

4.
évfolyam
2. szám
A. D.
MMIII

Fekete Csaba: Néma úrvacsorázás, avagy "Vegye ön e bort!"

Énekszóval vagy némán úrvacsorázzunk? Magyar protestáns múltunkat és jelenbeli gyakorlatunkat vizsgálva nem mindig bukkanunk meggyőző válaszra. Gyakorta vegyül a teológiai megközelítéssel (mellérendelődik) a megszokás (népszokás), a korhoz kötött szemlélet. Például a 19. század divatos eszméi, közöttük a kultúrprotestantizmus.[1] A korhoz kötött vonások lehamozása gyakori mulasztás a tovább élő sablonok közepette, noha örökletesen reformátorokra, hitvalló őseinkre meg az Írásra hivatkozunk. Írásszerűek-e és reformátusok-e szertartásaink? Példázza mindezt az úrvacsorázás közben szokásos igemondás néhány elfeledett vagy nem tudatosított mozzanata, eredete és az énekléssel való összefüggése.

Mitrovics Gyula (1841-1903) liturgika előadásainak egy részlete (tanítványai ezt hallgatták, a szakirodalmat olvasók ebből tanulhattak) igen alkalmasan körvonalazza a 19. századi nézeteket. A református ágenda egységesítésének előkészítése és vitatása, illetve a Ravasz László szerkesztette ágendánk kialakítása az ő működése idején már javában folyt. Eme nézetek felidézése és mai értékelése (a neves sárospataki professzor hatásával együtt) nem érdektelen a 21. században sem.

Liturgikájában Mitrovics az egyházatyák korának néhány példáján kezdve taglalja ezt a szokást, majd saját kora gyakorlatával folytatja: „*A jegyek kiosztásánál szoktunk bizonyos alkalomszerű szavakat használni. Az Apostoli Constitutiók szavai ezek voltak a kenyérenél: »Krisztus teste«, a bornál: »Krisztus vére, életnek itala!« amelyre az úrvacsorával élő hozzátette az »amen«t. Eusebius és más egyházi agyák még ezeket a szavakat használták a kiosztásnál; de már Nagy Gergely idejében hosszabb szavak alkalmaztattak a kiosztás közben. Ilyen volt ez: »A mi Urunk Jézus Krisztusnak teste és vére tartsa meg a te lelkedet!« vagy ez: »örködjék feletted az örök életre!« vagy: »munkáljanak (ezek a jegyek) bűneid bocsánatjára és az örök életre!« A protestáns egyházban ma is nagy változatossággal találkozunk. Jellemző ebben a tekintetben, hogy a szavak, melyeket erre a célra használnak, bibliai zamatúak legyenek; pl. használtatik ez: »A Krisztus teste és vére, mely te éretted halálra adatott!« Legtöbb helyen az illető e[zek]re a szavakra hozzátési az áment. A felvilágosodás barátai az úrvacsoránál modern formát alkalmaznak, pl. a bor kiosztásánál ez mondatik: »Vegye ön e bort!« stb.»[2]*

Az *Aufgklärte Christen*[3] sokszor bibliátlan és hitvallástalan nézeteit, megszokásait és a „bibliai zamatú” szólamokat elegyítő felfogás (szépítve is sekélyes és sorvadozó keresztyén) gyakorlata előzte meg, de sokban meg is határozta a Ravasz-féle ágenda kialakítását, szemléletét és bevezetését. Ezzel – úgy, ahogy – háromszáz esztendő vágy teljesült. Szilvás-Újfalvi Imre 1602-ben hiába óhajtotta az éneklés és az éneklő könyvekkel kapcsolatosan a zsinati és szuperintendensi jóváhagyást.[4] Sőt, félszázaddal korábban Huszár Gál is az összevisszaság miatt fordult Bullingerhez, aki nem foglalt állást, nem küldött ágendát, hanem az ottani gyakorlatról egy tájékoztató könyvet. Ennek Huszár Gál szertartási felfogására és istentiszteleti rendjére nem volt hatása és később sem volt liturgiai következménye.

Református szertartásunk egységesítése elsősorban nem egyházpolitikai és nem is logikai kérdés (noha a racionalizmus így tekintette, és a Tanácskozó Zsinat is hasonlóan meggyőződéssel tevékenykedett a himnologia és liturgia területén). A megszokásra, a nem tudatosított alapozásra, irracionális sejtelmekre alapuló practica theologia éppen úgy a saját praxisát[5] tenné egyetemessé, amint ahogyan egykor Kármán József (1738-1795) is a losonci gyakorlatot szánta egységes liturgiának[6], habár ez köztes megoldásnak számított, és jobb volt, mintha Mitrovics korának racionalista-felvilágosult divatja szerint kínálta volna a kommunikálónak, hogy „fogadjon el ön egy falatkát eme kenyerből”.

Az igemondás vagy elhagyása egyformán jelen volt és ma is jelen van sokféle gyakorlatunkban és ágendáinkban. Melyik az igazi református vagy kálvinista szokás? Lehet korhoz kötött divat éppen úgy, mint egyes énekek sablonos használata, vagy az éneklés elhagyása. Lenne mit meggondolnunk azon is, hogy időközben gyülekezeteinket annyira leszoktattuk az aktív szertartási részvételről, hogy a Mitrovics által megemléltetett *ámen* rámondása is igen nagy ritkaság, az sem megy.[7] A református zsoltáréneklés is hovatovább kiveszett, holott ez az, ami a puritán liturgiával leginkább összekapcsolódik.

Milyen igéekkel?

Szenci Molnár közreadta (az Oppenheimeri Bibliában) a pfalzi protestáns ágennda fordítását. Egyes részletekben a hazai (debreceni) gyakorlat is helyet kapott nála. Több ponton eltér Milotai Nyilas István ágendájától.[8] Kommunikáció alkalmával – a szereztetési igék, magyarázat, imádság meg Hiszekegy alkotja a szertartás előkészítését. „*Ezeknec utánna az Tanito kinek kinek az kenyérből zegnén eloszsa ilyen igéckel: Ez kenyér, mellyet megfegûnc, az Christus te tével való közõ úlé ûnc. Az pohárnac nyuytá ában igy zólylon: Az háláadá nak pohára mellyet megáldunk az Chri tus vérevel való közõ úlé ûnc.*”[9]

Ez a rubrika kétféleképpen érthető:

(1) Minden kommunikálónak elismétli a lelkipásztor az idézett szavakat, (soha nem valamilyen személyre szabott bibliai lókust mond senkinek). – Ezt a debreceni hagyományról, közelebről Méliusz Juhász Péternél sem tudjuk egészen biztosan. (Ld. erről a 8. sz. jegyzetben frottakat.)

(2) Lehetséges úgy is értenünk, hogy az elementumok fölött, mielőtt kézbeadja a kenyeret, és mielőtt a kelyhet nyújtja, elmondja egyszer. – Szertartás közben amúgy is énekeltek, vagy bibliai fejezeteket olvastak. (Baselben például az egyik lelkész a szószékről.)

Inkább azt vélhetjük azonban, hogy csupán egyszer hangozhatott el mindez a jegyek osztogatása előtt, ha megtekintjük a Bejthe István (1532-1612) németújvári ágendájának (1582) megfelelő helyét.[10] Ilyen hosszán még kicsiny falucska gyülekezetében sem szólhatott minden egyes úrvacsorázóhoz a lelkész! A mindkét protestáns felekezet lelkészei számára írott ágennda e szertartási részlete végén egyértelmű, hogy itt az úrvacsorai tanulságainak ismétlése, megerősítése a cél, ennek értelmében még többet és egyebet is elmondhatott a tudósabb prédikátor.

„Es ezt mondgya az osztogatás kozben:

Attyamfia, nem ezi tön em aranyon váltattál meg, hanem az Chri tus Ie usnak dragalátos zent te téuel és vereuel, az ragazkodgyèk Lelködbe, arról gondolkodgyál, azt példázod ma t, hogy meg eleztöt tegöd I tennek zent fia, és elő reménségöt ad, hogy á mint eu èl, atalan fogua èlz theis az örök dicho egre, ne fely emmit, eu holt meg the erőtted.

Ha az mi érdomeunkból lehetöt volna az iduo ség, I tennek zentfianak ez velagra nem kellöt volna ieuenni, ma t immár meg bizonyo odot I ten io akarattya es zereteti hozzánk, mert fia erőtteunk meg holt.

Ezönképpen mikor az pohárt kezönkben adgya, ezt mondgya:

Meg emlekközöttök az Chri tus vére hullásáról, azért ontotta ki az Chri tus az eu vèrèt, hog az mi bijneinek az eu vère hullasáual el mo atnának.

Emlekközöttök az atyafiuj zeretetreis.

Im lattyatok mikèppen az Chri tus mind nyayatoknak egy irànt adgya magat, es mind zegènt bodogot egy irànt èltet, ezònkèppen thi is, egy màst zere sétök, egymà nak zolgallyatok, es az Chri tus Ie usban atya fiaknak i meryétök magatokat.

Egyeb iduò egös tanu agokat is adhat eleykben.”

A reformáció korában tehát a 19. századi igemondó szokásnak még nem találjuk példáját sem az óprotestáns, sem a Szenci Molnár által Debrecenben és Pfalzban tanult rend szerint, amint ezt később a Heltai ágendájából idézett részlet is szemlélteti.

Az igemondogató szokáshoz megható (avagy mulatságos) emlékek társulnak. Népies hagyomány formáját öltötte kedvelt lelkészek hatására, amelynek irodalmi lecsapódása a mára eltűnt idilli magyar falu világába vezet.[11] Személyhez szóló alkalmazása zárt gyülekezeti körben igazi. Van, aki elvárná mindenütt, nem csak meghitt templomokban, ahol kicsiny gyülekezet úrvacsorázik. Nagy templomok ünnepenként több ezer hívót úrvacsoráztató lelkészei nem ismerhetnek mindenkit úgy, mint száz lelkes falu öreg pásztora. Harsogjon a lelkész, hogy gyöngülő hallású atyafiak a személy szerint nekik szóló ígét meg is érthessék orgonaszó és éneklés közben? Ravasz László és kora jobbnak látta e szokás mellőzését. Egyidejűleg tehát az igemondás elhagyogatásával[12] is találkozunk, mert ezt – amint az alábbi idézetekből kitűnik – soha nem volt egyetemesen elvárt vagy elterjedt gyakorlat a hazai reformátusságnál.

Istentiszteleti rendünkben a döntő mértékű pfalzi hatás kétségtelen. Szakirodalmunkban Tóth Ferenc már a 19. század elején utalt erre. Viszont a strassburgi liturgikus mintának, amely eredetileg Kálvin felfogását formálta, semmi hatását nem találjuk az óprotestáns korban, és később sem. Az úrvacsoráról szóló tanításban Kálvin teológiai felfogása érvényesült (bár nem kizárólagosan). Egy második prédikáció alakjában hangzott el az úrvacsorás szertartás bevezető részében, magyarázva az előre bocsátott szereztetési ígéket – a szokványos vasárnapi (azaz ritkán rövid) prédikációs istentisztelet után.

1810-ben Tóth Ferenc (1768-1844) ismertette az igemondás szertartási mozzanatát, és így vélekedett gyakorlati teológiájában: „*Vagynak olly Egyházi Szolgák, kik mikor a' Kenyeret, és Bort adják, bizonyos Szent Írásbéli helyeket szoktak mondani, a' mi magában nem rossz, nem is babona, 's példa is van reá a' Patakon 1658-ban kiadott Liturgiában; mindazáltal ez tsak akkor volna követhető dolog, ha nem énekelne a' Gyülekezet; de mivel az Úr Vatsorája vétele alatt énekelni szoktunk, nem értheti az Úr Vatsorájával élő Egyházi Szolgának szavát: és így e' minden haszon nélküül való beszéd lessz. Az is igaz, hogy mikor az Úr Asztalánál vagyunk, akkor mondjuk magunkban az Úr Vatsorája előtt, és utána mondandó Könyörgéseket; az Úr Vatsorájával élő tehát ekkor, méjj áhíthatóságban lévén, nem kell annak magára 's szívének indulatira, és értelmének elő terjesztésére való figyelmetességét a hozzá való szólással megháborítani.”[13]*

Ez a helytelenítés Tóth Ferencnek nem magánvéleménye. 1790-ben a Dunántúlon egyházkerületi határozat rendelkezett így: „*Az úri szent vacsora felett való ágenda a communicálni nem akaróknak kimenetelük után egészen a szent asztal mellett mondattassék és semmi részben a cathedrából. Az Úr vacsorájáról való tudomány a helyes tanításnak módja szerint előbb adattassék elő, azután a communicánsok tisztjei és nem megfordítva, mint némelyek szokták. A szent jegyeknek kiosztogatása közben éneklés alatt szentírásbéli helyek ne mondattassanak. A kenyér és bor rövid imádsággal, mindenik külön megszenteltessék”.*[14]

Az ilyen részletek rávilágítanak, hogy ha Kármán ágendája nem jelent volna meg, ezt a határozatot nem tudnánk jól értelmezni; tudniillik azt, hogy a szertartás nagyobb fele a szószéken folyt[15], az úrvacsorát értelmező tanítás (prédikáció) és a hitvallás helye sem volt mindenütt azonos. Számos rövid utalás a korábbi századokból szintén csak megfelelő háttér, és összefüggések segítségével érthető igazán. Ez vonatkozik a szertartás rendjére, összetevőire. Kétségtelenül ezért nem dönthetjük el, hogy Szenci Molnárnál ismételtetett szereztetési ígét kell-e értenünk, vagy csupán egyszer hangzott el ez a mondás a jegyek fölött. Valamelyest segít, ha a többi agenda által nagy vonalakban rögzített gyakorlatban is beletekintünk. Az úrvacsorázató lelkész személyre szóló igemondása mindenesetre nem a pfalzi ágendából, és nem a Milotai ágendájából ered.

Figyelmeztető, hogy Bekecsen (mint általában hosszú ideig minden református faluban) az új templom felszentelése úrvacsorás istentisztelettel történt. Az itt elhangzott beszédek szerkesztője és közreadója maga Szenci Molnár Albert volt.[16] Az akkor elhangzottak szerint az igemondás gyakorlata szintén esetleges. Ezt Károlyi A. András (kb. 1590-1645?)[17] azzal is hangsúlyozza, hogy [...] között iktatja be ezt a lehetőséget. De itt sincs szó arról, hogy a lelkész azt mondhatna a híveknek, amit éppen jónak tart személy szerint vagy hangulata szerint. Tudniillik ezt a szokást írták le és gyakorolták eleink a Felvidéken 1625-ben:

„[Itt az megszegett Kenyérnek nyuytásában ezt mondhattya az Praedikator. Ez Kenyér, mellyet megbegünc az Christus Testével való közösülésünc.

Az Pohárnac nyuytásában így szolhat. Azt háláadásnac Pohára, mellyel hálákat adunc, az Christus Vérével való közösülésünc.]”

Itt tehát szó szerint azt találjuk, mint Szenci Molnár németből fordított ágendájában.

Mitrovics idézett szavaihoz illeszkedik, hogy a 17. századi gyakorlat nem volt egységes, de a változatok régi szokást örökítettek és variáltak. Alvinci Pap Péter (circiter 1570-1634) úrvacsorai tanítását átszőtték a magyar reformáció igen korai szakaszának teológiai örökségét tükröző elemek. Kassa óprotestáns szokásrendjéről való tudósítása szerint a Felvidéken a jegyek osztogatása emez igékkel történt: „*Meg emelekezel az Vrnak halarvl*” és „*Megh emlekezzel az Vrnak Vere hvllasarol*”.[18]

Funkciójában eltér a bibliai igék mondása a pataki ágendában; de első renden ott is a *szereztetési igék* ismételtetéséről van szó (amelyek már a szószéken is elhangzottak korábban), bár kapcsolódó bibliai helyeket is ajánl lehetőségként (ha szükséges) Medgyesi Pál a puritánok nézeteinek és gyakorlatának képviselőjében. Részben ugyanazon mondásokat találjuk, amelyekkel már Milotai Nyilas Istvánnál, Szenci Molnárnál és Alvinci Péternél találkoztunk. A szereztetési igéken kívül ilyeneket: „A’ kenyér mellyet meg-törünk, Chri tus te tével-való közö ülés.” – „Meg-emlekezzetek az Vr Je us Chri tus haláláról.” – „Oda-fel az égben emeljétek lelkeiteket; holot az Vr Chri tu t vallátok, Hitetek ágazatiban, ülni I tennek jobján.” – „Az háláadá nak pohára, mellyet meg-áldunk, Chri tus vérevel való közö ülés.” – „Veg’ étek, eg’ étek *ugy-mond az Ur Je us Chri tus*, ez az én te tem, &c. E’ pohár, *igy zoll Chri tus Urunk*, az Vj Te tamentum, az én Véremben.”

Még jobban megerősíti ezt a pataki ágendát öröklő és megőrző egyházkerület 1814-ben kiadott újabb szertartási segédlete. Ebben kerek pereg kimondják, hogy csupán a szereztetési igékről meg a közvetlenül kapcsolódó bibliai versekről lehet szó, a lelki tanító: „megtörvén a’ Kenyeret, adja azt az asztalhoz kiállott Hallgatóknak, akár a’ Krisztusnak ezen szavaival: *Vegyétek, egyétek, ez az én testem, melly ti éretetek megtörettetik*; akár ezekkel a’ Sz., Páléival: *A’ Kenyér mellyet megtörünk, a. Krisztus testével való eggyesülésünc*; akár pedig más illetén, a’ Jézusnak halálát háládatos emlékezetbe hozó szent Írásbeli helyekkel, mivel itt tsak az illyeneket kell tulajdonképen emlegetni.”[19]

Egyszóval olyan lehetőséget egyik agenda sem említ (még kevésbé ajánl), hogy a kommunikálóknak a lelkész valamilyen *ad hominem* választott igeverset mondogasson. Ha az igemondogatás népszokása némelyik

egyházvidéken mégis a pataki ágendából volna eredeztethető, akkor ez azt jelenti, hogy a későbbi gyakorlat gyökeresen elszakadt az ősegyház, a reformátorok, a puritánok vagy Szenci Molnár és kora elgondolásától és szándékától. Tóth Ferenc utalása a Pataki agenda példájára nem elég pontos, és végképpen nem eredeztethető belőle a sok változatban gyakorolt igemondogatás. Az ő utalása egyben azt is jelenti, hogy korábban egyes szertartási változatokat a mi atyáink azért utasítottak el, mert babonaságnak tartották.

Heltai nyomdokán

Az óprotestáns szertartási rend itt tárgyalt mozzanatát már láttuk. Érdeemes egy pillantást vetnünk a hazai evangélikus testvéregyház későbbi gyakorlatára is. Ezt annál inkább nem kerülhetjük el, mert részben közösek a gyökerek, és a liturgia a gyakorlatban sok közös vonást tartalmazott az után is még, amikor a hitvallási különbségek eltérő egyházszervezeti berendezkedésre vezettek. Ezt a liturgikus kapcsolatot azért sem mellőzhetjük, mert egyfelől megalapozatlanul terjedt el (máig) a református közvéleményben úgy, mintha Heltai és Bornemisza liturgikus felfogása kálvini irányba hajolt volna. Sokkal inkább arról van szó, hogy az óprotestáns jellegzetességek éppen úgy éltek a helvét hitvallásuk között a 17. században (helyenként sokkal tovább tovább), mint az evangélikusok között. Másfelől az Heltainál is meglévő igemondást mintaként idézte Medgyesi Pál a pataki ágendában (1658). Úgy emlegette a Heltai Gáspár ágendáját, mint a reformáció kezdeti megvalósítását, és példaként idéz belőle, mintha azt a Tiszántúlon a Méliusz-korabeli egyházi törvények (articuli majores, 1567) elfogadták és előírták volna. Ebben az ágendában ezt mondja a lelkész az úrvacsorázónak: „*A mi Wrunc Chri tus Ie usnac bent Te te, melly te érottet halálra adattot, erõ sit en meg tégedet az igaz hitbe, hogy öröcké élhes Amen.*” A pohár nyújtásakor pedig ez hangzott el: „*A mi Wrunc Chri tus Ie usnac bent Vére, melly à te bûneidért kiontattot, erõ sit en meg tégedet az igaz hitbe, hogy öröcké élhes Amen.*” [20]

Már a hazai protestantizmus ágainak dunántúli elszakadása utáni időből való a Keresztúri agenda (1598, illetve 1620). [21] Ebben az igemondás gyakorlata – és általában az agenda szövege, a helyesírást kivéve – ugyanaz. A keresztúri agenda későbbi kiadásának az Országos Széchényi Könyvtárban őrzött példányában 18. század eleji kéziratos kiegészítést találunk, de ez is távol áll a 19. század táján kialakult gyakorlattól, amely már nem kötődött a szertartási igemondást tekintve a szerzetési igék ismétléséhez. Csupán ennyi a kiegészítés a Heltai ágendájában mondottakhoz (mindkét jegy nyújtása alkalmával): „*az tartson erössítsen meg benneteket, mind végig az igaz hitben, jámbor keresztyén sz. életben az örök életre.*” Itt is az tapasztalható, mint a gyónó kérdéseknél, hogy a szertartási formula nem csiszoltabb, hanem hosszabb és bonyolultabbá formálódott. A három rövid kérdésből így lett nálunk négy hosszú. Sőt, Tiszáninnen javaslatában (és bizonyos helyenkénti gyakorlatában) a 19. század elején már öt vagy hat, és már nem is gyónó, hanem a hittudatról valló, és ez sem a Heidelbergi Káté beosztása szerinti. [22]

Később a hazai evangélikusok gyakorlata is sokban a reformátusokéhoz igen hasonlóan alakult. Ennek a 19. századtól napjainkig tartó folyamatnak a most készülő új evangélikus szertartásrend is megpróbálja az orvoslását. Jellemzően alkalmas egy 19. századi evangélikus lelkész vélekedésének részlete, amely szintén az igemondással foglalkozik; ebben is azt találjuk, hogy mindenkor a szerzetési igékkel, nem pedig a lelkész tetszése szerinti igemondással kell számolnunk: „Az apostol a »nyelveken szólás« visszaélései ellen szólva rendeli, hogy a akik szólnak, »egymás után szóljanak,« nem pedig egyszerre többen, mint p. o. a zsidók a zsinagógákban. Egyébiránt ez az elv keresztül is van víve istentiszteletünkben: míg a gyülekezet énekel, addig a lelkész hallgat, s midőn a pap imádkozik vagy szónokol, akkor a gyülekezet hallgat. Csak az úrvacsoráját illetőleg látszik, mintha istentiszteletünk szervezői megfélejtkeztek volna amaz elvről: a gyülekezet énekel és a lelkésznek beszélnie kell, szakadatlanul recitálni a »Vegyétek és egyétek« stb. igéket az osztás közben. És hogy az oltár kerítését körülállók az énekszó mellett meghallják s megértsék szavát, ugyancsak fölelemelt hangon kell beszélnie. [...] Nem szólnék, s gondolnám, fáradjon a lelkész, beszéljen toroka szakadtáig, ha az

által épít; de kérdem, az olyan szavaknak százszoros elrecitálásában mi az épületes, mely szavakat a kiosztás előtt mint consecratiót az egész gyülekezet hallatára úgy is már elmondott? Mi abban az épületes, midőn nem is egész mondat, hanem abból csak egy-két szóból álló, magában véve értelem nélküli mondattöredék az, mit egy-egy úrvacsoráló egyén ama százszor elrecitált igékből meghallhat?”[23] A huszadik században sok evangélikus lelkész már nem a Heltai ágendáját követte, nem a szereztetés igéit, hanem tetszés szerinti szöveget vagy bibliai lókust ismételtetett, hasonlóan ahhoz, amint ezt Mitrovics Gyula is leírta.

Az egyes szertartási részletek meghatározásában tehát állandóan számolnunk kell azzal, hogy a gyakorlatban (megszokásban) élő több lehetőség között választhatott a korábbi századok lelkésze, illetve a tarkaság és rendezetlenség jelei lépten nyomon fölbukkannak, ezért ezt nem ok nélkül és nem is túlozva panaszolták fel eleink Huszár Gáltól Révész Kálmánig. Az igemondás és az egyidejű éneklés tehát egyáltalán nem problémátlan. Biblicitását vagy a magyar szertartási hagyományokat tekintve sem. De ettől függetlenül sincs egészen könnyű dolgunk a gyülekezet úrvacsorai éneklésével sem, amelyre már föntebb is volt több utalás.

Némán...

Milotai Nyilas István (1571-1623) ágendáját[24] vizsgálva meg kell kérdeznünk Karasszon Dezsővel, hogy volt-e egyáltalán gyülekezeti éneklés az úrvacsorás szertartásban?[25] A mai teológiai közvélemény mintha erről a lehetőségről nem nagyon óhajtana tudomást venni.

Szenci Molnár az úrvacsorás istentisztelet pfalzi vonásait Milotai Nyilassal csaknem egybehangzóan körvonalazza, ám egy ponton igen jellegzetes eltéréssel. „*Ez idő alatt mig az Úr vaczorája o ztogatattik, a communicaloknac zamokhoz képe t avagy énekec monda sanac, avagy az zent Irá ból az Chri tus halálára emlékeztető caputok olvasta sanak. Úgy mint Joh. 14. 15. 16. 17. 18. Esa 50. Mellyek közül az tarta sęc meg az melly kinec kinec az ő gyülekezetéhez inkább illic és ha znosb leend.*”

Eszerint nem mindenütt énekeltek. Hasonlóan Kálvin templomához, ahol soha nem maga a prédikátor olvasta a bibliai fejezeteit, hanem a *lektor*; azt vélhetjük, hogy a jegyek osztásával *egyidejűleg* Magyarországon sem olvashatta a Bibliát maga a lelkész (ahol egy lelkész volt). Támpont lehet Debrecen későbbi rendelkezése 1745-ből az istentisztelet előtt elhangzó bibliaolvasásról. „*A’ prae-Lector légyen vagy a’ Cantor vagy maga helyett substituállyon tanító embert*” az ilyen helyettesek pedig „*arra deputaltatando alkalmas deák ifjak*” voltak.[26] Mindkét megoldás szokásban lehetett, vagy váltogatva, mikor *pauzált* a kántor többszáz fős gyülekezet úrvacsorázása közben, akkor Bibliát olvastak. Kálvin is olvastatott, de éneklés is volt az úrvacsorai asztalnál.

Milotai ágendája elhagyta az éneklésről szóló félmondatot. Azért tehette, mert a prédikátorok gyakorta nem foglalkoztak a szokásosan végzett részletekkel, az éneklést adottnak vették, ez a diákság énekkarának meg a kántornak a tennivalója, a teológusok a felekezeti vitákra, a dogmatikai tételekre összpontosították figyelmüket. A kántor teendőit, a szertartás elhagyhatatlan énekes elemeit, nem is az ágendákból ismerhetjük meg, hanem az istentiszteleti éneklés alapkönyvéből, a graduálból.[27] A fejedelmi udvar lelképásztora Milotai ezért is hallgathatott erről. Az óprotestáns szertartást ismerve az éneklés nélküli szertartás egyáltalán nem következtethető az ágendák hallgatásából.

Árulkodó tény azonban az, hogy szó szerint így, az éneklésről szóló mondatot elhagyásával olvassuk Szenci Molnár pfalzi ágendájának második kiadását a holland nyomdász (Jansson) műhelyében készült Amsterdami Biblia (1645) végén, amelyet az ott tanuló magyar diákok gondoztak. „*Ez idő alatt mig az Ur va[c]sorája o ztogatattik a’ zent irá bol a’ Chri tus halálára emlekeztető caputok olvasta sanak...*”[28] A Biblia olvasása tehát nem maradt el a szövegből, az éneklés említése elmaradt. Milotai Nyilas István ágendája vitairat. Tele burkolt célzásokkal az eltérő vélekedésekre. Az egységet kizárólagosság jegyében igyekszik

elérni. Az éneklésre vonatkozó félmondat elhagyása nem lehet teljesen véletlen, igen csekély annak a valószínűsége, hogy csak egy ilyen jellegzetes félmondat marad el a Biblia későbbi kiadásából is, az ágendából is, amely még tipográfiaiilag is hangsúlyos (*dóltbetűs*) Szenci Molnárnál.

Vajon, ne a megromlott éneklésben keressük a választ? Úgy tanulták az elmúlt félszázad teológus diákjai, hogy el is kellett tiltani a gyülekezet éneklését, például Debrecenben, mert a 18. században már annyira megromlott. Ez a vélemény hibás, egyetlen adat hamis értelmezése az oka. Révész Imre [senior] rosszul emlékezett egy jegyzőkönyvi részletre, vagy talán rosszul olvasta a betoldásokkal teli szöveget, és szerencsétlenül fogalmazott meg egy minden hivatkozást mellőző mondatot[29], ez az alapja, annak, amit Csomasz Tóth Kálmán munkáiban Maróthival kapcsolatban is emlegetett a megromlott éneklésről, előzőleg pedig himnológiai kézikönyvében is leírt súlyos érvként.[30]

Debrecen város utasítása a Bibliának az istentiszteletet megelőző olvasásához kapcsolódik a Maróthi halálát követő évben.[31] Ünnepeken (és nem hétköznap) az éneklést valóban tilalmazta a város. De nem ám istentiszteleten, hanem a szertartás kezdete előtti fél órában, mert akkor a kántor vagy a teológus ifjak közül valaki Bibliát olvasott. Elkezdtek az összegyűltek énekelni (nem beszélgetni ültek be a templomba, hanem imádkozni), és addig énekelhettek kántor nélkül (egy óráig is, vagy tovább), énekeltek is magukban, ameddig a Biblia olvasásának ideje el nem érkezett. Úgy szólt a határozat, hogy a Biblia olvasásának kezdete előtt a kántorral, alkalmas invokációt vagy adjutoriumot énekeljenek (az öreg debreceni énekeskönyvben ilyen például: *Uram Isten, siess..., Szent Úr Isten..., Adj békességet, Úr Isten...,* – vagy a prédikáció előtti fohászkodások közül *Adj, Úr Isten, nekünk Szent Lelket..., vagy Jövel, Szent Lélek Isten...*) Majd következett az istentisztelet – nem hogy tilalmazva, tehát éneklés nélkül, hanem a kántor és a gyülekezet akkoriban még istentiszteletenként legalább három éneket énekel (természetesen végig).

