

4.
évfolyam
1. szám
A. D.
MMIII

Tusor Péter:
Pázmány Péter *processus inquisitionis* az Aldobrandini
hercegek frascati levéltárában

Legutóbbi római kutatásaimat a Faludi Ferenc Akadémia és a Római Magyar Akadémia, dolgozatom elkészítését a Bolyai János Kutatói Ösztöndíj támogatta. (A Szerző.)

1616. szeptember 28-án II. Mátyás (1608–1619) közel egy esztendőnyi széküresedés után Pázmány Pétert nevezte ki az esztergomi főegyházmege élére. (1616–1637).[1] A mindannyiunk számára nyilvánvaló adathoz szorosan kapcsolódik egy másik, kevésbé közismert dátum is. Az új primást a pozitivistá történetírás – mindeddig senki által nem cáfolt – állításával ellentétben[2] magától értetőően nem uralkodói kinevezése napján, hanem 1617. február 26-án szentelte püspökké[3] Prágában Melchior Klesl bíboros, bécsi püspök.[4] A közben eltelt mintegy fél év csak mai szemmel tűnik hosszúnak. Valójában rekordgyorsaságú időről van szó. A felszentelést megengedő/elrendelő bullák megérkezéséig tudniillik számos kánoni előírásnak és bürokratikus formaságnak kellett eleget tenni.[5]

A bonyolult és pontos szabályok szerint zajló pápai döntéshozatali folyamat kezdeti és egyik legfontosabb szakasza a betöltendő egyházmegye állapotáról és a jelölt alkalmasságáról lefolytatott vizsgálat, az úgynevezett „kánoni kivizsgálási eljárás”, korabeli szóhasználattal *processus inquisitionis* volt.[6] A trienti zsinat (1545–1563) intencióinak és a reformpápák rendelkezéseinek köszönhetően a meghatározott kérdőpontok alapján történő tanúkihallgatásokat már nem csak Rómában, hanem a területileg illetékes nunciatúrákon is lefolytathatták. A közjegyzőileg hitelesített jegyzőkönyvbe foglalt vallomások, a másolatban mellékelt okiratok (születési, iskolai bizonyítványok, kinevezőiratok) a központi egyházkormányzat számára egészen a 20. századig hivatalos és rendszeres információkat biztosítottak a részegyházak életéről, vezetőik személyéről.[7]

E sajátos forrástípus a modern történetírás számára is értékelhető adatokat tartalmaz. Egyrészt **1.** összképet nyújt egy adott egyházmegye pillanatnyi helyzetéről; **2.** egy egyházi karrier állomásairól; **3.** továbbá árulkodik a vallomást tevők ismereteinek mélységéről. Másrészt az olykor csupán sematikus válaszok ellenére, egy-egy jobban informált tanú, vagy bőséges mellékletek esetében **1.** hiánypótló adatokkal szolgálhat az egyébként kedvezőtlen forrásadottságú régiók vallási viszonyairól, például a magyar hódoltságéről; **2.** a szóban elmondott jellemzések pedig máshonnan szinte teljesen elérhetetlen részleteket tartalmazhatnak az újonnan kinevezett főpap múltjáról, tulajdonságairól.

A személyes dokumentumok, esetenként előforduló sajátkezű önéletrajzok hazai viszonylatban is egy főpapi proszopográfiai adattár alapjait vethetnék meg.[8] A magyar püspökökről és püspökségekről – néhány római kivétellel – a császári nunciatúrán lefolytatott tanúkihallgatások jegyzőkönyvei az 1620-as évektől kezdve ugyanis többé-kevésbé hiánytalanul fennmaradtak a vatikáni levéltár különböző fondjaiban. VIII. Orbán (1623–1644) csak 1626-ban rendelte el az iratok kötelező archiválását. A mintegy kéttucatnyi kérdésre feleletet adó, és legkevesebb három tanú vallomását rögzítő hazai processzusok az ezt megelőző időszakból csak elvétve találhatók meg a bíborosi kollégium, a bécsi nunciatúra, illetve az úgynevezett *Dataria Apostolica* arhcivumában, a legkorábbi 1613-ból.[9]

* * *

Az utókort méltán leginkább érdeklő Pázmányé nincsen közöttük. Sem monográfusa, Fraknói Vilmos,[10] sem pedig a hazai jegyzőkönyvekkel behatóbban foglalkozó Galla Ferenc[11] és Vanyó Tihamér[12] nem tesznek róla említést. Szintén nem lelt rá a jezsuita Lukács László és Szabó Ferenc, akik Pázmány érseki kinevezésének történetét alapos tanulmányban dolgozták fel.[13] Ők a jegyzőkönyvet kifejezetten kereshették is, hiszen számos kísérőiratát hasznosították, sőt publikálták. Így a processzus alapján összeállított, és a döntéshozó titkos konzisztóriumon V. Pál (1605–1621),[14] valamint a jelenlévő kuriális bíborosok előtt felolvasott, mindössze egy oldalas, nem túl részletező kivonatot;[15] továbbá Kleslnék az eljárásról szót ejtő 1616. október 3-i,[16] valamint Pázmány két nappal később kelt, felszentelését és palliumát kérő, ugyancsak a pápához intézett levelét.[17]

Ha jegyzőköny adatait nem is aknázhatták ki, az általuk közzé tett iratok alapján azt viszont legalább már biztosra lehetett venni, hogy a kihallgatásokat a szabályoknak megfelelően Pázmány esetében szintén lefolytatták. Lukács László és Szabó Ferenc kutatásai révén tehát végre teljességgel bizonyossá vált, hogy készült egy olyan forrás a magyar katolicizmus legnagyobb formátumú főpapjáról, amely a kortársak ismereteit, véleményét és talán egyéb dokumentumokat is tartalmaz a kinevezésig megtett életútról. Katolizálásáról, tanulmányi és tanári éveiről, térítéseiről, irodalmi munkásságáról, Forgách Ferenc bíboros melletti tevékenységéről (akinek gyóntatója volt),[18] továbbá olyan, a Jézus Társaságon belüli problémáiról, mint kilépése, vagy például Bakith Margithoz fűződő viszonya, amivel rendtársai megvádolták. Vagyis csupa olyan dologról, amelyekre nézve a Pázmány-kutatás leginkább szórványos és töredékes adatokból volt kénytelen következtetéseket levonni.[19] Lukács Lászlónak

köszönhetően tehát nyilvánvalóvá vált, hogy a Pázmány-iratok számos kötetet felölelő korpuszából[20] éppen az egyik legfontosabb részlet hiányzik.

Az immár másfél évszázados és kiterjedt vizsgálatok ismeretében leginkább az volt feltételezhető, hogy a forrás az idők során elkallódott, megsemmisült. Egyébként valaki, valahogyan már biztosan nyomára akadt volna. A várható új információk mellett éppen a nagynevű elődök kudarca/mulasztása (?) tette a jegyzőkönyv után folytatott nyomozást valóban izgalmas feladattá.

Saját kutatásom két pillére támaszkodott. Az egyik, ha az irat nem semmisült meg, akkor olyan helyen található, amely mindeddig elkerülte a kutatói figyelmet. Tehát semmiképpen sem a vatikáni levéltárban. A másik támpontot a megerősítési procedúra római szakaszának tanulmányozása nyújtotta. Ennek során az egyházmegye pápai betöltésére (*provisio*) a titkos konzisztóriumban[21] a processzus alapján, előjogainak és kötelezettségeinek megfelelően két ízbeni előterjesztést (*praeconisatio* majd *propositio*)[22] tevő bíboros-protectoré volt az egyik kulcsszerep. A jegyzőkönyvek a nunciatúráról – vagy magától a jelölttől – legtöbbször az államtitkárság közvetítésével mindig hozzá kerültek. (A kihallgatásokat Rómában ő maga is lefolytathatta, mi több erre korábban kizárólagos joga volt). Kézenfekvőnek látszott a feltételezés, hogy a vatikáni levéltárba be nem került iratok az illetékes bíboros-protector személyi, családi iratai között keresendők, hiszen, mint arról már szó volt, 1626 előtt semmilyen szabály nem vonatkozott ezek beszolgáltatására.[23]

Némi, ám korántsem felesleges vargabetűre kényszerített az a tény, hogy Magyarország és az örökös tartományok protektora a korszakban nem egy kuriális bíboros, hanem a Morvaországban rezideáló Franz Dietrichstein olmützi püspök volt.[24] Nevében a római konzisztóriumokon más és más bíborosok referáltak az egyházmegyék esedékes betöltéséről. Az első fogódzópontot tehát Dietrichstein Brünnben őrzött anyaga jelentette.[25] Tanulmányozása korántsem volt felesleges, sőt. A kardinális saját római ágensével, Jacomo Olivierivel[26] folytatott levelezéséből tudniillik sikerült megismernem Pázmány pápai megerősítésének fontosabb részleteit.[27] A bürokratikus ügymenet egyes fázisainak ismertetésétől persze most kénytelen vagyok eltekinteni. A lényeg, hogy nyomon követhetővé vált: Pázmány jegyzőkönyve a Dietrichstein nevében eljáró Pietro Aldobrandini bíboroshoz[28] került, s ő nagy valószínűséggel tényleg személyes iratai között helyezhette el azt.[29] A kérdés ezután már csupán annyi volt, hogy vajon ezeknek az iratoknak a továbbiakban mi lett a sorsa.

VIII. Kelemen pápa családjának, az Aldobrandiniknek[30] levéltára különféle vagyonosztályok, házasságok miatt az idők során több részre bomlott. Számos kötetét a Vatikánban őrzik,[31] tetemes hányada a részbeni örökös

Doria-Pamphilik,[32] illetve a férfiágon már kihalt, de leányágon *secundogenituraként* továbbélő család tulajdonában maradt.[33] Ez utóbbi magánarchívum jelenleg Frascatiban,[34] az ugyancsak Pietro Aldobrandini által építtetett Villa Belvederében található.[35] (Ahol 1632-ben egyébként néhány órára maga Pázmány is megfordult.)[36]

A nagynevű pápai dinasztia házi iratanyagának tanulmányozására hosszas utánajárást követően, az olasz állami levéltári felügyeleti hatóság (*Soprintendenza Archivistica*) közreműködésével és a jelenlegi családfő, Don Camillo Aldobrandini külön engedélyével nyílt lehetőségem. A palota kapuját meglehetősen várakozással léptem át, és nemcsak e szó tényleges, hanem átvitt értelmében is, hiszen elsősorban a lengyel kutatás példájából tudtam, hogy a nemzeti egyházaknak/államoknak az Apostoli Székkal való kapcsolattartásában szerepet játszó kardinálisok családi anyaga micsoda meglepetéseket rejtegethet.[37] Igyekeztem nem volt hiábavaló. Bár Pietro Aldobrandini hagyatéka – kuriális bíborosi működése szempontjából – nem mondható különösképpen gazdagnak,[38] Pázmány processzusát szerencsére mégis megőrizte az utókor számára. A frascati magánarchívum *Documenti Storici* sorozatában összesen négy magyar főpap kánoni kivizsgálási jegyzőkönyvét találtam meg az 1610-es évek derekáról. Közülük a 17/10-es számú Pázmány Péteré.

* * *

A 42 számozatlan, hozzávetőleg A/4-es méretű oldalt tartalmazó füzet az 1616. szeptember 30. és október 13. között, a prágai nunciatura ideiglenes ügyvezetője, Alessandro Vasoli *uditore*[39] által lefolytatott eljárásról felvett jegyzőkönyv eredeti tisztázata. A vallomások végén a tanúk, a letett hitvalláson Pázmány, a záró részben Vasoli aláírása sajátkezű. A dokumentum hitelességét a prágai nunciatura pecsétje, Ogerus Bra apostoli protonotárius[40] közjegyzői jele volt hivatott biztosítani. A procedúra római fázisában került az utolsó oldalra Aldobrandinié mellett Sauli,[41] Bandini[42] és Peretti[43] kardinálisok szignója, akik régi-új előírások szerint a Szent Kollégium vezetőiként (*Capita Ordinum*)[44] láttamozták az iratot. A bíborosok a processzusban foglaltak alapján természetesen arra az álláspontra helyezkedtek, hogy Pázmány messzemenően alkalmas az esztergomi főegyházmegye kormányzására.

A jegyzőkönyv összesen négy tanú vallomását tartalmazza. Lépes Bálint nyitrai püspök, kancellár[45] szeptember 30-án, Ramocsaházy Mihály pozsonyi

kanonok,[46] Ferenczffy Lőrinc királyi titkár,[47] valamint Székely György,[48] Klesl bíboros udvarmestere október 1-én adott számot Pázmányra és a főegyházmege állapotára vonatkozó ismereteiről. A trienti hitvallás kötelező letételére ugyanaznap került sor a nunciátúra épületében, az uditore és a közjegyző mellett két másik hitelesítő tanú: a későbbi erdélyi püspök Simándi István,[49] valamint Kápolnay Jakab[50] jelenlétében. A kánoni per érdemi része tehát két nap alatt lezajlott, október 13-a már csak a végleges tisztázat elkészítésének dátuma. A jegyzőkönyv mindössze egy mellékletet tartalmaz. Pázmány szeptember 29-én, kinevezése publikálásának másnapján Vasolihoz intézett levelét, amelyben kéri a vizsgálat lefolytatását és néhány adatot közöl magáról. Ezt nem eredetiben csatolták, hanem közvetlenül a tanúvallomások után másolták be.

El kell ismerni, hogy Pázmány processzusa nem tartozik a leginformatívabb jegyzőkönyvek közé. Míg utóda, Lósy Imre (1637–1642) két tucatnál is több dokumentumot csatoltatott,[51] Pázmány esetében pusztán a tanúvallomások és egy szem levele hasznosítható. Csekélynek persze ez sem mondható. Mindazonáltal előzetes híradásomban arra sincsen terem, hogy az összes adat kimerítő ismertetésének, értékelésének és kritikájának eleget tegyek. Mindezt az ügymenet beható elemzésével egyetemben majd a jegyzőkönyv fordítással ellátott publikálásakor fogom elvégezni. Most csupán a főegyházmegeyéről közlök néhány konkrét, a vallomásokban szereplő adatot, illetve a Pázmány-biográfia fontosabb és vitatott kérdéseire igyekszem a forrás segítségével első olvasatban választ keresni.

* * *

Az egyházmegyeről a legrészletesebb tájékoztatást Lépes Bálint és Ferenczffy Lőrinc nyújtották.[52] Lépes saját bevallása szerint 5–6 évig tagja volt a főszékeskáptalannak, Ferenczffy pedig három esztendő telt el Kutassy János prímás (1597–1601)[53] szolgálatában, kapcsolatuk azóta is folyamatos az ideiglenes székhelyül szolgáló Nagyszombattal. Emellett mindketten személyesen megfordultak a 15 éves háború során visszafoglalt Esztergomban is. Ez utóbbi város házait egymástól függetlenül kétezernél többre teszik, bár a királyi titkár szerint közülük több lakatlan, a kancellár ugyanakkor arról tudósít, hogy a „különlegesen szép” Szent Adalbert székesegyház ottjártakor még ép volt, és többször misézett benne.[54]

Amint Lépes elbeszéli, a főszékeskáptalban összesen 26 stallum van betöltve. A nagyprépost és az olvasókanonok jövedelme évi 1000–1000 tallérra rúg, az éneklő és

őrkanonoké 700–800-ra, a székesegyházi főesperesé viszont semennyire, mivel birtokai protestáns kézen vannak. Az többi kanonoki prebenda összesen évi 700 tallér bevételt hoz, a megélhetéshez szükséges összeget körülbelül 20 oltárjavadalomból biztosítják, amelyek közül némely csupán 50–60, mások viszont 400–500 tallért juttathatnak birtokosuknak.[55] Ferenczffy nagyjából hasonló számokat közöl,[56] az érsekség összbevételeiről viszont a vallomások erősen eltérnek egymástól. Míg Lépes 60.000 tallért említ, addig Ramocsaházy ezt az összeget kétségbe vonja,[57] Ferenczffy 50.000-ról tud, Klesl udvarmestere pedig már csak 40–50.000-ról.[58] Abban ugyanakkor mindnyájuk állítása egybevág, hogy az Érsekújváriban tartott 400 gyalogos és 300 lovas az érseki jövedelmek valamivel több mint a felét felemészti.[59]

A vallomások szerint a káptalani javadalmasok ekkor még helyettesek útján is eleget tehetnek kötelezettségeiknek. A nagyszombati plébánost három káplán segíti a lelkipásztorkodásban. A zsolozsmák rendszeres recitálásáról négy kisebb prebendárius gondoskodik, őket nem a káptalan, hanem – furcsamód – az érsek tartja el, aki emellett még egy szegénykórházat is működtet. A papi utánpótlást mindössze 17 seminarista biztosítja. A Szent Miklós székesegyházban naponta négy szentmisét mutatnak be: a reggeli főidőben a Boldogságos Szűz, majd Krisztus Teste tiszteletére, a másik kettőt megholtakért, illetve az adott napról mondják. Egyaránt elterjedt az orgonakíséretes korális és a figurált éneklés. A székesegyház legértékesebb relikviája Szent Adalbert fejereklyéje, amit csupán a nagyobb ünnepeken mutatnak meg a népnek.[60]

Az érseki székhelyen mindössze egy ferences és klarissza kolostor, valamint a domonkosok helyén egy újonnan alapított jezsuita rendház működik. Konfraternitásról 1616-ban még egyik tanú sem tud. A főegyházmegye jelentősebb városaiként Nagyszombat mellett egyedül Pozsonyt és Garamszentkeresztet említik meg.[61]

Rövid összegzésben ezek azok az információk, amelyekből 1616-ban Róma képet alkothatott magának a magyarországi katolikus felekezetszerveződés eme legfontosabb, ám a trienti reformszellem nyomait még csak igen halványan magán viselő s erősen korlátozott kondíciókkal rendelkező szervezetéről.

* * *

Az új főpásztor megtett életútjáról Lépes és Ferenczffy csupán 8 éves, az 1608-as

országgyűlés idejéig visszanyúló,[62] Székely György viszont 25 esztendő, a közös bécsi tanulmányi évektől datálódó[63] személyes ismeretség alapján adhatott számot. Ramocsházy Mihálynak – elmondása szerint – Pázmány 1600-ban tanulmányi prefektusa volt a vágsellyei gimnáziumban.[64]

Az első kérdés, amire a vallomások alapján választ keresünk, Pázmány írói munkásságának ismerete. Címszerűleg az összes tanú csupán a *Kalauzt*[65] tudta megemlíteni, a főpaptárs Lépes emellett még az éppen akkortájt megjelent *Csepregi szégyenvallásra*[66] utal még. Ramocsházy a *Kalauzon* kívül egyedül az 1607-es *Keresztényi felelet a meg dücsőült Szentek tiszteletéről* című vitairatra[67] hivatkozik. A *Keresztényi imádságos könyvre*[68] Székely azon megjegyzésében ismerhetünk rá, amelyben azt állítja, hogy az újdonsült érsek imádságokat is közreadott. Az eredmény tehát igen meglepő. A kortárs katolikus elitnek nem volt pontos rálátása Pázmány munkásságának egészére, annak csupán töredékét idézik, címét pedig csak egynek, igaz a legfontosabbnak tudják pontosan. Teszik mindezt annak ellenére, hogy többször is hangoztatják: művei közkézen forognak.

A másik életrajzi probléma Pázmány állítólagos viszonya Bakith Margittal, illetve kilépése a jezsuitáktól. Az összes tanúnak tudomása van a rend elhagyását megengedő pápai brévéről, az életút ezt követő állomásaként viszont már a turóci prépostság szerepel. Senki sem említi, hogy egy másik rendbe, jelesül a szomaszkákhoz valóban átlépett volna. Hallgatásukkal megerősítik Lukács László és Szabó Ferenc elméletét arról, hogy a szerzetváltás hiánya miatt Pázmány haláláig jogilag mégis jezsuita maradt.[69] A szerelmi viszonynak a két rendtörténész által voltaképpen nyitvahagyott kérdésével[70] kapcsolatban tanúink ugyancsak mélyen hallgatnak. Sőt egyöntetűen kiemelik, hogy ha Pázmány nevéhez a legkisebb valós botrány is fűződött volna, az őt árgus szemekkel figyelő protestánsok igyekeztek volna e lehetőséget a lehető legjobban kihasználni. Fel kell hívni a figyelmet arra, hogy a tanúk vallomásukat eskü alatt tették, s például Dallos Miklós váci processzusánál pár évvel később nem hallgatták el a diplomata-főpap e téren elkövetett skandalumát.[71] A jegyzőkönyv alapján így azt kell mondanunk, hogy a viszonyról és Pázmány gyerekeről hangoztatott vádak csupán egy szűk körű, belső rendi intrika eredményei voltak, s egyáltalán nem keltettek szélesebb körű visszhangot.

A Pázmány-biográfia harmadik, s historiográfiailag talán legizgalmasabb problémája a konverzióé. Pázmány fiatalkori éveinek legjobb ismerője, Óry Miklós méltán állítja, hogy „a kérdéssel sokan foglalkoztak. De még senki sem oldotta meg.”[72] Az összes korábbi kombináció alapja[73] a protestáns származás akadályai alól felmentő és a megerősítési eljárás alatt kiállított pápai bréve következő mondata: „Te pedig, aki eretnek szülőktől születél, és az eretnekségben nevelkedtél, amelyet azonban, minként

azt hitelt érdemlő jelentésből[74] megtudtuk, életed 13. évében meggyőzve elvetted.”[75] A 13. életév említése azt jelenti, hogy az áttérésnek 1582. október 4. és 1583. október 4. között, azaz – betöltött évekkel számolva – 12 éves korában, nagy valószínűséggel 1583 folyamán kellett végbe mennie.[76] (Pázmány 1570. október 4-én született.)[77]

A régebbi kutatás igyekezett konkrét személyeknek tulajdonítani az egyöntetűen Váradra helyezett katolizálás érdemét. Újabb adatok viszont kizárták, hogy akár Szántó István,[78] akár Törösy György[79] jezsuiták szerepet játszhattak volna ebben, hiszen ők csak később töltöttek hosszabb-rövidebb időt a fiatal Pázmány lakhelyeül szolgáló városban.[80] Őry nem tulajdonít különösebb befolyást a katolikus mostohaanya Toldy Borbálának sem, mivel annak saját gyerekeit is, Pázmány – az eddigi adatok szerint – valamikor ekkortájt született féltestvérét, Györgyöt bizonyíthatóan protestánsnak keresztelték. Őry a diszpenzációt előkészítő illetékes kúriai szakhatóság, a Szent Hivatal jegyzőkönyvének bejegyzését (*lassate le heresie nell'età de 13 anni*)[81] a pápai bréve utalásával ellentétben már betöltött 13. évnek értelmezve a konverziót 1583. október 4. – 1584. október 4. közé helyezi, amit leginkább 1584-nek értelmezhetünk. Őry kombinációjának lényege, hogy mivel a szinte teljesen református Váradon semmilyen különleges hatás nem érthette a gyermek Pázmányt, a konverzióra alkalmas miliőt csak a kolozsvári jezsuita gimnázium tudta biztosítani. Oda viszont feltételezése szerint nem vehették fel 14. életéve előtt.[82] Az újabb irodalom némi pontatlansággal, illetve kritikával többé-kevésbé magáévá tette Őry elméletét.[83]

Mielőtt azonban végleg elmerülnénk abban, hogy – sokszor kellő reflexió nélkül – ki hányadik életévet, ill. hány éves kort, avagy milyen dátumot adott meg az áttérés időpontjául, nézzük meg inkább azt, hogy vajon mit mond Pázmány processzusa a katolizálásról? A primér forrás ugyanis ez a jegyzőkönyv. A tartalma alapján készült, több kivonatoló, másoló kezén átfutott pápai iratok adatai hozzá képest jóval kevésbé tekinthetők hitelesnek.

Két tanú szól részletesebben a kérdésről. Ferenczffy Lőrinc válasza így hangzik: „Hallottam, hogy fiatalkorában eretnek volt, de azután az atyák, akiknek társaságába lépett, megtérítették.”[84] Az ifjúkori tanítvány, a tanúk közül Pázmányt legrégebben ismerő Ramocsaházy Mihály a következőket vallotta: „Az hallottam, hogy életének mintegy 12. évéig eretnek volt, amikor is elkezdte látogatni a Jézus-társaság atyáinak iskoláit, akik megtérítették.”[85] Ez utóbbi tanúvallomás pozitív adatként végre minden kétséget kizáróan igazolni látszik P. Őry koncepcióját, amely a protestáns váradi környezet helyett a jezsuita intézményt feltételezi a megtérés helyszínéül.

Az időpont viszont némileg módosítható. Ramocsaházy szavai arra engednek következtetni, hogy Pázmány 1581. október 4. – 1582. október 4. között, azaz betöltött évekként számolva 11 évesen a jezsuita iskola – egyik első – növendéke lett, s konvertálása már első tanulmányi évében bekövetkezett, mely utóbbit egyébként Óry is valószínűsítette. A neves jezsuita történész ugyanakkor a *Ratio studiorum*, valamint a kolozsvári intézmény tanulmányi rendjének ismeretében igyekezett Pázmány iskolakezdését minél későbbre, az alsó korhatárként előírt 15 évhez közelíteni. Ha azonban Ramocsaházy, egy kortárs tanúnak és „kihallgatóinak” nem okozott gondot a 12. életévben történt iskolakezdés, ez önmagában is fontos bizonyíték, melyet még az is alátámaszt, hogy az 1581 áprilisától már Kolozsváron működő iskola végleges, a belépési korhatárt rögzítő működési szabályzata csak 1583 tavaszán készült el.[86]

Most már csupán az kelt bizonyítani, hogy Ramocsaházy állításai valóban hitelesek-e. Hiszen a koronatanú – bár a vallomást tevők közül közül időben ő áll legközelebb a történetekhez – saját bevallása szerint mégiscsak bő másfél évtizeddel az események után került kapcsolatba a majdani érsekkel, és csupán hallomásra hivatkozik. Ne feledjük azonban, hogy még egy olyan korszakban és közegben ismerhette meg Pázmányt – jelesül napi felügyeletet ellátó prefektusként és a folyamatos konverziók helyszínéül szolgáló sellyei kollégiumban – amikor és ahol a fiatal tanulmányi előjáró személyes példája a diákok körében nemcsak érdeklődésre tarthatott számot, hanem kifejezetten követendőnek is számíthatott. A pozsonyi kanonok információi pedig minden bizonnyal ebből a korszakból származnak, s nem frissen betanult ismeretekről van szó, hiszen tanútársaival ellentétben Ramocsaházy sem Pázmány anyjának nevére, sem pontos életkorára nem emlékezett.[87]

Mindemellett abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy a koronatanú kulcsfontosságú állításainak hitelessége kapcsán nem kell csupán valószínűsíthető feltételezésekre hivatkozni. A kérdés megválaszolásában tudniillik maga Pázmány siet segítségünkre, aki az eljárás megindítását kérő, 1616. szeptember 29-i, Vasolihoz írt levelében szerencsére jónak látta, hogy kitérjen a problémára. Az újdonsült prímás ugyanis tisztában volt azzal, hogy a konverzió a lefolytatandó vizsgálat egyik központi témája lesz. Fennmaradt irataiban ez az egyetlen hely, ahol foglalkozik katolizálásával.

Forrásunk legjelentősebb sorai így hangzanak: „bár minden ősem katolikus volt, mégis apám és anyám ifjúkorukban heretikus rokonaik révén eretnekségbe esvén, mily fájdalom, abban is haltak meg. Sőt engem gyerekként eretnek gimnáziumokba küldtek, és körülbelül a tizenkettedik évig eretnekségben neveltek. Mindazonáltal az igazságot felismerve ezután, amikor is még laikus és világi voltam, a katolikus vallást

állhatatosan védelmeztem.”[88]

Pázmány egyáltalán nem bőbeszédű. Katolizálásával kapcsolatban – sajnos – egy nevet, helyet, vagy pontos dátumot sem említ. Csupán annyit mond, hogy hozzávetőleg 12. életévéig (*ad annum usque circiter duodecimum*) protestánsként nevelkedett, és hogy ezután – erőteljesen hangsúlyozva világi (*laicus ac saecularis*) voltát – már elkezdte csiszolgatni hitvitázó készségeit. A hozzávetőleg (*circiter*) határozó az ilyen dátum-meghatározásoknál a tanúvallomások kötelező kelléke, a tanúk általában saját életkoruk meghatározására is használják.[89] A vizsgálatot lezáró római bíborosok: Aldobrandini, Sauli, Bandini és Peretti záradéka el is hagyja, s már csak azt tartalmazza, hogy Pázmány életének 12. évéig (*ipse usque ad annum aetatis suae duodecimum*), vagyis 11 éves koráig volt protestáns.[90]

Mi több, maga a pápa, személyesen V. Pál is pontosan ugyanezt állította: *visse tale sino al duodecimo anno* – mondotta feltűnő érdeklődést tanúsítva az esztergomi érsek személye iránt. Mégpedig akkor, amikor Dietrichstein bíboros római ágensétől, az ügy intézésébe bekapcsolódó Iacomo Olivieritől egy 1616 október végi audiencián aziránt tudakolódzott, hogy a protestáns származás diszpenzációja érdekében vajon történt-e már lépés a Szent Hivatal kongregációjánál?[91]

E rendkívül becses adat ellenére a hivatalos pápai irat, az „eretnek” származás alól felmentést adó bréve, mint láthattuk, 13. életévet említ. Megfogalmazásában viszont nem azt mondja, hogy Pázmány *meddig* volt protestáns, hanem azt, hogy *mikor abiurálta* „eretnekségét”. A logika szabályai szerint mégis e két időpontnak egybe kell esnie. Pázmány tudniillik pontosan *abiuratiójának* időpontjáig volt protestáns. Ezért azt az egyébként sem nagyon kézenfekvő lehetőséget, miszerint a pápai bréve esetleg tudatosan interpretált volna, és azt feltételezte, hogyha a főpap-jelölt 12. életévéig nevelkedett protestánsként, konverziója csak a 13. életévben következhetett be, nyugodtan elvethetjük. (Egyébként is ha Pázmány életének valóban 13. évében, 12 évesen tért volna át, akkor egyszerűen azt közli, hogy eddig nevelkedett Kálvin vallásában. De ő 12. életéve után már csak a megismert igazságon alapuló hitvédő tevékenységét emeli ki.) Hogy a pápai bréve esetében valóban nem lehet szó tudatos értelmezési kísérletről, az is bizonyítja, hogy a kiállításának alapjául szolgáló olasz nyelvű inkvizíciós dekrétum a konverzió időpontjául – Öry Miklós filológiaiilag egyébként helyes értelmezésében – birtokos jelzős szerkezettel valóban már betöltött 13 évet (azaz valójában tényleg 14. életévet), következésképpen megint mást mond.

Hogy miért keletkeztek ezek eltérések, azt a kuriális ügymenet rekonstruálásával lehet majd megmagyarázni. Most csupán annyit érdemes előre bocsátani, hogy egyáltalán nem zárható ki: a szakirodalom eddig a történeti valósághoz ugyan meglehetősen közel álló, ám pusztán topikus elemmel, a gyerekkor végét/ifjúkor elejét jelentő

második hétéves ciklus határszámával volt kénytelen dolgozni.

Összegzésként elmondható: Pázmány ugyan nem részletezi túlságosan megtérése körülményeit, de Ramocsaházyhoz hasonlóan szintén 12. életévét említi fordulópontként, majd ugyanezt teszi a bíborosok hitelesítő záradéka. Továbbá más forrásból tudjuk, hogy maga V. Pál pápa szintén ugyanezt állította. Következésképpen a pozsonyi kanonok jól értesültségéhez aligha férhet kétség. Állítását teljes egészében, beleértve annak Ferenczffy vallomása által megerősített második, a helyszínről vonatkozó részét hitelesnek fogadhatjuk el. Forrásunk historiográfiailag legérdekesebb üzenete tehát – első olvasatban – így hangzik: a magyar katolicizmus mindmáig legnagyobb főpapjának katolizálására Kolozsváron, a jezsuiták gimnáziumában, 12. életévében: 1581. október 4 – 1582. október 4. között, azaz 11 éves korában került sor. Amely egy jelentős környezeti változás által indukált, mégis tudatos döntés eredménye lehetett.

A felekezeti váltás motivációinak, e dátummal szorosan összefüggni látszó körülményeinek feltárása (amelyekre a jegyzőkönyv szintén szolgál némi támponttal),^[92] valamint az ehelyütt éppen hogy csak érintett számtalan részprobléma kifejtése, annotálása és megoldása mindazonáltal még további, elmélyült, s mint már mondtam, e különleges forrás fordítással ellátott publikálása kapcsán elvégezni tervezett vizsgálatot igényel.^[93]

Jegyzetek

[1] A kinevezőirat *registruma*: Magyar Országos Levéltár (továbbiakban: MOL.), A 57. (= Magyar Kancelláriai Levéltár, Magyar Királyi Kancellária) Libri regii, vol. 6, fol. 779-780.

[2] Frankl Vilmos: Pázmány Péter és kora. I-III. Pest, 1868-1872. (továbbiakban: Frankl, 1868-1872.) I. 225-227. p.; Hanuy Ferenc (sajtó alá rend.): Pázmány Péter ... összegyűjtött levelei. I-II. Bp., 1910-1911. (továbbiakban: Hanuy, 1910-1911.) I. 782. p.

[3] „Monsignor arcivescovo d’ Strigonia, che domenica fu consecrato dal signor cardinale Cleselio, mi disse haver scritto a vostra signoria illustrissima in raccomandazione di monsignor Balasci...” Alessandro Vasoli uditore Scipione Borghese bíboros-neposzhoz, Prága, 1617. március 3. Biblioteca Apostolica Vaticana (továbbiakban: BAV), Fondo Barberiniani Latini, vol. 6928, fol. 65^r – A Hanuy által 1617. március 12-i dátum alatt „Pázmány Rómába küldött esküje az érseki javadalom átvétele alkalmából” címmel kiadott

szöveg datálása tehát [Prága], 1617. február 26-ra módosítható; címe pedig helyesen így hangozna: Pázmány Rómába küldött esküje püspökké szentelése alkalmából. Hanuy, 1910. I. 98-100. p. (n. 59.) A másik esküszöveg keltezése (március 12., ugyancsak vasárnap) helyesnek látszik, hiszen a pallium-felvételére és ezáltal az egyházi beiktatásra a szentelést követően, s vélhetően már odahaza, Nagyszombatban kerülhetett sor. Uo. 100-101. p. (n. 60.) – Pázmány egyébként 1617. február 21-én még Pozsonyból köszönte meg kanonokjai elutazás előtti jókívánságait, amit vélhetően a *consecratio* kapcsán tettek, emellett a Balásfy-ügy kapcsán még egy 1618. decemberi levelében is utal előző évi, emlékezetes februári prágai tartózkodására. Hanuy, 1910. I. 97-98. p. (n. 57.), 167-168. p. (n. 106.)

[4] Pázmány szentelőjéről: Rainer, Johann: Kardinal Melchior Klesl (1552-1630). Vom „Generalreformer” zum „Ausgleichspolitiker”, In: *Römische Quartalschrift*, 1964. 14-35. p. – A szentelő személyének megválasztása részben szimbolikus jelentőségű volt. Érseki székében ugyanis Pázmány gyakorlatilag a császári politika e meghatározó formálójának kreatúrája volt. Klesl több ízben is kifejezésre juttatta, hogy az új érsek mindenképp neki köszönheti kinevezését. (Ld. alább idézendő 1616. október 3-i, valamint november 21-i leveleit V. Pálhoz. BAV Fondo Boncompagni e Ludovisi, vol. E 16, fol. 40^r_v). Pártfogójával Pázmány annak bukása után – a kényes politikai helyzet ellenére – is igyekezett kapcsolatban maradni. Klesl Pázmányhoz, Róma 1622. dec. 27. Frankl Vilmos (sajtó alá rend.): Pázmány Péter levelezése. I. 1605-1625. Bp., 1873. (Monumenta Hungariae Histórica. I. Diplomataria, 19.) 312. p. (n. 243.)

[5] A kuriális ügymenet részleteire, az eljárás során keletkezett különféle irattípusokra: Frenz, Thomas: Die Kanzlei der Päpste der Hochrenaissance. (1471-1527) Tübingen, 1986. (Bibliothek des Deutschen Historischen Institut in Rom, 63.) 105-161. p.; Pritz, Ernst: Supplikensignatur und Briefexpedition an der römischen Kurie im Pontifikat Papst Calixts III. Tübingen, 1972. (Bibliothek des Deutschen Historischen Institut in Rom, 42.) 150-156. p.; Storti, Nicola: La storia e il diritto della Dataria Apostolica dalla origini ai nostri giorni. Napoli, 1968. (Contributi alla Storia del Diritto Canonico. Nuova Serie di Studi Storico-giuridici, 2.) 244-247. p.; Fokciński, Hieronim: Le relazioni concistoriali nel cinquecento. In: *Archivum Historiae Pontificiae*, 1980. 211-261. p. (továbbiakban: Fokciński, 1980.); Uő: Propozycje konsystorialne w XVI. wieku. (Omówienie. Teksty polskie.) Rzym, 1994. (Studia Ecclesiastica, 18. Historica, 11. Fontium Textus, 2.) 1-42. p.; Pásztor, Lajos: Le cedole concistoriali. In: *Archivum Historiae Pontificiae*, 1973. 209-268. p. (továbbiakban: Pásztor, 1973.); Uő: Il sostituto del concistoro e il suo archivio. In: *Archivum Historiae Pontificiae*, 1967. 352-372. p.; Uő: Guida delle fonti per la storia dell’America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d’Italia. Città del Vaticano, 1970. (Collectanea Archivi Vaticani, 2.) 185-192. p.; Gualdo, Germano: Sussidi per la consultazione dell’Archivio Vaticano. Città del Vaticano, 1989. (Collectanea Archivi Vaticani, 17.) 348-353., 359-361. p.; továbbá Baumgartner, Frederick J.: Change and continuity in the French Episcopate. The Bishops and the Wars of Religion, 1547-1610. Durham, 1986. (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies, 7.) 27-28. p.; Bergin, Joseph: The Making of the French Episcopate, 1589-1661. New Haven-London, 1996. 64., 431-435. p.; Samerski, Stefan: Die Ernennung Richelieus zum Bischof von Lucon: ein „kuriärer Normalfall” oder die Stilisierung eines politischen Genies. In: *Römische Quartalschrift*, 1994. 110-132. p., magára a procedúrára: uo., 120-124. és 129-131. p.

[6] A „kánoni kivizsgálási eljárás” avagy „kánoni per” egyéb, a szakirodalomban inkább használatos megjelölései: *processus informativus/processus canonicus*. Az egykorú kifejezés természetesen nem tévesztendő össze a római és egyetemes inkvizíció, a *Sanctum Officium* pereivel.

[7] Gemmiti, D.: Il processo per la nomina dei Vescovi. Ricerche sull’elezione dei Vescovi nel sec. XVII. Napoli, 1989.; Ritzler, Remigius: Bischöfliche Informativprozesse im Archiv der Datarie. In: *Römische Quartalschrift*, 1955. 95-101. p.; Uő, Die bischöflichen Informativprozesse in den „Processus Consistoriales” im Archiv des Kardinalkollegs bis 1907. In: *Römische Historische Mitteilungen*, 1957/58. 204-220. p.; Uő: Die archivalischen Quellen der „Hierarchia Catholica”. In: *Miscellanea Archivistica Angelo Mercati*. Città del Vaticano, 1952. (Studi e testi, 165.) 51-74. p. – Az egyes konkrét feldolgozási példák bőséges nyugati

szakirodalmának ismertetésétől most eltekintek.

[8] E szeriális forrástípus hasznosításra egy-két példa: Tusor Péter: *Eszterházy Károly kánoni kivizsgálási jegyzőkönyvei a Vatikáni Levéltárban*. In: Kovács Béla (szerk.): *Eszterházy Károly Emlékkönyv*. Eger, 1999. 23-42. p.; Molnár Antal: Adatok a váci püspökség török kori történetéhez. In: *Egyháztörténeti Szemle*, 2001. 2. sz. 57-86. p.; Uő: A kalocsai érsekség a 17. században a püspöki processzusok tanúvallomásainak tükrében. In: J. Újváry Zsuzsanna (szerk.): *Ezredforduló – századforduló – hetvenedik évforduló. Ünnepi tanulmányok Zimányi Vera tiszteletére*. Piliscsaba, 2001. 149-163. p.

[9] Archivio Segreto Vaticano (továbbiakban: ASV), AC (= Archivio Concistoriale), Congregazione Concistoriale, Processi Canonici; Processus Datariae; ANV (= Archivio della Nunziatura in Vienna), Processi dei vescovi e degli Abbati, passim; Az első két lelőhely forrásainak – némileg hiányos – felsorolása: Galla Ferenc: *A püspökjelöltek kánoni kivizsgálásának jegyzőkönyvei a vatikáni levéltárban. A magyar katolikus megújulás korának püspökei*. In: *Levéltári Közlemények*, 1942-1945. (kny.) 11-46. p. (továbbiakban: Galla, 1942-1945.); a bécsi nunciatura fogalmazványaié: Gauchat, Patritius (ed.): *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi IV*. Monasterii, 1935. (továbbiakban: Gauchat, 1935.) 377-382. p.

[10] Egyik monográfiájában sem hivatkozik rá. Ld. Frankl, 1868-1872.; Fraknoi Vilmos: *Pázmány Péter, 1570-1637*. Bp., 1886. (Magyar Történeti Életrajzok.) (továbbiakban: Fraknoi, 1886.)

[11] Galla, 1942-1945.; vö. még Gauchat, 1935. 377-382. p.

[12] Lásd Louis Jadin klasszikus munkájáról írt recenziójának zárószóit: *Századok*, 1936. 450. p.

[13] Első változata: Lukács, László – Szabó, Ferenc: *Autour de la nomination de Péter Pázmány au siège primatial d’Esztergom (1614-1616) – Pázmány est-il resté jésuite après sa nomination?* In: *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 1985. 77-148. p.

[14] Pontifikátusára legújabban: Emich, Birgit: *Bürokratie und Nepotismus unter Paul V (1605-1621)*. In: *Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik in Rom*. Stuttgart, 2001. (Päpste und Papsttum, 30.)

[15] Azaz a másodszori, a *praeconisatiót* követő úgynevezett *propositio* írásbeli kérvényét, amely a korábbi *relatio consistorialis* „jogutódjának” tekinthető, s amire jelen esetben a konzisztórium rövid jegyzőkönyvét is rávezették. A tanulmány második változata: Lukács László: *Jezsuita maradt-e Pázmány mint érsek?* In: Lukács László – Szabó Ferenc (szerk.): *Pázmány Péter emlékezete. Halálának 350. évfordulójára*. Róma, 1987. (továbbiakban: Lukács, 1987.) 197-267., 257-258. p. (n. 21.)

[16] Klesl arra is kitér, hogy a jegyzőkönyvet maga Pázmány juttatja el Rómába, s hogy a kihallgatásokat Vasoli folytatta le, még hozzá némileg vonakodva, vélhetően a nuncius távolléte miatt. Amin azután csak az ő közbenjárása segített – hangoztatta. Uo., 254. p. (n. 19.)

[17] „ut quam fieri poterit, citissime sanctitatis vestrae nutu *consecrationis* beneficium ac pallium consequar”. Uo., 255-256. p. (n. 20.) Lukács László olvasatában az eredeti *consecrationis* helyett *confectionis* szerepel. Továbbá mind Klesl, mind Pázmány levelének lelőhelyéül tévesen – de helyes kötet és folio-számmal – az ASV Archivio Buoncompagni jelzetet hozza a BAV Fondo Boncompagni-Ludovisi helyett, noha államtitkársági iratanyagot csak ez utóbbi tartalmaz. Reinhard, Wolfgang: *Akten aus dem Staatssekretariat Pauls V im Fondo Boncompagni-Ludovisi der Vatikanischen Bibliothek*. In: *Römische Quartalschrift*, 1967. 94-101. p.

[18] Vö. Österreichisches Staatsarchiv, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Handschriften, W 290, vol. 13, fol. 146r-147v.

[19] Lukács László és Szabó Ferenc idézett munkája mellett ehelyütt elsősorban egy monográfiát kell megemlíteni: Óry Miklós: Pázmány Péter tanulmányi évei. Eisenstadt, 1970. (továbbiakban: Óry, 1970.)

[20] Már idézett levelezéskötetei mellett: Pázmány Péter [...] Összes Munkái. I-VII. Bp., 1894-1905.; Petri Cardinalis Pázmány [...] Opera Omnia. I-VI. Budapestini, 1894-1904.; továbbá: Polgár László S.I.: Pázmány bibliográfia. In: Lukács László – Szabó Ferenc (szerk.): *Pázmány Péter emlékezete. Halálának 350. évfordulójára*. Róma, 1987. 449-480., 455-457. p.

[21] Azaz a pápa és a bíborosi kollégium együttes ülésén.

[22] Fokciński, 1980. 1-42. p.; Pásztor, 1973. 209-268. p.

[23] Az egyes országok érdekképviseletét a Szent Kollégiumon belül ellátó kardinálisok kora újkori működéséről – kialakulásával ellentétben – meglehetősen keveset lehet tudni. A nemzetközi kutatás csak újabban kezd némi figyelmet szentelni a pápaság nemzeti egyházakkal/államokkal való kapcsolattartásában kulcsfontosságú szerepet játszó intézménynek. Poncet, Olivier: *Les cardinaux protecteurs des couronnes en cour de Rome dans la première moitié du XVII^e siècle: l'exemple de la France*. In: Gianvittorio Signorotto – Maria Antonietta Visceglia (ed.): *La corte di Roma tra Cinque e Seicento. „Teatro” della politica Europea. Atti del Convegno Internazionale di Studi. (Roma, 22-23 marzo 1996.) Roma, 1998. (Biblioteca del Cinquecento, 84.) 461-480. p.; és különösen: Faber, Martin: Frühneuzeitliche Kardinalprotektorate. Ein Projekt. In: *Römische Quartalschrift*, 1999. 267-274. p.; későbbi idősakkal foglalkozik: Blaas, Richard: *Das Kardinalprotektorat der deutschen und der österreichischen Nation im 18. und 19. Jahrhundert*. In: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs*, 1957. 148-185. p.*

[24] Wodka, Joseph: *Zur Geschichte der nationalen Protektorate der Kardinäle an der römischen Kurie*. Innsbruck-Leipzig, 1938. (*Publikationen des ehemaligen Österreichischen Historischen Instituts in Rom*, 4/I.) 64-65. p.; ebbéli működésére is kitér: Tenora, Jan: *Kardinál Dietrichštejn a protektorát Germanie*. In: *Časopis Matice moravské*, 1909. 113-128., 252-263. p.

[25] Jó eligazítást adó leltára: Obršlík, Jindřich – Řezníček, Jan – Voldán, Vladimír (ed.): *Rodiný Archiv Dietrichštejnů (1097) 1222-1944. I-III*. Brno, 1979. (Inventáře a katalogy fondů Státního Oblastního Archivu v Brn , 27) 279-300. p.

[26] Személyéről nem sokat tudok azon kívül, hogy hozzávetőleg 1600-1630 között, haláláig ágensként és protektori auditorként képviselte a morva kardinális érdekeit a Kúriánál. Ezer foliót meghaladó, több magyar vonatkozást tartalmazó jelentéseire lásd a következő, 27. jegyzetet. Vö. még: Meyer, v. Arnold Oskar (hrsg.): *Die Prager Nuntiatur des Giovanni Stefano Ferreri und die Wiener Nuntiatur des Giacomo Serra (1603-1606)* Berlin, 1915. (Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, IV/3.) 19. p. (n. 39.)

[27] Olivieri 1616. október 22-i, 29-i és november 12-i jelentései. Moravský Zemský Archiv (továbbiakban: MZA.), Rodiný Archiv Dietrichštejnů, Korrespondence Kardinála Františka Dietrichštejna, kart. 438, s.f. és fol. 167., 170-171.

[28] VIII. Kelemennek az Egyházi Állam és a világegyház kormányzásában adoptált fivérénél mind nagyobb befolyásra szert tevő, rangjához kapcsolódóan nagyhírű mecénás bíboros-neposára további irodalommal: Claudio, Annibali: *Il mecenate „politico” ancora sul patronato musicale del cardinale Pietro Aldobrandini. (1571-1621)* Firenze, 1988.; Jaitner, Klaus: *Il nepotismo di Clemente VIII (1592-1605): il dramma del cardinale Cinzio Aldobrandini*. In: *Archivio Storico Italiano*, 1988. 57-93. p.

[29] Lásd még ennek Dietrichsteinhez Pázmány megerősítéséről beszámoló, 1616. november 30-i levelét. MZA. Rod. Arch. Dietrichštejn., Korr. Kard. Frant. Dietrich., kart. 427, n. 150. – A Lukács által kiadott propozíciós memorialén, mint előterjesztőé ugyancsak Pietro Aldobrandini neve szerepel. Következésképpen szerepét az eljárásban már korábban is lehetett tudni. Mindazonáltal ennek az adatnak korábban nem tulajdonítottam nagyobb jelentőséget – miként vélhetőn a neves jezsuita történész sem –, hiszen Aldobrandini nem lévén illetékes protektor, közreműködése formálisnak tűnt, s valóban akár az is, magyarán pusztán a konzisztoriális aktusra szorítkozó lehetett volna csupán. A brünni anyag azonban részletesen elmondja, hogy a jegyzőkönyvet az államtitkárság az ő frascati villájába továbbította, s hogy az irat feldolgozását is az ő *uditoréja* végezte.

[30] E pápai dinasztiára többek között: **Apperi, R.: *Der Neid und die Macht. Die Farnese und die Aldobrandini im barocken Rom. München, 1994.***; Orbaan, J.A.F.: *Rome onder Clemens VIII (Aldobrandini) 1592-1605*. Gravenhage, 1920.; Lefevre, Renato: *Il patrimonio romano degli Aldobrandini nel '600*. In: *Archivio della Società Romana di Storia di Patria*, 1959. 1-24. p.

[31] Ezeket a BAV Vaticani Latini sorozatba inkorporálták, és szinte kizárólagosan középkori anyagot tartalmaznak. Pontos kötetszámok az apostoli könyvtár katalógusaiban.

[32] Inventáriuma szerint kánoni perek jegyzőkönyvei nem találhatók benne: Vignodelli Rubrichi, Renato: *Il „Fondo Aldobrandini” dell’Archivio Doria Landi Pamphili*. In: *Achivio della Società Romana di Storia Patria*, 1969. 15-39. p.

[33] A család későbbi története: Lefevre, Renato: *Gli ultimi Aldobrandini di Clemente VIII*. In: *Studi romani*, 1966. 17-38. p.

[34] Az iratokat régebben még a család római palotájában őrizték, ahol Veress Endre, majd Bánfi Florio személyében a múlt század első felében már megfordult magyar kutató. Veress innen csupán néhány fennmaradt államtitkársági *registrum*-töredékből közölt öt darab, Alphonso Carillóhoz intézett, Pietro Aldobrandini, mint VIII. Kelemen bíboros-neposa nevében fogalmazott levelet. Veress Endre (sajtó alá rend.): *Carillo Alfons levelezése és iratai. I. Bp., 1906.* (Monumenta Hungariae Histroica. I. Diplomataria, 32.) (továbbiakban: Veress, 1906.) VIII., 215-216. p. (n. 155.), 218. p. (n. 158.), 221. p. (n. 162.), 232. p. (n. 174.), 243. p. (n. 188.) Konzisztoriális iratokra, kiváltképpen Pázmányéira sem nyomtatott munkáiban, sem kézírataiban nem találtam utalást. Ez utóbbiak: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Kézirattár, ms. 459. Bánfi pedig három kötetet említ a tizenöt éves háború korából (vol. 150. [La guerra in Ungheria], vol. 160. és 164.) Bánfi, Florio: Gianfrancesco Aldobrandini magyarországi hadivállalatai. In: *Hadtörténelmi Közlemények*, 1939. 1-33., 213-228. p.; 1940. 143-156. p., 5-6. jz. ill. 13. p., 43. jz.

