

RÉGI MAGYAR KÖNYVTÁR

---

**Tanulmányok 8.**

Szerkeszti  
KŐSZEGHY PÉTER

ISBN 963 506 683 X  
ISSN 1216-6316

Balázs Mihály

# FELEKEZETISÉG ÉS FIKCIÓ

*Tanulmányok  
16–17. századi irodalmunkról*



Balassi Kiadó  
Budapest



A könyv megjelenését támogatta  
az Oktatási és Kulturális Minisztérium  
a Felsőoktatási Tankönyv- és Szakkönyvtámogatási Pályázat keretében



OKM

A borítón  
Toroczkai Máté *A keresztyéni üdvösséges tudománynak  
a Régi és Új Testamentum szerint egybesummáltatott értelme, B2r*

© Balázs Mihály, 2006

Balassi Kiadó  
Felelős kiadó Kőszeghy Péter igazgató  
Felelős szerkesztő Gilicze Ágnes  
Műszaki szerkesztő Harcsár Magda  
Tördelte Felde Csilla  
A nyomdai munkálatokat az ETO-Print  
Nyomdaipari Kft. végezte  
Felelős vezető Balogh Mihály

## TARTALOM

Előszó	7
„A hit... hallásból leszön.” Vallásszabadság és bevett vallások (receptae religiones) Erdélyben a 16. században	11
Elhúzódo felekezetiesedés és rendhagyó kátéirodalom. Az unitáriusok kátéiról a kezdetektől a dézsi komplanációig	37
Spiritualizmus és felekezetiesség a kései Heltai műveiben Palaeologus és Fausto Sozzini között.	76
Enyedi György irénikus antitrinitarizmusa	95
Trauzner Lukács „megtérése” 1603. június 9.	109 119
Kolozsvár és Vágsellye. Adalék a Mária-kongregációk korai történetéhez	133
Fikció és radikális dogmakritika. Észrevételek a korai antitrinitáriusok írásművészetéről	144
Megjegyzések a <i>Komédia Balassi Menyhárt</i> <i>árultatásáról</i> értelmezéséhez	159
Fikció és valóság Jacobus Palaeologus <i>Disputatio scholastica</i> című művében	175
Az <i>Őt szép levél</i> 1609-ben	193
Rövidítések jegyzéke	217
A kötetben közölt tanulmányok korábbi megjelenései	219
Névmutató	221





## ELŐSZÓ

A tanulmányok kötetbe rendezésekor gyakorlati és talán elvinek is tekinthető megfontolások egyaránt szerepet játszottak. A gyakorlatiak voltak az erősebbek, ezért az elmúlt években megjelent írások közül elsősorban azokból válogattam, amelyek nem váltak vagy terveim szerint nem válnak monografikus feldolgozások részévé, Magyarországon nehezen elérhető folyóiratokban és tanulmánykötetekben jelentek meg, illetőleg nem magyar nyelvű konferenciákon hangzottak el, és az ezeket közreadó kiadványokban láttak napvilágot. Céлом magyar nyelvű közreadásukkal nyilvánvaló, ám természetesen nem közölhettem változatlanul az eredetileg persze magyarul írott, majd olaszra vagy németre fordított szövegeket. A magyarságtudománnyal foglalkozó szakemberek közül – elméletileg legalábbis – egyre többen látják be, hogy az ilyen típusú mechanikus fordítgatás egyáltalán nem célravezető, s ezt a zsákutcát megpróbáltam elkerülni. Most viszont magyar nyelvű közönséghez szólván értelemszerűen mellőztem a külföldieknek szóló gondolatmeneteket és megfogalmazásokat. A szövegek átgúrása ugyanakkor esetenként a bibliográfiai frissítést meghaladó további változtatásokhoz vezetett, ami magával sodorta a magyar nyelven közölt tanulmányokat is, s így a felvett írások zöme módosított formában kerül most az olvasó asztalára. (A kötet végén közlöm az eredeti megjelenések adatait, s azt, ha több tanulmány összedolgozásából állt elő a mostani változat.)

Szaktudományunk jelenlegi helyzetében, az irodalomtörténet szerepéről és módszereiről rendre felbuzgó viták közepette ugyanakkor elsődleges fontosságúnak gondoltam, hogy a korlátozott terjedelem ellenére e munka képes legyen bemutatni a kora újkori eszmetörténeti és irodalmi jelenségek együttes mozgását és több izgalmas összefüggését. Az erről kialakult elképzelésemnek megfelelően válogattam össze az itt közölt írásokat. Remélem, hogy az olvasó számára is követhetővé válik ennek logikája, s így hosszas magyarázat helyett csupán azt mondanám el, hogy két hosszabb tanulmány foglalkozik a művelődés és benne az irodalom működési lehetőségeit a vizsgált korszakban alapvetően meghatározó felekezeti keretek kialakulásával. Közismert, hogy az elmúlt két évtizedben meghatározó jelentőségűvé vált a nemzetközi kutatásokban az

az irányzat, amely e folyamatot a legszélesebb összefüggésekben vizsgálja, és amelynek nem csupán a kezdeményező német tudósok között, hanem másutt is erős bázisai teremtődtek meg. Az egyik tanulmány ezekre a friss eredményekre és módszertani újításokra is figyelve próbálja bemutatni, hogy a felekezetek kiformalódásának milyen sajátosságai voltak Erdélyben, s miképpen lett, a közfelfogástól ugyan eltérő módon, vallásilag mégis nagyon sokszínű a fejedelemség. Ehhez szorosan kapcsolódóan a jóval nagyobb időszakot átfogó második írás a legsajátában nehezen beilleszthető sajátosságait mutatja be, és elemzi egy kifejezetten egyházeépítő műfaj, a káté történetének felvázolásával. Ezt követően egy-egy izgalmas eszmeáramlat, jelenség vagy esemény megvilágítására vállalkozó esettanulmányok következnek, amelyek, bár számukat erősen korlátozni kellett, talán így is képesek fontos konkrétumokkal gazdagítani a nagyobbat markoló áttekintéseket.

Talán az olvasó számára is jelentőséggel bír, hogy csak ezután olvashatja azt a négy szorosabban véve is irodalomtörténetinek nevezhető dolgozatot, amely a hitviták „jegyében” született latin és magyar nyelvű szövegek némelyikének retorikai-poétikai sajátosságait úgy próbálja kibontani, hogy a kiindulópont csaknem minden esetben a műfajokra vonatkozó tudást is felölelő korabeli szabályrendszer, ám az elemző szándéka szerint legalábbis megkülönböztetett figyelemben részesülnek a szabálysértést jelentő mozzanatok is.

Mivel az utóbbi időben a régi magyar irodalommal foglalkozók között is „közdologga” kezd válni az értelmezői álláspont elméleti megalapozása, most bőségesen lehetne szólni arról, hogy milyen megfontolásokból tartom célravezetőnek ezt a kompozícióban is tükröztetni szándékozott megközelítést. Azt remélve ugyanakkor, hogy a kötet egésze ebből a szempontból is beszédes lesz, s hogy a jövőben sem kell felmondania mindenkinek kötelező jelleggel a megtanult leckét, ettől a hosszadalmas alapvetéstől eltekintek. Egy régi-régi eljárást követve csupán azt szögezem le, amit a mostani viták menetében egyszer szóban már megfogalmaztam, s a fentiekből is kiderül: az újabb vitamenetben itthon megszólalók közül Takáts József kontextualistának mondott álláspontja áll hozzám legközelebb. Ez természetesen megszabja tájékozódásom fő irányait, s azt is, miben látom feladataimat. Azok közé tartozom tehát, akik szerint a régi magyar művelődés és irodalom kutatói akkor járnak el helyesen, ha továbbra is állhatatosan törekszenek annak a bonyolult összefüggésrendszernek az árnyalt, s a nemzetközi vonatkozásokat a lehető legnagyobb mértékben figyelembe vevő bemutatására, amelyben az itteni szövegek megfogalmazódtak. Egészen világosan fogalmazva, az ebben az optimális esetben nemzetközi együttműködésben folyó munkában való invenciózus részvételt tartom legfontosabb feladatunknak.

Mint a kötet befejező tanulmányaiból remélhetőleg kiderül, az elsődleges kontextus vizsgálata ugyanakkor szerintem a régi magyar irodalom esetében sem jelenti feltétlenül szabályok és megfelelések vaskalapos és fantáziátlan elkönyvelését, az explicit és implicit törvényszerűségek számbavétele ugyanis ráirányíthatja a figyelmet a szabályrendszerből való eltérésekre, vagy a nehezen besorolható, az egyházi és világi intézmények kereteiből kilógó, s sokszor éppen ezért eszmei és/vagy művészi szempontból izgalmas jelenségekre. Azt remélem, hogy ezek bemutatása még akkor is érdekes lehet, ha nem sikerül érvekkel megfelelően alátámasztott magyarázatot adni kialakulásukra. Mert logikusnak látszik ugyan kapcsolatot teremtenünk a fikció kedvelése és a dogmakritikai radikalizmus nyitottságot jelentő hangoltsága között az antitrinitáriusok esetében, ám nem egészen világos, hogy miért csak bizonyos műfajok esetében ragadható meg ez a kölcsönösség. Pázmány példája pedig végképp arra figyelmeztet, hogy a kitalálásnak ezt a legalább átmenetileg megkülönböztetetten érzékeny kezelését semmiképpen se kössük mechanikusan a radikális vallásújítás gondolkodásbeli merészségéhez, hanem a hatalmas írói tehetség mellett a helyzet kialakulatlanságából adódó viszonylagos kötetlenségre gyanakodjunk. Ha azonban van egyáltalán általánosítható tanulsága a kötet végén álló elemzéseknek, akkor nem ez, hanem annak tudatosítása, hogy még az elsődleges kontextus legmélyebb bugyraiból, a közfelfogás szerint kilátástalanul száraz hitviták hüvelyezéséből is felszínre kerülhetnek olyan megfigyelések, amelyek üzennek valamit a Takáts által kanonikusnak nevezett olvasat számára is. Mert hát aligha tévedek, ha azt állítom, az itt vizsgált szövegek helyet követelnek maguknak a magyarországi fikciós irodalom kialakulásának történetében, s kortárs kontextusukat az európai reneszánsz irodalom olyan darabjai jelentik, amelyek a hittételek hatékony sulykolásánál többre vállalkoztak.



„A HIT... HALLÁSBÓL LÉSZÖN”  
Vallásszabadság és bevett vallások (receptae religiones)  
Erdélyben a 16. században

Magyar kutató nem szólhat erről a témáról bevezető reflexiók nélkül. Különösen akkor, ha idegenkedik attól az öntömjénező hangvételtől, amelyen az utóbbi évtizedekben történész és irodalomtörténész kollégáinak zöme megnyilatkozott ebben a témában. Szinte kötelezővé vált ugyanis, hogy az unitárius egyházban korábban meghonosodott szóhasználatnál arról beszéljenek a szakemberek, hogy míg Nyugat-Európában véres vallásháborúk folytak, míg Franciaországban a Szent Bertalan-éj hugenották ezreinek halálát okozta, addig Erdélyben bizonyos előzmények után 1568-ban, majd 1571-ben páratlanul felvilágosult szellemű, Európát évszázadokkal megelőző törvényeket hoztak a különböző felekezetek együttéléséről, amelyek az új államalakulatot, az erdélyi fejedelemséget a béke és az emelkedett szellemű tolerancia szigetévé tették. Szokás az is, hogy megrójják a nyugat-európai nagy monográfiák és összefoglalások szerzőit azért, hogy kényelmességből vagy a kelet-közép-európai jelenségek szándékos figyelmen kívül hagyásával erről egyáltalán nem beszélnek.

Megszólalni azért nem egyszerű, mert nagyon sok igazság van a felidézettekben. Valóban látványos példatárat lehetne összeállítani a riasztó tájékozatlanság különféle eseteiből, s nem merném állítani, hogy a magyarországi szakemberek elzárkózó provincializmusa lenne az egyedüli oka a kora újkori Magyarország vagy Erdély enyhén szólva is igen felületes külhoni ismeretének. Sejthető, hogy az említett túlfűtött hangvételi írások nem igazán alkalmasak a sokoldalú tájékoztatásra, ám tagadhatatlanul megjelentek az árnyaltságra és tárgyyszerűsége törekvő tanulmányok is.<sup>1</sup> S újabban talán vannak bizakodásra okot adó példák a meghallgatásunkra is. Az európai reformációkutatás nagyjaival fémjelzett legutóbbi történeti kézikönyvben például Eberhard Winfried tollából egy olyan fejezetet olvashatunk (Reformation and Counterreformation

<sup>1</sup> Legutóbb: Katalin PÉTER, *Tolerance and intolerance in sixteenth-century Hungary*, in *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, eds. Ole PETER and Bob SCRIBNER, Cambridge University Press, 1996, 249–261.

in East Central Europe)<sup>2</sup>, amelyben vannak ugyan tárgyi tévedések, de amely a térség egészére vonatkozóan figyelemre méltónak tartja a felekezeti sokszínűség valamiféle intézményesülését, s tudni látszik az erdélyi fejlemények néhány, az újabb szakirodalomban megfogalmazott sajátosságáról is. Mondhatnánk tehát, hogy örvendezzünk ennek, s mindenképpen óvakodjunk a helyzetet csak megbonyolító új kérdésfelvetésektől, illetve az erdélyi fejlemények kivételességét árnyalni akaró megfontolásoktól. Minden pátoszt vagy álpátoszt félretéve azt kell mondanunk, hogy ez rossz megoldás lenne, s a kritikai szemlélet félretolása azokat, a főleg román részről elhangzó bírálatokat igazolná, amelyek szerint a magyar történészek üres dagályossága valójában nemzeti elfogultságukat és történelmietlen szemléletüket akarja elleplezni.

Nem merjük tehát azt mondani, hogy minden elfogultság nélkül, de azt igen, hogy bizonyos reflexivitással törekszünk dolgozatunkban arra, hogy mérleget készítsünk az alcímben jelzett témakörben az utóbbi évtizedekben megfogalmazódott elképzelésekről. Megvizsgáljuk tehát, hogy hazai és külföldi szerzők, különböző felekezetekhez tartozó egyháztörténészek, vagy éppen felekezeten kívüli történettudósok és irodalomtörténészek miképpen vélekednek e páratlanul izgalmas jelenség kialakulásának okairól, miképpen próbálják rekonstruálni konkrét körülményeit, milyen eszmetörténeti tendenciákat és forrásokat vázolnak fel háttér gyanánt. Bár a szakirodalom teljességének áttekintésére törekszünk, természetesen nem vállalkozhatunk még a legjelentősebb értelmezések részletkebe menő analizisére sem, inkább azt tekintjük célunknak,<sup>3</sup> hogy bizonyos megközelítési típusokat írjunk le, majd a gyenge vagy kevésbé meggyőző mozzanatok kimutatása után néhány ponton saját vélelményt is megfogalmazzunk.

Bár magyarázat és összehasonlítás céljából alkalmanként az előzményekről és a későbbi fejleményekről is szólnunk, figyelmünk középpontjába azokat a vallási törvényeket állítottuk, amelyek az antitrinitarizmus színre lépése (1566 januárja) és János Zsigmond fejedelem halála (1571 márciusa) között születtek meg Erdélyben. Mondandónk megkönnyítésére közöljük is ezek szövegét:

1. 1566. március, Torda

„Végezetre, miért hogy az úr istennek jó voltából az evangéliumnak világosságát az ő felsége birodalmába mindenütt föl gerjesztötte, és ké-

<sup>2</sup> *Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, ed. by Thomas A. BRADY, Jr. Heikko OBERMANN, James D. TRACY, E. J. BRILL, Leiden–New York–Köln, 1995, V, II, 551–584.

<sup>3</sup> Nem állítjuk persze, hogy ezt el is érjük. A törekvést, továbbá az elképzelések szembesítését azonban rendkívül fontosnak tartjuk, mivel az általunk áttekintett szakirodalomban az egymásra nem figyelés és nem hivatkozás, valamint az egymás mellett elbeszélés egészen riasztó esetei is megfigyelhetők.

vánja, hogy az hamis tudomány és tévelygések az anya szent egyházból kitisztíttassanak, egyenlő akarattal végeztetött, hogy afféle egyházi rendben való személyek, kik az pápai tudományhoz és emberi szerzéshez ragaszkodtanak, és abból meg térni nem akarnak, az ő felsége birodalmából mindönnen kiigazíttassanak.”<sup>4</sup>

2. 1566. november, Szeben

„A religió dolgából végeztetett volt, ez előtt is egyenlő akarattal megtekintvén, hogy mindeneknek felette, minden keresztyénnek isteni dolgát kelljen szeme előtt viselni, hogy ez előtt való articulusok tartása szerint, az evangelium praedikálása semminémű nemzet között meg ne háboríttassék, és az Isten tisztessége, nevedése meg ne bántassék, sőt inkább minden bálványozások, és Isten ellen való káromlások közülök kitisztíttassanak, és megszűnjenek, most is azért újabban végeztetett, hogy ez birodalomból minden nemzetség közül efféle bálványozások kitöröltessenek és az istennek igéje szabadon hirdettessék, kiváltképen pedig az oláhok között, kiknek pásztori vakok lévén, vakokat vezetnek, és ekképen, mind magokat, mind a szegény kösséget veszedelemre vitték.

Azokhoz, kik az igazságnak engedni nem akarnak, ő felsége parancsolja, hogy György püspökkel superintendenssel az bibliából megvetelkedjenek és az igazságnak értelmire menjenek, kik, ha úgy is az megértett 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, a kik pedig ezeket megháboríttanák, hitelenségnek penájával büntetessenek.”<sup>5</sup>

3. 1568. január, Torda

„Felségödnök alázatosan jelentjük, sokan vannak az felségöd országába, kik az oláh pispeknek, melyet felségöd kegyelmességéből az pispekségnek tisztire választott, nem engednek, hanem az régi papoknak és azoknak tévelgésinek engedvén ellenek állnak, ötet az ő tisztibe elő nem bocsátják; könyörgünk felségednek, hogy felséged országával az előbbi végezése szerént az evangéliomnak kegyelmesen engedjen előmenetelt és ez ellen való vakmerő bátorokodókat büntesse meg.”

„Urunk ő felsége miképen ennek előtte való gyűlésibe országával közönséggel az religió dolgáról végeztött, azonképen mostan és ez jelen való gyűlésibe 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 kénszerítéssel ne kénszerítse, az ű lelke azon meg nem nyugodván, de oly prédikátort tarthasson, az kinek tanítása ő nekie tetszik. Ezért pedig senki a super-

<sup>4</sup> EOE, II, 302–303.

<sup>5</sup> EOE, II, 326–327.



intendensök közül, se egyebek az prédikátorokat meg ne bánthassa, ne szidalmaztassék senki az religióért senkitől, az elébi constitutiók szerint, és nem engedtetik ez senkinek, hogy senkit fogsággal, avagy helyéből való priválással fenyegejön az tanításért, mert az hit istennek ajándéka, ez hallásból lészön, mely hallás istennek igéje által vagon.”<sup>6</sup>

4. 1569. február, Medgyes

„Az religio dolgából így szólunk, hogy az minémű articulusok először Szebenbe 1566. esztendőbe Szent András napi gyűlésbe, és annak utána tavalyi esztendőbe Thordán a vízkereszt napi gyűlésbe végeztettek ez országbeli három nemzettől és magyarországbeli uraink atyánkfiaitól, azok éppen minden czikkelébe helyen maradjanak, kiket könyörgünk felségednek, hogy kegyelmesen mindennel meg tartasson.”<sup>7</sup>

5. 1570. január, Medgyes

„Az mostan támadott eretnkségek és azok inditói megbüntetése felől felséged kegyelmes válaszáat megiszolgáljuk 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 hirdetőit meg akarja büntetni, hogy az úristennek ennél nagyobb haragja is reánk ne szálljon.”<sup>8</sup>

6. 1571 január, Marosvásárhely

„Miért hogy Krisztus urunk parancsolja, hogy először az isten országát és annak igazságát keressük az isten igéjinek 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 praedikátor se hallgatók, de ha valamely minister criminalis excessusba találtatik, azt a superintendens megitélhesse, minden functiojától priválhassa, az után ez országból ki özetessék.”<sup>9</sup>

A nagy összefoglalások<sup>10</sup> és a részlettanulmányok túlnyomó többsége a felsoroltak közül megkülönböztetetten fontosnak az 1568 és 1571

<sup>6</sup> EOE, II, 341, 343.

<sup>7</sup> EOE, II, 354.

<sup>8</sup> EOE, II, 368.

<sup>9</sup> EOE, II, 374.

<sup>10</sup> *Erdély története. Első kötet. A kezdetektől 1606-ig*, főszerk. KÖPECZI, Béla, szerk. MAKKAI László, MÓCSY András, Bp., 1986, 455–482, 514–522. (BARTA Gábor); *Magyarország története, 1526–1686*, főszerk. PACH Zsigmond Pál, szerk. R. VÁRKONYI Ágnes, 1. kötet, Bp., 1993, 475–599. (Péter Katalin); SZAKÁLY Ferenc, *Virágkor és hanyatlás (1440–1711)*, Bp., 1990, 158–161. (Magyarok Európában II.); PÁLFFY Géza, *A tizenhatodik század története*, Bp., 2000, 115–118. (Magyar Századok) Az Erdély-történet megjelente utáni tanulmánykötet fontos témája volt a vallási tolerancia értelmezése. Lásd BARCZA József, *Peregrináció, vallási türelem*, in *Tanulmányok Erdély történetéből*, szerk. RÁCZ István, Debrecen, 1988, 99–103.

januárjában megfogalmazott törvényszövegeket tartja, ezek egy-egy mozzanatának kiemeléséből született meg az erdélyi valláspolitikának az a képe, amelyet a fentiekben felidézünk. E kép legfontosabb, hosszabb ideje állandósult elemei a következők.<sup>11</sup> Az erdélyi belpolitika felőlössegteljes irányítói e korszakos jelentőségű törvények segítségével biztosították az ország belső rendjét és nyugalma, ami az újonnan létrejött politikai alakulat megmaradásának elengedhetetlen feltétele volt, hiszen a két nagyhatalom közé ékelte, etnikailag és politikailag különben is rendkívül heterogén fejedelemség nem engedhette meg magának, hogy egymás megsemmisítésével fenyegető felekezeti küzdelmek színterévé válják. Így jött létre tehát egész Európában páratlan módon legkésőbb 1571 januárjára a négy recepta religio intézménye, amely ugyanekkor kiegészült az ortodox egyház megtűrésével is.<sup>12</sup>

Bár – mint fent is jeleztük – e koncepció alapelemei már a 18. században is kimutathatók, hiszen már Bod Péter is úgy látta, hogy a törvények megalkotóit a haza megőrzésének szándéka vezérelte, az említett társadalmi-politikai mozzanatokról a modern kutatások jóvoltából természetesen jóval többet tudunk, s egyre árnyaltabbak is lettek ismere-

<sup>11</sup> A régebbi feldolgozások közül két nagy áttekintésre törekvőt tartunk kiemlendőnek: GAGYI Sándor, *Erdély vallásszabadsága a mohácsi vésztől Báthory Istvánig*, Bp., 1912 (Történeti értekezések 2); ENDES Miklós, *Erdély három nemzete és négy vallása autonómiájának története*, Bp., 1935.

<sup>12</sup> A legfontosabb dolgozatok: Ekkehard VÖLKE, *Möglichkeiten und Grenzen der konfessionellen Toleranz dargestellt am Beispiel Siebenbürgens im 16. Jahrhundert*, Ungarn-Jahrbuch, 4(1972), 46–60; Paul PHILIPPI, *Staatliche Einheit und gesellschaftliche Pluralität in der Religionsgesetzgebung des Fürstentums Siebenbürgen*, Heidelberger Jahrbücher 18(1974), 5–65; Béla KIRÁLY, *Tolerance and Movements of Religious Dissent in Eastern Europe*, New York–London, 1975; BENDA Kálmán, *A reformáció és a vallásszabadság eszméje*, in *Egyházak a változó világban*, szerk. BÁRDOS István és BEKE Margit. A nemzetközi egyháztörténeti konferencia előadásai, Esztergom, 1991. augusztus 29–31. Esztergom, 1991, 29–33; Walter DAUGSCH, *Toleranz in Fürstentum Siebenbürgen*, Sonderdruck aus Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Hg. von Peter HAUPTMANN, Band 26 (1983), 35–72; Domokos SIMÉN, *János Zsigmond valláspolitikája*, KM, 99(1993), 13–20; BENDA, Kálmán, *Az 1568-as tordai országgyűlés és az erdélyi vallásszabadság*, Erdélyi Múzeum, LVI(1994), 1–4; R. VÁRKONYI Ágnes, *Pro quiete regni – az ország nyugalmaért. A vallási toleranciát törvénybe iktató 1568. évi országgyűlés 425. évfordulójára*, Protestáns Szemle, LV(II. új)(1993), 260–277. 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. György István TÓTH, *La tolérance religieuse au 17 siècle en Hongrie en Transylvanie et sur le territoire hongrois occupé par les Turcs*, in *La Tolérance, Colloque international de Nantes* (mai 1998) ed. Guy SAUPIN et Marcel LAUNAY, 127–133.

teink. E legtagabb értelemben vett belpolitikai háttérrel azonban a kívánatos részletességgel itt nem foglalkozunk, figyelmünket a vallási és felekezeti életre korlátozzuk.

Az idézett szövegeken végigtekintve természetesen azonnal megfogalmazódik a kérdés: mi indokolja az említett két cikkely, az 1568 és 1571 januárjában megfogalmazott kiemelését és megkülönböztetett kezelését. Ennek vizsgálata során tegyük most egy időre zárójelbe a román püspökről, illetőleg papokról írottakat, mert erre a későbbiekben lesz célszerű visszatérnünk. Így is látható azonban, hogy az 1570 januárjában született szöveg éppen az ellenkezőjét mondja, mint a szabad szelleme miatt ünnepelt másik kettő, s ezért roppant problematikusnak tarthatjuk, ha a témakörrel érkezők alkalmasint még említést sem tesznek róla. Gyakoribb persze, hogy bár szövegét nem idézik, valamilyen értelmezését adva legalább megemlítik.

Az értelmezéseknek három típusát lehet megkülönböztetni. Az első szerint a törvény kifejezetten diplomáciai megfontolásokból született meg: a feleséget (Valois Margit, majd Albert bajor herceg leánya, Mária) kerestető fejedelem így próbálta ellensúlyozni, hogy a külföldi uralkodóknál szinte törökké vált eretnek hírébe keveredett, ami útjában állt dinasztikus házassági terveinek. A cikkelyt az unitarizmus egésze ellen irányulónak látó Szentmártoni Kálmán megfogalmazása szerint: „Az unitáriusok üldözésére hozott medgyesi országgyűlési határozat tehát inkább a külföldnek készült s csak diplomatikusan leplezni akarta János Zsigmond házassági célját.”<sup>13</sup> Ez az unitáriusok között különösen népszerű magyarázat jelenti az egyik véletlet, míg a másikat a legmarkánsabban Szekfű Gyula fogalmazta meg, aki szerint az 1568. januári törvény által lehetővé tett korlátozatlan szabad valláskeresés, „a hierarchiától való teljes kötetlenség, mely hirtelen néhány magas állású és nagy műveltségű ember személyes szükségletéből, nem pedig szerves fejlődés során vezetett be, szabadosságot és anarchiát szült,”<sup>14</sup> s ezért már az 1570-es rendi gyűlésnek vissza kellett vonnia az 1568-ban kimondottakat. A régebbi történészek közül ezen az állásponton volt az a Pokoly József is, aki szerint maga a fejedelem is megelégtelt a folytonos újítást, tehát tennie kellett valamit azért, hogy „a fák ne nőjenek az égig.”<sup>15</sup> Az ilyen értelmezés egy változata szerint 1570-ben meghozott korlátozó törvénynek a célja nem a korábbiak visszavonása volt, hanem legfeljebb korlátozása. Erre a korlátozásra vonatkozóan legújabbán fogalmazódott meg az a teória, hogy 1570-ben a rendek valójában azt vonták

<sup>13</sup> SZENTMÁRTONI Kálmán, *János Zsigmond erdélyi fejedelem élet- és jellemrajza*, Cristur–Székelykeresztúr, 1934, 331. Lásd még ZSILINSZKY Mihály, *A magyar országgyűlések vallásügyi tárgyalásai a reformációtól kezdve*, I, Bp., 1880, 149–150.

<sup>14</sup> SZEKFŰ Gyula, *Magyar történet*, III, Bp., 1935, 266–267.

<sup>15</sup> POKOLY József, *Az erdélyi református egyház története*, I, Bp., 1904, 231–232.

vissza, ami 1568-ban a korábbi törvényekben körvonalazott korporatív típusú vallásszabadság helyett újszerűen individuális jogként rögzítődött, vagyis hogy minden egyes személy úgy értelmezze a Szentírást, ahogyan akarja. E koncepció szerint tehát 1570-re kiderült, hogy az egyéni vallásszabadság számára még nincs hely a 16. század etnikai-rendi szerveződésű erdélyi társadalmában.<sup>16</sup> Mivel itt egy fontos szemléleti kérdés is körvonalazódik, szükségesnek látszik leszögezni, hogy semmi alapja nincs a forrásokban ennek a modernizáló szemléletnek. Az ilyen eljárást az augsburgi vallásbékéről írott legutóbbi monográfia szerzőjével<sup>17</sup> együtt roppant problematikusnak vélem, s úgy gondolom, nem helyénvaló a 20. századi individuális valláskereső és emberjogi aktivisták világszemléletét reflektálatlanul visszavetíteni a 16. századba. A 16. századi törvények egészen világosan nem individuumokról, hanem embercsoportokról, közösségekről, felekezetekről, illetőleg általuk lakott területekről szólnak szerte Európában, s csak egy hosszabb fejlődés eredményeképpen jelenik majd meg a lelkiismereti szabadság az individuumok problémájaként.

A harmadik értelmezői típusba sorolható Zoványi nyomán ugyanakkor korábban többen arra gondoltak, hogy az újrakeresztelő programjával nagyon erőteljesen fellépni látszó kolozsvári Miklós pap és társai ellenében hoztak volna törvényt,<sup>18</sup> míg az 1960-70-es években nagyon népszerűvé vált álláspont szerint a törvény Karácsony György mozgalma, illetőleg erdélyi hívei ellen irányult. Sinkovics István ezt a következőképpen fogalmazta meg: „A közbeeső eltérő intézkedés a vallási külsőben támadt tiszántúli felkelés erdélyi visszhangját akarhatta elnémitani. Az erdélyi vallásszabadság alól kivették azokat, akik a fennálló rend uralmát veszélyeztették.”<sup>19</sup>

Nincs mód itt ezeknek a sejtéseknek és hipotéziseknek minden részletre kiterjedő mérlegelésére, s mivel bizonyos mozzanatok még a későbbiekben is előkerülnek, csupán jelezni kívánom, hogy a legszorosabban vett szövegelemzés is ezt az intézkedés mögött valamilyen rendkívüli eseményt láttató választípust látszik alátámasztani. A megfogalmazás két perdöntő mozzanatára emlékeztetnék. Egyfelől arra, hogy az 1570-es törvény rendhagyó módon egyáltalán nem hivatkozik az „ennek előtte

<sup>16</sup> László RÉVÉSZ, *Die Entwicklung der konfessionellen Toleranz in Siebenbürgen*, Ungarn-Jahrbuch, 12 (1982), 112–114; Márta FATA, *Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700*, Hg. von Franz BRENDLE und Anton SCHINDLING, Münster, 2000, 108–109, 173.

<sup>17</sup> Gotthard AXEL, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster, 2004, 551–560.

<sup>18</sup> ZOVÁNYI Jenő, *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig*, Bp., 1977, 304. (HumRef 6); BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 213.

<sup>19</sup> *Magyarország története*, II. szerk. H. BALÁZS Éva, MAKKAI László, Bp., 1962, 62.

való” országgyűlések valamely határozatára, vagyis a szöveg világossá teszi, hogy nem a korábbiak folytatásáról vagy megerősítéséről, hanem valamely kivételes ügyről van szó. Erre mutat továbbá az is, hogy ugyancsak kivételes módon nem a „religió dolgáról” vagy a „confessióról” van itt szó: a szöveg eretnkségekről beszél. Ráadásul „mostan támadott eretnkségek”-ről, ami aligha vonatkozhat a hagyományos szentháromságtant megkérdőjelezőkre, hiszen ilyen vagy amolyan formában ezek már 1566 óta hirdették tanaikat a fejedelemség, de legalábbis Kolozsvár területén. Bizonyosnak látszik tehát, hogy 1570 januárjában valamely frissen támadt áramlat vagy csoportosulás ellenében intézkedtek, ám ezt közelebbről meghatározni a jelenlegi forrásbázison szinte lehetetlen. Korábban magunk is Zoványi véleményére hajlottunk, ám ennek gyenge pontja, hogy minimálisan is Dávid Ferenc tudtával, de lehet, hogy az ő fordításában jelent meg egy olyan magyar nyelvű mű Kolozsvárott 1570-ben, amely a gyermekkeresztelés tarthatatlanságát bizonygatta. Éppen ezért talán érdemes itt figyelembe venni azt is, hogy a Kolozsvárról 1570-ben eltávolított szász prédikátor, Elias Gczmidele esetleg már 1569-ben is felléphetett anabaptisztikus-spiritualisztikus nézeteivel. Az ő közvetlen isteni kinyilatkoztatásra hivatkozó, pacifizmusában a török elleni harcot is hiábavalónak tartó, továbbá valamiféle ősegyházi szégyenségkultuszt körvonalazó nézetei nem csupán azért jöhetnek inkább szóba, mint a Karácsony Györgyről feljegyzettek, mert ez utóbbi erdélyi követőiről egyetlen adattal sem rendelkezünk, míg Gczmidele valamennyi ideig mégiscsak Kolozsvárott tartózkodott, hanem azért is, mert a fekete embert övező várákosoktól és mitizált híresztelésektől eltérően tudósabbak és biblikusabbak, s ilyen értelemben az erdélyi szentháromság-tagadók szóhasználatához minden különbség ellenére közelebb állóak, sok tekintetben azzal azonos anyagból formáltak voltak.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Samuil GOLDENBERG, *Frământări sociale și religioase la Cluj oglindite intro scrisoare din 1571*, Anuarul Institutului de Istorie din Cluj I–II, 1958–1959, 371–373) óta tanulmányozhatók Gczmidele nézetei. Néhány korrekciót javasolt e közléshez Francisc PALL, *Frământările sociale și religioase din Cluj in jurul anului 1570*, Anuarul Institutului de Istorie din Cluj, V. 1962. 17. Bár Pirnát Antal biobibliográfiai összefoglalást is készített Gczmideléről, fontossága egyáltalán nem tudatosult a különféle összefoglalásokban. Lásd *Bibliotheca Dissidentium, XII, Ungarländische Antitrinitarier*, 1990. A jelenségcsoport értelmezésében tapasztalható zűrzavart egyébként jól példázza, amit Nemeskürty István ír a Heltai *Dialógusához* írott jegyzeteiben: *Heltai Gáspár és Bornemisza Péter művei*, a válogatás, a szöveggondozás és a jegyzetek NEMESKÜRTY István munkája. Bp., 1980, 517. (Magyar Remekírók); SZENTIVÁNYI Sándor, *A magyar vallásszabadság*, New York, 1964, 133–134. (American Hungarian Library) minden dokumentálás nélkül vetette föl, hogy az anabaptistákról lehet szó. Anabaptisztikus-spiritualisztikus nézeteinek kolozsvári hatásáról részletesebben szólunk a kötet Heltaival foglalkozó tanulmányában.

Az ortodox egyházra vonatkozó cikkelyek konkrétabb értelmezését egyelőre félretéve, s az iménti, 1570-es törvényt pedig kivételesnek tekintve sem korlátozhatjuk azonban figyelmünket csak a gyakran idézett két „szabad elvű” és átfogó igényű törvényszövegre, hiszen láthatjuk, hogy 1566 áprilisában, majd ugyanennek az esztendőnek a novemberében intézkedések születtek a bálványozások eltávolítása érdekében is. Nyomatékosan felhívjuk a figyelmet arra, hogy ezek egyikét egyszerre erősíti meg az 1569 februárjában tartott medgyesi országgyűlés az elhíresült 1568-as tordaival. Ez azt jelenti tehát, hogy megalkotói nem láttak ellentmondást a két szöveg között, úgy vélték, hogy ugyanazért szorgoskodnak akkor, amikor arról intézkednek, hogy a prédikátorok minden helyen szabadon hirdessék az evangéliumot, s amikor a bálványokat akarják kitörölni minden nemzetség közül. Ezt a nagyon szoros összetartozást egyáltalán nem érzékeli a szakirodalom, s még azok sem utalnak rá, akik újabban már megfogalmazták, hogy az 1568-ban meghirdetett szabadság nem vonatkozhatott a katolikusokra.<sup>21</sup> Még ezek a szerzők is úgy vélik azonban, hogy János Zsigmond uralkodásának a végére valamiképpen mégiscsak törvényes elismeréshez jutnak a római hit követői is, s az újabb szakirodalomban egyedül Péter Katalin fejt ki, hogy az 1566-os kiutasítást a megelőző esztendők törekvései betetőzésének tekintve hosszabb időre szóló érvénnyel fosztották meg őket vallásuk szabad gyakorlásának törvényesített jogától.<sup>22</sup> Igazát látványosan támasztja alá, hogy a jezsuiták – jóval későbbi, 1588-as kitiltásukkor – előzményképpen hivatkoznak a királyné asszony, azaz Izabella bejövetele utáni törvények egész sorozatára, amelyek a katolikusok visszatérésére „avagy az országba visszahozásokra minden utat elrekesztettek azzal is, hogy jószágokat confiscáltak, és sub gravi interdictio a féle szerzettől in perpetuum elszakasztották.”<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Lásd BARTA Gábor több nyelven közzétett tanulmányát (magyarul: *A XVI. századi erdélyi vallási türelem kérdéseiről*, in *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<sup>e</sup> siècle*, in *Les frontières religieuses en Europe du XV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, ed. Robert SAUZET, Paris, 1992, 151–158; németül: *Bedingungsfaktoren zur Entstehung religiöser Toleranz in Siebenbürgen*, in *Luther und Siebenbürgen*, hsg. von Georg und Renate WEBER, Köln–Wien–Böhlau, 1985, 229–244), továbbá az *Erdély rövid története*, Bp., 1989, 255–256. általa írott fejezetét. SZABÓ Péter, *Az erdélyi fejedelemség*, Bp., 1977, 47. (Tudomány-Egyetem); MARTON József–JAKABFFY Tamás, *Az erdélyi katolicizmus századai*, Albae Juliae, 1999, 49.

<sup>22</sup> Katalin PÉTER, *Die Reformation in Ungarn*, in *European Intellectual Trends and Hungary. Études historiques hongroises*, 4., éd. Ferenc GLATZ, Bp., 1990, 45–46.

<sup>23</sup> EOE, III, 239.

A katolikusokat tehát részben korábbi felmorzsolódásuk, részben az alábbiakban még részletezendő hitterjesztési hevület miatt nem említik az erdélyi vallásszabadság híres nagy szövegei, de más okból elmarad a további felekezetek felsorolása is. Ezek egyszerűen azért nem szerepelnek, mert erre az időre nem rendelkeznek még lezárt dogmatika mentén megszervezett egyházi struktúrákkal, legfeljebb kialakulásuk megindulásáról beszélhetünk. Legközelebb a szervezeti és dogmatikai véglegessé váléshez kétségtelenül a korábbi törvényekben szebeni egyházként emlegetett erdélyi szász evangélikusok állottak, ám a korábbi területi-nemzeti szerveződés folytatásaként még egyáltalán nincs szó arról, hogy a szebeni püspök, Matthias Hebler hatásköre alá csak azok a szász területeken élő közösségek tartoztak volna, amelyek papjaikkal együtt elfogadták az ágostai hitvallást. Kétségtelen ugyanakkor, hogy a szebeni vezérkar és környezete eredményesen küzdött annak érdekében, hogy a szászok által lakott területeken dogmatikailag és szervezeten is teljesen egységesek legyenek, ám ez a folyamat még nem fejeződött be.

Még inkább igaz ez a későbbi református és unitárius egyházzal. Ebben az időszakban még csupán arról beszélhetünk, hogy a történeti Erdély zömmel magyarok lakta területei a Kolozsvárott székelő püspök, Dávid Ferenc irányítása alá tartoztak, s a gyülekezetek zöme 1564 után egy helvét típusú úrvacsorát fogadott el. A fejedelemség területén ezenkívül egy másik püspökség is működött, debreceni székhellyel, amely a középkori váradai katolikus püspökség örököséeként – egészen egyedülálló módon – a partiumi protestánsok mellett azoknak a megreformált közösségeknek is egyházi felügyeleti szerve volt, amelyek nem II. János választott király, hanem a török vagy Habsburg Miksa uralma alá tartoztak. Nem beszélhetünk tehát az unitárius felekezet létezéséről, s különösen bántó anakronizmus meglétének akárcsak a kezdetét is az „első” törvény idejére, tehát 1568 januárjára datálnunk. Mivel ez az anakronizmus beszüremkedik színvonalas összefoglalásokba és tanulmányokba is, nem árt nyomatékosan hangsúlyoznunk, hogy 1568 januárjában az antitrinitarizmus még friss, újszerű jelenségnek számított az erdélyi fejedelemség vallási életében. Igaz ugyan, hogy a szentháromság-tagadók által kezdeményezett első viták már 1566 tavaszán lezajlottak, ám a szélesebb közönségnek szánt első magyar nyelvű munkák csak 1567 második felében jelentek meg, s 1568 januárjában még a széles nyilvánosságot kapott igazi nagy összecsapások előtt vagyunk. A szentháromság-tagadók ráadásul olyan programmal jelentkeztek, amelytől teljesen idegen volt a reformátusoktól gyorsan elkülönülő, önálló unitárius egyház létrehozása, hiszen többet akartak: az Apostoli hitvallásra építve Erdély egész lakosságának megnyerését, ami persze csak előjátéka lett volna tanaik győzedelmének egész Európában, s ezt

ők a Luther Mártonnal elkezdett folyamat kiteljesedéseként határozták meg.<sup>24</sup>

Ennek a ma már esetleg megmosolyogtató koncepciónak a szívós és munkás képviselőteről nem csupán a János Zsigmond uralkodása idején tartott hitviták tanúskodnak, hanem a nemzetközi protestantizmus vezető teológusainak vagy politikusainak megnyerésére szolgáló, szünni nem akaró igyekezet is. „Sőt ezt kívánóok, hogy más országból is fő tudós emberek eljőnnének, bátor ugyan Béza őmaga is, avagy Simlerus, hogy az istennek tiszta igéjéből az igazság kinyilatkoztatnék” – mondja a felbézes király, azaz János Zsigmond a váradi hitvita lezárásaképpen,<sup>25</sup> s több jel is arra mutat, hogy szinte a fejedelemség küldetésének tekintették a protestantizmus egységének létrehozását, amelynek dogmatikai alapjait annak a legkevésbé sem biblikus skolasztikus nyelvezetnek a kiiktatásával próbálták megteremteni, amelynek szerintük a szentháromság nem az egyedüli, ám kétségtelenül a leglátványosabb és persze a legkártékonyabb torzszüleménye volt. E törekvésnek ismert, de nem eléggé figyelemre méltatott dokumentuma, hogy a korai időszak legfontosabb kiadványát, a *De falsa et vera unius Dei... cognitione* című művet olyan – talán ki is nyomtatott – ajánlással küldték el 1570 első napjaiban Erzsébet angol királynőnek, amely európai kitekintéssel körvonalazza ezt a programot, és nyilvánvaló párhuzamot teremt a közismerten az európai protestantizmus legkülönbözőbb irányait felkaroló, azoknak menedéket adó VI. Edward király, illetőleg művének folytatója, Erzsébet királynő és János Zsigmond között.<sup>26</sup> Nyilvánvaló, hogy ez

<sup>24</sup> A legjobb magyar nyelvű összefoglalás a korai időszakról: PIRNÁT Antal, *A kelet-közép-európai antitrinitarizmus fejlődésének vázlata az 1570-es évek elejéig*, in *Irodalom és ideológia a 16–17. században*, Bp., 1987, 9–59. (Memoria Saeculorum Hungariae)

<sup>25</sup> DÁVID Ferenc, *Az váradi disputációnak... igazán való előszámlálása...* RMNy 286. Modern kiadása: NAGY Lajos–SIMÉN Domokos, *A nagyváradi disputatio*, Kolozsvár, 1870, 169.

<sup>26</sup> Minderről részletesebben a mű magyar fordításának bevezető tanulmányában, amely közli az ajánlás magyarítását is: *Két könyv az egy Atyaistennek, a Fiúnak és a Szentléleknek igaz és hamis ismeretéről* (*De falsa et vera unius Dei... cognitione libri duo*), fordította PÉTER Lajos. A fordítást az eredetivel összevetette, a bevezető tanulmányt írta BALÁZS Mihály. A mutatókat készítette KOVÁCS Sándor és B. MOLNÁR Lehel, Kolozsvár, 2002. (Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 2.) Az Erzsébet királynőhöz intézett ajánlásról részletes tanulmány: 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)*, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, XLVI(2003), 53–64. Magyarul: *A De falsa et vera unius Dei...cognitione egy példányáról. Adalék az erdélyi antitrinitáriusok angol kapcsolatainak történetéhez*, KM, 109(2003), 21–34.



a küldetéstudat sem sietette a szervezeti elkülönülést, s bár 1571-re mindenki számára nyilvánvalóvá válhatott, hogy az önmagukat a következő biblicizmus igazi letéteményeseinek tekintő antitrinitáriusok nem lesznek képesek megnyerni a fejedelemség lakosságának egészét, s természetesen egyre világosabbak lettek a szentháromság hagyományos dogmáját elfogadó és az azt elutasító gyülekezetek, illetve papok közötti további mély dogmatikai ellentétek is, mindennek egyértelmű szervezeti konzekvenciái János Zsigmond uralkodása idejében még nem mutatkoztak meg. Dávid Ferenc továbbra is az összes protestáns magyarok püspöke volt a történeti Erdély területén, Melius Péter pedig püspöke volt mindazon protestánsoknak, akik a Partium területén éltek.<sup>27</sup>

Amint tehát az 1570-es évek elején még nem létezett unitárius egyház, a fentiek értelmében éppúgy nem beszélhetünk önálló szervezettel rendelkező reformátusról sem, csupán azt mondhatjuk, hogy a történeti Erdély területén is voltak olyan gyülekezetek, amelyek a vallásújításban megálltak a helvét típusú úrvacsoratan elfogadásánál, s nem voltak hajlandók továbbhaladni a Biandrata és társai által javasolt úton, ám püspökük nekik is az a Dávid Ferenc volt, aki egyre határozottabb bírálatban részesítette a szentháromság dogmáját, s aki persze több más teológiai kérdésben is mást tanított, mint a svájci reformátorok.

Az elmondottakból világosan következik, hogy szakítani kell az erdélyi felekezeti viszonyoknak azzal a 18. században rögzült elképzelésével, amely szinte minden egyes színre lépő vallási áramlathoz azonnal egyházi struktúrát is hozzárendelt, s amelynek jegyében Bod Péter természetesen vette, hogy Dávid Ferenc „1566-dik esztendőnek az elejiig követte a »Réformátusok« értelmeket, akkor osztán nyilván lett Sz. Háromság tagadó, és azoknak superintendensek.”<sup>28</sup> Ezzel együtt azonban nyilvánvalóan tarthatatlanná válik az 1570-es évek elejéig megszületett vallási törvényeknek az a legelterjedtebb magyarázata is, hogy ezeket az addigra kiépült felekezetek erőegyensúlya hívta életre, amelyben a négy vallásfelekezet, a katolikus, az evangélikus, a református és az unitárius egyike sem tudott kizárólagos szerepbe kerülni. Ha eddigi fejtegetéseink helytállóak, akkor azok a magyarázatok is nehezen tarthatók, amelyek nem siklanak el egyszerűen afölött, hogy az említett felekezeteket nem sorolja fel egyik törvény szövege sem, ám úgy vélik, burkolt formában

<sup>27</sup> Egy, a hajthatatlannak bizonyult Melius ellenében ezen a területen létrehozandó antitrinitárius püspökség gondolata először Basilius István Kolozsvárra beküldött leveleiben fogalmazódott meg 1570 nyarán. Lásd BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 44–45. Nagyon jellemzőnek tarthatjuk tehát, hogy a szentháromság-tagadók részéről ott merül fel a szervezeti elkülönülés gondolata, ahol a püspök nem hogy nem antitrinitárius, hanem olyan ádáz ellenfél, akinek a megnyerésére nyilvánvalóan nincs semmi esély.

<sup>28</sup> BOD Péter, *Smirnai Szent Polikárpus...*, Nagyenyed, 1766, 13.

mégiscsak jelen vannak, s így 1571-gyel lezártnak tekintik a négy bevett vallás intézményesülését.<sup>29</sup>

Célszerűnek látszik tehát az eddigieknél jóval nagyobb figyelmet szentelni azoknak az egyház- és irodalomtörténészeknek, akik a korabeli egyházszerkezeti viszonyok nagyon konkrét és aprólékos elemzésére támaszkodva említést sem tettek arról, hogy 1568-ban vagy 1571-ben megtörtént volna a négy bevett vallás intézményesülése, hanem arról szóltak, hogy „egy bizonyos irányban örök dicsőségre szolgáló” törvény született „a protestánsok vallásszabadságáról.”<sup>30</sup>

Az elmondottakat a híres szövegek olyan sajátosságai is alátámasztják, amelyek talán éppen azért maradtak háttérben, mert a feszeőbb olvasást és szövegértelmezést felváltotta a páratlan erdélyi vallásszabadság egyre elkoptatottabbá váló dicsőítése. Így senki sem fogalmazta meg elég markánsan, hogy mindkét törvény egészen kivételes módon intézkedik a gyülekezetek és a följük rendelt püspökök viszonyáról. Mondhatjuk persze, hogy nem előzmények nélkül, hiszen nyilvánvalóan ebbe az irányba mutatnak az 1564 júniusában Tordán elhatározottak is, ám az mégis egészen rendkívüli, hogy ezek a törvények a leghatározottabban megtiltják, hogy a püspökök ítélkezzenek a jurisdictiójuk alá tartozó papok teológiai nézeteiről. Sőt az 1571-es szöveg éppen a fordítottját mondja annak, ami a középkori hagyományból vagy akár a reformáció fellépte következtében kialakult áramlatok szerveződési tapasztalataiból következne: a törvény szövege szerint a püspöknek nem papjai tanaira, hanem erkölcsire kell vigyáznia, s a köztörvényes bűnököt elkövető papokat neki kell megítélnie, illetve állásuktól megfosztania, hogy aztán száműzhetők lehessenek az országból. Úgy gondolom, egészen nyilvánvaló ebben az a törekvés, hogy a reformáció diadalra jutása után kialakult szerkezeti kereteket megőrizték, hogy ezek ne morzsolódjának fel a szűnni nem akaró dogmatikai viták következtében. Ilyen értelemben tehát az államérdek megnyilatkozásáról van itt szó, ám legalább ennyire izgalmas az intézkedéseknek a fejedelemség vallási életére gyakorolt hatása. Szinte programossá vált ugyanis ennek következtében, hogy eleven viták folynak a gyülekezetek szintjén is, a törvények tehát ezeket az elemi vallásközösségeket az eszmei küzdelmek terepévé teszik.

<sup>29</sup> A legárnyaltabban: Ludwig BINDER, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Köln–Wien, 1976, 89–91, 156–159; Uő, *Humanismus und Toleranz in Siebenbürgen, in Siebenbürgen. Eine europäische Kulturlandschaft, Acht Vorträge*, Hg. von Horst KÜHNEL, München, 1986, 35–50. (Veröffentlichungen des Hauses des deutschen Ostens München, Bd.1.)

<sup>30</sup> ZOVÁNYI Jenő, *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig*, Bp., 1977, 23. (Humref 6). Hasonlóan fogalmaz PIRNÁT Antal *Dávid Ferencről* írott lexikoncikkében, in *Új Magyar Irodalmi Lexikon*, főszerk. PÉTER László, Bp., 1994, 402–404.

Alátámasztja ezt az értelmezést a tanulmányunk elején idézett törvények egynemű és koherens szóhasználata is. Láthatuk, hogy 1566 óta állandóan visszatérő mozzanat az evangélium prédikálásának szabadsága, amelyet vizsgált időszakunk dokumentumai többször szembeállítanak az olykor istenkáromlás gyanánt is elítélt bálványozással. A hit terjesztésének tehát kizárólag az a módja kap törvényes megtámogatást, amely ebben az időszakban és ebben a szembeállításban a diadalmasan előretörő protestantizmus sajátja. (A későbbiekben persze nagyon gyakran majd a katolikusok, például a jezsuiták is az evangéliumot hirdető prédikátorokként definiálják magukat. A protestáns szóhasználat reflexív polemikus felhasználására a leginveciózusabb példa talán Pázmány Alvinczi ellen írott *Feleletének* exordiuma, ahol arról van szó, hogy a dolog lényegét tekintve minden katolikus lelképásztor prédikátor is, míg a minden legitimitást nélkülöző protestáns megfelelőik csak prédikátorok.<sup>31</sup>) Ez a protestáns fogantatás ugyanakkor az 1568-as tordai szövegben tárul fel a legnyilvánvalóbban, amely e tanítás és prédikációhallgatás eredményét, a hitet is megnevezi. Roppant érdekes módon az e törvényért egyáltalán nem lelkesedő Szekfű Gyula figyelt fel arra, hogy „ez a megoldás a fides ex auditu lutheri elvének alkalmazása.”<sup>32</sup> A törvény itt valóban Luther egyik legkedvesebb, programja biblikus alapjaként kezelt helyét, a Rómaiakhoz írt levél 10. fejezetének 17. versét idézi: „Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi”. Szekfű megfigyelése nem csupán azért figyelemre méltó, mert az erdélyi vallási tolerancia forrásai után nyomozó szakirodalomban az európai humanizmus sok jeles személyisége (Nicolaus Cusanus, Pico della Mirandola, Erasmus Rotterdamus, Thomas Morus, Sebastian Franck, Sebastian Castellio, Jacobus Acontius, Dick Volkertszoon Coornhert) társaságában még senki sem hozta szóba Luthert,<sup>33</sup> hanem azért is, mert a felsoroltak

<sup>31</sup> Erről részletesebben szólunk kötetünk zárótanulmányában.

<sup>32</sup> SZEKFŰ Gyula, *Magyar történet*, II, 1935, 266. Ezzel egy időben igen markáns véleményt fogalmazott meg a kora újkori vallási tolerancia elvi lehetőségeiről is. Az ekkor kialakult vitáról jó összefoglalás: BARCZA József, *A vallási türelem elvi alapjai a XVII. század magyar protestáns teológiájában*, *Theológiai Szemle*, XXI(1978), 282–291.

<sup>33</sup> Nincs mód itt arra, hogy az alkalmanként elég ötletszerűen fölmerülő nevek mindegyikénél megvizsgáljuk, hogy a javaslat utolérhető-e filológiai bizonyítékokkal. E szempontból legfontosabb tanulmányok: Émeric RÉVÉSZ, *Entre l'orthodoxie et les lumières. Tolérance et intolérance dans le protestantisme calviniste des XVIIe–XVIIIe siècles en Hongrie*, in *Nouvelles études historiques*, rédacteurs Dániel CSATÁRI, László KATUS, Ágnes ROZSNYÓI, Bp., 1965, 417–428; R. VÁRKONYI Ágnes, *Pro quiete regni...*, 261–263; Imre TEMPFLI, *Ein Land und vier Religionen*, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok Regnum Essays in Church History in Hungary*, 6, 1994, 35–70; BALÁZS, Mihály, *A vallási tolerancia gondolata Kelet-Közép-Európában a 16. században*, in *Mihály-napi*

közül néhányan filológiai is igazolható módon olyan humanistaként vannak jelen Erdélyben, akik a reformáció legelevenebb hagyományaihoz nyúltak vissza, mintegy megidézői voltak a nagy művet elkezdő, a fékekre és korlátozásokra még szinte egyáltalán nem gondoló, a magisztrátusnak a hit kérdéseibe semmiféle beleszólást nem engedő ifjú Luthernek.<sup>34</sup> Rendkívül jelentősnek tarthatjuk tehát, hogy Erdélyben a bázeli humanisták segítségével elevenítődik fel a reformáció korai időszakának biblikus argumentációja, hogy a szöveghagyomány mintegy visszavisz bennünket az európai reformáció beállt felekezeteket még nem ismerő korai időszakába. Teszi ezt anélkül, hogy a hitéletet szervező intézményeket bárhogyan minősítené, mint ahogyan azt a korábban már említett értelmezést sem támasztja alá a szöveg szorosabb olvasata, hogy itt az egyének szabad hitbeli döntéséről lenne szó. Mint fentebb is mondtuk, egészen egyértelmű, hogy községek és nem egyes individuumok választanak a különféle felfogásokat képviselő papok között, s a továbbiakban sem az egyes hívők és a püspök viszonyáról beszél a törvény, hanem – mint már említettük – a prédikátorokat szabadítja fel a dogmatikai felügyelet alól. Nem azért rendhagyó és modern tehát ez a szöveg, mert az individuumok szabad választásáról beszél, hanem többek között azért, mert – ugyancsak a reformáció korai időszakára emlékeztetően – egyáltalán nem foglalkozik azzal, hogy miféle jóváhagyás vagy ordináció szükséges ahhoz, hogy valaki a prédikátorok közé soroltassék.

A törvények fő argumentuma más tekintetben is arról tanúskodik, hogy a vallásújítás gyors megoldást ígérő lendületében fogalmazódtak meg. A beállt felekezetek közötti békességet megteremteni akaró európai vallási törvényekben egyáltalán nem szokatlanok az elért teológiai kompromisszumot olykor aprólékosan bemutató szövegrészletek. Ha azonban

---

köszöntő. *Írások Ilia Mihály születésnapjára*, szerk. SALY Noémi, Szeged, 2000, 23–34. Francia nyelvű változat a kérdéskör bibliográfiájával: *L'idée de tolérance en Europe centrale et orientale*, in *Histoire comparée des littératures de langues européennes, L'Époque de la Renaissance, IV, Crises et essors nouveaux (1560–1610)*, 2000, 100–107.

<sup>34</sup> ACONTIUS, *De stratagematibus Satanae* című műve mellett, amelyből Erdélyben Johann Sommer átdolgozást is készített elsősorban Sebastian CASTELLIO *De hereticis, an sint persequendi* című antológiáját kell megemlítenünk, amely újraközölte Luther, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* című művének egy részletét. Ez az antológia a nagyon sokrétű Erasmus-recepció szempontjából sem jelentéktelen, hiszen tartalmazza a nagy rotterdami Natalis Beda ellen írott, e témában igen fontos írását. Az eddigi szakirodalom főleg azt hangsúlyozta, hogy János Zsigmonnak megvolt az *Institutio principis christiani* egy példánya. Lásd BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 190–213; ERASMUS, *A keresztény fejedelem neveltetése*, ford. CSONKA Ferenc, az utószót írta BARLAY Ö. Szabolcs, 1987, 139–140.

abban a tipológiai rendszerben próbáljuk elhelyezni ezeket a törvényeket, amelyet legutóbb Olivier Christin<sup>35</sup> dolgozott ki, akkor legfontosabb sajátosságuknak a teológiai argumentáció szinte kizárólagos voltát kell tartanunk. Nem találtam ugyanis egyetlen olyan törvényt sem, amelyben a kimondott alapindok ilyen egyértelműen teológiai lenne, mint a tordaiban: „...mert a hit... hallásból lészön...”. Az ilyen „állami” dokumentumokban ugyanis az adott ország vagy államalakulat belső békéjére, a háború, a zavargások és a belső viszályok elkerülésére szokás hivatkozni.<sup>36</sup> Az értelmezők többsége ebben az esetben is mintegy odaérti ezt, sokat idézett tanulmányának R. Várkonyi Ágnes például még a címét is így választotta meg, hiszen „bevezető mondata visszautal az előző törvényekre, s így érvényes rá az 1564. évi országgyűlés indoka: pro quiete regnicolarum. Szabadabb értelmezésben: pro quiete regni, azaz a törvény szellemét követve: az ország békéje érdekében...”<sup>37</sup> Ezt persze botorság lenne tagadni, de most mégis hangsúlyoznám, hogy itt olyan törvényről van szó, amely ezt nem fogalmazza meg, hanem az evangélium semmi és senki által nem korlátozott szabad prédikálásáról beszél. Ismét csak a prédikáció szabadságának hangsúlyos kimondásához jutottunk tehát el, s az ország nyugalalmát célként megnevező törvény-szöveget azért sem használnánk analógiaként, mert így elhalványulna ez a rendkívül figyelemre méltó tendencia. Az 1568-as tordai törvény ugyanis valóban páratlan az alapindok egyértelműen teológiai meghatározásában, ám legközelebbi rokonait éppen azokban a hatvanas évek második felében és a hetvenes évek elején született erdélyi országgyűlé-

<sup>35</sup> Olivier CHRISTIN, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Paris, 1997. Uő, *L'Europe des paix de religion. Semblants et faux-semblants*, in *Coexister dans L'intolérance. L'édit de Nantes (1598)*, Études rassemblées par Michel GRANDJEAN et Bernard ROUSSEL, Genève, 1998, 489–505.

<sup>36</sup> Ez a kérdéskör még alaposabb tanulmányozást igényel. Kiindulópontul a fent említett monográfiák mellett az alábbi dolgozatok szolgálhatnak: Stanisław GRZYBOWSKI, *The Warsaw Confederation of 1573 and other Acts of Religion Tolerance in Europe*, *Acta Poloniae Historica*, 4(1979), 75–96; Mario TURCHETTI, „Concorde ou tolérance?” *de 1562 à 1598*, *Revue Historique*, CCLXXIV(1986), 431–355; Uő, *Concordia o toleranza? Francois Bauduin (1520–1573) e i Moyenners*, Genève, 1984. (Travaux d'Humanisme et Renaissance 200.) Michael G. MÜLLER, „Nicht für die Religion selbst ist die Conföderation inter dissidenten eingerichtet...” *Bekennnispolitik und Respublica-Verständnis in Polen-Lithauen*, in *Aspekte der politischen Kommunikation in Europa des 16. und 17. Jahrhunderts: politische Theologie, Res-Publica-Verständnis, konsensgestützte Herrschaft*, ed. Luise SCORN-SCHÜTTE, München, 2004, 311–328. (*Historische Zeitschrift*. Beiheft 39); *La tolérance. Colloque international de Nantes. Quatrième centenaire de l'édit de Nantes*. ed. Guy SAUPIN–Rémy FABRE–Marcel LAUNAY, Rennes, 1999.

<sup>37</sup> R. VÁRKONYI, *Pro quiete regni*, 265–266.

si végzésekben találjuk meg, amelyek nem győzik hangsúlyozni a tiszta evangélium hirdetésének fontosságát. Közülük csak az 1571-es marosvásárhelyiben szerepel a vallás ügyének elsődlegességét megfogalmazó bevezetés („Miért hogy Urunk parancsolja, hogy előszer az Isten országát és annak igazságát keressük...”), valójában azonban az ige prédikálásának és hallgatásának ügye egyértelműen összekapcsolja őket. Nem szerepelt ez ilyen nyomatékkal és egynemű szóhasználattal a negyvenes-ötvenes évek törvényeiben, s eltűnik a hetvenes évek rendelkezéseiből is. Így talán nem tarthatjuk véletlennek, hogy a semmiféle újdonságot nem tartalmazó, s ezért a feldolgozásokban alig idézett, 1569 februárjában Medgyesén meghozott törvény az 1566. évi szebenivel kezdi a korábban meghozott artikulusok megerősítését: „Az religio dolgáról így szólunk, hogy az minémű articulusok először Szebenbe 1566. esztendőbe szent András napi gyűlésbe, és annak utánna tavalyi esztendőbe Thordán...végeztetenenek..., azok éppen minden cikkelébe helyen maradjanak...”. 1569-ben a rendek tehát ezeket a törvényeket érezték a legszerveesebben összetartozóknak, nekünk pedig azt kell majd mérlegelnünk, mi lehetett a meghatározó ebben az elmozdulásban. Lehetetlen persze nem gondolnunk arra, hogy erre az időpontra kerekedik felül véglegesen a magyarok között a reformáció lutheranizmuson valahogy mindenképpen túllépő olyan változata, amelyben az írott és hallott ige szinte kizárólagossá tétele tekintetében egyetértés volt a helvét orientációnál megálló és a diadalmasan előretörő antitrinitáriusok között. Így aztán megfogalmazhattak olyan szövegeket, amelyek egytől egyig csak az evangélium diadaláról tudnak beszélni, s amelyekben 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.

Ez utóbbit azért kell nagy nyomatékkal hangsúlyozni, mert bár szövegeink néha külön is kitérnek az ortodox románok és papjaik különös vakságára, egészen nyilvánvaló, hogy teljesen azonos módon kezelik őket a katolikusokkal. Bár a magyar szakirodalomban Juhász István könyve<sup>38</sup> igen meggyőzően mutatta be ennek a románokat is felölelni akaró reformátori buzgalomnak a működését, mivel a későbbiekben a magyar tudományosság fő szólama a négy recepta religio 1560-as évekbeli intézményesüléséről, s időnként reflektálatlan apoteózisáról szólt, teljesen háttérben maradt ez az összefüggés. Nem tárul fel ugyanis a maga rendkívüli intenzitásában ez a „protestantizáló”, a reformáció szolgálatába állítható anyanyelvi kultúrát megteremteni akaró hitterjesztési szándék, ha másfelől azt állapítjuk meg, hogy a törvény legitimizál-

<sup>38</sup> JUHÁSZ István, *A reformáció az erdélyi románok között*, Kolozsvár, 1940.

ta a katolikus egyház „bálványozó” intézményeit. Nem erről van tehát szó, s ennek következtében természetesen nem is a román nemzetiségű ortodoxok valamiféle korai nacionalista diszkriminációjáról, hanem arról, hogy a törvények megalkotói az általuk tisztának gondolt evangélium terjesztésére törekedtek, protestánsok lévén a románok között román nyelven és ily módon egy bizonyos típusú írásbeliség ügyét kétségtelesen előmozdítva, ám érzéketlenséget vagy megvetést tanúsítva a késő középkori ortodox román kultúra egyéb komponensei iránt.<sup>39</sup>

Az elmondottakat talán figyelembe lehetne venni abban a vitában, hogy kinek lehetett meghatározó szerepe e törvények megszületésében. Ismeretes, hogy egyesek János Zsigmond fejedelmet vagy környezetének valamely politikus tagját, így például Csáki Mihályt tekintették kulcsfigurának. Mások a rendek kiemelkedő fontosságát hangsúlyozták, s arra is rámutattak, hogy bizonyára ők és nem a teológusok határozták meg a fejedelemség vallási intézményrendszerének alakulását. Mivel sem az előkészületek dokumentumai, sem az országgyűlés jegyzőkönyvei nem maradtak ránk, lehetetlennek látszik végleges álláspontra jutni ezekben a kérdésekben. Jól ismert ugyanakkor, hogy az unitárius egyházban szinte mitikussá szublimálódott a romantikus festményen is megörökített epizód: Dávid Ferenc meghirdeti a vallásszabadságot a tordai országgyűlésen. Talán világos az eddig elmondottakból, hogy ilyen megfogalmazásban ez nem több felekezeti öntudatot építő szép mítoszról. Mítosz ez tehát, de kicsiny valóságalapja mégis az lehet, hogy a törvény egyszerre beszél a teológusok és a politikusok nyelvén, s így meghozatalában bizonyára szerepet játszottak az Apostoli hitvallás bizonyosságára építő reformáció győzelmében bízó hitújítók is.

A fentiekkel talán sikerült bizonyítanom, hogy János Zsigmond uralkodásának utolsó éveiben egy csaknem teljességgel protestánssá vált országban hoztak törvényeket a reformáció diadalának véglegesítésére, s nem beszélhetünk a négy bevett vallás intézményesüléséről. A felekezetek egyértelmű taxatív felsorolásával ez jóval később, egészen más történelmi körülmények között az 1595 áprilisában tartott gyulafehérvári országgyűlésen történt meg. Nem vállalkozhatunk itt arra, hogy részletekbe menő, árnyalt elemzéssel mutassuk be azt a hatalmi-politikai és felekezeti átrendeződést, amely ezt lehetővé tette, jöllehet az induló helyzet, az imént tárgyalt időszak eddigiektől eltérő értelmezése következtében természetesen néhány tekintetben újszerű értelmezést kap

<sup>39</sup> A kérdéskörben fel-felcsattanó történeti-publicisztikai vitákkal nem kívánok foglalkozni. A magyar részről elhangzó öntömjénezést is józanul bíráló színvonalas összefoglalás az újabb román szakirodalomról: Ioan Vasile LEB, *Confession et liberté dans la Transylvanie du XVI siècle*, *Colloquia Journal of Central European History*, I (1994), 30–39.

a Báthory-korszak valláspolitikája is.<sup>40</sup> E helyütt csak azt hangsúlyozhatjuk, hogy a magabiztos, s a protestantizmus győzelmét a katolikus fejedelem megválasztásával veszélyeztetve nem látó, s nyilvánvalóan egyéb súlyos politikai megfontolásoktól vezérelt rendeknek hamarosan meg kellett tapasztalniuk, hogy a rendíthetetlenül katolikus fejedelem a törvényeket ugyan tiszteletben tartó, s az ország stabilitására gondosan figyelő, ám annál szívósabb és állhatatosabb lépéseket tesz az örökölt egyházi viszonyok átalakítására. A cenzúra bevezetésének, a vallásújítás megtiltásának, s a szentháromság-tagadók további korlátozásának szempontunkból talán legfontosabb következménye az lesz, hogy a történeti Erdély területén lakó magyarok közös egyháza szétválik, s immár valóban létrejön a református és az unitárius egyház. A folyamatnak nem minden epizódja ismert, s zárókövének általában azt az 1576 januárjában hozott országgyűlési végzést tekintik, amely megengedi, hogy az udvartól Báthory trónra lépése után azonnal eltávolított Dávid Ferenc legyen a püspöke mindazoknak, akik az ő „vallásán vagynak”.<sup>41</sup> Az országgyűlési határozatok közül ezt megelőzően és Báthory István trónra lépését követően két esetben találkozunk a nevével. Először az 1572 májusában meghozott és további vallásújításokat megtiltó híres törvény kapcsán, amely roppant érdekes módon úgy intézkedik, hogy „ő nagysága Dávid Ferenczet és a superintendenst hívassa” magához azt eldöntendő, hogy egy tan újnak számít, vagy pedig nem. A püspök egészen nyilvánvalóan az udvari pappá is megtett Alesius Dénes volt, míg a magyarok egyháza éléről már bizonyára leváltott, de egy önálló szentháromság-tagadó szerveződés élén még legalábbis el nem ismert Dávid a beosztás megnevezése nélkül szerepel, szinte valamiféle szakértő gyanánt. Az újítás elleni fellépést még szigorúbbra szabó, 1573 januárjában született törvény pedig „az két superintendens előtt több tudós személyeket is melléjek vévén” javasolja folytatni a vizsgálatot.<sup>42</sup> Itt tehát Dávid Ferenc már valószínűleg püspöknek tekinthető, s minden bizonynyal éppen ezen az országgyűlésen kapta meg kinevezését. A Szilágyi Sándor által közzétett határozatok között ugyan ez nem olvasható, de Kénosi egyháztörténete megemlékezik egy olyan, meglehetősen régi kéziratról, melyben „az 1573 január 6-án tartott országgyűlés cikkelyei-

<sup>40</sup> Vö. a legújabb összefoglalást: TEMPFLI Imre, *A Báthoryak valláspolitikája*, Bp., 2000. (Studia Theologica Budapestinensia 25. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának sorozata.) A korábbi feldolgozások közül kiemelendő: Walter DAUGSCH, *Gegenreformation und protestantische Konfessionsbildung in Siebenbürgen zur Zeit Stephan Báthorys*, in *Luther und Siebenbürgen, Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, Hg. von Georg und Renate WEBER, Wien, 1985, 215–228. (Siebenbürgischer Archiv, Folge 3, Bd. 19.)

<sup>41</sup> EOE, II, 577.

<sup>42</sup> EOE, II, 528, 534.



nek kivonatában az unitáriusok Dávid Ferenc vallásán valóknak vannak nevezve, s meghatalmazást nyernek, hogy őt püspöküknek tartsák, halála után pedig teljes joguk legyen más püspököt választaniuk”.<sup>43</sup> Mivel a 18. századi unitárius egyháztörténész más esetekben is idéz ebből a kéziratból, és szövegrészletei pontosaknak bizonyulnak, azt kell gondolnunk, hogy az egyháztörténet egy mára elveszett szöveg kivonatolásával megőrizte számunkra Dávid antitrinitárius püspökségének kezdő dátumát, 1573. január 6-át. Ezzel tehát végleg megszűnt a szentháromság megvallóit és tagadóit még közös püspökségben egyben tartó szerveződés, s Báthory István és Kristóf törekvéseiről sokat elárul, hogy a Dávid Ferenc visszahozására irányuló egyetlen kísérlet a vallásán lévő komoly korlátozásával és az ő kárukra történik meg: 1577 októberében úgy határoz az országgyűlés, hogy Thorday Sándor András református püspök bárhol vizitálhat és taníthat az országban, azaz nyilvánvalóan a magyarok lakta területeken, míg Dávid Ferencet a leghatározottabban eltiltják ettől, kompetenciáját legszigorúbban csak az övéire korlátozva.<sup>44</sup>

Jóval ismertebbek Báthory Istvánnak és Kristófnak az erdélyi katolicizmus visszahozatala érdekében kifejtett erőfeszítései,<sup>45</sup> amelyek közül a legtöbbet a leginkább dokumentálttól, a jezsuiták behozásáról tudunk. A részletezés helyett ezért csupán azt az időnként figyelmen kívül hagyott mozzanatot kell hangsúlyoznunk, hogy a jezsuiták a Báthory István által adott külön privilégium alapján jöhettek be Kolozsmonostorba, majd Kolozsvárra és Gyulafehérvárra, s bár később hatalmas viták bontakoztak ki arról, hogy mire is kaptak felhatalmazást, betelepedésüket ők maguk sem tekintették a katolicizmus törvényes elismerésének, és nem is próbálták levezetni a 1560-as évek vallási törvényeiből. Az persze tagadhatatlan, hogy hajlamosak voltak igen szélesen értelmezni az ifjúság tanítására és nevelésére vonatkozó feladatmegjelölést, s nyilvánvaló sikereik ellenlépések megtételére készítették a reformátusokat és az unitáriusokat egyaránt. A jezsuita dokumentumok szerint a kibontakozó heves küzdelmek csúcspontja az 1581 májusában Kolozsvárott tartott országgyűlés volt, ahol e források szerint a későbbi nagy 1588-as összefogást előlegzően vállalva küzdött ellenük az unitárius püspök, Hunyadi Demeter és a reformátusok vezetője, Göcsi Máté. A bálványimádás visszatértétől egyformán iszonyodó püspökök egyeztetett taktikájára vall az is, hogy egyikőjük sem állt ki hitvitára a május 9-ére latin nyelvű

<sup>43</sup> KÉNOSI–UZONI, *Unitario-ecclesiastica historia*, 193. Magyarul: *Az erdélyi unitárius egyház története*, I, 235.

<sup>44</sup> EOE, III, 122–123.

<sup>45</sup> Legújabbán: KRUPPA Tamás, *Kísérletek Erdély rekatolizációjára. Adalék az erdélyi püspökség betöltésének kérdéséhez*, Magyar Egyháztörténeti Vázlatok, 14(2002), 39–75.; Uő, *Nagyvárad jelentősége a Báthoryak művelődés- és valláspolitikájában*, Századok, 139(2005), 945–968.

összecsapást kezdeményező jezsuiták ellenében, amit az egyik jelentés írója, Thomány Mátyás természetesen úgy értelmezett, hogy az eretnekek csak akkor hajlandók vitatkozni, ha a susztereket és a szabókat tehetik meg döntőbíráknak. Éles szemű jezsuitánk ugyanakkor azt is megfigyelte, hogy Göcsi Máté testvérének nevezte Hunyadit, akit egyébként halálos ellenségének tartott.<sup>46</sup> Nem időzhetünk azonban tovább az önálló feldolgozást is megérdemlő színes részleteknél, hanem idéznünk kell a nagy szóváltások után mégiscsak kiizzadt kompromisszum törvényben megfogalmazott eredményét, amely valóban új mozzanatokat tartalmazott, s amely hivatkozási alap lesz a jezsuiták számára:

„Az religio dolgáról így szóltunk, miért hogy ez mai napig ő nagysága Monostorra és Kolosvárra be szállította az római hiten való tanítókat az ifjuságnak tanításáért, és Fejérváratt is az klastromot azoknak szakasztotta, doctoribus scilicet collegii societatis Jesu, az ő nagysága lelki esmereti és confessiója szerént, ő nagysága ez nevezetes helyeken meg elégedvén, ujobb helyekre, avagy városra avagy falukra, akárhol az országban, efféle tanítókat se erővel, se fenytékkal ne szállítson, ne plántáljon, hanem minden helyeken és templomokban régi tanítók békeséges állapotokban maradjanak meg; de így, hogy ha valamely város avagy falu találkoznék, kik ő nagyságát efféle római religión való tanítókért megtalálnák, ő nagysága udvarából válassza fő emberit, és az mellett az vármegyéken avagy székekben, kiben az suplicansok resideálnak, két fő embereket, azok ő nagysága levelével attestáltassanak, hanyad része vagy az városnak vagy falunak kívánja az róma religió doctorát; valamely fél numero többnek találatik, ő nagysága ahoz képest való tanítót adasson, tanácsit először reá gyűjtvén éppen és eleiben adván; de tíz húsz emberért, többért is, kik az derék társaságnál kevesebbek volnának, meg ne háborítsa ő nagysága se városokat, se falukat.”

Ennek a szövegnek csak a befejező részét szokták emlegetni: egy fejedelmi, továbbá két helyi delegáltból álló bizottságnak kell döntenie arról, hogy egy településen valóban többségben vannak-e a katolikusok, s csakis ebben az esetben kaphatja meg „az római religio doctorát.” A jezsuita háttéranyag alapján azonban az is egyértelmű, hogy a Jézus Társaság tagjai komoly győzelmet arattak, hiszen megfogalmazza ugyan a szöveg, hogy semmilyen módon nem szabad beerőltetni újabb helyekre a jezsuitákat, ám a másik oldalon az egész fejedelemség területére hirdet meg egyetemesen érvényes, a megtelepedést elviekben biztosító, s ilyen értelemben újszerű, a János Zsigmond korabeli törvényektől jelentősen eltávolodó szabályokat. Kivételesen fontosnak tartották maguk a jezsuiták is, hiszen Báthory István és Kristóf adománylevelein kívül csak erre hivatkoztak akkor, amikor 1588-ban immáron sikertelen küzdelmet kellett folytatniok Erdélyben maradásukért. Ekkor sem kerül

<sup>46</sup> MAH, II, 120–121.

elő tehát érvelésükben, hogy korábban bármikor elfogadott felekezetek lettek volna, s a megelőző évtizedek törvényei közül éppenhogy nagyon erősen vitatják a protestánsok számára meghatározó fontosságú 1556-os kolozsvári legitimitását azt hangoztatván, hogy Izabella királyné és fia, továbbá Petrovics Péter távollétében fő nélkül hozott határozatokban intézkedett az egyházi javak szekularizációjáról.

Úgy tűnik, az 1581-es rendelkezéseket megfelelő kompromisszumnak tartották a rendek is, hiszen megemlítik a benne foglaltakat 1583-as, 1584-es, 1585-ös évben is. Roppant érdekes új mozzanat ugyanakkor a kétféle hagyomány egyeztetése: a vallás ügyével való foglalkozás elsődlegességét két esetben is a régi szent királyok, illetőleg az elődök gyűléseinek példájával indokolják.<sup>47</sup> Egyfelől tehát külön intézkedéssel és joggal, jól körülhatárolni akart területen tevékenykedhetnek a jezsuiták, másfelől azonban a korábbi cikkelyek szerint és mindenfajta innovációtól tartózkodva érvényesül a *libertas religionis*. A *libertas religionis* tehát nem más, mint a protestáns felekezetek szabad működése. Ma már tudjuk ugyanakkor, hogy a rendkívül sokféle ambíciókat tápláló, s a kereteiket folytonosan tágítani akaró jezsuiták, illetőleg a bálványimádástól megtisztított ország víziójáról lemondani sohasem tudó prédikátorok és patrónusaik között egyre nagyobb feszültségek keletkeztek, s ez vezetett el a jezsuiták kitiltásához. Mint korábban említettük, ez az 1560-as évek törvényeit is megidéző módon a „pontificia religio” végleges kiiktatásának igényével párosul, ám a János Zsigmond alattiaktól eltérően itt a törvény maga is megfogalmazza azokat a külön intézkedéseket, amelyek bizonyos helyeken mégis lehetővé teszik katolikus papok tartását. Nagyon fontos, hogy itt nem csupán az éppen a jezsuiták kitiltásáért cserébe teljes jogú fejedelemnek elismert uralkodónak jogáról van szó: „Hasonlóképpen az több uraimék és nemes atyánkfiai is azon rendbeli tanítókat tarthassanak magoknak egyet, ne többet háznál, de senkinek, se szegény subditusnak, se egyebeknek concientiájokat, senki per vim ne kényszerítse, hogy eképpen in recepta religione, az régi articulusok tartása szerint, religionis libertas megmaradjon.”<sup>48</sup>

Roppant figyelemre méltó, hogy tudomásom szerint az erdélyi törvényhozók ekkor használták először a *recepta religio* (bevett vallás) kifejezést, s néhány bekezdéssel később egészen pontosan meg is mondják, hogy mit is értettek rajta: „az augustana confession kívül való” további „két rendbeli” religiót, tehát nyilvánvalóan a reformátust és az unitáriust. A bevett vallás szakkifejezés felbukkanásán, s *implicite* három felekezet illetén való szerepeltetésén kívül azonban azt is föltétlenül ki kell emelnünk, hogy részletes külön rendelkezés van a katolikusokról,

<sup>47</sup> EOE, III, 179, 203, 213,

<sup>48</sup> EOE, III, 240.

amit persze nem nehéz kapcsolatba hozni közismert megerősödésükkel már az 1580-as évek elején is.

A jezsuiták eltávozta ellenére nem áll meg ez a folyamat Báthory Zsigmond tényleges uralkodásának első éveiben sem,<sup>49</sup> s így a kérdéskörrel legrészletesebben foglalkozó, 1591 novemberében Gyulafehérvárott tartott országgyűlés egy nagy erőpróbát követő kompromisszum eredményeképpen tartja életben a Medgyesen elfogadottakat. A jezsuitákat visszahozni akaró fejedelem és katolikus tanácsadói, köztük a teológiai doktorként álrühában már Gyulafehérvárott tüsténkedő Alphonso Carillo ugyan nagy kudarcnak tekintik, hogy nem sikerült eltörölni a medgyesi kitiltó határozatot, ám másfelől a katolikus ügy sikerének tekinthető, hogy a Medgyesen elfogadottak pontos betartását körvonalázó részletekben nem csupán az szerepel, hogy miképpen kell a jezsuitáknak feladniuk bizonyos hódításaikat, hanem az is, hogy miféle külön rendelkezések vonatkoznak bizonyos *expressis verbis* megnevezett katolikus csoportokra. A rendek tehát követelik, hogy távolítsák el a római religió papjait mindazokról a helyekről, s így Kolozsvárról is, ahová a medgyesi gyűlés óta újjólá telepettek be. Továbbra is életben tartják azonban, hogy „az mely atyánkfiai az római religión vannak, önnön magoknak egy-egy papot tartsanak”. Ez a római religio azonban még továbbra sem recepta, hiszen mintegy feltételként szerepel: „Az recepta religión valókat pedig se jövedelmekben, se semminémű állapotokban meg ne háborítsák.” A recepta religión valók vannak itt tehát szembeállítva valakikkel, akikről a szövegösszefüggésekből egyértelműen kiderül, hogy ők „az római religión vannak”. Ez a szembeállítás még inkább nyilvánvalóvá válik a következő szövegrészletből: „Az csikbéli klastrom több oda való helyekkel együtt, miért hogy onnét ez ideig is semminemű üdőben az római processió<sup>50</sup> nem tolláltattot, az odabéli atyánkfiaiinak is conscienciájoknak acquiescálására maradjanak ezen állapotban, az mint ekkédig voltak. Ha hol pedig az csiki község az mi religiónban való prédikátorokat, tanítókat akar tartani, minden bántás nélkül és szabadon tarthasson.”<sup>51</sup> A szembeállításon kívül azonban az is rendkívül fontos, hogy a protestantizmus diadala óta most először szerepelnek a vallásügyi törvényekben azok a csiki katolikusok, akikről le is írja az idézett cikkely, hogy kitarítottak a katolikus vallás mellett.

Ebben az értelemben a vázolt folyamat kiteljesedésének is tekinthető, hogy az 1595 áprilisában tartott gyulafehérvári országgyűlés immár

<sup>49</sup> Ennek legjobb bemutatása változatlanul: KLANICZAY Tibor, *Udvar és társadalom szembenállása Közép-Európában*, in *Uő Pallas magyar ivadékai*, Bp., 1985, 104–123.

<sup>50</sup> Szilágyi Sándor kiadásában a *processio* szó szerepel. A szövegösszefüggésből azonban világos, hogy itt *confessor*ról van szó.

<sup>51</sup> EOE, III, 384–386.

taxatívén is felsorolja a bevett felekezeteiket, s az első ilyen felsorolás egyben a katolikusok bevetté nyilvánítását is jelenti: „Az mi a religio dolgát nézi, végeztük országul, hogy az recepta religio, tudniillik catholica sive romana, lutherana, calvinistica et ariana libere mindenütt megtartassanak.”<sup>52</sup> Ugyanekkor eltörli az országgyűlés a jezsuitákat kiutasító 1588-as medgyesi határozatot, majd úgy intézkedik, hogy az ispánok és királybírák mellé rendelt papok segítségével kutassák fel és büntessék meg az újítókat és mindazokat, akik a felsoroltakon kívül valamely más religióhoz tartoznának. Azt nem kutathatjuk most, hogy kik ezek. Arra azonban mégiscsak emlékeztetnünk kell, hogy nem egészen szokványos országgyűlésen történt meg a négy recepta religio intézménysülése. A hatalma csúcspontjához közelítő Báthory Zsigmond ugyanis itt mondatta ki a rendekkel a szakítást a hagyományos erdélyi politikával, hogy aztán a kezdeti fényes hadi sikerek után leírhatatlan szenvedést és későbbi sorsát is lényegesen befolyásoló pusztítást kelljen átélnie a fejedelemségnek. S talán arra sem árt emlékeztetnünk, hogy a fejedelmi gondviselés „jó íziért” alázatosan köszönetet mondott rendeknek más okuk is volt a hálálkodásra. Itt kellett elrebegniük ugyanis buzgó hálájukat azért, hogy fejedelmük kegyeskedett kivégeztetni a politikai vonalváltást ellenző törökös urakat, az okoskodó békepartí filozófusokat, köztük az erdélyi késő humanizmus legrangosabb képviselőit.

Megkövesedett nézetek és elképzelések félretételét javasló dolgozatunkat nem fejezhetjük be két megjegyzés nélkül.<sup>53</sup> A fentiekben annak végignyomozására törekedtünk, hogy az országgyűléseken elfogadott határozatokban mikor jelenik meg egészen pontosan a négy bevett vallás taxatívén felsorolva. Forrásbázisunk természetesen a Szilágyi Sándor által kiadott szövegekörpusz volt, ám nem árt emlékezetben tartani, hogy nagy történészünk a vallásügyi határozatok tekintetében sem közölhetett hiánytalan dokumentációt. A szövegünkben említett kiegészítésen kívül természetesen rendkívül szerencsés esetben továbbiak is elképzelhetők lennének, hiszen közismert például, hogy elvesztek a Dávid Ferenc ügyében intézkedő 1579. júniusi országgyűlés határozatai is. E források feltehető hézagosságára hadd hozzak fel egy további példát. Dolgozatunkban újszerűnek találtuk, hogy 1581-ben külön intézkedés született arra, hogy miképpen juthat katolikus paphoz egy-egy ilyen többségű falu vagy város, illetőleg azt is, hogy 1588-ban, illetőleg 1591-ben külön cikkely rögzíti a nemeseknek azt a jogát, hogy egy-egy katolikus papot tarthatnak birtokukon. Másfelől azonban egy Szántó Árátor István által írott beszámoló szerint már 1581-ben azzal intette

<sup>52</sup> EOE, III, 472.