Más dolog az, hogy a puritánok valósággal eltiltották az éneklést. Ez nem merő feltételezés. Idézzük rögvést a határozott 17. századi utasítást, amely tilalmazza az éneklést úrvacsorai szertartás közben. Ezt teszi a Tóth Ferenc által említett pataki agenda. Medgyesi Pál (1605–circa 1663) szerkesztette névtelenül, ugyancsak ő írt hozzá előszót, szintén névtelenül. A lelkészi teendőket felölelő egyik utasítása egyértelmű: „*Erre pedig igen zorgalmato an zámot kell tartani, hogy mikoron a' bent zerezé nek, vagy a' Te tamentumnak igéjít mondjuk, a' Præcentor éneket ne kezdjen, mint ok helyen a' maga gondolatlanok cseleke znek. Kettőnc zolni egy zer -mind azon Gyülekezetben, di ztelen ha zontalan-is: az Apo tolis pedig tiltja*”.[32]

Tóth Ferenc nem szól róla elég világosan, de lám itt van a néma úrvacsorázás szokásának az ágendába foglalt és a tiszáninneri egyházmegyéek közakarata által szentesített puritán gyakorlata. Az egyszerre zajló kétféle cselekmény éktelenségét hozza fel megokolásul Medgyesi Pál; és noha másutt egyházi törvényeket, hitvallásokat, bibliai helyeket idéz, itt nem mondja meg, hogy az Apostol hol tilalmazza az éneklést az úrvacsora szertartásában. Arról is hallgat, hogy Jézus és tanítványai a páskavacsorához rendelt hallél-zsoltárokat természetesen énekeltek. Sem a Molnár Albert fordította pfalzi agenda (Szenci Molnár Albert egyik mentora volt Medgyesinek), sem Milotai ágendájának az előírása nem kerül szóba, az tudniillik, hogy bibliai részek olvasása is kísérheti a szertartást, mint ahogyan ezt Kálvin is gyakorolta. A puritánok más utat követtek.

Voltak, valóban voltak puritán reformátusok, akik némán úrvacsoráztak. Ezt alig emlegetik azok, akik a későbbi időben a gyülekezet úrvacsorai éneklését természetes adottságnak tekintik.[33] Van még egy figyelmeztető adalékunk az úrvacsorázás közben való éneklésről. Milotai ágendája hatásos volt (mindmáig hat), mert széles körű gyakorlatra alapult, mégis csak az egyik korabeli irányzatot képviselte. Az 1621-es és következő kiadásokban még a homiliás istentisztelet és az úrvacsorás istentisztelet között elhangzó énekről sincs szó egy árva szó sem: „*Ezeket az praedikallo fekből vegben viven, fály alá és meny az Ur Aftalához...*” (57); „*Elő menven az emberek tördellyed az kenyeret, es ugy oftoga sad, az Pohárt ha onlato képpen*” (60). Egyéb nézetek felülkerekedésének is tulajdoníthatjuk azt, hogy az ágendának 1653-ban

átdolgozott,[34] rövidített kiadását rendezték sajtó alá Erdélyben, és később már csak ez a rövidített forma jelent meg a 18. század második feléig. Az utóbb említett kiadás már tartalmaz egy mondatot, vagyis a magyar református ágendák között ez mondhatni az első, amely nem hallgat az éneklésről: „*A Tanító le- zálván a' zékből, edgy ' két vers Éneknek el-monda a után, állyon az a ztalhoz, ' igy zóllyon: ...*”

Itt és még ekkor, a 17. század közepén is bizonytalan, hogy vajon az iskolások gyermekek kara énekelt-e bűnbánati prózát, úrvacsorai himnuszt, vagy a gyülekezet is énekelt vele? A szertartás ugyanezen helyére vonatkozóan Alvinci Péter kétségtelenül az énekkar és a kántor énekléséről szól 1622-ben, mikor a Kassán szokásos úrvacsorai szertartást leírja: „*az praedikatio utan, nagy inté t te zúnk [...] Es igy közönséges áldá t terje ztvén a halgatokra az Cathedrabol le zálunk [...] Az Chorus, avagy éneklő, miglen az oltárhoz megyünk (mint hogy itt mi nalunk oltar vagyon) és mig az comunicálok oda elő gyülekeznek, köz gyonáshoz illendő I teni dic eretet énekel. [...] egyikünk az oltarra fel menvén, az ostyát (mert itt ostyával elnek) tanyera elő szedvén és az ponárba bort töltvén, (mely údō alat az Chorus, egy vers éneket énekel)...*”[35] Mindazáltal a szent jegyek osztogatása közben való éneklésről még a Milotai-féle agenda 1653-ban megjelent (illetve 1680, 1713, 1733, 1749, 1755 évi) átdolgozott kiadásaiban sem találunk semmit, mert az idézett mondat a prédikációs istentisztelet és az úrvacsorás szertartás között elhangzó énekverseket említi. Úrvacsora közben való gyülekezeti éneklésről egyetlen szava sincs Milotai Nyilas Istvánnak. De ugyanúgy nem találunk említést arról sem, hogy osztogatás közben igéket mondatott volna a lelkésszel.

A későbbi ágendák egybehangzanak azzal, amit már Mitrovicsnál láttunk. Például a Vadas József (1804-1871) és Nagy Péter (1819-1884)[36] szerkesztette agenda ezt szabja meg: „*A pap leszállásakor a kántor ezen alkalomra készített éneket énekel a gyülekezettel... Úrvacsoraosztás alatt a kántor és gyülekezet alkalmoszerű dicséreteket énekelnek, s a pap mind a kenyér mind a bor adásakor a communicansoknak erre vonatkozó igéket mond a szentkönyvből*”.[37] Közhelynek tekintjük, szinte mitizáljuk az ilyen kései ágendákban olvasható rendelkezésekből (megszokásunkból) következtetve és visszavetítve, hogy a magyar református gyülekezet mindenkor és szívesen énekelt, a lelkész meg mindenkor mondott igéket. Szó van a forrásul szolgáló korabeli könyvekben szertartási énekről, úrvacsorai himnuszról, de nincs szó arról a korai ágendákban, hogy az úrvacsora szertartásában az éneklés csupán csak gyülekezeti lehet, ahogyan a 20. században ezt magától értetődően hangoztatja minden öntudatos kálvinista, és hivatkozhat is a 20. századi ágendákra. Arról is megfellelkezünk, hogy az iskoláknak, az énekes diákoknak mennyire magától értetődő hivatása volt hajdan a szertartási éneklés. Buzgó gyülekezetek biztonnyal hajlottak arra, hogy megfogadják Samarjai Máté János (1585-1652) és a hasonló nézetűek tanácsát, akik bátorították őket a diákok liturgikus kórusához csatlakozásra: „*a' kō ségnek is velünk való éneklé ét javallyuk, mint a' Corinthu béli Eccle iában zokot dolog volt, és a gyermeki éneklő ereg-is Jeru alemben a' Templomban áldotta Urunkat...*”.[38] Ha megfogadták ezt az intést és unszolást, akkor az úrvacsorás szertartáson volt gyülekezeti éneklés. Nem mindenütt hallgattak a szóra, erre több panasz figyelmeztet bennünket, amint az alábbi szemelvények mutatják.

Szorgalmazniuk kellett bizony a Biblia magyarázata során a prédikátoroknak, hogy ne hallgasson, hanem énekeljen a gyülekezet, csatlakozzék a kántorhoz és az énekkarhoz. Ne akármit énekeljenek, hanem zsoltárokat. Ma is helyénvaló és időszerű ezeket elismételni. Hangsúlyozta a gyülekezet részvételét 1679-ben Szatmárnémeti Mihály (1638-1689) három kiadásban is megjelent könyve elején: „*Igen-is kell az Sóltárokat ma énekelni a' z(ent) Gyülekezetekben: mert ok Sóltárok az Uj Te tamentumbéli Anya zentegyháznak állapottyát próphétálták meg, a' mint a' Sóltárnak rendiben meg-láthatni. Azt pedig énekelni kell, nem csak a' Deáki eregnek a' Cántorokkal edgyütt: hanem az egé z zent Gyülekezetének.*

(1) *mert mindenekre nézve bővölködni kell az I tennek be zédének a' Gyülekezetben, Colos. 3. 16.*

(2) *mert minden rendbéli embereknek kell I tent dicsirni hymnu okkal s' lelki éneklé ekkal. Solt 148.*”[39]

Van a *Praxis pietatis* kiadásaiban is egy részlet, amely a gyülekezetek fájdalmas ellenállásáról tudósít. A templomba menő elmélkedéséről szólva olvassuk: „Mikor a Tanító az Isten Székébe felmenvén a Könyörgéshez fog, tedd félre magad elmélkedésit és szívedet a Praedikátorával és az egész Gyülekezetével Krisztusnak egyik tagja lévén, csatold össze ... mikor az anyaszentegyház imádkozik, imádkozzál te-is, mikor énekel, énekelly te-is...” – Eddig ez az angliai gyülekezeteknek szól. Medgyesi Pál ehhez a szakaszhoz a hazai gyakorlaton kesergő megjegyzést fűzött: „Vajha nem zégyenlené a’ zегény Magyar Nemzet is, mint a’ több K(ere ztyén) Nemzetek a’ Templumba Bibliát hordozni és énekelni!”.[40]

Hasonló siralmas panaszt másutt is találunk. Arthur Hildersam (1563-1632) angol nonconformista prédikátornak az 51. zsoltárról elhangzott 152 előadását magyarországi adalékokkal Nógrádi Mátyás (1617-1681) superintendens jelentette meg magyarul 1672-ben.[41] E könyvben olvassuk: „Feddi e Tanu ág a’ re t és tunya embereket, kiknek az I ten adott tudományt, adott I ten Deák ágot, még-is ezek avagy re tellik βájokat fel-nyitni az I teni tišteletnek idején, nem éneklük közön ége en a’ Soltárokat, avagy re tellik fel-hozni Bibliájokat. Ha te halgatod az I tennek igéjét, miért nem éneked a’ Szent Soltárokat? Az I teni βolgálatnak edgyik rébe ez, bizony az Ur kívánnya tőled. De ha nem tudβ olva ni, miért nem tanulod, kivált-képpen a’ kik iffiabbak vadtok?” [...] „De okan inkább aluβnak akkor, mikor a’ Soltárokat kellene mondani” [...]. Hogyan kellett volna énekelnie a 17. századi gyülekezetnek? Ugyanakkor ebben a könyvben az éneklés esztétikájáról is van intelem: „Rendet tartvan az éneklé nek modgyában, nem rángatván imide amoda, mert így az egéβ Congregatio turbáltatik, meg-háborodik; hanem a’ Cántor után halga sanak mindenek, és ő véle edgyütt emellyük-fel beβédinket a’ mi I tenúnkhöz. 2 Chron. 5. 13. Mert a’ kúrtölőknek és éneklőknek tištekek vala egyenlő-képpen énekelni, βép halkal, nem úvölté ekkal, mert a’ kicsiny βótis meg-hallya az Ur, Esa. 52. v. 8. A’ te ör-álloidnak zavok hallatik egyenlő-képpen, fel-emelik zavokat, egyetemben kiáltnak”.

A genfi zsoltárok helyenként bizonytalanságot okoztak vagy kizárólagos énekeltetéséből – e miatt még az erdélyi fejedelem is neheztelt egyes puritánokra[42] – és a régi magyar dallamokra született zsoltári énekek kiszorításából Váci Pap András (circa 1619 – post 1680) 1653-ban írott jellemzése szerint a „hallgatás és ajakaknak bégombolása a’ Franciai nótákra pedig zemeinknek a’ templom bóltozatjára való mere zté e” következett a gyülekezetekben.[43] Bizonyos, hogy ez nem mindenütt történhetett így, mert másként nem terjedhettek volna el annyira, és viszonylag hamar a genfi zsoltárok.

A puritánizmus kérdéseinek vitatása közben Szathmári Baka Péter (1625–post 1673) Samuel Des-Marets (Maresius; 1599-1673) hollandiai professzornak a püspökséget pártoló véleményére replikázott. Összehasonlította a hazai református szertartásokat a skóciaival és franciával. Elmondta, hogy ott – nem úgy, mint nálunk – „Nem néhány tanuló vagy gyermek énekel a kántorral a templomban, úgy, hogy alig érti a nép, hogy mit énekelnek, hanem az egész közönség énekel áhítatos szívvel, mindenki maga előtt tartja a kinyitott énekeskönyvet és úgy dicsőíti Istent”.[44]

A 17. század neves dokumentuma Tótfalusi Kis Miklós (1650-1702) kislakú (16^o) zsoltárkiadásának előszava is (Amsterdam, 1686), amely szintén külföldi protestáns példákkal hasonlíttja össze a hazai gyakorlatot. Az ő idejére bizonytalanságot okozott az a helyzet, amelyet a Váci Pap András könyvében és másutt szóváltott hallgatás jellemzett. Ezt várnánk. Tótfalusi ezzel szemben úgy szól az éneklésről, amely ha „a’ hallgatóktól meg nem értethetik, tsak olyan mint a’ pengő értz és a’ zengő tzimbalom, mind azokra nézve, a’ kik az Eneklőkkel együtt nem énekelhetnek; avagy énekelhetvénis nem énekelnek. Magok vétkek pedig, hogy ez Isteni tištelet ő nálók nélkül megyen véghez; amazoknak, hogy magokat arra nem kéβítik, ezeknek, hogy akartva éneklé béli tišteket elmulatják. Mert vagynak ollyakis, (vajha pedig nem vólnának!) a’ kik úgy itélvén ’s bólván, hogy azért tartják a’ Mestert vagy Kántort, hogy énekeljen, βánβántdékkal tsak azoknak nyakokra vetik, mintegy terhet, az éneklé t; némellyek pedig βégyennek tartják énekelni, kiváltképpen az Aββony népek között.”[45]

A genfi zsoltárok rohamos elterjedését evangélikus atyánkfiaiunk köszönhetjük jórésben, akik azután is természetesnek tekintették a diákénekkarok éneklését és a hangszerek használatát, amikor mi refor-mátusok ezt tilalmaztuk. Ők adták ki először hazánkban Szenci Molnár genfi zsoltárait (1634), az ő templomaikban hangzott négyszólamra egy évszázaddal Maróthi előtt a genfi zsoltár (1635-től, amint ezt bizonyítja az Eperjesi graduál). És mégis, időnként az éneklés ápolására, az énekes kegyesség bátorításra nekik is gondolniuk kellett. Kőszegi Gáspár István (circiter 1620 – post 1685) sok bibliai hellyel megtámogatott életszabályokba szőtt szavai ezek: „*Nem szégyen ez, hoha némellyek értetlen égek miatt, tsúfságnak tartják, ha a' kő eg-bélieket láttyák, vagy hallyák örvendezni ének mondá ok által; Hanem inkább ditsiretes dolog, az hol ilyen szokás vagyon, vagy hallatik.*”[46]

Az otthoni éneklésre ugyanez érvényes: „*Vagyon azért imé az hiveknek példájok, mellyhez alkalmaztathatták magokat, és ugy élhetnek az mint az Ur akarja. Mikor egyéb dolgok nintsen, elő-vegyék I teni Ditsiretekkal tellyes Könyvetskéjeket, Eneken ditsirjék az I tent.*”[47]

Az ismétlődő és egybehangzó panaszokból az következik, hogy elég sok gyülekezetben nem volt szükség semmiféle éneklési tilalomra. Sőt, jónéhány helyen egyáltalán nem sikerült éneklésre rábírnia hitvalló atyáinknak a gyülekezetet, és nem is csupán azért nem, mert még nem szoktak hozzá Szenci Molnár Albert zsoltáraihoz. Talán egyes ágendák azért hallgattak annyira az éneklésről, mert nem volt eléggé elterjedt szokás a gyülekezet éneklése, és hiába erőltették volna? Nem minden predikátor volt éneklő és énekszerző Sztárai, okkal és joggal mondhatták egyiket másikat nemtörődömnek. A liturgikus segédletek, énekeskönyvek szerkesztése és az éneklés ügyének elesettsége miatt ezért vádolta az ilyen prédikátorokat 1602-ben Szilvás-Újfalvi Imre; felpanaszolva[48], hogy mindenféle nem templomba illő énekeket is szertartásba iktatnak egyes kántorok. Megtehették a lelkészek nemtörődömsége miatt. „*Az Tanitok-is[49] vetkeznek az kik ezt el βenvedik: de talam ez innet e ik, hogy (βollunk azokrol az kik illyek) meg az vegere-is az Cantu nak[50] alig ernek be menni*” tudniilik a templomba. Szóval énekelhettek, amit akartak és tudtak, lelkészüik majd csak éppen akkor vonult be a Mózes-székbe, amikor mindjárt mehetett fel a szószékbe prédikálni.

Annál inkább figyelemre méltó, hogy valamiként mégis elterjedt néhány évtized alatt a genfi zsoltárok éneklése. Puritán hatásra. Egyidejűleg szinte teljesen kiszorította helyenként a régi magyar énekeket, majd a szertartási éneklést.[51] Később mutatkozott meg ennek a kára, amikor az énekes diákok kórusát és az éneklő kántorokat az orgonás kántortanítók, majd a harmóniás zsoltárokat a dalárdák műsora váltotta fel. A magyar református gyülekezet éneklése addig sem volt olyan eszményi, később sem (hisz a dísztelen és romlott éneklés miatti jogos panaszok Maróthi, Mitrovics és Ravasz korában sem szűntek meg), mint amilyennek szeretné föltüntetni a zsoltározó magyarságot emlegető kálvinista hagyomány és a közelmúltba gyökerezett legendás református öntudat.

Igemondással és énekléssel

1996-ban a találkozó énekeskönyv mellé liturgiát is ragasztott az úgynevezett Tanácskozó Zsinat által választott Liturgiai Bizottság szerkesztősége. Szenci Molnár Albert zsoltárainak első kiadásai óta ilyen nem történt Magyarországon. Ebben a liturgiában már megvan az az ajánlás, amelyet viszontlátunk később a világszerte bevezetésre ajánlott ágendában. „*A szentjegyek kiosztása (lehetőség szerint igemondással; a jegyek kiosztása közben a gyülekezet énekel)*”.[52]

A pataki ágenda, vagy Tóth Ferenc és Ravasz László érvelésével szöges ellentétben a kétféle funkció egyszerre zajlik. Egyidejű elvégzését, amint láttuk, helytelenítették korábban, de ugyancsak helyteleníti 1927-ben az Erdélyi Ágenda. Itt tudniillik a főntebb idézetekkel egybehangzó megokolást találunk. „*Mind az álló, mind a mozgó úrvacsoraosztás alatt a gyülekezet úrvacsorai énekeket énekel. Az a szokás, hogy a*

lelkipásztor osztás közben éneklés alatt, szentírásbeli helyeket mond, hiábavaló erőpazarlás. Az éneklést pedig azért szüneteltetni, hogy az megtörténhessék, vétség a református istentisztelet közösségi elve ellen. De nem helyes ez a szokás azért sem, mert elvonja az úrvacsorával élők figyelmét az egy szükséges dologban való elmélyedéstől...” E rosszállás erdélyi hagyománya ellenére az igemondogatás gyakorlatát mindenhol, a világ bármely sarkában élő reformátusok szertartásához ajánlotta és elvárta volna a Tanácskozó Zsinat időközben kiadott ágendája.[53] noha például a Vásárhelyi János (1888-1960) kiadta agenda vélekedése sem ilyen irányt követ. Nem említi az igemondást, hanem ennyit mond: „A szent jegyek kiosztása a gyülekezet alkalmi éneklése alatt” történik.[54]

A Tanácskozó Zsinat ágendájában egyáltalán nincs szó a szereztetési igék ismételtetéséről, vagy pedig a bibliai fejezeteknek a Kálvin meg a pfalzi agenda szerinti felolvasásáról, csak arról a népszokásról, amelyet a szerkesztő idős atyafiak egykor eltanultak, huzamos ideig gyakoroltak, és amelynek globális elfogadását – emberileg érthető – szívből óhajtották.

A hagyományos református szertartás részének tekinti sok idős atyafi a Lengyel József (1770-1822) énekének megosztott hatodik versét is (*Szállj le most mennyből Életnek Kenyere*). Ameddig álló úrvacsorázás alkalmával a kenyér osztása az első asztalnak véget nem ér, addig elhallgat az éneklés. Amikor elkezdik osztani a bort, akkor zendít rá a kántor, hogy: *Életnek Vize! nyiss magadnak utat*. Ez a szokás közvetlenül eleve nem kapcsolódhatott például a pataki ágendához. Nem alakulhatott ki korábban a 19. század közepénél – ez Tóth Ferenc és Mitrovics százada –, hisz a Benedek Mihály által javított éneket az 1806-os énekeskönyvben először 1808-ban nyomtatták ki.[55] Ez az ártatlan szokás mutatja, hogy a sivár liturgiát valamelyest ösztönösen ékesítenek a gyülekezetek és lelkészek, ha lehetne, és ez semmivel nem kevésbé református vagy írás-szerű, mint az, hogy mostanság a legtöbb gyülekezetben csupán angolszász énekek hangzanak el úrvacsora közben (sablonosan a 457. és következők, tehát szégyenletes módon a mai reformátusság értékes úrvacsorai énekeinket egyáltalán nem éneklé), vagy még ezek is fokról fokra meggyérülnek, mert némelyek az úrvacsorai szertartás végét meg sem várva a jegyek vétele után az úrasztalától egyesével elindul a gyülekezet hazafelé.

Mindezek a példálózva említett jelenségek figyelmeztessenek a történetiségre. Lehetőleg idejekorán. Mindenkor megeshetik az, hogy egyes felfogásbeli és liturgiát érintő változtatásokról csupán jóval később világosodik meg, hogy honnan hová vezetnek az eleinte még beláthatatlan utak, folyamatok. Baljós dolog, hogy másmilyen gyümölcssei érlelődnek egy kezdeményezésnek, mint amire a magunk megszokásában elmerülve számítanánk, midőn újabb és korhoz tapadt, tehát mai meg tegnapi szokásokat igazi (ősi) reformátusnak és/vagy írásszerűnek, időtállóknak és kálvininak tekintünk. A feledés és a szokásos szertartási részletek fokozatos megváltozása miatt a liturgia korhoz kötött, tehát történeti kategória. De vannak olyan vonásai, amelyek az örökkévalóságban teljesednek ki, amint az idők végezetéig folyó mennyei szertartásban szemlélhetjük.

Gyakorlatból, gyakorlatban...

Az igemondás és éneklés az új évezred magyar református teológiai oktatásrendje miatt is elevenünkbe vág. Helyes az, ha az egyetemi oktatás öt esztendeje teológiai műhelytanulmány, és ha a hittudományi egyetem az elméleti tudományosság művelésére, a felkészítésre hivatott. De nem lehet mindenestől a segédlelkész majdani gyakorló évére hagyni a gyakorlatinak tekintett liturgiai kérdéseket.

A református egyház 20. századi pusztai vándorlása idején mégis ez történt. Ezért aztán – aki csak tehetett –, eltanulta az idősebb lelkészeketől a tennivalókat és tudnivalókat, hisz *legátusként, alkalmi helyettesként szüksége volt rá* már tanulmányi éve közepette. Csak olyan megoldás adódott, hogy nem a hatályos ágendából és előírásokból tanultunk, sokszor nem is a tanszékvezetőtől, hanem úgy, ahogy hajdanán:

beleszokással. Ez Medgyesi Pál idején is gond volt, mert: „*kiki, a' mint jobnac teczet, vagy a' mint má tol látta, a' Ritu ok dolgában, a' zerént cselekedvén, ok a' béli hol aprobb s' keve b; hol nagyobb s' több külömbözé ekkel, kezdet vala e ni, e' zent Sacramentumnac ki zolgáltatá a*”. [56] Manapság sem különb a helyzet. Esperesek és segédlelkészek kedvük szerint módosítják a liturgiát, amint éppen *jobbnak tetszik*. Vitathatatlanul senki nem mondhatná meg, hogy mi a törvényes és követendő. Érvényben van-e, vagy csak használatban maradt a Ravasz-féle agenda? Volt egy '85-ös ágendánk. Keletkezése és bevezetése körül nem volt minden rendben. Napjainkban egyházi jogállása méginkább talányos. Az úgynevezett Tanácskozó Zsinat-féle ágendát a Magyarországi Református Egyház által kiküldött zsinati bizottság előzetesen sem javasolta bevezetésre. Egyik egyháztest sem tekintette még hivatalosan normának. [57] Mindazáltal a valóságos gyakorlat kérdéseit és gondjait nem csupán a vallásos néprajznak kellene gyűjtögetnie, értelmezésre várniuk sem néprajzi kategóriák szerint kellene. A biblikus és a rendszeres teológiai disciplinának tisztsége volna, hogy elevenen tartsák mindezt, az önkénytől és a liturgizmustól óvással egyetemben, ahogyan hajdan zsinatonként vitatták az ilyen kérdéseket. Vannak vallástörténeti, valóban a népi vallásossághoz kapcsolódó adalékai is mindennek, ami a szakrális szféra sajátossága, de ezek értékelése mindenképpen túlterjed a műkedvelő vallási néprajz lehetőségein.

Patak vonzáskörében tapasztaltam magam is azt, hogy az úrvacsorai kenyérhez máig a szentség képzetei fűződnek. Tanyán történt. A megmaradt kenyérdarabkákról kérdezte a családanya, hogy adhat-e belőle kislányának is? „*Tiszteletes úr, elmondatom én előtte veled az imádságot*” – tehát nyilvánvalóan a kenyér illetve a bor fölött elhangzó hálaadást a pataki agenda szerint – fűzte hozzá kérdéséhez.

Énekkirakó voltam hét–nyolc évesen. Egy ízben szülőfalum szárazkántora tévesztett. Folytatta az úrvacsorai éneket, noha nem szabadott volna. Még csak a kör közepén osztotta a kenyeret az idős lelkész, ő meg rázendített a később következő sorra: *Életnek...* – de a lelkész rosszalló tekintetere elvörösödve abba hagyta. (Nem tudom, Jézus Krisztus összehúzta-e szemöldökét?) Gyermeki módon nem tudtam megokolni, miért tartottam attól, amit az idősek olyan természetesen fogadtak, hogy *nekem ezt meg amazt mondotta a múlt karácsonykor a tiszteletes úr...* Mikor már én magam is úrvacsoráztam, mindig féltem, hogy nem értem meg, mit mond a lelkész, mikor nekem nyújtja a jegyeket. Sem konfirmációm idején, sem teológus éveim során, sem később nem találtam igazán meggyőző válaszokra. A szokás, beleszokás, hagyomány mellett van-e mindezekre magyar református teológiai válasz az új évezredben?

Néma úrvacsorázásról nem hallottam, énekeshez szoktam. Sárospatak vonzáskörében meg is esett velem, hogy áthágtam a helyi illetet. Valójában nem teológiai meggyőződés, hanem a szolgálatba bele-fáradás miatt alakította úgy a helyi lelkész, hogy a tanyavilágban némán úrvacsorázzanak, mert ezt a teológiai magyarázatot kaptam válaszul, mikor az éneklésről érdeklődtem: *Énekelnek máskor úgy is eleget, hogy cseng belé a fülem.* Nem vitattam. Az első körben – én osztottam a kelyhet – egyszerre bejelentés nélkül elkezdtem egy zsoltárt az ismertek közül. Utána sorban többet is, amelyekről azt véltem, hogy mindenki fejből tudja legalább néhány versét. A gyülekezet megzendült körülöttem, és végesvéig éne-keltünk a kenyér és bor osztása közben. Akkor a pataki ágendáról csupán azt tudtam, hogy külön imádságot kell mondani mindkét szent jegy fölött, ahogy ez a Ravasz-féle ágendában is benne van. Másutt megjártam a helyi szokással. Figyelmeztettek, hogy a gondnok vezeti úrvacsora közben az éneklést, ő tudja, mit énekelnek, meg hogyan. Kanyargatta is, ahogy szokták... úgyannyira, hogy egyszerre már senki nem tudta, mi legyen tovább, elnémult az éneklés. Kínos csönd szakadt ránk. Vártam. Aztán elkezdtem egy másik éneket, és attól fogva a gyülekezet nagy egyetértéssel fújta, bár nem helyi szokás szerint.

Vidéken úrvacsoráztatva vagy elesett idősek és betegek néhány tagú gyülekezetében, családi körben gyakoroltam magam is a néma szertartást, ahogyan sokat tapasztalt lelkészekről diák koromban eltanultam: a szereztetési igék mondásával egyidejűleg adtam a jegyeket egy-egy nádfedeles házikóban. Jóval később tudtam meg, hogy ezáltal a pataki ágendát követtem. Igaz, a kommunió közbeni éneklés tilalma régesrégén megszűnt. A 18-19. századra már a Tiszáninnen is vagylagos megoldást fogadott el (sokszínű gyakorlattal a háttérben). A kenyeret „*alkalmas szentírásbeli helyek elmondása, vagy a 168. dics(éret) 6. vers elsőfelének*

gyülekezeti eléneklése mellett”: majd „a bort, szintén szentírásbeli helyek elmondása, vagy a 168. dics(éret) 6. vers második felének eléneklés mellett” osztották.[58] A sokágú gyakorlatról csaknem fél évszázada áttekintő tanulmányt írt Papp Géza, előadást is tartott lelkésztovábbképzés alkalmával, és javaslatot is beterjesztett a sokféle úrvacsoráztatási szokás egységesítésére.[59] Sikertelenül.

Többek között a hangács–gyomári gyülekezetben szokás volt, hogy a „leányok az úrvacsora osztása alatt maguk énekeltek, egy leány diktálta, ez volt a »második leány«, egy másik kezdte, ez volt az »első le-ány«, mindkét rang irigyelt volt a leányok között. Az énekek részben a használatos énekeskönyvből valóak voltak, de jórészt igen silány alkalmi énekek. Az alábbi éneket H. Koós Istvánné Hunyadi Julianna, 76 éves nyomári lakos mondta el. Akkor énekeltek, amikor a »pap áldozott«.