[35] A meglehetősen elhanyagolt állapotú, de ma is lenyűgöző és saját korában páratlan látványosságnak számító palota művészettörténeti leírása számos képmelléklettel: Schwager, K.: *Kardinal Pietro Aldobrandinis Villa di Belvedere in Frascati*. In: *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte*, 1961-1962. 289-382. p.

[36] Május 14-én. Frankl, 1872. III. 39. p.

[37] Hogy a lengyelek e téren is mennyivel előttünk járnak, a következő rövid könyvészet is ékesen bizonyítja: Meysztowicz, Valerianus – Wyhowska de Andreis, Wanda (ed.): *Documenta Polonica ex Archivio Parmensi*. Romae, 1970. (*Institutum Historicum Polonicum Romae. Elementa ad fontium editiones*, 22.) kiváltképpen: v-viii.; Collura, Paulus (ed.): *Repertorium rerum Polonicarum in Archivio Dragonetti de Torres in civitate Aquilana*. Romae, 1962. (*Institutum Historicum Polonicum Romae. Elementa ad fontium editiones*, 5.) 1-12. p.; Wyhowska de Andreis, Wanda (ed.): *Repertorium Rerum Polonicarum ex Archivio Orsini in Archivio Capitolino. I-III*. Romae, 1961-1964. (*Institutum Historicum Polonicum Romae. Elementa ad*

fontium editiones, 3. 7. 10.); Uő (ed.): *Collectanea e rebus Polonicis Archivi Orsini in Archivio Capitolino Romae. I.* Romae, 1965. (Institutum Historicum Polonicum Romae. Elementa ad fontium editiones, 14.)

[38] Veress Endre ugyanezt állítja, ami a levéltár egészére nézve valóban helytálló. Veress, 1906. VIII. p.

[39] Placido de Mara nuncius (1608-1612-1616) auditora, ekkor már internuncius, a császári nunciatúra azon kevés tisztviselő közé tartozik, akit Feldkamp egyébként alapos archontológiájában még csak meg sem említ: Feldkamp, Michael F.: *Eine Verwaltungsreform an der Nuntiatur in Wien Ende des 17. Jahrhunderts. In: Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, 1991. 482-508., 504-505. p. Vö. azonban: Lukács, 1987. n. 20., 21., 23.

[40] Róla viszont semmi közelebbit nem tudok.

[41] Antonio Sauli († 1623) 1587-től bíboros Rövid életrajza: Jaitner, Klaus (Hrsg.): *Die Hauptinstruktionen Gregors XV. für die Nuntien und Gesandten an den europäischen Fürstenthöfen, 1621-1623.* Tübingen, 1997. (Instructiones pontificum Romanorum.) (továbbiakban: Jaitner, 1997.) 441. p.

[42] Ottavio Bandini († 1629) 1596-től bíboros. Jaitner, 1997. 442. p.

[43] Alessandro Peretti (Montalto), († 1623) bíboros 1585-től. Jaitner, 1997. 441. p.

[44] Azaz Galla Ferenc bevezetőjének állításaival ellentétben a jegyzőkönyvek nem kerültek automatikusan a konzisztoriális kongregáció elé. Galla, 1942-1945. 11-24. p. Ugyanakkor a fenti bíborosok is külön kongregációt alkottak (*Capitulum Ordinum Congregatio*). Ennek tagjai hivatalból a bíborosi kollégium dékánja és kamarása, az első presbiterbíboros, az első diakónusbíboros, a *camerlengo* és a vicekancellár voltak; háttérapparátusát a szent kollégium titkára és számvevője (*racionator*) képezte. Weber, Christoph: *Die ältesten päpstlichen Staatshandbücher. Elenchus Congregationum, Tribunalium et Collegiorum Urbis (1629-1714).* Rom-Freiburg-Wien, 1991. (Römische Quartalschrift Supplementheft, 45.) 191-192., 233-234. p.

[45] **1608. április 19-től nyitrai püspök, 1609. november 22-től kancellár.** MOL. E 683. (= Magyar Kamara Archívuma, Libri dignitatum), vol. 3. fol. 234.; MOL. A 57. Libri regii, vol. 6, fol. 1. **Elavult életrajza:** Kollányi Ferenc: Esztergomi kanonokok, 1100-1900. Esztergom, 1900. (továbbiakban: Kollányi, 1900.) **198. p. Pázmányhoz fűződő kapcsolatának fontosabb forrásai:** Hanuy, 1910. **I. 169., 206., 295., 327., 337., 454., 776-777. p.**

[46] Egy nem túl megbízható archontológia szerint éppen 1616-ban lett a pozsonyi káptalan tagja. Rimely, Carolus: *Capitulum insignis Ecclesiae Collegiatae Posoniensis ad S. Martinum ep. olim SS. Salvatorem. Posonii*, 1880. (továbbiakban: Rimely, 1880.) 269. p.; a prágai udvarban szentgotthárdi apáti kinevezése végett tartózkodott (1616. október 17.), 1623-ban tihanyi apát lett. MOL. A 57. Libri regii, vol. 6, fol. 682-685., vol. 7, fol. 263-264; illetve a PRT vonatkozó kötetében. – Pázmánnyal elsősorban a szentgotthárdi apátság visszaváltása kapcsán állt kapcsolatban. Hanuy, 1910. **I. 96., 329., 656. p.**

[47] Életrajza: *Holl Béla:* Ferenczffy Lőrinc egy magyar könyvkiadó a XVII. században. Bp., 1980.; Pázmány ösztönzésére majdnem egyházi pályára lépett, aki 1619-ben az uralkodótól egy javadalmat is kért számára. Tusor Péter: *Petri Pázmány epistulae, acta notationesque inedita.* In: Magyar Egyháztörténeti Vázlatok – Regnum, 1997. 1-2. sz. (továbbiakban: Tusor, 1997.) 97-98. p. (n. 5.) Intenzív kapcsolatukra a bíboros levelezésében több adatot találunk. Hanuy, 1910-1911. **I. 35., 207., 451., 506., 574., 744. p.; II. 21., 73., 107., 155., 189., 191., 466., 490., 558., 608., 610., 687., 689., 751. p.**

[48] Székely Györgyről a fentén kívül egy adatot ismerek. Bécs, 1609. szeptember 19-i levelében azt kérte az esztergomi főszékeskáptalantól, hogy elhunyt kanonok nagybátyja hagyatékából szolgáltatassák ki a neki járó részt. Esztergomi Főszékeskáptalan Magánlevéltára, Capsae ecclesiasticorum, capsae 11, fasc. 1, n. 7. (fol. 14.). Bécsi tanulmányait következőképpen – Kollányi Ferenc 45. sz. jegyzetben idézett munkája alapján beazonosíthatatlan – pap-rokona támogatásával végezhette.

[49] Életrajza: Temesváry János: Erdély választott püspökei (1618-1695). I. köt. 1618-1663. Szamosújvár, 1913. 27-34. p.; Pázmány által is támogatott pápai megerősítésére az erdélyi székben: Hanuy, 1911. II. 214., 485., 601., 635., 768. p.; ehhez még: Tusor, 1997. 125-128. p. (n. 22-23.); Galla Ferenc: Simándi István választott erdélyi püspök pápai kinevezésének ügye. In: *Angyal Pál – Baranyay Jusztin – Móra Mihály (szerk.): Notter Antal Emlékkönyv. Dolgozatok az egyházi jogból és a vele kapcsolatos jogterületekről. Bp., 1941.* 561-587. p.

[50] Rimely Károly szerint 1627-től pozsonyi kanonok és rajki prépost. Rimely, 1880. 269-270. p.

[51] ASV. AC Congr. Concist., Proc. can., vol. 30, fol. 398^r-432_v; fogalmazványa: ASV. ANV, Proc. n. 64.

[52] Vallomásuk a főegyházmegyéről: Archivio [Privato] della Eccellentissima Casa Aldobrandini. Documenti storici, n. 17/10., fol. 6^r-9^r és 13_v-14_v.

[53] **Kollányi, 1900.** 178-181. p.

[54] „In praedicta Strigonien[si] civitate habetur metropolitana ecclesia sub invocatione Sancti Adalberti pulcherrimae structurae, sed ibidem modo nullus exercetur divinus cultus ob praefatam Turcarum occupationem. Hoc autem scio, quia, uti iam dixi, saepius in eadem fui et celebravi.” Arch. Aldobrandini, *Doc. stor.*, n. 17/10, fol. 6_v. A katedrális legrészletesebb leírása a 18. századból ismert: Marosi Ernő – Horváth István et al. (sajtó alá rend.): Széless György: Az Esztergomi Szent Adalbert Székesegyház. Széless György 1761. évi leírása a Szent Adalbert székesegyház és a szent István templom romjairól. Esztergom, 1998. (Bőséges további apparátussal – 161-175. p. – és képmellékletekkel.)

[55] Arch. Aldobrandini, *Doc. stor.*, n. 17/10, fol. 7^r.

[56] Arch. Aldobrandini, *Doc. stor.*, n. 17/10, 13_v. A főszékeskáptalan 17. századi viszonyaira, jövedelmeire és belső életére bővebben: Kalocsai Főszékesegyház Könyvtár, ms. 459/2.

[57] Vallomása a főegyházmegyéről: Arch. Aldobrandini, *Doc. stor.*, n. 17/10, 10_v-12^r.

[58] Vallomása a főegyházmegyéről: Arch. Aldobrandini, *Doc. stor.*, n. 17/10, 16_v-17^r.

[59] Összehasonlításként: egy 1525-ös velencei követjelentés szerint egy évszázaddal korábban az esztergomi érsekség bevétele 35.000 aranydukátra rúgott. Knauz Nándor: A magyar érsek- és püspökségek jövedelmei. In: *Magyar Sion*, 1865. 552-557., 555. p. 1581–1583-ban a kamarai kezelésben álló birtokok bevétele 41.484 (a magyar korona jövedelmeinek 21 %-a), 1584–1586-ban 48.254 forint volt. (Érsekújvár költségvetése 1574-1576-ban pedig 41.484 forintba került.) Kenyeres István: A végvárok uradalmainak igazgatása és gazdálkodása a 17. században. In: *Századok*, 2001. 1350-1412., 1390., 1392. p. (Az érseki birtokok igazgatása: 1384-1387. p.)

[60] Arch. Aldobrandini, *Doc. stor.*, n. 17/10, fol. 6^r-9^r. 10_v-12^r. 13_v-14_v. 16_v-17^r.

[61] Uo. A kora újkori érseki székhelyre: Granasztói György: Nagyszombat házai a középkor és a barokk között. (Részlet) In: R. Várkonyi Ágnes Emlékkönyv. Születésének 70. évfordulója ünnepére. Bp., 1998.

368-378. p.

[62] Vö. Benda Kálmán: *Pázmány Péter politikai pályakezdése*. In: *A Magyar Tudományos Akadémia I. Osztályának Közleményei*, 1979. 273-280. p.; diétabeli közös akciójukra: Hanuy, 1910. I. 29-35. p. (n. 14.)

[63] Pázmány 1591-1593 során tanult filozófiát a császárvárosban, s volt egyúttal *praefectus conventus*. Mivel bécsi egyetem matrikulái Székely tanulmányaira vonatkozóan ezekből az évekből nem tartalmaznak bejegyzést, elképzelhető, hogy a tanú a fiatal jezsuitával, talán mint prefektussal került kapcsolatba. Lukács, Ladislaus: *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austriae S.I. I. 1551-1600*. Romae, 1978. (Monumenta Historica Societatis Iesu, 117.) (továbbiakban: Lukács, 1978.) 747. p.; Gall, V. Franz – Paulhart, Hermine (hrsg.): *Die Matrikeln der Universität Wien. IV. 1579/II.-1658/I*. Graz-Köln, 1961-1974. (Publikationen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, I/VI.) 28-39. p.

[64] Az évszámot illetően másfél évtized távolságból a tanú csupán alig tévedett valamit. Pázmány 1601-1603 között volt a sellyei rendházban *concionator* és *praefectus scholarum*. Lukács, 1978. 747. p.

[65] Borsa Gedeon – Hervay Ferenc – Holl Béla (szerk.): *Régi Magyarországi Nyomtatványok*. II. 1601-1635. Bp., 1983. (továbbiakban: RMNYT II.), n. 1059. és 1293.

[66] RMNYT II. n. 1120.

[67] RMNYT II. 961.

[68] RMNYT II. 945. és 1003.

[69] Lukács, 1987. 218-219. p. *A jezsuita történészekkel szemben ellentétes felfogást képvisel*: Sávai János: Pázmány és a szomaszkok. A szomaszkok genovai levéltárának dokumentumai. Szeged, 1992. (Lymbus. Művelődéstörténeti Tár, IV.) 123-141, 126-127. p.

[70] Az állítás inkább a tanulmány első, francia változatára igaz. A magyar kiadásban már hangsúlyosabban jelenik meg Pázmány ártatlansága. Lukács, 1987. 209-211. p.

[71] 1621 során. ASV. ANV Proc., n. 8.

[72] Óry, 1970. 16-17., 21-22. p. A kérdés fontosabb irodalma: Karácsonyi János: Pázmány Péter atyafiságáról. In: *Magyar Sion*, 1897. 948-953. p.; Uő: Panasza. In: *Religio*, 1907. 395-397. p.; Uő: Pázmány Péter ifjúsága és rokoni összeköttetései. In: *Religio*, 1907. 351-353., 366-368. p.; Zsák J. Adolf: Ki térítette Pázmány Pétert a katolikus vallásra. Nagyvárad, 1901. (továbbiakban: 1901.) 1-28. p.; Pázmány Péter áttérése. In: *Századok*, 1901. 560-561. p.; [T,] Ki térítette Pázmány Pétert a katolikus vallásra? In: *Köz művelődés*, 1902. 1-2.; Lányi Ede: Pázmány Péter fejlődése. In: *Egyházi Lapok*, 1935. 339-343., 1936. 5-8. 55-57. p.

[73] Fraknoi nyomán, aki az adatot Katona István (*Historia Critica*) kiadásából idézi: Frankl, 1868. I. 6-7. p.

[74] Vagyis az e dolgot tárgyát képező jegyzőkönyvből.

[75] „Tu vero, qui ex parentibus haereticis natus et in haeresi, quam tamen, sicut fidedigna relatione accepimus, in XIII. aetatis tuae anno constitutus abiurasti educatus fuisti...” Kiadva Hanuy, 1910. I. 779-782. p.

[76] Fraknói második monográfiájában a 13. életév említése mellett zárójelben 1582-t tüntet fel. Fraknói, 1886. 12. p.

[77] A pontos dátumot magától Pázmánytól tudjuk: „*Vjvarini 4 Octobris 1632 Die natali meo, quo 62. annum explevi et climactelium 63 ingressus sum.*” Levele Hmira Jánoshoz: Hanuy, 1911. II. 363. p. (n. 787.)

[78] Lukács, 1978. 621. p.

[79] Lukács, 1978. 799. p.

[80] Óry, 1970. 13-14., 16-17., 21-22. p.; valamint Zsák, 1901.; Pázmány Péter áttérése. In: *Századok*, 1901. 560-561. p.; [T.] Ki térítette Pázmány Pétert a katolikus vallásra? In: *Közművelődés*, 1902. 1-2.

[81] Jezsuita levéltári másolat alapján. Kiadva: Lukács, 1987. 257. p., 1. jz.

[82] Óry, 1970. i.h.

[83] Például: Bitskey István: Pázmány Péter. Bp., 1986. (Magyar História. Életrajzok.) 10-11. p.; Hargittay Emil: „nincs oly rossz könyv, melyben semmi jó nem található” – A tolerancia és ökumenizmus gondolata Pázmány műveiben. In: Kiczenko Judit – Thimár Attila (szerk.): A XIX. század vonzásában. Tanulmányok T. Erdélyi Iлона tiszteletére. Piliscsaba, 2001. (Pázmány Irodalmi Műhely. Tanulmányok, 3.) 67-73., 68. p.; R. Várkonyi Ágnes: Erdély és a törökkérdés Pázmány politikájában. In: *Europica varietas – Hungarica varietas*. Tanulmányok, Bp., 1994. 37-61., 41. p.

[84] „*Audivi eum fuisse in iuventute haereticum, sed postea a patribus, quorum societatem ingressus est, conversum...*” Arch. Aldobrandini, *Doc. stor.*, nr. 17/10, fol. 12_v.

[85] „*Audivi quod ipse fuerit haereticus usque ad annum aetatis suae circiter duodecimum, quo incepit frequentare scholas patrum societatis Iesu, a quibus conversus est...*” Arch. Aldobrandini, *Doc. stor.*, nr. 17/10, fol. 9_v.

[86] Óry, 1970. 12-13. p.

[87] „*Dominos parentes quidem non novi, audivi tamen aliorum relatione eum esse ex legitimo matrimonio procreatum ex honestis parentibus et nobilibus, quorum ille vocabatur Nicolaus Pasman, matris vero nomen me latet. An catholici fuerint, mihi non constat, crediderim eos fuisse Lutheranos, quia sic audivi... Nescio quidem praecise cuius sit aetatis vel quot annorum, scio tamen quod ipse quadragesimum excedat, et hoc facie ipsius indicat, cum iam et barba et caput canescant.*” Arch. Aldobrandini, *Doc. stor.*, nr. 17/10, fol. 9_r_v.

[88] „*...maiores quidem meos omnes catholicos fuisse. Caeterum pater et mater aetate teneriori a cognatis haereticis in haeresim praecipitati in ea, proh dolor, obiire, quin et me puerum ad gymnasia haeretica misere, ac ad annum usque circiter duodecimum in haeresi educavere. Caeterum postea veritate agnita, etiam dum laicus ac saecularis essem, catholicam religionem constanter propugnavi.*” Arch. Aldobrandini, *Doc. stor.*, nr. 17/10, fol. 17_v.

[89] Az átnézett jegyzőkönyv-sorozatokban számtalanszor találkoztam ezzel.

[90] „*Cum sanctissimus dominus noster benigne dispensaverit circa impedimenta reverendi domini Petri Pasmanij praepositi Thurociensis ad metropolitanam Strigoniensem ecclesiam a Caesarea maiestate, uti rege Hungariae nominatum, tam provenientia ex parentibus eiusdem, quam ex aliis causis, in quibus ipse usque ad annum aetatis suae duodecimum versatus est.*” Arch. Aldobrandini, *Doc. stor.*, nr. 17/10, fol. 21_r.

[91] „...dicendomi ancor noi habbiamo mandato il memoriale alla congregazione del santo offizio, perché si possa dispensare per li parenti heretici, et per esso che visse tale sino al duodecimo anno...” MZA Rod. Arch. Dietrichštejn., Korr. Kard. Frant. Dietrich., kart. 438, fol. 167.

[92] Legfőképpen: Arch. Aldobrandini, *Doc. Stor.*, nr. 17/10, fol. 17_v.

[93] A Bolyai János Kutatói Ösztöndíj támogatásával végzett munka eredménye várhatóan 2004 során, a Pázmány Péter Katolikus egyetem új egyháztörténeti sorozatának római alsorozatában lát majd napvilágot: *Bibliotheca Historiae Ecclesiae Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae. Series I. Collectanea Hungariae Vaticana*, vol. 4 vagy 5. (Classis A).

[a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)

4.
évfolyam
1. szám
A. D.
MMIII

Bácsfi Diána: A Harcos szakralitása, avagy a Männerbund-szövetségek létrejöttének vallástörténeti alapjai

A vallástörténeti kutatások már számos esetben felvetették, tárgyalták és igazolták azt a tényt, hogy ti. az archaikus létmód embere számára a tér, az idő és az egzisztencia a szakralitás bizonyos csomópontjai körül összpontosult. Az egyes egyén önmaga létezését ezekkel kívánta egyéforrasztani, tehát e *sűrűsödési pontok* közelében, illetve azokban kívánt élni. A homogén és végtelenített tér, a haladásában cél nélküli absztrakt idő valamint a külső események irányította személytelen (történelmi) létezés kizárólag a modern deszakralizált elme találmánya; ez az „újabb” mentalitás pedig kaotikusnak és értelmevesztettnek értelmezve önmaga ontológiai helyzetét, minden erővel arra törekszik, hogy az érzékfelettit, a szakralist, magát a *Misztériumot* lehetőleg nyom nélkül eltüntesse abból. Ennek oka, hogy ezáltal az a csalóka képzet keletkezik, mintha ő „csinálná” a történelmet, pedig valójában éppen az ellenkezője áll fenn: a fékevesztett historicus látásmód gyártja előre a modern nyugati társadalmak emberét, aki kiszakítva önmagát az archaikus értelmén vett Kozmoszból, azt a nihilisztikus elidegenedést éli meg, melytől őseit a szakralitás rendszerei évezredek folyamán képesek voltak megvédeni. Annak bemutatása, hogy ez perszonális illetve kollektív szinten mely történelmi korokban vált olyannyira érzékelhetővé, hogy konkrét világnézeti és társadalmi válságok robbanjanak ki miatta, nem képezi jelen dolgozatnak sem tárgyát, sem kitűzött célját. Elég annyit leszögeznünk, hogy az ilyen helyzet-és egyensúlyvesztési zűrzavarok diagnosztizálásában mindig irányt mutat számunkra a tény, hogy tudniillik ilyenkor a társadalom számottevő része folyamodik *pszédomítoszokhoz, ál-szakrális motívumok alkalmazásához*, leggyakrabban pedig a *beavatás imitálásához*. Hogy efféle „pótcselekvések” egyáltalán felmerülnek bizonyos szociális struktúrák életének bizonyos pillanataiban, az már igazolja fontosságukat és vizsgálatra érdemességüket.

Nézzük meg, mit értünk, érthetünk egyáltalán *beavatás* alatt! Minthogy a beavatások, avatási mozzanatok demitizált korokban és profán társadalmakban is léteznek, nem nehéz arra gondolnunk, mit eredményez például egy hivatali eskütétel vagy egy házassági ceremónia: azt, hogy az érintett egyén vagy egyének többé nem léteznek azon a szinten, ahol az aktust megelőző időtartamban egzisztáltak. Az avatott *mássá* lett a beavatás által, tehát önként adódik az a definíció, mely szerint az avatás az egyén ontológiai helyzetének teljes vagy meghatározott mértékű megváltozása. Totális mértékű létmódváltásra azonban az archaikus világkép szerint az emberi létezés két pillanatában, nevezetesen a születés illetve a halál idején kerül sor, érthető tehát, hogy az avatási rituálék – melyek egy legalább ilyen mértékű és jelentőségű szféraváltás bekövetkezését célozzák – meglehetősen gyakran alkalmazzák a halotti illetve a

magzatszimbolikát. A premodern világkép alapján viszont a Mindenség szerkezetén, a tér, illetve az idő menetén vagy az individuum létmódján való módosítás kizárólag *tabula rasa* alapon képzelhető el: a jelöltnek tehát vissza kell térnie a Teremtés előtti Káoszba, az anyaméh egzisztenciájának alaktalan, csak csíraszerű-potenciális, khtonikus világába ahhoz, hogy egy, az addigótól gyökeresen eltérő létformát ölthessen magára. Meg kell halnia tehát a profán lét számára ahhoz, hogy egy immár vektoriális irányvonalakkal, céllal és értelemmel, tájékozódási pontokkal és síkokkal ellátott szakralitás esszenciájában születhessen újjá. És miután megmerítkezett önnön létének antitézisében, le kell rombolnia és meg kell tagadnia azt a világot, ami avatatlan létezési síkját körülvette; a Klodvig királyt megkeresztelő püspök után szinte azt mondhatjuk, imádnia kell azt, amit addig felgyújtott és fel kell gyújtania azt, amit addig imádott. Az archaikus mentalitás ugyanis *prototípusokban* gondolkodik: az avatással az egyén egy adott prototípus részévé sőt manifesztációjává válik, tehát egyszerre benne sűrűsödik össze és kristályosodik ki mindaz, ami a prototípus voltaképpen *lényege*. Az avatott, ha „sámánná” avatják, a mítikus kezdetek Ős-Sámánjainak rituális inkarnációjává, ha „felnőtt férfivá”, akkor a Harcos, ha „nővé”, akkor a feminin misztérium immár nemcsak potenciális hordozójává válik. Ez a „létmódváltás” és „azonosulás” olyan intenzitást érhet el, hogy az avatottnak fizikailag és emocionálisan is el kell különülnie az általa megjelenített léttípussal *ellentétes* attribútumokat megjelenítő személyektől vagy tárgyaktól: az ausztráliai wirajuriknál a férfivá avatandó ifjú nem érintkezhet nőekkel, saját anyjával vagy nővéreivel sem; számos archaikus társadalomban az első menstruációja által nővé avatódott fiatal lány pedig „tisztátalansága” ideje alatt *nem láthatja a Napot* (a maszkulin, szoláris princípium hordozóját), és még csak meg sem érinthet olyan tárgyakat, melyekhez férfiak használatában állnak. Az ilyen típusú avatási tabuk világosan mutatják tehát a létmódváltás mindenekfeletti szakralis intenzitását – az egyén ugyanis az avatással válik alkalmassá arra, hogy létezésében orientációt nyerve *önmagában totalizálja az archetípust*, így ettől kezdve annak megfelelően – egy hivatás, egy mesterség vagy egy biológiai létmód képviselőjeként – az *in illo tempore* megadott minta szerint viselkedhessen. Ez a kirobbanó intenzitású sajátos egzisztencia azonban csak akkor válik teljessé, ha a hasonló őstípust megtestesítő egyének együtt élik át a számukra meghatározott létmód misztériumába való bevezetést, együtt hajtják végre a rájuk vonatkozó szintén szakralitással átitatott tevékenységeket (pl. a vadászatot) illetve a szertartásokon és ünnepeken újra és újra együtt azonosulnak a Kezdetek mítikus történelmének megfelelő alakjaival – tehát immár értelemmel rendelkező létezésüket *szövetségekre* (pl. férfi, női, vadász, kovács stb.) tömörülve folytatják. A korábbi idők vallástörténései és etnológusai az ilyen típusú avatási szövetségek tagjainak sokszor megdöbbenően kegyetlen avagy a modern ízlés szerint felháborítóan obszcén megnyilvánulásait a „barbárság” jeleként vagy Freud nyomán a tudatalatti mélyen rejlő ösztönök feltöréseként értelmezték. Ám nem szabad

elfeledkeznünk arról, hogy az öncélú kegyetlenség illetve az öncélú szexualitás inkább a deszakralizált történeti korok szülöttei; az archaikus világkép szerint az ilyen aktusok a szakralitásnak megfelelően egy transzcendentális Mintát utánozva – *imitatio dei!* – történtek. Megfelelő teoretikai alapelvekből kiindulva tehát nem fogjuk „primitívnek” vagy „barbárnak” érzékelni sem a nők megfélemlítésével és bántalmazásával járó selknam ifjúavatási rítust, sem a dagesztáni nőszövetségek szexuális kicsapongásait, de még az Ynglingasaga „medvebőrös” harcosainak ámokfutását sem. Megérthető ugyanis, hogy a személyiség eltorzulása, „elvesztése” illetve az ösztönszerű cselekedetek ezt kísérő féktelen intenzitása tulajdonképp nem mások, mint a szakrális esszenciájába való újra és újravisszaolvasás technikái; eredetükben és céljukban nem sokban különböznek a katartikus élmény megéléséhez vezető másik út, az aszkézis gyakorlatától, bár ez utóbbit a modern elme nyilván kevésbé ítéli el, mit az „orgiákat”. Ám tudjuk, hogy az indotibeti tantrikus rendszer az abszurd önkínzásnak tűnő eljárások alkalmazása mellett a szexualitás par excellence „jógatechnikává” magasztosítására is képes – a gnószticizmus ehhez hasonlóan pedig a Léleknek az Anyagból való kiszabadítására vagy manicheus módra a teljes önmegettartóztatást, vagy pedig a mindkét nemben jelenlevő nyers szexus legteljesebb kiélését javasolja, ez utóbbira a phibionita irányzat szolgáltat példát. Az avatás illetve bizonyos ünnepek során a rituális meztelenség, a kollektív orgiasztikus rítusok, a törvények felfüggesztése, a lopás vagy a bizonyos csoportokhoz tartozók bántalmazásának megengedettsége amellet, hogy a Kezdetek differenciálatlan ősfomája iránti nosztalgiát sugároz, ugyanazon célra irányul, mint a böjt, az elkülönülés, a spirituális oktatásban részesülés vagy a teljes magányba vonulás. Ez az abszolút cél pedig nem más, mint a *profán ego feloldása* a magasabbrendű valósággal való teljes azonosulás által – ily módon viszont az avatási közösségek, illetve maga az avatás a szoteriológia sui generis megvalósítójává, a létezés voltaképpeni megszentelésének technikájává válik. És éppen ez az, aminek eltűnése, illetve átélt valóságból pusztán irodalmi motívummá változása a deszakralizált korszakban élő ember tudatában akkora űrt hagyott maga után, amelynek fájdalmát a történelem ki tudja mikor és minek köszönhetően lesz csak képes kiheverni.

Ferg, Wut, ménosz és egyebek – a héroszok „antiszociális” viselkedése

A vallástörténeti szakterminológia Männerbundnak nevezi azokat az adott közösség teljes jogú fegyverképes férfitagjait egyesítő titkos-beavatási szövetségeket, melyek célja az volt, hogy az ifjakat a profán – a nőekkel és gyermekekkel azonosan alacsony értékű – létezésből kiragadva rettenthetetlen harcosokká, valójában a „Harcos” esszenciális megtestesítőivé szentelje. Látni fogjuk, hogy az ilyen csoportok léte

nemcsak a ma létező kezdetleges civilizációs szinten álló közösségekben, de az ókor magasrendű kultúrával rendelkező népeinél – az óindeknél, az irániaknál, a görögöknél, rómaiaknál, germánoknál, trákoknál, kaukázusi népeknél stb. – is kimutatható. Mint az archaikus mentalitás legtöbb eleménél, itt is fennáll a nem szakrális szféra meghaladása iránti primordiális sóvárgás, amely a Kezdeteknek a Létezés elemi erejű intenzitását jelentő differenciálatlan egységével való egygyéolvadásra illetve az elveszett történelemmentes sík újramegteremtésére irányul. Azoknak a vallástörténészeknek, akik a fenti interpretációban az „aranykor iránti vágy” túlhangsúlyozását látják és kritizálják, itt mindjárt felhívjuk a figyelmét a történelem nagy „mítoszteremtő” ideológiái megjelenésének körülményeire, számos esetben a hívek alacsony száma ellenére is az eszme terjedésének megdöbbentő sebességére illetve az általa kiváltott érzelmek történészek tucatjait megoldhatatlan kérdés elé állító „misztikus” intenzitására – legyen szó akár a középkori eretnek bogumilokról és katarokról, akár a 20. század sajátos szoteriológiát alkalmazó pszeudo-vallásáról, a kommunizmusról. Álláspontunk szerint ha a kontextualizmus divatjának megfelelően az adott kulturális jelenségeket merő esetlegességeknek fogjuk fel, ugyanoda jutunk, ahová a 19. század végének racionalista-intellektualista etnológusai, akik az archetípusokat pusztán a „primitív” korok furcsaságaiként értékelték, amelyek a világ „prelogikus”, azaz „helytelen” magyarázatából keletkeztek. Nos, aranykormítoszokat és a Kezdetek visszatérésében őszintén hívó embereket ma is találunk, és nemcsak Ausztrália szavannáin vagy Dél-Amerika dzsungelében, hanem a modern, iparosodott társadalmakban. Visszatérve alaptémánkhoz, az általunk vizsgált ősi világkép az „Első Időket” paradox módon egyszerre érezte a tomboló Káosz démoni illetve a Mindenség törvényeit önmagában foglaló Harmónia idilli korszakának, ám a lényeg az, hogy ezt az egzisztenciális fázist tekintette abszolút szentnek, par excellence a *létnek* magának; ami ezen kívül esett, az érthetetlennek, értelmetlennek, időlegesnek, mulandónak és álságosnak – *nemlétnek!* – tűnt előtte. A primordiális idők világát – melyet Eliade után mi is csak egyszerűen a „Kezdetek” korának nevezünk – a Centrálissal való tér-és időbeli azonosulás, tehát a Szent Közép közelében létezés jellemezte, erre utalnak azok az aranykormítoszok, melyek a differenciálatlan egység megszűnését a Világfa vagy Világoszlop eltörésének, az Egekbe vezető fonál, kötél vagy létra elszakadásának tulajdonítják. Amennyire ezt az idealizált létmódot a spontaneitás, az univerzalitás és a totalitás kategóriái írhatták körül, úgy a „későbbi” korokat a „keresés”, az „irányvesztés”, a „dezintegráció”. A Kezdetekhez vezető szál tehát valamilyen hiba vagy bűn következtében megszakadt, ám az ősök által megszabott rítusok segítségével mégis remény van az újraegyesítésre: az aranykori tettek *imitálása*, a motívumok változatlan, *redundáns* ismételtetése és az egyes létmódok és kategóriák – férfi, asszony, sámán stb. – önmaguk principiális szerepkörébe való szakrális reintegrálása, az *avatás* – biztosíthatja a közösség fennmaradását, jólétét és üdvösségét.

E gondolatokat azért bocsátottuk előre, hogy megértsük, mit jelent az „antiszociális” viselkedés, tehát az *insania sacra* a Männerbund-rítusok koreográfiájában. Természetesen ezzel nem azt állítjuk, hogy minden orgiasztikus, eksztatikus avagy a személyiség ontológiai elváltoztatásával – pl. állattá változással – járó rituálé szükségszerűen Saturnalia-típusú magyarázatra vezethető vissza. A számos ausztráliai törzs bizonyos ünnepein megengedett lopás vagy nőrablás bizonyosan hordoz ilyen aspektusokat, viszont pl. a farkasember-történetek inkább a vadászmágia képzetkörébe tartoznak, bár az is elképzelhető, hogy a vadászattal kapcsolatos rítusok és szimbólumok, így a „ragadozóvá válás” által az „emberi” mivolt felállította korlátok (szégyenérzet, félelem, törvények, monogámia stb.) eltörlésének igénye ismét az aranykori állat-ember egység nosztalgikus kifejeződése lehet. Tény, hogy az olyan társadalmakban, ahol elsődlegesen harcos és vadász, a férfi a szánalmat nem ismerően, spontán, ösztönszerűen gyilkoló húsevő állatok között találja meg ideálképeit. A ragadozó viselkedése az ölés szakralitását és mindent elsöprő – lényegében a teremtés előtti világ khaotikus „törvénytelenységét” felidéző – khtonikus esszenciáját jeleníti meg, egyúttal a primordiális Vadász és Vadállat dialektikus azonosságára utal; számos kultúra ismeri azt az elképzelést, hogy minden ölési cselekmény voltaképpen az „Első Vadász”, az „Isteni Vadász” paradigmateremtő aktusát imitálja. Ez tehát a vallásfilozófiai-vallásszociológiai gyökere annak a „jelenségnek”, amelyet a különböző nyelvek a „szent örület”, „szent düh” (kelta: ferg, germán: Wut, Brémai Ádám fordításában: furor, Homérosznál: ménosz stb.) enigmatikus fogalmaival írnak körül. A mítoszok szerint, akin ez az állapot lesz úrrá, az elveszíti önkontrollját, a mértékek és értékek iránti bármilyen érzékét – személyisége megsemmisül illetve feloldódik az öldöklés extatikus gyönyörében. Az ilyen hős immár nem a logika, a hősiesség vagy akár a félelem irányította „profán” katonaként, hanem veszett vadállatként viselkedik; őrzöngésében gyakran saját bajtársai életét is veszélyezteti. Világos, hogy itt tulajdonképpen a minden beavatás fent említett igazi céljáról, az emberi létmód totális meghaladásáról van szó. Lényeges, hogy az ilyen, a szó szoros értelmében véve *szent* állapot egyértelműen *felette* áll a törvények és értékítéletek egyébként kötelező érvényű szabályain; ez az öldöklés tehát nem hogy nem bűn, de számos hérosz esetében a sui generis héroszi egzisztencia extatikus kiteljesedése. Tudjuk, hogy Akhilleusz a barátja, Patroklosz eleste miatti őrzöngő fájdalomtól inspirálva rettentő öldöklést rendez a trójaiak sorai között, „csak a kardot emelte, *mint valamely daimón*, s tervelte eszében a rosszat: erre meg arra ütött: csúf hörgés kélt a nyomában gyilkos kardjának...” (Iliász XXI.19-21). Vérengzése során – mely az „embertelen” kategória helyett inkább az „emberfeletti” vagy „emberen kívüli” jelzőkkel írható le – egyáltalán nincs tekintettel az indoeurópai harcosi etikett elvárásaira, dühe felidézi a *mágikus hős* princípiumát: az önkívületi állapot tartama alatt páncélja tűzként ragyog (XXII.134-135). Ez utóbbi fontos jelenséget a kelta Cú Chulainn illetve az oszét Batraz esetében is látni fogjuk. A szélsőséges gyűlölet a

bosszú kielégítése után a hasonlóan extatikus gyász kifejeződésének ad helyet: zokogásban tör ki, feláldoz tizenkét trójai ifjút halott fegyvertársa tiszteletére, majd a gyűlölet újabb fellángolásában a Patrokloszt megölő Hektór testét kocsihoz kötözve hurcoltatja végig a sír körül. Az óind Mahabharatában a Pándavák hőse, Bhíma a testvéreivel közös asszonyukat, Draupadít ért sérelem miatt iszonyú fogadalmat tesz, melyet a csatamezőn be is teljesít: fogaival feltépi a királynét egykor lemeztelenítő Dristadjumna herceg mellét, „mint egy keselyű”, vért iszik a sebből, majd vérszennyes szájjal, félig önkívületben üvölti a világnak: „bosszút álltam!” Ugyanakkor az eposz más szöveghelyein a közismerten precíz árja katonai szokásjog mindenekelőtti betartásának követelményére utalnak. A Farkasgyomrúnak (Vrikódara) is nevezett Bhíma, a „rettentő oroszlán” Akhilleusz, vagy akár a Horatiusok és Curiatiusok küzdelmében a győztes Horatius-fivér (az utóbbi történetben az indoeurópai Männerbund-rítusokkal való szerves kapcsolatot Dumézil már kimutatta ragyogó monográfiájában) harci őrjöngésükben nem sokban különböznek az Ynglinga-saga bersekir-harcosaitól, vagy a nyugat-afrikai titkos társaságok „leopárd-embereitől”: a vadállat ellenállhatatlan erejét magukra öltve szinte vallásos áhítattal adják át magukat az erőszak minden más érzelmet kioltó áradatának. Az említett *bersekirek* illetve *ulfhédnarok* jellemzése a következő: „mellvért nélkül mentek, vadul, mint a kutyák vagy a farkasok. Pajzsukat harapdálták és erősek voltak, mint a medve meg a bika. Lemészárolták az embereket és se vas, se acél nem fogott rajtuk. Ezt bersekr-őrületnek nevezték.” A harcosok tehát a medve és a farkas valóságával ténylegesen azonosulva levetették emberi egojukat és par excellence állattá változtak. Ezek a képzetek az emberi lélek többféle rétegének és szerepkörének archaikus felfogásával kapcsolatosak. Wilhelm Grönbach kétkötetes monográfiájában, a *Kultur und Religion der Germanen*-ban részletesen bemutatja a germán népek metafizikai világnézetét. Eszerint az ember elsődlegesen *magin*-ből, azaz az életerő esszenciális megnyilvánulási formájából, az egonak megfelelő, a túlvilági utazáson majdan résztvevő *ffjör*-lélekből illetve a titokzatos *hugr*nak nevezett lélekformából áll. Ez utóbbi, amely talán az akarat fogalmával vonható párhuzamba, bizonyos kiválasztott férfiaknál a *hamramr* képességévé alakulhat, aminek eredményeképp a harcos különféle természetfeletti képességeket nyer, például képes lesz az állattá változásra, rövid idő alatt hatalmas távolság megtételére illetve a csatában a sebek és fájdalmak iránti teljes érzéketlenségre. Az ősgermán filozófia tehát a Männerbundok egyik jellegzetességeként számon tartott vadállattá válást, egyúttal a csatában a Wut-állapot elérését a lélekkel és az akarattal való különféle – bizonyos jógatechnikákra emlékeztető – manipulációknak tulajdonította.

A világ minden kultúrterületén ismert – a trákiai hagyomány Zeusz Lükaiosz-kultuszában különösen fontos szerepet játszó – farkasember (Wehrwolf, werewolf, loup de garrou, vrikódlak, Erdélyben pl. „csordásfarkas”, „koldusfarkas”)

ugyanazt a „szent törvényteleniséget” testesíti meg, előképei nyilván a farkasbőrbe öltözött titkos beavatási férfiközösségek voltak. Számos esetben a teremtés előtti szabályozatlan létbe való visszatérés tulajdonképpen az avatást vagy sámánoknál az elhívást megelőző állapot sajátosága: a mandzsúriai tunguzoknál a sámánjelölt a hegyekben rejtőzik el, állatokra vadászik, melyeket „közvetlenül a fogával ejt el”, majd tépett, véres, valóban ragadozó állatra hasonlító külsővel tér vissza a faluba, „mint egy vad”; még beszélni is elfelejt. (Ez utóbbi tényező azt jelképezi, hogy az avatandó most „magzat” illetve „halott”; elfelejtett mindent, amit a profán síkon megtanult, sokszor enni is csak úgy képes, mint egy csecsemő, vagy mint az állatok, nem ismeri fel rokonait stb.) Mindenesetre leszögezhetjük, hogy Akhilleusz ménosza illetve Bhíma bosszúja értelmezésének jelentősége messze túlmutat a szokásos filológiai megközelítéseken, s jellegzetes módon vallástörténeti hermeneutikát igényel.

Számos hős „örjögését” vizsgálva egy már említett különös jelenségre figyelhetünk fel, nevezetesen arra, hogy harci viselkedésük bizonyos fény-vagy hőjelenségekhez kapcsolódik vagy ilyeneket idéz elő. Vendryés és Marie-Louise Sjoestedt a kelta hőrosok prototípusát vizsgálva kimutatták, hogy az óír „hős” fogalma a „hevületre, az izgatottságra, a duzzadtságra” utal. A Táin Bó Cualnge elbeszéli, hogy Conchobar király unokaöccse, a gyermek Cú Chulainn hogyan indult el egy jóslat beteljesítéseként az ulsteri Nechta király három legyőzhetetlennek tartott felnőtt fia harcra hívására. A gyermek megöli és lefejezi családjá ellenségeit, a mészárlás azonban olyannyira felhevíti testét, hogy félő, hogy egész Ulster lakosságát legyilkolja. A király először meztelen nőt küld ki az ifjú hős harci dühének lecsillapítására, ám ez nem használ; ekkor három dézsa hideg vizet hoznak. Amikor a fiút beültetik az első dézsába, a dongák dióhéjként pattannak szét. A második dézsában felforr a víz, de a harmadikban már csak megmelegszik, ekkor a *ferg*-állapot abbamaradt és a kisfiú hazatérhetett.

A történet világosan illusztrálja azt az elképzelést, mely szerint a hőros vagy a sámán fellépése a Kozmoszban az avatatlanokra vagy az egyszerű halandókra nézve életveszélyes hő-,fény vagy egyéb energiákat szabadít fel. Fő művében, a *Mythe et epopée*-ben Dumézil elbeszéli a kaukázusi oszétok legfőbb hőrosa, az említett Batraz születése történetét. A hős apja, Xaemyc egyszer egy vadászaton eltéved, s számos kalandon keresztül egy folyó mélyén lévő birodalomba jut, ahol beleszeret egy vízitündérbe (vö. Ardzsuna és Ulupí, Sántanu és Szatjavatí stb. történetével), akit feleségül vesz, ám az asszony ún. *meluzinai tilalom* alatt áll: nem lehet bizonyos dolgokat elkövetni előtte, mert akkor azonnal vissza kell térnie hazájába. A mítosz változatai szerint a nártok közül valaki elköveti ezt a sértést, ezért az asszonynak mennie kell, ám ezelőtt még áthelyezi a méhében növekvő magzatot az apa, Xaemyc

testébe (avatási motívum, mint Dionüszosz születése!). Mikor eljön a szülés ideje, Xaemyc varázstudó nővére tanácsára felmegy egy torony tetejére s a torony lábához hét vízzel teli üstöt állíttat. Testét felvágja, s kipattan belőle az acéltestű Batraz, lángolva leveti magát a toronyból, s beleugrik az első dézsába, melyben felforr a víz; mikor a hetedikbe ugrik, akkor annak vizében már lehül. Dumézil feltételezi, hogy itt a hős története az égi fém, a meteorit felhevülését, zuhanását, becsapódását majd lehülését beszéli el allegorikus formában; talán az „acélhős” közös indoeurópai hagyománya inspirálta a felhevülésében Kréta ellenségeit magához ölelve elégető izzó ércember, Talósz mítoszát. Ám visszatérve a „harcis őrjöngés” jelenségére, a felhevülésében a kívülállókra veszélyt jelentő hős képe megjelenik Batraz halálának elbeszélésében is. Az isteni hős, bosszút állva meggyilkolt apjáért, iszonyú vérengzést rendez a nártok között, majd elhatározza, hogy meghal (akárcsak Saxo Grammaticus Hadingusa). Megparancsolja a nártoknak, építsenek óriási máglyát, s hevítsék fel a rajta lévő szenet; mikor az izzani kezd, Batraz felmegy a máglyára, vörössé izzítja magát és őrjítő táncot lejt, közben kardját forgatva lefejezi a máglya körül álló embereket. Témánk szempontjából ez utóbbi momentum a különösen érdekes – újra az „égető hő”, és az „életveszélyes hőszi tombolás” megjelenítése. A motívum ugyanakkor jelen van a kwakiutl Kannibál-társaság avatottjának rituális viselkedésében is, akit tombolása során egy karjában holttestet tartó mezítelenül táncoló asszony kísérel meg lecsillapítani, és akit ámokfutásában csak az állíthat meg, ha négyszer mártják meg jéghideg vízben. Ugyanebbe a prototípusba tartozik Héraklésznek a Nesszosz-ing miatti szenvedése és kínhalála: amikor a borzalmas fájdalomtól őrjöngve egy folyóba veti magát, ám az úgy felforr, mintha izzó fémet tennének bele (akárcsak Cú Chúlainn és Batraz esetében); a folyó neve azóta is Termopülai, azaz „forró átjáró”. Őrjöngésében a hős megöli Likhaszt, akit felelősnek vél a mérgezett ing átadásában. Senki sem meri őt megközelíteni, sem öngyilkosságában megakadályozni vagy segíteni. Végül az aiol Philoktétész gyűjtja meg a máglyát, amelybe azonnal belecsap egy villám. Nyilvánvaló, hogy ugyanazon ősi-indoeurópai képzet megnyilvánulásairól van szó, amely a sui generis hőszi lét szimbolikáját a hevület, a tűz, a villámlás és a fémek dialektikus azonosságával jelenítette meg. A tűz uralása, a forróság elviselése illetve a test rendkívüli hőfokra hevítése az észak-ázsiai sámánbeavatásokban is ismert; erre utalnak a tűz átugrásával avagy tűzönjárással kapcsolatos, az európai folklórban jól ismert ifjúavatási szertartások, vagy az a közkeletű elképzelés, hogy a magyar sámán, a táltos lova paraszat eszik. A Patanjali Hatha-jóga rendszerében alapjelentőségű *tapasz* eredeti jelentése „forróság” volt. Pradzsápati a mágikus hő felgerjesztésével teremtette meg az Univerzumot s az indiai tradíció számos egyéb esetben is említi a nagyfokú aszkézist gyakorló risik esetében testük és környezetük felforrósodását. A különféle csodatételeket is kísérheti hőenergia felszabadulása, akár a krisztusi feltámadás esetében is, ahol a híres torinói leplen látható képmás keletkezését illetően számos

értelmező „hatalmas hő felszabadulásáról” beszél. A harci őrzöngéssel kapcsolatos felforrósodás, ezáltal a megközelítőkre nézve életveszélyessé válás arra utal, hogy ebben a pillanatban a herosz felülemelkedett az emberi létezésen s egy, a profán szférától idegen, nem evilági, egyszerre vonzó és elrettentő princípium – *mysterium tremendum* – hordozójává vált. A beavatás megvalósulásához pontosan erre van szükség. Ha valamely mítosz „dühöngő” hősről illetve megmagyarázhatatlan felforrósodásról beszél, akkor feltehetőleg a harcosi Männerbund-rítusok önkívületi állapotának enigmatikus leírásával állunk szemben. A mágikus „hő” vagy „fény” mindig az emberen túli, primordiális erők fellépésének kísérőjelensége, s vizsgálatát az iráni *khvarenától* kezdve a keresztény szentek sugárkoszorúján keresztül a hallucinogén szereket fogyasztók által rendszeresen tapasztalt „villódzó fények” értelmezéséig lehetne folytatni. A jelenség nemcsak mítoszokban, de valódi történelmi személyiségek haditetteinek leírásakor is előtűnik – gondoljunk a qadesi csata beszámolójára, II. Ramszesz őrzöngő dühére, az ellenséget „elégető” ureuszkígyóra illetve a fáraónak a saját harcosai között rendezett mézárálására, melyet számos kutató a decimatio legkorábbi hiteles rögzítésének tekint. Éppen ilyen lehetőség van arra is, hogy a koncepció a különböző lokális folklórok világába is behatoljon: Brailoiu monográfiájában szerepel például a román nemzeti herosz, a tizenkét éves gyermek Romăns története, aki egymaga elpusztít tizenhatezer tatárt, ám mikor visszatér övéihez, lova „kimelegedését” tapasztalja, s fél, nehogy saját rokonai között is folytassa az öldöklést. Ez a mítosz szintén a „furor”, a harci düh heroikus mivoltát érzékelteti, ám a „szent őrzöngés” prototípusa néha a valódi zavarodottság tragikus vonásait öltheti magára: gondoljunk csak az első feleségét és gyermekeit a Héra által ráküldött elmezavar hatására elpusztító Héraklész, vagy az őrzöngésében a valódi haragosai helyett egy juhnyáj soraiban mézárálást rendező Iliász-hős, Aiasz történetére.