<sup>53</sup> Tárgyszerűsége törekvésében mintaadó volt számunkra: MOHAY Tamás, *Egy ünnep alapjai. A csiksomlyói búcsú új megvilágításban*, Tabula, 2000, 230–256 és újraközölve: KM, 111(2005), 107–134.

csendesebb szóra egy – sajnos meg nem nevezett – nemes ember Hunyadi Demetert, a pápisták ellen erősen szónokló unitárius püspököt, hogy az ország törvénye szerint minden nemesnek jogában áll olyan papot tartania birtokain, amilyet akar („Audi, domine Demetri, num ignoras decretum esse regni, ut cuius nobili licitum sit eius fidei concionatorem in suis bonis tenere, quam ipse profiteri vellet.”<sup>54</sup>) Gyanút keltő lehetne, hogy a közismerten gazdag fantáziájú Szántó e beszámolóban is sok színes epizóddal illusztrálja a jezsuiták megjelenéte a protestánsok között keletkezett zűrzavart: egyes protestáns papok már készítik az ekét, hogy visszamenjenek parasztnak. Másfelől azonban ez a megállapítás túlságosan is konkrét ahhoz, hogy hiteltelenként egyszerűen félretehessük. Nem ismerünk ugyanakkor olyan országgyűlési határozatot, amely kifejezetten a nemesek ilyen jogáról beszélne, s bizonyára nem használható analógiaként az sem, amit jóval később Báthory Boldizsárról és ifjú Báthory Istvánról olvashatunk Carrillónak Rómába, a rendfőnökéhez írott leveleiben. A spanyol jezsuita mindkettőjükéről azt állítja, hogy szabad bárók, továbbá mivel az 1588-as medgyesi határozatot nem írták alá, olyan papokat és szerzeteseket tarthatnak maguknál, amilyeneket csak akarnak.<sup>55</sup> Szántó István egyszerű nemesről látszik beszélni, aki tehát vagy egy ismeretlen törvényszövegre hivatkozott, vagy pedig ilyen értelmezést adott a korábban meghozott törvények valamelyikének. Ezt egyáltalán nem kívánjuk tagadni, hiszen bár a fentiekben az 1568-as tordai törvény protestáns szóhasználatáról és fogantatásáról beszéltünk, egyáltalán nem mernénk állítani, hogy a hallásból keletkezett hit szabadságát ne vehették volna magukra a későbbiekben a katolikusok is. Az is tagadhatatlan, hogy ily módon a hit szabad megválasztására való hivatkozás már az 1595-ös intézményesülés előtt közdologgá vált, bizonyos tekintetben még jogi értelemben sem alaptalanul, hiszen a dolgozatunkban említett külön rendelkezések, illetőleg az a gyakorlat, hogy senkinek sem jutott eszébe bármiféle erőszakkal eltörölni „a csikbéli római konfessziót”, erről tanúskodik. A hitnek ezt a szabadságát azonban főleg a késő humanista politikusok tartották nagy értéknek. Sokatmondó, hogy elsősorban Kovacsóczy Farkastól maradtak ránk ilyen nyilatkozatok, s rendkívül leleményesen használta ezt az érvet akkor is, amikor a jezsuiták azt követelték tőle, hogy adja ki

<sup>54</sup> MAH, II. 194.

<sup>55</sup> Báthory Boldizsárról fogarasi váráról: „In ea nullus excitabitur strepitus cum sit arx Illustrissimi Balthazaris Bathori liberi baronis qui et hoc nomine et alio etiam nomine, scilicet quod ipse non subscripserit articulis de expulsionem sociorum aliisque religioni contrariis. Nihil curat regnicolas hac in parte.” Báthory Istvánról, akinek már van egy világi papja, de egy olyan jezsuitát is akar, aki meg tudja cáfolni az eretnekek érveit: „Nam cum is liber baro sit, et catis contra religionem non subscripserit, pro suo arbitratu potest quouscumque sacerdotem et religiosos ad se vocare.” MAH, III, 615, 630.

nekik az őket elhagyó és az unitáriusok kollégiumában menedéket és állást találó Petrus Frischbiert. Possevino válaszából tudjuk, hogy a kancellár arra hivatkozott, hogy az ország törvénye szerint mindenki olyan hitet választ, amelyet akar, amit Báthory István nagy jezsuita tanácsadója olyan szégyenletes törvénynek nevez, amely Isten jogos büntetéséhez vezet, majd azt fejt ki, hogy ez senkit sem menthet fel a feljebbvalója iránti engedelmisség kötelezettsége alól, még ha istentelen ariánus hitben fogadott is valaki engedelmisséget.<sup>56</sup> Ezt követően a szegény katolikusok üldöztetését emlegeti fel, ami bizonyára jogos lehetett, bár ennek fényében nagyon érdekes olvasni az eretnekségektől iszonyodó lengyel király nem sokkal korábban Kovacsóczynak írott sorait arról, hogy bár „...ti megbolondultatok... de sok ezer lelket tartott meg az Istennek lelke az szegények között”.<sup>57</sup> Ezt azonban inkább csak azért citáltuk, hogy egy életszagú idézettel tegyük érzékletessé: a fentiekben egyáltalán nem szólhattunk a felekezetek együttélésének arról a gyakorlatáról, amely sok tekintetben valóban párját ritkítóan egyedi formákban valósult meg az erdélyi fejedelemség területén a 16. században. Az utóbbi időben különösen jezsuita dokumentumokkal jelentősen meggazdagított forrásanyag aprólékos elemzése még nem történt meg, ám az máris jól látható, hogy ezek sem ingatták meg az erdélyi vallási tolerancia mindennapjairól korábban kialakult képet. A négy bevett vallás intézményesülését későbbre tolván tehát talán még izgalmasabbá válik annak a kutatása, hogy miképpen lett a fejedelemség bizonyos értelemben tényleg a vallási béke szigetévé a 16. században, s miképpen vált lehetségessé, hogy Erdélyben a hitbéli konfliktusok már a reformáció évszázadában se fajuljanak vallásháborúkká, s bizonyos időszakokban valóban csupán az iskolák és a művelődés egyéb intézményei közötti vetélkedést jelentse a felekezetek egymás közötti küzdelme.

<sup>56</sup> „Nam quod pertinet ad regni decretum ut quisque credat quod sibi placeat (quod infame decretum nisi corrigatur, viam sternat ad iustissima Dei iudicia) ne illud quidem quicquam valet cum de alienis subditis ne Princeps quidem isthic pro eius decretis sensu avertat subditos a praestanda dominis suis etiam in omni impietate arianismi promissa obedientia. Quod si catholici pauperes et bonis spoliantur atque adeo interficiuntur a quibusdam quoniam catholici volunt esse, cur non istis qui semitam antiquissimam martirum terunt et decreta regni iustissima servant, ex malicia et perfidia novum istud conflatum decretum non proderit. Sed mors est in olla.” MAH, III, 584–585.

<sup>57</sup> Báthory István Kovacsóczy Farkasnak, Vilna, 1581. június 12. Történelmi Tár, 1892, 693.

## ELHÚZÓDÓ FELEKEZETIESEDÉS ÉS RENDHAGYÓ KÁTÉIRODALOM

Az unitáriusok kátéiról a kezdetektől  
a dézsi komplanációig

Közismert, hogy a konfesszionalizálódó kora újkori Európában a felekezetek tanbeli egységesülése és intézményesülése eredményeképpen rendre megjelentek később szimbolikus jelentőségűvé váló hitvallásaik és kátéik is.<sup>1</sup> Így van ez még a lengyel unitáriusok esetében is, hiszen ha 17. század elejétől kezdődően valaki akár pusztá érdeklődésből, akár – többnyire – cáfolóirat megírására felbuzdulva meg akarta ismerni tanait, akkor kiindulópont gyanánt legalábbis kézbe vette a rakóvi kátét, amelynek egy hosszabb egyneműsödés eredményeképpen 1605-ben megjelent a lengyel, majd nem sokkal később a latin szövege. A rakóvi kátének ugyan a következő évtizedekben születtek különféle változatai, de mégis – mint ismeretes – ez vált a lengyel unitáriusok vagy szociniánusok szimbolikus iratává, amelyet – amíg lehetőségük volt erre – sok nyelvre terjesztettek is szerte Európában.<sup>2</sup> Tanulságosnak látszik tehát feltenni a kérdést, hogy miért nem tudunk egy ilyen kátét felmutatni az erdélyi unitáriusok esetében. A pontos válasz megfogalmazásához e szellemi áramlat, majd e felekezet 16–17. századi útjának árnyalt bemutatására lenne szükség, ám a 17. századra vonatkozóan még jelentékeny

<sup>1</sup> A konfesszionalizálódás nagy nemzetközi szakirodalmáról kitűnően tájékoztat: MOLNÁR Antal, *Mezőváros és katolicizmus. Katolikus egyház az egri püspökség hódoltsági területein a 17. században*, Bp., 2005, 9–14. (METEM Könyvek 49); Magyar nyelven elérhető tanulmány a koncepció egyik kezdeményezőjétől: Heinz SCHILLING, *Az európai hatalmi rendszer 1600 körül – a kora újkori felekezeti fundamentalizmus és annak meghaladása*, Történelmi Szemle, XLV(2003), 201–212.

<sup>2</sup> A káté kiadástörténetéről az alábbi, fordításrészleteket is adó antológiák tájékoztatnak. Angolul: *The Polish Brethren. Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora 1601–1685*. ed. George Huntston WILLIAMS, Missoula, 1980, Part I, 190–201, 205–245. Part II, 687–701. (The Proceedings of the Unitarian Historical Society); lengyelül: *Filozofia i myśl spoteczna XVII wieku*, ed. Zbigniew OGONOWSKI, Warszawa, 1979, 596–604. (700 lat myśli polskiej); *Myśl ariańska w Polsce XVII wieku. Antologia tekstów*, ed. Zbigniew OGONOWSKI, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1991, 407–408.



forrásfeltáró és értelmező munkát kell elvégezni ahhoz, hogy egy ilyen hosszabb időszakot átfogó alapos elemzés elkészülhessen. Néhány szempont azonban már a jelenlegi ismeretek alapján is fölvethető.

Mindenekelőtt azonban el kell vetnünk azt a nemzetközi szakirodalomban sajnos elég gyakran felbukkanó megállapítást, hogy önálló káté vagy káték megfogalmazására az erdélyieknek nem is volt szükségük, hiszen ők is a rakóvit, illetőleg annak lengyelországi előzményeit használták. Manfred E. Welti például az olasz reformáció történetéről írott összefoglaló művében nagyon határozottan állítja, hogy különösen Dávid Ferenc halála után az erdélyiek minden tekintetben – így a káték területén is – lengyelországi hitsorsosaik műveire építettek.<sup>3</sup> Nincs mód itt annak hosszas bizonygatására, hogy bármennyire vonzó is lehetett az egyre konszolidáltabbá váló Raków és iskolája az erdélyiek számára a 17. század első évtizedében, a különféle csoportosulások közötti dogmatikai ellentétek nem engedték meg az ilyen típusú függést, ezért csupán azt szögezzük le, hogy adatokkal egyáltalán nem lehet alátámasztani ezt az elképzelést. Fölvethető másik megoldásként, hogy talán a nagy számban elpusztult unitárius szövegek sorsában osztozva veszett el a 16. századi szentháromság-tagadók ilyen szimbolikus kátéja is.<sup>4</sup> Mivel Báthory István trónra lépése után a fejedelmi cenzúrarendelet<sup>5</sup> következtében a század utolsó harmadában a szentháromság-tagadók csak a legkritikább esetben nyomtathatták ki műveiket, nagyon logikusnak látszik erre gondolnunk, s mint látni fogjuk, vannak is adataink elveszett kátékról vagy legalábbis kiadásokról. Másfelől azonban az unitárius egyház későbbi története is azt bizonyítja, hogy a gyülekezetek mindegyike vagy túlnyomó többsége által használt művekből akkor is fennmaradt néhány példány, ha a korlátozások csak kéziratossá tették őket lehetővé. Így felvethető, hogy a szövegek elpusztulása mellett talán éppen az erdélyi unitarizmus kialakulásának és megszerveződésének sajátosságaiban kell keresnünk e hiány okát, vagyis a tanbeli egységesülés és intézményesülés (az utóbbi évtizedek divatossá vált szavával élve a konfesszionalizálódás) lassan kialakuló és sok tekintetben kivételes for-

<sup>3</sup> M. E. WELTI, *Kleine Geschichte der italienischen Reformation*, Gütersloh, 1985, 131–132 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 193).

<sup>4</sup> A lengyel–magyar unitárius érintkezések 16. századi fejleményeiről, illetőleg a 16–17. század fordulójának időszakáról lásd az alábbi két bibliográfiailag is jelentős tanulmányt: Lech SZCZUCKI, *Polish and Transylvanian Unitarianism in the second half of the 16<sup>th</sup> century*, in *Antitrinitarianism*, 231–241; Bálint KESERŰ, *Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597–1636)*, in *György Enyedi and Central European Unitarianism*, 107–124.

<sup>5</sup> Erről részletesebben: BALÁZS Mihály, *János Zsigmond fejedelem és a cenzúra*, in *Emlékkönyv Jakó Zsigmond születésének nyolcvanadik évfordulójára*, Kolozsvár, 1996, 23–37.

máiban, amely hatással lehetett a legrepresentatívabb szimbolikus iratok, a hitvallások és a káték sorsára is.<sup>6</sup>

Mivel a legkorábbi időszak egyházszerződési sajátosságairól kötetünk előző tanulmányában már szóltunk, itt csupán azt említem meg, hogy e sajátos kibontakozás egészen különleges emlékének tekinthető, hogy a heidelbergi káté hosszú történetében rendkívüli módon a fejedelmi hatalom által ösztönzött kompromisszumkeresés eredményeképpen egy olyan változat elfogadásában egyeztek meg a szentháromság kérdéséről vitatkozni kezdő felek, Melius Péter és Dávid Ferenc követői, amely a hagyományos műszavak elhagyásával próbált beszélni erről a hitcikkelyről. Az így létrejött latin nyelvű kátéről (*Catechismus ecclesiarum Dei*)<sup>7</sup> KATHONA Géza már tanulmánya címével is jelezte,<sup>8</sup> hogy azt a nagy mű deformálódásának tekinti, majd nagy tudósokhoz méltó szenvedéllyel folyt le egy vita közte és PIRNÁT Antal között arról, hogy Dávid Ferenc vagy Melius tette-e meg az első mozdulatot a rendkívül ingatag lábon álló kompromisszum megszüntetésére és a káté félretolására.<sup>9</sup> A vita menetében ugyanakkor kissé háttérbe szorult az, amiben a két kitűnő szakember egyetértett: hosszabb távon egyik fél számára sem volt vállalható ennek a káténak a szövege, s így azt nem csupán a reformátusok ejtették, hanem az antitrinitáriusok is. Bizonyára ezzel is magyarázható, hogy Dávid Ferenc a hamarosan bekövetkező nagy viták idején egyetlenegyszer hivatkozott erre a kátéra, amikor a *Rövid magyarázat* című művében a következőket írta: „El kell pusztulni az sokféle hitnek vallásinak is, melyek nincsenek tévelygés nélkül, hogy csak az egy apostoli credo maradjon meg és hogy mi es az apostolokkal (Actor. 2.) egy tudományban lehessünk. Mert még mi ez ideig semmi egyéb hitnek vallását be nem hagytuk menni a mi catechismusunkban, melyben az igaz tudománynak sommája tanítatik, hanem csak a credot, melyben mind ez világi s mind másvilági jókról bizonyosságunk vagyon, hogy más nélkül nem szükelködünk.”<sup>10</sup> Más kátéről nem lévén adatunk

<sup>6</sup> A kérdéskör Erdély tekintetében is megnyilatkozó szakirodalmát lásd: Mihály BALÁZS, *Gab es eine unitarische Konfessionalisierung im Siebenbürgen des 16. Jahrhunderts?* in *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der frühen Neuzeit*, ed. Volker LEPPIN, Ulrich A. WIEN, Stuttgart, 2005, 135–142 (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66).

<sup>7</sup> Leírása: RMNy 215. sz.

<sup>8</sup> KATHONA Géza, *A heidelbergi káté deformálódása az antitrinitarizmussal vívott harcokban*, in *Studia et Acta Ecclesiastica*, I, Bp., 1965, 93–129.

<sup>9</sup> Lásd PIRNÁT Antal recenzióját: ItK LXXI(1967), 486–492. és KATHONA Géza, *Problémák Dávid Ferenc antitrinitárius tevékenységének kezdeti szakaszában*, ItK 1969(LXXIII), 697–702.

<sup>10</sup> DÁVID Ferenc, *Rövid magyarázat*, Albae Juliae 1567. RMNy 232. Faksimile kiadása: Kolozsvár, 1910. Ugyanott szövegkiadás is Pálfi Márton jegyzetivel, 35.

ebből az időből, aligha gondolhatunk másra, mint a *Catechismus ecclesiarum Deire*, hiszen e nyilatkozat folytonosan visszatérő mozzanatát ugyanebben a műben a következőképpen összegzi: „Az egyűgyű népek kedig, kik írást nem tudnak, vegyék elő az apostoli credot és az Krisztustól szereztetett imádságot...”<sup>11</sup> Az antitrinitáriusok tehát egy a reformátorokénál következetesebbnek gondolt biblicizmus jegyében óvakodtak attól, hogy olyan szimbolikus iratoknak tekintsék hittételeik alkalmi és didaktikus célzatú összefoglalását, mint az evangélikusok az Augustanát vagy a reformátusok a II. helvét hitvallást. Nem siették el tehát az új káté megfogalmazását sem.

Egyre több jel, a régiek mellé odahelyezhető néhány újabb adat is tanúskodik azonban arról, hogy 1569 második felétől, miután kezdett világossá válni, hogy a kelet-magyarországi és erdélyi protestantizmus egészének megnyerése nem lesz egyszerű folyamat, ők sem csupán vitairatok megszövegezésére vállalkoztak, hanem olyan iratok előállítására és gondozására is, amelyek esetleg önálló életre kényszerülő közösségeik egyházi életének szolgálatába állíthatók. Régóta ismert, hogy Dávid a mondott esztendő második felében prédikációs kötetet jelentetett meg, amely a korabeli gyakorlatnak megfelelően nyilvánvalóan segédeszköz kívánt lenni a kevésbé felkészült szentháromság-tagadó lelkészek beszédeihez. Ismeretes, hogy hosszabb ideje vita folyik a szaktudományban arról, hogy hihetünk-e Uzoni Fosztó István nyilatkozatának, amely szerint gyermekkorában a kezében járt volna egy Dávid Ferenc életében összeállított unitárius énekeskönyv.<sup>12</sup> Nem tudván e vitában újabb érveket felsorakoztatni, ezzel nem kívánok foglalkozni. Az azonban bizonyos, hogy azzal a Pirmát Antalra támaszkodó érveléssel, amelyet a Régi Magyar Költők Tára 17. századi unitárius kötetében Varga Imre megfogalmazott, nem lehet levenni a napirendről a kérdést.<sup>13</sup> Pirmát döntőnek tekintett érve ugyanis az volt, hogy Dávid Ferenc 1567/1568-ban megfogalmazott nyilatkozatai szerint „az Úr oltára körül plántált hamis szertartások” megtisztítását befejezettek tekintette. Nyilvánvaló azonban, hogy nem lehet ezt a nyilatkozatot önmagára kötelező erejűnek tekinteni még azzal az érveléssel sem, hogy a későbbi unitárius püspök elsősorban a nagy tanbeli újításokban tekinthető a folytonos változás emberének. Lehetséges tehát, hogy nem állítottak össze 1570 tájban énekeskönyvet, de nem lehet azt állítani, hogy ennek súlyos elvi akadályai lettek volna.

<sup>11</sup> DÁVID Ferenc, *Rövid magyarázat...*, 92.

<sup>12</sup> KÉNOSI-UZONI, *Unitario-ecclesiastica historia*, 681. Magyarul: *Az erdélyi unitárius egyház története*, I, 797–798.

<sup>13</sup> RMKT (17. század) 4, *Az unitáriusok költészete*, kiad. STOLL Béla, TARNÓC Márton, VARGA Imre, Bp., 1967, 528–530. Higgadt és tárgyyszerű összefoglalás a kérdéstről: H. HUBERT Gabriella, *A régi magyar gyülekezeti ének*, Bp., 152–156. (Historia Litteraria 17).

De lássuk, milyen újabb adatok vallanak az egyházi élet, az istentiszteletek és a kegyesség szervezésére tett további erőfeszítéseikről. A legkevésbé konkrétan kezdve egy újabban előkerült levélben azt írja a Partiumot antitrinitáriussá tenni akaró misszió egyik kulcsembere, Basilius István 1570 júniusában Melius Péternek és Czeglédi Györgynek, hogy Dávid Ferenc helyett be kell érniük vitázó ellenfélként vele, mert Dávid sokkal hasznosabb dologgal van elfoglalva, olyan műveken dolgozik, amelyekkel a megfelelő időben az egyház javát kívánja szolgálni. A Szebenből előkerült levél kiadásakor úgy véltem, hogy talán prédikációinak megígért második kötetéről lehet szó, ám gondolhatunk másra is.<sup>14</sup> Az említett énekeskönyv mellett szóba jöhetne az antitrinitáriusok számára összeállított imádságoskönyv. Mivel ennek a régebb óta ismert töredékes kiadványnak a szövege tanulmányozhatóvá vált, meg lehetett állapítani, hogy a korábbi feltételezésektől eltérően nem evangélikus imákról van szó, hanem az evangélikus forrásszövegek unitárius átdolgozásáról, s a mű belső utalásaiból azt is biztosra vehetjük, hogy még 1571 márciusa, tehát János Zsigmond halála előtt megjelent. Dávid Ferencnek nyilván nagy szerepe lehetett a megjelentetésben, bár maga az átdolgozás teljes mértékben Heltai Gáspár munkája volt, aki a doktrinális mozzanatok nagyon személyessé téve beszélt a vállalkozás fontosságáról a kiadvány kísérő szövegeiben.<sup>15</sup>

Ilyen összefüggésben nagyon meggondolkodtató az az – e hónapokban elkészítendő – kátéra vonatkozó adat, amely régóta ismert, csak éppen elkerülte a hazai kutatók figyelmét. Theodor Wotschke tette közé még 1926-ban azt a levelet, amelyet 1569. október 31-én Giorgio Biandrata írt a lengyelországi szentháromság-tagadók vezetőinek. A levél részletesen beszámol a váradi hitvitán történekről, majd egyéb erdélyi aktualításokról szólva azt írja, hogy rákényszerültek egy minden eddiginél tisztább, s a nekik ellentmondani látszó bibliai helyekre is megoldást találó káté összeállítására, amelyet ki is nyomtatnak majd, ha megérkezik az a „Faustus ille noster”, akinek a segítségével még fontos kiegészítéseket terveznek, s egy olyan kiadvány megjelentetésében reménykednek, amely féket rak ellenfeleik nyelvére.<sup>16</sup> A nemzetközi szakirodalom egyetért abban, hogy itt Fausto Sozziniról lehet szó, akit tehát Erdély-

<sup>14</sup> BALÁZS Mihály, *A Válaszúti komédia hátteréhez*, in *Klaniczay-émlékkönyv. Tanulmányok Klaniczay Tibor emlékezetére*, szerk. JANKOVICS József, Bp., 1994, 197.

<sup>15</sup> A mű részletes leírása: RMNy 289. Szövege megjelenik Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai sorozatban. Részletesebben szólunk róla kötetünk Heltaival foglalkozó tanulmányában is.

<sup>16</sup> „Nos catechesim cogimur instituere, sed speramus praeteritis omnibus puriorum futuram, quod faxit Deus, loco sacrarum literarum, quae contra nos facere videntur. Tum imprimemus, cum ad nos pervenerit Faustus ille noster, nam multa addemus. At ubi rite fuerint gesta, speramus hoc freno multa posse

be vártak, ám azt is csaknem bizonyosra veszik a kutatók, hogy erre az utazásra nem került sor, s mint ismeretes, az ifjabb Sozzini egészen más helyzetben lesz majd az erdélyiek vendége 1578/79-ben.<sup>17</sup> Sajnos azt sem tudjuk, hogy az eredetileg nyilván latin nyelvűnek szánt, de bizonyára magyar változatban is elképzelt kátét sikerült-e az olasz segítő-társ nélkül is összeállítani. Mivel a Lengyelországba küldött sorok nem beszélnek semmiféle együttműködésről, biztosak lehetünk abban, hogy ez esetben nem lengyel–magyar közös vállalkozásról volt szó, ami egyáltalán nem meglepő. Emlékeztetnék arra, hogy mint másutt részletebben szoltam róla,<sup>18</sup> a lengyel szentháromság-tagadók körében ebben az időszakban roppant erősen jelentkezett az az áramlat, amely erősen kötődött az anabaptisztikus szociáletikai elképzelésekhez, s amely éppen ekkor kulminált a bűnös világgal való szakítás jegyében lezajlott rakóvi kísérletben. Mivel Biandrata minden eszközzel próbálta megfékezni és megszelídíteni ezeket a törekvéseket, inkább gondolhatunk arra, hogy a János-evangélium prológusának megírásával már bizonyos tekintélynek örvendő Fausto Sozzini közreműködésével egy ilyen fékező hatású káté összeállítása lebeghetett a szeme előtt, mintsem a sok tekintetben megosztott lengyelekkel való együttműködés.

Bárhogyan is történt, ennek a talán mégiscsak elkészült kátének a szövege nem maradt ránk, s így célszerű határt szabni a további hipotéziseknek is. Szerencsére azt nem csupán hipotézisekből tudjuk, hogy a rakóvi kudarc konzekvenciáit valamelyest levonó, de a mondott nézetrendszer radikalizmusából sokat megőrző, pacifisztikus és a világi hivatal viselését tilalmazó tanokat hirdető lengyelországiak továbbra is törekedtek erdélyi hitsorsosaik megnyerésére. Újabban vált például ismertté, hogy egyik legtekintélyesebb vezetőjük, Martin Czechowicz az 1570-es évek elején az erdélyi és magyarországi antitrinitáriusokat csatlakozásra felszólító ajánlás kíséretében megküldte a csecsemőkeresztelés ellenében írott terjedelmes latin nyelvű művét. Aligha részeshülhetett azonban lelkes fogadtatásban az e tradíciónak még a legszelídebb változatától is egyre távolabb kerülő, s egyre inkább Palaeologus és Sommer radikális dogmakritikai nézeteinek hatása alatt munkálkodó erdélyiek között.<sup>19</sup> Így aztán abban is bizonyosak lehetünk, hogy az

---

strenue cohiberi facereque, ne de more effrenam extendant linguam.” Theodore WOTSCHKE, *Zur Geschichte des Antitrinitarismus*, Archiv für Reformationsgeschichte, XXIII(1926), 97. Újraközölve: BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 199.

<sup>17</sup> Lásd legutóbb: Lech SZCZUCKI, *Fausto Sozzini in Polonia*, in SZCZUCKI, *Faustus Socinus*, 114.

<sup>18</sup> BALÁZS, Az erdélyi antitrinitarizmus, 171–175.

<sup>19</sup> Mihály BALÁZS, *Discussiones et concordia. Die Beziehungen zwischen polnischen und Siebenbürgischen Antitrinitarier im 16. Jahrhundert*, in SZCZUCKI, *Faustus Socinus*, 147–161.

első, immár teljesen önálló megfogalmazású antitrinitárius káté, a lengyelországi Jerzy Szoman latin műve esetében sem merülhetett fel, hogy sikerrel vállalkozhattak volna erdélyi terjesztésére. Nem, jóllehet a szorosabban vett szociális nézeteket ez szinte már az erdélyiek számára is elfogadhatóvá szelídítette, ám másfelől annál nagyobb jelentőséget tulajdonított a felnőttkeresztségnek, s az antitrinitárius közösségekhez való csatlakozásban egyedül elfogadhatónak a Biandrata által mindig hevesen bírált immersiót tartotta. Roppant érdekes ugyanakkor, hogy ez a kiadvány az unitárius kátéirodalomban egyedülálló módon tartalmaz egy *Oeconomica christiana seu pastoratus domesticus* című függelékét is, amely a lutheranizmusban elterjedt Haustafelekhez hasonlóan, de sok tekintetben egyéni módon intézkedik az unitárius családok kegyességi életéről.<sup>20</sup>

Mindeközben Erdélyből továbbra is csak fantáziánkat esetleg megmozgató adattörmelékekkel rendelkezünk. A legközelebbi kátéra egy, a megszületésénél talán jóval későbbi adatunk van, amely már egy zsinaton elfogadott dokumentumról beszél. Az adat a Dávid Ferenc védelmében megfogalmazott *Defensio Francisci Davidis* című mű azon részletében maradt ránk, amelyben egy ismeretlen szerző, talán a kötetünk egy tanulmányában főszereplőként fellépő Trauzner Lukács beszámol a mártír püspök elítélését és bebörtönzését eredményező eljárásról (*Scriptum fratrum Transylvanorum ad N. N.*). Itt azt olvassuk, hogy a vallásújítás vádját elhárítandó Dávid hívei hivatkoztak a radnóti egyetemes zsinaton elfogadott és közzétett kátéra is, amelyben Biandrata Paruta közreműködésével még megfogalmazta és elfogadtatta azt a tételt, hogy csak az Atyaisten hívható segítségül.<sup>21</sup> Ezt a mondatot aztán többször megismétli Kénosi Tőzsér János és Uzoni Fosztó István egyháztörténete is, amelynek különböző helyein hosszabb vagy rövidebb kételkedő kommentárt is olvashatunk arról, hogy Biandrata ilyen szellemű káté megírását és zsinati szentesítését szorgalmazta volna.<sup>22</sup> A szöveget azonban egyikőjük sem tudta kézbe venni. Mivel azóta sem került elő, a legnagyobb bizonytalanságban vagyunk megszületésének körülményeit és tartalmát illetően egyaránt. Így jószerével csupán azt állíthatjuk bizonyosan, hogy 1570 és 1575 között keletkezhetett, hiszen jelenlegi tudásunk szerint Niccolò Paruta, az olasz vallási emigráció egyik nagyon jelentős képviselője az 1560-as években főleg Morvaországban

<sup>20</sup> Modern kiadásban angol nyelven érhető el: Stanislas LUBIENIECKI, *History of the Polish Reformation and Nine Related Documents*, ed. Georg Huntson WILLIAMS, Minneapolis, 1994, 347–379.

<sup>21</sup> *Defensio Francisci Davidis* and *De dualitate tractatus Francisci Davidis (Cracoviae) 1582*. Faksimile kiadás, szerk. DÁN Róbert, előszó Jan van GOUDOEVER, bev. BALÁZS Mihály, Bp., 1983, 265. (Bibliotheca Unitariorum I).

<sup>22</sup> KÉNOSI–UZONI, *Unitario-ecclesiastica historia*, 252, 493–494, 499. Magyarul: 203, 302, 580–581, 585.

élt, 1570-ben jött át Erdélybe, s az évtized első feléből van néhány adat itteni tevékenységéről. További adatmorzsálékok (Kénosiék egy helyütt az 1574-ben elhunyt Johann Sommert a káté társszerzőjeként említik, Kovács András kutatásai szerint a radnóti vár 1575-ig volt az unitárius Bogáti Gáspár birtoka<sup>23</sup>) is arra engednek következtetni, hogy az 1570-es évek első felében lehetett itt zsinat. Ebben az esetben pedig olyan össze-  
jövételre gondolhatunk, amely a nonadorantista újításokkal próbált szembenézni, s Biandrata talán a reá jellemző módon egy az egyház többsége számára elfogadható kompromisszumos káté elfogadtatásán munkálkodott.

Az erdélyi antitrinitarizmus sajátos útjára is jellemzőnek tarthatjuk, hogy az első ránk maradt antitrinitárius kátészerű képződmény egy minden tekintetben, terjedelmileg és műfajilag is rendhagyó, s az unitárius egyház történeti hagyományából hosszú évszázadokra kiesett mű lett. Jacobus Palaeologus *Catechesis Christiana dierum duodecim (Tizenkét-napi keresztény tanítás)* című munkájáról van szó<sup>24</sup>, amelyet az ekkor szakaszosan hosszabb időszakokat Erdélyben töltő, s a kolozsvári iskolában is tanító gondolkodó 1574-ben írt meg. Olyan időszakban készült el tehát ez a munka, amikor már egészen bizonyosan beszélhetünk önálló unitárius felekezetről, amely persze bizonyos tekintetben kényszerűen jött létre, hiszen az önállósodásban hatalmas lökést jelentett, hogy az 1571-ben trónra lépett Báthory István Dávid Ferenc püspöki jogait azokra a gyülekezetekre korlátozta, amelyek az ő vallásán voltak, azaz antitrinitáriusokká lettek. Rendhagyó, s a történeti vallásszociológia hagyományos fogalmaival nehezen leírható jelenség volt ugyanakkor ennek az időszaknak az antitrinitarizmusa. Egyház volt abban az értelemben, hogy volt püspöke, s bizonyos jelek az alsó hierarchia kialakulására is mutatnak, egyéb intézményeiről, például virágkorát élő iskolájáról is vannak adataink, s tudjuk, hogy rendszeresen zsinatokat tartottak. Már tagjainak száma miatt sem tekinthető tehát szektának, de individuális valláskeresők laza közösségének sem. Ugyanakkor azonban 1579-ig a felekezet valamennyi tagja számára kötelező dogmái még formálisan sem voltak, ami azt is jelentette, hogy az európai reformáció korai időszakára jellemző szellemi forrongás, az igaz tanítás keresésének folyamata itt még nem zárult le, hogy az *ecclesia est semper reformanda* jel-szava egészen kivételes módon még életben maradt.

A dús alkotói fantáziájának legalább egy részét ennek a közösségnek a szolgálatába állító görög eretnek tehát, miután 1572–1573-ban több

<sup>23</sup> KOVÁCS András, *A radnóti várkastély*, Kolozsvár, 1994, 13–14. (Erdélyi Tudományos Füzetek 215).

<sup>24</sup> Teljes terjedelmében hozzáférhető modern kiadásban: Jacobi Chii PALAEOLOGI *Catechesis christiana dierum duodecim*, ed. Růžena DOSTÁLOVÁ, Varsoviae, 1971 (Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych 8).

kisebb terjedelmű, de teológiailag merészen új irányokba nyitó és rendkívüli fontosságú értekezést fogalmazott meg, 1574-ben az említett nagyobb terjedelmű, nyilvánvalóan összefoglaló igényű munka megírására vállalkozott. A keletkezés körülményeiről, s arról, hogy írója mit gondolt műfajáról, abból az ajánlásból értesülhetünk, amelynek címzettje Hagymási Kristóf, az erdélyi antitrinitáriusok egyik legbefolyásosabb főnemesi pártfogója volt. A mű több részlete mellett újabban magyar nyelven is hozzáférhető, 1574. augusztus 7-én írott ajánlásban azt olvassuk, hogy külföldről érkezett levelek, valamint a küldöttek egész sora kérte tőlük, „hogya amit az egész világon minden más keresztény felekezet megtett már, ugyanazt tegye meg végre valahára a mi egyházunk is... Ennek folytán részint a magam jószántából, részint mások óhajának engedve megpróbáltam ezt megtenni az egyház nevében, mivel az maga nem beszél, s a következő neked ajánlott tizenkét nap folyamán elmondani, hogy olvasd el...”<sup>25</sup> Itt tehát a külföldiek szinte követelik, hogy a magyarországi unitáriusok tegyenek végre le az asztalra egy kátét, ám ennek némileg ellentmond, amit az ötödik napon fejt ki részletesebben a pásztor. Azt állítja, hogy „keresztény tanításainak kifejtett rendszere kiállta a próbát, s megfelel az általunk védelmezett Istentől való hitnek, és benne mindenki elolvashatja, mit hisz egyházunk minden egyes vitatott kérdésről”.<sup>26</sup> Itt tehát Palaeologus azt sugallja, hogy az antitrinitáriusok az egyházuk által valamiféle hivatalos rangra emelt hitvallással rendelkeznek, s hogy a káté is a közösség nevében fogalmazza meg azokat az alapvető hittételeket, amelyeket mindenki elfogad.

Ez 1574-ben egészen bizonyosan nem volt így, s bár megkockáztathatjuk azt a kijelentést, hogy Palaeologus recepciója az ezt követő években egyre intenzívebb lett, sok jel mutat arra is, hogy bonyolult nyelven megfogalmazott szinkretikus teológiájának egészét csak nagyon kevesen látták át, s mint Toroczkai Máté később még említendő kátéja bizonyítja, a szöveget nagyon komolyan át kellett dolgozni ahhoz, hogy az egyszerűbb hívőket is megszólítani tudó kátévá váljon. Ennek ellenére nem látszik elég pontosnak az az analógia, amellyel Lech Szczucki próbálta megvilágítani a görög eretnek és az erdélyi szentháromság-tagadók viszonyát. Szerinte „Palaeologus az erdélyi unitárius mozgalomban ugyanolyan szerepet játszott, mint amilyent a nyolcvanas években Faustus Socinus töltött be a lengyelországi arianus egyház híveinek táborában.”<sup>27</sup> Föltétlenül érvényes ez abból a szempontból, hogy a görög sem töltött be semmiféle egyházi funkciót, s Fausto Sozzinihez hasonlóan a helybéliektől nemzetisége szerint is különböző szaktekintélyként dolgozott. Másfelől azonban lényeges különbségeket fed el ez az analógia. Először is

<sup>25</sup> *Catechesis christiana*, 16–17. – *Földi és égi hitviták*, 36–37.

<sup>26</sup> *Földi és égi hitviták*, 87.

<sup>27</sup> SZCZUCKI, *Két eretnek*, 57.



Palaeologus hatásának egészen kivételes rendkívüli intenzitását. Gondoljuk meg, hogy 1572–1575 között tartózkodott csupán Erdélyben, s ekkor sem tartós megszakítások nélkül, hiszen a mondott időszaknak legalább a felét különféle utazások és a főleg Krakkóban eltöltött munkahónapok teszik ki. Azt sem mondhatjuk, hogy minden korábbit hajtató kötődése alakult ki Erdély iránt, hiszen folyamatosan bukkannak fel a forrásokban olyan hírek, hogy Morvaországban szándékozik letelepedni. Mégis e roppant termékeny időszakban írta meg részben Kolozsvárott, részben Olconán – Gerendi János unitárius főúr Brassó melletti birtokán –, részben Krakkóban legjelentősebb, az unitárius közösségeket foglalkoztató kérdésekre is reagáló munkáit, amelyek helyet biztosítanak számára az európai vallásfilozófiai gondolkodás történetében, s amelyek hatására teljesen új irányt vett az erdélyi unitarizmus, s – ennek néhány részletére még visszatérünk – lényegében egy évszázadra az ő műve, s köztük elsősorban is a *Catechesis* határozta meg a radikális dogmatikai útkeresés irányait.

Eltérő Sozzini és Palaeologus szerepe abban is, hogy míg a nagy erudícióval rendelkező és kitűnő vitakészséggel megáldott olasz hoszszú – sok taktikai elemet felölelő – küzdelemben végeredményben megszélidítette az anabaptisztikus elképzelésektől mélyen átjárt lengyelországi antitrinitarizmust, addig a görög egyáltalán nem ilyen mérséklő szerepben lépett fel. Ellenkezőleg: ő egy vallásfilozófiai konzekvenciákban rendkívül gazdag, merész elképzeléssel jelentkezett, egy erőteljesen racionalisztikus elemekből építkező szinkretikus víziót vázolt fel a keresztény, a zsidó és a muszlim vallás egységéről, amely egyáltalán nem volt kevésbé utópisztikus, mint az apostoli szegénység és egyenlőség nevében szerveződő anabaptisztikus közösségek világa. Nem kell hát csodálkoznunk azon, hogy évszázadokat átfogó távlatokban nézve vele éppen az ellenkezője történik, mint Fausto Sozzinivel. Nem tovább építik, hanem inkább lebontják lendületes mozdulatokkal felhúzott és sok tekintetben persze elnagyolt, több részletet kidolgozatlanul hagyott építményét, olyannyira, hogy a 18. századra már szinte teljesen eltűnik az eredeti konstrukció, s lassan az is felismerhetetlenné válik, hogy egy-egy megmaradt darabja honnan is való. Ilyen állításokat azonban csak nagyobb időszakot átfogva fogalmazhatunk meg, mert rövidebb távon éppen az a hangsúlyozandó, hogy a recepció egyáltalán lezajlott, hogy ennek a nehéz sorsú és merészen gondolkodó embernek a gondolataival legalább a dézsi komplancióiig folyamatosan szembenéztek az unitárius egyház vezetői is, s egy részüket megpróbálták a sajátjukévá szelidíteni.

A sokféle teológiai álláspont egyikét tartalmazta tehát „csupán” a *Catechesis christiana*, amelyet a szerző megpróbált rangban megemelni, s ilyen értelemben a lezáró és összegző jelleg kétségtelenül kitapintható. Másfelől azonban már maga a cím is (*catechesis*ről, azaz tanítás-

ról, s nem *catechismusról*, azaz a tulajdonképpeni kátéről van szó) folyamatszerűsége utal. Ez a kettősség kitapintható a mű egészében is. Palaeologus szövege ugyanis egyfelől kétségtelenül kátéként viselkedik, részint saját felbuzdulásból, részint mások óhajának engedve megfogalmazott, de az egyház nevében megszólaló kátéként. Így a nagy protestáns felekezetek káatéihoz hasonlóan teljes dogmatikai összességét kapunk, amelyben a mű nagy részét a prédikátor teológiai fejtegetései teszik ki. Ráadásul még az is kivehető, hogy különböző szövegegységek bizonyos kérdéskörök teljességre törekvő kifejtésére vállalkoznak, így például a kilencedik naptól kezdődően egészen nyilvánvalóan a Tízparancsolat rendszeres magyarázata adja a munka gerincét. Ilyen egységek a korábbi részekben is kimutathatók, s megállapítható, hogy van a műnek egy teológiai természetű logikája is.

A két laikus, Pál és Péter nyitó párbeszédében kapjuk meg ezt a teológiai alapvetést, amelyben az is világossá válik, hogy ez a dogmatikai problémát valójában nyelvi problémaként kezelő megközelítés erőteljesen törekszik arra, hogy a munkát adó közösség, a kolozsvári magyarok igényei szerint fogalmazza meg mondanóját. Ennek a teológiai üzenetnek az Isten megismerésére vonatkozó, s itt felvillantott kiindulópontja az egész Európát betöltő elkeseredett hitvitákra reflektál. A műből kibontakozó javaslat szerint ezeknek csak úgy lehet véget vetni, hogy elfogadtatjuk az emberekkel: egyetlen egy isteni lény létezik, akiről tulajdonképpen beszélni is lehetetlen, akit azonban a zsidók – legalábbis Ábrahám óta – Ábrahám, Izsák és Jákob vagy Izrael Isteneként neveztek meg. A héber nyelvben azonban – jóllehet mindenki tudta, hogy az igaz Istennel össze sem hasonlítható létezőkről van szó – valamennyi királyi, fejedelmi, bírói, prófétai stb. hivatal viselőjét isteneknek nevezték. Ez a héber nyelv sajátossága, s a zsidók között így az Ótestamentum szövegében lépten-nyomon találkozhatunk ezzel a szóhasználattal. Ez azonban közöttük nem okozott zűrzavart, mint ahogy az sem tévesztette meg őket, hogy az emberek felfogóképességéhez alkalmazkodva a próféták is antropomorf képzetek segítségével beszéltek Istenről. Óriási káoszt eredményezett azonban az, hogy a Biblia értelmezői és fordítói nem vették figyelembe: az evangéliumok szerzői zsidó emberek lévén akkor is zsidó módon gondolkodtak, amikor az evangéliumokat írták. Így aztán jóllehet ők egészen nyilvánvalóan a fentebb említett második értelemben beszéltek csupán Jézus Isten voltáról, a filozofikus hajlamú szövegértelmezők és latin nyelvre fordítók ezt figyelmen kívül hagyták, s azt hitték, hogy az evangélisták olyan értelemben gondolják Jézust Istennek, mint azt a bizonyos mindenekfölött álló isteni lényt. Így jutott-bele a teológiai gondolkodás a későbbiekben majd a szentháromságtanig elvezető zsákutcába.

Az evangélisták tehát még többnyire megpróbálták világos különbséget tenni azáltal, hogy a *theos* szót ebben a második jelentésében (úr,

fejedelem, bíró, hadvezér, király stb.) szerepeltetve következetesen mindig névelő nélkül használták, ám ez a különbségtétel a latinban lehetetlenné vált. Ropant fontos, hogy már a mű felütésében előkerül az is, miképpen is van ez a magyar nyelvben. A tanultabbnak látszó Péter már az első napon az iránt érdeklődik a zsidó Sámuelnél, hogy a magyarok által használt (itt természetesen latinul szereplő) *dominus deus* kifejezésnek van-e megfelelője a héberben, hiszen amikor mi „az Úristent emlegetjük, s tudjuk, hogy az Isten annak az Istennek a tulajdonneve, akit Istennek nevezünk, az Úr szóról viszont azt mondjuk, hogy nem tulajdonnév, hanem köznév”.<sup>28</sup> A témára visszatérnek a mindent tudó Pásztor és az indián Telephus társaságában is, aki mintegy egyetemes tapasztalás gyanánt fejt ki, hogy „nálunk az isten nevének a hasonlat jelzése nélkül kiejtése, s a névnek a viselt tisztség következtében egy emberre való alkalmazása azzal a veszéllyel járna, hogy a nép, amely már hinne abban, hogy egy az Isten, kezdené azt hinni, hogy két isten van.”<sup>29</sup> Mindezt megerősíti most már a Pásztor is (a mi nyelvünkön is így van), s programot is adva megfogalmazza: „Erről a témáról tanítva a népet a hébernek nyelvünkétől eltérő sajátosságára is kitérünk és jelezzük, mit tűr meg egy idegen nyelv és mit a mienk.”<sup>30</sup> Nem csupán arról van tehát szó, hogy bár a *Tizenkét napi tanítás*ban a helyszín nincs megnevezve, finom utalások egész sora teszi egyértelművé, hogy Kolozsváron vagyunk, s a megszólalók kolozsvári magyarok, hanem Palaeologus azzal is foglalkozott, hogy mit is hittek a magyarok ősei. A *Katé* mellett a további művekből is kivehető főszólam az, hogy a magyarok a kereszténység felvétele előtt a többi pogány néphez hasonlóan több istenben hittek. Itt azonban ugyancsak az első napon felbukkan egy kiegészítő szólam is, hiszen Péter azt állítja, hogy „mások elmondásából hallottam, hogy más népek mindig isteneket és istennőket emlegettek, a mi őseink pedig az Istent Istennek nevezték”.<sup>31</sup> Párhuzamba állítható ez azzal, amit a kötetünk egy másik tanulmányában elemzett *Skolasztikus vita* fantasztikus világában olvashatunk. Ott egy helyütt az áll, hogy Magyarország lakosai nagy utazásokra használták fel az égi zsinat alkalmából kapott könnyed röpködés lehetőségét, s először követeket küld-

<sup>28</sup> *Catechesis christiana*, 20–21. – *Földi és égi hitviták*, 40.

<sup>29</sup> *Catechesis christiana*, 101. – *Földi és égi hitviták*, 79.

<sup>30</sup> *Catechesis christiana*, 101. – *Földi és égi hitviták*, 79. A *Pécsi disputát* felütve azt is megtapasztaljuk, hogy miképpen folyt ez a tanítás, hiszen ott Választói a magánál „száz számmal bölcsebb ember”, azaz Palaeologus műveit kivonatolva beszél arról, hogy „mit kell nekünk magyaroknak... cselekednünk, kiknek nyelvünkön nincs több szónk az egy Igénél Isten.” VÁLASZÚTI György, *Pécsi disputa*, kiad. DÁN Róbert, NÉMETH S. Katalin, Bp., 1981, 367. (Régi Magyar Prózái Emlékek 5).

<sup>31</sup> *Catechesis christiana*, 19. – *Földi és égi hitviták*, 39.

tek Kolozsvárra, Jósiás királyhoz, majd a vita helyszínén kívül bejárták az egész nagy Ó- és Újvilágot is. A király teljesítette szíve e legkedvesebb népének kérését, s ekkor ők testileg is útnak indultak oda, ahova vágyaik vitték őket, Trákiába, majd a „Duna mentén és a Földközi-tenger vidékén végiglátogattak mindent s tiszteletüket tették mindenütt, ahová őseik emlékezete fűzte őket”.<sup>32</sup> Az égi zsinaton elmondott beszédében Paruta ugyanakkor megemlékezik arról, hogy Trákiában sokan kirtartottak a Pathrotheosz-tan, azaz a személyében és lényegében is egy Isten tana mellett. Talán nem kizárt tehát még az sem, hogy Palaeologust be kell majd sorolnunk annak a Kénosi Tözsér Jánosnál a 18. században megfogalmazott egyháztörténeti koncepciónak a forrásai közé, amely a magyarokat egészen kivételesen állhatatos, a szentháromsgtan babonájától mentes tiszta kereszténységet rendíthetetlenül megőrző népként mutatta be.

A *Catechesis*ben tehát először az Isten mibenléte merül fel megbeszélendő súlyos kérdésként, hogy aztán a pásztorznak nevezett prédikátor által uralt összejöveteleken az istenismeret kérdéskörétől elindulva jusson el a gondolatmenet a morálteológiáig. Világosan eltér ugyanakkor a kátéktól abban, hogy egyes szövegegységek mégsem köthetők egészen szorosan meghatározott hittételekhez: nem arról van szó tehát, hogy a 12 nap 12 hittételnek lenne megfeleltethető, s ez lenne a szerkezet fő tartópillére.

Az említett kátészerű alakzatra ráépül ugyanis egy másfajta szerveződés, amely az európai dialógus-irodalom több típusából is táplálkozik. Ezt bizonyos értelemben a szöveg önreflexióiban is felismerhetjük. A hetedik nap elején a kórus képviselője arról beszél, hogy a prédikátor szónoklatai hosszabbak, mint a Platónnál vagy Cicerónál olvashatók, tehát a szöveg rájátszik a humanisták által újra felfedezett, majd saját műveikben is imitált antik dialógusokra is.<sup>33</sup> Másfelől azonban nagyon világosan megragadható annak a dialógustípusnak a hatása, amely Erasmus tollán alakult ki. Nem csupán arról van itt szó, hogy Telephus *colloquium*nak nevezi összejöveteleiket, hanem arról is, hogy a hatodik nap délutánján az egyik szereplő *convivalis concessus*nak titulálja találkozásukat, majd azon évődnek, hogy szabad-e dialógusnak tekinteni az olyan összejövetelt, ahol kettőnél többen beszélnek. Mindehhez társul a testi és lelki táplálék olykor komoly, máskor játékos szembeállítás, a különböző népek étkezési szokásainak felvillantása, illetőleg az évődés azzal, hogy a prédikátor e kétféle éhség csillapítására egyaránt képes, bár természetesen elsősorban mégiscsak lelki eledellel táplálja

<sup>32</sup> Iacobus PALAEOLOGUS, *Disputatio scholastica*, ed by Juliusz DOMAŃSKI and Lech SZCZUCKI, Utrecht, 1994. (Bibliotheca Unitariorum III), 42–43 – *Földi és égi hitviták*, 163. Magyar: 163. latin:.

<sup>33</sup> *Catechesis christiana*, 179.

vendégeit.<sup>34</sup> E két dolog akkor kerül a legszervezebb összhangba, amikor arról tárgyalnak, hogy a zsidók számára továbbra is érvényben maradtak bizonyos ételtiltalmak, majd hangsúlyosan a zsidó Sámuel számára is ehető zöldségeket kínálnak fel a jelenlevőknek, olyanokat, amelyekben a kórus szerint Magyarország egyébiránt nagyon gazdag.

Úgy véljük, e megoldásnak az egyik forrása Erasmus legterjedelmesebb, s leginkább erasmusi kollokviuma, a *Convivium religiosum* lehe-tett, amely az antik szümpozion műfaj keresztyéniesített változatát teremti meg a természet könyvét olvasni engedő városon kívüli helyszín megválasztásával, ahol a kegyes házigazda mesteri összhangban találja fel az egymással allegorikus viszonyba állított testi és lelki táplálékokat. Másfelől a prédikátor igehirdetéseit hallgató két laikus, a kitűnő emlékezőképességgel megáldott Pál, s a kevesebbet észben tartani tudó Péter szerepeltetése a fentiekben említett reformációs dialógusra emlékeztethet bennünket, annak legalábbis egy olyan típusára, amelyben nem szerepel a beszélgetés alaphelyzetét leíró bevezető. Palaeologus művében ugyanis egyetlen egy ilyen narratív exordium sem található, a beszédhelyzetről minden esetben magából a párbeszédből értesül az olvasó. Ebből következtethet például arra, hogy a vendégek megérkeztek a plébános házához, vagy hogy éppen a város valamelyik kőházát csodálják meg. Az író azonban a narratív szövegek mellőzésével is képes egyetlen történetre összefűzni a beszélgetéseket, hiszen az egyes napi vagy fél napi összejöveteleket bevezető, szituációkat megteremtő párbeszédok reflektálnak egymásra, illetőleg egy történetet rajzolnak ki. Ez az eljárás didaktikus elemekkel megterhelt volta ellenére is érdekes, hiszen a kisebb terjedelmű erasmusi kollokviumok vagy a reformációs dialógusok általában nincsenek így megkomponálva. A 16. század második felében ugyan megfogalmaztak már ehhez hasonló nagy terjedelmű, sok szereplőt felvonultató dialógusokat is, ám ezek eltérnek Palaeologus művétől abban, hogy kalandosabb történetet rajzolnak ki, a különböző vallású és szociológiai státusú emberek találkozása ugyanis ezekben változatos helyszínekkel s kalandokkal teli vándorlások köze-pette történik meg.<sup>35</sup>

A *Catechesis*ben ettől eltérően egyetlen városban játszódnak le az események. Itt találkozik először Péter és Pál a zsidó Sámuellel, hogy aztán felkeressék a tudós lelkipásztort, akit a későbbiekben a különböző felekezetekhez tartozó emberek rendre meglátogatnak, s aki – amint

<sup>34</sup> *Catechesis christiana*, 162–164.

<sup>35</sup> A dialógus műfajáról részletesebben: BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 173–184. A legújabb szakirodalomból az alábbi kötet látszik a legfontosabbnak: *Dialog und Gesprächskultur in der Renaissance*, Hg. Bodo GUTHMÜLLER, Wolfgang G. MÜLLER, Wiesbaden, 2004 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissance-forschung, 22).

a hatodik nap elején olvashatjuk – házát az isten házává alakítja át, mivel kész arra, hogy bárkinek prédikációt tartson, aki betér hozzá. Még a pápista, a lutheránus és a kálvinista sem tud ellenállni e nagyhírű prédikációk vonzásának, s így aztán a mű közepén az ötödik és a hatodik napon ők is élvezhetik a lelkipásztor vendégszeretét. Nem kulcsszerelői azonban a történetnek, jelenlétüket csupán az adott napon terítékre kerülő teológiai témák indokolják, s ezek végigbeszélése után anélkül kopnak ki a kompozícióból, hogy a későbbiekben bármiféle reflexiót olvashatnánk elmaradásukról. A figyelem azonban Palaeologus szinkretikus víziójának megfelelően a zsidók és a pogányok megnyerésére irányul, s ezért válik a történet kulcsfigurájává a zsidó Sámuel, valamint az Újvilágból Európába került Telephus. Felbukkanása kétségtelenül a káté egészen egyéni mozzanata, ám értelmezése még nem jutott túl a motívum tematikus érdekességének felmutatásán, illetőleg már magának Pirnát Antalnak kézikönyvbeli soraiban is túlságosan elstietten fogalmazódott meg, hogy Palaeologus itt megelőzi a nagy felvilágosultakat. A vadember témájának kora újkori felbukkanásáról és változatairól azóta hatalmas szakirodalom született,<sup>36</sup> ám ezt a Palaeologus-kutatók egyáltalán nem hasznosították, s az egyedüli konkrétum Dostálová azon megállapítása, hogy forrása volt Girolamo Benzoni, *La historia del mondo nuovo* című munkája, továbbá Morus *Utópiája*.<sup>37</sup> Úgy gondolom, ezek továbbiakkal is kiegészíthetők, s kétségtelenül igazolható lesz, hogy Las Casast is beleértve Palaeologus azok közé tartozik,<sup>38</sup> akik igényesen néztek szembe az Újvilágban tapasztaltak teológiai következményeivel, ám arról nem beszélhetünk, hogy egy ősi, romlatlan *religio naturalis* képviselőjének tekintené Telephust. A távolságtartás gesztusát figyelhetjük meg abban, hogy a derék indián többnyire nem emlékszik pontosan arra, milyen is volt az övéi vallása, hiszen a spanyolok szülőföldjén mindent tönkretettek, őt magát pedig testvérével együtt még gyerekként hurcolták át Európába. Nem is teljesen koherensek megállapításai, s ebben talán az az ambivalencia is megragadható, ahogyan Palaeologus a *religio naturalis* kérdésköréhez viszonyult. Ő ugyanis Fausto Sozzinitól eltérően nem vonja kétségbe, hogy az emberek komoly filozófiai és etikai igazságokat képesek felismerni a természet ki-

<sup>36</sup> Csak a legfontosabbakat soroljuk fel: Frank LESTRINGANT, *L'expérience huguenote au Nouveau Monde, XVI siècle*, Genève, 1996. (Travaux d'Humanisme et Renaissance); Uő, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et controverse coloniale en France, au temps des guerres de religion (1555–1589)*, Paris, 1990.

<sup>37</sup> *Catechesis christiana*, 62–63. – *Földi és égi hitviták*, 44–45.

<sup>38</sup> A híres Sepúlveda-vitáról legújabban magyarul: CSEJTEI Dezső–JUHÁSZ Anikó, *Amerika felfedezése és az új globális rend*, Máriabesnyő–Gödöllő, 2004 (Monumenta Hispanica)

zárólagos ösztönzésére, s ilyen értelemben beszélhetünk arról, hogy létezik egy természet adta istenismeret. Másfelől azonban úgy látja, hogy az Istenről és az ember boldogulásáról ily módon kialakított elképzelés nagyon törékeny és bizonytalan, s egyáltalán nem igazolható, hogy kizárólag innen merítve minden tekintetben helyes elképzeléseket tudnának az emberek megalkotni és főleg meg is őrizni Istenről és a túlvilági boldogságról. E tekintetben tehát az indián nála is a saját teológia hirdetője lesz, s legfőbb retorikai funkciója a különösen a katolikusok és a spanyolok között meghonosodott tévtanok és égbekiáltó gazságok leleplezése. Nem kevésbé alkalmas persze arra, hogy a görög anabaptista ellenfeleinek is odamondjon, hiszen mi másért hangsúlyozná Telephus kolozsvári hallgatóságának, hogy az övéi „a hivatalt viselők iránt pedig olyan fokú tisztelettel voltak, amelyet itt a ti földetekon sehol sem láthattunk”.<sup>39</sup>

A szakirodalom úgy gondolja, hogy a műben ábrázolt város valamilyen Kolozsvárnak feleltethető meg, ami nagyon valószínű, ám fontos hangsúlyozni, hogy nagyon kevés konkrétum árulkodik erről. Annyi derül ki a szövegből, hogy magyar városról van szó, ahol kőházak vannak, s ahol rendkívül kegyes s a tiszta tant már gyermekkorukban magukba szívó hívek a tudós pástort követve személyében is az egyetlen Istent imádják és tisztelik. A dialógusokban a már említettekén kívül fellép pápista, lutheránus és kálvinista is, ám egyes megjegyzésekből arra következtethetünk, hogy ezek nem a város lakosai, hanem kifejezetten a plébános tanításának meghallgatására érkeztek ide. Jelenlétük mindenestre nem kap olyan részletes magyarázatot, mint Telephusé vagy akár a kereskedő körúton lévő zsidó Sámuelé, akiről megtudjuk, hogy járt Flandriában, Németországban és Olaszországban is.

Talán valamelyest egyénítő mozzanatnak tekinthetjük a poétikai szempontból is rejtélyes kórus jelenlétét. A mondott szempontból szerepeltetése azért talányos, mert ezt az antik vagy az azokat imitáló kora újkori drámákban természetes módon meglévő kórust nem szokás a dialógusokban is felvonultatni. A *Catechesis*ben ennek ellenére jelen van, s nem is akármilyen szerepben, hanem a beszélgetések menetét felügyelő világi hatóság funkciójában. A negyedik napon jelenik meg a kórus egyébként először, majd többször történik utalás arra, hogy a városi tanács képviselőit tisztelhetjük benne, ám a kilencedik nap kezdetén a plébános úgy beszél tagjaihoz, mint nemesemberekhez, akik – s ez a nyolcadik nap végén derül ki – valamiféle válás ügyében érkeztek tanácsot kérni prédikátorunkhoz. Ez azonban csupán átmeneti állapot, mert úgy tűnik, hogy a kórus tagjai minden további jelzés nélkül visszaalakulnak polgárokká, akik aztán a mű végéig a plébános főnökeiként viselkednek, olyannyira, hogy még – kicsit unalmasan ismétlődő – évdőnek is

<sup>39</sup> *Catechesis christiana*, 63. – Földi és égi hitviták, 44.

vele: hogy derék papjuk képtelen határt szabni hitterjesztő kedvének, s ha rajta állna, képes lenne megállás nélkül több napon keresztül is prédikálni.

Jól ismert, hogy az a szellemi forrongás, amely az 1570-es években az európai szellemi élet egyik legfontosabb színterévé tette az antitrinitáriusok és szimpatizánsaik közösségeit, az évtized végére drámai eseményekhez vezetett. Ezeket az eseményeket csak töredékesen ismerjük, amint az alapvető források pusztulása következtében azt sem tudjuk, milyen nézeteket vallott életének utolsó szakaszában az a Dávid Ferenc, akit 1579-ben vallásújítás vádjával bebörtönzött az erdélyi országgyűlés. Az erről régóta folyó szakmai, sőt a történeti publicisztikába is átgűrűző vitákkal itt nem foglalkozhatunk, mostani témánk szempontjából csak két mozzanatot kell kiemelnünk. Egyrészt, hogy Dávid elítélése kétségtelenül fordulópontot jelentett a kelet-közép-európai antitrinitarizmus történetében abból a szempontból is, hogy az erdélyieket is rákényszerítette egy mindenki számára kötelező hitvallás megalkotására.<sup>40</sup> A hagiografikus elemektől sem mentes korábbi magyar szakirodalom hatására külföldi publikációkban is közhelyessé vált végpontként értékelni ezt az eseményt, s ez rögzülvén nagyon nehéz tudomásul vetetni Pirnát Antal és Keserű Bálint eredményeit, akik pedig meggyőzően mutatták be, hogy az a rendcsinálás és dogmatikai egyneműsítés, amely a Dávid Ferenc elítélése körüli hónapokban oly fenyegetően jelentkezett, egyáltalán nem vezetett eredményre.<sup>41</sup> Aláíratok ugyan a papokkal egy *Consensus ministrorum* elnevezésű hitvallást,<sup>42</sup> amely világosan megfogalmazza, hogy Krisztust imádnunk kell és segítségül kell hívnunk, ám a viharok elmúltával ez sokat veszített súlyából. Nem tagadható persze, hogy az ilyen intézkedések többször megismétlődtek a 16. században, tudunk kiközösítésekről 1580-ból, kemény fegyelmező intézkedések maradtak ránk 1592-ből, s ezek részben megismétlődnek 1598-ban, illetőleg a 17. század legelején tartott zsinatokon is. Legalább ilyen gyakoriak azonban az olyan információk, hogy a hallgatásra ítélt prédikátorok újra megszólalnak, s az Erdélyből a török hódoltság területére, vagy máshová távozottak egyszer csak újra a fejedelemség valamely fontos szellemi műhelyében bukkannak fel.<sup>43</sup> Így aztán nem csoda, hogy

<sup>40</sup> Lásd minderről Antal PIRNÁT, *Il martire e l'uomo politico (Ferenc Dávid e Biandrata)*, in *Antitrinitarianism*, 157–190.

<sup>41</sup> Főleg az alábbi két tanulmányra gondolunk: PIRNÁT Antal, *Arisztoteliánusok és antitrinitáriusok. Gerendi János és a kolozsvári iskola*, Helikon, XVII(1971), 363–392; Bálint KESERŰ, *Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597–1636)*, in *György Enyedi and Central European Unitarianism*, 107–124.

<sup>42</sup> Közölve: JAKAB Elek, *Dávid Ferenc emléke*, I–II, Bp., 1879, 242–243.

<sup>43</sup> A zsinatok rendszeres áttekintése: DÁN Róbert, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, Bp., 1987, 72–116. (Humref 13).



a 16. század utolsó évtizedeiből ránk maradt jezsuita jelentések továbbra is a legveszedelmesebb eretnokségek gyűjtőmedencéjeként mutatják be az erdélyi antitrinitarizmust.

Megragadható ez a 16. század utolsó évtizedeinek kátéirodalmában is. Mint már említettem, 1579-ben Dávid Ferenc elítélése után az unitárius papokkal elfogadtattak egy olyan hitvallást, amely hangsúlyozza, hogy Krisztust imádni kell és segítségül kell hívni. Könnyen belátható, hogy napirendre került egy ilyen szellemű káté megfogalmazása is. Bár szövege nem maradt ránk, egészen bizonyosak lehetünk abban, hogy ebben a szellemben íródott az a kéziratos káté, amelyet Basilius István, Dávid egyik legszenvedélyesebb ellenfele állított össze 1583-ban, s amelynek kéziratát Kénosi Tózsér János, az unitáriusok 18. századi történésze még látta.<sup>44</sup> Másfelől tudjuk, hogy Toroczkai Máté, a nonadorantista antitrinitarizmus egyik legszorgosabb őrzője ugyancsak összeállított egy kátét valamikor a 16. században.<sup>45</sup> Ennek csak 1632-ben nyomtatásban is megjelent szövegét ismerjük, amely Abrugi György kolozsvári nyomdájában látott napvilágot. A kiadás jelentőségével, s hogy milyen unitárius kiadványok jöttek még ki ebben az időszakban ebből a nyomdából, a későbbiekben foglalkozunk, most az eredeti kontextushoz próbálunk visszanyúlni. Valamelyest megkönnyíti helyzetünket, hogy *A keresztyéni üdvösséges tudománynak a Régi és Új Testamentum szerént egybesummáltatott értelme* címet viselő kiadvány – úgy tűnik – olyan mozzanatokat is tartalmaz, amelyek talán egy korábbi kiadás maradványainak tekinthetők.<sup>46</sup>

Lássuk tehát, milyen egységekből épül fel ez az 1632-es nyomtatvány. A címlap után Thordai Jánosnak, az unitárius kollégium tanárának ajánlását olvashatjuk Tolnai Jánoshoz, a város királybírájához. Thordai, aki 1626–1634 között volt a kollégium tanára, ebben nem csupán megismétli a káté néhány gondolatát, hanem nagyon leleményesen a címzetre is applikálja azokat. Arról beszél, hogy a hazáját elhagyni kényszerült címzett (nyilván célzás arra, hogy a királybíró a török hódoltság alatt fekvő Tolnáról települt be Kolozsvárra) Ábrahám lelki fia, és ugyanakkor Jézus Krisztus által Isten fogadott fiává vált, akit az Isten testi és lelki javakkal egyaránt megajándékozott. Népes családdal is megajándékozta az Isten, s éppen az ő kedvükért ajánlja neki ezt a munkát, hiszen ebből megtanulhatják a keresztyén hit alapjait. Ezután ugyancsak Thordai tollából egy reggeli és egy esti imádság következik. Egyértelműen nonadorantista hangoltságukról az alábbi részlet is árulkodik: „...mert csak

<sup>44</sup> Lásd BALÁZS Mihály, *Basilius István*, in *Bibliotheca Dissidentium*, XII, 1990, 97–98.

<sup>45</sup> Toroczkairól is készült biobibliográfiai összefoglalás: *Bibliotheca Dissidentium*, XXIII. (Balázs Mihály)

<sup>46</sup> Leírása: RMNy 1544.

szent Felséged egyedül az az Isten, az kit illet mennyen földön az Úr Jézus Krisztus által örökké megmaradandó tisztelet, dicsőség, dicséret, hálaadás és imádás”.<sup>47</sup> Ezt követi a mostani gondolatmenetünk szempontjából legfontosabb részlet, egy latin epigramma (*Epigramma ad lectorem*), amely Emericus N. Bükfalvinus szerzeményeként szerepel. Rendkívül fontos mozzanat, hogy Bükfalvi Imréről a Dávid Ferenc elleni per időszakából van utoljára adatunk.<sup>48</sup> Ez azt jelenti, hogy az 1632-ben megjelentetett művet nem egyszerűen egy Toroczkai halála előtti időpontra (a püspök 1616-ban hunyt el) lehet visszadatálnunk, hanem elképzelhető, hogy visszamehetünk a 16. század utolsó évtizedeire. Semmi alapja sincs ugyanis egy olyan föltételezésnek, hogy az epigramma eredetileg valamely más mű elé íródott volna. Ráadásul a 16. század utolsó évtizedeire való antedatálás egy további adattal is alátámasztható.

Egy korábbi tanulmányunkban részletesen foglalkoztunk a kolozsvári unitárius kollégium 1135. számú kéziratával, amely Réthi János kolozsvári lelkész 1615-ben készült másolatában maradt ránk, ám Hunyadi Demeter püspöksége idején született (ő 1592-ben halt meg). Tartalmi szempontból most csak azt említjük meg, hogy az értekezés kísérletet tesz Palaeologus és Glirius teológiájának szintézisbe hozására. A kézíraton egy ismeretlen 17. századi margináliában Toroczkai Mátét nevét olvashatjuk, ez a 17. századi ember tehát őt tartotta szerzőnek. Most csupán egyetlen helyet idézünk belőle: „De erről bőven irtak az mi atyánkfiai egy magyar könyvben, kit az apostolok ideje után támadott innovátorok ellen irtak, ennek végében egy Catechisisben láthacz róla...”<sup>49</sup> Itt tehát az 1580-as évekről szólva, a nonadorandistákat üldöző Hunyadi Demeter püspöksége alatti eseményeket ecsetelve megemlíti a szerző egy olyan magyar nyelvű kátét, amely a nagy dogmakritikusok, Sommer, Palaeologus, Glirius és Dávid Ferenc teológiai megfontolásait összegezte. Mint az alábbiakban látni fogjuk, ez a tartalmi leírás teljes mértékben illik az 1632-es kiadásban rendelkezésünkre álló Toroczkai-kátéra, s elég nehéz lenne kikerülnünk azt a hipotézist, hogy erről vagy ennek egy változatáról lehet szó. Annyit mindenesetre megállapíthatunk, hogy létezett egy olyan nonadorantista kátéhagyomány, amely a 16. század utolsó évtizedeiben formálódott ki. Ezt a kátéirodalmat nyilvánvalóan elsősorban kézíratos formában terjeszthették, de nem tartjuk kizártnak Keserű Bálint elképzelését sem, aki a kiadvány fentebb ecsetelt, múltat idéző jellege miatt azt a merész gondolatot is felvetette, hogy az 1632-es káté egy korábbi kiadás újryomása.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Modern kiadásban: RMKT (17. sz.) 4, 579.

<sup>48</sup> KÉNOSI–UZONI, *Unitari-ecclesiastica historia*, 236, 280, 593. Magyarul: I, 281, 331, 390, 556, 704.

<sup>49</sup> *Az Istennek és az ő szent Fiának...igaz ismeretiről...*, 23v.

<sup>50</sup> KESERŰ Bálint, *Vallási ellenzéki törekvések a magyar késő reneszánszban*, kézíratos kandidátusi értekezés, Szeged, 1973, 324–327.

Külön is említést érdemel ugyanakkor Bükfalvi Imre epigrammájának néhány egyháztörténeti aspektusa. Ennek illusztrálására idézzük fel a szövegét:

„Scripta profana juvant alios, et falsa deorum  
dogmata Romulei numina ficta probant.  
Maxima doctrinam veneratur turba Lutheri,  
Zwinglistas iterum pars inimica colit.  
Non minor exequitur Calvinum turba virorum,  
Instabile hoc vulgus carpit et illud amat.  
At doctrina Chii doctoris pura Jacobi  
Ex tenebris densis eruta rite nitet.  
Hanc osor veri mundus contemnit inique,  
Sed cultrix veri paucula turba colit.  
Hanc brevibus charta hac enodat, lector amice,  
Matthaeus, lege Tu, si pius esse velis.”

„Van, ki pogány írók tanait habzsolja gyönyörrel,  
S térdet hajt a hamis római szentek előtt.  
Újabban a Luther tudományát tiszteli sok nép,  
Más meg a Zwingli nevet égig emelni siet.  
Rengeteg a követője megint a kálvini tannak.  
Mert a nép ma amazt kedveli, holnap emezt.  
Ámde a Palaeologus tudománya a sűrű sötétebből  
Tiszta sugárba ragyog szerte a föld kerekén.  
Megveti e tudományt, ki előtt gyűlölt az igazság,  
Ám kedveli a jók kis, de igaz serege.  
Palaeologus könyvét rövidebbre Toroczkai fogta,  
Szorgosan olvasd, s vár mennyben az üdv tereád.”<sup>51</sup>

Feltűnő, hogy milyen erőteljesen eltér attól az egyháztörténeti koncepciótól, amely először a *De falsa et vera... unius Dei... cognitione...* című 1568-ban Gyulafehérvárott megjelent munkában fogalmazódott meg, s amely a 17–18. századi szociniánus reflexióknak is kiindulópontja volt. E koncepció a reformáció logikus betetőződéséként tünteti fel az anti-trinitarizmust, s ennek megfelelően nem tagad meg bizonyos történeti érdemeket a nagy reformátoroktól sem. Ismert módon ez a felfogás tükröződik Fausto Sozzini sírversében is: „Alta ruit Babilon: destruxit tecta Lutherus / muros Calvinus, sed fundamenta Socinus.” (Ledőlt a magas Babilon, a tetejét Luther, falait Kálvin, alapjait pedig Socinus rombolta le.)

<sup>51</sup> Nagyillés János magyar fordítása. Közli: KÉNOSI–UZONI, *Az erdélyi unitárius egyház története*, I, 390–391.

Bükfalvi verse távol áll ettől a felfogástól. Luther, Zwingli és Kálvin követői lényegében a pogányokkal egy szintre kerülnek, s semmi szerepük nincs az igazság megtalálásában. Palaeologus igaz tana minden előzmény nélkül ragyog fel a sűrű sötétségből, ám csak kevesen követik. Nem vitás, hogy azoknál a szombatosoknál találkozunk hasonló gondolatokkal az 1580-as évektől kezdődően, akik mindenkivel dacolva, a világi tudományt és a hamis teológiát egyaránt elvetve harcoltak igazukért. Tőlük legfeljebb abban különbözik még ez az epigramma, hogy legalább nem beszél azokról az antitrinitáriusokról, akik nem Palaeologus tanítását követik.

Maga a káté szövege azonban óvakodik a polémiától, s ugyanezt teszi a *Prefatio libelli*, amely némileg a kiadvány egészének tartalmát összefoglalóan az emberiség történetének három szakaszát különbözteti meg és írja le. Kifejti, hogy az első Ádámtól Ábrahámig terjedő periódusban az emberek elnyerték volna az örök életet, de mivel idegen isteneket kezdtek imádni, Isten elhagyta őket. A második, Ábrahámot Krisztusig tartó periódusban Isten kiválasztott egyet a sok bálványimádó nép közül, s szövetséget kötött vele, amelynek jele a körülmetélkedés volt. A harmadik szakasz értelme az, hogy Isten eltörölte a körülmetélkedés privilégiumát, s új szövetséget kötött az emberekkel. Ennek alapja Isten helyes ismerete, a Krisztusban való hit és a törvényt betartása. Erőteljesen hangsúlyozza, hogy amit a Biblia a dolgon kívül tartalmaz, az *nem szükséges* az üdvösséghez. Ezután *Epigramma A. T. Claud. Thorozk.* címmel egy disztichon következik:

„Insano qui huius temnit praecepta libelli  
Pectore, perpetuo displicet ille Deo.”

Egy – szempontunkból most kevésbé érdekes – Istent dicsérő ének után olvashatjuk most már *Az keresztyéni tudománynak rövid sommában kötött fundamentuma* címmel magát a kátét, amely 106 kérdésben és feleletben tárgyalja a legfontosabbnak tartott hittételeket.

Az az eljárás, ahogyan a szerző egy-egy szentencia átvételével vagy átfogalmazásával a bonyolult gondolatmenetek didaktikus leegyszerűsítésével vagy elhagyásával képes volt a terjedelmes *Catechesis christiana* teológiájának legfontosabb mozzanatait egy kis kiadványba összefoglalni, külön tanulmányozást igényel, s részletesen kell majd foglalkozni azzal is, hogy miképpen magyarította többnyire nagyon találékonyan Palaeologus teológiájának legfontosabb elemeit. Most csupán azt hangsúlyoznám, hogy a káté felerősíti azokat a kontúrokat, amelyekkel a görög eretnek egyetemes dimenzióba helyezi a keresztyén ember mibenlétére vonatkozó kérdéseket. A mű azzal a kérdéssel kezdődik, hogy „mit vallasz magadról a keresztyéni hit dolgában?” Miután megkapjuk a választ, hogy az ember az isten képére és hasonlatosságára teremtett

lény, az istenre vonatkozó kérdések következnek, aki „az embert az ő nevének tiszteletire és az örök életre [teremtette] személyválogatás nélkül, mert senkit kárhozatra nem teremtett, nem is rendelt”.<sup>52</sup> Roppant fontos, az eredendő bűnnek helyet nem adó, ám Isten eredendő igazságosságát hangsúlyozó gondolatokkal találkozunk arról, hogy miképpen lett kiválasztott nép a zsidó, ennek keretében ugyanakkor rendre hangsúlyt kap, hogy a kiválasztott néphez tartozás, a fiúság csak lehetőség volt az üdvösségre, azt e közösség tagjainak egyenként saját cselekedeteikkel kell kiérdemelniük. A *iustitia imputata* és *iustitia operum* kifejtése alapozza meg a Tízparancsolat magyarázatát. A Krisztusra vonatkozó kérdések és feleletek is nagyon tömören és didaktikusan fejtik ki a palaeologusi elképzelést arról, hogy Isten eredetileg azért küldte el Krisztust, hogy választott népét megtérítse és a zsidók királya legyen, s hogy ennek megghiúsulása okán Isten miképpen terjesztette ki áldását azokra a pogányokra, akik hisznek Krisztusban. A legtöbb kérdés itt is a megigazulástanra vonatkozik, s a válaszok ismételten nagy nyomatékkal hangsúlyozzák a jócselekedetek fontosságát: a keresztények fiai az elődeik hite által Isten fiainak számítanak ugyan (*Palaeologusnál iustitia per fidem imputata*), de az üdvözülés elképzelhetetlen a jócselekedetek nélkül. Ebben a gondolati keretben, szinte természetesnek tekintik a káté szerzője, hogy Krisztust nem szabad sem imádnunk, sem segítségül hívnunk. A nonadorantizmus tehát szinte magától értetődő természetességgel van jelen, Krisztus imádására vonatkozóan még csak kérdés sem hangzik el, amikor pedig a második parancsolat magyarázata során a bálványimádás ügye kerül elő, csak az asztrológia és a képízület elmarasztalását tartja szükségesnek.

A Szentlélekre vonatkozó kérdésekre azt a választ olvashatjuk, hogy a Bibliában sokszor esik szó különféle lelkekről, akik az Isten trónja előtt forgolódnak. Közülük azok, akik Istentől mint követek küldetnek el az emberek közé, angyalok lesznek. A Szentlélek maga pedig nem más, mint az Atyaistentől származó erő és hatalom.

Az elmondottak összegezésésképpen a káté közli az Apostoli hitvallás szövegét. Láthattuk a fentiekben, hogy bevett eljárás volt már ennek, minden további hitvallást eljeltéktelenítő használata, s ezen a helyen az Apostoli hitvallás közlése most arra is alkalmas, hogy valóban csupán a keresztény hit alapjaival foglalkozva a lehető legtömörebben foglalja össze vagy mellőzze is azokat az esetenként nagyon izgalmas gondolatmeneteket, amelyek Palaeologus *Catechesis*ében szét is feszítik a szorosabban vett káté műfaji kereteit. Különösen a Tízparancsolat értelmezése során feltűnő, hogy mennyire lecsupaszítja az eredetit. A parancsolatok második, az emberek egymás közötti kapcsolatával foglalkozó csoportját magyarázva a görög hosszadalmas részletességgel fejteti

<sup>52</sup> *Az keresztényi üdvösséges tudománynak*, B4v.

ki tudós prédikátorával mindazt, amit az emberi társadalom megszerzése és működtetése témakörében fontosnak tartott. Toroczkai kátéjában e parancsolatokat többnyire egy-egy frappáns mondatban összegzi. Arra a kérdésre például, hogy mit tilt meg a hatodik parancsolat, a következő választ kapjuk: „A gyilkosságot, hogy se fegyverrel, se méreggel embert meg ne öljünk, s haraggal, vagy gyűlölettel, se szitokkal vagy rágalmozással valakit meg ne öljünk.”<sup>53</sup> A válasz kétségtelenül a görög eretnek szellemében fogalmazódott meg, ám ugyanakkor kikerüli a szociáletikai és morálfilozófiai kérdések (a magisztrátus és a hívők viszonya, a pacifizmus, az uzsora dolga) a részletes taglalását. Kivételnek talán csak az eskü tekinthető. Ismeretes, hogy a lengyelországi antitrinitáriusok között különösen erősen jelentkező anabaptisztikus áramlatok képviselői határozottan megtiltották híveiknek, hogy esküt tegyenek. Palaeologus az első pillanattól kezdve hevesen vitatta ezt az elképzelést, s ez tükröződik a *Catechesis*ben is. Úgy látszik, Toroczkai különösen aktuálisnak tartotta ezeket a gondolatokat, mert itt a legfontosabb mondatok magyarrá fordításával fogalmazódik meg: Isten csak azt tiltotta meg, hogy ne az ő nevére esküdjünk. Sőt ezen a helyen a magyar kátészöveg átveszi a hamis esküvés különböző módjaira vonatkozó hosszabb okfejtés legfontosabb megállapításait is.

Az antitrinitarizmus egyéb erdélyi irányzataihoz való viszony szempontjából is érdekes, hogy milyen álláspontot vall a káté a szombatról, illetőleg a szentségekről. Arra a kérdésre, hogy keresztény néptől megkívántatik-e a szombatnak megünneplése, szinte szó szerint Palaeologustól vett idézettel kapjuk meg a választ: „Az keresztény népnek semmi megünneplendő nap nem parancsoltatott, sem szombat, sem újhold, sem húsvét, sem pünkösd, sem Jobel.” (iubileum) A válasz a továbbiakban a Krisztussal kezdődő „hosszú szombatról” beszél, majd így folytatódik: „Az isten igéjének hallgatására pedig szabad akarmely napot választani.”<sup>54</sup>

Nem követi tehát a káté a szombatosok tanítását, s így különösen fontos a szentségekről elmondottak esetében annak kiemelése, hogy itt, egy ponton nem Palaeologus, hanem Glirius tanítása fogalmazódik meg. A kereszttség, illetőleg a század elején gyakran használt terminussal *mosogatás* esetében még a görög eretnek álláspontját olvashatjuk. A mosogatás a Krisztushoz csatlakozott pogányok számára külső jele annak, hogy belsőleg megtisztultak. A pogányok gyermekeit azonban már nem kell megmosogatni, mert „a nemességben született fiúnak sem szükség az atyáról rea maradott nemességnek címerét újonnan megszerezni és kiváltani, mikor semmi erőszak tőle el nem veheti”.<sup>55</sup> Az úrvacsora ma-

<sup>53</sup> *Az keresztényi üdvösséges tudományak*, C9r.

<sup>54</sup> *Az keresztényi üdvösséges tudományak*, C8v.

<sup>55</sup> *Az keresztényi üdvösséges tudományak*, D12r.

gyarázatában azonban már eltér a görög eretnektől, hiszen a következő, rendkívül érdekes részletet olvashatjuk:

„Az zsidók az Krisztus születése előtt a húsvéti bárány ételekor egy kenyeret tettek az asztalra, az mely nagyobb és szebb volt a többinél, melyet Messiás kenyérének hittak. Az vacsora végén azt az fő gazda fölvette és hálákat adott Istennek, hogy őket Aegyptusból kiszabadította és jövendőre ismét Messiást ígért és mondott: Ez az megváltó Messiás kenyere, az ki eljövendő. Azt megszegte, és az asztalvendégeknek elosztotta az jövendő Messiásnak emlékezetire, ki jövendőben őket megváltaná. Ezen szokás szerint Krisztus is mint fő gazda az asztalnál, mikor tanítványaival az húsvéti bárányt megötte volna, ezt az megváltó Messiás kenyérét felvészi és hálaadással megszegi és mond: Ez az én testem, az én testemet, azaz engemet jedzett ez az kenyér, mert én vagyok a megváltó Messiás, ki eljövendő vala. Ezokáért valamikor ezután ezt az megváltó Messiás kenyérét eszitek, ne úgy egyétek immár, mind eljövendő, hanem mind eljött és megöletett Messiás kenyérét. Mert az kenyérnek megszegése emlékeztet titeket az én halálomra, és a bornak itala az én véremnek kiontására, mely halál és vérontás által az Újtestamentum szerzetett sok emberek bűnének bocsánatjára. Ezt az szerzést megtartsátok mindaddig, amíg eljövök.”<sup>56</sup>

Ennek a részletnek a forrása Glirius *Mattanjah* című műve. A magyar szöveg teljesen átveszi a szombatosság megalapítójaként ismert németországi eretnek gondolatmenetét, csupán az eredetre, illetőleg a görög nyelvi alakokra vonatkozó tudós fejtegetések maradnak el. Behatóbban egy olyan tanulmány keretében lesz majd célszerű tárgyalni ezt a kérdést, amely az unitáriusok közötti úrvacsora-felfogások mind-egyikét áttekinti, most csupán arra emlékeztetek, hogy a Réthi János másolatában ránk maradt értekezés esetében is azt tapasztaljuk, hogy Palaeologus, Sommer, Dávid és Glirius műveire egyaránt hivatkozik. Nem szeretnénk azonban a tanulságokat csupán arra korlátozni, hogy az említett traktátus szerzőjének föltétlenül Toroczkai Mátét tartssuk. Célunk éppen ellenkezőleg annak hangsúlyozása, hogy ez minden bizonnyal nem egyetlen emberhez köthető kivételes jelenség volt, hanem a 16–17. század fordulójának unitarizmusában nagyon markánsan jelen lehetett az az áramlat, amely Palaeologus és Glirius dogmatikájának szintézisét próbálta megteremteni. Ennek az irányzatnak ismertebb, nagyon markáns képviselője volt az a Karádi Pál is, aki hevesen tiltakozott Dávid Ferenc elítélése ellen, s akinek hatalmas terjedelmű Apokalipszis-kom-

<sup>56</sup> Az keresztyéni üdvösséges tudománynak, Er-v. A megfelelő szöveghelyek Gliriusnál: Robert DÁN, *Matthias Vehe-Glirius. Life and Work of a Radical Antitrinitarian with His Collected Writings*. Bp.–Leiden, 1982, 380–382. (Studia Humanitatis 4) és magyarul: Matthias VEHE-GLIRIUS, *Istenismeret és más írások*, ford. RUTTNER Tamás, vál. DÁN Róbert, Bp., 1984, 149–152.

mentárja talán e koncepció legszínvonalasabb, de részletes teológiai elemzésre eddig még nem méltatott produktuma.<sup>57</sup> Részletes elemzésre most nem vállalkozva elmondhatjuk, hogy az említett szintézis egyéni hangsúlyokkal képviselő mű, mely elszántan ragaszkodik a nonadorantizmushoz, ám profetikus chiliazmus is jellemzi, de egyéb tekintetben nem tesz engedményeket a zsidó szokásokat visszahozó szombatosság irányába.

Újabb, roppant érdekes színfoltot képviselnek azok a káték, amelyeket az Enyedi halála után (1597 novembere) püspökké választott, de ezt a funkciót csak rövid ideig, 1601 elején bekövetkező haláláig betöltő Várfalvi Kósa János állított össze. Az elmondottak után már nem meglepetés, hogy megírásuk időpontját, megjelentetésük és ránk hagyományozásuk mikéntjét illetően sok a bizonytalanság. Mivel ezekről legújabbán részletes áttekintést adott Keserű Gizella,<sup>58</sup> munkájára és több újszerű mozzanatot tartalmazó javaslatára építve kizárólag a káték legfontosabb teológiai üzenetére koncentrálok.