[♪ Mint a szép híves patakra; 42. genfi zsoltár]

Oh nagy Isten ég királya!

Nézz le égi lakodból.

Mert nyájadnak hű pásztora

Fiad vacsorájából,

Most áldozik magáért,

És népének javáért,

Hogy áldd meg őt és bennünket,

Azért könyörög tenéked.

Arra a kérdésre, hogy mikor maradt el ez a szokás, azt a választ kaptam: »Amikor én férjhez mentem azu-tán igen kikoptak a faluból a lányok, nem volt, aki énekelje.« Kb. az egységes liturgia munkálatának megindulásakor maradt el, de nem annak a hatása alatt. Az énekvers a »Jer, lássuk az Úr keresztyét« kezdetű ének versei közé volt beiktatva.”[60]

Parasznyán, Szuhogyon, de sok más gyülekezetben élt még ez a szokás a 20. század közepén. „Ennek a szokásnak hivatalos eredete van, mert a Tiszáninneri egyházkerület 1825.-ben kiadott egy »ter-jedel-mes és szigorú Rendtartás«-t s az egyházlátogatók elé írt felteendő kérdések között ott van az A.– 7. pont alatt: »(A kisebb gyülekezetekben) Béhozott-é Közrendelésünkhöz képest az a szokás, hogy mi-kor a Leányok az Úrasztalához járulnak, ők magok énekelnek?«[61]

Papp Géza a jegyek fölött elhangzó hálaadó imádság utóéletét is kereste, erről kénytelen leírni, hogy sokféle imádságformulát közöltek a kerület lelkészei: „De sem az Liturgia sacrae coenae imádságainak, sem a régi tiszáninnerinek nem találtam nyomára a jelentésekben.”[62] Az igemondással kapcsolatos téves tájékozódásra mutat ez a megfigyelése: „Alacsán a jegyek osztása közben a lelkipásztor Igéket mond, ugyanakkor a gyülekezet énekel. Kázmárkon igéket mond a lelkipásztor a jegyek osztása köz-ben, azt jegyzi meg róla, hogy ezt a szokást ő hozta be, s a gyülekezet igen megszerette. Bizony éltek már ezzel a szokással a lelkipásztorok más helyen is, régen is, hiszen, ha csak tiszáninneri szokást idéz-zük, ennek gyakorlását utasításban adja az első egységes tiszáninneri rendtartás az Liturgia sacrae coenae-ben, de a második, az 1814.-es is.”[63] Amint a fentebbiekben láttuk, ez másként történt.

A hazai és szűkkörű tájékozódást nem árt tágítanunk. Évek jártával nyugati protestáns egyházak (angolok, hollandok, németek) különböző úrvacsorás szertartásáról is szereztem elég meglepő és vegyes élményeket, amelyek itthoni gyakorlatunkban ismeretlenek. Például az, hogy egyes reformátusok (nem lutheránusok, hanem presbiteriánusok) ma is kovásztalan kenyérrel (tehát ostyával) úrvacsoráznak, míg mások, akár Alvinci idején, nem veszik el a kenyeret, hanem szájukat nyitják. Hallottam igehírdetőt, aki olyan éneklő hangon szólott, csakhogynem áriázva prédikált, de szertartáson gyülekezeti éneklés egyáltalán nem volt, helyette az istentiszteleti imádságokat szavalókórushoz hasonlóan olvasta az egész gyülekezet. Egy-egy szertartási szokás nagyon emlékeztetett a puritán-ellenes Miskolci Csulyak Gáspár (1627-1696) által egykor leírtakra. Ezek azonban valóságos puritán törekvésekkel is megegyeztek, amint ezt maga az egyik korabeli puritán, maga Telkibányai István (circa 1630 – post 1684) szintén megerősítette, például a tekintetben, hogy sok helyen nincs éneklés úrvacsorai idején. *„Némellyek közzűlök, az közön éges I teni ti zteletkor, emmi éneklé t nem engednek meg; némellyek vi zont az éneklé t megengedik ugyan de hogy az A z zonyi állapotok az Eccle iában énekelnének azt nem zenyvedik. Az Arnhemumiak pedig az ő Eccle iájokba egy éneklő Profétát rendeltének, s' ez tsak egyedül maga énekel, de olyan Sóltárokat, mellyeket ő maga gyártott, az egé z gyülekezet pedig ve ztég halgat.”* [...] *„Az Ur Votsorájával valo elés közben, a' gyülekezetben nagy halgatas vagon, nints emi Caput olva ás, em intés, em Sóltár éneklés, mert azt mongyák, hogy az ő gyülekezetekben valónak, emi zükségek nintsén efféle Sacramentumi elmélkedé ekre indító e zközökre. Az Uy Angliaiak az a ztal körül való úlé t zükséges ritu nak tartják; de mint hogy az Am terdami Brunni táknak még mais emi a ztalok vagy táblájok nintsen, hanem tsak a' predicálló zékből a' Diáconu ok kezek által o ztogattyák az imitt amott ülő gyülekezett között: azonképpen a' Londinumi Indépenden ekis illetlennek tartják a ztalhoz járúlni; hanem illendőbbnek itélik, hogy a' prédicállo zékből hordozzák ide s' tova a' kő ségnek: Ugyan ezek eztis erő sen vitattyák, hogy a' véle való élés közben, mionden férfi úveg feltéve, a' Predicátor pedig mezitelen fővel legyen...”*[64]

Mindezekkel kapcsolatban, ahogyan szokás is, jó felidézni a Melanchthontól eredő $\alpha\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\nu$ avagy *közömbös* fogalmat, amely az üdvösségre vonatkozóan a sem meg nem parancsolt, sem meg nem tiltott dolgok és cselekmények kategóriája. Ezekről a keresztyén szabadság jegyében kell döntenünk. Egybecseng Kálvin vélekedése ezzel a felfogással: *„Ami a cselekmény külső szertartását illeti, hogy vajon a hívek a kenyeret a kezükbe vegyék-e, vagy sem, egymás között osszák-e szét, vagy pedig ki-ki külön vegye magához amit kap, vajon a kelyhet az egyházi szolga kezébe adják-e vissza, vagy pedig a szomszédoknak nyújtsák át, vajon a kenyér kovászos legyen, vagy kovásztalan, a bor vörös, vagy fehér: mindez mellékes. Ezek közömbös és az egyház szabad választására bízott dolgok”*. [65]

Megválaszolatlan kérdés marad, hogy a szereztetési igék és hasonló bibliai helyek jelentsék-e az igemondást, ahogyan eredetileg volt például az egyházatyák idején, és a puritán gyakorlatban, vagy pedig továbbra is – szabad választásra hivatkozással – a népegyházi megszokás legyen norma, amely szerint a lelkész próbálja kiötleni, ismerős-ismeretlen úrvacsorázóknak, hogy milyen személyre szóló bibliai ígét mondjon a kenyér vagy a pohár nyújtásakor?

Másfelől nem a néma, hanem az elnémuló úrvacsorázás napjainkban is fennálló gyakorlat, illetve terjedőben van. Megesik helyenként, hogy eleinte még énekel valahogy a gyülekezet úrvacsorázáskor, de azután nem ritka, hogy csak a kántor kíséri énekével az orgonát, de mert senki nem énekel vele, végül ő is elhallgat...

Jegyzetek

[1] Lásd Tőkéczi László eszmélető írását: *Reformátusok Lapja*, 1998. november 1. Melléklet, [1.] p. A 19. századi jelenségek között felsorakozik a liberalizmus, racionalizmus, és több más irányzat, amely részben a kóros szekularizálódás, részben a nagykorúnak vélt ember istentelenségét és embertelenségét leplezi. Vannak bölcséleti, gazdasági és erkölcsi leágazásai. Sajátosan kapcsolódik az emberiség kétségtelen, de egyáltalán nem problémátlan haladásához, a tudományos, méginkább a technikai szint emelkedéséhez. A válaszreakciók és ellenmozgalmak (mint a fundamentalizmus és okkultizmus) sem függetlenek e folyamattól. Közkeletű fogalmak értelmezése sem, mint *kálvinizmus*, *pietizmus*. Mindez hatott a sákramentumok értelmezésére és egyházunk úrvacsorai szokásaira. Valós problémát érintett reprezentatív kiadványában Német Pál, egyben számos példát kínált a gyakran mellőzött önmérsékletre: *Theologiai Szemle*, 1998. 322-324. p. Ugyanakkor sokak, így az egyik recenzens pietizmus fogalma elavult: Szabó Aladár óta még mindig nem köztudott, hogy egyházunkban volt egy korábbi angolszász eredetű, a puritánizmussal meg a coccejanizmussal, de még a németalföldi orthodoxiával is összefüggő pietizmus. A Halle és Jena felől érkező hatás alig, illetve csak a hazai evangélikus egyházban érvényesült. Mindezeknek a szentségek teológiájára való hatását itt nem vizsgálom, de megemlítését nem mellőzhetem.

[2] Mitrovics Gyula összegyűjtött papi dolgozatai. VII. Debreczen, 1913. 203-204. p.

[3] A Mitrovics-korabeli (tehát a 19. század második felében tipikus protestáns) mentalitást erőteljesen jellemzi Reményik Sándor: Elkésetek, szó a protestáns teológusokhoz című versének több részletében. (Közölte: Benczúr László. In: *Lelkipásztor*, 1948. január 20-21.) 19. századi elődéről ír, aki:

...	...
Pedig ezernyolcszáznegyvenkilencbe	Apácák jönnek halkán, mint az álom.
Tiszakerület szuperintendense.	S előttük nagynéném az ajtót zárja,
A trónfosztó szózatához szót talál,	Hallik puritán hangja, kiáltása:
S míg Jézus Kossuth árnyékában áll:	Pápista célokra mi nem adunk:
Dördül hangja a lőcsei templomban,	Protestánsok vagyunk!
Dacban, sokkal inkább, mint alázatban.	Ím, ez volt a ti theológiátok:
Nagyanyám kap tőle egy imakönyvet,	Keveset hisztek, sokat protestáltok.
Mit halálig buzgón levelezget.	A császár ellen, a pápista ellen,
Ő használhatta németnyelvű tiszten:	Mindegy, mindegy, csak protestálni kelljen.
Ein Gebetbuch für <i>aufgeklärte</i> Christen.	...

Nem költött cím, valóban volt használatban „Ein Gebetbuch für Aufgeklärte Christen” című kegyességi kiadvány!

[4] Régi magyarországi nyomtatványok. Res litteraria Hungariae vetus operum impressorum. 2. köt. Bp., 1983. (továbbiakban: RMNy.) 886. p. praefatio.

[5] Czeglédy Sándor figyelmeztetése változatlanul időszerű. A practica theologia nem azt jelenti, hogy a gyakorlat(om) helyettesíti a tudományt, egyben szentesíti is.

[6] Ekklé' iai Agenda avagy a' Helvetziai Vallás-tétel szerént reformált Magyar-Or zági Ekklé iákban való Sz. Sákramentomok' ki- zolgál-tatá ának, egyéb meg- zokott Vallá béli tzeremóniáknak és Közön éges I teni ti zteletnek Módja; mellyet a' régen óhajtott Egyenlő ég bé-hozattathatá áért, Köz-ha zonra, maga' aját költségén, Világ' eleiben adott, 's ki nyomtattatott Kármán Jó' ef a' Lo sontzi R[reformált] E[ekklé iának] L[elki] T[anítója]. Po'sonban, 1787. – Három gyónó kérdése a pataki ágendáétól csak néhány szóban különbözik. Vö. Kármán (?) kérdései. In: *Református Egyház*, 2001. 109-110. p.

[7] „Hogy van hát? Imádkozom a lélekkel, de imádkozom az értelemmel is; énekelek a lélekkel, de énekelek az értelemmel is. Mert ha lélkkel mondasz áldást, az ott lévő avatatlan miképen fog a te hálaadásodra Áment mondni, mikor nem tudja, mit beszélsz?” (1Kor 14,15-16.) Vajon nem egyházunk apostoli bírálata a megerősítő *ámen* acclamatio hiánya? Elég-e, ha ezt is a lelkész mondja a megnémult gyülekezet helyett?

[8] Teljes szövegét közreadtam: Úrvacsora, bűnvallás és feloldozás Szenci Molnár Albert Oppenheimi Bibliája szerint. In: *Theologiai Szemle*, 2000. 141-148. p. Vö. még: Gyónás, közgyónat, úrvacsora. In: *Református Egyház*, 1997. 46-50. p.; Ágendánk kérdései. In: *Református Egyház*, 2001. 61-62. p. A hazai közvélemény és irodalom téves állítása ellenére Molnár Albertnél nincs meg az úrvacsora szertartásában a három gyónó kérdés, de megvan (más alakban) az előkészületi gyónó istentiszteleten. Nem Méliusz vagy Milotai kérdései. Alaptalanul állítja ezt például Benedek Sándor, akinek nem ez az egyetlen sajnálatos elvételése a Szenci Molnár Albert ágendájával kapcsolatosan sem: A magyarországi református egyház istentiszteletének múltja. Órisziget, 1971. 202-207. p.

[9] RMNy. 1037 [3] rész, az „Egyhazi ceremoniaknac formai” közben, 180. p.

[10] RMNy. 517 D^{3a-3b} levél.

[11] Megrázó jellemzés: Ignác Rózsa: Családi Úrvacsora. In: Győri L. János (szerk.): A magyar reformáció irodalmi hagyományai. Kézikönyv református középiskolák számára. Bp., 1997. 180-181. p.; 2. kiad. Bp., 1998. 225-226. p.

[12] Vö. Ágenda. A Magyar Református Egyház liturgiás könyve. Bp., 1927. 59. p.; Istentiszteleti rendtartás a Magyar Református Egyház számára. Megállpította az Országos Zsinat 1929. évi 550. számú határozatával. Bp., 1930. 29. p. Ld. még alább az idézett részt: Az Erdélyi Református Egyház Ágendáskönyve. Cluj-Kolozsvár, 1929. 82. p.

[13] Tóth Ferenc: Liturgika. Győr, 1810. 187-188. p., lábjegyzet.

[14] Az egyházkerületi jegyzőkönyvből közli: Tóth Endre: Az úrvacsoraosztás Dunántúl a reformációtól a 18. század végéig. In: *Theológiai Szemle*, 1934. 138. p. Külön figyelmet érdemlő kérdés, amellyel itt nem foglalkozom, hogy a liturgia szószéki része még az úrvacsorás szertartásban is erősen aránytalan volt sokáig az úrasztalánál való szolgálat kárára. A sákramentumokkal kapcsolatosan ez is a hanyatlás egyik jele.

[15] Mitrovics – az idézett helyen – is hivatkozik erre, hogy a Tiszáninnen nem, de a Tiszántúlon még az ő korában is a szószékről hangzott el a közgyónás, a hitvallás és feloldozás.

[16] Consecratio temple novi [...] Kassa, 1625. RMNy. 1334.

[17] Nyomtatásban megjelent prédikációján kívül disputáit ismerjük: RMK III. 1199, 6089 (Pareus elnökletével elhangzott disputák gyűjteménye, Heidelberg, 1620). Nem ismer rá vonatkozó adatokat: Heltai János: Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok. Bp., 1994. (Humanizmus és reformáció, 21.) Alsóvadász után valószínűleg haláláig Abaújszántó prédikátora volt.

[18] Az Vrnak Szent Wacsorajarol valo Reövid Intes az Szent Pal Apostol Tanitasa Szerent [...] Cassan, [1622.] RMNy. 1263. 83. p.

[19] Liturgia, vagy a közönséges isteni-tiszteletnek, és az arra tartozó némelly szent rendtartásoknak és foglalatosságoknak módja és formája. Készítetett a' Tiszán-innen lévő Helv. Vallástételt követő Evangelica Ekklesiák' Szuperintendentziájának számára. S. Patakon, nyomtatott Nádasky András által. 1814. 62. p.

[20] Luther formulája: „Nimm hin und iss, dieß ist der Leib Christi, der für dich gegeben ist. Nimm hin und trink, dieß ist das Blut des neuen Testaments, das für deine Sünde vergossen ist.” – A svájci reformátorok rendtartása szerint (Basel, 1529): „Dyn gloub in das sterben des lybs Christi erhalte dich in das ewig låben. Dyn gloub in das vergiessen des blûts Christi sterck dich in das ewig låben.” – Mindez a középkor misében eleinte „Corpus Christi. Amen”, illetve „Sanguis Christi. Amen” alakban, majd bővebb változatai voltak használatosak: „Corpus domini nostri Jesus Christi custodiat corpus et animam tuam in vitam aeternam. Amen” vagy: „Corpus domini nostri Jesus Christi sit tibi salus animae et corporis. Amen” illetve: „Corpus domini nostri Jesus Christi sanguine suo intinctum conservet animam tuam in vitam aeternam. Amen” alakban volt használatos, amint föntebb Mitrovicstól is idéztem. – 1563-ban Méliusz Juhász Péter is hasonló formulát ajánlott: Emlekezzel Christus halalarol. Emlekezzel a Christus vére ki ontassarol. RMNy. 196. – Ezt eleink is többször emlegették, vö. például: Dobos János: Egyházi régiségek: Magyar prot. egyházi szertartások. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok*, 1847. 113. p.

[21] RMNy. 833, 1221.

[22] Vö. Papp Géza alább, 59. sz. jegyzetben idézett munkáival. – Sajnálatos módon 1985-ös ágendánk nem figyelt föl erre a kapcsolatra, eklektikus megoldással új kérdéseket alkotott, Melius és Samarjai Máté János ágendájából kiindulva. Pásztor János ismételtén úgy védi ezt az eljárást, hogy a bizottság tagjai egyhangú felkiáltással fogadták ezt a megoldást. Ez azonban csak arra bizonyosság, hogy a gyónó kérdések eredetét és teológiatörténeti összefüggéseit a szövegező bizottság egyáltalán nem ismerte. Pásztor János: *Liturgika. A magyar református istentisztelet múltja, jelen és jövője a Szentírás világosságában*. Komárno, 2002. (2. kiadás) 134-135., 228-229. p.

[23] Lángler Sándor: Az ágostai hitvallásúak úrvacsora-szolgáltatása. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok*, 1879. 1662-1664. p.

[24] Kolozsvár, 1621. Vö. RMNy. 1251, 1270, 1576, 2505.

[25] „Az egyházzenesz (és nyilván nem csak a mai egyházzenesz) számára riasztó ez a kép: néma csöndben úrvacsorázó gyülekezet az egyik oldalon, véget érni nem akaró, monoton felolvasás a másikon. Ős baj lett volna, ha ez így lett volna. Szerencsére nem így volt, a graduálkönyvek tele marokkal szórják az ellenbizonyítékokat”. Karasszon Dezső: *Synopsis Gradualis. A gregorián ének és a magyar református istentisztelet*. In: *Egyház és művelődés. Fejezetek a reformátusság és a művelődés XVI-XVIII. századi történetéből*. Debrecen, 2000. (továbbiakban: Karasszon, 2000.) 147. p.

[26] *Magyar Egyházzene*, 1996/1997. 319. p.

[27] Vö. Karasszon, 2000. 179. p.

[28] RMNy. 2091. 143. p. – Nem csupán a helyesírás eltérő. Kimaradt versek, sok javítatlan sajtóhiba mellett ez a pont is figyelmeztet némi tudatos változtatásokra.

[29] A „botrány oly nagy volt, hogy ennek eltávolítása végett pl. Debreczenben, a nagy ünnepeken kívül, egyéb napokon nem is volt szabad énekelni a templomokban...” A magyarországi ref. egyház közönséges énekeskönyvéről. Debrecen, 1866. 9-10. p.

[30] A református gyülekezeti éneklés. Bp., 1950. 161. p. – Révész Imre mondatát már korábban is használták érvként, az adatnak senki nem járt utána.

[31] G. Szabó Botond (szerk.): A Debreceni Református Kollégium a »pedagógia századában«. Debrecen, 1996. 185. p.

[32] Liturgia Sacrae Coenae. Sárospatak, 1658. In: Szabó Károly: Régi magyar könyvtár [...] Bp., 1879. (továbbiakban: RMK.) I. 933. p.

[33] Csak újabban szólott erről: Dienes Dénes: Liturgia Sacrae Coenae. 340 éves a tiszáninneni puritán úrvacsorai rendtartás. In: *Sárospataki Füzetek*, 1998. 2. sz. 66-76. p.

[34] RMNy. 2505, majd RMK I. 1243; illetve P. (Petrik Géza): I: 27; P:II. 712.

[35] Az Vrnak Szent Wacsorajarol valo Reövid Intes az Szent Pal Apostol Tanitasa Szerent [...] RMNy. 1263. 78. p.

[36] Agenda: szertartási beszédek és imák, az erdélyi ev. Ref. Anyaszentegyház rendtartása szerint. Kolozsvárott, 1866.

[37] Vö. az előző jegyzetben említett művet. 4-5. lap. a 6. és 9. pont.

[38] Az helvetiai vallason levö ecclesiaknak egyhazi ceremonijakrol es rend tartasokrol valo könyvetske [...] Lőcse, 1636. (RMNy. 1654.) 43-44. p.

[39] Sz(ent) Dávid Psalteriuma: Avagy a' CL. Sóltároknak rövid el-osztása, magyarázattya [...] Kolozsvár, 1679. RMK I. 1234 ¶^{6b-7a}

[40] Incze Gábor kiadásában – Bp., 1936. A reformáció és ellenreformáció korának evangéliumi keresztyén (református és evangélikus) egyházi írói. IV. – a 299., az 1643. évi váradi kiadásban (RMNy. 2042.) a 525-526. lapon.

[41] Colosvaratt, M. DC. LXXII. RMK I. 1133 29, 30, 31.

[42] Vö. Zoványi Jenő: Puritánus mozgalmak a magyar református egyházban. Bp., 1911. (A Magyar Protestáns Irodalmi Társaság kiadványai. XXIII.) (továbbiakban: Zoványi, 1911.) 273-276. p.

[43] RMNy. 2468. 100. p. Vö. Zoványi, 1911. 275. p. – Vitázik vele Tolnai Dáli János (RMNy. 2550.), de csak azt az állítását forgatja ki, hogy „nem illetlen a' Sóltárokat a' mint mi azokat a' mi zokott nyelvünken énekelyük, rend- zerént énekelnünk...” (97); illetve „nem kell nagyob áhétozá al énekelni a' Sóltárokat a' Franciái nótákra hogy em a' Magunkéra” (99) de bonyolult logikai bizonyítás közben arról nem szól, hogy nem történik ilyesmi. Replikáját így végzi „Bezzeg ha ő [...] magunk Nemzetéhez alkalmaztatott zép nótákat gondolna–ki, -azok zerént a' Sidó nyelvből tudó on formálná a' Soltárok éneklését; e' vel valóba jó Fótot zabna maga emlekezetire, -Nemzetünket-is a' nótának má oktul való kódúlá átül meg-mentené”

(104); azaz vitapartnerét dallamszerzéshez is értőnek kellett tekintenie.

[44] RMK III. 1724. 23. nyomán idézi: Zoványi, 1911. 242. p.

[45] RMK I. 1346. Előljáró beszéd, *^{3a} levél.

[46] Jó Utra Igazító Könyvetske. Az jól élni és jární igyekezőknek kedveker Irattatott Elmelmedeskeppen. Lőcse, 1659. RMK I. 944. (Az Effézusi level 5,15–22. magyarázata) 89. p.

[47] op. cit. 95.

[48] RMNy. 886. [1] előszó; kritikai kiadása közelesen várható, a szöveget a sajtó alá rendező H. Hubert Gabriella szívességéből idézhetem, ezt itt is megköszönöm.

[49] Lelki tanítók, lelkészek.

[50] Éneklésnek, azaz az istentisztelet elején elhangzó introitus és zsoltározás idején.

[51] Vádpont volt Tolnai Dali János esperes és társai ellen 1645-ben: „Az psalmusokat nem az szokott nótákon, hanem csak az franciain akarják énekelteni, mely immár Kassán contra patronos be is vétetett.” A kerületi Protocollum II. 61. nyomán idézi: Zoványi, 1911. 106. p. 1645-ben ismétlődik, hogy: „A régi énekeket kárhoztatják, sőt megakadályozzák éneklésöket.” – 1652-ben „a szerencsi zsinaton vagy az azt követő pataki gyűlésen az éneklés új módja ellen is hangzott fel panasz: Maga Lórántfy Zsuzsánna is jónak látta megüzenni Medgyesiéknek, hogy »az karácsoni régi énekeket el ne hagyják, hanem kontinuálják a templomban, amelyekben nincsnek a zsoltárokkal ellenkező szók.«” A *Történeti Lapok* III. 560. p. közreadott levélből idézi: Zoványi, 1911. 278. p.

[52] Magyar református énekeskönyv. Kiadja a Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinata megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin Kiadója. Bp., 1996. 673. p.

[53] A Magyar Református Egyház Istentiszteleti Rendtartása. A Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinatának kiadása. [Kolozsvár], 1998. „A szent jegyek kiosztását lehetőleg igemondás kísérje” (13, 63, 87).

[54] Református ágendás könyv. (A Román Népköztársaságban levő Magyar Református Egyház istentiszteleti rendtartása.) A Református Egyház iratterjesztésének kiadása. Cluj-Kolozsvár, 1950. 17. p.

[55] 168. sorszámú, kilenc strófa; eredeti helyesírással idézem. Ugyanerre hivatkozik Pálóczi Czinke István és Dienes Dénes is. (Ld. 18. ill. 37. sz. lábjegyzeteket.) Az ének az 1921-es (Baltazar-féle) énekeskönyvben a 206; a találkozás énekeskönyvben (1996 és későbbi kiadások) a 258. sorszámú.

[56] A Liturgia Sacrae Coena (RMK I. 933) előljáró beszéde szerint.

[57] A liturgiai bizottság jelentése: *Református Egyház*, 1998. 264–B4. – A végleges kiadvány módosítását, későbbi – erdélyi – elfogadását előzetes zsinati döntéshozatal után véli lehetségesnek Kozma Zsolt, vö. *Az Út*, 2001. 12-23. p.

[58] *Református istentiszteleti szertartások (Liturgiák.) A zsinatilag megállapított istentiszteleti rendtartás szerint és az egyetemes ligurgia-ügyi bizottság által készített „kötött alkatrészek” felhasználásával készítette: Pálóczi Czinke István rimaszombati lelkipásztor. Debrecen, 1912. 63–64.*

[59] A Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Nagykönyvtára, Kézirattár, Kt. d. 22. 895. Papp Géza: A Tiszáninneri úrvacsora-rendtartási különállás, 1658-1958. Hangács, 1958. – 56, [1] pp. (továbbiakban: Papp, 1958.); Uő: A 300 éves tiszáninneri úrvacsorai liturgia. Hangács, 1958. Elhangzott a T.i. Egyházkerület 1958. évi sárospataki lelkésztoábbképző konferenciáján. – 20, [1] pp.; [Javaslat a liturgia egységesítésére az egyházmegye közgyűlésén.] Hangács, 1958. október 5. – 4 pp.

[60] Papp, 1958. 43. p.

[61] Papp, 1958. 49. p.

[62] Papp, 1958. 50. p.

[63] Papp, 1958. 50. p.

[64] Angliai independentismus avagy Az Ecclesiái fenytékben, és a külső Isteni tiszteletre tartozó jó rendtartásokban, minden Reformata Ecclesiaktól különözö fejetlen lábság... Ultrajecti, M DC LIV. Vö. RMK I. 893. – Az idézetek a 121. és 124. lapról valók.

[65] „Quod ad externum actionis ritum spectat, in manum accipiant fideles, nec ne, inter se dividant, aut singuli, quod sibi datum fuerit, edant: calicem in diaconi manu reponant, an proximo tradant, panis sit fermentatus, an azymus, vinum rubrum, an album, nihil refert.” (Institutio). Újabbán is ezt idézi például: Kozma Zsolt: Liturgika a református gyülekezeti istentisztelet elmélete. Kolozsvár, 2000. 69. p.

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

4.
évfolyam
2. szám
A. D.
MMIII

Szabó András Péter: A dési per történeti háttere

A gyakran zsidózókként emlegetett szombatosok erdélyi feltűnése és sorsa kultúrtörténetünk egyik igen érdekes fejezete. A szombatosság a reformáció legradikálisabb irányzatának, az unitarizmusnak mellékhajtása. Megtagadva a kereszténység néhány alapvető hitelvét, egyre jobban eltávolodott, nem csak bölcsőjétől, az „arianus” hittől, hanem az egész kereszténységtől. Hívei kezdetben ugyan elismerték Krisztus Messiás-voltát,[1] ám azt hirdették, hogy küldetése kudarcot vallott. Jézus a Törvény betöltésére érkezett - mondták - , tehát az Ószövetség előírásai még mindig érvényesek, s betartásukon múlik az ember sorsa a Messiás második eljövetele után. Megtartották a szombatot, a mindennapi élet mózesi szabályait, megülték a fontosabb zsidó ünnepeket, s így a keresztény világ szemében maguk is zsidókká lettek. Nekik, a „lelki zsidóknak” gyakran még rosszabb sors jutott osztályrészül, mint Ábrahám ivadékainak. Történetük üldöztetések története. A szombatosok ellen hozott intézkedések szakadatlan sorából mégis kiemelkedik az I. Rákóczi György által elrendelt 1638-as dési per, amely talán a legnagyobb csapást jelentette a felekezet számára.