A harcosi közösségek avatási rítusairól

A férfiak harcos-vagy vadász közösségébe való beavatáshoz a jelöltnek tehát bizonyítania kellett arra vonatkozó képességét, hogy az elveszett „álomidőbe” való ideiglenes visszatérés által a szakrális történelem paradigmatis sémáit valóra váltva „istenként”, „heroszként” vagy „vadállatként” testesüljön meg. A bizonyítás eszközei a voltaképpeni beavatási *próbatételek*, melyek a profán ego pillanatnyi kikapcsolásával a létezés egy magasabb dimenziális síkra vetítik. Tudjuk, hogy általában háromféle avatási típust szoktak a rítus megcélózta ontológiai állapot szempontjából elkülöníteni: 1. az ún. korosztályi vagy ifjúavatási rítusokat, 2. a Bundokba (Männer,-Weiber) azaz az adott nembe vagy hivatásrendbe tartozók

ezoterikus konfraternitásaiba való bekerülés próbáit, 3. végül azt a véletlenszerű vagy akaratlagos folyamatot, melynek során a jelölt *medicine man*-né vagy sámánná válik. Bár a három típus nem csak a cél, de a rituálék fenomenológiája alapján is jól megkülönböztethető, mégis nagyon sok a hasonlóság közöttük mind az avatás forgatókönyvét tekintve, mind a mögöttük rejlő filozófia szemszögéből, hiszen mindegyiknek végső célja az újonc kiemelése addigi létmódjából s egy sor fantasztikus elemmel átszőtt mítikus topográfiai „utazáson” keresztül a közösség szakrális történelmébe való tulajdonképpeni bevezetése. Az iniciatív próbák szimbolikája mindhárom esetben általában a keresés-elindulás-kínzás-halál-égbeszállás-újraszületés témakörét öleli fel. Elengedhetetlen része a *descensus ad infernos* (az alvilágjárás), az ősökötől vagy szellemektől való ismeretszerzés motívuma (vö. Odüsszeusz, Aeneas vagy Hadingus alvilágjárásával) valamint a „második születés” világszerte ismert képzete. Első lépésként a jelöltnek fizikai és szellemi értelemben is el kell különülnie családjától és élete korábbi helyszíneitől, majd az avatást végző mester irányításával a közösség profán életterétől távol eső „veszélyes” helyre, pl. a hegyekbe, a vadonba vagy a sivatagba kell vonulnia, vagy a többi avatandó társaságában, vagy teljesen egyedül. Ez a „kilépés a meghitt szférából” fontosabb mentális tartalmat képvisel, mint gondolnánk. A számos erre vonatkozó etnológiai példán kívül (az ausztráliai kurnaik, juinok, murringok, wiradjurik, a tűzföldi jamanák és halakwulupok stb. avatásainál) ez lehet a helyes hermeneutikai megfejtése annak a népmesei elemként számon tartott motívumnak, mely a hősnek a „kaland felé” való *elindulásának* drámaiságára utal. Gyakran az *anyától vett bűcsű* fájdalommasságával (pl. Thészeusz vagy Parsifal esetében) érzékeltetik az addigi gyermeki, tehát „feminin” lét megszűnésének kezdetét; maga az anya egyes ausztrál ifjúavatásokban is az avatás késleltetésére vagy akadályozására törekszik, a harcosi archetípussal bizonyos értelemben ellenséges rituális szerepe értelmében. A későbbiekben megmutatjuk, mennyire erősen meggyökerezett az archaikus mentalitásban a Männerbundok és a nők antagonizmusának sémája. Az „elvonulásnak” azonban nemcsak ez a prototipikus elkülönülés a lényege, hanem az avatás mint szubjektív, koncentrációt, meditatív folyamatokat, sokszor jógikus extázistechnikákat igénylő jellege is előfeltételezi azt. Mindhárom avatástípusnál sor kerülhet aszketikus akaraterőpróbákra, például némasági fogadalomra (ez a jelölt-halott azonosítást is szimbolizálja), böjtökre vagy virrasztásra. Ez utóbbi nyilván mindenkinek ismerős azokból a népmesékből, melyekben a hős azért tud valamilyen feladatot – például a kertben álló fa, mint Axis Mundi „megőrzését” – teljesíteni, mert megállta, hogy kudarcot valló társaival ellentétben ő maga ne aludjon el; Gilgames azonban Utnapistimnél nem állja ki ezt a próbát, és elalszik, csakúgy, mint a Getsemáné-kertben Péter és a tanítványok (Máté 26.38-45.). A Gautier de Doulens-féle Grál-elbeszélésben Gawain eljut a Hegyen álló kastélyba (a Szent Közép manifesztációja), ahol a király felszólítja törött kardja

újraegyesítésére (kardok megszerzése vagy egygyéforrasztása tipikus Männerbund-próba), ám alighogy elkezd Gawainnak a kard titkairól beszélni, a lovag *elalszik*. A Grand St.Graalban a Terre Faraie nevű szigeten található a Cobernic, az „örök virrasztás és elalvás próbatételének kastélya”. Amikor Alfadem királyt mégis elnyomja itt az álom, egy lángember jelenik meg, aki lándzsával átdöfi mindkét lábát, s a király meghal. A Diu Crone-ban Gawain társaitól eltérően nem fogad el italt, ezért nem alszik el és *fel tudja tenni a kérdést*. Az „alvás” meghaladásának jelentése minden iniciatív hagyományban egy a materiális létezés feltételei alól mentesült tisztánlátás elérése volt.

Az avatás minden esetben legjellegzetesebb momentuma természetesen a *halál* eljövételének felidézése, amely „elnyeli” majd „kiköpi”, tehát „új életre szüli” az avatandót. Ez a koreográfia minden szintjén ábrázolásra kerülhet. Az egyik legdrámaibb megoldás az, amikor a szándékos *fájdalomokozással*, a mai mentalitás számára értelmetlennek és kegyetlennek tűnő avatási kínszerekkel emelik ki a jelöltet a nem nélküli, gyermeki lét lárvaszerű potencialitásából; például megcsönkítják, incisiót vagy subincisiót hajtanak végre rajta, vérért „lecserélik”, arcát meghasogatják vagy mint számos ausztrál törzsnél, a metszőfogát ütik ki. Az ilyen aktusok nem szimpla „bátorságpróbák”, hanem az avatás par excellence tetőpontját jelentő szakrális momentumok, melyek mitológiai leképeződésükben a sámánavatással mutatnak azonos alakúságot; ez utóbbiaknál (például a jakutoknál) szerepelhet az a kép, miszerint a sámánjelöltet az Alvilágban feldarabolják, megfőzik majd csontjaiból újra összerakják (mint Pelopszt, Zagreuszt és egyéb hősöket), vagy éppen egy óriási Madár fosztja meg húsától, azért, hogy a csontvázat beavatást végző mesterek „új hússal” láthassák el. Az avatási kínszerek a „fejlődés” egy későbbi fokán úgy tűnik, „finomodtak”, enyhébbé váltak, végül már csak abban nyilvánultak meg, hogy a jelöltet valamilyen „megalázónak” szánt aktussal érintették meg, például arculütötték vagy egyéb helyen mértek ütést rá (a lovaggá „ütés”, mint avatási aktus az egykori kardvágás szelídített változata). Egyes apokrif iratok szerint az avatás során az esszénus mester a leendő adeptust arcon legyintette. Az avatási halál totalizált megjelenítése az, amikor a jelölt „víz alá” vagy „barlangba” merül, ahol lenyeli és megemészti egy khtonikus nőstény szörny. Ez utóbbi számos értelmezés szerint természetesen nem más, mint a Nagy Istennő, mint az Anyaméh és a Sír úrnője, a mindent felfaló Idő rettenetes manifesztációja. A hős feladata ilyenkor az, hogy a szörny beleiben vándorolva megpróbálja kiutat találni. Ez az anyaméhbe való ideiglenes visszajutást és az onnan való előbújást ábrázolja; az, hogy mindig a *nedves* elemhez kapcsolódó, nőnemű teremtmény gyomráról van szó, az *anya* terhességére és a magzatvízre utal, a belekben való vándorlás pedig a szülőcsatorna útvesztőjét jelenti. A tellurikus szörnyet az archaikus kultúrák gyakran egy speciális, a teremtmény alakjára emlékeztető kunyhó építésével mintázzák meg, ez H.Schurtz beszámolója

szerint Új-Guineában különösen ismert. A kunyhó itt a tengeri sárkányt, Barlunt formázza, ennek ajtaján (azaz száján) kell az avatandónak belépnie. A pápuáknál egy Kaiemunu nevű sásbábuba dugják be a jelölt fiút, ez krokodilra, bálnára vagy halra emlékeztet. Ez is közös elem a sámánavatással, ahol a vízbe merülés és ott istennőkkel vagy tündérekkel (a nőstény szörny alakmásaival) való találkozás szintén jellegzetes epizód, pl. a holland-guianai kariboknál az avatandó miszikus utazása során Amanával, a nedves elem úrnőjével együtt bukik a folyó mélyére, ahol ez utóbbi a sámánjelöltet varázsigékre tanítja meg. Héphaisztosz zuhanása után a tenger fenekén, Thetisz istennőnél talált menedéket, Melikertész (a kánaáni Melkart változata) pedig vízbe ugrása után Leukothea, a Fehér Istennő védeneként és férfitársaként szerepelt. H.Jeanmarie kimutatása óta tudjuk, hogy Thészeusz története tulajdonképpen egy ifjúavatás mitizált elbeszélése, maga a hős alakja pedig a Männerbund-avatandó par excellence prototípusa. Thészeusznak férfivá érettségét azzal kell bizonyítania, hogy egy szikla alól kell kiemelje a „királyság” jelképeit, a kardot és a sarut (Apollodórosz: Mithologia III.15.7). A kardnak kőben való elrejtése azért, hogy a kiválasztott hős majdan onnan húzhassa azt elő, nagyon mélyértelmű szimbólum: szerepel az indoeurópai heroikus kardkultuszokban (egyik első ábrázolása egy hattusasi domborművön látható), Hérodotosznak a szkítákról szóló beszámolójában, a nárt eposzban, az Arthur-legendakörben, sőt még a *Fedeli di Amore* a kutatók előtt máig titokzatos jelképrendszerében is. Az aktus feltehetően a kőbe zárt kard kiszabadítása által az avatás szoteriológiai jelentőségét kívánja hangsúlyozni – tárgyak elrejtése valamint megtalálása számos esetben az iniciatív misztérium egyik legfontosabb része, példa lehet erre az athéni Theszmophoria-szertartás. Az avatási jelenségekhez tartozik Thészeusz leányruhába öltözése (Plutarkhosz: Thészeusz 12.), vízbe ugrása a Néreiszekhez, Amphitritéhez vagy Thetiszhez (Pauszaniasz I.17.3.) illetve a labirintusba hatolása, mint *regressus in utero*. Az, hogy a nedvesség princípiuma az Ősvizek primordiális világalalmának felidézésével a teremtés tulajdonképpen megismétlésében játszik szerepet, nyilvánvaló a keresztelés rítusában is: minden avatás egy-egy démiurgoszi cselekedet. Az avatási halál rituális megvalósítása viszont a világteremtő aktus *in illo tempore* gyilkossággal járó folyamatát ábrázolja: ahogyan Purusának, Kingunak, Pan-kunak, Uranosznak, Ymirnek stb. meg kellett halnia ahhoz, hogy a formátlan Káosz helyén az ifjabb istenek „Neue Ordnung”-ja jöhessen el, így van szükség véres rituálékra ahhoz, hogy az alaktalan gyermekkorra a harcosi lét jól meghatározott pszichofizikai dimenziókkal rendelkező *céllal és értelemmel* rendelkező időszak következessen el.

A Männerbundok egy következő jellegzetes attitűdje a kívülállóknak (nők, gyermekek, avatatlanok) *ijesztgetése*. Ezt láthatjuk olyan titokzatos fraternitások esetében, mint a latin Lupercusok, a krétai *kurészek*, a román *călușarok*; vagy olyan mítikus csoportoknál, mint a Gandharvák, a kentaurok, a Sântoaderek vagy a Wilde Heer. Az

ok az avatatlannak az ezoterikus rítusoktól való távoltageésának szándékán kívül nyilván annak kifejezése, hogy az ilyen szövetségek tagjai avatásukkal szabad átjárást nyertek mások számára elérhetetlen kozmológiai szférákba, így egyszerre több világban is tevékenykedhetnek, a kívülállók számára viszont mindenképpen a numinózus *mysterium tremendum*-arculatát jelenítik meg. A rémületet keltő öltözékek, maszkok, hanghatások stb. a teremtést megelőző Káoszra emlékeztetnek, arra a fázisra, amikor a különféle erők még a maguk kiforratlan és rendezetlen, titáni mivoltukban manifesztálódtak; a megfélemlítő kirohanások pedig az isteni erők kiszámíthatatlan, titokzatos és bestiális arcát demonstrálják. Modern korunkban is ismertek az ilyen típusú, a primordiális kiforratlanságot és agresszivitást felidéző álarcos vagy álöltözötes rituálék, a frosinonei *radica*-ünneptől kezdve a velencei karneválig. Ami a zajkeltést illeti, ezt különféle szakrálisnak tartott hangkibocsátó eszközökkel érik el, például *zúgattyúval*, mint a legtöbb ausztrál ifjúavatási szertartáson – ilyenkor az eszköz használatát meg is ideologizálják, a hangot rendszerint az isten üvöltésével azonosítva. A kurnaik *jeraeil*-avatásán lényeges momentum két, az isteni Mungan-Ngauával és feleségével azonosított zúgattyú megmutatása az újoncoknak. Az indoeurópai misztériumokban szintén szerepel ez az eszköz: Rheia Anya kísérői, az Ida-hegyi fegyveres *kurészek* kereplőket forgatva és pajzsokat verve igyekeztek elnyomni a csecsemő Zeusz barlangból kihallatszó sírását, nehogy meghallja azt a gyermeket elpusztítással fenyegető apa, Kronosz. A kurészek nevét a későbbi görögök „levágott hajú ifjak”-ként értelmezték, egyesek a *korübaszoknak* nevezett extatikus táncosokkal, mások pedig a fekete Q’ar istennő nevével hozták kapcsolatba, ő tudniillik a fríg Kübelé vagy a thrák Kottütő alakváltozata. Különös, hogy egy Männerbundot istennő irányítása alatt állónak képzeljenek el, bár a román călușarok élén is a Doamna Zînelor („tündérkirálynő”), azaz Diana áll. Ez a tény ellentmond Frobenius elméletének, mely szerint a Männerbundok pusztán a matriarchális nőszövetségekre adott reakciók lennének, alátámasztja viszont azt a tényt, hogy a férfiszövetségek mindig a mágikus-khtonikus erő irányítása alatt állnak, ezt viszont az egyes archaikus kultúrkörökben különböző nemű istenalakok is megjeleníthették.

A Dionüszosz-Zagreuszt széttépő és felfaló Héra-vezette titánok Diodorus Siculus, Nonnosz, Harpokration, Firmicus Maternus forrása és egy Fragmentum Orphicum alapján szintén a Männerbundok jellegzetességeit viselik: fehér gipsszel kenik be arcukat (az álarcviselés az ego elvesztését illetve egy magasabb szinten való feloldását jelzi, egyben a halottakra való hasonlóságra utal), majd a gyermek Zagreuszt egyéb avatással kapcsolatos tárgyak mellett egy zúgattyú hangjával csalják el, hogy széttépjk és felfalják. Őrjöngésük ismét a *furor sacralisra* emlékeztet. A hangeffektus, a pokoli üvöltés a már említett Wilde Heer esetében is megjelenik, amely a *coincidentia oppositorum* archaikus dialektikájában egyszerre áldásos és

vészthozó, életadó és halálthozó, mint természeti képmása, a mennydörgés, a pusztító villámok, de egyben a földek termékenységét biztosító esőzés kísérőjelensége. A *hanghatással, hangszerkíséréssel, tánccal, mimikával* (dallal, ordítással, kiáltással, mágikus szókapcsolatok vagy istennevek refrénszerű ismételtetésével, avagy a numinózus belső paradoxonját megjelenítő obszcén versekkel vagy énekekkel) kísért rituálék nem mást idéztek elő, mint a lét megrázó *drámaiságának* és az ezt feloldó dialektikus katarzis mindent elsöprő erejének igen korai megélését, amely viszont néhány kultúrában a *dráma* műfajának kifejlődését és rövidesen igen fejlett szintre kerülését okozta.

Megérthetjük tehát, hogy az ifjú,- a sámán, valamint a Männerbund-avatások általában ugyanazt a mitológiai – szakrális folyamatot ábrázolják, ugyanúgy az elveszett Egység paradigmatisma újramegélésére törekednek, ezért feltűnően hasonló rituális sémákat alkalmaznak. Egy elem azonban mégis legtipikusabban a Männerbundok sajátossága: az avatási párbaj vagy harc motívuma egy meghatározott emberi vagy állati ellenféllel szemben. E szempontból az ifjúavatás és a férfiszövetségi avatás számos kultúrában ekvivalens. Tacitus Gemaniájában leírja, hogy az egyes germán törzsekben milyen próbákat kellett a fiataloknak a férfivá váláshoz kiállniuk: a chattusok például hajukat és szakállukat nem vághatták le, amíg meg nem ölték egy ellenséget, a taifalusoknak egy vadkant vagy egy medvét kellett leteríteniük, a heruloknál viszont a fegyvertelen jelöltnek egy felfegyverzett ellenféllel kellett megküzdenie. A spártai fiataloknak egy éven át kellett „elrejtőzve” – tulajdonképpen vadállatként – élnie a vadonban (krüpteia), egy szál törrel felfegyverkezve, ahhoz, hogy a közösség teljes jogú tagjává váljon – a Männerbundba tömörült harcosok időnként pedig megfélemlítő célú mérszárlást rendeztek a leigázott akháj őslakosság sorai között. Ez a jól ismert történelmi aspektusok mellett azonban félreérthetetlenül a szakralitás szférájába tartozik; a *sacra insania* tulajdonsága ugyanis éppen az, hogy az ilyen erő által megszállt harcosok számára irrelevánssá válik az ellenfelek számbeli vagy fegyverbeli túlereje. A Horatius-fivér és a Curiatiusok élethalálküzdeme kapcsán Dumézil kiváló érzékkel mutatta meg, hogy a racionalizáló és historikus hajlamú római alkotóerő hogyan építette be a közös indoeurópai őstradíciót az Urbs történeti corpusába. Valószínűleg Männerbund-avatási küzdelmeket ábrázolnak a szakrális kódrendszer metanyelvén az olyan mítoszok is, melyben a magányos hősnek egész hadseregek (ezek gyakran a földből kinövő kísértetkatonákból, óriásokból vagy egyéb khtonikus szörnyekből állnak) ellen kell küzdenie – Kadmosznak illetve Iaszonnak a *Vetett Emberekkel*, Branwen Mabinogionjában pedig Manawyddan és Bran heroszok népének pedig a Gwyddylek csodatévő üstjében feltámasztott, ám beszélni nem tudó élőhalott-harcosokkal. Az ilyen típusú mítoszokban egyrészt a valamilyen alacsonyabbrendű mágia segítségével látszólag életrekeltett, de valójában valamilyen köztes, démoni szférába került elesett katonák világszerte elterjedt motívuma

ismerhető fel, másrészt azonban az ellentétek archaikus mentalitásbeli egybeesése miatt a hős avatási harcának ábrázolása mellett egyúttal a földből kinőtt vagy feltámadt ellenfelek is Männerbund-avatottakat jelenítenek meg. Alakjukban döbbenetes intenzitással manifesztálódik az iniciatív halál következtében való *kísértetté válás*, hiszen ne feledjük, az ezoterikus harcosi testvériségek tagjai a közösség szemében valóban „szelleme”, – félelmetes zúgattyúikkal, üvöltésükkel, maszkaikkal vagy hullaszerűre mázolt arcukkal, a „vadon” felől érkezésükkel és az avatatlanok iránti ellenséges, de legalábbis baljós viselkedésükkel mindenesetre ezt a hatást keltik. A földből kinőtt mítikus szereplők tipológiáját illetően Lévi-Strauss helyesen utalt az ember autochton mivoltának ontológiai problematikájára és egyben arra, hogy a földből születés gyakran sántaságot illetve bicegést eredményez (ő itt nemcsak a „dagadt lábú” Oidipuszra, hanem a pueblók Shumaikoli vagy Musingwu nevű, „Véreslábúnak”, „Sebeslábúnak” vagy „Puhalábúnak” nevezett hőszaira is utal, s megjegyzi, hogy miután a kwakiutl mitológia koszkimóit elnyeli a khtonikus szörny, Tsiakish, azok „dülöngélve” kerülnek vissza gyomrából a föld színére). Mi itt csak annyit jegyzünk meg, továbbgondolva a jelenséget, hogy az avatási bicegés, mely Héphasztosz, Dionüszosz vagy Völund sántaságától kezdve a Baal-imádók „bicegő pészach”-jáig rendelkezik precedensekkel, újra az iniciatív kínzás eredményére illetve a születés-halál-újászületés / új hús, új csont keletkezése témakörére utal. Kadmosz „Vetett Emberei” vagy Romulus *celeresei* tehát paradox módon egyszerre a primordiális Káosz bestialitását és a belső szerkezetében hierarchizált katonai avatások szigorú rendjét is megtestesítik, így válhatnak egy adott közösség szent történelmének tudatosan választott szimbólumaivá.

Itt jegyezzük meg, hogy Männerbund-alakulatok számos esetben jelennek meg, mint „honkeresők”, „honfoglalók”, „városalapítók” vagy egyszerűen csak „ősök”. Dumézil részletesen foglalkozott a Livius történeti munkájában szereplő *iuvenes pastorales* problematikájával és arra a következtetésre jutott, hogy a társadalmi kereteken kívül, a maguk elbűvölően természeti, archaikusan öntörvényű, vad és spontán („aranykori”) világában élő, nőkkel hangsúlyozottan soha nem érintkező fiatal férfiak a farkas táplálta félisteni ikerpár vezetése alatt a *celeritas* princípiumának adekvát megnyilvánulását élik át. Ez magyarázza törvényenkívülségüket, egy harci kirohanásuk alatti hangsúlyozott meztelenségüket, Iupiterrel, a patriarchális-uranikus mágia és az *insania sacra* urával, Varuna, a Gandharvák védnöke római megfelelőjével, illetve termékenységvarázsló képességüket (hiszen képesek voltak Iupiter segítségével a meddő szabin leányokat sokgyermekes anyákká tenni). Vezérük, Romulus megalapítja a *celeres* néven ismert harcosi testvériséget (melyet majd békeszerető, s Dumézil szerint a *gravitas* és a brahmanikus erények legtökéletesebb inkarnációjaként fellépő utóda, Numa oszlat fel), s a szakrális hagyományt dőlőfősségében megsértő Remust épp egy ilyen katona, egy Celer sújtja

halálbüntetéssel. Érdekes lenne megvizsgálni, konkrétan *mit* sértett meg megbocsáthatatlanul Remus bűne, ti. Róma épülő falának átlépése vagy átugrása. Minden fal, kerítés, országhatár tulajdonképpen a „kinti”, kaotikusnak, profánnak és kiismerhetetlennek érzékelt világot választja el attól, ami „benső”, meghitt, tájékozódási dimenziókkal rendelkezik, tehát szent, s az átugrás nyilván a Romulus által *imitatio dei*-vel, a világteremtés megismétlésével véghezvitt rendteremtési aktus (=a falemelés) spiritualitását sértette, ezzel a két, egymást kölcsönösen kizáró antagonisztikus dimenzió *összemosódását* okozva. Lehet, hogy a halála a minden „kezdéskor” és „építéskor” szükséges véresáldozatként egyszerűen elengedhetetlen volt az archaikus ideológia paradigmatisz törvényei értelmében. Az is tény azonban, hogy város- vagy országalapítás idején a talaj lábbal való érintése akár pozitív, akár negatív értelemben, de mindenképpen szakrális jelentéssel bíró aktusnak minősül, amely egyaránt képes rendet, birtokbavételt, a közösség új mikrokoszmuszának megkreálását szentesítő hierophanikus jelenséggé válni, mint éppen ellenkezőleg, veszélyes és kiszámíthatatlan erőket felidézni. Remus ezúttal vészthozó „lépésének” pozitív ellenpárja lehet a honfoglaló Dragos aktusa, aki azzal veszi birtokba a későbbi román nemzetállam magterületét, hogy *descalcat* (azaz „leszáll”) a lóról, s a föld megérintése tulajdonképpen a honalapítás *sui generis* szertartása (lásd a Tuatha Dé Danann kelta epikus rendszerében a partralépés hasonló jelentőségét). A Männerbund-csoportok rítusainak megértése tehát jóval mélyebb valláshermeneutikai munkát igényel, mint az első pillantásra tűnhet, hiszen a mélyben egy olyan ideológiai szisztéma húzódik, amely közvetve vagy közvetlenül, de a későbbi korok ikonográfiai vagy mentalitási sémáit is meghatározta.

Kapcsolat a feminin princípiummal

Végezetül egy olyan kérdéskör tárgyalására térünk át, amely a férfiszövetségek genezisének és ontológiájának par excellence kardinális pontja lehet és ez nem más, mint a „szexus metafizikájának” (hozzátesszünk: és hermeneutikájának) problematikája. Kiindulópontunk az, hogy a premodern mentalitás világmagyarázatában alapvető szerepet játszik egyfajta ahistoricus dialektika, amely szerkezetében nem áll messze a hegeli tézis-antitézis-szintézis rendszerének koncepciójától. Ez a világkép a Mindenséget dualitások szisztémájaként képzelel el; lét és nemlét, jó és rossz, élet és halál, termékenység és betegség, ég és föld, nap és hold, jobb és bal, férfi és nő a kozmikus struktúrát át- és átszövő alapideákként manifesztálódnak. A vallástörténeti kutatások szerint a polaritások kezdetleges felfogása előtt a továbbfejlődés különféle útvonalai állnak nyitva, de a kettősségek archetípusa totalitását az Iránban megjelenő teljes dualisztikus világmagyarázatban éri

el. (Ehhez hasonló tiszta irányban ható dualista lételméletet a mazdaizmuson vagy a zurvánizmuson kívül például az irokéz világkép tartalmaz, amely az egymással vetélkedő „jó” Oterongtongnia és a „gonosz” Tawiskaron történetén keresztül meséli el a dolgok megteremtését). A Mindenséget az önmaguk által hordozott antagonisztikus erőknél megfelelően berendező mítikus Ősikrek képe világszerte ismert, ilyenkor a különféle valós jelenségek is az ikerpár megtestesítette princípiumok tükörképeiként jelennek meg. Tehát az egyik testvér például megteremti a Földet, erre a másik rajta a hegyeket; újra az egyik létrehozza az élőlényeket, a másik rögtön a betegségeket; a „jó” iker megalkotja az embert, a „rossz” pedig testvére munkájának tönkretételére törekedve a halált stb. Az ilyen rendszerekben a „negatív” pólust képviselő fél nem szükségszerűen a keresztény világképben megjelenő „ontológiai Gonosz” primitív megfelelője; a mítoszok ugyanis szinte „goethei” filozófiával hangsúlyozzák, hogy a világ tökéletes működéséhez *mindkét félre* szükség van, hiszen a létezést éppen az ellentétek dialektikus egysége tartja fenn, ez utóbbit pedig vallástudományi szakterminussal *coincidentia oppositorum* („az ellentétek egybeesése”) nevezzük. Egy különleges fejlődés során éppen ezért a „rossz” ikerfél jelleme nem az ab ovo esszenciális rosszat jeleníti meg, hanem a Mindenség működését gátolva-előmozdító, a szent és a profán határmezsgyéjén mozgó paradox figurává alakul, ezek az ún. *Trickster*-alakok (híres példájuk a germán mitológia Loge/Loki istene, vagy a dél-kaliforniai törzsek Coyote-ja).

Az említett polarítások és dualitások dinamikus-dialektikus rendszere tehát az ősi világkép értelmében nemcsak az Univerzumot, de az ember szűkebb cselekvési terét, mikrokozmoszát is áthatja. A kozmogóniák azonban a kettősségek megjelenésének különösen fontos terepei. A mítoszok a teremtés előtti szituációt rendszerint az *abszolút tagolatlan* képével írják körül, ehhez a *kaotikus, az egységes, a csíraszerű, a nedves, a differenciálatlan vagy a rendezetlen* képzetek is társulhatnak (Ősvíz, Ősóceán, Őskáosz – Nun, Ginnungagap, tohuvabohu stb.). Ebben a kezdeti univerzális tagolatlanságban potencialitásként van jelen a később megnyilvánuló tagoltság két antagonisztikus eleme – maga a teremtés pedig nem más, mint voltaképpen a megnyilvánulatlan *megnyilvánulttá*, a nemlétező *létezővé*, a tagolatlan *tagolttá* változtatása. Az *actio creationis* ezért azonosulhat az ölelkező Ős-szeretőknek egy harmadik, fiatalabb istenség általi *szétválasztásával* (Apszú és Tiámat, Geb és Nut, Uranosz és Gaia, Djauszpitar és Prithiví Mátar egységének megszüntetésével) vagy az ellentétes őselveknek egy belső megnyilvánulási kényszer hajtotta ellentétes irányba mozdulásával (mint Niefelheim és Muspellheim szétvándorlása esetén). Úgy tűnik, a világteremtési aktus nyomán a két őselv tehát elkülönül, megnyilvánul és szétszóródik az Univerzumban; a dolgok egyiküket vagy másikat minőségüknek megfelelő arányban fogják hordozni. Így beszél a Tao Te King arról, hogy a világot a Yin és a Yang harmonikus egyensúlya tartja fenn, de a megnyilvánult jelenségek között

vannak, amelyek inkább Yin és vannak, amelyek inkább Yang-típusúak. Hasonló módon magyarázzák Malekula bennszülöttjei azt, hogy a világot két ellentétes minőségű elv, a hímnemű *ileo* és a nőnemű *igah* egymást kölcsönösen feltételező és kölcsönösen kizáró ellentét-egysége alkotja. A megnyilvánult világban a két erő ellenfélként, sőt ellenségként viselkedik egymással, képesek ugyanis tűzként és vízként egymás veszélyeztetésére, kioltására és megsemmisítésére, az egyik kategóriájába tartozó dolgok, fogalmak és élőlények tehát *tabut* jelentenek a másikhoz tartozók számára és viszont. E ponton a rituális jelenségekben sokszor a frazeri szimpatikus mágia-fogalomra emlékeztető megoldások lesznek jellemzőek: pl. a dajak női avatás során a Hold-princípiummal telítődő női jelölt fehér ruhákat hord, fehér színű ételeket fogyaszt, melyek az általa képviselt archetipikus kategóriával kapcsolatosak. A két antagonisztikus erőhöz társuló ellenérzésekre és tabukra a következőkben visszatérünk, hiszen ez az oka annak a jelenségnek, amely fejezetünk témáját képezi, ti. a Männerbundok és a nők között fennálló valós illetve ritualizált feszültségek létezésének. A dualitások kozmogonikus szerepkörére utalva még annyit jegyzünk meg, hogy ahogyan a Kezdetek előtt azok egysége és megnyilvánulatlanlansága, majd a teremtés során azok szétválása figyelhető meg, úgy a *regressio ad unitatem*-típusú folyamatok az ellentétes kategóriák újbóli egygyólvadását okozzák. *Regressio ad unitatem*-típusúnak neveztük el azokat a mítikus-rituális eseménysorozatokat, amelyeknek végcélja vagy eredménye valamilyen ontológiai tagoltság megszüntetése és két vagy több elkülönült elem újraeggyéforrasztása: a legtipikusabb ilyen a *beavatás* illetve az *eszkhaton*-szerű folyamatok. Utóbbiaknál jellegzetes, hogy általában a Kezdetek idején lejátszódott teremtő differenciálódás *negatív tükörképeként* a kategóriáknak, fajtáknak, dolgoknak és individuumoknak a kaotikus Tagolatlanba való visszaolvadását írják le (pl. az egyiptomiaknál, Indiában, a germán Ragnarök idején, de az orphikusoknál és a görög misztikusok ekpürószisz-elméletében is). Perszonális síkon az ilyen „újraegyesülési” folyamat megvalósítása nemcsak a legbonyolultabb iniciatív rituálék és extázistechikák előtt áll szoteriológiai célként, de az olyan látszólag egyszerűbb sémák esetén is, mint egy pap áldozatbemutatása vagy egy adott vallás hívőjének imája. Ezeknek a modern elme számára „irracionálisnak” tűnő megnyilvánulásai ugyanis – az eszkhatologikus koncepciókhoz meglehetősen hasonló filozófiai alapokon – nem másra irányulnak, mint arra, hogy a – szigorúan a tradíció által rögzített – szavaik vagy aktusaik eredményeképp *szűnjön meg a korlát*, ami a „nem valós” (=profán) és a „ténylegesen létező” (=szent) szférákat elválasztja egymástól. Cél tehát, hogy a kettő lépjen újra egyesülésre azon az áttörési ponton, ahol az ima vagy a rituálé megnyilvánul, tehát az égbe vagy az alvilágba hatol. Ezenkívül arra is szeretnénk rávilágítani, hogy az említett két példán kívül voltaképpen minden hierophanikus jelenség *regressus ad unitatem*-típus: ezt áhítja, ezt célozza és az archaikus hiedelem értelmében ezt is valósítja meg; tehát a *hierophania* illetve a

regressus ad unitatem fogalmai tulajdonképpen teleologikus (célzati) kapcsolatban állnak egymással.

A Männerbund-rituálék koreográfiájának megértéséhez ezen előfeltételezések nélkülözhetetlenek tűnnek. Hiszen tudjuk, hogy az archaikus ünnepek, rituálék, egyáltalán a szakralizált cselekedetek az aktust végrehajtók dimenzionális helyzetének a mintaszerű isteni Egykor száz százalékosan szent, tehát esszenciálisan létező téridő-koncentrátumába való transzponálását célozzák (ennek oka, mint Eliade megmutatta, a mindenségben való lélektani jelenlét áhítása, melyet ő *létszomjnak* nevezett). Az avatási processzusban (a par excellence *szentté* válásban) éppen ezért felmerül az individuum egzisztenciális korlátainak, az általa betöltött formális és hierarchikus kategóriáknak a feloldása, tehát a visszatérés a virtuális, alaktalan, minőségek nélküli pszeudolétbe, a Káoszba. Erre azért van szükség, mert 1. a tabula rasa-elv értelmében az archaikus mentalitás csak a primér szituáció eltörlése után képes szekunder létminőség felállítására, 2. az imitatio dei elve alapján mindig a szent történelem szereplőinek paradigmatis értékű időfeletti példáit kell utánoznia. Az avatási *regressus in utero / ad unitatem* nemcsak a magzatállapot és a születés drámájának újrafelidezésében nyilvánul meg, de az *androgün Öslény* szimbolizálta kategóriák és minőségek *előtti* állapot megjelenítésében illetve az adott szexusnak saját *antagóniájára* való transzformálásában is. Ez férfiatavató / Männerbund-rituálék esetén a jelölt ideiglenes „nővé” válását okozhatja. Furcsa, hogy miközben az avatások tabui következetes szigorral valósítják meg az ellentétes kategóriától való elhatárolódást, addig ugyanakkor a jelöltnek avatása előtt még „meg kell mártóznia” jövő önmaga antitézisében – ha ez nem tiszta dialektika, akkor nem tudunk ennél jobb példát felhozni erre a fogalomra. Az androgün pontosan a primordiális dialektika illetve az abszolút, de a -1-et és a +1-et már potenciálisan tartalmazó Nulla megjelenítője, a *coincidentia oppositorum* totális szimbóluma, bár ez utóbbit már az *axis mundi*ről is kijelentettük – az androgün és az axis mundi minőségüket illetően szinte azonosak, mert ugyanannak a metafizikai koncepciónak két mítikus megnyilvánulását képezik. Az afrikai maszájok, nadik és nubák az újoncokat férfivá avatásuk előtt lánynak öltöztetik, ugyanez a Torres-szoros, Tahiti illetve Új-Guinea egyes bennszülött csoportjainál is megfigyelhető. A jelenség az indoeurópai hiedelemrendszerekben is jelen volt: Thészeusz a Phüthalidáknál leányos ruhában, női hajviselettel vesz részt Zeusz ünnepén, ennek köszönhetően a templomnál dolgozó kőművesek gúnyos szavakkal illették (Pauszaniasz I.37.3, 19.1, Plutarkhosz: Thészeusz 12). Héraklész, hogy vezekeljen Íphitosz meggyilkolása miatt, egy álló évig női ruhában, szolgálóként élt Omphalé lídiai királynő palotájában, gyapjút font úrnője ruháihoz; ő maga női főkötőt viselt, haját leányok fésülték; ezalatt a királynő öltötte magára a hős oroszlánbőrét és fegyvereit hordozva büszkélkedett (Ovid.Heroica IX.54.Luk.Istenek párbeszédei 13). Reveillout kimutatása szerint a

mezopotámiai Lagasban is női ruhába öltözött férfi-papok szolgáltak, csakúgy, mint a kánaáni „kutya-papok” vagy a frígiai Attisz és Kübelé tiszteletére az extázis során önmagukat kasztráló adeptusok. A Mahabharata elbeszéli, hogy a hős Ardzsuna égi atyja, Indra városában visszautasítja őssanyja, Urvasi *apsara* (mennyei tündér) közeledését, amiért az megátkozza: élete egy szakaszában herélt eunuchként kelljen szerepelnie. Amikor Viráta király udvarában foglalatosságot kell találnia, megérti, itt az idő, hogy beváltsa az átkot és Brihannalá néven mint eunuch tánctanár női ruhában oktatja a hercegnőt és az udvar asszonyait. A kétneműség paradoxonjának kozmikus síkra emelése az indiai Siva-Sakti-képzetben éri el abszolút apoteózist, de a képzet megfelelőit megtaláljuk a gnóoszticizmusban, az iszlám és a kathar misztikában is. A görög mitológia Kaineisz-Kaineusz-történetének Mahabharata-beli változata Drupada király lányának, Sikhandinának Sikhandinná, azaz férfivá válásának motívuma. Az ehhez hasonló nemváltás újra azt a létszférát varázsolja elénk, ahol cseppfolyóssá válnak a profán síkon megszokott kategóriák határai s a történetek hőseinek éppen e paradoxon megtestesítésével kell elérniük a szakralizált létezést. Más irányban haladó idő, nem homogén, hanem áttörési pontok köré sűrűsödött tér, bármikor önmaga antitézisébe fordulni képes szexuális egzisztencia – mind annak a létmódnak az ismérvei, amely minden rituális aktus és avatási technika legelemibb célját jelenti.

A teremtési processzus során azonban ez a „parmenidészi” állapot, mint a mítoszok elbeszéltek, nem maradhatott állandó; a világnak meg kellett nyilvánítania önmagát, hogy a minőségek és kategóriák képesek legyenek a virtualitás helyébe realitást építeni. Minden kategória akkor felel meg leghatékonyabban a kozmikus rendben betöltendő feladatának, ha önmaga minőségén *belül* hatva törekszik az időtlen tökéletességre, a szakralitás megvalósítására. Tehát az avatási rítusok másik jellemzője, hogy az *in illo tempore* mintának megfelelően a Káoszba, az androgünéitásban vagy az anyaméhbe való visszamerülés *megszüli*, azaz új életre teremti az avatandót. Ezt követően annak immár az avatással kapott speciális létmódja totalitását kell képviselnie – a férfiét, a nőét stb. –, beleértve az antagonisztikus létmódokkal szembeni tilalmak és tabuk megtartását. Az archaikus mentalitás viszont hajlamos az attitűdök extremitásig fokozására, amely abból fakad, hogy a Mindenséget a szentség egyetlen organiztikus megnyilvánulásaként értékeli, egy ilyen szisztéma viszont pontosan ősminta-mivoltából fakadóan nem ismerhet árnyalatokat és átmeneteket. Ha az archaikus ember szánt és gabonát vet, akkor ezt – a materiális szükségletek kielégítésén felül – a Kezdetek idején megjelent *első* szántást és vetést végző lény (istenalak vagy ő) megtestesítőjeként, szentségének felidézőjeként teszi; ha a nemzés szükségletének tesz eleget, akkor a *hierosz gamosz* világteremtő aktusának kicsiny mását végzi el; ugyanilyen módon az ontológiai kategóriák is valamely kozmikus és időtlen minta totalitását önti bele a tér-idő korlátozta halandó létben megnyilvánult cselekedeteibe. Ezért lehet képes a férfi avatási közösség a maskulin princípium

átélésének olyannyira végletekig fokozására, hogy az a nőekkel szembeni agresszív megnyilvánulásokban teljesüljön ki, és viszont, ugyanez lehet a magyarázat a rettegett női ezoterikus csoportoknak (a bakkhánsnőktől Dagesztánig és „Diana” középkori imádóiig) a férfiak elleni támadó fellépésére. Nézeteink szerint az ilyen vallástörténeti jelenségeknek az ősminta utánzásával (a *coincidentia oppositorum* után a minőségek egymástól való elkülönülésének rituális megformálásával) való magyarázata kézenfekvőbb, mint Frobenius említett teóriája, aki a Männerbundok nőellenes megnyilvánulásait a férfitársaságoknak a matriarchális szövetségek rituáléira való *reakcióként* értelmezte. A női-és férfiszövetségek megjelenése között egyfelől nem bizonyított az időbeli egymásutániség megléte, másfelől pedig túl kevés az olyan mítosz, amely az antifeminin kirohanásokat félreérthetetlenül valamely valaha létezett „nőuralom” megbosszulásával magyarázná (bár egy ilyen példa a tűzföldi selknamoknál megtalálható, a történet Kran, a Napférfi és Kra, a Holdasszony valamint Bund-jaiknak a maszkok készítésével kapcsolatos titkok fölötti vetélkedését beszéli el). Ennek ellenére sokkal inkább azt látjuk, hogy a nők távortartása a férfirítusoktól, ijesztgetése vagy terrorizálása a szexus kozmikus méretűvé transzformálásával, az ősmintának az profán ego feletti diadalának extázisából illetve a „vadállattá válás” primordiális brutalitásából fakad. A nőket általában már a fiatal fiúk avatása során is tabuként, kívülállókként, sőt egyenesen ellenségként kezelik. Az ausztrál kurnaiknál az avató mester az újoncoknak két zúgattyút mutat meg, majd elbeszéli, hogy a titkokat az isteni ősz Ngana hozta el a kiválasztottaknak, ám egy áruló felfedte azokat a nők előtt és ezért kozmikus világégés keletkezett. Maga a kurnai avatás azzal zárul, hogy a közösségbe visszatérő avatottól az anyja vizet kér, ám a fia lefröcsköli azzal, ezáltal szentesítve a gyermekkor végét, az anya melletti parafeminin lét megszűnését s egy új, immár saját kozmikus kategóriájának megfelelő egzisztencia kezdetét. A hottentottáknál a beavatottnak szidalmaznia kell anyját, a pápuáknál a fiú rituálisan meg is taposhatja annak testét – ezeket a deszakralizált szféra számára nyilván abszurdnak tűnő megnyilvánulásokat a világot szimbólumok által reflektáló archaikus mentalitás természetesnek tartja. A Hórusz-mítoszban Hórusz levágja anyja, Ízisz fejét, Plutarkhosz szerint viszont leüti annak koronáját és ahelyett egy tehénfej alakú sisakot helyez rá. Ez az epizód a Hórusz és Széth vízbemerülésének elbeszélését követi és újra az avatási szimbólumok rendszerét juttatja eszünkbe. F.Ashley-Montagu és mások feltételezik, hogy az incisionak vagy a subincisionak valójában a fájdalom (azaz az avatási halál) felidézésén kívül az anya véretől való megszabadulás és annak „férfivérrel” való lecserélése lehet a célja. Ugyanezen kutató felveti, hogy az ilyen rítusok koncepciójában felmerülhetett a nők havi megtisztulásának utánzása is. Vércserére egyébként a női avatásoknál is van példa, például a dajak rítusban, ahol az elkülönített leánynak egy bambuszcsövön át kell egy férfi vénájából vért szívnia.

Az anyától való drámai elszakadást minden esetben a korosztályi avatás, tehát a közösség szent hagyományába történő bevezetés követi. A legtöbb közösségnél a Männerbundhoz, a harcosi fraternitáshoz való tartozás fakultatív. A következőkben konkrétan az utóbbi csoportoknak a nőekkel kapcsolatos megnyilvánulásait fogjuk megvizsgálni. Ennek egy tipikus példája az új-guineai elemáknál figyelhető meg; itt az avatás során a férfiakat az eravoban (férfiházban) különítik el, majd a falut álarcosok rohanják meg Kovave, a Hegy Istene nevében. Zúgattyút forgatva, üvöltözve, törve-zúzva tombolnak az utcákon, ilyenkor a nőknek ajánlatos bezárkózniuk, ha mégsem teszik, akkor a férfiaknak joguk van a kíváncsiskodók megölésére. Boas a *Secret Societies* c. művében számos példával mutatja meg az ilyen rítus-archetípus globális létezését. Dumézil nyomán tudjuk, hogy az indoeurópai Männerbundok elválaszthatatlanul kapcsolódtak a társadalom hármass felosztása és az ennek megfelelő három ontológiai és viselkedési prototípus (mágia – uralom – termékenység) képletével. Említettük, hogy ő az, aki a *Mithra and Varuna* c. tanulmánykötetben megkülönbözteti a *celeritas* és a *gravitas* princípiumait. Konceptióit sokan félreértették és ezért kritikával illették, mivel Max Müller tevékenysége óta az összehasonlító módszert alkalmazó indoeurópai stúdiumok művelőit általában felületességgel szokás vádolni. Ez Dumézilről azonban semmi esetre sem mondható el, hiszen tökéletes biztonsággal mozgott a görög, a latin, a szanszkrit vagy akár a kelta filológia területén is, azonban nem állt meg a pusztán filologizálásnál, hanem elég merész és nagystílusú volt ahhoz, hogy az ennek értelmet adó hermeneutikai vizsgálatba is belevágjon. Rendkívüli éleslátással kapcsolja össze a flamen és a flaminica illetve a brahman és a brahmaní által képviselt rituális szerepfelfogásokat az értelem, az állandóság, a statikusság, a megtartás alapelveivel, a *par excellence bráhmanival*, amely az indoeurópai Mitra-típusú istenalakok védelme alatt áll. Az archaikus mentalitás által megélt *szent időnek* azonban ciklikusan újra vissza-visszatérve vannak olyan fázisai vagy pillanatai, amikor ez a vendégjogon, egyetértésen, tartósságon és ceremonialitáson alapuló rendszer megszakad, hogy erre az időre valami másnak adja át a helyét: a nyughatatlanság, a káosz, a *ferocitas*, a *celeritas* képviselte démoni ellen-princípiumnak. Hangsúlyozzuk, hogy ez utóbbi nem a világ zsidó-keresztény értelemben vett kártékony aspektusát, a Gonoszt jelöli, hanem a Mindenség működéséhez szükséges erjesztőerőt, amely a tagadás dialektikájával biztosítja a világ újramegújulási képességét, egyúttal a Kezdetekhez kötődő köldökzsinór fennmaradását. A Róma utcáin Februarius hónapban, az év utolsó napjaiban megjelent Lupercusok félreismerhetetlenül indoeurópai Männerbundként végigszáguldottak a házak között, s ha nővel találkoztak, azon kecskebőr korbácsukkal végigsuhintottak. A hagyomány szerint ez utóbbi aktusuk az asszonyok termékenységét volt hivatott előidézni, bár véleményünk szerint itt inkább a *két csapat* fiatal férfiból (ennek oka az ikrek kettősségén kívül valószínűleg valamilyen primordiális összetűzés ábrázolása lehetett) álló titkos fraternitás – a Romulus pásztorszövetségét idéző avatási testület –

egykor talán nyíltabban nőellenes kirohanása továbbélésének lehetünk tanúi, bár nyilván az interpretálók már nem értették az eredeti jelentést. Dumézil szerint a védikus rendszerben a Lupercusok megfelelői a Gandharvák – Le problème des Centaures című 1929-es tanulmányában kifejti, hogy a lófejű, férfitestű, bujaságukról, megrögzött szómalopó hajlandóságukról és részegességükről hírhedt lények valójában egy olyan közösséget jelenítettek meg a mítosz nyelvén, amely *fiatal férfiak avatási csoportját jelentette* – a hagyomány szerint olyan kiváló hősokeket is, mint Arjuna vagy Ayus, Gandharvák neveltek fel és tanítottak ki a hadművészetre. A Gandharvák miatt azonban nemcsak a halandó nők, de az égi apsarák sem lehettek biztonságban, sőt számos rituális szöveg szerint minden asszony első férfitársa valójában egy Gandharva – ez termékenységvarázsló jellegükre mutat rá. A PIE (Proto-Indo-European) nyelv ismerete nélkül is feltűnő a *gandharva* szó alaki hasonlósága a *kentauros*hoz, bár általában a *kenttauroi*hoz („láindsával bikákat átdöfők”, ez valamilyen avatási próbára utalna?) szokták kapcsolni; mivel azonban nem vagyunk nyelvészek, most inkább a vallástörténeti megközelítésnél maradnánk. A kentaurok szintén félig ember-félig ló alakok, szintén zárt csoportokat alkotnak, vadságuk, erőszakosságuk közzismert, akárcsak a nőkre való kimondott veszélyességük (a thesszáliai Perithoosz és Hippodameia lakodalmán megpróbálják megerősokolni a menyasszonyt), valamint a hősoke nevelésére való hajlandóságuk (Akhilleusz, Héraklész, Aszklépiosz stb.). Khirón, a társaihoz képest szokatlanul szelíd kentaur viszont az ezoterikus tudás – a gyógyítás, a jóslás, a matematika, a zenetudomány – mintaképe, ezért feltételezi G.S.Kirk, hogy itt a természetben tapasztalható ellentétek dialektikus egységének megjelenítéséről lehet szó. Mi ezt azzal egészítenénk ki, hogy nemcsak a kentauroknak, de általában a primordiális időket felidéző Männerbundoknak éppen az az egyik rituális feladata, hogy a *coincidentia oppositorum* értelmében egyszerre legyenek isteniek és állatiak, vészthozók és bajelhárítók, nőellenesek és termékenységvarázslók. Ez utóbbi aspektussal kapcsolatban megjegyezzük, hogy feltűnő kapcsolat áll fenn a férfiszövetségek és a mágikus esőcsinálás szertartása, ezáltal minden bőség, fertilitás és növekedés között: erre utal a kentauroknak Nephelé felhőasszonytól való származtatása, a Gandharváknak Varunával fennálló titokzatos rokonsága, valamint az a motívum, mely szerint a Sântoaderektől a lányok hajának megnövesztése remélhető. Frazer *The Golden Bough*-jában olyan bajor,-lengyel és csehországi folklórrítusok kerülnek említésre, melyek során félmeztelen, karddal felfegyverkezett fiatalok *űzik el a Telet vagy a Halált*. Ezek a rituálék, melyeket Frazer a „gabonaszellem” megölésének és feltámasztásának ciklikus aktussorozatával hoz összefüggésbe, mind annak a kozmikus világképnek megnyilvánulásai, melyek a keresztény lineáris historizmus előtérbe kerülésével viaszozultak egyszerű paraszthiedelmekké és népi babonákká, hogy az Európa számos vidékén (különösen Dél-és Kelet-Európában) még a múlt század elején is élő valóságot jelentő „kozmosz kereszténység” elemét képezzék. A „téltemető” szertartások egy másik, témánk

szempontjából különösen fontos aspektusa az, hogy forgatókönyve több esetben tartalmazza két, botokkal és fakardokkal (a kard a Männerbund-rítusoknak mindig fontos kelléke) felfegyverzett csoport (lásd pl. a katalóniai Leridában 1877-ben megfigyelt rítust) összetűzését, vagy még jellegzetesebben a nemek közti éles elhatárolódás motívumát (pl. a fiúk megkergetik, lelocsolják a lányokat, vagy éppen a leányok rekesztik ki a tavaszhozó mágikus cselekmények élvezetéből a fiúkat). A naturista-intellektualista iskola nyilván azzal intézi el ezeket a szertartásokat, hogy nem jelentenek mást, mint a Tél és a Tavasz, a múlt és a jövő, az élet és a halál küzdelmének ritualizált megfogalmazását, ám mi ezt a magyarázatot csak azzal a megszorítással fogadjuk el, ha hozzátehetjük: az ellentétek egységének szétválása, egymás ellen fordulása, harca, majd egyéolvadása az *avatási rendszer* közvetítésével valójában a világteremtés és a primordium dramatizált újra-és újraelbeszélését valósítja meg. A középkori boszorkánykultuszok, amelyekről Margaret Murrayn kívül már sokan mások is (pl. J.Grimm és O.Höfler) megállapították, hogy az akár a neolitikumig visszanyúló európai kozmikus világképből tartalmaztak olyan mennyiségben elemeket, hogy akár azok látens továbbélésének is tekinthetők, szintén ismerik a férfi-és női csoportok összetűzésének motívumát. Erre példa a C.Ginzburg által Friuli tartományban gyűjtött olasz etnológiai anyag a *benandanték* és a boszorkányok (*strigoni*) rivalizálásáról, a litván Thiess által farkasemberek és boszorkányok közti élethalálharc elbeszélése, az Európa-szerte ismert garabonciás rontó mágia elleni védőhatásának története vagy a călușarok (a román folklór már említett extatikus táncosai) és a zînak (azaz tündérek) küzdelmének megjelenítése. Hogy itt Männerbundoknak és Weiberbundoknak a világ két ellentétes metafizikai arculatának dialektikáját manifesztáló – és újra a Kezdetek mitológiájához tartozó – rituáléiról van szó, azt az is bizonyítja, hogy mindkét „sereg”, de a maskulin princípiumot szimbolizáló fél különösen jellemzően a katonai organizációk hierarchiájával rendelkezik – „csapattekre” vannak osztva, melyek zászlókkal rendelkeznek, eskütétel szerepel, a feljebbvalóknak az engedelmisség, a kívülállókkal szemben a titoktartás, egymás viszonylatában pedig a testvériség kötelező. Feltételezzük, hogy a funkcionalisták által mindössze egy szociális alstruktúrának tartott hadászati szerveződések annak köszönhetik a világ minden kultúrájában meglévő avatási szimbolikájukat, hogy valóban iniciatív testvériségekből (ezoterikus harcosszövetségekből) jöttek létre, illetve a kezdetektől fogva tulajdonképpen ilyeneknek tekintették őket, bármilyen pragmatikus szempont is okozta megjelenésüket. A militáns csoportosulások máig megtartották Männerbund-sajátosságait (a nemi elkülönülést, az ünnepélyes eskütételt, a bátorságpróbák fontosságát, az alá-fölérendeltségi viszonyokat), és mindig voltak ezek között olyan közösségek, amelyek ezt nyíltan, feltűnően felvállalták, az avatási motívumokat pedig politikai ideológiai elemekkel ötvözték, erre példát jelenthet számos 20. századi totalitárius mozgalom szimbolikája. Az ősi férfiközösségek

mintájára szerveződött maga a Mithrasz-misztériumvallás is, az a rendszer, amely Renan híres idézete szerint egyedül képes lett volna a kereszténység terjedésének megállítására, valamint e prototípus szerint jött létre a népvándorlás-és kora középkor számos olyan paramillennarista csoportja, amely a feudális Európa spirituális hermeneutikájának nélkülözhetetlen elemét alkotja, pl. a „nyugati bogumilok”, a katharok illetve olyan militáns-aszketikus pszeudobeavatási testvériségek, mint a johanniták vagy a templomosok. Köztudott, hogy a Robert de Boron, Chrétien de Troyes, Wolfram von Eschenbach, Heinrich von dem Turlin és mások tolmácsolásában fennmaradt Saint Graal-ciklus olyan pogány elemeket tartalmaz, amelyek a kelta beavatási szimbolikán kívül a perzsa, a gnóosztikus, az iszlám és a preindoeurópai iniciatív szisztémára utaló bélyegeket is viselnek, így a Batraz kardjára illetve a thrák-geta kardmágiára emlékeztető Excalibur-motívumot, a primordiális Középpont globálisan elterjedt archetípusát, a túlvilágra vezető pengevékony híd (Csinvat!) vagy a barlangba-üregbe zuhanás képét, a feminin-akvatikus princípium jelentőségét, a beavatási *kérdés*, a beavatási *álom* és a beavatási *halál* központi szerepét stb. A lovagok nők nélkül, szűzies életmódot fogadva élnek a hierophanikus áttörési pontot képező Hegyen. Csak a legbátrabb, legkiválóbb férfiak kerülhetnek közéjük, sőt kizárólag azok, akiket a Grál „maga szólít asztalához”, úgy, hogy a kiválasztott neve megjelenik a Kerekasztal felületén (a primitívnek nevezett vallásokban is ismert, hogy a sámánna leendőnek neve a túlvilágon előre fel van írva valahová, például egy fa leveleire; itt az egyiptomi *ised-fa* tipológiájára is gondolhatunk). A Grál őrzőinek viszonya a nőkhöz teljességgel ambivalens: egyfelől a matriarchális-hüperboreikus Centrum (= a kelta Asszonyok szigete Eschenbach változatában mint „Leányok Kastélya”) jótékony és veszélyes úrnőiként, a transzcendens megismerés nimfáiként jelennek meg, mint pogány előképeik, a *fravasik*, a Heszperiszek, vagy a Nornák; másfelől pedig a luciferi Csábítást képviselik, amely valamilyen khtonikus-kaotikus energia nevében a tiszta Létezőt manifesztáló Centrumhoz vezető útról le akarják téríteni a keresőket, hogy azok az alaktalan árnyéklét labirintusába zuhanjanak vissza. Ez a kép a ghibellin okkult-katonai szerveződés, a *Fedeli di Amore* esetén is hasonló: itt a Nő egyszerre Madonna Intelligencia, a gnóosztikus Pisztisz Szophiára emlékeztető alak, az eksztatikus-ontológiai létélmény védnöke, illetve a globális megtisztulási-restaurálási folyamatot akadályozó korabeli Egyház, mint negatív princípium allegóriája.