A legfrissebb feldolgozás szerint Várfalvi három kátét is összeállított. Életében megjelent vagy kéziratban másolt példány nem maradt ránk. Így azt sem tudjuk, hogy ő maga, vagy az utódok különböztették-e meg ezeket kis, középső és nagy jelzővel, de az egészében, vagy töredékesen, illetve kézíratos másolatban ránk maradt szövegekből meggyőzően rekonstruálhatónak látszik, hogy a 17. század első évtizedeiben már létezett a kisebb gyermekeket, a nagyobbakat és a felnőtteket megcélzó három változat.<sup>59</sup> Teológiai tartalmukat tekintve a szentháromság elutasítása mellett összeköti őket, hogy minden eddig tárgyaltnál nagyobb mértékben koncentrálnak az Apostoli hitvallásra. Hogy ez a kiindulópont, abban nem csupán a tanítás szükségleteihez való alkalmazkodást kell látnunk, s nem is csupán a már említett sajátos antitrinitarizmus megnyilatkozását. Úgy véljük, Keserű Gizella joggal hangsúlyozza, hogy a püspöki székben Enyedit követő Várfalvi Kósa esetében joggal gondolhatunk arra, hogy még eleven lehetett a keresztény egységnek az az Apostoli hitvallásra alapozott gondolata, amelyet Enyedi a Szilvási Jánossal folytatott vita során dolgozott ki. Mivel kötetünk Enyedinek szentelt tanulmánya részletesen foglalkozik a vitával, most csak megemlítem, hogy a hittételek olyan redukciójáról van itt szó, amely

<sup>57</sup> A további szakirodalomról is tájékoztat: BALÁZS Mihály, *Karádi Pál Simándon*, in *Mezőváros, reformáció és irodalom (16–18. század)*, szerk. SZABÓ András, Bp., 2005, 75–85. (Historia Litteraria, 18). A mű 17. századi másolatairól megjelenés előtt áll Tóth Péter fontos dolgozata.

<sup>58</sup> KESERŰ Gizella, *Várfalvi Kósa János*, in *Bibliotheca Dissidentium XXIII*, 2004, 195–226.

<sup>59</sup> Vizsgált időszakunkból egyedül egy 1623-as nyomtatvány áll rendelkezésünkre. Leírása: RMNy 1290. A későbbi kiadások mellett fontos szövegrészeket ad a szegedi egyetemi könyvtárban őrzött kézíratos másolat.



Enyedi szerint közös dogmatikai minimumként minden keresztény felekezet számára elfogadható lehetett.

Legalább ennyire hangsúlyozandó azonban, hogy talán egy realisabb cél, a különböző antitrinitárius áramlatok megegyezésének előmozdítása végett is, Várfalvi szövegei olyan megoldásokkal élő kompozíciók, amelyek egyaránt merítettek a nonadorantista és a krisztológiai kevésebbé radikális káté hagyományokból, s valamiféle kiegyenlítő szerepre látszanak törekedni. A szövegszerűen nem ismert Basilius István-féle hazai és a lengyelországi Szoman említett kátéjából eredeztethető, hogy az üdvtörténeti folyamatot nem abban a kitágított dimenzióban tárgyalják, mint a Palaeologusra építkező Toroczkai-katé. Emlékeztünk rá, hogy Toroczkainál az emberiség egészének sorsáról fogalmazódtak meg kérdések és válaszok, s így a keresztyénség megjelenése, kialakulása és sorsa is ebben a világtörténelmi összefüggésben került elő.

A mindhárom Várfalvi-kátében szereplő nyitókérdés (Mire kell az embernek e földön életében gondot viselnie?) s a rá adott válasz, mely szerint az emberi élet legfőbb célja az örök élet és az üdvösség megtalálása, továbbá annak kijelentése, hogy mindez összhangban van a természet tanításával is, azt a benyomást keltheti, hogy tér nyílik az egyetemesebb szemlélet előtt, ám hamarosan világossá válik, hogy nem erről van szó. A következő kérdésekből és válaszokból ugyanis egyértelműen kiderül, hogy a Toroczkainál feltáruló történeti dimenzió félretolásával az örök élet megtalálása az előzmények teljes negligálásával egyszerre kötődik Isten és Krisztus megismeréséhez, s ennek megfelelően nemcsak a természetre való hivatkozás tűnik el teljesen a későbbi argumentációban, hanem a megismerés forrásait is a történeti összefüggések kikapcsolásával jelöli meg a Miatyánkban, az Apostoli hitvallásban és a Tízparancsolatban.

A káték ezt a három fő forrást megpróbálják egy rangon kezelni, ami önmagában is eltávolodás Palaeologus gondolataitól, s attól, ahogyan a Toroczkai-kátében is a Tízparancsolat lesz minden további morális kötelesség és előírás alapja. Direktebb a polémia ezzel a hagyománnyal, illetve Gliriussal, amikor Várfalvi nyomatékosan hangsúlyozza, hogy Krisztus parancsai nem csupán az apostolokra vonatkoznak, hanem minden emberre minden időben. Ebben az összefüggésben érdekes az is, hogy a középső káté szükségesnek tartja hosszan bizonygatni, az Újtestamentum a Biblia része. Itt valószínűleg Glirius és követőinek arra az elképzelésére reagál, hogy az Újtestamentumban egyedül a Jelenések könyve tekinthető Isten által ihletett szövegnek. Itt említjük meg, hogy a negyedik parancsolat a káték mindegyikében „szenteld meg az ünnepet” formában szerepel, azaz tüntetően nem szombatról beszélnek a különböző korosztályoknak szánt szövegek. A szombat szó elkerülése a Várfalvi Kósa életében már igen elterjedt szombatos közösségektől való elhatárolódás lehet.

A történeti dimenzió elhagyása, annak a kérdéskörnek az elsúlytalanítása, hogy mi történt az emberiséggel Krisztus megszületése előtt, a szentségek tárgyalásában is a nonadorantistákétól eltérő megközelítést eredményez. Láthattuk, hogy a Palaeologus és Glirius nyomdokain haladó Toroczkinál nagy hangsúlyt kap az újszövetségi szentségek ószövetségi genezisének feltárása, ami lényegében annak kimutatását jelenti, hogy Krisztus messiási küldetése ugyan lényeges változást hozott e szentségek funkciójában, amennyiben a továbbiakban ezek immár erre a küldetésre emlékeztetnek, ám a szentségek lényege mégiscsak az ótestamentumi szakaszt is felölelő állandóságban ragadható meg. Várfalvi kátéi a keresztség kérdésében különösen élesen szakítanak ezzel a hagyománnyal. „Szerzett-e Isten valamely külső jelet, amellyel az ő igaz ismerői megkülönböztethetők a pogányoktól?” – hangzik a bevezető kérdés, s a válasz amazétól eltérően szigorúan az újtestamentumi keretek között maradvá fogalmazódik meg. Az ótestamentumi előtörténetről szót sem ejtve egy másik nagy 16. századi hagyományhoz, az anabaptisztikus áramlatokéhoz kapcsolódva az ige hirdetése során született hitet a legszorosabban összekapcsolja a mosódásnak nevezett keresztséggel. Bár értelemszerűen eltérő részletességgel, de mindhárom káté egyformán hitet tesz amellett, hogy csak azokat szabad megkeresztelni, akiket Isten már megajándékozott értelemmel, és az ő kegyelmének igaz ismeretével. Egyértelműen kiáll tehát amellett, hogy csak a felnőtteket szabad megkeresztelni, s azt is leszögezi, hogy ez a parancs sem csupán az apostolokra érvényes, hanem az utánuk született emberekre is. Az érvelés nagyon fontos gyakorlati konzekvenciája a megkeresztelendő és a megkeresztelő által elmondott, illetve a szertartás végén elhangzó formula rögzítése, ami arra utal, hogy kialakulóban voltak a kizárólag a felnőtteket érintő szertartás szabályai is. Azért mondhatjuk, hogy csak felnőttekről lehet szó, mert ezeknek a formuláknak fontos sajátossága, hogy az elme és az erkölcs megtisztításának jeleként, a keresztyén életre való elkötelezettség bizonyosságaként értelmezik a mosódást. Hasonló érvelést tapasztalunk az úrvacsora esetében, ahol az antitrinitáriusok konszenzusának megfelelően beszélnek a kátészövegek arról, hogy Krisztus halálára emlékeztető jegyről van szó, tehát semmilyen formában sem lehet beszélni arról, hogy a Krisztus testét ennénk, vagy a vérért innánk. A Toroczkinál fentebb felidézett ótestamentumi előtörténetről azonban egy sort sem találunk.

Más szempontból azonban egyáltalán nem lehet azt állítani, hogy Várfalvi kátéi megszorítások nélkül beilleszthetők a mondott anabaptisztikus hagyományba. Mert igaz ugyan, hogy Várfalvi nagy hangsúllyal szól a jó cselekedet fontosságáról, s amikor ennek folytatásaként arról beszél, hogy az üdvösség elnyeréséhez elengedhetetlen a szent és jámbor élet, a szóhasználat valamelyest emlékeztethet bennünket az etikai tökéletességet megkövetelő anabaptisztikus követelményekre, valójában

azonban ebbe az irányba nem folytatja gondolatmenetét. Így aztán amikor a szentségek kapcsán újjászületésről beszél, elmarad az új és óember rigorózus szembeállítás, nem szerepel annak részletező leírása, hogy miként kellene az óembernek szembeszegülnie a bűnös világgal, magyaráz az erkölcsi tökéletességnek az a hegyi beszéd posztulátumait szó szerinti értelmezésben megkövetelő pátosza, amely oly erős volt a lengyelországi korai antitrinitarizmusban, s amely még mindig képes volt sokak világszemléletét alapvetően meghatározni. Úgy is mondhatnánk, hogy Várfalvi megingás nélkül folytatja azt az erdélyi hagyományt, amely a szent és jámbor élet megkövetelését össze tudja kapcsolni a világban való éléssel, s a világi intézmények tiszteletben tartásával.

Nagyon fontos továbbá, hogy az erkölcsi rigorozitásnak ez a kerülése mély krisztológiai megalapozást kap az elemzett kátészövegekben. Nem jelenik meg a szegény Krisztusnak az az alakja, aki olyan magától értő módon lesz minden tekintetben követendő az anabaptisztikus eredetű szövegekben, de hiányzik a krisztológiának az a tudósabb centrumba állítása is, amely állandó eleme lesz az ilyen törekvéseket valamelyest megszelídíteni akaró, vagy csak egyszerűen rendszeresebben tárgyaló antitrinitárius kátészövegeknek. Arra gondolok, hogy már Szoman többször említett kátéjában is a középpontba kerül Krisztus tanítói, főpapi és királyi funkciója, az erre a hagyományra építő rakóvi kátében pedig az üdvösség útjára vonatkozó nyitókérdések után a mondandó egészének Krisztus prófétai, királyi és főpapi szerepe ad keretet, ezek a fő fejezetcímek, s ezek alá tagolódnak be minden fontos teológiai megállapítás.

Ez természetesen összhangban van azzal, hogy Krisztusnak a feltámadásban kicsúcsosodó küldetése a kialakulóban lévő szocinianizmus számára is az egyedüli fontos határkő az emberiség történetében, ami semmihez sem hasonlítható, ami gyökeres szakítást jelent az Isten és az ember közötti viszony megelőző szakaszaival is. A történeti reflexió fentebb említett hiánya ellenére ez nem történik meg Várfalvinál. Kátéi ebben az értelemben kevésbé krisztológiai központúak.

Nem csupán abból adódik ez, hogy részletesen cáfolja mind a három kátészöveg a háromságra vonatkozó elképzeléseket, hanem abból is, hogy nagyon hangsúlyosan szerepelnek, mondhatni dominánssá válnak az Isten helyes ismeretére vonatkozó megállapítások is. Nemcsak arról van szó tehát, hogy Isten egy és mindenekfelett való, hanem arról is, hogy nincs helye vele kapcsolatban semmiféle antropomorf elképzelésnek sem. Amikor arról beszél, hogy a Szentírásban egy bizonyos istennév megilleti a fejedelmeket és a királyokat is, de csak az egyetlen Istenről mondható el, hogy mindenható és természet szerint való Isten, akkor természetesen a közös antitrinitárius érvrendszerből merít, de nagyon fontos, hogy erre a továbbiakban olyan argumentumokat épít, amelyek nem teljesen azonosak ugyan azzal, amit Palaeologus megfo-

galmazott, de különböznek a kialakulóban lévő szocinianizmus irányába tájékozódó törekvésektől is. Nem tagadja ugyanis, hogy Isten Krisztust feltámadása után a jobbjára ültette, s hogy olyan nevet és hatalmat adott neki, amely mindennekfelett való, s hogy őt tette meg élőknek és holtaknak eljövendő ítélő bírójává, csak éppen nem foglalkozik azzal, hogy miképpen is uralkodik ma az övéi felett. Az Isten által Úrrá tett Krisztusról beszél tehát, de ennek mostani mibenlétét nem részletezi, s azt a kérdést sem teszi fel, hogy kell-e és szabad-e Jézust imádni és segítségül hívni.

Mivel a szociniánus tradíció, mint kötetünk Enyedi-tanulmányában majd kifejti, csupán a nagy olasz egyetlen levelét őrizte meg Enyedi és Fausto Sozzini levélváltásából, nem ismerjük részletesen Várfalvi püspök elődjének e vitában felsorakoztatott argumentumait, ám a prédikációiban kifejtettek alapján nagyon úgy tűnik, hogy a kátészerző e tekintetben is követte elődjét. Enyedi ugyanis nem tagadta, hogy bizonyos értelemben talán még arról is lehet beszélni, hogy a feltámadott Krisztus ura egyházának, csak éppen Dávid Ferenc örökségéhez e tekintetben ragaszkodva azt nem látta be, hogy ebből miért kellene arra következtetni, hogy Krisztust imádni kell és segítségül kell hívni. Erre alapozódik tehát Várfalvinál is egy nagyon finom mérlegen kimért, valamelyest az elhallgatott dolgokban megragadható nonadorantizmus. Ez utóbbi megállapításunk mindkét elemét hangsúlyosnak gondoljuk. Fontos tehát, hogy egy e tekintetben világosan kirajzolódó nonadorantista pozíció felvételéről van szó, amelynek elhallgatásai nagyon is beszédesek lehettek a jobban tájékozott kortársak számára, de az is, hogy az elhallgatott dolgokban megragadható nonadorantizmus ez, hiszen ez teszi érthetővé, hogy Várfalvi kátéi még akkor használatban maradhattak, amikor az unitáriusok többsége már egészen bizonyosan elszakadt Dávid Ferenc hagyományától.

Egyre világosabban látszik azonban, s szemlénk eddigi eredményei is azt mutatják, hogy ez a tradíció nagyon elevenen és sokszínűen volt jelen a 17. század első évtizedeiben, s ezen az sem változtatott, hogy a lengyel unitáriusok között felgyorsult a dolgozatunk elején említett, s a rakóvi kátét is életre hívó egységesülés. A közben szervezeten és intézményileg is megerősödött, nagy felkészültségű gondolkodókat soraikba állítani tudó, virágzó nyomdát és iskolát is üzemeltető lengyel testvérek persze együttműködésre törekedtek erdélyi hitsorsosaikkal, ami magába foglalta azt is, hogy a dogmatikai különbségeket az ő ízlésüknek megfelelően számolják fel. E folyamat legfontosabb, 17. század eleji állomásairól is Keserű Gizella készített áttekintést.<sup>60</sup> Eredményeit itt nem idézem fel részletesen, csupán arra utalok, hogy mindez a szoro-

<sup>60</sup> Gizella KESERŰ, *The Late Confessionalisation of the Transylvanian Unitarian Church and the Polish Brethren*, in SZCZUCKI, *Faustus Socinus*, 163–188.

sabban vett kátirodalom területén is jelentkezett. Mára annyit ismerünk ebből, hogy 1620-ban nyomtatásban is megjelent Kolozsvárott a rakóvi kisebbik káté német fordítása.<sup>61</sup> A cím alapján azonban annyit megállapíthatunk, hogy ezúttal is a rakóvi kisebbik káté fordításáról van szó, ám most lengyelből magyarra készült fordításáról, mely még nyilvánvalóan a kolozsvári szász unitárius gyülekezet számára készülhetett, egy jó évtized múltával azonban már olyan kiadványok látták meg a napvilágot, amelyek címzettjei a kolozsvári magyar unitáriusok voltak.

1632-ben Abrugi György kolozsvári nyomdájában négy fontos magyar nyelvű unitárius kiadvány is megjelent. Fontos tény ez, hiszen mint már említettük, a megelőző évtizedekben az erdélyi unitáriusok igen ritkán jutottak ahhoz a lehetőséghez, hogy az egyházi életük számára fontos műveket nyomtatásban is megjelentessék. Legutóbb 1623-ban tudták kiadni egy énekeskönyv társaságában Várfalvi Kósa fentebb elemzett kátéját, valamint egy imádságoskönyvet,<sup>62</sup> melyek a Jakab Elek tulajdonából a székelykereszturi unitárius gimnázium gyűjteményébe kerültek, mára azonban eltűntek. Így még fontosabbá váltak az említett kiadványok, hiszen fontos tanúi annak, hogy nyomtatási lehetőséghez jutva mit tartottak fontosnak megjelentetni az erdélyi unitáriusok. A kiadványok egyik része most is az egyházi élet szempontjából nélkülözhetetlen énekeskönyvek, amelyek irodalomtörténeti szempontból is rendkívül fontosak.<sup>63</sup> Ezzel azonban az alábbiakban nem foglalkozunk. Figyelmünket most is kizárólag a kátékra koncentráljuk. Sajnos azonban ezek egyikének tanulmányozásáról is le kell mondanunk. A „*Kis katechesis*” a gyermekek és a gyenge értelmű emberek számára. Fordított lengyelből magyarra c. műből ugyanis nem maradt ránk példány.<sup>64</sup>

Az év kivételesen gazdag antitrinitárius nyomdai terméséből tehát két művet tanulmányozhatunk: 1. Toroczkai Máté kátéját, amelyről a fentiekben már szóltunk, mivel úgy találtuk, hogy egy 16. században keletkezett, kéziratban bizonyosan, de talán nyomtatásban is terjesztett szöveg kiadása. 2. *A keresztyéni vallásnak rövid tudománya* címet viselő kátét.<sup>65</sup>

Mivel az egy esztendőben történő megjelenés eszmetörténeti izgalma csak akkor ragadható meg, ha tisztázzuk a benne kifejtett teológiai koncepció legfontosabb sajátosságait is, célszerűnek látszik előbb leírást adni róla. A fenti címet viselő nyomtatvány csak a megjelenés évét közli címlapján, s szerzőjéről, továbbá a megjelentetés konkrét okairól semmit sem tudunk. A mű nem tartalmaz sem előszót, sem ajánlást,

<sup>61</sup> Leírása: RMNy 1225.

<sup>62</sup> Leírásuk: RMNy 1290, 1291.

<sup>63</sup> Leírása: RMNy 1541.

<sup>64</sup> Leírása: RMNy 1543.

<sup>65</sup> Leírása: RMNy 1544.

csupán egy bibliai mottó áll a cím után A zsidókhoz írt levélből (12.14: Szentség nélkül senki sem látja az Istent), majd egy egész oldalt kitevő bibliai idézetsorozat következik. Az idézetek mindegyike a jó cselekedetekben megnyilvánuló eleven hit fontosságát hangsúlyozza. Majd egy táblázat következik, amely a 23 fejezetre osztott mű szerkezetéről ad útmutatást.

A tárgyalás megkönnyítése érdekében közöljük ennek a 23 fejezetnek címét:

- I. A keresztyéni vallásról közönségesképpen
- II. Az Istennek ismérétről, az mi az ő magában való mivoltát, avagy valóságát nézi
- III. Az Istennek az ő esméretiről, az mi az ő akaratját nézi
- IV. Az Istennek cselekedetiről
- V. Az Krisztusnak esméretiről
- VI. Az Jézus Krisztusnak tisztiről közönségesképpen, ahol némely dolgokról, az mi üdvösségünknek fővebb és derekas okairól is szólunk
- VII. Az Krisztus prófétai tisztiről
- VIII. Az Krisztusnak ígéretiről
- IX. Az Krisztusnak legközönségesb parancsolatairól, az hűtről és az pönitenciáról
- X. Az Krisztusnak az Mózes által kiadot törvényről előhozott parancsolatokról, és legelsőben az tíz parancsolatról
- XI. Az tíz parancsolat kívül az Mózes által adatott, az erkölcsökre néző parancsolatokról
- XII. Az Krisztusnak az törvényhez adott parancsolatiról és elsőben azokról, az melyek az isteni tiszteletre néznek
- XIII. Az Krisztusnak azokról az parancsolatiról, amelyek egyéb emberekre néznek
- XIV. Az Krisztusnak azokról az parancsolatiról, az melyek főképpen minnen magunkat nézik
- XV. Az Krisztusnak azokról az parancsolatiról, az melyek csak bizonyos személyekre néznek
- XVI. Az Úr vacsorájáról, avagy az hálaadásnak módjáról és szertartásáról
- XVII. A vízzel való mosódásról
- XVIII. Azokról, amelyek az Krisztustól az ő parancsolatinak megtartására néző eszközökről adattanak előnkbe
- XIX. Az Krisztus parancsolatihoz való engedelmességnek módjáról és lehetőségéről
- XX. Az Krisztus által ki jelentett Isten akaratjának megerősítéséről és megbizonyításáról

XXI. Azokról a dolgokról, az melyekkel az Isten az Krisztus által ki  
jelentett önnön maga akarátját megbizonyította

XXII. Az Krisztusnak fő papi tisztiról

XXIII. Az Krisztusnak királyi tisztiról

Aki az unitárius kátéirodalmat valamelyest ismeri, annak azonnal fel-  
tűnhet, hogy ez a kompozíció nagymértékben emlékeztet a rakóvi káté-  
ra, ám a szorosabb vizsgálat azt is megállapította, hogy Borbély István  
véleményétől eltérően nem egészen erről van szó, mert a magyarítás  
alapja egy 1629-ben *Religionis christianae brevis institutio* címmel Raków-  
ban megjelent mű volt, amelyet a szakirodalom a rakóvi káté rövidített  
változatának tekint.<sup>66</sup> Arról, hogy milyen célból készült ez az átdolgo-  
zás, keveset tudunk, s az alábbiakban csupán arra tehetünk kísérletet,  
hogy legfontosabbnak látszó mozzanatait mutassuk be, hiszen egy rész-  
letes analízis szétfeszítené e dolgozat kereteit.

Nagyon valószínű, hogy a kötet összeállítói olyan káté megteremté-  
sére törekedtek, amely a szociniánus dogmatika minimumát direkt és  
polemikus kihegyezettség nélkül tartalmazza. Szinte minden esetben  
elmaradnak azok a reflexiók, amelyekben a rakóvi káté a nem keresz-  
tény nézőpontot tükröző kérdésekre válaszol. De tüntetően tartózkodik  
attól is, hogy a különböző keresztény felekezetek tanításaira fogalmazzon  
meg kritikai észrevételeket. Expressis verbis egyedül azok részesülnek  
bírálatban, akik a szenteket, illetőleg Szűz Máriát imádják. A rakóvi  
káté jelentékeny szövegegyeségeit tolja így félre, hiszen az programsze-  
rűen arra törekedett, hogy a tévesnek tartott nézetek kritikájával kösse  
össze a pozitív tan kifejtését. Így aztán nem olvashatunk bírálatot az an-  
titrinitárius táboron belüli ellenfelekről sem. Ennek megfelelően kima-  
rad a nonadorantistákat a keresztények közül kirekesztő tétel is. Talán  
a fentebb említett redukált célkitűzéssel, talán a polémia kerülésével, il-  
letőleg a laikus olvasók célbavételével magyarázható a kátének az a fel-  
tűnő sajátossága, hogy kerül a teológiai terminus technicusok használa-  
tát is. Nem csupán arról van itt szó, hogy a szentháromságtan (*essentia*,  
*persona*, *incarnatio* stb.) egy antitrinitárius számára lejáratott szaksza-  
vai nem szerepelnek a szövegben, hanem arról is, hogy szinte minden

<sup>66</sup> KAWECKA-GRYCZOWA, *Ariańskie*, N<sup>o</sup>. 130. Bizonyos, hogy a mű már jóval  
korábban is megjelent. Erre abból következtethetünk, hogy a *Synopsis totius  
religionis photinianorum novorum. Ex illorum institutione brevi, Volkelio,  
Ostorodo, aliisque sectae scriptoribus repetitae et breviter reputatae Jacobo  
Martini S. S. theologiae doctore*, Wittebergae 1623. úgy cáfolja a szokott mó-  
don photiniánusoknak nevezett lengyel antitrinitáriusok nézeteit, hogy bőven  
idéz ebből az *Institutió*ból. Erről a korábbi kiadásról nem tud Kawecká-  
Gryczowa, de nem regisztrálta a *Bibliotheca Dissidentium* Henryk GMITEREK  
által készített (XIV, 103–134.) tétele sem.

esetben körülírással dolgozik, ami meglehetősen nehézkessé teszi a szöveget. (Ez jól tükröződik a fejezetek címeiben is.)

Az elmondottakon kívül az *Institutio* nem tartalmazza a rakóvi káté első két fejezetét (*De scriptura sacra*, *De via salutis*), jóllehet a három kérdés azonos a rakóviéval, majd további két kérdés következik. Ezek egyike azonos a rakóvi káté második fejezetének azzal a kérdésével, hogy melyik út vezet az üdvösségre, a másik pedig azt hangsúlyozza, hogy Isten és Jézus olyan megismerésére van szükség, amely magába foglalja a jámbor életet is. Ezután tér át Isten megismerésének kifejtésére, ám a párhuzamosság nem tart sokáig, mert VI., VIII., IX. és X. fejezet teljesen átalakul azáltal, hogy a rakóvi káté későbbi fejezeteiből előrehozza a megigazulástan néhány kérdését. Itt olvashatunk tehát Krisztus ígéreteiről, a hitről, a bűnbánatról, valamint Krisztus legáltalánosabb parancsairól. A számtalan kisebb átcsoportosítástól eltekintve a szerkezetben komoly eltéréseket jelentenek még a következők. A rakóvi kátében a Miatyánk értelmezése a Dekalógus I. parancsolatának magyarázatához kapcsolódik, míg az *Institutió*ban a XII. fejezetben olvasható. A Dekalógus értelmezésekor a rakóvi kátében egy-egy parancsolat után azonnal arról is olvashatunk, hogy Krisztus milyen kiegészítéseket fűzött az adott parancshoz, míg emez külön fejezetekben tárgyalja s ráadásul át is csoportosítja őket. Az egyes egységeket bevezető, s a parancsolatsoportok jellegét körvonalazó, illetőleg további alcsoportokat kijelölő szövegegységek szerepeltetése már-már teljesen elfedi az eredeti szerkezetét. Az is hozzájárul ehhez, hogy bizonyos fejezetek (*De promissione spiritus sancti*, *De morte Christi*, *De fide*, *De libero arbitrio*, *De ecclesia Christi*) néhány gondolata megtalálható ugyan az *Institutió*ban, de nem önálló fejezetként és igen redukált formában. Az utolsó fejezet ugyanakkor teljesen eltér attól, amit a rakóvi *De officio Christi regio* fejezete tartalmaz, helyette a megigazulástan, illetve az ekkleziológia néhány kérdésével találkozhatunk, azzal fejeződik be a mű, hogy nem tudjuk, Krisztus mikor jön el az utolsó ítéletre.

Az átdolgozás legfontosabb sajátossága ugyanakkor a szociniánus teológia igen ambivalens jelenléte.<sup>67</sup> Természetesen több alapvető hit-tétele megfogalmazódik itt is, hiszen – hogy egy Erdélyben nagyon aktuális kérdést emeljünk ki – a káté világosan megmondja, hogy Krisztust imádni kell és segítségül kell hívni. Egészen nyilvánvalóvá válik ennek teológiai megalapozása a IV. rész 4. kérdésében, ahol kifejti, hogy mi-

<sup>67</sup> Nagyon világosan látta ezt Comenius, aki 1651-ben cáfolatot írt, melyben felrója Ostorodtnak, hogy fontos szociniánus tanokat elhallgat. Lásd: *Socinianismi speculum uno intuitu quidquid creditur, aut non creditur exhibens. Ex ipsorummet propria confessione concinnatum a Johann-Amos Comenio*, Amsterdami, 1661. Faksimile kiadása: J. A. COMENIUS, *Antisozinianische Schriften*, ed. E. SCHADEL, Hildesheim–Zürich, 1983, II, 1033–1118.



képpen jutunk el Isten valóságos megismeréséhez: „Az Jézus Krisztusnak megismerési által, amellyel oly igen egybe kapcsolattott, kötöztetett és szerkesztetett az Istennek üdvösséges esmérői, hogy az Istennek esmérőihez az Jézus Krisztus esmérői nélkül nem juthatunk.”<sup>68</sup> Isten és Krisztus ismeretének olyan összekapcsolását figyelhetjük itt meg, amely Toroczkai számára elképzelhetetlen lett volna. Már a fejezetek fenti felsorolásából is kitetszik továbbá, hogy Krisztusról, prófétai, királyi és főpapi küldetéséről abban a fogalmi keretben értekeznek, amely Szoman nyomán formálódott ki a szociniánus antitrinitarizmusban. Másfelől azonban szembeötlő az a tény, hogy a szociniánus teológia több alapvető tétele kimarad az *Institutió*ból. Rendkívül lényeges fejtegetések kerülnek ki az első fejezet elhagyásával, de talán ennél is fontosabb, hogy a második fejezet kiiktatásával nem kap helyet a szociniánus antropológia alapvető kiindulópontja: az ember nem halhatatlan lénynek teremtett, *religio naturalis* nem létezik. A kihagyások átgondolt voltára utal, hogy hiányoznak e tételek krisztológiai konzekvenciái is: egyetlen olyan hely sem kerül be a szövegbe, amelyben arról van szó, hogy Krisztus működése megkezdése előtt a mennyekben járt.

Más tételek visszafogottabban vannak jelen itt, mint a rakówiban, így sokkal mérsékeltebb az Ó- és az Újtestamentum szembeállítása is. Ismeretes, hogy a rakówi káté az antitrinitárius tradíció egy irányzatából merítve több helyütt részletesen foglalkozik e kérdéssel. Kifejti, hogy az Ótestamentumban Isten csak földi javakat ígért az zsidóknak, szembeállítja ennek testi voltát az Újtestamentum spirituális jellegével. Erdélyben különösen pikáns mozzanata lehetett e szembeállításnak, hogy a rakówi káté szerint a szombat megünneplése csak azért szerepel a Dekalógusban, hogy ennek tökéletlensége a keresztyének számára világossá váljék. Ennek, s további szembeállítást megfogalmazó tételnek a mellőzése azt sugallja, hogy a ceremóniák tekintetében persze teljesen érvényét veszített Ótestamentumra rá tud épülni az Új. Kulcsfontosságúnak tarthatjuk ebből a szempontból, hogy itt egy olyan egység (XI. fejezet) is olvasható, amely azokat a morális parancsolatokat mutatja be, amelyeket Mózes a Tízparancsolaton kívül rendelt el. Az Istenre és az emberek egymás közötti viszonyára vonatkozóan is talál ilyeneket, s különösen fontos, hogy ez utóbbiak között a következőt is olvashatjuk: „Hogy felebarátunktól, bátor ugyan ellenségünk legyen is, segítségünket meg ne vonjuk, azokban az dolgokban, melyeket hogy akár kihez is megmutassunk, az emberség maga arra viszen, és azt mutatja és hagyja, és hogy gyűlölséget ellene ne viseljünk, avagy oly bosszúállást ellene ne kövessünk, mely az törvényben nem parancsolott az magisztrátusnak és tisztviselőknak.”<sup>69</sup> Mivel a személyválogatás kerülése, a szűkölködők megsegíté-

<sup>68</sup> *Az keresztyéni vallásnak rövid tudománya*, 11.

<sup>69</sup> *Az keresztyéni vallásnak rövid tudománya*, 45.

se, sőt az uzsora tiltása is szerepel ezek között, túlzás nélkül állíthatjuk, hogy ez a fejezet morálisan megemeli a Mózes által elrendeltek, szinte perel az evangéliumot és a törvényt mereven szembeállító megszo-  
kott eljárással. Túlhalad tehát azon is, amit mintegy összegzésképp té-  
telesen, *expressis verbis* is megfogalmaz, amikor a XV. fejezet végén  
arról beszél, hogy a világi életre, illetve az egyházi tisztségviselők fel-  
adataira vonatkozóan Mózes is fontos dolgokat mondott ki.

Igen elmosódottan van jelen a kátében a szociniánus megigazulás-  
tan is. Mint korábban említettem, a Krisztus haláláról írott fejezetnek  
csak egyes gondolatai kerültek be a rakóvit lerövidítő változatba, amely  
hangsúlyozza ugyan a feltámadás fontosságát, ám azokat a megállapí-  
tásokat, hogy Krisztus feltámadása fontosabb üdvösségünk szempont-  
jából, mint halála, nem veszi át. De nem kerülnek be a szövegbe azok a  
fejtegetések sem, amelyek a feltámadt Krisztus testének természetével  
foglalkoznak. A tömörítés következtében, de talán egyéb megfontolások-  
ból is a rakóviétól eltérő beállításban szerepel a keresztség. Az *Institutio*  
ugyanis csak az első két kérdést, illetőleg választ veszi át, így tehát csu-  
pán annyi szerepel, hogy a keresztség olyan külső szertartás, amellyel  
a zsidóságból és a pogányságból megtért emberek tesznek vallást Krisz-  
tusról, illetőleg, hogy a gyermekek ezt nem tehetik meg, mivel nem is-  
merhetik meg Krisztust. További öt kérdés elmaradván, szinte teljesen  
kikopik az a gondolat is, hogy kizárólag a spirituális újjászületés fon-  
tos, és ezért sincs szükség a külső szertartásra. Az ettől, s a gyermekke-  
resztelést megszokásból gyakorlókat megbocsátóan kezelő soroktól  
megfosztott változat tehát közel kerül ahhoz, amit a Várfalvi-kátékban  
olvashattunk.

Vitathatatlan persze, hogy a mű a szociniánus heterodoxia nyelvén  
beszél a szociáletikai kérdésekről, ám a kérdések tompítása szembeötlő.  
Így nem szerepel az átdolgozott változatban az a kérdés, hogy a keresz-  
tény embernek szabad-e hivatalt viselnie, hanem ezt mintegy tényként  
elfogadva körvonalazódnak a világi és egyházi tisztségviselők, továbbá  
az egyszerű hívek feladatai. Mindez ugyanakkor nem jelenti az erköl-  
csi tökéletességről való lemondást, ami a rakóvi káté egy-egy posztu-  
látumának szó szerinti átvételében is megnyilvánul. Az eskü tárgyalá-  
sakor például itt is azt olvashatjuk, hogy még igaz ügyben is csak akkor  
szabad Isten vagy Jézus Krisztus nevére esküt tennie a keresztyény em-  
bernek, ha erre rákényszerítik. A szelidségre és alázatosságra vonatko-  
zó intelmek között például Palaeologus és a nonadorantisták régen  
megfogalmazott álláspontját vitatva az is szerepel, „hogy amikor bossz-  
szúsággal illetettünk, mi magunkért bosszút ne álljunk, még a magiszt-  
rátus és külső tisztviselők által is, sőt inkább jóval és jótételekkel le-  
gyünk az rajtunk esett és történt bosszúságokért...”<sup>70</sup>

<sup>70</sup> Az keresztyéni vallásnak rövid tudománya, 59.

E vázlatos áttekintés összegzéseként azt mondhatjuk tehát, hogy *A keresztyén vallásnak rövid tudománya* című káté összeállítója olyan szöveget választott ki a Rakówban megjelent kínálatból, amely a szociniánus nézetrendszer kifinomult alkalmazkodó készséggel a legkevésbé kihegyezett formában, s a teológiai kevésbé csiszolt emberek számára is követhető megfogalmazásban tartalmazta. Az átdolgozás bizonyára a nemzetközi terjesztés és propaganda szempontjait vette figyelembe. Az erdélyi antitrinitáriusoknak szóló sajátos üzenetként legfeljebb azt tekinthetnénk, hogy nem mondja ki expressis verbis a nonadorantistákat a keresztyének közül kirekesztő hírhedt tételt. Ez azonban azal is magyarázható, hogy a rakóvi káté általában is kerüli a polémiát, s mások megnyerése szempontjából is hasznosabbnak látszhatott még csak nem is említeni az igazakat is lejárató és szégyellni való csoportosulást. Ez nagymértékben meg is könnyítette a magyar fordító dolgát. Ezzel magyarázhatjuk, hogy az eredetihez nagyon közel álló, jelentékeny módosításokat nem foganatosító fordítás született, s legfontosabb (a későbbiekben persze majd részletesebben tanulmányozandó) eltérés gyanánt az figyelhető meg, hogy a magyar még messzebb megy a teológiai szakkifejezések kiiktatásában, melyeket a leggyakrabban körülírásokkal vagy rokon értelmű szavak felsorolásával helyettesít. A kompozícióban magában pedig az az egyetlen változás, hogy a fejezetek felsorolását a magyar a kötet elejére helyezi.

Úgy véljük, világosan kivehető az elmondottakból, hogy két gyökere-sen eltérő hagyományból táplálkozó és teológiát hirdető antitrinitárius káté jelent meg Kolozsvárott 1632-ben. Viszonyuk tisztázását megnehezíti, hogy még kísérőszövegek sem reflektálnak egymásra. Láthattuk, hogy kísérőszövegek csak a Toroczkai-féle kátében találhatóak, s belőlük, valamint egyéb forrásainkból is az derül ki, hogy természetesnek, külön magyarázatot nem igénylőnek ennek megjelentetését tarthatjuk. A város magyar lakosságának túlnyomó többsége nyilvánvalóan annak a nonadorantista hagyománynak a jegyében nőtt fel, amely mellett itt a város vezetői is hitet tesznek, s legfeljebb arra kell rákérdeznünk, mi történhetett a városon kívül, hogy a szöveg kiadására vállalkozni mertek. Erről persze nagyon keveset tudunk, s a későbbi fejleményekről is legfeljebb annyit mondhatunk, hogy a Bethlen Gábor halálát követő utódlási politikai küzdelem egy szakasza ugyan lezárult eddigre, de minden bizonnyal még nem volt annyira szilárd a fejedelmi hatalom, s a nemzetközi protestantizmus világába való beágyazottsága sem lehetett annyira előrehaladott, hogy némi elszántság birtokában ne lehetett volna megkockáztatni egy ilyen lépést.

Mivel azt sem tudjuk, hogy melyik káté született meg előbb, nem mondhatunk semmit arról sem, hogy ki válaszolt kinek a neki megfelelő káté kiadásával. Az újdonság tehát az, hogy bizonyosan volt a városban immár egy olyan magyarul legalábbis megszólalni tudó csoporto-

sulás, amely akár az *Institutióra* való válaszként, akár kezdeményezően megjelentette az *Institutio* magyarításával keletkezett szöveget. A kolozsvári viszonyok alapos ismeretét sejteti ugyanakkor, hogy nem egyszerűen a rakóvihoz nyúltak, hanem a fentebb bemutatott módon alkalmazkodóbb *Institutióhoz*.

Nehéz elképzelni ugyanakkor, hogy ne lenne valamilyen kapcsolat a szociniánus szemléletű káté, s az egyik legjelentősebb rakóvi teológus, Joachim Stegmann Erdélybe hívása között.<sup>71</sup> A meghívásra a kolozsvári szászok kezdeményezésére került sor, s tudjuk, hogy a rakóvi zsinat 1631-ben hozzájárult ahhoz, hogy Stegmann a papjuk legyen. Csak Radecius püspök halálát követően, 1632 augusztusa után érkezett meg azonban Kolozsvárra, ahol a kollégiumban el is kezdett tanítani. A kollégium anyakönyvéből (*Fasciculus rerum scholasticarum*) ugyanakkor arról értesülünk, hogy november 13-án a diákok nem voltak hajlandók végighallgatni előadását, s elhagyták a termet. December 14-én is botrányos esemény játszódott le, ezúttal a diákok azt tagadták meg, hogy részt vegyenek lányának temetésén. Az anyakönyv arról beszél, hogy az iskolai szokások megváltoztatása állott ennek háttérében (*secundum ritus antiquos vivere in schola noluerit*), s a későbbi feldolgozások is rendre ezt emlegetik.<sup>72</sup> Hogy mit takar ez a megfogalmazás, azt csak találgathatjuk, ám a kifejezetten az iskolai szokásokra korlátozódó konfliktus azért lenne meglepő, mert a senior az a Köpeczi Miklós volt, aki egy esztendeje éppen rakóvi tanulmányaiból tért vissza. Ezért figyelemre méltó, hogy a Szinnyei-lexikon, igaz, a forrás megjelölése nélkül úgy fogalmaz, hogy dogmatikai természetű nézeteltérésekről volt szó.<sup>73</sup> Nem kevésbé fontosak azok az információk, amelyekről Segesvári Bálint kolozsvári polgár krónikájából értesülhetünk. Ő tárgyyszerűsége törekvően elismerően szól a Lengyelországból érkezett teológus tudományáról, s ez még inkább hitelt kölcsönöz a dogmatikai ellentétekre vonatkozó megállapításának, hiszen arról is tájékoztat, hogy a szászok ugyan papjuknak is meg akarták tenni, de a magyarok ebbe nem egyeztek bele. Ezek szerint tehát eleve bizalmatlansággal fogadták a magyarok, ami persze egyáltalán nem meglepő. Hadd emlékeztessenek csupán arra, hogy a Toroczkai-káté kiadója a városban nagy befolyással rendelkező Thordai

<sup>71</sup> Az alábbiakban nagymértékben támaszkodunk Keserű Gizella vizsgálatára. Nála olvasható az események legteljesebb dokumentációja is: KESERŰ Gizella, *The Late Confessionalisation of the Transylvanian Unitarian Church and the Polish Brethren*, in SZCZUCKI, *Faustus Socinus*, 177–181.

<sup>72</sup> A legfontosabb forrásközlemények: JAKAB Elek, *Magyar–lengyel unitárius érinkezesek a XVI–XVII. században*, Századok, XXIV(1882), 306–309; GÁL Kelemen, *A kolozsvári unitárius kollégium története (1568–1900)*, Kolozsvár, 1935, I, 395–398. Janusz TAZBIR, *Bracia polscy w Siedmogrodzie*, Warszawa, 1964. 17.

<sup>73</sup> SZINNYEI József, *Magyar írók élete és munkái*, Bp., XII, 1415.

János volt, az ajánlás pedig Tolnai János királybírónak szól. Másfelől rendkívül fontosak a szászok egyik prédikátoráról megörökített adatai. Tudja, hogy a szászok prédikátora, Szörös (Ravius) Mátyás bizonyos újításokat akart meghonosítani, de mivel a város ezeket nem fogadta el, nem akarta tovább szolgálni, s Beszterceből hoztak helyette papot.<sup>74</sup> Mivel Szörös esetében olyan lelkésről volt szó, aki feltehetően Rakówban tanult, s már hosszabb ideje minden tekintetben együttműködött az ottaniakkal, s akiről az egyháztörténet azt is megörökítette, hogy újításként a lengyel egyházban meghonosodott rendet akarta bevezetni Erdélyben, továbbá hogy Radecius halála után ő akart a püspök és a kolozsvári első pap lenni, egyáltalán nem látszik megalapozatlannak ezt az információt is kapcsolatba hoznunk a káté megjelentetése mögötti eseményekkel. A legvalószínűbb tehát arra gondolnunk, hogy a kolozsvári szász gyülekezet tagjai között létrejöhetett egy olyan csoportosulás, amely elérkezettnek látta az időt arra, hogy radikális lépéseket tegyen az erdélyi unitarizmus egészének a lengyelországihoz való közelítésére. Ennek lehetett a része Stegmann Erdélybe hívása, akit a források alapján inkább csendesen és szívósan dolgozó embernek képzelünk el, aki azonban nyilvánvalóan rendíthetetlenül képviselte az antitrinitarizmus szociniánus változatát. Bizonyosan ennek a védelmezőjeként lépett fel a jelek szerint egyáltalán nem csupán Kolozsváron. Egy eddig figyelmen kívül maradt adat mintha arról tanúskodna, hogy az erdélyi valláspolitikai helyzet egészére is figyelt. Bisterfeldnek a Johann Crell híres művét cáfoló írásában olvassuk, hogy ő küldött el neki egy Völkel és Crell írásait tartalmazó kötetet Gyulafehérvárra.<sup>75</sup> Másfelől bizonyos jelek arra mutatnak, hogy a danzigi lutheránus teológussal, Botsackkal folytatott polémiaja is belenyúlik kolozsvári tartózkodásának időszakába.<sup>76</sup> Így aztán nem tudhatjuk, mennyi energiája és ideje (ne feledjük, hogy 1633 márciusának elején már el is hunyt) maradhatott arra, hogy részt vegyen a városban zajló vallási vitákban. Hiszen jelenlegi tudásunk szerint ráadásul ebben az időben dolgozott annak a nagy jelentőségű műnek a kimunkálásán, amely a szociniánusok közül minden korábbinál nagyobb szerepet tulajdonít a rációnak a dogmatikai viták megszüntetésében. A *De iudice et norma controversiarum fidei* az ész döntőbíróként való megnevezésével valóban korszakos jelentőségű lépést tesz meg, s ráadásul kiegyensúlyozottan és türelmesen érvel az újszerű tétel védel-

<sup>74</sup> Segesvári Bálint történeti feljegyzései (1606–1654), in *Kolozsvári emlékirók*, 165.

<sup>75</sup> J. H. BISTERFELDI Nassovii *De uno Deo, Patre, Filio, ac Spiritu Sancto Mysterium pietatis contra Joannis Crellii Franci de Uno Deo Patre libros duos breviter defensum*, XXr. 1639, Leyden; 1659, Amsterdam. RMK III. 6210, 6382.

<sup>76</sup> Johannes, BOTSACCUS, *Anti-Stegmannus, das ist wahrhaftige Gegen-Prob der falschen Prob*, Danzig, 1635.

mében. Mégsem mondhatjuk, hogy elfogult, indulatos és előítéleteiktől megszabadulni képtelen kolozsvári diákok támadtak rá szégyenteljesen a nagy léptékű koncepciót kimunkáló távlatos gondolkodóra. Nem, mert az elfogultságtól a Szőrösnél bizonyosan higgadtabban nyilatkozó Stegmann sem volt mentes, másfelől pedig a nonadorantizmus dogmakritikai merészségét és nemcsak a nagy felekezetek, hanem még a szentháromságot el nem ismerők számára is szinte megemészthetetlen voltát domborítja ki ismételten, amit e fontos mű *De abusu rationis* című fejezetében olvashatunk. Itt ugyanis Stegmann arról ír, hogy az ész helyes használatát sok esetben az előítéletekből származó téves beidegződések is lehetetlenné teszik. A téves nézetek közé sorolja be aztán, hogy egyesek Krisztusról azt tartották, földi királynak érkezett, s ehhez a Szentírás önkényes értelmezése árán is ragaszkodtak.<sup>77</sup> Amit a mű keletkezéséről tudunk, esetleg még azt is megengedhetné, hogy kifejezetten az erdélyi nonadorantistákkal való találkozásból eredeztessük ezeket a sorokat, az azonban bizonyos, hogy Palaeologus erdélyi követői találva érezhették magukat általuk, hiszen az Erdélyben oly népszerűvé vált, nagy 16. századi gondolkodó teológiájának egyik fontos tételét állította bennük pellengérré.

Bárhogyan is történt, indulatoktól sem mentes küzdelem sejlik fel a töredékes adatok mögül, s nemcsak Szőrös Mátyás 1638-as szerepvállalása mondatja velünk, hogy abba az eseménysorozatba kell ezt is beilleszteniünk, amelynek egyik tetőpontja a dézsi komplánáció lett, s amely során az erdélyi antitrinitarizmus a szívós ellenállás ellenére mégiscsak arra kényszerült, hogy a továbbélés érdekében eltávolodjék egyedi és páratlanul izgalmas hagyományaitól. A 17. századi kátéirodalom további emlékeinek tanulmányozása mutathatja majd be e folyamat további fejezeteit.

<sup>77</sup> Joachim STEGMANN, *De iudice et norma controversiarum fidei*, ed. Julius DOMAŃSKI, Zbigniew OGONOWSKI, Warszawa, 1963, 76. (Biblioteka pisarzy reformacyjnych 4).

## SPIRITUALIZMUS ÉS FELEKEZETISÉG A KÉSEI HELTAI MŰVEIBEN

Időszerű és hasznos volna historiográfiai áttekintéssel kezdeni mondanánk. Az alapos mérleg elkészítését azonban egy érlelődő monografikus feldolgozásra hagyva kiindulópontként csak az utóbbi évtizedek néhány fontosnak látszó megközelítésmódját villantom fel és értékelem. Az irodalomtörténészek között meghonosodott módot kétségtelenül Nemeskürty István nagyon olvasmányos esszéi szabták meg, amelyek közül különösen az első könyvecske volt rendkívül hasznos, s az olvasókedv felkeltésére kiválóan alkalmas. Ő első munkáiban még filológiai kérdéseket is érintve fogalmazta meg Heltai írásművészetéről az azóta szinte közhelyessé vált megállapításokat. Ezek szerint a csaknem minden művében idegen nyelvű szöveg átdolgozására vállalkozó magyar író továbbmegy forrásainál, s olyan írói igénnyel, olyan műgonddal színezi ki történeteit, keresi meg a jellemeket és azok ábrázolásának és beszélgetésének módját, ami szinte minden esetben valamilyen új minőséget eredményez, ha a fabulákról van szó, olyat, ami a Boccaccio-Poggio-féle reneszánsz novellára jellemző.<sup>1</sup> Népszerűbb kiadások utószóirói, így például a Dácia Kiadónál 1979-ben válogatást megjelentető Bernád Ágoston még ennél is tovább megy, s arról beszél, hogy a szerző programosan új műfajok meghonosításával tudatosan próbálta vállalni a magyar nyelvű reneszánsz széppróza megteremtésének feladatát.<sup>2</sup> Ilyen hangsúlyokkal jelöli ki helyét a 16. századi alkotók világában a Kriterion 1980-as válogatója, Molnár Szabolcs is. Idézem: „Az olvasás gyönyöréhez szoktatott polgár pedig egyre inkább elvárja, hogy jámbor keresztény lelkét szórakoztató olvasmányokkal nemesítsék... Heltai belefeledkezik az írás gyönyörűségébe. Az erkölcsös élet, a munka és a tudás becsületének hirdetése közben Kolozsvárt, a virágzó polgárvárosban az

<sup>1</sup> NEMESKÜRTY István, *A magyar széppróza születése*, Bp., 1963, 131. További írásai közül a legjelentősebb: *Heltai Ponciánusa és a magyar reneszánsz szórakoztató próza*, ItK, LXXVI(1972), 555–579. (Azóta többször napvilágot látott a szerző gyűjteményes kötetekben.)

<sup>2</sup> *Heltai Gáspár válogatott művei*, összeáll., bev. tan. és jegyzetek BERNÁD Ágoston, Kolozsvár–Napoca, 1979, 23.

író derüebb képet alkot a világról, mint az ótestamentumi átkokat szóró bujdosó prédikátortársai.”<sup>3</sup>

Tudunk ezt a képet jelentékeny módon árnyaló tanulmányokról is, első sorban Szigeti Csaba<sup>4</sup> és Zemplényi Ferenc<sup>5</sup> dolgozataira gondolok, ám a domináns megközelítésen ezek sem voltak képesek változtatni. Szinte magától értetődővé vált tehát, hogy az író Heltairól és világméretéről úgy lehet igazán beszélni, ha teljességgel félretoljuk az unalmas és fárasztó teológiai kérdéseket. Mellőznünk lehet ezeket, mondják, hiszen Heltai is ezek félretolásával lett a toll nagy művésze. A helyzetre végtelenül jellemző, hogy még Bitskey István is, akit pedig igazán nem lehet megvádolni a történeti szemlélet negligálásával, a teológiai kérdéskör – legalábbis – felfüggesztésében látja a sikeresség titkát. Idézem a fabuláskönyv kiadásához írott utószavát: „A könyv eladhatóságában, kelendőségében annyira biztos volt, hogy még mecénást sem keresett csak a jámbor olvasóhoz intézte előszavát. Feltehető, hogy az Erdélyben ekkortájt fellángolt református-antitrinitárius hitviták feszültségétől is menekülni kívánt, amikor felekezeti szempontból semleges, az egész protestantizmus által elfogadható erkölcsstanító mesekönyvet kívánt adni a minden bizonnyal szépen szaporodó erdélyi olvasóközönség kezébe.”<sup>6</sup>

Ezekkel a megállapításokkal párhuzamosan ugyanakkor egy másik szálon tovább él a Heltaiban a szenvedélyes és megalkuvást nem ismerő, az egyik felekezetet a másikért bátran odahagyó valláskeresőt és újtót láttató elképzelés, amely a régebbi szakirodalomban legalább az őt és Dávid Ferencet rendre együtt szerepeltető Borbély Istvánig visszakereshető. Emlékezzünk csak arra, hogyan is írta le a jeles monográfus a kerek kövön elmondott prédikációt követő eseményeket: „A nép őt[vagyis Dávid Ferencet] s az ősz Heltait vállára emelve vitte a piaci nagytemplomba, hol egy szívvel-lélekkel áttértek az unitárius hitre. Ekkor jelenté ki Heltai is, hogy újra visszatér az igét hirdető a szöszékre s prédikálja az Egy az Istent. Az ősz ember e kijelentése óriási hatású volt. Heltai példáját követték a többi száz prédikátorok, míg a kálvinisták Magyarországra távoztak.”<sup>7</sup> Ebbe a hagyományba illeszthetően beszél Kőszeghy Péter arról, hogy a szellemi kalandot kedvelő polgár a lázító szellemű Háló kiadásával a katolikus egyház elleni legmerészebb

<sup>3</sup> HELTAI Gáspár, *Száz fabula. Krónika és egyéb írások*, szerk. és kiséző tanulmány MOLNÁR Szabolcs, Bukarest, 1980, 578. (Magyar Klasszikusok)

<sup>4</sup> SZIGETI Csaba, *A lutheri „mozdulat” és műfaji következményei Heltai Gáspár Száz fabulájában*, in *Eszmei és műfaji kérdések a régi magyar prózairodalomban*, szerk. HARGITTAY Emil, ELTE, Acta Juvenum, Bp., 1977, 29–41.

<sup>5</sup> ZEMPLÉNYI Ferenc, *Az európai udvari kultúra és a magyar irodalom*, Bp., 1998, 55–56. (Historia litteraria 4)

<sup>6</sup> HELTAI Gáspár, *Száz fabula*, az utószót és a jegyzeteket írta BITSKEY István, Bp., 1987, 222.

<sup>7</sup> BORBÉLY István, *Heltai Gáspár*, Bp., 1907, 65.



támadást fogalmazta meg a 16. században.<sup>8</sup> S hogy témánkhoz közelebb lépjünk ebben a szellemben írja le Nemeskürty István a tudvalevőleg Sebastian Franck művének átdolgozásából keletkezett *Dialogus* kiadásához írott jegyzetek között az alábbiakat: „Sebastian Franck német falusi prédikátor, majd szappanmártó iparos és könyvnyomtató a német reformáció szélsőbaloldalán küzdötte végig hányatott életét. Heltai később megismételte Franck lelki fejlődésének állomásait, a lutheránus hittől a szentháromság-tagadásig. (Franck újrakeresztelő volt, illetve lett.)”<sup>9</sup>

Majd látni fogjuk, Nemeskürty iménti megállapításainak szinte minden eleme téves, de irodalom és teológia elválaszthatatlan együvé tartozását is demonstrálni akaró dolgozatunk kiindulópontjául mégsem azért választottuk ezt, hogy a helyreigazításban élvezkedjünk, hanem azért, mert Sebastian Franck, ez a nagy német gondolkodó Heltai szinte egész életútját végigkísérte, tartósabban van jelen munkásságában, mint Luther után bármely más reformátor, s bár a kolozsvári lelkész és író nem örvendezett ennek, rákényszerült arra, hogy újra és újra foglalkozzék azokkal a kérdésekkel, amelyeket ő és társai vetettek fel.

Sebastian Franck ugyanis a Lutherhez csatlakozók azon (a modern szakirodalomban spiritualistának tartott) csoportjához tartozott, amely a legkorábban kérdezett rá a reformáció értelmére, amely a reformációtól várt egyetemes megújulás és újjászületés elmaradását, az egymással civakodó áramlatok kialakulását, az emberek erkölcsi újjászületésének be nem következését a legfájdalmasabban élte meg, s amely csoport számára kérdéssé vált, hogy megőrizhetők-e a reformáció alapeszményei, s egyáltalán nem az-e a sorsuk bármiféle eszményeknek, hogy eltorzuljanak és kicsorbuljanak a megvalósulás során.<sup>10</sup> Nem volt tehát újrakeresztelő, sőt az egyik leghíresebb költeményében tételesen előszámálva, hogy ő nem katolikus, nem lutheránus, nem zwingliánus stb. az újrakeresztelőket is ebben a sorban említi, hogy aztán majd egy 1531-ben írott híres levelében minden későbbi ilyen felfogás számára mintaadóan

<sup>8</sup> *Háló. Válogatás Heltai Gáspár műveiből.* Sajtó alá rendezte és a szöveget gondozta KÖSZEGHY Péter, Bp., 1979, 407, 425–427. (Magyar Tallózó)

<sup>9</sup> *Heltai Gáspár és Bornemisza Péter munkái,* sajtó alá rendezte NEMESKÜRTY István, Bp., 1980, 517. (Magyar remekírók). Nemeskürty megállapításai figyelmen kívül hagyják Horváth János jóval árnyaltabb, de mára ugyancsak elavult megjegyzéseit is. Lásd HORVÁTH János, *A reformáció jegyében,* Bp., 1953, 382–383.

<sup>10</sup> A kérdéskörrel és a spiritualisták különböző típusaival és személyiségeivel természetesen hatalmas szakirodalom foglalkozik. Távlatos monografikus összefoglalás: André SÉGUENNY, *Les spirituels: philosophie et religion chez les jeunes humanistes allemands au seizième siècle,* Baden-Baden, 2000. (Bibliotheca Dissidentium. Scripta et studia 8). Fontos dolgozatokat írt Franckról is, de továbbra is megkerülhetetlen a Christoph de JUNG által összeállított biobibliográfia in *Bibliotheca Dissidentium,* IV, 1986, 39–119.

fejtse ki, hogy elhibázottnak tartja bármiféle szervezett egyház vagy közösség létrehozását, s legfeljebb az azonos módon gondolkodók láthatatlan közösségében hisz. Nincs mód itt még csak felvillantani sem, hogy miképpen küzdött nagy jelentőségű művek egész sorában betű és szellem, test és lélek, külső és belső, ó- és újember, hogy az ő szavával éljek paradoxonainak feloldásával, csupán azt érdemes megjegyeznünk, hogy a spiritualizmusnak egy olyan eruditus változatát képviselte, amely Erasmus és más humanisták műveinek lefordításával, közmondásgyűjtemények, történeti munkák megjelentetésével jelentékeny irodalmi teljesítményt is magáénak tudhatott. Heltai talán erre figyelhetett fel, s így került kezébe *A részegségnek és tobzódásnak veszedelmes voltáról való dialógus* forrását jelentő Franck-értekezés, amely az életmű korai szakaszában keletkezett.

Hangsúlyoznunk kell tehát, hogy a *Dialógus* forrását kézbe véve Heltai már 1552-ben olyan mű átdolgozására vállalkozott, amely ugyan Franck életművének korai szakaszában keletkezett, ám, ha kevésbé kiérlelt is, már tartalmazza a későbbi nagy spiritualista munkák fontos mozzanatait. Mivel a szakirodalom szakszerűbb darabjaiban<sup>11</sup> sem vállalkozott még senki arra, hogy mondatról mondatra összevesse a két szöveget, elmaradt annak vizsgálata is, hogy átszűrődött-e valami Heltai munkájába az eredeti spiritualizmusából. Utasi Csilla végezte el ezt a vizsgálatot először, s megjelenés előtt álló tanulmányának szempontjából legfontosabb megállapítása a következő. Nem csupán arról van szó, amit már a korábbi tanulmányok is kimutattak, hogy Heltai az eredeti traktátusból sokkal színesebb dialógust csinál, hanem sok részlet radikális elhagyásával vagy átírásával teljesen áthangolja az eredeti mondatját. Heltai azért korholja a részeges és tobzódo embereket, mert teljesen lezüllednek, elszegényednek, a község és környezetük számára is csak terhet jelentenek, s devianciájuk persze azt is jelenti, hogy a vallási közösségnek sem méltó tagjai: nem járnak templomba, csak környadoznak a prédikáción stb. Francknál a felsoroltak némelyike csak következményként szerepel, a folytonos vedelés legsúlyosabb folyamánya az, hogy az ily módon érzékeiben és lelkében is eltorzult ember teljességgel képtelenné válik az isteni és spirituális szféra érzékelésére és megközelítésére. A spiritualisták szóhasználatával tehát az emberben ott lakozó isteni legyilkolásában vétkesek elsősorban a részegeskedők és tobzódoók, s minden további csak ennek kevésbé fontos következménye.

Heltai késői művei felől nézve tehát arról beszélhetünk, hogy e korai munkájában, s különösen annak első fejezeteiben jelen vannak ugyan bizonyos spiritualisztikus elemek, de határozottan átértelmezett, mond-

<sup>11</sup> A faksimile kiadás (Bp., 1951) STOLL Béla által írott kísérő tanulmánya mellett még mindig WALDAPFEL József dolgozata a legfontosabb: *Heltai Gáspár forrásai*, in *Uő, Irodalmi tanulmányok*, Bp., 1957, 39–71.

hatnánk megszélidített formában. Franck tipikusan spiritualisztikus megfogalmazásait átveszi például akkor, amikor az e világi bölcsesség és okosság és az igazi, megszenvedett, a kereszt viselését vállaló spiritualitás szembeállításáról beszél. Egészen nyilvánvalóan más hang ez, mint a kortárs Szkhárosi Horvát Andrásé, aki az Antikrisztus építményeinek lebontásakor nemcsak arra hivatkozik, hogy ezek a találmányok nem biblikusak, hanem arra is, hogy nem egyeztethetők össze az emberi okossággal sem.<sup>12</sup> Ha azonban azt olvassuk Heltainál, hogy tévúton járó embertársai „nem a kereszt alatt, hanem lágy párnákon ülven, nagy palackokkal, jó piros borral, jó sült kapanokkal” mulatják az időt, akkor nyomban világossá válik, hogy a szembeállítás sugallata szerint a kereszt viselése nem az egzisztenciát is kockára tevő keresést jelenti, mint a legkövetkezetesebb spiritualistáknál, hanem azt, hogy „az ember az ő hivatalja szerént vigyázzon és dolgot tegyen. És az után egyék, igyék, nem gyönyörűségre, hanem szükségre.”<sup>13</sup> Ez a városi közösséget és tagjainak gyarapodását látni akaró végtelen gyakorlatiasság jellemzi tehát Heltai felfogását, ennek köszönhetően fordul tollára a mindennapi élet oly érzékletesen megjelenített sok-sok részlete, s mint a fenti idézetben láttuk, ennek jegyében tekinti a keresztyén élet legszerveesebb tartozékának azt, hogy ki-ki megfelelően járjon el hivatalában, azaz választott hivatásának elvárásait teljesítve éljen.

Hangsúlyos helyen szerepel tehát a *communitas* intézményeinek elfogadása és tisztelete már Heltai e korai munkájában is, s hajlok arra, hogy világszemlélete egyik meghatározó elemének ezt tekintsem, amelynek jelenléte kimutatható az életmű egészében. Egészen bizonyosan fontos szerepet kap a legismertebben, a *Száz fabulában*. Nincs itt mód arra, hogy részletesen foglalkozzunk a fontos műnek az eddigieknél árnyaltabb megközelítésre váró, sok retorikai-poétikai és műfaj történeti problémájával. Úgy gondolom, majd az esztétikumra érzékeny értelmezésnek is segítségére lesz, ha szakítunk az eszmetörténeti-teológiai kérdések kiiktatásának azzal az általánossá vált gyakorlatával, amelyről fentebb szóltunk.

Így elsikkad ugyanis, hogy az imént megfigyelt, Heltai világszemléletét alapvetően meghatározó mozzanatok jelen vannak a fabuláskönyv értelmezéseiben is. Egyetlen, nagyon meggondolkodtató példaként a 41. fabulát és értelmezését említem, amelynek fontosságára Bitskey is felfigyelt, de éppen a teológiai összefüggések figyelmen kívül hagyása miatt nem fogalmaz elég konkrétan a szöveg üzenetének körvonalá-

<sup>12</sup> Persze az isteni igazságnak engedelmeskedni tudó „jó józanság”ról van itt szó, amelyről a legelismertebben az *Emberi szerzésről* című művének bevezető stóráiban szól.

<sup>13</sup> HELTAI Gáspár, *Dialógus...*, L6r.

zásakor. A Petőfit is híres párverse megírására ihlető történet szerint a farkas már-már elirigyl a kutyától a gazdája biztosította jólétet, amikor észreveszi, hogy a nyakán valami felhorzsolta a szőrt. Kérésére a komondor így felel: „Mióthogy igen haragos vagyok, ezért nappal láncon tartanak engemet, csak éjjelre szabadon bocsátanak, akkoron az udvaron alá-fel futok, és ha egy helyen nem szeretem hálótmat, ottan mást keresek.” Mondá a farkas: „Bátor magadnak tartsad ezt a bódogságos életet, melyet annyéra felmagasztalsz. Énnékem nem kell. Noha nem lehetek igen kevér, és noha borzas a hátom, noha éhséget szenvedek gyakorta, de mindazáltal szabadságban élek. Mind erdőn, mind mezőn szabadon járok. Akkoron lefekszem és felkelek, mikoron én akarom. Senki nem pepecsel a nyakam körül sem lánccal, sem kötéllel. Szabadon vadászok. Ennekokáért menj haza. Én az erdő felé tartok.” Heltai értelmezése a következő: „E fabula ezt mutatja, mely igen örüljön az emberi természet a testi szabadságnak, és mely igen kedvelje a testnek kívánsága szerint való életet. Mindenha arra igyekszik, hogy megmenőkedhessék a keresztől és a szolgálatot elkerülhesse. Maga efféle testi szabadság és testnek kívánsága szerént való élet nem hasznos az embernek, hanem gonoszára és veszedelmére vagon. Mert noha szabadon megyen a farkas, de azért mindenkoron félelemben és rettegésben vagon. Mert tudja, hogy nem menekődhetik, és hogy a csávába vagon az ő bőrének helye. Ezért jobb az embernek, hogy az istennek akarátja és rendelése szerént szolgálatban, munkában legyen foglalatos, az emberi társaságnak megsegítésére és hasznájára, hogy nem mint magának lenne és a testi szabadságban és gyönyörkedésben eltunyuljon és elrestüljön. Ha két kapa vagon, egyiket tegyék a szegre, a másikkal menjenek kapálni. Addig míg ez elvásik és elkopik a kapálásnak miatta, addig a másik is megemésztetik a rozsdától. Ennek okáért jobb az embernek, hogy vigyázzon és hivataljában szorgalmatossággal eljárjon. Mert eképpen megoltalmazhatja a jó lelkiismeretet isten előtt, kinél nagyobb kéncs nem lehet az embernek mind e széles világban.”<sup>14</sup>

El kell most tekintenünk annak a Steinhöwel eredeti német szövegét is felölelő elemzésétől, hogy az alaptörténetben eszközölt módosítások mennyire vannak összhangban a Heltai által megfogalmazott értelmezéssel. Csak azt szögezzük le, hogy maga az értelmezés homlokegyenest az ellenkezőjét mondja, mint a német szerző, akinél a szokásos egymondatos interpretáló bevezetés így hangzik: „Az édes szabadságról hallgasátok a következő fabulát (Von der süssen Freiheit hört diese Fabel).” De ellenkezik Heltai a teljes 16. századi fabulairódalommal is, hiszen sok-sok kiadás átnézése után sem került elő egyetlen olyan szerző sem, aki ne azt mondaná, amit latinul a legszebben talán Joachim Camerarius

<sup>14</sup> Bitskey István kiadásában idéztem: 70–72.

fogalmazott meg: „Ostendit fabula nihil esse libertate melius, neque praestantius.”<sup>15</sup>

Ez a radikális szakítás a hagyománnyal és a fabuláskönyvek 16. századi gyakorlatával azt sejteti, hogy a kolozsvári szerző valami számára nagyon fontosat mondott itt ki a testi szabadságról, továbbá az intézményekben való rendelés szerinti szolgálatról és munkálkodásról. Nem arra tenném tehát a hangsúlyt, hogy Heltai „a szolid munkának, a mértékletes és közhasznú életmódnak a híve, ezért alakul tollán az ősi történet a békés munka és a türelemmel viselt alárendeltség propagandájává”,<sup>16</sup> hanem az emberi életet körülvevő és megszervező világi és egyházi intézmények teológiaiilag argumentumokkal is alátámasztott fontosságáról beszélnék, amely a könyv egyik legfontosabb mozzanata, hiszen a mesék együtödében hangzik el valamiképpen szó szerint is, hogy kinek-kinek az ő hivatalában kell helytállnia.

Mivel a szorosabban vett antitrinitarizmus a legtöbb esetben, de különösen Lengyelországban az anabaptisztikus, spiritualisztikus nézetekkel összevonódva jelentkezett, gondolhatnánk arra, hogy a mű kifejezetten ezek megelőző elhárítására törekedett. Jelenlegi tudásunk szerint azonban a szentháromság-tagadók zászlóbontása idején a nemzetközi antitrinitarizmusnak ezek a kísérőjelenségei Erdélyben még alig-alig kerültek felszínre, így nem állíthatjuk, hogy Heltai a Kolozsvár utcáin nyíltan hirdetett eszmékkel harcol, s nem találunk ilyen konkrétumokat a fabulaértelmezések között sem, jóllehet más esetekben nem tagadja meg az ilyeneket sem olvasóitól. Gondoljunk Fráter György és Gritti emlegetésére (12. és 26. fabula), vagy arra, hogy miképpen sorolja fel „a nagy embernek, Philippus Melanchthonnak” teológiai ellenfeleit (57).

Sok jel mutat arra, hogy 1569–1570 között lényeges változások zajlottak le e tekintetben is Kolozsvárott, illetőleg az erdélyi antitrinitarizmus egészében is. Mivel ezt másutt már részletesen bemutattuk,<sup>17</sup> most csupán a Heltaival közvetlenül kapcsolatba hozható szövegekről, a *Hálóról*, egy hozzá kapcsolható latin értekezésről, továbbá imádságoskönyvéről és egy neki címzett német nyelvű levélről szólunk.

Az olvasót korábbi elemzésünkhöz utalva a *Hálóról* ottani gondolatmenetünk<sup>18</sup> néhány fontosnak látszó megállapítását összegezzük. Szempontunkból most az a legfontosabb, hogy Heltai egy olyan spanyol szerző, Antonio del Corro vagy Casiodoro de Reyna szövegéhez nyúlt a magyarítás elkészítésekor, akit megérintettek a radikális heterodoxia

<sup>15</sup> *Historia vitae fortunaeque Esopi cum fabulis...studio Joachimi CAMERARII*, Lipsiae, 1544, 209.

<sup>16</sup> Az említett utószó 226. lapján.

<sup>17</sup> BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 175–189.

<sup>18</sup> BALÁZS Mihály, *Heltai Hálójának forrásáról és eszmetörténeti háttéréről*, ItK, XCVII(1993), 167–196.

antitrinitarizmussal egybefonódott spiritualisztikus eszméi is. A kolozsvári átdolgozás egyik leginkább figyelemre méltó tendenciája ugyanakkor éppen ennek a spiritualizmusnak a legyengítése és kifakítása. Ez nem csupán egy-egy részlet magyarrá ültetésében mutatkozik meg, hanem a kompozíció jelentékeny átszabásában is. Heltai ugyanis egyetlenegy hagy meg azok közül a terjedelmes életrajzok közül, amelyek a latin munka befejező részében olvashatók. Sokszinű, erazmiánus és a spanyol spiritualistáknak tekinthető *adumbradostól*<sup>19</sup> származó indíttatásokat egyaránt felölelő életutak bontakoznak ki ezekben a mártírtörténetekben, s a szerző nem hallgatja el a nem föltétlenül a reformáció irányába mutató mozzanatokot sem, jóllehet nagy hangsúlyt kap, hogy a Lutherrel való megismerkedés során jutnak el a mélyebb igazsághoz. Amikor Heltai a három terjedelmesebb elogium közül Juan Gilé (Doctor Egyed) mellett döntött, a legegységibbat választotta, jóllehet ifjúkorában ő is erős katolikus, sőt V. Károly gyóntatója volt. A magyar változat ezt nem titkolja el, ám a megtérést másképpen írja le, mint a latin eredeti. Heltainál azt olvassuk, hogy amikor Egyed doktor még annyit tudott az Úristennek ígéjéhez, mint a lúd a zsoldárhoz, a következő történet: „Jöve hozzá az Úristennek csodálatos gondja viseléséből egy szegény paraszt ember, és az megszólítván őtet, mondta: – Egyed Doktor, tudós ember vagy, de igen hitvány keresztyén prédikátor vagy. Mert ha az akarsz lönni, másképpen kell tanulnod, és másféle könyveket kell olvasnod. Elcsodálkozik vala először az paraszt embernek beszédin, de miérthogy jámbor és csendes elméű ember vala, nem háborodék meg a szegény paraszt embernek beszédin, hanem gondolkodni kezdte a dolgról. Mert az Istennek lelke esztekéli vala az ő szüvét.”<sup>20</sup>

Ez a változat éppen a markáns spiritualisztikus elemeket törli ki az eredeti történetből. A *Hispanicae inquisitionis artes*ben Egyed doktor ugyanis nem tudatlan volt, hanem igazi spiritualistához méltóan a belső elhivatottság hiányával küszködött, s nem egy parasztember kereste fel, hanem a nyelvtanírójáról<sup>21</sup> elhíresedett Nebrija város ifjúságának egykori – persze tanulatlan – díszje, aki fiatalkorában a lovaknak, a fényűzésnek és a vadászatnak hódolt, akit azonban az isteni megvilágosodás kiragadott a világi életből. Sokan örültek vagy részegnek tartották,

<sup>19</sup> A 16. század elejének több forrásból, de elsősorban a késő középkori misztikából táplálkozó szellemi mozgalma, amely a megvilágosodás, a közvetlen isteni kinyilatkozás kizárólagosságát hirdette. Legújabb összefoglalás: Antonio MÁRQUEZ, *Los alumbrados: origenes y filosofia (1525–1559)*, Madrid, 1972.

<sup>20</sup> *Háló*, 277–278.

<sup>21</sup> Elio Antonio De Calo de NEBRIJÁRÓL, az 1492-ben megjelent első spanyol nyelvtan írójáról van szó. Róla magyarul lásd BALÁZS János, *Hermész nyomában. A magyar nyelvölcselet alapkérdései*. Bp., 1987, 280–283. (Elvek és utak) és TÉGLÁSY Imre, *A nyelv- és irodalomelmélet kezdetei Magyarországon (Sylvester Jánostól Zsámboky Jánosig)*, Bp., 1988, 9. (HumRef 15.)

míg az inkvizítorok álprófétának és álapostolnak bélyegezték. Ifjúkorából megőrzött latintudását a Biblia csodálatos ismeretével párosította, így aztán könnyen bebizonyította az egyház végleges romlottságát. Az újmódi farizeusok jelet követeltek tőle, mert a háborúnak az ilyen emberei mindig ezzel mentegetik magukat, valahányszor Isten lelkének jóvoltából láng gyullad a lelkekben. Ezek elfelejtették, hogy az igazságot egykoron egyszerű halászok hirdették, s hogy Isten lelke nincs az egyházi rendhez kötve, különösen, ha az megromlott. Az inkvizíció lecsapott Rodericus Valeriusra, ám mivel őrütnek nézték, először csak a vagyonát vették el, később azonban újra elfogták, először börtönnel, majd kolostorral zárták el a világtól, s a sevillai székesegyházban egy táblával örökítették meg a hitehagyottat és álapostolt.<sup>22</sup>

Mint már jeleztük, Heltainál nem sok maradt ebből a történetből. Nála Egyed doktor nem küszködik a belső elhivatottság hiányával, s a tanulatlan, dús előéletű, megszállott ifjút helyettesítő szegény parasztember csak másféle könyvek olvasására biztatja. A pápai tudomány prédikátora pedig azért kap elismerést Heltaitól, hogy elgondolkodott azon, amit a nyilvánvalóan lekezelt egyszerű parasztembertől hallott. Így aztán azon sem csodálkozhatunk, hogy más lesz a latinban és a magyarban a Fontius Constantiusszal való találkozás után elmélyült átváltozás eredménye is. Heltainál a következőt olvashatjuk: „Hogy immár prédikál vala, nem úgy hántorgatá té s tova beszédét, mint azelőtt. Hanem szép renddel, az Úristennek akarátja és igéje szerént magyaráz vala mindeneket nagy figyelmetességgel.” (K. 278.) A latinban ezzel szemben belső újjászületésről, a saját tapasztalatokban való meggazdagodásról van szó, arról, hogy egyszerre lett kegyesebb és tudósabb, valamint izzóbb a prédikáció.

Vannak arra is bizonyítékaink, hogy Heltai nem csupán általában vagy a németországi tapasztalatokra emlékezve járt el így. Az időben talán első mozzanatot egy roppant jelentős műben az olasz heterodoxia hányatott életű képviselője, Jacobo Aconcio *De stratagematibus Sata-nae (A Sátán fortélyairól)* című munkájának Johann Sommer által készített, latin nyelvű átdolgozása őrizte meg a számunkra. A Toroczkai Máté másolatában ránk maradt Sommer-mű ajánlása nem árulja el, kinek a megbízásából állt neki az Erdélyben sokak által olvasott Aconcio-szöveg átdolgozásának. Az ajánlás címzettjei mindenesetre Erdély kegyes és hűséges papjai (*Omnibus piis et fidelibus verbi divini ministris per Transylvaniam*), s ebből arra következtetünk, hogy a kolozsvári kollégium lektora a saját egyéni véleményét rögzítette a nyilvánvalóan

<sup>22</sup> Mondanunk sem kell, szempontunkból mellékes, hogy a modern szakirodalom mennyire ad hitelt ennek a történetnek. Vö. John E. LONGHURST, *Julian Hernández Protestant martyr*; Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, XXII(1960), 93. mindenesetre kétségeit fejezi ki.

nyomtatásban megjelentetni kívánt átdolgozásban, s ennek helyességéről próbálta meggyőzni a protestáns lelkészeket. E mű jelentőségét a felfedező, Pírnát Antal megfelelően méltatta, s a hetvenes évek dogmatikai radikalizmusa nyitányaként mutatta be.<sup>23</sup> Nem figyelt fel azonban arra, hogy az eredetnél jóval nagyobb mértékben járja át a spiritualizmus ezt a munkát. A szöveg többször kritizálja azt az eljárást, hogy sokan mérlegelés nélkül *schwermerus*nak nevezik azokat, akik az egyház megjobbítására törekednek. Ezek a részletek nem szerepelnek Aconcio művének sem 1564-es, sem 1565-ös kiadásában. Tendenciájuk illusztrálására álljon itt az alábbi idézet: „Accedit et hoc, quod dum de una aliqua re litigatur perpetuo, reliqua magis necessaria in oblivionem veniunt, ac ob istud unum, pius ab impio, haereticus a christiano discernitur, etsi vita alioqui proba sit et sobria. Exempla praebent superiora paulo tempora, ubi ob res christianismi non plane praecipuas horribiliter laceratae sunt ecclesiae, haeretici schwermeri appellati multi, quorum egregia in instauranda pietatis doctrina extitit opera. Interim aut omnium morum disciplina collapsa, ita ut quae primum evangelio gloriatae sunt urbes, iam praeter nomen evangelii vix quicquam habeant.” (Az is meg-esik, hogy miközben örökösen egy dologról folyik a vita, elfeledkeznek más fontosabbakról, s csupán emiatt tesznek különbséget kegyes és istentelen, eretnek és keresztény ember között, jóllehet életük egyébként józan és helyes. A közelmúlt példái is ezt igazolják, amikor is a keresztény hit néhány nem igazán fontos tétele miatt irtózatosan meggyötrődtek az egyházak, s eretnek schwermerinek bélyegeztek olyanokat, akik nagy munkát végeztek a kegyesség doktrínájának helyreállításában. Eközben azonban annyira megromlottak az erkölcsök, hogy azok a városok, amelyek az elsők között dicsekedhettek az evangélium nevével, már-már az evangélium nevével kívül aligha rendelkeznek mással.)<sup>24</sup> A kegyesség doktrínájának helyreállítása, illetőleg a „rajongó” terminus szokatlan beiktatása a tisztán latin szövegbe azt sugallhatja, hogy a reformáció megindulásától markánsan jelen lévő németországi spiritualisztikus tendenciákról beszél itt Sommer, ám mégsem konkretizálja csupán oda az elmondottakat, s aligha fogalmazott volna így, ha nem szánt volna erdélyi aktualitást sorainak.

Mivel ez a mű csak kéziratban terjedt, arra is gondolhatnánk, hogy ezek a spiritualisztikus tendenciák szűkebb körben, esetleg csak a kolégium falai között terjedtek. Heltai imádságoskönyve azonban látványos cáfolatát nyújtja az ilyen elképzeléseknek. A munka hamarosan megjelenő előszavában részletesen szólunk majd a kiadás körülményeiről és forrásairól, itt csupán azt jegyezzük meg, hogy egyetlen töredékes kolozsvári példányának tanulmányozásával lényeges ponton módosult

<sup>23</sup> PIRNÁT, *Die Ideologie*, 29.

<sup>24</sup> *De stratagematis Satanae... libri... a Johannes Sommero...*, 868.



az kép, amelyet az RMNy rendkívül szakszerűen a következőképpen rögzített: „Mivel Avenarius eredeti munkája [az RMNy munkatársai átlapították meg, hogy Gebethüchlein volt a forrása] először 1567-ben jelent meg, és Heltai 1569 második felében lett unitárius, ezt a lutheránus imádságkönyvet e két időpont között fordíthatta, azonban a nyomtatvány papírja a vízjel tanúsága szerint 1570–1574 között készült. (Gebhard Blücher szíves közlése Brassóból.)”<sup>25</sup> Megállapíthatóvá vált tehát, hogy Heltai szokásához híven ezt a forrását is alaposan átdolgozta, s ennek során kihagyta az összes, szentháromságra vonatkozó helyet. Bizonyos tehát, hogy már unitáriusként foglalkozott ezzel a szöveggel, s az is valószínűsíthető, hogy a kiadvány még János Zsigmond idejében, tehát 1571 márciusa előtt megjelent.

Szemponyunkból különösen fontos a kiadvány előszava, amely drámainak láttatja a kolozsvári helyzetet, hiszen arról beszél, hogy a kolozsvári pasquillárok és hívek belülről fenyegetik a közösség egységét. Ezek az állhatatlan hitű, a tébolygást és a csavargást kedvelő forgó doktorok, akik felette való nagy bölcsességükkel kérkednek, folytonosan támadják őt, Heltai Gáspárt, s bizonyosan nyelvükre veszik majd ezt a művét is, amelyet azért „szedegöttem és e rendre hoztam nagyobb haszonnak okáért, hogy az együgyü keresztyéneknek lönne valami formulácska, mint dicsérmék naponként az ő áldott isteneket, és mind könyörgenének neki minden szükségben, és mint dicsőítenék buzgósgos lelki háladatosságokkal.” Ő persze azt is tudja, hogy mit fognak mondani ezek a kolozsvári felette igen bölcs kovácsok. Egyfelől majd azt kiáltozzák, hogy „im el bolondult és gyermekké lőtt az vén Heltai Gáspár, im ismét pápássá akar lönni, hogy új zsolosmás breviárt akar szörzeni, im a szabad keresztyéneket újonnan a pápai kötrebe akarja beszorítani.” Másfelől pedig azzal állnak majd elő, hogy mivel az Isten mindent elrendelt a maga bölcsességéből, nem kell a keresztyén embernek imádkozni, mert aki imádkozik, az valójában kételkedik abban, hogy Isten mindent elvégzett „az ő öröktől fogva való tanácsában”.<sup>26</sup>

Ez az utóbbi két konkrétum jelentősen megkönnyíti az ellenfelek azonosítását. Felette igen bölcs kovácsokról beszél szerzőnk, s ez eszünkbe juttathatja a fentebb említett levél íróját (szövegét saját fordításomban a tanulmány végén közlöm). A Lengyelországból érkezett, s német nyelvű kolozsvári prédikációiban anabaptisztikus spiritualisztikus tanokkal 1569–1570-ben fellépő, majd a várost a Heltaihoz írott sorok<sup>27</sup> szerint önszántából elhagyó, de a levél tanúsága szerint főleg Heltai által folyamatosan támadott és bírált Elias Gczmidele nevének megfejté-

<sup>25</sup> RMNy 289. A kikövetkeztetett cím: *Imádságok a hét napjaira*.

<sup>26</sup> Az iménti idézetek mindegyike az előszóból való.

<sup>27</sup> A levélközlés dokumentációját lásd kötetünk első tanulmányának 20. jegyzetében. Ezek hasznosításával adjuk e dolgozat függelékében magyar fordítását.

sére a legmeggyőzőbbnek az a javaslat bizonyult, hogy fémmelegítő ötvös vagy kovács mesterségnéből származhat. (Ezt már Franciscus Pall immár csaknem negyven esztendeje megfogalmazta, s az általa írottakat Halász Előd is elfogadhatónak tartotta.) A Gczmidele nevéből eredeztethető tehát Heltai ellenfeleinek egyik elnevezése (felette igen bölcs kovácsok), s ez a régóta ismert levél egy részletével is igazolható. A Lengyelországba visszament prédikátor ebben rendre visszautasította Heltai vádaskodásait azt állítván, hogy kiforgatta szavait. Egyetlen tétel esetében azonban nem teszi ezt, elismeri, hogy valóban tanította Kolozsvárott, hogy isten a bűn oka, s kijelenti, hogy ezzel a nézetével a lengyelországiak sem értenek egyet, s talán az egész földkerekségen sincs olyan ember, aki erről azt tanítaná, amit ő.<sup>28</sup> Ez persze ismét csak túlzás, hiszen az elhivatottság bizonyosságára törekvő spiritualisztikus csoportok között fel-felbukkan az ilyen megfogalmazás, szerepel például a Melius által cáfolt Arany Tamás-féle tételek között is.

Teljesen egyértelmű tehát, hogy az imádságoskönyv magyarra fordítójának a belső megvilágosodásra hivatkozó, az örökölt intézményes keretekbe beilleszkedni nem tudó spiritualisztikus csoporttal kellett küzdelmet vívnia, amelynek tagjai tehát valami hasonlót vallhattak, mint amit Pirnát Antal az említett levél gondos mérlegelése után kibányászott a vádaskodás és apológia torzító rétegei alól. Az imádkozásra kihegyezve ez nyilvánvalóan a kötött szövegek, a lelketlennek tartott, alkalmhoz, időhöz és helyhez kötött formulák elutasítását jelentette.

Heltai egyfelől arról az őt ért vádról beszél, hogy vissza akarná hozni a zsolozsmáskönyvet, másfelől azt rója fel nekik, hogy nem akarnak templomba járni, mert úgy vélik, hogy a templomok építését a pápa találta ki. Mivel a Gczmidele-levélből egyértelműen kiderül, hogy szerzője a többi spiritualistához hasonlóan nem volt mentes az etikai maximalizmustól, illetőleg tökéletességszménytől sem, nagyon valószínű, hogy ilyen típusú érveket mondhattak a Miatyánk és a kötött imaszövegek használata ellenében Heltait a következő kifakadásra készítve: „Tudom, hogy még a Pater Noster tünettek nem jó. Nem hogy valamely jámbornak tanácsa avagy munkája tünettek jó volna.”<sup>29</sup> Érdeemes itt arra is emlékeztetnünk, amit pár esztendővel később a területileg illetékes szászok gyulafehérvári zsinatán felelősségre vont székely prédikátorok – Tövisi Máté, Temesvári Ambrus, Szigeti Jakab, Erdődi András – vallottak. A tanításaiokról készült német nyelvű feljegyzés néhány részletét magyar fordításban közlöm:

<sup>28</sup> E nézetek értelmezéséről az addig született szakirodalom teljes áttekintését adva lásd PIRNÁT Antal biobibliográfiáját: *Bibliotheca Dissidentium*, XI. 1990. Némileg eltérő hangsúlyokkal: BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 180–181.

<sup>29</sup> *Imádságok a hét napjaira*, Ar.

„Sohasem tanítottuk, hogy nem szabad imádkozni, éppen ellenkezőleg folyamatosan vigyázásra és imádkozásra tettünk. Elítéltük azonban azt a visszaélést, amely sok fölösleges szó elmormolásában áll, s nem a megindult lélek érzületében. A Miatyánk szavait Musculus szellemében magyaráztuk, aki szerint Krisztus nem azért közölte velünk ennek szavait, hogy mindig ezeket kelljen mondanunk. Nincs azonban ezenkívül egyetlen ennyire fontos és jó szöveg sem, amelyben a lelki és testi szükségletek így meg lennének fogalmazva. A szó tehát önmagában jó, s a baj abból származik, hogy sok ember olyan erősen ragaszkodik a szóhoz magához, mint egy önmagában megálló eszközhöz, s a szónak magának ilyen nagy erőt tulajdonítva valójában nem is érti azt, amint a keresztvizet is sokan használják betegségek ellen. Egyetlenegy olyan parancs vagy példa sem ismeretes azonban, amely előírná, hogy a prédikáció előtt és után el kell mondani. Most az történik, hogy miután különféle szükséges dolgaiért imádkoznak, majd a fejedelmekért és a betegekért könyörögnek, továbbá különféle további javakért, végül aztán mindezt a Miatyánkkal zárják be, mintha a megelőző könyörgések nem lettek volna elég hatékonyak. Láthatod hát, miként csinálnak bálványt és érdemet a szavakból. Ezekre illenek Krisztusnak a Máté 15-ben olvasható azon szavai, hogy a nép szájával közelget hozzám és ajkával tisztel engemet, de szíve távol van tőlem.