A szombatosok létét és múltját Magyarországon egészen 1868-ig meglehetősen homály borította. Ebben az évben tért át a bözödjúfalui közösség, a 16. század zsidózóinak utolsó maradáka a zsidó hitre.[2] Az eset nagy nyilvánosságot kapott, s miközben a közvélemény a jelen nagy botránnyán rágódott, a történettudomány figyelme a szombatosok múltja felé fordult. Sorra kerültek elő a szombatos költészet és vallás kéziratok emlékei,[3] és ezzel párhuzamosan a levéltári források feltárása is megindult. Utóbbi munkálatokban főleg a protestáns egyháztörténészeknek volt nagy szerepük, ám a téma első nagy összefoglalása mégis egy pesti rabbi, Kohn Sámuel tollából született meg, 1889-ben. A zsidó emancipáció szellemében fogalmazó szerző a szombatos kérdéskör irodalomtörténeti és teológiai vonatkozásai mellett a felekezet történelmét, ezen belül a dési per történetét is alaposan körüljárta. A 19. század második felének pozitívista lendületét hosszú hallgatás követte. Az első világháború utáni szakirodalom szinte kizárólag a korábbi forráskiadásokra és munkákra támaszkodott. A kínos tudománytörténeti csendet Dán Róbert törte meg 1987-ben. Ekkor látott napvilágot az erdélyi szombatosokról és Péchi Simonról írt máig alapvető munkája, amely kiemelt helyen foglalkozik a zsidózó szekta I. Rákóczi György alatti üldöztetésével. A korán elhunyt történész nem csak a szemléletben hozott újat, de számos addig ismeretlen, vagy félreismert forrást is közkinccsé tett. Dán Róbert nagyszerű könyvét olvasva bizonyára sokakban felmerül a kérdés, hogy lehet-e még egyáltalán újat mondani a székely szombatosok történetéről. Meggyőződésem, hogy

lehet. Bizonytal akadnak még fel nem tárt források, ám nem kell addig várnunk, míg előkerülnek. Újszerű kérdésfelvetés is vezethet minket újabb eredményekre. Az én történelmi kísérletem háttérében mégsem újszerű gondolatok állnak. Nagyon is ósdiak, már a múlt előtti század unitárius egyháztörténeteiben feltűnnek, igaz kissé elfogult tálalásban. A kérdések tulajdonképpen a szombatosság gyökereit is érintik: Milyen eszmei és valós viszonyban volt egymással az unitárius egyház és a zsidózók szektája? Milyen szerepe volt a dési pernek, és a többi 17. századi erdélyi szombatos üldözésnek az unitárius felekezet visszaszorulásában, a református egyház előretörésében? Milyen célkitűzés állt I. Rákóczi György intézkedéseinek háttérében? Vizsgálódásom tárgya tehát egy bonyolult, az unitárius- és református egyházat, a zsidózókat, a fejedelmet, és a kor erdélyi elitjét, valamint a kül- és belpolitikát magába foglaló problémakör, amelynek legjellegzetesebb megnyilvánulása, kulcsfontosságú láncszeme maga a dési per. A dési események helyes értelmezéséhez azonban az előzményeket is ismernünk kell. A következő oldalakon tehát megkísérlem bemutatni a zsidózók és a bevett felekezetek első konfliktusait.

A dési per történelmi előzményei

A történet igazi kezdetét az 1560-as évekre helyezhetjük, amikor Erdély az Európa-szerte üldözött antitrinitáriusok legnagyobb menedékévé vált. A hittételeit tekintve tarkabarka csoport János Zsigmond hathatós támogatásával hamarosan egyházat alapított, bevett felekezetté vált. Gyakran szokás úgy emlegetni az 1568. évi tordai országgyűlés prédikátorválasztásra vonatkozó határozatát, mint a vallási türelemnek a 16. században páratlan dokumentumát. Ez a felfogás azonban téves, hiszen a tordai határozat elsősorban a fejedelem által favorizált unitarizmus terjeszkedést szolgálta, és nem annyira a kor szellemétől idegen, elvont vallási türelmet, amelyet csak néhány radikális antitrinitárius vallott. Míg János Zsigmond tovább erősítette az unitárius egyház alapjait, szépen lassan lezárult az út a további hitújítások előtt. Az 1570 elejére összehívott marosvásárhelyi országgyűlés hozta az első határozatot a vallási innovatio ellen, és ezt még a 70-es évek folyamán számos hasonló erősítette meg.[4] A katolikus Báthory Kristóf alatt, a jezsuiták offenzívája idején, 1579-ben, a tiltó szót már tett is követte. A fejedelem parancsára fogságra vetették az unitáriusok nagy tekintélynek örvendő *superintendensét*, Dávid Ferencet.[5] A célpont nem csak a püspök volt, hanem a nevével fémjelzett erős unitárius irányzat, a *non adorantizmus*, amely nem áttallotta elvetni Krisztus isteni tiszteletét. A *non adorantizmustól*[6] pedig már csak egy lépésre volt a szombatosság. Az Erdélyben éppen ekkoriban feltűnő felekezet sorsát mintegy előrevetítette Dávid bukása. Üldözői között ott lesz az erőszakkal konszolidált

unitárius felekezet is, amely a szombatosok elleni rendszertelen fellépésével saját magáról igyekszik majd elfordítani az *innovatio* veszedelmes vádját.

A zsidózók erdélyi feltűnése sokat vitatott, meglehetősen homályos kérdés. A ma általánosan elfogadott, Dán Róbert által megfogalmazott nézet szerint a zsidózók szektája nem hazai találmány, hanem egyes nyugati radikális antitrinitáriusok, főleg Matthias Vehe-Glirius tevékenységének és gondolatainak köszönheti létét.[7] Elterjesztésében pedig valószínűleg nem csak a sokat emlegetett Eössi Andrásnak volt nagy szerepe, hanem több, radikális vallási nézeteket megfogalmazó főúri körnek, így például a gerendistáknak.[8] A szombatosok társadalmi és teológiai tagoltsága, nézeteik fejlődése már olyan bonyolult kérdés, amelyet ezúttal nem is próbálok bemutatni.

A szombatosok tanai a vallási újítások tiltása ellenére is erősen terjedtek, és mikor az elődeinél jóval türelmetlenebb Báthory Zsigmond 1595-ben megújította az innovációk ellen hozott törvényt,[9] ennek éle a *non adorantisták* mellett[10] már a szombatosok ellen is irányult, ha nem is említették őket név szerint. Az intézkedés nem csak kis, elszigetelt székelyföldi illetve kolozsvári csoportokat érintett, a szekta Marosvásárhely legtekintélyesebb polgárcsaládjaiban is hívekre talált. Nem csodálkozhatunk azon, hogy éppen egy gazdag és tekintélyes marosvásárhelyi szombatos, Borsos Tamás mentette meg számunkra a törvény nyomán meginduló üldözés emlékét: „...végzének articulust az szegény sabbatariusok ellen, hogy persequalják őket. Azkinek persecutióját Mindszenti Benedek, ki akkor udvarhelyi főkapitán vala, el is kezdé Udvarhelyszékben és Marosszékben, de az isten nem bocsátá őtet abban elő, hogy azoknak vérében kedve teljék...”[11] A főkapitányt Báthory Zsigmond havasalföldi hadjárata azonban megakadályozta terveit végrehajtásában. A szombatosok nem bíztak a fejedelem győzelmében, és a történetek után nem is igen várták. Egy kis marosvásárhelyi csoport,[12] afféle amatőr összeesküvők levelet írtak a budai pasának, mely nem felajánlkozás volt, hanem csupán néhány disznóhúst nem fogyasztó egyistenhívő levele, egy másik, disznóhúst szintén nem kedvelő egyistenhívőhöz, védelemért könyörögve a remélt török győzelem esetére. A levél, ahogyan ez a hasonló históriákban történni szokott, a fejedelem kezére került.[13] Az összesküvőknek, köztük Borsos Tamásnak a körülményekhez képest nagy szerencséje volt, megúszták egyévi várfogsággal.[14] Az események krónikása nem más, mint az ezúttal igen szűkszavú, mondhatni néma Borsos Tamás unokaöccse Nagy Szabó Ferenc. Ugyancsak ő örökíti meg a vásárhelyi tanács Mihály vajda által is támogatott, szombatosok elleni akcióját 1600-ban, amely azonban kimerült a zsidózó vezér Szabó Gáspár megintésében, és könyveinek elégetésében. A századforduló utáni zavaros években nem annyira a vallásgyakorlás, mint inkább ez emberi élet volt veszélyben, így a szombatoság akadálytalanul terjeszkedhetett. 1606 tavaszán találkozunk legközelebb a megerősödött zsidózókkal, akik nyílt fellépésükkel, gyűléseikkel magukra vonják az udvarhelyi reformátusok haragját. I. Rákóczi Zsigmond, a kálvinista gubernátor rendelete csupán gyülekezésüket tiltja meg.[15] Az utasítás szövege alapján úgy tűnik, hogy „az arianusok és a sabbatariusok” közösen léptek fel.[16] Itt találkozunk először az unitáriusok és a zsidózók összemosásával, amely talán nem is teljesen indokolatlan, hiszen nem volt mindig egyértelmű egy-egy prédikátor vallási hovatartozása, és az üldözött szombatosok nagyon gyakran az unitárius egyház kebelén húzták meg magukat. Valószínűleg Rákóczi Zsigmond fellépésének és szemléletének lesz következménye, hogy az unitáriusok 1606. júliusában a kolozsvári zsinaton szigorúan elhatárolódnak a zsidózók szektájától,[17] és a velük való mindennemű közösséget megtagadják.[18]

A rosszhírű Báthori Gábor, a Rákóczi Zsigmondot eltessékelő fejedelem elődjéhez hasonlóan sem az unitáriusokat, sem a szombatosokat nem állhatta. Ezt bizonyítja az színunitárius kolozsvári tanács valószínűleg 1608–1609-ben írt levele, amelyben a szombatoság vádját próbálják elhárítani, és tiltakoznak a fejedelem iskola- és templomfoglalási terve ellen.[19] A terv egy későbbi, már Bethlen Gáborhoz intézett kérelem tanúsága szerint meg is valósult: Báthori a kálvinistáknak adta a romos óvárosi templomot, és az unitáriusok jónéhány kolozsvári épületét.[20] Az 1610 tavaszán tartott beszercei országgyűlés hatodik törvénycikke kifejezetten a „*sidó hitet és sidó rítusokat*” tartók ellen irányul.[21] Borsos Tamás a rendelkezés hátterében a fejedelem tanácsadóinak, Imrefi Jánosnak, és Foktői Máté református lelkésznek praktikálását látja.[22] A szombatosokat ugyan nem említi, csak az egyistenhívőket, és a pópásokat, de világos, hogy az előbbi csoportba a szombatosokat is beleérti. Megint együtt szerepelnek tehát az *arianusok* és a *sabbatariusok*, ezúttal egy szombatos naplójában. Maga az 1610-es törvény a hatalom számára nem szimpatikus *non adorantizmus* ellen is fellép, akiket „káromlásokat szóló papok” címszó alatt emleget.[23] A határozat hatályáról és alkalmazásáról, a beígért törvény elé citálásról sajnos semmi bizonyosat nem tudunk.[24]

Az 1613-ban Bethlen Gábort, a kálvinizmus elkötelezett hívét választották erdélyi fejedelemmé. Udvari történetírói is kiemelik, hogy elsősorban a református egyházat, az „igaz keresztyén hitet” támogatta a többi protestáns felekezet, különösen is az unitáriusok rovására[25]. Törekvései során soha nem lépte át a politikai ésszerűség határát, olykor alkukra kényszerült, ám szívós munkával mégis sikerült elérnie, hogy a református felekezet minden addiginál közelebb kerüljön az államegyházi státuszhoz. Abszolutisztikus elemeket sem nélkülöző uralkodása alatt újabb országgyűlési határozatok születtek a szombatosok ellen, és ezzel párhuzamosan, illetve ezt megelőzően az unitárius egyház fejedelmi ellenőrzése is szigorodott.[26]

1618. augusztus 29-én a fejedelem személyes jelenlétében zajlott Geleji Katona Istvánnak, a gyulafehérvári református *schola* rektorának és Csanádi Pálnak, a kolozsvári unitárius iskola igazgatójának vitája a gyulafehérvári piaci kistemplomban. A *disputa* célja református részről az volt, hogy az unitáriusok fejére olvassák a vádat: eltávolodtak a János Zsigmond korabeli hitvallástól és az 1579-es *Consensus ministrorum* alapelveitől.[27] Csanádi Pál a vita hevében egyenesen *deus factitiusnak* (tett istennek) nevezte Krisztust[28], és ez azt bizonyítja, hogy a vád nem volt teljesen alaptalan, a *non adorantizmus* ismét felütötte fejét. A hitvita és annak folyamányai[29] erősen rányomták bélyegüket az 1618 őszi Gyulafehérvárt tartott országgyűlésre is, amelyen határozat született a vallási *innovatiók* „*úgy mint az judaizmus, és ahoz hasonló káromlások*” ellen,[30] és olyan hangok is megszólaltak, amelyek az unitáriusokkal szembeni fellépést sürgették[31]. A támadások hátterében valószínűleg a református egyház, és nagyhatalmú püspöke, Keserői Dajka János[32] állt. A fejedelemmel igen szoros kapcsolatot kiépítő *superintendens* még azt is el tudta érni, hogy ő elnököljön az országgyűlést közvetlenül követő erdőszentgyörgyi unitárius (!) zsinaton.[33] A zsinat határozatai nem maradtak ránk, annyit azonban tudunk, hogy az unitáriusok megint elhatárolódtak a szombatosokról, s bizonyos rendelkeztek az unitárius egyház belső „megtisztításáról”, amely nagyszerű ürüggyel szolgálhatott a későbbiekben a reformátusok beavatkozására. Keserői Dajka János azt is kieszközölte a fejedelemtől, hogy a háromszéki reformátusok és unitáriusok 1614-es unióját érvénytelenítve az itteni unitárius gyülekezeteket a református püspök fennhatósága alá rendelje.[34] A rendelkezés az önálló erdélyi fejedelemség egész léte alatt érvényben maradt. Háromszék kérdése ezután sok feszültség forrása lett a sohasem rózsás kálvinista-unitárius kapcsolatokban[35].

1622 őszen a besztercei országgyűlés megerősítette a szombatosok elleni korábban hozott intézkedéseket,[36] azonban a korábbihoz hasonlóan ez a törvénycikk sem került végrehajtásra. Bethlen Gábornak a szombatosokkal szembeni magatartása mindig igen ellentmondásos volt, hiszen míg őket, a lelki zsidókat üldözte, addig az „igazi” zsidóknak 1623-ban kiváltságokat adott.[37] Ráadásul 1621-ig kancellárja a szombatosok későbbi vezére, az Eössi-örökös[38] Péchi Simon volt,[39] Más kérdés, hogy milyen és mennyire ismert volt Péchi, és a törökkel folytatott diplomáciában nélkülözhetetlen szombatosok (Borsos Tamás, Mikó Ferenc[40] stb.) hite. Talán ezeknek a befolyásos főuraknak is szerepük volt abban, hogy a bevett felekezetek által kikényszerített intézkedéseknek nem lett fogantaja, hasonlóan ahhoz, ahogy a homoródszentpáli Kornisok gátat jelentettek az unitáriusok elleni fellépésben.[41] Mielőtt áttérnénk I. Rákóczi György egyházpolitikájának bemutatására, alaposan szemügyre kell vennünk az 1618-as és 1622-es törvénycikkeket, mert ezek határozzák meg a szombatosokkal szembeni későbbi intézkedések elvi alapját, retorikáját, és módszereit.

Az 1618 őszi kolozsvári országgyűlés első törvénycikke szóról szóra a fejedelmi előterjesztést követte[42], és minden addiginál nagyobb terjedelemben taglalta a szombatosok ügyét. A következő új vonásokat fedezhetjük fel benne: 1. Az országgyűlés törvénycikkei között deklarálta az első helyet foglalja el. 2. Bibliai alapon magyarázza a vallási tévelygések elleni fellépés szükségességét. – A fejedelem Isten kegyéből emeltetik székébe, ezért hálából lelkesen Neki kell szolgálnia.[43] Ha Isten igaz tiszteletét és törvényét nem oltalmazza, nem csak maga, hanem népe is bűnhődik. 3. Szó esik a zsidózók számbeli erősödéséről.[44] 4. Az üldözöndők között külön megemlíti az *autorokat*, *promotorokat* és *fautorokat*, tehát a szombatos szekta vallási és világi vezetőit. 5. A büntetés konkrét: fő és jószágvesztés, kiszabásánál a törvénycikk a régi királyok dekrétumaira hivatkozik.[45] 6. Határidőt állapít meg a valamely recepta religiora való áttérésre: „*jövendő karácson napjáig*” 7. Az összes meg nem térők pere egyetlen *terminuson* folyik majd, amelyre a *fiscalis director* idézi meg a vádlottakat. 8. A szombatosok elleni fellépés szükségességét a külföld Erdélyről kialakított kedvezőtlen véleményével is indokolja.[46]

Ha végignézzük ezeket az újdonságokat, ráébredünk, hogy korábban tulajdonképpen csak a fellépés szükségességét, az áttérés megtagadása esetén életbe lépő törvénybe idézést, és a büntetés tényét állapították meg. A cselekvés kereteit az 1618-as törvénycikk alkotta meg, amelyet az 1622-es rendelet retorikájában és a leírt ügymenet tekintetében hűen követett, csak az áttérésre adott rövidebb, nyolcnapos határidőt a *judaismust* még mindig imitálóknak[47].

A „bibliás őrálló” fejedelem

Az 1630-ban trónra került I. Rákóczi György, a „*bibliás őrálló fejedelem*”[48] elődjénél is szorgalmasabban fáradozott a református egyház megerősítésén,[49] és azt még csodálójá, Nagy László is kénytelen elismerni, hogy az unitáriusokkal szemben fokozottan türelmetlen magatartást tanúsított.[50] Mint más dolgokban, úgy ebben a tekintetben sem volt újíto, csupán Bethlen politikájának folytatója, és kiteljesítője. Rákóczi azonban nem csak megerősítette a szombatosok ellen hozott törvénycikkeket, hanem azokat végre is hajtotta, a régi jól bevált zsidózó-kártyát pedig

újfent felhasználta az „elvetemült” szentháromságtagadók visszaszorításában.

Az igen vallásos fejedelemre egész uralkodása alatt nagy eszmei és politikai befolyást gyakorolt a református egyház. Rákóczi lépéseinek háttérében sokszor egészen nyilvánvalóan egy-egy prédikátor, vagy a református püspök véleménye állt. Az erdélyi *orthodoxus status* már 1631-ben kérelmet nyújtott be Rákóczihoz, hogy vessen gátat a szombatosok terjeszkedésének,[51] és nevén nevezi a zsidózó térítés főkolomposát, a visszavonult Péchi Simont is, aki szenterzsébeti iskolájában szemtelen magabiztossággal népszerűsíti tanait. A kérelem ugyan szerényen csak a terjeszkedés meggátolását kívánja, ám megfogalmazói ennyivel nyilván nem elégedtek volna meg: Radikális fellépést vártak a fejedelemtől. Mikor 1633-ben Rákóczi udvari papját, Geleji Katona Istvánt választották erdélyi református püspökké,[52] az egyház és a fejedelem viszonya még szorosabbá vált.

A vasszigorú, ultraortodox Geleji Katona István személyében az unitáriusok és a szombatosok kérlelhetetlen ellensége került pozícióba, aki Milotai Nyilas István (néhai tiszántúli püspök) özvegyével együtt mintha annak célkitűzéseit is átvette volna. Geleji ott folytatta, ahol elődje abbahagyta. 1641-ben írt *Titkok Titka* című munkájának előszavában büszkén emlékezik meg a szombatosok elleni küzdelemben betöltött szerepéről,[53] és ugyanitt azzal a régen halott Enyedi Györggyel vitázik, akinek könyve Milotait is támadásra ingerelte. Az 1638-ban kiadott *Praeconium Evangelicum*ban pedig valószínűleg elődje nyomán nevezi az unitárius hitet *Samosatanianak*. [54] A szombatosok feletti győzelem nagy örömeben sem feledkeznek meg arról, hogy léteznek még Erdélyben a református hitet el nem fogadó felekezetek, a másik három bevett vallás, amelyek ellen – legalábbis elméletben – az érvek és következtetések erejével szándékozik harcolni. [55]

Nem lehet kétséges, hogy az 1635-ös országgyűlés szombatosok ellen hozott határozata [56] is jelentős részben a türelmetlen püspök javaslatára született meg. A fejedelmi előterjesztést sajnos nem ismerjük, de a megszavazott törvény számos tekintetben hűen követi Bethlen Gábor 1618-as törvénycikkelyét: Ez is első helyen szerepel a határozatok között, azonos a perbe idézés módja, és megint karácsony a megtérésre adott végső határidő. Új elemként szerepel, hogy a törvény az unitárius püspököt is berendeli „valahány papokkal” a leendő tárgyalásra, és ez nem a vádlottak iránti méltányosság jele, hanem a *Consensus Ministrorum*hoz nyilvánvalóan nem ragaszkodó unitárius felekezet elleni támadás. A *Samosatania* tévelygő híveinek magukat kell majd védeniük a perben, és nem a zsidózókat.

Bethlen István mozgolódása 1635 végén már annyira közvetlen fenyegetést jelentett, [57] hogy a fejedelemnek nem volt alkalma végrehajtani a fáradságos szervező munkával járó intézkedéseket. A tekintélyes erőt képviselő zsidózókat nem

akarta fellépésével a lázadó főúr mellé állítani. A karácsonyi határidő letelt úgy, hogy alig néhányan tértek át, és azoknak sem bántódása, akik kitarítottak hitük mellett. Ám 1637-ben, mikor a viharfelhők már elvonultak, és trónusa minden addiginál szilárdabban állt, Rákóczi elszánta magát a cselekvésre. Világos volt ez Péchi Simon, a szombatosok szellemi vezére, és legnagyobb támogatója számára is, aki sebtiben vejeire iratta át minden birtokát, remélve hogy ezzel legalább jószágát megmentheti a fejedelem mohóságától.[58] Bár ezután névleg csak haszonélvezője volt birtokainak, ügyes jogászi csűréssel olyan biztosítékokat is beépített a megállapodásba, amelyek révén bármikor újra teljes jogú tulajdonossá válhatott. – abban az esetben, ha a fejedelem mégis megkímélne. Ám Rákóczi ezúttal már nem kímélte meg sem a szombatosokat, sem a tekintélyes birtokokkal rendelkező súlyos beteg Péchi Simont.

A nagy perek

A szombatosok perét Rákóczi György az unitáriusok megregulázásával akarta összekötni, ahogy ezt az 1635-ös határozatban már világosan ki is nyilvánította. Két legyet egy csapásra – ez lehetett volna a mottó. A fejedelem beavatkozásra az unitárius egyház belviszálya szolgáltatott kiváló ürügyet. Ravius (Szőrös) Mátyás, a kolozsvári szászok felforgató és innovator hírében álló[59] volt prédikátora, bevádolta a fejedelemnél vetélytársát, Beke Dánielt, az 1636 végén megválasztott unitárius püspököt.[60] Állítása szerint Beke és hívei eltértek az 1579-ben lefektetett hitvektől. Rákóczi nem szalasztotta el a tálcán kínált lehetőséget, Beke Dánielt zsinat megtartására kötelezte, és felszólította, hogy az ezen a zsinaton elfogadott hitvallást terjessze majd be az 1638. április 23-án esedékes gyulafehérvári országgyűlésre. A püspök 1637. júliusában össze is hívta az unitárius zsinatot Torda városába. A résztvevők úgy határoztak, hogy Enyedi György egyik művét fogják bemutatni hitvallásuként, talán éppen azt az *Explicationes Locorum*, amely ellen a fejedelem lelkiismerete, Geleji olyan durva hangnemben ágált. Nem csodálkozhatunk hát, hogy miután a zsinat átköltözött Kolozsvárra, állásfoglalásukat megváltoztatták, és inkább egy az 1579-es hitvallásra támaszkodó iratot nyújtottak be.[61]

Közben megindultak a szombatosok elleni per előkészületei. Angyalosi János özvegyét (akinek sógora, Angyalosi István, Péchi veje volt) és fiát már 1638 elején a szombatoság vádjával idézték valamilyen előzetes vizsgálóbizottság elé. A betegeskedő özvegyasszony levélben, fia pedig személyesen kért kegyelmet a fejedelemtől. Rákóczi nem gyakorolt kegyet, a kérelem hátára a következő spártai tömörségű mondatot véste: „A törvénhez tartsák magokat.”[62] A dési perek gördülékenysége arra utal, hogy nem ez volt az egyetlen korai vizsgálat.

Az 1638. április 23-án megnyíló gyulafehérvári országgyűlés[63] még nem bocsátkozott a szombatosok és unitáriusok ügyének tárgyalásába, hanem azt a július 1-jére összehívott dési gyűlés hatáskörébe utalta, ám erre a gyakran *terminus* névvel is illetett rendhagyó törvénylátó gyűlésre,[64] amely a törvénytövegekben *conventus*ként szerepel, már nem volt hivatalos a tavaszi országgyűlés minden tagja, csak egy kis bizottság: Néhány kiválasztott, és az unitáriusokon kívüli három bevett vallásból tizenhét-tizenhét delegátus.[65] Az áprilisi országgyűlés a fejedelmi előterjesztésnek megfelelően úgy határozott, hogy mindazokat a zsidózókat akik 1635 karácsonyáig nem tértek át a bevett felekezetek valamelyikére, a *fiscalis director* (kincstári jogügyigazgató) idézze a dési gyűlés elébe. A fejedelem egyúttal a kolozsvári reformátusok térnyeréséről is gondoskodott, hatalmi szóval kényszerítette az unitárius város vezetőségét, hogy mind a kis-, mind a nagytanácsban biztosítsanak képviselőt a református kisebbségnek, sőt bírót is minden negyedik évben közülük válasszanak.[66]

Rákóczi György, a rendek választási feltételeinek eleget téve,[67] igyekezett a törvény adta kereteken belül mozogni, amely – mint fent is láthattuk – egyáltalán nem zárta ki a megfélemlítés és a manipuláció alkalmazását. Ugyanakkor a méltányosság látszatára is ügyelt: A már májusban összeült bizottság fontos tagját, az egész vizsgálat karmesterét, Pókai Sárosi Jánost a későbbi unitárius krónikák egyházuk nagy pártfogójaként emlegetik.[68] A főúr a szombatosok ügyében nyilván egyetértett a fejedelemmel, ám az igen homályos hogy Rákóczi milyen módon vette rá a saját felekezetével szembeni fellépésre.

A dési bizottság keze alatt égett a munka. A júliusi gyűlés csak akkor teljesíthette küldetését, ha addig minden, az előzetes vizsgálatok során felkutatott szombatoshoz eljuttatja az idézést. Május 23-án jegyzékbe foglalták a Kolozsváron elkobzott, és a gyulafehérvári káptalan levéltárában elhelyezett zsidózó és eretnek műveket.[69] Ezek között nem csak szombatos kéziratok voltak, és nem csak a radikális antitrinitáriusok (Glirius, Sommer, Palaelogus) és *non adorantisták* könyvei, hanem például Fausto Socininak Dávid ellen írott vitairata is. A fejedelem és a nyeregbe került református egyház semmilyen Krisztus lényegéről folytatott vitát nem tűrt meg. Tulajdonképpen akár az összes 1579 előtt kiadott unitárius munka a tiltott könyvek listájára kerülhetett volna.[70] Május 26-án Kolozsváron, két nappal később Marosvásárhelyen kezdődtek el a kihallgatások.[71] Utóbbi városba Nagyernyéről és Szentkirályról is hívtak be tanúkat.[72] Akik ellen terhelő vallomások születtek, azokat július elsejére Dész városába idézték, így járt például a két nagyhírű vásárhelyi família, a Szabó és Borsos család jónéhány tagja.[73] A vizsgálatok az említett két városon kívül egész Udvarhely- és Marosszékre, a szombatosok teljes törzsterületére kiterjedtek. A Kohn Sámuel által 15-20.000 főre becsült szombatos szekta jelentős hányada,[74] Szalárdi

szerint akár több ezer ember is,[75] idézőlevelet kapott. Az érintettek között volt Péchi szinte teljes rokonsága, és számos gazdag székelyföldi főúr. A védekezés egyik útja azonnali megtérés volt, ehhez azonban a vizsgálóbiztosok engedékenysége is szükségeltetett. Akinek lehetősége volt rá, ügyvédet fogadott,[76] mint Angyalosi Jánosné Szigethi Erzsébet, vagy sürgősen megkeresztelkedett, mint a szintén Péchi-rokon Kornis Borbála. Akad olyan kútfő, aki a nyári események során már nem is idézésekről, hanem elfogatásokról beszél.[77] Ha ez igaz, akkor inkább a szegénynépet érinthette, és nem a szekta gazdag polgári és főúri híveit, akiknek esetében Rákóczi vigyázott a törvényesség látszatára..