Itt zárjuk a Männerbund-szövetségek hermeneutikai értelmezését a komparatív vallástörténet szemszögéből megkísérlő tanulmányunkat. Célunk az volt, hogy az olvasó elméjében azt a benyomást keltsük, hogy tudniillik az avatási és bármely más szimbolika nem más, mint egyedüli lehetőség arra, hogy a világ egzisztenciális arculatát ne csak mozaikokként, hanem azt a maga teljes totalitásában ragadhassuk meg, tehát tulajdonképpen gondolkodásunk számára „áthatolhatóvá tegyük a

Mindenséget”. A deszakralizált mentalitás éppen ettől a lehetőségtől fosztja meg az embert, ami által az nemcsak módfelett megalázó helyzetbe kerül, de ontológiai mivoltának kialakítása, megértése és megélése is torzzá, felemássá és elidegenedetté válik. A vallástörténésznek éppen ezért nem szabadna szégyellnie kimondani azt, hogy tudománya művelése során a szokásos scientista-didaktikus hozzáálláson is túlmutató *feladata* van: az, hogy egy végletekig modernizált és historizált jelenben is rámutasson a *homo religiosus* világának elmét gyönyörködtető gazdagságára.

Felhasznált irodalom

Dumézil, G.: Horace et les Curiaces. Paris, 1942.

Jupiter, Mars, Quirinus. Paris, 1940-48.

Légendes sur les Nartes. Suivies de cinq notes mythologiques. Paris, 1930.

Le Problème des centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne. Paris, 1929.

Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative. Paris, 1939.

Eliade, M.: Birth and Rebirth: the Religious Meanings of Initiation in Human Culture. New York, 1958.

Cosmologie și alchimie babiloniană. București, 1937.

Nostalgia for Paradise in the Primitive Traditions, in Myths, Dreams and Mysteries. London, 1960.

Yoga. Immortality and Freedom. London, 1958.

Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1983.

Elkin, A.P.: The Australian Aborigines: How to Understand Them. Sidney-London, 1938.

Frazer, Sir J.G.: The Golden Bough. London, 1936.

Guthrie, W.K.C.: Orpheus and the Greek Religion: a Study of the Orphic Movement. London, 1935.

Harva, U.: Der Baum des Lebens. Helsinki, 1922-23.

Höfler, O.: Kultische Geheimbunde der Germanen. I. Frankfurt, 1934.

Karsten, R.: The Civilization of the South American Indians. London, 1926.

Keith, A.B.: The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. 1925.

egyhaztortenei_szemle_2003_01_022-049.htm

Kittredge, G.L.: Witchcraft in Old and New England. Cambridge, 1929.

Lévy-Bruhl, L.: La Mythologie primitive. Le Monde mythique des Australiens et des Papous. Paris, 1935.

Meisen, K.: Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jaeger. Münster, 1935.

O'Rahilly, T.F.: Early Irish History and Mythology. Dublin, 1946.

Sturluson, S.: The Prose Edda. Tr.A.G. Brodeur. New York-London, 1916.

Monsen, Tr.E.: Ynglingasaga. Cambridge, 1932.

Wikander, S.: Der arische Männerbund. Lunid, 1938.

Rig-Veda Samhitá: a Collection of Ancient Hindu Hymns. London, 1854-88.

[a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)

4.
évfolyam
1. szám
A. D.
MMIII

Bartusz-Dobosi László: Az indiánok lelkéről

Az „Újvilág” felfedezését követő 16. században, az Európából kivándorolt lakosság sokszínűségéből adódóan, az őslakosok megítélése különbözőképpen alakult, az egyes csoportok érdekei szerint. A csoportok közötti legjelentősebb ellentét, a busás haszon reményében ideérkezett gyarmatosítók és a reformáció miatt Európában pozíciót veszített Katolikus Egyház szerzetesei között állt fenn. E két csoport érdekei már az indiánokhoz való hozzáállás mikéntjében is különböztek egymástól, hiszen ez határozta meg, hogy mit lehetett velük kezdeni. Az ellentét közöttük emiatt kibékíthetetlennek tűnt, hiszen az egyik kizsákmányolni, használni, a másik megtéríteni, európaizálni akarta az indiánokat.

A gyarmatosítók, s általánosságban az európai közvélemény „Gentes sin rason”-nak, ész nélküli lényeknek tartotta az indiánokat. Ezt, az ember és az állat közötti valamiféle átmeneti állapotnak tekintették, és ezért minden lelkiismeret-furdalás nélkül pusztították őket.

Ez ellen a tévedés ellen lépett fel többek között Bartolomé de Las Casas, aki kezdetben magányos harcot folytatott, de később több szerzetesrend is csatlakozott e nemes elhatározáshoz. Las Casas 1484-ben született^[1] Sevillában, s mint gyarmatosító maga is részt vett Kuba meghódításában. Ott azonban megundorodott társai kegyetlenkedéseitől, s az indiánok legjelentősebb védelmezője lett.^[2]

A gyarmatosítók, hogy kegyetlenkedéseiket igazolják, a kereszténység terjesztésének leplével takaróztak. Odáig mentek, hogy hálaadó szentmiséket mondattak egy – egy mérsárlás után! A helyzet fonáksága abban rejlik, hogy míg egyfelől nem tartották embereknek az indiánokat, s ezt fennen hangoztatták, addig másfelől, hogy gazságaikat leplezzék, a „szerencsétlenek” keresztény hitre való megtérítésének kényszerítő erejére hivatkoztak. E két viselkedésmód között áthidalhatatlan szakadék tátong, hiszen felvetődhet a kérdés, hogy minek keresztény hitre téríteni azt, aki nem is ember?!

Las Casas minden erejét és képességét a bennszülöttek ügyének szentelte, és sorsuk enyhítésére törekedett. Valamikor 1510 táján pappá szentelték, s a Kubát leigázó spanyolok lelkipásztora lett. Ezzel szinte egy időben harcot indított az encomienda (kijárlás) intézménye ellen. Amíg ui. Izabella királynő élt, a gyarmatosítók nem merték nyíltan bevezetni a rabszolgaságot, hanem helyette a kormányzó úgymond kijárlotta az indiánokat a telepéseknek, akik gyakorlatilag rabszolgaként bántak velük. Ha „elfogytak”, lehetett újakat igényelni.^[3] Ráadásul a burgosi törvények (1512), amelyeket az indiánok és a konkvisztádorok ill. a spanyol állam viszonyának kérdésében hoztak, Palacios Rubios nézeteit tükrözték, amely „szerint a spanyol király pápai felhatalmazás, pápai ajándék alapján rendelkezik az Újvilág és lakói felett. Ha ezek önként alávetik

magukat a királynak, békében kell hagyni őket, de ha ellenállnak, igazságos háborút kell ellenük indítani. Alávetésük elvi alapja az, hogy alacsonyabb rendű lények, „születésüknél fogva rabszolgák” (servi a natura). Bernardo de Mesa szerzetes szerint az indiánok rabszolgai állapota szellemi fejletlenségük következménye. Sajátos módon ezt földrajzi körülményekkel, pontosabban azzal magyarázza, hogy az Antillák lakói szigetlakók, és így a hold fokozott hatása alatt jellemük állhatatlanná vált”.^[4]

Las Casas, bár minden eszközzel igyekeztek őt elhallgattatni, élete során 14 alkalommal szelte át az Atlanti óceánt az indiánok érdekében, hogy a királytól védelmet esdjen ki számukra, s hogy a fenti neveléses érveléseket megcáfolja. Erre V. Károly uralkodása alatt nyílt a legnagyobb lehetősége, aki udvari káplánjának nevezte ki, s megbízta azzal, hogy dolgozzon ki egy békés tervet az indiánok országának fegyvertelen meghódítására. Mint „procurador des los Indios” lett a spanyol vezetés első hivatalos munkatársa az Indiákon.

Las Casas 1522-ben belépett a domonkos rendbe, s öt éven át főként a tanulással és lelki életével foglalkozott. Ez alatt az idő alatt sem szűnt meg azonban kedves indiánjainak nyomorúságos helyzetével foglalkozni, s több művet is írt azok védelmében. Olyanokat, mint például „*A hittérítés egyetlen helyes módszere*”, illetve „*Igen rövid tudósítás az indián országok elpusztításáról és elnéptelenedéséről*”. Ezekben a könyvekben igyekezett nézeteit terjeszteni, elítélte a gyarmatosítás kegyetlenségeit, s felvázolta az együttélés helyes útját.

1527-ben a hispaniolai (mai Haiti) Puerto de la Plata kolostor perjele lett, s az indiánok védelmében megkezdett munkáját itt folytatta. A vállalkozás reménytelennek tűnt, de az itt eltöltött hittel teli, fáradtságos tíz év, 1537-ben mégis valamiféle kezdeti sikerekkel kecsegtetett. Ekkor ui. Las Casasnak sikerült végre elfogadtatnia nézeteit a guatemalai kormányzóval, s a salamancai egyetem professzorai is felsorakoztak mögéje. Nagy szerepe volt ezeknek, az 1542-ben kiadott, ún. „Új Törvények” (Leyes Nuevas) megjelenésében, amely szemben a burgosi eredményekkel, tagadta az indiánok született rabszolgaságának elvét, s korlátozta az indiánok elleni erőszakos fellépést. Általa az indiánok a spanyol korona közvetlen alattvalói lettek. Az új törvények végrehajtása azonban egyáltalán nem bizonyult könnyűnek, mert a konkvisztádorok nyíltan szembehelyezkedtek a döntéssel. Olyan nagy felháborodást keltettek, hogy három év múlva vissza kellett vonni őket. A király és a pápa nagyon messze voltak, s a helyi alkirályok, ill. kormányzók a busás haszon reményében hajlottak a gyarmatosítók érdekeinek képviselésére.^[5]

Las Casas, aki időközben (1543) Chiapa püspöke lett, nem adta fel. Kiadott egy „Tanácsok és szabályok a gyóntatók számára” című rendeletet, amelyben megtiltotta papjainak, hogy feloldozzák azokat a spanyolokat, akik nem voltak hajlandók szabadon bocsátani indiánjaikat. A domonkos rend hathatós támogatásával pedig, sikerült rábírnia III. Pál pápát arra, hogy az indiánok pártjára álljon, és hivatalosan hirdesse ki, hogy az indiánoknak emberi lelke van. Ez, az indiánokat is embereknek elismerő pápai bulla, a „Sublimis Deus”, 1547-ben jelent meg, de nem sikerült azonnal lezárnia a kérdést. 1548-ban még külön összeült egy egyházi zsinat Limában, hogy foglalkozzék az indiánok lelkével, azaz ember-voltuknak a kérdésével. A vélemények erősen megoszlottak. Egyesek úgy érveltek, hogy minthogy Jézus apostolai nem hirdették az evangéliumot Amerikában, az indiánokat nem lehet megkeresztelni. Szerencsére létezett egy legenda, mely szerint Szent Tamás apostol Indián keresztül eljutott Amerikába is, és ott hirdette az igét. Ez aztán az indiánok oldalára

döntötte el a kérdést, és a zsinaton szótöbbséggel kimondták, hogy az indiánok is emberek. I. Károly király ezért megparancsolta, hogy azonnal függesszék fel a hódító expedíciókat az Indiákon. Ezzel párhuzamosan felszólította Las Casas és Sepulveda kanonokot, Fülöp herceg nevelőjét, aki az indiánok rabszolgaságának pártját képviselte, hogy nyilvános vitában ütköztessék érveiket. Erre 1550-ben, Valladolidban került sor. Itt tulajdonképpen a gyarmatosítás ideológiája került szembe a Krisztushoz igazodó keresztény meggyőződéssel. A vitából ugyan Las Casas került ki győztesen, a győzelem azonban csak elméleti jellegű volt, a visszaélések továbbra is folytatódtak az újvilágban. Las Casas ezért kiadta az „*Indián országok története*” c. igen hasznos, forrásértékű könyvét, de harca csak részeredményekhez vezetett. Ilyen volt az a döntés, amelynek értelmében, 1556-ban, az Indiák Tanácsa a további fölfedezett területekre vonatkozóan, korlátozó intézkedéseket adott ki. Így az új területeket innentől kezdve csak misszionáriusok jelenlétében lehetett elfoglalni, s azokon közvetlenül a korona alá tartozó falvakat (pueblos de Indios) ill. templom köré csoportosított falvakat (pueblos de reduccion) kellett létrehozni. Ezzel próbálták védeni az indiánokat a helyi konkvisztádoroktól, azok önkényeskedéseitől.^[6] Erre szükség is volt, mert a fehér ember kegyetlenségei nem ismertek határokat az indiánokkal szemben. „Betörték a falvakba, és nem hagytak sem gyermeket, sem öreget, sem terhes asszonyt vagy anyát, akinek ne vágták volna fel a hasát, és akit ne szaggattak volna szét, mintha csak akolba zárt bányásokra szabadultak volna rá. Fogadásokat kötöttek, hogy ki tudja egyetlen vágással felmetszeni a másik ember hasát, kiontani a beleit, vagy kardcsapással levágni a fejét. Leszakították a kisdedeket anyjuk melléről, megragadták őket lábuknál, és a sziklához csapkodták a fejüket. Mások háttal a folyóba dobták őket, nevetve és tréfálkozva, és ahogyan a vízbe zuhantak, így kiáltoztak: „Nesze nektek nyomorultak!”. Más gyermekeket anyjukkal együtt döftek át, pusztítottak mindenkit, akit csak értek. Hosszú nyársakat készítettek, és olyan sűrűn állították fel őket, hogy tartórúdjaik szinte összeértek, fát és tüzet raktak alájuk, és Megváltónk és a tizenkét apostol tiszteletére tizenhármával, élve égették el őket. Mások száraz szalmát kötöttek az indiánok testére, meggyújtották és elégették őket. Rendszerint a következő módon ölték meg az urakat és a nemeseket: villás faágakra rostélyt készítettek rudakból, rájuk kötözték őket, alájuk gyújtottak, és lassú tűzön pörkölték őket, hogy szépen lassan, a kintől vonítva leheljék ki a lelküket. A keresztények a legvadabb fajtát, a nyúlász kutyákat idomították és tanították be, hogy ha indiánt látnak, egyetlen szempillantás alatt tépjék szét. Úgy is támadtak rájuk és falták föl őket, mintha csak disznók lettek volna. Ezek a kutyák nagy pusztítást és mészárlást rendeztek. És mert néha, ritka és kivételes alkalommal, jó okkal és szent igazsággal az indiánok öltek meg néhány keresztényt, azt a törvényt tették maguk között, hogy egy keresztényért, akit az indiánok megölnek, a keresztényeknek száz indiánt kell megölniük.”^[7]

Las Casas pedig szünet nélkül írt, s írásaiban mindig arra a megállapításra jutott, hogy az indiánok éppúgy képesek és készek Krisztus testének a befogadására, mint bármely európai. 1566. július 18-án Madridban, egy dominikánus kolostorban halt meg, s bár egész életét az indiánok védelmének szentelte, eredményeket csak elviekben tudott felmutatni. A gyakorlatban az indiánok kizsákmányolása és elnyomása tovább folytatódott, és ez több helyen az indián törzsek teljes kihalásához vezetett.

A gyarmatosítók hódításaikat, ún. „felfedező útjaikat”, egyfajta alkotó tevékenységként ünnepelték, mintha ezek a területek nemcsak felfedezésüket, hanem létüket is nekik köszönhetnék volna. Ezért a legtöbb európai gyarmat megszerzésének tényét azzal a jogilag támadható és tárgyilag többnyire téves érveléssel indokolták, hogy elsőként érkeztek oda, és így a „senki által nem birtokolt terület”, ún. „res nullius”-ként politikailag, jogilag és kulturálisan is saját fennhatósági területükhöz csatolták. Ez a gondolkodásmód az egyértelmű Európa-központúság gondolkodásából, s egyfajta felsőbbrendűségi tudatból eredt. Az indiánok és az európaiak kultúrájának találkozása, az utóbbi dominanciáját eredményezte. Nem lehet akkulturációról, mint kölcsönös kultúraceréről beszélni. Az európai ember gondolkodását és tevékenységét

mindenütt az erkölcsi és civilizációs magasabbrendűség tudata vezette, amelyet ideológiailag is igyekezett alátámasztani.[8] Ez a felsőbbrendűségi érzet három alapvető tényezőn nyugodott:

- a hittérítői küldetéstudaton,
- azon a felfogáson, hogy a gyarmatnak kiszolgáló szerepe van az anyaországgal szemben,
- valamint a technikai és katonai fölényen.

A pénzéhes telepesek úgy gondolták, hogy ez a felsőbbrendűségük mindenre feljogosítja őket. Ez ellen a téves felfogás ellen küzdött Las Casas egész életén keresztül, s ezzel a felfogással szembeszállva jöttek létre a jezsuiták redukciói is, amelyek hosszú időn keresztül a béke szigetei voltak az indiánok számára.

Jegyzetek

[1] Sok helyütt az 1474-es év szerepel születési évként, de ez téves. Ld. Las Casas: Rövid beszámoló az Indiák elpusztításáról. Bp., 1999. (továbbiakban: Las Casas, 1999.) 157. p.

[2] Cserháti Sándor: Don Bartolome de Las Casas, az indiánok atyja, 1477-1566. In: Theológiai Szemle, 1966. 9-10. sz. 304-309. p.

[3] Bartusz-Dobosi László: Jezsuiták és conquistadorok harca az indiánokért a XVII-XVIII. században. Bp., 2001. 99. p.

[4] Wittman Tibor: Latin-Amerika története. Bp., 1971. 58-59. p.

[5] Lévay Mihály: A katolikus hittérítés története. I-II. Bp., 1938.

[6] Szántó Konrád: A katolikus egyház története. II. Bp., 1988.

[7] Las Casas, 1999. 18-20. p.

[8] Bitterli, Urs: „Vadak” és „civilizáltak”. Bp., 1982.

4.
évfolyam
1. szám
A. D.
MMIII

Lukas Vischer: Kálvin öröksége és a jelenkori református egyházak szakadásai

Segít-e nekünk Kálvin öröksége azzal a számos szakadással szemben, amelyek a ma református egyházait annyira jellemzik?

A jelenkori református egyházak helyzete

Egyházaink jelene nem bátorító. A református keresztyének teljes erejükből igyekeztek támogatni az ökumené kibontakozását. Hozzájárultak az Egyházak Ökumenikus Tanácsa létrejöttéhez és felépítéséhez, másfelől a református egyházak hosszú sora tovább és tovább szakadt. Ugyanakkor maguk az egyházak taglétszám szerint gyarapodtak. Nem egy országban a reformátusok száma megkétszereződött vagy megsokszorozódott. Sokuk nem ragaszkodott az „egység kötelékéhez”, hanem semmis okok miatt szétváltak.

A szétválásokat, szakadásokat számos református keresztyén lebecsüli. Vagy egyszerűen elhallgatják őket, vagy napirendre térnek fölöttük, mintha bár sajnálatos, de nem lényegbevágó dolgokról lenne szó. A teológusok egyházképe sem mindig állja ki a gyakorlat próbáját, s olyan egyházelméleteket dolgoznak ki, amelyeknek a valósághoz nem sok közük van.^[1] A hiányosságokat nem veszik komolyan, azzal érvelve, hogy a református hagyomány a többi hagyományokkal szemben az állandó reformálás jelentőségét hangsúlyozza, s éppen ezért minden hiányosságával együtt a református egyháznak nem annyira a tökéletlensége, mint ideigvalósága hangsúlyozandó. Nyitott kérdés sok esetben, hogy milyen utakon valósul meg az állandó reformálás? Milyen alapokon és milyen eszközökkel lehet megvalósítani?

Az első feltétel a helyzet valós felmérése. A világ református egyházairól nemrég elkészült egy felmérés. Munkatársaimmal megkíséreltünk egy, a lehetőségekhez mérten teljes listát összeállítani.^[2] A kép nagyszerű, de ugyanakkor elszomorító is. Szembetűnő, hogy a világ majd minden országában élnek reformátusok, ugyanakkor alig van olyan ország, ahol csak egy református egyház létezne. Körülbelül 750 egyházzal közöl a könyv adatokat. Számos közülük kicsi és jelentéktelen. Sok egyház elvileg nyitott a többivel szemben. Gyakori azonban az olyan helyzet is, ahol testvéregyházak között mély szakadékok tátognak. Mindent egybevetve úgy látszik, hogy a református egyházaknak a kommunikáció nem erősségük. Sokan közülük nagy természetességgel járják a maguk nagyon is egyéni útjait.

A szakadások természetesen megnehezítik a közös bizonyágtételt. A közös alap nem elégséges a nemzeti és nemzetközi érvényesüléshez. A reformátusok alig hallatják szavukat, s mikor igen, akkor ez a hang zavaros. Bár létezik a Református Világszövetség, ugyanakkor számos más nemzeti és nemzetközi szövetkezés is létrejött. Az ilyenfajta tömörülések gyakran erőtlenségeknek bizonyulnak. A nekik juttatott támogatás elenyésző összege nem elegendő arra, hogy az egymással való párbeszéd, a véleménycsere és a koordináció terén jelentőset alkothatnának. Emiatt az egyes országok egyházai eléggé magukra maradnak. Nagy erőpróba számukra, hogy a nemzetközi vérkeringésben maradhassanak, s hallhassák hangjukat az ökumenikus párbeszédben, valamint a globalizálódás témakörében felvetődő kérdéseknél.

Hogy jutottunk ebbe a zilált helyzetbe? Mi a magyarázata annak, hogy a református egyházak történetük folyamán részben, ma pedig annál inkább különböző utakon járnak? A református tradíció milyenségében keresendő az ok, talán éppen abban az örökségben, amit Kálvin hagyott ránk? Vagy pedig valahol eltorzult az önmagában egészséges kálvini örökség? Segíthetne-e nekünk Kálvin teológiája és egyházi gyakorlata

felidézése?

A továbbiakban erre a kérdésre szeretnék kitérni.

Kálvin szenvedélyes feladatvállalása az egy egyház szolgálatában

A reformáció körüli huzavonában Róma képviselői előszeretettel használták azt az érvet, hogy a reformátorok már csak azért is tévednek, mert igehirdetésükkel szétszaggatják Krisztus egyetlen testét. Kálvin és Jacopo Sadolet kardinális vitájában 1539-ben jobbra erről volt szó. Sadolet ügyesen megszerkesztett vitairatának visszhangja gondba ejtette a Genfi Tanácsot. A Tanács Kálvinhoz fordult, aki nem sokkal azelőtt Genfet elhagyta, hogy cáfolja meg Sadolet tanait. Kálvin egy pár nap alatt eleget tett a kérésnek. A reformáció semmi esetre sem elválás az egyetlen egyháztól, hanem azzal ellentétben éppen az egyetlen egyház helyreállítása. A történelem folyamán az egyház arca eltorzult. A reformáció nem egyéb, mint Isten népe Krisztus keresztyéhez való gyűjtése.

„De abban sincs rossz lelkiismeretem, amit nekem az egyháztól való elválásként vetnek szememre, ha csak nem azt tartják gyáva árulónak, aki látván, hogy a katonák zűrzavarosan és szétugrasztva egységeiket elhagyják, a vezér zászlóját magasra tartva állásaikba hívja azokat? [...] Én nem idegen zászlócskát húztam fel, hogy a katonákat tévelygéseikből visszahívjam, hanem a Te nagyszerű zászlódat, melyet nekünk, hogy népedhez számláltassunk, követni kell [...] Így kezdődött el a viszály, s a fellángoló harc hamarosan szétváláshoz vezetett.”

Kálvin tudja, hogy a *vera*-t a *falsa ecclesia*-tól csak Isten maga különböztetheti meg. Sadolethez címzett válaszából kiérezhető, hogy a fenyegető szétválás mekkora belső harcába került Kálvinnak. Érvelését egy imádságba foglalja:

„Uram, te dönts el, hogy ki a hibás. Az egyház egysége iránt érzett buzgalmamról szüntelen szóval és cselekedettel tettem bizonyosságot. A Belőled származó és céljához Benned jutó egységre gondolok. Mert ahányszor békességet és egyetértést szerezteél, megtartásuk egyetlen kötelékének bizonyultál”.^[3]

Bármennyire éles is a római ellenséggel folytatott viták hangvétele és bármennyire is egyértelmű Róma tévedéseinek felfedése, Kálvin sokáig nem adta fel teljesen a megegyezés reményességét. Részt vett olyan

találkozásokon, amelyek a „két front”-ot elválasztó különbségekről volt szó; így Frankfurtban (1539), Hagenauban (1540), Wormsban (1541) és mint Strassburg város képviselője Regensburgban (1541).^[4] Kálvin ragaszkodott az igazi egyház áttörését szolgáló lehetőségek kihasználásához.

1546-ban kezdődött el a Tridenti Zsinat. Évről évre csappant a közeledés esélye. A frontok megkeményedtek. A felekezetek megerősítése elkerülhetetlenné vált. Kálvinban egyre erősödik a meggyőződés, hogy a római egyház ellenegyházzá lett. Viszont még akkor is azt a véleményt képviselte, hogy az igaz egyház nyomai a római egyházban is felismerhetők.^[5]

Annál inkább foglalkoztatta Kálvint, hogy hol és hogyan ölt formát a *vera ecclesia*? Attól kezdve fokozott ütemben fáradozott a reformátori tábor megbékéléséért és egységéért. A reformátori tábor vitáira megpróbált eredeti javaslatokkal pontot tenni, s egy teherbíró teológiai alapot létrehozni. Fáradhatatlanul közvetített. Fáradtságot nem ismerve érvényesítette a teljes reformátori mozgalom érdekeit.^[6] Tanácsát sokan kikérték, s Kálvin kiváló személyisége önmagában egységesítő tényezőnek számított.

A kornak megfelelő szóhasználat szerint Kálvin a különböző reformátori egyházak szinkretizmusa megvalósításának feladatáról beszél.^[7] Ez alatt nem a különböző egyházak összevegyítését, hanem azok egységre vezetését értette. Ahelyett, hogy egyszerűen egymás mellett élnének vagy egymás ellen fordulnának, ismerje el és támogassa egyik a másikat. Kálvin ilyen irányú fáradozásának sok momentumja ismeretes. Gondolkodása és ténykedése által nagyban hozzájárult a reformátori egyházak megszilárdulásához. Ugyanakkor erős ellenállásba is ütközött. Csak a zürichi egyházzal valósult meg az egység a *consensus tigurinus* által (1545). A lutheri reformációhoz való közeledés reménysége nem teljesült. Kálvin élete utolsó éveit beárnyékolta a Johannes Westphallal folytatott, véget nem érő viták, amelyek a két reformátori egyház közötti ellentétet beláthatatlan időre meghatározták.^[8]

Az egyház mint a hívők anyja

Kálvin egyháztana Istenről szóló tanában és az ember üdvösségéről szóló tanításában gyökerezik. Az egyházat Isten hívta létre. A Szentháromság Istenbe vetett hit egyenesen elvezet az egyházhoz. A teremtő Isten, aki a világot s mindent, ami benne van, maga teremtett, az az Isten, aki Krisztusban kijelentette magát, üdvösség és megváltás forrása, ez az Isten maga cselekszik Igéje által, a Szentlélek erejével az egyházban, azaz abban a népben, mely Igéjére hallgat, és Őt dicsőíti. Isten mindig is azzal fejezte ki kegyelmes voltát, hogy népet választott magának. Nem volt egyetlen század sem, amelyben Isten népén meg nem könyörült volna.^[9] Krisztus eljövetele után az egyház a könyörület helyévé vált.

„Ahhoz, hogy az evangélium prédikálása elkezdődhessen, Isten e kincset az egyházra bízta, hogy az megőrizze: Isten lelkipásztorokat és tanítókat állított szolgálatba, hogy szájuk által Ő maga szóljon, röviden, Ő soha nem mulasztott el semmit, amivel hozzájárult volna a hitbéli szent egyetértésben és a szép rendben való növekedésünkhöz.” (Inst. IV,1,1)

Tehát az egyház semmi esetre sem emberi igyekezet gyümölcse. Az egyházat Isten rendelte. Nem mi döntünk afelől, hogy belépünk-e az egyházba vagy sem, hanem beleoltatunk Isten népébe. Kálvin gyakran használta az „anya” metaforáját az egyházra nézve. Az *Institutio* negyedik könyve első fejezete a következő címet viseli:

„Az igaz egyházzal: akivel való közösségünket (unió) ápoljuk, mivel ő minden hívő anyja.” A továbbiakban Kálvin kifejti a címben felvázolt képet: „Nincs más út az örök életbe, hacsak az által nem, hogy mi ebben az anyában fogantattunk, általa születtünk és emlőjén tápláltattunk; hogy ő megtart minket és irányítása és vezetése által megőriz, míg mi e halandó testtől megszabadítva, az angyalokhoz hasonlókká leszünk.

(Inst. IV,1,4.)^[10] Az egyház hitben Krisztushoz tartozó emberek közössége. Éppen ezért annyira hihetetlen, hogy nem csak egyetlen egy, hanem több egyház létezik. Miként Krisztus egy, úgy az egyház is egy.

„Azért nevezeték az egyház katolikusnak, azaz egyetlenesnek, mert Krisztus darabokra szaggatása nélkül nem lehet két vagy három egyházat alapítani. Isten választottai annyira Krisztusban vannak, hogy amint mindnyájan egy vezértől függenek, úgy egy testet is alkotnak, tehát egy test tagjaiként tartoznak egymáshoz. Tehát ők mindnyájan egyek, ugyanabban a hitben élnek, ugyanabban a reménységben és Isten Szentlelke által ugyanabban a szeretetben is, s nemcsak hogy ugyanabban az örökségben részesülnek, hanem részük van Isten és Krisztus dicsőségében is.” (Inst. IV,1,2.)

Arról van szó, hogy ezt az egyetlen egyházat mint Isten ajándékát elismerjük, óvjuk és gondozzuk. Mindent meg kell tenni azért, hogy Isten kezdeményezését tiszteletben tartsuk. Az egyház lényege sérül, ha teljesen emberszempontról irányítás alá kerül. Így lesz az egyházból *falsa ecclesia*. Ide juttatta az akaratoskodás és az úrhatnáság a nyugati (katolikus) egyházat, mivel egyre jobban behálózták az emberi rendelkezések és szempontok. Ugyanez történik azokban a mozgalmakban is, amelyek szakítanak az egyházzal, hogy egy új egyházat alapítsanak. Emberi találmány nem is lehet más mint *falsa ecclesia*. Ebben az összefüggésben idézi fel Kálvin a próféták példáját, akik bár kritizáltak, népüket mégsem hagyták el. „Nem alapítottak új egyházat maguknak és új oltárokat sem állítottak fel, hogy különválva áldozhassanak.” (Inst. IV,1,18.)

Hogyan lehet felismerni az igaz egyházat? Kálvin erre a kérdésre újra és újra ugyanazt feleli: az igaz egyház Isten Igéjére hallgat. A hirdetett ige teszi egyházzá az egyházat, s ezért minden azon függ, hogy ez a forrás tényleg folyjon. Ahol Ige hirdetnek és a sákramentumokkal élnek, ott egyház van. Bár a szó elszáll, de ahol az ige hirdetésnek állandó helye van, ott az Ige meg is termi a maga gyümölcsét.” Mindenütt, ahol az Ige hirdetését alázattal hallgatják és a sákramentumokat el nem hanyagolják, ott egy bizonyos alakban megjelenik az egyház, melynek létében kételkedni és tekintélyét megvetni nem szabad... még kevésbé van megengedve, hogy belőle kiválasszunk és egységét megbontsam.” (Inst. IV,1,10.) Döntő fontossággal bír tehát, hogy az Ige hirdetésének és a sákramentumok kiszolgálásának az egyházban állandó helye legyen. Kálvin fáradhatatlanul munkálkodott a rendszeres ige hirdetés meghonosításáért; egyre többször szól arról, hogy az úrvacsorával gyakrabban, ha lehet minden vasárnapon élni kellene. Az Apcsel 2,42 kapcsán ezt mondja: „Úgy kellene annak lenni, hogy egyetlen istentiszteleti gyülekezésből se hiányozzék az ige, az adományok gyűjtése, az úrvacsora és az imádság. Pál irataiból levezethető, hogy a korinthusi gyülekezetnek ez volt a rendje.”

(Inst. IV,17,44.)^[11]

Láthatatlan és látható egyház

„Egyedül Istené a kiváltság, hogy egyházát, mely az Ő örök elválasztásán alapszik, ismerje.” – írja Kálvin. (Inst. IV,2,2.) Az egyház két szempont alatt vizsgálendő. Amennyiben az egyház Isten elválasztott népe, úgy nem lehet emberi ismeret és ítélet tárgya. Az egyház Isten titka. Viszont mint Isten kegyelme eszköze igenis látható. Az egyház mindazok közössége, akik Krisztusról hitet vallanak. Kálvin bármennyire is hangsúlyozza Isten örök elválasztása fontosságát, mégsem különböztet meg egymástól egy látható és egy láthatatlan

egyházat. A kettő egy és ugyanaz az egyház. Különös súlyt fektet arra, hogy azok, akik hitre jutottak, maradjanak meg a hívők látható közösségében. A két szempont nem játszható ki egymás ellen. Isten az üdvösséget a látható egyházhoz kötötte. Ezért senki sem lehet biztos az igaz egyházi tagsága felől, ha nem tagja a földi, látható egyháznak.

Különböző képekkel húzza alá Kálvin a látható egyházhoz tartozás jelentőségét. Aki átvágja a köteléket, mely őt a közösséghez és az istentisztelethez köti, beláthatatlan kockázatnak teszi ki magát, mivel üdvösségét veszélyezteti. „Veszélyes, sőt, halálos dolog az egyháztól eltávolodni vagy abból akár ki is válni.” (Inst. IV,1,4.) Ezzel ellentétben az egyházi közösség erősíti hitünket és bizonyosságunkat, miszerint részesülünk Isten üdvözítő akaratában. Kálvin mindenek előtt a megbocsátás témáját fejt ki messzemenően.

Három dologra kell itt figyelmet fordítani. 1. Bármennyire is szent legyen a hívő ember, míg e földi testben lakozik, Isten előtt, mint szegény bűnös csakis a bűnök bocsánata révén állhat meg. 2. A bűnbocsánat áldását Isten mintegy az egyházra bízta, ezért bűneink bocsánata feltétele az egyháztagság. 3. A bűnbocsánatot a lekipásztörök mint szolgák hirdetik ki az igehirdetés és a sákramentumok által; a kulcsok hatalma is elsősorban ebben az összefüggésben értelmezendő. Ezért bűneink bocsánatát ne keressük máshol mint ott, ahol Isten minket abban részesíteni akar. (Inst. IV,1,22.)

Fegyelem és önmegtartóztatás

Kálvin ekkleziológiájában bizonyos feszültség érezhető.

Egyfelől szenvedélyesen száll síkra azért, hogy az igaz egyház alakot öltjön. Félmegoldásokkal nem elégszik meg. Biztosítani kell az evangélium tiszta hirdetését. A sákramentumokat bibliai példa szerint kell kiszolgálni. Olyan közösség jöjjön létre, amelyben felismerhető az igaz egyház képe. Isten evangéliumát nem csak a szív titkos mélyén kell megvallani, hisz igazságának világolni is kell. Ebből az irányból értelmezendő Kálvin kemény, néha az irgalmatlanságig elmenő vitája a franciaországi nikodemitákkal. Kálvin szerint az egyház nem lehet más mint egy látható közösség. S ha a fegyelem nem is emeli egy önálló *nota ecclesiae* rangjára, számára mégis elképzelhetetlen egy olyan egyház, amelyből hiányzik a kölcsönös kiigazításra és figyelmeztetésre való készség és akarat.

Másfelől Kálvin feltűnően óvatos. Számára Isten népe e földi életében sohasem alkothat tökéletes közösséget. De ne tévesszen meg minket az a tény, hogy az egyházat jók és gonoszok alkotják, s hogy ez az egyház lépten - nyomon tévelyeg. Kálvin nem áll a puristák oldalán. Az egyház közösségi jellege kialakulása fontossága ellenére mégis óvatosságra int bennünket Jézus példázata a konkolyról a búzavetésben. „Az Úr maga mondja, hogy az egyházra a gonoszok mind az utolsó ítéletig teherként fognak nehezedni; ezért egy tiszta és egyakarató közösséget létrehozni hasztalan próbálkozás.” (Inst. IV,1,13.) Egyházhoz csakis az egyház kétértelműsége tudatában lehet tartozni.

„Laisser-Aller” és Purizmus, engedékenyebb és szigorúbb között egy konstruktív út kell, hogy vezessen. A közösséget az érdektelenség éppúgy kétségbe vonhatja, mint a túlzott lelkesedés. A fegyelem a közösséget szolgálja. A közösség visszaállítása lehetősége legyen mindig adott. Kálvin részletesen foglal állást amellett, hogy a hívőnek nincs joga az egyház tisztasága miatt azzal szakítani. „A másik ember bűne ne akadályozzon minket abban, hogy hitünket vele együtt megvalljuk és a sákramentumokat velük együtt ünnepeljük.” (Inst. IV,1,16.) Kálvin a tisztaság eltúlzása mögött egyfajta rejtett büszkeséget feltételez. Ők látszólag szolgálják az egyházat, de valóban „szentebbnek tartják magukat a többinél.” (Inst. IV,1,16.) „Mikor Isten minket az úrvacsora tisztasága fontosságára figyelmeztet, akkor nem arra szólít fel, hogy társainkat megítéljük, arra sem, hogy egy ember az egyházra nézve írtéletet mondjon, hanem arra, hogy mindenki saját

magával foglalkozzék. (Inst. IV,1,15.)

A próféta példája vezessen minket: „csak az egyház egysége iránti elkötelezettségük motiválta őket a gonoszokkal való egyházi közösségre. Mikor tehát a próféták vonakodtak kiválni az egyházból, akkor is, ha abban bűn uralkodott, de nem is csak egyesek életében, hanem majdnem az egész népében, mekkora impertinencia lenne részünkről kiválni az egyház közösségéből csak amiatt, mert valaki nem osztja véleményünket vagy nem felel meg hitvallásunknak.” (Inst. IV,1,18.)

Az egyház egyetemes közössége

Különös figyelmet érdemelnek Kálvin gondolatai az egyetemes egyházzal. Arra a következtetésre jut, hogy az egyetemes egyházat nagyobb diverzitás jellemzi, mint a helyi egyházat. Ez állítását megalapozandó az egyetemes egyház általános meghatározásából indul ki. (Inst. IV,1,9.) Eszerint az egyetemes egyház valamennyi nemzet és ország valamennyi hívője közössége. Valamennyi város és falu gyülekezetét megilleti az (egyetemes) egyház tiszteletbeli címe és tekintélye. Mindnyájuk feladata olyannak lenni, hogy tükrözzék Isten jelenlétét. Az egyes egyházak között helye van a különbségeknek. Egyedül egységük megvalósítása a lényeg. Ennek alapja, a „doctrina qua ecclesia Christi fundatur” pillanatig sem lehet kétséges.^[12] Az antitrinitáriusokat elutasítja, mert ők az omnia religionis nostrae principia-ját kétségbe vonják.^[13] Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy Joachim Westphallal egyezik véleménye a tan praecipuis capitibus-áról.^[14] A kölcsönös elismeréshez nem szükséges a teljes konszenzus.”El kell ismerni egyházként azt, ahol szolgálják és tisztelik az Igét, s élnek a sákramentumokkal. Így fogjuk, folytatja Kálvin, az egyetemes egyház egységét, melyet az ördögi lelkek mindig is szétrombolni szándékoztak, megőrizni, anélkül, hogy az egyes egyházi gyülekezetek tekintélyét csorbítanók. (Inst. IV,1,9.)

Kálvin így látja az egyházat, s e látásmód vezet el arra a következtetésre, hogy ne zavartassa magát a reformátori egyházak hitvallásbeli különbségeivel. Minden egyes egyház önmaga tekintélye alapján megalkothatja a tanítását, s a Szentírásból táplálkozva Istennek tetsző életet élhet. Kálvin szerint az egyetemes egyház a különböző hitvallások föderációja. Bár az egyházaknak egységre kell jutni a központi hittételeket illetően, ez nem gyengíti az egyes hitvallások erejét.^[15] Viszont nagy jelentőséget tulajdonít az egyházak egymást támogató, kölcsönösen gyümölcsötterő kapcsolatának. Igazi *consentire* a különbözőségben csak úgy valósulhat meg, ha az egyházak kölcsönösen megnyílnak egymás felé, s tanításukért egymás előtt felelősséget vállalnak.

Döntéshozatal az egyházban

Alapjában véve minden egyházi döntés alapja maga Jézus Krisztus. Krisztus helyét semmilyen hierarchia sem foglalhatja el. Krisztus a Szentlélek által az egyházban valóságosan jelen van, s nincs szüksége semmilyen”helytartó”-ra. Ahol ketten vagy hárman együtt vannak az én nevemben, ott vagyok köztük. Jézusnak ez az ígérete érvényes minden egyházi szinten. Épp ezért kell igei forrással rendelkezni minden, egyházban hozandó döntésnek, s ezért az egyház szervezetének biztosítani kell az Ige háboríthatatlan hirdetését. Kálvin magas elvárással szól az Igehirdetés szolgálatáról. Mivel az Ige az egyházban gazdagon lakozik, ezért az egyházi döntéshozatal is mindig megfelelni az Igének.

A református hagyomány ismertetőjelei közé tartozik a hivatalok sokfélesége. Helyi szinten az Igehirdetők körül ott vannak a presbiterek és a diakónusok. (Inst. IV,3,8-9.) Alkalmanként megemlíti Kálvin negyediként

a tanítói hivatal, amely egyedül az Írás magyarázatával foglalkozik. (Inst. IV,3,4.) Lényeges az egyházra nézve, hogy a különböző hivatalok közötti kölcsönös kapcsolat rendszere, mivel az egyház alapvető szolgálatait csak együttesen láthatják el, létrehozza a hivatalok kollégiumát. Feladatuk abban áll, hogy az egyházat Isten Igéje útján vezessék. Döntéseiket végső soron a Szentírás tanításával való megegyezés törvényesíti.

Nem ennyire egyértelmű a gyülekezetek közötti vagy éppen az egyetemes szintű döntéshozatal. Kálvin alapjában véve tisztában volt azzal, hogy az egyház és az állam között különbséget kell tenni. Egész életében síkra szállt az egyház önállóságáért a magisztrátussal szemben. Szabad, állami befolyástól független egyházi szervezetek csak ott jöttek létre, ahol a református egyház kisebbségként élt. Sajátosan református döntéshozatali struktúra például a franciaországi, ahol egy, a gyülekezetek képviselői közül választott zsinat dönt az egyházi élet sokféle kérdésében. A tekintély tehát nem egy Isten által rendelt hierarchiáé, hanem a gyülekezeteken és az általuk kiküldött képviselőkön nyugszik. Itt is a közösségi szellem a meghatározó. A közös Igehallgatásban értik meg Isten nekik szóló akaratát.

Átvihető-e ez a látásmód az egyetemes egyház szintjére? Kálvin elvileg pozitívan áll e kérdéshez. Az Institutio egyik aprólékos fejezetében így ír az egyetemes egyházi zsinatokról:

„Szívesen elismerjük, hogy egy hitcikkelyt érintő véleménykülönbség feloldására nincs jobb gyógymód, mint összehívni egy zsinatra az igazi püspököket, hogy azok a vitás kérdéseket tisztázzák. Lényegesen több súlya van az Igehirdetésre nézve a gyülekezetek lelkipásztorai egyhangú döntésének, mint közülük egyének vagy kettőének. Sőt, mi több, mikor a püspökök egybegyűlnek, alkalmuk nyílik a véleménycserére és annak a mérlegelésére, hogy mi és milyen formában tanítandó; egy egyhangú állásfoglalással ki lehet kerülni a különbözőség botránosságát. Szent Pál is ezt tartja rendjénvalónak, amit figyelembe is kell venni, hogy a tan felől világosan lássunk (I.Kor. 14,29). Mert amikor az egyházat az ítélet tekintélyével ruházta fel, akkor rámutat a cselekvés útjára is a cél elérése érdekében: az egyházak csak együttesen juthatnak el az ismeretre. Az értelem is erre a következtetésre vezet: ha valaki az egyház életét egy eddig ismeretlen, új tannal annyira felbolygatja, hogy szakadástól kell tartani, akkor az egyházaknak egységbe kell gyűlni, hogy a tant megvizsgálják, s miután mindent mérlegeltek, olyan, a Szentírással megegyező döntést kell hogy hozzanak, amely a nép minden kételyét megszünteti, azokat pedig, akik a veszekedést és az nyugtalanságot hiúságból vagy büszkeségből szítják, elhallgattatja.” (Inst. IV,9,13.)

Kálvinnak nem volt alkalma e vízióját valóra váltani. Még nem érett meg az idő arra, hogy az evangélikus egyházak közös zsinatot hívjanak össze. Ezt nem csak a külső körülmények gátolták meg. Kálvint az új, békéltető gyakorlat szükségessége helyett inkább a zsinatok tekintélye eltűnésének veszélye foglalkoztatta. Szüntelenül hangsúlyozza, hogy a zsinatok tekintélyét ne csak külső kritériumokkal mérjék.^[16] A fentebb idézett kijelentések Kálvin életműve összefüggésében nem annyira programmatikusak, mint konszenzusra törekvők. Bár nagy súlyt helyez a konciliáris gyakorlatra, feltűnő, hogy a témát még nem gondolta végig.

Mit tanulhatunk Kálvintól manapság?

Kálvin egyházfogalma intő jelként nyúlik a jelenbe. Nem kétséges, hogy Ő a mai kor szakadásaiban nemcsak egy sajnálatos elferdülést, hanem annál is többet, magának az

evangéliumnak a megtagadását látná. S ha végigjárjuk a szakadásokat kiváltó okokat, feltűnik, hogy a Kálvin egyházképe ma is égető időszerűséggel bír.

Kálvinnal ellentétben manapság az egyházzól nem úgy beszélnek, mint *Isten teremtményéről és adományáról*, hanem mint a hívők egyfajta egyesületéről. Az egyház, mint „mindazok anyja, akik Istent Atyjuknak vallják” (Inst. IV,1,1) ma már ritkán használt fogalom. Csak az üdvösség, a megigazulás és a megszentelődés után esik szó az egyházzól. A református keresztyénekre egyedi gondolkodás jellemző. Egyházi tapasztalatukat igen komolyan veszik, ha ezek nem egyértelműen pozitívak, akkor hamar hátat is fordítanak az egyháznak. Az egyház, mint Isten akarata szerinti közösség iránti felelősségérzettel alig találkozni.

Kálvin nem akarta a látható egyházat elválasztani a láthatatlan egyháztól. Ezzel szemben az utóbbi időben megerősödött sok református hívő egyházkritikus meggyőződése. Nekik csak a hitük fontos. Ami az egyházban mint szervezetben történik, az nem érdekes. Természetesen Kálvin is utalt arra, hogy Isten igazságát egyetlen szervezet sem garantálhatja. De szerinte ugyanakkora jelentőséggel bír az is, hogy valaki tagja legyen a hívők látható közösségének. Azt állította, hogy „az egyház egységének ereje megtarthatja a hívőket Istennel való közösségükben”. (Inst. IV,13.) Szerinte a *falsa ecclesia* egyedüli ellenszere az igazi egyházhoz való gyökeres tartozás. Kálvin ma aligha nézné jó szemmel azt a laza és érdektelen közeget, amiben a mai református egyházak szakadásai végbemennek.

Kálvinnak az egyházi szervezettel szembeni kétséges álláspontja nem gyengíti azt az elvárását, hogy a látható közösségben maga Isten munkálkodik, Lelke ereje által. Kálvin nem szűnt meg a lelkészeket (Pasteurs) és más szolgálattevőket (ministres) emlékeztetni szolgai mivoltukra, s a szolgálattevők kollégiumához tartozásuk szükségességét hangsúlyozni. Ezzel ellentétben ma elsősorban a szolgálattevők lelki személyiségét helyezik előtérbe. Így gyakran előfordul, hogy a református egyházakban a lelkészek hatalmi pozícióba kerülnek. Habár kívánatos a lelki tapasztalatok gazdagsága, mégis a közelmúltban nem ritkán éppen a lelki személyiségek szolgáltattak okot szakadásokra és szecesszióra. Kálvin szerint a hivatal tekintélye ambíciókat táplálhat, és irigységet válthat ki. Egyesek ahelyett, hogy ige szerinti szolgálatukkal az egyházat erősítenék, azt személyes vállalkozássá alakítják át.