Aminthogy Isten a mi Atyánk és az is marad, de hát hol van az ő tisztelete, ha nem tőle vagyunk, s nem az ő lelke vezérel minket. Róm. 4. Galat. 4. Azok azonban, akik tőle születnek, nem vétkezhetnek, mert az Istennek magva lakozik bennük. Márpedig minden imádkozó és a Miatyánk azon szövegének minden elmondója, hogy szenteltessék meg az ő neve, ezt Isten és az ő természete ellenében teszi, mert a szavakban kinyilvánított tisztelet ellenére nem szűnik meg bűnös és becstelen életet élni. Azt mondják, jöjjön el a te országod, de hát ezzel éppenhogy ellentétesen cselekszenek, s hallani sem akarnak az igazságosságról és a Miatyánk további pontjairól sem. Summázva egy-egy ember adott gondja és baja mutatja meg, hogyan és mikor imádkozzon, amint hogy meg is van írva, hogy hívj engem viszontagságod idején, az Ap. Csel 4-ben pedig az áll, hogy egy szívvel és lélekkel felemelték szavukat, és azt mondták, Urunk te vagy az Isten. Tehát nem a Miatyánkot mondták. De sokan vannak, akik ezt mondják el, mielőtt nyugovóra térnek, de semmit nem gondolnak az istenfélelemmel. Nem elegendő tehát a Miatyánk, ha a szentírás ellenében cselekszik valaki, mert az Isten nem hallgatja meg azok imáit, akik a szentírás ellenében cselekszenek. Annak imáját, akinek véres a keze, s amint Jakab első fejezetében meg van írva, azokét sem, akik gonoszat és rosszat kérnek. S jóllehet mi tiszteljük a Miatyánk szavait, nem teszünk különbséget ima és ima között. Ostobaságnak tartjuk továbbá úgy vélekedni, hogy a Miatyánk szavait akkor is meghallja az isten, ha nem a szívünkben lakó áldozattal mondjuk el. Il-

lés igaz keresztény volt, és az Isten meghallgatta imáit. Nem akarok cívdni azon, hogy milyen módon imádkozott. Csak arra kell ügyelnünk, hogy szavaink in spiritu et veritate, lélekben és igazságban fogalmazódjanak meg. Számomra az ima akkor hasznos, ha komoly és igaz.”<sup>30</sup>

Nem csupán teoretikus gondolatok, hanem az egyházi életre, bizonyos tekintetben a közösség szerveződésére vonatkozó spiritualisztikus posztulátumok is megfogalmazódtak tehát Kolozsvárott, s mivel Heltai magyar nyelven vitatkozik velük, bizonyosan nem csupán a százszok soraiban. Heltai minden szavából kitetszik: állhatatlan, regulázhatatlan, örök mozgó embereknek tartja ezeket, akik jellemzésénél állandóan visszatérően a csavargás, szabados tébolygás toposzaival él. Közismert, s a Gczmidele-levélből is kiderül, hogy többségük számára egyáltalán nem volt magától értetődő, hogy a keresztyén ember hivatalt vállalhat, tehát részt vehet akár csak a városi magisztrátus munkájában is. Egy világ választotta el őket tehát attól a mentalitástól, amelyet Heltai képviselt, aki mindezt a közösségre is veszélyes szabadosságnak tartotta, s akinek mintaképe a hivatalában lelkiismeretesen tevékenykedő ember volt, aki, mint láttuk a fabulaértelmezésében, nem élvezkedik a testi szabadságban és nem tunyul el a rest gyönyörködésben. Nem a rozsdától megemészített kapa ő, hanem az a másik, amely a kapálásnak miatta kopik el.

Dolgozatunk indításához visszatérve, számunkra másodlagos kérdés, hogy vajon már e fabula megjelentetésekor, 1566-ban is Kolozsvárott felbukkanó tendenciákkal vitázott-e Heltai, amikor az idézett mese rendhagyó értelmezését megírta. Még ezt sem tarthatjuk kizártnak, hiszen köztudott, hogy az antitrinitarizmust szerte Európában átjárták ezek az anabaptisztikus és spiritualisztikus tendenciák, s hogy ez mennyire erőteljesen jelentkezett Lengyelországban. Másutt hosszan elemeztem, hogy maga Dávid Ferenc hogyan tartotta fenn a folyamatos kapcsolatot ennek az áramlatnak olyan szenvedélyes képviselőivel is, mint amilyen Grzegorz Paweł volt, s hogy a legvilágosabban a *De regno Christi* című mű *Notae membrorum regni Christi* című tételSORában ragadható meg az ő viszonyulása mindehhez. Az írás lényege az volt, hogy nem utasította el ezeknek az embereknek a törekvését a tökéletesség elérésére, ám a megfogalmazások polemikus élet igyekezett lefaragni, s mint a tételek bevezetőjében olvashatjuk, kiindulóponttá tette a quoad fieri poterit (amennyire lehetséges) szempontját.<sup>31</sup> Sohasem fogalmazta meg tételesen, mi is szabja meg ezeket a lehetőségeket, de világos, hogy a nagy ügy, az igével összhangban lévő és ésszel is belátható helyes ismeret dolgában való előrehaladás ezek közé tartozott, s persze azoknak az intézményeknek az óvása is, amelyeket sikerült ennek szolgálataiba állítani. Aligha kétséges azonban, hogy a már csak a lengyelekkel

<sup>30</sup> A német nyelvű szöveget közölte: PIRNÁT, *Die Ideologie*, 139–140.

<sup>31</sup> BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 162–189.

és Európában másutt föld alá kényszerített módon élő szentháromságtagadókkal való kapcsolatolás jegyében is olyan lépéseket tett még maga az antitrinitárius vezérkar is, amelyeket Heltai nehezen helyeselt. Szinte lehetetlen például az, hogy igenelte volna olyan kiadványok megjelenését Gyulafehérvárott, mint amilyen az *Antithesis Pseudochristi cum vero illo ex Maria nato*<sup>32</sup> volt, amely töményen tartalmazta a fentiekben felvillantott tanokat. Könnyen belátható, hogy e tendenciák radikalizmusa legalább olyan veszedelmesnek tűnhetett számára, mint a szorosabban vett szentháromságdogma elutasítása. Sőt még veszedelmesebbnek, hiszen a bennük megfogalmazott követelmények gyakorlati konzekvenciái szinte kitapinthatóak voltak. Hajlok tehát arra, hogy a nagy kolozsvári nyomdász késői csatlakozását az unitáriusokhoz ezzel hozzam összefüggésbe. Ismeretes, hogy Károlyi Péter óta gyakran rágalmazták meg Heltait azzal, hogy a kolozsvári plébánosságért hagyta oda a református hitet és lett unitáriussá.<sup>33</sup> Ez egészen bizonyosan nem igaz. Az eddigiek alapján inkább úgy fogalmazhatnánk, hogy a nagy kolozsvári író és nyomdász akkor csatlakozott az unitáriusokhoz, amikor ennek az áramlatnak a dogmatikájából kikoptak azok az elemek, amelyek akadályai lehettek a hivatal szerinti szorgoskodásnak, amikor a város vezetőinek és lakosságának többsége is azzá válván e két közösség szolgálata a legtermészetesebb módon kapcsolódott össze. Mint a *Háló* bizonyítja, ekkor nagyon gyorsan olyan unitáriussá vált, aki könnyű tollú író lévén kivételes szemléletességgel tudta ecsetelni a szentháromságtan égbekiáltónak bemutatott ellentmondásait. Bármily szenvedélyesen beszélt is azonban ott arról, hogy a pápások megfosztják az embereket a józan eszük használatától, azt nem merném állítani, hogy az akadályokat nem ismerő és az egzisztenciát is kockára tevő keresés vált volna életprogramjává.

Függelék

Elias Gczmidele levele Heltai Gáspárhoz  
(Fordítás)

Igen Tisztelt Gáspár Úr, nagy örömmel értesültem arról, hogy kedves feleségével és gyermekeivel egyetemben jó egészségben van, tudatom, hogy Isten kegyelméből én is jó állapotban vagyok, Isten legyen segedelmünkre továbbra is. Ámen.

Bizonyára elcsodálkoztak azon, hogy titokban távoztam, hogy nem vettem búcsút sem a praeceptortól, sem a testvéremtől. Mindez nem ok

<sup>32</sup> Az említett tételeket és ezt a ritka nyomtatványt közöltük is: BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 223–229.

<sup>33</sup> Erről legújabbban: KOVÁCS Sándor, *Egy hitvita – két jegyzőkönyv. Adalék Heltai Gáspár megtéréséhez*, KM, 110(2004), 437–443.

nélkül történt, hanem azért, hogy távozásom ne legyen oka bármiféle tumultusnak vagy felfordulásnak, mert aggódtam az ilyenek miatt, mivel tudtam, hogy a nép nem akarna elengedni engem. Egyesektől ugyanis arról értesültem, hogy ők mindent meg akartak tenni távozásom megakadályozására. Ezért határoztam el tehát, hogy senkivel sem közlöm, mikor és hová megyek, így akarván elkerülni, hogy egyházatokban skizma és szakadás következzen be. Senkivel sem szabad ugyanis közölni azt, amit titokban akarunk tartani. Ha akarjátok, ebből is láthatjátok, hogy mennyire önkényesen és jogtalanul bántatok velem, amikor az egyház perturbátorának vagy felforgatójának neveztetek, hiszen én egyházatok békéjének megőrzése érdekében titokban és nem éppen tiszteletre méltó módon, de mindenfajta felindulás nélkül hagytalak el benneteket és távoztam el Isten kegyelméből Krakkóba. Tehát nem álltam be Váradon szücsnek, amint Conradnak írtátok, és senkihez sem szegődtem el bármely kézműves mesterség megtanulására, jóllehet egy szücsmesternél valóban jártam Kolozsvárott, s valóban megkértem őt, hogy segítsen a mesterség megtanulásában. Ezt azonban nem gondoltam komolyan, ez csak próba volt arra, hogy megtudjam, kész-e szolgálatomra lenni. De ő csak akkor akart szolgálatomra lenni, ha elmegyek vele a házához is, s a továbbiakban ott keresem fel. Én azonban nem mentem el a házához, mivel nem volt kedvem ott maradni. Ami pedig a Conradhoz írott dolgok közül azt illeti, hogy engem kitétetek a prédikátorságból, tudjátok meg, hogy egyáltalán nem neheztelek ezért rátok, s szívből mondom, hálás vagyok Istennek, s ily módon nektek is, hogy nem prédikálok. Nagy belső fájdalmat okozott nekem ugyanis a prédikátorság, ezért szívesen váltam meg tőle. Lelkiismeretem ugyanis azt sugallta nekem, hogy az Úr nem a prédikálásra küldött el engem. Ezt az el nem küldést úgy kell érteni, hogy még sajnós nincs meg bennem a léleknek az a belső tanúságtétele, amely megmutatná, hogy betű szerint bizonyosan cáfolhatatlan tanításaitok Istenről és a keresztségről valóban igazak. Isten kegyelméből még csak addig jutottam, hogy belátom, Istenre és a keresztségre vonatkozó tanításaitoknak valóban igazaknak kell lenniök, hiszen az írás alapján nem cáfolhatók. De e történeti hit és külső ismeret mellett Isten lelke belső tanúságtételére is szükség lenne annak elfogadásához, hogy amit írásaitok hirdetnek, azt bizonyosságnak tekintsük, s ez nincs így. Mivel tehát a külső ismeret mellett az Isten lelke által elnyert belső tanítás kinyilatkoztatására is szükség lenne, s ezt én még nem leltem meg, szívesebben váltam meg a prédikálástól, mintsem hogy azt tanítsam, amiben nem vagyok biztos. Mert, amint Pál mondja, senki sem tudja, mi lakozik Istenben, akibe nem költözött be Isten lelke, s nem ismerheti meg Istent, még ha minden írást elolvasott is, s a teljes Bibliát kívülről tudja is. Mert a betű megöli, és a lélek megeleveníti. Ezért hát nekünk keresztyéneknek minden időben a Szent Lélekért kell könyörögnünk, Istenhez, a kinyilat-

koztatás és a bölcsesség lelkét kell kérnünk tőle, aminthogy Krisztus meg is ígérte, hogy megkapjuk azt, amidőn ezt mondja. Hogyne adná meg Isten az ő lelkét azoknak, akik kérik tőle. Nem kell a pápistákkal káromolnunk az Istent és azt mondanunk, húzódj be egy sarokba, s várj egy ideig, amíg az afflatus meg nem érkezik, Krisztus is azt mondja, hogy ha imádkozni akarunk, menjünk a hálószobánkba, vagy vonuljunk egy sarokba, oda, ahol senki sem lát minket, imádkozzunk és várjunk arra, hogy meghallgatást nyerjünk. Hasonlóképpen prédikáltam Kolozsvárott is, s Isten úgy akarta, hogy ezt veszély nélkül megtehessem, mert Istennél mindennek oka van. De kérlek titeket, hogy ezt a levelet, illetőleg az itt leírt érzületet, továbbá hitem gyengeségét ne hozzátok az emberek tudomására, hogy elkerüljük a haragot. Én pedig állhatatosan könyörgök Istenhez, hogy erősítse meg hitemet, s hogy ezt veletek is tegye meg. Hiszem, hogy a mindenható Isten az ő lelke által ismét összekapcsolja majd szívünket, s hogy majd szívből, szívünknek minden melegével és tetteinkben is megnyilvánulóan fogjuk majd szeretni egymást az igazságban és nem csupán szavakban, amint ez a világban történni szokott. Így kell tehát azt is érteni, hogy arról kell prédikálnunk, hogy az embereknél mindennek közösnek kell lennie. Ennek ugyanis magából a szív melegéből kell erednie, aminthogy ezt is prédikáltam a gyülekezet előtt. Nem azt prédikáltam tehát, hogy mindennek közösnek kell lennie, hanem azt mondtam, hogy ennek szabad elhatározásból kell történnie, s ez nem lehet kikényszerített dolog. Megírtam ugyan nektek, hogy a keresztyéneknél mindennek közösnek kell lennie, de a továbbiakban semmit sem tettem ennek előmozdítására, s nem is prédikáltam ezt a szószéken (ebben az estben ugyanis ellentmondtam volna saját magamnak, hiszen korábban nyilvánosan megvallottam a gyülekezet előtt, hogy egyetlen igaz prédikátor sem taníthat olyat, amit az apostolok egyike sem tanított, márpedig ők nem tanították, hogy mindennek közösnek kell lennie, s nincs is erre vonatkozó parancs), s ha tettem ilyet, csupán azért tettem, hogy eltiltsatok a prédikációtól, aminek okát az imént hallottátok. De semmiképpen sem akartam olyan közösséget, mint amilyet a testvérek Morvaországban alapítottak, hogy ti mindenkinek el kelljen hagynia házát és udvarát, s hogy mindent el kelljen adnia, amint erről itt Krakkóban értesültem a testvéreitektől. Hiszen úgy is létre lehet hozni keresztyén közösséget, hogy mindenki megmarad sajátjában. Az Isten szerelmére kérlek tehát benneteket, hogy ne vádolatok engem ilyen keményen az emberek előtt, s ne nagyítsatok fel a dolgot, hiszen világos számotokra, hogy miért fosztottak meg a prédikálástól. Azt írtatok Conradnak Krakkóba, hogy én még a következőket is prédikáltam, a házaspároknak, amint ti fogalmaztok, nem kell húsgeszküt tenniük egymásnak, hanem ha egy ideig együtt akarnak lakni, akkor jó ugyan, ha tartózkodnak a mással való együtt hálástól, de ha nem, akkor nem kell magukat esküvel kötelezniök erre, mert ez úgysis

lehetetlen. De az egész gyülekezet tudja, hogy én ezt nem mondtam. Csupán azt mondtam, hogy Krisztus megtiltotta a házastársak közötti esküvést, amikor azt mondta, hogy legyen a ti beszédetek igen, igen és nem, nem, és ami efölött van, az a gonosztól van. Ha egy keresztyén szűz igent mond arra, hogy akar valakit, azzal már hűségesküt is tett, a továbbiakban nem kell esküöznie, mert Isten szava ezt megtiltja. Ezután, hogy a török lenne a legnagyobb felsőbbség a földkerekségen, ezért senkinek sem szabad ellene harcolnia. Én ezt nem mondtam a prédikációmban, s jóllehet írtam ilyesmit nektek, ám annál inkább okotok lenne az iránt tudakozódní, hogy később miért is nem tanítottam azt. Nem említettem tehát egyetlen szóval sem a felsőbbséget a prédikációban, ti pedig mégis azt írjátok, a ti szavaitokat használva, hogy vad dolgokat kezdett el prédikálni már hivatala kezdetén, s e vad dolgok közé soroljátok a felsőségre vonatkozó hittételt is, s azt mondjátok, hogy az itt következő szavakkal prédikáltam az alábbiakat: A keresztyéneknél mindennek közösnek kell lennie, s senki sem mondhatja jó lelkiismerettel, hogy ez a pfennig az enyém. Sohasem mondtam ezeket a szavakat a szószéken, amint ezt az egész gyülekezet tanúsíthatja. Az viszont igaz, hogy azt prédikáltam, Isten a bűn oka, s be is bizonyítottam. De hogy én ebből arra a következtetésre jutottam volna, amit ti mindjárt melléhelyeztek vagyis, hogy mindenkinek aszerint kell tehát cselekednie, amire isten teremtette, s aki házasságtörő és parázna, az az is kell maradjon, s így kell várnia Isten büntetését, itt e földön az egy időre szólót, s a túlvilágon az örökké tartót, hogy tehát ez utóbbi szavakat hozzátettem-e valamelyik prédikációmban, nem tudom, a hallgatóság bizonyosan tudja. Azt sem tudom, mondtam-e azt, amit ti hozzáteszték, hogy ezért mindenkinek engedelmeskednie kell. Azt bizonyosan tudom, hogy beszéltem az ember megromlott természetéről, s hogy azt mondtam, az ember alapvetően megromlott, vagyis hogy önmaga nem tudja jámborrá és igazzá tenni magát, aki tehát parázna, annak egészen addig annak is kell maradnia, amíg az isten meg nem változtatja és jámborrá nem teszi, mert senki sem lesz önmagától jámborrá. S ha az istenben nem változik meg, s a kegyelem útján a paráznából nem válik tisztává, akkor bizony bekövetkezik rajta Isten büntetése, itt az időleges, odaát az örök, s ő nem alkudozhat Istennel, s nem kérheti rajta számon, hogy miért nem bocsátott meg neki. S ha nem is mondtam ott ezeket a szavakat, ez volt a véleményem, s a nép is így értette ezt. Hogy tehát Isten a bűn oka (amit ilyen értelemben vallok), ebben nem vagyok egy véleményen az itteni testvérekkel sem. De bizonyára senkivel sem az egész földkerekségen. Isten bocsásson meg nekünk, s teremtsen közöttünk egyetértést az ő nevében a Jézus Krisztus által. Ámen. Ami személyemet megteremtetem illeti, be kell ismernem előttem, hogy nyughatatlan módon élek és cselekszem, nem tudom, mit kezdhették magammal, semmihez sincs igazán kedvem. Most Conrad Eisenschneiderre várok, aki



barátom az Úrban. Jártam az innen 36 mérföldre lévő Lublinban, mert a testvérektől jár nekem egy bizonyos összeg, amit visszaérkezéséig meg kell kapnom. Mivel Németországba ment, aligha érkezik vissza húsvétra. A testvéreknek visszatérésemnek itt csak ezt a két okát neveztem meg, a felsőbbség és a vagyonszűkösség dolgát, s nem érzem, hogy tőlem eltérően vélekednének. Hiszen e két hitcikkely miatt tettek le, emeltek ellenem vádat a kolozsvári magisztrátus előtt, s az megtiltotta, hogy ezeket akár nyilvánosan, akár titokban tanítsam. Ami a testvéreimet illeti, nagyon kérlek benneteket, ruházzátok őt fel, s ne követeljétek tőle, ami esetleg tőlem jár nektek, mert azt írta nekem, hogy olyan rongyosan jár, mint aki az akasztófa alól szabadult, s arra kér, hogy ha én időközben szücsmester lettem, akkor küldjek neki egy szűrt, mivel ő nagyon fázik. Ez nektek is károtokra van, hiszen megígértétek, hogy felruházzátok, én pedig olyan szegény vagyok, hogy nem tudok neki szűrt venni. Ti pedig tisztában vagytok azzal, miképpen kell keresztyén módon cselekedni. Ezzel ajánllak benneteket Istennek, a mi Urunknak. Kelt Krakkóban 1571. február 28-án.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Kolozsvár Állami Levéltár (Cluj, Archivele Statului), Foundul Archivele Bistriței. A szerző fordítása.

## PALAEOLOGUS ÉS FAUSTO SOZZINI KÖZÖTT Enyedi György irénikus antitrinitarizmusa

Az 1597 novemberében elhunyt Enyedi György korának egyik legismertebb személyisége volt. Kisebb könyvtárat is kitennének azok a katolikus és protestáns teológiai munkák, vitairatok, egyetemi disputációk, amelyek legismertebb művével foglalkoznak. Az *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet* röviddel a szerző halála után 1598-ban jelent meg Kolozsvárott, majd Toroczkai Máté magyarításában – sok viszontagság után kétféle, 1619. és 1620. évi impresszummal – *Az Ó- és Újtestamentumbeli helyeknek, melyekből az háromságról való tudományt szokták állatni, magyarázatjok* – újra napvilágot látott. Különösen fontos, hogy az eredeti, latin változatot 1670-ben Groningenben még egyszer kiadták.<sup>1</sup> Aki a 17. századi antiszociniánus irodalmat tanulmányozza, azt tapasztalja, hogy Enyedi *Explicationes* című műve rendszerint együtt szerepel a nagy szociniánus szerzők munkáival. A 17. századi evangélikus vagy református teológusok úgy tekintették Enyedi munkáját, mint amely a bibliai helyek alapos elemzésével egészítette ki a szociniánus dogmatikát kifejtő gondolkodók műveit. Ez meg is felelt a valóságnak, hiszen az erdélyi püspök az antitrinitárius tábor megosztottságának, belső vitáinak elhallgatásával egy minden szentháromság-tagadó által vallott gondolati építmény letéteményeseként szólalt meg. A mű ilyen jellegével magyarázható második, groningeni kiadásának megvalósulása, de az a terv is, hogy a Toroczkai Máté által készített magyar fordítást Rakówban jelentessék meg 1606 táján. (Ebben az időpontban az erdélyi unitárusok egyáltalán nem rendelkeztek nyomdával.)

Nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy a 17. század teológusai és filozófusai számára szerte Európában ő jelképezte az erdélyi unitarizmust, hiszen a mű – elvokon lengyelországi szociniánus gondolkodók társa-

<sup>1</sup> Életrajzának, műveinek és recepciójának teljességre törő bibliográfiai leírása: *Bibliotheca Dissidentium, XV, Ungarländische Antitrinitarier II, György Enyedi* von János KÁLDOS unter Mitwirkung von Mihály BALÁZS, Baden-Baden, 1993. Az alábbiakban a források mellett a modern szakirodalomnak csak az e kötet megjelenése óta publikált darabjaira hivatkozunk részletesen.

ságában – ott volt a legnagyobbak (Locke, Newton) könyvespolcán is. Az erdélyi unitárius történetíró, Uzoni Fosztó István szerint „egy arany metszéssel és külső díszítésekkel ékes példány” egy évszázadon át a kolozsvári városi tanács tékájában állott, ám később már nem tartották szükségesnek megőrizni.<sup>2</sup> A szerző neve e példány eltűnésével szinte párhuzamosan kikopott az erdélyi művelődéstörténet és az unitárius egyház emlékezetéből is. Kikopott, pedig sokoldalú tevékenysége okán az előbbinek jeles lapjaira kívánkozik, az utóbbi pedig egyenesen tartós fennmaradását, mai napig tartó létét köszönheti neki.

Életrajzát rendre közölték legalább az unitárius összefoglalások, ám nagyon beszédesnek tarthatjuk, hogy Káldos János legújabb vizsgálódásai még e tekintetben is lényeges új mozzanatokat tudtak feltárni. Éppen ezért nem fölösleges Enyedi életének főbb állomásait felvázolnunk, ha közben felhívjuk a figyelmet azokra az újabb adatokra, amelyek fényében életének egy-egy szakaszát a korábbiaktól eltérően kell elképzelnünk.

1555-ben született a minden valószínűség szerint kismemesi Mészáros családban Enyeden. Iskoláit bizonyára itt kezdte, valószínűleg Hunyadi Demeter, a későbbi unitárius püspök tanítványaként. A legutóbbi idő-kig ismeretlen volt, hogy 1574–1575-ben hosszabb ideig Nyugat-Magyarországon, illetve Bécsben tartózkodott. Erről egy Csepregen keletkezett, alább olvasható ajánlás mellett egy Nádasdi Ferenc és Báthory Erzsébet esküvőjére megjelentetett, latin nyelvű ünnepi versezeteket tartalmazó kiadvány tanúskodik, amelynek ajánlottjai között ott található *Georgius Eniedinus Transylvanus*. Jól illeszkedik ezekhez az újabb előkerült adatokhoz az a régóta ismert is, hogy Enyedi korai verses művét, a *Gisquardus és Gismundát* a széphistória kolofonja, versszakkezdő betűi szerint 1574 májusában Bécsben írta, ahol hosszabb ideig tartózkodott (nem távolabbi külföldi tanulmányútról visszatérőben, ahogy a korábbi szakirodalom állította). A Molnár Gergely grammatikáját ajánló sorokban a Csepreg környéki iskolák színvonaláért aggódó világi értelmiségit látjuk megszólalni, de hogy miképpen került a Vas vármegyei főispán szolgálatába, arról semmit sem tudunk. Arról sincs információnk, hogy meddig maradt Nyugat-Magyarországon, hiszen a legközelebbi adatunk róla az, hogy 1584. június 24-én Genfben fejezte be *Annotationes in Novum Testamentum* címen írt, kéziratban ránk maradt munkáját. Biztos forrással rendelkezünk viszont arról, hogy tanulmányútjára (leghamarabb 1583-ban) a kolozsvári városi tanács támogatásával indult; közben azonban bizonyosan visszatért Erdélybe: egy ottani főúr, Kornis Farkas 1591-ben olyan iskolamesterként emlegeti, mint aki elutazását megelőzően ott tanított. Biztosra vehetjük, hogy valamikor 1575 és 1583 között Erdély egyik iskolájában látta el a lektori

<sup>2</sup> KÉNOSI–UZONI, *Unitario-ecclesiastica historia*, 285. Magyarul: 337.

teendőket. Fontos körülmény, hogy külföldre a kolozsvári városi tanács pénzén indult el. Ebből is következik, hogy ez az iskola – legalábbis az időszak befejező részében – a kolozsvári unitárius kollégium lehetett; az az intézmény tehát, amely az 1570-es években a radikális dogmakritika európai méreteiben is jelentékeny műhelye volt, s amely ezt a jellegét igyekezett megőrizni a Dávid Ferenc elitelését és halálát követő időszakban is. Valószínű, hogy Enyedi a nyolcvanas évek elején Csepregen megfogalmazottak jegyében a humaniorák magas szintű oktatásán munkálkodott, sokszor bizonyára magára hagyatva, hiszen a kritikai szellem korlátozásának jegyében a rektori állás nem is volt mindig betöltve. A színvonal biztosítását egyébként elengedhetetlenné tette a jezsuiták Kolozsvárra való betelepítése is. Ők az iskolában látták az egyik eszközt, amellyel a borzalmas eretnokségek által megfertőzött városban sikereket érhetnek el. Az erdélyi iskolaügy történetének érdekes fejezeteként az unitárius és a katolikus intézmény jó tanerők megnyerésében is testet öltő versengését figyelhetjük meg ekkoriban, s bizonyára erre is figyelve biztosított a városi tanács hatvan forintot Enyedi tanulmányújtára.

A peregrinációról sajnos nagyon keveset tudunk. Bizonyos, hogy a genfi másfél esztendő elsősorban teológiai tanulmányok töltötték ki, azután az erdélyi unitáriusok által különösen kedvelt páduai egyetemen filozófiai és logikai előadásokat hallgatott. Itt nagy hatással voltak rá a korszak egyik legjelentősebb arisztoteliánus filozófusának és logikusának, Giacomo Zabarellának nézetei, s ezt hazai és külföldi ellenfelei nem is mulasztották el felróni neki. További rendszeres egyetemi stúdiumairól nem tudunk, s azt a későbbi nyilatkozatát, hogy megfordult Itália, Franciaország és Németország különböző városaiban, alighanem úgy kell értelmezni, hogy sok magyarországi és erdélyi társához hasonlóan a rendszeres stúdiumok befejezése után tett egy néhány hónapos körutazást. Abban is követte a legjobb külföldet járók gyakorlatát, hogy a tanulmányaira kapott pénz nagyobbik részét könyvekre költötte, amiről visszaemlékezéseiben ír. Ezekkel fölszerelve tért vissza Kolozsvárra valamikor 1587 elején. Az időpontra egyik tanítványa (későbbi ellenfele) Szilvási János nyilatkozatából következtethetünk, s az ő 1587 augusztusában Heidelbergben megfogalmazott elismerő soraiból tudjuk azt is, hogy Enyedi hazatérte után filozófiai előadásokat tartott az unitárius kollégiumban. Híresek voltak filozófiai és teológiai előadásai, gondja volt arra, hogy megfelelő tankönyvekkel lássa el a növendékeket. Ő maga is készített iskolai célú teológiai kompendiumokat, amelyeknek azonban csak a címük maradt ránk: *Tractatus theologicus; Symboli Apostolici fons et origo*. Nyilvánvalóan nagy szerepe volt abban, hogy az 1580–1590-es évek fordulóját a kolozsvári unitárius kollégium egyik virágkoraként tartják számon az iskolatörténészek, hiszen megszünt a korábban időnként nyomasztó tanárhiány, s volt olyan eszten-

dő, amikor négy professzor tanított az intézményben. Sikerült elérnie, hogy a város vezetői a korábbiaknál nagyobb összegekkel támogassák az iskolát, sőt a városi tanács jegyzőkönyvei szerint nemesi patrónusaiknál és a fejedelmi tanácsnál is szorgalmaskodtak a „skólához” való segítség végett, „holott az ő gyermekeik is itt tanulnak.”

Hat esztendeig tartó tanári tevékenysége elismeréseképpen lett 1592 májusában a kolozsvári magyar unitáriusok lelkésze. Hamarosan azonban még nagyobb méltóságra emelkedett: adataink szerint mindenki természetesen vette, hogy az elődjét gyászbeszéddel búcsúztató Enyedit választották meg az 1592 júliusában hirtelen elhunyt Hunyadi Demeter helyére Erdély unitárius egyházfőjének. 1597 november 24-én bekövetkezett haláláig töltötte be ezt a hivatalt.

Mivel teológiai munkái életének utolsó éveiből maradtak ránk, ezek értelmezéséhez akkor kerülünk közelebb, ha egy pillantást vetünk arra, hogy milyen helyzetben is volt az a közösség az 1590-es években, amelynek élére került. A legutóbbi időkhöz egyházi történetírók egyaránt úgy gondolták, hogy egy egyneműsített, izgalmas tendenciáitól kitisztított, az egyház világi feje, Giorgio Blandrata és Hunyadi Demeter püspök által „rendbe tett” felekezetet vett át elődjétől. Ma már azonban tudjuk, hogy a felekezet fontos centrumaiban (a kolozsvári kollégiumban, befolyásos főurak udvaraiban) olyan jelentékeny személyiségek tevékenykedtek hosszabb-rövidebb ideig – időnként persze visszahúzódásra, vagy éppen a török alatti Baranyába való kimenekülésre kényszerítve –, akik bizonyosan nem fogadták el a „konszolidáció” Hunyadi Demetérének mérsékelt hitvallását. Mivel az ő „demetriadesek”-nek csúfolt követőit cáfoló iratok közül viszonylag nagyobb számban éppen a kialakulóban lévő szombatosság képviselőinek munkái maradtak ránk, az a benyomás keletkezhet, hogy a paletta kétszínűvé egyszerűsödött, egyfelől az új püspök követői, másfelől a vele ádáz csatában álló szombatosok mutatkoztak rajta. Az újabb kutatások egyre inkább módosítják ezt a képet is, egyre világosabbá válik, hogy nem fekete-fehér, hanem sokszínű a század utolsó harmada antitrinitarizmusának dogmatikai térképe. Hunyadi egyneműsítő törekvései valószínűleg szintén veszítettek lendületükből a 80-as évek derekára, amiben szerepet játszott az egyre veszélyesebbnek látszó jezsuiták elleni közös fellépés sürgető igénye is. A pápistaság bajnokainak 1588-ban bekövetkezett kiűzése érdekében – egy rövid időszakra – sikerült megvalósítani a reformátusok és az unitáriusok együttműködését is.<sup>3</sup> Mindenesetre igen jellemző, hogy a rend eltávolítása után Erdélyben maradó jezsuiták egyike a következőket írja a Hunyadi halála után kialakult helyzetről: „Mindenkinek megvan győződve arról, hogy nagy vallásváltozás várható Kolozsvárott,

<sup>3</sup> Minderről részletesebben szövegünknek az unitáriusok katekézisdokumentumait illetően szólunk a tanulmányunkban. A megfelelő szakirodalmat lásd ott.

mert nincs egyetlen olyan pap sem, aki egyetértene az ő nézeteivel: így aztán vagy kálvinisták vagy tiszta ariánusok lesznek. Ő, bárcsak katolikusok lennének.”<sup>4</sup> Hagyjuk most figyelmen kívül a jezsuita páter jámbor óhaját, s azt is, mit értett ő tiszta ariánizmuson, figyeljünk most csak arra, hogy Kolozsvárról szólván a kívülálló is érzékeli a sokféleség mögött a végletes belső megosztást.

Ilyen örökséget vett át Enyedi püspökként 1592-ben. Fő törekvése, hogy az egyházat szétziláló heves kontroverziák nélkül, a dogmatikai viták és ellentétek letompításával mozdítsa elő a szervezeti és lehetőleg a tanbeli egységesülést.<sup>5</sup> Példa értékűnek tekinthetjük, ahogyan már a hivatalba lépése utáni első hónapokban megoldást talált a Kolozsvárott jelentkező konfliktusra. A város első papjának megválasztásáról volt szó, aminek joga az 1568 óta életben lévő szabályozás szerint ebben az esztendőben a szászokat illette meg. Jelöltjük, Erasmus Johannis krisztológiai nézeteit azonban tradicionalizmusuk miatt a zsinat tarthatatlannak nyilvánította. A hosszú viták során az év végére kompromisszum alakult ki: a zsinat elfogadta a különvéleményt megfogalmazó Erasmus Johannist első papnak, ő pedig a továbbiakban nem vitatta a zsinat és a püspök tekintélyét. Előlegzi ez Enyedi későbbi tevékenységét: hamarosan a török alatti területen élő, radikálisabban gondolkodó papok is elismerték püspöki jogait, pedig ők Hunyadi alatt még nem voltak hajlandók megjelenni az erdélyi zsinatokon. A történetek fényében aligha tekinthetjük véletlennek, hogy zsarnoki hírű elődjétől eltérően Enyedi nevével nem találkozunk a szombatos iratokban, s az sem véletlen, hogy egyetlen olyan unitárius papról sem tudunk, akit 1592 és 1597 között teológiai nézetei miatt idéztek volna zsinat elé (prédikációiban az erkölcsök romlásán háborgó Enyedi morális vétségek miatt keményen felelősségre vonta papjait). Csak másodlagos forrásokban maradt fenn annak emléke, ahogyan gyülekezeteinek egyházi énekekkel és imádságokkal való ellátásáról gondoskodott. A kilencvenes években az unitáriusok számára ritkán megadatott nyomtatási lehetőséget az egyházi élet szempontjából nélkülözhetetlen könyvecske megjelentetésére használta fel, s még a szöszékről is a – ránk egyetlenegy példányban sem maradt – kötet megvásárlására biztatta híveit.

Az az Enyedi szólalt meg itt, aki további prédikációiban is kitért a mindennapi életben megvalósított kegyesség fontosságára, a gyülekezeti és templomi élet komolyan vételére, aki több egyházi beszédében foglalkozott az ünnepnapok keresztyén emberhez méltó eltöltésével,

<sup>4</sup> MAH, III, 818–819.

<sup>5</sup> Az alábbiakról részletesebben és új forrásanyaggal is dokumentálva szól KÁLDOS János, *Az erdélyi unitárius egyház Enyedi György püspöksége idején (1592–1597)*, in *Europa: Balcanica–Danubiana–Carpathica: Annales 2/A, Cultura–Historia–Philologia*, ed. Ambrus MISKOLCZY, Bp., 1995.

aki arra is kioktatta híveit, hogyan üljenek, miképpen tartsák lábukat a keresztyén tanítók beszédeit hallgatva. Felekezete dogmatikai egységének türelmes kimunkálása együtt jelentkezett tehát a fegyelmezett egyházi élet, a rendszeres templomba járás megkövetelésével, s a megörökölt intézményrendszer aprólékos gondozásával.

Míg azonban az egyházi élet mindennapjait szabályozni akaró püspök egy-egy megnyilatkozását közzétették a 19–20. századi forráspublikációk, teljességgel ismeretlen maradt a másik Enyedi. Az a gondolkodó, aki egyáltalán nem csupán kiszolgálója, bibliai filológiával való kiegészítője volt a szociniánus teológusoknak, hanem olyan szerző, aki a reneszánsz nagy filozófiai és teológiai áramlataiban alaposan tájékozódva, s a különféle antitrinitárius irányzatok nyújtotta megoldásokat higgadtan mérlegelve alakított ki egy egyéni vonásokkal is rendelkező teológiai rendszert. Ez az Enyedi kéziratban maradt latin értekezéseiből és magyar nyelvű prédikációiból ismerhető meg, s teljességgel ismeretlen maradt a 17–18. századi európai gondolkodók számára, de nem vett róla tudomást a modern kutatás sem.

Feltámasztását igényelve természetesen nagyon elnagyoltak és csupán vázlatosak lehetünk, hiszen egy sor előmunkát (a művek datálása, keletkezési körülményeinek tisztázása stb.) elvégzése után válik majd lehetővé igazán árnyalt kép felrajzolása.

A felekezetiesedő Európa egésze felől nézve is kivételesen mély reflexiókat olvashatunk nála, s nem tudunk a 16. századból olyan erdélyi és magyarországi szerzőről, aki magyar nyelven hozzá hasonlóan elmélyülten mérlegelte volna teológia és filozófia viszonyát.<sup>6</sup> A Paduában tanult Enyedit erre – mint ismeretes – az készítette, hogy a nyolcvanas évek derekától kimutathatóan markánsan jelen van az erdélyi szellemi életben az a hivatalnok arisztokrácia, amely elsősorban Christian Franckent követve igen merészen kérdezett rá a kinyilatkoztatás és a ráció viszonyára. Mindenesetre feltűnő, hogy Enyedi prédikációiban igen gyakran foglalkozik azokkal a nemesekkel, akik úgy gondolják, hogy a vallás csak arra való, hogy segítségével meg lehessen regulálni az embereket. Egyfelől tehát polémiát folytat ezzel a világi filozófiai orientációval, amely a főemberek, nemesek mellett elsősorban az erdélyi magyar városváros patríciusai között talált követőkre.<sup>7</sup>

Ha meggondoljuk, hogy az az Enyedi vállalkozott erre a polémiára, aki az alábbiakban még említendő református ellenfele, Szilvási János szerint Páduában „bezabálta az egész Zabarellát”, s mivel csak fizikát és logikát tanult, semmit nem értett meg a teológia misztériumaiból,

<sup>6</sup> Erről a kérdésről teljesen új szempontok alapján szól Simon József megjelenés előtt álló *Zabarella, Enyedi és a szillogizmus középfogalma* című tanulmánya.

<sup>7</sup> Ésaías, 22. 12. prédikáció

akkor feltáruul előttünk a püspök-teológus eszmei pozíciójának drámai feszültsége. Egyfelől tehát azt tapasztaljuk, a páduai ösztönzésektől is megerősített antitrinitárius hagyományt követve síkra szállt az ész, a ráció, az emberi okosság védelmében. Gyakran fogalmazta meg, hogy „a felséges Úristen bennünket okos állatokká tett okos lélekkel”, s nem ritkán beszélt nagy elismeréssel az eszes, tudós és bölcs emberekről.<sup>8</sup> Másfelől azonban legalább ilyen gyakorisággal szól az okossággal való „rosszul élés” veszélyeiről, s különösen figyelemre méltó, hogy ezekben az esetekben – amint az egy újabban előkerült Hunyadi Demeter-prédikáció<sup>9</sup> alapján nyilvánvalóvá vált – a püspök előd szóhasználatával élve marasztalja el azokat a „mély szívű és mély gondolatú” embereket, akik túlságosan nagyra tartják okosságukat. A megfogalmazásból kiderül, hogy nem a levegőben vagdalkozik itt püspökünk, hiszen a „bolond okoskodások” olyan példáit sorolja fel, amelyek közismerten a páduai arisztotelianizmust követő erdélyi hivatalnok arisztokrácia és pártfogoltjai soraiban jelentkeztek. Meg is mondja, hogy sokan vannak a nemes renden valók között olyanok, „akik teljességgel fabulának, hazugságnak, messzünnen jött beszédnek tartják az Istennek üdvösségre hívó drága szent ígését”, mások nem hiszik, hogy „Isten vagyon, vagy ha van is, nincs gondja az emberekre,” s ezek „csak szélnek, az bolond község diszciplínáinak tartják az Isten beszédét.”<sup>10</sup> Enyedi szemében mindez az ész megzabolázni nem akaró filozófus uraknál erkölcsi zülléssel is összekapcsolódott, aminek jegyei közé azt is odasorolja, hogy megvetik, de legalábbis lenézik a szegény prédikátorokat, nem járnak templomba, és nem hajlandók megfizetni az egyházi adót sem.

Talán sikerült érzékeltetnem az idézetekkel, hogy püspökünk nem ért egyet ezekkel a filozófusokkal, ám tévednénk, ha egy-egy kifakadás átvétele ellenére álláspontját azonosítanánk Hunyadi Demeterével vagy a szombatos vitairatok szerzőjével. Nem tehetjük ezt, hiszen bár Enyedi olykor nagyon hevesen támadja ugyanezeket az embereket, ám püspök elődjétől eltérően szinte mindig a „mű embereink”-ről beszél: közösségéhez tartozónak tekinti tehát őket, s ez is indokolja arra vonatkozó figyelmeztetéseit, hogy járjanak templomba, s ne mosolyogják meg azt, amit a keresztyén tanítók hirdetnek a szószékről. Másfelől arra figyelmeztetnénk, hogy Enyedi érvelése esetenként hallatlan széles körű eru-

<sup>8</sup> A legrészletesebben argumentáló prédikációt közöltük: *Enyedi György válogatott művei*, kiad. BALÁZS Mihály és KÁLDOS János, Bukarest–Kolozsvár, 1998, 99–109.

<sup>9</sup> Gyalai Sámuel prédikációskötetében olvasható két prédikációról van szó. A kolozsvári egyetemi könyvtárban található kötetről (jelzete: Ms 1777) részletes leírást ad POZSÁR Annamária a *Bibliotheca Dissidentium XXIII.* kötetében. Magyar nyelvű bemutatása: Uő, *Újabb adatok Hunyadi Demeter élet-történetéhez*, KM, 103(1997), 178–195.

<sup>10</sup> Ésaías, 22. 12. prédikáció



dícióról tanúskodik. Példaként a 34. prédikációját idézem, amelynek alapszövege a Korintusiakhoz írott első levél 15. fejezete a holtak feltámadásáról.<sup>11</sup>

Közelebbről megvizsgálva ez a szentbeszéd tulajdonképpen Palaeologus *De resurrectione mortuorum* és Pico della Mirandola *De dignitate hominis* című értekezéseinek parafrázisa.<sup>12</sup> Az előbbtől az arra vonatkozó érveket meríti, hogy az ótestamentumi szenteknek is megadatott a feltámadás ígérete, az utóbbtól pedig az embernek az univerzumban elfoglalt helyére vonatkozó megállapításokat veszi át. Pico della Mirandolát azonban erőteljesen át is dolgozza, hiszen szerzőnk számára az ember csupán akkor tekinthető isten képmásának, ha megadatott neki az örök élet ígérete is. Harmadszor az első Korinthusi levél 8. fejezetének híres helyéről – A tudás felfuvalkodottá tesz, a szeretet pedig épít – írott prédikációját idézném fel.<sup>13</sup> Ezt a szöveget nagyon gyakran másolták a 17. században, s egy kivonatot közölt belőle Kénosi Tózsér János egyháztörténete is.<sup>14</sup> A későbbi felhasználók szinte mindig azt kívánták vele illusztrálni, hogy a prédikáció szerzője mennyire megvetette az okossággal való visszaélést. A helyzet azonban ennél bonyolultabb. Enyedi ugyanis legalább ekkora hangsúlyt ad annak, hogy az „Úristen bennünket okos állatokká tett okos lélekkel”. Másfelől pedig nem lehet azt mondani, hogy egyszerűen az ésszel való visszaélés példájaként idézné itt Pico della Mirandolát és Sebastian Castelliót. A szövegből ugyanis egyértelműen kiderül: ezek egyszerre voltak nagyon tudós emberek, s vált világossá számukra tudósságuk határa és veszélyes volta. (Zárójelben jegyzem meg, hogy Enyedi itt arra a Castellio-műre, a *Contra libellum Calvini*-re hivatkozik, amely ekkor még csak kéziratban terjedt.) Enyedi esetében is komoly erudíció van tehát a tudomány és a ráció szerepéről való meditáció mögött, amelyet egy másik prédikációjában részletesebben is kifejt.<sup>15</sup> Ebben azt olvashatjuk, hogy a görög filozófia története lényegében két periódusra tagolható. Az első időszakban a figyelem az odafent való dolgokra irányult, a filozófusok a mennyei csillagok forgását és a világegyetem felépítését akarták megérteni, s olyan haszontalan kérdésekkel foglalkoztak (szerinte ezt teszik persze sokan az ő idejében is), hogy hány szem homok van a tenger partján, hány csepp vízből áll a tenger stb. A második periódus a filozófiában fordulatot je-

<sup>11</sup> Academia III. Msu 737/III. 3–10.

<sup>12</sup> Palaeologus értekezése Toroczkai Máté másolatában maradt ránk (Academia III. Msu 1669, f. 606–620.) Arról, hogy Giovanni Pico della Mirandola összes művei bázeli kiadásából egy példány Enyedi tulajdonában volt lásd KÁLDOS János, *György Enyedi – The Unitarian Plato*, in *György Enyedi and Central European Unitarianism*, 103.

<sup>13</sup> *Enyedi György válogatott művei*, 109–123. .

<sup>14</sup> KÉNOSI–UZONI, *Unitario ecclesiastica historia*, 250. Magyarul: 229.

<sup>15</sup> Academia III. Msu 737/II. 206.

lentő Szókratésszel kezdődik, aki „a bölcsességet aláhozta az égből a földre, és az itt való dolgokról kezdte bölcselkedni, mi volna az igaz, mint kellene jámborul élni stb.” A Sebastian Castelliót bizonyos szempontból példaképének tekintő Enyedi tehát egészen nyilvánvalóan a Szókratész kultikusan tisztelő Erasmust követi itt reflexiójában, s az erasmusi tradíció letéteményeseként válaszol azok kérdéseire is, akik nem tudják, hogy az „annyi sokféle hűt és vallás között” melyikhez ragaszkodjanak, melyik az igaz. Az mindenesetre egészen bizonyos, mondja Enyedi, hogy akik nem válnak jámborrá, azoknak soha nem mutatja meg az Isten az igaz vallást. Az azonban már az unitárius püspök invenciója, hogy a haszontalan bölcséleti tárgyak közé odasorolja a szentháromságot is, s kissé frivol módon a következőképpen fogalmaz: „...ha jámborok leszünk, ha az Isten parancsolatja szerint élünk, meglátjuk majd a feltámadáskor, hogy három, kettő, avagy csak egy az Isten személyében.”<sup>16</sup>

Dogmatikai tekintetben persze egészen messzire eltávolodott Enyedi Erasmustól,<sup>17</sup> hiszen teológiai rendszerének alappilléreit világosan és egyértelműen Jacobus Palaeologustól kölcsönözte. Hangsúlyoznunk kell, hogy Toroczka Mátéval és Lisznyai Gyárfással együtt maga Enyedi is azok közé tartozik, akiknek másolatot készítő gondossága megőrizte számunkra a hetvenes évek nagy antitrinitárius gondolkodóinak műveit. Másolataik nélkül szinte semmit sem tudnánk ennek az időszaknak mai napig is felkavaró teológiai útkereséséről, így a nélkül a terjedelmes kéziratkötet nélkül sem, amely Jacobus Palaeologus több kisebb lélegzetű, de hallatlanul fontos értekezését tartalmazza. (Ez a híres Enyedikódex, amelyet az Unitárius Kollégium egykori könyvtárában őriznek, s amelyből az újabb szakirodalom olyan sokszor merít.)<sup>18</sup> Egyáltalán nem véletlen, hogy Enyedi 1593–1594-ben összemásolta a kalandos életét római vesztőhelyen végző gondolkodónak a műveit, hiszen a vallásfilozófia művelői közül Palaeologus gyakorolta rá a legnagyobb hatást.

Ez a hatás azonban egyáltalán nem volt mechanikus, ellenkezőleg, az unitárius püspök nagyon mélyen elgondolkodott azon is, hogy mi és hogyan alkalmazható Erdélyben a görög eretnek nagyon invenciózusan kiépített egyéni teológiai rendszeréből. A modern értelmezők közül különösen Szczucki hangsúlyozta, hogy Palaeologus számára a nonadorantizmus bizonyos tekintetben instrumentális volt: az Európában ismert

<sup>16</sup> Academia III. Msu 737/ II. 206.

<sup>17</sup> Erasmus és az antitrinitáriusok kapcsolatáról a korábbi szakirodalom áttekintésével: BALÁZS Mihály, *Erasmus und die siebenbürgischen Antitrinitarier*, in *Erasmus und die siebenbürgischen Antitrinitarier*, in *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*, edited by Marcell SEBŐK, Bp., 2005, 75–91.

<sup>18</sup> Academia III. Msu 474.

nagy felekezetek, a zsidók, a mohamedánok és a keresztyének egységének megteremtését szolgálta.<sup>19</sup> Enyedinek a törököket minden reflexió nélkül pogányoknak nevező, s az uralmuk alatt élő keresztyének szenvedésein feljajduló prédikációrészeleiből egyértelműen kiderül, hogy ő nem tekinthető e nagy léptékű és tágas szinkretizmus hirdetőjének. A Szilvási János aposztáziája során kialakult vitában, s különösen az egyik prédikációban<sup>20</sup> az erdélyi viszonyokra méretezett, s elsősorban a protestáns felekezetek összhangjának megteremtésére irányuló koncepciót fogalmazott meg, amely Palaeologus elképzelésének leszűkítéséről, ám másfelől igen eredeti felhasználásáról is tanúskodik. A keresztyének egységéről beszél itt Enyedi, s a *corpus christianorum* toposzának alkalmazásával azt körvonalazza, miképpen valósítható meg a különféle testrészekként egymástól különböző egyházak egymást segítő és oltalmazó együttműködése. A megközelítés alapja oly sok kora újkori gondolkodóhoz hasonlóan nála is a dogmatikai ellentétek minimalizálása, ez a *fundamentalia fidei*-konceptió azonban nála nemcsak antitrinitárius, hanem figyelemre méltó egyéni színezetet is kap. Először a fel-támadás és az örök élet minden keresztyént átható közös reménységét hangsúlyozza, majd – immár félreismerhetetlenül Palaeologus teológiájára támaszkodva – arról beszél, hogy minden keresztyén urának tekinti Jézus Krisztust. Világosan körvonalazza: ennek elfogadása mellett másodlagos, hogy egy-egy felekezet hogyan is értelmezi Jézus Úr voltát. A latin *dominus* kifejezésnek, illetve héber és görög megfelelőinek sokszinű használatára építő érvelés úgy próbál tehát helyet szorítani az antitrinitáriusoknak a keresztyén egyetemességben, hogy ne kelljen lemondaniuk a Krisztus istenségét s az Atyával való egyenlőségét tagadó álláspontjukról, másfelől hajlandó tolerálni, hogy az üdvözülés szempontjából közömbös *adiaphoron* gyanánt mások is ragaszkodjanak az alaptézis dogmatikájuk megkövetelte kiegészítéséhez. Hasonló érveléssel rögzíti, hogy minden keresztyént összekapcsol a közös hit, a hit abban, hogy Jézus a Krisztus, s hogy ő az Istennek fia, akinek tanításai jegyében kell leélniük életüket. Az iméntihez hasonló érveléssel különíti el ettől a közös hittől a hit és bizalom megnyilvánulásainak különféle ó- és újtestamentumi formáit, majd a tolerancia szükségességének sokak által felhasznált bibliai példájával, a magvetőről szólóval (Máté 13. 24–30) érvel emellett, hogy a további – különösen az erőszakos – egységesítésnek nincsenek biblikus alapjai. A keresztyén egység következő biztosítóka a közös keresztség, amelynek lényege a különféle keresztelelési formuláktól és szokásoktól függetlenül ugyanaz, azaz a lélekben való „összekeresztelkedés”. S bár Enyedi nem fogalmazza meg, egészen nyilvánvaló, hogy ennek az álláspontnak a magaslatáról másodla-

<sup>19</sup> SZCZUCKI, *Két eretnek*.

<sup>20</sup> Academia III. Msu 737/III. 102–111.

gosakká válnak a keresztség kiszolgáltatásáról folyó viták. Ugyanakkor maguk a szentháromságtani viták is értelmetlenné válnak a keresztyének egységét bizonyító zárótétel fényében: egy Isten van, aki mindenkinek atyja. Kétségtelen, hogy az utóbbi esetben szerzőnk kevésbé megbocsátóan kezeli mindazt, amit a vele „ellenkező atyafiak” a keresztyéni minimumhoz „hozzáragasztottak” a trinitás igazolására. Ezen a ponton tehát világosan kidomborodik elfogultsága, ám a keresztyénség egységítésére tett erőfeszítése így is rendkívül figyelemreméltó. Igen egyéni helyet foglal el ez az elképzelés azok között az „irénikus” koncepciók között, amelyek a századfordulón vagy a 17. század első évtizedeiben fogalmazódtak meg szerte Európában a keresztyénség vagy (a szentháromság-tagadókat persze kirekesztő!) protestáns egység megteremtésére. Tudjuk, mindkettő illúzióknak bizonyult, hiszen a kilencvenes évek elejére Erdélyben is lekerült a napirendről a protestánsoknak az az összefogása, amely a jezsuiták 1588-ban bekövetkezett kiűzéséig legalább a közös ellenfél elleni taktikai szövetség formájában fennállott. Innen nézve az Enyedi által 1593–1594-ben leírtak ennek az együttműködésnek az elmélyítésére tett sikertelen kísérletként is értelmezhetők.

Nyilvánvalóan taktikai megfontolásoktól vezéreltetve Szilvási ellen írott prédikációjában a püspök mégsem említi a reformátusok és az antitrinitáriusok közötti további dogmatikai ellentéteket, pedig ilyenek egészen bizonyosan voltak. A *Brevis responsio (Rövid válasz)*<sup>21</sup> ránk hagyományozta a jezsuiták kérdéseire adandó válaszmintákat, amelyek világosan megfogalmazzák, hogy a történeti érdemeket szerzett reformátorok (Luther, Zwingli, Kálvin) sok kérdés megítélésében tévedtek. A 19–21. kérdésre adott válaszokból az is kiderül, hogy Enyedi a megigazulástant is ezek közé sorolta. Palaeologus szóhasználatát felelevenítve itt arról beszél, hogy a Krisztusban való hit az üdvözülésnek csak lehetőségét teremti meg a keresztyének számára, ennek aktualizálása a hívő ember tetteitől függ, hiszen Isten mindenkinek cselekedetei szerint adja meg majd fizetségét. A katolikusokkal polemizálva fogalmazza meg, hogy mindez nem jelentheti a szentségek kiszolgáltatásában objektíve benne rejlő üdvözítő erő elismerését, majd a támadás élet a reformátusok ellen fordítva (a görög eretnek egyik híres traktátusának érvelését használva) arról beszél, hogy nincsen eredendő bűn, hisz az ennek igazolására felhasznált bibliai helyek csupán az ember bűnre való hajlamáról szóló példázatok. Ez a gondolatmenet azért is roppant érdekes, mert az általa lemásolt egyik Palaeologus-értekezés, az *An omnes ab uno Adam descenderint* (Vajon minden ember egy Ádámtól száрма-

<sup>21</sup> A latin nyelvű mű még publikálatlan. Lelőhelye: Academia III. Msu 1959/C. Szalai Judit magyar fordítása közölve in *Enyedi György válogatott művei*, 38–54.

zik-e)<sup>22</sup> alaptézisét úgy hasznosítja, hogy nem mondja ki nyíltan a koreabeli közfelfogással alapvetően szemben álló tanítást a több Ádám lehetőségéről.

Részletes tanulmányokban lesz majd kimutatható, hogy a megigazulásról, az Ó- és Újtestamentum viszonyáról, vagy a lélekről szólván milyen Palaeologus-műveket használt fel, egy-egy szövegegységet szinte magyarra fordítva prédikációi megfogalmazásakor. Mindez azt is jelenti, hogy az *Explicationestől* eltérően Enyedi a prédikációkban világosan és egyértelműen nonadorantista krisztológiát fogalmaz meg. Több szentbeszédében is visszatérően hangsúlyozza, hogy egyedül az Atya Istent szabad imádni, s csak tőle szabad segítséget kérni. Az ő nonadorantizmusa azonban érdekes egyéni sajátosságokkal is rendelkezik. Említsünk meg ezek közül kettőt. Ismeretes, hogy a görög eretnek fel fogása szerint Jézus eredetileg azért küldetett el, hogy itt a földön legyen a választott nép, a zsidóság királya. Enyedi is vallja ugyan ezt az álláspontot, ám korántsem olyan hangsúlyosan, mint forrása. Igen jellemző módon egyáltalán nem beszél arról, hogy a sikeres eredeti küldetés szerint Jézus miképpen gyakorolta volna királyi hatalmát, s ezzel összefüggésben forrásától eltérően interpretálja azt a tényt is, hogy Jézus számárháton vonult be Jeruzsálembe. A görög eretnek számára ez az uralkodói jóindulat jele, míg Enyedi – korábbi megállapításaival is ellentmondásba keveredve – egyik prédikációjában arról beszél, hogy Jézus ezzel is megmutatta „közrendbeli állapotját”. Enyedi koncepciója nem irányul elsődlegesen az anabaptisztikus szociáletikai nézetek ellen, inkább arról van szó, hogy bár elveti, illetőleg megmosolyogja őket, arra azért nagy gondot fordít, hogy egy éleltől megfosztott, s így a világban való bennélést lehetővé tevő imitatio Christi-ként fogalmazhassa meg morális teológiáját.

Másfelől – s ez a Fausto Sozzinivel történő levélváltásából is kiderül<sup>23</sup> –, úgy fogalmazza meg nonadorantizmusát, hogy megkerülhesse a Krisztus országaról folytatott vitákat. Jól ismert ugyanis, hogy erről szenvedélyes polémiák folytak Erdélyben és Magyarországon Dávid Ferenc elítélését követően, s az is, hogy a nonadorantizmus egyik legfőbb vesztélyét Fausto Sozzini éppen abban látta, hogy teret nyitott a különféle chiliasztikus elképzeléseknek. Enyedi láthatóan ki akarja venni a nonadorantizmust ebből az összefüggésrendszerből. Jól kiolvasható ez abból a visszafogottságból, amellyel a második zsoltárról írott prédikációjában a témát felvezeti: „Itt nagy alkalom nyílna Jézus országlásáról való disputálásra, de nem minden helyhez illik minden”. Majd kifejti, hogy egyesek szerint Jézus országa még eljövendő, míg mások szerint Jézus már

<sup>22</sup> Nagyllás János magyar fordításában közzétéve: *Földi és égi hivíták*, 135–136.

<sup>23</sup> Ebből sajnos csak Fausto Sozzini 1596. szeptember 16-án írott levele maradt ránk, amely többször megjelent a Sozzini-levelezés kiadásokban.

most is uralkodik. Saját véleménye szerint mindkét félnek igaza van. Krisztus valóban most is uralkodik az ő ígéje és tudománya által, majd pedig második eljövetelekor bekövetkezik ennek kiteljesedése, ám arról, hogy ez mikor és miképpen történik majd meg, „nem szükséges minékünk szorgalmasan tudakoznunk”.<sup>24</sup> Megfogalmazásából persze világos, hogy nem ért egyet Óvári Benedek vagy Karádi Pál chiliazmusával,<sup>25</sup> de legalább ennyire fontosnak tartom azt, hogy kerüli az éles polémiát. Talán azt sem fölösleges itt megjegyezni, hogy lekezelő megbocsájtással beszél azokról is, akik a vasárnap helyett a szombatot ülik meg, s ragaszkodnak az ótestamentumi ételtilalmakhoz. Ezek – a pápistáktól eltérően – a Szentíráshoz ragaszkodni akaró, ám azt helytelenül értelmező emberek, akiket türelmesen meg lehet tanítani az igazságra. Kivételt képeznek azok, akik kinevetik ezt a tanítást, vagy olyan keményen tusakodnak az őket tanítók ellen, „hogy ugyan kimutatják foguk fejéért. Az ilyeneket nem kell végig elszenvedni.”

E gazdag életművet a politikai gondolkodás története felől szemlélve az is izgalmassá teheti, hogy Enyedi – különösen a pálya utolsó szakaszában – hatalmas kataklizmák, az erdélyi politika drámai hullámműve közepette tudott maradandót s vallási közössége számára megtartó erejűt alkotni. Úgy vélem, ebben az összefüggésben nemcsak a hatalmi változásokhoz való kényszerű alkalmazkodás képessége említésre méltó, nemcsak az, hogy – ha kellett – prédikációkat fogalmazott meg Báthory Zsigmond hadainak sikeréért, hanem az is, hogy e szövegek egy-egy utalása világossá tudta tenni az alkalmazkodás gesztusát. Mert egészen egyértelmű, hogy az 1594-ben Erdélyben lezajlott drasztikusan keresztülvitt külpolitikai váltással nem tudott egyetérteni. Ebben nyilvánvalóan szerepet játszott unitárius volta, hiszen a Habsburg-udvar által irányított s a katolicizmus újjászerveződését is magával hozó újmódi kereszties hadjárat nem sok jót ígért felekezete számára. (Ez teszi érthetővé a pápások bálványimádása elleni türelmesnek vagy akárcsak megértőnek nehezen nevezhető sorait több prédikációjában.) Felekezetén túlmutató jelentőségű, hogy a török elleni háború szükségességét és gyors sikerét szuggeráló, Baranyai Decsi Jánost és Christian Franckent magával ragadó európai kiáltvány- és szónoklatdömping idején a „kilengéseik” miatt korábban bírált filozófus urak mellé állt, s határozottan nemet mondott a szerinte Erdély számára nyilvánvaló veszedelmet hozó háborúra. Unitárius püspökként ezt egy ótestamentumi példázatot részletesen kibontó prédikációban tette meg, amely a magyar reformáció irodalmában

<sup>24</sup> Lásd a 193. (Academia III. Msu 1228. f. 136–148.) és 194. (Bibliotheca Telesi Ms. 0636. 534–556.) prédikációit.

<sup>25</sup> Óvári Benedek értekezését Varjas Béla adta ki (RMKT [17. sz.] 5, 504–513), Karádi Pál *Apocalypsis-kommentárjából* Tóth Péter készül kiadni bő szöveg-  
válogatást.

egészen egyedi módon alkalmazza a zsidó–magyar történeti párhuzam ismert toposzát. A Jeremiás 21. fejezetére – sajnos nem tudjuk, milyen alkalomból készült – prédikációban<sup>26</sup> a próféta szerepét magára véve óvja az erdélyieket attól, hogy „vissza sóvárkodjanak” a Habsburgokéval azonosított egyiptomi uralom alá, hiszen annál még a Nabukodonozor példázta török fennhatóság is jobb, ez ugyanis csak hűséget és adót kíván, egyébiránt hagyja, hogy az itteniek megnyugodjanak vallásukban és örökségükben. Az Erdélyre is oly sok pusztítást hozó tizenöt éves háború kezdetén így fonódik össze nála egyházának, a „kicsiny nyájnak” a féltése annak a török után megmaradt szegény magyaroknak helyet adó „kicsiny szegletnek”, Erdélynek a sorsáért való aggódással, amelynek felemelkedéséért oly sokat tett.

<sup>26</sup> *Enyedi György válogatott művei*, 123–154. Újabb méltatás: MESTER Béla, *Politikai közösség és vallásszabadság. Párhuzamok John Locke és Enyedi György erdélyi teológusnak a vallási türelemről alkotott nézeteiben*, Magyar Tudomány, CVIII (2001), 184–192.

## TRAUZNER LUKÁCS „MEGTÉRÉSE”

Talán akkor járok el helyesen, ha felidézem, mit mond az alábbi sorok főhőséről az erdélyiek egyetemjását feldolgozó, közkezen forgó kiadvány: „1578 előtt Itáliában tanult. Dávid Ferenc veje, Kolozsváron városi jegyző, 1578-ban a százak tanácsának tagja, 1600–1601-ben és 1603-ban ítélőmester. Basta elfogatta, Bocskai fejedelemsége idején szabadult, 1606–1608-ban a fejedelmi tábla és az országgyűlés elnöke, 1607-ben birtokos nemes lett.”<sup>1</sup>

Az alábbiak néhány ponton helyreigazítják majd ezt az életrajzot, de a korrekció a lényegen keveset módosít. Kétségtelenül kiderül ugyanis a fent idézett Binder Pál<sup>2</sup> és Trócsányi Zsolt<sup>3</sup> adataira támaszkodó összefoglalásból is, hogy páratlanul nagy ívű pályáról van szó, s Trócsányi ki is mondja: egészen kivételes, amiképpen a kolozsvári szász náció tagja a tanácsúrságig vitte.<sup>4</sup> A történet azonban még izgalmasabbá válik, ha ennek az útnak a felekezetek közötti ívelését is figyelembe vesszük.<sup>5</sup>

Trauzner Lukács ugyanis nem csupán Dávid Ferenc veje, hanem legbensőbb munkatársainak egyike is volt. A Dávid Ferenc ellen folytatott

<sup>1</sup> SZABÓ Miklós–TONK Sándor, *Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban 1521–1700*, Szeged, 1992, 155. (Fontes Rerum Scholasticarum IV., szerk. KESERŰ Bálint)

<sup>2</sup> BINDER Pál, *Közös múltunk. Románok, magyarok, németek és délszlávok feudalizmus kori falusi és városi együttéléséről*, Bukarest, 1982, 289.

<sup>3</sup> TRÓCSÁNYI Zsolt, *Erdély központi kormányzata 1540–1690*, Bp., 1980, 36.

<sup>4</sup> TRÓCSÁNYI Zsolt, *Az erdélyi fejedelemség korának országgyűlései (Adalék az erdélyi rendiség történetéhez)*, Bp., 1976, 68.

<sup>5</sup> A tanulmány első közlése óta két jelentős forrás, illetve feldolgozás jelent meg Lukács, illetőleg a Trauzner család történetére vonatkozólag: *Báthory Zsigmond királyi könyvei 1582–1602*, kiad. FEJÉR Tamás, RÁCZ Etelka, SZÁSZ Anikó, Kolozsvár, 2005. N° 784. 785. 846. 1182. Már ezeket is hasznosító ki-tűnő dolgozat: DANÉ Veronika, *A Trauznerek a fejedelemség korában*, in *Emlékkönyv Kiss András születésének nyolcvanadik évfordulójára*, Kolozsvár, 2003, 82–93.



per utolsó szakaszában már ő beszélt a nagybeteg püspök helyett, s tainainak védelmezőjeként írta róla a források.<sup>6</sup> Nagy szerepet vállalt az elhunyt unitárius püspök emlékének ápolásában is, hiszen minden valószínűség szerint ő a szerzője a *Defensio Francisci Davidis* című, Krakóban megjelent mű egy fontos fejezetének,<sup>7</sup> amely éppen a Dávid-per lefolyását mondja el egy külföldi baráthoz címzett levél formájában: *Epistola Transylvanorum ad N. N.*<sup>8</sup> De minden jel arra mutat, hogy Trauzner részt vett abban a szellemi útkeresésben is, amely Dávid Ferenc halála után átjárta az erdélyi antitrinitarizmust. Mint kötetünk több írásában is utaltunk rá, Dávid Ferenc elítélésével Biandratának, majd az új püspöknek, Hunyadi Demeternek korántsem sikerült egyneműsíteni az unitáriusok közösségét, s a befolyásos világi patrónusok nyitottságának köszönhetően továbbra is nagyon izgalmas eszmei törekvések jelentkeztek az egyházon belül, vagy legalábbis annak peremén.<sup>9</sup> Nem vitás, hogy az egyik legizgalmasabb, a kora újkori európai filozófiatörténet számára is jelentőséggel bíró törekvés volt, amely a páduai radikális arisztoteliánus indítatásokból táplálkozva a vallások mibenlétére és szerepére kérdezett rá folyamatosan. Minden jel arra mutat, hogy Trauzner Lukács ennek a Christian Francken nevéhez kötődő<sup>10</sup> áramlatnak a hatása alá került, ennek a nehéz és kalandos sorsú gondolkodónak egyik legszínvonalasabb erdélyi követője volt.<sup>11</sup> Nos, ez az istentelen ateista 1604 elején katolikussá lett. Hogyan történt ez meg, s miféle tanulságok fogalmazódnak meg e példa nyomán az erdélyi arisztokrácia szellemi

<sup>6</sup> A gyászos történetnek és több dokumentumának legújabb közlése KÉNOSI-UZONI, *Unitario-ecclesiastica historia*, 235–278. Magyarul: 271–324.

<sup>7</sup> PIRNÁT, *Die Ideologie*, 172.

<sup>8</sup> Modern kiadása: *Bibliotheca Unitariorum* I, introduced by Mihály BALÁZS, Bp., 1983, 238–278.

<sup>9</sup> Alapvető összefoglalás e korszak unitárius írásbeliségéről: Bálint KESERŰ, *Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597–1636)*, in *György Enyedi and Central European Unitarianism*, 107–124.

<sup>10</sup> SZCZUCKI, *Két eretnek*, 85–123. Újabb eredmények olvashatók Simon József PhD-értekezésében. Publikált tanulmányai: József SIMON, *Sed cur nihilo minus athei vocantur? Die hellenistischen Quellen des Atheisten-Katalogs von Christian Franckens Werk „De incertitudine religionis christianae” und sein Bild über den antiken Atheismus*, in *Der Einfluss des Hellenismus auf die Philosophie der frühen Neuzeit*, ed. Gábor BOROS, Wiesbaden, 2005, 181–193. (Wolfenbütteler Forschungen 108); Uó, *Politikai vallás és a teológia pszichológiai redukciója*, Világosság, XLVI(2005), 119–127.

<sup>11</sup> PIRNÁT Antal, *Arisztoteliánusok és antitrinitáriusok. Gerendi János és a kolozsvári iskola*, Helikon, XVII(1971), 371.

átrendeződésére vonatkozóan?<sup>12</sup> Erről szólunk néhány szót elsősorban oly módon, hogy azokra a főleg jezsuita forrásokra támaszkodunk, amelyeket eddig még nem vettek figyelembe.

Giovanni Argenti, az erdélyi jezsuiták főnöke rendkívül érdekesen emlékezik meg Trauzner nézeteiről. Elmondja, hogy hősiünk kivételesen gazdag műveltségű férfiú, a tudományok minden területén otthonosan mozog, de különösen jogi műveltsége kiemelkedő. Vallási nézeteiről a következőket állítja: ez a férfiú csaknem minden eretnkséggel megpróbálkozott, majd látszólag a borzalmas unitarizmusnál kötött ki, valójában azonban ateista lett. Ebben annyira előrehaladt, hogy a világ teremtésére és kormányzására vonatkozó dolgokban inkább Arisztotelésznek, mint Mózesnek adott igazat. Miután áttanulmányozta Arisztotelész etikáját, a következőket írta egyik barátjának: Ha minden szent könyvet elvetnénk is, Arisztotelész etikai posztulátumai elegendőek lennének ahhoz, hogy az ember elnyerje az üdvösséget. Magántársaságban tehát ateistaként viselkedett, nyilvánosan azonban unitáriusként lépett fel, mert azt vallotta, hogy szükség van a vallásra mint olyan eszközre, amelyet a bölcs emberek azért találtak ki, hogy a tudatlan népet ennek segítségével tartsák féken.<sup>13</sup>

A derék jezsuitát talán nem kellene követnünk az ateista jelző könnyű kezű osztogatásában, ám az kétségtelen, hogy Christian Francken megfogalmazott ilyen gondolatokat, s kötetünk Enyedivel foglalkozó tanulmányában azt is láthattuk, hogy Enyedi György ki is prédikálta a szószékről azokat a vallást instrumentálisan kezelő urakat, akik – a jezsuiták szerint az istentelen Machiavelli tanítványaiként – úgy tartották, hogy a vallás és a templomba járás csak a köznépnek való. Roppant érdekesnek tarthatjuk, hogy hasonló, istentelennek tartott nézetek felbuk-

<sup>12</sup> Több életutat felölelő, részletes vizsgálatokat Horn Ildikó végzett a témakörben. Lásd Ildikó HORN, *Les cercle de Farkas Kornis. Les stratégies des élites unitariennes (1575–1603)*, in *György Enyedi and Central European Unitarianism*, 89–97. Magyarul: *Az unitárius elit életstratégiái*, KM, 105(1999), 28–34. Uő, *A hatalom pillérei. A Báthory-kori politikai elit kezdetei*, in *Idővel paloták... Magyar udvari kultúra a 16–17. században*, szerk. G. ETÉNYI Nóra, HORN Ildikó. Bp., 2005, 259–275.

<sup>13</sup> A nyilatkozatnak a nézeteket taglaló részét talán érdemes latinul is idézni: „...ex arianismo ad atheismum transiverat, in eoque tantum profecerat, ut in mundi fabrica atque regimine Aristoteli potius quam Moysi credendum esse existimaret. Hinc cum aliquando Philosophi ethicam percurrisset, ea de re ad amicum quaendam scribens: Etiamsi, inquit, libri omnes sacres amitterentur, nihilominus tamen suae salutis consulere posset, si vel ethicas ab Aristotele traditas praeceptiones observaret. Licet autem privatim de Deo uti atheus serviret, religionemque nihil aliud esse quam populare frenum a sapientioribus excogitatum existimaret, publice tamen arianismum, in quo consenuerat, profitebatur.” *Jezsuita Okmánytár*, I / 1, 386, 389.

kanását Pázmány Péter is regisztrálta. Ő egy helyütt a következőket mondja: „...ismertem olyan főurat, tudós úriembert, ki mielőtt a régi igaz hitre térne, arra jutott, hogy szentírás nélkül az Aristoteles ethicáját elég-ségesnek ítélte az embernek tökéletességére”.<sup>14</sup> E megállapítás kísértetiesen megegyezik az Argenti által mondottakkal, de azt tartjuk kevésbé valószínűnek, hogy Pázmány Trauznerre gondolt. Természetesen nem tarthatjuk kizártnak ezt a lehetőséget sem, hiszen – mint látni fogjuk – Trauzner többször járt követségben Bécsben, s egy ilyen út során esetleg találkozhatott Pázmánnyal. De talán helyesebben járunk el, ha Pázmány szavait annak bizonyítékeként értelmezzük, hogy az erdélyi és magyarországi arisztokrata elit körében nem volt ritka az ilyen vélekedés.

Nos, ez a Trauzner Lukács 1604 tavaszán kezébe vett néhány katolikus művet, közöttük Ludovicus Granatensis *Introductio ad symbolum apostolicum* című munkáját, ezek áttanulmányozása után meglátta az igaz fényt, és megtért a katolikus egyház kebelére. A történet esetleg megható is lehetne, ha nem tudnánk, hogy ez a megvilágosodás nem egészen önként vállalt magányban, hanem a dévai vár börtönében történt. Ugyanott csücsült tehát Trauzner, ahol 1579-ben mártírrá lett apósa, s a fent említett katolikus műveket Johann Adam von Hoffkirchen, a dévai vár buzgó katolikus kapitánya adta a kezébe.

Nem lesz tehát érdektelen közelebről is megvizsgáljunk az áttérés körülményeit. Szamosközy nagy történeti műve nem jelöli meg pontosan a bebörtönzés okait, csupán általánosságban indokolja ezt annak a kegyetlen terrornak az ecsetelésével, amellyel Basta és a tanácsosok rendet próbáltak csinálni a császár hatalmába visszakerült Erdélyben 1603 őszén.<sup>15</sup> Érdekes konkrétumot tudunk meg azonban egy jóval későbbi lengyel forrásból. Samuel Grądzki *Epitome praecipuarum rerum ab infelici clade Mochacziana seu ab anno 1526 usque annum 1663 Hungariam inter et Transylvaniam gestarum* című 1657-ben íródott munkájában ugyanis azt olvashatjuk, hogy a Kolozsvár képviselőiben Déván megjelent két küldött, Tótházi Mihály és Trauzner Lukács nem volt hajlandó aláírni azt a cikkelyt, hogy azokban a városokban, amelyek hűtlenné lettek a császárhoz, csak a római katolikus vallás engedélyeztessék.<sup>16</sup> A legtöbb információhoz azonban Szamosközy kéziratos feljegyzéseiből jutunk, amelyekből megtudjuk, hogy Trauzner elfogatása kifejezetten Basta ellenében történt, aki csupán tolmácként akarta őt alkalmaz-

<sup>14</sup> PÖM, III, 182.

<sup>15</sup> SZAMOSKÖZY István, *Erdély története (1598–1599, 1603)*, ford. BORZSÁK István, kiad. SINKOVICS István. Bp., 1981, 462–481. (Pro Memoria)

<sup>16</sup> A szerzőről lásd KESERŰ Gizella összefoglalását: *Ismeretlen szerző: Rákóczi-eposz*, sajtó alá rendezte SZIGETI Csaba, Bp., 1988, 284–285. A mű kéziratos másolata a Budapesti Egyetemi Könyvtár Hevenesy-Gyűjteményében található. XXXIV. f. 107–108.

ni Déván.<sup>17</sup> Ezek szerint a bebörtönzés két mozgatója a már említett Hoffkirchen, illetőleg Paul von Krauseneck császári biztos volt. Szamosközy kifejezetten Trauzner későbbi nyilatkozatára hivatkozva állítja, hogy Hoffkirchen kiváltképpen a vallása miatt ragaszkodott a kolozsvári polgár bebörtönözéséhez, s a későbbiek szempontjából különösen érdekes, hogy a dévai kapitány azt mondogatta neki a börtönben, hogy „én fogattalak meg... és én szabadítalak el is”.<sup>18</sup>

Nem kell csodálkoznunk az erdélyi viszonyokat jól ismerő Basta viszonylagos visszafogottságán. Ő természetesen tisztában volt azzal, hogy – szinte minden erdélyi politikacsinálóhoz hasonlóan –, milyen politikai ingadozások terhelték a kolozsvári deák pályáját.<sup>19</sup> Bizonyosan tudott arról, hogy Trauzner Báthory Zsigmond 1598-as visszatérésekor az ő oldalára állt, majd Mihály vajda mellett találjuk, s aztán a lécfalvi országgyűlés által Prágába küldött követek között bukkan fel, hogy az erdélyi hatalomváltás után megszökjön innen és Lengyelországon keresztül visszatérjen, hogy aztán majd ismét Báthory Zsigmond követe legyen. Majd ott látjuk őt 1601 augusztusában Kolozsvárott, amikor a város megadja magát Bastának, ám az újabb fordulat során csatlakozik Székely Mózeshez, s tevékeny szerepet játszik Beszterce meghódításában. Ám bizonyos jelek arra mutatnak, hogy a császári hadvezér rendkívül nagyra értékelte és becsülte a kolozsvári polgárt. Szamosközy egy helyütt bizalmas beszélgetésükről ad számot 1601 augusztusából, s Basta 1600. december 17-én Rudolf császárhoz írott levele expressis verbis is megfogalmazza ezt a nagybecsülést: az erdélyiek között rendkívüli tekintélyként s kitűnően tájékozott emberként ajánlja a császár figyelmébe a követként érkező Trauznert. Az erdélyi politikai helyzettel tökéletesen tisztában lévő, s a dolgokat józanul mérlegelni tudó katonaeMBER talán még azt is átlátta, hogy az egykor előtte Kolozsvár nevében térdre hulló „capo della setta ariana” politikai színváltásai mögött van egy állandó mozzanat: a városa és tágabb pátriája megmaradását lehetővé tevő békés politikai megoldások szorgalmazása.

Ám az is lehet, hogy a Szamosközy által emlegetett visszafogottságot mással kell magyaráznunk. Arra gondolunk, hogy bár meglehetősen jól dokumentált az az eseménysorozat, amely a kolozsvári jezsuita kol-

<sup>17</sup> *Magyar nyelvű kortárs feljegyzések Erdély múltjából. Szamosközy István történetíró kézirata, XVII. század eleje.* Bp., 1991, 180. (A magyar nyelvtörténet forrásai 2.) A továbbiakban: *Kortárs feljegyzések.*

<sup>18</sup> *Kortárs feljegyzések,* 180.

<sup>19</sup> Az alábbi pályaképrészlet a következő forrásokra támaszkodik: *Kortárs feljegyzések, passim.*, Eudoxiu de HURMUZAKI, *Documente privitoare la Istoria Românilor*, IV, part. I, 1600–1649. București, 1882, 193. VERESS Endre, *Basta György hadvezér levelezése és iratai (1597–1607)*, I, Bp., 1909, 444, 468, 575–578.

légium lerombolásához és a jezsuiták kiűzéséhez vezetett, semmiféle nyomát nem találjuk annak, hogy Trauzner ebben bármiféle szerepet játszott volna.<sup>20</sup> Ha a jezsuita források hallgatását a későbbi fejlemények fényében esetleg tendenciózusnak is vélhetnénk, az mindenképpen feltűnő, hogy hallgat erről az a Szamosközy is, aki pedig meglehetősen ironikus kommentárral közli azt a kétértelmű beszédet, amelyet Trauzner a város Székely Mózesnek történő átadása ügyében tartott.<sup>21</sup>

Rendkívül érdekes, hogy éppen főhősünk későbbi megnyilatkozásából tudhatunk meg további részleteket Hoffkirchen motivációjáról. A többek között Trauznerre támaszkodó Gyulafi Lestár, valamint Szamosközy ugyanis részletesen elbeszéli, miképpen ölték meg Hoffkirchent 1605 januárjában Enyed mellett a hajdúk. E beszámolókból egy fanatikus Habsburg-párti és katolikus hitét megszállottan terjeszteni akaró ember képe bontakozik ki: „Nem egyszer mondta ezt Trauznernek, hogy vagy meghal, vagy megmutatja ezt, hogy nem volt utolsó azok közt, a kik az Ausztriai familia mellett magokat, fortunájokat és életeket exponálták, és hogy nevét hagyja, ha élete belé vesz is, ennél az familiánál. Mondta azt is, hogy nem mind kapitán az, a ki kapitán nevet visel, minthogy nem is barát minden, a ki csuklyát visel, és hogy kevés ember tudja, mint köllessék nagy dolgokat kevés munkával véghez vinni.”<sup>22</sup> Ez a buzgalom vezette bele az itt nem részletezhető, könnyelmű és terroristikus hadi vállalkozásba, s hiába intette őt maga Trauzner is, a hajdúk prédájává vált. Meggondolkodtató azonban, hogy nem akárkikkel osztozott a halálban: „Nevezetessek ezek voltak vele. Feliciani Liberi Baronis ab Heberstain Consiliarii bellici Caesarei. Ennek az ifjúnak az anyja Hoffkirchen familiájából való volt. Julius Caesar Muralthus, Frater Joannes Lisbona, filius Gerardi Lisbonae, praefecti minerarum Rivulien-sium Caspar Capito, Joannis Capitonis, Alhimistae filius, Palatics János, György fia, annorum 20. Szikszai Ferencz, Imre fia és Kevendi Pál deák, Julius Muralthus szolgája, el szaladtanak.”<sup>23</sup>

E lista részletesebb elemzését mellőzve is megállapítható, hogy nem csupán marcona katonák voltak e fékezhetetlen indulatú hadvezér kíséretében, hanem az erdélyi katolicizmus ügyében a kard mellett egyéb eszközökhöz is nyúlni tudó férfiakat is ott találunk. Itt csupán arra utalunk, hogy Julius Caesar Muraltus azok közé a művelt értelmiségiek közé tartozott, akiket még Báthory István hozott be Erdélybe, illetve

<sup>20</sup> Ezzel kötetünk 1603. június 9 című tanulmánya foglalkozik.

<sup>21</sup> SZAMOSKÖZY, *Erdély története*, 372–373.

<sup>22</sup> *Magyar történelmi évkönyvek és naplók a XVI–XVIII. századokból. Gyulafi Lestár följegyzései*, közli SZABÓ Károly, Bp., 1881, 38. (Monumenta Hungariae Historica Scriptores XXXI.) – A továbbiakban: *Följegyzések*.

<sup>23</sup> *Följegyzések*, 40.

Lengyelországba. Ő később a Felvidéken tevékenykedett, majd Báthory Zsigmond orvosa lett.<sup>24</sup> Az ő esetében is rendelkezünk adatokkal arról, hogy a 90-es évek második felében gyakran megfordult Kolozsváron, sőt azt is tudjuk, hogy 1598. január 31-én családotól együtt Nagybányára költözött. A nagybányai bányamester fiáról ugyanakkor olyan adattal rendelkezünk, hogy 1599-ben Kolozsvárott az unitárius kollégiumban tanult. Simon Fischer ebben az esztendőben megjelent logikai kézikönyvének függeléke ugyanis közli azok tételeit, akik e témából disputáltak, s ezek között szerepel Joannes Lisbona is.<sup>25</sup> Rendkívül érdekes az is, hogy a kegyetlenül megöltek listáján ott találjuk Palatics György fiát, Jánost is. Egyáltalán nem tartjuk kizártnak, hogy az igen jelentékeny költőként számon tartott Palatics Györgyről és fiáról van szó, hiszen vannak adatok arra vonatkozóan, hogy a budai Csonka-toronyban oly kiemelkedő verset író, Balassi egy versének dallamot, egy rendkívül izgalmas kódexnek pedig nevet adó férfiú kiszabadulása után Erdélybe ment.<sup>26</sup> Ha figyelembe vesszük, hogy a korban az alkimisták nem voltak műveletlen és tájékozatlan férfiak, akkor jelentőséget tulajdoníthatunk annak is, hogy egy alkimista fia is Hoffkirchen társaságában volt.

Nem jelentéktelen szellemi kapacitást képviselt tehát ez a kolozsvári viszonyokat, s talán magát Trauznert is jól ismerő, s bizonyára egymással már korábban is érintkező embereket tömörítő együttes. Bizonyára ezzel magyarázható, hogy meggondoltságot, de legalábbis jól tájékozottságot mutat, hogy milyen könyveket nyomott Hoffkirchen a börtönbe zárt Trauzner Lukács kezébe. A rendkívül termékeny, latinul és spanyolul egyaránt író spanyol dominikánus, Ludovicus Granatensis (1504–1588) ugyanis azon szerzők közé tartozott, akik spanyol nyelvű munkáikban nem az elvont dogmatikai kérdéseket feszegették, hanem a megtérés, a bűnbánat, a lelki elmélyülés kérdéseiben kívántak eligazítást adni. E tárgyban írott rendkívül népszerű, több nyelvre lefordított műveit Keresztes Szent János vagy Avilai Szent Teréz híres írásaival együtt emlegeti a szakirodalom.<sup>27</sup> A Trauzner Lukács által a börtönben

<sup>24</sup> A Báthory István halála körül kitört vita során írott műve: RMNy 629. Itt tömör összefoglalás olvasható életútjáról is.

<sup>25</sup> Lásd: RMNy 859, valamint KÉNOSI TÓZSÉR János, *De Typographiis et typographis unitariorum in Transylvania. Bibliotheca Scriptorum Transylvano-Unitariorum*, ed. Ferenc FÖLDESI, Szeged, 1991, 79–80. (Adattár 32.)

<sup>26</sup> RMKT (16. sz.) 8, kiad. DÉZSI Lajos, Bp., 1930, 464.