Georg Kraus sommásan így emlékezik meg a dési gyűlésről: *„Júliusban Désen országgyűlést tartottak, ahová sok előkelő egyházi és világi rendű férfi gyűlt össze. Megvitatták és megbeszélték a hittel kapcsolatos cikkelyt, majd ítéletet hoztak a fogságra vetett szombatosok ügyében.”*[78] Tudósítása az események sorrendjét tekintve helytálló. Először ugyanis valóban az unitáriusok ügyét tárgyalták meg, az első hét napon ők foglalták el a vádlottak padját.[79] Bár Geleji Katona István, az ortodox református anyaszentegyház gyengélkedő bajnoka nem lehetett jelen,[80] de Rákóczi személyes jelenléte nélküle is biztosította a református érdekek érvényesítését. A fejedelem Medgyesi Pálnak, udvari papjának[81] írt, június 30-i keltezésű levelében nagyon egyértelműen fogalmaz az unitáriusokkal kapcsolatban: *„Ezen a terminuson de vera religione unitarii sint vel non, nem leszen semmi disputatio, hanem csak azt keressük ki, kicsodák azok a szombatosok, kik az recepta religióból exorbitattanak az judaizmusra mert csak azok a recepta unitariusok, kik az Jézus Christust invocálják, adorálják, mint Istent.”*[82] Tehát Rákóczi elvben egyenlőségjelet tesz a szombatosok és a *non adorantisták* közé. Az unitárius egyházat a *Consensus Ministrorum* kényszervágányára akarja visszatéríteni: *„1579 az mint Dávid Ferencet condemnálták volt, azok mind megvadnak nekiünk, s csak arra a rámára fogjuk most vonni őket.”* – írja a fejedelem. A „rámára vonás” persze nem ment könnyen. A július 3-i ülésen, amikor Beke Dániel benyújtotta hitvallását, Ravius azt a vádat emelte, és valószínűleg jogosan, hogy az irat a püspök addig hangoztatott nézeteivel teljesen ellentétes.[83] Az ülés a vallatások beadásakor teljes zűrzavarba torkollott, a tárgyalásokat a következő napra halasztották. Július 5-6. a két unitárius párt hitvallásának sikertelen egyeztetésével telt, ami meglehetősen furcsa, azt tekintve, hogy néhány nappal ezelőtt Beke és Ravius is kinyilvánította, hogy imádja és igazi Istennek tekinti Krisztust. Az egyre kuszább hitvitának a fejedelem és a július 7-i beavatkozása vetett véget. Megróttá Beke makacsságát,[84] és a nem is olyan szelíd fejedelmi nyomásnak Beke kénytelen volt engedni, elfogadta a megegyezésnek csak bajosan nevezhető dési *complanatiót*,[85] amely amellet, hogy durván beavatkozott az unitáriusok hitelveibe és liturgiájába, elrendelte az „istenkáromló” könyvek Kolozsváron már megkezdett elkobzását, cenzúra alá vetette az unitárius irodalmat, és

visszahelyezte gyülekezetébe az áruló Raviust. Teológiai téren a *complanatio* tökéletesen megvalósította a fejedelem célkitűzéseit. A liturgia megszorítása pedig még az erőszakolt hitelveken is túlmutatott: a szentháromságtagadás alapjára építő unitáriusoknak ezentúl az Atya, a Fiú, és a Szentlélek nevében kellett keresztelniük

Az unitáriusok után a szombatosok kerültek sorra. Akadhatott is elég dolga a fejedelmi jegyzőknek, hiszen tömegével jöttek Désre a perbe idézett vagy elfogott szombatosok. Az egyszerű emberek tárgyalásairól nem maradt ránk forrás. A vádlottak nagy számára való tekintettel talán nagyobb csoportokban hoztak ítéletet perükben. Ami pedig büntetésüket illeti, csak Szalárdira a *conventus* résztvevőjére támaszkodhatunk: „...*akik azon sectán lenni tanáltattak vala, megbizonyosodván a directornak actiója, kereseti, mindnyájan fejük, jószágok vesztésén maradtak vala; a megszentenciázás után, az kamaraház előtt lévén egy szép öreg puszta ház ..., naponkint abba reggettetnek vala, míg annyira megszapornának, hogy a várakba együvé is, máshová is, százon-, másfél százonkint jó gondviselés alatt küldöztetnének, úgy, hogy Váradon, Székelyhídon, Jenőben, Déván, Fogarasban, Szamosújvárbán, Kővárban vasakat is alig győznének kovácsolni nékiek, és amíg kik jó észre nem térnének, mindenütt a sok építések körül naponkint elég dolog adatnék elejükbe.*”[86] Szalárdi beszámolója szerint a bevett vallások valamelyikére térőket reversalis fejében hamarosan hazaeresztették Egy valamivel későbbi reversalis[87] ismeretében azonban valószínű, hogy Rákóczi hűségese híve tudatosan torzít: ezek ugyanis kifejezetten a református hit felvételére kötelezik a megfélemlített szombatosokat A zsidózók térítéséhez Medgyesi Pál, a fejedelem udvari papja, a mérsékelt puritánusok csillaga is hozzájárult harmincöt, Váradon megmentett lélekkel.[88] Szalárdi elmondása alapján úgy tűnik, hogy a legtöbb esetben még a jószágvesztést sem hajtották végre.

A fővádlottaknak az előzőekkel párhuzamosan, kisebb bizottságok előtt zajló pereiről már pontosabb információkkal rendelkezünk. A dési gyűlés kiküldöttjei július 7-én Szenterzsébeten megkezdték a Péchi Simon elleni tanúvallomások gyűjtését. A tárgyalásra megidézett, ám betegsége miatt személyesen megjelenni nem tudó[89] exkancellárról bebizonyosodott, hogy „*az szombatot üli meg, noha mindazonáltal is az jobbágyokkal nem dolgoztatott. Disznóhúst és egyéb Mojses ceremóniáiban megtiltott eledeleket nem eszik, húsvét innepében kovásztalan pogácsával él.*”[90] „Missziós” tevékenységéről is bőven szolgáltatott adatokat a harminchárom tanú, de az is kiderült hogy a más hitűekkel szemben gyakran meglepő türelemmel viseltetett A vizsgálat lezárulta után kapott még három nap jelképes haladékot a megjelenésre, vagy védőjének elküldésére, majd távollétében fő és jószágvesztésre ítélték.[91] akárcsak az összes férfi fővádlottat.[92] A határidő leteltével elfogták, és Kővárra vitték. A Péchi esetében is felhozott bizonyítékok alapján július 15-én bűnösnek találták Szabó István, János, Gáspár, Vásárhelyi Dániel, Kállai János, Beke Katalin, és

özvegy Géczy Istvánné kolozsvári, Borsos István és Vallon Borbála marosvásárhelyi lakosokat, valamint Péchi Simon három férjezett lányát és Keresztessi Pál özvegyét, Kendeffy Zsófiát.[93] A nőket Géczy Katalin kivételével csak jószágvesztéssel büntették – fejük megváltása mellett, férjeik és gyermekeik tulajdonrészére nem kiterjedő érvénnyel. Péchi lányait apjukhoz hasonlóan távollétükben ítélték el. Angyalosi János özvegye és fia, Angyalosi István. Péchi Margit, az exkancellár ekkor még hajadon legkisebb leánya, Orbán Ferenc udvarhelyi aljegyző,[94] Maróthi György,[95] Székely Mózes egykori cinkosa, és Szentmiklós Mihály[96], Péchi Simon udvari papja sem kerülhette el a sorsát, peranyaguk azonban sajnos nem maradt fenn. A sok fő- és jószágvesztési döntés ellenére csak egyetlen kivégzésről tudunk: a fejedelem halálra kövezte a nem is szombatos, hanem unitárius Thoroczka János kolozsvári ötvöst, aki Krisztusnak, visszatérése esetére, nem átalott felajánlani egy kiadós kapálást saját szőlejében.[97] Egy Csipár nevű istenkáromló, tehát szintén unitárius, kolozsvári tanácsos büntetése pedig hatvan bitófa alatt mért botütés lett.[98] Ha a bevett vallások valamelyikére való áttérés fejében a bizottság eleresztette is a fővádlottakat, ám a jószágok elkobzását minden esetben végrehajtották. A fejedelmi eréllyel szemben Péchi furfangja sem használt, fassiót kellett tennie, amiben maga és örökösei nevében minden birtokról lemondott. A vejekkel kötött megállapodása ezzel érvénytelenné vált. „*Eb haszna.*” – írta a kiforgatott örökös a reversalisra.

A július 16-ig nem lezárt néhány ügy további tárgyalása a novemberi beszercei terminusra maradt. Az őszi ülés egyetlen számunkra ismert vádlottja Paczolai Péterné Kornis Borbála, Péchi Simon sógorának, Kornis Ferencnek leánya. Ügyét érdemes közelebbről is szemügyre vennünk,[99] mert a bonyolult perfolymat jól szemlélteti a törvényszék módszereit, és egyben a védekezés lehetséges módozatait is. Kornis Borbála ügyvédek alkalmazásával a lehetőségek végső határáig el tudta nyújtani az eljárást, ám a pert mégsem nyerhette meg.

A néhai udvarhelyszéki főkirálybíró örökösője a fejedelem június 17-én kelt rendelete alapján már július 1-re idézést kapott. Július 5–6-án Désen hallgatták ki a Kornis-birtokokról behívott első tanúkat.[100] Elmondásuk alapján Borbálát anyja, Bornemissza Judit térítette a szombatos hitre. Nem egy tanú határozottan állította, hogy a gyermek apja, az unitárius Kornis Ferenc a perpatvartól tartva csak titokban merte megkereszteltetni a gyermeket. A fű alatt végrehajtott keresztelés mégis a gyermekágyas asszony fülébe jutott: „*Hogy megtudta felesége, igen búsult és haragudott érte, egy fogoly madarat vitetett volt Kornis Ferenc uram az beteg feleségének, hogy egyék, vissza küldötte, az urának azt izente, hogy egye meg, ha megványoltatta a gyereket.*”[101] Kornis Ferenc korai halála révén Borbála anyja befolyása került, ám a döntő többség állította, hogy házassága illetve anyja halála után felhagyott a szombatos szertartásokkal. Akadt olyan is, aki azt bizonygatta, hogy

úrnője mindig az unitárius templomba járt. Szentmiklósi Máté, szentgyörgyi unitárius lelkész ezzel szemben csak annyit állított, hogy az ő prédikációit mindig rendszeren látogatta. Paczolay Péterné a vádlott szintén beidézett férje úgy emlékezett, hogy 1635-ben a súlyos beteg Kornis Borbála még úrvacsorát is vett. Barcsay Zsigmondtól pedig arról értesülünk, hogy ő és felesége voltak Kornis Borbála keresztszülei a Szentbenedeken megtartott alkalmi keresztelőn.[102] Sajnos nem tudjuk, hogy pontosan milyen kérdéseket tett fel a bizottság, ám a válaszok általában nem igazolták a vádat. Kiderült, hogy Kornis Borbálát kétszer is megkeresztelték, ráadásul az utóbbi években, ahol éppen tartózkodott, tisztességesen eljárta vasárnaponként templomba, és a főtt disznóhússal is megbarátkozott. Ha szombatos maradt az asszony, ha nem, nagyon ügyesen rejtegette hitét. A nem egészen pártatlan bizottságot azonban nem a bizonyítékok összessége érdekelte, a vizsgálatot vezető jegyzőknek elég volt egy-két terhelő vallomás.

Július 7-én Erdőszentgyörgyön folytattak vizsgálatot a biztosok – a fentiekhez hasonló eredménnyel. Az augusztus 10-i szentbenedeki kihallgatásokat talán a vádlott valamelyik ügyvédje közölte ki. Csak három tanú került a bizottság elé, környékbeli unitárius lelkészek. Egyikük, Szentmihályfalvi István szentbenedeki prédikátor megerősítette Paczolai Péter vallomását: valóban kiszolgáltatta Kornis Borbálának az úrvacsorát 1635-ben. Talán rokona a szentbenedeki lelkésznek a torockói ecclesia szintén beidézett pásztor, Szentmihályfalvi Mihály, akinek személyében megismerhetjük az 1638-as alkalmi keresztelés végrehajtóját. Hiába tanúskodtak azonban az asszony mellett, egyházuk augusztus 11-én tartott dicsőszentmártoni zsinata Rákóczi haragjától remegve nem ismerte el Kornis Borbálát unitáriusnak. Köntörfalazó állásfoglalásuk szerint kereszténynek az minősül, aki hisz Jézus Krisztusban, és hitéről a keresztség felvételével tanúbizonyságot is tesz.[103] A kérdést csak általánosságokban tárgyalták, Kornis Borbálát nem védték meg. A határozat szabad kezet adott a fejedelemnek: ha a keresztség tényét nem is, de az őszinte hitet mindenképpen megkérdőjelezte. Úgy tűnik, Kénosi Gál Ferenc és Borbála más ügyvédei,[104] még tettek egy utolsó kísérletet védencük megmentésére. Az október 23-i kihallgatások tanúit talán a védő válogathatta meg, és a kérdéseket is ő határozhatta meg. A kérdések pedig ezúttal a vádlott gyermekkorára és első keresztelésére vonatkoztak. Az utolsó szalmaszál, amibe a védelem fogódzott az anyai erőszak volt, és a titkos keresztelés, amely kétségkívül 1635 előtt történt. Ezek és az utolsó, hasonló tárgyú novemberi vallomások cseppet sem hatották meg a *terminust*. November 8-án Kornis Borbálát fő és jószágvesztésre ítélték. Fejét hatvanhat forintot megválthatta, de javait elvesztette.[105]

Az előbbi eljárást áttekintve világossá válhat számunkra, hogy a per egyetlen vádlottjának sem volt esélye felmentésre. Még a leggazdagabbaknak sem, Péchi

Simonnak, Kendeffi Zsófiának, és Kornis Borbálának, akik pedig nem csak egy, hanem jónéhány *procurator*t alkalmaztak. Az ítélet – átvitt értelemben – már az idézéskor készen állt. A gazdag szombatosoknak ezúttal alkalma nyílt közelebbről is megismerni a kálvini predestináció működését...

A beszercei országgyűlésnek Paczolai Péterné elítélése után már nem maradt sok elintéznivalója. November 9-én még térítvényt vettek a tizenhárom éves Péchi Margittól, a szenterzsébeti remete legkisebb lányától,[106] miszerint apja birtokaira nem tart igényt, és azt is előírták, hogy a *reversalist* asszonykorában újra meg kell erősítenie. Nagyjából ezzel egyidőben székely főuak egy csoportja, köztük Mindszenti Gábor, a kancellár egyetlen büntetlenül maradt lányának, Erzsébetnek férje és Barcsai Zsigmond összesen 12.000 forint értékű kezességet vállalt Péchi Simonért.[107] A kezesség fejében a vádlott szabadon távozhattott és használatra visszakarta szenterzsébeti birtokát 70 jobbággal a maga és felesége haláláig. A megállapodás feltételeket is szabott. Az egyik ilyen feltételből úgy tűnik, hogy Péchi Simon a kezeslevél kiállításakor már áttért.[108] A későbbi forrásokból az is kiderül, hogy reformátusnak. Ismerve a szegény tömegek, és Péchi áttérését arra kell gondolnunk, hogy nemcsak a névtelen tömegnek, de a fővádlottaknak sem volt választási lehetőségük a hit dolgában – könnyen elképzelhető, hogy csak református lelkész engedtek a közelükbe. Észérvek is alátámaszthatták a szombatosok döntését, hiszen a továbbiakban a fejedelem támogatott egyházában lehették a legnagyobb biztonságot, és nem az elnyomott unitáriusok közt, akik védőpajzsként ezúttal használhatatlannak bizonyultak.

Péchi Simon békés nyugalomban töltötte utolsó éveit, Szenterzsébeten, régi kúriájában. Az időt megmaradt birtokai igazgatásával, vagy éppen levélírással töltötte. Ezekben a levelekben[109] családján és a gazdaságon kívül semmi iránt nem mutat túlzott érdeklődést. Bár Erdélyt nem hagyhatta el, és árgus szemekkel figyelték, nem zárták ki teljesen a közéletből: bizonyíthatóan résztvett az 1640 április 24-i országgyűlésen. A *reversalis*ban tett ígéretét megtartotta, négy-öt évvel később bekövetkezett haláláig[110] a református hiten maradt,[111] de ahogy Szalárdi bölcsen megjegyzi: „*a szíveket Isten őfelsége, ki azokat teremtette, egyedül láthatja, tudhatja.*”[112]

A dési per háttérében rejlő okok

Az előző részben vázlatosan áttekintettük a dési per menetét, most pedig azokat az okokat kell megvizsgálunk, amelyek a szombatosok elleni fellépésre készthették a fejedelmet. A szakirodalomban általában három motívumra vezetnek vissza az Rákóczi-féle üldözést, mi is ezt a három motívumot, a politikát, a birtokszerzést, és a vallási meggyőződést igyekszünk a következő oldalakon szemügyre venni.

Az első, és Dán Róbert által is hangsúlyozott ok, hogy a fejedelem politikailag megbízhatatlannak tartotta a szombatosokat. Ez vitathatatlan, világosan kiderül Péchi Simon reversalisának második pontjából: „*Sem titkon, sem nyilván, szóval, írás, izenet és egyezés által nem praktikál senkivel olyanokkal, s oly dolgokban magát nem társalkodtatja s elegyíti, melyért derekas és helyes suspiciót is magára vonhatna vagy szerezhetne.*” A fejedelem nem felejtette még el a zsidózógyanus[113] Székely Mózés és ténylegesen zsidózó társai 1633-as szökését, konstantinápolyi praktikálását. 1635-ben egy portai informátorának levele arra figyelmezteti, hogy a pártütő főúrnak vannak még Erdélyben üszögi, és itt név szerint Péchi Simont gyanúsítja.[114] Dán Róbert ezzel szemben egykorú források alapján a szenterzsébeti remete ártatlansága mellett érvel. Gondolatmenete szerint Péchi nem lehetett áruló, hiszen 1633 őszén Rákóczi éppen az exkancellárhoz igen közel álló Mikó Ferencet küldte a Portára rendkívüli követként. Székely Mózéssal csak a szombatosok radikális politikai szárnya praktikálhatott, akik pedig vele együtt Konstantinápolyban kötöttek ki.

A második okot sem kell sokáig keresnünk: jónéhány kútfő Rákóczi legfontosabb jellemvonásai között említi a kapzsiságot. Kemény János erről így emlékezik meg: „*az fejedelem mind igen keményen kezdé bálni az emberekkel, mind pedig felette gyanós, és különb-különb utakon, módokon való hasznot kereső ember lévén ...s egyszersmind könyörületlen is...*”[115] Georg Kraus szerint a Szebenre látogató fejedelem más erényei mellett gazdagságával is eldicsekedett.[116] Rákóczi György számára pedig a gazdagság elsősorban nagy és értékes birtokokat jelentett.[117] Tizennyolc éves uralkodása alatt több földet szerzett, mint bármelyik másik erdélyi fejedelem, és gyakran szándékosan homályban hagyta a kérdést, hogy ebből mi a fejedelmi, s mi a családi birtok.[118] Birtokszerzése döntően erőszakolt szerződéseken,[119] és a hírhedt „nótázásokon” alapult, amelyeknek hosszú sora 1631-ben kezdődött el Haller István perbe fogásával. Hivatalosan a szombatosokat is *in nota infidelitatis* – hűtlenség vádjával ítélték el. Tanulságos lesz megnézni, hogy az 1638-as perek során milyen birtokok kerültek a fejedelem kezére, és ezekkel mi történt a későbbiekben

A Péchi Simontól szerzett birtokokat Makkai László kutatásai szerint Rákóczi György három uradalomra osztotta szét.[120] A már meglévő Örményeshez (ma: Mezőörményes) csatolta Viszolya, Köbölkút, Paszmos egész falvakat, és Répafalva, Domb részjóságokat. Kóródszentmártont, Kóród, Oláhudvarhely, Kisszöllős, Szénaverő, Fületelke, Solymos részjóságokkal és Martontelke faluval szintén Örményeshez csapta. Úzdiszentpéterből és néhány töredékből (Tuson, Pagozca) egy második uradalmat szervezett. Péchi székelyföldi birtokai (Bözöd, {Bözöd}újfalva, Alsóboldogasszonyfalva, és Keresztúrfalva részjóságok) az udvarhelyi jósághoz kerültek. Balázsfalva, Péchi legértékesebb tulajdona, amelyet az exkancellár Bethlen Péterrel kötött szerződése értelmében csak a másik fél örökös nélküli halála esetén

kapott volna meg, egyelőre még nem került a fejedelem tulajdonába.[121] Ám a birtokok elkobzásával már a fejedelem javára szólt a megállapodás, és mikor Bethlen Péter 1646-ban meghalt, Balázsfalva is Rákóczi György kezére jutott.

Akadnak Péchi Simonnak olyan birtokai is, amelyekkel Makkai László felsorolásából kimaradtak, és nincsenek a használatra halálukig visszatért porciók (Sárd, Héjjasfalva, Magyarzsákod, Szentábrahám) között sem, ezek Magyar- és Oláhhidegkút, Oláhzsákod, Kőröspatak, Csicskefalva, Újszékely, Péterfalva, Szentpéter, Visa, Ecellő (?), Zpin (?) [122] – többnyire valószínűleg falutöredékek. A visai jószág bizonyosan az örményes-kóródszentmártoni uradalomhoz került. A többi birtokot pedig elhelyezkedésük alapján szintén az említett mezősgéi illetve székelyföldi uradalmak valamelyikéhez kellett, hogy csatolják, ám ezek megmaradt urbáriumai sajnos nem bukkannak fel a nevük. Kornis Borbála lefoglalt birtokai lényegesen kisebb értéket képviseltek, mint az exkancellár elkobzott jószágai: a homoródszentpáli kastélyt és birtokot, valamint Homoródszentpétert és Bágyot nem számítva a szombatos asszony csak néhány jobbágyos töredéket bírt: Kisszöllős, Nádas, Fületelke, Újfalu, Szentandrás, Tancs, Rücs, Oláhszentgyörgy, Velkér, Pete, Ercse, Liget, Dobrád és Szászfülpös (?) falvakban. [123] Kendeffi Zsófia Hunyad megyében elvesztette Magyarbrettyét, s más jószágait. [124] A többi elítélt szombatos birtokairól nincs információ.

A fent ismertetett zsidózó-birtokok sorsát szerencsére bizonyos mértékben követni is tudjuk. Kornis Borbála jószágainak döntő többségét a fejedelem először az örményesi uradalomhoz csatolta, majd szépen lassan szétsztozotta ezeket. Egy igen jelentős részt, hat falutöredéket feleségének, Lorántffy Zsuzsannának juttatott. Az adományozás ellen Kornis Margit (Borbála testvére) és férje Rhédey János 1640 májusában eredménytelenül tiltakozott. Egy falut, a Torda megyei Ligetet vajdaszentiványi Bodoni István kapott meg 1643-ban. A tiltakozás most sem maradt el: Rhédeyn és feleségén kívül már a Bornemissza- és Patócsi-rokonság is fellépett a döntés ellen [125] – ismét eredmény nélkül. A maradék birtokokon Rákóczi Zsigmond, a fejedelem kisebbik fia, és Bethlen János osztozott, az utóbbi 1644 szeptemberében megkapta a Homoródszentpált, Homoródszentpétert, és Bágyot, valamint Városfalva, Tankafalva, Jánosfalva, Dállya, Muzsna, Lókod, Szentmárton, Reczenye (?), Újfalu, Zetelaka porciókat és egy udvarhelyi házat. [126] Az eladományozott birtokok többségét Kornis Margit végül visszaszerezte [127], de nem donatio, hanem kiváltás útján. Péchi Simon birtokai közül Szentersébet egész falut [128], Szentábrahám, Magyarzsákod, Nagysolymos, Héjjasfalva, és Sárd részjószágokat a fejedelem 1645 júliusában Kemény Jánosnak juttatta. [129] Andrásfalvát és tartozékait 1644. március 24-én Gyulai Ferencnek, Péchi Margit férjének adta. [130] Kendeffi Zsófia birtokainak legalább egy részét fia 1649. december 10-én. visszakapta. [131] Orbán Ferenc, egykori udvarhelyszéki főjegyző az amnesztia elnyerésével, már mint fejedelmi udvarmester, visszanyerte összes jószágát. [132]

Bár mi csak az ingatlanokkal foglalkozunk, de nem téveszthetjük szem elől, hogy a per után lefoglalt ingó vagyon is nagy értéket képviselt: állatok, bútor, szerszám, edények stb. mindezekkel (persze a pénzt kivéve) találkozhatunk az

örményes-kóródszentmártoni uradalom 1638-ból fennmaradt irataiban[133].

A politika és a haszon vonulata után most szemügyre kell vennünk a a szombatosok elleni per harmadik, és véleményem szerint legerősebb motívumát, a vallási meggyőződést avagy egyházpolitikát. Miért lenne ez a legerősebb motívum? Bár az összeesküvés gyanúja már korábban felmerült Péchi ellen, de Rákóczi mégsem fogatta le az első kétségek hatására, az exkancellár még a borosjenői békét is aláírta.[134] Ez a politikai szál másodlagos szerepére mutat. A perben elkobzott birtokok pedig valóban komoly vonzerőt jelenthettek a fejedelem számára, ám messze nem voltak akkora kiterjedésűek mint a Zólyomi Dávidtól,[135] vagy a Bethlenektől szerzett jószágok.[136] Mint láttuk, tekintélyes részüket később vissza is adta, vagy eladományozta. Marad tehát a most sorra kerülő vallási motívum, amelynek súlyát megnöveli, hogy ez a per egyetlen olyan vonulata, amely nem csak a szombatosokkal, de a Désen velük együtt szereplő unitáriusokkal is összefüggésben van.

A dési per az unitáriusok ellen is irányult. Rákóczi György a zsidózákkal szembeni fellépést a számára megvetett felekezet visszaszorítására használta fel. Szándékosan összemosta a *non adorantizmust* és a szombatosságot, hogy így beavatkozhasson az unitárius egyház belügyeibe. A zsidózáok sorsa egyben figyelmeztetés is volt az unitáriusok számára, hogy mire számíthatnak ha letérnek a fejedelem által kijelölt keskeny útról. Rákóczi György az elődeitől, főleg Bethlen Gábortól örökölt taktikát valósította meg, méghozzá minden addigi kísérletnél sikeresebben. Tevékenységével, szándékainak megfelelően, a református felekezetet erősítette, amely nem csak Udvarhely- és Marosszékből, de az unitáriusok fellegrárában, Kolozsváron is komoly pozíciókat szerzett. Talán éppen az Igaz hit terjesztése volt a fejedelem fő célkitűzése az unitáriusok és a szombatosok elleni közös eljárásában, és ez részéről nem csak egyházpolitika volt, hanem személyes meggyőződés.[137]

A következmények

Ebben az epilógusnak is nevezhető utolsó részben röviden igyekszem bemutatni az 1638-as események, a dési per és *complanatio* távlati hatásait.

Az unitáriusok székelyföldi visszaszorulása már 1638 végén megkezdődött, és 1639 elején a helyszíni vizsgálatokkal folytatódott. A legnagyobb szombatos központokba, Erdőszentgyörgyre, Kis- és Nagysolymosra, Bözödre, Bözödújfaluba, Hidegkútra, Szentersébetre *commissarius*okat küldtek, akik először felmérték a falvak felekezeti viszonyait, és ennek alapján a többségi gyülekezetnek ítélték a templomot. A felmérést azonban megelőzte a dési perből kimaradt szombatosok áttérítése. Sok helyen unitáriusokat is térítettek, akik között bizonyos szép számmal akadtak látens szombatosok. A zsidózáok áttérésénél *reversalist* vettek, amelyben a biztonság kedvéért Ábrahám, Jákob, és Izsák istenére kellett letenniük az esküt.[138] Az igaz hit egyháza, úgy tűnik, kételkedett bűnbánatuk őszinteségében. A biztosok

úgy csúrték-csavarták az embereket és a számokat, hogy a templomok lehetőleg ne az unitáriusoknak, hanem az új református gyülekezeteknek jussanak.[139] Kissolymoson csak az 1640-es második vizsgálat tudta elérni a kívánatos eredményt.[140] Míg a törzsterület gyengült,[141] a végvidékek, Hunyad és Belső-Szolnok megye kiestek az egyházszervezetből,[142] gyülekezeteik megszűntek. A fejedelmi elnyomásnak, és az 1638-as eseményeknek azonban nem csak ilyen kézzelfogható hatásai voltak: az unitárius egyház szellemi életét hosszú időre megbénította a fejedelmi cenzúra, és a teológiai továbblépés[143] tilalma. A felekezet a 17. század hátralévő felében is az „éppen megtűrt” kategóriában maradt.

A reformátusokat a nagy győzelem után egy időre belviszályok gyengítették. Geleji ekkor már nem csak az unitáriusok és szombatosok ellen szórta villámain – saját egyházának újítoit, a puritánokat sem kímélte.[144] A püspök ezúttal is sikerrel járt: 1646-ban a szatmárnémeti zsinat, az új tanokban csak széthúzást látó fejedelem nyomására[145] Geleji nézeteinek megfelelően döntött, megszilárdította a külhoni elvek által megingatott református ortodoxiát – elutasította a presbiteri rendszert.

A szombatosok számára a dési per hatalmas törést jelentett. A szekta nem csak sok egyszerű hívét veszítette el, de legbefolyásosabb támogatóit, és szellemi vezérét is. Valahogyan mégis erőre kapott, már a negyvenes években újra hallunk róla. A szombatos-kérdés aktualitását jelzi, hogy az 1652-es *Approbatae Constitutiones* megerősíti a zsidózók ellen korábban hozott törvények érvényét.[146] Apafi uralkodása idején[147] és a *Gubernium* alatt[148] vizsgálat vizsgálatot követ. A székely szombatosok száma egyre csökken, a maradék maradéka a bevett vallások álcája mögött próbál meghúzódni. Kompromisszumokkal és nem teljes épségben, de megőrzik hitüket Utolsó bátyájuk Bözödújfalun, Péchi Simon egykori birtoka,[149] egészen a huszadik század végéig kitart.

Jegyzetek

[1] Kohn Sámuel három korszakra osztotta a zsidózók teológiai fejlődését. Korszakolásában az 1621-ben induló és a dési perrel záruló második szakasszal kezdődött meg a szombatosok közeledése a zsidó hitelvekhez, amely egyúttal Jézus jelentőségének radikális csökkenésével is járt. Kohn Sámuel: A szombatosok – történetük, dogmatikájuk és irodalmuk, különös tekintettel Péchi Simon főkancellár életére és munkáira. Bp., 1889. (továbbiakban: Kohn, 1889.) 292-368. p. Dán Róbert, ha alapvetően máshogy látja is Péchi Simon világszemléletét, és korai tevékenységét, a zsidó hitelvekhez (rabbinikusokhoz) való 1621 – illetve inkább 1624 – utáni közeledést érvényesnek találja. Péchi 1621 előtti nézeteit az Eössi-féle népi szombatosoktól merőben eltérőnek mondja, és erre a személyes hitre szerinte inkább az újsztoicizmus és a

radikális antitrinitárius Seidel Dekalógus-vallása hatottak. Dán Róbert: Péchi Simon világgképének elemei és forrásai. In: *Az MTA II. Osztályának Közleményei*, 1973. 81-98. p., 90-98. p.; Uő: *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*. Bp., 1987. (továbbiakban: Dán, 1987.) 185-199. p.