Kálvin nem hagyott soha kétséget az *egyházfegyelem* fontosságáról. Ezzel szemben ma a személy szabadsága és kiteljesedése kap hangsúlyt. A Kálvin korabeli, genfi egyházfegyelmi helyzet máig nagyon vitatott témája az egyháztörténetnek. Bárhogyan látjuk is az akkori helyzetet, tudnunk kell, hogy az a kor már tovatűnt. Ezzel ellentétben időszerű az a belátás, hogy az egyház látható közösségének lételeme a

kölcsönös figyelmeztetésre és irányváltásra való készség.

Egy egyház, amelyet nem egy Isten által rendelt hierarchiára hagyatkozik, annál inkább rá van utalva tagjai és hívei megbízható és megingathatatlan szolgálatkészségére. Az egység alapja pedig a közösségben gyakorolt szolidaritás.

Kálvin után...

Segít-e, segíthet-e nekünk Kálvin az egyházi élet minden vonatkozásában? Avagy nem gyökereznek-e korunk egyházszakadásai egyes okai részben éppen az ő tanításában, teológiájában?[17] Nem kell-e esetleg túlhaladnunk Kálvin tanításán ahhoz, hogy a jelen kihívásaival eredményesen megbirkózhassunk?

A következőkben e kérdéskör négy vonatkozására térek ki.

Kálvin *úrvacsora*-tana és -gyakorlata között ellentmondás figyelhető meg. Az Augsburgi Hitvallás nyomán ő is az egyház ismertető jeleihez (nota) sorolja a „Krisztus szereztetése szerinti sákramentumokkal való élést”. (Inst. IV,19.) Krisztus jelenléte zálogaként bízta az úrvacsorát az egyházra: a kenyér és a bor bizonyos értelemben véve látható igék, amelyek Isten Krisztusban való hozzánk fordulását hirdetik. Kálvin nem hagy kétséget afelől, hogy a Krisztus jelenléte eme jelével minden istentisztelet keretén belül élni kell[18]. S mégsem jutottak el eddig. Az ellentmondás nyilvánvaló. A református egyházakban hiányzik az egyház ismertető jelei közül valamelyiknek a teljessége. Nem emiatt halványult –e el az a tudat, hogy az egyház Isten teremtménye és adománya? Nem ez vezetett-e el oda, hogy a prédikáció, valamint a prédikátor ilyen hatalmi szerephez jusson?

Kálvin alig szól *az egyház egyetemes küldetéséről*. Figyelmét kora egyháza megújítására fordította. Kora nagy eseménye az egyház újraéledése az eltévelyedésből és a szétszórásból. Éppen ezért minden erejét arra összpontosította, hogy az igazi egyházat győzelemre vigye. Kálvin nyomatékosan szól egy *munus propheticum Christi*-ről, más szóval az evangélium formáló erejéről[19]. Érdeklődése középpontjában mégis kora keresztyénsége állott. Kálvin nem gondolkozott egy, a világ végéig kiterjedő misszióban, mint Loyolai Ignác vagy Franz Xavier. Krisztus az apostolokat bízta meg elkezdett munkája folytatásával. Az apostolok pedig Szentlélekkel teljesen „terjesztették az evangéliumot”. [20]

Kálvin azt hitte, hogy a „Lélek csodálatos ajándékai teljessége csak a fiatal egyháznak adattak, hogy a Krisztus uralma kezdetének mitegy díszéül legyenek, az evangéliumot

terjedése kezdetén tekintélyhez juttassák, s hirdessék, hogy ez a Joél által is megjövendölt isteni jelenés ideje.[21] A népekből való nép tehát megszületett. Kálvin nem vette észre, hogy éppen az ő korában kezdődik el az emberiség történetének, s azzal együtt a misszióknak is egy újabb szakasza. Több mint két évszázad után tudatosult ez a református egyházakban. Ma viszont teljesen más a helyzet. A református egyházak nem csak missziói munkásságukat teljesítették ki, hanem a misszió a református önazonosság sajátos jegyévé is lett.[22] A református egyházak közössége kiterjed az egész világra, univerzális közösség. Az egyház egysége tekintetében is új kihívásokkal és feladatokkal nézünk szembe. Miként tud ez az univerzális közösség megmaradni? Kálvin bármennyire is szívéen hordozta kora evangélikus egyházainak közeledését, írásaiban mégsem találunk a kérdés konstruktív megoldásához támpontot nyújtó tartalmakat.

Kálvin nem ragaszkodott ahhoz, hogy egy egyház tanítása és életvitele mindenben fedje egymást. Amennyiben egy egyházban a *notae ecclesiae* felismerhetők voltak, nem habozott azt Krisztus egyházaként elismerni és a vele való közösség lehetőségeit keresni. Kálvin abból indult ki, hogy minden egyházat megillet „az egyház címe és tekintélye”. Ezzel alapot rakott az egyházak közössége lehetőségének úgy nemzeti mint nemzetközi szinten is. Nem egy egyszínű egységet akar, hanem a sokszínűség, a különbözőség és az egymás kölcsönös elismerése egységét. Nem tisztázza viszont a különböző egyházak közösségének mikéntjét. A református egyházak soha nem tudtak közösen *egy hitvallásban* megegyezni. A sok különböző hitvallás pedig szerepet játszott a református önazonosság ápolása bizonyos szabadságnak.

Ugyanakkor a közös bázis kérdése megválaszolatlan maradt. Nagyon fontos, hogy a különböző egyházak egymást elismerik, viszont ezzel még nem töltötték be közös hivatásukat. Isten népének közösen kell bizonyosságot tenni. Milyen alapon látnak hozzá az egyházak e feladat megoldásához? Melyik út vezet e megoldáshoz? Kálvin tanulmányaiban felvázolta egy zsinati körvonalait. Utalt arra, hogy adott esetben milyen szerepe lehet a zsinati-konziliáris struktúrának az egyház életében. Kijelentései azonban szokatlanul bizonytalanok. Nem látta világosan, hogy kora reformált egyháza képes a jövő kihívásainak, feladatainak megfelelni. A több egyház „püspökei” zsinati gyűlésezéseinek szerepét abban látja, hogy „a nép kételkedését megszüntesse és a felbujtókat száját befogja”. Kálvin látóköre nem terjedt ki annak a megválaszolására, hogy hogyan birkózhat meg az egyház úgy a kihívásokkal, hogy egysége ne sodródjon veszélybe. A református egyházak újra és újra elbuktak ennél a feladatnál. Konzervatív és haladó irányzatok úgy oldották meg konfliktusaikat, hogy különváltak egymástól.

Kálvin egyháztana segíthet a zilált állapotú református egyházakon. A Reformátor

bibliai éleslátása időszerűségéből semmit se veszített. Sőt visszavezethet bennünket olyan forrásokhoz, amelyek magukban hordozzák a gyógyulás ígérését. Ugyanakkor azonban Kálvinon túl kell lépni. Kálvin nem láthatta előre, hogy a genfi reformációból világméretű közösség fog kifejlődni. A „minden népekhez elmenő” misszió idegen volt tőle. Ezért Kálvin az ezzel összefüggő feladatokat, s azok megoldását sem láthatta. E feladatok csak akkor lesznek megoldhatók, ha *Kálvinnal együtt túlhaladunk Kálvinon*. Nem arról van szó, hogy spekuláljunk a református egyház új évezredbeli jövőjéről. A református egyházaknak együttesen és külön-külön is egy a feladata: igazi hitközösségként vallást tenni Isten megszabadító kegyelméről.

Lehetséges-e ez? Kálvin ezt mondja erre: „Ma az egyház majdnem kétségbeesve, kifosztva, szétszórva, minden oldalról szorongatva, sőt felemészítve, betegen fekszik. Mi a teendő e számos és nehéz félelem közepette? Bele kell kapaszkodnunk Isten ígéreteibe és hinnünk kell, hogy Isten annál inkább megtartja egyházát. Bár a testet darabokra szaggatták és szétszórták, Isten Lelke által mégis egyesíti a tagokat és nem engedi meg, hogy Neve emlékezete és imádata tönkremenjen. Az Úr ezeket a megosztott és szétporlasztott részeket népévé fogja összegyűjteni.”^[23]

Jegyzetek

[1] Jó példa erre: Moltmann, Jürgen: Kirche in der Kraft Gottes. München, 1975. Moltmann programszerűen rámutat: „mihelyt belépnek az egyházak az ökumenikus mozgalomba, attól kezdve az egyházzal szülő tan nem állhat a saját felekezeti önértelmezése, mint a másik felekezettől való elhatárolódás szolgálatában”. 25. p. Továbbá „bármennyire is fontos a saját hagyományok határain túllépni, mégsem lehet az egyházak valóságát az ökumenikus mozgalomban mintegy levetkőzni. Ha a saját helyzetünket nem mérjük fel eléggé, és nem dolgozzuk fel, alkalmatlanokká válunk az építő jellegű ökumenikus párbeszédre. Ha valaki magát képtelen úgy látni, mint őt mások látják, az nem lehet jó tárgyalópartner.”

[2] Bauswein, Jean Jacques – Vischer, Lukas: The Reformed Family Worldwide. Eerdmans, 1999.

[3] Válasz Sadoletnek 1539-ben: Calvin Studienausgabe, BD 1 (Teilband 172), Neukirchen, 1994. 341. p.

[4] 1541 végén Kálvin kiadta a regensburgi tárgyalások anyagát. CR 5, 515-527.

[5] Kálvin abból indul ki, hogy a római egyházban is vannak választottak (opp. VI,583) és hogy a római egyházban is élnek a kereszténység maradványai. (Opp. Xb149, XIII 308 és 487), ld.: Holl, Karl: Johannes Calvin in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Tübingen, 1928. (továbbiakban: Holl, 1928.) 275. p. 1549. december 7-én Zürichben így ír Lelio Sozzinak: „Ha azt mondom, hogy a pápai egyházban is

fellelhetők a kereszténység maradványai, akkor nem csak az ide-oda szétszórt választottakra gondolok, hanem tényleg azt hiszem, hogy a pápai egyházban ott vannak a szétszúzott egyház romjai. Hogy ne kelljen hosszú lére eresztem fejtegetéseimet, hadd elégítsen ki Pál tekintélye: ő azt mondja, hogy az Antikrisztus Isten templomában fog ülni.” Ld. Schwarz, Rudolf: *Johannis Calvin Lebenswerk in seinen Briefen*. Bd. 2. Neukirchen, 1962. 505. p.

[6] Karl Holl így vélekedik: Kálvin János a német reformátoroknál jobban képviselte a reformáció összérdekeit. Ha lehetősége volt rá, közvetített, s nem gondolta, hogy egy rövid üdvözlő irattal eleget tett volna kötelességeinek. Kész volt másokkal együtt dolgozni, annyi odaadással, hogy néha sajnáljuk az arra szánt időt és energiát. Holl, 1928. 273. p.

[7] „Quid? An non hostis quoque ipse diabolus aculeos nobis ad syncretismum agendum admovere debet?” Előszó az első Káté Kiadásához, op V,321

[8] Az 1558. május 22-én, Heinrich Bullingerhez írott levelében Kálvin csalódását fejezi ki a lutheránus teológusok, úgy Melancthon által is elfogadott, az úrvacsora református felfogását elvető nyilatkozata fölött. Ehhez szerinte az is hozzájárult, hogy a zürichiek elutasították a felekezetek közötti tárgyalásokat: „most, amikor hallgatásokat és közvetett ellenállásokat miatt a békekötés reménye dugába dőlt, nem esett nehezére Melancthonnak és a többieknek, akik addig közel álltak hozzánk, hogy elfogadja a többiek kemény álláspontját.” Ugyanakkor biztosítja Bullingert afelől, hogy ő a *Consensus Tigurinus* feltétlen híve. „Bárhova is megyek, soha nem fogadok el semmit, ami hitem ellen szól, s Consensusunkat, mely közöttünk mindig jogerős marad, töretlen hűséggel védelmezem.” Schwarz, Rudolf (Hrsg.): *Johannes Calvins Lebenswerk in Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung*. Bd. III. Neukirchen-Vluyn, 1962. (2. Aufl.) 946-947. p.

[9] „Il nous faut néanmoins resoudre qu'il n'y a eu nul aage depuis le commencement du monde, auquel le Seigneur n'ait eu son Eglise.” (Inst. IV,1,17.)

Megjegyzés: Az Institutiót mindenütt az 1559-es, francia nyelvű kiadás alapján idézi a szerző. (A Szerk.)

[10] Megjegyzés: az „Inst.” rövidítés minden esetben Kálvin fő művére (Istitutio religionis Christianae = A keresztyén vallás rendszere) utal.

[11] Kálvin jónak látja, hogy „az Úr vacsoráját a gyülekezetnek hetente kínálják és annak az ígéreteire emlékeztessenek, aki minket ez eledel által lélekben táplál”.

[12] CR 10 b, 275. p.

[13] CR 14, 615. p.

[14] CR 9, 50. p.

[15] Kálvin az Institutio-ban szolgáltat egy olyan példát, amely szerint megengedhető a bibliai tan eltérő értelmezésének egy bizonyos foka. E példa a lélek halál utáni hollétére vonatkozik. (Inst. IV,1,12.) Kiegészítésképpen: Weber, Otto Heinrich: *Die Einheit der Kirche bei Calvin*. In: Jürgen Moltmann (Hrsg.): *Calvin-Studien*, 1959. Neukirchen, 1960. 130-143. p.

[16] Már fejtegetései elején kijelenti Kálvin: „Car j'honore les conciles de bonne affection, et désire que chacun les estime et les ait en révérence: mais il faut icy tenir mesure, que par celail ne soit en rien déroqué á Jésus Christ. Or voicy le droit et l'autorité qui appartient á Jésus Christ: c'est de présider en tous conciles et n'avoir homme mortel pour compagnon en ceste dignité.”(Inst. IV,9,1.) Kicsit később: „Nous sommes advertis

par les exemples de tous les aages qui ont esté jusques á ceste heure que la vérité n'est pas toujours nourrie au sein des Pasteurs et que le salut de l'Eglise ne depend pas du tout de leur bon gouvernement." (Inst. IV,9,4.)
Ily erős korlátok nem lehetetlenítik el a Lélek jelenlétébe vetett bizalmat?

[17] Karl Holl írja: „A kálvinizmusban azonban ütközik a közösségre való törekvés a nem kevésbé fontos, a saját meggyőződés tisztaságára és egyértelműségére való igyekvéssel. Kálvin másképp munkálkodott az egység érdekében mint Bucer. Az ellentétek elködösítésére őt nem lehetet rávenni. Az idők folyamán a református szellem eme oldala inkább befelé fordult mint kifelé. A Kálvin egyházfogalma belső feszültségei – persze a különböző külső hatásokkal párosulva – különböző egyházalapításokban testesültek meg. A szektásodásra való hajlamosság – úgy tűnik – a kálvinizmus egyik jellegzetessége.” E megállapításhoz Holl még a következő jóhiszemű értelmezést fűzi hozzá: „Tiszteletet érdemlő a reformátusságon belül a viták tisztességessége, valamint az önállóság védelmezésében megmutakozó elszánt bátorság. A kisebb és nagyobb egyháztestek kapcsolatában figyelemre méltó sajátosságok jelentkeznek. Különben érvényes az a törvény, hogy a hozzám legközelebb álló taszít el leginkább magától. Megfigyelhető, hogy a szétvált felekezetek egymással szembeni erőteljes versenye dacára mégis úgy ahogy kijönnek egymással [...] Az anyaegyház mellett létező számos szekta létrejött arra tanít, hogy a széles sávú türelmesség jöjjön létre. Nem mond ellen a természetes fejlődésnek az a tény sem, hogy a 19. században a reformátusok igen jól boldogultak az unióval (uniós egyházak Németországban), s hogy a modern kori, a protestáns egyházak szétforgácsolódása elleni mozgalmak létrejöttében kezdeményező szerepet vállaltak.” Holl, 1928. 275. p.

[18] „A kis értekezés az úrvacsoráról” c. művében (1541) ez áll: „Minden ékes rendű egyházban legyen meg az a gyakorlat, hogy annyiszor éljenek az úrvacsorával, amennyit a nép felvevő képessége elbír. Mindenki készüljön fel arra, hogy lehetőleg minden alkalommal részesüljön a gyülekezetben kiosztandó úrvacsorában, amennyiben mentes minden olyan akadálytól, amely azt nem zárja ki.” Calvin Studienausgabe, Bd. ½, 1994. 465. p. Az 1559-es Institutio-ban Kálvin még ennél is tovább megy: az istentisztelet teljességéhez hozzátartozik az úrvacsora. (Inst. IV,17,44.) Elsődleges célja persze az volt, hogy a gyülekezet tényleg éljen az úrvacsorával. A korabeli gyakorlat szerint évente egyszer úrvacsoráztak, azon kívül a mise keretén belül nem éltek úrvacsorával. Kálvin ezt a gyakorlatot ellenzi, mondván, hogy ez semmibe veszi Krisztus rendelését. Az úrvacsora csak akkor úrvacsora, ha élnek is vele. Ebben az értelemben jelentős haladásnak számított az évente négyszeri úrvacsorázás.

[19] Ld. Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik. IV,3. Zollikon, 1959. 18skk. p.

[20] „A Krisztus királysága úgy vette kezdetét a világban, hogy Isten az evangéliumot mindenütt hirdettetni akarta”. CR 43,348.

[21] Krusche, Werner: Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin. Berlin, 1957. 329skk p. Ugyanitt bőséges idézetanyag a témához.

[22] Jellemző, hogy 1902-ben a Westminsteri Hitvallást a következőkkel egészítették ki: „Christ hath comissioned his church to go into all the world and make disciples of all nations. *All believers* are therefore under obligation to sustain the ordinances of the christian religion where they are already established and to contribute by their prayer, gifts, and personal effortsto the extension of the kingdom of Christ throughout the whole earth.” The Westminster Confession of Faith, chapter 10.4, The Confession of Faith of the Presbyterian Church in the United States, Richmond, 1965, 68. p.

[23] CR, Op. 36,326.

[a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)

4.
évfolyam
1. szám
A. D.
MMIII

Petróczi Éva:
Francis Quarles: Emblemes - egy világhírű kép-szöveg
gyűjtemény a 17. századból

Aki a 16-17. századi Anglia, Magyarország vagy bármely más ország vallásos tollforgatóival foglalkozik, előbb-utóbb tapasztalni fogja a kritikusok fájdalmas és igazságtalan, „a visszaélés iskolája” stílusú bánásmódját e szerzőkkel kapcsolatban, legalábbis az X irodalom rövid története szintjén. John Donne-t, s még néhány szerzőt kivéve mindezeket az írókat a *respublica litteraria* másodrendű, másodrangú állampolgáraiként kezelik. Hogy egy időben közeli példát említsek: Andrew Sanders „*Az angol irodalom rövid története*”-ben, a „*Metafizikus vallásos költők*” címet viselő fejezetben hasznos információk közül ugyan Francis Quarlesről, de – szokás szerint – lenéző végkicsengésű értékeléssel: „Francis Quarles *Emblemes Divine and Morall* (1635) c. műve volt a korszak legnépszerűbb versgyűjteménye. Quarles (1592–1644) képírója (tulajdonképp képírói), ahol a protestáns felfogás lehetővé tette, jezsuita emblémakönyvek illusztrációit vette át, s csupán a kiábrándítóan gyalogos [disappointingly pedestrian] kísérvőversek voltak eredetiek...”^[1]

A „gyalogos” üres és félrevezető jelző, különösen, ha elég türelmünk van ahhoz, hogy felderítsük a Quarles-emblémák intellektuális hátterét. Az út először nem Rómába vezet, hanem Németországba, elsősorban a pfalzi választófejedelmek fővárosába, Heidelbergbe. Quarles ugyanis először itt kapott leckét emblematikus gondolkodásból és érvelésből 1613-ban, amikor Elizabeth Stuart hercegnő pohárnokainak egyike volt, V. Frigyes választófejedelemmel tartott, pompás és színpadias esküvői ünnepségeinek alkalmából. Ezt az eseményt a kor minden jeles költője megénekelte, köztük John Donne is „*Epitalamion vagy esküvői ének Lady Elizabethről és a választófejedelemről, Bálint-napkor tartott menyegzőjük alkalmából*” című, erősen alkalmi versében.

E nemzetközi ünnepségsorozat színpadias, s ugyanakkor festői jellegét Donne élénken és egészséges humorral ábrázolja, ugyanakkor nem minden kritikai él nélkül. A vers egyik részletében a költő óvja a fejedelmi párt attól, hogy a tömegek olcsó látványosságává válják, egyfajta megalázó cirkuszi látványosság-helyzetbe kerüljön, ahelyett, hogy mélységesen megértené és átérezné a házastársi egyesülés valódi tartalmát és jelentőségét:

And why do you walke

So slowly pac'd in this procession?

Is all your cere but to be look'd upon

And be others spectacle and talke?

The feast, with gluttonous delaies,

Is eaten, and too long their meat they praise,

The masquers come too late, and I thinke, will stay,

Like Fairies, till the cock crow them away..^[2]

S ugyanez magyarul, a vers alkalmiságával küszködő fordításomban:

És vajh miért sétáltak

Oly lassan e menetben?

Hogy minél többen bámuljanak rátok,

S járjon a szó rólatok, egyre sebesebben?

Befalva immár ínyencségek soka,

S a húsokról a dics-szó hosszas, ostoba,

A későn jött álarcos seregletet,

E tündérforma népet, csak a kakasszó riaszthatja meg.

E nem túl jelentős házasító éneknek még ezek a viszonylag legjobb sorai, a fojtogató mitológiai apparátus nélkül. Egy bizonyos: Heidelberg városa élénk vándorünnepet kínált az esküvői vendégeknek, de egész Európa közönségének is. A káprázatos eseménysorozat hivatalos krónikása egy bizonyos Tobias Hübner volt, a néhány évvel később alapított híres-nevezetes Gyümölcshozó Társaság több nyelven beszélő tagja, aki híres lovagi torna-rendező is volt, s mint ilyen, a látványosságok avatott szakértője. Műve – a *Festchronik* – közvetlenül a színpompás események után a nagynevű de Bry testvérek illusztrációival jelent meg. Ahogyan Götz Schmitz, a bonni egyetem tanára írja. „Gyűjteménye egy pompázatos negyedréti kiadvány, diadalívek és lovagi tornák káprázatos képeivel... a kötetben leírásokat találhatunk számos nyelven a legkülönbözőbb eseményekről, úgymint tüzijátékokról és álarcos játékokról, a királyi menetet követő felvonulásokról, nem csupán London és Heidelberg utcáin, de Hollandiában, s olyan katolikus városokban is, mint Köln és Mainz.”^[3]

A fent leírt gyűjtemény – mint a szemelvényvből láthatják is – olyan, mint egy, az eseményekről rajzolt diafilm vagy képregény. Hübner és az illusztrátorok célja az volt, hogy hangsúlyozzák a kontinentális erőket – különösen Németország – szerepét a protestáns ügy győzelmében. Ilyen értelemben a rajzok némelyike egyháztörténeti pamfletnek is felfogható. A heidelbergi teológiai fakultás jókívánságait például egy – legalábbis engem – bárkára emlékeztető diadalívvel fejezték ki, amelynek „fedélzetén”, a középpontban a Luther, Melanchton, Bèze „Szentháromság” látható. Quarles minden bizonnyal ismerhette ezt a gazdag gyűjteményt, s a számos, német földön terjedő emblémáskönyvet is. Arthur Henkel és Albrecht Schöne hatalmas példatára bizonyítja a németországi embléma-kultuszt. E hagyomány gyökerei – nem csupán Németországban, de Európa-szerte – Andrea Alciato (*Alciatus*) *Emblemata*-jában keresendők, aki könyvét elküldte Augsburgba, barátjának, Konrad Pentigernek. Ő – a szerző megkérdezése nélkül – elragadtatásában már 1531-ben egy kalózkidásra vetemedett. A hivatalos német változat, Jeremias Held fordításában, Frankfurt am Mainban látott napvilágot, 1567-ben. Ettől az időtől kezdve valóságos emblémáskönyv-áradat lepte el Németországot, Jacobus Bruck, Raphael Custos, Peter Iselburg, Gabriel Rollenhagen, Julius Wilhelm Zingref és mások munkái.^[4]

Quarles másik lehetséges modellje Cesare Ripa volt (1560–1623), polgári nevén Giovanni Campari, aki Salviati bíboros pohárnoka és konyhafőnöke volt. Következésképpen: Quarlesunknak kétszeresen is kollégája, a művészetben és a civil szférában egyaránt.[5] Egy fejedelmi háztartás pohárnokának vagy egy főpapi udvartartás konyhafőnökének és pohárnokának lenni: mindkettő olyan foglalkozás, amely nem nélkülözi az alakoskodást és a teatralitást, továbbá a festőiséget és az olykor csaknem balett-szerű mozgalmasságot, mozdulat-világot. Erre az apró mellékkörülményre is érdemes emlékeznünk, amikor Ripa és Quarles gyűjteményeit olvassuk-szemléljük, hiszen a két szerző ízlése a mások által rajzolt grafikai anyagban is megmutatkozott.

Még egyszer visszatérve a heidelbergi körökhöz: e város számos módon hozzájárult Quarles pályájának alakulásához. Hogy csak néhányat említsek: az emblémák nőalakjait mindig egy csipetnyi szarkazmussal ábrázolja szöveg- és képíró egyaránt. Minden valószínűség szerint Elizabeth Stuart, a szegény Szívek királynője (netán egy előleg Lady Diana?) hatott rá így az asszonyi állatok megítélését illetően. Elizabeth volt az, akit Prága polgárai könnyűvérséggel vádoltak, s akit egy jezsuita neveltetésű német humanista költő, Jacobus Balde bizony jócskán tollhegyre tűzött. Balde (1604–1668) ott volt a vendégseregben, s a meghívást egy nem éppen hízelgő latin versezettel hálálta meg, amelyben a hercegnőt nagyravágyással, a királyi trón utáni kapaszkodással vádolja, továbbá azzal, hogy V. Frigyes ő hajszolta bele a harmincéves háborúba, hatalma és javai elvesztésébe: „Mivelhogy atyám király, én is egy király hitvese kívánok lenni, szeretett férjem...”[6] Érdemes ehelyütt idéznünk Hermann Wiegand szavait a *Parnassus Palatinus* c. antológia bevezetéséből. „A protestáns Heidelberg – a 16. század második felétől egészen a végzetes kimenetelű csehországi kalandig – az európai humanista kultúra egyik központja volt.”[7]

Hadd zárjam e Quarles kontra Németország részt két olyan, további adattal, amely ezen ország alkotóinak fokozottan képi-emblematikus gondolkodását-érvelését bizonyítja. Az első: Kovács Sándor Iván egyenesen a németekre jellemző ikonofil magatartásban látja Szenci Molnár Albert egész életművének erősen képi, helyenként egyenesen festői jellegét. Köztudomású, hogy Molnárt házassága és baráti, hittestvéri, patrónusi kapcsolatai több mint harminc évig Németországban tartották, többnyire épp Pfalz határain belül. Heidelbergben például – még teológiai tanulmányai idején – a Kazimir Kollégium lakója volt. Szenci Molnárt nem nevezhetjük ugyan szabályos embléma-szerzőnek, Institutio-fordításának címlapján azoban egy erőteljesen emblematikus rajz látható. A rövidke, dramolett-szerű előszó, test és lélek párbeszéde, világítja meg a rejtélyes címlap értelmét.[8]

A másik, ugyancsak apró, de fontos adalékra Tüskés Gábor egyik cikkében bukkantam. Jeles emblémakutatónk ebben megírja, hogy Goethe könyvtári hagyatékában rábukkantak a magyar Zsámboki János, alias Sambucus emblémáskönyvére (Antwerpen, 1564), méghozzá közös kötésben Alciato mester emblémáival. (Emlékszünk: Quarles pohárnok-kollégája!). Ez azt mutatja, hogy a képekben beszélés művészete iránti érdeklődés folyamatosnak tekinthető a német kultúrában.[9]

Mivel Quarles művészetét igen sokan és igényesen elemezték – olyan nagyhírű tudósok, mint Karl Joseph Höltgen és John Harden[10] – nem volt könnyű eddig mellőzött, apró, de talán fontos részletekre bukkannom. Az első, eddig rejtve maradt vagy legalábbis nem hangsúlyozott tény nem is magára Quarlesra, de méltatlanul árnyékban hagyott alkotótársára, a grafikus William Marshall-ra vonatkozik. Az ő szerepe Quarles emblémagyűjteményének sikerében sokkal nyilvánvalóbb lesz, ha megismerjük egy másik munkáját, vagy inkább iker-művét, Robert Herrick műveire írott epigrammáját, amely a költő ugyancsak Marshall-féle, határozottan „árkádiai” jellegű portréja alatt olvasható. Mint a már idézett Höltgen professzor egyik publikációjából kitűnik, Quarles és Herrick életrajzában számos párhuzamos elem található. Mindketten cambridge-i diákok voltak, egy ideig egymás közelében is laktak, a St. Vedast egyházközség tagjaiként, s számos közös barátjuk is volt, főként jogászok.[11]

Marshall rövid üdvözlőverse tele van ugyan üres közhelyekkel, de egyetlen olyan sora mégis akad, amely segít megérteni embléma-illusztrációinak lényegét is: „Admisco Antiqua Novis, Iucunda Severis.” („Régi dolgokat újakkal keversz, játékosakat komolyakkal.”)[12] Pontosan ugyanez a kettősség, a tragikus és komikus elemek vegyítése a titka az *Emblémák* világraszóló, még ma sem feledésbe merült sikerének. Marshall kicsinyke rajza Herrick verseihez felfogható másik, jelentős teljesítménye összefoglalásának is Herrick ünnepélyes mellszobra, a félig-angyali táncoló nimfák, a lebegő kerubok és Pegazus, a költészet szárnyas lova teljes egészében az *Emblémák* képi és szóbeli világát juttatja eszünkbe, annak ellenére, hogy mentes minden vallásos-biblikus utalástól. E kis illusztrációra tekintve Aby M. Warburg szavai juthatnak eszünkbe: „A patetikus gesztusok vulgáris latinját mindenütt könnyen megértették, nemzeti hovatarozástól függetlenül.” (Warburg jellemzi így a nem-verbális kommunikációt, Dürerről írott esszéjében!)[13]

Igen, a gazdag, helyenként csaknem balettszerű marshalli mozdulatvilág nagyban hozzájárult ahhoz, hogy Quarles szövege ne legyen a feledés martalékává, ne váljék rozsdássá és porossá. Mindezt figyelembe véve ismét csak elcsodálkozhatunk Charles Cowden Clarke anti-bravúriján, a képektől megfosztott 1868-as Edinburgh-i *Emblémák*-on.

Szegény Quarles, milyen ártatlanul, későbbi megcsönkíttatását még nem is sejtve szólította meg a gyűjtemény reménybeli olvasóit-szemlélőit. „Az embléma nem egyéb, mint néma parabola. Ne tévesszük szem elől mindazokat az allúziókat, amelyek mind-mind áldott MEGVÁLTÓNKAT ábrázolják, számos különböző alakban. Ő a Szentírásban hol a magvető alakjában jelenik meg, hol halászként, hol pedig mint orvos. S miért ne tennénk ezt nyilvánvalóvá nem csupán a fül, de a szem számára is? A betűk használata előtt az Istenről való ismereteinket a képeknek köszönhetjük. És valóban, mi egyebek az egek, a föld, sőt, minden teremtmény, mint dicsőségének kiábrázolásai és emblémái? Mi egyebet mondhatnék; teljék ugyanannyi gyönyörűség az olvasásban, mint nekem az írásban. Isten legyen veled, olvasó. Francis Quarles.”[14]

Ezek az olvasóhoz intézett sorok sokkal inkább egy színielőadás prologusára, mintsem egy könyv előszavára emlékeztetnek. Quarles drámai vénáját kortársai is felfedezték; az emblémacsonkító, de furcsa kiadását jó tanulmánnyal megfejező Charles Cowden Clarke megírja, hogy Quarles 1639-től egészen haláláig London város történelmi játékainak felelőse volt: „Bizonyítékaink vannak arra nézve, hogy 1639-től, Dorset earljének felkérésére, Quarles a „Chronologer to the City of London” tisztét töltötte be, egészen haláláig. E feladat lényege az volt, hogy bizonyos meghatározott időpontokban ünnepségekről kellett gondoskodnia, a polgármester rendeletére.[15]” Más szóval: írott-illusztrált papírszínházának új dimenziókat adott e feladatkör, a gyakorta színpadképre emlékeztető emblémák megszólaltak. Ha már a színpadképet, s a díszletterveket említem, nem hallgathatok el egy véletlenszerű egybeesést legkedvesebb Quarles-emblémám (5. könyv, XI.), a 42. zsoltár egy meglehetősen szabad parafrázisa, és egy késő 17., korai 18. századi magyar jezsuita díszletterv között, az úgynevezett Soproni Gyűjteményből.[16]

E kép középpontjában Diana diadalszekerét láthatjuk, amely egy felhőn lebeg, s amelyet két szarvas húz. A két nemes állat energiától duzzad, s szemmel láthatólag diadalmas vágójukra készülnek. William Simpson (ezúttal nem Marshall) Quarles szövegéhez készített rajzán ugyancsak egy szarvas látható, ugrásra készen, mint egy jól idomított háttasló, miközben hátán ott ül a gyermeklány képében ábrázolt szomjúhozó lélek.[17]

Ripa *Iconologia*-jából és Henkel-Schöne *Emblemata*-jából egyaránt tudjuk, hogy a szarvas (az angolban a deer, a stag és a hart egyaránt ezt jelenti) rendkívül népszerű volt az emblematikus állatkertben. Ripa tizennégyszer említi, míg a Henkel – Schöne gyűjteményben teljes nyolc oldal jut neki. Michael Bath pedig egy teljes könyvet szentelt a szarvas ikonográfiájának, *The Image of the Stag (A szarvas ábrázolása)* c. könyvében.[18]

E figura emblematikus népszerűségének-túlterheltségének hátterét ismét Karl Joseph Höltgen világítja meg, legalábbis az angol szerzők munkáival kapcsolatban. Mint számtalan forrásból ismeretes, Quarles első számú modellje egy jezsuita emblémáskönyv, Herman Hugo *Pia Desideria*-ja (Antwerpen, 1624) volt. Ahogyan Höltgen írja: „Ilyen volt tehát a modell, amelyre Quarles saját művét építette. Hugo metszeteit William Marshall és más angol rézmetszők valamelyest csökkent színvonalon, kisebb módosításokkal másolgatták. Quarles képes volt arra, hogy verseiben újraalkossa az eredeti szövegek lángoló kegyességét; e költeményeket úgy jellemezhetjük, mint a metafizikus stílus népszerűbb (de nem gyalogos! P. É) változatait, tele érzellemmel, sarkításokkal és otthonos elemekből álló összetett képekkel. Az emblémaszerzőből emblémaköltő lett. A vers, két oldalas vagy annál hosszabb, nem a kép függeléke immár, megállja a helyét önálló alkotásként, s gyakran túlmutat a kép tartalmán is.” (Tehát a szaktudós Höltgen épp az ellenkezőjét állítja annak, amit a lexikonszerző Sanders!)[19]

Természetesen, semmi jogunk azt felételezni, hogy a magyar jezsuita diszletterveket Quarles és illusztrátorai bármiképpen befolyásolhatták. Az azonban száz százalékgig bizonyos, hogy a késő 17., kora 18. századi osztrák és magyar művészek ismerték Hugo gyűjteményének anyagát. Ezt látszanak bizonyítani mindkét kollekción hangsúlyozottan teátrális, a nézőkre lélektani hatást gyakorló fényeffektusai is. Ahogyan a jezsuitizmuskutató René Fülöp-Miller írta: „A jezsuiták teátrális fénykezelési módja utat talált Angliába is.”[20]

Ami Quarles más alkotókra gyakorolt hatását illeti: tanítványainak sorában első helyen a legnépszerűbbet, John Bunyant érdemes említenünk. Bár maga Quarles meggyőződéses királypárti volt, több kritikus hangsúlyozta a puritánokkal rokon vonásait. Olyannyira, hogy Anthony Wood „öreg puritánszerű költő”-nek titulálta.[21]

De mi is a puritánszerű Quarlesban? Talán ugyanaz az otthoniasság, gyerekeség, cselekvés- és mozgásbőség, mint Bunyanban. A *Zarándok útja* c. világhírű Bunyan-mű népszerű modell-emblémája nyilvánvalóan a IV. könyv 2. darabja, elsősorban is annak harmadik versszaka:

„A világ labirintus, indáznak útjai,

Megannyi kanyar, akadály,

Nincs nyugalom, félrelökik, aki

Egy percig időz; s kit nem vezetnek, az ki sem talál:

Útja sötét, járatlan és göröngyös ösvénye annak,

Földről a mennybe könnyen aligha tarthat.”[22]

Az analógia kétségtelen. S az a tény, hogy Bunyanra ennyire hatott Quarles, ugyancsak az előbbi drámai kvalitásait bizonyítja.

Végezetül hadd mutassam be azt a Quarles portrét, amelyet hűséges alkotótársa, William Marshall rajzolt, s amely a *Salamon éneke* című posztumusz Quarles-mű függelékéül jelent meg, 1645-ben, egy évvel szerzőnk halála után. A vershez Alexander Ross kísérőverset is csatolt, amely – bár nem több alkalmi

zöngeménynél – ismét csak híven jellemzi Quarles művészetének kettős természetét: az erkölcsi tanítás és a csillogó szórakoztatás egyidejű szándékát:

„Mind, ki e komoly arcra nézhet,

Árnyát látja a törékeny edénynek,

Melyben kincsek, vésett kövek maradtak,

Örökök a majdaniaknak.”

William Marshall metszete – csakúgy, mint a korábban bemutatott Herrick-portré esetében – ismét rendkívül szép padias. Quarles diadalmas pályafutását ábrázolja, ismét csak emblémákba, a poesis tacens műfajába sűrítve, a művészi próbálkozások szerény kunyhójától a siker palotájáig, amely akár egyfajta világszínház-szimbólumként is értelmezhető.

A képszerűség e személyhez kötött folyamatossága is azt jelzi, hogy a quarlesi életmű fennmaradása nagy mértékben a korántsem ancilláris kísérőanyagoknak volt köszönhető. A máskor gyakran kimódoltnak, erőltetettnek ható „testvérmúzsák” kifejezés Francis Quarles és alkotótársai esetében valódi értelmet és tartalmat kapott.

Jegyzetek

[1] Sanders, Andrew: *The Short Oxford History of English Literature*. Oxford, 1996. 201. p.

[2] Hayward, John (ed. and int.) John Donne: *Selected Poetry*. 1950. 90-94. p.

[3] Schmitz, Götz (compiled by) <http://www.uni-bonn.de/Anglistik/research/circe/cir-pala.htm>.

[4] Minderről bővebben ld. Sajó Tamás kísérő tanulmányát: Ripa, Cesare: *Iconologia*. Bp., 1997. (továbbiakban: Ripa, 1997.) 631. p., továbbá: Henkel, A. – Schöne, A.: *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI–XVII. Jahrhunderts*. Stuttgart – Weimar, 1996. 34., 37. p.

[5] Ripa, 1997. 635. p.

[6] Kühlman, Wilhelm – Wiegand, Hermann (hrsg.): *Parnassus Palatinus, Humanistische Dichtung in Heidelberg und in den alten Kurpfalz*. Heidelberg, 1988. 217. p.

[7] Uo. 5. p.

[8] Kovács Sándor Iván: *Szenci Molnár redivivus*. Bp., 2000. 100., 126. p., ill. Szenci Molnár Albert *Válogatott művei*. Bp., 1976. 390., 404-405. p.

[9] Tüskés, Gabor: *Imitation and Adaptation in Late Humanist Emblematic Poetry: Zsamboky (Sambucus) and Whitney*. In: *Emblematica*, 2001. 265-266. p.

[10] Az *Emblemes* legutóbbi, modern kiadása az ő nevükhöz fűződik: Zürich – New York, 1993.

[11] Höltgen, Karl Joseph: *Herrick, the Wheeler family and Quarles*. In: *Review of English Studies*, 1965. 399-405. p.

[12] Rhys, Ernest J. M. (ed.): *The Lyrical Poems of Robert Herrick*. Dent, s. d. (William Marshall portréjával és dicsérő versével.)

[13] Warburg, Aby M.: *Dürer és az itáliai antikvitás*, In: *Uő: Válogatott tanulmányok*. Bp., 1995. 152. p.

[14] Quarles, Francis: *Emblemes*. William Marshall Sculpsit, Printed by G. M. and sold at John Marriot's shop in St Dunstan's Church Yard, Fleet Street. London, 1635. (továbbiakban: Quarles, 1635.) A 3v.

[15] Cowden Clarke, Charles: *The Poetical Works of Richard Crashaw and Quarles's Emblemes*. Edinburgh, 1868. 189. p.

[16] Jankovics, József (ed.): *The Sopron Collection of Jesuit Stage Designs*. Eva Knapp, Istvan Kilian, Terezia Bardi, Marcello Fagiolo. Bp., 1999. 228-229. p.

[17] Quarles, 1635. 285-286. p.

[18] Bath, Michael: *The Image of the Stag: iconographic themes in western art*. Baden-Baden, 1992.

[19] Höltgen, Karl Joseph: *The Devotional Quality of Quarles's Emblemes*. In: Strong, Sir Roy (ed.): *Aspects of the Emblem*. S.p. 1986. (továbbiakban: Höltgen, 1986.) 44. p.

[20] Fülöp-Miller, René: *Macht und Geheimnis der Jesuiten*. Berlin, 1929. 253. p.

[21] Höltgen, 1986. 37. p.

[22] Quarles, 1635. 190. p.

[a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)

4.
évfolyam
1. szám
A. D.
MMIII

Sas Péter: Vatikán és Románia államközi megállapodásai a két világháború között

I. A konkordátum (1927)

Vatikán és Románia 1919-ben diplomáciai kapcsolatot létesített egymással, de nem sikerült azonnal minden elintézésre váró kérdést rendezni. Az államközi megállapodás, a konkordátum létrehozása érdekében már a következő évben elkezdtek tárgyalásokat. A román kormány erőteljes, mondhatni túlzó követelésekkel lépett fel, melyeket Vasile Lucaciu görög katolikus pap állított össze. A tárgyalásokon résztvevő Netzhhammar római katolikus érsek így jellemezte az első tervezetet: „a győzelem friss mámorában íródtak le a Szentszéknek Romániával való első konkordátum-tervezetei, amelynek éle a Romániához került katolikus magyarság ellen volt fordítva, nevezetesen a nagyváradi és szatmári két magyar püspökség megsemmisítésére”. A román kormány javaslata az erdélyi egyházmegyék számának csökkentését is tartalmazta. Ennek érdekében a nagyváradi a csanádiból alakítandó temesvári egyházmegyébe, a szatmárit pedig az erdélyi egyházmegyébe akarta beolvasztani. Az öt egyházmegyéből véglegesített temesvárit és erdélyit a bukaresti érsek keze alá akarták helyezni.

Gróf Majláth Gusztáv Károly erdélyi püspök vatikáni tájékozódása során úgy látta, hogy a háttérben ismét az uniált egyház kiterjesztésének nagy ívű elképzelése áll. A görög katolikusok vezetői arra számítottak, hogy a konkordátum létrejöttével megnövekszik a görög keleti (ortodox) egyházzal szembeni térnyerésük. Ezek a reménységek a szentszéki diplomácia jövőképeiben megfogalmazott elképzelésekkel is találkozott, ezért ennek elérése érdekében fogalmazódtak meg a Román Királysággal kötendő államszerződés korai tervezetei. Netzhhammer érsek szerint a Vatikánban gyanakvóan és vádlón tekintettek mindenkire, aki a görögkeleti románok áttérésére vonatkozó szép reménység megvalósulásában kételkedni látszott. A román kormány második tervezetében azt javasolta, hogy a csanádi és az erdélyi püspök ne a bukaresti érseknek, hanem magának a pápának legyen alárendelve. A magyar püspökkari értekezlet elzárkózott a változásoktól. Az erdélyi magyar katolicizmus egészét sújtó engedékeny vatikáni politikával szembeni ellenérzést és a várható következmények miatti aggodást Gróf Széchenyi Miklós nagyváradi püspök nyíltan megfogalmazta: „Magyarország ezeréves katolikus múltjával mit sem törődve, egymás után olyan intézkedéseket tesz a Szentszék, amelyek az új államok erősödését szolgálják... nem a latin katolikusokat védik, hanem a román államot és a románokat, mert futnak az unió illúziója után”.

Az elakadt tárgyalásokat a liberális Brătianu-kormány vallásügyi minisztere, Constantin Banu újította fel. Új fogalom és új ütközőpont merült fel a tárgyalásokon, a Patrimonium Sacrum. Az „atyától kapott szent örökség” fogalmát jelen esetben az erdélyi latin és görög szertartású egyház ingó és ingatlan vagyonának uniójából, egyesüléséből létrejövő vagyon képezte volna. Az érdekes elképzelés megvalósulásával az autonóm Erdélyi Római Katolikus Státus kezelte értékes ingatlanok és a román földreform végrehajtása után meghagyott római katolikus birtok-roncsok, a görög katolikus egyház szerényebbnek nevezhető tulajdonával együttesen bekerültek volna egy olyan összetételű püspöki tanács irányítása alá, melyben a görög szertartású tagok lettek volna többségben.

A megakadt tárgyalások 1924-ben indultak újra a bukaresti nuncius, Angelo Maria Dolci előterjesztette javaslat alapján. Minden latin szertartású püspökség a bukaresti érsekség joghatósága alá kerülne, létrejönne a Patrimonium Sacrum, viszonzásul garanciák mellett folytatódhatna az egyházi iskolák működése. A Vatikánnak olyan kompromisszumos megoldást kellett találnia, mely mind a latin, mind a görög szertartású katolikus egyház számára megfelelő és egyúttal a román kormány egyetértésével is találkozik. A római katolikus egyház jogbiztonsága eléréséhez szükséges volt nemzetközi biztosítékra, melyet a konkordátum jelentett. Ugyanakkor azt gondolta a Szentszék, hogy a román hívőket tömörítő és a nemzeti érdekeket

képviselő görög katolikus egyház megerősödésén, majd térnyerésén múlhat a katolicizmus helybeli, nagy tömegeket érintő, magasabb szempontú, távlati jövője. A Vatikán erőteljesen szorgalmazta a megállapodást. A tárgyalásokba bekapcsolódott Gyárfás Elemér, az Erdélyi Római Katolikus Státus világi elnöke írta Majláth püspöknek: „A Nuncius úr a leghatározottabb formában kért, hogy okvetlenül egyezzzünk meg”. Az említett okok miatt következhetett be, hogy tulajdonjogának fenntartásával a római pápa a kolozsvári minorita templomot és rendházat örök használatra, a római katolikus Kálvária templomot 25 évre – 1924-től 1949-ig – átengedte a görög katolikus egyháznak. (Megjegyzendő, hogy a görög katolikusok vásárlás útján sikertelenül próbálták megszerezni a minoritáktól a templomot. A Vatikán közreműködésével hozzájutottak – ingyen).

Majláth püspök levélben tudatta XI. Pius pápával, hogy csak a négy erdélyi egyházmegye fennmaradása esetén nyugodna bele a bukaresti érsek alá rendelésükbe, de ragaszkodik az erdélyi püspökség hivatalos elnevezés megmaradásához. Úgy látta, hogy a konkordátum nélküli helyzet előnyösebb egyházának, mint a tervezetek alapján megvalósuló állapot. Gyárfás Elemér szenátor, az Erdélyi Katolikus Népszövetség alelnöke a szenátus előtt kifejtette, hogy a konkordátum nem hoz a római katolikus egyháznak semmilyen előnyt. Végkövetkeztetése aláátmasztására utalt Vasile Goldiș kultuszminiszter rendkívül ügyes, a román érdekérvényesítésért aggódó ortodoxokat megnyugtató megállapítására. Ez a mondat a keresetlen népiességgel megfogalmazott szólásmondás, a „nesze semmi, fogd meg jól” konkordátum-tervezetre utaló, diplomáciai fortéllyal átfogalmazott változatában így hangzott: „Nem hoz a romániai katolikus egyháznak semmi olyant, amivel ez ma már nem rendelkeznek”.

Az Apostoli Szentszék átgondolhatta a magyar álláspont szigorúan katolicizmus-alapú, de az erdélyi kisebbségi szempontokra is tekintettel levő álláspontját. Olyan megállapodás-tervezetet dolgozott ki, mely az előzményekhez képest finomított a javaslatokon. A Patrimonium Sacrum római és görög katolikus közös kezelésébe csak a kisajátított egyházi birtokok után adott állami értékpapírok kerülnek, a püspök fennhatósága alatt maradó szerzetesi iskolák maguk állapíthatják meg a tanítás nyelvét. A román kormány hozzájárulása után 1927. május 10-én aláírhatták az államközi megállapodást, a konkordátumot. Életbeléptetéséhez még ratifikálására is szükség volt, vagyis jóváhagyásra a törvényhozás elé kellett terjeszteni.

A Vatikán kompromisszumkészségét a végletekig kihasználva, 1928. július 20-án Nicolae Titulescu külügyminiszter két megszorítást szorgalmazott a már aláírt konkordátum szövegéhez képest. A dokumentumban szereplőkön kívül más katolikus szervezetnek nem lehet jogi személyisége, valamint a most román nyelven működő iskolák megmaradnak az előadási nyelvüknél. Mind a kettő a római katolikus egyházat sújtotta, az első esetben az autonóm Erdélyi Római Katolikus Státust, második esetben a szerzetes iskolákat. A hivatalos bejelentés előtt Gyárfás Elemér már értesítette Majláth püspököt, hogy a Szentszék engedett: a katolikus egyháznak Romániában nem lesz jogi személyisége, csak az olyan intézményeinek, amelyeket „canonice et legale” alakítanak és léteznek; továbbá azokban a szerzetes iskolákban lesz román a tanítás nyelve, ahol a konkordátum ratifikálásáig bevezetik. A római katolikus egyház a konkordátum tárgyalásakor a román parlament mindkét házában nemmel szavazott. A kamarában báró Jósika János a katolikus vallású magyar képviselők, a szenátusban Gyárfás Elemér szenátor az általa képviselt katolikus magyarok nevében mondott nemet az egyezményre.

Az 1929. július 7-én életbe léptetett konkordátum majd húsz évig volt érvényben, 1948. július 17-én mondta fel egyoldalúan az akkori kormány. A 24 cikkelyből álló államközi szerződés több évszázados működési elvet és gyakorlatot módosított. A latin szertartású egyházmegyéket kivétel nélkül a bukaresti érseki székhelyű egyháztartományba egyesítette. Több mint sérelmes, hogy a kilencszáz esztendő, 400 000 hívőt számláló erdélyi püspökség helyett az 1883-ban alapított, 70 000 hívőjű bukaresti püspökséget emelte érseki rangra. Az új érsekség alá tartozott az ősi – erdélyi – névhasználat helyett immár gyulafehérvárinak nevezett püspökség mellett az ugyancsak korábbi nevének – csanádi – megváltoztatására kényszerített temesvári, valamint a 70-70 ezer hívővel „egyenrangúan” (aeque printipaliter) egyesített nagyváradí és szatmári püspökség. Ezzel a megoldással egyel csökkent a magyar püspökök száma. Ugyanakkor a meglévő négy görög katolikus püspökség mellé létrehozták az ötödiket, a nagybányait. A bukaresti érsekség joghatósága alá került a iasi-i

(jászvásári) püspökség, mely bekebelezte Bukovinát. Ezzel egyidejűleg a korábban erdélyi püspökséghez tartozó kétezer fős örmény szertartású katolikusoknak külön egyházmegyét alakítottak ki, a szamosújvári apostoli kormányzóságot. A kinevezett egyházi vezetők összetétele: három latin, öt görög rítusú püspök, mellettük a moldvai román püspök és a korábbi iasi-i püspök, az új bukaresti érsek, Alexandru Cisar. Megengedetté vált a püspökök szabad érintkezése a Szentszékkel és közvetlen kapcsolata a hívekkel. Továbbá elismerte a katolikus egyház jogi személyiségét. A kormány előzetes tájékozódása után a pápa nevezi ki a püspököket, akik hűségesküt tesznek „Románia királyának és Utódainak”. A Patrimonium Sacrum-ba tartozó román járadékkötvényen kívül elismeri az egyház saját (megmaradt) vagyona feletti jogát. A papságnak államsegélyt biztosít. A szerzetesrendek és kongregációk főnökeinek, valamint tagjainak helybelakó román állampolgároknak kell lenniük. A katolikus egyháznak joga van elemi és középiskolákat létesíteni, s azokat a közoktatási minisztérium felügyelete alatt fenntartani.