<sup>27</sup> Guillaume van GEMERT, *Zur Rezeption der Werke von Luis de Granada im deutschen Sprachraum in der frühen Neuzeit. Prolegomena zur Erforschung der Vermittlertätigkeit von Mathaeus Tympius, Beiträge zur Aufnahme der italienischen und spanischen Literatur in Deutschland im 16 und 17. Jahrhundert*, hrsg. Alberto MARTINO, Amsterdam–Atlanta, 1990, 289–336. (Chloe: Beihefte zum Daphnis 9)

olvasott, eredetileg spanyolul íródott, de hamarosan több latin fordítást<sup>28</sup> is kapott mű az említett két vonulat határmezsgyéjén helyezhető el. Címéből is következően a keresztény hittételek összegzését adja, ám egyáltalán nem száraz módon, hanem a racionális érvelés egy jól követhető minimumát közérthető és népszerű történetekkel vegyítve. Szempontunkból különösen érdekes, hogy a gondolatmenet középpontjában az áll, hogy miképpen lehet a vallásos hit létjogosultságát igazolni, másrészt a legrészletesebben azzal foglalkozik, hogy bebizonyítsa: az összes létező vallás között a kereszténység, s ezen belül a római katolikus felekezet a legmagasabb rendű. Bőven találunk tehát a műben olyan gondolati kiindulópontokat, ahonnan elindulva a nagy antitrinitárius szerzők is építkeztek, bár a végeredmény természetesen gyökeresen eltérő lett. Az azonban mindenképpen említésre méltó, hogy a könyv utolsó fejezete kifejezetten krisztológiai kérdéssel foglalkozik, azt bizonyítja, hogy Krisztus a próféták által megjövendölt megváltó.

Természetesen nem gondolhatjuk, hogy Trauzner Lukács azért tért át, mert éppen a megfelelő teológiai művel találkozott a dévai vár börtönében. A könyvek meggondolt kiválasztását azonban hangsúlyoznunk kellett, mielőtt rátérnénk az áttérés néhány további mozzanatának ismertetésére. Ebben fő forrásunk Giovanni Argenti jezsuita tartományfőnök-helyettes beszámolója.<sup>29</sup> Megtudjuk tőle, hogy az említett könyvek elolvasása után Trauzner hosszú levelekben kereste föl a börtönből. Ezekben a levelekben nem csupán ártatlanságát hangsúlyozta, hanem a Saulusból Pállá lett apostol példájára hivatkozva kifejtette, hogy az őt ért csapásokat és a bebörtönöztetést Isten büntetéseként fogta fel, s a lelki nyugalmat megtalálva könnyek között közölte a jezsuitával, hogy kész nyilvánosan is hitet tenni a katolikus vallás mellett. Argenti ezután fölkereste Bastát, aki először nagy gyanakvással fogadta az elmondottakat, s hallani sem akart a fogoly szabadon engedéséről. A jezsuitának azonban végül sikerült meggyőznie arról, hogy ők semmit sem veszíthetnek, mert ha Trauzner csupán színlel, akkor legalább végképp leleplezi magát még hitsorsosai előtt is. Basta tehát rábólintott Argenti tervére, ám le kellett küzdenie még egy akadályt. A császár által Erdélybe küldött biztosok közül ketten – Georgius Hoffmanus és Carolus Imhoff –

<sup>28</sup> Először 1585-ben Velencében, majd 1595-ben Kölnben jelent meg latin fordítás. Természetesen eldönthetetlen, hogy Trauzner melyiket olvasta. Mi az Országos Széchényi Könyvtárban meglevő kölni kiadást használtuk, amelynek fordítója Michael ab Isselt volt. Megjegyezzük még, hogy az Erdélyben tevékenykedő Szántó Arátor István 1587-ben tervbe vette Ludovicus Granatensis műveinek magyarra fordítását. Vö. MAH, III. 85–86; TIMÁR Kálmán, *Szántó (Arator) István irodalmi tervei*, ItK XL(1930), 35–36.

<sup>29</sup> *Jezsuita Okmánytár*, I. 389–392.

ugyanis lutheránusok voltak, így jogos volt a gyanú, hogy ők nem örülnének föltétlen a szép megegyezésre jutó katolikus páros eme látványos akciójának. Célszerű volt tehát úgy beállítani a dolgot, hogy Trauzner szabadon bocsátásának semmi köze a valláscseréhez. Az áttérést el is titkolták, s Basta kizárólag azzal indokolta, hogy az újólag végrehajtott lehető legszigorúbb vizsgálat sem tudott előhozni semmi terhelőt Trauzner ellenében, nincs tehát alapja annak, hogy továbbra is börtönben tartsák. Az akció rafináltsága különösen akkor válik érzékelhetővé, ha figyelembe vesszük, hogy mi történt ebben az időben Kassán. Így ugyanis megértjük, hogy miért kellett föltétlen kijátszani azt a Hoffmant, aki Julius Salm semptei udvarbírójának volt a fia, s akinek karrierje Bornemisza Péter patrónusának jóvoltából ívelt fel. Az ő családját is elérte ugyanis a buzgó katolizálási hullám, hiszen Gyulafi Lestár egy feljegyzésében a következőket olvashatjuk: „Ismét Hoffman Györgynek egy atyjafiját ki ugyanott Kassán lakik, találták volt házában, hogy az postillát olvassa volt, azon száz aranyat vettek. Ezt is bizonytal mondá Hoffman uram fija, csak szintén az templom elvétele után történt, meg kellett adni, ki nem bocsátá addig az tömlöczből.”<sup>30</sup>

Főhősünk eközben a nagybőjt idejét mély meditációval töltötte el, majd 1604 húsvétján lezajlottak az épületes ceremóniák. Előbb Argenti szobájában tagadta meg eddigi bűneit és tévtanait több főúr és kolozsvári patrícius jelenlétében, majd a kolozsvári főtemplomban hatalmas tömeg jelenlétében nyilvánosan is meggyónt. A jezsuita beismeri: alig akadt a tömegben olyan ember, aki ne tartotta volna színlelésnek a történeteket.

Trauzner históriája azonban ezután kezd igazán izgalmassá lenni számunkra. Vele ugyanis nem az történt, ami tanítómesterével, Christian Franckennel, aki életében négyszer katolizált, hanem az Erdélyre ráköszöntő újabb hatalmi változások közepette is kitartott katolikus volta mellett. Ez a sajátos kolozsvári viszonyok között rendkívül figyelemreméltó pozíció felvételét eredményezte. Ennek részleteit azonban itt már nem idézhetjük fel. Legyen elég csupán annak jelzése, hogy amikor napirendre került Kolozsvár behódolása Bocskai előtt, Trauzner igen állha-

<sup>30</sup> SZILÁGYI Sándor, *Gyulafi Lestár történeti maradványai*, Történelmi Társulat 1893, 135. Az „idők” változását egyébként jól mutatja, hogy a felvidéki Horváth Stansith Gergely leányát elvevő fia már katolizál, s gyermekeit a kassai katolikus mártírok nevére kereszteli. Vö. SZENDREI János, *A Kapiak családi levéltára*, Századok, XXIV(1890), 334–346; BERZEVICZY Edmund, *A csatári és szedikerti Hoffmanok*, Századok, XXVI(1892), 621–632; Ifjabb Hoffman György itt említett könyvjegyzékéről lásd *Könyvtártörténeti Füzetek III. Magángyűjtemények Magyarországon 1545–1772*, kiad. HERNER János, MONOK István, Szeged, 1983, 18.



tatosan küzdött annak érdekében, hogy a városban ne csupán az unitárius vallás gyakorlása engedélyeztessék. A jezsuita dokumentumok részletesen beszámolnak különféle megnyilatkozásairól, amelyekben a katolikus hit és a jezsuiták védelme összefonódott a különféle vallások szabadságának hangsúlyozásával.<sup>31</sup> De talán mindennél beszédesebb az a tény, hogy az 1606 őszen az Erdélyből mégiscsak kitiltott jezsuitákkal együtt kiküldi Erdélyből fiát is, mert – a jezsuiták szerint legalábbis – azt akarta, hogy fia olyan országban tanuljon, ahol virágzik a katolikus vallás. S valóban, az olmützi jezsuita kollégium anyakönyvében 1607. március 1-jén felvidéki magyarok társaságában a következő bejegyzést olvashatjuk: Stephan Trauzner Claudiopolitanus.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> *Jezsuita Okmánytár*, I, 463–465, 471–475, 489–491, 497.

<sup>32</sup> HELLEBRANDT Árpád, *Az Olmützben tanult magyarok 1590–1664*, Történelmi Tár, 1888, 196–208. listáján nem szerepel. Az adatot az anyakönyv kéziratából merítettük. Trauzner István további sorsáról: DÁNÉ, *A Trauznerek*, 89–91.

Az Erdély történetén munkálkodó Szamosközy Istvánnak egészen bizonyosan egy magyar és egy latin nyelvű följegyzés is birtokában volt, amikor a tanulmányunk címében jelzett napon Kolozsváron történeteket összegezte a VI. Hebdomas V. könyvében. Célszerűnek látszik idézni a rövidebb és a hosszabb latin szöveget (ez utóbbi magyar fordítását a hely kímélésének okából nem adjuk – modern kiadása nagy példányszám-ban megjelent a legutóbbi időben):

„9. Junii. Kolosvárból kimenének az nímetek. Ez nap voxot adának az kolosváriak, hogy Székely Mózes mellé állanak, noha azután níme-lyek hitetlenül meg akarák tagadni az magyar nemzetnek elárulására.

Mikor immár az megmondott 9. nap az nímetek kimentek volna, fegyveres kézzel volna sok város népe, felvonatá az bíró az kaput. Az tanácsház eleiben gyűle az kösség. Az városi papok praedicáltak, és mind papostól az jesuiták templomára menének, törték-vágták az képeket; egyik jesuitát meg is ölék, az másik fő páternek az fejit megvágák, és ugyanazon estve az kapun kikésérték.”<sup>1</sup>

„7. Junii horrenda tempestas ad Claudiopolim sed absque imbre, ventorum procella prodigiosa. Eodem die dux germanorum mortuus, et sequenti die sepultus, ac postea altero die dedita ciuitas.

9. Jun. Plebs irruit in jesuitas, et omnibus rebus confractis, ipsos usque ad portam plateae pontis deduxerunt, emiseruntque in Xenodochium, inde a Stephano Toldy deducti in Castra ad Zent Miklós posita Moysis Zekel. Fames in civitate magna, et Moyses non cessat minari verbis, nisi se dederint, itaque circumcirca omnia incendio absumit, civitatenses toto triduo excubias continuas agunt, dominibus invigilant ne incendantur etc. Minabatur Moyses se habere in paratis decies mille tela ignita, quae in civitatem exurendam mittere destinasset, per ejus rei praefectum peritum Tartarum. Jam inedia et pestis in civitate grassabantur. Unde tandem et inedia et peste et populi tumultu coacti, deliberatum est, civitas dederetur, plus inde Matti Caes. inesse utilitatem, quam si ad interne-

<sup>1</sup> Szamosközy István történeti maradványai, 1542–1608, kiad. SZILÁGYI Sándor, IV, Bp., 1880, 179.

cionem delerentur, itaque 9. die Junii Germani milites pacifice dimituntur.

Eadem die cum milites Germani Caesarei una cum plebe honeste dimitterentur, adjunctis eisdem ex civibus certis vice comitibus, praesente ipso Moysse Zekel, cum aliqua parte sui exercitus, qui dum tractaret cum capitaneo militum Germanorum, nescitur an proprio motu ductus ad praedam, vel autem, ut etiam fertur, fama a Bassa adortus et persvasus, misit certos suos nuncios clam ad praemissam plebem, cujus major pars ex profugis colonis constabat, antequam illa plebs portam civitatis ingrederetur, svadendo et animando, ut ad nutum et voluntatem ipsius Moysis et quorundam suorum asseclarum praede inhiantium, jesuitae per ipsam plebem civitate ejicerentur et eorum aedificia destruerentur, et patres ipsi quorundam civium opera in tumultu conservati sunt. Plebs itaque promiscua, mox urbem ingressa, in foro conglobata est, ac repente iugenti vociferatione clerique cursu versus Collegium, invitis iudicibus et senatu, universisque centum patribus contendit, cujus populi tumultum sectatores animadvertentes repellere rati sunt, sed frustra, populus enim commixtus erat asseclis Moysis Zekel, qui tunc ob comeatum emendum civitatem ingressi erant. Bona tamen quaedam collecta sunt, quaedam Moyses abstulit, quaedam patribus postea restituta sunt.<sup>22</sup>

Különösen a magyar szöveg tűnik ki tömörségével és tárgyszerűségével, csupán eseményeket közöl, s egyáltalán nem foglalkozik a szereplők motivációjával, de nem is kommentálja a történeteket. Nem távolodik el végtelenen ettől az eszménytől az események között már kapcsolatot teremtő, a tényszerű szentenciák helyett már összetett mondatokban fogalmazó latin szöveg sem. Kétségtelen ugyanakkor, hogy itt már szó esik egyes cselekedetek okairól is (a város az éhínség és a pestis pusztítása mellett a végromlás elkerülése miatt adja meg magát Székely Mózesnek). Másfelől a reflexivitás, a többféle módon való értelmezhetőség és a bizonytalanság elemei is felfedezhetők. A szöveg nem tudja biztosan, hogy Székely Mózes vagy a táborában lévő török basa kezdeményezésére üzentek-e be a városba behúzódott tömegeknek, hogy üzzék ki a jezsuitákat, épületeiket pedig rombolják le. Egyéb mozzanatok felől azonban biztos tudással rendelkezik: határozottan állítja, hogy a pusztítás a bírák, a szenátus és a száz férfiak akarata ellenére történt. Megjegyezzük még, hogy az eseményeket két nappal megelőző vihar és rendkívüli szélvész ebben a feljegyzésben is kommentár nélkül szerepel.

Merőben más jellegű az a retorizált, humanista történetírás szabályai szerint megfogalmazott fejezet, amelyet ezekre a forrásokra is támaszkodva formázott meg nagy történetírónk. A retorikailag gondosan kimunkált, szövegközi utalásokban is rendkívül gazdag részlet egészen

<sup>22</sup> Szamosközi István *történeti maradványai*, IV, 181–182. Magyar fordítása: *Kolozsvári emlékirók*, 89–90.

kivételes szuggesztivitással rögzít egy határozott világszemléletet. Az első sorokban arról olvashatunk, hogy miképpen született meg a határozat a tanácsban a város megadásáról, majd Szamosközy az események kozmikus dimenzióit teremti meg. Mint láhattuk, a latin nyelvű feljegyzésben még csak az állt, hogy a német kapitány halálának a napján eső nélküli szörnyű vihar söpört végig a városon. Nos ez a sűrű fekete fellegeket hozó vihar nem csupán részletes bemutatást, hanem kozmikus és történeti távlatokat is kap Szamosközynél, hiszen többek között a következőket mondja: „Az ember azt hihette volna, hogy Démokritosz atomjai vetődtek ki helyükből, üzettek ki birodalmukból, és őrjöngő, szanaszét röpködő kavargással az ősi káosszá szóródtak szét, hogy megint új testekké illeszkedve össze, ismét új világokat formáljanak.”<sup>3</sup>

Eruditus humanistához méltó reflexivitással egy időben hiszi is meg nem is e rendkívüli jelenség titkos és csodás üzenetét, arról beszél, hogy sokan és nem is oktalanul az egész országot felkavaró vihar előhírnökének tekintették a rendkívüli légmozgást. Írónktól az azonban semmiképpen sem idegen, hogy motivikus kapcsolatot létesítsen eme külső és a felekezeti fanatizmus következtében előálló belső vihar között, hiszen egy hosszabb elmélkedésben hamarosan azt olvashatjuk, hogy a különböző hitfelekezetek üres és haszontalan hitvitái miatt ádáz küzdelmet folytattak egymás ellen, majd így folytatja: „Vélnéd, hogy az elmék első gondolatai és eszméi, az oszthatatlan atomok csapnak össze a végtelen légben és önmaguk ellen vívnak tétova, mit sem eredményező csatákat. És mégis, mikor már befejezték a harcot, látod, hogy annyira bevégezetlen e háború, mintha még el sem kezdték volna s a csata nincs elfojtva, de egyre magasabbra csap lángja.”<sup>4</sup> Ismételten Démokritosz kavargásába lépünk be tehát, amely arra is alkalmas, hogy a fejezet alapgondolatát jelenítse meg. Ez megítélésünk szerint nem más, mint hogy a fő és regula nélküli, szabadjára engedett, tudatlan és oskolázatlan tömeg óhatatlanul megállíthatatlan őrjöngésbe kezd, s különösen megfékezhetlenné válik ez a vad tombolás, ha az esetleg még mesterségesen

<sup>3</sup> „Putares omnes Democriti atomos sedibus suis ejectas, regnoque pulsas, furenti ac volatica confusione in antiquum Chaos dissipatas esse, ac iterum in nova corpora coalescere, novosque rursus mundus condere meditari.” *Szamosközy István történeti maradványai*, III. 95. Magyar fordítása: *Erdély története (1598–1599, 1603)*, ford. BORZSÁK István, kiad. SINKOVICS István, Budapest, 1981, 376.

<sup>4</sup> „Putes primas materias atque ideas in mentibus conceptas, individuasque atomos per immensum aera digladiari, ac se ipsas irrita et nihil profectura pugna conficere. Et tamen cum debellatum fuerit, videas tam non esse confectum bellum, ac si nunquam fuisset inceptum, non restinctam, sed maiore incendio inflammatam pugnam.” *Szamosközy István történeti maradványai*, III. 99. Magyar fordítása: *A hazai osztályharcok irodalma 1525–1660*, ford. és kiad. GERÉB László, Bp., 1955, 241.

is felszított hitbéli fanatizmussal találkozik, ha a mások hitének a gyűlölete párosulni tud a prédára kiéhezett primitív mohósággal. Szamosközy majdnem fogalmi nyelven is kimondja ezt egy a – reá jellemző módon – mérsékelt interkonfesszionalista hangoltságú elmélkedésben, amelyből az imént is idéztünk, s amelynek egyes mozzanatait, illetve motívumait érdekesen lehetne szembesíteni az Erdélyben és Magyarországon időnként magas színvonalon megfogalmazott vallásfilozófiai elmélkedésrészletekkel. Fogalmilag is rögzíti tehát, hogy az ádáz felekezeti küzdelmek egyik alapvető oka az, hogy senki sem lehet biztos afelől: van-e olyan vallás, amely nem határos valamely tévedéssel, ám a felekezeti fanatizmus képét egészen konkrétan akkor kapja meg az olvasó, ha összerakja mindazt, amit a történetíró az unitáriusokról állít.

A Szamosközy által rögzített kép szerint a kezdetben csupán titkos összejöveteleken terjeszteni mert szentháromság-tagadást egy olyan ember (Georgius Biandrata) élesztette fel, aki tanult és tudós orvosi szakmáját elhagyva a fiziológiából a teológia útvesztőibe bonyolódott bele. Szamosközy azt sugallja, hogy a tanulatlanságot vagy tapasztalatlanságot kihasználva terjedt el ez a hit egész Erdélyben, s ebben az összefüggésben kap hangsúlyt az is, hogy Dávid Ferenc egy kolozsvári csizmadia fia volt. A *studia humanitatis* iránt teljességgel érzéketlen, barbár tömeg és a régiségeket óvó, könyvtárat építő és gazdagító erudíció összecsapását példázza aztán a szöveg Marietti-epizódja is. Arról van szó, hogy a jezsuita kollégium feldúlásakor elpusztult egy Szamosközy tulajdonában lévő kódex is, amely az egykori Corvin-könyvtárból került történetírónkhoz, s amely a harmadik században élt Jusztinosz egy történeti munkáját tartalmazta. A kötet ugyanis azokban a napokban éppen kölcsönben volt a jezsuita Antonio Mariettinél. Gondolhatnánk arra is, hogy a könyvtára ékességének tartott kódex elvesztése is szerepet kapott a leírt események értelmezésében, ám így megengedhetlenül leegyszerűsíténénk a helyzetet, s elfeledkeznénk arról, hogy a Páduát megjárt erdélyi késő humanista felfogásában tartósan volt jelen az irányíthatatlan vulgustól idegenkedő tudós arisztokratizmus.<sup>5</sup> A tömeg vakmerő zabolátlansága tehát mintegy adottság volt számára, amelyet a felelősségteljes vezetőknek nem szabad még hallgatásukkal sem igenelniük, s még kevésbé megengedett, hogy az eleve meglévő babonás fanatizmust a megszállott próféták bármelyike kihasználja.

<sup>5</sup> Lásd erről BARTONIEK Emma, *Fejezetek a XVI–XVII. századi magyarországi történetírás történetéből*, Bp., 1975, 276–301. A történetíró pályájáról és történelemszemléletéről az újabb szakirodalmat is feltüntető összefoglalást ad KULCSÁR Péter in *Új Magyar Irodalmi Lexikon*, főszerk. PÉTER László, Bp., 1994. 1893–1895.

Szamosközy éppen ezt rója fel Kolozsvár vallási vezetőinek, az unitárius papoknak s közöttük elsősorban Toroczkai Máténak, akinek egyházi méltóságát vonakodik elismerni („urbis sacrorum antistes sparsorumque per Transylvaniam Colosvaritiae religionis flaminum proto-mysta, quem superintendentem vocant” – a város vezető papja a kolozsvári vallás Erdélyben működő lelképásztorainak feje, akit szuperintendensnek mondanak), s akit népszerűen szónokolni tudó, s az övéi között persze tanult emberként ismer el. Olyannyira, hogy a humanista történetírásban meghonosodott módon egy nagy hatású szónoklatot is a szájába ad. Ennek persze volt forrásalapja is, hiszen a dolgozatunk elején idézett magyar nyelvű feljegyzésben is szerepel, hogy „az városi papok praedicáltak”, s bár ott többes szám áll, elég logikusnak látszott az az eljárás, hogy megemlítsen ugyan az unitáriusok között ugyancsak híres Paulus Tonsorius, azaz Göcs Pált is, de szónoklattal mégiscsak csupán az első számú és profetikus hajlamúnak tekintett vezetőt szerepeltesse.

A kötött beszédben kezdődő terjedelmes szöveg méltó a figyelmünkre. A bevezetésben azon örvendezik szerzője, hogy végre elérkezett az idő, amikor a község piócait levehetik a város és az ország nyakáról, s jezsuiták bűnéül rója fel, hogy a vallási teendőiket áthágva beleártották magukat a fejedelmek dolgába, Erdélyt az elgyászolhatatlan bajok örvényébe taszítva. Ezt követően azonban Szamosközy szerint Toroczkai már csupán egyetlen témával foglalkozott nagy hatású szónoklatában, a jezsuiták borzalmas bálványimádásáról tárt fel újabb és újabb részleteket. Ezek közé tartozik a szentháromság és az öröktől fogva született fiú kitalálása, de különösen az, hogy ezt az isteni személyt a katolikusok bezárják az ostyába mint valami börtönbe. A *transsubstantio* tanának igen érzékletes kritikáját olvashatjuk tehát, amely szerint a legnagyobb gyalázat annak hirdetése, hogy a lisztkenyér képes lenne az egész univerzumot betöltő istenség befogadására, de az még inkább, hogy bárki úgy gondolja: valamely olasz pap ráolvasása következtében ez a lisztkenyér átlényegülni tudna. Ilyen ostobaság kitalálására egyébként csak a spanyolok voltak képesek, akiktől aztán átkerült ez a tan a babonára ugyancsak hajlamos olaszokhoz. Az ilyen vakbuzgóság egyenes folyománya aztán a képek és egyéb bálványok tisztelete, beleértve a szentek kultuszát is.

Teológiaiilag ezek voltak Toroczkai prédikációjának legfontosabb megállapításai, s roppant érdekes, hogy bár esetleg már a magyar nyelvű feljegyzésből – mind papostól az jezsuiták templomára menének, törték-vágták az képeket – is következtetni lehetett az elhangzottak tartalmára, valójában a jezsuita dokumentumokban találjuk meg az itt elmondottak párhuzamait, sőt talán forrásait is.

Az események egyik főszereplője, Giovanni Argenti atya már az első beszámolóban, az 1603. augusztus 15-én Rómába küldött levelében

azt írta,<sup>6</sup> hogy az ariánus püspök a gyászos napot megelőzően több prédikációjában szólította fel a kolozsváriakat arra, hogy szabaduljanak meg a bálványozástól és a bálványimádóktól. Ennél is figyelemreméltebb azonban a rokonság a Szamosközynél szereplő részletek s egy későbbi jezsuita dokumentum között. Arról a beszédről van szó, amelyet Argenti 1605. szeptember 14-én mondott el a medgyesi országgyűlésen a jezsuiták védelmében.<sup>7</sup> A beszéd a Tasnádi Mihály református és Toroczkai Máté unitárius püspök által az előző napon elmondottak cáfolataként készült, és célja az volt, hogy megpróbálkozzék a készülöben lévő kiutasító határozat megváltoztatásával. A latin nyelvű szöveg rendkívül fontos forrás, hiszen – mint Argentitől értesülünk – jóllehet a két protestáns püspök anyanyelven olvasta fel megírt szövegét, ezek nem maradtak meg, megőrződött viszont a rájuk határos választ adó Argenti latinja, ámbár ő – ezt nagyon büszkén állítja – szabadon beszélt. Megtudjuk tőle, hogy az unitárius és a református méltóságok megegyeztek abban, hogy Toroczkai a jezsuiták doktrínáját veszi górcső alá, Tasnádi pedig a rend erkölcsi és gyakorlati tevékenységének bemutatásával igyekszik rávenni az országgyűlést a kiutasításra. Így tartott tehát Toroczkai ismételtlen egy hosszabb prédikációt a jezsuiták bálványimádásáról, amelyet a cáfoló iratból kikövetkeztethetően összekapcsolt az alapvető bálvány, a szentháromság leleplezésével. Mondhatnánk persze, hogy az azonos tematika az eltérő közönség ellenére természetes módon eredményezett hasonló gondolatmenetet, ám másfelől éppen az eltérő közönség ismeretében említésre méltó egy mozzanat csaknem szó szerinti azonossága. Szamosközy ismertetése szerint a Toroczkai által használt egyik érv Kolozsvárott a következő volt: „De bizonyos, hogyha a természet a valót tanúsítja, az ész nem fogadhat el egyebet, mint amit látván, érzékelvén tapasztal. Ez az istenadta, sőt lesbosi regula, hogy a valóságosnak azokat az anyagból valókat hisszük, melyeket megfoghatunk és megbizonyíthatunk érzékszerveinkkel, amelyek bizonyosak, közlésük kétségtelen módon tudósít minket. Bezzeg eme fanatikusok olyan koholmányokat formálnak érzékeink számára, melyek teljességgel ellentétben állnak a természettel, sőt magával istennel.”<sup>8</sup> Fontos azt

<sup>6</sup> *Giovanni Argenti jelentései magyar ügyekről 1603–1623*, kiad. VERESS Endre, Szeged, 1983, 95–106. (Adattár, 7)

<sup>7</sup> Modern kiadása: *Giovanni Argenti jelentései*, 41–70. Pontos címe: *Defensio Societatis Iesu adversus Matthaei Toroczkai Ariarorum, et Michaelis Tasnádi Calvinistarum superintendentium accusationes*. Korabeli kiadásairól lásd a kötet bevezetőjét.

<sup>8</sup> „At certe si verum testatur natura, ad nihil assensionem mens adiungit, nisi ad visa et ab sensibus quasi accepta. Estque haec a Deo condita regula, plusquam Lesbia ut ea corporata credamus esse vera, quae sensibus tamquam certis et indubitatis interpretibus et nunciis nostris comprehenduntur, et con-

is megjegyeznünk, hogy a szöveg mellett a következő marginália szerepel: „Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.” Teljesen e körül a gondolatmenet körül forog a Toroczkainak Medgyesen válaszó Argenti érvelése is: „Tagadod továbbá, hogy az Istent meg lehetne festeni. Én pedig azt kérdezem, megpróbálkozol-e azzal, hogy elképzeld Istent. Ha tagadod, be kell vallanod, hogy elmédben sem jelenik meg. Közismert ugyanis, hogy semmi sincs az értelemben, ami korábban ne lett volna meg az észleletben. Márpedig, ha Isten nincs jelen az elmédben, hogyan tudsz beszélni róla.”<sup>9</sup>

Minderre sokféle magyarázat lehetséges, s nem tarthatjuk teljesen kizártnak, hogy mindkét helyen Arisztotelészből kiinduló filozofikus érvelés hangzott el Toroczkai szájából, s hogy Szamosközy valamiképpen tudomást szerzett erről. Nem árt azonban emlékeztetni arra, hogy a képek imádásáról folyó vitákban protestáns oldalról igen ritka a nagy görög bölcselőre való hivatkozás. Egyáltalán nem véletlen, hogy a Toroczkait szó szerint is idéző néhány helyből inkább arra következtethetünk, hogy püspökünk a Bibliára támaszkodva érvelt, s talán el is utasította a filozofikus gondolatmenetet: „Dices, philosophica sunt ista”<sup>10</sup> Sokkal valószínűbbnek tarthatjuk tehát, hogy az unitáriusokkal különben sem szimpatizáló történetírónak nem volt pontos információja arról, mi is hangzott el valójában a kolozsvári főtéren, s úgy segített magán, hogy a később Medgyesen elhangzottakat, illetőleg az Argenti által rögzíteteket használta fel a nagy hatásúnak gondolt beszéd megkomponálásakor. Így kerekedett ki aztán az a filozofikus elemeket is tartalmazó szónoklat, amelynek hatására történetírónk szerint a tömegek megindultak a bálványok szétzúzására.

Ha valaki esetleg elképzelésünket túlságosan merésznek találná, azt figyelmeztetnénk arra, hogy filológiai mozzanatok is felhozhatók védelmében. Emlékeztetünk arra, hogy Argenti 1604 elején visszatért Erdélybe, s ott is tartózkodott egészen 1606 végéig, s a legmagasabb körökben is megfordulva mindent megmozgatva próbálta megakadályozni az újbóli kitiltást, majd annak végrehajtását. Egészen bizonyosan találkozott akkor Szamosközyvel is, hiszen a történetíró feljegyzéseiben több helyütt is megjegyzi, hogy bizonyos információk Joannes Argentától

---

firmantur, isti vero fanatici, ea placita effingunt nostris sensibus, quae naturae et ipsi Deo prorsus contraria...” *Szamosközi István történeti maradványai*, III. 102, *A hazai osztályharcok*, 243.

<sup>9</sup> „Porro, quia Deum pingi posse negas; quaero abs te, num Deum tu imaginatione assequaris? Si negas, ergo neque mente concipis. Tritum enim est illud: *Nihil est in intellectu, quin praecesserit in sensu*. At si Deum mente non concipis, quomodo de illo verba facis?” *Giovanni Argenti jelentései*, 51.

<sup>10</sup> *Giovanni Argenti jelentései*, 51.



származnak, s kifejezetten jó kapcsolatra látszik utalni, hogy 1604-ben arról is értesülve van: mit írtak a „krakkói jezsuiták Argentinek ide Colosvarra”.<sup>11</sup>

Mindez persze figyelmessé tehet bennünket a Szamosközy által 1603. június 9-ről leírtak és azok között a nagyobb nyilvánosságot kapó szövegek közötti viszonyra is, amelyek Argenti előadásában mutatják be az eseményeket. Az előbb említett olasz levélben ecseteltek minimális átalakítás mellett bekerültek ugyanis az olasz jezsuita nagy elbeszélő szövegeibe, majd ezek képezték alapját a rend évkönyveibe átvett szövegváltozatainak is.<sup>12</sup> Úgy tűnik egyébként, hogy ez a viszonyítás már Szamosközy tollán is megtörtént. Az általa és a jezsuita rektor által leírtak – a fentiekben már jelzett, az alábbiakban pedig még további részletekkel gazdagítandó – hasonlósága ellenére ugyanis lényeges koncepcionális eltérés is van a két változat között. Láthattuk, hogy történetírónk a megfélemezhető tömeg akciójának tekintette a pusztítást, míg Argenti egész előadása azt sugallja, hogy az álnok és hitszegő eretnek magisztrátus összejátszott a tömeggel. Történetírónk egy helyütt *expressis verbis* is vitatja ezt: „Nem tudni, a városnak mily rossz szellemétől vagy miféle kegyetlen végzettől üzetve, a tanács és a százas tanács parancsa és akarata ellenére, és nem – mint egyesek erősítetik – csendes szemhunyasával, őrző rohammal nekiestek a Jézus-társaság templomának és rendházának.”<sup>13</sup> Joggal gondolhatunk arra, hogy ez a vitaközpontú megjegyzés a jezsuitákra vagy legalábbis a jezsuiták által terjesztett változatra is utal.

E koncepcionális eltérés több epizód eltérő megrajzolásával járt, amelyek közül csak a kollégium és a jezsuiták könyvtáráról elmondottak különbségeire figyelmeztetünk. Láthattuk, hogy Szamosközynél a fékezhető tömeg a törököknél és a tatároknál sem tapasztalt barbársággal válogatás nélkül pusztítja az egyházi és a világi irodalom műveit, s így válik áldozattá az említett kódex is. Jóval részletesebb és kimunkáltabb a kép Argentinél. Egyfelől a tömegben most is ott láttatja az eretnekek vezérét, Toroczkaik, aki kiátkozással fenyegeti meg mindazokat, akik nem elég vehemensek a pusztításban, s bármit is meg akarnának maguknak tartani. Az elmondottak ugyanakkor az eretnekek álszent

<sup>11</sup> Szamosközy István történeti maradványai, III. 271. és Szamosközy István történetíró kézirata XVII. század eleje, kiad. E ABÁFFY Erzsébet és KOZCSA Sándor, Bp., 1991, 164. (A magyar nyelvtörténet forrásai, 2.)

<sup>12</sup> E szövegek összefüggéseiről részletesen lásd *Jezsuita Okmánytár*, I /1, 230.

<sup>13</sup> Csak a legfontosabb szövegrészt idézzük latinul: „...non iubente, nec volente aut quod aliqui contendunt, tacite connivente senatu, centumvirisque patribus...” Szamosközy István történeti maradványai III, 96. és Erdély története, 377.

mohóságát is le akarják leplezni, hiszen másfelől azt állítja, hogy az unitárius püspök a könyvtárát az innen rabolt könyvekből állította fel, s pénzt is zsákmányolt maga és a fiai számára. Mindez kiegészül olyan információkkal, hogy a napi használatra alkalmazott kegyes könyveket szinte teljesen elpusztították, ám a humaniorák területéről az eretnekek és iskoláik ezekből a könyvekből szerelkeztek fel, sőt később sokat áruba is bocsátottak ezek közül, s így került aztán vissza barátaik útján néhány példány hozzájuk.

Másfelől azonban a szuperintendens gyűjtő hangú beszédét szerzőink nagyon is azonos módon illesztik be az események menetébe. Bár Argentínél a távozó német helyőrség kikísérését csupán ürügyként használta a városi tanács a lakosság felfegyverzésére, Szamosközy tárgyyszerűen megjegyzi, hogy az ostrom egész ideje alatt fegyverben állt a város népe. Azt azonban már azonosan láttatják, hogy a felfegyverzett tömeg a németek távozása után a piactérre tódult. A Toroczkai által elmondott szónoklat Szamosközy-féle változatát láttuk a fentiekben. Argenti a tartalomról itt semmit sem szól, csupán azt rögzíti, hogy rövid, kemény és felette gyűlöletet keltő volt, majd így folytatja: „Mikor aztán végül kiátkozással fenyegette meg mindazokat, akik nem rohanják meg a kollegiumot, a tömeg egyhangúlag ámen, áment kiáltott.”<sup>14</sup> A Szamosközy-nél olvashatók mindenesetre felfoghatók úgy, mint ennek egyenes és kötött beszédet váltogató kibontása és amplifikációi, amelyek ugyanakkor visszakanyarodnak a nyitómozzanathoz, ahhoz tehát, hogy elérkezett a cselekvés napja. „Végre ma felvirradt a várva várt nap, melyen a rómaiakat képtelen szertartásaikkal együtt kiűzhetitek a városból. Ez okáért, kolozsvári férfiak, szent szolgálatom jóvoltáért buzdítalak és felhívlak benneteket: ne tűrjék őket e város szívében tovább, hacsak nem akartok inkább örökre nekik szolgálni, elveszni, testben és lélekben halálra jutni... Ekképpen szónokolva, Máté pap a dolog véghezvitelére még jobban feltűzelte a népet, kemény szókkal mindenkit meggyőzött, egek és poklok minden veszedelmét idézte azokra, akik mint a bűnt megvetik az üdvösséget, művét elutasítják maguktól, együtt ezzel nem éreznek, lélekben és testben nem készek rá. Eretnek az, minden mennyei javát elveszíti és nem lesz része az örök életben, aki most szóval és jó példával nem vesz részt a pápás papok kiűzésében, szentélyeik elrontásában, épületeik lerombolásában, szertartási eszközeik felborításában és elpusztításában. Ne hiányozzék az előadás végét jelen-

<sup>14</sup> „Cum autem in fine illis omnibus, qui collegium non invasissent, anathema dixisset, ab universo populo amen, amen succlamatum fuit.” *Jezsuita Okmánytár*, I.1. 233.

tő »tapsoljatok!« – a jelenlevő sokaság a különb-különb szentséges titkokra egybehangzó helyesléssel ráfelelte az áment.”<sup>15</sup>

Hosszan lehetne még sorolni a közös és mégis eltérő mozzanatokot, ha dolgozatunknak az lenne a célja, hogy példát szolgáltasson az ezredforduló filozófiáiban közhelyessé vált tételek valamelyikére, ha tehát annak illusztrációját tekintenénk feladatunknak, hogy nincs értelmezés nélküli történeti tény, s hogy ennek következtében egymásnak ellentmondó „elbeszélések” párhuzamosságát kell regisztrálnunk, olyan történetek egymás mellettségét, amelyek egyike sincs közelebb vagy távolabb az ún. igazsághoz, s amelyek mellett egyforma megalapozottsággal dönthetünk. Dolgozatunk azonban nem ezzel a szándékkal íródott. Ellenkezőleg: az alábbiakban éppen azt igyekszünk érzékeltetni, hogy szerencsés esetekben ránk maradhat olyan forrástípus is, amely a nyilvánosságának szánt retorikai-publicisztikai beszédmódtól valamelyest mentesen szól az eseményekről, s amelynek megfaggatása után már mégsem teljesen reménytelen legalább a valószínű vagy kevésbé valószínű történetváltozat megkülönböztetése.

Esetünkben az történt ugyanis, hogy az 1603. június 9-ről szóló történeti irodalmat valóban a fenti történetváltozatok valamelyike határozta meg hosszú évszázadokra. A jezsuita évkönyvek alapján egészen a mai napig Argenti szavaival botránkoznak meg a tekintélyt és erkölcsöt veszített eretnekek tombolásán katolikus környezetben, míg az unitáriusok vagy elhallgatták ezt az eseményt, vagy a nemzetközi jezsuita-ellenes irodalom közhelyeihez menekültek mentegetőzés gyanánt.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> „Verum enimvero hodie eluxit illa dies optatissima, qua ipsos Romanenses una cum absurdissimis suis sacris urbe eliminare potestis. Quapropter ego vos, viri Colosvaritae, pro sacri mynisterii mei munere obtestor atque adhortor, ne patiamini illos in viscere civitatis amplius inhaerere, nisi aeternum servire, perire corporeque ac animo moriri mavultis... His ita pro concione habitis, quo mystagogus Matthaesus ad expediendum conficiendumque negotium plebem acrius inflammaret, diris omnes devovit, superiorum atque inferum deorum omnium intemperis addicit, quicumque salutare facinus detrectarent, operam suam recusarent, consensionem eodem non conferrent, qui non animis et corporibus praesto essent. Qui in exturbandis pontificiis flaminibus, profligandis eorum sacris, aedificiis demoliendis, caeremoniarum apparatus evertendes atque exterminandis nunc voce, nunc exemplo non participaret, idem tamquam exhaeres, bonorumque coelestium exsors, nullo semper vitae consortio impertiretur. Ne vero haec fabula solemnium suo »Plaudite« careret, praesens multitudo ad singula mysteria consona voce applaudebant, atque amen respondebant.” *Szamosközi István történeti maradványai*, III. 103–104. és *A hazai osztályharcok*, 244–245.

<sup>16</sup> Nem tartjuk feladatunknak, hogy a modern történeti irodalom s a közismert összefoglalások idézésével igazoljuk a felfogásoknak ezt a tarkaságát. Ezért pikáns példaként csupán azt említjük meg, hogy a KÉNOSI–UZONI, *Unitario-ecclesiastica historia*, 707. szerint a később kivégzett Tótházi Mihály szep-

A kevésbé érintett református oldalról természetesen ritkán mulasztották el megemlíteni, hogy a vallási türelemről gyakran szónokoló unitárius prédikátorok Toroczkai Máté beszédében és szereplésében mutatták meg igazi arcukat, míg születtek persze nem is olyan régen olyan extrém értelmezések is, amelyek pedig egyenesen kolozsvári népfelkelésről beszéltek, s azon örvendeztek, hogy milyen példás módon kapcsolódott be ezen a napon Kolozsvár népe az antifeudális küzdelmekbe. Mindez tehát a fenti narrációk különböző módozatainak a világszemlélet diktálta felhasználásával történt, s senki sem tudott arról, hogy létezik olyan forrás is, amely más megvilágításba helyezi az események több mozzanatát is, s amely olyan beszédhelyzetben fogalmazódott meg, amely a megszokottnál nagyobb hitelt kölcsönöz a benne foglaltaknak.

Érdekes módon nyomtatásban való megjelenése után sem kapta meg a megfelelő figyelmet ez a dokumentum, vagyis az az Argenti által írott levél, amelyet a sok szenvedés után Krakkóba eljutott jezsuita 1603. augusztus 16-án küldött be Rómába.<sup>17</sup> Úgy látszik tehát, egy nappal azután, hogy megírt és elküldött egy hagiografikus elemekben bővelkedő, a jezsuita évkönyvet jelentő nagy nyilvánosságot szinte eleve megcélzó hosszú beszámolót, újból tollat ragadott, hogy másként is megszólaljon. Ráadásul a két írást együtt küldte be a rendfőnöknek, s a műfaji különbséget már e második bevezetőjében is jelezte: amabban beszélt el részletesen a Kolozsváron történeteket, ebben pedig most olyan dolgokat hoz elő, amelyek alapján a rendfőnök valóban megértheti, mi és miért történt tulajdonképpen. Természetesen ez sem érdek nélküli írás, hiszen a sorok között jól kivehető a mentégkeresés, illetőleg a felelősség áthárításának szándéka Petrus Maiorra, továbbá a magyar jezsuitákra, most azonban mégis sorra kerülnek elő olyan mozzanatok, amelyek összhangban látszanak lenni egyéb forrásokkal is. Mivel mindennek aprólékos elemzése meghaladná e dolgozat kereteit, szabadjon itt csupán a legfontosabbra utalnom.

Újabban előkerült vagy eddig figyelmen kívül hagyott dokumentumok alapján is világossá vált, hogy 1602 végén – 1603 elején az Erdélyből Rómába érkezett Petrus Maiorius közreműködésével nagyon komoly tervek születtek az erdélyi katolicizmus pozícióinak eszközökben nem válogató megerősítésére.<sup>18</sup> A ránk maradt, többnyire jezsuiták

seges leánya állt az események középpontjában. Őt ugyanis a Farkas utcai templomban meggyalázták a jezsuiták, s ennek megbosszulására hívták be a polgárok Székely Mózeset, és kergették ki a rend tagjait. Szövegünkben az áll, hogy erről bizonyos írások is tanúskodnak, ám azt is kénytelen bevallani, hogy az ősforrás egy lerészegedett polgár, aki elaludt a templomban, és így tanúja lehetett a gyalázatos tettnek.

<sup>17</sup> *Giovanni Argenti jelentései*, 107–114.

<sup>18</sup> Az elmondottak részletes dokumentációja: *Jezsuita Okmánytár*, I/1.150–156, 230–257.

közreműködésével megfogalmazott javaslatok esetenként kivitelezhetetlennek látszó elképzeléseket is tartalmaztak a nagyobb erdélyi városok, közöttük Kolozsvár katolikus kézre juttatásáról, az eretnekek gyors visszaszorításáról. Tény az is, hogy ennek keretében Cinzio Aldobrandini bíboros gondozásában különféle pápai brevék is megszülettek, amelyeknek szövege azonban sajnos nem maradt ránk, mivel a vatikáni regiszterkönyvekben 1603 elején hiány van. Nos, Argenti levelének az elején arról értesülünk, hogy Maiorius és az ő visszatérését Kolozsvárra heves viták övezték, s sokan – közöttük Carillo osztrák tartományfőnök is – óvtak a gyors sikerrel kecsegtető látványos fellépéstől. Az utólagos okoskodás gyanúját is felkelthetik ezek a sorok, különösen amikor azt olvassuk, hogy a bécsi kollégium rektora (Florian Avancinus), továbbá a vágsellyei és a znióváraljai előljáró (azaz Dobokay Sándor és Joannes Zanitius) óvtak attól, hogy nagy számban vigyenek be újabb jezsuitákat Erdélybe mintegy a halálba. Vannak azonban a forrásszembeállítás próbáját kiálló konkrétumok is. Így azt is írja Argenti: nem volt helyes, hogy Maiorius kinyomtatta Káldi Márton segítségével azt a pápai brevét, amely az erdélyi katolikus nemeseket ösztönözte kirtartásra és aktív tevékenységre. Példány nem maradt ránk ebből, s a nyomdászat-történet nem is tartja számon ezt az adatot, ám ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy nem is létezett. Nem teszi ezt lehetetlenné az a megjegyzés sem, hogy a kiadásban az ekkor kizárólag Erdélyben tevékenykedő Káldi Márton is közreműködött. Ne feledjük, van adatunk arról, hogy katolikus nyomtatvány is megjelent ebben az időben a kolozsvári Heltai-nyomdában.<sup>19</sup> Érdemes ezt mindenesetre szembevetni azzal, amit Argenti nyilvánosságnak szánt beszámolójában, illetőleg a szűkebb kör számára írott levélben erről az ügyről megfogalmazott. Az évkönyvbe is bekerült részletben azt olvashatjuk, hogy Toroczka és Göcs Pál – miközben a város kapujához vezették Maioriust és jezsuita társait – felrötták neki, hogy levelet hozott a pápától arról, hogy űzzék ki őket, távolítsák el a városból az unitáriusokat. Ez azonban nem igaz, mondja Argenti, mert csupán a katolikus nemeseket üdvözlő és az igazság útján való megmaradásra ösztönző levélről volt szó, amelyben említés sem történt a protestáns papokról. De nincs mit csodálkozni azon – teszi hozzá az évkönyvbe is bekerült részlet –, hogy ezek a rossz lelkiismeretű emberek megrettentek a pápai levél hangvételeitől, hiszen még a légy árnycától is megijednek. A szűkebb vezérkar számára írt levél azonban egyáltalán nem így fogalmaz, minden kommentár nélkül világosan leírja, hogy a püspök az említett párbeszédben kijelentette: az említett levelet az ellenük folyó mesterkedés bizonyítékának tekintik, s valójában ez volt az egyedüli oka kiűzésüknek.

<sup>19</sup> VÁSÁRHELYI Judit, *Ismeretlen XVI. századi nyomtatvány a Heltai-műhelyből*, Magyar Könyvszemle, 99(1983), 264–272.

Argenti egyébként nemcsak azt rója fel Maioriusnak, hogy elzárkózott az ostromgyűrű alá vont és éhező város megsegítésétől a jezsuiták gabonatartalékaiból – ezt, továbbá azt a tényt, hogy sok nemes is a jezsuiták rendházában helyezte biztonságba pénzét és emléktárgyait, minden forrásban ott találjuk –, hanem azt is, hogy az események komolyra fordulásakor sem törekedett arra, hogy kapcsolatba lépjen a főbíróval, illetőleg a város vezetőivel. Argenti hosszan részletezi, hogy milyen kitérő mozdulatokat hajtott végre Maiorius tartományfőnök-helyettes, hogy miféle módokon került el a tárgyalást a főbíróval még akkor is, amikor már világos volt, hogy a város megadja magát. Ez azért érdekes, mert valószínűleg itt van a nyitja a következő ellentmondásnak: a jezsuita források mindegyike azt állítja, hogy az eseményekben szereplő eretnek papok többször is a városi tanács határozatára hivatkoztak s arra, hogy a Székely Mózesnek való megadás feltételei között szerepel a jezsuiták eltávolítása, míg ez utóbbiak tollán született források rendre tagadják, hogy erről értesítést kaptak volna. Argenti szavaiból kibontakozni látszik, hogy ő és néhány társa tökéletesen tisztában volt azzal, hogy az eretnek fejedelemnek való behódolásból nem következhet más, mint eltávolításuk. Maioriusnak tehát az lehetett a taktikája, hogy az érintkezés meglazításával nem teszi lehetővé, hogy tudomásukra hozzák kitiltásukat. (Az ügyben a tisztánlátást szinte lehetetlenné teszi a megtorló intézkedések körül később kialakult magyar–szász viszálykodás, s az, hogy a felelősségre vont Gellyén Imre természetesen minden felelősséget a tömegre próbált hárítani.<sup>20</sup>)

Argenti belső használatra írott leveléből sem kapunk ugyanakkor szembesíthető információkat arról, hogy valójában mit is csináltak a kolozsvári unitárius papok, s közöttük a püspök, Toroczkai Máté. Így legfeljebb a források beszédes hallgatásából következtethetünk talán bizonyos esetekben arra, hogy Argenti a dolog természetéből adódóan nem lehetett tárgyilagos. Láttuk, hogy pénzt és könyveket gátlástalanul rabló tolvajnak mutatta be az unitárius püspököt. Biztosak lehetünk azonban abban, hogy Toroczkai nem a jezsuitáktól elvitt könyvekből állította fel könyvtárát, s hogy egyebeket sem rabolt el. Emlékeztetünk arra, hogy a jezsuita kollégium szétszóródott és ránk maradt köteteit rendkívül aprólékos munkával vizsgálták át, s egyetlen esetben sem került elő nyoma annak, hogy valamely kötet Toroczkai használatában lett volna.<sup>21</sup> Később a hatalmat visszavevő Basta uralkodása idején alapos vizsgálatok

<sup>20</sup> Erről részletes képet kapunk a törvénykezési jegyzőkönyvekből közzétett tanúvallomásokból: *Kolozsvári emlékirók*, 93–124.

<sup>21</sup> Lásd a JAKÓ Klára által összeállított kötetet: *Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója (1579–1604)*, Szeged, 1991 (Adattár 16/1).

folytak a kollégiumból elvitt egyéb javak ügyében is, ám a ránk maradt jegyzőkönyvekben egyetlenegyszer sem jön elő Toroczkai Máténak vagy valamely hozzátartozójának a neve.

Másfelől még ebből a dokumentumból is kivehető, hogy a jezsuitákat persze nyilvánvalóan gyűlölő, bennük Dávid Ferenc mártírhalálának okozóit látó püspök igyekezett minél előbb épségben kijuttatni a borzalmas tragédiát többé-kevésbé ép bőrrel megúszó rendtagokat a városból. Nem igazítanak el bennünket a források a tekintetben, hogy ebben a buzgólkodásban mekkora szerepet játszott az emberiség, illetőleg az a megfontolás, hogy az emberéletet is követelő tömegindulat később ne sodorja közösségét még nehezebb helyzetbe.

## KOLOZSVÁR ÉS VÁGSELLYE

### Adalék a Mária-kongregációk korai történetéhez

A jezsuita rend 1602-es évkönyvében arról olvashatunk, hogy 1602. február 13-án a tanulók nagyobb előrehaladására Vágsellyén Forgách Ferenc nyitrai püspök jelenlétében megalakult a Mária-kongregáció. Az évkönyvíró természetesen nem mulasztja el annak ecsetelését sem, hogy milyen lelki haszonnal járt ez a fejlemény. A kegyesség elmélyülése nem állt meg a tanulók között, hiszen a buzgó növendékek hamarosan megtérítettek kilencet a városkában lévő hajdúk közül. Ez utóbbiak ugyan nem sokat értettek meg abból, amit a jezsuiták tanítványai elmagyaráztak nekik, de nagy gyönyörűséget leltek a különféle szent cselekedetekben. Nyilván ezek közé kell sorolnunk azt a nagyszombaton tartott körmenetet is, amelynek során a kongregáció tagjai zsákokba öltözve és önmagukat ostorozva vonultak végig az akkor még döntően protestánsok lakta település utcáin, az évkönyvíró szerint is oly zajosan, hogy a lakosok összecsoóduáltak az utcákon, s mintegy tragédiaként nézték az előttük kibontakozó látványt. A hajdúkra mindenesetre nem kis hatással lehettek a látottak, hiszen ezt követően rendre eljárak a misékre is, sőt egyiköjüket társainak kellett visszatartaniuk attól, hogy ne botozza meg a templomban azt az eretneket, aki léha szavakkal illette a szent misén eléje tárulókat.<sup>1</sup>

Az elmondottak arra készítették Mohl Antalt,<sup>2</sup> hogy a gyermekded oktatásnak és a lágy szónak a bakafántos harcosokat a töredelem kegyelemszékéhez vivő áldásos hatásáról elmélkedjen, ám a jezsuiták jóvoltából Vágsellyén vagy másutt életre kelt Mária-kongregációk tárgyyszerűbb vizsgálat tárgyává nem váltak.<sup>3</sup> Így azt sem vizsgálták, igaza van-e Mohl Antalnak, amikor azt állítja, hogy a Mária-kongregáció nemes virágát Dobokay Sándor Erdélyből ültette át Magyarországra. Tény, hogy a rend

<sup>1</sup> *Jezsuita Okmánytár*, I/1. 161–173.

<sup>2</sup> MOHL Antal, *A Mária kongregációk története különös tekintettel hazánkra*, Győr, 1898, 77–78.

<sup>3</sup> A korábbi szakirodalomról is jól tájékoztat, de a kutatási feladatokat is megszabó áttekintést a 17. századdal indítja: TŰSKÉS Gábor–KNAPP Éva, *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században*, Bp., 2001, 280, 288, 318.



első nagyszombati tevékenysége idején még nem jöhettek létre ilyen egyesületek, s az is, hogy jelenlétük kimutatható Kolozsvárott, illetve Gyulafehérváron. A jezsuita évkönyvrészletekből és jelentésekből az derül ki, hogy a Joannes Paulus Campanus lengyelországi tartományfőnök ösztönzésére Kolozsvárott már 1582-ben létrejött egy ilyen egyesület, amely némi szünetekkel egészen a jezsuiták 1588-as kitiltásáig működött. Szántó Arátor István egyik leveléből arról értesülünk, hogy az egyesület tagjai a kolozsvári kollégium növendékei közül kerültek ki, majd Jakób Wujek rektor soraiból arról az egyáltalán nem meglepő tényről kapunk információt, hogy a legjobb diákok közül verbuválták a tagokat.<sup>4</sup> Ennél jóval meglepőbb megállapítások olvashatók az 1585-ös évkönyvben. A kongregációnak szánt bekezdésből megtudjuk, hogy az eretnekek közelebről meg nem nevezett ármánykodása miatt egy ideig ugyan szünetelt a tevékenysége, ám újabban ismételten életre kelt. A szöveg írója ezzel hozza összefüggésbe, hogy egyesek a város polgárai közül is részt vesznek a miséken, vannak közöttük olyanok, akik fáklyákkal a kezükben vonulnak az oltárhoz, akik megcsókolják a keresztet, s akik adományokat osztogatnak a szegényeknek. Egyetérthetünk a jelentés írójával: igen jelentős dolog, hogy mindezt az istentelen ariánus eretnekek szeme láttára cselekszik, akik tehát azt is megfigyelhetik, hogy miképpen veszik magukhoz az oltáriszentséget, s miképpen mondanak misét az elhunytak felett.<sup>5</sup> Mielőtt azonban e katolikus polgárok bátorságát méltatnánk, célszerűnek látszik sorra vennünk az 1588-as kiűzés előtti további adatokat.

Az eretnek és jezsuita közötti különbséget nem tevő 1586-os pestisjárvány nyilván újabb törést okozott a társulat tevékenységében is, hiszen áldozatul esett a Rómából idekerült prefektusa, Hieronymus Fanfonius is. A pestis elmúltával a kongregáció tagjai új lendülettel láttak munkához. Ez valószínűleg azzal is kapcsolatba hozható, hogy új vezetője az igen harcias természetű, az eretnekekkel folyton vitázni akaró, s nehezen korlátozható spanyol Emmanuel Vega lett, aki nem kevés gondot okozott előljáróinak.<sup>6</sup> Jakób Wujek mindenesetre arról számol be 1587. december 8-án Rómába küldött levelében, hogy a kolozsvári országgyűlésre a városba érkező fejedelem a kollégium és a pápai szeminárium mellett felkereste a kongregációt is. A jeles eseményt valószínűleg úgy kell elképzelniünk, hogy a fejedelmi ifjút versekkel üdvözlők elsősorban a kongregáció tagjai közül kerülhettek ki. Rendkívül fontos információ Wujek levelében, hogy a fejedelem és kísérete egy Szent István

<sup>4</sup> MAH, II, 262, 306, 346.

<sup>5</sup> MAH, II, 858, 860.

<sup>6</sup> Hunyadi Demeterrel folytatott vitáiról lásd POZSÁR Annamária összeállítását (*Bibliotheca Dissidentium* XXIII). A bibliográfia Kiss András segítségét felhasználva készült.

királyról szóló komédiát (azaz optimista véget érő drámát) is meghallgattott, majd filozófiai és retorikai tárgyú disputációkat olvastak fel. Ghiczy János kormányzó ugyanakkor nem tette lehetővé, hogy a Krisztus istenségéről szóló teológiai téziseiket is felolvassák, mivel tartott attól, hogy ez felháborítja ellenfeleiket. Valószínűleg immár a jezsuiták egészére vonatkozik e beszámolóban az a megállapítása, hogy az országgyűlés idején nem mulasztották el latin és magyar nyelvű prédikációkban visszautasítani az eretnekek rágalmait, s különösen azt hangsúlyozták, hogy a szentek és az ereklyék tisztelete nem bálványimádás.<sup>7</sup>

Az mindenesetre kiderül a dokumentumokból, hogy a kiűzés előtti hónapokban nagy aktivitást tanúsított a kongregáció is, s a római központ is fontos eszközt látott benne. A legnyilvánvalóbb bizonyítéka ennek, hogy Claudio Acquaviva rendfőnök nem sokkal a jezsuiták számára gyászos végű országgyűlés összehívása előtt 1588. augusztus 27-én adott engedélyt arra, hogy a gyulafehérvári társulat csatlakozzék a rómaihoz.<sup>8</sup> A szokásos formulákat alkalmazó dokumentumból sajnos nem derül ki, hogy mikor alapították ezt a gyulafehérvárit, s tevékenységének egyetlen mozzanatáról sem maradt ránk feljegyzés. Úgy tűnik azonban, hogy a megalapítástól általában legalább egy esztendőnek kellett eltelnie a csatlakozás kinyilvánításáig, így talán gondolhatunk arra, hogy a pestis utáni erőgyűjtés és újrarendeződés során hívták életre.

Mint az előzőekben már utaltunk rá, különösen a kolozsvári fogadtatásra vonatkozó feljegyzéseket tarthatjuk meggondolkodtatóaknak, hiszen szinte természetesnek tekinthetjük, hogy a Báthory István trónra lépése utáni időszakban legalább a fejedelmi udvar spirituális igényeit kiszolgáló katolikus intézménymaradványok valamiképpen mégiscsak működtek Gyulafehérvárott, jóllehet erről vajmi keveset tudunk. Jóval izgalmasabb tehát az a kérdés, hogy az 1570-es évek elejére bizonyosan unitáriussá váló kincses városban voltak-e katolikusok, nyílt-e bármiféle lehetőség vallásuk gyakorlására, s ilyen értelemben valamiféle folytonosság letéteményeseinek tekinthetjük-e az 1580-as években a jezsuita jelentések szerint a miséken részt vevőket.

A kérdést a kolozsvári tanácsi jegyzőkönyvek egy helyére támaszkodva már Pirnát Antal felvetette az erdélyi unitarizmussal foglalkozó híres könyvében, ám ő a szöveg idézése nélkül csak a tanulságot fogalmazta meg: 1575 márciusában a tanácsnak még volt ereje ahhoz, hogy megakadályozza Gruz Péter katolikus szabómestert abban, hogy katolikus papot hozzon be a városba.<sup>9</sup> Kiss András boszorkányos könyvecskéjében természetesen nagyon gazdag, csak töredékesen felhasználta

<sup>7</sup> MAH, II, 616, 1018; MAH, III, 98.

<sup>8</sup> MAH, III, 178–181.

<sup>9</sup> PIRNÁT, *Die Ideologie*, 102.

anyagot gyűjtött össze erről a tanácsi jegyzőkönyvekben az 1560-as évek derekától az 1590-es évek elejéig szinte folyamatosan jelenlévő kolozsvári polgártársáról.<sup>10</sup> Ezeket a szokott precizitással összerendezett, s gyöngybetűvel írott cédulákat azonban most nem tudom kimerítően hasznosítani, csupán néhány részletet idézek fel. Először is azt, hogy a jelek szerint Gruz hitében megingathatatlan katolikus ember volt, akinek egy vitáját, amelyet már valószínűleg unitárius polgártársával folytatott, 1573-ban a városi jegyzőkönyvben a következőképpen rögzítették: „Mond az Istwan tyzta attwl az gatiad hogi az mostany hitnel job volna az eleot valo, Azt meg hallia Gruz Peter mester es mond neky hogi mondal te bitang bestie kwrwafy hogy zaros az gatiam.”<sup>11</sup> Ugyanezen esztendőben „Gruz Peter disputalt volt Paxy Gasparral hit dolgabol keozbe az plebanost is zydia volt.”<sup>12</sup> Ez a Dávid Ferencet is szidalmazó polgár állt elő aztán 1575-ben azzal, hogy a fejedelemtől katolikus papot kér a város számára, mire a város aztán útnak indítja a megfelelő munícióval ellátott küldöttséget, hogy „keonieregienek az fejedelemnek hogi ez fele igentelen ertelmw embereknek kewansagoknak helt ne aggion kiwel az varosnak bekeseges allapatia haborittassek meg.”<sup>13</sup> Nem tudunk további részleteket erről a kezdeményezésről, ám egyáltalán nem tarthatjuk kizártnak, hogy valamit mégiscsak sikerült elérniük a katolikusoknak. Roppant érdekes mindenestre, hogy 1577 szeptember elsején a következő tanácsi határozat született: „Az colostromba valo balwanyozas felöl zoltak eo kegmek. Emlekeznek eo kegmek eddig is my esset legien. Miert hogy penig naprol napra howa towab az a balwanyozas mind erot vezen, kybol jeowendeo romlast es vezedelmet remelnek lenny, es az istennek haragianak fel geriedeset. Annak okaert eo kegmet Byro vramat tanachyawal keryk hogy erre vgian lenne gongia hogy venne eleyt eo kegmek, es ha zwksege vgian eomagais Byro vram zemelye zerent talallya meg a feyedelmet, es ha lehet e dolgot tawoztassa el eo kegmek, ha penig eo kegmek ertyk orzag gywletet ha egieb vton eo Nagia vrunk meg nem engedis, az orzapot is meg kel erte talalny.”<sup>14</sup> Ez a határozat tehát összefüggést teremt a bálványozás megrettenve szemlélt elhatalmasodása és a fejedelmi támogatás között, s a megoldást abban látja, hogy végső soron az országgyűlés segítségével próbálják megakadályozni, hogy az uralkodó katolikus párti

<sup>10</sup> *Boszorkányok, kuruzslók, szalmakoszorús paráznák*, válogatta, a bevezető tanulmányt írta és a jegyzeteket összeállította Kiss András, Bukarest–Kolozsvár, 1998, 80, 81, 84, 88, 91, 297.

<sup>11</sup> Kolozsvár Város Levéltára a kolozsvári Állami Levéltárban – Tanácsi jegyzőkönyvek. A továbbiakban *TanJK*. III/3. 305r.

<sup>12</sup> *TanJK*, III/3. 306r.

<sup>13</sup> *TanJK*, V/3. 113v.

<sup>14</sup> *TanJK*, I/3. 153r.

intézkedéseket hozhasson. Az ügy messzire vezető, s itt nem is tárgyalható konzekvenciái tárulnak fel előttünk, ha meggondoljuk, hogy Dávid Ferenc perének küszöbén vagyunk, s hogy ebben az időszakban rendre születnek a vallásújítást nyomatékosan megtiltó országgyűlési határozatok, s hogy a legközelebbi 1577 októberében majd igen jelentősen korlátozza a kolozsvári plébános és unitárius püspök hatáskörét. Ezzel azonban most nem foglalkozhatunk, csupán arra figyelhetünk, hogy szövegünk szerint folyamatosan jelen van a bálványimádás a kolostorban, ami aligha lehet más, mint a ferencesek egykori és a jezsuiták eljövendő lakhelye a Farkas utcában, ahol a fentiekben említett épületes események is lejátszódtak.

Úgy tűnik tehát, hogy néhány elszánt katolikus folyamatosan jelen volt az unitarizmuson belül is nagy újítások színhelyeként számon tartott városban, ám az is bizonyos, hogy ezek a későbbiekben a jezsuiták Mária-leventéi (Mohl Antal magyartási javaslata a *sodalesre*) közé beálló, nagyszámúnak semmiképpen sem mondható katolikusok még hosszú ideig nagyon csendesen tevékenykedtek. A tanulmányunk elején említett nagyszombati körmenethez hasonlóra még aligha vállalkoztak, s nem is nagyon merészkedtek a jezsuiták épületein kívülre. A későbbi tragikus eseményekből jól ismert jezsuita Giovanni Argenti *De Societate* című műve, illetőleg az 1604-es évkönyv ezt világosan kimondja, amikor az 1603-as esztendőre utalva arról olvashatunk, hogy a Basta védnökségét élvező kolozsvári katolikus növendékek 1604 júniusában hatalmas úrnapi körmenetet rendeztek, amelynek élén Thomas Capriolus, Basta helyettese haladt. A jelentés írója örömmel regisztrálja, hogy a nagyszerű körmenetet a jégeső sem tudta megzavarni, mert az eretnekek nagy zavarára a Krisztus testét vivő ifjú imájának hatására azonnal abbamaradt a jég hullás, majd azt is megjegyzi, hogy az esemény önmagában is nagy újdonság volt Kolozsvárott, mert korábbi ottléteik során a kollégium és a szeminárium falain kívül nem vállalkoztak ilyen ceremóniák megrendezésére.<sup>15</sup>

A kongregáció szívós tevékenységet folytathatott, hiszen – mint már említettük – vezetője 1587-től a rendkívüli ügybuzgalmáról híres Emanuel Vega volt. Roppant jellemzőnek tarthatjuk, hogy még kényszerű távozása során is rendkívül fontos és jelentős, bizonyos tekintetben az erdélyi és magyarországi katolicizmus egészének sorsát befolyásoló akcióban vett részt. Amikor ugyanis a közötte és Rubenus tartományfőnök között kialakult orvosolhatatlan feszültség feloldására egy időre visszarendelték Erdélyből, magával vitte a rendkívül tehetséges erdélyi növendékeknek azt a csapatát, amelyről Szántó úgy nyilatkozott, hogy ezek önmaguk is képesek lennének újra katolikussá tenni a fejedelem-

<sup>15</sup> *Jezsuita Okmánytár*, I/1, 386, 392–393.

séget.<sup>16</sup> A hatalmas távlatoktól nem idegenkedő Szántó bizonyosan joggal tartotta nagyra a Körösi Ferencet, Kabos Istvánt, Dobokay Sándort, Pázmány Pétert, Forró Györgyöt, Szalay Istvánt és Nagybányai Jánost felölelő csoport képességeit, azt azonban Vegához hasonlóan ő sem mérlegelte, hogy rövidebb távon hatalmas nehézséget okoz majd, hogy a felsoroltakat hozzátartozóik megkérdésezése nélkül egytől egyig beléptették a krakkói noviciátusba. Báthory András legalábbis szükségesnek tartotta közölni Claudio Acquavivával, hogy ezt a lépést végzetesen elhibáztottnak tartja, s később is az 1588-as kitiltás egyik okaként emlegette.<sup>17</sup> Úgy tűnik egyébként, hogy az 1595-ös visszatérést követően éppen az ilyen óvatosságra intő tanácsok következtében nem is kezdeményezték a kongregációk munkálkodásának felújítását. A későbbiekben az Erdély katolizálására vonatkozó merész tervektől majd egyáltalán nem idegenkedő Petrus Maiorius 1597-ben még két levélben is azt jelenti Rómába, hogy a felfordulások elkerülése érdekében eltekintenek a Mária-kongregációk működésének felújításától.<sup>18</sup> Nekünk azonban most nem ezeket a taktikai megfontolásokat kell mérlegelnünk, hanem Mohl egykori kérdésfelvetésére visszatérve rá kell mutatnunk, hogy a Mária-kongregáció vágsellyei megalapításakor ott rektoroskodó Dobokay a kolozsvári prefectus társaságában hagyta el Erdélyt,<sup>19</sup> s ilyen értelemben talán valóban megfogalmazható, hogy az általános rendi tapasztalatokon és megfontolásokon kívül a kolozsvári előzményeknek lehetett valami szerepük a Vágsellyén történetekben.

Kimerítő és árnyalt választ természetesen csak a két társulat tevékenységének alapos összehasonlító vizsgálata adhatna e kérdésfelvetésre, ám a szegényes forráshelyzet ezt nem teszi lehetővé. A kolozsvári és erdélyi kezdeményekről szólókat a fentiekben ki is merítettük, s nem sokkal gazdagabb a Vágsellyéről valló dokumentumanyag sem. Távol vagyunk tehát attól, hogy Nyugat-Európa bizonyos térségeihez hasonlóan e korai időszakról is *historia congregationis*ok, társulati jegyzőkönyvek, taglisták és ezeket kiegészítő, a tagok származásáról és társadalmi helyzetéről is informáló forrásanyag alapján fogalmazhassunk meg elemzéseket. Így aztán persze különösen becses, hogy Vágsellyére vonatkozóan nem csupán a jezsuita évkönyvek beszédesebbek, nem csupán további körmenetekről és egyéb kegyes cselekedetekről

<sup>16</sup> Az akcióról részletesebben BALÁZS Mihály, MONOK István, *Pápai szemináriumok magyarországi alumnusai*, Szeged, 1990, 13–14. (Peregrinatio Hungarorum 7.)

<sup>17</sup> MAH, III, 460–462.

<sup>18</sup> MAH, IV, 260, 264.

<sup>19</sup> Életrajzáról fontos új forrás Antal MOLNÁR, *Sándor Dobokay's autobiographische Aufzeichnungen*, in Archivum Historicum Societatis Jesu, 66, 1997, 1–14.

olvastunk, nem csupán arról értesülünk, hogy a Mária-leventék megtanították szüleiket térden állva imádkozni. Itt néhány, az évkönyvben olvashatókkal szembeszíthető levéltári dokumentumra is sikerült rábukkanunk a kongregáció összetételéről s egyes tagjainak tevékenységéről. Az alábbiakban ezekre a jezsuita dokumentumokat tartalmazó kötetben már közzétett iratokra támaszkodva fogalmazunk meg néhány észrevételt.

Az 1605-ös évkönyvben azt olvashatjuk, hogy a növendékeken kívül egyházi személyek, két püspök, a nyitrai káptalan tagjai, további papok, valamint nemesek és törvényszéki emberek is csatlakoztak a kongregációhoz,<sup>20</sup> s ezt az adatot segít konkretizálni az az irat, amelyet a nagyszombati jezsuita kollégium dokumentumai között találtunk a Magyar Országos Levéltárban.<sup>21</sup> A *Nomina fratrum Congregationis Dei-parae Virginis Assumptae initiatae Anno 1602 Selliae* címet viselő dokumentum a kongregáció albuma közelebből nem jelölt időpontban történt kivonatolásának látszik, s a kongregációban betöltött tisztségek felsorolása nélkül különféle csoportokban közli azok neveit, akik 1604-ig csatlakoztak a nemes testülethez. Az első csoportot Forgách Ferenc nyitrai és Radovics Péter váci püspök mellett Georgius Himmelreich pannonthalmi apát, valamint Gyöngyösi János nyitrai kanonok, illetőleg az ő fennhatóságuk alá tartozó négy plébános alkotja, akik a megalakuláskor, tehát 1602-ben léptek be a kongregációba. Az ő esetükben a titulusok is szerepelnek (Forgáchnál *Illustrissimus et Reverendissimus Dominus*, Radovicsnál *Reverendissimus Dominus*, a többiek esetében *Reverendus Dominus*), míg ezt egy világiaknak látszó hármast követi – *Dominus Benedictus Podari Provisor Selliensis, Dominus Georgius Lanio Selliensis, illetve Petrus Augustus Ferabosto* –, akik közül Podári Benedekről valószínűsíthető, hogy a kollégium gazdálkodásának irányítója volt. Őket két olyan rangosabb személy követi, akiket szintén megillet a *Reverendus Dominus* titulus. Velikai Gáspár körmendi plébános és az a Keresztesi Máté nyitrai kanonok, akiről az alábbiakban még szólunk. A titlussal rendelkezők végére nyilván azért kerültek, mert a többiekénél később, 1604. január 10-én vették fel őket a kongregációba. A listán ezután 35 minden titulus nélkül szereplő név következik, olyan nevek, amelyek zöméről semmi közelebbit nem sikerült megállapítanunk, s akik nyilvánvalóan a jezsuiták növendékei voltak.

E kivonat hiányosságai ellenére – nem tünteti fel ugyanis a kongregáció tisztségviselőit – komoly információkat tartalmaz. Értelmezésünket a hiányossággal kezdve valószínűnek tarthatjuk, hogy az egyesület praesula, afféle díszelnöke lehetett a lista élén szereplő Forgách, akit egyébként így is neveznek azok az 1604-es – ugyancsak újabban előkerült – levelek, amelyek a római Prima Primáriához, vagyis az 1584-gyel

<sup>20</sup> *Jezsuita Okmánytár*, I/2, 454, 457.

<sup>21</sup> *Jezsuita Okmánytár*, I/1, 320–322.

kezdődően az egész hálózatot irányító és Gyümölcsoltó Boldogasszonyról elnevezett kongregációhoz történő csatlakozás ügyében születtek.<sup>22</sup> Nem tudjuk meg ugyanakkor, ki az ügyeket valóságosan intéző praefectus. Mohl Antal<sup>23</sup> ugyan a vágsellyei kollégium rektorát, Dobokay Sándort tartja a vezetőnek, ám ez egyáltalán nem biztos. Másutt sem volt ugyanis törvényszerű a rektor megbízatása, s ráadásul – igaz, csupán az 1605-ös vágsellyei rendi katalógusban – Petrus Wragovitius neve mellett olvashatjuk, hogy *praefectus congregationis Beatae Virginis*.<sup>24</sup> Logikus ebből arra gondolnunk, hogy az Erdélyből idekerült horvát jezsuita töltötte be korábban is e tisztséget.

Általánosabb összefüggésekre világít rá ugyanakkor az összetétel közelebbi vizsgálata. A listán szereplő 48 személy közül 35 tekinthető ifjabb jezsuita növendéknek, míg tíz fővel képviselik magukat az egyházi személyiségek és három világi is szerepel. Ez körülbelül megfelel azoknak az arányoknak, amelyeket e kérdéskör legismertebb szakértője, Châtelier regisztrált Dél-Németországban a szerveződés legkorábbi időszakában.<sup>25</sup> Emlékeztetek arra is, hogy a korai idősakra jellemző a kongregáció tagolatlansága, ami itt különösen szembetűnő, hiszen a laikus világiak még nagyon gyengén képviseltetik magukat. (Zárójelben jegyezzük meg, hogy a kézirat hátlapján valószínűleg más kézzel egy feljegyzés olvasható arról, hogy Reverendus Dominus Nicolaus Enyedi-nus milyen pénz- és kegytárgyadományokban részesítette a kongregációt. Minden valószínűség szerint a Győr megyei Enyedy nemes család valamely közelebbiről nem ismert tagjáról lehet szó.)

A világi személyek csekély száma világosan jelzi azt a más forrásokból is közismert tény, hogy a századforduló táján a jezsuitákkal lépéseit egyeztető Forgách Ferenc és környezetének kicsiny, de annál elszántabb csapata látott hozzá a katolikus egyház pozícióinak visszaszerzéséhez. Nem kevésbé hasznos persze a listán szereplő egyes személyek életútjának, korábbi és későbbi tevékenységének vizsgálata. Erre természetesen csupán az ismertebbek esetében van lehetőség, ám most a legismertebbeket nem említve, csupán néhány példa felvillantására vállalkozunk.<sup>26</sup> A listánkon szereplő Podári Benedek sellyei provizor, úgy látszik, valóban aktív lehetett, hiszen későbbi levelekből arról értesülünk, hogy ő közvetített a Bocskai hajdúi elől nem kis megpróbáltatások

<sup>22</sup> *Jezsuita Okmánytár*, I/2, 313–320, 322–324, 352.

<sup>23</sup> MOHL Antal, *Mária kongregáció*, 77.

<sup>24</sup> *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austriae S. I., II.* ed. Ladislaus LUKÁCS, Romae, 1982, 51.

<sup>25</sup> Lásd az alábbi alapvető monográfiáját: *L'Europe des dévots*, Paris, 1987. További tanulmányait referálja TÜSKÉS Gábor–KNAPP Éva, *Népi vallásosság*, 318–319.

<sup>26</sup> Az alábbi adatok részletesebb dokumentációját lásd *Jezsuita Okmánytár*, I/1, 322.

közepette Bécsbe menekült Dobokay Sándor és a Vágsellyén maradt katolikusok között. A jezsuiták távozása utáni a vágsellyei katolikusok lelki gondozója egy Joannes Ivanchan névre hallgató ifjú horvát licenciátus volt, akiről talán nem megalapozatlanul gondoljuk, hogy a listánkról esetleg lemaradt vagy 1604 után csatlakozott kongregalista. Dobokaynak címzett – s általa a kitartás jeleként Rómába küldött – rendkívüli elszántságról tanúskodó leveleiben színesen, a szentképeket meggyalázó eretnekeket sújtó csodákat nagy kedvvel ecsetelve számolt be arról, hogy miképpen harcol a sátánfajzatok ellen. Talán nem véletlen, hogy sorai szerint mindezt az Istenszülő Szűzanya védnöksége alatt teszi, s az pedig különösen elgondolkodtató, hogy az egyik levélben annak a Franciscus Costerusnak egy közelebről meg nem nevezett munkája megküldéséért mond köszönetet, akinek 1576-ban Antwerpenben megjelent *Libellus Sodalitatis hoc est christianarum institutionum libri quinque* című munkája a Mária-leventék kézikönyvének számított.<sup>27</sup>

Azt már csak megemlítve, hogy a kongregáció tagjai között találjuk a Vörösmarty Mihály megingatásában kulcsszerepet játszó Keresztesi Mátét,<sup>28</sup> egy korábbi bizonytalanságunkra térnénk vissza. Nem határoztuk meg pontosan a növendékek számát, s ez azzal magyarázható, hogy közöttük olvasható Tordai János neve is. Keserű Bálint<sup>29</sup> jóvoltából alapos összeállításunk van a 16–17. század fordulóján élt Tordai Jánosokról, s ennek alapján nem gondolhatunk másra, mint a hírneves, több rendet megjáró, Pázmány által kiprédikált és önállóan megjelentetett nyomtatványban is megörökített, s egy legutóbbi dolgozatban a Faustusmondával is kapcsolatba hozott hírneves Tordai Jánosra.<sup>30</sup> Zavarba ejtő azonban, hogy az 1604-es állapotokat rögzítő listánk – úgy tűnik – a diákok közé sorolja, s nem tünteti fel titulusait, pedig ő ekkor tornai főesperes volt. Másfelől ugyanakkor aligha feledkezhetünk meg arról, hogy a Lukács László által közzétett Monumenta kötetekből egyértelműen kiderül: ez a Tordai János 1599 táján Vágsellyére készült, s valamikor 1600 elején ide is érkezett. Nos ha valóban ő köszönt ránk a vágsellyei listáról, akkor a Mária-kongregáció tevékenységének egy újabb területe rajzolódik ki előttünk. Noha Tordai Jánosról Pázmány írásaiból egészen elrettentő kép bontakozik ki, szellemi útkeresése méltó lenne az árnyalt bemutatásra. A Tordai Jánossal foglalkozó legújabb munkák nem vették eddig figyelembe, hogy egy sor izgalmas, vele kapcsolatos do-

<sup>27</sup> *Jezsuita Okmánytár*, I/2, 506–509, 527, 529.

<sup>28</sup> *Vörösmarty Mihály kálvinista prédikátor megtérése históriája*, kiad. JANKOVICS József és NYERGES Judit, Bp., 1992, 22–24.

<sup>29</sup> KESERŰ Bálint, *Epiktétos magyarul – a XVII. század elején*, Acta Historiae Litterarum Hungaricarum, III, 1963, 14–20.

<sup>30</sup> KOVÁCS József László, *A Faust-monda elemei Pázmány Péter Posonban lött predicatiójában*, ItK, XCVII(1993), 244–247.



kumentum található az említett kötetekben. Egyik, 1598-ban a rendfőnökhöz írott levelében például azért könyörög a jezsuiták soraiba való visszavételéért, mert a Societas Jesu fegyelmező ereje nélkül nem tud nemet mondani a testi, lelki és szellemi megkísértéseknek.<sup>31</sup> Nagyon elképzelhető tehát, hogy ha a jezsuiták közé nem is vették vissza, a kongregációt ajánlották fel számára ilyen reguláló szervezatként. Ez azonban – mint tudjuk – legfeljebb ideiglenesen sikerült. Hősünk ugyanis hamarosan kálvinista lett, megnősült, s 1612-ben bekövetkezett haláláig Szereden volt prédikátor.<sup>32</sup>

Az eltérő viszonyok és feltételek következtében ez a viszonylag gazdagabban dokumentált vágsellyei periódus is csak igen korlátozott mértékben hasznosítható a korábbi erdélyi kezdemények értelmezésében. Alapvetően más feltételeket jelentett ugyanis, hogy Erdélyben a jezsuitákéin kívül köztudottan szinte nem is léteztek katolikus intézmények. Ez a tény, valamint a jezsuiták hatása alá került fejedelem közismert buzgósága magyarázza, hogy a gyulafehérvári kongregáció Rómához csatlakozását a tagokkal és a prefectussal egyetemben – az ezt kinyilvánító dokumentum szerint – maga Báthory Zsigmond is kérte.<sup>33</sup> Ennek alapján talán arra is gondolhatnánk, hogy a reményteljes növendékeken kívül a kongregáció tagjai lehettek a katolicizmus ügyét valamiképpen felkarolni akaró világiak, a kolozsvári polgárok mellett Gyulafehérvárott a fejedelem környezetéhez tartozó nemesek. Konkrétumokról azonban nincsenek információink,<sup>34</sup> így azt sem merjük feltételezni, hogy e közösséghez tartozás is ott lehet annak hátterében, hogy 1589 elején ifjú Báthory István mindent megtett annak érdekében, hogy birtokain megtarthassa a – mint említettük – korábban Erdélyből kivont, de hamarosan mégiscsak visszahozott Emmanuel Vegát.<sup>35</sup>

A hasonló hipotézisek gyártása helyett azonban célszerűbbnek látszik tanulmányunk végén egy a Tordai János kalandos élettörténetéhez kapcsolódó módszertani tanulságot megfogalmaznunk. Châtelier említett tanulmányainak folytonosan visszatérő alaptézise, hogy a Mária-kongregációk laikusokat is egyre nagyobb számban magába tömörítő

<sup>31</sup> MAH, IV, 315, 442, 460–461, 467, 478–479, 482, 485.

<sup>32</sup> Legfontosabb említések: MAH, IV, 315, 442, 460–461, 467, 478, 479, 482, 485.

<sup>33</sup> MAH, III, 180.

<sup>34</sup> Így aztán különösen érdekes, hogy Ludovicus Lucari 1589-es jelentésében azt olvashatjuk, hogy a római anyakongregációnak volt tagja Jósika István, későbbi kancellár: „...Stefano Jozica scolare di Collegio Romano. Il quale al mio tempo pubblicamente difese la filosofia, et era della cogregatione di Beata Virgine in Roma.” MAH, III, 411.

<sup>35</sup> Ifjú Báthory Istvánról a legfrissebb teljességre törő bibliográfiát is tartalmazó összefoglalást Ács Pál készítette, in RMKT (16. sz.) 11, Bp., 1999, 390–391. Vega megszerzésére még azt is javasolta, hogy lépjen ki a rendből. Lásd MAH, III, 593, 599, 630, 643, 659–660.

hálózata a maga központilag feszesen irányított, ám a horizontális kapcsolatokat is lehetővé tevő szerveződéssel az európai egyháztörténet páratlan jelensége. Rendkívül fontossá teszi a kegyesség-éthosz példátlanul részletes aprópénzre váltása, egy olyan kézikönyvekben is testet öltő szabályrendszer kimunkálása, amely a legaprólékosabban szabályozta a tagok mindennapjait. Ezekben nem csupán azt írták elő, hogy tartózkodniuk kell a léhaságoktól (tánc, ital, nők, fecsegés stb.), hanem az idő megbecsülésére serkentve, s a nap minden órájának megtervezésére biztatva olyan szabályrendszerbe helyezték a tagokat, amelyben nem csupán a formálisan is kegyes cselekedetek (imák, könyörgések, misehallgatás stb.) kapták meg a helyüket, hanem a köznapi lét ily módon átszpiritualizálódott feladatai is. A francia szerző tehát azt állítja, hogy olyan jelenségsorozattal állunk szemben, amely párhuzamba állítható azzal, amit Max Weber híres műve a protestánsok esetében megfigyelt. Ezek a megállapítások elnyerték a protestáns felekezetek intézményesülésével (Konfessionalisierung) foglalkozó szakemberek tetszését is: az egyik legnagyobb hatású és legtermékenyebb szerző, Heinz Schilling fontos munkái hivatkoznak rájuk,<sup>36</sup> s nyilvánvalóan egyik ösztönzőjük volt a minden felekezetben fellépő tendenciák kimutatásában. A magyarországi és erdélyi forrásanyag nem teszi lehetővé, hogy az itteni szakemberek is hasonló elemzéseket végezhesenek.<sup>37</sup> Másfelől azonban a legkülönbözőbb szerzetesrendeket és felekezeteket megjáró, az őt diszciplinálni akaró intézményeket sorozatos botrányok közepette elhagyó, ám ezek egyikébe mégiscsak betagoledni kénytelen vágsselyei Mária-leventéből református lelkésszé átlényegült Tordai ezeknek a nagyívű összefoglalásoknak a legszebb lapjaira kínálkozóan példázza a megregulázódás kikerülhetetlenségét, de azt is, hogy alkalmanként ez még azok számára is nehéz volt, akik nem cipelték magukkal a teológiai másképpen gondolkodás roppant terhét.

<sup>36</sup> Lásd Heinz SCHILLING, *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in frühneuzeitlichen Europa*, Berlin 1994; Uő, *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung in frühneuzeitlichen Europa*, Frankfurt am Main, 1999 (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 127).

<sup>37</sup> E tekintetben is mintaszerű kivétel Kiss András, *Farsangolás Kolozsvárt – 1582-ben* című tanulmánya, in Kiss András, *Források és értelmezések*, Bukarest, 1994, 103–109.

## FIKCIÓ ÉS RADIKÁLIS DOGMAKRITIKA Észrevételek a korai antitrinitáriusok írásművészetéről

Az erdélyi antitrinitarizmus kutatói az elmúlt évtizedekben elsősorban arra koncentráltak, hogy eszmetörténeti szempontból elemezzék az Erdélyben született munkákat. Nagy erőfeszítéseket tettek tehát annak érdekében, hogy teológiai szempontból pontosan írják le a sokszor nagy terjedelmű, latin, német és magyar nyelvű antitrinitárius szellemű verses, vagy prózában íródott vitairatokat, értekezéseket, prédikációkat. Szinte teljesen háttérbe szorultak ugyanakkor az antitrinitárius írásbeliség irodalmi jellegű, az elemzett szövegek műfaji, retorikai-poétikai sajátosságaira figyelő vizsgálatai. Mivel a magyarországi kutatók zöme a mai napig is irodalomtörténész, ezt meglepőnek is tarthatnánk. Bármily meglepő is azonban, tény, hogy az antitrinitárius témák kutatásában kedvüket lelő irodalomtörténészek szinte zárójelbe tették ilyen irányú felkészültségüket, s önmagukat egyház- és teológiatörténésszé átképezve vállalkoztak e filozófiatörténeti szempontból is relevánsnak bizonyuló izgalmas témakör kutatására. Ennek persze komoly tudománytörténeti okai is voltak, amelyek elemzését most nem tekintem feladatomnak. Azt történt tehát, hogy az irodalomtörténészek elvégezték mások (történészek, egyháztörténészek, filozófiatörténészek) feladatát, a magukét pedig elhanyagolták.