[2] Bővebben: Kovács András: *Vallomás a székely szombatosok perében*. Bukarest, 1981. (továbbiakban: Kovács, 1981.) 233-249. A könyv 1983-ban megjelent változatlan szöveggel a Magvető kiadónál, és a legkényesebb résznél, Bözödújfalú elsüllyesztésénél némileg „finomítva”: 1999-ben a csíkszeredai Pallas Kiadó és az Akadémiai Kiadó közös gondozásában.

[3] A kéziratokban fellelhető szombatos költészet katalógusai: Varjú János: *A szombatosok költészete*. Bp., 1937. 47-80. p.; Varjas Béla (sajtó alá rend.): *Régi Magyar Költők Tára*, XVII. század. 5. köt. Szombatos énekek. Bp., 1970. 616. p. Az imádságokról és a teológiai irodalomról tudtommal még nem készült hasonló jegyzék.

[4] Pokoly József: *Az erdélyi református egyház története*, I-II. köt. Bp., 1904. (továbbiakban: Pokoly, 1904.) I. 230., 255., 259-264. p.

[5] Az 1579. június 1-3. között tartott gyulafehérvári országgyűlés tárgyalta Dávid Ferenc ügyét. A adorantista Giorgio Blandrata állítólag zsidózással is megvádolta. Szilágyi Sándor (sajtó alá rend.): *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, III-X. Bp., 1877-1881. (továbbiakban: EOE.) III. 25-29. p.; Dávid Ferenc letétele után a megalkuvó *adorantista* Hunyadi Demeter lett a püspök. Aranyosrákosi Székely Sándor: *Unitária vallás&χevnt; története Erdélyben*. Kolozsvár, 1839. (továbbiakban: Székely, 1839.) 84-86. p.

[6] A *non adorantismus* tulajdonképpen az első unitárius hittételek logikus továbbgondolása, amely jóval erősebb gondolati rendszert alkot, mint a kompromisszumok által megbénított homályos adorantizmus. Nem kis mértékben hittételei világosságának köszönhető, hogy Krisztusnak ezt az emberként való felfogását a hosszú üldözés sem tudta elpusztítani. Bár tagadhatatlanul elfogultan, célzatosan, és más hangsúlyokkal, de hasonló véleményt fogalmaz meg a református Pokoly József is. Pokoly, 1904. I. 178. p.

[7] Dán, 1987. 46-47. p.

[8] A gerendisták sok tekintetben eltértek a szombatosoktól. Dán, 1987. 40-43. p.

[9] Borsos Tamás: *Vásárhelytől a Fényes Portáig. Emlékiratok és levelek*. Bukarest, 1972. (továbbiakban: Borsos, 1972.) 42. p.; EOE. III. 341-352. p.; A gyulafehérvári országgyűlés rendelkezései: uo. 461-481. p. A szóbanforgó *articulus a 17. tc.*: „*Ezen religiókon kívül valókat penig minden rendeket úgy mint innovatorokat, az ispánok és a királybírák, adiunctis sibi sacerdotibus eius religionis az brevis szerint cognoscálják, azféle innovatorok kik legyenek, az seniorokkal és püspükkel ... megbüntessék, ha törvény szerént convincáltatik, minden haladék nélkül, se ad meliorem frugem non redierint*” *Ugyanezen az országgyűlésen törölték el a jezsuiták ellen 1588-ban hozott törvényt.*

[10] Az országgyűlés 18. törvénycikke a bevett egyházakra és képviselőikre is kiterjesztette a határozat érvényét. Ez pedig nyilvánvalóan egyes, az unitárius egyházon belül működő csoportok ellen irányult. A törvényt a fejedelem talán más protestáns felekezetekkel szemben is fel kívánta használni.

[11] Borsos, 1972. 42-43. p.

[12] A csoport 1595 utáni továbbéléséről és a kolozsvári szombatosokról: Dán, 1987. 101. p.

[13] Mikó Imre – Szabó Károly (szerk.): *Erdélyi történelmi adatok*. I., III-IV. köt. Kolozsvár, 1855-1862. (továbbiakban: ETA.) I. 29-30. p. (Borsos Sebestyén krónikáját az unoka, Nagy Szabó Ferenc által készített

kiegészítésében közli: uo. 1-39. p.); Kovács, 1981. 60-62. p.

[14] A legtöbb „összeesküvőt” Görgény várába vitték, míg Borsos Tamás Gyulafehérvárra került. Utóbbi őrizete nem lehetett túl szigorú, hiszen Nagy Szabó Ferenc szerint fogságából egyszerűen hazaosont. ETA. I. 29-30. p.

[15] „Adák értésünkre az udvarhelyszéki keresztyén tanítók, hogy az arianusok és a sabbatariusok Udvarhelyt kezdettenek gyűlést és törvényt tartani, mely annak előtte nem volt. Így lévén az dolog, hagyjuk és parancsoljuk ő felsége nevével, hogy kegyelmetek az régi szokás ellen afféle valláson való papoknak se gyűlést a megnevezett helytt, s egyebütt is ne engedjenek lenni, se törvént tenni.” Rákóczi Zsigmond utasítása Petki János udvarhelyi kapitánynak. 1606. március 7. EOE. V. 401. p.

[16] Dán Róbert szerint itt csak a szombatosokról van szó, akik megelevenítették az Ószövetség törvénykezési gyakorlatát. Dán, 1987. 102-103. p. Lehetséges, hogy igaza van, de akkor is elgondolkodtató a két vallási csoport egymás melletti szerepeltetése.

[17] Pokoly, 1904. II. 49. p.

[18] Keserü Bálint (szerk.): Adattár a XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez I. – Polgári irodalmi és kulturális törekvések a század első felében. Bp.-Szeged, 1965. (továbbiakban: Adattár, 1965.) 5-6. p.

[19] „Kegelmes fejedelmoenk, adak erteseonkre, hogy nemely gonosz akaróink minket varosul Nagod eleott vadlottanak volna zombatosoknak, és sydo heoteoveknek mondván kire valosképest Nagod megh indult, és Zentegy hazunkat Scholankat akarna foglaltatny, és el pechieteltetny...” – a tanács hangsúlyozza, hogy ők unitáriusok, és nem zsidózók. Keltezés nélküli levél, amely azonban más Báthori Gábor-kori kérelmekkel volt egy iratkötegben. (az unitárius főconsistórium levéltárában) Benczédi Gergely (sajtó alá rend.): A kolozsvári tanács tiltakozása a szombatoság ellen 1608 v. 9-ben. In: *Keresztény Magvető*, 1886. 349-350. p. Amennyiben mégsem 1608–1609 körüli, hanem későbbi, akkor ellentmond Dán Róbert 1610-es országgyűlési határozatra vonatkozó feltevésének.

[20] A kolozsváriak Bethlen Gábor beiktatásakor, valamint 1614-ben és 1615-ben is tiltakoztak. az 1612-es adományozás ellen – sikertelenül: Benczédi Gergely (sajtó alá rend.): A kolozsvári tanács tiltakozása a kolozsvári óvári unitárius iskola elvétele ellen. In: *Keresztény Magvető*, 1887. 114-116. p.; Adattár, 1965. 5-6. p.

[21] „Vagynak sokan az országban, kik nem tartván az religióban való innovatorok ellen emanáltatott articulushoz magokat, az innovatiótól nem szűnnek, hanem sidó hitet és sidó rítusokat követvén, isten ellen való káromlásokat szólnak. Tetszett azért országrúl, hogy efféle religiön valókat az jövőendő gyűlésre citáltassa felséged, holott ha ad meliorem mentem nem redeálnak, törvény szerint büntettessenk...” 1610. március 25. – április 3-án tartott beszercei országgyűlés 6. törvénycikkelye. EOE. VI. 170. p.

[22] „...amaz hosszú nyakú, megfonnyadt Imrefi János és Foktői Máté pap nevű lator, azkiknek Magyarországbán legelső tanácsok is az lón, hogy Erdélyben az pápás és egyisten-valláson való religiót teljességgel kitöröljék...” Borsos, 1972. 58. p.

[23] „Interim az papok, kik káromlásokat szólottanak, tisztességes custodia alatt tartassanak.” 6. tc. EOE. VI. 170. p.

[24] A határozatok két példányban is fennmaradtak, az egyik (ráadásul a díszesebb kiállítású) példányból, mely a fejedelem pecsétjével és aláírásával van megerősítve, hiányzik az adózásról szóló 5. és az innovatio elleni 6. tc. Dán Róbert szerint Báthori Gábor két változatot készíttetett, ám a széki merénylet utáni

bizonytalan helyzetben a rövidebbet fogadtatta el. Szerinte tehát a törvénycikk nem lépett életbe, én ennek megfelelően nem is lehetett üldözés alapja. Dán, 1987. 104. p.; Kocziány László, a Borsos Tamás-kiadáshoz írott előszavában a napló egy 1611. évi passzusát a szombatosok ellen hozott törvénycikk végrehajtásával hozza összefüggésbe: „*Géczi István és az bátyja, Géczi András engem elárulának, ki miatt csak az szent Isten tartá meg életemet; sok iszonyú költségem-ajándékozásom lött ez miatt.*” Borsos, 1972. 60. p. Állítása sem nem bizonyítható, sem nem valószínű. Amennyiben szombatossgá lett volna a vád, nem csak a Géczieknek lett volna alkalma beárulni. Borsos, 1972. 27. p.

[25] A katolicizmus ekkor igen gyenge volt, csak Pázmány és a Habsburgok támogatásának köszönhetőe létét, a fejedelem ritka engedményeit. Szekfű Gyula: Bethlen Gábor. Bp., 1983. (továbbiakban: Szekfű, 1983.) 177. p.

[26] Ennek egyik jele az unitárius püspökválasztások kötelező fejedelmi megerősítése. Jakab Elek (sajtó alá rend.): Unitárius püspököt megerősítő fejedelmi levél. In: *Keresztény Magvető*, 1892. 81-89. p. Bethlen hasonló jogokat gyakorolt a szász papokkal és a katolikus vikáriussal szemben is, Szekfű, 1983. 179. p.

[27] Redmeczi T. János református prédikátor 1622-ben megjelent könyvében (...*Az felséges Bethlen Gábornak öt rendbeli ... Isten anya szentegyházával cselekedett jótetemenyerül.*...) külön fejezetben értékeli az arianusok és a sabbatharianusok ellen parancsolt disputatiót. A könyv sajnos töredékesen megmaradt példányából éppen ez az utolsó rész, az ötödik jótétemény hiányzik, így nem tudjuk, hogy pontosan milyen, vagy melyik disputatióra gondolt. Egyáltalán nem elképzelhetetlen, hogy éppen a Gyulafehérvári hitvitára, és ebben az esetben megint az unitáriusok és a szombatosok szándékos összemosásáról van szó. Borsay Gedeon – Hervay Ferenc (szerk.): Régi magyarországi nyomtatványok, 1601-1633. Bp., 1983. (továbbiakban: RMNY. II.) No. 1265.; Makkai László (szerk.): Erdély öröksége, IV. A fejedelem, 1613-1629. Bp., 1942. 24-25. p.

[28] Pokoly, 1904. II. 69. p. A vita két főszereplője később egyházának püspöke lett. Geleji 1633-ban Keserői Dajka János halála után, míg Csanádi 1632-ben, mikor elhunyt a lengyel származású Radetius Bálint püspök.

[29] A vita után a kolozsvári unitáriusok 1619-ben és 1620-ban kiadták Thoroczkai Máténak Enyedi György: *Explicationes locorum...* című művéből készült magyar fordítását. RMNY. II. No. 1187., No. 1222. Erre kívánt feleletet adni a református Milotai Nyilas Istvánnak 1622-ben Debrecenben kiadott éles hangú vitairata, a *Speculum Trinitatis*, mely a partiumiak szokott buzgóságával egyenesen eretnekekségnak minősíti az unitarizmust. RMNY. II. No. 1262. Milotai könyve nem csak magányos akció volt: az erdélyi református egyház teljes vezetősége támogatta 1620-as enyedi zsinat egyik feladata Milotai könyvének *censeálása* volt. Bod Péter: Erdélyi református zsinatok végzései, 1606-1672. Kolozsvár, 1999. (Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek, 3.) (továbbiakban: Bod, 1999.) 38. p.; Bővebben a polémiáról: Nagy János: Hídvégi Mikó Ferenc életrajza. In: *Keresztény Magvető*, 1875. (továbbiakban: Nagy, 1875.) 40-41. p.; Milotai, Bethlen Gábornak ajánlott könyvében nem arianusnak, hanem *Samosatenicusoknak* titulálja az unitáriusokat. Makkai László (szerk.): Bethlen Gábor emlékezete. Bp., 1980. (továbbiakban: Makkai, 1980.) Tudnunk kell, hogy Samosatai Pál szektája a korai kereszténység orthodoxok által leginkább megvetett keresztény csoport volt. A 325-ös niceai zsinat az eretnekek közül egyedül az ő keresztelésüket nem fogadta el. A megnevezés tehát felér egy hadüzenettel.

[30] EOE. VII. 92-97. p., a kérdéses cikkely szövege uo. 487-489. p.; Dán Róbert az articulus célkitűzésének nem annyira a szombatosok elleni fellépést, mint inkább a más felekezetekre gyakorolt hatást tartja. Dán, 1987. 107. p.

[31] Pokoly, 1904. II. 70. p. Egyesek nemes egyszerűséggel török vallásnak csúfolták az unitarizmust, és ezzel közvetve annak politikai megbízhatatlanságára is utaltak.

- [32] Zoványi Jenő: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon. Bp., 1977. (továbbiakban: Zoványi, 1977.) 310. p.
- [33] Pokoly, 1904. II. 71-72. p.; Kővári László: A szombatosok Erdélyben. In: *Keresztény Magvető*, 1863. 244-261. (továbbiakban: Kőváry, 1863.) 252. p. A fejedelem nyomására a zsinat a református egyháznak engedi át a szombatosok térítését. – forrást nem hoz.
- [34] Az 1614-es unió szövege: Dániel Gábor (sajtó alá rend.): A református és unitárius papok és mesterek szabadalmi Háromszéken. In: *Keresztény Magvető*, 1906. 22-30. p. (továbbiakban: Dániel, 1906.) 27-28. p. Keserűi Dajka akciójáról református elfogultsággal: Pokoly, 1904. II. 72. p. Unitárius szemszögből: Székely, 1839. 132. p.; Kőváry, 1863. 252. p.
- [35] Bod, 1999. 45. p.; Jakab Elek: Az unitarizmus aláhanyatlása János Zsigmond vál. király és Dávid Ferenc halála után. In: *Keresztény Magvető*, 1896. 74-90. p. (továbbiakban: Jakab, 1896.); Dániel, 1906. 22-30. p.
- [36] EOE. VIII. 14-19. p. A kérdéses cikkely szövege: uo. 108. p. A zsidókkal egy *articulus*ban szerepelnek itt a fejedelem *Academiáját* becsmélők.
- [37] EOE. VIII. 26. p. A kérdéses cikkely szövege: uo. 143-145. p.; A zsidók az 1622-ben Alvincra betelepített anabaptistákkal azonos kedvezményeket kaptak. A habánokkal foglalkozó törvénycikk: EOE. VIII. 102-103. p., 1622. május 1-23. közötti kolozsvári országgyűlés, XXIII. articulus.
- [38] Eössi fiává fogadta az egyszerű családból származó Péchit, és egyúttal ráhagyta tekintélyes birtokait: Pettkó Béla (sajtó alá rend.): Levelek és okiratok a maros-németi levéltárból. In: *Történelmi Tár*, 1887. 805-816. p., 808-810.p.
- [39] 1621-ben fogatta le Bethlen Péchit, és csak 1624-ben engedte el 73 erdélyi úr nagy összegű kezessége fejében. Abban majd minden történész egyetért, hogy Péchi nem vallásának köszönhetette az ítélet nélküli fogságot, és birtokai elkobzását. Források: Kemény János önéletírása. In: V. Windisch Éva (szerk.): Kemény János és Bethlen Miklós művei. Bp., 1980. 11-393. p. (továbbiakban: Kemény, 1980.) 15-16.; ETA. III. 350-357. p. (Péchy Simon Bethlen István erdélyi gubernátorhoz írt levele 1621-ről.); ETA. IV. 188. p. (Segesvári Bálint krónikája: uo. 157-218. p.); Vass Miklós (sajtó alá rend.): Egyháztörténelmi adatok. In: *Keresztény Magvető*, 1904. 274-275. p.; Vass Miklós (sajtó alá rend.): Adatok Péchi Simon életéhez. In: *Történelmi Tár*, 1907. 499-505. p., 502-503. p. Irodalom: Dán, 1987. 166-177. p. – A kancellárt valóban árulónak tartja, Péchi szerinte el akarta foglalni a fejedelmi trónt; Szekfű, 1983. 128. p. – Péchi Bethlen háta mögött tárgyalta a császáriakkal.; Péter Katalin: A fejedelemség virágkora (1606-1660). In: Makkai László – Szász Zoltán (szerk.): Erdély története, II. Bp., 1986. 617-783. p., 685. p. – Péchi valóban áruló; Kőváry László: Péchi Simon kancellár (1598-1640) In: *Keresztény Magvető*, 1871. 34-48. p. (továbbiakban: Kőváry, 1871.) 43. p. – valójában nem áruló; Kohn, 1889. 188-189. p. – soha nem volt áruló.
- [40] A múlt század unitárius történetírói természetesen unitáriusnak tartották Mikót. Nagy, 1875. 42-43. p.; Kemény János zavaros hitűnek nevezte. Jellemzése nagyon jól rímelt Dán Róbertnek a főúri szombatosok hitéről tett megállapításaira. Kemény, 1980. 57. p.
- [41] A Kornisok és Radetius Bálint szoros kapcsolatához: Koncz József (sajtó alá rend.): Radeczky Bálint püspök levele Kornis Ferenchez, 1624. október 24. In: *Keresztény Magvető*, 1891. 162-164. p. Kornis Ferenc Péchy Simon sógora volt, rokonságuk bizonyos érdekszövetséget is jelentett. Vass Miklós (sajtó alá rend.): Egyháztörténelmi adatok. In: *Keresztény Magvető*, 1904. 274-275. p.
- [42] A zsidók ügyét illető fejedelmi előterjesztésekről: Trócsányi Zsolt: Az erdélyi fejedelemség korának országgyűlései. Bp., 1976. (továbbiakban: Trócsányi, 1976.) 53-54., 103. p.

[43] Egészen hasonló gondolatmenet szerepel a *Speculum Trinitatis* előszavában: „*Nem kicsin jutalom, ha fölséged arra néz, kire én fölségedet ez könyvben igazítom, kimutatom, és ajánlom, tudniilik az imádandó Szentháromság egy istent. Ez az, ki fölségedet ...tekintetes nagyságos úri állapotra, abból fejedelemségre, ebből fölséges királyi méltóságra felemelte.*” Makkai, 1980. 609-610. p. Ilyen értelemben nyilatkozik Háportoni Forró Pál is. Makkai, 1980. 584. p.

[44] „Támadtanak és igen kezdettek szaporodni bizonyos részeiben birodalmunknak az recepta religiókon kívül való secták, úgymint az judeizmus...” EOE. VII. 488. p.

[45] A párhuzam talán cinikus, de a régi királyok hasonló, eretnekeket fő és jószágvesztéssel fenyegető dekrétumai között, II. Lajos lutheránusok ellen hozott 1523. évi 54. törvénycikkelyét is meg lehet említeni: „*poena capitis, et ablatione omnium bonorum suorum*”. Márkus Dezső (szerk.): Magyar Törvénytár. 1000–1526. évi törvénycikkek. Bp., 1899. 824. p.

[46] „...*És az kegyelmetek végzése legyen perpetuum decretum, hogy az felséges istennek így méltán felgerjedett haragját mitigálhassuk, külső országokban is felőlünk az sokféle vallások miatt költ gyalázatos hírünk neviünk aboleáltassék.*” EOE. VII. 489. p. Dán Róbert a törvénycikknek ezt a passusát Pázmány Péter kijelentéseire vezeti vissza. Dán, 1987. 107. p.

[47] „...*tudni illik az kik az judaismust mind ez óráig is imitálván, elhadni nem akarták az felséged és az ország jó intésére is...*” EOE. VII. 108. p.

[48] A fejedelem „bibliásságáról”: Vogel Sándor (sajtó alá rend.): Kraus, Georg: Erdélyi Krónika, 1608-1665. Bp., 1994. (továbbiakban: Kraus, 1994.) 142. p.

[49] „*Nagyságod...minden cselekedeteiben czélul az Istennek ditsőségét függesztette fel ahonnan vagyon, hogy nagyságod az igaz religioban nem tsak valami lágy-meleg, vagy sem hév, sem hideg, hanem buzgó és forró...*” A Titkok Titkából idézi Szabó Géza: A magyar református ortodoxia. A XVII. század teológiai irodalma. Bp., 1943. (továbbiakban: Szabó, 1943.) 40. p.; Szilágyi Sándor: I. Rákóczy György, 1593-1648. Bp., 1893. (továbbiakban: Szilágyi, 1893.) 285. p.; Tarnóc Márton: Erdély művelődése Bethlen Gábor és a két Rákóczi György korában. Bp., 1978. (továbbiakban: Tarnóc, 1978.) 32-33. p.

[50] Nagy László: A „bibliás őrálló” fejedelem. I. Rákóczi György a magyar történelemben. Bp., 1984. (továbbiakban: Nagy, 1984.) 137. p. Nagy László ezen a helyen Trócsányi Zsoltot idézi: Trócsányi, 1976. 42. p.; Szilágyi, 1893. 310-312. p.

[51] „*Ezenn is azért alázatosan könyörgünk Nagyságodnak, bölcs ítéletéből Tanácsival egyetemben találjon oly modot és utat, mely által gátoltassék meg az ártalmas Sectának küljebb való terjedése, kiért az Úristen Nagyságodat megálgya és birodalmában megerősíti.*” A kérelemre írt válasz: „*Inquirálni kell ez dolog felől serio.*” Koncz József (sajtó alá rend.): Az erdélyi orthodox (református) status supplicatiója I. Rákóczi György fejedelemhez 1631. In: *Keresztény Magvető*, 1882. 107. p.

[52] Zoványi, 1977. 213. p.; Geleji munkásságáról: Tarnóc, 1978. 69-94. p.; Ismert leveleinek jegyzéke: Nagy Géza: Geleji Katona István személyisége levelei alapján. Kolozsvár, 1940. (Erdélyi Tudományos Füzetek 115.) (továbbiakban: Nagy, 1940.) 7-8. p.

[53] Borsa Gedeon – Kulcsár Péter (szerk.): Régi magyarországi nyomtatványok, 1636-1655. Bp., 2000. (továbbiakban: RMNY. III.) No. 2103. Kiadás: Gyulafehérvár, 1645.

[54] RMNY. III. No. 1720. Kiadás: Gyulafehérvár, 1638.; Az unitáriusokkal nem csak Geleji, de mások, így Alsted is vitába szállnak – természetesen a fejedelem költségén. Szilágyi, 1893. 290-291. p. Johann Friedrich

Alsted: *Prodromus religionis triumphantis...* Gyulafehérvár, 1641., RMNY. III., No. 1877.

[55] „*Etsi iam Judaizantes ac Sabbatharii divino aspirante numine pia cura et industria Celsissimi Principis Domini nostri clementissimi pestilenti sua abjurata haeresi sinceram jam amplexi sint Orthodoxiam, tres tamen adhuc et quidem receptae praeter Orthodoxam nostram supersunt confessiones heterodoxae: Samosatania nimirum Pontificia et Lutheristica, contra quos non armis, sed argumentis nec compulsione verum conclusionibus nobis militandum est.*” Szabó Géza idézi a pontos hely megjelölése nélkül a *Praeconum Evangelicumból*. Szabó, 1943. 36. p.

[56] 1635. május 13. – június 10., Gyulafehérvár. EOE. IX. 207-216. p. Az országgyűlés határozatai: uo. 414-430. p. A törvényesség megtartását célozza az I. articulus következő passzus: „*Considerálván pedig azt is, hogy az megnevezett napiglan sem egy sem más valláson való püspök, sem director ellenük nem inquiráltathat.*” uo. 415. p.

[57] Szilágyi, 1893. 258-260. p.

[58] Koncz József (sajtó alá rend.): Péchy Simon három vejének reversalisa. In: *Keresztény Magvető*, 1883. 42-43. p. Valószínűleg súlyos betegsége is hozzájárult ahhoz, hogy megkötötte e megállapodást.. Dán, 1987. 299. p. A vejekkel kötött megállapodást megelőzte egy, a lányok javára történő 1635. évi végrendekezés, amelyet 1636-ban hivatalosan is bejegyeztetett. Szabó György (sajtó alá rend.): Benkő József: *Transsilvania specialis*. I-II. köt. Bp.-Kolozsvár, é.n. (továbbiakban: Benkő, é.n.) I. 220. p.; Torma Károly (sajtó alá rend.): *Kijegyzések három erdélyi családi levéltár lajstromából*. In: *Történelmi Tár*, 1887. 576-594., 701-713. p. (továbbiakban: Torma, 1887.) 712. p.; Dán, 1987. 294. p. Nem csak az előző két közlésre hivatkozik, hanem új levéltári forrást is hoz.

[59] „*Szörös Mátyás pap, az ecse Szörös András, Kerekes Péter, Uzdi Thamás, Rozbiczki Pál, Sz. György István deák új sectát indítának, az mely miatt Kolosvárrat és az Székelyföldön illetlen dolog következék, az mint az embereket Krisztus felől examinálták...*” ETA. IV. 215., 205. p.

[60] ETA. IV. 212. p.; Beke Dánielt, a bordosi gyülekezet lekipásztorát már 1636. december 17-én megválasztották püspöknek, de csak 1637 szeptember 23-án mehetett be Kolozsvárra. – Raviusnak a fejedelemtől tett feljelentése miatt. Székely, 1839. 136-137. p.

[61] ETA. IV. 216-217. p. Jakab Elek 18. századi unitárius egyháztörténetek adatait (és Bod Pétert) összefoglaló jegyzete.

[62] Koncz József (sajtó alá rend.): Péchy Simon levelei. In: *Keresztény Magvető*, 1880. 390-391. p.; Kohn, 1889. 210. p.

[63] 1638. április 23. – május 16., gyulafehérvári országgyűlés. EOE. X. 14-24. p. Az országgyűlés határozatai: uo. 135-149. p. „...*Deésen az mely conventus leszen prima die Julii anni praesentis, az unitária religiön lévő atyánkfiai között való controversiának az három recepta religiókból bizonyos delegátus személyek előtt való eligazítására, arra az terminusra evocáltassa az judaizánsokat, és addig director uram is inquiráltasson és az evocatusok is pro sui defensione inquiráltassanak, s oly készen legyenek utrinque, hogy ott finaliter decidáltassék dolguk...*” uo. 136-137. p.

[64] A dési gyűlés jellegéről Jakab Elek hosszabban is elmélkedik Segesváry Bálint naplójához írt egyik jegyzetében. ETA. IV. 215-216. p.

[65] Kohn, 1889. 210. p.

[66] EOE. X. 152-155. p.

[67] „*Ezután az nemes ember ne detineáltassék, hanem citatione mediante, post factam evocationem et juris pronuncationem*” EOE. IX. 80. p. 1630. január 25. – február, gyulafehérvári országgyűlés. Az erdélyi urak megelégtették a Bethlen Gábor féle *honestia custodia*-t.

[68] Kelemen Lajos: A pókai Sárosiakról. In: *Keresztény Magvető*, 1899. 38-40. p.

[69] EOE. X. 155-167. p.

[70] 1638. aug. 20-án Beke elődjének, Radetius Bálintnak Kolozsváron kinyomtatott könyvét is elkobozták – *Formula administrandi coenam dominicam*. Az elkobzásról: EOE. X. 201-202. p.

[71] ETA. IV. 215. p.; Kohn, 1889. 210-211. p.

[72] Koncz József (sajtó alá rend.): Esketés arra nézve, hogy kik voltak szombatosok Marosvásárhelyt, Ernyében, Szentkirályon. In: *Keresztény Magvető*, 1883. 43-44. p.

[73] Borsos István, Szabó Sebestyén és családjaik. (Ld. erről előző jegyzetben idézettek.) A Borsos István ügyében hozott ítélet fenn is maradt. EOE. X. 190-191. p. Itt kell megjegyezni, hogy meglehetősen rejtélyes három másik Szabó kolozsvári szerepeltetése. Vajon ugyanannak a híres Szabó családnak tagjai ők is?

[74] Kohn, 1889. 204. p.

[75] „... a szombatosok egynéhányszázan, ha nem ezeren azon director által evocáltattak vala”. Szalárdi János Siralmas magyar krónikája. Bp., 1980. (továbbiakban: Szalárdi, 1980.) 192. p. Kérdés, hogy egynéhányezer vagy egyezer a szóban forgó szám, a szövegből ugyanis nem derül ki teljesen világosan.

[76] Az 1638-as országgyűlés biztosította lehetőséget kihasználva.

[77] Kraus, 1994. 156. p.

[78] Kraus, 1994. 156. p.

[79] ETA. IV. 48-51. p. (Haller Gábor naplója: uo. 1-103. p.) A napló a legfontosabb forrásunk a dési complanatiót megelőző tárgyalásokról. A dési gyűlés e napjainak elemzése: EOE. X. 24-26. p.

[80] Szilágyi Sándor (sajtó alá rend.): A két Rákóczy György fejedelem családi levelezése. Bp., 1875. (Monumenta Hungariae Historica – Diplomataria, XXIV.) No. LXVII. 58-59. p.

[81] Medgyesi 1638 elején lett Rákóczi udvari papja. Adattár, 1965. 373. p.

[82] Szilágyi Sándor: Az unitáriusok 1638-ki üldöztetések, s a dési complanationának történetéhez. In: *Keresztény Magvető*, 1874. 150-160. p., 155. p.