Az egyházmegyei határrendezést és az új beosztást a Szentszék az 1930. június 5-én kelt és szeptember 2-án közzétett Solemni conventione kezdetű apostoli konstitúcióval hajtotta végre.

Gyárfás Elemér magasabb egyházi szempontok alapján igyekezett védeni a megkötött konkordátumot. Amikor Cisar bukaresti érseket a római katolikuság egyetlen képviselőjeként hívták be a román felsőházba, Gyárfás szenátor felszólalt az erdélyi, szatmári, temesvári és váradi püspökök parlamenti képviselősege érdekében. A román kormány eljárása bizonyítja, hogy az erdélyi püspökségek bukaresti érsekség alá gyűrésével előre megfontolt módon arra törekedett, hogy a magyar katolikusok védelmében és érdekében püspökeik ne mondhassák el véleményüket a szenátusban. A parlamenti képviselőlet ügyében Gyárfásnak is el kellett ismernie, hogy a „kérdés eldöntése” Róma kezében volt. A magyar katolicizmus parlamenti fiaskójára pedig fel lehetett volna készülni, ennek árnyékát Vasile Goldiș 1928-ban Majláth püspökhöz írt magyar nyelvű levele is előrevetítette: „A római katolikus egyháznak ezen képviselője, a római szentszék kívánsága szerint, a mindenkor bukaresti római-katolikus Érsek lesz”. Nemhiába fakadt ki Pál Gábor ügyvéd, román parlamenti képviselő a konkordátum létrejöttével kapcsolatban: „ki vagyunk szolgáltatva a pápai nunciusoknak, akik tudunk nélkül diplomataznak felettünk”. A legkeményebben és legélesebben a mindenkor autonóm szellemű Jakabffy Elemér fogalmazott, aki – nyomatékosításul –, minden tisztségét kiszerezte cikke megjelentetésénél. „Az a szentszéki diplomácia, mely ezt a konkordátumot megkötötte, aligha ösmeri a mienknek felfogását és diplomataerkölcsseit”.

A nemzeti és az egyházi érdekek politikai alapú szembeállításakor nem az egyházi érdek szokott győzni. A szentszéki diplomácia számszakilag elkönnyvelhető „eredményei” közé kell számítani az erdélyi katolikuság értelmiségiként számon tartott százainak (talán ezreinek), konkordátum utáni protestánssá válását.

A megszületett konkordátummal Majláth püspök is elégedetlen volt és ennek finoman hangot is adott a Státus soron következő gyűlésén: „Ami még hiányzik a konkordátumból, azt lehet pótolni. Azért vannak itt katolikus képviselőink és szenátoraink... Ott lesz a püspök is, mindaddig, amíg él...”.

Mindezek tudatában teljességgel érthető és nem pátoszos dicshimnuszként értelmezhető Gyárfás Elemér átgondolt megállapítása, melyet Majláth püspöknek írt levelében fogalmazott meg: „Nagyméltóságod jelenleg már sajnos az egyetlen s emberi számítás szerint hosszú időre, talán évszázadokra az utolsó katolikus püspök, kit a Romániához csatolt volt magyar területekre még az apostoli magyar király nevezett ki...”.

Nagyméltóságodra vár tehát az a nagy történelmi feladat, hogy azokat az ősi pilléreket és tradicionális intézményeket, melyek e területen a múltban fennállottak s amelyek a jövőre biztosítani alkalmasok Erdély magyar népének hitében és nyelvében való megmaradását, akként erősítse meg és bátyázza körül, hogy ezek a későbbi idők viszontagságai között is oltalmat és fedelet nyújthassanak utódaiknak”.

A konkordátum létrejöttének körülményei, a katolicizmus egységének nem használó latin és görög szertartású egyházak nemzeti alapú érdekkülönbözőségének nyílt megjelenése, a kisebbségekre nézve hátrányos kiegyezés okozta sérelmek mind-mind megkérdőjelezzik az államközi szerződés megkötésének mindenáron

való szükségességét. A válasz XI. Pius pápa abszolutizmusában keresendő, melyet három területen valósított meg: a neotomista államelméletben, az Actio Catholicában és a konkordátumokban. Irányvonalát, az állam és az egyház viszonyát az Ubi arcano Dei kezdetű enciklikában fejtette ki. Teljes erkölcsi-ideológiai hatalom a hívek felett, a társadalom és a politika befolyásolását pedig rábízta a konzervatív világi hatalomra. A Romániával való konkordátum is XI. Pius politikájának jellemző példázata: az egyház önkéntes korlátozása az állammal való szövetség érdekében. A konkordátumok mindenáron való megkötésének, mint a működőképesség elengedhetetlen feltételének legjobb ellenpéldája Magyarország, ahol zavartalan volt az állam és az egyház kapcsolata, pedig soha nem jött létre államközi megállapodás a Szentszékkal.

II. A Római Egyezmény (1932)

Az erdélyi katolicizmus „kőszikláját”, az egyházi, iskolai és alapítványi javak kezelőjét, az Erdélyi Római Katolikus Státus intézményét nem tudták térdre kényszeríteni a hatalomváltozás után megalakuló román kormányok. Folyamatos támadások zajlottak ellene, melyek legelszántabb képviselője Onişifor Ghibu kolozsvári egyetemi tanár volt. „Kíméletlen támadást intézett az erdélyi katolicizmus ellen azzal a nyilvánvaló céllal, hogy egyházmegyénket, első sorban pedig az erdélyi római katolikus Státust intézményeivel összetörje” – írta egyik levelében Majláth püspök. Neve ismerősen csengett, a Monarchia Magyarországon az erdélyi ortodox főegyházmegye elemi oktatásügyi iskola-felügyelője volt. A világháború alatt inspektori állását otthagya az akkori Romániába szökött, s már akkor elkezdte támadásait. Tanulmányokban és könyvekben igyekezett „leleplezni” a Státust, mint a magyar állam nemzetiségeket elnyomó egykori eszközét. Csúsztatásait és hamisításait összegyűjtötték, és tényszerűen megcáfolták. Tulajdonképpen a Státus vagyonára fájta a foga, mindenáron a templomokat és iskolákat fenntartó alapjait akarta elvetetni. Konok elszántsággal elérte, hogy a vallásügyi minisztérium „történelmi jogi bizottságot” alakított az ő elnökletével a Státus vélt jogi anomáliáinak kivizsgálására. A bizottság jelentését „Egy anakronizmus és egy kihívás” címet viselő munkájában adta közre, mely a Státust alapjaiban támadta és egész létét megkérdőjelezte. A Státus vezetői a román kormányhoz felterjesztett emlékiratban foglalták össze az autonóm intézménnyel kapcsolatos legfontosabb érveket és dokumentumokat. A Státus vezetői, Majláth püspök egyházi és Gyárfás Elemér világi elnök a latin nyelvű memorandumot személyesen vitte Rómába. A Státus Igazgatótanácsa külön kiadványban jelentette meg a legfontosabb jogtörténeti okmányokat. Közöttük Alexandru Lapedatu kultuszminiszter Majláth püspökhöz írt levelét, melyben megkeresésére értesíti, hogy „a Főtisztelendőséged által képviselt római katolikus Státusnak igazgatótanácsa bárminő bírósági kérdésben szerepelhet, mint jogi személy”. Lapedatu értelmezését maga Nicolae Iorga miniszterelnök, egyben vallás- és közoktatásügyi miniszter cáfolta meg és nyilvánította semmisnek. A Státus és a Római Egyezmény ügyében Emil Puşcariu kolozsvári törvényszéki bírósági elnök által hozott, nem jogerős ítéletet Kolozsvár-szerte terjesztő kiadvánnyal szemben állva Gyárfás Elemér egy jól dokumentált válasziratot szerkesztett, melyben tiltakozott az eljárás ellen és egyben fellebbezett felsőbb jogi fórumokhoz.

Nagyon érdekes, hogy a kolozsvári egyetemi tanács, a rektor, a bölcsészeti és természettudományi kar és ráadásul Ghibu kollégái közül három római katolikus egyetemi tanár – köztük az olasz Baroni Serra – külön-külön fellépve követelték a Státus azonnali feloszlatását. A három egyetemi tanár még külön memorandumot is szerkesztett XI. Pius pápának, melyben nacionalista-jellegű szervezetnek minősítették a Státust. Ezt a meglepő kijelentést azzal indokolták, hogy őket – bizonyára azért, mert nem magyarok – nem hívták meg a Státusgyűlésekre.

Onişifor Ghibu erőteljes kampányt folytatott a kolozsvári Szent Mihály és a piarista (akadémiai) templom megszerzésére is. Balázs András státusi előadás alapos kritika alá vette Ghibunak a Patria-ban megjelent cikksorozatát és a „suum cuique” elve alapján helyre igazította rosszindulatú megállapításait. Ebben a dolgozatában magyarázta meg az említett kolozsvári templomok jogi helyzetét is.

Az Erdélyi Római Katolikus Státus, az egyházmegyei önkormányzat Ghibu által hajszolt, vitatott helyzetében rendet kellett teremteni. A megoldás érdekében Dolci pápai nuncius kérésére Suciú görög katolikus érsek nagyon korrekt nyilatkozatot tett, hogy egyháza nem kíván a Státus vagyonaiból részesedni. A nuncius folyamatos tájékozódása miatt a román kormány attól tartott, hogy állást foglal az erdélyi római katolikus egyház mellett, ezért egyenesen a konkordátum felmondásával fenyegetőzött. Ennek figyelembevételével a Vatikán és Románia között létrejött konkordátumot 1932. május 30-án a „IX. szakaszának értelmezésére vonatkozólag” kiegészítették. Az ominózus törvényhely az Egyházat és hozzá tartozó intézményeit jogi személynek ismeri el. A Római Egyezmény – az Accord – lényege: „végrelegesen megállapítani kívánván az Erdélyi Római Katolikus Státus elnevezésű szervezet helyzetét”. Ősi elnevezését megváltoztatták, új neve hivatalosan a Gyulafehérvári Latin szertartású Katolikus Egyházmegye Tanácsa lett. A Congregatio Consistorialis prefektusa, Pelegrino Rossi bíboros nem akart hozzájárulni az ősi elnevezés megváltoztatásához, de a Szentszék államtitkársága és a román kormány diplomáciai fellépése meghátrálásra kényszerítette. Egy, a Tudósító folyóiratban megjelent cikkel vitatkozva, a mindig diplomatikusan fogalmazó Gyárfás Elemér is kitört: „téved abban, hogy a Státus megmentését a konkordátumnak köszönhetjük, sőt ellenkezőleg, a konkordátum felületes szövegezése tette lehetővé a támadásokat”. A Státus vagyoni jogait, ingatlanai kezelését a gyulafehérvári Ordinárius vette át, akire a konkordátum előírása alapján már vonatkozott a kultuszminisztérium ellenőrzési és felügyeleti joga, így évente be kellett mutatnia a költségvetést, a mérleget és a közgyűlések jegyzőkönyveit. Ráadásul a jövedelmek felhasználása felett a bukaresti érseknek, mint közvetlen joghatóságnak is volt felügyeleti és ellenőrzési joga. Az egyezmény megerősítette a vallás-, tanulmányi- és nyugdíj-alap, valamint a nagyszebeni Teréz-árvaház tulajdonjogát. A kolozsvári piarista (egyetemi) templom két pontban is érintve volt. Megszüntette a Státus szolgalmi jogát a templom egyik épületrészére, valamint lehetőséget biztosított a görög katolikus egyháznak, hogy minden vasárnap és ünnepnapokon szentmisét tarthasson a „görög-román tanuló ifjúság” lelki szükségleteinek kielégítésére. Ennek megvalósulásáról maga Majláth püspök tájékoztatta Pacelli bíborost. „Görög katolikus testvéreink a Könnyező Szűz Mária kolozsvári templomát augusztus 21. óta zavartalanul látogatják; mindkét rítuson tanulók az istentiszteleteken egymást követően részt vesznek”.

A Római Egyezmény része volt „A gyulafehérvári latin szertartású katolikusok egyházmegye tanácsának szabályzata” is. Az egykori – az egyszerűség kedvéért – Státus hatáskörét a közgyűlés és az igazgatótanács által gyakorolja. A közgyűlés egyházi és világi tagokból áll, akik az erdélyi katolikusok egyetemét képviselik. A közgyűlést az egyházmegye Ordináriusa vagy annak képviselője hívhatja össze. Tagjai felülbírálják és jóváhagyják az igazgatótanács működését. Az igazgatási szervezatként működő igazgatótanács elnöke az Ordinárius, tagságát a titkáron, meg az előadón kívül 8 egyházi és 16 világi tag alkotja. Munkájukért egyik grémium tagjai sem részesülhetnek díjazásban.

Az Accord értékelésénél megállapíthatjuk, hogy a magyar egyházat képviselő tárgyalók leleményessége nyitva hagyta az utat a jövőbeni kibontakozás felé. Azért lett olyan szűkszavú az egyezmény, hogy „átmenthessük a régi szervezetből mindazt, ami nem áll ellentétben a római egyezmény szövegével s aminek átmentése népünk, fajunk, nyelvünk, hitünk és kultúránk érdekében okvetlenül szükséges”.

Ghibunak és a hozzá hasonlóan gondolkodóknak az Accord kínálta megoldás sem felelt meg. Szerinte a megszületett megállapodás nem más, mint Románia szuverenitása elleni merénylet és az „irredenta” Státus győzelme. Ghibu jelzője a magyar katolicizmusról alkotott véleménye fényében teljességgel érthető. Szerinte a máshol nemzetközi vallás, Magyarországon mindig agresszíven nemzeti volt. Még Valeriu Pop válasza sem győzte meg, pedig nagyon sokatmondó volt az erdélyi miniszter felelete. Felelevenítette, hogy Pacelli bíboros az egyezmény aláírása utáni pohárköszöntőjében őt, mint a román kormány képviselőjét úgy üdvözölte, mint aki elmondhatja magáról, hogy „Veni, vidi, vici” (Jöttem, láttam, győztem).

A gyűlölettől elvakult Onişifor Ghibu kormányellenességig fajuló támadásaival elérte, hogy a román bíróságok nem ismerték el a Római Egyezmény törvényességét. Új elnevezésén, az Egyházmegyei Tanács néven szereplő Státust új intézményként kezelték, amit egy olyan jogügylet hozott létre, melyhez a

törvényhozás nem járult hozzá. A kormány és az igazságügyi minisztérium támogató jogértelmezése ellenére a telekkönyvi hatóságok nemigen akarták a bejegyzéseket módosítani. A Státus ingatlanainál fennállt az elkobzás veszélye, ráadásul 1935-ben a görög katolikusok mégiscsak igényeket támasztottak. Majláth Gusztáv Károly koadjutor, utódlási joggal kinevezett segédpüspöke, Vorbuchner Adolf 1937. szeptember 25-én az egyházi vagyon cáfolhatatlan római katolikus eredetét igazoló memorandumot juttatott el Eugenio Pacelli államtitkárhoz, a későbbi XII. Pius pápához. Ghibu mesterkedéseinek következtében 1938-ban állami javak hűtlen kezelése címén hadbírósi eljárás indult az Egyházmegyei Tanács vezetői ellen. Az Apostoli Szentszék és a román kormány is az egykori Státus kérdésének megoldásán fáradozott. A rendezésre kiküldött vegyes bizottság munkájában Durcovici bukaresti érseki elnök és Gyárfás Elemér vett részt. Az erőfeszítések eredménnyel zárultak, 1940. március 2-án királyi rendeletben elismerték és ratifikálták a Római Egyezményt, az Accord-ot. A Státus nevén szereplő ingatlanokat végre átvezethették az újonnan megállapított – Egyházmegyei Tanács – nevére.

Felhasznált források és irodalom

Majláth Gusztáv Károly püspök levelezése. Érseki és Főkáptalani Levéltár, Gyulafehérvár.

Az erdélyi katolicizmus múltja és jelene. Dicsőszentmárton, 1925.

Az Erdélyi Római Kath. Státus fontosabb jogtörténelmi okmányai. Cluj-Kolozsvár, 1926

Jakabffy Elemér: A konkordátum. In: Magyar Kisebbség, 1928. 12. sz.

Pál Gábor: Konkordátum és a katolikus magyarság. In: Magyar Kisebbség, 1928. 18. sz.

Gyárfás Elemér: A konkordátum és az erdélyi katolikusok. In: Magyar Kisebbség, 1929. 12. sz.

Az Erdélyi Katolikus Státus a szenátus előtt. Gyárfás Elemér világi elnök beszéde és N. Jorga miniszterelnök válasza a szenátus 1932. február 13.-iki ülésén. Cluj-Kolozsvár, 1932. (Klny.: Erdélyi Tudósító, 1932. 5. sz.)

Konkordátum és Római Egyezmény. Cluj-Kolozsvár, 1933.

Mészáros Czirill [Bitay Árpád]: Kritikai csevegések. O. Ghibu erdélyi róm. kath. tárgyú adatairól. I. füzet. Cluj-Kolozsvár, 1933.

Scheffler János: Az erdélyi Katolikus Státus küzdelmes húsz éve. Bp., 1941.

Salacz Gábor: A magyar katolikus egyház a szomszédos államok uralma alatt. München, 1975.

Bíró Sándor: Kisebbségben és többségben. Románok és magyarok, 1867-1940. Bern, 1989.

Virt László: Katolikus kisebbség Erdélyben. Bp.–Luzern, 1991. (Egyházfórum könyvei, 7.)

Marton József: A Szentszék és Románia konkordátuma 1927-ben. In: Erdélyi Múzeum, 1995. 1-2. sz.

egyhaztorteneti_szemle_2003_01_080-089.htm

Gergely Jenő: A pápaság története. Bp., 1999.

Marton József – Jakabffy Tamás: Az erdélyi katolicizmus századai. Kolozsvár, 1999.

Zombori István (szerk.): Magyarország és a Szentszék diplomáciai kapcsolata 1920–2000. Bp., 2001.

[a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)

4.
évfolyam
1. szám
A. D.
MMIII

Otto Gerhard Oexle: A szerzetesség kialakulása, mint történelmi probléma

Otto Gerhard Oexle előadása elhangzott „Die Entstehung des Mönchtums” címmel 2000. október 3-án a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Karán német nyelven. Az előadás jelentősen bővített, tanulmányi szerkesztett változata – részletes hivatkozásokkal és irodalomjegyzékkel – megjelent: Festschrift zum 75. Geburtstag von Aaron J. Gurjewitsch. Moskau – Sankt Petersburg, 2000. 358-375. p. Az előadás itt közölt szövegét a szerző Petneki Áron közvetítésével juttatta el szerkesztőségünkhöz. A fordítás Győry Anikó és Győri István fordítása. Valamennyiük közreműködését ezúton is köszönjük. (*A Szerk.*)

Előadásom címe problémafelvetésre utal. Azzal szeretnék foglalkozni, hogy mik a feltételei az ember csoportokban való együttélésének, ezzel együtt egy olyan életforma kialakulásának, mely kétség nélkül az egyik legnagyobb hatást kifejtő jelenség a történelem során. Problémafelvetésem kiindulópontjával azt a kérdést választottam, hogy hogyan viszonyulnak ezek a hatások magához az életformához, melyben gyökereznek.

1. A szerzetesség történelmi hatásai a modern ember számára is érzékelhetőek, eredményei látványosan jelen vannak modern világunkban. Sokrétű tapasztalatot szerezhetünk erről Reichenauban és St. Gallenben, Clunyben és Forteny-ben, a toszkánai S. Antimóban és a latiumi Fossanovában, a firenzei S. Maria Novella és S. Croce valamint a barokk kolostorok és templomok kincset érő műremekeiben. E kolostorok nevei kiemelkedő történelmi teljesítményekre emlékeztetnek bennünket: a természeti környezet megismerésében és a gazdasági élet területén, az írás, a könyvkészítés és az antik kulturális örökség hagyományozásban, az építőművészetben és a festészetben elért emberi teljesítményekben, s emellé rögtön a zenét is odasorolhatjuk, mely a kolostori templomok termeiben felcsendült.

De a nyugati szerzetességnek nem csupán a teljesítményei vannak ránk nagy hatással. Maga az életforma is lenyűgöz bennünket, amely ezeknek a teljesítményeknek alapjául szolgált. Amikor körvonalazódni látjuk a csoportos emberi együttélés formáját, felismerünk, vagy éppen csak megsejtünk ebből valamit egy monasztikus istentisztelet során vagy a Nursiai Benedek reguláinak olvasásakor, vagy amikor Assisiben a S. Damiamóban vagy La Vernában járva megérezzük valamit Szent Ferenc és társai lelkületéből.

Mert a nyugati szerzetesség kiemelkedő képviselői, mindenekelőtt Augustinus, Benedek és Assisi Szent Ferenc olyan emberek voltak, akiknek volt elgondolásuk az emberi együttéléstről, a legjobb életformáról, az „optima forma vivendi”-ről, ahogy ezt a középkorban nevezték.

Ha az emberi együttélésnek ezeket a kereteit és a szerzetesség kulturális teljesítményét szemléljük, érdekes kérdéseink támadnak. Hogyan függ össze a szerzetesek kulturális teljesítménye különleges csoportos életformájukkal? Továbbá hogyan született meg egy ilyen életforma gondolata, mely ezeket a teljesítményeket lehetővé tette, és amely a modern kor emberére még mindig ekkora hatást képes kifejteni? Hogyan jöhetett létre egyáltalán olyan valami, mint a szerzetesség, és mik ennek a történelmi vonatkozásai?

A szerzetesség kialakulásának kérdését már régóta és igen intenzíven tárgyalja a modern kutatás. A modern kor kezdetével, de mindenekelőtt a 19. század második felétől a kutatás ezeket a kérdéseket az összehasonlító vallástörténet eszközeivel próbálja megválaszolni. Eszerint a keresztény szerzetesség más, kereszténységen kívüli vallásos hatások – judaizmus, buddhizmus vagy egyiptomi templomkultuszok – következményeként jelent meg. Ezzel szemben a 20. század első felében lassanként teret nyert az a szemlélet, hogy a keresztény szerzetesség egy specifikusan keresztény képződmény, és hogy ennek létrejötte elsősorban a keresztény aszkézisre vezethető vissza, mely aszkézis alatt „az ételről és italról, lakásról és alvásról, ruházatról és mindennemű tulajdonról vallási okokból történő lemondást vagy ezekben való önkorlátozást, kiváltképpen azonban a szűkebb értelemben vett önmegtartóztatást, (tehát) a nemi életről való időszakos vagy teljes lemondást” értették és értjük ma is.

Ezt a felfogást az egyháztörténész Karl Heussi 1936-ban „A szerzetesség eredete” című könyvében történelmileg magyarázta. Felfogása azóta az ókortörténészek és a középkorkutatók körében éppúgy, mint katolikus és a protestáns egyháztörténészek körében a helyes tanítást jelenti. „A keresztény szerzetesség kezdetei a keresztény aszkézisben rejlenek”, hangzik a későbbi, széles körben ismert „Keresztény szerzetesség története” c. írás első mondata. Hogyan ment végbe azonban ez a folyamat – a kutatások szerint – az aszkézistől a kolostori szerzetességig?

Ez az út egyfajta fejlődésként képzelhető el, mely a 3. század második felében és a 4. század első felében „három szakaszban” zajlott le, elsőként Egyiptom területén. Az első szakaszt az anchoréták (a görög anachoresis = visszavonulás, elkülönülés szóból), azaz a remeteség megjelenése jelentette. Ennek példáját adta a 250 körül Közép-Egyiptomban született Antonius remete. A keresztény aszkézistől a kolostori életig vezető út második szakaszaként tartjuk számon a remetekolóniákat, melyekben az egyes aszkéták sűrűn egymás mellett elhelyezkedő kis kunyhókban éltek egy lelki atya közelében, akitől azt várták, hogy bevezeti őket a remeteéletbe, vagy hozzásegíti őket annak mélyebb megértéséhez. „A szerzetesség fejlődésének harmadik szakaszát a remetekolóniák laza szerveződésének kolostori közösséggé kovácsolása” jelenti, regulával és apáttal. Ennek a koinobitikus vagy közösségi életmódnak (a görög *koinos bios* = közösségi élet szóból) a megteremtőjeként tartjuk számon az egyiptomi Pachomiust, aki 320 körül a Nílus menti Tabennesiben megalapította az első kolostort. „Egyiptomban a 4. század első felében a remetekolostorokon át vezet az út a szerzetesség születéséhez, azaz egy szorosabb kolostori közösséghez, mely már egy adott szabályzat szerint él” – foglalta össze nemrég egy ókortudató az uralkodó álláspontot. Az újkeletű egyháztörténeti munkákban szintén sok ehhez hasonló kijelentés található, így az ismert angol ókortörténész, Peter Brown is ír Antoniusról az 1996-ban megjelent átfogó művében („A keresztény Európa kialakulása”), azonban Pachomiust és az együttélésen alapuló szerzetesség létrejöttét nem tartja említésre méltónak.

A csoportokba szerveződő, együttélésen alapuló szerzetesség kialakulásában döntő jelentősége van tehát annak a momentumnak, amikor a szabályzat és apát nélküli, szabad egyénekből álló remetecsoport vagy remetekolónia kolostorrá fejlődik. Karl Heussi a remetekolóniák kolostorrá szerveződését magának az aszketikus életnek a kívánalmaiból vezette le, bizonyos mértékig egyfajta céltudatos, javító intézkedésként. Pachomius célja ugyanis az volt, hogy „szerzetesei válláról levegye a gazdasági ügyek, a munkaanyag beszerzésének és a termékek eladásának gondját, hogy azok minden gondolatukat kizárólag a mennyei dolgokra összpontosíthassák”. Az így keletkező „szervezőmunka”, helyesebben szólva: „a szervezőmunka átruházása a szerzetesek csoportjaira” az az új elem, mely korszakalkotó jelentőséggel bír Pachomius életművében.

Pachomiust tehetséges szervezőként és tevékenységét korszakalkotó szervezőmunkaként tartja számon a szociológia is, amikor újabban a pachomiusi szerzetességet a „konszolidáció” és az „intézményesítés” műveként értékeli, mintegy átmenetet képezve a karizmából a legalitásba. Ez a szemlélet ókortörténeti vonatkozásban Peter Brownnál újból megjelent, éppúgy mint a folyamat „racionalizálási lépésként” való szociológiai értelmezése. Itt a karizma „hétköznapivá tétele” (Max Weber), eltárgyiasítása és intézményesítése zajlott le: a karizma a kolostorban térben behatárolódott, elkülönült intézménnyé alakult,

„amelyben akadálytalanul és az őt körülvevő rend veszélyeztetése nélkül” működhetett, tehát integrálódhatott az „egyházba”.

2. Ez az álláspont, mely szerint a szerzetesség céltudatos fejlődés alapján és a karizma „hétköznapivá tétele” folytán három lépcsőben alakult ki, minden kétségtelenül igen meggyőzően hat. Azonban eddig még nem született meg egy forrásokon alapuló bizonyítás. Ráadásul a téma alaposabb tanulmányozásakor lényeges kérdések merülnek fel. Ezek egyikét szeretném most közelebbről megvizsgálni.

E kérdés közvetlenül a szerzetesség történelmi hatásainak és állítólagos eredetének, tehát az askézisnek a viszonyát érinti. A kérdés így hangzik: hogyan érthetjük meg a szerzetességnek e világon, mégpedig a kultúra minden területén kifejtett jelentős hatását, ha feltételeznünk kell, hogy ezek a hatások az askézisből vezethetők le, tehát egy olyan érzületből, mely lényege a világ legyőzése, a világból való elmenekülés.

A jelentős protestáns egyház- és dogmatörténész, Adolf von Harnack volt az, aki több mint 100 évvel ezelőtt, 1882-ben nagy nyomatékossgal tette fel ezt a kérdést „A szerzetesség – eszmevilága és történelme” c. írásában. A mai kutatásokhoz hasonlóan már Harnack is úgy tekintett az askézisre, mint a szerzetesség lényegi elemére. Éppen ezért utalt a szerzetesség történelmi hatásaira, melyek a saját történelmében gyökereznek, s bevonultak az egyetemes történelembe. De hogyan képes tulajdonképpen a szerzetesség ilyen eredmények felmutatására, ha az askézis az alapja – hangzik Harnack kérdése. Lehet-e egyáltalán történelme, lehetnek-e történelmi hatásai? „A világtól való elszakadás nem jelent-e egyben lemondást minden fejlődésről és minden történelemről? A szerzetesség történelme nem önmagában ellentmondás, tiltakozás-e a szerzetesség gondolata ellen?” Harnack számára a probléma abban a kérdésben csúcsosodik ki, hogy vajon a szerzetesi eszmény eltűn-e ilyen hatásokat, vagy pedig a szerzetesség esetleg „úgy tudta mindezt létrehozni, hogy közben eszményeit elveszítette”. Ez utóbbi jelenik meg Harnack saját kérdésére adott válaszában: a szerzetesség történelme során és történelme révén adta fel ideáljait. „Eredeti céljai (mondja Harnack) ellentétükbe csaptak át.” Ezáltal ugyan eredményesen működhetett a világban, teszi hozzá Harnack, ám csupán teljes átalakulásának árán.

Mire vezethető vissza ez az átalakulás? – ez Harnack következő kérdése. Véleménye szerint ez annak a következménye volt, hogy a nyugati szerzetesség a pápa által irányított egyház szolgálatába szegődött, és ezáltal – hasonlóan magához az egyházhoz – „összefonódott a világgal, az állammal, a kultúrával”.

Újra és újra a pápaság volt az, amely a szerzetességet fontos segítőként maga mellé állította. Ez négy szakaszban történt: „a bencés rend 6. századi megalapítása, a clunyi reform a 11. században, a kolduló rendek megjelenése a 13. században, a jezsuita rend megalapítása a 16. század során – ez a négy esemény a nyugati katolicizmus történelmének négy jelentős mérföldköve volt”. Harnack figyelmének középpontjában elsősorban a jezsuita rend állt. Véleménye szerint ez volt „a nyugati szerzetesség utolsó és látszólag hiteles szava római alakban.”

3. Harnack kérdése máig izgalmas kérdésként van jelen. Ám válasza a saját maga által felvetett kérdésre már nem kielégítő számunkra. Mert először is nehéz elfogadni azt, hogy a szerzetesség sokrétű, évszázadokon átívelő kulturális alkotásai a saját alapjaitól való elidegenedés, eredeti ideáljaival szemben elkövetett árulás következményei lennének. Továbbá a Wilhelm Wundt által megfogalmazott „célok heteronómiaja”, tehát az eredeti szándékok közt nem szereplő, járulékos következmények feltételezése sem oldja meg a problémát.

Másodsorban azzal a képpel, melyet Harnack a nyugati kereszténység történelméről felvázol, részleteiben sem érthetünk egyet. Nursiai Benedek egyáltalán nem alapított szerzetesrendet. És ma már – Harnack elképzeléseivel ellentétben – senki sem interpretálja úgy a clunyi mozgalmat, mint a pápák abbéli próbálkozásait, hogy a szerzetességet a maguk szolgálatába állítsák. Harnack saját kérdésére adott válaszát a szerzetesség eredetével és hatásaival, eszményeivel és történelmével kapcsolatban tehát már nem tudjuk elfogadni. Ám ez azt jelenti, hogy maga a kérdés is idejétmúlt lenne? Nem gondolom. Mert ha a kutatás kitart amellett, hogy a szerzetesség eredete az askézisben keresendő, és ameddig ezt a véleményt képviselni fogja, addig foglalkoznia kell Harnack kérdésével, mely a kulturális, a világban kifejtett hatások és a világtól elzárkózó, asketikus elvek viszonyára irányul.

Helyes-e azonban Harnack kiindulópontja: az a tézis, mely a szerzetesség lényegét az askézis, a világon való felülemelkedés, a világból való kivonulás eszményében látja? Valóban az askézis jelenti a szerzetesség eredetét?

4. Harnack írása nem sokkal megjelenése után egy figyelmes és éppoly kiváló, mint befolyásos olvasóra talált Max Weber személyében. Weber érdeklődése Harnack szerzetességről szóló könyve iránt azzal van összefüggésben, hogy Webernek a vallásszociológiai munkái során az askézis és ezáltal a szerzetesség témájával mindenképpen foglalkoznia kellett. Így Webernek a középkori szerzetességre vonatkozó kijelentéseiben újra fellelhetőek Harnack tézisei, például az, amely szerint a papság folyamatosan átformálta a szerzetességet.

Ha ez lenne minden, amit Weber mondani tudott a középkori szerzetességgel kapcsolatban, akkor nem érné meg erről említést tenni. De Weber a maga ún. vallásszociológiája keretén belül a középkori szerzetesség egészen más aspektusait is felfedezte, és éppen ezek teszik lehetővé számunkra, hogy a szerzetességnek az askézishez való szoros kötődése miatti dilemmától megszabaduljunk, és éppen azért, mert az askézis témája a weberi vallásszociológia központi kérdéseinek egyike.

Webertől származik az a témánk szempontjából fontos, egyrészt a világból elmenekülő, azt tagadó askézis, másrészt a „világban működő” askézis közötti megkülönböztetés. Az askézis e két formájának a megkülönböztetése kapcsolatban áll Weber vallásszociológiai alapkérdésével: e kérdés azon vallási motivációjú életviteli formákra irányul, melyek szerepet játszottak a modern kor gazdasági racionalizmusának létrejöttében.

Weber szerint az askézisnek „kettős arca” van. A világot tagadó, abból menekülő askézis az ember lelkének individuális megmentését szolgálja azáltal, hogy személyes, közvetlen utat nyit Istenhez. Ezért az ember menekül a házasság, a munka, a hivatal, a tulajdon és elvben mindennemű emberi közösség elől. A „világban működő” askézis ellenben olyan „eszköz”, mely „nem elsősorban az egyéni üdvösség egyéni módon való elnyerését” szolgálja, hanem a világban való cselekvést, a világ racionális alakítását a munka, egy „hivatás” által – vallási okokból. Ezért kapcsolódik össze a „világban működő” askézis egy racionális, módszeres életvitellel.

Weber erre a racionális életformában megnyilvánuló „világban működő” askézisre két történelmi példát említ: egyet a középkorból és egyet a kora újkorból. Weber szerint az asketizmus „világban működő” formája a kora újkorban az „asketikus protestantizmusban” öltött testet: nem kizárólag a kálvinizmusban, hanem a pietizmusban és a metodizmusban, továbbá a keresztelő mozgalmakból kiinduló csoportok, tehát a baptisták, a mennoniták és a kvékerek gyakorlatában is. Az újkor korai szakaszában megjelenő asketikus protestantizmus középkori megfelelője viszont a szerzetesség. A középkori szerzetesség volt a „világban működő” askézis megalapozója. Mivel a középkori szerzetes volt szerinte a „vallásos értelemben igazán módszeresen élő ember”, így a szerzetesi etika „a protestantizmus világ felé forduló asketikus

denominációinak előfutára”, és fordítva: a vallási alapon és vallási célokkal működő racionális, módszeres, fegyelmezett életet folytató kolostori csoportok világra ható aszkézise a keresztény szerzetesség meghatározó elemének tekinthető.

Weber számára fontos mozzanat, hogy itt nem az egyén, hanem csoportok életmódjáról van szó: ez a fajta aszkézis (Weber szavaival) „sokak törekvésének” tárgya. És éppen ebben gyökereznek a szerzetesség „racionális teljesítményei”, tehát kulturális alkotásai.

5. Milyen jelentőséggel bírnak kérdésünk szempontjából Weber fejtegetései a középkori szerzetesek „világban működő” aszkéziséről?

Weber bizonyos szempontból Harnack kérdéséhez nyúl vissza, mely a szerzetesség ideáljainak és történelmének, elveinek és hatásainak viszonyát érinti, és erre a kérdésre választ is talál. El kell ismernünk, hogy Weber Harnack kérdésére adott válasza – mely megkülönbözteti a világtól elzárkózó aszkézist, mint az egyén személyes, közvetlen útkeresését Istenhez, és a világra nyitott aszkézist, mint életviteli formát, mint az ember csoportokban való együttélésének formáját – sokkal meggyőzőbb számunkra, mint amit Harnack megfogalmazott. Ugyanakkor tekintsünk el Weber teljesen problematikus elméletétől, mely a szerzetesség világra ható aszkézisét a világtól elszakadó aszkéziséből vezeti le.

A monasztikus csoportok voltak azok, amelyek racionális, módszeres, fegyelmezett életvitelük eredményeképpen történelmi teljesítményekre, eredményekre voltak képesek. A weberi gondolatból kiindulva tehát nem kell ezeket a teljesítményeket az eredeti eszmények megtagadásaként, az eredeti pályáról való kisiklásként értelmeznünk, hanem elfogadhatjuk a szerzetesi életeszemény eredeti gyümölcsének. Hiszen ezek a kulturális teljesítmények egy vallási okokból választott életformán alapulnak, mely már önmagában is egy eszmény megtestesülése: normát állít fel a csoportos emberi együttélésre nézve, s ez nyilvánvalóan egészen más, mint az egyén életrendje, aki aszkézise folytán elmenekül a világból. A világban ható aszkézis kérdése közvetlen összefüggésben van tehát Max Weber központi témájával, az „egyén életviteli formáival”, és azzal a renddel, melynek részévé vált.

Természetesen a történész számára itt sokféle kérdés adódik. Azt gondolom, hogy a mi tárgyunk szempontjából elsősorban két kérdésnek van jelentősége. Elsőként: Hogyan értelmezzük történelmi szempontból a szerzetesség tartalmait és céljait, és hogy ezek elvezettek-e egy szervezett életmódhoz, illetve maga a szerzetesség reflektált-e ezekre? Másodsor: vajon ez a különbségtétel a világtól elkülönülő és a világban működő aszkézis között csupán egy modern kultúrtörténész többé-kevésbé elfogadható interpretációja-e, vagy pedig – ha a fogalom nem is, de legalább a jelenség – ismert volt-e az akkori szerzetesség körében, tudatában volt-e mindennek? Elgondolkodtak-e a szerzetesség korai időszakában a világból elmenekülő aszketikus életeszemény és a kolostori életközösség eszménye közötti különbségen?

Ez valóban így volt. Nagy vonalakban, a szükséges tömörséggel szeretnék utalni két szerzőre, akik a szerzetesség kezdeti időszakában, 400 körül, maguk is foglalkoztak az aszkézis és a közösségi élet ellentétében feszülő szerzetesség kérdésével, mégpedig szisztematikusan és történetileg egyaránt. Ez a két szerző: Augustinus és Johannes Cassian. (VI. és VII. rész.) Ezután ugyanezt a kérdést arra a hagyományra nézve fogom vizsgálni, mely máig tanúskodik a szerzetesség legkorábbi időszakairól, s ez a 4. századi pachomiusi szerzetesség öröksége (VIII. rész) és maga Pachomius (IX. rész).

6. Először tehát foglalkozzunk Augustinusszal.

Aszkézis és monasztikus közösségi élet – mindkettő jelentős szerepet játszott Augustinus életében, persze nagyon különböző módon. Augustinus esetében gondolkodásának és életének alapkérdéseivel magyarázható a remeteség és az askézis jelentősége: a világ és az ember megváltásra-szorultságának tapasztalatával; a kínzó kérdéssel, hogy mi a gonosz, és főleg, hogy miért cselekszünk gonosz dolgokat; s a kívánságtól megfosztott akarat és a saját vágyakozás miatti szenvedéssel.

Mint ismeretes, Augustinus e kérdésekre először a radikálisan dualisztikus világképen alapuló manicheizmusban kereste a választ, később a neoplatonizmusban, mely az embertől gondolkodásbeli és életmódbeli fordulatot, a tudat megváltozását és askézist követel, hogy legyőzhesse a látható, a külső világhoz való terhes kötődést, hogy fogékonyá váljon a földöntúli, intelligibilis világ tisztasága iránt, és elnyerje így az üdvözült életet és az igaz boldogságot. A keresés végül még tovább juttatta Augustinust: a kereszténységig, a megtérésig és a keresztségéig 386-ban, Milánóban.

„Confessiones” című művének 8. könyvében (VIII, 6, 13) találjuk erről szóló híres beszámolóját. Itt Augustinus kifejti, hogy milyen szerepet játszott megtérése történetében az asketikus remeteség gondolata, melyet az alexandriai Athanasius püspök által lejegyzett Antonius-életrajzból ismert meg: a vagyonszerzéstől, a „világi dolgok szolgásgától” és mindenekelőtt „a szexuális közösségre vágyakozás kötelékétől” való szabadság eszménye.

Tudjuk, hogy Augustinus megtérése és Afrikába való visszatérése után több monasztikus közösséget alapított, melyeknek rendtartást is adott: először Thagastaban, szülővárosában, később – miután pappá szentelték – az úgynevezett kerti kolostort Hippo Regiusban; és végül, e város püspökeként (395/96-tól) az úgynevezett papi kolostort (*monasterium clericorum*), ahol együtt élt a püspöki székhely papságával. Megtéréstörténete alapján azt gondolhatnánk, hogy Augustinus az általa életre hívott és vezetett kolostori közösségekben szigorú askézist vezetett be. Ez azonban nem így történt. E kolostorok berendezkedéséhez nem Antonius vagy más remeték életmódja szolgált mintául. Augustinus más célokat választott, melyek összefoglaló elnevezésére megalkotta a „Vita communis” fogalmát.

Ez alatt olyan életformát értett, mely az első jeruzsálemi keresztény közösség életéről szóló leírásokhoz igazodik, ahogy azt az Újszövetség Apostolok cselekedeteiről szóló könyvében találjuk: „A hívők sokaságának pedig szíve-lelke egy vala; és senki semmi marháját nem mondá magáénak, hanem nékik mindenük köz vala. ...Mert szűkölködő sem vala ő közöttük senki; mert valakik földek vagy házak birtokosai voltak, eladván, elhozák az eladottak árát, és letevék az apostolok lábainál: aztán elosztatott az egyesek közt, amint kinek-kinek szüksége vala” (Ap.Csel. 4,32 ff.).

Itt most nem játszik szerepet az a sokat vitatott kérdés, hogy az első jeruzsálemi keresztény gyülekezet tényleg ilyen elvek szerint élt-e, vagy esetleg az Apostolok cselekedetei írója, aki nemzsidó, hellenisztikus olvasók és hallgatók számára írt, csupán az együttélésnek már a korai görög-római világban ismert ideálját elevenítette fel és ruházta át az első keresztényekre; most csupán a szöveg későbbi, fontos recepciójával kell foglalkoznunk.

Eszerint a jeruzsálemi első keresztény gyülekezet együttélését a testvériesség indulata jellemezte, mely a vagyonszerzésre épült, s folytonosan megnyilvánult ennek gyakorlásában, azaz a magántulajdon helyett a közösségi tulajdonban és a közös javak egyéni szükségletek alapján történő elosztásában, teljesítmény vagy társadalmi rangra való tekintet nélkül. Augustinus több írásában (melyekre részletesen most nem térnék ki) a fenti újszövetségi szakaszra hivatkozva ad szisztematikus és teológiai magyarázatot a „Vita communis”, tehát a szerzetesség mint csoportos emberi együttélési forma létrejöttére. Aszketikus elemek ez alkalommal nem szerepelnek fejtegetéseiben. Augustinus számára ugyanis a kolostori élet legfőbb célja (*primum propter quod*) az egy akaraton alapuló együttlakozás és a közösség „az Úrban” (*Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitatis in domo et sit vobis anima una et cor unum in deum*), ahogy a szerzetesi regula első mondata („Praeceptum”) hangzik.

7. Ugyanabban az időben, amikor Augustinus Thagastéban és Hippo Regiusban a „Vita communis” teológiáján dolgozott, próbálta a közösségi élet szabályaiba bevezetni az általa alapított monasztikus csoportokat, egy Johannes Cassian nevű szerzetes Egyiptomban és Palesztínában tanulmányozta a szerzetességet és az aszkézist. 410 körül végleg visszatért Nyugatra, majd ezután Marseille-ben egy férfi és egy női kolostort alapított és több könyvben írásba foglalta élményeit és tapasztalatait („De institutis coenobiorum”; „Collationes patrum”).

Elsőként ezekben a könyvekben tér ki a szerzetesség kialakulásának, történelmi eredetének kérdésére. Rendkívül érdekes, hogy Johannes Cassian két különböző történelmi folyamatról beszél, melyek a szerzetesség lényegéről, továbbá az aszkézis és a közösségi élet viszonyáról alkotott nagyon különböző felfogásokon alapulnak. Az elsődleges kérdés számára az, hogy a szerzetesség – lényegét tekintve – aszkézis vagy *Vita communis*?

Johannes Cassian egyik történelmi koncepciója azon a tézisen alapul (Institutiones II,3,5), hogy a keresztény hit kezdeti időszakában Egyiptomban csak kevés ember, de éppen a legkiválóbbak (*pauci quidem sed probatissimi*) viselték a szerzetes nevet. Ők Szent Márktól, az első alexandriai püspöktől kapták ezt az életviteli formát és a szabályzatot (*norma vivendi*). Ők ugyanis azzal a nagyszerű életmóddal (*illa magnifica norma*), mely az Apostolok cselekedeteinek tudósítása szerint az őskeresztény egyház híveinek széles körében gyakorlat volt, nem voltak elégedettek. Inkább megpróbálták túlszárnyalni ezt az életmódot azáltal, hogy valami sokkal nagyobbat (*multa sublimiora*) tettek hozzá: az aszkézist. Ezért húzódtak vissza félreeső külvárosi helyekre (*in secretiora suburbiorum loca*), hogy ott olyan aszketikus szigorban és önmegtartóztatásban éljenek, melynek még a nem-keresztények is csodálattal adóztak.

Az első felfogás szerint a szerzetességet az ősgyülekezet életformáinak elutasítása hívta életre és az a vágy, hogy annak közösségi életét a közösségen kívüli aszketikus szigorral túlszárnyalja. A szerzetesség történelme és legitimitása tehát az eredeti közösségi élet túllicitálásában gyökerezik, ahol a többletet éppen az aszkézis jelentette.

Egészen másként fest a Johannes Cassian által hagyományozott második történelmi felfogás (Coll. XVIII, 4 ff.). Az elsővel teljesen ellentétben itt éppen abban látja a szerzetesség legitimitációját, hogy életformája azonos az ősegyházzal. A szerzetesség első (*primum*) és egyben a legrégebbi (*antiquissimum*) formája – e verzió szerint – a közösségben élő szerzeteseké volt. Életük csoportéletként definiálható, az egyenlőség elve szerint, egy idősebb lelki vezető irányításával (*qui scilicet in congregatione pariter consistentes unius senioris iudicio gubernantur*). A szerzetesek ilyen elvek szerinti életmódja (*coenobitarum disciplina*) már az apostolok íghirdetésének idején elkezdődött. Akkoriban a jeruzsálemi hívek összessége ilyen elvek szerint élt: Egy szív és egy lélek voltak, senki sem mondott semmit a sajátjának, hanem mindenük közös volt és így tovább. Ez, folytatja Johannes Cassian, akkoriban az egész egyházra jellemző életmód volt. Ma viszont már csak nehezen s csekély számban találunk rá példát, s ezek a szerzetesi közösségek. Hogyan is alakult ki ez?

Az apostolok halála után a hívők tömegeinek a buzgósága lanyhulni kezdett, főként azok miatt, akik a pogányság köréből jutottak hitre. Ezeknek a pogányoknak akartak kedvezni azzal, hogy kevesebbet kívántak meg tőlük, és egyben nagyobb szabadságot kínáltak nekik. Így a jeruzsálemi egyház fénye egyre jobban megfakult, a hit kezdeti tüze alábbhagyott; végül maguknál az egyházi vezetőknel is (*ecclesiae principes*). Mert végül egyesek maguknak is megengedték azt, amit eleinte másoknak csak gyengeségük miatt tettek lehetővé: a magántulajdon birtoklását. Így kerülhetett sor arra, hogy azok, akikben még elevenen élt az apostoli idők buzgalma (*fervor apostolicus*) és a kezdetek tökéletességének emléke (*memores pristinae perfectionis*), azok a városokat és a többiek társaságát elhagyva félreeső helyekre húzódtak vissza (*in locis suburbanis ac secretioribus*). És ott elkezdtek személyesen, magukban megélni mindazt, amit az apostolok az egyház egésze számára rendeltek (*ea quae ab apostolis per universum corpus ecclesiae generaliter*

meminerant instituta, privatim ac peculiariter exercere coeperunt).

Johannes Cassian fejtegetéseit az újabb és legújabb kutatásokban részben félreértették. Abból a megalapozottnak vélt tudásból kiindulva, hogy a szerzetesség „a remeteségből a szerzetesi közösségekig” vezető valódi történelmi fejlődésen ment keresztül, Johannes Cassian kétféle tudósítását összemosták; s aztán az „alexandriai hagyomány”-ról, tehát a gyülekezeti élet aszkézissel való túlszárnyalásáról szóló tudósítást nyilvánították *autentikusnak*, mely a szerzetesség „igazi kezdeteit” tárja fel, miközben Cassian második tudósításában a „történelmi fejlődést” állítólag éppenséggel „feje tetejére” állította.

Világos, hogy félreértették a második tudósítás központi gondolatait – mintha Cassian itt azt állította volna, hogy a jeruzsálemi gyülekezet kezdete a szerzetesség kezdetét is jelentette egyben, és az első keresztények Jeruzsálemben éppen úgy éltek, mint *saját korának* kolostori szerzetesei. Egy ilyen kijelentés azonban nyilvánvalóan helytelen lenne, s Cassian nem is fogalmazott meg ilyen véleményt. Így el is ejthetjük az ellene emelt vádat, miszerint saját korának körülményeit, értelmezéseit és tapasztalatait „fenntartások nélkül” rávetítette volna a korai kereszténységre. Hiszen Cassian itt éppen az első gyülekezet és a szerzetesség közti történelmi különbségre és időbeli eltolódásra keres választ. Cassian kétféle leírása azon a ponton egyezik, hogy mindkettő a társadalomból való kivonulást, az elkülönülést hangsúlyozza a szerzetesség esetében – persze a két esetben egymástól nagyon különböző okokból. Mindkét értelmezésben, éppúgy, ahogyan később Harnacknál és Max Webernél is, a szerzetesség eszményeinek és történelmének viszonyáról van szó, s ezért az aszkézisről és a közösségi életről is, minderről azonban nagyon különböző módon, mondhatni ellentmondásosan.

Már a szerzetesség kezdeti időszakában, 400 körül két egészen különböző felfogás létezett. Az egyik hagyomány szerint a szerzetesség lényege maga az aszkézis, és a szerzetesek társadalomból való kivonulása ezért annak a vágnak a kifejeződése, hogy az apostolok által alapított lelki és vagyonszövetségek kifogásolható viszonyait az aszkézis segítségével felülmúlja. Ellenben a másik hagyomány szerint a szerzetesség éppenséggel azonosult a Cselekedetek könyvéből ismert közösségi élettel a lelki és vagyonszövetség jegyében, hiszen a szerzetesség éppen ezt a közösségi életet próbálta saját korában újból megvalósítani. A szerzetesek elszakadása a gyülekezettől ezért csak abban a történelmi pillanatban következett be, amikor az egyház vezetői – kedvezve az újonnan megtérteknek – egyre inkább feladták az eredeti lelki és vagyonszövetség elveit.