Különösen igaz ez a legkorábbi időszakra, vagyis az 1560-as évekre, hiszen az 1570-es- 80-as évek nagy teljesítményei, s elsősorban persze Jacobus Palaeologus művei esetében a felfedező Pirnát Antal egyben kifinomult olvasó is volt, s így német nyelvű monográfiájának egy-egy poétikatörténeti megállapítása továbbra is a rendszeres vizsgálatok kiindulópontja lehet.<sup>1</sup> Ezzel is magyarázható, hogy az antitrinitarizmust kutatók műveit értően olvasó Horváth Ivánt ez az időszak varázsolta el, és sok finom, de részletesebb megbeszélést igénylő megfigyelését mintegy összegezve így írt: „Nem, az nem lehetséges, hogy a remek fikciókat termelő erdélyi szabadgondolkodás a korabeli, ugyancsak az

<sup>1</sup> PIRNÁT, *Die Ideologie*, 87, 92–93, 107–109.

1570-es, 80-as években kivirágzó magyar nyelvű, világi fikciós irodalommal semmi kapcsolatot ne mutasson.”<sup>2</sup>

Mindez arra ösztönözhet, hogy a korai időszakot is megvizsgáljuk. Azt a periódust, amelynek ilyen szempontú vizsgálatánál még az alapműveleteknél tartunk, még azt sem tártuk fel, hogy milyen munkákból merítették az erdélyi antitrinitáriusok retorikai-poétikai ismereteiket, hogy voltak-e olyan mintáik, amelyeket imitálni igyekeztek, hogy ily módon hozzanak létre hatásos, olvasóikat megnyerni tudó szövegeket.<sup>3</sup> Az ilyen mérlegelés számára is megkerülhetetlenek lesznek persze az eszmetörténeti szempontból kimutatott kapcsolatok és érintkezések.

Nagy szakirodalma van annak, hogy a kelet-közép-európai antitrinitáriusok teológiai, morálfilozófiai elképzeléseinek kialakulásában mennyire fontos szerepet játszottak a 16. század derekán még rendkívül erős csoportosulást alkotó bázeli humanisták,<sup>4</sup> ám az rejtve maradt, hogy Bazel szerepe ebből a szempontból is meghatározó volt.

A valóban közismert mozzanatok – elsősorban bázeli kiadásokban jutottak el Erdélybe a 16. században az itáliai humanizmus olyan képviselőinek a munkái, mint Francesco Petrarca, Lorenzo Valla, Girolamo Pontano, Marsilio Ficino, Poggio Bracciolini, Pico della Mirandola – szinte meg sem említve azt mondhatjuk, hogy Bazelben megjelent könyvekhez nyúltak akkor is, amikor arra tettek kísérletet, hogy a száraz teológiai gondolatmeneteket kisebb terjedelmű történetek közbeiktatásával frissítsék fel. Megállapítható, hogy a korai időszakban az egyik fő forrásuk az az antológia volt, amely *Prodigiorum ac ostentorum chronicon ...ab exordio mundi usque ad haec nostra tempora...* címmel jelent meg Bazelben 1557-ben, s amelynek összeállítója a bázeli egyetemen grammatikát és retorikát tanító, de egy időben a helyi gyülekezet lelkészeként is szolgáló Conradus Lycosthenes volt. Ő több

<sup>2</sup> HORVÁTH Iván, *A magyar vers formatörténete a korai újkor kezdetén*, in *Allegro con brio. Írások Zemplényi Ferenc 60. születésnapjára*, szerk. BÁNKI Éva, TÓTH Tünde, Palimpszeszt 2002, 91. Korábban Klaniczay Tibor a jelenségek rokonítása, vagy kapcsolatba hozása nélkül szólt arról, hogy európai viszonylatban a 16. századi magyar irodalomból Balassi Bálint költészete és az antitrinitárius vallási és filozófiai irodalom jelent eredeti szint „a reneszánsz szellemi élet és irodalom európai skáláján”. KLANICZAY Tibor, *Mivel gyarapította a magyar irodalom az európai reneszánszt?* in Uő, *Stílus, nemzet és civilizáció*, Bp., 2001 (Régi Magyar Könyvtár. Tanulmányok 4).

<sup>3</sup> A dialógusműfaj tekintetében folytatott ilyen vizsgálatról lásd BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 166–196.

<sup>4</sup> A korábbi szakirodalom áttekintése: Mihály BALÁZS, *Einflüsse der Basler Humanismus auf den siebenbürgischen Antitrinitarismus*, in *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der frühen Neuzeit*, ed. Volker LEPPIN, Ulrich A. WIEN, Stuttgart, 2005, 143–152. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66)

fontos klasszikus szöveg kiadásában is közreműködött, de erudíciójának kiterjedt voltáról és sokoldalúságáról talán akkor mondunk legtöbbit, ha megemlítjük, hogy a kora újkori nagy enciklopédikus összefoglalások közül a legelsőkhöz sorolható mű, Theodor Zwinger *Theatrum vitae humanae* című munkájának előszava szerint a vállalkozás meg-alapozása tulajdonképpen Lycosthenes érdeme, de sajnos nem érthette meg befejezését.<sup>5</sup> Arról, hogy miképpen használták Lycosthenesnek ímént említett, *Wunderwerck, oder Gottes unergründliches Vorbilden, das er in seinen Geschöpfen... erscheynen... lassen* még 1557-ben németül is megjelent munkáját, a leghelyesebb egy konkrét példa alapján szólnunk.

A *De falsa et vera unius Dei... cognitione* című 1568-ban Gyulafehérvárott megjelent műben egy helyütt arról olvashatunk, hogy Svédországban egy faluban egy hétéves gyermek eksztázisba esett, majd miután magához tért, olyan dolgokról kezdett beszélni, amelyeket az égiek nyilatkoztattak ki (coelitus revelata) számára. Elmondotta tehát, hogy Isten parancsolatából szólal meg, majd főleg a bálványok, a mise meg az olyan papok ellen szónokolt, akik Krisztust két vagy három pénzért eladják. Az ezután következőket érdemes szó szerint idéznünk: „Postremo (ut author opinatur) lethale venenum evomuit, dum multa referret contra Trinitatem, et virginis intercessionem, atque utinam veneni speciem author nobis aperuisset. Haec Conradus Lycosthenes Rubeaquensis libro de Prodigiiis et Portentis, vide et Ficelium.” (Végül – amint a szerző véli – halálos mérget hányt ki, miközben sokat beszélt a háromság ellen és a Szűz közbenjárása ellen. Sajnos a szerző nem árulta el nekünk, miféle mérég volt az. Ezeket írta Conradus Lycosthenes Rubeaquensis a csodákról és rendkívüli esetekről szóló könyvében. Lásd Ficeliust is.)<sup>6</sup> Látható tehát az idézetből, hogy az antirinitáriusok forrásukat, sőt minden bizonnyal a forrás forrását is kézbe vették és megadják, hiszen a bázeli nyomtatvány előszava megmondja ugyan, hogy Jacobus Fincelius, *De miraculis sui temporis* című műve a könyv egészének egyik forrása, de ennél a konkrét történetnél nem nevezi meg a lelőhelyet.<sup>7</sup> Erre a feltűnő pontosságra még érdemes lesz visszatérnünk, hiszen talán egyetlen más esetben sem ennyire pontosak az erdélyi szerzők művük-

<sup>5</sup> Jó összefoglalás Wolfgang HARMS lexikoncikke: *Waler Killy Literaturlexikon*, Bd. 12(1992), 412–413.

<sup>6</sup> Leírása: RMNy 254. Faksimile kiadása PIRNÁT Antal előszavával megjelent a *Bibliotheca Unitariorum* sorozat második kötetként. Bp., 1988, 42. Magyar fordítása: *Két könyv az egyedülvaló Atyaistennek, a Fiúnak és a Szentléleknek istenségéről*, ford. PÉTER Lajos, kiad. BALÁZS Mihály, Kolozsvár, 2002, 57. (A Erdélyi Unitárius Egyház Nagykönyvtárának és Gyűjtőlevéltárának kiadványai 2)

<sup>7</sup> Az erdélyieknél tévesen Ficelius áll Fincelius helyett. Az először 1556-ban megjelent műnek számos további kiadása is volt.

nek ebben az egyébként rendkívül fontos, a szentháromságtan kialakulását taglaló fejezetében. Másfelől reflexiót olvashatunk a forrásokról: azt mondják, hogy az eredeti szöveg leírója nyilvánvalóan végletes elfogultságból nevezte halálos méregnek a fiú által a szentháromság ellenében elmondottakat, s sajnálkoznak azon, hogy nem írta le pontosan a feljegyző, mi is hangzott el.

A Lycosthenesnél szereplő, jóval terjedelmesebben előadott történet tartalmi szempontból még egy vonatkozásban módosították. A bázeli humanistánál a fiúcska mondandójának igen erős apokaliptikus hangoltsága van: az ágya körül összegyűlt híveknek arról beszélt, hogy a kapuban áll az utolsó ítélet napja, amire abból következett, hogy egy háromszínű fénysugárból álló csillagot látott, amelynek fényei szerinte az utolsó időkben bekövetkező csapásokat jelentették.<sup>8</sup> Az erdélyiek teljesen eltörlik ezt az apokaliptikus hátteret, aminek az okaival most nem kívánunk foglalkozni. Célszerűnek látszik azonban visszatérnünk az előbb említett pontossághoz. Háttérként még a következőket érdemes figyelembe vennünk: Lycosthenes művét Bazel város tanácsának ajánlotta, s ajánlásában kifejtette, hogy kétféle csodát ismer; az egyik típusba olyan jelenségeket sorol, amelyek rendhagyóak ugyan, mégis természetes módon keletkeznek, s a filozófusok és az asztrológusok tudnak is természeti magyarázatot adni rájuk. A másik típusba azok tartoznak, amelyek nem vezethetők vissza természeti okokra, s céljuk minden esetben az, hogy Isten akaratát (többnyire az istentelenekre kimért büntetés elkerülhetetlenségét) bizonyítsák. Mindenesetre elismeri, mondja szerzőnk, hogy könyve sok olyasmit tartalmaz, ami nehezen hihető és meghaladja az emberi értelmet, ám maga az Isten a tanúja arra, hogy semmit ki nem talált, hogy Cicerót követte, aki szerint a történetírás alapvető törvénye az igazmondás (*primum secundum Ciceronem, ac potissimum historiae lex sit veritas*), s ráadásul ezenkívül mindent megbízható és szavahihető szerzőktől vett át, akiknek megadja a listáját is. Ez a lista valóban szerepel a műben, s a szerzőkön kívül a művek címeit is tartalmazza, ám roppant érdekes módon ezzel még nem ér véget a források felsorolása, mert Lycosthenes elmondja, hogy közöl még olyan történeteket is, amelyeknek vagy maga volt a tanúja, vagy olyan barátaitól hallott, akiknek a megbízhatóságához nem férhet kétség. Ezután következnek a képekkel feltűnően gazdagon illusztrált bibliai és Biblián kívüli események és jelenségek, a margón is jelzett szigorúan kronologikus rendben, vagyis a kötet összeállítója minden egyes csodás vagy különös eseményről pontosan megállapítja, hogy melyik esztendőben történt meg.

<sup>8</sup> Lycosthenes CONRADUS, *Prodigiorum ac ostentorum chronicon... ab exordio mundi usque ad nostra tempora...*, Basileae, 1557, 548. (A szege-di Somogyi-könyvtár példányát használtam.)

Természetesen foglalkozhatnánk azzal, hogy ezek a gondolatok hogyan viszonyulnak a Pietro Pomponazzi jóval korábban írott és éppen Bazelben közzétett művében olvasható csodákhoz, de most nincs időnk ilyen kitérőre. A nagy páduai gondolkodó nevét is csupán azért hoztuk szóba, hogy leszögezhessük: Conradus Lycosthenes meglehetősen hagyományosan gondolkodik a csodákról, szinte meg sem érintik a Pomponazzi nyomán is megfogalmazódó racionalisztikus elképzelések, s ezek fényében kifejezetten naivnak vagy álnaivnak is tekinthetjük folytonos hivatkozását a megbízható szemtanúkra. Másfelől azonban igen alapos mérlegelést és utánjárást követelt az évszámok nagyon precíz pontosítása, amelyről egyébként szól is az előszóban.

Nem így járnak el a *De falsa et vera* erdélyi szerkesztői. Mint mondtuk, feltűnően precízek a források megadásában, ám ezzel éles ellentétben egyáltalán nem tüntetik fel, hogy az eseményt Lycosthenes 1532-re datálta. Mivel ezt az epizódot megelőzően középkori, 13–14. századi eseményekről volt szó, ezt követően pedig Erasmus érdemeit méltató sorokat olvashatunk, az olvasó arra a következtetésre juthat, hogy már a kései középkorban voltak Svédországban olyanok, akik kétségbe vonták a szentháromságot, ám az elfogult források nem őrizték meg ezek pontos argumentációját. Pontosság, esetenként álpontosság és nagyon is tendenciózus adatkezelés kettősségét figyelhetjük meg tehát, amely a korai antitrinitarizmus latin és magyar nyelvű írásbeliségében egyaránt jelen van. Természetesen nem azért hozom elő ezeket a mozzanatokat, hogy morálisan elmarasztaljam Giorgio Biandratát, Dávid Ferencet és munkatársaikat. A célom éppen ellenkezőleg annak bemutatása, hogy talán a 16. századi európai paszkvillusirodalom hatására, talán más módon, de feltűnő érzékenység figyelhető meg az antitrinitáriusok között a kitaláció, a fikció iránt. Látható, hogy a fantáziát propagandisztikus szándékok működtetik, ám jelenléte ezzel együtt figyelemre méltó. Ez a szándék ugyanis jelentősen átalakítja a legkülönbözőbb forrásokból származó történeteket is. Így alakul ki náluk például Girolamo Cardano *De subtilitate* című művének egy nagyon érdekes olvasata, amely lényegében érdekes történetek halmazának tekinti a nagyon mély gondolatmeneteket tartalmazó szöveget, ám a tendenciózusan kiválogatott történeteket is lecsupaszítva adja vissza, s kizárólag annak illusztrálására törekszik, hogy a Sátán szinte kifogyhatatlan abban, hogy a legkülönbözőbb okkult technikák segítségével idézzen elő háromfejű vagy -tagú monstroomokat és szörnyszüleményeket, amelyeket aztán e megtévesztett emberek a szentháromság szimbólumainak tekintenek.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Lásd például: *De falsa et vera*, 47. A magyar fordításban: 49. Cardano utóéletéről lásd az alábbi kötet tanulmányait: *Girolamo Cardano. Philosoph, Naturforscher, Arzt*, ed. Eckhardt KESSLER, Wiesbaden, 1994. (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 15).

A *De falsa et vera unius Dei... cognitione...* című műben ebből a szempontból különösen gazdag az a fejezet, amelyből az ímént is idéztünk, s amely a *De origine et progressu Triadis, deque initio sophisticis et variis reclamatoribus* (A háromság eredetéről és fejlődéséről, a sofisták kezdetéről és a sokféle ellentmondókról) címet viseli. Ez Servet *De trinitatis erroribus* (A háromság hibáiról) című művének néhány gondolatmenetét leszámítva, az első rendszeres kifejtése annak, hogy az antitrinitáriusok mit gondoltak a szentháromság dogmájának keletkezéséről, majd középkori fejlődéstörténetéről. Az itt felvázolt koncepciónak az a lényege, hogy bár Krisztus és az apostolok is megjövendőltek az egyszerű és tiszta tanokat megrontó Antikrisztus eljövetelét, ez utóbbinak mégis csak fokozatosan sikerült meghonosítania a szentháromságra vonatkozó blaszfemiáit és tévtanait. A szöveg bizonyos szakszerűséggel mutatja be a folyamatot, s alkalmanként hivatkozik forrásaira is, amelyek olyan korábbi vagy újabb egyháztörténetek, amelyek mindegyike hozzáférhető volt 16. századi nyomtatványokban is. E források ugyan nincsenek egészen pontosan feltárva, de a szemelvényes modern kiadáshoz írott jegyzetekben Delio Cantimori és Lech Szczucki már jelezni tudta, hogy a szentháromság keletkezéséről írottak kifejezetten eruditus, tudós jellegűek. Kimutatható, hogy Niképhorosz, Callistus, Theodorétosz, Szókratész, Euszebiosz, Cassiodorus, Rufinus ennek a szövegrészletnek a fő forrásai.<sup>10</sup>

Időben előrehaladva azonban a szöveg már nem csupán az egyháztörténetekre hivatkozik, hanem egyéb forrásokra is, illetőleg az is megfigyelhető, hogy egyre kevésbé pontosak és azonosíthatóak ezek a hivatkozások. Így a skolasztika kialakulásával kezdődő időszakot (ezt egy viszonylag csenedesebb periódus utáni újabb mélypontnak tekinti) már egy jóval vegyesebb forrásanyagra támaszkodva tárgyalja. A *Carion-Krónika*, a *Centuriae Magdeburgenses* vagy Bartholomeus Platina *De vita et moribus summorum Pontificum* című műve mellett hosszabb idézetet, illetőleg parafrázist olvashatunk Beatus Rhenanus 1539-es bázei Tertullianus-kiadásából,<sup>11</sup> illetőleg Servet említett munkájából. A tanulmányunk élén említett epizód után azonban talán már nem is tartjuk meglepőnek, hogy mellettük gazdagon merít a fejezet a 16. században

<sup>10</sup> Bizonyára az *Autores historiae ecclesiasticae* című kötetből merítették, amely Beatus Rhenanus gondozásában többször is megjelent a 16. században Bázelben. Az erdélyi könyvtárakban sok példány található ma is. A szegedi Somogyi-könyvtár példányát használtam.

<sup>11</sup> Ennek különleges eszmetörténeti fontosságával külön tanulmány is foglalkozik: John F. D. AMOCO, *Beatus Rhenanus, Tertullian and the Reformation: A Humanist's Critique of Scholasticism*, Archiv für Reformationsgeschichte, 71(1980), 37–62.



megjelent és nagyobb közösségnek szánt népszerűsítő, olykor képekkel is gazdagon illusztrált nyomtatványokból. Conrad Lycosthenes művéhez itt Cunman Flinsbach *Geneaologia Christi et omnium populorum tabulae* című munkája, Georg Witzel, *Libellus de moribus veterum haereticorum*, illetőleg Alphonsus Hispanus *De haeresibus* című műve csatlakozik.<sup>12</sup> Talán ezzel is magyarázható, hogy rendkívül szuggesztív, ám esetenként igen pontatlan képet kapunk azokról, akik a skolasztika kialakulása s Petrus Lombardus fellépése után is bírálni merészelték a szentháromság dogmáját.

Az első helyen Gioacchino da Fiore szerepel, ám róla meglepő módon azt olvassuk, hogy IX. Gergely idejében lépett fel a híres quaternitas-érvvel.<sup>13</sup> Ezt követően azonban végképp rejtélyes és elmitizált események következnek, hiszen azt írják, hogy Joachim apát után nem sokkal (mox post Joachimum) bizonyos angolok és skótok jelentek meg Párizsban, akik azt állították, hogy a szentháromság dogmáját csak azok hiszik el, akik hisznek a meséknek (fabulae). A dogma ráadásul csak arra jó, hogy alapot szolgáltatson a legkülönfélébb veszekedések, gyűlölködések és pártütések számára. Ezeknek a derék angoloknak és skótoknak a fellépését az Antikrisztus követői persze minden eszközzel megpróbálták megakadályozni, s az ilyen tanokat hirdetőket 1200-ban fegyverrel ki is üldözték Párizs városából. A szentháromság ellen ily módon lázadókat azonban hamarosan egy újabb derék férfi követte, egy bizonyos Joannes Beliardus Theologus Parisiensis, aki világosan megírta, hogy a zsidó rabbi, a próféták és az apostolok még csak nem is hallottak a szentháromságról. A *De Trinitate* című műve I. könyvének 33. fejezetében azt is kifejtette, hogy ez a tan csupán Tertullianus idejében kezdett elterjedni, hogy aztán Athanasziosz, Ágoston és Jeromos tevékenysége következtében szinte az egész világon megszilárduljon. A dogma újabb virágkora kezdődött el azonban 1140-ben, amikor minden eddiginél nagyobb támogatójára akadt Petrus Lombardus személyében. A fejezetben ezt követően három olyan részletet olvasunk a szentháromság bebizonyításával sikertelenül küszködő Robertus Holcotról,

<sup>12</sup> Valószínűsíthető, hogy Alphonsus de CASTRO, *Adversus omnes haereses libri VII.* volt a forrás, amely többször megjelent a 16. században, s amely gyakran idéz az előző kettőből.

<sup>13</sup> Nézeteit és Petrus Lombardus ellenében megírt *De unitate seu essentia Trinitatis* című művét valójában a 4. lateráni zsinat ítélte el III. Innocentius pápa alatt. Késő középkori utóéletéről: Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford, 1969; George H. WILLIAMS, *The radical reformation*, Missouri, 1992, 513–515. Erre a magyar vonatkozásra is utal BÁN Imre, *Dante és a joachimizmus*, in Uő, *Eszméék és stílusok*, Bp., 1976, 24–25.

Petrus de Alliacóról (Pierre d'Ailly) és Johan Maiorról, amelyek Servet *De trinitatis erroribus* című művéből származnak.<sup>14</sup>

Ennyit közöl ez a fejezet a szentháromság-tagadás középkori előzményeiről, s nem csupán az anyag csekély voltát tartom meggondolkodtatónak, hanem igen heterogén jellegét is. Láthattuk, hogy Joachim apátról rendkívül téves adatok is szerepelnek, s a későbbi epizódok végképp fiktív elemekkel vegyítettek. A kora újkori antitrinitarizmus kutatóinak legalábbis nem sikerült kinyomozniuk, hogy miféle angol és skót antitrinitáriusok léptek fel 1200 táján Párizsban, s úgy tűnik, Joannes Belliardus alakját nem tudják senkivel azonosítani, különféle személyekből gyúrták össze. Lech Szczuckit például bizonyos tekintetben Petrus Abelardusra emlékeztette, ám azt is kénytelen volt megállapítani, hogy Abelardus műveiben bajos lenne kimutatni a szentháromságra vonatkozó fenti megállapításokat.<sup>15</sup> Ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy a szöveg implicit kronológiája szerint a jeles szerzőnek a 13. század derekán kellett volna kifejtenie merész dogmakritikai elképzeléseit.

Csupán azt szögezhetjük le, hogy ezek a megnyilatkozások a *Carion-Krónika*, a *Centuriae Magdeburgenses*, vagyis a protestáns egyháztörténeti tradíció alapos ismeretéről tanúskodnak. Ez eszünkbe juttathatja, hogy Matthias Flacius Illyricus fedezte fel és adta ki azokat a középkorban keletkezett és Lucifernek tulajdonított híres fiktív leveleket (*Epistolae Luciferi*), amelyek leleplezték a pápák hataloméhségét és zsarnokságát.<sup>16</sup> Másutt részletesen foglalkoztam azzal, hogy ezt a hagyományt ismerte és merített belőle a *Válaszúti komédia* szerzője is,<sup>17</sup> most egy újabb példával próbálom meg illusztrálni, hogy a kelet-közép-európai antitrinitarizmus egészét jellemezte ez a fogékonyság.

A korai lengyel antitrinitarizmus egyik legszellemesebb dokumentumaként tartják számon azt a hasonló retorikai és poétikai eljárásokat megfogalmazó fiktív levelet, amely az ismert egyháztörténész, Christophorus Sandius *Nucleus historiae ecclesiasticae* című munkájának füg-

<sup>14</sup> Roland H. Bainton, *Michael Servetus and the Trinitarian Speculation of the Middle Ages*, in *Autour de Michele Servet et de Sébastien Castellion*, recueuil publié sous la direction de Bruno BECKER, Haarlem, 1953, 29–46.

<sup>15</sup> Egy lengyel nyelvű antológiában közölt jegyzeteiben: *Mysl filozoficzno-religijna reformacji XVI. wieku*, wyd. Lech SZCZUCKI, Warszawa, 1972, 484.

<sup>16</sup> A gazdag szakirodalomból kiemelkedően fontos Thomas Kaufmann, *Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei“ (1548–1551/2)*, Tübingen, 2003 (Beiträge zur historischen Theologie 123). Szövegfeltáró tevékenységéről sok új adattal: Martina HARTMANN, *Humanismus und Kirchenkritik. Matthias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters*, Stuttgart, 2001 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters).

<sup>17</sup> BALAZS, *Teológia és irodalom*, 149–153.

gelékében jelent meg először nyomtatásban a 17. század végén,<sup>18</sup> de jóval korábban, 1567 táján keletkezett, s több jel szerint már a nagyon korai időszakban is használták a litvániai szentháromság-tagadók nézeteik terjesztésére.

A fikció szerint a levelet egy bizonyos Ivanyec Szerá Polovlanin írta Vlagyimir kievi nagyfejedelemnek 990-ben. A levél szövegéből az derül ki, hogy íróját azért küldte el Vlagyimir nagyfejedelem a bizánci birodalom területére, hogy tanulmányozza az ottani vallási viszonyokat. Ő ezt meg is tette, és hosszú utazása végállomásáról, Alexandriából küldte el részletes beszámolóját, melyben elmondja, hogy egyfelől olyan embereket talált, akik megfélemlítve kénytelenek engedelmessé válni a császár és a pátriárka semmiféle erőszaktól sem visszariadó akaratának. Ezek a megfélemlített emberek sajnos az ékesszólóan és nagy retorikával terjesztett babonák rabjaivá váltak, díszes templomokba (zsinagógákba) járnak, a bálványként tisztelt képekhez intézik imáikat, s különféle testi áldozatok bemutatásában és a fület gyönyörködtető énekekben lelik gyönyörűségüket. A levélíró azonban vigaszt talált abban, hogy olyan emberekre is rábukkant, akik egy tiszta igaz kegyesség letéteményesei voltak. E közösségek tagjai megvetik a bálványimádat, templomaikban csak asztalok és padok vannak, sőt nagyon sokszor nem is templomokban, hanem erdőkben, völgyekben és szurdokokban találkoznak. Ezeknek az angyali természetű istenfélő embereknek a közösségeit sokan új Izraelnek nevezik, s tagjaik között vannak királyok és tanult doktorok is.

A levélíró rendkívül ügyesen adagolt részleteket közöl krisztológiai elképzeléseikről is. A szentháromság szakkifejezéseit teljesen nélkülöző megállapításokban értesülünk arról, hogy ezek a tisztultabb kereszténységet képviselő emberek az egy mindenható Istenben és az ő egyszülött fiában, a názareti Jézusban hisznek, akiről azt tartják, hogy újabban fogantatott a Szentlélektől. A leírtak szerint tehát a szentháromságról mit sem tudó, s Krisztus preegzisztenciáját tagadó keresztények éltek a 10. században Alexandriában, akik ugyanakkor apokaliptikus események előhírnökeinek is tekintették magukat. Úgy vélték ugyanis, hogy a tiszta evangéliumi tanok előbb a világ minden tájára szétszórt szláv népeket egyesítik, hogy aztán a későbbiekben csatlakozzanak hozzájuk a tévedésüket belátó, s Krisztusban a Messiást legalább utólag elismerő zsidók is. Nem meglepő tehát, hogy az áldokumentum befejező részében mintegy summázat gyanánt a levél írója azt javasolja uralkodójának, hogy ha a jó oldalon akar részt venni ezekben a drámai eseményekben, akkor ne csatlakozzék a görögök vallásához.

<sup>18</sup> Christophorus SANDIS, *Nucleus historiae ecclesiasticae*, 1668. Újabb kiadása: Andreas WENGERSCIUS, *Libri quattuor Slavoniae reformatae*, Amsterdam, 1679 (faksimile kiadás: Warszawa, 1973) 500–502.

Talán nem szükséges részletesen bemutatnunk a lengyel kutatók eredményeit e levél megszületésének körülményeiről ahhoz, hogy beilleszthessük gondolatmenetünkbe. Elég annyit tudnunk, hogy minden bizonnyal a legnagyobb hatású litvániai reformátor, Szymon Budny környezetében keletkezett.<sup>19</sup> Az ő környezetéből kiindulva terjedt el az a szövegnek hitelt adni akaró történet is, hogy a bolgár (azaz egyházi szláv) nyelven írott irat Sambor város egyik kolostorából került elő. E korai időszakból még nem maradt ránk olyan mű, amely teoretikusan is indokolná a fiktív elemek használatának jogosultságát. Ellenfeleik ugyanakkor mintha érzékelnék a fikcióhoz való vonzódásukat, amit egyetlen példával szeretnék illusztrálni. 1569 márciusában Georg Maior, a wittenbergi egyetem professzora egy figyelmeztető iratot (*Commonefactio*) fogalmazott meg arról, hogy miképpen kell védekezni Giorgio Biandrata és Dávid Ferenc eretnekségei ellen, akik Áriosz és mások elátkozott tévtanait újra életre keltették az alvilágból. A mű előszavában felidézi azokat az eljárásokat is, amelyekkel az irtózatot blaszfémiaikat megfogalmazó eretnekek alkotnak. Ezek egyike, hogy „*prosopopeias fecerunt poetico more aeternitatis profundi silentii, mentis*”. A wittenbergi professzor szerint az eretnekek ezt gúnyirataikban is alkalmazzák, s Hésziodosz Theogóniájának az első sorait imitálva parodisztikus szövegeket hoznak létre a szentháromság genealógiájáról. Maior egy idézettel is illusztrálja, hogy az antitrinitárius gúnyiratok egyike szerint miképpen jön létre ily módon egy platonikus genealógia a szentháromság születéséről:

„*Mens genuit cogitationem.  
Cogitatio genuit veritatem.  
Veritas genuit verbum.*”<sup>20</sup>

Maior megállapításai több szempontból figyelemre méltóak, amelyek közül most csupán az irodalmira és az esztétikaira koncentrálok. A wittenbergi teológus úgy látja tehát, hogy az Erdélyben egyre több lelket meghódító eretnekek eszköztárában ott van a poétikai is, hiszen a *prosopopeia* használatát egyértelműen a költői típusú, azaz fiktív elemeket is tartalmazó megszólalás sajátosságának tekinti.

<sup>19</sup> Az alapmunkák, illetőleg biobibliográfiai tájékoztatók: Zdzislaw PIETRZYK, *Daniel Bieliński*, in *Bibliotheca Dissidentium*, VIII, 1987, 85–87; Uó, *Szymon Budny*, in *Bibliotheca Dissidentium*, XIII, 1991, 85–87; Laura RONCHI DE MICHAELIS, *Eresia e riforma nel cinquecento. La dissidenza religiosa in Russia*, Torino, 2000, 149–162.

<sup>20</sup> *Commonefactio D. Georgii Maioris ad ecclesiam catholicam orthodoxam de fugiendis et execrandis blasphemiiis... quae hoc tempore a Francisco Davide et ...Giorgio Biandrata...sparguntur. ...Wittebergae*, 1569, E4v.

Mint másutt már részletesen bemutatam, a *Genealogia Antichristi filii diaboli inventa in Bibliotheca Romana ad partem sinistram ingrediti, Anno Domini MDXIII.* című műben az erdélyi antitrinitáriusok proszopopeiákkal olyan származásfa megalkotásával jelenítették meg a szentháromság keletkezését, amely nem független Curione munkáitól, s főleg a *Pasquillorum tomi duo* című 1554-ben Bázelen megjelent antológiában közölt szövegektől.<sup>21</sup> Most a jelenségre először felfigyelő Antonio Rotondò<sup>22</sup> nyomdokain haladva további megfontolásokkal gazdagíthatjuk az olasz kutató által oly szuggesztíven elmondottakat. Először is azzal, hogy az erdélyieknél az ilyen szövegekre vonatkozó alkalmanként megfogalmazott megfontolások sem függetlenek Celio Secundo Curionétól. Itt talán nem árt emlékezetbe idézni, hogy Curione említett kötete élén egy nagyon izgalmas teoretikus gondolatmenet indokolja, hogy miért vállalkozott nevetséget keltő, tréfás és kitalált dolgok közlésére. Az ilyen típusú teoretikus szövegekben alkalmazott toposzokból persze bőségesen merítő szövegünk legközvetlenebb rokonának talán *A balgaság dicsérete* Morus Tamáshoz intézett ajánlását tekinthetjük. Az olasz humanista azonban Erasmusnál jóval határozottabban hangsúlyozza, hogy két véglet között talált rá az igazi útra. Az egyikben azok járnak, akik a komoly teológiai témákról csak sótlannul, unalmasan és szárazan tudnak szólni. A másik pedig azoknak az útja, akik nem ismernek határt a célba vett dolgok és személyek kigúnyolásában, s így a gyalázkodásokig is elmennek az ellenfelek elleni támadásban. Ezek között a végletek között kell tehát az írónak megtalálnia az arany középutat, amely nem lehet más, mint a nevetve tanítás programja, amit Curione írásművészete legfőbb céljának tekint. Esetenként – mondja – csupán azért nem sikerülhetett ezen az arany középuton járnia, mert az antológiába általa felvett és a legtöbb esetben mások által írt szövegek egy-egy részlete túlságosan közel állt a „famosi libelli”hez, azt pedig ő semmiképpen sem vállalhatta, hogy megcsonkítsa mások szövegeit. Könnyen belátható, hogy mások szövegének igazi humanistára valló tisztelete itt csupán ügyes mentegetődzés, ám számunkra sokkal fontosabb annak regisztrálása, hogy szerzőnk szükségesnek érzi elhatárolni magát a „famosi libelli”-től. Ugyanezt figyelhetjük meg az erdélyi antitrinitáriusok tollán keletkezett dokumentumokban is. A *De falsa et vera... unius Dei cognitione* című munkában például arról ol-

<sup>21</sup> BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 115–126.

<sup>22</sup> ANTONIO ROTONDÒ, *Anticristo e chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di ANTONI ROTONDÒ, Firenze, 1991, 19–164. (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento 2)

vashatunk, hogy az egyház történetében mindig zűrzavart okozott az ilyen könyvek elszaporodása, s több más iratban is tetten érhető az ilyen jellegű irományok elutasítása.<sup>23</sup> Azt mondhatjuk tehát, hogy a *Pasquillorum tomi duo* című kiadvány előszavában olvasottak megerősítették az erdélyieket abban, amit Erasmustól és másoktól bizonyára már ismertek.

A Curionétól származó további ösztönzések számbavétele előtt érdemes néhány tényről beszélnünk. Az erdélyiek által megismert, fentebb említett két *Genealogia Antichristi* között jelentős különbségek vannak.<sup>24</sup> A rövidebb változatban konkrét, látható és megfogható dolgok (papa, bulla, cera, plumbum) láncszerű összekapcsolása rajzolja fel a kompozíciót, s az elvont fogalmak szinte belesimulnak aztán ebbe a szerkezetbe. Ezzel ellentétben a hosszabb változatban az elvont fogalmak (ignorantia, error, meritum, satisfactio, saturitas, feroticas, immanitas) kerülnek túlsúlyba, és ez még inkább elmondható arról a változatról, amely e hosszabb alapján a szentháromság-tagadók műhelyében fogalmazódott meg. Ebben ugyanis a tyrannis, mactatio sanctorum, contemptus Dei, dispensatio, licentia peccandi, abominatio, confusio, anxietas fogalmakat olyanok váltották fel, amilyeneket a középkori teológiában a szentháromságtan leírásában használtak: essentia, tres Dii, incarnatio, unio hypostatica, idiomatum communicatio, homousion, coaequalitas, coaeternitas.

Fogalmiság és érzékletesség küzdelmét figyelhetjük meg a Gyulafehérvárott közzétett változat további mozzanataiban is. Amikor például a szentenciasor első mondatához (*Diabolus genuit caliginem*) hozzáfűzték, hogy *et glossas ne conspicua esset veritas*, akkor egészen nyilvánvalóan csökkentettek az eredeti már-már mitikus erejű kezdésének intenzitását. Másfelől azonban éppen ők hozták létre teljesen zárt, körkörös szerkezetet azért, hogy az utolsó tételeket megváltoztatva szinte törvényszerűvé tették az evangéliumi fény diadalát. A Nyugat-Európából ismert kiadásokban ugyanis a contemptus Dei, dispensatio, licentia peccandi, abominatio, confusio, anxietas sorozat fejezi be a művet, amelynek zárómondata az igazság győzelmét jósolja meg: *Anxietas autem genuit argumentum veritatis, ex qua revelatus est desolator papa, qui dicitur Antichristus*. A gyulafehérvári változat sokkal intenzívebb, s a diadalt a kompozíció bezárulásával is indokló befejezése a következő:

„Anxietas autem genuit quaestiones.  
Quaestiones autem genuerunt inquisitionem veritatis.  
Veritas autem genuit lucem.

<sup>23</sup> *De falsa et vera*, 37. Magyarul: 54.

<sup>24</sup> Szövegük közölve: BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 116–120, 123–124.

Lux autem genuit lumen evangelii, per quod revelatus est Papa Antichristus homo peccati et filius Diaboli et perditionis.”

Rotondò szerint a tézisek ezzel a kiegészítéssel valójában annak a fejezetnek a tartalmát összegezték, amelynek a végére a *De regno Christi* című kiadványban elhelyezték. Ám valamivel többről van itt szó: egy motívumaiban is lezáródó szerkezet létrehozásáról, amely így egyébként megőrizz valamit Servet teológiai rendszerének fényszimbolikájából is. (Emlékeztetek itt arra, hogy a *De regno Christi* című kiadvány valójában Servet *Restitutio christianismi* című műve bizonyos fejezeteinek újraközlése.)

Két lényeges különbséget kell még hangsúlyozni. Az egyikre már Rotondò is felfigyelt, s nagyon meggyőzően mutatta be, miért változik meg az Erdélyben kinyomtatott változatban a *Tyrannis autem genuit mactationem sanctorum* mondat és szöveggörnyezete. Szerinte a helyette álló *Tyrannis autem genuit homicidium* szentencia már egyértelműen Servet és Valentino Gentile kivégzésére utal, s ily módon nagyon konkrét és heves polémiát folytat a mű a tévtanokat tüzzel és vassal is védeni kész protestáns felekezetekkel is. Nem foglalkozott viszont az olasz kutató azzal, hogy az erdélyi kiadvány elhagyja az *Error autem genuit liberum arbitrium et arrogantiam ex philautia* mondat második felét, nem szerepel tehát az *arrogantiam ex philautia* kifejezés. Nem jelentéktelen hiány ez, ha meggondoljuk, hogy a *philautia* olyan fogalom, amely Erasmus teológiai rendszerében is fontos szerepet játszik. Őnironikusan szerepel már *A balgaság dicsérete* Morus Tamáshoz intézett ajánlásában is, de a későbbiek során is a krisztusi morál érvényesülésének legfőbb akadályaként jelenik meg. Az sem érdektelen, hogy mint Rotondò kimutatta, a *philautia* fogalom hasonló funkcióban jelenik meg Curione *Pasquino in extasi* című munkájában is. Az erdélyiek valószínűleg azért hagyták ki, mert nem akarták megterhelni olvasóikat ezzel a tudósabb magyarázatot igénylő kifejezéssel. Másfelől ugyanakkor emlékeztetnék arra, hogy bár az erdélyi antitrinitáriusok kiadványaiban nem *evangelium secundum Pasquillum* cím alatt szerepel az említett genealógia, valójában a Curione által alkalmazott retorikai, poétikai eljárások folytatóit tisztelhetjük bennük. Ne feledjük, hogy a Gyulafehérvárott megjelent művecske címében az is olvasható, hogy *inventa in Bibliotheca Romana ad partem sinistram ingredienti Anno Domini MDXIII*. A szöveg kiadói tehát tisztában voltak azokkal az eljárásokkal, amelyekkel az itáliai és németországi pasquillusok szerzői éltek. Áldokumentumot tettek tehát közzé, amelyet éppúgy Rómába lokalizáltak, mint azok a pápákat esetenként nagyon szellemesen leleplező nyomtatványok, amelyek a nyomtatás helyéül éppen Rómát tüntették fel. Mindez tehát azt jelenti, hogy annak a kiadványnak a gondozói, amelyben ez a szöveg megjelent (elsősorban nyilvánvalóan Giorgio Biandrata és

Dávid Ferenc) igen iskolázottak voltak ebben a műfajban. Ne feledjük: a szöveg kompozícióját összefüggésbe hoztuk a *De regno Christi* című kiadvány egészének szerkezetével, ami azt jelenti, hogy e változat megszületését egyértelműen a kiadvány egészének megszerkesztéséhez köthetjük, s így minden kétséget kizáróan Erdélyre lokalizálhatjuk. (Ez egyébként egyáltalán nem lenne triviális. Emlékeztetek arra, hogy az olasz és nemzetközi heterodoxia radikális képviselői az 1560-as évek vége táján szinte kizárólag Erdélyben tudták nyomtatásban is megjelentetni munkáikat, s így például a *De falsa et vera unius Dei cognitione* jórészt olyan szövegekből áll, amelyek Erdélyen kívül keletkeztek.) Sőt talán arra is gondolhatunk, hogy az erdélyi antitrinitáriusok több változatát is alkalmazták eszméik terjesztése során. Egy ilyen szövegre látszik utalni a *De falsa et vera* alábbi bekezdése: „Quia vero error errorem parit, stabilito illo suo Deo Tripersonato, coacti sunt (ne illorum Trinitas Dualitas censerit posset) et alium quoque filium aeternum inducere, ut secundam Trinitatis personam statuerent, et generationes de Essentia, deoque personis, duosque filios, et duos Christos etiam praedicarent: Spiritum vero sanctum facerent Deum, et tertiam in triclino personam, et haec post primitivae ecclesiae patres inventa”<sup>25</sup>

Még nyilvánvalóbb ez ugyanakkor Dávid Ferenc 1567 őszi megjelent munkájában, a *Rövid útmutatásban*, ahol a szentháromság műszavai megszületésének tíz mondata tipográfiaiilag is tagolva, egymás alá írva szerepel. Ennek csak az utolsó tagját idézem: „Az Babiloniai fogóság [szülte] a veszedelmet és ekképpen akik ezt a nemzetséget követik, azok az Antikrisztusnak bélyegét viselik, s akik ezt le nem vetik, azok az Antikrisztussal egyetemben elvesznek.”<sup>26</sup> Ez az utolsó szentencia láthatóan még nem a győzelemről beszél, hanem az Antikrisztus híveinek pusztulásáról. Talán az történt tehát, hogy a *De regno Christi* összeállításakor módosítottak ezen a szövegen, hogy – amint a fentiekben már szóltunk erről – az evangéliumi fény diadalát hirdethessék.

Nehéz azonban egyértelmű véleményt formálni arról, hogy ez a szentenciasor megjelent-e Erdélyben korábban önálló nyomtatványként is. Rotondó hajlik erre a véleményre, és analógiaként éppen a *De falsa et vera...* című antológiát említi, amelynek több fejezetét valóban önálló füzetként is közzétették 1568-ban. A dolgozatunkban felsorolt, eddig figyelmen kívül hagyott adatok újabb érvek lehetnek e hipotézis mellett. Vannak azonban ellene szóló mozzanatok is. Példány nem maradt

<sup>25</sup> *De falsa et vera* 21. Magyarul: 44.

<sup>26</sup> Leírása: RMNy 233, Németh S. Katalin modern kiadásában idézzük: DÁVID Ferenc, *Rövid útmutatás, 1567*, sajtó alá rend. és utószó NÉMETH S. Katalin, Bp., 1984, 61–62. (Magyarországi Unitárius Egyház)



ránk, s kivételes is lenne egy ilyen egyleveles nyomtatvány a gyulafehérvári nyomda kiadványai között. Nem tesznek említést ilyenről az antitrinitáriusok ellenfelei sem. Így aztán az sem kizárt, hogy 1569 előtt csupán kéziratban terjesztették. Mindez persze elgondolkodtató lehet abból a szempontból is, hogy mennyire voltak sajátosak a reformáció eszméit terjesztő eszközök és módszerek Magyarországon, illetőleg Erdélyben,<sup>27</sup> s hogy észlelhetők-e ebben felekezeti különbségek.

<sup>27</sup> Lásd erről PÉTER Katalin gondolatébresztő esszéjét: *A reformáció: kényszer vagy választás?* Bp., 2004, 60–74. (Európai Iskola)

## MEGJEGYZÉSEK A KOMÉDIA BALASSI MENYHÁRT ÁRULTATÁSÁRÓL ÉRTELMEZÉSÉHEZ

Mintha Kertény Károly kevéssé szakszerű, ám nagyon lelkes sorai a mai napig is befolyásolnák a Balassi Menyhárt árultatásáról írott komédia értelmezőit. Ő a magyar dráma 16. századi biztató kezdeteit méltatva arról beszélt, hogy ez a kivételesen bátor és világi szemléletű mű Shakespeare-t is megelőzve, éppen a nagy angol drámaíró születési évében jelent meg.<sup>1</sup> Ez a nemzeti öntudatot melengető jó mondás aztán nagy pályaívet futott be, nyitánya lett az erdélyi kultúra nagyszerűségét méltató lendületes Ady-mondatoknak („Összeszedni én kis memoriámból nem tudok mindent, de Shakespeare születésének esztendejében itt ír már drámát Karádi Pál”<sup>2</sup>), s ettől kezdve természetesen folytonosan idézik esszéírók és publicisták. Leghosszabban legutóbb talán Hubay Miklós bontotta ki, aki – mint ismeretes – egyik drámájába is beépítette a 16. századi magyar drámairodalom e sok tekintetben rejtélyes szövegét.<sup>3</sup>

Shakespeare megidézése nem társult mélyebb elemzéssel, hiszen jellemző módon többnyire a Hamlet írójaként emlegetik, jóllehet valami rokonság talán mégiscsak lehet a III. Richárd – sokak szerint – drámapoétikai didakticizmusa miatt problematikus nyitómonológja és Balassi Menyhártnak az árulásokat életprogrammá tevő első megszólalása között („Az nagy Istenre mondom, ne hozna csak jó választ, ismét ugyanolyan könnyen elárulnám az királt, mint az előbb nagy sokszer...”<sup>4</sup>),

<sup>1</sup> KERTBENY Károly, *Magyarország legrégebb drámairodalma*, Bp., 1878, 78. A német kiadás aztán már a címében is feltüntette ezt: *Die Fürstenverrathe des Melchior Baron Balaschscha. Historische Komödie in 5 Abteilungen. Gedichtet 1564 (Shakespeare Geburtsjahr) vom Unitarierprediger Paul Karádi*, Abrudbánya, 1569. Deutsch, Leipzig, 1874.

<sup>2</sup> ADY Endre, *Ismeretlen Korvin-kódex margójára*, in *Ady Endre publicisztikai írásai*, II. (1905–1907), kiad. VEZÉR Erzsébet, Bp., 1977, 219.

<sup>3</sup> HUBAY Miklós, *Színház a cethal hátán. Hat tragédia*, Bp., 1974, 11–18.

<sup>4</sup> Az alábbiakban a szöveg kritikai kiadására támaszkodom (Régi Magyar Drámai Emlékek, I, kiad. DÖMÖTÖR Tekla, KARDOS Tibor, Bp., 1960, 615–633), de minden alább említendő problematikussága ellenére a Magyar Remekírók sorozatban megjelent átírásban adom a szöveget, mivel ez vált közhaználatúvá (*Magyar drámaírók 16–18. század*, kiad. NAGY Péter, Bp., 95–116.)

s lehet, hogy ez az analógia befolyásolta valamelyest még azokat az értelmezőket is, akik említést sem tettek róla. És talán ez is az egyik oka annak, hogy a nagy drámatörténetek szinte mindegyike úgy méltatja ezt a művet, hogy szembeállítja a 16. századi magyarországi drámairodalom legerjedtebb típusával, a hitvitázó drámával. E szembeállítás kárvallottja az utóbbi, a lapos dogmatikai fejtegetésekkel megterhelt típus, s ilyen előzmények után különösen öröndetesnek és üdvözlendőnek tűnt a *Balassi-komédia* teljesen világinak látott szemlélete. E megközelítés utórezgéseit talán még abban a két tanulmányban, Pirnát Antal<sup>5</sup> és Ritoók Zsigmondné<sup>6</sup> dolgozataiban is kimutathatók, amelyek a mű megkerülhetetlen, szakszerű értelmezésére vállalkoztak, s amelyek tanulmányom számára is kiindulópontot jelentettek.

Ismeretes, hogy az antitrinitarizmus Erdélyen kívüli terjesztésében buzgólkodó, talán Székesfehérvárig is eljutó, de szilárdabb bázisokat a Partium déli részén kiépítő Karádi Pál<sup>7</sup> nyomdájában és előszavával jelent meg a mű 1569 októberében Abrudbányán. Arról azonban, hogy keletkezésében is szerepet tulajdoníthatunk-e az antitrinitárius közegeknek, már megoszlanak a vélemények, s mivel az elemzők többsége szerint erről nem beszélhetünk, célszerű lesz erre a szöveg és különböző értelmezési lehetőségei bemutatása után visszatérnünk.

A sokak által Bornemisza *Elektrája* mellett valójában az egyetlen 16. századi drámának tartott mű az említett előszót leszámítva mindenféle kísérszöveg nélkül jelent meg. Nincs tehát prológusa és argumentuma, s nem tartalmazza a szereplők felsorolását sem.<sup>8</sup> Részeknek nevezett öt egységre felosztva jelent meg, s az egyes részek elején olvashatjuk a „közbeszólók” felsorolását. A részeken belül tehát nincsenek további egységek: esetleges jelenetek elkülönítésére akkor sem kerül sor, ha a szövegből világosan kiderül, hogy valamelyik megszólaló távozásáról vagy megérkezéséről van szó.

A szöveg első részében Balassi Menyhárt, Kasza Mátyás és Szénási István párbeszédéből kiderül, hogy a főhős hetedik árulása következtében jelenleg éppen a német király pártján áll, ám felesége az erdélyi vajda fogságában van. A Bécsből érkezett Szénási szavaiból megtud-

<sup>5</sup> PIRNÁT Antal, *A magyar reneszánsz dráma poétikája*, ItK, LXXIII(1969), 552–555.

<sup>6</sup> RITOÓK Zsigmondné, *Politikai satíra Magyarországon a 16. században*, ItK, XXV(1971), 265–277.

<sup>7</sup> Róla teljességre törrő biobibliográfia jelent meg a *Bibliotheca Dissidentium* XXIII. kötetében HASS Éva tollából. A nyomdában megjelent további kiadványokról lásd: BALÁZS Mihály–KÁLDOS János, *Karádi Pál nyomdaja*, in *Fata libelli. A nyolcvanéves Borsa Gedeon köszöntésére írták barátai és tanítványai*, Bp., 2003, 215–228.

<sup>8</sup> Ezek funkciójáról s poétikai előformáiról lásd LATZKOVITS Miklós, *Argumentum és prológus a régi magyar drámában*, ItK, XCIX(1995), 586–594.

juk, hogy a Balassi által korábban megkárosított urak egyáltalán nem bíznak benne, és kemény szavakat mondanak róla, s ajánlatára a hivatalos válasz az, hogy le kell mondania Szatmárról és Nagybányáról, hogy cserébe megkaphassa Diósgyőrt. Az érsektől ugyanakkor az az üzenet érkezett, hogy kész barátjává fogadni, ha áttér a hitére.

A második részben Balassi Menyhárt további embereivel (Kelemen ispán, Tamás deák és Józsa deák) vitatja meg, mit válaszoljon a császárnak és az érseknek. Balassi kinyilvánítja, hogy nem mond le Szatmárról és Nagybányáról, de felajánlja, hogy bizonyos feltételek között hajlandó katolizálni. A harmadik részben Józsa deák átadja a hírt az érseknek. A negyedik rész Balassi gyónása az érsek előtt, amelyben feltárja egész bűnös életét. Az érsek a felajánlott száz gíra ellenében könnyen ígér feloldozást, és kijelenti, hogy nem kell érte a pápához fordulnia. Az ötödik rész főszereplője immár a fiú, Balassi Boldizsár, aki az udvar helyett a szójátékkal Gyötrekőnek mondott Detrekőbe igyekszik, s aki Tamás deáknak fejt ki az apjáiét is hajazó léha életfilozófiáját. A mű e készülődés közepette fejeződik be, az utolsó rész szereplői (Tamás deák, Balassi Boldizsár, Lakáj Péter deák) egyikének a család egészére vonatkozó keserű kifakadásával: „Az kamoraszéket mentül inkább izgatják, annál inkább bűdösb, a ti dolgotok szintén olyan. Mind elhallgass.” Balassi Boldizsár válasza: „Jól tudom, ugyanis azt művelem.”

Mivel a komédia értelmezése nagymértékben függ attól, miképpen vélekedünk a megformálás alapjául szolgáló retorikai-poétikai törvényszerűségekről, illetőleg arról, milyen műfaji elvárások jelenlétét tartja kimutathatónak az értelmező, célszerű ebből a kérdéskörből kiindulnunk. Már a címnél is ellentmondásokba ütközünk, hiszen a legalaposabb modern elemzők (Pirnát Antal és Ritoókné Szalay Ágnes) úgy gondolják, hogy a cím a kiadó félreértésén alapszik, hiszen a szöveg nem felel meg a benne szereplő műfaj előírásainak. Nyilvánvalóan abból indulnak ki, hogy a reneszánsz korban felújított római vígjátékoktól eltérően nem tagolódik felvonásokra és jelenetekre, de nem valósul meg az a törvényszerűség sem, hogy tragikus vagy szomorú kezdet után forduljon vidámra a befejezés. Pirnát ki is mondja, hogy a római vígjátékok öt felvonásának analógiájára lett tévesen, talán a kiadó Karádi Pálnak köszönhetően ötrészes a mű, s erre támaszkodva újítja fel aztán azt a már Horváth Jánosnál<sup>9</sup> megfogalmazott elképzelést, hogy az utolsó részt valaki más írta, mint az első négyet. Ez utóbbi kérdést egyelőre félretelva célszerű tehát áttekintenünk, milyen mozzanatok szólnak egy drámákra jellemző felépítés mellett, és melyek felelnek meg inkább a dialogizált paszkvillus követelményeinek.

<sup>9</sup> HORVÁTH János, *A reformáció jegyében*, Bp., 1953, 406.

Az előbbivel kezdve: igaz ugyan, hogy a mű elején hiába keresnénk a szereplők felsorolását, ám az egyes részek elején már megtalálható, s bár csak az első rész elején áll ott az is, hogy ők „közbeszólók”, listáik mind az öt rész elején ott vannak. Másfelől igaz ugyan, hogy nem csupán a jelenetek elkülönítése hiányzik, hanem a szereplők mozgásának szövegekői jelzése is, ám egyes mondatok egyértelműen arra utalnak, hogy a mű szerzőjének volt erről elképzelése. Szövegünk első megszólalója azt mondja, hogy „... azt hiszem, jóval jó Szénási. Imhol vagyon, megjött Bécsből.” Nemsokára Balassi kétszer is utasítást ad Kaszának, hogy míg ő Szénásival beszél, „eredj lásd meg amaz özvegyasszony ökreit és vágasd le azt konyhára ma”, illetőleg „de imhol, Szénási, te menj ki, járj el dolgozban”. A második rész végén Józsa deák bejelenti, hogy „elmegyek érsek uramhoz”. Ugyanő a harmadik részben nyilvánítja, hogy az ura küldte fel az érsekhez. A negyedikben az „adjon Isten jó napot” köszöntést mondó Balassi nyilván megérkezik az érsekhez, és azt is megtudjuk, hogy a „kertecskében” vannak, majd elvonulnak. Az ötödik részben előbb Boldizsár, majd Péter deák rendelkezik úgy, hogy paripákat hozzanak az elindulóban lévő kompánia alá.

Ezekből a megjegyzésekből kiindulva többen megpróbálták körvonalazni az egyes részek színhelyeit is (1. Menyhárt várának valamelyik ablaka, illetőleg terme. 2. Ugyanott. 3. Az érsek dolgozószobája. 4. Az érseki palota kertje. 5. Balassi Boldizsár szállása), ám arra már kevesebb figyelmet fordítottak, hogy miféle színpadi elképzelés bontakozik ki a különféle megnyilvánulásokból. A helyzet e tekintetben is ellentmondásos. A második rész elején Balassi Menyhárt sorra megkérdezi a szereplőktől (Kelemen ispán, Tamás deák, Józsa deák), hogy hallották-e az első részben Szénási István által elmondottakat, amire ők igenlően válaszolnak. Ők azonban nincsenek felsorolva az első rész szereplői között, megkérdésük tehát csak akkor indokolt, ha valamiféle szimultán színpadot képzelünk el, ahol ráadásul áthallás van a mindenkori szereplők beszédében megteremtett előtér és háttér között. Nem ilyen egyértelmű a helyzet a negyedik rész zárómondataiban, amikor is a gyónás befejezése után Balassi azt a Józsa deákat szólítja meg, aki egyébként nem is szerepel a rész közbeszólóinak felsorolásában. „Jössz te, Józsa deák” – mondja neki, nyilván őt is ebédre invitálva, mire a megszólított a következő kérdést teszi fel: „Megkönnyebbüle nagyságod az nagy bűnlerakással?” Ezt a kérdést úgy is lehet értelmezni, hogy Józsa deák hallotta a gyónást, tudja tehát, hogy nagy kipakolás volt, de úgy is, hogy ezt nem hallván az iránt érdeklődik, elmondott-e mindent a gyónásra rákényszerült ura. Így mindenesetre egy olyan színpadot kell elképzelnünk, amelyen nincs kihallás a beszélő szereplők által létrehozott kisebb térből. Ilyenre következtethetünk a mű legvégén elhangzottakból is, amikor az útra készülődés közepette Péter deák arról beszél, hogy nem mehetnek el, mert „zálogon vagytok adatván Balassi Menyhártul,

hogy őfelségét kövessétek mindenütt, különben nem hinnének meg, még így sem hisznek meg”. Tamás a nem sokkal korábban beszélő Balassi Boldizsárra utalván azzal inti csendre, hogy „hallgass. Istenemre imhol uram.” Ezt követően azonban kiderül, hogy a paripák útra készítésével kezdődő szövegegység ugyan tematikusan elkülönül a műben, ám az ott elhangzottak ezúttal áthallatszanak, s eljutottak Balassi Boldizsár füléhez is. Valamiféle színpadi elképzelés tehát kivethető ezekből a megnyilatkozásokból, s leginkább olyan, amelyben a szereplők mindegyike a színpadon tartózkodik, s át is szűrődik hozzájuk mindaz, ami a közbeszólók beszédéből folyamatosan formálódó kisebb térben elhangzik. Értelmezésünk végső tanúsága szerint azt is fontos leszögez-nünk, hogy e tekintetben nincs különbség az első négy és az ötödik rész között. Roppant érdekes, hogy éppen az ötödikben olvashatunk reflexiót is erre az áthallásra, hiszen az ebben az egységben prédikációs intelmeket megfogalmazó Tamásnak imígyen szól Balassi Boldizsár: „Szébbel szólnál ennél azért és lassabban magamnak, hogy ne hallaná az német.” Mivel a lassabban a 16. században halkabban jelentett, nyilvánvaló itt, hogy az áthallásnak akar gátat vetni, amit persze külön pikánssá tesz, hogy nyilvánvalóan magyarul értő németekre kell gondolnunk. (Az életrajzi adatok alapján minden értelmező arra gondol, hogy ez a rész Balassi Boldizsár linzi szálláshelyén játszódik.)

Nem kevésbé tanulságos megvizsgálunk, hogy a megszólalásokból kibontakozik-e a megnyilatkozók világszemléletének valamiféle állandósága, hogy igaz-e a szereplők mindegyikére az, amit Horváth János az első egységekre a következőképpen fogalmazott meg: „Mindenik a maga egyénisége szerint, vagyis drámai elkülönüléssel beszél.”<sup>10</sup> Hasonló megállapításra jutván Pírnát Antal arról ír, hogy az első négy részben „az alakok saját jellemük belső logikája szerint beszélnek és cselekszenek, s az olvasó feladata marad az ítéletalkotás.”<sup>11</sup> Ezek szerint tehát az kellene megállapítanunk, hogy az első négy egységben a fő szervező-elv kifejezetten drámai jellegű, és valójában csak az ötödikben hatalmasodna el a prédikátoros ítélezés és a leleplező szatirikus beszédmód. Ez a felfogás komoly érveket tud felsorakoztatni: az ötödik részben Tamás deák nem tud kifogyni a dorgálásból, Boldizsár pedig egy új retorikai fogás használatával az önmagát leleplező barbár félreértések (barbarus helyett Borbála, bene domini helyett vagy Benedek vagy Kelemen, az aranykor helyett olyan kor, amikor sok aranyat lehet gyűjteni) fennhéjázó használatával is jelzi: nem csupán erkölcsstelen, hanem ostoba és tanulatlan is. Mindazonáltal merészség lenne azt állítani, hogy az első négy rész teljesen más elvek szerint épül fel, mint az ötödik, s

<sup>10</sup> HORVÁTH, *A reformáció jegyében*, 410.

<sup>11</sup> PIRNÁT, *A magyar reneszánsz dráma*, 553.

mivel az újabb elemzésekben ez a szempont nagyon határozottan megjelent, célszerűbbnek látszik markánsan kidomborítani a közös mozzanatokot is.

Először is azt, hogy Balassi magatartását eltéelő prédikátoros hang egyáltalán nem csupán az ötödik részben van jelen. Az első részben Kasza Mátyás határozottan visszafogni igyekszik urát, s ugyanezt tapasztaljuk a bécsi küldetésről való beszámolót erősen odamondogató megjegyzésekkel fűszerező Szénásinál, aki egy helyütt azt tanácsolja urának, hogy „vessen véget a sok istentelenségnek, lakna nyugalomban Diósgyőrben és békélne meg Istenével, s legyen már reá is gondja”. Ki is hozza Balassit a sodrából ez a hang: „Soha ez bestyét az nagy jámborságból és szentségből ki nem vehetem, most is immár prédikál. Mi nem prédikátornak tartlak!” De még Tamás korábbi viselkedése és szavai sem teljesen ellentétesek az ötödik részbelivel. Mert igaz ugyan, hogy javasolja a hittel való kereskedést, másfelől azonban mégiscsak azt mondja, hogy Munkácsért cserébe oda kellene adnia urának Nagybányát és Szatmárt. A szerző ellentmondásos szavakat ad a szájába tehát már az első részekben is, és végeredményben ez a tendencia folytatódik az ötödikben, ahol egyszerre mond prédikatori dörgedelmeket és derül ki gyalázatos szerepe Bebek Ferenc elárulásában. Funkciója azonban valamelyest átalakul az utolsó részben, ám kérdéses, hogy mindez elbírja-e azt az értelmezést, amelyet Szigeti József fűz ehhez a jelenséghez. Ő úgy látja, hogy Tamás alakjával az író a jellemfejlődés folyamatát akarja érzékeltetni, és éppen „felfelé ívelő életútjában juttatta kifejezésre a dráma eszmei mondanivalójának egyik legfontosabb elemét: emberideálja: »az istennel megbékélt«, a korábbi »scythiai« barbárságot levetkőző, korszerű műveltséggel (humanista) rendelkező ember.”<sup>12</sup> Úgy vélem, ugyanilyen joggal születhetne olyan értelmezés is, amely a modern antropológiai felfogások alapján a személyiség állandóságának hiányát mutatná ki ily módon a modernitást is meghaladó drámában, ám a szöveg elsődleges korabeli kontextusától ez is idegen lenne. Itt ugyanis egészen nyilvánvalóan arról van szó, hogy a leleplezés célzatával íródott műben minden megszólalás ennek a retorikai célnak van alárendelve, ezért a jellembeli koherencia talán már valóban kitapintható szempontját legyőzi az egész művet átható propagandisztikus irányultság. Valójában e két tendencia vagy beszédmód együttes jelenléte figyelhető meg a főhősök, Balassi Menyhárt és Boldizsár megszólalá-

<sup>12</sup> SZIGETI JÓZSEF, *A Balassi-Comoedia és szerzője*, Bp., 1967, 79. (Irodalomtörténeti Füzetek.) és UŐ, *A mű és kora. Tanulmányok*, Bukarest, 1970, 88. Mivel elemzésünk egésze mond ellent ennek a leegyszerűsítő értelmezésnek, nem tartjuk indokoltnak annak részletes bemutatását sem, hogy a szerző úgy beszél az európai radikális heterodoxia irányzatairól, ami már abban a korban is anakronisztikus volt.

sainak mindegyikében. Az árulásokkal, erkölcstelenséggel dicsekvő, önleplező vallomások a paszkvillusi irodalomban megszokottak, amint azok retorikai-poétikai hagyományába vezet az is, ahogyan a megszólaló időnként saját magáról vagy az általa megjelenített magatartásmódról beszél. „De minden fejedelem oly, hogy elhagyja magát hitetni tanácsának egy latornak, haszontalan érdeme nélkül, sőt árultatásáért annyit adna” – mondja például Balassi Menyhárt mindjárt a második megszólalásában. Kétségtelen, hogy a paszkvillusi irodalom legjobb darabjaiban ezek a világ és önmaguk romlottságáról valló önfeltárukozások valamelyest szituatív vagy lélektani motiváltságot kapnak. Így például az Erasmusnak tulajdonított *Julius exclusus*-ban a megszólalás helyzete – Szent Péternek el kell magyarázni, hogy nem akarja az, akit nem akar beengedni a mennyországba – valamiképpen indokolja, hogy II. Gyula miért sorolta fel nagy dicsekedve a harctéren elért sikereit. Hasonló jelentéset figyelhetünk meg komédiánk Pirnát szerint Erasmusra visszavezethető gyónásjelenetében, ahol az áttérés előtti pillanat teszi indokoltá, hogy Menyhárt egész életét kiterítő, úgynevezett nagy életgyónást tegyen. A jelenet erejét föltétlenül növeli ugyanakkor a drámai, ha tetszik mimetikus elv jelenléte is a főhős vonakodásaiban, az eseményeket megszépíteni akaró mondataiban, s főleg annak nyelvi megjelenítésében is, hogy egy-egy gáztette után korábban lelkiismeret-furdalást érzett, hogy úgy tetszett neki, „mintha éjjel-nappal a feldből, mikor öttem, ittam, aludtam, és egyebet is míveltem, reám tátván szájokat, kiáltottanak volna az én társaim”. Megismétlődik ez a gyónás végén, amikor arról beszél, hogy bűnei úgy jelentek meg előtte „mintha mostan lettenek volna, s úgy tetszik, mintha ugyan ropognék, és egy csontom sincs helyén”. Másfelől azonban roppant erős még ebben a jelenetben is az önleplezés pőre, retorizált megjelenése, s ez a kettősség ott van az érsek megnyilatkozásaiban is. Az ő megszólalásai egyfelől arra irányulnak, hogy minél mélyebbről bugyogjanak fel Menyhárt bűnei („nem szeretek efféle gyónást”, „szépíted magadat, mondj többet” stb.), ám ebbe a logikába nem illeszthetők be a páciensek bűnös voltán szörnyülködő megjegyzései és ítéletei, amelyek egyáltalán nem állnak távol Tamás deáknak az ötödik részben megtalált eszmei mondanivalót sulykoló megszólalásaitól. A retorikai funkciónak megfelelően az érsek szavai is többretegűek tehát, bár a Menyhárt által felajánlott száz gíra ezüst elfogadása után természetesen ezek is áttértelődnek, s a kontraszt még nagyobb lehetne, ha nem lenne jelen alkalmanként az ő szavaiban is a didaktikusan áttetsző önleplezés. „Úgy tetszik, hogy Istent ingyen sem említém” – mondja például a sok szent felsorolása után az oldozat kimondásakor.

Jól látható tehát, hogy a 16. századi európai irodalom sok párbeszéd-szövegehez hasonlóan<sup>13</sup> két műfaj, a paszkvillus és a dráma poéti-

<sup>13</sup> BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 23–142.



kai eljárásai ötvöződnek a műben. Az említettekén kívül ez abban is kifejeződik, hogy ismerünk a szereplők zömével azonos nevű személyeket a 16. századból. Balassi Menyhárton és Boldizsáron kívül Kasza Mátyásról és Szénási Istvánról is van dokumentum a 16. századból, s meggyőző elképzelések fogalmazódtak meg Tamás deák és Józsa deák kilétéről.<sup>14</sup> Így csak kevésbé jelentékeny szereplők (Kelemen ispán, Lakáj, Péter deák) esetében nincs dokumentum arról, hogy voltak-e valóságosan létező megfelelőik a 16. században. Nagyon meggondolkodtató ugyanakkor, hogy a nyilvánvalóan könnyen azonosítható érsek nincs néven nevezve a műben. Ez arra készíti az értelmezőt, hogy ne egyéni vonásait keresse, hanem a mindenkori egyházi tisztségviselőt lássa benne. A fikció felszabadításának tekinthetjük ugyanakkor ezt az eljárást, s ha meggondoljuk, a jól informáltságon kívül egyetlenegy mozzanat szerepel jellemzésére, ez pedig a megvesztegethetősége, ami nem áll összhangban azzal a képpel, amelyet a Németalföldről hazatérte utáni tevékenységéről kialakított a szakirodalom, hiszen a katolikus megújulás egyik kérése az eretnekek üldözésében és az egyházi intézmények szervezésében kíméletet és fáradságot nem ismerő harcokként őrizte meg őt a történelmi emlékezet.<sup>15</sup> Ebben az esetben, s persze a további, történelmi nevet viselő esetében is helye van tehát a fikciónak, hiszen ne feledjük, a mű nem Balassi Menyhárt valamely legendás árulásának történelmi hitelességre törekvő feldolgozása. A főhős életének olyan szakaszában lép elénk, amely valójában már eseménytelen, s ezért a legkevésbé dokumentált.

A szövegnek ezt az átszerveződését is célszerű figyelembe vennünk, amikor a mű sugallatáról kialakult elképzeléseket mérlegeljük, s a bevezetőben már említett világi jellegéről szólunk. Kár lenne tagadni, hogy a mű valóban különbözik a hitvitázó drámáktól, amelyek a teológiai gondolatmenetek teljes szervesülését még a legjobb darabjaikban sem tudják megoldani, s nyilvánvalóan joggal ír Ritoók Zsigmondné arról, hogy a prédikációiban Balassi Menyhártot is felelőlegesen Borne-misza Pétertől eltérően ebben a műben nem a nőügyek és a magánéleti kihágások szerepelnek, hanem a szerző a nemeshez nem illő cselekedeteket rója fel Balassinak. A világi elemek és a hitvitától való külön-

<sup>14</sup> A RMDE-ben elősorolt adatokon kívül a legjelentősebb hozzájárulás Józsa deákról: RITOÓKNÉ SZALAY Ágnes, *Ein ungarischer Schüler Melanchthons: Josephus Macarius*, Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis, IV(1968), 107–117.

<sup>15</sup> Az újabb szakirodalomból kiemelendő: FAZEKAS István, *Oláh Miklós reformtörekvései az esztergomi egyházmegyében 1553–1568 között*, Történelmi Szemle, XLV(2003), 139–153. Kevésbé meggyőző viszont Amadeo DI FRANCESCO *Program és mítosz között. Oláh Miklós gondolatvilága* című tanulmánya: Amadeo DI FRANCESCO, *Kölcsönhatás, újírás, formula a magyar irodalomban. Tanulmányok*. Bp., 2005, 11–18. (Historia Litteraria 19)

bözés hangsúlyozása azonban nem jelenti a mű teológiai meghatározottságának cáfolatát. Márpedig Szigeti József tanulmányát leszámítva az utóbbi időszak értelmezéseiben dominánssá vált az a felfogás, hogy a műről a nem túlságosan jelentékeny teológiai vonatkozások mellőzésével lehet érvényeset mondani. Világos, hogy e koncepció szerint a később hozzáragasztott Karádi-ajánlás erősen átértelmezi a szöveget: az antitrinitarizmus partiumbéli elterjesztésén munkálkodó lelkész teológiai interpretációja szinte erőszakot követ el az eredeti modernebb és világias szemléletű műalkotáson. Ez utóbbi mozzanatot különösen erőteljesen hangsúlyozza az a Pirmát Antal, aki szerint – mint láttuk – még ennél is többről van szó: Karádi e prédikátorszemlélet jegyében egy újabb egységet – a teljes ötödik részt – illesztett hozzá az eredetileg négy részből álló dialógushoz.

A fentiekben ugyan már megfogalmaztunk bizonyos, a mű retorikai-poétikai sajátosságaiból adódó kételyeket e felfogás ellenében, de mielőtt szövegünk eszmei hangoltságát próbálnánk megragadni, célszerű azt is szemügyre vennünk, milyen filológiai megfontolásokon nyugszik ez, a legmarkánsabban Pirmátnál megjelenő; elképzelés. Kiindulópontja az a Zsámboki János naplójában szereplő adat, mely szerint Zsámboki 1566. július 12-én egy Balassi Menyhárt ellenében írott „libellus infamis”-t kapott valakitől azzal, hogy tovább kell adnia Liszti János veszpéri püspöknek és alkancellárnak. Másfelől Pirmát elfogadja azok véleményét, akik az ötödik résznek azt az epizódját, hogy Balassi Menyhárt nem az udvarban, hanem Gyötrekőbe (Detrekőbe) készül, kapcsolatba hozzák egy, az életrajzából véletlenül ismert adattal, mely szerint 1566 októberében Balassi Boldizsár engedély nélkül maradt távol a királyi udvartól. Mivel tehát Pirmát nagyon komoly és Ritoók Zsigmondné által továbbiakkal gazdagított érveket tudott felhozni arra, hogy a Zsámboki-naplóban említett művet a komédia első négy részével lehetne azonosítanunk, nagyon logikusnak látszott az az elképzelés, hogy az 1566 júliusában már kész műhöz valaki később írta hozzá az ötödik részt, amely tehát már egy 1566 októberében lezajlott eseményre reflektál.

Úgy vélem azonban, hogy egy eddig figyelmen kívül hagyott adat keresztezi ezt az elképzelést. Komédiánk negyedik részében a gyónás megkezdése előtt az érsek a következőket mondja: „Tudom, hogy Munkácsot kívánnád uramtól, és látom, hogy tiszta szívvel tisztelsz engemet, meglátod, hogy barátod leszek, de gyónjál csak mostan.” Az egyházi méltóság tehát a beszédfolyam megindítására ösztönözve ajánlja fel, hogy közbejár annak érdekében, hogy Menyhért megkapja Munkácsot. Figyelembe kell azonban venni, hogy Munkácsot csak 1567 februárjában sikerült Miksának elfoglalnia (Balassi az első részben még az erdélyi vajdától akarja megszerezni<sup>16</sup>). A Pirmát Antaléhoz hasonló érveléssel

<sup>16</sup> HÁZI Jenő, *Balassi Menyhárt áruktatásának szerzője*, Magyar Nyelv, XXIV(1928), 12.

tehát arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy a negyedik rész is később, 1567 februárja után keletkezett. Jóval valószínűbb azonban, hogy másról van szó. Úgy gondolom, hogy ezt a negyedik részt bizonyosan átdolgozták, és esetleg a továbbiakat is átirták a későbbiekben. Ennek lehetőségére nagyon határozottan célzott már Ritoók Zsigmondné is. Az ő eredményeire támaszkodva és az iménti mozzanat felhasználásával megfogalmazhatónak látszik a következő elképzelés.

Megszületett a műnek egy változata valamikor 1565–1566 táján. Olyan környezetben íródott meg ez a szöveg, amelynek tagjai naprakészen tájékozottak voltak a két országrész vezetőinek birtokügyeket is felölelő konfliktusaiban, s talán még azt is feltételezhetjük, hogy ez a „libellus infamis” valóban a pártfogoltat leleplező célzatú, tehát politikai szándékú volt, s ilyen értelemben világi jellegű is. Ezt dolgozhatták át aztán a későbbiekben, s az átdolgozás eredménye egy, a konkrét személyt általánosabb dimenziókba helyező s teológiai mozzanatokkal feldúsító változat lett.

Az alábbiakban érveket próbálok felsorakoztatni arra, hogy a most kezünkben tartott változat egyáltalán nem kezeli másodlagosnak a hit és a vallás ügyét. Tagadhatatlan, hogy Balassi Menyhárt árultatásai, osztályosai, javai és birtokai megszerzésére szervezett akciói, asztagokat és szőlőket egyaránt eltolvajló hadjáratai részletes bemutatást nyerne, ám a kompozíció egésze megítélésem szerint mégis azt sugallja, hogy a hittel való kereskedés mindezeket hajazó gaztett. Retorikailag kimunkált módon mindjárt a mű elején felbukkan ez a mozzanat a Szénási által hozott üzenetben, majd centrálissá válik a további, Balassi Menyhárral foglalkozó részekben. Igaz ugyan, hogy nem derül ki, mit jelentettek egészen konkrétan a korábbi kereskedései, s a második részben elmondottak alapján az derül ki, hogy ebbe az adott szó megszegését is beleérti. Egészen bizonyosan erről van szó a negyedik részben, amikor az érsek a hitlevélben vállaltak be nem tartását rója fel neki. Ennek azonban egyáltalán nem elhanyagolható, sőt a legsúlyosabb része az, hogy képes korábban megvallott hite, azaz vallása gyors megváltoztatására. A paszkvillusok poétikája szellemében megfogalmazott önleplező mondatai rendre ezt a hitetlenségét, ha tetszik, vallástalanságát nyilvánítják ki („Bestye, áruló, kurvafi gondoljon vélek, sem urakkal, sem senkivel, még Istennel is, avagy ördöggel”, „...Isten bár mennyországban maradna, ú ott laknék, én pedig azt kívánnám, hogy vagy oda vihetném velem Szatmárt, avagy e földön lelkem Szatmárban lakhatnék. Én azaz megelégedném, lenne azoké mennyország, akik kívánják...” „Ha gondja volna Istennek a világra, régen megtértünk volna, de sokszor megpróbáltam és úgy leltem magamban, hogy semmi abban nincs...”). Megismétlődik ugyanez a negyedik részben a gyónás elején („senkitől semmit nem félek, mindent szabadon mívelék, sem lelkit, sem Istenit nem nézék”), közepén („Én a hűtet mindenkor annyira böcsüllem,

amennyire látom, hogy hasam és erszényem tellyesedhessék belőle, annak kivüle énnekem sem hitem, sem istenem.”), valamint a végén az oldozatot kimondó érseki mondatok környezetében („Ha gondja volna Istennek e világra, régen megtértünk volna, de sokszor megpróbáltam, és úgy leltem magamba, hogy semmi abban nincs.”). Másfelől az önleplezésként vagy éppen az ellenfél befekettítésére elmondottak nagyon is közel állnak ahhoz, amit a másik félre nagy előszeretettel kentek rá a 16. századi hitvitázó ellenfelek. Emlékezetes mozzanat például, hogy az érsek a következőképpen határozza meg Balassi Menyhárt vallását: „E volt előszer az ű hiti, hogy ha az üdvességére választatott, mind ez világ gonoszságát mívelné is, erővel is idvezülhet; és ha az kárhozatra választatott, ha olyan volna is, mint a Szent Dávid vagy Szent Péter és Szent Pál, ugyan kárhozni kellene.”

Fontos tehát tudnunk, hogy éppen a 16. század derekától kezdődően festik le előszeretettel ellenfeleik ezzel a megfogalmazással a reformátusok hitét, s az eleve elrendelés tanának ezt a kihegyezett formulázását a kétségbeesésében öngyilkosságot elkövető Francesco Spira, ahogy Bornemisza Péter mondja, Spira Ferenc esete széles körökben tette megragadhatóvá.<sup>17</sup> Ugyanígy erkölcsi konzekvenciáival egyetemben tárul fel a másik oldalon a szentek közbenjárásának tana, hiszen mind a negyedik rész elején elhangzottak, mind az oldozáskor elmondottak azt sugallják, hogy az isteni kegyelem háttérbe szorulása, a szentek ilyenmólyan közbenjárásával történő felváltása szinte törvényszerűen vonja maga után az erkölcs megromlását, a megvesztegethetőséget. Igaz tehát, hogy nem hittételeket tárgyal a mű, de a felsorakoztatott mozzanatok arról tanúskodnak, hogy a leleplezett személyek és magatartásmódok egyáltalán nem függetlenek a nagyon is markánsan megjelölt, morálteológiai mozgatórugóktól.

Másfelől az értelmezőknek az az egyoldalú törekvése, hogy a jellemeik belső mozgatórugóit, illetve lélektanilag hiteles fejlődését mutassák ki, elfedte a szövegnek azt a sajátosságát, hogy e teológiai motivációra visszavezetett magatartás prédikatori kritikája is végig jelen van a szövegben. „De az én prédikátoromnak meg ne mondd szándékom” – mondja Balassi Menyhárt a vallásváltás üzenetével elindított Józsa deáknak, és sok jel mutat arra, hogy a műben az erkölcs utolsó mentsváraként éppen ez a prédikatori magatartás szerepel. Részben tehát úgy van jelen, hogy nem szólal meg, de még a nagy úrnak is tartania kell

<sup>17</sup> BORNEMISZA Péter, *Ördögi kísértetek*, kiad. ECKHARDT Sándor, Bp., 1955, 184. Ismeretes, hogy Töke Ferenc tollából magyar nyelvű históriás ének is született róla. A történet európai visszhangjával és különböző 16. századi értelmezéseivel nagy szakirodalom foglalkozik. Lásd: ADRIANO POSPERI, *L'eresia del libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, 2000, 102–130.

szigorú ítéletétől, részben viszont nem a jellemrajz logikája, hanem a leleplezés retorikája szerint tör felszínre a legkülönbözőbb szereplők-ből. Mint már említettük, az első részben Szénási próbálja rávenni urát arra, hogy elégedjen meg addig megszerzett javaival, béküljön meg Istenével, míg a negyedik rész egy nagyon fontos helyén az érsek a következőket mondja Istenről és az isteni gondviselésről: „Az ű szava, kit prófétája által mondott, bizony igaz, mert a Dávid az első psalmusba azt mondja, hogy mint az szél hányja széllel az apró port, akképpen hányja el Isten efféléket, mint te vagy. Magyarul is szépen szoktuk mondani, hogy az Isten sem siet, sem késik.” Nemcsak az ötödik részben van jelen tehát ez a hang, s a prédikátoros ítékezésnek ez a szét-szóródása a retorikai funkció kidomborítása mellett a leginkább még talán úgy értelmezhető, hogy az Isten személyválogatás nélkül bárki-ben, még az erkölcstelenségben elsüllyedtekben is megszólalhat.

Ha mindezt összevetjük a Karádi Pál által írott ajánlással, semmi különbséget nem tapasztalunk. Az ekkor már antitrinitárius prédikátor is szörnyülködik a rettenetes és halhatatlan istentelenségeken és ámulásokon, amelyeknek felsorakoztatja ótestamentumi párhuzamait is, és amelyeket az erdélyi fejedelem szempontjából értelmez, hogy elmarasztal-hassa az idegen fejedelmekhez való pártolást.<sup>18</sup> Azok a szavai azonban, hogy az olvasók Balassi példáján „megláthatják az Istennek mind irgal-masságának, hosszú ideig való várásának mivoltát, és mind rettenetes büntetésének és haragjának súlyosságát” nyilvánvalóan párhuzamba állít-hatók azzal, amit iménti idézetünkben az érsek állított a nem siető, de nem is késlekedő Istenről. Nem tudhatjuk persze, hogy mindez nem annak eredménye-e, hogy esetleg az abrudbányai nyomdával rendelkező unitárius prédikátor módosított a kezébe került szövegen, ám a most olvasható változat és az ajánlás szemlélete közötti rokonság egészen nyilvánvaló. Fontos leszögeznünk, hogy Szigeti József széles körben elter-jedt értelmezésétől eltérően nem látunk mély különbséget a Karádi által írott ajánlás és a mű sugallata között a predesztináció értelmezésében sem. Szigeti ugyanis úgy véli, hogy Karádi János Zsigmondhoz intézett ajánlása még kálvini alapon a legmerevebb predesztinációfelfogást vallja, „míg a drámában a művészet nyelvén ezzel ellenkező álláspont nyilatkozik meg”.<sup>19</sup> Szerinte az ajánlás azon szavaiból, hogy az Isten a céljaira használt vesszőket „egybemarkolván a tűzre veti” a kálvini fel-fogás embertelen szigora mutatkozik meg, amihez az antitrinitáriusok ebben az időben még ragaszkodtak. Szigetinek igaza van abban, hogy a szolgálai akarat tanát az unitáriusok ekkor még nem tették részletes kri-tika tárgyává, ám az ajánlás teljes szövegéből az övével ellentétes kö-

<sup>18</sup> Ennek további összefüggéseiről: RITÓOK Zsigmondné, *A Balassi comoedia és Karádi Pál*, in KM, 86(1980), 34–44.

<sup>19</sup> SZIGETI, *A Balassi-Comoedia*, 90., *A mű és kora*, 96–97.

vetkeztetésre kell jutnunk. Karádi ugyanis nyilvánvalóan azok ellenében érvelt, akik szerint – mivel az Isten a fő oka a világi eseményeknek – az emberek csupán eszközök, és nem is tehetnek semmit önmaguktól. Karádi világosan elmondja, hogy hallomása szerint Balassi is azzal vigasztalta magát, hogy Isten akarata volt elszakadnia Magyarországtól. Az unitárius prédikátor erre válaszolva beszél tehát arról, hogy az eszköz-volt senkit sem óv meg a büntetéstől, s egyben azt is elmondja, hogy a fő ok megnevezéséből a helyes tanulságot kell kivennünk „és ne játszunk se Istenünkkel, se hitünkkel, se fejedelmünkkel, kiket Isten az ü székiben és tisztiben helyhezettett ez földön, hogy az ő törvényét hallgassák, szegényit oltalmazzák, az bűnest megbüntessék és minden igazságot szolgáltatassanak, mint Istennek képebeli emberek és földi istenek.”<sup>20</sup>

Az ajánlásban tehát nem a szélsőséges predestinációs elképzelés bírálatáról van szó, sőt bizonyos sorai éppen az ellenkező pozícióból folytatnak roppant érdekes párbeszédet a komédiában elhangzottakkal. Mivel ez utóbbi esetben nem diszkurzív szövegről van szó, a mű sugallatát természetesen csupán a megszólalások egymáshoz való viszonylataiból fejthetjük fel. Láthattuk már tehát, hogy Balassi Menyhárt vallása csak az érsek interpretációjában olyan, hogy az embert minden felelősségtől feloldóan teszi meg magát az Istent a bűn okává, a főhős saját önleplező reflexióiban inkább az ellenkező végletet képviseli, azt hajtogatja, hogy Istennek egyáltalán nincs gondja az emberekre. Mint a fentiekben megfigyelhetjük, az ajánlás az előbbi álláspontot varrja Balassi Menyhárt nyakába. Nem nehéz azonban felfigyelni arra, hogy ezek a különbségek valójában éppen hogy lényegi azonosságként lepleződnek le. A két véglet megjelenítésének sugallata szerint, akár azt vallja ugyanis valaki, hogy maga az Isten az oka minden emberi cselekedetnek, akár úgy vélekedik, hogy ha van is Isten, neki egyáltalán nincs gondja az e világi történésekre, a következmény ugyanaz: az ember egy Istentől megfosztott és így erkölcsileg szétesett világban találja magát. Úgy gondolom, az ajánlás és a főszöveg más-más módon, de éppen ezt üzeni, s e tekintetben sincs lényeges eltérés az első négy rész, továbbá az ötödik, valamint a Karádi által írott ajánló sorok között. Ez persze olyan üzenet, amely nem köthető egyetlen felekezethez sem, hiszen a predestináció ilyen kritikája a protestantizmus egésze bírálatának is tekinthető, míg az Istent teljesen elfedő és feledtető szent kultusz pedig

<sup>20</sup> Az ajánlást a RMDE I. alapján idézzük. Értelmezése és műhöz való viszonya vitakérdés lévén eddig sem volt indokolható elhagyása a Magyar remekírókbeli kiadásból, de egyéb népszerű antológiákból sem. Szerintünk persze megkerülhetetlenül ott a helye a szöveg élén. Megjegyezzük, hogy Nagy Péter kiadásában az etedik rész felirat, az ötödik helyett [h]etedikre van kiegészítve. (Latzkovits Miklós megfigyelése.)

természetesen a katolicizmus ellen irányul. Bárhogyan is van, a teljes elhasználódásnak és a magyarországi erkölcsi züllésnek ez a képe nagyon is összhangban van annak a Partiumban a lelkek meghódítására szervezkedő antitrinitárius csoportosulásnak a szemléletével, amely a szentháromság erkölcsi megújulást is hozni tudó elvetésében látta Magyarország megmentésének lehetséges útját. Karádi ügyességét és alkalmazkodóképességét bizonyítja ugyanakkor, hogy ennek a vízióknak a prédikátorok műhelyében megszokottnál kevésbé doktriner módon adott hangot, olyan ajánlást helyezett a nyomtatvány élére, amely a főszöveget nem kezeli bántó egysíkú egyoldalúsággal és értelmezéssel. Talán nem felesleges itt arra emlékeztetnünk, hogy az antitrinitárius teológiát propagáló kiadványok előszavai az itt tapasztaltnál jóval direkter fogalmaznak: ezek egyáltalán nem haboznak folyamatosan azt hangsúlyozni, hogy a végláthatatlan hitvitákat hozó, az erőszakot legitimizáló, a téveszmék terjesztésében a tűzzel és a vassal programosan élő és ilyen értelemben teljes erkölcsi zülléssel járó tévelygés fő oka a doktrinális téveszmék egész sorozata, amelyek közül a legbotrányosabb a makacs ragaszkodás a Szentháromság Bibliával egyáltalán nem igazolható tanához.<sup>21</sup>

Az ajánlás erről egyáltalán nem beszél, még utalást sem olvashatunk arról, hogy milyen vallást követ az a fejedelem, akit „Isten az ü székiben és tisztiben helheztetett ez földön”. A mindent átjáró romlás, s a morális zsákutcába vezető elhasznált és istentelen teológiai téveszmék megjelenítése ugyanakkor az ajánlás írója szerint is nyilvánvalóan megújulásért kiált. Ezért vállalkozott tehát a bizonyosan nem általa írt, hanem a kezébe került mű – talán némi átdolgozást is felölelő – kiadására. Nem állíthatjuk, hogy tőle származna a címben is megjelenő műfaji besorolás, s a fentiekben a negyedik és ötödik részt összetartó mozzanatok kidomborításával azok véleményéhez adtunk újabb argumentumokat, akik szerint a valamiféle egységet mégiscsak felmutató művet már Karádi címadása előtt is nevezhették komédiának. A Zsámbokina-plóbeli „libellus infamis” elnevezés a műfaj megnevezése nélkül csupán jellegére utal, nyugodtan takarhat komédiát is. A mű másfelől sok tekintetben megfelel annak a szorosabban vett, a 16. században még érvényes koméadiadefiníciónak is, amelyet a kései antikvitásban fogalmazott meg Aelius Donatus Terentius-kommentárja: az emberi erkölcsök és szokások tükörét adja, szereplői nem királyok vagy hősök, hanem középütt álló emberek, s minden valóságosság ellenére bőszégesen tartalmaz fiktív elemeket is. Nyilvánvalóan nem felel meg ugyanakkor a

<sup>21</sup> A legszínvonalasabban, de a szentháromságtani teológiai elfogultságot itt sem titkolva ez a *De regno Christi* című kiadványban jelenik meg. Lásd részletesebben: BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 132–146.