[83] „...*et postquam Mathias excepisset, priori illorum confessioni hanc minime respondere, tandem in confessione conveniunt, protestante tamen Mathia aliter diciplinam adversariorum se habere, in qua adoratio et confessio Christi vel prohibeatur omnino, vel reticeatur, vel etiam blasphemetur.*” ETA. IV. 49. p.

[84] „... *et postquam Episcopus ob pertinaciam graviter ab Illustr. Sua Celsitudine esset objurgatus, facilem ille se quoque ad pacificationem offert.*” ETA. IV. 50. p.

egyhaztorteneti_szemle_2003_02_029-056.htm

[85] EOE. X. 177-180. p.

[86] Szalárdi, 1980. 192-193. p.

[87] Koncz József (sajtó alá rend.): Az ev. ref. vallásra térített szombatosok reversalisa 1639-ből. In: *Keresztény Magvető*, 1882. 223-224. p.

[88] A debreceni zsinatról visszatérőben keresztelte meg a szombatosokat. Ezt egyszerűen funkciójával magyarázhatjuk. Szó sincs túlbuzgóságról. Adattár, 1965. 377-378. p. Váradról írott levelében arra panaszodik a fejedelemnek, hogy sajnálja szegény zsidók tudatlanságát. Császár Károly: Medgyesi Pál élete és működése. Bp., 1911. (továbbiakban: Császár, 1911.) 38. p.

[89] Betegségét tanúkkal is igazolta. Torma, 1887. 712. p.

[90] EOE. X. 186. p.; Péchi Simon peranyagának egész szövege: uo. 182-190. p.

[91] Péchi perének leírása EOE. X. 27. p.

[92] Az ítélet ellen mind Péchi Simon, mind leányai tiltakoztak – mondanom se kell, hogy eredménytelenül. Torma, 1887. 712. p.

[93] EOE. X. 190-201. p.

[94] Szalárdi, 1980. 193. p.

[95] A Maróthi ellen hozott ítélet a második világháború előtt még megvolt a Gyulai-levéltárban. Torma, 1887. 712. p.

[96] Szentmiklósi Mihályt Fogarasba zárják. Református hitre való áttérése után Marosvásárhelyen lette lelkész. Benkő, é.n. II. 277. p.; Kőváry, 1863. 260. p.

[97] „Ez diéta néhány hetekig tartott, amellynek utolján egy ötvös, Thoroczkai nevű, káromkodásért megszentelést kapott, és die 17-a Julii meg is köveztetett.” Szalárdi, 1980. 193. p.; Kraus, 1994. 156. p. – A szőlőkapálásra vonatkozó nem kifejezetten megbízható anekdota forrása; „...egy Thoroczkai János nevű, Thoroczkai Máthé fiát, az ki Kolosváratt az magyar renden püspök volt, megkövezték az Krisztus ellen való káromkodásért; az feleségét is kiperengérezék az városról fejedelem avagy az ország végzéséből.” ETA. IV. 216-217. p. – Thoroczkai Máté unitárius püspök 1601-1616, az *Explicationes locorum...* magyarra fordítója. Székely, 1839. 129-131. p.

[98] ETA. IV. 217. p.

[99] A per első elemzése: Vass Miklós: Kornis Borbála és szombatos pöre. In: *Keresztény Magvető*, 1906. 312-321. p. (továbbiakban: Vass, 1906.)

[100] A Kornis Borbála ügyében végzett tanúkihallgatások vizsgálatában végig támaszkodom a következő forrásközlésre. Komáromy András (sajtó alá rend.): Paczolai Péterné Kornis Borbála szombatoságára vonatkozó tanúkihallgatások. In: *Történelmi Tár*, 1884. 546-557. p. (továbbiakban: Komáromy, 1884.)

[101] Komáromy, 1884. 556. p.

[102] „Mikor az szegény Allia uram temetésére megyünk vala akkor térénk és Menénk Szent-Benedekre s ott papot hivatván megkereszteltettük Paczolay Péterné asszonyomat, s én lők keresztapja, s az feleségem keresztanyja” Komáromy, 1884. 548. p.

[103] „...unanimi voto de dubiosa hac questione ita deliberavimus, quicumque in iudaismo vel gentilismo ad christianam convertitu religionem ante omnia debet credere in Jesum Christum, deinde eandem fidem non tantum profiteri, verum etiam externis signis testari, ac proinde cum baptismus sit signum professionis christianae fidei...Ideo etiam hoc tempore iudaizans ad Christi fidem conversus debet baptismum suscipere; sine enim baptismi susceptione iudaizans vere christianus censeri et haberi non potest.” Talán arra akar rámutatni az unitárius zsinat ítélete, hogy elkészt keresztelése előtt Kornis Borbálát a tanúvallomások ellenére sem lehet keresztyénnek tekinteni. EOE. X. 209. p.; az egész szöveg: uo. 208-210. p.

[104] Az unitárius zsinat előtt például nem Kénosi, hanem ádámosi Radnóthi György képviseli. EOE. X. 209. p.

[105] EOE. X. 210-212. p.

[106] EOE. X. 211-212. p.

[107] EOE. X. 213-216. p.

[108] 1. feltétel: „Hogy immár vénségére az igazságot isten kedve ellen megismertetvén, abban állhatatos, tökéletes, nem képmutató leszen.” EOE. X. 214. p.

[109] Ld. 52. sz. jegyzetben hivatkozott Péchi-leveleket, illetve: Koncz József (sajtó alá rend.): Péchy Simon eredeti levelei a gróf Teleki-család levéltárában. In: *Keresztény Magvető*, 1883. 169-174. p., 172-173. p. Vejenek, Angyalosi Istvánnak írt levelek. Kiderül belőlük, hogy Péchi Judit 1641-ben már halott volt.

[110] *Koncz József: Egy kis helyreigazítás és felvilágosítás Péchy Simon halála idejét és Péchy Erzsébet első férjét illetőleg.* In: *Keresztény Magvető*, 1883. 44-45. p.; Dán, 1987. 313-314. p.

[111] Geleji Katona István egy leveléből kiderül: Péchi közbenjárt, hogy Erdőszentgyörgyön református lelkész legyen, és ne unitárius. Nagy, 1940. 14. p.

[112] Szalárdi, 1980. 193. p.

[113] Kemény János szerint „...Mojzes unitárius vala...” Kemény, 1980. 153. p. Bethlen János is ilyen értelemben nyilatkozik. Bethlen János: Erdély története, 1629-1673. Bp., 1993. (továbbiakban: Bethlen, 1993.) 333. p.; Dán, 1987. 289-292. p.

[114] Dán, 1987. 290-292. p.

[115] Kemény, 1980. 152-153. p.

[116] „A negyedik, ami hírnevet hoz, és amit az itt felsorolt három erényhez hozzáfűzött, a gazdagság. Ezt is hasonlóképpen az erények közé sorolta, és gazdagságával nyomban el is dicsekedett. Azt mondotta, hogy még mielőtt fejedelem lett volna, gazdagabb volt a saját birtokain, mint Bethlen Gábor, fejedelemsége idején.” Kraus, 1994. 142-143. p.

[117] Nagy László a birtokszerzések ügyében is próbálja felmenteni Rákóczi Györgyöt. Szerinte a fejedelem birtokelkobzásai a kor jogszokásához és gyakorlatához teljesen idomultak. Érvelését egyáltalán nem érzem

meggyőzőnek. Nagy, 1984. 136-137. p.

[118] Az elfogult Bethlen János szerint „...a sok kerülőúton a Kincstárnak ítélt javakat a fejedelem gyermekeinek és feleségének ajándékozta.” Ez csak részigazság, és Bethlen arról persze nem szól, hogy a Kornis Borbála birtokaiból maga is kapott egy szeletet. Bethlen, 1993. 21. p.

[119] „Az brassaiakat igen megvexálá, és némely jószágokat elvevé, s csuda reversalisokkal való contractust csinála.” Kemény, 1980. 189. p.

[120] Makkai László (szerk.): I. Rákóczi György birtokainak gazdasági iratai. Bp., 1954. (továbbiakban: Makkai, 1954.) 24. p.

[121] A kölcsönös érvényű szerződés Benkő József adatai szerint 1631-ben született. Benkő, é.n. I. 220. p.; Bethlen és Péchi Simon megegyezéséről. Kőváry, 1871. 44-45. p.; Makkay adatainak bizonyos fokig ellentmondani látszik a következő közlés: Koncz József (sajtó alá rend.): Péchy Simon özvegye, Barabási Kata. In: *Keresztény Magvető*, 1886. 158-159. p.

[122] Torma, 1887. 712. p.

[123] Makkai László csak részjószágokat sorol fel Kornis Borbála birtokai közt, és azt sem a teljesség igényével: Makkai, 1954. 24. p. Az Ercsét követő tételeket más helyen találtam meg.

[124] Kőváry, 1863. 260. p.

[125] Vass, 1906. 320-321.

[126] Jakab, 1896. 88. p.

[127] Kóród még a XVIII. században is a Kornisok birtokában volt. Benkő, é.n. I. 262. p.

[128] Benkő, é.n. II. 69. p.

[129] Jakab, 1896. 86-88. p.

[130] Szalárdi, 1980. 194. p.; Kőváry, 1871. 48. p.; Péchi Margit és Gyulai Ferenc házassága 1639-ben kötött a fejedelem akaratából. Egy fennmaradt esküvői meghívó: Torma, 1887. 586. p.; I. Rákóczi György Andrásfalvára vonatkozó iktatóparancsa Küküllő vármegyének, 1644: Torma, 1887. 713. p.

[131] Kőváry, 1863. 260. p.

[132] Szalárdi, 1980. 193. p.; Kőváry, 1863. 260. p.

[133] Makkai, 1954. 558-568. p.; Péchi örökösei az ingóságokat is visszakértek 1649-ben: Torma, 1887. 713. p.

[134] Dán, 1987. 294. p.

[135] Zólyomi peréről: Szilágyi, 1893. 245. p.

[136] A Bethlenektől szerzett jószágokról: Makkai, 1954. 15. p.; Zólyomi „nótázásáról”: uo. 17. p.

[137] Ez Pokoly József véleménye is: Pokoly, 1904. II. 198-200. p.

[138] Ld. a 87. sz. jegyzetben idézett reverzálist.

[139] Koncz József (sajtó alá rend.): A szenterzsébeti nagy- és kis-solymosi és bözödi unitárius templomok átadása a reformátusoknak 1639-ben. In: *Keresztény Magvető*, 1882. 217-223. p. Az egyházközségek összevonásával is operáltak. A térítés után tiszta református Bözödújfalut azért csatolták a döntően unitárius Bözödhöz, hogy így református többség alakuljon ki. Hidegkutat pedig azért csapták Nagysolymoshoz, mert lakosainak többsége unitárius volt .

[140] „...azok közül sokan reformáltatván az igaz helvetica confessiora, bizonyos comissariusokat bocsátván ő Nagysága ugyanide Kis Solymosra, az holott akkor potiorb pars lévén az unitaria religión lévő atyafiak az templom is adjudicaltatott volt parochialis házakkal együtt azon religion lévő atyafiaknak, azután sokan közülük megismervén tévelygéseket, sokan ugyanezen esztendőben spontanea voluntate nemine cogente megtértek és az igaz helvetica confessiót amplectálták...” Koncz József (sajtó alá rend.): A kis-solymosi Unitarius Eklézsia történetéhez. In: *Keresztény Magvető*, 1882. 107-110. p., 109. p. Spontanea voluntate – nemine cogente? Ha igaz lett volna, nem hagsúlyozták volna ennyire.

[141] Geleji levelei alapján a további székelyföldi eseményekről: Nagy, 1940. 10. p.

[142] Székely, 1839. 136., 139. p. Kolozs és Doboka vármegyében, valamint Désen is hasonló hanyatlásról tud.

[143] A továbblépés logikai okok miatt csak a *non adorantismus* irányába történhetett. Ahogy ez később be is következett. Az unitárius egyház jelenlegi hitvallása: *Négy száz év*, 1568-1968. Emlékkönyv. Kolozsvár, 1968. 76-89. p.; *A complanatio* hatásairól: Gál Miklós: A dési komplanáció létrejötte és hatása. In: *Keresztény Magvető*, 1912. 129-142. p., 139-142. p.

[144] Az 1645-49 között három kötetben megjelent *Váltság Titka*, már elsősorban a puritánok ellen irányult. Szabó, 1943. 41-45. p.; RMNY. III. No. 2124, 2197 és 2298.

[145] Császár, 1911. 58. p.; Tarnóc, 1978. 65. p.

[146] Az előírt eljárás az 1618-as és 1622-es határozatokon alapul. A fiscalis director már a táblára idéz. Márkus Dezső (szerk.): Magyar Törvénytár. 1540–1848. évi erdélyi törvényczikkek. Bp., 1900. 17. p.

[147] Az egyik legjelentősebb vizsgálat 1662-ben történt: Koncz József (sajtó alá rend.): A szenterzsébeti, kis-solymosi, bözödi, bözödujfalui szombatosok utódai megintése a ref. vallásra visszatérés iránt, 1662. május 6. In: *Keresztény Magvető*, 1882. 224-226. p.; Pokoly, 1904. II. 272-277. p.

[148] A *Gubernium* alatti üldözésekről bővebben: Kovács, 1981. 204-208. p.

[149] Koncz József (sajtó alá rend.): Péchy Simon bözödi birtokos és Bözöd patrónusa. In: *Keresztény Magvető*, 1883. 41-42. p.

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

4.
évfolyam
2. szám
A. D.
MMIII

Tóth Zsombor: EGOizmus. Az énreprezentáció mint én-performancia (self-fashioning) Bethlen Miklós emlékiratában

Ez a tanulmány a Bethlen Miklós emlékiratát vizsgáló PhD-értekezésem egyik fejezete, következésképp a gondolatmenet teljes áttekintése érdekében, kénytelen vagyok, más Bethlen-tárgyú publikációimra is hivatkozni. Értekezésem célja, hogy egy textus-kontextus reláció mentén a 17. század puritánus szövegei (kegyességi irodalom) felől olvassa újra az emlékiratot. Módszertanilag a *New historicism*, illetve a kulturális és történeti antropológia eljárásaira hagyatkozom. Jelen dolgozat végleges szövegváltozatának kialakításáért köszönettel tartozom témavezetőmnek Imre Mihálynak, illetve Bitskey Istvánnak, aki nemcsak véleményezte a szöveget, hanem lehetővé tette a tanulmány nyilvános vitáját és megbeszélését az általa vezetett doktori program keretén belül. (A Szerző)

Ha az aktuális önéletírás-kutatások fő kérdéssíkjait szemléljük, szembeötlő az az általános kétely, amely a megbízható definíciók hiányából adódik. Ezért a pragmatikus szemléletű megközelítések (beszédaktus, retorika, morál), továbbá az identitásnak és a reprezentációnak pl. a narratológiai sajátosságai mind e megválaszolási képtelenség és kérdezői kétely körül gravitálnak, és nem jut(hat)nak el az önéletírás meghatározásáig. A kutatás ugyanakkor történeti vonatkozásban sem jutott konszenzusra, megválaszolásra váró kérdés, hogy például Szent Ágoston vagy Rousseau óta létezik-e az önéletírás.[1] Igen nagy hangsúlyt kap e diskurzuson belül a műfajiság problémája, pontosabban ennek definiálási képtelensége. Bethlen Miklós esetében, újkori szövegről lévén szó, ahol a retorikai iskolázottság az énről való beszéd kulturális mintáit jelentősen szabályozza, műfaji definíció gyanánt hagyatkozhatunk arra a retorikai argumentációs sorra (*argumenta a persona*)[2], amely az antikvitás óta a leírás (*descriptio*) retorikai kompetenciájára épít.

Olvasatomban az autobiográfia (elsősorban Bethlen szövegére, illetve más, kizárólag 16-18. századi szövegekre gondolok) alárendelődik az én-performanciának,[3] azaz annak az emberi magatartásnak, amely egy több szerepkörből megkonstruálódó komplex identitás performálását teszi lehetővé. Vagyis arra a folyamatra gondolok, amelynek során – esetünkben – az újkor embere társadalmi pozíciója, az élete során elsajátított kulturális tudás (kódok, normák, konvenciók, minták, sztenderdek, sztereotípiák) segítségével különféle élethelyzetekben (szubjektív valóságban), különféle, a helyzetnek megfelelő, kulturálisan a normalitás elve felől előírt szerepek performálásával (re)prezentálja, „önmagát”, identitását.[4] A hangsúlyt az identitás performálására helyezném, aminek kulturálisan kimunkált, gyakran preskriptív módon működő szabályai, tipológiai vannak a korszakban, elég itt például azokra a kézikönyvekre utalni, amelyek például az udvari ember magatartását szabályozzák. De nem képeznek ez alól kivételt a retorikák sem, amelyek az újkorban bizonyos élethelyzeteknek, kommunikációs szituációknak, állapotoknak (temetés, megemlékezés, lánykérés, házasság stb.) írják elő a megfelelő, tehát a normális nyelvi és nem csak nyelvi magatartást (szerepperformálást). Ugyanígy a puritánusok körében népszerű életvezetési könyvek (*conduct bookok*) nemcsak a vallásosság megélését, hanem a vallásos, tehát kegyes mivolt, identitás megfelelő, azaz kulturális-társadalmi elvárásoknak eleget tevő performálást is lehetővé tették.[5] Ugyanis ez a szerepperformálás nemcsak nyelvi eszközökre hagyatkozik, hanem életmódból, társadalmi pozícióból adódóan igénybe veszi a megfelelő kultúra, illetve társadalmi rend reprezentációs lehetőségeit, kulturálisan rögzített törvényszerűségeit.[6] Ráadásul, ha ezt az én-performálást reprezentációként kezeljük, és a nyilvánosság, a hatalom, a különféle tradíciók viszonylatába pozícionáljuk, könnyen beláthatóvá válik az a rendkívüli szerepgazdagság, illetve az a rendkívül bonyolult szabályrendszer, amely rang, tekintély, presztízs, származás, anyagi helyzet stb. függvényében lehetővé tette vagy éppenséggel meggátolta e szerepek mint

(kvázi)identitások felvállalását, performálását.

Ez az én-performancia egy kulturálisan és társadalmilag konstituált valóságdefinícióval operál, hiszen ez magyarázza bizonyos szerepkörök felvállalását és/vagy elutasítását.[7] Ugyanígy az identitásban, egy olyan elsajátítható kulturális „terméket” kell felfedeznünk, amely nem eleve adott, és történetileg, kulturális és társadalmi hatások következtében alakult ki, illetve további evolúciónak néz elébe.[8]

Mindezen elméleti fejtegetéseknek egyfajta összefoglalását és továbbgondolását adja a *New Historicism* alapítójának, Stephen Greenblattnek a könyve,[9] amelynek címe: *Renaissance Self-fashioning from More to Shakespeare*. Greenblatt vállalkozása alapvetően az Erzsébet-kori angol irodalom szövegeinek olyan kontextuális értelmezése, amely elsősorban a *self-fashioning*, fordításomban *én(re)prezentáció* folyamatait igyekszik regisztrálni, értelmezni. Vagyis azokat a kontextus (kultúra, irodalom, társadalom) által felajánlott, kulturálisan forgalmazott szereptipológiákat keresi vissza a szövegekben, amelyek a vizsgált művekben az énségről szóló beszédet artikulálják. Látványos példáit adja ezáltal annak a színjátszásnak, alakoskodásnak, végső soron *én-performanciának*,[10] amely nemcsak az Erzsébet-kori színházban, hanem a társadalmi nyilvánosságban vagy a magánéletben, vagyis a kultúrában és annak termékeiben, például az irodalmi műalkotásokban dívott. Greenblatt egy geertziánus kultúrafogalomra hagyatkozva hangsúlyozza, hogy a kultúra nemcsak magatartásmoделleket (*behaviour patterns*) tartalmaz, hanem a magatartást szabályozó kontrollmechanizmusok egész sorozatát (*a set of control mechanisms*) aktivizálja az emberi magatartás szabályozására. Ezek az antropológiai indíttatású megfontolások vezetnek el a kulturális poétika gondolatához, amely azt az általam is követett módszertani szabályt érvényesíti, amely a kontextuális szövegértés-értelmezés jellegzetes eljárásaiban körvonalazódik.[11]

A Greenblatt és iskolája (*New Historicism*) által ajánlott módszertani és szöveginterpretációs eljárások a reneszánsz kutatásban már magyar nyelven is hozzáférhető eredményeket szültek.[12] Ez annál is inkább érthető, mert Greenblatt és iskolája nemcsak módszertanilag hozott jelentős eredményeket (forráskutatás), hanem, bár ez néha kritikaként hangzik el, ez a szöveginterpretáció elsősorban a régiség szövegeinek értelmezésekor tűnik kivételesen eredményesnek.[13] Ha a reprezentáció kérdéskörét 16-17. századi magyar állapotokra transzponáljuk, fontos megjelölni, hogy például a reprezentáció és hatalom relációjának tipikus megnyilvánulását, a politikai reprezentációt illetően a magyar kultúra nem rendelkezik azzal a kiforrott reprezentációs szisztémával, ennek metafora- és szimbólumrendszerével, amelyet a nyugati államok magukénak mondhatnak. Ennek ellenére a *nyilvánosság*, *közvélemény*, *propaganda* szintén jelentőséggel bír, és noha eltérő reprezentációs modelleket tesz lehetővé, ezek működése sok tekintetben a nyugat-európaiakéhoz

hasonló.[14]

Ha a magánélet, tehát az intim szféra reprezentációs sajátosságait igyekszünk számba venni, akkor a magyar viszonyokról, különösen az arisztokrácia életmódját, életvitelét illetően újra azt észlelhetjük, mint amit a politikai reprezentáció esetében: az életvitelbeli különbségek ellenére is gyakran azonos reprezentációs igények, kulturálisan beidegzett eljárások léteznek és hatnak. Például a Jürgen von Kruedener által *institucionalizált fogyasztási kényszernek*[15] nevezett jelenség a magyarországi és erdélyi arisztokrácia életvitelében is beazonosítható. Visszaigazolják ezt nemcsak a művelődéstörténeti kutatások,[16] hanem például a korszakban keletkezett arisztokrata szerzőségű emlékiratok, levelezések is.[17]

Ha a reprezentáció kérdésköre felől közelítjük meg Bethlen életművét, akkor hamar beláthatóvá válik az, hogy az ő életében is a nyilvánosságmodellek, különösen a hatalommal kapcsolatos privát és nem-privát felelősségvállalásai, akárcsak kora 17-18. századi arisztokratái esetében látványos *én-performanciával* társul. Az arisztokrata életmód, a politikai feladatvállalás és életének váratlan fordulatai (politikusi sikerei, kitüntetései, utazásai, majd fogság, politikai kegyvesztettség), amihez nem mindennapi műveltség és politikai tájékozottság társul, lehetővé teszik számára, hogy *én-performálásának* textuális reprezentációt (levelezés, röpiratok, emlékiratok) is biztosítson, akárcsak kora legnagyobb szerzői.[18]

Az énség performálása (*self-fashioning* értelemben) az identitás mint konstruktum koncepcióját implikálja. Greenblatt könyvében a szerepkörök felvállalása által új identitás(ok) megvalósíthatóságáról beszél (*achived identity*) vagy éppenséggel egy korábbi identitás megszüntetéséről, az énség felfüggesztéséről (*self-cancellation*).[19] Ez a folyamat Bethlen Miklós *én-performálásától* egyáltalán nem áll távol, sőt a szakirodalomban is történt utalás már ebbe az irányba. Jankovics József, az *Önéletírás és történeti hitelesség* címmel tárgyalja többek közt nemcsak a művészet és valóság viszonyát, hanem az identitás megkonstruálását is némiképp, mikor az „*én-ontológia*” koncepcióját konfrontálja a bethleni életmű énségre vonatkozó textusaival.[20] A továbbiakban arra vállalkozom, hogy az *én-performancia* folyamatát leírjam, és elemezzem Bethlen Miklós emlékiratában.[21] Stephen Greenblatt koncepciójára (*self-fashioning*) támaszkodva, és az általa alapított iskola módszertani elveit szem előtt tartva (textus-kontextus reláció) szándékszem bemutatni, hogy az emlékiratban a puritanizmus mint elsődleges kontextus[22] milyen szerepköröket, identitásokat kínál, és hogyan szabályozza és teszi lehetővé az *én-performancia* textuális megvalósulásait, illetve e komplex identitás létrejöttét.

A puritanizmus szerepkörei Bethlen Miklós énreprezentációiban

A *privatus* és *publicus* nyilvánosságmodellek reprezentációs sajátosságai

Figyelembe véve azt a metahistóriai konklúziót, miszerint a történeti reprezentáció két narrációtípus (*privatus* és *publicus*) mentén szerveződik, könnyen adódna a jogos feltételezés, miszerint az énség reprezentációja is e két elv jegyében valósul meg. Noha ezt a két narrációtípust, a *privatust* (magán)élettörténetként, a *publicust* kortörténetként fordíthatjuk, és ezek többé-kevésbé kiegyensúlyozva, együttesen teremtik meg az emlékirat elbeszélését, narrációját, az énreprezentáció szintjén jelentős módosulásokkal szembesülünk. Ha a *privatus/publicus* párosban kétfajta nyilvánossági modellt azonosítunk be, amelyek a magánélet, illetve a közélet reprezentációs terét és kulturálisan elsajátítható, performálható magatartásmintáit, szerepköreit szabályozzák, szembeötlő, hogy a *publicus* nyilvánossága artikulálta énreprezentációk változatosabb és nagyobb számú szerepeket aktivizálnak, mint a *privatus* nyilvánosságmodellé.[23] Egy rendkívül izgalmas paradoxonja ez az emlékiratnak, hiszen Bethlen maga erőteljesen hangsúlyozza beszámolójának „privát” jellegét, amely elsősorban családi „ususra”[24] készült, noha a szöveg publikussá tétele ellen feltűnően nem tiltakozik. Bár emlékirata főcímezeteiként második feleségét, Rhédey Júliát és fiát, Bethlen Józsefet jelöli meg, hozzájuk való, a *privatus* nyilvánosságmodell által artikulált énreprezentációkon keresztül megvalósuló viszonyát még csak annyira sem dolgozza ki, mint levelezésében. Annak ellenére, hogy családtagjaival folytatott levelezésére is – különösen a bécsi fogság éveiben – sokkal inkább az öreges feddés és dohogás[25] jellemző, az énreprezentáció bizonyos, főleg a szignatúrákban felvillanó szerepek performálása révén történik. Felesége számára írt leveleiben gyakran nevezi magát „*tökéletes Férj*”-nek, Józsefhez írt leveleit rendszerint az „*Édes Atyád*” szignatúrával zárja. Jankovics József Bethlen Miklós levélírói stílusára vonatkozó megállapítása, miszerint a Teleki Mihály halála (1690) utáni leveleiből kimaradnak a korábbi stílusbravúrok, és csupán a tragédiák (a fogság gyötrelmei, felesége halála stb.) hozzák felszínre az íróat,[26] az Énreprezentáció textuális megvalósulásainak nyelvi változatosságára és választékosságára is érvényes kijelentés. Például közvetlenül a felesége halála után kelt, fiának, Józsefnek címzett első két levelében a szignatúra már: *Édes keseredett Atjad*, illetve *Édes keserves Atyad*. [27]

Ha csak illusztráció gyanánt utalunk a levelezésre, bevonva a nem családtagoknak írt leveleket is, hamar kiderül, hogy Bethlen könnyedén és főként találóan alkalmazza[28] az én-performancia mint *self-fashioning* megkövetelte identitásmintákat, szerepköröket. Jellemző, hogy ezek a szerepek mind a korszak kultúrájában, életvitelében és társadalmi berendezkedésében fellelhető, divatban (*in*

fashion) és forgalomban lévő szerepek.

Az 1666. szeptember 22-én kelt, Wesselényi Ferenc nádornak írt levelében úgy utal önmagára, mint „...*Artatlan szegheny tanulni igyekező és szerencsémeket kereső Iffiu leghény.*”[29] Noha ez a peregrinusi identitás, mint *achieved identity*, ezúttal talán szándékolt megtévesztés, és sokkal inkább politikai manőverezést takar, mintsem peregrinusi stúdiumokat, vitathatatlan, hogy a levél feltételezte élethelyzetben, a címzett személye és jelentősége által is megszabott fiktív szerepkör performálását tárja előnkbe. De ugyanígy működik ez a szerepvállalás akkor is, ha nem országos dolgok tétje felől meghatározott a szituáció, amit a következő levél villant föl. Az 1671. február 18-án kelt, Bánffy Dénesnek írt levél ezúttal nem is annyira a Bethlen által személyesen performált újabb szerepkörre enged rálátást, hanem azokra a kulturális sztereotípiákra, esetünkben identitásmintákra, amelyek az erdélyi arisztokrácia mint csoport által felvállalt valóságon belül az identitás reprezentációját meghatározzák és szabályozzák. A levél egy bizonyos indiszkréció kellemetlen következménye, ami Bánffy Dénesnek és Bethlen Miklósnak is az udvarral való viszonyát érintette.[30] A fejedelemasszony neheztelését azt váltotta ki, hogy Bethlen állítólag Bánffyt lebeszélte az udvarba menésről, és ezt maga Bánffy Dénes közölte levélben az udvarral. Ezt igyekszik cáfolni Bethlen Miklós, állítván, hogy ő ilyent nem tett, következésképp levélben szólítja fel Bánffyt az igaztalan vád visszavonására az ügy rendezése érdekében: „...*bizony kglmed Cavalieri tisztu aszt kévánnya söt az kglmed lelke ismeretiys aszt dictallya, hogy az mit kgd miatt meltatlan szenvedek abbol magha mentsen ki (...) Kglmed szerentsetlen szolgália Bethlen Miklos*”[31]. Bethlen terminus technicus a „*cavalieri tisztu*” nemcsak a gentleman, úriember magatartás szinonímája, hanem utalás egy, a 17. századi erdélyi főúri énreprezentációt meghatározó identitásmintára, a lovagi szerepkörre, amely ezúttal nem a militáris erények, hanem sokkal inkább az udvariság és a rendi nyilvánosságmodellek által megszabott normalitás, mintsem a magatartás, szerep-performálás princípiuma[32] felől releváns.