Mi volt hát a korai szerzetesség – mint csoportos együttélési forma – meghatározó eleme; mik voltak az igazi ideáljai: az aszkézis vagy pedig az ősegyház példáján alapuló közösségi élet? E kérdésekre végül a legrégebbi hagyományban keresünk választ, mely Pachomius nevéhez kötődik.

8. A kutatás igen későn, csupán századunkban végezte el a Pachomius életéről tanúskodó feljegyzések és követői írásainak hagyománykritikai vizsgálatát, s tette ezeket kiadások és fordítások révén hozzáférhetővé. Elsősorban Pachomius életrajzára igaz ez, mely többek között kopt verziókban, továbbá arab és görög változatokban van meg, melyek azonban egymástól is nagyon különböznek. Csupán rövid ideje, körülbelül három évtizede lehetséges következtetéseket levonni ezekből a megjelent kiadásokból, s azóta vált érthetőbbé a pachomiusi szerzetesség fogalma, bár még mindig sok hagyománykritikai kérdést nem sikerült véglegesen lezárni. Amikor Karl Heussi 1936-ban a szerzetesség kialakulásáról szóló könyvében azt a még ma is érvényben lévő tudományos véleményt megalapozta, mely szerint ez a folyamat az aszkézisből indult ki, s ezen belül Pachomius tevékenységét csupán a szervezeti reformok szintjén említi, akkor a pachomiusi hagyomány még teljesen ismeretlen volt, legalábbis Karl Heussi számára.

A Pachomiusnak tulajdonított, Hieronymus által már 400 körül latinra lefordított regulából válik érthetővé a pachomiusi kolostorban élő szerzetesek közös élete, ahol is a szabályozás az emberi élet számos területére

kiterjedt. Szemünk elé tárul itt a közös élettér, a kolostori élet közös helyszíne: házaival és műhelyeivel, étkezőhelyiséggel és imateremmel, konyhával, kórházzal, vendégházzal és portásfülkével. Ezt az életteret egy fal vette körül, elzárva így azt a külvilágtól. A falakon belüli élet meghatározó elemei a fizikai munka, az asztalközösség, az együttes imádkozás és szertartásokon való közös részvétel voltak. Ez az együttélés szabályokhoz kötött élet volt, mely feltételezte a kötelező engedelmességet a regulával és az apáttal szemben. Ez az engedelmisség magában hordozta az élet, az egész életmód fegyelmezettségét, „uniformizálását”, s ez külsőleg a ruhaviselet és a napirend egységességében nyilvánult meg. A szó, mely ebben az összefüggésben újra és újra felbukkan, így hangzik (latin fordításban): *ordo* vagy *ordo disciplinaris*. Ez az *ordo* úgy volt kialakítva, hogy a szabályozott és fegyelmező kolostori életvitel alapját képezhesse a normális, hétköznapi életnek, mely mindenki számára nyitott. Az *ordo disciplinaris* „szokványos életet” jelent, túlzások nélkül – beleértve ebbe a böjtölés, a virrasztás és az imádság mértékét is. Elrendel például napi kétszeri étkezést, és elegendő alvást is biztosít. A pachomiusi szerzetesség közösségi élete tehát egy olyan szabályozott életvitel alapját képezi, amely az akkori átlagember lehetőségeihez igazodott.

Az is fontos, hogy miként vélekedik a pachomiusi szerzetesség a tulajdonról és a szegénység kérdéséről. A középpontban itt is a javak egyenlő birtoklása, a szegénységideál van, mely a lakás, ruházkodás és táplálkozás alapvető szükségleteit úgy elégíti ki, hogy mindenki igényeit figyelembe veszi, és mindenkinek annyit juttat, amennyire szüksége van. Pachomius szerzeteseinek az életszínvonalára „messze meghaladta azt a szintet, mely abban az időben az ország szegényeire jellemző volt”; a „remeték aszketikus elképzeléseihez képest vagy akár az átlagember életmódjával összevetve – akik közül maguk a szerzetesek is kikerültek – kifejezetten jónak” mondhatjuk. Ennek megfelelően a fizikai munkát nem az aszkézis eszközének tekintették, és nem is csupán a megélhetés biztosítására szolgált, hanem „keresztényi felelősségből fakadó valóságos munkaerő” állt mögötte. A munkához és a szegénységhez való viszonyulásukban egyaránt valami újat mutattak fel.

Nem nehéz tehát arról meggyőződni – már csupán Pachomius kolostori regulája alapján is –, hogy ezeknek a szerzeteseknek nem az aszkézis volt a vezérelve. Az őket vezérlő eszmét úgy hívták: „közösség”, görögül *koinonia*, latinul *communio*. A „közös élet” fogalmát is használták, *koinos bios*, és itt meg kell jegyeznünk, hogy Pachomius írásai a „közösség” szót nem az eucharisztikus úrvacsora kapcsán használják, hanem a közös tulajdon vonatkozásában. Tehát ezek is kifejezetten az Újszövetségre, a Cselekedetek könyvére és az első jeruzsálemi gyülekezet életmódjáról ott leírtakra utalnak.

Az, hogy a pachomiusi szerzetesség esetében nem az aszkézis volt az elsődleges, hanem az együttélésnek egy sokak számára elfogadható formája jelent meg, abból is látszik, hogy helyszíne egyáltalán nem a puszták voltak. Hiszen Thebais, ahol Pachomius a kolostorokat alapította, „egy eleven, inkább kereskedő városi kultúra vonzáskörzetéhez tartozott”; tehát a szerzetesség „tudatosan vállalta a szembesülést a »világgal«”, és annak manifesztációival, a városok még „pogány” civilizációjával, „ahelyett hogy a puszták „rejtékébe” menekült volna”. A „*Vita communis*” tehát nem a magányosan élő pusztai aszkéták életformája, hanem már a kezdet kezdetén kötődött a városi élethez. Ennek megfelelően a szemlélődés, az elmélkedés magas fok is jellemző volt, ami az urbánus életforma alapja: a „*Vita communis*” kötődik az urbanitáshoz, és elmélkedéseinek tárgya az *optima forma vivendi*, s ez nem csak a 4. században volt így.

A történelmileg nagy hatású, Pachomius-féle közösségi szerzetesség tehát nem az aszkézisből indult ki – még ha az oly vonzó is az az érv, hogy az aszkézis közösségileg jobban megszervezhető volt. Az együttélés alapuló szerzetesi élet a *vita communis* és a *koinos bios* értelmében olyan sajátos képződmény, ami más is és újabb is, mint az aszkézis. Egyrészt az *ordo disciplinaris* formája révén, mely az egyént bár bizonyos területeken lemondásra kényszeríti, ugyanakkor éppen ezek által bevonja őt a nagyobb közösség életébe, „módszeres életvitelébe”; másrészt ez a „*Vita communis*” a vagyonszociális közösségből fakadó olyan lelki közösség céljaira és tartalmaira irányul, amely által az eredeti keresztény közösségi élet szép példáját sajátos módon, saját korában akarta kiábrázolni.

Magától értetődő, hogy a „Vita communis” keretein belül helye volt az aszkézisnek is. Ám ez mindig bizonyos határok közé volt szorítva. Ehhez hasonlóan a szerzetesek apáttal szembeni engedelmességi kötelezettsége sem csupán arra szolgált, hogy megtörje a saját akarataikat, hanem a „közösség” fenntartását is elősegítette, ugyanakkor – és ez is jelentősséggel bír – az egyes szerzeteseket intézményileg védte, nehogy az engedelmesség terén túlzott követelményeket támasszanak velük szemben. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy Pachomius követői a 4. században nagyon világosan látták a különbséget a remeték aszkézise és saját közösségi életük közt, és tudatában voltak annak, hogy életmódjuk valami új és más, s ennek figyelemreméltó bizonyítékait találjuk.

Amikor a „Vita communis” újszerűségéről és másságáról beszélünk, meg kell jegyeznünk, hogy a tudomány az elmúlt másfél évtizedben egészen új feltevésekre jutott az ókor kései szakaszában megjelenő „askézist” illetően. „Aszkézis”, a „világból” való kivonulás, a szexuális kapcsolat kártékony voltáról való meggyőződés, a szexualitás korlátozása és kontrollja iránti igény univerzális kulturális értékként jelent meg az ókor végén, a Krisztus utáni első században. „Quitter ce monde [...] fut le mot d’ordre du monde antique”, az „askézis” és különösen a szexuális askézis tehát nem kifejezetten a kereszténységre jellemző, és nem a keresztény remeték találmánya – ők tulajdonképpen a maguk módján a késő antik világ általános kulturális ideálját valószínűsítették meg.

Az askézis, mint életeszemély, különösen a szexuális önmegtartóztatás értelmében, ezért a „Vita communis” életforma keretein belül is megjelenik, de nem meghatározó elemként, csupán korlátozott jelentőségű. A kolostoralapító Pachomius apát nem volt askéta: „határozott ellenérzést” táplált minden teljesítményalapú gondolkodásmóddal szemben; az askézist oly gyakran jellemző „radikalizmus” számára „teljesen idegen”; az ő szándékai „az „askézis” fogalmával nem leírhatóak”. Ezért kell látnunk az alapvető ellentétet a remeteség és a „Vita communis” között: A remetelet teljes fizikális elkülönülést, szigorú magányt, az anyagiak birtoklásáról való teljes lemondást és a fizikai munka lebecsülését, az alapvető szükségletek rendszeres elhanyagolását, a táplálék és az alvásmennyiség csökkentését, a ruházkodás és a testápolás megvetését és általános „kultúraellenességet” jelentett. A „Vita communis” ezzel szemben már kialakulásának helyét tekintve is a városias kultúrához kötődik s nem a pusztához; értékrendjében fontos helyen áll a fizikai munka és a közösségi tulajdonnal való gazdálkodás kötelezettsége, a testi szükségletek redukálása, de egyben az átlagember számára elfogadható mértékben való elismerése, kulturális teljesítmények felmutatása, melyek közé már maga a „Vita communis” „feltalálása” is tartozik.

9. A Pachomius életéről szóló leírásokban mindkettő megjelenik: a *koinonia* szellemében folyó kolostori élet újszerűsége és ennek a remeteséghez viszonyított mássága. A következőkben a legrégebbi szövegek tudósításaira támaszkodom.

Pachomius Thebais egyik parasztcsaládjából származott, szülei pogányok voltak. Amikor Licinus 312/313-ban hadat viselt Maximinus Daja ellen, őt is – más falubeli fiatalokkal együtt – kényszorsorozás alá vetették, és elvitték a faluból, le a Nílus mentén. Thébában, a fővárosban együttérző polgárok adtak ételt és italt a foglyoknak. Ezek az emberek keresztények voltak. Ez Pachomiust olyan mélyen érintette, hogy fogadalmat tett Istennek: ha megszabadul, akkor mindörökre „akaratainak (az isteni akaratnak) rabja lesz, és az embereket fogja szolgálni”. Imádsága meghallgattatott. Pachomiust elengedték, ám nem tért vissza szüleihez, hanem Senesetben (Chenoboskeion) egy kis templomban telepedett le, ahol maga gondoskodott megélhetéséről, és a felebaráti szeretetet gyakorolta az idegenek, szegények és betegek iránt. Ezekre az évekre esik keresztisége is. Nem sokkal ezután elhagyta a várost, hogy – mint ebben a korban nagyon sokan – remete legyen. Az azon a vidéken élő egyik ismert remetéhez, Palamonhoz fordult, őt választotta lelki atyjául. Hosszú évekig élt mellette. Azonban ez a remeteélet – a szövegek tanúsága szerint – nem felelt meg annak, amit Isten tervezett vele, és ezzel Pachomius tisztában volt. Egy napon visszavonult egy Tabennesi nevű Nílus menti faluba, melyet lakói elhagytak, és ott nagy lelki gyötrelmek között kérte

Istent, hogy jelentse meg végre akaratát számára. Egy hang így válaszolt neki: „Maradj itt és építs hajlékot, mert sokan fognak hozzád jönni”. Palamon segítségével házat épít, és itt folytatja a remeteéletet. Palamon halála után fivére, Johannes költözik oda hozzá, aki szintén remete. Amikor Pachomius – a mennyei útmutatást követve – a házat ki akarja bővíteni, vita támad közöttük, s a bátyja lerombolja a Pachomius által emelt építményt. Pachomius továbbra is remeteéletet él; sok más aszkétához és remetéhez hasonlóan csodatetteket visz véghez, és démonok ellen harcol. Isten újbóli beavatkozása, egy második látomás szükséges ahhoz, hogy arra emlékeztesse, mit is vár el tőle tulajdonképpen: hogy „az embereknek szolgáljon”.

Csak bátyjának halála után – tudósít a legrégebbi, kopt nyelven íródott életrajzi töredék (S1 kézirat a hatodik századból) – indulhat el Pachomius az emberek szolgálatára buzdító isteni utasítás követésére. S szándéka újból meghiúsul, ezúttal nem önhibájából, hanem mások miatt. A szomszédos falvakból emberek gyűltek köré, hogy mellette éljenek, mintegy remetekoloníát alkotva. Pachomius megpróbál ezeknek az embereknek életrendet, a közös életvitelre vonatkozó formát adni. Közben az a cél vezérli, olvashatjuk az életrajzban, hogy „szolgájuk legyen a szerint a szövetség szerint, melyet Istennel kötött”. Saját megélhetéséről mindenkinek magának kellett gondoskodni, de jövedelmének egy részét a közösség szükségleteinek fedezésére köteles volt leadni. Természetesen Pachomius látta, így folytatódik a leírás, hogy ők még nem képesek arra, hogy olyan tökéletes közösségben forrjanak össze, olyan életmódot folytassanak, ahogy azt a Cselekedetek könyvében olvassuk. De ez a vállalkozás nem csupán a Pachomius által megcélzott ősegyházi példától marad el, hanem végül teljességgel meghiúsul. Pachomiusnak e közösségben végzett szolgálatát nem értik meg. Idézem: „Amikor alázatát és előzékenységét látták,... tiszteletlenül, sőt megvetéssel kezelték őt”. Nyíltan ellentmondtak neki, megsértették, megtagadták az engedelmisséget és csakugyan úgy kezelték Pachomiust mint „szolgát”, akivel tréfálkoztak, akiből gúnyt űztek. A közösség szétszéledt.

Itt szeretném befejezni a Pachomius életéről szóló írások ismertetését, hiszen szándékom bizonyára már világossá vált. Itt nem egy személy individuális tökéletesedéséről volt szó, aki aszkétaként az „Istenhez vezető személyes, közvetlen utat” kereste. Itt – a szövegek szavaival – az emberek felé, még hozzá sokak felé végzett szolgálat állt a középpontban. Ez az a vallásos alapmotívum, amelyből végül az emberek csoportos együttélésének egy új formája, a *koinonia* és *vita communis* kifejlődik.

Hogy ez mennyire újszerű volt, az főként abból látszik, hogy mennyire értetlenül fogadták eleinte. Ez az életforma olyannyira új volt, hogy csak apró lépésekben valósulhatott meg, és először sok félreértés kísérte, sokszor ellenállásba ütközött. Ezt a Pachomius életéről szóló leírások, és éppen a legrégebbiek egyértelműen tanúsítják. Ez az ellenállás sokféle természetű volt. Egyrészt olyan emberek részéről nyilvánult meg, akiknek az elvárásai Pachomius iránt valami egészen másra irányultak, mint amit ő tervezett velük, mégpedig olyasvalamire, amit már ismertek: aszkétaéletre egy aszkéta-koloníában. Meglepő módon azonban Pachomiusnak olyan emberek részéről is félreértést, ellenállást kellett elszenvednie, akik jól ismerték őt és közel álltak hozzá: ilyen volt például testvére vagy tanítómestere, Palamon. A legmeglepőbb és egyben a legtanulságosabb talán mégis az, hogy ilyen ellenállás magában Pachomiusban is megfogalmazódott. Ugyanis azt, hogy ő valami új létrehozására van hivatva, ami nem érhető el a remeteség útján, először neki magának kellett megértenie. És ehhez a keresés, a bizonytalanság és meghiúsult tervek hosszú útjaira volt szükség, míg végül megértette a neki szóló megbízatás lényegét, és abban – ha szabad így fogalmaznunk – felismerte saját élete értelmét is.

10. A magányosan élő remete, az aszkézisben és démonokkal való küzdelemben kipróbált, Istenhez közelálló „szent férfiú” életmódja, aki felebarátjának karizmatikus lelki emberként tanácsot, útmutatást képes adni, – és: a *koinos bios*, a *Vita communis*, a vallásos lelki közösség életformája, mely a vagyonszövetségben nyugszik, s abban fejeződik ki, s ezért egyenlőségre és testvériségre épül, – mindkettő nagyhatású életforma volt. Ám egymástól nagyon különbözőek. És nem lehet az egyiket a másikra visszavezetni, sem szisztematikus sem történelmi megközelítésben.

Mindkét életforma, az individuális-aszketikus és a közösségi is, abban a korszakban keletkeztek, amit többnyire az ókor hanyatlásának nevezünk, de amit – Peter Brown szavaival – sokkal helyesebben hatalmas kulturális átalakulások folyamataként kell értelmeznünk, amelyben új lelki, vallási és szociális struktúrák, új életformák, új embertípusok jöttek létre. Az aszkéta és a szerzetes egyaránt ide tartozik.

A Pachomius által létrehozott koinonia világtörténelemben kifejtett hatásait aligha értékelhetjük túl. Ha azonban ennek tényleg minden dimenzióját be szeretnénk fogni, akkor azt is fontolóra kellene vennünk, hogy ennek az életformának a hatásai nem korlátozódnak a késő ókorra és a középkorra és nem csupán a keresztény szerzeteségre, hanem messze túllépik a szerzetesség, a középkor és a kereszténység határait. De ez egy másik történet, amire itt nem térhetünk ki.

Ahhoz, hogy mindezt érzékeljük, az embereket a maguk individualitásában kell érzékelnünk, mindenkori gondolkodásmódjukban, világnézetükben és értékrendjükben, amelyekből tetteik következnek, és amelyekből – a tettek következményeként – az egyes embereket és csoportokat átfogó intézmények jönnek létre. Ezen folyamatok felismerése a történelemtudomány kultúrtörténelmi ágának feladata.

[a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)

4.
évfolyam
1. szám
A. D.
MMIII

Dienes Dénes: Egy tizenegy éves gróf részvétnyilvánítása

Thököly Imre neve, ha legendás alakja el is homályosul néha, él a történelmi múltunk iránt érdeklődő emberek szívében. Tragikus hősként tartjuk őt számon, akinek szerencsecsillaga a sápadó török félholdtól kapta fényét, s azzal együtt le is hullott Magyarország egéről. Alább olvasható – eddig ismeretlen – levelét néhány nappal 11. születésnapja előtt írta, mely adalékul szolgál gyermekkori tanulmányaihoz, neveltetéséhez.^[1]

Előkelő család sarja volt, apja 1654-ben grófságra emeltetett. Társadalmi helyzetéből következett, hogy eséllyel pályázhatott kiemelkedő politikai pályafutásra. Ennek elengedhetetlen feltétele volt a latin nyelvben való jártasság megszerzése, vallási és jogi ismeretek elsajátítása. A magas fokú képzettség iránti érzékenységnek, a tudományok iránti érdeklődésnek a családban volt hagyománya. Thököly Imre nagyapja, István, Késmárkon, Lőcsén, Patakon tanult, tizennégy évesen külföldre indult, hogy bővítse ismereteit. Tanulmányútjának szervezője Ambrosius Lam Sebestyén, eperjesi, majd késmárki lelkész, kora legműveltebb teológusainak egyike volt, aki a svájci reformációs irány követőjeként vált ismertté. Így nem véletlen, hogy Thököly István 1596-ban Heidelbergben lett egyetemi polgár. Tanulmányútja során bejárta Európa majd mindegyik országát, csaknem tíz esztendő töltsen el Nyugaton. Fia, Imre apja – ugyancsak István – valószínűleg nem részesült ilyen gondos tudományos neveltetésben, mindazonáltal a deákos műveltség legfontosabb elemeit a lőcsei evangélikus gimnáziumban megszerezte. A rokonság, a szélesebb értelemben vett család idősebb Thököly István mellett felmutatott egy másik nagyműveltségű személyt, Thurzó Imrét, Katalinnak, Thököly Imre nagyanyjának testvérét. Thurzó Imre a wittenbergi egyetemen tanult 1615-16-ban, ahol rectori tisztet töltött be. Thököly Imre édesanyja, Gyulaffy Mária, akit két éves korában elvesztett, maga is feljegyezte élete legfontosabb eseményeit. Az írásbeliség gyakorlati szerepet töltött be mindennapjai során. Megfelelő szellemi fundamentum vettett tehát a családban, s az örökletes hajlam és tehetség a kis grófban is élhetett.

Angyal Dávid, Thököly Imre pályafutásának kiváló feldolgozója és közreadója érdekességként megjegyzi, hogy a „kálvinista főiskolán tanult” idősebb Thököly István fiait lutheránusokká neveltette. Ennek az a titka, hogy felesége, Thurzó Katalin evangélikus volt. Bizonyára nem tévedünk, ha az ő akaratának érvényesülését látjuk a felekezeti változtatás indítékaként. A Thurzó család az evangélikus egyház nagy pártfogója volt, Kata erős felekezeti elkötelezettséget nyerhetett neveltetése során, amit azután házasságában is érvényesített. Így az unokák is – közöttük Imre – evangélikusok lettek.

Thököly Imre taníttatása otthoni környezetben kezdődött, mellé minden bizonnyal pedagógust fogadott apja. Felnőtté válásáig nevelő később is állt mellette Hieronymi András személyében. Intézményes keretek között folytatódott pályája a művelődés terén, amikor 1668. január 22-én az eperjesi gimnáziumba érkezett. E magas színvonalon működő iskolát apja, Thököly István is jelentősen támogatta. A grammatikai osztály tanulója lett, másfél év múltán egy iskolai színjátékban már a syntaxista osztály diákjaként vett részt. Ekkor – 1669 októberében – meg is szakította tanulmányait, mert a politikai körülmények következtében apja nehéz helyzetbe került, s fiát hazahívatta. Thököly István rövidesen meghalt, Imrének menekülnie kellett, egyik napról a másikra, tizenhárom évesen felnőtté vált. Tanulmányait Erdélyben, Nagyenyeden fejezte be három évvel később.

Eperjesen úgy beszéltek róla, mint kiváló tehetségről. A syntaxista osztály a felsőbb gimnáziumi tanulmányok egy részét foglalta magában, a latin klasszikusok alapos tanulmányozása és a vallási ismeretek mélyebb megismerése alkotta a tananyag gerincét. Otthoni tanulmányai során ehhez jó alapot rakott le pedagógusa vezetésével. A levél – amit tehát nem egészen tizenegy évesen írt – azt mutatja, hogy a latin nyelv alapvető

fordulatait és szókincsét elsajátította. Írása egyenletes, kiegyensúlyozott, egészen kiérlelt, a korban jellemző kalligrafikus szokások alkalmazását is követi. Összevetve felnőttkori irataival megállapítható, hogy kézírásának sajátosságai már alapfokú tanulmányai során kifomálódtak. Thököly Imre kifejezetten szépen írt. Tartalmi szempontból különösen érdekes, hogy érvelése sztoikus meghatározottságú. A halál az ember életének természetes tartozéka, s ennek tudomásul vétele, a változtathatatlanba való belenyugvás a vigasztalódás útja. Egész későbbi életére jellemző bizonyos sorsszerűség érvényesülése pályafutásában.

A levél célja részvétnyilvánítás. Szunyogh Gyula felesége Osztrosith Erzsébet a szülés következtében fellépő komplikációkba belehalt. Miután Thököly Anna – Imre nagyapjának testvére – az Osztrosith családba ment férjhez, közeli atyafiságban volt a két família. Az, hogy a tizenegy éves Thököly Imre kondoleált, jelzi, hogy a társadalmi—familiáris kapcsolatok ápolásának tudatosítására nagy hangsúlyt helyeztek nevelése során.

DOKUMENTUM

Spectabilis ac Magnifice Domine et Frater colendissime

Postquam fama apud nos vulgavit, Spectabilis ac Magnificae Domina–tionis Vestrae lectissimam conthoralem, meamque Glorem longe svavisissimam, inter acerrimos partus dolores naturae debitum reddidisse, magnum sui desiderium reliquisse, tantum animo meo concepi dolorem, ut eundem satis exprimere nequeam. Compatior tanto Spectabilis ac Magnificae Dominationis Vestrae infortunio ex imis cordis mei penetra–libus. Caeterumque quia sine voluntate Dei, ne pilus quidem capitis nostri, de loco moveri potest, in ea nobis acquiescens venit. Et ea lege, in hinc nundum nascimur, ut moriamur, neque alia nobis conditione vivendum conceditur, nisi qua nati sumus, nostrum est eos casus patienter ferre, quos nullo consilio vitare possumus. Nihil nobis novi accidere potest hodie, quod alii abunde experti non sunt. Immodico igitur moerore se se ob hunc casum Spectabilis ac Magnifica Dominatio Vestra non conficiat, sed omnia benignissimae Dei dispositioni relinquat, inquam ea acquiescat. Is Spectabilem ac Magnificam Dominationem Vestram paterne consoletur et faxit, ut luctus hic vertatur in letitiam. Haec me scribere propinguitas, qua Spectabilem ac Magnificam Dominationem Vestram contingo, svasio eaque effecit, ut in tanto Spectabilis ac Magnificae Dominationis Vestrae moerore non tacerem, sed si non prorsus auferre, levare tamen aliqua ex parte incussum dolorem contenderem. In reliquo Spectabilem ac Magni–ficam Dominationem Vestram una cum dilectissimo Fratre parvulo, clientelae Divinae commendo, beneque valere desidero, maneoque Specta–bilis ac Magnificae Dominationis Vestrae Frater et Servus addictissimus,

Comes Emericus Theökeöly mpr.

Spectabili ac Magnifico Domino Julio Szunyogh de Jeszenice, Arcium Bilsko et Budethin Libero Baroni etc.
Domino et Fratri observandissimo.

[Más kézzel]: Praesent. 5. Septembris 1668.

–

Tekintetes és nagyságos uram, igen tisztelt bátyám!

Miután eljutott hozzánk a hír, hogy tekintetes és nagyságos uraságod kiváló hitvese, nekem igen-igen kedves nagynéném, a szülés keserves fájdalmai között a természetnek az adósságot megfizette, hátrahagyta az iránta való nagy vágyakozást, szívemben oly fájdalmat éreztem, hogy azt eléggé ki sem fejezhetem. Együtt szenvedek tekintetes és nagyságos uraságoddal szerencsétlenségében szívem teljességéből. Minthogy Isten akarata nélkül egy hajszál sem eshetik le fejünkről, abban reánk megnyugvás száll. S azzal a törvénnyel, hogy e világra azért születünk, hogy meghaljunk, nem is más feltétellel nyerjük az életet, mivel természetiek vagyunk, az a sorsunk, hogy türelemmel hordozzuk azokat a dolgokat, amelyeket semmilyen végzéssel nem vagyunk képesek eltávoztatni. Bennünket semmi olyan új dolog nem érhet, amelyeket mások már bőven meg nem tapasztaltak. Felettébb való szomorúsággal tehát e haláleset miatt tekintetes és nagyságos uraságod magamagát ne eméssze, hanem mindenben Isten legjóságosabb rendelkezésének adjon helyt, abban nyugodjék meg. Ő tekintetes és nagyságos uraságodat atyaián vigasztalja, és cselekedje, hogy ez a keserűség vígasságra forduljon. Ezeket azért írom, mert tekintetes és nagyságos uraságodhoz rokonsággal kötődöm, s ez arra buzdított és ösztökélt, hogy tekintetes és nagyságos uraságodnak oly nagy szomorúságában ne hallgatnék, hanem, ha nem is teljességgel elhordozni, de valamely részben a sújtó fájdalmat könnyebbíteni törekednék. Egyebekben tekintetes és nagyságos uraságodat, kedves öccsével együtt, Isten oltalmába ajánlom, és jó egészséget kívánok. Maradok tekintetes és nagyságos uraságodnak atyjafia és elkötelezett szolgálója:

Gróf Thököly Imre sk.

Jeszenicei tekintetes és nagyságos Szunyogh Gyula úrnak, Bilsko és Budethin várak bárójának stb., igen tisztelt bátyámuramnak.

Jegyzet

[1] A levél lelőhelye: Sárospatak, Kollégiumi Levéltár, Dókus-gyűjtemény, 15. cs., 1668. [A szokásos rövidítéseket feloldottuk.] Vonatkozó irodalom: Angyal Dávid: Késmárki Thököly Imre, 1657-1705. Bp., 1888.; Deák Farkas: Gróf Thököly Imre levelei. Bp., 1882.; Márki Sándor: Thököly Imre életrajza. Pozsony, 1885.

[a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)

4.
évfolyam
1. szám
A. D.
MMIII

Horváth Krisztina:

Koncz Sándor gondolatai az állam és az egyház kapcsolatáról 1958 tavaszán

1946. február 1-én kikiáltották Magyarországon a köztársaságot. Március 5-én megalakult a baloldali blokk. A politikai pártokba, intézményekbe, üzemekbe, és egyházakba titkos megfigyelőket, kommunistákat ültettek be. Megkezdődött a különböző szervezetek felszámolása az ún. „szalámi-politikával”. Az egyház lebontását azzal kezdték, hogy a tekintélyes egyházi vezetőket eltávolították, majd intézményeiket is megszüntették.

Az evangélikus és a református egyház elöljárói memorandumban fordultak a miniszterelnökhöz, melyben rámutattak arra, hogy mind a magyar államnak, mind pedig az egyházaknak közös érdeke a demokratikusabb, az igazságosabb államrend felépítése, és ebben a két fél egymáshoz való viszonyát tisztázni kell. Így került sor 1948. október 7-én a Magyar Köztársaság és a Magyarországi Református Egyház között az Egyezmény megkötésére. Az Egyezmény[1] magába foglalta, hogy az állam elismeri a református egyházat és lehetővé teszi annak munkáját. A kormányzat nem vette komolyan ezt a megállapodást. Semmit nem tett annak érdekében, hogy az egyezményellenes kilengéseket megakadályozza.[2] A megállapodásra csupán hivatkozni lehetett, de nem funkcionált rendeltetésének megfelelően.

Először az egyházi épületeket, majd az iskolákat végül az egyházi földeket államosították. A református egyháznak „feladatai” között szerepelt még a kis létszámú gyülekezetek, a teológiai akadémiák és az egyházkerületek összevonása. A Tiszáninneri Református Teológiai Akadémia megszüntetéséről szóló konventi leiratot 1951. július 25-én írták alá, a kerületet október 29-én szüntették meg.[3] Ezzel elkezdődött a református egyház összezsugorítása. Az államosítás után az egyháznak a négy teológiából kettő, a négy gimnáziumból mindössze egy maradt tulajdonában.

1956-ban megszüntették az Állami Egyházügyi Hivatal (ÁEH) önállóságát, bár hatáskörét a Művelődésügyi Minisztérium keretében újonnan felállított egyházügyi hivatal csekély személyi módosulással továbbvitte.[4] A lényeg ugyanaz maradt: a vallás és az egyházak elsorvasztása. 1957-ben a Magyar Református Egyházat - ugyanúgy, mint a többi - további súlyos megaláztatások érték. Az ÁEH mindent ellenőrzése alatt tartott.[5] Ugyanakkor hitegetett, segítőkész jóindulatot mutatott az egyházzal szemben. Ennek a politikának az lett az eredménye, hogy korlátozottá vált az evangelizáció, és az iskolákban, az elviekben meghagyott vallásoktatást leépítették.

Egy 1958-as kormányzati összefoglaló szerint az egyházakkal a viszony nagyon

megromlott és bonyolulttá vált. A történeti kényszerűség folytán a krízist levezetni mindig konszolidációval lehet, éppen ezért tartotta fontosnak Koncz Sándor, hogy „Gondolatok az egyház és állam kapcsolatáról” címmel az egyház és állam viszonyáról a legfontosabb, többnyire ismerős szempontokat, összefoglalja.[6]

Koncz Sándor Sárospatakon szerzett lelkészi oklevelet 1939-ben. A teológiai doktorátus megszerzése után 1946-tól egy éven keresztül konventi lelkészként szolgált. 1947-ben már a pataki teológián tanított, egészen addig, míg az iskolát be nem zárták.

1. Írásában utalást találunk nála egy-egy ótestamentumi és újtestamentumi klasszikusnak mondható textusra. Eszerint Jeremiás a város jólétén való munkálkodásról beszél, Jézus pedig arról, hogy meg kell adni a császárnak, ami a császáré és az Istennek, ami az Istené. Mindkét igéből azt a tanúságot lehet levonni, hogy az államnak, mint az élet egyik nem mellőzhető keretének megbecsülése az egyház szempontjából azért is fontos, hogy sajátos szolgálatának lehetőségét, Isten akarata szerint, emberileg így biztosítsa. Az egyház mindig küzdött a maga sajátos szolgálatáért, ami csak igazságos eszközökkel történhet. A mostani küzdelmeikben is, - ahogy Koncz Sándor mondja – segít, azaz igaz lelkiismerettel vallott tétel, hogy a keresztyén ember az államot Isten rendelésének tartja. Az egyháznak nem az az elsőrendű feladata, hogy a fent említett tétel hajtogassa, de fontos, hogy a maga egyszerűségében megélje. Mindez, ha megvan kevesebb görönggyel szolgálhatja a teljes igehirdetést, a sákramentumok kiszolgálását, lelkek ébresztését és általában véve valamennyi missziói elkötelezettséget. Egy szóval elsőrendű célkitűzéseit.

2. A címben nevezett két fél kapcsolatában, fontos szempont nála, hogy a magyar nép állama a népi demokrácia. Ebben az államban szocialista elvek alapján történik a társadalom átépítése és építése. Az egyház szempontjából nem problémamentes, hogy felismeri azt a tényt, miszerint ennek a szocialista társadalomnak a motorja olyan ideológia, mely ellentétben áll a keresztyén meggyőződéssel. A szocialista életforma sokrétűségéhez kétféleképpen lehet viszonyulni, az egyik az ideológia, a másik az alkotmányjogi kapcsolódás.

A keresztyén egyház ez utóbbi alapján áll- mondja. Ennek az a lényege, hogy a keresztyénellenes államberendezkedés megfogalmazza és biztosítja az alkotmányban az általános emberi szabadságjogokat, köztük a vallásszabadságot. A vallásszabadság általános alkotmányjogi elvét a református egyház számára a megegyezés szabályozza. Tehát egyházi működésük alapja államjogilag az alkotmány és a megegyezés.

Koncz Sándor úgy véli, hogy az egyház köteles mindent megtenni azért, hogy lehető lojalitással, a legális formák között, a maga sajátos életét a lehető legteljesebben kifejezze és megvalósítsa.

3. Rámutat arra, hogy az egyház és állam közötti feszültség a szolgálatban tud feloldódni. Ez nem jelenti azt, hogy az egyháznak ki kell szolgálnia az államot. Viszont jelenti minden olyan ügy szolgálatát, amelyben az egyház az ember javára fedezi fel Isten dicsőségét.

Az egyháznak a lelkipásztor szerint nagy lehet a kísértése, hogy valami tiszta Isten fogalmat szolgál és nem a valóságos Istent, aki emberré lett. Az egyház ateizmusa az, amikor csupán fogalom számára az Isten. Amikor az egyház úgy csinálja a maga dolgát mintha Isten nem is élne. De Isten él. „Az ige és a vele együttműködő Szentlélek kényszerít minket. a keresztyén humanizmusra.” Mindenféle világnézeti megkötöttség nélkül kell szolgálni bármilyen módon a megváltásra szoruló embert. Itt Koncz Sándor több mindenre gondol, mint például a megváltásra szoruló ember kultúrájára vagy a felemelkedett emberi öntudatra. Ez utóbbi megjegyzése arra utal, hogy az ilyen ember, azáltal, hogy egyedül Isten előtt alázatos, saját gőgje ellenére kapja meg a mélyebb, reálisabb, szerényebb, tehát emberibb öntudatot. A kultúra által pedig a megőrizendő egyházi értékek nem tudnak félresodródni

Isten nem a történelem által, hanem a történelemben kényszerít engedelmességre, igéje és Szentlelke által. Ez az engedelmesség Koncz Sándor szerint akkor és ott annyit jelentett, hogy nekik a szocializmusban az egyházat kellett építeniük. A szocializmust az egyházépítés sajátosságaival szolgálták.

Úgy gondolta, hogy az államnak szabad az egyházra úgy néznie, és az egyház is tekinthet úgy önmagára, hogy munkája az egész nemzetet átfogó belső fejlődést szolgálja. Az egyház szabadsága önmaga építésében van.

Az egyház világszerte hangsúlyozza a szociális nézőpontokat, harcol az adminisztratív intézkedések és a törvénytelenességgel szemben. Ez Magyarországon is megvan, de nem azért, mert valamiféle új egyházpolitika körvonalai bontakoznának ki, hanem mert mindez megfelel az egyház belső igazságérzetének. Míg az egyház így él nem csak elvileg bizonyítja, hogy lehetséges az egyházi élet a szocialista Magyarországon, hanem meg is éli azt.

Egyesek azt várnák az egyháztól, hogy nézze aggodalommal „a szocialista ideológia szervezeti ateizmusát”, tehát, hogy az egyház húzódjék passzivitásba. Az ilyen aggodalmak helyett az egyháznak sokkal inkább a saját és az emberek apátiája, antiszocializmusa, ateizmusa, a „saját és az emberek belső és külső békétlensége ellen”, kell küzdenie.

4. Koncz Sándor az egyház és az állam viszonyáról úgy vélekedik, hogy nem kell az azok közötti „éleket mindenáron elgereblyézni”. Ugyanakkor nem szabad azokat felelőtlenül fel sem nagyítani. A két félnek úgy kell egymáshoz és egymás nézőpontjaihoz közelednie „folytonos és türelmes tárgyalóság tárgyalásos módszerében, hogy abban mindkét félnek a maga helyén való szolgálata mind tisztábban bontakozzék ki.”

1958-ban az egyezmény megkötése után tíz évvel, az egyház és az állam kapcsolatáról történő elmélkedését úgy zárja, hogy a sok bukdácsolás és csaknem tragikus összetörés ellenére is ez a kapcsolat elért bizonyos tiszta csúcsoakat. Mind az egyház, mind az állam kezdi látni a maga határait, így azt az utat is, amelyen lehet és kell járni. Ám az előrehaladás a jó úton nem könnyű, „közös tusakodással van kikövezve”. De az egyház és állam kapcsolatának továbbfejlődése ebben az irányban várható.

Röviden így foglalhatók össze Koncz Sándor véleménye az egyház és állam viszonyáról 1958 tavaszán.

DOKUMENTUM

Gondolatok az egyház és állam kapcsolatáról.

1

Az egyezmény megkötésének centenáriumi évében visszagondolhatunk arra, hogy 1948-ban konventi és zsinati értekezleteken és gyűléseken mennyire égető módon tárgyalódott az egyház és állam kapcsolata. A rákövetkező években az egyház, a Missziói Munkaközösség közbejöttével is, új erőfeszítéseket tett azért, hogy missziói jellegűvé formálódjék. Fővárosban és Felvidéken, Alföldön és hegyi tájon megrendezett különböző típusú konferenciái sorozatok állottak e cél szolgálatában. Valamilyen formában azonban szinte mindeniknek tárgya volt a fenti téma. Később a lelkésztovábbképzők, kerületi, megyei, kisköri értekezletek alig mellőzheték, hogy ne tárgyaltak volna róla. A legutóbbi két évben pedig az a tény, hogy e kapcsolat válságba került, újra előtérbe helyezte a lojalitás kérdését.

Mivel a krízis levezetése történeti kényszerűség folytán mindig a konszolidáció, nem felesleges, ha az egyház és állam egymáshoz való viszonyáról néhány jobbra ismerős szempontot összefoglalunk, hogy magunk előtt mindezt tudatosítsuk.

2

Részletes bibliai tanulmány helyett most csak utaljunk egy-egy ótestamentumi és újtestamentumi klasszikusnak mondható textusra. Jeremiás a város jólétén való munkálkodásról beszél. Jézus pedig arról, hogy adjátok meg a császárnak, ami a császáré és az Istennek, ami az Istené.

Mindék igéből tanulságként következhet az, hogy az államnak, mint az élet egyik nem mellőzhető keretének megbecsülése az egyház szempontjából azért is fontos, hogy sajátos szolgálatának lehetőségét, Isten akarata szerint, emberileg így biztosítsa.

Az egyház minden időben küzd a maga sajátos szolgálatáért. E küzdelem csak igaz eszközökkel történhet. Mostani küzdelmeinkben is segít az az igaz lelkiismerettel vallott tétel, hogy a keresztyén ember az államot Isten rendelésének tartja. Az egyháznak nem az a legfontosabb, nem is az az elsőrendű feladat, hogy ezt a tételt folytonosan hajtogassa. De az fontos, hogy ezt a tételt a maga egyszerűségében megélje. Így ugyanis kevesebb görönggyel szolgálhatja elsőrendű célkitűzését: a teljes Ige hirdetését, a sákramentumok kiszolgáltatását, a lelkek ébresztését s általában valamennyi missziói elkötelezettségét.

3

Az állam rendeltetésének elismerését közelebb hozva helyzetünkhöz, természetes egyszerűséggel elfogadjuk azt a tényt, hogy magyar népünk állama a népi demokrácia. Ebben az államban a társadalom átépítése és építése szocialista elvek alapján történik.

Az egyház szempontjából nem problémamentes az a felismerés, hogy a szocialista társadalom motorja olyan ideológia, mely a keresztyén meggyőződéssel dialektikus ellentétben feszül. E feszültségben azonban segít az, hogy népünk államában a szocialista életforma sokrétűségéhez kétféle módon lehet viszonyulni. Az egyik az ideológiai, a másik az alkotmányjogi kapcsolódás.

A keresztyén egyház ez utóbbi alapján áll. Ennek lényege az, hogy egy természete szerint keresztyénellenes államberendezkedés az alkotmányban megfogalmazza és biztosítja az általános emberi szabadságjogokat és közöttük a vallásszabadságot.

A vallásszabadság általános alkotmányjogi elvét egyházunk számára a megegyezés szabályozza. - Egyházi működésünk alapja tehát államjogilag az alkotmány és a megegyezés. Mindebben az egyház tudomásul veszi a valóságot. És ebben a valóságban éli azt, ami egyháziilag szükséges.

Más szóval ez azt jelenti, hogy az egyház köteles mindent megtenni azért, hogy legális formák között, lehető lojalitása segítségével, a maga sajátos életét minél teljesebben kifejezze és megvalósítsa.

4

Az egyház és állam közötti lényegi feszültség a szolgálatban oldódik fel. A szolgálat nem jelenti az egyház részéről az állam kiszolgáltatását. De jelenti minden olyan jó ügy szolgálatát, melyben az egyház Isten dicsőségét fedezi fel az ember javára. Ha Isten érettünk nem szégyellt Fiában emberré lenni, nekünk sem lehet szégyellni egyházi munkánkban a mély humánusmot.

Az egyháznak mindenkor nagy kísértése lehet, hogy valami cizellált, tiszta Isten-fogalmat szolgál s nem azt a valóságos Istent, aki emberré lett. Az egyház ateizmusa az, amikor számára Isten csupán fogalom. Amikor úgy csinálja az egyház a maga dolgát, mint Isten nem élet lenne.

Már pedig Isten élet. Élet ígéjében és ígéjével együttműködő Szentlelkében. Az ige és a vele együttműködő Szentlélek kényszerít minket a keresztyén humanizmusra. Arra, hogy minden világnézeti megkötöttség nélkül minden módon szolgáljuk a megváltásra szoruló embert. Tehát földi békéjét, hogy legyen mennyei békéje is. Földi jólétét, hogy legyen üdvössége is. Anyagi előrehaladását, hogy legyen lelki fejlődése is. Kultúráját is, hogy megőrzendő egyházi értékek se sodortassanak félre. A felemelkedett emberi öntudatot is, hogy azzal, hogy egyedül Isten előtt alázatos, saját gőgje ellenére kapja meg a mélyebb, szerényebb, reálisabb, tehát emberibb öntudatot.

Az üdvösség felé kitágított humanizmus szolgálata az egész mai keresztyénség egyik próbaköve. A próbakő nagyjából így hangzik: a történeti eseményeket, az emberi meggyőződést, az emberi lelkiismeretet a teológia naturális területén hagyva, nem tartjuk kijelentésnek. Isten minket nem a történelem által kényszerít engedelmességre. De ígéje és Szentlelke által a történelemben. Ez a történelemben elének adott engedelmesség pedig itt és most ennyi: nekünk a szocializmusban az egyházat kell építenünk.

Mi ugyanis az egyházépítés sajátosságaival szolgáljuk a szocializmust. Az a meggyőződésünk, hogy az Isten ismeretére eljutott emberek erkölce, munkája, józansága, becsületessége az állampolgári életet pozitíve

támogató erő. Az államnak szabad az egyházat úgy tekintenie és az egyháznak lehet önmagát úgy néznie, hogy munkája az egész nemzetet átfogó belső fejlődést szolgálja. Az egyháznak tehát az önmaga építésére való szabadságában van meg a szabadsága a környezet számára való szolgálatról.

Az egyház világszerte hangsúlyozza a szociális szempontokat. Az egyház világszerte küzd az atomhalál ellen. Az egyház világszerte harcol a törvénytelenességgel és az adminisztratív intézkedésekkel. Az egyház világszerte ellenemond a gyarmati sorsnak és a faji konokságnak. – S ha mindezt már nálunk is megteszi, elsősorban nem azért teszi, hogy valami új egyházpolitika körvonalai bontakozzanak ki a láthatáron, hanem azért teszi, mert mindez megfelel az egyház belső igazságérzetének. S mialatt így él az egyház, nemcsak elvileg bizonyítja, hogy lehetséges az egyházi élet a szocialista Magyarországon, hanem gyakorlatilag meg is éli, hogy van egyházi élet.

Egyesek azt várnák az egyháztól, hogy valami olyan passzivitásba húzódjék, melynek lényege valami ilyenféle: nézzük aggodalommal a szocialista ideológia szervezett ateizmusát. Az ilyen aggodalmak helyett az egyháznak sokkal inkább a saját és az emberek apátiája, a saját és az emberek antiszocializmusa, a saját és az emberek ateizmusa, a saját és az emberek belső és külső békétlensége ellen kell küzdenie.

5

Ne akarjuk mindenáron elgereblyézni az egyház és az állam közötti éleket. De felelőtlenül ne is nagyítsuk azokat. Sőt a folytonos és türelmes tárgyalgosság tárgyalásos módszerében úgy közeledjünk mindig egymás szempontjai felé, hogy abban mindkét félnek a maga helyén való szolgálata mind tisztábban bontakozzék ki.

Azt gondolhatjuk, hogy az egyház és állam kapcsolata az utolsó tíz év alatt- sok bukdácsolás és csaknem tragikus összetörés ellenére is- elért bizonyos tiszta csúcsoakat. Mindkettő kezdi látni a maga határait. De a határokon megtapasztalja azokat a hágókart is, melyeken lehet és kell egymáshoz járni.

Az előrehaladás jó útjai közös tusakodással vannak kikövezve. Ezen az úton lehet gyógyulni és lehet gyógyítani. Egyházon belül és kívül csoportoknak, személyeknek, kegyelmi ajándékoknak szabad találkozni, kiengesztelődni és együtt dolgozni. Az egyház és állam kapcsolatának továbbfejlődése ebben az irányban várható.

Alsóvadász, 1958. IV. 29.

Dr. Koncz Sándor

református lelkipásztor

Jegyzetek

[1] 1990. január 24-én az országgyűlés elfogadta az 1990. évi IV. törvényt a „lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról”, amely 1990. február 19-én lépett hatályba. Ennek figyelembevételével a Magyar Köztársaság Minisztertanácsának elnöke (Németh Miklós) és a Magyarországi Református Egyház Zsinatának Elnöksége (nevében dr. Kocsis Elemér püspök) a fent említett Egyezményt 1990. március 19-én felbontotta.

[2] Barcza József (közli): Miért mondott le Révész Imre? Révész Imre levele Péter Jánoshoz, 1948. november 12. In: Reformátusok Lapja 1989. június 11. 3. p.

[3] A Zsinati Tanács 1957. január 1-én állította vissza.

[4] Az ÁEH-t 1989-ben törvényerejű rendelet szüntette meg.

[5] Az 1957-es megtorlások. In: Református Egyház, 1998. 7-8. sz. 182. p.

[6] Sárospataki Református Kollégium Nagykönyvtára. Analekta 3764.

[a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)

4. évfolyam
1. szám
A. D.
MMIII

Egyházlátogatások Budaörsön. A Budaörsön 1397 és 1933 között megtörtént egyházlátogatások fennmaradt jegyzőkönyvei.
Budaörs, Budaörs Város Önkormányzata, 2002. 215 old.

A hivatalos egyházlátogatási jegyzőkönyvek, a canonica visitatio-k forrásanyagának sokrétűsége és fontossága az egyháztörténészek számára mindig is nyilvánvaló volt. Az a szándék, hogy a nagyközönség, a – talán kevesebb szakmai rutinnal felvértezett – helytörténészek, helytörténeti érdeklődésű laikusok figyelmét is felhívja a szakma e forrástípusra, Magyarországon régóta jelen van. Varga Imre például már 1978-ban a Vigília hasábjain igyekezett gyakorlati útmutatót adni a problémás szövegek értelmezéséhez. Az 1990 után újjáéledő egyháztörténeti érdeklődésben is központi helyet követeltek maguknak a jegyzőkönyvek. Ezt mutatják az Egyháztörténeti Vázlatok cikkei, a Dóka Klára és Kéringér Márta nevével fémjelzett segédletek, Dienes Dénes és Tóth Krisztina tematikus forráskiadásai, és a számtalan kisebb-nagyobb helytörténeti publikáció, melyben legalább a forrásbázisban jelen vannak a canonica visitatio-k.

Budaörs önkormányzata áll jelen kötet kiadása mögött, mely elsőként tett kísérletet arra, hogy egy adott község valamennyi egyházi összeírását és canonica visitatio-ját bemutassa. (A forrásszövegeket Bucsi Lajos fordította, lektorálta és a bevezető tanulmányt írta Tóth Krisztina; a kötet képanyagának válogatását, valamint a névmutató összeállítását Filipiszky István végezte.) A kiadó szándéka figyelemreméltó, és mindenképp értékelendő. A szerkesztők elsősorban népszerű, a helyi érdeklődők kíváncsiságát kielégítő munka készítésére vállalkoztak. A forrásokat ezért magyar fordításban közölték, ami önmagában buktatókat rejt, hiszen igencsak nehéz eldönteni, hogy egy-egy latin egyházi szakkifejezés mennyire tekinthető a magyar nyelvben meghonosodottnak.

Például a *processzió* helyett talán helyesebb lenne *körmenetet* használni – ugyanakkor a *reverzális biztosítékra*, a *patena tálkára* vagy *tányérkára* magyarosítása teljességgel felesleges. Maga a fordító is következetlen szóalakok használatában (pl. *palást* – *pluviale*). Nagyobb baj, ha a fordító nem találja az igazán pontos magyar megfelelőt egy-egy szakszóra. Például a *patronus* inkább kegyúr mintsem *védnök*; a *Péter pénz* (*pecunia Petri*) péterfilléreként honosodott meg nyelvünkben; a *társulatok* egy része a köznyelvben inkább kongregáció vagy egyesület néven ismert. Néhol nem fedezi fel a latin alakban a fordító az első gyónás vagy a kánontábla fogalmát, helytelen elképzelései vannak a beteglátogató edény/szelence mibenlétéről, így válhat az *kancsóvá* a fordításban. Néha a magyar alak keresésével szükségtelenül szűkül a szó jelentése: például a latin *velum* a magyarban kehelytakaró és szentségi velum is lehet,

ráadásul a fordításként alkalmazott *kehelykendőt* a kötetet záró – liturgikus szakkifejezések esetében gyakran feltűnően bizonytalankodó és körülményes – kislexikon úgy oldja fel, mintha a purificatoriumot írná le! E pontatlanságok és következetlenségek éppoly zavaróak, mint az, hogy a fordításon végighúzódik egy erőteljes protestáns szóhasználat, amely anakronisztikus és félrevezeti az olvasót. Így lesz például *gyülekezet* az egyházközségből, *lelkészlak* vagy *parókia* a plébániából... E tévedésekből és bizonytalanságokból fakadó nehézségeket egyedül a bilingvis szövegközlés segíthetett volna elkerülni, ám ez – vélhetően területi/financiális okokból – nem valósulhatott meg, s talán riasztólag is hatott volna a megcélzott közönségre. A kötet – fogyatékoságai ellenére – feladatát betölti: a forrástípus adta lehetőségekre a helytörténeti érdeklődéssel rendelkezők figyelmét felhívja. Talán egy rövid községtörténet további eligazodásukat is segítette volna, mert az egész kötetet és az egyes szövegeket bevezető tanulmányok rövidek, pontosak, lényegretörőek és kifejezetten informatívnak minősíthetőek.