Donatusra támaszkodó elméletnek a belső felosztás tekintetében, mint már mondtuk, nincs prologusa, s bár az első rész talán tekinthető protasisnak, fölötte kétséges az olyan jellegű epitasis és catastrophe kimutatása, amilyenek Terentius vagy Plautus vígjátékaiban nyilvánvalóan érzékelhetők. Egyre valószínűbb ugyanakkor, hogy az ilyen típusú szembeállítás egyfelől nem igazán termékeny, másfelől talán filológiailag sem a legteljesebben megalapozott, hiszen szinte kikerülhetetlennek látszik a különféle további forrásokból (farsangi játékok, dialógusok) álló olyan szövegegyüttesnek a figyelembevétele, amely Németországban és mástutt is kialakult Európában, s amelyet a vonatkozó szakirodalom poétikai szempontból nagyon képlékenynek tekint. Ezek bizonyos csoportjaiban nem felvonásokra és jelenetekre tagolódnak a szövegek, hanem egyszerűen részekre, a szereplők alkalmanként yersben, máskor prózában beszélnek, helyszíneik változatosak, egyáltalán nem tartják be tehát a humanista drámaelméletnek a római klasszikusokat követni akaró elveit. Napnál világosabb, hogy ezek, a sokszor dialógusok vagy dialogizált paszkvillusok és a drámák határvidékén elhelyezkedő szövegek szinte megkerülhetetlen háttérrel és szöveggörnyezetet jelentenek a Balassi-komédia számára, s talán megoldási kulcsot szolgáltatnak arra is, hogy miképpen hárítsuk el az utolsó akadályt is az elől, hogy a művet komédiának tekinthessük.

Az eddigi értelmezők számára ugyanis folyamatosan nehézséget jelentett, hogy szövegünk világában nem fordulnak jóra a dolgok, s így módon a catastrophe szövegegysége egyáltalán nem tapintható ki a négy, illetőleg öt részben. E nehézség feloldásától a legmesszebbre Szigeti József került, aki szerint a mű Balassi Boldizsár felléptetésével az isteni büntetés beteljesedését jeleníti meg. A nem siető, de nem is késlekedő büntető Isten akaratából lesz tehát szerinte a Fiú rosszabb és elvetemültebb apjánál is. Ez azonban valójában a cím sugallatával ellentétes módon tragikus befejezés lenne, s még inkább az, ha Szigeti elképzelésének megfelelően a műben megjelenítetteket ki kell egészítenünk a művön kívüli világból származó további információkkal Balassi Menyhárt életének utolsó éveiből: felesége és leánya 1567-ben János Zsigmond fogságában halt meg, s kisebbik fiát sem sikerült kiszabadítania.

Nagy nehézség azonban, hogy bár a család fogságba esésére utal, a mű nem jeleníti meg ezt a büntetéssorozatot, s nem is ilyenképpen értelmezi az eseményeket. De még ennél is fontosabb, hogy semmiféle poétikai megfontolás nem utal arra, hogy a mű fiktív világában megtörténeteket kapcsolatba lehet vagy kellene hoznunk a Balassi Menyhárt életében 1567–1568-ban megtörtént eseményekkel. Éppen ebből a szempontból tartjuk említésre méltónak, hogy az antik hagyomány szentesítette poétikai eljárásoktól független drámákban, többnyire komédiákban megteremtődik ez az átjárás a műben a mű fiktív világa, és az azon kívüli világ között. A legjobb példa erre talán Thomas Náogeorg latinul



és német változatban közzétett *Pammachus* című műve, amely négy felvonásból áll, s csak jelzi az ötödiket. Az ötödik helyett ugyanis egy epilógus, illetőleg *Schlußred* áll, amely elmondja, hogy a mű valójában majd akkor ér véget, ha az eljövendő Krisztus győzedelmet arat a most még tomboló, de bizonyosan hamarosan utolsókat fűjtató Sátán felett.<sup>22</sup> Úgy gondoljuk, hogy hasonló poétikai rendszerben tekinthette komédiának a Balassi Menyhárt árultatásairól szóló művet a 16. századi kiadójának a Balassi Menyhárt árultatásairól szóló művet a 16. századi kiadójának: jónak tekinthető a befejezés, hiszen Balassi Menyhárt és fia, Boldizsár minden mértéket meghaladó erkölcsstelensége lelepleződött, s talán van remény arra, hogy példájukból mások is tanuljanak.

<sup>22</sup> BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 163.

## FIKCIÓ ÉS VALÓSÁG JACOBUS PALAEOLOGUS *DISPUTATIO SCHOLASTICA* CÍMŰ MŰVÉBEN

Amikor Kénosi Tózsér János az 1770-es években megírta az unitáriusok nagy könyvét, vagyis közösségének nagyon messzi időkre visszavezetett történetét, a 16. századdal foglalkozó fejezetek közé felvett egy olyat is, amely egy bizonyos 1570-ben Gyulaféhevárott megrendezett nyilvános vitatkozással foglalkozott.<sup>1</sup> Úgy gondolta továbbá, hasznosan jár el akkor, ha egy keveset kivonatol belőle, mivel világos volt számára, hogy a vitatkozásnak példánya nemigen lelhető föl. Az egyháztörténet olvasásakor a szakértők számára ugyanakkor azonnal világossá válik, hogy szerzőnk Jacobus Palaeologus *Disputatio scholastica* című művének azt a másolatát tartotta kezében, amelyet Lisznai Gyárfás kolozsvári unitárius lelkész készített a 17. század elején, s amely mai napig is megvan, a kolozsvári akadémiai könyvtár azon részében, amely az unitárius kollégium egykori anyagát tartalmazza.<sup>2</sup>

Ha a mai modern tudósok nyelvén akarnánk beszélni, akkor azt mondhatnánk, hogy a szorgos egyháztörténész megrekedt a már akkor is anakronisztikusnak számító referenciális jelentéskonstituálás szánalmasan provinciális horizontján, ami magyarul annyit tesz, hogy valóságosan megtörténtnek szerette volna látni azt, ami a nagy Jacobus Palaeologus fantáziájában megszületett fiktív világ volt. Mivel Kénosi tudott latinul, s az idézetek, kivonatok jellegéből egészen nyilvánvaló, hogy végigolvasta és meg is értette (ez Palaeologus esetében egyáltalán nem magától értetődő) a szöveget, a történetírói attitűd és megközelítés tagadhatatlanul szerepet játszott ennek az olvasatnak a kialakulásában. Eljárása persze még szorosabban vett filológiai értelemben sem maku-

<sup>1</sup> KÉNOSI-UZONI, *Unitario-ecclesiastica historia*, 615–635. Az első könyv XII. fejezeteként szereplő rész címe: De disputatione quadam publica seculo XVI. habita Albae Juliae A. 1570. Magyarul: Egy bizonyos nyilvános vitatkozás, melyet a XVI. században, 1570-ben Gyulaféhevárt rendeztek, 721–743.

<sup>2</sup> Leírása: *The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca*, I–II, Szeged, 1997. No. 669. A mű megjelent a *Bibliotheca Unitariorum* sorozat III. köteteként: Iacobus PALAEOLOGUS, *Disputatio scholastica*, ed. by Juliusz DOMAŃSKI and Lech SZCZUCKI, Utrecht, 1994.

látlan, hiszen alkalmanként jelentékeny szövegváltoztatásoktól sem riadt vissza olvasata hitelesítése érdekében. Ha például az eredetiben Béza arról szónokolt, hogy „magisztrátusaink eszessége és a ti bölcsességeitek kellett találkozzék ahhoz, tanácsos urak, hogy a fejét felütni akaró Servetus Valentinust, Sebastianust és Lucast még csírájában el lehessen pusztítani, nehogy felnevekedjék”,<sup>3</sup> akkor Kénosi kivonatában vagy inkább parafrázisában az áll, hogy „nagyon okosan cselekedtek azért magisztrátusaink, amikor a növekedésnek indult Michael Servetet megégetéssel, Valentinus Gentilét azzal, hogy Bernben 1566-ban lefejezték, Egri Lukácsot pedig azzal, hogy Kassán elítélték, még időben elhallgattatták, a gyomot még gyöngé palánta korában kiirtották, hogy nagyra ne nőhessen”.<sup>4</sup> Láthatjuk, hogy a szó szerinti idézetként előadott mondatba beleygömszöli egyéb forrásból származó történeti ismereteit, s a történeti dokumentáció irányába viszi a leírtakat, még akkor is, ha Sebastianust, minden bizonnyal Sebastian Castelliót ki is hagyja az idézetből, talán azért, mert őt nem végezték ki, sőt még csak be sem bőrtönözték.

A dokumentáló szándék képes még az igen alapos földrajzi ismeretei elhomályosítására is, hiszen enélkül aligha írná le az Olümposz és az Ossa hegyek között elhelyezkedő híres Tempe völgyről, hogy Gyulaféhvár kies vidékén terül el. A példákat még sorolhatnám, de ehelyett inkább azt hangsúlyoznám, hogy ez az eljárás azért felette problematikus, mert Balassi Bálint költészetét leszámítva, nincs még egy mű a 16. századi magyarországi irodalomban, amelyben ekkora szerepet kapna a magában a szövegben megteremtett fiktív világ. Az régóta jól ismert a régi magyarosok közösségében, hogy a mű derekas része egy elképzelt égi hitvita leírása, amelynek megrendezésére Jósiás király kapott engedélyt, s amelyen a valaha élt összes teológus jelenlétében tárgyalják meg, hogy elfogadható-e, logikus-e és biblikus-e a szentháromság tana. Kévsébé kapott hangsúlyt azonban, hogy magát a történetet megelőzi egy teoretikus igényű bevezetés.

Ez a még Palaeologusnál is hosszúnak számító mondatfüzerekből felépült, 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. A görög az isteni és az emberi szféra határozott elkülönítésével mindenfajta pantheisztikus tendencia radikális kizárásával indítja gondolatmenetét. Isten a leghatározottabban megtiltotta, mondja, hogy az ő dolgait bárki össze-

<sup>3</sup> A latin eredeti lelőhelye a modern kiadásban: *Disputatio scholastica*, 56. A mű nagy része újabban megjelent magyarul is Nagyillés János fordításában: *Földi és égi hitviták*, 169.

<sup>4</sup> Ezeket az idézeteket Márkos Albert fordításában adjuk, amelyet alkalmasint pontosítottunk.

keverje a világéival. A tilalom 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 viszonyban álló emberekkel emberi mozzanatokat is bőségesen tartalmazó látomásokat közölt. A szöveg hosszadalmasan elemzi, hogy miképpen történt ez meg az Ótestamentumban Illés és Ézsaiás esetében, majd ennek aktualizálása következik: „S ha – mint máskor megtörtént – most megjelenne Illés, Ézsaiás, Jeremiás, Mikeás vagy valamely más szent és igen híres próféta, most is szükségesnek tartaná, hogy az igaz Istent különféle formákban és változatos hasonlatokban jelenítse meg, hogy a nép végre-valahára, a tekervényes fejtegetések útvesztőin és a viták burjánzó szövedékén túljutva megérthesse, hány az Isten, miután azt, ki ő és milyen, úgy tűnik, már mindenki tudja és érti.” A profetikus megszólalást még inkább indokolja az, ami a reformáció óta történt. Egyesek ugyanis a molyok és férgek által már csaknem szétrágott evangéliumot kézbe kapván hozzáfogtak ugyan Augiász istállójának kitakarításához, ám ennek során az emberi találmányok újabban kikapart és előásott mocskával beszenyezték az evangéliumot. Ráadásul mindazokat kíméletlenül üldözni kezdték, akik erre figyelmeztették őket: „Mint látjuk és tapasztaljuk, azok fordítják e mézsárszéket az emberek gyilkolására, akiknél Illés és az övéi biztonságos menedéket kellene kapjanak.” Ezt jelenti „a dolgok eme nem várt összezavarodása”, amely szinte kikerülhetetlenné teszi, hogy minden esz-közzel szóljunk Istenről. Így kap tehát indoklást a fikció használata (*imaginandum plane est et fingendum* – áll a latinban), amelyet az üldözöttek szenvedéseinek naturalisztikus, ám mégis patetikus felidézése 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 lófárokhoz kötözve szétmarcangoltak tagjai, a győzelem fitogtatására s félelemkeltésül lándzsára tűzött, s magas tornyok ormán függő testek, sok-sok ember rabbilincse, száműzetése, nem kevesek lemeztelenítése és kifosztása, s néhányak nem egyszeri szerencsétlenségei és megpróbáltatásai sürgetik.”<sup>5</sup> E program személyes konzekvenciáit vonja le aztán az elbeszélő, amikor arról szól, hogy „az efféle látványosságoktól meginduló égbolt gyakori megindulása indított arra, hogy eleget tegyek a jóra való emberek hő vágyakozásának, és még egyszer utoljára megfűjjam az érvelés világos és jelentésteli hangon szóló kürtjét, hogy Istent és az ég lakóit saját hangnememben és képzeletemnek megfelelően szólaltassam meg”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Disputatio scholastica*, 12–14. – *Földi és égi hitviták*, 141–144.

<sup>6</sup> *Disputatio scholastica*, 13–14. – *Földi és égi hitviták*, 144.

Talán nem tévedek, ha ezt a gondolatmenetet egészen rendkívüli fontosságúnak tartom. Mindannyian tudjuk, hogy nem szoktak így beszélni a reformátorok. A prófétai szó aktualitásáról oly erős szenvedéllyel szóló műveikben hiába keresnék ezt a szemléletet, de másfelől nincs meg ez a vallási szférát a fikcióval ily patetikusan párosító program a 16. század második felének humanistáinál sem. Ilyen értelemben azt mondhatjuk, hogy a klasszikus humanizmus nagy műveiből érkező indítatások páratlan invenciózus felhasználása figyelhető meg ennek a reformáció világától mégiscsak megérintett, s önmagát egy időre legalábbis a reformáció szolgálatába állító, s gondolkodásának radikalizmusáért az életével fizető gondolkodónak ebben a művében.

Kénosi egészen bizonyosan megértette ezeknek a gondolatoknak a lényegét, s persze az egész mű fiktív jellegét is, csak éppen nem tudott örvendezni hozzánk hasonlóan a vallási útkeresés és írói fantázia eme ritka találkozásának. Hadd támassza ezt alá két idézet. Az egyikben méltatja, hogy a vita leírója sok dolgot a maga valóságában közölt, majd így folytatja: „...mégis igen sok antonomasiát és megszemélyesítést (prosopopeia) használ, égi és pokolbeli, jelen és távollevő, élő és halott beszélő személyeket vezet be”.<sup>7</sup> A másik esetben a kronológia megsértésének hiányát rója fel Palaeologusnak, figyelmeztetvén az olvasót arra, hogy V. Pius pápa a poklokra csak 1572-ben szállott, amint ezt Kolb és Platina történeti munkáiból tudja. Úgy véli tehát, „hogy Palaeologus kelleténél inkább hajhászta a trópusokat, s ezért ebben az írásban a történet szükséges követelményeit szem elől tévesztette”.<sup>8</sup>

Ez alkalommal mégis inkább azt szeretném kidomborítani, hogy még a poétikailag érzékeny elemzés is rendkívül sokat gazdagodhat az-za, ha egy-egy ponton megpróbálja szembesíteni a fiktív világban leírtakat a más természetű történeti dokumentumokkal. Lehetséges, hogy nem tudjuk egészen pontosan rekonstruálni a fikció kiépülésének mechanizmusát (s ez talán nem is baj, vagyis nem ez a legfontosabb cél), de minden bizonnyal közelebb juthatunk a 16. századi szöveggörnyezethez, ha tetszik, itteni jelentéséhez.

Első példánk legyen mindjárt a mű címe: *Disputatio scholastica*. Skolasztikus vitának fordítottuk a magyar nyelvű válogatásban, kicsit megkerülve az alábbi problémafelvetést, amelyre az ottani jegyzetekben nem volt tér. A skolasztikus jelző jelentéséhez természetesen úgy kerülhetünk közelebb, ha megvizsgáljuk előfordulásait. Ennek eredményeképpen megállapíthatjuk, hogy az egyik jelentéstípus a legmarkánsabban a „scholastica temeritas” (skolasztikus vakmerőség) kifejezésben van jelen. Ezt az igaz tan képviselői fájdalmasan tapasztalják ellenfeleiknél, így például az a Paruta, aki Béza szerint persze tanulatlan bunkó

<sup>7</sup> KÉNOSI–UZONI, *Unitario-ecclesiastica historia*, 616. Magyarul: 722.

<sup>8</sup> KÉNOSI–UZONI, *Unitario-ecclesiastica historia*, 635. Magyarul: 743.

volt, és egy halászhajóról szökött el, hogy aztán bekönyörögje magát a teológusok közé, nos tehát az unitárius tábor vezérszónokaként szereplő Paruta Luther és Zwingli szánalomra méltó erőlködését látva a következőket mondja: „Azt vártam, hogy a bibliai idézettel ti is bibliai idézetet állítsatok szembe, de ti nem ezt tettétek. Győztesként távozom tehát, hiszen a szentírásbeli helyek ellenében csak okoskodásokat hoztatok elő. Mi nem olyan érvekkel harcolunk ugyanis, amilyeneket az emberi okoskodás innen-onnan jól-rosszul összehord, hiszen aligha létezett valaha is olyan szent dolog, amit a skolasztikus vakmerőség ne fertőzött volna meg a maga vitatkozásaival és a korlátlan kutakodás szabadosságával. Ti hisztek Isten létezésében? De hiszen a skolasztikusok megengedik növendékeiknek, hogy az elmeél csiszolására amellet érveljenek, hogy nincs Isten.”<sup>9</sup> A jelentés világos és nem igényel különösebb kommentárt: arról a késő középkori skolasztikáról van szó, amelynek minden valódi tudás és kegyesség nélkül való álokoskodásait kifogyhatatlanul tudták ostorozni az Erasmuson iskolázott unitáriusok is, s amelynek a Sorbonne falai közül, illetőleg *A balgaság dicséretéből* érkezett allegorikus képviselője (*philautia*) csatlakozik is a háromságosakhoz Palaeologus munkájában. Az akadémiák egészére általánosításként Dávid Ferenc súlyos és megindult lélekkel elmondott orációjában is szerepel, aki érzékletesen festi le azt az egyetemi szokást (mos academicorum), ahol úgy közelítenek a problémákhoz, „... hogy csak úgy röpködnek az érvek, viszont engedni akkor sem akarnak, ha ezerszer is legyőződ őket, céljuk ugyanis a vitatkozás és nem az igazság keresése és meglelése”.<sup>10</sup>

De szerepel a scholasticus jelző egy másik jelentésben is. A mű egyik leginveciózusabb s legkegyetlenebb része egy Béza-beszéd paródiája, ahol az öntelt, önmagát leleplező, dicsekvő fordulatokkal nem fukarkodó nagy svájci imigyen lelkesíti harcosait: „Legyünk bár sötétek, ha az eretnekek feletti győzelmeink és a számtalan diadalt megőrkítő győzelmi jelvényeink mindkét világban ott ékeskednek. Legyünk bár gyakorlatlanok a skolasztikus vitatkozásban (simus sine usu scholastico disputationis), ha önmagában attól diadalmaskodunk, hogy rettegést kel-tünk ellenfeleinkben.”<sup>11</sup> Később Paruta sikeres szereplését az elbeszélő azzal kommentálja, hogy sikerének az őt e feladattal megbízó Biandrata is nagyon örvendezett, s annak is, hogy egy pillanatra sem hágtá át a jó értelemben vett iskolai gyakorlatok (scholasticas exercitationes) határait.<sup>12</sup> Itt tehát pozitív értelemben szerepel a jelző, s a kettősség értelmezésében legalábbis segítségünkre lehet az, amit az 1569-es nagyváradi

<sup>9</sup> *Disputatio scholastica*, 115.

<sup>10</sup> *Disputatio scholastica*, 177.

<sup>11</sup> *Disputatio scholastica*, 53, *Földi és égi hitviták*, 168.

<sup>12</sup> *Disputatio scholastica*, 115, *Földi és égi hitviták*, 186.

disputa jegyzőkönyvében olvashatunk. A dokumentum megőrökíti, hogy milyen heves csatározás alakult ki már a hitvita feltételeiről is az első napon. Hadd emeljek ki a fentiekkel kapcsolatban két mozzanatot az antitrinitáriusok álláspontjából. Egyfelől hallani sem akartak arról, hogy az akadémia ítéletének alávegyék magukat, „mert azok minékünk szinte ugyan pöresünk mint tű”.<sup>13</sup> A másik Melius szavaiban maradt ránk a legvilágosabban: „Tudjuk, hogy az ellenkező három avagy négy respondenseket is választani szokott. Azoknak ellenkező feleleteket immár egybe akarja egyenesíteni, Es magának munkát szözevén, héjába mulatja el az üdöt. Azokért azt kívánjuk, hogy ő maga cselekedik ebben. Tagadja, és hamisítsa. Hogy ha kedig az ifjak ellenünk akarnak tusakodni, vagyon skólánk, melyben önmagokat fárszthatják.”<sup>14</sup>

Lehetséges tehát, hogy az unitárius újoncot (Niccolò Paruta) és egy tanárembert (Johann Sommer) kulcspozícióba helyező Palaeologus-mű ezért skolasztikus, vagyis iskolai vita. Lehet, hogy az unitárius szerző azt akarta megmutatni, hogy mi lesz az eredménye annak, ha az unitárius iskolai emberek Melius javaslatát elfogadva valóban fársztani kezdik magukat, azaz rátámadnak az ellentábor vezéreire.

A másik mozzanat Béza ilyen hangsúlyos szerepeltetése a háromságosok táborában. Kétségtelen persze, hogy a jeles reformátor már korán kivívta az antitrinitáriusok figyelmét azzal a Gentile elleni munkájával, amelyben nagy erudícióval bizonygatta, hogy az ortodox felfogástól elhajlók sohasem természetes halállal halnak meg: öngyilkosok lesznek vagy kivégzik őket. Itt nem részletezhető adatok sora bizonyítja azt is, hogy az 1560-as évek végén nagyon erősen belefolyt a kelet-közép-európai felekezeti küzdelmekbe.<sup>15</sup> Hogy erre miként tekintett János Zsigmond fejedelem és környezete 1569 végén, arra hadd idézzünk ismét csak a váradi disputát berekesztő fejedelmi szóból: „Azt kívánjátok, hogy a mű prédikátorunk Dávid Ferenc közhelyre menjen: a mű birodalmunkba szabadon, valahol akarjátok és valamikor akarjátok, disputálhattok. Mindenkoron mű a mű prédikátorunkat előállatjuk. Szabadon, minden bánatás nélkül eljöhetnek. Elég jövedelmeitek vagyon, csak ne kíméljétek a költséget. Sőt ezt kívánnók, hogy más országból is fő tudós emberek eljőnnének. Bátor ugyan Béza ő maga is, avagy Simlerus, hogy az Istennek tiszta igéjéből az igazság kinyilatkoztassék.”<sup>16</sup>

<sup>13</sup> *A nagyváradi disputatio*, kiad. NAGY Lajos és SIMÉN Domokos, Kolozsvár, 1870. 6.

<sup>14</sup> *A nagyváradi disputatio*, 9.

<sup>15</sup> Az említett hírhedt mű modern kiadása: *Correspondance de Théodore de Bèze*, ed. Hippolyte AUBERT, Henri MEYLAN, Alian DUFOUR, Claire CHIMELLI, et Maria TURCHETTI, VIII (1567), Genève, 1973, 234–246. (*Travaux d’Humanisme et Renaissance*, XXXVI). Az említett adatok gazdag kommentárok kíséretében szerepelnek a levelezés további kötetekben.

<sup>16</sup> *A nagyváradi disputatio*, 168–169.

Innen nézve a *Disputatio scholastica* egész fiktív kerete is felfogható olyan eszköznek, amelynek segítségével létrejöhetett a nagy találkozó a legkülönbözőbb protestáns és katolikus teológusok és a „mű prédikátorunk” vagy prédikátoraink között.

Jó néhány esetben ez a referencialitás bizonyos személyességgel is párosul, ami hasznos kiindulópontot szolgáltat ugyan az irodalomtörténeteseknek, de kevésbé használ a kompozíció egységességének. Az egyes szám harmadik személyben írott teoretikus igényű gondolatmenet végén ugyanis a narrátor grammatikailag is egyes szám első személyre váltó személyességgel indokolja a megszólalást. Láthattuk az imént, hogy itt a fikció világába már szinte belépve arról értesülünk, hogy a 24 égi szenátor Istenhez benyújtott folyamodványa, továbbá az igazság megvallóinak szenvedéseit elviselni nem tudó égbolt gyakori megindulása indította a szerzőt arra, hogy megszólaljon. Szinte kozmikus erők által mozgatott narrátort teremtenek meg tehát ezek a sorok, aki ugyanakkor a későbbiekben már egyes szám harmadik személyre vált, többnyire higgadtan mesél, ám a grammatikai váltás megismételgetéseivel a szöveg állandóan jelzi jelenlétét. Ez a jelenlét esetenként az eseményekbe való bekapcsolódását is jelenti: nem tudja megállni, hogy ne szólítsa meg a mennyország helyett a pokol kulcsait magával vivő, s a lemoshatatlan vért nyaldosó főinkvizítort, Michele Ghislierit, azaz V. Pius pápát. Az égi vitára érkezett fejedelmek Jósiás király számára semmiféle fáradságot sem jelentő elszállásolása után ugyanakkor azt közli velünk, hogy „én már ekkor kezdtem elbágyadni, de ugyanakkor ujjongtam is, és vágytam rá, hogy szólhassak fejedelmemmel, csak hogy mikor megnyitottam a számat, képtelen voltam akár csak egyetlen hangot is kiadni, mivel a meghívottaknak kizárólag azt engedték meg, hogy a boldog lelkekkel beszéljenek, akiket szerte mindenütt látni lehetett, mert testet öltöttek”.<sup>17</sup> Nem kevésbé rafináltan jelzi másutt a narrátor korlátozottságát, hiszen a cseh küldöttségben felfedezett ismerősöknek örvendezve önsajnálató felkiáltásban tör ki: „Ó, ha megnyílt volna ez a lehetőség olyanok számára is, akik senkinek az udvarához nem tartoztak, hanem csak magánemberként sóvárogtak valami után, megölelhettem volna Huber Languet barátomat, és kifejezhettem volna neki afölött érzett örömet, hogy ép bőrrel megmenekült a hitszegő Franciaországból.”<sup>18</sup>

Könnyen lehet, hogy e megjegyzések célja ilyesmire különösen érzékenynek látszó szerzőnk esetében a kiterjedt kapcsolatok dokumentálása volt, ám bizonyos, hogy más tekintetben ezek egyszerre érzékeltetik ennek az általa teremtett világnak fiktív, ám a valósággal mégiscsak jelentőségteljesen érintkező voltát. A narrátor által teremtett fiktív világ

<sup>17</sup> *Disputatio scholastica*, 70. – *Földi és égi hitviták*, 178.

<sup>18</sup> *Disputatio scholastica*, 67. – *Földi és égi hitviták*, 176.



ez, ám mégiscsak a megteremtőjét magát is meghaladó törvényszerűségei vannak, hiszen nem beszélhet akárkivel, s mintha rajta kívül álló erők döntenének arról, hogy ki lehet szereplője.

Úgy gondoljuk tehát, hogy az itt most nem is részletezett epizódokat is figyelembe véve Palaeologus műve kusza szerkezetű, ám másfelől rendkívül gazdag ennek a földi világtól eltérő, ám földi eszközökkel mégiscsak megjeleníteni akart világnak, illetőleg kifinomultságot igénylő részleteinek a kidolgozásában, a rendhagyó tér-, szín-, hangélmények megjelenítésében. Írásművészetének megértéséhez megkerülhetetlen az esetleges további minták és előképek számbavétele. Ebben ő maga is segítséget nyújt, hiszen a nagy jelentőségű összejövetelekre a legkülönbözőbb országokból, az Újvilágot is ideértve, költők is érkeztek, s ki-ki közülük egy-egy emelvényre lépve, a saját nyelven adta elő szent himnuszait. Szerzőnk meg is nevez néhányat közülük: „Csehország elhozta Kollint, Itália Sannazarót, Skócia Buchanant, Németország Eobanust, Flandria Utenhovét; Gallia küldötte Dorat lett volna, de a Múzsák megakadályozták, mivel szent dalait eladta, s pénz ellenében művészetével a hitszégést fedezte.”<sup>19</sup>

A további vizsgálatok irányára utalva szinte csak példaként hadd idézzük fel ugyanakkor, hogy a Jósiás átalakító akaratanak megadóan engedelmeskedő természet miképpen tette még ékeesebbé a Tempe völgyét: „E fás vidéket az ég csicsergő és 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 a madárdal édességét és dallamát, hogy mindenkit elárasszanak vele, aki csak oda tart. Éhséget és szomjúságot, hideget és forróságot távol parancsolt a helytől.”<sup>20</sup> Talán nem tévedek, ha az iménti névsor alapján még arra is merek gondolni, hogy Jacopo Sannazaro híres *Arcadiáját* is besorolhatnánk a minták és előzmények közé, valójában azonban szívesebben fogalmaznék úgy, hogy az itáliai reneszánsz eszményített, idilli világot megjelenítő szövegei ott lehetnek az előképek között, hiszen bőven lehetne idézni a fenti citátummal párhuzamba állítható szövegeket a legkülönbözőbb szerzőktől Boccacciótól Bembóig. Valójában persze azt remélem, hogy ezek a szövegpanelek mégsem fedik le Palaeologus leírásainak egészét, 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 közepének magasából süssön, s elébe kicsiny felhők

<sup>19</sup> *Disputatio scholastica*, 69. – *Földi és égi hitviták*, 177.

<sup>20</sup> *Disputatio scholastica*, 32–33. – *Földi és égi hitviták*, 156.

vonuljanak, hogy a nap melege 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 és az antipódusokhoz: ekkor láttak először napsugarat az alvilágban, s kaptak először fényt a földtől az antipódusok.”<sup>21</sup>

A mű egy másik helyéből kiindulva Janopolis és a benne törtétek további forrását hozhatjuk szóba. A háromságosok vezérszónoka, Béza, miután megfelelő színekkel lefestette a faragatlan szamaraknak, továbbá a szarban és a húgyban turkáló idiotáknak tekintett ellenfeleit, imígyen szól: „Nem akarok hetvenkedve beszélni, s a mieinket az illendőnél jobban felmagasztalni, de tudom, hogyha ellenfeleink tisztában lennének az itt jelenlévők (Ostiensis, Panormitanus, Cusanus, Melius, Károlyi, Melanchthon, Gilbert Génébrand, Alesius, Andreas Hyperius, Paul Eber) meg aztán még rajtuk és rajtuk 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.”<sup>22</sup> A felsorolt nagyságok közül a 16. századnál korábban éltek 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. Sőt úgy tűnik, a mű egyik helye kifejezetten valószínűsíthet is egy ilyen hipotézist. A zsinat megkezdése előtti utolsó szemlén leírtakat ugyanis a következő kommentár kíséri: „A levegőég felső részéből angyalok összehangzó dala hallott: különféle hangszert fújtak, doboltak, pengettek, s a ritmusra énekeltek. Akik hallották, arra vágytak, bár a paradicsomban lennének, az ég lakóival élhetnének, s megvetették a lenti világot, erősebben óhajtották az ilyen életet, s azt kívánták, hogy örökké érezzék ennek az állapotnak kellemességét.”<sup>23</sup> Az itáliai humanizmus ismerői számára világos, hogy ez a mondat szinte összegzi Lorenzo Valla *De voluptate* vagy *De vero falsoque bono* című munkáját, s az is jól ismert, hogy a mű első, 1431-ben Piacenzában megfogalmazott változatában az epikureus álláspontot még Beccadelli képviselte. Az 1512-es párizsi kiadás ezt a variánst közölte, ám nem kellett föltétlenül ezt kézbe venni ahhoz, hogy bárki képet alkosson a Beccadellinek tulajdonított szerepről, hiszen hivatkozás történik erre azokban a rendkívül zajos, az

<sup>21</sup> *Disputatio scholastica*, 33. – *Földi és égi hitviták*, 156.

<sup>22</sup> *Disputatio scholastica*, 52. – *Földi és égi hitviták*, 167.

<sup>23</sup> *Disputatio scholastica*, 66. – *Földi és égi hitviták*, 173.

Alpokon túlra is elhangzó, s a 16. századi kiadásokból is tanulmányozható vitákban is, amelyek Poggio Bracciolini és Valla között folytak le. A vita egy mozzanatát megemlíti a *De falsa et vera unius dei... cognitione* című kiadvány.<sup>24</sup> A bibliai-filológiai tevékenysége folytán minden szentháromság-tagadó természetes olvasmányának tekinthető nagy Lorenzót tehát Erdélyben is alaposan tanulmányozták, s talán még azt sem tarthatjuk kizártnak, hogy Palaeologus egyik ellenfele gúnyos emlegetésével kelt védelmére a *Skolasztikus vita* fent idézett helyén. Maga Valla ugyan tudomásunk szerint nem szerepel műveiben, ám ez egyáltalán nem meglepő, hiszen ő feltűnően hallgat gondolatvilágának legközvetlenebb inspirálóiról, s e tekintetben talán konspiratív célzatúnak, de mindenképpen misztifikálónak tűnik, ahogyan a *Skolasztikus vitában* az égieket mélyen felháborító Vilielmus a Pena beszéli el élettörténetét. Azt állítja, hogy fordulatot az hozott életében, hogy egy férfi tanácsára belekezdett az evangélium alapos és figyelmes olvasásába. Kizárólag ez a koncentrált olvasás eredményezte tehát, hogy rájött: a szentháromság nem létezik. Nem kell hát csodálkoznunk azon, hogy Valla nevét nem emlegetik Palaeologus művei, ám ha a bibliai-filológiai megfontolásokon kívül másképpen is inspirálója volt a nagy itáliai humanista, akkor újabb szempontokat nyerünk teológiája egészének értelmezéséhez.

Ezzel azonban most nem foglalkozunk, csupán azt idézzük fel, hogy egymáshoz nagyon közel álló, hasonló intenzitású, rendkívüli tér-, szín- és hangélmény sugárzik a *Skolasztikus vitából* és a *De vero falsoque bono* harmadik könyvének befejező részéből. Említésre méltó már a megszólalás rendkívüli voltát érzékeltető exordium is. A mennyezságról Niccolo Niccoli, illetőleg Antonio da Po által elmondottakat külön teoretikus gondolatmenet vezet be, amely egyszerre beszél az imagináció létjogosultságáról, szinte kikerülhetetlenségéről, ám ugyanakkor rendkívüli nehézségeiről is. Így szólítja fel hallgatóit arra, hogy mozgósítsák képzeletüket – *agedum, figuremus animis atque fingamus quod oculis cernere non possumus* –, hogy a halál pillanatában a testtől elszabadult lelket követhessék útján: „A testtől megszabadult lélek tehát folyamatosan a maga természetes fényét, s nem a mástól kapottat sugárzó, s a földinél fénylőbb, erőteljesebb és áttetszőbb levegőt szemléli. Mint amikor egy a rendkívüli éleslátás adományában részesült ember egészen odáig emelkedik fel az égbolton, ameddig a sasok szállnak, s a mélységbe és messzeségbe nézés szabadságától hatalmas gyönyörűség önti el lelkét, ugyanilyen kimondhatatlan gyönyörűség tölt majd el bennünket, amikor majd fejünk felett láthatjuk a felhőket, s a magas hegyek csúcseitől letekinthetünk a tenger csillogó hullámaira, a rajtuk hófehér galambok gyanánt imbolygó hajókra. Ó, micsoda fényesség táru!

<sup>24</sup> *De falsa et vera*, 194. Magyarul: 161.

majd fel előttünk, ha kilépünk sötét hajlékunkból. Hát még ha meglátod, micsoda fényben vibrál az ismeretlen csillagok megszámlálhatatlan sokasága. Hogy mi jön ezután? A lélek saját erejéből egyre feljebb és feljebb emelkedik, egyáltalán nem úgy, mint a szándékukat igyekezetükkel megvalósítani kénytelen madarak, hanem valami hihetetlen könnyedséggel...”<sup>25</sup>

Nem követjük a lélek útját további hosszú idézetekkel, csak elmondjuk, hogy hamarosan gyönyörűségeken 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 Pónak ugyan csak 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 foglalatoskodnak, hogy a mennyországba szállítsák a hullákat, ezért a képzeletnek kell megteremtenie azt az állapotot, amely majd valóban bekövetkezik akkor, amikor a déli napnál is ragyogóbb testet kap minden lélek, hogy minden földit hajazó testi gyönyörűségben részesüljön. Látható, hogy jóllehet Antonio előadásában üdvörténeti keretbe helyeződik a mennyei birodalom ábrázolása, a sok, itt már nem idézhető konkrétumbeli azonosság mellett a fikciós kényszer következtében alapvető szemléleti rokonság van a két szöveg között.

Az Atyaisten által meghirdetett zsinat alkalmából persze teljesen szabadon közlekednek ebben a világban a híresnél is híresebb személyiségek, de szerzőnknek még ez sem elég, olykor attól sem idegenkedik, hogy e fiktív világból eredeztesse hősei való világbeli szakértelmét. A legmegdöbbenőbb e tekintetben az, amit a Janopolis-beli italkínálat leírása során tapasztalhatunk: „A pincék teli voltak spanyol, francia, talján, görög és trapezunti, s más tájakról származó borokkal, valamint régi és új sörrel, prágaival, Raconiggibe valóval, freiburgival, s további fajtákkal, melyeknek mindegyikét arról a helyről nevezték el, ahol főzték, s voltak borpárlatok is istenfűvel, zsályával, rutával, csuporvirággal, s különb-különb fűszerszámokkal ízesítettek: mindegyiket Jósias gondoskodásának köszönhetően hozatták oda a különböző fűszerszámoktól. Innen merítette ismereteit Julius Alexandrinus és Tadeáš Hájek is, amikor írásba fogtak, egyikük a borokról, másikuk meg a sörökről.”<sup>26</sup> Itt a helyzetet az teszi rendkívül bonyolulttá, hogy az itt említett művek valóban léteztek akkor, amikor Palaeologus ezeket a sorokat megfogalmazta, de nyomtatásban csak később jelentek meg. Iulius Alexandrinus (1506–1590), II. Miksa udvari orvosa *Salubrium sive de sanitate tuen-*

<sup>25</sup> Lorenzo VALLA, *De vero falsoque bono*, critical edition by Maristella de PANIZZA LORCH, Bari, 1970, 124.

<sup>26</sup> *Disputatio scholastica*, 35. Földi és égi hitviták, 157.

da címmel jelentetett meg 1575-ben egy munkát, míg Tadeáš Hájek (Hagetius, 1525–1600) munkája *De cervisia, eiusque conficiendi ratione, natura, viribus et facultatibus* című műve 1585-ben látta meg a napvilágot.

A referenciális mozzanatok vadászását kétségtelenül túlhajtó Kéno-si Tőzsér János és Uzoni Fosztó István megközelítése tehát nem intézhető el azzal, hogy egyszerűen megmosolyogjuk retorikai és poétikai tompaságukat, hanem nagyon komoly mozzanatokra is figyelmessé tehetnek bennünket. Ezek aprólékos felsorolása helyett azt mondhatnám, hogy akarva-akaratlanul utalnak a *Disputatio scholastica* világirodalmi helyére is.

Közelebb lépve e kérdéskörhöz, a 15–16. századból a következő műveket szokás ilyenkor számba venni: Nicolaus Cusanus: *De pace fidei* (1453),<sup>27</sup> Dirck Volckertszoon Coornhert: *Synodus van der consciencien vryheydt* (1582),<sup>28</sup> Jean Bodin: *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* (1592).<sup>29</sup> Palaeologus művét persze nem említik az irodalmat áttekintő nagy nemzetközi összefoglalások. A szokásos okokon kívül (a kelet-közép-európai jelenségek nem kielégítő ismerete) ebben kétségtelenül szerepet játszik, hogy Pírnát német nyelvű könyve, majd Lech Szczucki publikációi ellenére maga a – megírást követően az európai nyilvánosságból több évszázadra kiesett – szöveg csak 1994-ben jelent meg latinul a Bibliotheca Unitariorum sorozatban.

A felsorolt kora újkori alkotások közül egyedül Cusanus műve jöhet szóba mintaként is, jóllehet Massimo Firpo és Lech Szczucki csak az utóbbi időben fogalmazta meg, hogy Palaeologus alkotása a *De pace*

<sup>27</sup> Milánói (1502), párizsi (1514) és bázeli (1565) kiadásról tud a szakirodalom. Lásd Raymund KLIBANSKY bevezetőjét a mű kritikai kiadásához: *Nicolai de Cusa opera omnia*, VII. Hamburg, 1959. A mű legújabb kétnyelvű kiadása: *Vom Frieden zwischen den Religionen: lateinisch-deutsch*, Hrsg., Übers. Klaus BERGER, Frankfurt am Main, 2002.

<sup>28</sup> A francia nyelvű modern kiadást használtam: Thierry COORNHERT, *A l'aurore des libertés modernes: Synode sur la liberté de conscience* (1582), introductions, traduction et notes de Joseph LECLER et Marius-François VALKHOFF, Paris, 1979.

<sup>29</sup> A 17–18. században kéziratban terjedt mű latin kiadása: Jean BODIN, *Colloquium Heptaplomeres*, ed. Ludwig NOACK, Schwerin, 1857. (Faksimile kiadás: Stuttgart–Bad Cannstatt, 1966.) Jól jegyzetelt angol nyelvű modern kiadása: *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime (Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis)*, translation with introduction, annotations and critical readings by Marion Leathers KUNTZ, Princeton University Press, 1976. A kortárs francia fordítás modern kiadása: *Colloque entre sept scavans qui sont de differens sentimens des secrets cachez des choses relevées. Traduction anonyme du Colloquium heptaplomeres de Jean Bodin*, établi par François BERRIOT, Genève, 1984 (Travaux d'Humanisme et de la Renaissance, 204).

*fidei* imitációjának tekinthető.<sup>30</sup> A nagy német humanista 1453-ban írott, s a 16. század derekáig négy kiadásban is megjelent munkája hasonlóképpen az égben játszódik, ahol az Isten (*Cunctipotens*), Krisztus (*Verbum*) és az angyalok rendre rossz híreket kapnak a háborúk feldúlta földről: az emberek megtagadják hitüket, és istentelenné válnak. Az arkangyalok könyörgésére s a *Verbum* véleményét is kikérve a *Cunctipotens* végül is elhatározza, hogy lépéseket tesz a vallási egység megteremtésére. Megparancsolja hát az angyaloknak, hogy hívják össze a különböző népek tudós képviselőit. A Szent Péter és Szent Pál kíséretében megjelenő *Verbum* színe előtt folyik aztán a vitatkozás a különböző dogmatikai, egyházszerkezeti és rituális kérdésekről. Végül az isteni tanítás által megvilágosodva az emberiség különböző képviselői Jeruzsálemben vonulnak, hogy ott írják alá a vallások között megkötött örök békeséget. A hasonlóság nyilvánvaló, s hogy Palaeologus ismerte Cusanus műveit, abból is könnyedén bizonyítható, hogy a *Skolasztikus hitvita* szövege éppen ott szakad meg, ahol Cusanus emelkedett szólásra. Természetesen ő nem az igazak táborában lép fel, hiszen a *De pace fidei*-ben is éppen egy neoplatonikus eredetű háromságban lesz a kereszténység egységének a záloga. Ez azonban semmiképpen sem lehetett akadály a fikció felhasználásának, sőt újabb jelentésréteggel gazdagította Palaeologus munkáját: éppen egy ilyen mű imitációjával történik meg a szentháromságban és neoplatonikus genezisének kritikája. Másfelől bizonyára igaza van Szcuckinak abban, hogy a komoly dogmatikai eltérés ellenére sem szabad elfeledkezni arról, hogy Cusanus minden vallás lényegi egysége mellett érvelő híres opusza megérinthette a vallási szinkretizmus kérdéskörét oly mániákusan boncolgató 16. századi eretneket.

Az eddiginél megalapozottabban alkothatunk véleményt Palaeologus szövegének poétikai sajátosságairól, ha felidézzük a további két mű megformálásának legfontosabb jegyeit is. Coornhert műve egy nyilvánvalóan fiktív zsinat jegyzőkönyve.<sup>31</sup> Elkészültének körülményeiről a 19 ülésből álló összejevetel első napján elmondottakból értesülhetünk. Itt a későbbi ülésekhez hasonlóan egy bizonyos Jézonias szólal meg. A tiszteletre méltó világi és egyházi személyiségekhez fordulva elmondja: remélte, hogy részt vesz üléseiken Dániel mester is, ő azonban egyéb elfoglaltságai miatt nem tud jelen lenni, de az ügy sürgető volta miatt a tárgyalás elhalasztását sem engedélyezte. Elrendelte viszont, hogy

<sup>30</sup> Lech Szcucki tanulmánya a szövegkiadás bevezetőjeként jelent meg. Lásd még Massimo FIRPO, *Antitrinitari nell'Europa orientale del 500*, Firenze, 1977. 243–244.

<sup>31</sup> Lásd az alábbi kötet dolgozatait: Dirck Volckertszoon COORNHERT, *Dwars maar recht*, onder redactie van H. BONGER, J. R. H. HOOGERVORST, M. E. H. N. MOUT, I. SCHÖFFER, J. WOLTJER, Zutphen, 1989.

mindenki írásban is fejtse ki itt elmondott véleményét, hogy remélhetőleg hamarosan bekövetkező visszatértekor ítéletet mondhasson. Az összejövetelt megnyitó imát követően a katolikus, illetőleg a reformált egyház nevében megszólaló képviselő mellett Hosius, Kálvin, Béza, Bullinger, Musculus neve alatt következnek a különféle megnyilatkozások az igaz egyházzal, az eretnokségekről, de főleg arról, hogy milyen viszonyoknak kell lennie a magisztrátus és az egyház között. Az ülések mindegyikén megszólal még a Gamáliel, aki az Apostolok cselekedetei 5. fejezetében azt a tanácsot adja az előjáróknak, hogy nem szabad világi eszközökkel fellépni a keresztények ellen, hiszen ha tanításuk nem Istentől van, mindenképpen semmivé lesz. Ebben a szellemben érvel itt is, s a szakirodalomban általánosan elfogadott az az elképzelés, hogy ő a különféle spiritualisztikus tendenciák, így elsősorban Sebastian Franck hatása alatt álló, s felekezetiileg besorolhatatlan Coornhert, vagyis a szerző véleményének a megfogalmazója. A mű utolsó előtti megszólalása ilyen szellemű felhívás a keresztyén urakhoz, hogy kardjukat csak a világi ügyekben, a különféle gaztettek elkövetői ellen használják. Utolsó megszólalóként Jézonias összefoglalja, milyen álláspontok hangzottak el, majd elmondja, hogy teljesítették az Úr által kirótt feladatot, megvitatták, mi szolgálja Krisztus országának gyarapodását és az emberek üdvét. Ő (Jézonias) igyekezett úgy összefoglalni a viták során elhangzottakat, hogy mindenkinek emlékezetébe tudja idézni, ki mit mondott, s így ki-kik az elkövetkezőkben is elmélkedhet az elhangzottakon. Azért juttatja el ezeket az aktákat a résztvevőkhöz, hogy Dániel visszaérkezéig mindenki meggondolhassa, mit kell elvetnie, s mit kell követnie.

A jóval ismertebb Jean Bodin élete végén szerzett és kéziratban maradt, de hamarosan franciára is lefordított és így is terjesztett művében a címnek megfelelően hét személy vitatkozik a fenséges, de rejtett dologról.<sup>32</sup> A vita a katolikus Paulus Coronäus velencei házában zajlik, s a beszélgetésből derül ki, hogy a hozzá hasonlóan csak nevükkel jelzett további résztvevők milyen felekezethez tartoznak, illetve milyen álláspontot képviselnek: Fridericus Podamicus lutheránus, Hieronymus Senamus egyetlen felekezethez sem tartozó szkeptikus, Diego Toralba a természetvallás képviselője, Antonius Curtius református, Salomon Brassicanus zsidó, Oktavius Fagnola pedig a muszlim hitet követi. A hat napig tartó vitán óriási erudícióval tárgyalják meg a nagy vallások és felekezetek dogmatikájának sok-sok kérdését, ám mindenki kitarthat álláspontja mellett, és a történet elbeszélőjétől arról értesülünk, hogy a találkozást követően ki-kik kegyes életmódjával vált vallása szószólójává.

<sup>32</sup> A gazdag szakirodalomból elsődleges fontosságú az a tanulmánykötet, amely egy Wolfenbüttelben megtartott, s kizárólag ennek a műnek szentelt konferencia előadásait tartalmazza: *Bodinus Polymeres. Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk*, ed. Ralph HAFNER, 1999 (Wolfenbütteler Forschungen 87).

Bár Palaeologus műve befejezetlen maradt, aligha lehet kétségünk afelől, hogy a befejezés ettől eltérően és Cusanus művéhez hasonlóan az egyik álláspont, nyilvánvalóan az unitárius győzelmének a kinyilvánítása lett volna. Azé a győzelemé, amelyre ugyanakkor a valóságban egyre kisebb esélyük maradt azoknak a radikális antitrinitáriusoknak, akik oly megdönthetetlen érvekkel léptek fel ezen a színesen leírt, csodálatos hitvitán. Egyben persze az unitáriusok köréből kiindult, felekezeti kibékítő törekvések vereségének elkönnyvelése is ez, kényszerű tudomásulvétele annak, hogy csak Janopolisban sikerülhet elérni, hogy a Bibliában nem szereplő szentháromságdogma kiiktatásával megteremtsek egy koncentrikus körök gyanánt szélesíthető felekezeti és vallási szinkretizmus alapjait. Ezért mondja Lech Szczucki, hogy a befejezetlenül maradt *Skolasztikus vitá*ban az igazság felragyogtatását a földön elszenvedett vereségekért és üldöztetésekért kárpótló utópiának tekinthetjük. A lehetőségekkel inkább számol Coornhert és Bodin megoldása, amely megszüntethetetlen adottságként kezeli a különféle vallások és felekezetek létét, hogy aztán ezek ugyancsak nehezen megvalósítható egymás mellett élésére és spirituális versengésére tegyen javaslatot. További, nem egészen lényegtelen különbség, hogy Coornhert művében Dániel mester mindent helyretevő és az isteni igazságot kinyilvánító újra eljövetele kimondatlanul is eszkatalogikus értelmezést kap, ő maga az elemzők zöme szerint magával Krisztussal azonosítható, s így módon legalábbis behatárolttá válik az az időszak is, amelynek újraeljövetelelég el kell telnie.

A koncepcionális rokonságok és különbségek ugyanakkor nem eredményeznek mechanikus megfeleléseket a szövegek megformáltsága tekintetében. A számba vett négy mű közül ugyanis kettő keretes jellegű, s ezekben nyilvánvalóan távolság keletkezik a történet elbeszélője és a szerző között. Cusanus művében a mennyben történtek egy olyan ember víziójaként jelennek meg, akit megrázott Konstantinápoly eleste, s aki hosszan tartó folyamatos meditáció eredményeképpen részesült a látás adományában. A mű bevezetése szerint ez a közelebből meg nem nevezett ember aztán lejegyezte a látottakat, hogy azok rendelkezésére bocsássa, akik vezetőik lévén tehetnek valamit a különféle vallások közötti egység megteremtésére. A szerző nem mondja meg, miképpen jutott a kéziratához, s a kerettörténetnek ez a hézagossága még inkább csökkenti az előadottak személyességét. Ezzel párhuzamba állítható Bodin munkája, mely valójában egy levél, amelyet ismeretlen szerzője egy bizonyos, a szakirodalomban nem azonosított N. T. számára írt Velencéből. A levél elmondja, hogy peregrinációja során nagy örömmel állt meg Velence városában, amely kivételesen nagy szabadságnak örvend, mivel sem polgárháborúk nem gyötrik, sem a zsarnokoktól nem kell tartania, lakosait nem sújtják nagy adók, s a tanulmányaik folytatására odaérkezteteket nem háborgatják semmiféle nyomozgatások. Itt talált rá a gyen-



ge testalkatú, s éppen ezért utazásokra egyáltalán nem vállalkozó Coronäus házára, aki önmagát kárpótolva nem csupán óriási könyvtárat hozott létre, hanem hatalmas, s elrendezését tekintve a számmisztikát sem nélkülöző gyűjteménye van különböző kövekből és egyéb természeti kincsekből is. Emberünknek sikerült ide elszegődni felolvasónak, s az is feladata lett, hogy a házba meghívott tudósok között lezajlott vitákat is megörökítse. A legérdekesebb és érvekben leggazdagabb disputációt küldi el tehát a címzettnek, amely Platón egy helyének értelmezéséből és a lélek halhatatlanságának taglalásából nőtt ki. E külön egységet nem jelentő, hanem az első rész elején olvasható bevezetőt követően aztán már csupán beszélgetések következnek, az elbeszélő a továbbiakban egyáltalán nem mérlegeli az elhangzottakat, megszólalásai az egyes alkalmak rendkívül tömör felvezetéseire, valamint az imént már idézett záró megjegyzésre korlátozódnak.

A helyszín, a beszédmód és a megjelenítés tekintetében tehát egymást keresztező megoldásokat találunk a számba vett szövegekben. Cusanusnál a konkrét helyszín, Jeruzsálem megnevezése egyáltalán nem akadálya annak, hogy a felsorakoztatottak a középkori allegorizálás törvényszerűségeinek engedelmességedjenek. A megidézettek nem emberek, hanem intellektuális erények (*intellectuales virtutes*) gyanánt jelennek meg, s ez már önmagában is korlátozza az érzéki megjelenítés lehetőségeit. A Bodin művében szereplő Velence és egyeteme köztudottan a valóságban is a szabadság fontos szigete volt a 16. század világában, ám a Coronäus házában szereplők azonosítása az itt megfordult humanisták bármelyikével is nyilvánvalóan teljességgel lehetetlen. Az 1582-ben megjelent Coornhert-mű címlapján az állott, hogy az említett zsinat Vryburchban, azaz a szabadság városában zajlott le, ám a szereplők a legvegyesebb összetételt mutatják. Azok a személyek, akiket nem kellene föltétlenül a fantázia teremtményeinek tartanunk (a katolikus és reformált közösség képviselői) név nélkül szerepelnek, míg azonosítható nevek viselőiként lépnek fel azok, akik a Bibliából (Gamáliel) vagy a 16. század korábbi évtizedeiből (Stanisław Hosius, Kálvin, Musculus) érkeztek, s akik semmiképpen sem vehettek részt valóságosan is ezen a hitvitán. Megszólalásaik így nem is lehetnek mások, mint műveikből vett idézetek. A magával a szerzővel azonosítható elbeszélő azonban egyáltalán nem foglalkozik ezekkel a kompozíciós nehézségekkel. Az előszóban ugyanis nevének feltüntetésével maga Coornhert szólítja meg Németalföld kegyes és elfogulatlan reformált papjait és bölcs előljáróit. Elmondja, hogy immár tíz éve folytat küzdelmet Kálvin és Béza felfogása ellen, akik szerint a hitet szabad külső kényszerrel és a lelkiismereten erőszakot téve is terjeszteni. Azt sem hallgatja el, hogy emiatt a legkülönbözőbb rágalmakat terjesztették róla, mondták libertinusnak, ateistának, az ördög szolgájának, hírbe hozták azzal is, hogy

egy vita során érveiből kifogyván fizikailag akarta bántalmazni ellenfelét. Ezek ellen már több művében nyilvánosan is megvédte magát, most arra törekszik, hogy mindenkivel beláttassa: tarthatatlan és a keresztvétség lényegével ellentétes az az álláspont, amely a hit kérdésében bármiféle szerepet juttat az erőszaknak és kényszerítésnek.

Úgy gondolom, hogy a rokon művek megformáltságának még a fenti nagyon durva és csupán a kompozícióra szorítókozó számbavétele is segíthet megragadnunk Palaeologus művének néhány nagyon fontos sajátosságát. Az elbeszélő jelenlétéről korábban már megállapítottaknak megtaláltuk a párját Coornhert művében. Palaeologusnál ugyan nincs életrajzi elemeket is felsoroló előszó, ám hasonló, vagy talán még markánsabb a jelenléte a korábban részletezett reflexiókban, de különösen a *Skolasztikus vita* betéttörténeteiben. Ezek közül kettő kifejezetten önéletrajzi fogantatású. Az egyik szerint a fikció teremtette szabad röpködést a Gerendi testvérek és a szerző további barátai arra használják fel, hogy felkeressék Palaeologus szülőházáját és megismerkedjenek hírneves rokonságával. Ugyanezt teszik azok a cseh atyafiak is, akik kétségbe merték vonni szerzőnk legelőkelőbb származását, akik azonban török fogságba kerülve méltó büntetésben részesülnek, s csak az ő kegyes közbenjárására kerülhetnek aztán mégis haza. Az ilyen epizódok persze nem teszik fesszé a kompozíciót, ám azt már korábban is láthattuk, hogy ez nem erénye szerzőnknek. Másfelől a fantázia működése persze lebilincselő, s a mű legszembeűnőbb sajátosságának e szembeűtés alapján is a fiktív és a referenciával is rendelkező szöveg-helyek szinte zabolázhatatlan, s bizony alkalmasint nem is problémátlan egymásmellettségét tarthatjuk.

Láthattuk, hogy nem páratlan ez a kettősség a szereplők felsorakoztatásában sem. A Palaeologus művében szereplők is szinte egytől egyig jól ismert világi vagy egyházi személyiségek, s nagyon átgondoltnak látszik, hogy az egyedűli kivétel éppen Jósiás király. A mű világosan azt sugallja, hogy a János Zsigmonddal való azonosságát ki sem kell mondani, s az ótestamentumi elnevezés még nyilvánvalóbbá teszi fölmerhetetlen történeti és üdvtörténeti jelentőségét.

Ha azonban az imént a kompozíció széteső voltát róttuk fel a szerzőnek, akkor meg kell említenünk e szembeűtés során még markánsabban kirajzolódó erényét is. Láthattuk, hogy a hitvita kereteinek felrajzolásában visszafogott Bodint leszámítva egyik szerzőnél sincs a Palaeologuséhoz hasonló törekvés arra, hogy a különféle szereplők összehozásának és megszólaltathatóságának az egész műre érvényes retorikai szituációját érvényben tartsa. Cusanus allegorikus erényei esetében már eleve mérsékeltlen jelentkezik ez az igény, de Coornhertnél sincs nyoma annak, hogy a rég halott középkori vagy közel kortárs szerzők megszólalását ilyen módon szituálja. Palaeologus töredékes művében a szöveg

egészét megszervezni akaróan működik a fikció, s az ideális helyszín és a vita körülményeinek leírásában a korai latin nyelvű humanizmus nagy szerzőiből merítve az európai reformációban is rendhagyó és egyéni szövegegyüttest tud megteremteni. A szöveg felfedezője és első méltatója, Pírnát Antal bizonyosan ezt érezte, amikor nagy kedvencének ezt a munkáját inkább metaforikusan, mint történeti-poétikai szempontból pontosságra törekedve a hitvitázó dráma analógiájára hitvitázó, illetőleg fantasztikus regénynek nevezte.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> PIRNÁT, *Die Ideologie*, 54–56; *A magyar irodalom története a kezdetektől 1600-ig*, főszerk. SÓTÉR István, szerk. KLANICZAY Tibor, Bp., 1964, 495–497.

## AZ ÖT SZÉP LEVÉL 1609-BEN

Az *Öt szép levél*ről dolgozatot írni merész vállalkozás. Jó néhány részletes elemzés is született a nagy írónak erről a méltán híres munkájáról, s ráadásul a vita két érintettjéről, Pázmány Péterről és Alvinczi Péterről szóló legfrissebb monográfiák és összefoglalások jeles szerzői frappánsan meg is vonták e kiemelkedően fontosnak tekintett polémia mérlegét: „Az egész Európát foglalkoztató aktuális gondolatvilágot tükrözik Pázmány és Alvinczi vitái. Kettejük harcának jelentős szerepe van abban, hogy a magyar társadalom is egzisztenciális problémaként élte meg a kor legnagyobb vallási kérdéseit. Műveiken keresztül a legmagasabb színvonalú irodalmi és nyelvi köntösben találkozhatott e lelki küzdelmekkel.”<sup>1</sup>

Úgy tűnhet tehát, hogy a történeti és eszmetörténeti háttér minden eddiginél aprólékosabb és árnyaltabb felvázolásával megnyugtató és kiegyensúlyozott eredményeket fogalmazott meg a kutatás, s jelentős új megfontolások egyelőre nem várhatók. Ez sok tekintetben valóban így van, ám a megszólaltatott irodalmi hagyomány s a műben testet öltött implicit retorikai-poétikai elképzelés mibenlétéről mégis maradt még elmondandó. Az alábbiakban erre teszünk kísérletet. A megszólalás hátterében az áll, hogy a dolgozat szerzője régóta nagy kedvvel tanítja ezt a művet, s ezért sokszor elolvasta, s felfigyelt néhány olyan mozzanatra, amellyel még nem találkozott a szakirodalomban.

Első renden arról van szó, hogy az elemzések és szövegválogatások hagyományosan szinte minden megkötés nélküli szabad átjárást terem-

<sup>1</sup> HELTAI János, *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*, Bp., 1994, 114. (HumRef 21) Idézi BITSKEY István, *Polémia és retorika egy Pázmány-vitairatban*, in *Uő Virtus és religió (Tanulmányok a régi magyar irodalmi műveltségről)*, Miskolc, 1999, 162. Újabb áttekintések a 2004 márciusában tartott miskolci konferencia kötetében: „*Tenger az hitrül való egyenetlenségek vitatásának előradott özöne...*” *Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról*, szerk. HELTAI János, TASI Réka, Miskolc, 2005; BITSKEY István, *Képtisztelet vagy bálványozás (Pázmány hitvitái a szentek ábrázolásáról)*, 67–84; HELTAI János, *A nyomtatott vallási vitairatok Magyarországon a 17. század első felében (1601–1655)*, 121–123.

tettek a szöveg két korai kiadása és változata, az 1609-ben megjelent *Öt szép levél* és az 1613-ban a Kalauz függelékeként kinyomtatott *Öt levél* között.<sup>2</sup> Ez a szabadosság talán abból eredeztethető, hogy Fraknoi még az első kiadás ismerete nélkül mondott ki sokat idézett megálgapításokat,<sup>3</sup> s így aztán a népszerű méltatásokban bevetté vált az egyes edíciók erényeinek összecsúsztatása. Teljesen új helyzetet teremtett Bitskey Istvánnak az 1984-es modern kiadáshoz írott utószava<sup>4</sup> és a fentiekben említett egy további tanulmánya, továbbá Lipa Tímea<sup>5</sup> rendkívül alapos, aprólékos szövegvizsgálatok eredményeit tartalmazó dolgozata. (Ez utóbbi egyébként nem szerepel a nemrég megjelent Pázmány-bibliográfiában.<sup>6</sup>) A kiadások közötti különbségek vizsgálati tárgyává válásával tehát új helyzet teremtődött, de a felszínre hozott eredmények, a sok nagyon fontos és eddig rejtve maradt megfigyelés értelmezése korántsem tekinthető megnyugtatónak. Bitskey bizonyos gyakorlati megfontolásoktól is motiváltan (a korábbi szemelvényes kiadások mindig az 1609-es edícióból hozták többnyire az első levelet<sup>7</sup>), de retorikai-poétikai szempontú elemzés eredményeképpen is döntött az 1613-as kiadás mellett, s erről azonos hangsúlyokkal beszél kiadásának utószava és az újabb tanulmány. Az előbbiből idézünk: „Pázmány vitairói művészete állandóan csiszolódott, s ebben a folyamatban a levelek második, átdolgozott kiadása egy újabb lépcsőfok, mívesebb írás a téma első megfogalmazásánál. De ehhez még azt is hozzá kell számítanunk, hogy 1613-ban a Kalauz után került sor az új változat kiadására, abba már a nagy teológiai szintézis tapasztalatai beépülhettek, a skolasztikus-hierarchikus rendszerű eszmeépítmény minden eresztéke kötötte-szi-

<sup>2</sup> A két szöveget az alábbiakban modern kiadásaik alapján idézem. Az *Öt szép levél* teljes szövege a PÖM sorozat II. kötetében jelent meg RAPAICS Rajmond gondozásában: Bp., 1895, 503–620. Az *Öt levél* legújabb kiadását BITSKEY István gondozta: PÁZMÁNY Péter, *Egy tudakozó prédikátor nevével íratott öt levél (1613)*, Bp., 1984.

<sup>3</sup> FRANKL Vilmos, *Pázmány Péter és kora*, I, Pest, 1868.

<sup>4</sup> PÁZMÁNY Péter, *Egy tudakozó prédikátor nevével íratott öt levél (1613)*, sajtó alá rendezte BITSKEY István, Bp., 1984, 153–178.

<sup>5</sup> LIPA Tímea, *Pázmány Péter belső írói fejlődése az Öt szép levél három kiadásának tükrében*, Irodalomtudomány, 2002, 8–33.

<sup>6</sup> *Pázmány Péter-bibliográfia (1598–2004)*, összeállította ADONY Judit, MACZÁK Ibolya, Piliscsaba, 2005. (Pázmány Irodalmi Műhely, Bibliográfiák – Katalógusok)

<sup>7</sup> A fentebb említett kontaminációnak látványos példája a Szent István Társulatnál megjelent háromkötetes vállalkozás, mely az első levelet az első kiadásból adja, majd a másodikból közli az először csak ebben megjelent *Alvinczi Péter feleletiről rövid intést*. (*Pázmány Péter. Válogatás műveiből*, bev. ÓRY Miklós, SZABÓ Ferenc, válogatta ÓRY Miklós, SZABÓ Ferenc, VASS Péter, Bp., 1983, 1, 179–197.)

lárdította egyúttal a fiktív levelek gondolati íveit is.”<sup>8</sup> A hasznosítható megfigyelések egész sorát közlő Lipa Tímea is hasonlóképpen fogalmazva arról beszél, hogy 1613-ban egy letisztultabb, csiszoltabb mű került ki a sajtó alól, amelynek markánsabb jellegét többször hangsúlyozza.<sup>9</sup>

Az alábbiakban érveket szeretnék felsorakoztatni ahhoz, hogy eszmetörténeti, valamint retorikai és poétikai sajátosságok egyaránt emellett szólnak, hogy a legközelebbi népszerű kiadás az 1609-es változatra támaszkodjék. Az érvelés során úgy igyekszem megvilágítani az időben első változat néhány sajátosságát, hogy szembesítem őket az 1613-as kiadás eltérőnek látszó jellemzőivel. A későbbi változatokkal nem foglalkozom, mivel mostani szempontomból nem látszanak lényegeseknek.

Mondandómat azzal kezdve, amivel a 16. századi olvasó először találkozott, elsőként a címlap mindkét oldalán, valamint a kötet utolsó oldalain olvasható szövegekről teszek néhány megjegyzést. A modern tudósok által Genette óta paratextusnak nevezett egységgel Holl Béla foglalkozott a leginveniózusabban.<sup>10</sup> Ő állapította meg, hogy a címlap alján levő betűsor azt jelenti, hogy a stíriai Grácban Georgius Vidmanstadius műhelyében nyomtatták ki a munkát 1609-ben. A könyvészeti adatokat nagy elismerések mellett elkönyvelte a kutatás, ám nem vonta be az értelmezésbe, mit is jelenthet a korabeli recepció szempontjából, hogy több felkészült szakember sokáig Pozsonyban megjelentként tartotta számon a művet, s csak a kor jó ismerői számára lett evidencia, hogy szerzője Pázmány Péter, a szent teológia doktora. Mindez arra készítheti az értelmezőt, hogy komoly megfontolásokat, nagy megdoltságot gyanítson a címlap további részletei mögött is. Azzal már mások is foglalkoztak, hogy Alvinczi Péter ugyancsak megakadt azon, miként lehet az S. T. D. P. P. egyben keresztyén prédikátor is, s bizony a korabeli szóhasználat alapján joggal tette szóvá az elveszett, s csak Pázmány idézeteiből ismert *Feleletben*, hogy „ezzel különböztetitek ti pápások az evangélikusoktól magatokat, hogy minket prédikátoroknak, magatokat papoknak nevezitek.”<sup>11</sup> Egyéb helyütt – még magának a műnek mindkét változatában is – maga Pázmány is így használja ezeket a kifejezéseket, hiszen katolikus beszélője rendre csak a protestánsokat nevezi prédikátoroknak, itt azonban mégis átrendezi a *sacerdos* és a *minister verbi Dei* viszonyát, s szembenállásukat izgalmas ambivalenciát teremthetően felfüggeszti. Az Alvinczinak válaszó *Megrostálásban* ugyanis ezt mondja: „Noha titeket papoknak nem nevezünk, de ugyan prédikátornak nevezük mi köztünk is azt, az ki prédikál, kit ha eddig

<sup>8</sup> PÁZMÁNY, *Egy tudakozó*, 166.

<sup>9</sup> LIPA, *Pázmány Péter belső írói fejlődése*, 12.

<sup>10</sup> Megállapításai bekerültek a mű részletes leírásába: RMNy 980.

<sup>11</sup> PÁZMÁNY Péter, *Alvinczi...feleletinek...megrostálása*, PÖM II, 1895, 638. (A továbbiakban: *Megrostálás*.) RMNy 986.

nem tudtál, igen jövevény voltál az mi dolgainkban, mert az papság és a prédikátorság nem ellenkezik egymással. Ne aggódjál azért, jó uram, azon, kit értettem én az keresztyén prédikátoron. Mert nem kegyelmedet, hanem én magamat értettem, mert én is keresztyén prédikátornak tartom magamat, és az Istentől adott kis gírával az én Istenemnek kedvesen igyekezem szolgálni hivatalom szerint.<sup>12</sup>

Legalább ilyen megfontoltnak látszik azonban, hogy a címlap az egyes levelek témáját nem katolikus nézőpontból, de nem is értékelésmentes leírásra törekedően fogalmazza meg, hanem kifejezetten protestáns fel-fogást tükröző szövegezésben közli olvasóival. Jegyezzük meg mindjárt, hogy e megfogalmazások többsége megmarad a kötet belsejében is. Csupán a negyedik levél esetében veszi el a kérdés élet a jelző elhagyása, míg a harmadiknál inkább csak tömörítésről lehet szó.

Nem így a második kiadás, mely nem csupán azzal tér el az elsőtől, hogy a rejtőzködés okafogyottá válván közli a nyomdahelyet, s a megjelenés körülményeiből az is magától értetődő lesz, hogy ki a szerző, hanem más megfogalmazásban tárja az olvasó elé az egyes levelek témáit is. Célszerű ezért felsorolni a változatokat. Zárójelben közlöm az egyes változatokon belül a címlaptól eltérő, a szöveg belsejében olvasható további variánst.

1609

1613

Az pápisták bálványozásáról  
Minémű szabadságot adjanak az  
pápisták az hittel kötött fogadás-  
nak felbontására (A hittel kötött fo-  
gadásokat mint bontsák fel az pá-  
pisták)

Mint tanítsák az pápisták, hogy jobb  
az papnak házasság kívül lator-  
kodni, hogy sem házasság társhoz kö-  
telezni magát

Egy pápista embernek egynéhány  
esztelen dolgokról való kérdezke-  
désiről (Egy pápistának kérdezke-  
désiről)

Mely méltatlan nevezik bálványo-  
zóknak és eretnekeknek az Luther  
és Calvinus követőit

Az pápisták bálványozásiról  
Az hittel kötött fogadásoknak fel-  
szabadításáról

A papok nőtelen voltáról (A papok  
nőteleniségéről)

Egynéhány méltó kérdezkedések-  
ről (Egynéhány szép kérdésekről)

Ha méltán neveztetni-é az novan-  
gélikusokat bálványozóknak és hit-  
tül szakadtaknak (Bálványozók és  
hittül szakadtak az új tanítók)

<sup>12</sup> PÁZMÁNY, *Megrostálás*, 638.

A két változat közötti nyilvánvaló eltérésekre az elemzés végén még visszatérek, most folytassuk inkább a vizsgálatot a címlap hátoldalával, ahol egymás alá tördelve két Kálvin-idézet olvasható:

*Az pápisták vallásáról Calvinusnak egy temérdek mondása*

*Az pápisták theológiája három dologban áll: Első az, hogy nincs Isten. Második, hogy amit Christus Urunkról írnak az evangélisták, azok mind hazug czigányságok. Harmadik, hogy az feltámadásról és örök boldogságról való tanítás csak beszéd. (A margón: Libr. 4. Instit. cap. 7. num. 27. )*

*Az calvinista vallásnak sommája Calvinusbol*

*Mi, úgy mond, Christust csak testi szemmel nézzük, és innen vagyon, hogy minékünk öbenne semmi olyas méltóság nem láttatik lenni. Mert az mi eltévelyedett értelmünkkel, valami öbenne és az ő tudományába vagyon, azt mind hamisra fordítjuk. (A margón: In cap. 6. Joan. V. 41.)*

Az első idézet világosan folytatja a címlapon követett eljárást, s mivel a *temérdek* szónak tudomásunk szerint nem volt negatív jelentésárnyalata, az eddigi logikának megfelelően a kassai nevezetes tanító még nálánál is nagyobb tanítómestererével mondat ki nagyon súlyos dolgokat a katolikusokról. A második idézetet bizonyos nézőpontból tekinthetjük az első pandanjának, de csak az eddig követett logika megtörésével. Alvinczi rettenetesen felháborodott, s ez a felháborodás íratta le vele azokat a híres sorokat, hogy ha „azulta jó üzüvet [értsd: jó ízűet] öttél, ittál, aluttál, miulta azt irád, nincs nyilván lelki ismereted.”<sup>13</sup> Pázmány biztosította őt arról, hogy nem szenved álmatlanságban, de számkra nem ez az érdekes, hanem az, ahogyan teszi. A több oldalon kifejtett magyarázat szerint a második idézetet egyneműnek gondolta az elsővel, hiszen beismeri ugyan, hogy Kálvin az adott bibliai hely magyarázata során a zsidókról írta le ezeket a megállapításokat, ám a katolikus szerző szerint ezt az övéire is kell érteni, hiszen nála rendre az történik, hogy a zsidókról mondottakat applikálja a sajátjaira.

Mindkét mozzanatot érdemes megjegyeznünk, azt is tehát, hogy Pázmány önreflexiója szerint a második idézet illeszkedik a címlapon olvasottakhoz, de azt is, hogy ezt csak nagyon bonyolult, s már az applikáció mozzanatát is felölelő teológiai gondolatmenetben próbálta igazolni. Az életművet kicsit is ismerőnek azonnal az jut eszébe, hogy ez az eljárás a teljesen más beszédmódban íródott, másik, 1609-ben írott műre, *Az nagy Calvinus Jánosnak hiszek egy Istenére* emlékeztet.

De nem rombolja-e le ezt a kompozíciót a paratextus másik egysége, a mű befejezése? Ismeretes ugyanis, hogy mű végén két latin nyelvű, s egészen nyilvánvalóan leleplező célzatú epigramma olvasható. Az

<sup>13</sup> PÁZMÁNY, *Megrostálás*, 639.



egyikben a Prométheusz kínjait átélve gyötrődő *minister verbi Dei* könyörög Herkuleséhez, míg a másikban immár maga Alvinczi mondja ki, hogy nem hajlandó segíteni, s az öngyógyítás eszközeiként a disszimulálást, a fülmosás mellőzését és a hallgatást javasolja. Miközben le kell szögeznünk, hogy ezek a vessorok nyilvánvalóan más beszédmódban íródtak, mint a címlapon olvashatók nagyobbik része, célszerű figyelembe venni egyrészt azt, hogy az epigrammák latin nyelvűek, csak a latinul jól értők számára világos a mondandójuk, s így egyáltalán nem befolyásolták a szöveg értelmezésében azokat a laikusokat, akik nem olvastak ezen a nyelven. Másrészt fel szeretném hívni a figyelmet az epigrammáknak a nyomtatványban elfoglalt helyére.<sup>14</sup> A könyv legvégén található, olyannyira, hogy még a sajtóhibák listája is előbb áll. Ráadásul úgy, hogy bár a 135. lap rectóján lett volna hely arra, hogy a nyomtatásbeli fogyatkozásokat követően adja ezek szövegét is, nem ez történik. Az oldalt egy záródíz zárja le, s csak a hátlapon veszi kezdetét a két epigramma közlése. Egészen nyilvánvaló tehát, hogy egy a magyarul tudók számára mindenképpen lezárt nyomtatvány jól elrejtett függelékeként vannak jelen a kötetben.

Miközben emlékeztetünk arra, hogy egy tudósabb, a teológiai viták részletkérdéseiben elmélyülni képes és egy laikusabb közönség igényeinek a recepció kódjainak közléséig elmenő figyelembevétele egyáltalán nem példa nélküli a Pázmány-életmű ezen szakaszában,<sup>15</sup> megállapíthatjuk, hogy bár vannak feszültségek a paratextus beszédmódjában, a szövegtől nem idegen egy olyan magyar olvasó feltételezése, implikációja, aki szó szerint értelmezi a címlapon leírtakat. Mondanom sem kell, hogy ez föl sem merülhet a második kiadás esetében, s nem csupán azért, mert az időközben megjelent művek nyilvánvalóan megszabták az értelmezés pályáit. Még az ezektől esetleg meg nem érintett olvasót is nyilvánvalóan eltérítette az ilyesmitől az a cím nélküli, de előszónak tekintett szöveg, amely nem csupán a vita keletkezésére próbál nyilvánvalóan az új helyzetnek megfelelő magyarázatot adni, hanem most már radikálisan ki is zárja az ilyen olvasat lehetőségét: „Mínthogy pediglen Calvinista Prédikátor nevére írtam ezeket, az levélírónak személyéhez szabván magamat, néha kedvem ellen is az ő szóllásoknak pompájára kellett bocsátkoznom, kit, tudom, gonoszra nem magyaráz az kegyes olvasó.”<sup>16</sup>

<sup>14</sup> A mára megmaradt három példány közül a kolozsvári tanulmányoztam. Margináliákat a kötet nem tartalmaz.

<sup>15</sup> Ezt többen hangsúlyozták a szakirodalomban. A legmarkánsabban talán a Szent István Társulatnál megjelent háromkötetes szövegválogatás bevezetője fogalmaz: *Pázmány Péter. Válogatás műveiből* 1. A bevezető tanulmányt írta ÖRY Miklós, SZABÓ Ferenc, Bp., 1983, 30–40.

<sup>16</sup> PÁZMÁNY, *Egy tudakozó*, 8.

Azt természetesen nem ellenőrizhetjük, hogy Pázmánynak mihez volt kedve, s mihez nem, ám azt megállapíthatjuk, hogy az első kiadásban határozott, bár nem teljesen sikeres törekvés látható a fikció eleve-  
nen tartására, azaz, hogy az első levélben elkezdett történet legyen az  
egész kompozíció váza. Jól ismert, hogy a böcsületes emberek között  
való nyájas beszélgetések és a történetből, véletlenül jelen levő pápista  
ember kérdései jelentik a kiindulópontot. E kérdések következtében  
nehéz helyzetbe került prédikátorunk első levelének elküldéséig szok-  
ták követni a tanulmányok a kompozíciót, s olybá veszik, mintha a két  
kiadás e tekintetben teljesen azonos volna. Kétségtelen, hogy az első  
kiadásban sem teljesen világos, egy a mű elején megkezdett történet  
folytatásáról, végigviteléről van-e szó, vagy levelenként és epizódon-  
ként újabb és újabb pápistákkal kell szerencsétlen prédikátorunknak  
szembenéznie. Az első levél postscriptumában az első kiadásban is azt  
olvassuk, hogy egy pápista ember mondott neki zavarba ejtő dolgokat  
az ágostai és a helvétiai hitvallás különbségeiről, a második élén azon-  
ban már mást találunk a két kiadásban. Az elsőben „Itt előszólván az  
pápista ember” áll, míg a másodikban: „Nem tűrhette ezt a sáfrány il-  
latot egy ördöggel határos pápista ember, hanem előszólla...”<sup>17</sup> Meg-  
törtéri az első kiadásban is a történet ívét, hogy a harmadik levél elején azt  
olvassuk: „nem tudtam, tehát jelen volt egy pápista ember, és előszól-  
lálván mondá...”<sup>18</sup> Itt tehát mintha olyasvalakiről lenne szó, akit nem  
ismert korábban, s ugyanez vonatkozik arra is, akit a negyedik levél  
elején leírtak szerint egyenesen a házához akartak vinni a kérdéseivel  
zavarba hozott főemberek. A második kiadástól eltérően azonban az el-  
sőben most már véget ér a pápisták folyamatos fel-felbukkanása, mivel  
azt olvassuk az ötödik levél élén, hogy „kételenítettem tudtára adni ke-  
gyelmednek, minémű gyalázatos bűzbe kevere minket az elmúlt na-  
pokban ugyan azon pápista ember, melyről az előbbi levelemben is em-  
lékeztem.”<sup>19</sup>

A történet folyamatossága tehát erősebben érvényesül az első ki-  
adásban, jóllehet nem a pápista szereplők tartják össze ebben sem a  
kompozíciót, s inkább arról beszélhetünk, hogy egy-egy levélen belül  
figyelhető meg valamiféle gradáció a katolikus tanításokat folyamato-  
san kifogyhatatlan erudícióval magyarázó pápisták viselkedésében. Ez  
különösen az első levélben tekinthető megoldottnak, ahol a szerény és  
béketűrő, keserves szívvel nagyokat fohászzkodó, a beszélgető kompá-  
niát a házába beinvitáló katolikus laikus képét az első kiadásban az teszi  
még szuggesztívebbé, hogy a szöveg megpróbálja motiválni kemé-  
nyebb megnyilatkozásait is. Csak ebben olvashatunk arról, hogy a fe-

<sup>17</sup> PÁZMÁNY, *Őt szép levél*, 540; PÁZMÁNY, *Egy tudakozó*, 60.

<sup>18</sup> PÁZMÁNY, *Őt szép levél*, 558.

<sup>19</sup> PÁZMÁNY, *Őt szép levél*, 601.

jéhez sújtott elnevezések hatására „mintha megpozsduult volna az vér benne, egy kevéssé megpirosodván” fogott bele véleménye kifejtésébe.<sup>20</sup> Mindezek a későbbi változatnál motiváltabb kontextust teremtnek az olyan indulatosabb kifakadások számára is, amelyek megfelelői rendre ott vannak Pázmány nem fikciós polemikus műveiben: „Jó uram, csinnyán beretválj, s afféle fardagályos és cafrangos szitkokkal ne mosd büdös szádat!” „Lassan járj, prédikátor Uram, s ne gázolj be az sárba, mert tudom én, hogy benne maradsz!” „... ez is csak hívságos beszéd, melyet akkor bizonyíthattok meg, mikor az számarok repülni fognak.” „Azt is tennen ítélteledre hagyom, mit érdemeljen Istentül, aki azt sem tudja, ha tök-e vagy túros éték a helvéciai confessio.”<sup>21</sup> Nem lehet állítani, hogy az első kiadás minden részlete sikerültebb. Kifejezetten erősebb például a hitvita befejezése a másodikban, mert míg az elsőben az áll, hogy „... és így emberséggel elbúcsúzáván, egymástól elválánk”, emitt mélyebben belepislanthatunk az önmagát megsajnáló prédikátorunk nehéz helyzetébe: „Én erre csak lesütém fejemet, és nagy félkedvvel hazafelé lépcsélék.”<sup>22</sup>

Példák sorozatával igazolható azonban, hogy a második kiadást nyelvilag erős, de a gradualitást teljesen nélkülöző, s éppen ezért a megváltozás, a belső átformálódás esélyét nyelvilag valójában kizáró polemikus kirohanások terhelik meg, s viszik egy más irányú szövegépítkezés felé a derék katolikus mindkét változatban felette hosszú szónoklatait. A legbeszédesebb ebből a szempontból a Pázmány-életműben talán először itt mozgósított képzetkör: „... könnyű volna nekünk letennünk ezt a gyalázatos nevet, ha ti elhagynátok az hátatokhoz aszott és bennetek megpenyészedett bálványozásokat”. Az első kiadásban egyébként az előbb idézett rész így hangzik: „könnyű volna minékünk letennünk ezt a gyalázatos nevet, ha ti elhadnátok azokat, mellyekért mi ez rút nevet fejetekhez sújtjuk.”<sup>23</sup>

A történetet tehát nem az egészében mégiscsak sematikus rajzolatú, s talán egyéníteni nem is akart katolikus tartja elevenen, hanem az ostoba és tanulatlan, durvaságot durvasággal tetéző prédikátor, akinek megjelenítésében igen sok a közös elem a két változat között. Mindkető képes legalább annak jelzésére, hogy miként sötétedik el a horizont a derék protestáns pap szemei előtt: előbb várakozik, majd a második levél végén a szakállát tépi, ezután a katolikusok társaságának kerülése következik, végül pedig a szégyenteljes megfutamodása. A csaknem azonos stációk ellenére azonban nyilvánvalóan erőteljesebben érvényesül a történet logikája az első változat esetében. Ennek érzékeltetésére

<sup>20</sup> PÁZMÁNY, *Öt szép levél*, 503.

<sup>21</sup> PÁZMÁNY, *Öt szép levél*, 542, 552, 532.

<sup>22</sup> PÁZMÁNY, *Öt szép levél*, 531; PÁZMÁNY, *Egy tudakozó*, 50.

<sup>23</sup> PÁZMÁNY, *Egy tudakozó*, 12; PÁZMÁNY, *Öt szép levél*, 513.

hadd idézzem mindkét változatból a negyedik levél elején roppant hatásos retorikával ecsetelt allegóriát:

„Mikor az tenger habjátúl és szélvésztlől hanyattatott gályában az félelem miatt megededett hajósok, sok nyughatatlanságok és kétségben esések után távuly meglátják az partot, elfeledkezvén minden veszedelmekről, víg lövésekkel, trombita harsogással és örvendetes kiáltással jelentik örömöket. Nem különben én is az pápista emberekkel való beszélgetésből sok lelki háborúságba és nyughatatlan gondolkodásimba csaknem elmerültem vala ez elmúlt napokba, mert mint egy szüntelen rajtam cséplő hóhér, úgy furdal vala lelki ismértem, és azt hányja vala szemem közé: Ládd-é, hogy az pápisták nem azt tanítják, amit te ítéltél? Vészed-é eszedbe, hogy ez ideig méltatlan terhelted őket és gyűlöltetted efféle erővel reájok kent gyalázatokkal? Ha ezeket, mellyeket te oly bizonyos dolgoknak tartottál, megtapasztaltad, hogy nem úgy vannak, mint hihetsz ezután bátorságoson a te tanítótársaid írásinak? Ki tudja, talán sok több efféle méltatlan fogások is vannak a te tudományodba? Csak így szembekötvé akarsz-é üdvösségedre vigyázni? Ha valamely embert egy nihány hazugságba kapnál, vajon s azután nem jól gondolnád-é, ha kelljen néki hinni, avagy nem? Restebb és gondolatlanb léssesz-é az üdvösségnek dolgában, hogy sem ez világi dolgokba?