A kiválóan összeválogatott képanyag kicsit jobb nyomdai minőséget érdemelt volna.

(ism.: Mózessy Gergely)

[a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)

4.
évfolyam
1. szám
A. D.
MMIII

Tóth, István György (edidit): *Litterae missionarium de Hungaria et Transilvania, 1572-1717. I.*
Roma - Budapest, Római Magyar Akadémia - MTA
Történettudományi Intézet, 2002. (Fontes. Bibliotheca
Academiae Hungariae, 4.) 756 old.

Majd húsz esztendő kutatómunka eredményeit gyűjti össze Tóth István György 2002-ben megjelent („Misszionáriusok levelei Magyarországról és Erdélyről, 1572-1717” alcímet viselő) meglehetősen vaskos forráskiadványa. A kötetben, mint a sorozat első részében 1572 és 1636 között született levelek valamint misszionáriusi jelentések találhatók, amelyek valamilyen módon kapcsolatban vannak Magyarországgal, a 16-17. századi Erdéllyel, ezeknek a területeknek a katolikus egyházával, a katolikusság helyzetével. Az első 11 levél ugyan még a pápai udvarban az e célra létrejött Hitterjesztés Szent Kongregációjának hivatalos megalapítása, tehát 1622 előtről származik, mégis, mint ahogyan azt a bevezetésből megtudjuk, a Kongregáció – vagy ahogyan csak rövidítve nevezték, a Propaganda – voltaképpen létrejötté előtt már újabb és újabb kísérletek történtek arra, hogy Róma koordinálni, felügyelni tudja a missziós tevékenységet. Ezzel magyarázhatóak az 1622 előtről származó levelek. Minthogy pedig a misszió tervezett célpontja ezidőtájt még elsősorban nem az úgynevezett „pogány” világ, hanem sokkal inkább a reformáció által „megfertőzött” európai területek, természetesen a három részre szakadt Magyar Királyság részei is fontos szerepet játszottak a Kongregáció által megjelölt célterületek között.

Amint azonban azt szintén a bevezetésből tudjuk, minthogy az úgynevezett missziós püspökök és jelentős pápai felhatalmazással tevékenykedő misszionáriusok gyakorta szembekerültek a helyi katolikus hierarchiával, a magyar királyság hajdani területei közül is ott volt a legnagyobb mozgási szabadsága a misszionáriusoknak, ahol a török jelenléte miatt nem tartózkodtak katolikus püspökök, vagyis a hódoltsági területeken. Éppen 1622 után Pázmány Péter, az magyar egyház legtehetségesebb vezetője átfogó tervvel rendelkezett ugyan a probléma, tehát a reformáció valamint a török pusztítás következményeinek a kezelésére, ez azonban nyilván csupán egyetlen nézőpontnak tűnt a Propaganda bíborosai számára, és koránt sem a legjárhatóbbnak. Pázmány ugyanis elsősorban pénzt kért a magyarországi papképzés fejlesztésére, hiszen úgy vélte, hogy a jól képzett és a helyi viszonyokat jól ismerő hazai papság megerősödése révén nem csupán a nyugati és az erdélyi területeken nagymértékben elterjedt protestáns tanítás szorítható vissza, hanem arra is lesz elegendő és képzett ember, hogy a török által elfoglalt területekre misszióba küldjék őket. Bár Pázmány Péter terveit nem vetette el a Propaganda, a Hódoltság valamint Erdély rekatolizálásának a

munkája ezekben az esztendőkből mégsem a magyar katolikusságból indult ki, hanem sokkal inkább a délvidéki, boszniai, stb. missziós területekről. A Propaganda és a magyar viszonyokat jól ismerő Pázmány elképzelései ugyanis koránt sem egyeztek meg abban a tekintetben, hogy vajon milyen módon kellene segíteni a katolicizmus újra elterjedését illetve megerősödését azokon a területeken, ahol különösen is nagy a paphiány, vagy ahol nincsen iskola, illetékes egyházi hatóság, amely rezideálna. A leveleket olvasva az embernek az a benyomása támad, hogy a római illetékeseknek a legtöbb esetben viszonylag kevés közvetlen ismerete volt a magyar viszonyokról, sőt, bizonyos szempontból ugyanilyen kevés ismeretről tanúskodik néhány közölt levél is. A levelek egy jelentős része ugyanis boszniai, délvidéki püspökök, vikáriusok, szerzetesek vagy világi papok írásai, akiknek a látóköre déli irányból általában Temesvár körzetéig terjedt, vagy Pécs környékéig. Mivel az ő tevékenységük elsősorban nem a magyarlakta területeket érintette, nem voltak „otthon” a helyi viszonyokat illetően. Leveleikben sok a toposz, a sommás megállapítás, az eretnekségek és szektás elhajlásokat illetően. Nagy nehézséget jelent a számukra az is, hogy nem ismerik a nyelvet, és szükségük van olyan kísérőre, aki tolmácsolhat valamint tájékoztathat a viszonyokról. Az ő jelentéseik java része inkább a misszióban dolgozók egyfajta szubkultúrájáról, egymás közötti kapcsolataikról ad jó képet. Néhány egészen téves értesülés is jelen van ezek között a jelentések között például Bethlen Gábor erdélyi fejedelemmel kapcsolatban. Az általuk írott levelek főképpen a belső ellentétekről számolnak be, a hatalmi harcokról és az illetékességi körökkel kapcsolatos differenciákról. A helyi viszonyokat valamint a törököket is jól ismerő obszerváns ferencesek némi helyzeti előnyben voltak a később a hódoltságba érkezett világi papokkal, egyéb misszionáriusokkal szemben. A közöttük létezett villongásokról és nézeteltérésekről, gyakorta kölcsönös kiátkozástól sem mentes egymás mellett élésről szólnak, remek képet adva a kor hangulatáról, a hódoltságban tevékenykedőkről, az egyházi hierarchia működési mechanizmusairól. A leveleknek ez a csoportja, habár csupán érintőlegesen számol be a valós magyar viszonyokról, mégis nagyon sok olyan momentumot tartalmaz, ami jellemzőnek tekinthető a misszionáriusok gondolkodásmódjára, arra, hogy miket tekintettek fontosnak egy-egy vizitáció során, hogy mire figyeltek, és mi alapján döntötték el azt, hogy vajon mennyire tartotta meg az illető közösség a katolikus hitét. A sokszor egymásnak felrótt bűnök, mint például a szerzetesek világi ruhában járása ugyanakkor rávilágítanak azokra a túlélési stratégiákra, amik által a hódoltsági területen igyekeztek megmaradni a helyi körülményeket már alaposan ismerő ferencesek.

A hódoltsági túlélési stratégiák egyike volta missziónak az a sajátos módja is, ahogyan a török hivatali apparátust és katonaságot igyekezett a híradások szerint kihasználni és a maga javára fordítani a protestáns-katolikus ellentétben a két fél ugyanúgy, mint a katolikus misszió belüli vitákban a szembekerült misszionáriusok. A lenézett és

pogánynak tartott törököket mindenki igyekezett lefizetni és ilyen módon a segítségükkel elűzni az ellenfelet a vita tárgyát képező falu templomából. Ezek a viselkedési minták és túlélési stratégiák minden bizsonnyal hasonlóan játszódtak le a hódoltsági területek legnagyobb részén, így a magyarok lakta vidékeken is. Ugyanez mondható el arról a levélről is, ami egy öreg szerzetes tollából származik a forrás kiadója szerint, és bár elsősorban a bosnyák ferencesek viselt dolgait taglalja, a kritika jó része minden bizsonnyal elmondható lett volna néhány magyar területen lévő kolostorról is.

A levelek másik fele már elsősorban olyanoktól származik, akik több időt töltöttek a magyarországi egyházi közegben, megismerték a társadalmi, kulturális körülményeket is. A legnagyobb számú levelet ezek között bizonyos Bonaventura de Genova konventuális ferences szerzetes írta, aki Pázmány Péter környezetében tartózkodva meglehetősen alapos ismeretekre tehetett szert a magyar egyházi és társadalmi közállapotokat illetően. Bár a Rómába küldött írások egy része megemlíti Pázmány nem túl barátságos érzületét a külhoni misszionáriusokkal szemben, mi több, néhányan egyenesen azt teszik szóvá, hogy ellenséges volt velük, szinte fogadni sem akarta őket, nemhogy támogatni, a hosszabb időt itt töltők véleménye mintha jobban hasonlítana az esztergomi érsek véleményéhez, amikor elégtelennek tartják az obszervánsok műveltségét és erkölcsét, vagy amikor magyarul tudó szerzetesek és papok képzését sürgetik. Jelentéseik számos hasznos információval szolgálnak a kor kutatói számára, akár a társadalomtörténet, akár az egyháztörténet kutatásáról legyen szó. A sajátos hiedelemvilág a reformáció és katolicizmus megújulása között is rendkívül érdekes és tanulságos, a mindennapok emberének gondolkodásmódjára is következtethetünk a levelekben szereplő állításokból, még akkor is, ha valószínűsíthetjük, némely esetekben pedig egyenesen bizonyosra vehetjük az illető levélíró túlzásait, a valóság jelentős elferdítését.

Tóth István György kötete összesen 242 levelet tartalmaz, amelyek többsége 1630 és 1636 között íródott, tehát viszonylag rövid időszakot fog át, ezért különösen is izgalmas képet ad, hiszen több nézőpontot is közöl szinte ugyanazokról az évekről. A legszorgalmasabb levélírók az itt közölt levelek között bizonyos Alberto Rengjich obszerváns ferences majd szendrői püspök volt, valamint Simone Matkovich bosnyák világi pap, akik saját személyükkel és az őket ért sérelmekkel legalább annyit foglalkoztak, mint a rájuk bízott területek helyzetével. A magyar egyházat mélyebben ismerő levélírók közül a már említett konventuális, Bonaventura de Genova jeleskedett a jelentések írásában, ám megtalálhatjuk néhány katolikus magyar nemes leveleit is, mint például Homonnai Drugeth Jánosét, Melith Györgyét, Tholdalaghi Mihályét vagy Haller Istvánét is. A levelek különösen értékesek Erdély vallási térképének és helyzetének az alakulása szempontjából, jól tükrözik azt a folyamatot,

ahogyan a nagyon is megritkult székelyföldi ferencesség felkarolásával a zömében katolikus erdélyi, főképpen székely nemesség sok esetben a magyar egyházi hierarchiánál sokkal erőteljesebben igyekezett tenni azért, hogy vallása és felekezete megmaradjon azon a területen. A levelek sok hasznos információval szolgálnak az erre irányuló kísérletek hátterének a megértése szempontjából is.

A kötet jól áttekinthető, nagyon hasznos segédanyag mindazok számára, akik érdeklődnek a korszak bármely szelele iránt. Tóth István György igyekezett segítséget adni történészeknek és diáknak, érdeklődő laikusnak egyaránt. A bevezetésben röviden, de minden lényeges információt felsorolva szintén a kutatót és az olvasót segíti azzal, hogy a hátteret mutatja meg, az elemzés, kutatás lehetőségét pedig éppen a források közlésével teremti meg. Azok számára is rendkívül hasznos tehát, akik nem kifejezetten a hódoltsági katolikus missziók történetét kutatják, csupán a korszakot, hogy éppen abba a szeletébe nyerjenek bepillantást a kornak, amiről sajnos viszonylag kevés forrásunk van, hogy a falvak, mezővárosok lakosai hogyan fogadták a vallásváltásokat, mennyiben érintette mindennapjaikat, szokásaikat, gondolkodásmódjukat. A rendkívül alapos és részletes jegyzetek szintén nagy segítséget jelentenek a nevek és egyéb adatok azonosítása szempontjából.

(ism.: Balogh Judit)

[a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)

4. Ankarloo, Bengt - Clark, Stuart (eds.): Witchcraft and Magic in Europe. The Eighteenth and Nineteenth Centuries. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999. XII + 324 old.

Ankarloo és Clark egy igen izgalmas témát boncolgató, de ugyanakkor kérdéses könyvvel rukkolt a nemzetközi és összehasonlító valláskutatók elé: az európai boszorkányhit és boszorkányüldözés 18. és 19. század forrásait és adatait hasonlítják össze. A könyv három részre és tíz fejezetre tagozódik, mindegyik rész egy kutató műve. A két szerkesztő nem fejezettel, hanem „csak” egy bevezetővel indítja a kötetet, amely sok hasznos, ugyanakkor újszerűnek is tűnő elemzéssel lepi meg az olvasót. A „Boszorkányság és Mágia Európában” című kötet alapvető célja, hogy felfedje az európai boszorkányság – ténylegesen a boszorkányhit és az ezzel kapcsolatos boszorkányüldözés – népszerűségének csökkenését és egyben eltűnésének okait. A téma már önmagában hatalmas és a kötet olvasása után úgy érződik, kissé kezelhetetlen is egyben. A könyvben azonban a legtöbb nemzeti kultúrában dolgozó történész találhat elegendő csemegét annak ellenére, hogy a hangsúly kimondottan nyugat-európai: Németalföld, Anglia, Németország, Franciaország és Svájc szerepel. Ez egy kicsit etnocentrikussá teszi a kötet egészét. Kérdéses továbbá, hogy a szerzők, és a szerkesztők mit is értenek mágián, hiszen ezt a témát már több valláskutató és antropológus is elemezte és irodalma jelentős, melyre csak itt-ott találunk elszórt és odavetett utalásokat. A könyv egészében sok adatot ismétel a megadott területekről és így csak a legfontosabb elméleti tényeket érdemes kiemelni ebben az ismertetésben.

Hasonlóan a történészekhez, valláskutatók és vallástörténészek is jelentős felfedezéseket tettek ezen a téren és legtöbbjük számára ugyanúgy izgalmas kérdés: mikor és miért tűnik el Európa különböző részein eltérő intenzitással a boszorkányhit és az ezzel kapcsolatosan kialakult ellentétes kulturális értékrendszer. Az általánosan elfogadott tézist Brian Levack prezentálja bevezető tanulmányában. Szerinte az európai történeti anyag ékes bizonyítéka annak, hogy a 18. század végére a boszorkányhit általánosan elfogadottá, ámde ez által legitimé is vált egyben a szélesebb néprétegek szemében. A népi vallásosság ezen oldala tehát lassan elvesztette kuriózumát és ugyanakkor valamikori hatalmát és uralmát az egyén és a kisközösségek félelmei felett is. Levack példaként hozza fel az utolsó halállal végződő svájci 1782-es és a lengyel 1793-as boszorkányvadászt. Érveléséből világosan kitűnik, hogy különbséget kell tennünk a boszorkányvadászt és a boszorkányság elítélése közötti esetek számában. A 18. század végére mindkét esetben, igaz kisebb eltérésekkel, de csökkenő tendenciát talál a kutató. Elemzésében a szerző angol, skót, német és magyar adatokat sorol fel annak bizonyítására, hogy a vizsgált periódusban egyfajta bírósági, vagy inkább igazságügyi szkepticizmus kezdett elterjedni. Ez meghatározta a boszorkánypererek, fekete mágia és az ördögösség vádjával bíróságok elé került esetek nagytöbbségét. Levack szerint a modern államban ugyanakkor számtalan olyan törvény is életbe lépett, amellyel „szankcionálta a kínt, megengedte a bíróságoknak, hogy ítéleteiket felülvizsgálják, amennyiben újabb adatok merültek fel, és megtiltotta, hogy a bíróságok és ítélszékek bárkit csak úgy vád alá helyezzenek boszorkányságvádjával” (88 p.).

Fontos összetevője ennek természetesen még az a meglátás, melyeket Levack már korábbi tanulmányaiban is közölt, hogy a protestáns és katolikus progresszív gondolkodás sokban delegitimálta a boszorkányhitet és az ezzel összefüggő boszorkányvádi eljárást. A kétkedés alapjait, ahogyan Levack bemutatja, már Balthasar Bekker holland protestáns lelkész és kortársa, a szász bíró Christian Thomasius (később a Halle-i egyetem rektora-kancellárja) már a 17. század végén lefektette. Kétségtelen, hogy a két tudós érvei nemzetközi jelentőségűek, és ugyanakkor meggyőzőek majd elfogadottak voltak. Mindketten tudatosan és elszántan vallották, hogy a boszorkányság vádjait lehetetlenség bizonyítani mivel a boszorkányhit és a fekete mágiával kapcsolatos cselekedetek egyszerűen képtelenségek és ezért egyben megvalósíthatatlanok. Bekker radikálisabb nézeteket vallott és ezért fontosabbak és korában számottevőbb volt. Az 1691-ben eredetileg holland nyelven írt *De Betoverde Weereld* kötete nyomában angol, francia és német fordításokkal népszerűsítették nézeteit. Felix Brahm, a jeles német jogtudós és bíró, már 1701 publikálja Bekker nézeteivel egyező gondolatait, amelyben teljesen ésszerűtlennek tartja a boszorkányhitet és a mágiát. Thomasius könyve *Dissertatio de crimine magiae* (német címe *Kurze-Lehr Sätze*, 1703) egyenesen azzal a javaslattal állt elő, hogy a bírók minden egyes boszorkányvád esetében ne csak a tényekről, hanem a tanúk erényeiről és beállítottságáról, melyek legtöbbször hamisságukról vallott, is meg kell, hogy győződjenek. Ezek összességében mind befolyásolták a bírói szkepticizmus gyakorlatba való átültetését és a fekete mágia és a boszorkányság bűneivel kapcsolatos populáris mentalitás lassú, de biztos változását.

A kötet másik alapos elemzésében Marijke Gijswijt-Hofstra további elképzelésekkel hozakodik elő a boszorkányság eltűnésével, de ugyanakkor valamelyest továbbélésével kapcsolatban. Felteszi a kérdést, hogyan lehetséges az, hogy a nagy perek, kínzások, és égetések után a boszorkányság bizonyos szinten tovább tud élni. Németalföldi példákat idéz, melyek a tizenkilencedik század közepén is élő boszorkányhitről tanúskodnak bár igaz, hogy csökkenő mértékben. Belgiumban és Franciaországban ugyanakkor a boszorkányság vádja további üldözéseket eredményezett még a 19. században is. Ám spanyol és olasz történeti adatok – amelyek korábban igen brutális példákkal szolgáltak – azt mutatják, hogy a 19. századra a boszorkánykultusz és perek szinte teljesen megszűntek. Ebben a korszakban még igen heves viták, és perek sora bizonyítja, hogy Nagy-Britanniában a boszorkányság nem tűnt el. Gijswijt-Hofstra arra is figyelmeztet, hogy a skandináv királyságokban a nemek közötti eltérés fontos indikátora a boszorkányvád megítélésében, bár a történeti adatok még igen kevés számban bukkantak fel a nemi különbségek elemzésére.

Gijswijt-Hofstra Közép Európát is érinti, és óvatosságra int a boszorkányvád és a

boszorkánypererek nagyságát tekintve, mivel az esetek többsége – számára – egyenesen folklorisztikai színezetű. Az adatok többsége azt mutatja, hogy a boszorkányvadás nagytöbbsége szóhagyományból fakad és pusztán a néphitből táplálkozik, amelyek alapján nehéz biztosat mondani, hiszen a bíróságok igen kevés esetben vizsgálták ki a fekete mágiával vádolt személyek cselekedeteit. A szerző a magyar eseteket nagy részben Pócs, Kristóf és Klaniczay – főleg angol nyelvű – publikációi alapján mutatja be hasonlóan az orosz és ukrán adatokhoz (Vorobec, Frank, Kivelson és Zguta tanulmányai). Mivel angol nyelvű elemzések szinte elenyésző számúak a lengyel, balti és balkáni adatokról ezért ezeket szinte nem is vesz figyelembe.

A harmadik fontos tanulmány Roy Porter elemzése a felvilágosodás periódusáról, amely a szerző szerint az egyik legfontosabb érv a boszorkányhit eltűnésével kapcsolatosan. Saját szavaival: „Kétségtelen, hogy a boszorkánypererek megszűntét abban is látnunk kell, hogy ezek a perek egyre jobban felemésztették a bíróságok energiáit, sok esetben szinte nevetségessé téve azokat. De sokkal mélyebb gyökerei is voltak, melyek a feltörekvő elitek gondolkodásmódját tükrözték. Ők már nem hittek a múlt dogmaiban és a jövőt nézték nem a múltat.” (193. p.) Porter szerint a vallástudomány, a filozófia és a tudományok általában (főleg az orvostan) a perifériára szorították és az alsóbb néprétegeknek adták át a boszorkányhitet. Igaz, néha-néha még onnan is előtört, de sokkal kevesebb vehemenciával mint a korábbi évszázadokban.

Mindent összevetve elmondhatjuk, hogy a kötet hatalmas történeti anyaggal rukkol elő, amely azonban csak a késő középkorban jártas nemzeti kutatók specialitása és ezért igen nagy alaptudást igényel. Ám a kötet gyengeségeinek más okai vannak. Az első talán szerkesztői, amit el lehetett volna kerülni tárgy-és névmutatóval, térképekkel és táblázatokkal, amelyek átláthatóbbá tették volna a sok-sok történeti adathalmazt. A szerzőkről igen keveset tud meg az olvasó, mint ahogy a két évszázad ikonográfiájának gazdagságát is elhanyagolták. Csak példaként említem, hogy 2002-ben Berlinben, előtte pedig Amszterdamban volt érdekesítő – ha nem is a teljes Európára kitékintő – múzeumi kiállítás a boszorkányhit és boszorkányüldözés európai évszázados hagyományáról. A huszadik század elején kialakult, majd a század végére újból fellángoló alternatív, New Age vallási jelenségek és misztikus vallási irányzatok – köztük a boszorkányság, a wicca, UFO-misztikusság, a neosámánizmus, és a pogányhit – megkérdőjelezi, hogy mennyiben is szorította vissza a felvilágosodás és modernitás a boszorkányhittel kapcsolatos populáris kultúrát. Ezt a témát a kötet szerzői nem elemzik, és csak utalások vannak rá, főleg az utóbbi két fejezetben.

Végezetül nem árt kihangsúlyozni, hogy az európai boszorkányhit és boszorkánypererek

kutatása igencsak a történészek egy speciális területe volt és a törzsi vallások és mágiák az antropológusok sajátja. Az összehasonlító vallástörténet is gyengén szerepel a kötetben. Amíg a kutatók csak Európát veszik figyelembe, nem árt kihangsúlyozni, hogy a boszorkányság és vele együtt a fekete mágia kínai, japán és koreai történeti anyagból igen jól ismert. Az afrikai törzsi boszorkányság szintén alaposan fel van gyűjtve, elég csak Evans-Pritchard klasszikus nuer trilógiájára utalnom. Ugyanakkor nehéz elképzelni, hogy a két diszciplína miért nem tud/tudott egymásra hatni és nagyobb rálátással segítséget nyújtani a másik tábor kutatói számára. Kétségtelen, a történészek adatai a történelmi időkbe vezetnek vissza s nem a távoli, sokszor megfoghatatlan, Lévy-Brühl által elnevezett „primitív mentalitásba”. Ám a történészek, és erre ez a kötet igen jó példa, sokszor a vallásos világképbe helyezik el a boszorkánysággal kapcsolatos adatokat, de ez a világkép nem ad, nem adhat alapos magyarázatot, hiszen ezt a világképet is még magyarázni, értelmezni kell. Ezt az értelmezést azonban hiába keressük a jelen kötetben. Így első rendű történeti munkaként még mindig Eva Labouvie: Zauberei und Hexenwerk. Landlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit c., 1991-ben megjelent könyvét lehet felmutatni, antropológiából pedig Jeanne Favret-Saada úttörő monográfiáját: Deadly words. Witchcraft in the Bocage. (Cambridge, 1980.) A jelen kötet azonban mindenképpen elgondolkodtató és ötletekkel telített.

(ism.: Kürti László)

[a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)

4. A Kalocsa-Bácsi Főegyházmegye történeti schematizmusa,
1777-1923. Szerk.: Lakatos Andor.
Kalocsa, Kalocsai Főegyházmegyei Levéltár, 2002. (A Kalocsai
Főegyházmegyei Gyűjtemények kiadványai, 3.) 486 old.

A Kalocsa-Bácsi Főegyházmegye minden szempontból kiváló kötetet jelentetett meg. A most napvilágot látott vastkos kiadvány remekül illeszkedik a főegyházmegyei levéltár kiadványai sorába, melyek között – a történeti monográfiák, feldolgozások mellett – egyedülállóan sok, alapos szerkesztettsége miatt figyelmet érdemlő segédletet is üdvözölhetünk. 1998-ban jelent meg a kalocsai főszékeskáptalani levéltár ismertetője, a most ismertetett kötettel egyidejűleg pedig a Kalocsai Érseki Levéltárat bemutató – kiállításában és tartalmi színvonalában egyaránt hasonló – segédkönyv. Utóbbi valamennyi Lakatos Andor levéltáros alaposágát és buzgóságát dicséri, az általa vezetett intézmény nem először hívja fel magára az egyháztörténet iránt érdeklődő kutatók figyelmét.

Történeti schematismust kiadni mindenképp egyedülálló vállalkozás. Az egyes egyházkormányzati egységekhez tartozó papság adatait egykorúan folyamatosan közlétező névtárak adatainak fontosságát, sokszínűségét aligha kell részletesebben bemutatni. Hiszen a meghatározó egyházi személyektől eltekintve az alsó(bb) papság adatai nem követhetők nyomon jól hozzáférhető szaklexikonokban, a róluk utólagosan feltárt és publikált szócikkek, tanulmányokban elhelyezett utalások gyakran pontatlanok, bizonytalanok. A schematismusokat azonban – mai szóhasználattal – „naprakész” formában készítették és jelentették meg, a nyomtatványok fellapozása a keresett egyházi személy életrajzi, vagy éppen egyházközségre vonatkozó lélekszám- és egyéb adatainak megbízható lelőhelye. A történeti kutatásban mégis kevésbé használták ezeket – az egykorú szerkesztők alaposágát, a kiadást elrendelő egyházmegyei hatóságok precizitását egyaránt dicsérő – kiadványokat. A nagyobb közönyvtárakban is alig vagy hiányosan hozzáférhetők, még az Országos Széchényi Könyvtárban is csak a türelmesebb kutatók próbálkoznak a használatukkal. Teljes sorozattal csak az egyházmegyei hatóságok iratörzsei helyei, közgyűjteményei rendelkeznek, ezért (a sokszorosított nyomtatvány-jelleg ellenére) a schematismusok talán közelebb állnak a levéltári irat fogalmához.

A Lakatos Andor által sajtó alá rendezett kötet a hazai történetírásban egyedülálló – reményeink szerint: úttörő – vállalkozás. A schematismusok kutatásának ugyanis nemcsak a hozzáférhetőség szab korlátot, hanem az is, hogy nagyobb folyamatok, életutak feltárására csak hosszas böngészés után nyílik lehetőség. A schematismus, mint kiadvány típus valamennyi előnyét és hasznát egyesíti, ugyanakkor a hiányosságait kiküszöböli a „történeti schematismus” műfajteremtő kísérlete. (Átfogó egyházmegyei kiadványok azért megjelentek már, ezek elsősorban főpapi életrajz-gyűjtemények, illetve találkozhatunk olyan egyedülálló személyi adattárral is, mint az 1987-ben Münchenben napvilágot látott, Pfeiffer János-féle történeti névtár a veszprémi egyházmegye több, mint három évszázadának papságáról.) Mint Lakatos Andor bevezetésében joggal jegyzi meg, „a hosszú időn át, hasonló adatszerkezetben közölt információk korunkban, az adatbázisok világában kézenfekvő módon feldolgozásra és összegzésre vártak”. Valóban, a kihívás az egyháztörténet szerelmesei, kutató történészei számára kézenfekvő, hiszen a schematismusok évszázadokon át gyakorlatilag ugyanabban a szerkezetben, belső tagolással, szemlélettel jelentek meg, és alig találni olyan történeti adatállományt, amelyet ennyire változatlan, forráskritikai megjegyzéseket alig igényelve követhetünk végig. Lényegében csak a „nagy” politika egyházmegyékre (például egyházmegye-határookra...) gyakorolt hatásai teszik szükségessé azt, hogy a schematismusok feldolgozásának más módszertani irányelveket válasszunk az egyes történelmi periódusokban.

Nyilván ez utóbbi körülmény indokolta a Kalocsa-Bácsi Főegyházmegye történeti schematismusának fent jelzett időhatárainak 1777-1923 közötti kijelölését is, amit külön nyomatékosított, hogy ebben az intervallumban 137 esztendőben megjelent a schematismus, és csak 10 olyan év volt, amelyben nem. Előbbiek gyakorlatilag a „békeidőknek” feleltethetők meg, hiszen az elmaradt évek között találjuk

1849–1850-t, 1916–1918-at, 1920-at és 1922-t is. Figyelemre méltó, hogy a történeti schematismus sajtó alá rendezésekor a szerkesztő jól átgondolt módszertani elveket alakított ki. Igyekezett a 21. századi kutató számára áttekinthető, hasznosítható adatbázist kialakítani a schematismusokból, ugyanakkor tudatosan törekedett az eredeti források hangulatának, ahogy ő joggal fogalmaz, „ízének” közvetítésére is. Ezért például üdvözölni tudjuk az elhatározást, hogy a legtöbb nevet, titulust, adatot eredeti, latin nyelven közöltek, a fordítás nemcsak a hibalehetőségeket (és lényegében feleslegesen a kiadás előkészítésére fordított időt) növelte volna, hanem az egyháztörténetben jártas kutatók számára feleslegesnek is bizonyul. Ami pedig az érdeklődő nagyközönséget illeti, talán nem baj, ha e kötet átlapozása után az olvasó maga is akaratlanul elsajátít néhány latin kifejezést. A schematismusok jellegéből adódóan problémát jelentett az évszámok használata (hiszen például egy hivatalba lépés dátumaként gyakran a névtárban megjelent adatot eggyel csökkenteni kell), továbbá a nyomdahibák óhatatlan jelentkezése. Ezért a szerkesztő számos esetben igyekezett levéltári adatokkal, egyes schematismus-példányok kéziratos bejegyzésével korrigálni a nyomtatásban megjelenteket.

A könyv adatállománya 3 nagy részre, azokon belül számos fejezetre és alfejezetre tagolódik. Az első „A Kalocsa-Bácsi Főegyházmege papsága” címet viseli. Először archontológia formájában közli az érsekek, majd a nyolc szuffraganeus püspökség előjáróinak adatait. A főszékesegyházi káptalan nagyprépostjait a három kanonoki stallumot (olvasó-, éneklő és őrkanonok) személyi állománya, utóbbiakat a bácsi kisprépost, három főesperes, az idősebb és ifjabb mester-, végül a tiszteletbeli kanonok követik, az egymást követő archontológiai sorrendben, a nevüket közlő schematismus egykorú szóhasználatának feltüntetésével. A következő alfejezet a főegyházmege területén – akár csak rövid időre – létrejött apátságok adatait közli (összesen 23 apátságét), majd összesen 16 prépostságét. Az ezt követő alfejezetek nemcsak a főegyházmege adminisztrációjában szerepet vállalt papság felsorolása, életrajzi adatai miatt tarthat számon érdeklődésünkre, hanem azért is, mert tökéletesen kirajzolódnak belőle a főegyházmege működésében kulcsfontosságú hivatalok, hatás- és feladatkörök. Vagyis a történeti schematismus itt nemcsak archontológiai, hanem hivaltörténeti jelentőséggel is bír. Az alfejezetek között megemlíthetjük az érseki főszentszék és helynöki hivatalt (a feladatkörök száma 19), az érseki udvar – érseki hivatalt (17), a helynöki hivatalt (6), a házassági törvényszéket (9), a főegyházmegei törvényszéket (6) stb. De itt találjuk az érseki és káptalani könyvtár vagy éppen a főszékesegyházi kórus személyzetét, az autonómia-kongresszus kiküldöttjeit, a cenzorokat, a betegállományban vagy távol lévő esetleg éppen felmentett papságot ugyanúgy, mint az – iskolatörténeti szempontból fontos adatbázist nyújtó – iskolákban tevékenykedő papok felsorolását (oktatási intézményenként), és a főegyházmegeben megtelepedett 13 szerzetesrend adatbázisát.

A második nagy rész „A főegyházmege területi tagolódása és plébániái” címet viseli és – ahogy az alapvető forrásul szolgáló schematismusoknak – a legnagyobb terjedelmet foglalja el a kötetben. Az esperesek és a plébániák kerületi beosztásának (előbbi esetben főesperességek szerint, utóbbiban három időmetszet szerint) felsorolásai után következik a plébániák leírása. A rövid bevezető után a plébániák nevének ABC-rendjében, az eredeti schematismusok szemléletét követve rendkívül gazdag adatokat közölnek: a plébánia személyzete (plébános, helyettese, káplánok, segédlelkészek stb.) mellett a templomra, az anyakönyvezésre, a leányegyházakra (filiákra) és a egyes házasságokra vonatkozó adatokat, valamint – jól kiemelten – a lakosság vallási megoszlását különböző időpontokban rögzítő táblázatokat.

A harmadik részben külön foglalták össze „a kalocsai érsekmegye népiskoláinak és a tanüggyel foglalkozó egyéneinek” 1856-1919 között megjelent évkönyveinek adatállományát. A főegyházmegei tanfelügyelőség, az egyházmegyei fenntartású tanítóképzők, néptanító-egyletek, a fegyelmi tanács, valamint az egyházmegyei tanítókra vonatkozóan külön gyűjtött háborús adatok után található a népiskolák – a plébániákhoz hasonló terjedelmű és alososságú – adatbázisa. A szintén ABC-rendbe szedett települések információi között a tanítók személyére, a tanulók számára vonatkozó mellett olvashatunk a község tannyelvéről, a tanulók nemenkénti megoszlásáról, osztályokról, a „megjegyzések” rovatban számos további eseményről, például az új tanítói állás megszervezésének időpontjáról, óvodák, árvaházak létesítéséről stb.

A kötetet – ilyen mennyiségű adatbázis esetén joggal elvárható alaposágú – függelékek és mutatók zárják. Előbbi nemcsak a schematismusok pontos bibliográfiai leírásait tartalmazzák, hanem a kötetben szereplő latin keresztnév, kifejezések és rövidítések magyar megfelelőit is. A név-, illetve helymutatók megkönnyítik a kötetben való keresést, például egy személy életútjának nyomon követését stb. is.

Az összegzésből nem hallgathatjuk el rendkívül jó benyomásunkat a kötet külső megjelenítéséről. A betűminták, formák használata (kövérített, dőlt betűs, kis kapitális szedés stb.) egy ilyen gyűjtemény esetében nagyon fontos, és a szerkesztő remekül oldotta meg a feladatot, a kötet kitűnően áttekinthető, a fontosabb információk „kiugranak” a lapozgatáskor. Remek ötlet volt az is, hogy a száraz adatsorokat az eredeti schematismusokból vett illusztrációkkal „lazították”, tették szemléletessé. A kötet borítóterve is megérdemel egy kis figyelmet. A keménytáblás kötetre a levéltári gyűjteményekből ismert módon, régies hangulatú betűkkel készítették a címezést, mintha tényleg a levéltárban száz-kétszáz éves iratgyűjtőt venne kézbe az olvasó. Mindemellett – utalva ismét a szerkesztő által is említett, 21. századi követelményekre – örömmel vennénk, ha a történeti schematismus adatai elektronikus formában (Interneten, CD-ROM-on) is hozzáférhetőek volnának, mely nem helyettesíti, de könnyebb kereshetősége, kezelhetősége révén kiegészítheti a kötet használatát.

Végül nem hallgathatjuk el egyetlen, a kötet címében, műfajának megjelölésében szereplő kifejezéssel kapcsolatos kifogásunkat, még ha ez nem is elsősorban jelen munkára vonatkozik. A latin schematismus kifejezés „sematizmus”-ként való magyar visszaadása a történeti köznyelvben már teljesen elterjedt, ugyanakkor – álláspontunk szerint – hibás etimológián alapul. A latin schematismus szó alapja a görög szkémá-ban keresendő, melynek első betűit a latin „sch”-val vette át. A magyar köznyelv – nyilván a német erőteljes jelenléte miatt – ezt egyszerűen „s”-sel adja vissza, pedig nem német, hanem görög eredetű szóról van szó. Hasonlóan az egyházszakadás megjelölésére elterjedt szkizma (latinosan: schisma) szó helyett sem „sizma”-t szoktunk mondani. Így az egyházmegyei névtárak latin elnevezésének magyarításában is a „szkematizmus” lett volna pontosabb. Bár tény, hogy más esetben sem okozott nagy zavart, ha hibás szóhasználat rögzült a szélesebb körű nyelvhasználatban, jelen esetben csupán a „sematizmus” más – ráadásul negatív – jelentéstartalma miatt nem tűnik szerencsésnek.

Mint ahogy a fent ismertetett kalocsai kiadvány sem éppen nevezhető sematikusnak...

(ism.: Fazekas Csaba)

[a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)

4.
évfolyam
1. szám
A. D.
MMIII

Híven önmagunkhoz. Barankovics István összegyűjtött írásai a kereszténydemokráciáról.

Szerk.: Kovács K. Zoltán - Gyorgyevics Miklós.

H.n. (Budapest), Barankovics Akadémia Alapítvány, é.n.
(2000.) 508 old.

Barankovics István (1906-1974) újságíró, közíró, politikus az 1930-as, 1940-es évek Magyarországon a kereszténydemokrácia egyik meghatározó személyisége. Alakjában a magyar történetírás elsősorban a második világháború utáni vezető keresztény pártpolitikust ismeri- ismerteti. A Keresztény Demokrata Néppárt, majd Demokrata Néppárt főtitkára az 1945. évi nemzetgyűlési választásokon – mivel pártja önállóan nem indult – a Független Kisgazdapárt listáján jutott be a parlamentbe. Az 1947-es országgyűlési elektuson a DNP a törvénytelen eszközökkel győzedelmeskedő kommunista párt mögött a második helyen végzett. Barankovics a következő másfél esztendőben a kormány ellenzékének vezére. 1948-ban az egyház és az állam békés egymás mellett élésének lehetőségét valló és kereső DNP is – Rákosi Mátyás szavaival élve – idejétmúlt jelenséggé vált, amelyen „túlhaladott a demokrácia”. A hatalom a párt képviselőcsoportjának több tagját megfosztotta mandátumától. Barankovicsot egyre inkább ellehetetlenítették, 1949 februárjában emigrációba kényszerült. Itt jelentette be a Demokrata Néppárt feloszlását. Salzburgban, majd New York-ban már kevésbé szervező-politikusi, inkább alkotói tevékenységet folytat.

Az 1990-es rendszerváltozás óta egyebek mellett a hazai kereszténydemokrácia múltjáról is több évtizedes hiány megszüntetését célzó kiadványok jelennek meg. A Kovács K. Zoltán és Gyorgyevics Miklós szerkesztette kötet forrásgazdagsága révén kiemelkedik közülük. Az eszmetársak szándékaik szerint a válogatott Barankovics-hagyaték közreadásával átfogó szellemi portrét nyújtanak a „magyar kereszténydemokrácia apostoláról”.

A könyv hét fejezete tematikusan mutatja be a politikai gondolkodó és cselekvő politikus Barankovics Istvánt. Az írások és beszédek nem keltezésük időrendjében szerepelnek, ám egy teljes életpályára engednek rápillantást. Az első világháború utáni Magyarország számos problémájára Barankovics szerint csakis a hathatós változtatás adhat megoldást. A fiatal újságíró tág szellemi látóhatárán így kerülnek egymás mellé a 19. századi reformkor, forradalom, kiegyezés és a 20. századi keresztényszociális mozgalom nagy alakjai. A megújulást ő Prohászka Ottokár és Giesswein Sándor nyomdokain képzelte el XIII. Leó pápa Rerum Novarum és XI. Pius pápa Quadragesimo anno kezdetű enciklikái szellemében.

A náci Németországnak a magyarországi közgondolkodásra gyakorolt erősödő befolyására is keresztény feleletet ad. Pápai enciklikáról (XI. Pius: Mit brenneder Sorge) ír, több cikkében Szent István királyt (az ő kereszténységét, európaiságát, magyarságát) idézi meg, előszót fogalmaz a híres svájci közgazdász, Wilhelm Röpke: A harmadik út című könyvéhez. Mégis ez az a probléma, ami őt mint haladó katolikust leginkább egy táborba hozza össze az egyébként másként gondolkodókkal.

Vallja: „Nem az a fontos, hogy ki mond valamit, a mi érték mérőnk az: mit mond valaki.” A keresztény középosztálynak a klérushoz, s főként a hierarchiához kevésbé kötődő reformer tagjaival tartott barátsága mellett kapcsolatba kerül a baloldali (kommunista, szociáldemokrata), liberális és népi gondolkodókkal, politikusokkal.

A második világháború után éppen ez a nyitottsága és az új problémák iránti látszólagos közömbössége nehezítette meg a katolikus püspöki karral, kivált Mindszenty József hercegprímással való viszonyát. Az őt több helyről ért vádakra adott válasza saját szavaival így foglalható össze: az egyház és az állam békességét olykor hatásosabban szolgálhatják azok az erőfeszítések, amelyek a hallgatás, a „lelakatolt száj” diplomáciai előnyeit sem mellőzik. Kompromisszumkereső magatartását – amellyel még saját pártjában sem azonosul maradéktalanul mindenki – végül is a totális hatalomra jutó kommunista párt nem tolerálja.

Az emigrációban elsősorban teoretikus kérdések foglalkoztatják. A kereszténydemokráciáról, valamint a keresztény politikáról szóló általános írásait ott veti papírra.

A Híven önmagunkhoz című könyv befejező, nyolcadik fejezete néhány kortárs (Desseffy Gyula, Mézes Miklós, Szőnyi Zsuzsa, Frey András) visszaemlékezését közli. A kötetet a szerkesztők gondosan egy áttekinthető Előszóval és egy részletes Pályaképpel látták el. Az egyes fejezetek egy-egy téma köré csoportosítják Barankovics István különböző időpontokban született írásait és beszédeit. Ez az akronológia zavaróan hathat a megfogalmazásra került gondolatok fejlődését nyomon követni kívánó olvasóra, aki ezzel együtt is az eddigi legteljesebb Barankovics-életművet veheti kezébe.

(ism.: Sándor István)

[a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)

4. Shvoy Lajos: Önéletrajz. Szerk.: Mózessy Gergely.
évfolyam Székesfehérvár, Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani
1. szám Levéltár, 2002. (Források a székesfehérvári egyházmegye
A. D. történetéből, I.) 180 old.
MMIII

Végre megjelent egy újabb hiánypótló, rendkívül tanulságos visszaemlékezés: Shvoy Lajos székesfehérvári püspök önéletírása. Az 1964-ben elkészült memoár nyilvánosságra hozatala a Kádári puha diktatúrában elképzelhetetlen volt. A rendszerváltozást követően azonban, amikor több tucatnyi korábban csak az íróasztalfióknak, a levéltári doboznak szánt életrajzi munka megjelenhetett, Shvoy Lajos önéletírása érthetetlen módon még mindig kiadatlan maradt. Pedig mint a jelen kötet előszavából megtudjuk, Szántó Konrád ferences atya, a kiváló egyháztörténész is látta az iratokat, sőt több egyházi központba is eljutott az anyag. Valóban régi adósságot teljesített a Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár, amikor megjelentette az önéletírást.

Shvoy Lajos személye, életpályája rendkívül izgalmas, számos fontos adalékot szolgáltat a 20. század egyház- és politikatörténetéhez. A szerző a műfaji sajátosság miatt nem térhet ki az általa megélt 89 év minden fontos történelmi eseményére, a visszatekintő elme szubjektív válogatását hagyta az utókorra. Elsősorban arról számolt be Shvoy Lajos, amit 1964-ben, 85 évesen fontosnak, meghatározó jelentőségűnek gondolt életútja alakulásában. A kézirat, születésekor valóban az asztalfióknak készült, de biztosan azzal a reménnyel, hogy a diktatúra egyszer visszavonhatatlanul megdől, és akkor a történelem feldolgozásához, a múlttal való szembenézéshez nélkülözhetetlen dokumentum maradjon fenn.

Shvoy Lajos nem beszélt a gépírónak a 19. század kilencvenes éveiben elfogadott egyházpolitikai törvények kapcsán fellángoló közjogi küzdelmekről, ahogyan az Osztrák-Magyar Monarchia részvételéről az I. világháborúban sem. Keveset olvashatunk a proletárdiktatúra eseményeiről is, akárcsak a két világháború közötti időszakról, vagy magáról a háborúról. Shvoy Lajos önéletírásában nem az országos politikáról akart beszámolni, hanem saját életútjáról. Keveset szól családjáról, indíttatásáról, visszaemlékezését a gimnáziumi évekkkel kezdi. Részletesebben emlékezik meg azokról a hatásokról, amelyek alakították papi hivatástudatát. Hosszasan időzik a regnumi boldog-dolgos időszaknál. A szerény nyilatkozatból is fontos adalékot kaphat az olvasó a századfordulót követő katolikus viszonyokról, a papság, a hívek lelki állapotáról, felkészültségéről a főváros egyik problémás, javarészt kispolgárok által lakott kerületében. A regnumi atyák áldozatos, lelkes, missziós munkájáról, kiváló pedagógiai módszereikről olvasva élvezetes bepillantást nyerhetünk egy közösség építésébe, annak belső életébe. A szerencsétlen sorsú (1951-ben az Aréna, később Dózsa György út felvonulási térré alakítása miatt lebontott) Regnum Marianum templomért folytatott küzdelemről, illetve a templom felállításáról első kézből kap információt az olvasó.

A nagyhatású, és hívei által rajongással szeretett Prohászka Ottokár püspöki székét örökölte Shvoy Lajos 1927-ben, 48 évesen. Közvetlen stílusának, kedélyének köszönhetően hamar sikerült elfogadtatnia magát egyházmegyéjében, mint ahogyan a katolikus hierarchiában is. Bérmakörútjain a kis nebulókkal ugyanúgy megtalálta a megfelelő hangot, mint püspöktársaival, vagy Székesfehérvár és a vármegye vezetőivel. A regnumi energiára egyházmegyéjében is szükség volt, hiszen egy gazdaságilag szétzilált örökséget vett át Prohászka Ottokár halálával. Elsődleges feladatának mégis a hitélet elmélyítését, a hívekkel való közvetlen kapcsolatot tekintette.

A Szentatyánál tett ad limina látogatásokról, az Eucharisztikus Kongresszus és a Szent István év (1938) előkészítéséről, Shvoy püspök amerikai útjáról egyedülálló adalékokat szolgáltat a visszaemlékezés. A rövid eufórikus időszakot a II. világháború szakítja meg. Az eseményeket nem adja elő részletezve, csakis a Szálasi-időszak elbeszélésére szorítkozik, részletesen ismertetve letartóztatása körülményeit. Külön emlékezik meg Mindszenty József veszprémi püspök, majd esztergomi érsek személyéről, kiemelve fontos történeti szerepét, áldozatát.

Ezt követően érezhető törés van a kéziratban, hiszen a székesfehérvári püspök nagyon keveset beszélt a kommunista diktatúra létrejöttéről, kiépüléséről, működéséről. A hiányosságot ellensúlyozandó részletes jellemzést közölt a fehérvári egyházügyi titkárokról, az 1951-ben felállított Állami Egyházügyi Hivatal által a püspöki aulába küldött ellenőrökről, az úgynevezett „bajszos püspökökről”. Shvoy Lajos a kommunista diktatúra alatti eseményeket évről-évre követve, naplószerűen foglalja össze. A visszaemlékezés és a napló is rokon műfaj, mindkettő a szerző szubjektív vallomása a megélt időszakról. Shvoy Lajos nem is törekszik másra ezekben a részekben sem, mint az általa lényegesnek tartott események felsorolására. Néhány dokumentummal (például az 1950-es megállapodás szövege, az 1951-es püspökkari nyilatkozat Grósz József kalocsai érsek és társai elítélését követően) és adattal (pl. az egyházi célokra, plébánia felújításokra történt egyházmegyei kiadások, a Népköztársaságnak felajánlott egyházi földek összesítése stb.) pontosítja az elmondottakat, de ezek a részek is csak „karcolják a felszínt”, alig tartalmaznak konkrétumot. Mégsem hiábavalóak, hiszen a néhány kiragadott példa, esemény érdekes adalék a rendszer működési mechanizmusához, az egyház, az egyháziak túlélési reakcióihoz. Az 1956-os évvel kapcsolatban lényegesen részletezőbb a visszaemlékezés – mint az előszóból kiderül – Shvoy püspök egykori titkára, Németh László külön kérésére. Az 1956-ot követő évek eseményeit ismét rövidebben foglalta össze a szerző. Sajnos a fontos egyházpolitikai történésekről és következményeiről is, mint például az 1964-es részleges megállapodás a Vatikán és a Magyar Népköztársaság között, alig néhány bekezdés olvasható. Időben pedig az volt

legközelebb a memoár készítéséhez. Az különösen értékes gesztus, hogy Shvoy Lajos önéletírásának végén megemlékezett az egyházmegye üldözött papságáról is.

A kötetet Mózessy Gergely levéltáros, történész szerkesztette sajtó alá, látta el értelmező jegyzetekkel, kiegészítésekkel, illetve egy alapos adattárral, amely a kötetben szereplő egyháziak rövid életrajzát is tartalmazza. Sajnálatos, hogy néhány egészen elemi hiba, elírás is benmaradt a nyomtatott szövegben. (Például Mindszenty Józsefet nem 1948. december 28-án [92. old.], sem 27-én [105. old.], hanem 26-án tartóztatta le a politikai rendőrség.) Az ilyen hibákat kiküszöbölte volna egy olvasószervező, vagy lektor, az ugyanis nem derül ki a kötetből, hogy a kiadás előtt a szöveget ellenőrizte-e valaki.

Az olvasót segítette volna a szöveg értésében egy részletesebb bevezető tanulmány, ami akár Shvoy Lajos életének általa nem ismertett részleteit, akár a „nagyobb” politikai, egyháztörténeti összefüggéseket tárta volna fel, hogy a püspöki önéletírást ezen a keretek közt lehessen értékelni. Mivel a kötet nem csak a székesfehérváriak érdeklődésére tart számot, segítséget nyújtott volna, ha a helyi, megyei élet világi szereplői, de akár az országos politika Shvoy Lajos által megemlített szereplői is bekerültek volna az annotált névmutatóba.

Mindezen hiányosságok ellenére is nagyon fontos munka Shvoy Lajos önéletírása, a „Források a székesfehérvári egyházmegye történetéből” című sorozat első kötete. A hiányokat a sorozatnak az olvasók által elvárt következő tagjai majd pótolni fogják. Mindenképpen dicséret illeti Mózessy Gergelyt, hogy elővette a levéltári dobozból a már-már elfeledett kéziratot, és azt az olvasó, érdeklődő nagyközönség számára nyomtatásban is hozzáférhetővé tette. További rangos köteteket várunk a Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltártól, és egyben felhívjuk a kollégák figyelmét, hogy a többi egyházi – és természetesen világi – levéltárakban vizsgálják meg nyilvántartásaikat, az őrizetükre bízott iratokat, hátha a hagyatékokban, a poros, elfeledett dobozokban értékes kéziratok, dokumentumok lapulnak, amelyek szakszerű kiadása a történelem feldolgozásának mindenkor elsőrendű érdeke, és a történész-levéltáros legfontosabb feladata.

(ism.: Szabó Csaba)

[a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)