Efféle sok rendbeli habok között csak nem elmerültem vala, mikor az kegyelmed levelét megadák, melyet én örömben mingyárt megcsókolván, nagy vígan, mintha az nyugodalomnak partját láttam volna, felkiálték: Hála az istennek. Áldja meg az Úr érette Alvinczi uramat. De mikor felnyitottam volna az levelet, szinte úgy járék, mint az kinek a parton romlik el gályája, mert ebben semmi egyéb választ nem olvassék, hanem csak azt, hogy békét hagyjak az pápistákkal való beszélgetésnek, mert ezzel csak lelki ismértemnek csendessége háborodik fel.”

„Mikor az tengeri haboktól [és szélvésztlől] hanyattatott gályában az félelemben [miatt] megededett hajósok, [sok] nyughatatlanságok és kétségben esések után távul, meglátják az partot, elfeletkezvén [elébi] veszedelmekről, víg lövésekkel, trombitaharsogással és örvendetes kiáltással szokták jelenteni örömöket. Nem különben én is, mikor sok lelki háborúmban és nyughatatlan gondolkodásimba csak el nem elmerültem volna, nagy véletlenül Humanitásod levelét nyujtják, mellyen úgy megörülék, mintha immár az nyugodalomnak partját láttam volna. De felszakasztván az levelet, úgy járék, mint akinek parton romlik hajója, mert egyéb abba nem vala, hanemhogy békét hagyjak az pápistákkal való beszélgetésnek, mellyekkel csak felzavarom lelkemnek csendességét.”<sup>24</sup>

Egyáltalán nem véletlen, hogy a második kiadásból a vívódó kérdéseket tartalmazó belső monológ maradt el, hiszen prédikátorunk szá-

<sup>24</sup> PÁZMÁNY, *Öt szép levél*, 573; PÁZMÁNY, *Egy tudakozó*, 116. Kurzívval jelöltem a második kiadás eltéréseit.

mára ebben a változatban valójában már szinte a kezdet kezdetén be is zárult a történet, már az első levél végétől kezdődően egyre több önelleplező, vagy az övéi helyzetét reménytelennek láttató nyilatkozatot tesz, amelyek különösen az alapötlet teremtette fiktív keretektől valamelyest elkülönülő postscriptumokban jelzik drasztikusan, hogy prédikátorunk időnként egészen nyilvánvalóan a másik tábor értékrendje szerint tekint az eseményekre.

Terjedelmi okokból csupán a harmadik levél végén olvasható idézet mindkét változatban:

„Arrúl is akarnék kegyelmedtől tanúságot venni, mint legyen az, hogy az halottnál való énekünkbe ezt mondjuk: *Tudjuk, Uram Isten, hogy mind meg kell halnunk, de hisszük, hogy örök életre ismét mind feltámadunk.* Minap egy pápista ember ezzel bizonyítja, hogy mi nem igazán hiszünk, mert nem támadunk mind az örök életre, hanem sokan az örök kárhozatra is. Ezt csak két szóval fejtse meg te kegyelmed tanúságomra.”

„Akarnám érteni Méltóságodtól, mint kelljen érteni, amit az halottak fölött torkunk szakadtába nagy bőgéssel kintornálunk: *Tudjuk Uram Isten, hogy mind meg kell halnunk, de hisszük, hogy örök életre ismét mind feltámadunk.* Ebből minap egy pápista ember azt bizonyítja: hogy mi nem igazán hiszünk, mert mindnyájan, akik meghalnak, örök életre nem támadnak, hanem csak azok, akik jót cselekedtek.”<sup>25</sup>

Hagyjuk most figyelmen kívül a kétségtelenül nagyon erőltetett dogmatikai okoskodást, s inkább azt kérdezzük, nem a *verisimilitas* maradékanak felszámolása-e így beszéltetni egy protestáns prédikátorral az övéi temetési éneküléséről, nagy bőgéssel való kintornálásnak nevezve azt? Hasonló kérdés az ötödik levél postscriptumában is megfogalmazódik, ahol szintén „amit az halottaknál szoktunk énekleni” és „a mi sok kintornálásunk” terminusokkal él mindkét kiadás, de e levél, illetőleg az egész levélsorozat befejezését nem csupán ez teszi eltérővé, s nem is csupán az, hogy a második végére Pázmány odailleszti *Az Alvinczi Péter feleletiről rövid intést*, amely egy újabb nyilatkozat az *Öt szép levél* keletkezésének történetéről, s amellyel még foglalkoznunk kell, hanem maga a befejezés önmagában, az értelmezés nélkül is más, s ezt érdemes ismét idéznünk.

„Elunám végre hallgatni az pápista embernek beszédét és megrántván szakállamat, mondék néki: Elég immár eddig az káromkodásba, félek rajta, hogy az mennybéli nagy Isten mennykővel meg ne üsse az házat, melybe ennyi sok rútságot szórál reánk. És mondtam az főembereknek: Uraim, fussunk, szaladjunk az házból, hogy az Istennek haragja minket is meg ne emésszen az pápista emberrel egyetembe. És ezt mondván nagy gyorsasággal kifuték az házból, de senki utánam nem jöve, sőt

<sup>25</sup> PÁZMÁNY, *Öt szép levél*, 572; PÁZMÁNY, *Egy tudakozó*, 115.

nagy nevetséggel kiáltnak vala utánam: szaladj, prédikátor, ha szaladhatsz, mert utánad az igazság.

Ezeket mint lelki Atyámnak, nagy biztomban akarám igazán megírni kegyelmednek, hogy látván kegyelmed, minémű nagy gyalázatba maradtam, nem tudván megmenteni magunkat az eretnekségnek ocsmány-ságátúl, megszánjon kegyelmed engemet, és mentül hamarabb lehet, ezekre megfelelően lemassad rólunk az kisebbséget.

Az mennynek, földnek teremtő Istene mentse és szabadítsa meg kegyelmedet és az kegyelmed hallgatóit minden tévelygésnek rútságától. Amen.”

„Mind ennyire nyújtá beszédét az pápista ember. Azért nem győzém tovább szégyennel, hanem mondék. Félő, hogy az Istennek haragia ugyan itten reánk ne szálljon és az ház is nyakunkban ne omoljon ezekért az nagy káromkodásokért, hanem en a tanács, szaladjunk, ha veszni nem akarunk. És ezzel a mondással kifuték a házból, de senki utánam nem jöve, hanem nagy nevetséggel kiáltani kezdenek. Szaladj, farkas, inadban az igazság. Ezeket az Dignitásod próbakövére küldém. Melylyek így lévén, jobb nekünk is hajdúkká lennünk, hogysem prédikátor-ságunkkal magunkat s mást is vesztenünk. Légy békességgel!”<sup>26</sup>

E szembeállítás több mozzanata értelmezésre vár, s ezek egynémelyikére még visszatérünk, most csupán arra a paradoxonra hívom fel a figyelmet, hogy a fentebb említett polemikus hangoltságú didaktizmus szellemében éppen abban a változatban torkollik a történet a radikális életformaváltás (legyünk hajdúkká!) igényének bejelentésébe, amely az elsőnél jóval kevésbé hagyott teret a lelki történéseknek.

A történetnek ez a felmorzsolódása a második változatban további veszteségekkel is jár. A mű minden méltatója erényei között említette, hogy nem csupán a teológusok vetélkedését tartalmazza, hanem ott vannak a háttérben, sőt időnként előre is lépnek a világi laikus emberek is, s az ő megszólalásaik elevenséget kölcsönöznek a vitairatnak. Ez azonban nem igaz egyenlő mértékben a két kiadásra. A másodikban szerepük kizárólag az első két napra korlátozódik, ekkor valóban szinte az első kiadásával megegyező módon lépnek fel, nem is mindegyikőjük áll a katolikusok oldalán, jóllehet jól kivehető, hogy könnyebben indítanak hahotát prédikátorunk kárára, sőt az egyik bolondszarvat is mutat rá, majd pedig egyre keményebben mondanak oda neki. Mindezek bizonyos tekintetben még talán színesebbé is teszik a második kiadást, sőt az egyik epizódban, igaz, nem egyenes beszédben, azzal egészül ki az egyik főembernek amott olvasható válasza („Nem csuda jó uram, ha te meg nem érted az én feleletemet, mert deákul sem tudsz, és az dialec-

<sup>26</sup> PAZMÁNY, *Öt szép levél*, 617–618; PAZMÁNY, *Egy tudakozó*, 146–147.

ticát sem tanultad, melyben szépen megmagyaráztatik, micsoda legyen az fallacia petitionis principii.”), hogy „azért ha varga, feljebb ne szóljon az kaptánál. Mert ugyanis nem neki kezdték”.<sup>27</sup> A negyedik levélben mindkét változatban csupán a kérdéseket közlik a főemberek, s az 1613-as szövegben ezzel ki is merül szerepük. Nem így az 1609-esben, ahol a harmadik és ötödik levélben is ők a nyitójelenet résztvevői. Emlekeztetnék arra, hogy az előbbi a mű talán legjobbra sikeredett életes jelenete: a prédikátor és a főemberek csevegnek egy ház előtt, éppen elhalad „egy alkalmas kövér nyakú pilisses pap”, az egyik egy megjegyzést hullajt el: „Vallyon ez valaha nem hajt-é tilalmasba az castitas mellett?”<sup>28</sup>, s máris rátaláltak a nagy beszélgetés témájára. Nem kevésbé lényeges, hogy az első változatban egy csaknem kétoldalnyi teológiai értekezést is elmond az egyik főember, de az sem, hogy elmaradnak azok a megjegyzések is, hogy két ízben is az idő múlására hivatkozó világiak vetnek véget a vitának.<sup>29</sup> Ők figyelmeztetik tehát a résztvevőket a teológián kívüli világban történetekre, s bizonyos értelemben a teologizálás határait is.

További nagyon fontos jelek is arra mutatnak, hogy az 1609-e kiadás legalábbis megkísérli, hogy a címlap megteremtette fiktív világ követelményeinek megfelelően alakítsa a szöveget. A nagyon gondosan szerkesztett kiadványban következetesen bekezdések jelzik egy-egy szereplő megszólalását, illetőleg a színhely megváltozását. A precizitás odáig terjed, hogy teljesen azonos betűtípussal vannak szedve a levelek élén a megszólítások, de még azt is következetesen betartja a szöveg szerkesztője, hogy az Alvinczi uramtól elköszönő búcsúformulákban minden egyes alkalommal verzállal szedi a kassai prédikátor nevét. A történet bonyolításában már itt sem egyértelműen vívmány az a megoldás, hogy protestáns prédikátorunk a harmadik levél után nem áll szóba a pápistákkal. Retorikailag nem rossz fogás, de a szöveget magát mégiscsak elnehezíti valamelyest, hiszen a negyedik levél textusát nem kell a kompozíció szerves részévé tennie, hanem csak be kell másolnia a kérdések sorát. Az is igaz, hogy így a pusztá elősorolás is retorikai indoklást kap, amint ez a helyzet a müncheni jezsuiták védelmében született iratok mechanikus átvételével is. (Ez utóbbi tényleg pusztá átvétel, a dokumentumok mellett szereplő kommentárok is egy 1607-ben megjelent nyomtatvány részletének fordításai.<sup>30</sup>) Ilyen értelemben a

<sup>27</sup> PÁZMÁNY, *Öt szép levél*, 518; PÁZMÁNY, *Egy tudakozó*, 19.

<sup>28</sup> PÁZMÁNY, *Öt szép levél*, 558.

<sup>29</sup> PÁZMÁNY, *Öt szép levél*, 531, 565., 571.

<sup>30</sup> Pázmány minden bizonnyal a terjedelem csökkentése végett hagyott el részleteket. A szembesítést a wolfenbütteli példány alapján végeztem el. Jelzete: 831. 2. Theol. 2. Az utóélet roppant szórakoztató epizódja, hogy a 18. század második felében írott Kénosi–Uzoni-féle unitárius egyháztörténet szerint 1603-ban azért üzték ki Kolozsvárról a jezsuitákat, mert meggyalázták és te-

kompozíció egy helyütt sérül csupán jelentékeny módon, az ötödik levélben, amikor középre tört cím alatt (*Hét erős bizonyosság, hogy a luther-ek és calvinisták bálványozók*) pontokba tagolva olvassuk a katolikus ember épületes fejtegetéseit.

Ellentmondásosabb a helyzet a margináliák esetében. Az 1609-es kiadásban az első széljegyzet olvastán az a benyomásunk támadhat, hogy a nyomtatvány gondozója még ezeket is a fikció szolgálatába állította, hiszen elsőként, s az egész kötetben egyedülálló módon csupa verzállal szedettként a protestáns prédikátor szavai mellett ez áll: MELY NAGI BŰN AZ BALVANIOZAS. Itt azonban valószínűleg tényleg csak az lehetett a cél, amiről a névtelenség indoklása kapcsán majd később a *Megrostálásban* beszél Pázmány, hogy a kiadvány eleje ne riassza el mindjárt a protestáns olvasókat, mert néhány, csupán a tárgyalt témát megadó vagy a bibliai helyre hivatkozó marginália mellett túlsúlyba kerülnek az olyanok, amelyek kifejezetten katolikus szempontból reflektálnak a műben leírtakra. Kifejezetten a fikció ellenében dolgozik a harmadik levél egyik marginálájában olvasható, „*Lásd a következő levélben a hetedik kérdést*”,<sup>31</sup> hiszen a komolyan vett történet szerint még az is megtörténhetett volna, hogy Alvinczi kielégítő válaszaik következtében főlölegessé válik a további levelek megírása. Még nagyobb következtelenség, hogy két ilyen marginália valószínűleg becsúszott a főszövegbe is, s így a katolikus szónoklatában nyilvánvalóan oda nem illő módon egyszer csak azt olvassuk, hogy „de erről a harmadik beszélgetésünkbe többet szóljunk.”<sup>32</sup>

Jóval nagyobb mértékben roncsolódik azonban a történet a második kiadásban. Lehet ugyanis, hogy az elejétől végéig kifejezetten katolikus nézőpontból írott fejezetcímek következtében a teológiai okfejtések logikai íve áttekinthetőbbé válik, s így könnyebb lesz az eligazodás ezekben a gondolatmenetekben, ám ha a művet nem kézikönyvnek tekintjük, ezt aligha könyvelhetjük el nyereségnek. A fikció működése és a kompozíció feszessége felől nézve hasonlóképpen nem beszélhetünk a *Kalauz* eresztékeinek pozitív hatásáról sem. Ellenkezőleg: folyamatosan gyengül a mű integritása, valahányszor a „mely dologról az éléb bőségesen szólánk” vagy a „mint imént is mondtam” típusú megjegyzéseket olvassuk, melyek mellett a marginália hol a *Kalauz*hoz utalja az olvasót, hol pedig elmarad, s így folyamatosan kettős szövegben kö-

---

herbe ejtették Tótházi Mihály bíró lányát. Minderről az az atyafi adott részletes beszámoló a kolozsvári polgároknak, aki a szüret idején az újbortól meg-részezülv elaludt, s bennrekedt éjszakára a templomban. Vö. KÉNOSI–UZONI, *Unitario-ecclesiastica historia*, 707.

<sup>31</sup> PÁZMÁNY, *Öt szép levél*, 570.

<sup>32</sup> PÁZMÁNY, *Öt szép levél*, 525.



vethetjük a teológiai fejtegetéseket, történetünk jámbor katolikus laikus képviseli az egyik, s a *Kalauz* írója a másik szótalmot.

A leglényegesebb, s bizonyos mértékben talán az eddig felsoroltakat is magyarázó különbség a két változat között a beszédmód egészen világosan eltérő jellegében ragadható meg. A levelek bevezetőit, zárlatait vagy a postscriptumokat egymás mellé helyezve jól láthatóvá válik ez a különbség. Pázmány írásművészetének egészen magas színvonaláról tanúskodik, hogy míg az 1613-as kiadás esetében a rendkívül szellemesen, s kivételes nyelvi erővel működtetett, de kíméletlenül elmarasztaló szatirikus beszédmód a meghatározó, az 1609-esben még egyáltalán nem hagyja ideig elmenni a dolgokat, hanem szinte megingás nélkül lépked a kifinomult irónia nagyon keskeny ösvényén. Úgy látom tehát, hogy a talán csak néha megbillenő szöveg azzal kerül összhangba a fikció alapját adó történettel, hogy az Alvinczihoz intézett megszólítások, a jellemzésére kiválasztott jelzők a konfesszionalizálódás időszakában a protestáns világban is kialakult hierarchikus viszonyok között egy szolgálalkú „mezei” prédikátor szó szerint vehető szavainak is tekinthetők, s persze tagadhatalanul ott van bennük a gunyoros, de nem harsány irónia is. Az eljárás nagyon alaposan reflektált és megfontolt voltára abból is következtethetünk, ahogy Pázmány később, a *Megrostálás*ban szól néhány mozzanatról. Kiderül ebből: mélyen elgondolkodott azon, miként használhatná a polémiában azt, hogy a különféle Isten-neveknek a 16. század végére felekezetiileg meghatározott konnotációja formálódott ki, s hogy a katolikusok között általános volt az a vélekedés, hogy „az Jehovának gyakor emlékezetiről megismerszik a lutheránus prédikátor”. Mivel nem szidalmazó, hanem leíró szövegösszefüggésben szerepel, hitelt adhatunk a névhasználatot megvilágító alábbi nyilatkozatnak: „De azt én nem tagadom, hogy gyakran nevetségre indítottak magamat is az ti prédikátoritok, mikor magyarul prédikálván vagy beszélgetvén sidóul nevezik az Istent, noha nem is értik néha, mit tégyen az Jehova.”<sup>33</sup> Az eredmény talán az egyes levelek élére helyezett megszólításokban ragadható meg a legvilágosabban, s a két kiadás párhuzamba állítása jól tükrözi az eltérő beszédmódokat is. Mindennek illusztrálására lássuk a következő összeállítást, amelyben levelek sorszámát és a témák meghatározását szövegösszefüggésében szerepelnek ezek a megszólítások:

<sup>33</sup> PÁZMÁNY, *Megrostálás*, 641.

Öt szép levél (1609)  
Első levél

Az pápisták bálványozásáról  
Az ékesen szóló és szokatlan böl-  
csességgel tündöklő, böcsülletes  
Alvinczi Péter uramnak adassék.  
Az Jehova Istentől az ő szerelmes  
szent fia az egy üdvözítő Jézus  
Krisztus által kegyelmednek szent  
lelket kívánok.

Továbbá, mivelhogy ez háború üdő  
állapottjának tartoztatása miatt  
személyem szerint meg nem ke-  
reshettem kegyelmedet, kételenít-  
tetém levelem által megtalálnom  
Méltóságodat, kit hogy jó néven  
végyen Uraságod, ugyan az Ado-  
nai nagy Istenre is kénszerítlek.

Második levél

Az hittelt kötelezett fogadásokat mit  
bontsák fel az pápisták.  
Az böcsülletes és tudós tanítónak  
Alvinczi Péter Uramnak.  
Mindeneknek előtte alázatos bocsá-  
natot kérek, hogy gyakor írásom-  
mal kénszerítettem megtalálnom  
és sok hasznos munkálkodásinak  
felvállalásiba megtartóztatnom te  
kegyelmedet.

Öt levél (1613)  
Első levél

Az pápisták bálványozásiról  
Az mézes nyelvű s cifra beszédű  
Alvinczi Péternek

Az világ tengelyforgató JEHOVA  
Isten sok esztendőig jószerecsé-  
sen éltesse Humanitásodat, kedves  
jóakaró Prédikátor Uram, Koporsó-  
miglan való hív szolgálatomnak  
teljes ajánlása után.

Ez szomorú s bátortalan üdők ál-  
lapatjának tartóztatása miatt kévá-  
natos személyét Dignitásodnak  
meg nem látogathatván, nem tūrhe-  
tém, hogy rövid írásomnak olvasá-  
sával ne fárasztanám s terhelném  
sokra néző szemeidet, akarván ez  
kisded írascskámmal az én neve-  
met s szolgálatodra való kész vol-  
tomat elfeledve nem lenni nállad,  
amellett kívánsággal kívánván szép,  
jó s kedves tanításával mindenkor  
illendő böcsülettel élnem.

Második levél

Az hittelt kötött fogadásoknak fel-  
szabadításáról.  
Az púposan szólló és ékesen be-  
széllő Alvinczi Péternek.  
Vénségéig éltesse az EL SHADAI  
Dignitásodat És sok javainak bőv-  
ségesen kifolyó forrásival legeltes-  
se szüvedet. Minekelőtte tovább  
terjesszem írásomat, bocsánatot ké-  
rek, hogy gyakorlatos leveleim ál-  
tal sok hasznos munkálkodásinak  
felvállalásiban megtartóztatom Hu-  
manitásodat.

Harmadik levél

Mint tanítsák az pápisták, hogy jobb az papnak házasságon kívül latorkodni, hogysem házastárshoz kötelezni magát.

Az Úr mezejének és Christus csütrinek vigyázó kerülőjének, Alvinczi Péter Uramnak.

Harmadik levél

A papok nőtlenségéről.

Az hangosszavú réti fülemülének, téjjel-mézzel folyó beszédű Alvinczi Péternek

Negyedik levél

Egy pápistának kérdezkedésirül. Az megnyomorult magyar nemzetnek égő szövetnekének Alvinczi Péternek

Negyedik levél

Egynéhány szép kérdésekrül. Az megnyomorodott magyar nemzetnek égő és felgerjesztő fáklyájának, Alvinczi Péternek

Ötödik levél

Mely méltatlanul nevezik bálványozóknak és eretnekeknek az Luther és Calvinus követőit. Az híres neves, nevezetes Alvinczi Péternek.

Ötödik levél

Bálványozók és hittül szakadtak az új tanítók. Az Calvinus zászlója alatt vitézkedők csillagának, Alvinczi Péternek.

Úgy gondolom, hogy a témameghatározások retorikájával összhangban a két kiadás között az a különbség, hogy az 1609-es a patikamérlelen kimért finom ironia eszközeivel dolgozik, s úgy szólítja meg felettesét a levél írója, hogy megmarad még a áttételesség nélküli értelmezés lehetősége is. Magyarán szólva nem tarthatjuk kizártnak még azt sem, hogy az első edicióban Pázmánynak célja lehetett a szöveget így olvasó közönség elérése, illetve megteremtése. A második esetben azonban a túlzások oly nyilvánvalóak, s annyira egyértelműen eluralják a szövegformálást, hogy ilyesmire már egyáltalán nem gyanakodhatunk, s ezek tömény és koncentrált megjelenése következtében szövegünk ironikusból szatirikussá válik.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Az Irodalomtudományi Intézetben elhangzott felolvasást követően ezt a megközelítést Bartók István nem tartotta elfogadhatónak. Elsődleges fontosságú dolgozataira – *Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk. Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Budapest, 1998. (Irodalomtudomány és kritika); „*Rhetoricati sumus*” – *Retorikafelfogások a régi magyar irodalomban*, in *Religio, retorika, nemzettudat régi magyar irodalmunkban*,

Úgy vélem tehát, az említett, finom eszközökkel adagolt ironikus jelleg az *Őt szép levél* legfontosabb sajátossága, amely a felsorolt megoldatlanságok ellenére egészen egyedivé is teszi a régi magyar hitvitázó irodalomban. Olyan művé tehát, amely hosszú ideig nem talált folytatásra, s nem ebben a hangszerelésben szólalt meg a célba vett kassai prédikátor, Alvinczi Péter sem. Nehéz lenne eldönteni, hogy mi volt ennek az oka. Gondolhatunk arra, hogy Alvinczi nem tartotta célszerűnek a hagyományos hitvitamódszer és -stílus felfüggesztését, elképzelhető, hogy a porondon lévő teológiai és politikai kérdéseket sokkal súlyosabbnak gondolta annál, mint hogy ezen a könnyedebb és játékosabb módon kelhessen a maga és az övéi védelmére (a Mágócsy Ferenchez írott kemény hangú leveléből erre következtethetünk)<sup>35</sup>, de az is lehet, hogy nem volt tehetsége ehhez a beszédmódoz. A Pázmány eljárásában lévő rafinériát nagyon jól érzékelt és szóvá tette, hogy gúnyosan nevezte őt vitapartnerre „ékesen szóló, szokatlan bölcsességű ember”-nek, s azt is megállapította, hogy „mind vissza kell érteni a Pázmány Uram encomiomit.” Nagy veszteség, hogy válaszában további fontos mozzanatai talán örökre rejtve maradnak számunkra, ám az Pázmány viszonválaszából egészen világos, hogy nem a fikcióba való belépéssel reagált a kihívásra. Ellenkezőleg, már a címében is leleplezte a „tetetes, neve vesztett pápista ember”-t, a mű egésze pedig nyilvánvalóan visszavért ahhoz a metaforákban s a képletes beszéd különböző fogásaiban rendkívül gazdag hagyományos vitanyelvhez, amelyben az üzenet egésze ugyanakkor jóval direktebben fogalmazódhatott meg, s ahol a főcél az ellenfél nyelvhasználatának teljes ellehetetlenítése volt.

Alvinczi tehát a vitát a megszokott mederbe terelte, mondhatnánk, ám azt is mindjárt hozzá kell tennünk, hogy ebben az esetben nem beszélhetünk valamiféle sajátos kelet-közép-európai vagy éppen magyarországi provinciális didakticizmusról, hiszen a Pázmány által legalább felvillantott többrétegű kompozíciónak a szorosabban vett hitvitázó irodalomban másutt sem találjuk párját. Nem arról van persze szó, hogy ne születtek volna a fikciós kereteket jobban tisztelő művek, s egészen

---

szerk. BITSKEY István, OLÁH Szabolcs, Debrecen, 2004, 198–211; „*Paraszt versek* „ és „*ékesb versek*” in *A magyar költészet és formátípusai a 17. században*, Szeged, 2005. 191–202.– hivatkozva főleg azt kifogásolta, hogy nem veszem figyelembe: az eszményi régi magyar prédikátort lefestő elméleti megnyilatkozások szinte kivétel nélkül elítélően beszélnek róla, ha ékes szavú. Ezt nem tagadom, s tisztában vagyok azzal is, hogy kockázatos a 16–17. századi elvárás horízontok rekonstrukciója. Arra azonban emlékeztetnék, hogy szinte topikussá vált ugyan az ékesszólás elítélése, de az is, hogy ennek ellenére, s ezzel együtt éljenek is vele a régi szövegek prédikátorai.

<sup>35</sup> Az 1609. szeptember 29-én írott levél legújabb kiadása: *Alvinczi Péter, Magyarország panaszainak megoltalmazása és válogatás prédikációiból, leveleiből*, összeáll. HELTAI János, Bp., 1989, 142–143. (Bibliotheca Historica)

nyilvánvaló, hogy a kézikönyvben Bán Imre<sup>36</sup> által megfogalmazott ötlet óta Pázmány mintájának tekintett *Epistolae obscurorum virorum* jóval sikeresebben kapcsolja össze a dominikánus teológusok doktrínájának, életmódjának és nyelvhasználatának bírálatát. Ez a helyenként nagy nyelvi erővel megírt levélsorozat azonban az intenzitás hullámmáza ellenére az elejétől a végéig leleplező szatiriként viselkedik.<sup>37</sup> Egeszen nyilvánvalóan ez a tendencia válik aztán uralkodóvá a kora újkori Európa felekezeteinek mindegyikében, s ennek jelenléte didaktikus vagy leleplező szatirikus szövegekké teszi még azokat a munkákat is, amelyek finomabb megszólalást is lehetővé tevő ötletre épülnek. A Pázmányéhoz nagyon közel álló művek közül említsük meg például annak a Bézának az egyik nagyon híres, a 16. század második felében több kiadásban is megjelent munkáját, akit Pázmány nagyon alaposan tanulmányozott, hiszen a nagy genfi reformátor levelein kívül többször emlegeti az Ingolstadtban kiadott polemikus életrajzát, s annak függelékében szereplő további iratokat is.<sup>38</sup>

A szóba hozandó szöveg Béza fiatalkori, s először még névtelenül megjelent alkotása, az *Epistola Benedicti Passavanti*.<sup>39</sup> A fiktív levél címzettje Pierre Lizet, a francia parlament egykori elnöke, aki a francia protestánsok kíméletlen üldözésével tette magát hírhedtté. A levél úgy keletkezik, hogy Lizet egyik famulusát, Benoit Passavantot azzal a megbízással küldi el Genf városában, hogy puhatolja ki, milyen fogadtatásra talált az a műve, amelyet immár a Saint Viktor-apátság fejeként írt *Adversum pseudo-evangelistas* címmel, s amelyet emberei megpróbáltak terjeszteni a városban. Passavant helyenként nagyon szellemesen fogalmaz, s szórakoztató epizódokat ír le, ám a rejtőzködéssel meg sem próbálkozó szatíráról van szó, amit az is nyilvánvalóvá tesz, hogy már az első kiadásnak az olvasóhoz címzett előszava elmondja, hogy a parlament egykori elnöke leváltása után az evangéliumot követőket kivégetetni már nem tudván egy borzalmas műben vezette le indulatait, amelyet nevétségessé tevő válaszként született meg ez a munka. Olva-

<sup>36</sup> *A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig*, főszerk. SÖTÉR István, szerk. KLANICZAY Tibor, Bp., 1964, 131.

<sup>37</sup> A közismert mű legalaposabb értelmezése Reinhard Paul BECKER, *A war of fools: the letters of obscure men; a study of the satire and the satirised*, New York, 1981. Lásd még: James V. MEHL, *Language, class and mimic satire in the characterization of correspondents in the „Epistolae obscurorum virorum”*, *The Sixteenth Century Journal*, 25(1994), 289–305. A mű magyar fordítása ezt csak helyenként tudja érzékeltetni.

<sup>38</sup> *Henrici Bolzezi Historia de vita et moribus Theodori Bezae. Accessit Pantaleonis Thevini de vitae cento ac de haereticis et religione poematia*. Ingolstadt, 1584. Az OSZK példányát használtam. Jelzete: Ant. 5708.

<sup>39</sup> Kétnyelvű (latin és francia) modern kiadása: *Théodore de Bèze, Le Passavant*, ed. Jeltima Lambertha Regina LEDEGANG–KEEGSTRA, Leiden, 2001.

sói befejezésképpen arra kapnak felszólítást, hogy hasznosan szórakozzanak rajta: Utere et hilariter fruere. Kizárólag a levélműfajra koncentrálna is hasonló darabokat figyelhetünk meg a századforduló több hangos vitájában, így abban is, amelyet a protestánsból katolikussá lett Gaspar Schoppius személyisége és tevékenysége indukált.<sup>40</sup>

Nem kell tehát csodálkoznunk azon, hogy ez a finomabbnak és irodalmiasabbnak gondolt, s ráadásul nem is tökéletesen kivitelezett változat epizód maradt csupán a magyar irodalom történetében. A folytatás elmaradását sem magyarázhatjuk csupán azzal, hogy Alvinczi nem fogadta el a meghívást a fikció világába.

A folytatás elmaradásában magának Pázmánynak is nagy szerepe volt. Azok a paratextusok ugyanis, amelyekkel a második kiadást ellátta, illetőleg a vitakozás módszereiről, retorikájáról ránk maradt későbbi megnyilatkozásai e torzó voltában is felkavaró epizód visszavonásának, de legalábbis feledtetésének tekinthetők. Nincs módunk arra, hogy egészen pontosan rekonstruáljuk az eseményeket. Lehet, hogy igaza van Heltai Jánosnak, amikor azt sejteti, hogy talán már 1608–1609-ben kísérletet tett Pázmány a katolicizmus ismételt bevitelére Kassára, s így az 1613-as fellépése ennek érdekében a korábbiak folytatásának tekinthető. Heltai tehát – az első megszólalásban erős irodalmi ambíciót is láttatni akaró – Sík Sándortól<sup>41</sup> eltérően a polémia egészét hajlamos levezetni a Kassa körül kialakult vallási küzdelmekből. Szerinte az ilyen katolikus lépések ellen kelhetett ki Alvinczi különböző megnyilatkozásaiban, ezekről „cserdült valami vékony hírecske” aztán Pázmány fülelhez, s ezek késztették megszólalásra.<sup>42</sup> Mindez lehetséges, ám a folytonosság ellenében gyanút ébreszthet bennünk az a leplezetlen igyekezet, amellyel 1613-ban úgy tesz Pázmány, mintha a vita mindig a későbbi hangnemben folyt volna. Ezt teszi, amikor az első kiadásról megemlékezve a második bevezetésében úgy fogalmaz, hogy nem akarta kirekeszteni írásából az ellenfele által „reánk kérődött bűdös gyalázatok szapullását”, ezt teszi, amikor itt úgy állítja be a történeteket, hogy kezdettől fogva „az ő szóllásoknak pompájára kellett bocsátkoznom”<sup>43</sup>, s egészen nyilvánvalóan ezt teszi akkor, amikor *Az Alvinczi Péter feleletiről rövid intéshben* azt mondja, hogy „hivatalomnak tisztí szerént szem-

<sup>40</sup> A neki címzett nyelvileg nagyon erős szatirikus fiktív levelek gyűjteménye 1612-ben jelent meg: *Antischoppius, imo potius epistola congratulatoria...* Jelzete Wolfenbüttelben: 311. 5 Ouod. (6)

<sup>41</sup> „Mintha politikai visszaszorításáért azon a téren keresne kárpótlást, amelyen biztosabbnak érzi magát: az irodalomban” – írja, s ezzel magyarázza valamiképpen a művészi sikert is, hiszen a „nagy hadakozó talán sohasem volt annyira művész, mint amikor ezt a fölényesen furfangos kis munkát megírta”. Sík Sándor, *Pázmány Péter, az ember és az író*, Bp., 1939, 100, 103.

<sup>42</sup> HELTAI, *Alvinczi*, 111.

<sup>43</sup> PÁZMÁNY, *Egy tudakozó*, 8.

be szállék a dücsösséges vitézzel és Öt levelemben orcájára térítém reánk kérődött fecsegésit”.<sup>44</sup> Nyomatékosan hangsúlyozni szeretném, hogy nem öt *szép* levélről beszél tehát, hanem nyilvánvalóan elhallgatja ezt a korábban írt változatot, mint ahogy e szöveg befejező részében is arról értekeznek, hogy milyen épületes olvasmányok lesznek a másodjára kiadott levelek a *Megrostálás* társaságában.<sup>45</sup>

Egyáltalán nem emlegeti tehát az 1609-es *Öt szép levelet*, mint ahogy eltávolodott annak újszerű retorikai-poétikai eljárásaitól is. A *Megrostálás*ban ugyan talán még általánosabb érvénnyel írja le Alvinczi fékezhetetlen anagrammagyártó kedvét kikacagva, hogy „könnyű ezféle aprólékot feltalálni, és hogy ne vélnéd nagy mély eleméjű gondolatnak az ilyen marconaságot”.<sup>46</sup>

Ám már ő maga is belecsúszik ezek fabrikálásába, s ezt követően metaszintű, tehát a vitairódalom jellegére vonatkozó megállapításaiban is a teljesen szokványos eljárásokat követi: számon kéri ellenfelein, hogy a *famosus libellusok* szintjére süllyedve rágalmozó nyelven beszélnek és saját agyszüleményeikre, fikcióikra hivatkozva alkotnak, míg önmagukat a nyílt és igaz beszéd, később is oly sokat emlegetett kedves kifejezésével a kerek szó bajnokainak tekinti. Erkölcsileg is megbélyegezhetőnek, de minimálisan is gyanúsnak minősíti az ellenfelek által kiadott névtelen műveket, de felmentést és magyarázatot, s persze nem a szöveg irodalmias használatából következő magyarázatot talál ezekre az övéinél.<sup>47</sup> Az, amit a *Megrostálás* elején a név vesztéséről ír, a finomabb irodalmiasabb eljárások félretolásában a nyitánynak is tekinthető. Egyfelől ugyanis nem kis öntudatra vallóan arról beszél, hogy Pál apostol is elhallgatta a zsidókhoz írt levél elején a nevét, másrészt a *ti is ezt csináljátok* nem túl emelkedett érvtípusával felelmegeti Kálvint és Bucert, majd azzal akarja megnyugtatni Alvinczit, hogy a tridenti határozatok szerint „senkinek a catholikusok közül nem szabad név nélkül könyvet nyomtatni az egyházi dolgokról, hanem ha elébb az egyházi fő pástornak tudtára adja és nevét felírta”.<sup>48</sup>

De hát mi köze van annak a nyilvánosságban történetekhez, hogy valamiféle nagy könyvbe beírják a katolikus szerzők neveit – kérdezhet-

<sup>44</sup> PÁZMÁNY, *Egy tudakozó*, 147.

<sup>45</sup> Arról, hogy rejtélyes módon itt két esztendővel korábban kinyomtatott műként beszél a *Megrostálás*ról, lásd Hargittay Emil gondolatait: HARGITTAY Emil, *Irodalomszemlélet Pázmány előszavaiban és könyvajánlásaiban*, in *Religio, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban*, szerk. BITSKEY István, OLÁH Szabolcs, Debrecen, 2004, 379. (Csokonai könyvtár 31)

<sup>46</sup> PÁZMÁNY, *Megrostálás*, 689.

<sup>47</sup> Mivel részletesebb tanulmányozásra érdemes, megadjuk a késői művek magyar kiadásának legfontosabbnak látszó szöveghelyeit: PÖM, V. 93–94, 227, 236–237, 247, 389, 567.

<sup>48</sup> PÁZMÁNY, *Megrostálás*, 629.

nénk együtt Alvinczival, ha a vitázó ellenfele felől akarnánk szemlélni ezt a nyilatkozatot. Ha azonban a vitaműfaj poétikájára, s különösen a fikciós szövegek megfogalmazásának lehetőségeire vagyunk kíváncsiak, akkor arra figyelhetünk fel, hogy a korai Pázmány mintha még a teória szintjén is ambivalensebb lett volna. Igaz ugyan, hogy már a *Tíz bizonyosságban* is a tévelygők szokásának mondja, hogy más ember nevével könyveket írnak, s azzal is dicsekszik, hogy az új tanítókról szólva „kerrek szóval a hamisságot hamisságnak, az igazságot igazságnak nevezük”, ám egy hosszabb Tertullianus-idézetben felbukkan egy, a késői Pázmánynál már nem emlegetett mozzanat is. Ebben az áll, hogy „az igazsághoz is hozzáfér a nevetség, mert víg, és illik, hogy az az ő ellen ségeivel néha játsszék is, mivel hogy bizonyos a győzelemtől és bátorságot”.<sup>49</sup> Szívesen képzelném úgy, hogy ez a Pázmány írta az *Őt szép levelet*. Azt javaslom tehát, hogy ezt a régi magyar irodalomban oly ritka játékos művet ne hagyjuk feledésbe menni, s hogy tartsuk nagy becsben még magának a későbbi Pázmánynak ellenében is.<sup>50</sup>

Arra a kérdésre, hogy miért éppen Pázmánynál szólalt meg ez a hang, nehéz válaszolni, de bizonyosan nem utolsó szerepet kapott ebben rendkívüli tehetsége.

<sup>49</sup> Már a kritikai kiadás alapján idézzük, de átírva: PÁZMÁNY Péter, *Az mostan támadt új tudományok hamisságának tíz ...bizonyossága...*, sajtó alá rend. AJKAY Alinka, HARGITTAY Emil, Bp., 2001, 30–31. Pázmány egyébként itt Tertullianusnak a valentinianusok ellen írott művére hivatkozik. Figyelemre méltó azonban, hogy a játékoság irányában bővít a szövegen. A latin szöveg ugyanis a következő: „Congruit et veritati ridere, quia laetans de aemulis suis ludere, [quia] secura est.” Quinti Septimi Florentis TERTULLIANI *Opera*, Pars II, Tyrnholti, 1954, 757. LADOCSE Gáspár fordításában: „A hiábavalóságokon méltán gúnyolódunk, az igazságnak pedig jogában áll nevetni, mert az öröme nek abban a biztonságában érezheti magát, hogy megtréfálhatja ellenségeit.” *Tertullianus művei*, Bp., 1986, 464 (Ókeresztény írók XII)

<sup>50</sup> A másképpen írás persze azt is jelenti, hogy mást írunk. Éppen ezért nem merném a folytonosságot olyan erősen hangoztatni, mint Hargittay Emil. Lásd HARGITTAY Emil, *Pázmány és a kompiláció*, in *Pázmány Péter és kora*, szerk. Uő, Piliscsaba, 2001, 260. A kérdéskör iránt nagy érzékenységet mutat ugyanakkor Bazsányi Sándor dolgozata, amelyet azonban még sem tudunk hasznosítani. Módszertani szempontból is tanulságos lehet, hogy a legnagyobb akadály ebben éppen az elsődleges kontextus elnagyolt, az általános-ságok szintjén maradó kezelése. Ennek következtében a szerzőnek nincs esélye arra, hogy a mű korabeli jelentéséhez közel kerüljön, s így természetes kockázatosává válik a „pre-esztétikai hatásegységbe” illeszkedő szöveg és a modernség, vagy késő modernség közötti még oly dicséretes hídverés minden mozdulata is. Lásd BAZSÁNYI Sándor, „*Aínokul költött fabulák*”. *Tanulmányok az esztétikai tudat formálódásának magyarországi előtörténetéhez*, Piliscsaba, 2001, 83–141.



Az irodalomtörténészek nyilvánvalóan nehezen mondanának le arról, hogy konkrétabb, tárgyukhoz közelebb álló magyarázatot is keressek. Ezt a gyakorlatot követve föltétlen megemlíteném, hogy Pázmány számára ismert lehetett a közelmúlt nagyon sokszínű, retorikai-poétikai szempontból is invenciózusnak tekinthető gazdag hagyománya. Két, módszertani szempontból is fontos példát említenék. Már Sík Sándor fölvetette, hogy Pázmány poétikai mintát találhatott eljárásaira a megelőző évtizedek dialógusirodalmában, s utalt is az angliai katolikus Gulielmus Reginaldus *Calvino-Turcismus* című, párbeszédekből álló művére.<sup>51</sup> Ez a négy könyvből, s könyvenként 20 fejezetből összerakott, fiktív dialógusokból felépülő mű azonban dialóguspoétikai szempontból aligha lehetett Pázmány mintája, hiszen a történet itt nem több pusztá keretnél. Ebből megtudjuk, hogy egy zwingliánus elhagyta hazáját, Angliát, először Pfalzba ment, majd innen Törökországba távozott. Körülmetélkedett, s felvette a Michaeas nevet. Néhány év múlva az angliai követ társaságában egy másik pap, az anglikán Samuel is Konstantinápolyba ment. Ő korábban Michaeas barátja volt. Most nagy utazást tettek, majd visszatértek Konstantinápolyba, ahol Samuel egy bizonyos katolikus franciánál, Ludovicusnál kapott szállást. Ludovicus Pera külvárosban élt. Hármójuk hosszú párbeszéde a mű, amelyben a szerző álláspontját nyilvánvalóan Ludovicus képviseli, s amelyben a 16. századi teológiai viták szinte enciklopédikus áttekintését kapjuk a középpontban annak folytonos bizonygatásával, hogy a kálvinizmusból egyenes út vezet a mohamedanizmushoz, amely egyébiránt sok tekintetben különb is a genfi reformátor vallásánál.

Pázmány sokszor hivatkozik erre a munkára, de gyakran még akkor is ezt használta, amikor nem hivatkozott rá. Igen beszédes példátarat lehetne összeállítani arról, hogy sokszor antik vagy közel kortárs szerzők Reginaldus művén keresztül kerülnek be a magyar író szövegeibe.<sup>52</sup> Bizonyos témakörökben egészen nyilvánvalóan ez a könyv volt egész életre szólóan a fő forrása, mindazt például, amit az antitrinitáriusokról tud, ebből vette át, s csak néhány ponton egészítette ki egyéb olvasmányokból. De innen veszi a predestinációtan bírálatára vonatkozó gondolatmeneteket is, és a Sebastian Castelliót hosszan idéző egyik fejezet a *Nagy Calvinus Jánosnak hiszek egy Istene* című hírhedt mű forrásának, sőt mintájának tekinthető.<sup>53</sup>

Nem Reginaldus munkája alapján formálta azonban az *Öt szép levél* dialógusait, amelynek alaphelyzete egészen nyilvánvalóan a németor-

<sup>51</sup> Sík Sándor, *Pázmány Péter*, 99.

<sup>52</sup> Innen tud például Pázmány arról, hogy *De tribus impostoribus* címen Hollandiában egy könyvet nyomtattak ki (PÖM I, 436–437.), de olykor Cicerőt vagy Kálvint is nyilvánvalóan innen idézi (PÖM, I. 490.)

<sup>53</sup> A téma részletesebb kidolgozásához kiindulópont lehet: PÖM, I. 491–492.

szági reformáció korai időszakában nagy népszerűsége szert tett, valamelyest nálunk is otthonra talált szituáció kifordítása: attól eltérően azonban most az egyszerű katolikus lesz okos, felkészült, erkölcsös és szelíd.

Nehéz lenne megmondani, hogy Pázmány milyen műveket olvasott el ebből a hatalmas szöveganyagból, ám közelebb kerültünk ahhoz, hogy a középkori vágans kultúrából is merítő, 16. századi paszkvillusirodalom alapos ismeretét feltételezzük. Az újabb Pázmány-szakirodalomban Lipa Tímea és Thimár Attila<sup>54</sup> ezt a szövegtípust is bevonta a Pázmány-szövegek értelmezésébe, az előbbi azt is megfogalmazta: fontosnak tartaná, ha ki lehetne mutatni, hogy Pázmány ismerte Celio Secondo Curione Erdélybe is eljutott paszkvillusgyűjteményét. A kérdésre az a válaszuk, hogy nem igazolható a Bázelen megjelent könyv kézbevétele, ám bizonyos, hogy ismerte a benne olvasható szövegek tekintélyes részét. Mindez egy, időnként a magyar szakirodalomban is emlegetett, de alaposabban meg nem olvasott nagy jelentőségű antológia, Johann Wolf kétkötetes, s több mint kétezer fólió oldalt kitevő *Lectio-num memorabilium et reconditarum centenarii* című 1601-ben megjelent kiadványának köszönhető.<sup>55</sup> A mű hatalmas szöveggyűjtemény mindazokból a szövegekből, amelyek az első és a 16. század közötti időszakban bármilyen formában bíráló szóval illették a katolikus egyházban, s különösen annak felső hierarchiájában történeteket. Ilyen értelemben a leginkább Matthias Flacius Illyricus híres *Catalogus testium veritatis*ához hasonlítható, de annál jóval terjedelmesebb, nyitottabb és nagyobb anyagot felölelő. Ennek magyarázatát az ajánlásban találjuk meg, amely kifejti, hogy mivel a pápák hatalmának kiépülésével egy idő után már nem lehetett nyíltan kimondani az igazságot, az evangélium szavainak megfelelően a kövek kezdték kiáltozni azt. Így került sor arra, hogy a legkülönbözőbb képi ábrázolásokhoz forduljanak, hogy az egyiptomiakhoz hasonlóan hieroglifikus képekkel és beszéddel hirdessék a szent dolgokat. A félreértések elkerülése végett nem olyan hieroglifákról beszélek, mint amelyeket újabban John Dee-nél olvashatunk, mondja Wolf, hanem olyanokról amelyeket a misztikus szerzők írtak le Joachim apáttól Theophrastusig, majd a képi ábrázolás ismételt védelmére kelve kérdezi, hogy az ótestamentumiakéhoz hasonlóan miért ne lehetne megfesteni és képileg ábrázolni az újabban történeteket. Ezek az elvek tették lehetővé tehát, hogy egy hatalmas terjedelmű és képekkel is gazdagon illusztrált szöveggyűjtemény jöjjön létre. A magyar vo-

<sup>54</sup> LIPA, *Pázmány Péter belső írói fejlődése*, 30. THIMÁR Attila, „Halhac mit mond Zent Bernard ti felöletec” in *Pázmány Péter és kora*, szerk. HARGITTAY, 205–218.

<sup>55</sup> A könyvjegyzékeken is gyakran előforduló, s több könyvtár állományában ma is meglévő recepciója még nincs feltárva. Az OSZK példányát használtam. Jelzete: Ant. 462.

natkozásokban is feltűnően gazdag<sup>56</sup> gyűjtemény egyik legfontosabb forrása Curione antológiája volt, de merített a Bázelen különösen kedvelt furcsa történeteket és csodás eseteket elmondó további antológiákból is.<sup>57</sup> Szempontunkból persze az a legfontosabb, hogy a Pasquillus nevéhez kötött evangéliumokon és Ulrich von Hutten dialógusain kívül tartalmazza az antológia Erasmus híres *Julius exclusus*át is, de szerepel egy szöveggel az *Epistolae obscurorum virorum* egyik főszereplője, Ortvinus Gratius is.

„Az mely fabulát Wolfiusból előlhozsz, és az minémű szitkokat én reám kérödöl, azokra nem szükség felelni” – olvassuk Pázmánynál, másutt pedig ugyancsak a *Megrostálás*ban, arról beszél, hogy Alvinczi „Volfius nélkül szólni sem tud”<sup>58</sup> vagyis közismert műként kezeli az Alvinczi által is forgatott munkát, amelyet többször említ a későbbiekben is, természetesen elmarasztalóan, hiszen szerinte Flacius Illyricus-szal és annak újabb kiegészítőjével együtt „ezek csak abban mesterkedtek, hogy az régi nagy időkben lutheristákat és kálvinistát találjanak”.<sup>59</sup> Nagy merészség lenne azonban arra gondolnunk, hogy ez akadályozhatta volna őt a felvett szövegek retorikai-poétikai sajátosságainak tanulmányozásában.

<sup>56</sup> Ezek feldolgozása szép és fontos feladat lenne. Példaként csak azt említem, hogy már az előszóban megemlít egy történetet arról, hogy Pannóniában nem régen borzalmas fájdalmakat okozó kígyók születtek az emberekben, s amikor próbáltak megszabadulni tőlük, az egyik emberi hangon megszólalva arra figyelmeztetett, hogy az isteni bosszú elkerülhetetlen, hiába is próbálkoznak tenni ellene. A szöveg forrásaként Bebek Ferencre hivatkozik, ám a szerkesztő bizonyosan nem tőle magától hallotta, hiszen korábban már bekerült két csodás eseményeket tartalmazó 16. századi gyűjteménybe is.

<sup>57</sup> Ezekről szoltunk kötetünk *Fikció és radikális dogmakritika* című tanulmányában is.

<sup>58</sup> PÁZMÁNY, *Megrostálás*, 668, 680, 683.

<sup>59</sup> PÖM, V. 281.

## RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

- Adattár – Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, szerk. KESERŰ Bálint (Szeged)
- Antitrinitarianism – Antitrinitarianism in the second half of the 16<sup>th</sup> century*, ed. Róbert DÁN and Antal PIRNÁT, Bp.–Leiden, 1982, 231–241.
- BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus* – BALÁZS Mihály, *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*, Bp., 1988 (HumRef 14)
- BALÁZS, *Early Transylvanian Antitrinitarianism* – Mihály BALÁZS: *Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566–1571). From Servet to Palaeologus*, Baden-Baden, 1996 (Bibliotheca Dissidentium Scripta et Studia 7)
- BALÁZS, *Teológia és irodalom* – BALÁZS Mihály: *Teológia és irodalom. Az Erdélyen kívüli antitrinitarizmus kezdetei*, Bp., 1998 (HumRef 25)
- 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–XXIV, Baden-Baden, 1980–2005. XII, *Ungarländische Antitrinitarier I*, 1990; XV, *Ungarländische Antitrinitarier II. György Enyedi von János KÁLDOS unter Mitwirkung von Mihály BALÁZS*, 1993; XXIII, *Ungarländische Antitrinitarier III*, 2004.
- De falsa et vera – De falsa et vera unius Dei...cognitione*, Gyulafehérvár, 1568. Faksimile kiadása PIRNÁT Antal bevezetőjével: Bibliotheca Unitariorum, II. Bp., 1984. Magyarul: *Két könyv az egy Atyaistennek, a Fiúnak és a Szentléleknek igaz és hamis ismeretéről (De falsa et vera unius Dei... cognitione libri duo.)* Fordította: PÉTER, Lajos. A fordítást az eredetivel összevetette, a bevezető tanulmányt írta BALÁZS Mihály. A mutatókat készítette KOVÁCS Sándor és B. MOLNÁR Lehel, Kolozsvár, 2002 (Az erdélyi unitárius egyház gyűjtőlevéltárának és nagykönyvtárának kiadványai 2)
- Catechesis Christiana* – Jacobi Chii PALAEOLOGI *Catechesis christiana dierum duodecim*, ed. Růžena DOSTÁLOVÁ, Varsoviae, 1971 (Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych 8)
- György Enyedi and Central European Unitarianism – György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16–17<sup>th</sup> centuries*, ed. Mihály BALÁZS, Gizella KESERŰ, Bp., 2000 (Studia Humanitatis 11)
- EOE – *Monumenta Comitalia Regni Transylvaniae – Erdélyi Országgyűlési Emlékek, 1540–1699*, szerk. SZILÁGYI Sándor, 1–21, Bp., 1875–1898
- Földi és égi hitviták – Földi és égi hitviták. Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból*, ford. NAGYILLÉS János, válogatta, az előszót és a jegyzeteket írta BALÁZS Mihály, Kolozsvár, 2003

- HumRef – Humanizmus és Reformáció
- ItK – Irodalomtörténeti Közlemények
- Jezsuita Okmánytár – Jezsuita Okmánytár I /1–2. Erdélyt és Magyarországot érintő iratok 1601–1606*, kiad. BALÁZS Mihály, KRUPPA Tamás, LAZÁR István Dávid, LUKÁCS László, Szeged, 1995 (Adattár 34)
- KAWECKA-GRYCZOWA, *Ariańskie* – Alojda KAWECKA-GRYCZOWA, *Ariańskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego*, Wrocław, 1974
- KÉNOSI–UZONI, *Unitario-ecclesiastica historia* – János KÉNOSI TÓZSÉR– István UZONI FOSZTÓ, *Unitario-ecclesiastica historia transylvanica. Liber I–II*. Edited by János KÁLDOS, Introduced by Mihály BALÁZS, revised by Miklós LATZKOVITS, Bp., 2002. Magyarul: *Az unitárius egyház története*, ford. MÁRKOS Albert, sajtó alá rendezte BALÁZS Mihály, HOFFMANN Gizella, KOVÁCS Sándor, MOLNÁR B. Lehel, Kolozsvár, 2005 (Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 4/1)
- KM – Keresztény Magvető
- Kolozsvári emlékirók – Kolozsvári emlékirók 1603–1720*, kiad. BÁLINT József, PATAKI József, Bukarest, 1990.
- Kortárs feljegyzések – Magyar nyelvű kortárs feljegyzések Erdély múltjából. Szamosközy István történetíró kézirata, XVII. század eleje*, Bp., 1991 (A magyar nyelvtörténet forrásai 2)
- MAH – *Monumenta Antiquae Hungariae*, I–IV, ed. Ladislaus LUKÁCS, Romae, 1969–1987 (Monumenta Historica Societatis Jesu)
- PÖM – PÁZMÁNY Péter *Összes munkái*, I–VII, Bp., 1894–1904
- PIRNÁT, *Die Ideologie* – Antal PIRNÁT, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitritarier in den 1570er Jahren*, Bp., 1961
- RMK – *Régi Magyar Könyvtár*, I–III, kiad. SZABÓ Károly, Bp., 1879–1896
- RMKT (16. sz) – *Régi Magyar Költők Tára*, I–XI, Bp., 1879–2003
- RMKT (17. sz) – *Régi Magyar Költők Tára*, I–XVI, Bp., 1959–1998
- RMNY – *Régi Magyarországi Nyomtatványok 1473–1655*, szerk. BORSA Gedeon et alii, Bp., 1971–2000
- SZCZUCKI, *Faustus Socinus – Faustus Socinus and his heritage*, ed. Lech SZCZUCKI, Kraków, 2005
- SZCZUCKI, *Két eretnek* – Lech SZCZUCKI, *Két eretnek gondolkodó a XVI. században. (Jacobus Palaeologus és Christian Francken)*, Bp., 1980 (HumRef 9)

## A KÖTETBEN KÖZÖLT TANULMÁNYOK KORÁBBI MEGJELENÉSEI

1. „A hit... hallásból leszön.” Vallásszabadság és bevett vallások (receptae religiones) Erdélyben a 16. században  
„A hit... hallásból leszön.” *Megjegyzések a négy bevett vallás intézményesüléséhez a 16. századi Erdélyben, in Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére*, szerk. FODOR Pál – PÁLFFY Géza – TÓTH István György, Bp., 2002, 51–73. című tanulmány helyenként módosított változata. Rövidített változata jegyzetek nélkül: *Umanesimo europeo – tolleranza religiosa nella Transsilvania del XVI secolo*, in *Annuario 2002–2004. Conferenze e convegni*, ed. László CSORBA, Asztrik VÁRSZEGI, Róma, 2005, 15–20. (Accademia d’Ungheria in Roma – Istituto Storico „Fraknoi”). Újabb módosítások alapján született német nyelvű tanulmány *Siebenbürgen – eine wenig bekannte Episode der religiösen Toleranz in der frühen Neuzeit* címmel elhangzott Wolfenbüttelben 2005 augusztusában. Megjelenik az *Archiv für Reformationsgeschichte* című folyóiratban.
2. Elhúzódo felekezetiesedés és rendhagyó kátéirodalom.  
Az unitáriusok kátéiról a kezdetektől a dézsi komplancióig  
Közöletlen. *A Zwei unitarische Katechismen in Klausenburg 1632*, Archiwum historii filozofii i myśli spolecznej, 1993, 139–152., továbbá *Az unitáriusok 16. századi kátéiról*, in *Református Szemle*, XCVI(2003), 618–624. és a *Gab es eine unitarische Konfessionalisierung im Siebenbürgen des 16. Jahrhunderts? in Konfessionbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart, 2005, 135–142. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66) című tanulmányok felhasználásával a kötet számára készült.
3. Spiritualizmus és felekezetiesség a kései Heltai műveiben  
*A Heltai Gáspár és a felekezetek*, KM, 110(2004), 391–406. című tanulmány átdolgozott változata.
4. Palaeologus és Fausto Sozzini között. Enyedi György irénikus antitrinitarizmusa  
*A György Enyedi zwischen Palaeologus und Faustus Socinus. Anmerkungen zum unbekanntem György Enyedi*, in *György Enyedi And Central European Unitarianism in the 16–17th Centuries*, edited by Mihály BALÁZS, Gizella KESERŐ, Bp., 2000, 15–22. (Studia Humanitatis 11) és az *Enyedi György válogatott művei*, vál. BALÁZS Mihály és KÁLDOS János, előszó BALÁZS Mihály, Bukarest–Kolozsvár, 1997 (Téka) előszavának felhasználásával készült tanulmány.

5. Trauzner Lukács „megtérése”  
Közölve: *De la Umanism la Luminism*, ed. Ioan Chiorean, Tîrgu Mureş, 1994, 15–22. és KM, 103(1997), 11–18.
6. 1603. június 9.  
Közölve: *Kolozsvár 1000 éve. A 2000. október 13–14-én rendezett konferencia előadásai*, szerk. DÁNÉ Tibor Kálmán, EGYED Ákos, SIPOS Gábor, WOLF Rudolf, Kolozsvár, 2001, 78–90.
7. Kolozsvár és Vágsellye. Adalék a Mária-kongregációk korai történetéhez  
Közölve: *Emlékkönyv Kiss András születésének nyolcvanadik évfordulójára*, Kolozsvár, 2003. 7–17. Olasz változat: *L'ordine dei gesuiti e le congregazioni di Maria*, in *Una pastorale della comunicazione. Italia, Ungheria, America e Cina: L'azione dei Gesuiti dalla fondazione allo scioglimento dell'Ordine*, a cura di Diego POLI. Atti del Convegno di Studi, Roma–Macerata, 24–26 ottobre 1996. Roma, 2002, 327–335.
8. Fikció és radikális dogmakritika. Észrevételek a korai antitrinitáriusok írásművészetéről  
Az alábbi tanulmányok felhasználásával készült: *Mittelalterliche Häresie in der Geschichtsphilosophie der Antitrinitarier*, in *Reformer als Ketzer. Heterodoxe Bewegungen von Vorreformatoren*. Hrsg. von Günder FRANK und Friedrich NIEWÖHNER, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2004, 227–238. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten); *Fiktion und radikale Dogmenkritik. Neue Aspekte zu den Beziehungen zwischen den Basler Humanisten und den Siebenbürger Antitrinitariern im 16. Jahrhundert*; in *Humanismus in Ungarn und Siebenbürgen. Politik, Religion und Kunst im 16. Jahrhundert*, Hrsg. Ulrich A. WIEN und Krista ZACH, Köln–Weimar, 2004, 191–203. és *Celio Secondo Curione e la Riforma in Transilvania*, in *L'eredità classica in Italia e in Ungheria dal Rinascimento al Neoclassicismo*, a cura di Péter SÁRKÓZY, Vanessa Martore–Bp., 2004, 147–154.
9. Megjegyzések a *Komédia Balassi Menyhárt árultatásáról* értelmezéséhez  
Közöletlen. Elhangzott 2004 novemberében az Erdélyi Múzeum Egyesületben, a Magyar Tudomány Napja alkalmából rendezett konferencián Kolozsvárott.
10. Fikció és valóság Jacobus Palaeologus *Disputatio scholastica* című művében  
A *Fikció és valóság Jacobus Palaeologus Disputatio scholastica című művében*, in „*Tenger az igaz hitrül való egyenetlenségek vitatásának eláradott özöne...*”. *Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitákról*, szerk. HELTAI János, TASI Réka, Miskolc, 2005, 1–11. című tanulmány átdolgozott változata, amely hasznosítja a *Radikális dogmakritika és esztétikum* címmel az MTA Irodalomtudományi Intézetében 2002 decemberében elhangzott előadást is.
11. Az *Őt szép levél* 1609-ben  
Közöletlen. Elhangzott az MTA Irodalomtudományi Intézetében 2005 novemberében.

## NÉVMUTATÓ

- Abaffy Erzsébet* 126  
*Abelardus, Petrus* 151  
*Abrugi György* 54, 66  
*Acontius, Jacobus* 24, 25, 84, 85  
*Acquaviva, Claudio* 135, 138  
*Ács Pál* 142  
*Adony Judit* 194  
*Ady Endre* 159  
*Ágoston (Aurelius Augustinus), Szent* 150  
*Ajkay Alinka* 213  
*Aldobrandini, Cinzio bíboros* 130  
*Alesius, Dionysius* 29, 183  
*Alexandrinus, Julius* 185  
*Alliaco, Petrus de* 151  
*Alvinczi Péter* 24, 193–216  
*Amoco, John. F. D.* 149  
*Arany Tamás* 87  
*Argenti, Giovanni* 111, 116, 123–131, 137  
*Arisztotelész* 111, 112, 125  
*Áriosz* 153  
*Athanasziosz* 150  
*Aubert, Hippolyte* 180  
*Avancinus, Florian* 130  
*Avenarius* → *Habermann, Johann*  
*Avilai Szent Teréz* 115  
*Axel, Gotthard* 17  
  
*Backus, Irena* 217  
*Bainton, Roland H.* 151  
*Balassi Bálint* 145, 176  
*Balassi Boldizsár* 161–163, 167  
*Balassi Menyhárt* 159–174, 221  
*H. Balázs Éva* 17  
*Balázs János* 83  
  
*Balázs Mihály* 17, 21, 22, 24, 25, 38, 39, 41–43, 50, 61, 82, 87, 89, 90, 95, 101, 103, 110, 138, 145, 146, 151, 154, 155, 160, 165, 174, 217, 218, 220  
*Bálint József* 218  
*Bán Imre* 210  
*Bánki Éva* 145  
*Baranyai Decsi János* 107  
*Barcza József* 14, 24  
*Bárdos István* 15  
*Barlay Ö. Szabolcs* 25  
*Barta Gábor* 14, 19  
*Bartók István* 208  
*Bartonek Emma* 122  
*Basilius István* 22, 41, 54, 62  
*Basta, Giorgio* 109, 112, 113, 116, 131, 137  
*Báthory András* 138  
*Báthory Boldizsár* 35  
*Báthory Erzsébet* 96  
*Báthory István* 29–31, 36, 38, 44, 114, 115, 135  
*Báthory István ifj.* 35, 142  
*Báthory Kristóf* 30, 31  
*Báthory Zsigmond* 33, 34, 107, 109, 113, 115, 142  
*Bauduin, François* 26  
*Bazsányi Sándor* 213  
*Bebek Ferenc* 164, 216  
*Beccadelli, Antonio (Panormita)* 183  
*Becker, Bruno* 151  
*Becker, Reinhard Paul* 210  
*Beda, Natalis* 25  
*Beke Margit* 15  
*Beliardus (Bellardus), Joannes* 150, 151



- Bembo, Pietro 182  
*Benda Kálmán* 15  
 Benzoni, Girolamo 51  
*Berger, Klaus* 186  
*Bernád Ágoston* 76  
*Berriot, François* 186  
*Berzeviczy Edmund* 117  
 Bèze (Béza), Théodore de 21, 176,  
 178–180, 183, 188, 190, 210  
 Biandrata (Blandrata), Giorgio 22,  
 41–44, 53, 110, 122, 148, 153,  
 156, 179  
 Bieliński, Daniel 153  
*Binder, Ludwig* 23  
*Binder Pál* 109  
 Bisterfeld, Johann Heinrich 74  
*Bitskey István* 77, 81, 82, 193, 194,  
 209, 212  
*Blücher, Gebhard* 86  
 Bocaccio, Giovanni 76, 182  
 Bocskai István 109, 117, 140  
 Bod Péter 15, 22  
 Bodin, Jean 186, 188–191  
 Bogáti Gáspár 44  
 Bolsec, Heinrich 210  
*Bonger, H.* 187  
*Borbély István* 68, 77  
 Bornemisza Péter 18, 78, 117, 160,  
 166, 169  
*Boros Gábor* 110  
*Borsa Gedeon* 160, 218  
*Borzsák István* 112, 121  
 Botsack, Johann 74  
 Bracciolini, Poggio 76, 145, 184  
*Brady, Thomas* 12  
*Brendle, Franz von* 17  
*Brill, E. J.* 12  
 Bucer, Martin 212  
 Buchanan, George 182  
 Budny, Szymon 153  
 Bullinger, Heinrich 188  
 Bükfalvi Imre 55–57  
  
 Callistius 149  
*Cantimori, Delio* 149  
 Camerarius, Joachim 82  
 Campanus, Joannes Paulus 134  
 Capito, Caspar 114  
 Capito, Johann 114  
 Capriolus, Thomas 137  
  
 Cardano, Girolamo 148  
 Carrillo, Alphonso 33, 35, 130  
 Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius  
 149  
 Castellio, Sebastian 24, 25, 102, 103,  
 151, 176  
 Castro, Alphonsus de 150  
 Cato, Utinensis Marcus Porcius 183  
*Châtellier, Luis* 140, 142  
*Chimelli, Claire* 180  
*Chiocean, Joan* 220  
*Christin, Olivier* 26  
 Cicero, Marcus Tullius 49, 147, 214  
 Comenius, Johannes Amos 69  
 Constantinus, Fontanus → Fuente,  
 Constantino de la  
 Coornhert, Dirck Volckertszoon 24,  
 186–191  
 Corro, Antonio del 82  
 Costerus, Franciscus 141  
 Crell, Johann 74  
 Curione, Celio Secundo 154–156, 215,  
 216, 220  
 Cusanus, Nicolaus 24, 183, 186, 187,  
 189–191  
 Czechowic, Martin 42  
 Czeplédi György 41  
  
 Csáki Mihály 28  
*Csatári Dániel* 24  
*Csejtei Dezső* 51  
*Csonka Ferenc* 25  
*Csorba László* 219  
  
*Dán Róbert* 43, 48, 53, 217  
*Dáné Tibor* 220  
*Dáné Veronika* 109, 118  
 Dante, Alighieri 150  
*Daugusch, Walter* 15, 29  
 Dávid Ferenc 18, 20–23, 28–30, 34,  
 38–41, 43, 44, 53–55, 60, 77, 89,  
 97, 106, 109, 110, 122, 132, 136,  
 137, 148, 153, 157, 179, 180  
 Dee, John 215  
 Démokritosz 121  
*Dézi Lajos* 115  
*Di Francesco, Amadeo* 166  
 Dobokai (Dobokay) Sándor 130, 133,  
 138, 140, 141  
*Domański, Juliusz* 49, 175

- Donatus, Aelius 172, 173  
 Dorat, Jean 182  
*Dostálová, Růžena* 44, 51, 217  
*Dömötör Tekla* 159  
*Dufour, Alian* 180  
  
 Eber, Paul 183  
*Eckhardt Sándor* 169  
 Edward VI., angol király 21  
 Egri Lukács 176  
*Egyed Ákos* 220  
 Eisenschneider, Conrad 91–94  
*Endes Miklós* 15  
 Enyedi György 5, 38, 53, 61, 62, 65,  
 95–108, 110, 111, 217, 220  
 Enyedi Miklós 140  
 Enyedy család 140  
 Epiktétosz 141  
 Erasmus, Rotterdams 24, 25, 49, 50,  
 103, 148, 154–156, 165, 179  
 Erasmus, Joannis 99  
 Erdődi András 87  
 Erzsébet I., angol királynő 21  
*G. Etényi Nóra* 111  
 Eusebiosz, Caesareai 149  
  
*Fabre, Rémy* 26  
 Fanfonius, Hieronymus 134  
*Fata Márta* 17  
*Fazekas István* 166  
*Fejér Tamás* 109  
 Ferabosto, Petrus Augustus 139  
 Ficino, Marsilio 145  
 Fincelius, Jacobus 146  
 Fiore, Gioacchino da 150, 215  
*Firpo, Massimo* 186, 187  
 Fischer, Simon 115  
 Flacius Illyricus, Matthias 151, 215  
 Flinsbach, Cunman 150  
*Fodor Pál* 219  
 Forgách Ferenc 133, 139, 140  
 Forró György 138  
*Földesi Ferenc* 115  
*Fraknói Vilmos* 194  
 Franck, Sebastian 24, 78–80, 188  
 Francken, Christian 100, 107, 110,  
 111, 117, 218  
*Frank, Gúnder* 220  
 Fráter György 82  
  
 Frischbier, Petrus 36  
 Fuente, Constantino de la 84  
  
*Gagy Sándor* 15  
*Gál Kelemen* 73  
 Gczmidele, Elias 18, 86, 87, 89  
 Gellyén Imre 131  
*Gemert, Guillaume van* 115  
 Générard, Gilbert 183  
 Genette, Gérard 195  
 Gentile, Giovanni Valentino 156, 176,  
 180  
*Geréb László* 121  
 Gerendi család 191  
 Gerendi János 46, 53, 110  
 Gergely IX., pápa 150  
 Ghicz János 135  
 Ghislieri, Michele → Pius V., pápa  
 Gil, Juan (Egyed doktor) 83, 84  
*Glatz Ferenc* 19  
 Glorius, Matthias-Vehe 55, 59, 60,  
 62, 63  
*Gmitierek, Henryk* 68  
 Göcs Pál 123, 130  
 Göcsi Máté 30, 31  
*Goldenberg, Samuil* 18  
*Goudoever, Jan van* 43  
 Grądzki, Samuel 112  
 Granatensis, Ludovicus 112, 115, 116  
*Grandjean, Michel* 26  
 Gritti, Luigi 82  
 Gratius, Ortvinus 216  
 Gruz Péter 135, 136  
 Grzegorz, Paweł 89  
*Grzybowski, Stanisław* 26  
*Guthmüller, Bodo* 50  
  
 Gyalai Sámuel 101  
 Gyöngyösi János 139  
 György, püspök 13  
 Gyula II., pápa (Ghislieri, Michele)  
 165  
 Gyulafi Lestár 114, 117  
  
 Habermann (Avenarius), Johann 86  
*Hafner, Ralph* 188  
 Hagymási Kristóf 45  
 Hájek (Hagetius), Tadeáš 185, 186  
*Halász Előd* 87

- Hargittay Emil* 77, 212, 213, 215  
*Harms, Wolfgang* 146  
*Hartmann, Martina* 151  
*Hass Éva* 160  
*Hauptmann, Peter* 15  
 Hebler, Matthias 20  
 Heinrich von Segusia 183  
*Hellebrandt Árpád* 118  
 Heltai Gáspár 18, 41, 76–90, 219  
*Heltai János* 193, 209, 211, 221  
 Herberstein, Felician 114  
 Hernández, Julian 84  
*Herner János* 117  
 Hessus, Eobanus 182  
 Hésziodosz 153  
 Himmelreich, Georgius 139  
 Hispanus, Alphonsus 150  
 Hoffkirchen család 114  
 Hoffkirchen, Johann Adam von 112–114  
 Hoffmann, Georg 116, 117  
 Hoffmann, Georg, ifj. 117  
*Hoffmann Gizella* 218  
 Holcot, Robertus 150  
*Holl Béla* 195  
*Hoogervorst, J. R. H.* 187  
*Horn Ildikó* 111  
*Horváth Iván* 144, 145  
*Horváth János* 78, 161, 163  
 Horváth Stansith Gergely 117  
 Hosius, Stanisław 188, 190  
*Hubay Miklós* 159  
*H. Hubert Gabriella* 40  
 Hunyadi Demeter 30, 31, 35, 55, 96, 98, 99, 101, 110, 134  
*Hurmuzaki, Eudoxiu de* 113  
 Hutten, Ulrich von 216  
 Hyperius, Andreas 183  
  
*Ilia Mihály* 25  
 Innocentius III., pápa 150  
 Imhoff, Karol 116, 117  
 István (Szent) magyar király 134, 135  
 Isselt, Michael ab 116  
 Ivanchan, Johannes 141  
 Izabella királyné (János I. felesége) 19, 32  
  
*Jakab Elek* 53, 66, 73  
*Jakabffy Tamás* 19  
  
*Jakó Klára* 131  
*Jakó Zsigmond* 38  
*Jankovics József* 41, 141  
 János Zsigmond, fejedelem 12, 15 16, 19–22, 25, 28, 32, 38, 41, 170, 173, 180, 191  
 Jeromos, Szent 150  
 Jósika István 142  
*Juhász Anikó* 51  
*Juhász István* 27  
*Jung, Christoph de* 78  
 Jusztinosz 122  
  
 Kabos István 138  
 Káldi Márton 130  
*Káldos János* 95, 96, 99, 101, 102, 217, 220  
 Kálvin János 56, 57, 105, 160, 188, 190, 197, 212, 214  
 Karácsonyi György 17, 18  
 Karádi Pál 60, 107, 159–161, 170–172  
*Kardos Tibor* 159  
 Károly V., császár 83  
 Károlyi Péter 90, 183  
 Kasza Mátyás 160, 162, 164, 166  
*Kathona Géza* 39  
*Katus László* 24  
*Kaufmann, Thomas* 151  
*Kawecka-Gryczowa, Alojda* 68, 218  
 Kelemen ispán 161, 162  
 Kénosi Tózsér János 29, 30, 40, 43, 44, 49, 54–56, 102, 110, 115, 128, 175, 176, 178, 186, 204, 205, 218  
 Keresztes Szent János 115  
 Keresztesi Máté 139, 141  
*Kertbeny Károly* 159  
*Keserű Bálint* 38, 53, 55, 109, 110, 141, 217  
*Keserű Gizella* 61, 65, 73, 112, 217, 220  
*Kessler, Eckhardt* 148  
 Kevendi Pál 114  
*Killy, Walter* 146  
*Király Béla* 15  
*Kiss András* 109, 134–136, 143, 220  
*Kiss Gy. Csaba* 19  
*Klaniczay Tibor* 33, 41, 145, 192, 210  
*Klibansky, Raymund* 186  
*Knapp Éva* 133  
 Kolb, Gregor 178

- Kollin, Matouš z Choterina 182  
 Kornis Farkas 96  
*Kovács András* 44  
*Kovács István* 19  
*Kovács József László* 141  
*Kovács Sándor* 21, 90, 217, 218  
 Kovacsózy Farkas 35, 36  
*Kozocsa Sándor* 126  
*Köpeczi Béla* 14  
 Köpeczi Miklós 73  
 Körösi Ferenc 138  
*Kőszeghy Péter* 77  
 Krauseneck, Paul von 113  
*Kruppa Tamás* 30, 218  
*Kulcsár Péter* 122  
*Kuntz, Marion Leathers* 186  
*Kühnel, Horst* 23
- Ladocsi Gáspár* 213  
 Languet, Huber 181  
 Lanio, Georgius 139  
 Las Casas, Bartholomeo 51  
*Latzkovits Miklós* 160  
*Launay, Marcel* 15, 26  
*Lázár István* 218  
*Leb, Ioan Vasile* 28  
*Lecler, Joseph* 186  
*Ledegang-Keegstra, Jeltima Lambertha Regina* 210  
*Leppin, Volker* 39, 145  
*Lestringant, Frank* 51  
*Lipa Timea* 194, 195, 215  
 Lisbona, Gerhard 114  
 Lisbona, Johann 114, 115  
 Lisznyai Gyárfás 103, 175  
 Liszti János 167  
 Locke, John 96, 108  
 Lombardus, Petrus 150  
*Longhurst, John E.* 84  
 Lubieniecki, Stanisław 43  
 Lucari, Ludovicus 142  
*Lukács László* 141, 218  
 Luther Márton 21, 24, 25, 29, 56, 57, 78, 83, 105, 179  
 Lycosthenes, Conradus 145–148, 150
- Macarius, Josephus (Józsa deák) 161, 162, 166  
 Machiavelli, Niccolò 111
- Maczák Ibolya* 194  
 Mágócsy Ferenc 209  
 Maior, Georg 153  
 Maior, Johann 151  
 Maior, Petrus 129–131, 138  
*Makkai László* 14, 17  
 Mária, Albert bajor herceg lánya 16  
 Marietti, Antonio 122  
*Márkos Albert* 176, 218  
*Martino, Alberto* 115  
*Marton József* 19  
*Márquez, Antonio* 83  
*Mehl, James V.* 210  
 Melanchthon, Philipp 82, 183, 220  
 Melius Péter 22, 39, 87, 180, 183  
*Mester Béla* 108  
 Mészáros család 96  
 Mihai Viteazul (Mihály vajda) 113  
 Miklós, kolozsvári pap 17  
 Miksa II., magyar király 20, 167, 185  
*Miskolczy Ambrus* 99  
*Mócsy András* 14  
*Mohay Tamás* 34  
*Mohl Antal* 133, 137, 138, 140  
*Molnár Antal* 37, 138  
 Molnár Gergely 96  
*B. Molnár Lehel* 21, 217, 218  
*Molnár Szabolcs* 76, 77  
*Monok István* 117, 138  
 Morus, Thomas 24, 51, 154  
*Mout, M. E. H. N.* 187  
*Müller, Michael G.* 26  
*Müller, Wolfgang G.* 50  
 Muraltus, Julius Caesar 114  
 Musculus, Andreas 88  
 Musculus, Wolfgang 188, 190
- Nádasdi Ferenc 96  
*Nagy Lajos* 21, 180  
*Nagy Péter* 159, 171  
 Nagybányai János 138  
*Nagyillés János* 56, 106, 176, 218  
 Naogeorg, Thomas 173  
 Nebrija, Elio Antonio De Calo 83  
*Nemeskürty István* 18, 76, 78  
*Németh S. Katalin* 48, 157  
 Newton, Isaac 96  
*Niewöhner Friedrich* 220  
 Niképhorosz, Szent 149  
*Noack, Ludwig* 186

- Nyerges Judit* 141
- Obermann, Jr. Heikko* 12  
*Ogonowski, Zbigniew* 37  
*Oláh Miklós* 166  
*Oláh Szabolcs* 209, 212  
*Ostiensis* → Heinrich von Segusia  
*Ostorodt, Christoph* 69  
*Óvári Benedek* 107
- Öry Miklós* 194, 198
- Pach Zsigmond Pál* 14  
*Palaeologus, Jacobus* 5, 42, 44–53,  
55–60, 62–64, 71, 75, 95, 102–106,  
144, 175–192, 217, 218, 220, 221  
*Palatics György* 114, 115  
*Palatics János* 114, 115  
*Pálffy Géza* 14, 219  
*Pálfi Márton* 39  
*Pall, Francisc* 18, 87  
*Panizza Lorch, Maristella de* 185  
*Panormitanus, Nicolo de Tudeschi*  
183  
*Paruta, Niccolò* 43, 178–180  
*Pataki József* 218  
*Paxy Gáspár* 136  
*Pázmány Péter* 9, 24, 112, 138, 141,  
193–216, 218  
*Péchi Simon* 53  
*Pena, Vilielmus a* 184  
*Péter Katalin* 11, 14, 19, 158  
*Péter Lajos* 21, 146, 217  
*Péter László* 23, 122  
*Peter, Ole* 11  
*Petőfi Sándor* 81  
*Petrarca, Francesco* 145  
*Petrovics Péter* 32  
*Philippi, Paul* 15  
*Pico della Mirandola, Giovanni* 24,  
102, 145  
*Pietrzyk, Zdzisław* 153  
*Pirnát Antal* 18, 21, 23, 39, 40, 51,  
53, 85, 87, 89, 110, 135, 144, 146,  
160, 161, 163, 167, 186, 192, 217,  
218  
*Pius V., pápa* 178  
*Platina, Bartholomaeus* 149, 178  
*Platón* 49, 102
- Plautus, Maccius* 173  
*Podári Benedek* 139, 140  
*Pokoly József* 16  
*Poli, Diego* 220  
*Polovlanin, Ivanyec Szera* 152  
*Pompeius, Magnus* 183  
*Pomponazzi, Pietro* 148  
*Pontano, Girolamo* 145  
*Posperi, Adriano* 169  
*Possevino, Antonio* 36  
*Pozsár Annamária* 101, 134
- Rác Etelka* 109  
*Rác István* 14  
*Radecius* 73, 74  
*Radovics Péter* 139  
*Rapaics Rajmond* 194  
*Reeves, Marjorie* 150  
*Reginaldus, Gulielmus* 214, 215  
*Rémy, Fabre* 26  
*Réthy János* 55, 60  
*Révész Imre* 24  
*Révész László* 17  
*Reyna, Cassiodoro de* 82  
*Rhenanus, Beatus* 149  
*Ritoók Zsigmondné* 160, 161, 166,  
168, 170  
*Rodericus Valerius* 84  
*Ronchi, de Michaelis Laura* 153  
*Rott, Jean* 217  
*Roussel, Bernard* 26  
*Rotondò, Antonio* 154–157  
*Rozsnyói Ágnes* 24  
*Rubenus, Leonardus* 137  
*Rudolf I., magyar király* 113  
*Rufinus, Tyrannius* 149  
*Ruttner Tamás* 60
- Salm, Julius* 117  
*Saly Noémi* 25  
*Sandius (Sandis), Christophorus* 151,  
152  
*Sannazaro, Jacopo* 182  
*Sárközy Péter* 220  
*Saupin, Guy* 15, 26  
*Sauzet, Robert* 19  
*Schadel, E.* 69  
*Schilling, Heinz* 37, 143  
*Schindling, Anton* 17

- Schoppius, Gaspar 211  
*Schöffler, I.* 187  
*Schribner, Bob* 11  
*Scorn-Schütte, Luise* 26  
*Sebők Marcell* 103  
 Segesvári Bálint 73, 74  
*Séguenny, André* 78  
 Sepúlveda, Juan Ginés de 51  
 Servet, Miguel 149, 151, 156, 176, 217  
 Shakespeare, William 159  
 Siculo, Giorgio 169  
*Sik Sándor* 211, 214  
*Simén Domokos* 15, 21, 180  
 Simler, Josias 21, 180  
*Simon József* 100, 110  
*Sinkovics István* 17, 121  
*Sipos Gábor* 220  
 Sommer, Johann 25, 42, 44, 55, 60, 84, 85, 180  
 Sozzini, Fausto 5, 41, 42, 45, 51, 56, 65, 95, 106, 218, 220  
*Sötér István* 192, 210  
 Spira, Francesco 169  
 Stegmann, Joachim 73–75  
 Steinhöwel, Heinrich 81  
*Stoll Béla* 40, 79  
 Sylvester János 83  
  
*Szabó Ferenc* 194, 198  
*Szabó Károly* 114, 218  
*Szabó Miklós* 109  
*Szabó Péter* 19  
*Szakály Ferenc* 14, 219  
*Szalai Judit* 105  
 Szalay István 138  
 Szamosközy István 112–114, 119, 120–128  
 Szántó Arátor István 34, 35, 116, 134, 137  
*Szász Anikó* 109  
*Szczucki, Lech* 38, 42, 45, 49, 73, 103, 104, 149, 151, 175, 183, 186, 187, 218  
 Székely Mózes 113, 114, 119, 120, 129, 131  
*Székfü Gyula* 16, 24  
 Szénási István 160, 162, 164, 168, 170  
*Szendrei János* 117  
*Szentiványi Sándor* 18  
  
*Szentmártoni Kálmán* 16  
*Szigeti Csaba* 77, 112  
*Szigeti Jakab* 87  
*Szigeti József* 164, 167, 170, 173  
 Szikszai Ferenc 114  
 Szikszai Imre 114  
*Szilágyi Sándor* 29, 33, 34, 117, 218  
 Szilvási János 97, 100, 104  
*Szinnyei József* 73  
 Szkhárosi Horváth András 80  
 Szókratész 103  
 Szoman, Jerzy 43, 62, 64, 70  
 Szörös (Ravius) Mátyás 74, 75  
  
*Takáts József* 8, 9  
 Tamás deák 161, 162, 164, 166  
*Tarnóc Márton* 40  
*Tasi Réka* 193, 221  
 Tasnádi Mihály 124  
*Tazbir, Janusz* 73  
*Téglásy Imre* 83  
 Temesvári Ambrus 87  
*Tempfli Imre* 24, 29  
 Terentius, Publius Afer 172, 173  
 Tertullianus, Quintus Septimus Florens 149, 213  
 Theodorótosz 149  
*Thimár Attila* 215  
 Thomány Mátyás 31  
 Thordai János, a zsoldárköltő 54, 73, 74  
 Thorday Sándor András 30  
*Timár Kálmán* 116  
 Toldy István 119  
 Tolnai János 74  
*Tonk Sándor* 109  
 Tordai János 141–143  
 Toroczkai Máté 45, 54–63, 66, 70, 72, 73, 84, 95, 102, 103, 123–127, 129–132  
 Tótházy Mihály 112, 128, 205, 129  
*Tóth István György* 15, 219  
*Tóth Péter* 61, 107  
*Tóth Tünde* 145  
 Tőke Ferenc 169  
 Tövisi Máté 87  
*Tracy, James D.* 12  
 Trauzner család 109  
 Trauzner István 118

- Trauzner Lukács 5, 43, 109–118, 219  
*Trócsányi Zsolt* 109  
*Turchetti, Mario* 26, 180  
*Tüskés Gábor* 133
- Utasi Csilla* 79  
 Utenhove, Jan 182  
 Uzoni Fosztó István 30, 40, 43, 44,  
 55, 56, 96, 102, 110, 128, 175,  
 178, 186, 204, 205, 218
- Válaszúti György 48  
*Valkhoff, Marius-François* 186  
 Valla, Lorenzo 145, 183–186  
 Valois Margit 16  
 Várfalvi Kósa János 61–66, 71  
*Varga Imre* 40  
*Varjas Béla* 107  
*R. Várkonyi Ágnes* 14, 24, 26  
*Várszegi Asztrik* 219  
*Vásárhelyi Judit* 130  
*Vass Péter* 194  
 Vega, Emmanuel 134, 137, 138, 142  
 Velikai Gáspár 139  
*Veress Endre* 113, 124  
*Vezér Erzsébet* 159  
 Vidmanstadius, Gregorius 195  
 Vlagyimir I., kievi nagyfejedelem  
 152  
 Völkel, Ekkehard 15
- Völkel, Johann 74  
 Vörösmarty Mihály 141
- Waldapfel József* 79  
*Weber, Georg* 19, 29  
*Weber, Max* 143  
*Weber, Renate* 19, 29  
*Welti, Manfred E.* 38  
 Wengerscius, Andres 152  
*Wien, Ulrich A.* 39, 145, 220  
*Williams, George Huntston* 37, 43  
*Winfried, Eberhard* 11  
 Witzel, Georg 150  
 Wolf, Johann 215, 216  
*Wolf, Rudolf* 220  
*Woltjer, J.* 187  
*Wotschke, Theodor* 41, 42  
 Wragovitus, Petrus 140  
 Wujek, Jakób 134
- Zabarella, Giacomo 97, 100  
*Zach, Krista* 220  
 Zanitius, Joannes 130  
*Zemplényi Ferenc* 77, 145  
*Zoványi Jenő* 17, 18, 23  
 Zwinger, Theodor 146  
 Zwingli, Ulrich 56, 57, 105, 179
- Zsámboki János 83, 167, 172  
*Zsilinszky Mihály* 16