Ha a magánlevelezésre összpontosítunk, különösen az első házasságának idejéből könnyen található újabb példákat, amelyek a fenti paradoxont igazolják, hogy az elsősorban családi, tehát belső „használatra” szánt emlékirat a *privatus* nyilvánosságmodellje felől korántsem teremti meg azt a felfokozott intenzitású intimitást, amit elvárhatnánk, illetve az énreprezentáció vonatkozásában a levelezés több és változatosabb szereplehetőségekkel operál, mint az emlékirat.[33] Ennek magyarázata a reprezentációk tétje felől érthető meg. Naivitás lenne az tételezni, hogy az énség textuális reprezentációja ne artikulálódna a személyes presztízs, politikai érdek, élethelyzetek diktálta kényszerek felől (is). Bethlen esetében sem mellékes, hogy Eszéken, Bécsben, fogságban készül az emlékirat. Ha a reprezentációkat úgy (is) tekintjük, mint a hatalomhoz való viszony vagy e viszony legitimizálása, magyarázata,

érthetőbbé válik az énreprezentáció látszólagos „paradoxona”. A *privatus* nyilvánosságmodell felől artikulált szerepek a legkevésbé implikálnak olyan országos tétű, a közösséget is implikáló felelősségeket, amelyek esetleg utólagos magyarázatra szorulnának a nem családtagok, az aktuális hatalom (pl. Bécs) vagy esetleg az utókor szemében. A *publicus* nyilvánosságmodell felől artikulált szerepkörök érthető módon nagyobb számú és változatosabb mintái azt az előzményekkel és következményekkel telített komplex kapcsolatot magyarázzák, legitimálják, amelynek során Bethlen Miklós erdélyi főnemesként, politikusként, kancellárként a hatalomban részesül. Ez a hatalommal való (vissza)élés[34] minden privilégiumával és felelősségével már egy olyan viszonyt implikál, amely bizonyos élethelyzetekben – Bethlen esetében a politikai per – igenis magyarázatra, tisztázásra szorul. Ennek pedig egyenes következménye, hogy a megszővegesített élettörténet, amely ebből a vonatkozásból legalább annyira magyarázat, védekezés (*apologia*)[35], mint vallomás (*confessio*), ezt a hatalomhoz való viszonyt, bizonyos – valószínűleg nem teljesen megalapozatlan – vádak ellenében tisztázza. A tét nem csekély, noha Bethlen sztoikus fenséggel utasítja el a hírnév jelentőségét, hiszen számára sem mindegy, hogy az utókor miként ítéli meg őt vagy családját.[36] Következésképp megállapítható, hogy az énreprezentációknak a *publicus* nyilvánosságmodell felől történő változatosabb és nagyobb számú szerepmintái elsősorban annak tudhatók be, hogy miközben Bethlen magánemberi identitása, státusa szerepköreit (férj, apa, családfő, kegyes ember) tekintve nem diszkreditált, addig a közéletben betöltött hivatása kreálta identitása igencsak kompromittált. (Ne feledjük, kancellári minőségben vádolják meg felségárulással!) Az énreprezentációs eljárások ezt a megbomlott egyensúlyt hivatottak helyreállítani a *publicus* és *privatus* nyilvánosságmodellek felől kompenzatorikus célzatossággal artikulált szerepek révén.

A puritánus kontextus artikulálta szerepkörök jelenléte az én-performanciában (*self-fashioning*)

Annak érdekében, hogy az én-performancia (*self-fashioning*) láthatóvá, leírhatóvá váljék, a nyilvánosságmodellek számbavételén kívül fontosnak ígérkezik azoknak a kontextus által megkreált szerepköröknek a számbavétele, amelyek egy sor kulturálisan működtetett szabály, kontrollmechanizmus mentén teszik lehetővé a szerepkörök textuális (fel)használását az énreprezentáció folyamatában. A puritanizmus mint elsődleges kontextus által ajánlott szerepkörök megléte és hatása, túl egy antropológiai típusú tudományos magyarázaton,[37] olvasatomban azzal függ össze, hogy a puritánus kegyességi irodalom a megfelelő hatalmi diskurzusok (média) által jelentősen meghatározta a korabeli Erdély és Magyarország vallásos kultúráját.

Következésképp a puritanizmusban egy olyan kulturális narratívát azonosíthatunk be, amely nemcsak a „nemzeti múlt” nagyelbeszélését artikulálta jellegzetesen protestáns történelemteológiai koncepciók alapján, hanem a mindennapi élet, a magán és publikus reprezentációk, erkölcsi normák, értékrendek és sztereotípiák összefüggő életviteli keretbe való szervezését is lehetővé tette. Ugyanis a puritanizmus irodalmának jellegzetes alkotásai, az életvezetési könyvek, imádságok és prédikációk, homiletikai művek a személyesen és közösségileg megélhető kegyesség és keresztényi életmód szabályain túlmenően követendő magatartásmintákat is megjelölnek, gyakran bibliai alakokra történő utalással, vagy éppenséggel kortárs személyek előtérbe állításával.[38] Ennek szakirodalmi visszhangja is van: Molnár Attila szociológiai típusú megközelítése, bár más perspektívákat céloz meg, többek közt arra vállalkozik, hogy a 17. századi magyar kálvinista vallásosság típusait vegye számba a megtalálható források (pl. főúri emlékiratok) alapján.[39] Vizsgálódásainak számomra leghasznosabb konklúziói azok, amelyek során rámutat arra, hogy a vallásosság valamilyen megcélzott minta, szerep imitálásával megy végbe, tehát reprezentációkra, nyelvi, textuális és nem-textuális reprezentációk rendszerére vezethető vissza.[40] Bethlen Miklós vallásosságát értékelve megállapítja, hogy ez elmozdul a *homo religiosus*tól a retorikus szintre, továbbá Bethlen világnézetét és vallásosságát is *betanult*nak ítéli meg.[41] E megállapítások felől ragadható meg az a legelső szerepkör, amely lehetővé teszi majd az identitás komplex kibontását, illetve további újabb szerepek alkalmazása révén az én-performancia (*self-fashioning*) működését. Ez pedig nem más, mint az a „vágyott én”, amely Bethlen emlékiratát mélyen átszövi, sőt leveleiben is megmutatkozik, a kiválasztott ember – a kor szóhasználatában *fogadott fiú* –, tehát maga a *homo religiosus*, akinek a személyesen megélt kegyességére vonatkozó kijelentései e kijelentéseket igazoló tettekkel esnek egybe.

Az üdvözülés bizonyossága (*certitudo salutis*), illetve Bethlennek a predestináció iránti attitűdje egyértelműen jelzik, hogy ezt a par excellence puritánus szövegek által forgalmazott *kegyes ember, fogadott fiú* szerepkört mint a *via salutis*[42] folyamat egyik stádiumát mennyire beépíti identitásába: „...engemet világ fundamentomának felvettetése előtt az Úr Jézus Krisztusban ingyen kegyelmedből választál a szent, fegyhetetlen és azután az örök életre (...) a keresztségben szerelmetes Fiad vérével kimosál minden bűneimből, fiaddá fogadál és a te házad cselédi közé beállítottál.”[43] Ez a megállapítás egy, a kontextus szolgáltatta teológiai érvre vezethető vissza, hiszen Tholnai Mihály a „választottakról” értekezve ugyanezt állapítja meg: „Az választottak, hány tekintetek alatt mondhatnak Isten fiainak? Felelet: Három kiváltképpen való tekintetek alatt: 1. Az örök időktől fogván való el-választásra nézve... Miképpen választott minket ő benne, tudni-illik, a' Christusban, minek előtte ez világnak fundamentomi felvettetének.”[44]

Ez a szerepkör mindkét nyilvánosságmodell irányába szereplehetőségeket, elérhető identitásokat (*achieved identity*) kínál, hiszen amikor Bethlen *homo religiosus*ként saját házanépéért könyörög,[45] akkor az impikált, igaz, sokkal inkább odaértendő, mintsem egyértelműen kidolgozott szerepek a kegyes apa, a családfenntartó, az erkölcsös férj szereplehetőségeit közelítik meg. Ezzel ellentétben, a már tárgyalt megfontolásokból, Bethlen sokkal egyértelműbb és változatosabb szerepmintákat dolgoz fel, amikor a *publicus* nyilvánosságmodell perspektívája és relevanciája felől performálja *homo religiosus* szerepét. Az énreprezentáció olyan sajátos attribútumokkal telíti az énről szóló beszéd diskurzusát, amelyeket nemcsak az aktuális szerep (*fogadott fiú / homo religiosus*) követel meg, hanem a felvállalandó szerepek, tehát az én-performancia, a *self-fashioning* folyamata feltételez.[46]

A legfontosabb jellegzetessége ennek a szerepnek a bibliás jelleg. A bibliai citátumokkal telített szöveg ebben a változatban gyakran expliciten is felvállalja az identifikációt Jób exemplum értékű alakjával, hiszen a Jób-történet mint élettörténet is remekül applikálható Bethlen Miklós megpróbáltatásokkal teli életére, ráadásul a végkifejlet moralizáló tanulsága, miszerint a feltétlen Isten iránti engedelmesség és a belenyugvás az isteni döntések igazságába, példaértékű a protestáns predestináción iskolázott bethleni létszemlélet számára. Ezt a neosztoikus *constantia*ra is emlékeztető belenyugvást Bethlen olyannyira következetesen életének csapásaihoz kapcsolja, hogy az elbeszélte szerencsétlenségek szinte refrénszerű, állandóan ismétlődő szólama lesz a szerepkörtől elválaszthatatlan kijelentés:[47] „*Te tudod. Igaz vagy Uram, tied a dicsőség.*”[48] Rokonainak, sőt gyerekeinek elvesztésekor ugyanazzal a rendületlen belenyugvással nyugtázza: „*Elvette isten az én atyámfiait, ihol két esztendő alatt ugyan rakásra, halomba vágá az Isten az én famíliámnak szép zöldellő cédrusit az ő virágzó üdejekben, de hallgass én nyelvem, hallgass én lelkem! Úgy tetszett Istennek, úgy volt őnéki dicsőséges...*”[49]

Bethlen én-performanciájának ez a sajátossága, hogy Jób alakjában egyfajta prototípust jelöl meg, amely a *homo religiosus* és implicit módon a kiválasztott, az üdvözülés bizonyosságát magáénak tudó ember típusát és szerepét teszi hozzáférhetővé, csak a már jelzett textus–kontextus reláció felől érthető meg. Egyáltalán nem véletlen, hogy Bethlen választása pontosan Jóbra esik, hiszen ő „csak betartja” azt az utasítást, amit a puritánus prédikátor Báthori így fogalmaz meg: „*Mivel sokak az igazak nyomorúságai solt. 34 ezért ha az isten tégedet magad személyében, szerelmesidben, es javaidban meglátogatván mint az szenteket és Jobot személyében, szerelmesiben és javaiban meglátogatta vala: légy tsendes és békességes tűrő mint Job.*”[50] Ezt a jellegzetesen jóbi magatartást a szerepkör indokolja, amely a hívő feltétlen engedelmességén, bűnös mivoltának tudatosításán, Isten iránti alázatán keresztül valósul meg. Egy olyan kulturálisan megkreált identitásminta ez, amely preskriptív

módon működik a 17. században minden olyan szituációban, ahol Isten igazságos csapásai következtében szenvedni kell: „Az ilyen állapotokban az igaz Hivec, nem annyira az kemény csapásokon gyötric lelkeket, mint azon hogy vétkeztek Isten ellen.”[51]

A *homo religiosus* szerepkör más jelentős attribútumai, amelyek újabb szerepkörök performálását teszik lehetővé az Énreprezentáció számára, a kiválasztottság tudatával (*certitudo salutis*), illetve félreérthetetlen jeleivel függenek össze. Bethlen rendkívüli fontosságot tulajdonított álmainak, látomásainak, sőt jövődöléseinek is. Noha ezekre már történt utalás, amikor az emlékiratban a történeti tudat működését elemeztem, fontos kiemelni a *self-fashioning* folyamatban megmutatkozó funkcióit is. A kiválasztottság tudata és jelei, különösen a *publicus* nyilvánosságmodell felől, a *rendkívüliséget*, az isteni terv részeként, eszközként létező-cselekvő emberi *nagyszerűséget* hivatott reprezentálni ezen a szerepen belül. A kontextus ismét kulcsokat adhat e szerepkör megértéséhez, ugyanis ez a 17. század a protestáns *mártírok, szentek*, a kiváló tagjai révén *vitézkedő anyaszentegyház* százada. Ráadásul ott van a nagy tét, az emberi, arisztokrata, politikusi mivoltában megalázott, diszkreditált emberről bebizonyítani, hogy mégsem *a leglatrabb ember Erdélyben*. Hogy az élettörénet minduntalan relevánsként jeleníti meg azt, hogy Bethlen álmai, látomásai révén hogyan látja előre, sőt jövődöli meg a maga, de főként Erdély sorsát,[52] nemcsak a *homo religiosus* szerepkör kiteljesítéséhez vezet, hanem megelőlegezi a *mártír, próféta* szerepkörök alkalmazását a *self-fashioning* folyamatában.

A második jelentős szerepkör, amit Bethlen az Énreprezentáció folyamatában hangsúlyosként jelöl meg, egy olyan gondolattal fonódik egybe, amely kora protestáns szellemiségében meghatározó jelentőségű.. Ez a gondolat a magánérdek és a közösségi érdek viszonya, a *privatus* és *publicus* íme egy újabb alkalmazása, újabb jelentéssel való felruházása. Bethlen noha sikeresen gazdálkodott, ezt a tevékenységet nem a nyugat-európai kapitalizmus írott és íratlan törvényei alapján végezte, hanem az erdélyi arisztokráciához hasonlóan a spekulációra alapozva.[53] Vagyis célja nem az volt, hogy hosszú távon jövedelmező vállalkozásokat folytasson, hanem a spekuláció diktálta vásárlási-eladási stratégiára alapozva azonnal jusson többé-kevésbé jelentős jövedelemhez. Ennek ellenére főúri társai és kortársai irigységét is kiváltotta azzal, hogy noha nem kapitalista jellegű vállalkozásokba kezdett, mégis szépen keresett.[54] Ebben az élettörténeti háttérben kap jelentős hangsúlyt az szerepkör, amely ezt a kialakult nézetet igyekszik ellensúlyozni azáltal, hogy Bethlent olyan főúrnak, patrónusnak, mecénásnak, tehát a *magistrátus*[55] tagjaként jeleníti meg, aki személyes áldozatokkal, gyakran saját kárát sem véve figyelembe vagy saját vállalkozásának rovására segít a szegényeken, elnéző a jobbágyaival,[56] de főként

templomok építéséhez, kijavításához, karbantartásához járul hozzá,[57] illetve az iskolák működésének és a peregrinációt biztosító adományoknak a letéteményese egyszermind: „Az iszonyú sok gonosz könnyítésére az országot igen könnyen, örömmel, de a guberniumot igen nehezen reávevém, hogy mind a militia, mind a magunk emberei sok excessusi orvoslására a vármegyéken, székeken tegyünk értelmes, tekintetes főember inspectorokat... bizony nagy javára is voltak a szegénységnek és az országnak.”[58] De ehhez hasonlóan, újra a puritanizmus meghirdette művelődési program[59] elvárásainak eleget téve rajzolja meg önmagát, olyan személyként, aki felelősséggel implikálódik a művelődési élet, az oktatás támogatásába. Bethlen érthető módon külön fejezetet szán a „kurátorságban, publicumokban való forgásának”, ezáltal is hangsúlyozván ennek Énreprezentációs tétjét. Az 1667–1675 közötti periódusról beszámolva említi: „Ezen esztendőben erigálók az udvarhelyi scholát is annyira, amint lehet. Én voltam kurátora; megmutatják az írások és a dolog, hogy mire igyekeztem. Emlékezzél meg én Istenem énrólam, az én jómra. Nehem. Ult.”[60] Egy ilyen típusú szerepkör beemelése az Énreprezentációba újra egy, a kontextus által ajánlott már meglévő minta, sőt prototípus felől releváns. Medgyesi Pál I. Rákóczi György temetésén elhangzott beszédében erényként emeli ki a fejedelem hasonló kurátori, patrónusi, mecénási tevékenységét, adakozását: „Az isteni szent tiszteletet, melly nagy buzgósággal oltalmazta, terjesztette! Sem költségét, sem elméjét, teste törődését, nem szánta attul. Szóllyanak az Egyházak, s ahoz adott sok féle drágalátos eszközök: a sok ecclesiák, mellyekkel Erdélyben a mi vallásunkon valók megszaporodtanak...”[61]

Ez a szerepkör azt hivatott illusztrálni a kontextus szolgáltatotta kulturális minta és elvárások alapján, hogy Bethlen hatalmi részesedése nem felelőtlen tisztségvállalás volt, hanem főként a közösség érdekében tett szolgálat, sőt – igaz ezt már más szerepkör performálására hagyatkozva végzi – gyakran nem kellőképpen értékelt áldozat, amelyet a haza (*patria*) és az egyház (*ecclesia*) érdekében hozott meg: „...az én terhes nagy hivatalimban, amelyekre engemet felséged méltatlant méltóztatott vala, én az én erőtlenségemben... minél hívebben és buzgóbban én a te házadnak és az én hazámnak, nemzetségemnek szolgálni és használni igyekeztem vala, engemet a világ annál inkább üldöz vala.”[62]

Publica privatis anteponeo bonis

Mártír és próféta

Az áldozat tényének jelenléte az énreprezentációban már nem csak újabb szerepkört aktivizál, hanem az egész én-performanciát egy felsőbb dimenzióba transzponálja.

Míg a *homo religiosus* mint pillanatnyi, átmenti identitás (*achieved identity*), minden külső és belső megnyilvánulása révén egyfajta követendő példa értékű emberi *kiválóságot* mint attribútumot implikált, és mindez megerősítést nyert a *magisztrátusi* szerepkörben, addig itt az áldozat az eredetileg emberi, halandói viszonyítási alapot (*emberi kiválóság*) felcserélve az isteni irányába vetíti. Vagyis a magánérdekről való lemondás a közösség érdekében, tehát az áldozat tudatos felvállalása és főként reprezentálása Bethlen személyét a protestáns, de főként puritánus[63] mártírfogalomhoz közelíti. Mindehhez hozzáadódik személyes implikációja[64] a gályarabügyben, amely a gyászévtized alatt nemcsak nemzetközi botrányá alakult, hanem jelentősen hozzájárult a puritánus mártirológia, publikációk alapján is felmérhető elterjedéséhez, népszerűsödéséhez. Továbbá jelentős argumentum a puritánus kegyességnek és mártíriumnak a szakirodalomban is bizonyított szoros kapcsolata,[65] illetve a mártír alakjának sajátosan puritánus olvasata és transzformációja: a mártírok emberarcú hithősökké formálódnak,[66] tehát nem kizárólag a (mártír)halál felvállalása adja ezt a minőséget. Ennek pedig egyenes következménye volt, hogy a mártírium beépült a kegyességgyakorlás (*praxis pietatis*) folyamatába, vagyis a puritánus erkölcs diktálta életvezetési elvek mentén performált vallásosság, vallásos élet egyik jelentős, minden igaz hívő által elméletileg elérhető státusává lényegült át. Innen pedig szükségszerűen vezet az út a kulturális minta, a prototípus kialakulásához, amely elsősorban életvezetési és kegyességgyakorlási elvek, utasítások, szabályok felől artikulált szerepkör, amely mindenkit megillet(het), aki e szabályok szigorú betartása, tehát a *normalitás* sztenderdje felől reprezentálja, performálja vallásosságát, vallásos, vagyis kegyes énjét egy közösségen belül.[67] Ezt támasztja alá az a szakirodalmi megállapítás is, miszerint a puritánus prédikáció, ellentétben az ortodox típusú igehirdetés tudós teológusok mártíriumát preferáló jellegével, sokkal inkább a mindennapok mártírjait idézi.[68]

Ebben a kontextusban talán nem alaptalan Bethlen bizonyos, a személyes áldozatvállalást, lemondást, szenvedést, sőt kegyességgyakorlást hangsúlyozó kijelentései mögött egy olyan kulturális mintát, implicit módon szerepkört feltételezni, amely a mártír alakját, szerepét használná fel az én-performancia folyamatában. Ha a köz (*publicum*) érdekében történő személyes (*privatum*) érdekről való lemondás áldozatát vizsgáljuk, látható, amint a puritánus szövegkontextus kulturálisan forgalmazza a szerepkört, illetve a szerepkör performálásához nélkülözhetetlen szabályokat. Bethlen kijelentése így válik különösen relevánssá: „*Én éjet-napot a munkában töltöttem, a publicumért... a magam dolgát úgyannyira elhagytam, hogy a feleségem, praefectusom s más szolgálaim panaszkodtak, hogy az én magam dolgaimról, énvelem nem beszélhetnek.*”[69] Vagy: „*Mennyi fáradságom és költségem volt minden köszönet nélkül, azt csak isten tudja, de örömmel míveltem, gondolván, hogy az Istennek és a magyar ecclesianak szolgállok.*”[70] De alapvetően ugyanezt

foglalmazza meg a másik írott apológiájában a *Sudores et cruces Nicolai comitis Bethlen* c. röpiratában is: „...és bármit tartogat is még számomra a sors, az az egy halálomig vigasztal hogy... szolgálni akartam Istennek, a fejedelemnek, a hazának és a lelkiismeretnek, ártani pedig senkinek sem.”[71] A korszak egyik legjelentősebb mártírológiateoretikusa, Szőnyi Nagy István rendelkezik a következőképpen: „Hagyd beket a Privatumnak a magad személy szerint való jódnak kézzel lábbal való keresetinek; hanem keresd elsőben a Publicumot...”[72] Még ennél is egyértelműbb a kulturális minta mint szerepkör alkalmazása az emlékiratban az identitás textuális megjelenítésére, ha konfrontáljuk az ugyancsak Szőnyi Nagy István[73] ajánlotta definíciókkal.

„Mártýrnak mondatik, valaki a Jézus Christus igasságáruval valami modon vallast és bizonyóságot teszen és valaki az Evangeliomi igasság mellett valami módon szenved. Illyen széles értelemmel azért. 1. Mártýroknak mondatnak kik az Istent minden nap tiszta elmével s-buzgó szíből szolgállyák, mert annyiban az igazságról tésznek bizonyóságot.”[74] Bethlen gyakran emlegeti a világ üldözését, gyakori szenvedéseit, amelyeket kénytelen elviselni, noha ő csak a haza (*patria*) és az egyház (*ecclesia*) javát igyekezett szolgálni, ám az *Imádságoskönyvében* félreérthetetlenül kapcsolja össze a mártírológia tradíciójával: „Jó szívvel is szenvedem, édes istenem, csak kettőt kérek: 1. Adj erőt a szenvedésre. 2. Cselekedjed azt a te véghetetlen irgalmasságodból, hogy ne légyen ez haszontalan hízelkedése az én szívemnek, hogy én a te dücsőségedért szenvedek, hanem amint régenten, ha ki a te sátorodhoz egy marok kecskeszört vagy a te házad ládájába két rézfíllérkét adott, nem utáltad meg, hanem kedvesen vetted; így édes istenem, az én gyarló igyekezetemet és azért való szenvedésemet a te ingyen való jóvoltodból vegyed az én uram Jézus Krisztusomért való szenvedések számába, az ő véres áldozatának igazságába.”[75]

Szőnyi Nagy ugyancsak mártíroknak tekinti azokat is, akik: „a testnek indulatiban és gonosz kívánságiban magokat mértékletesen megtartoztatták... A békességes időben-is úgymond találatnak martyrok, mert gyakorta az haragosságot meg-mértékleni; a bujaságot kerülni, az igazságot megőrizni, a kívánságot megvetni nagy része a mártýromságnak.”[76] Hogy Bethlen emlékiratában mennyire szorosan követi ezt a definíciót, jól illusztrálja az a tény is, hogy a Szőnyi által említett *haragosság*, illetve ennek leküzdése egy külön fejezeten kerül tárgyalásra (*Haragos indulatomról*),[77] miközben imádságaiban többször is meggyónja ezeket, vagy éppenséggel említi, hogyan küzdött ellene. De ugyanez a helyzet a *test indulatival, gonosz kívánsággal*, illetve a *bujasággal* is, amelyek ellen Bethlen hősiiesen küzd: érthető módon mindez külön fejezetet kap (*Ifjúságom bűneiről*),[78] továbbá az imádságok bűnvalló részében következetesen terítékre kerül. De mindezeknél is jelentősegteljesebb Bethlen azon boldog megállapítása, hogy az önmegtartóztatás

erénye, nyilván isteni segítség révén, lehetővé tette számára, hogy házassága előtt nem folytatott szexuális viszonyt senkivel: „...*Isten engemet... csudálatosan meggátolt az asszonyember megismerésétől...*”[79]

Továbbá Szőnyi Nagy István szerint, mártíroknak tekinthetők azok: „...*kik, magukban az ó' embert meg-feszítették s meg-öldöklöttek.*”[80] Ez a kijelentés a *via salutis* folyamatára utal, amelynek a korszak puritánus kegyességgyakorlásában több megnevezése is létezett, a Szőnyi által említett változaton kívül még a *gratia gradus*, vagyis a dicsőség/üdvösség grádicsai megnevezéssel is éltek, hiszen mindezek a megtérés mozzanatát feltételezik, vagyis az óember megöklését, és a megtérés igazító-tisztító-megvilágosító következményeinek köszönhetően egy új (kegyes) ember megteremtését. Figyelemre méltó az is, ahogy ez a folyamat valamiképpen szerepperformanciát feltételez, hisz a hívő önmaga és a közösség számára egy bizonyos magatartásforma, szerep felvállalása, reprezentálása által igazolja megtérését, az *óember megfeszítését, megöklését*. Bethlen emlékiratában egyértelműen megmutatkozik[81] ez a folyamat, sőt maga az én-performancia mint *self-fashioning* erre az alapvető identitás- és szerepváltásra alapoz. E megtérés teszi lehetővé, hogy az élettörénet narratív struktúrájában kibontakozzék az a komplex identitás, amely a bűnös ifjúkor és a felnőttkor, az öregség mint a megtérés és kegyességgyakorlás idejének dichotómiájára épül.

„*Negyedik rendbéli mártýrok azok, kik a keresztviselésbe békességes túrók.*”[82] Újra Bethlen én-performálásának egyik tipikus megnyilvánulását állítja előtérbe a definíció, ugyanis a *homo religiosus* szerepkör, többek között a jóni prototípus és az általa implikált attitűd fő attribútumainak (beletörődés, belenyugvás, feltétlen engedelmesség stb.) felvállalásán keresztül épült be az énreprezentációba. Bethlen célja egy olyan vallásos identitás megrajzolása, amelyben az egyén az isteni igazságosságot és ezen igazságosság jegyében fogant ítéleteket, mindenféle megkérdőjelezés nélkül fogadja, mondván: „*Justus es Domine, et justa sunt judicia tua.*” [83]

Továbbá: „...*Mártýrok, kik az igazságért fogságot, szidalmat, s-több nyomorúságot szenvednek ugyan, de szintén meg nem öletnek...*”[84] Noha ez csak bizonyos pontosításokkal alkalmazható Bethlen esetére, hisz ő elsősorban politikai fogoly, és a felségárulás vádjá miatt tölti börtönbüntetését, Bethlen következetesen törekszik arra, hogy a börtönbüntetést, a fogságot, olyan szenvedésként ábrázolja, amely a haza és az egyház érdekében történő áldozatnak, áldozatvállalásnak felel meg, amit részint örömmel fogad, részint pedig jóni belenyugvással vesz tudomásul. Ez a törekvés azonban újabb szerepkörök szimultán érvényesítését implikálja, az én-performancia itt valóban lenyűgöző *self-fashioning*gá alakul át azáltal, hogy az identitás két (mártír,

próféta) szerepkör közötti oszcillálássá, reprezentációs célzatú bemutatóvá lényegül át. Szőnyi fogsággal kapcsolatos fejtegetései a következők: „*Valaminthogy a' kit isten, az üldözőknek kezekben bocsát, nagy jele az, hogy Isten azt a Mátyróságra bocsátotta, a szenvedésekre rendelte, hogy abban mint szerelmes hívében magát megdicsőítse.*”[85] Ezt a megállapítást is, de az egész emlékirat azon törekvését, hogy a fogságot mártírium értékű áldozatként, illetve Bethlent mártírként reprezentálja egy, a leányának, Teleki Sándorné, Bethlen Júliának 1712-ben írt levele is egyértelművé teszi. Az édesapját sirató Júliát, Bethlen Miklós így vigasztalja: „*Édes Léányom, Ugy hallom engem sokat siratz. Ne sirass engem hanem inkább adgy halat Istennek, hogy az Atyadot az isten a maga dűtsossegeert, es hazajaert való szenvedesre meltoztatta. Az Istennek tu rajtatok bizonyoson nagy mertekben meg lattando aldasanak tsalhatatlan petsete az en szenvedesem.*”[86] Ennek igazolását és egyfajta összegzését az imádságoskönyv fináléja szolgáltatja, az imádságon belüli kérés formájában: „*Ha pedig, én Istenem, a te akaratod nem az, hogy ez a pohár éntőlem... elműljék, hanem az, hogy holtig raboskodván halálommal is dücsőítsem Felségedet, legyen a te akaratod, én Istenem, nem az enyím (...)* Legyen, bárcsak, az én holtom után, az én házam az én Istenem vigasztalásának háza és példája, amit életemben próbának és keserűségnek háza volt, és bárcsak azon lássék meg, hogy az isten szenvedésimnek okát és magokat a szenvedéseket kedves áldozatul vette...”[87]

A Szőnyi Nagy István által képviselt puritánus mártirológiának van egy olyan fontos eleme, amely Bethlen emlékiratában az énreprezentációs eljárások számára az átmenetet teremti meg, a mártíri szerepkörtől a próféta szerepkör irányába. Ez pedig nem más mint a *korona*, a mártírok által elnyerhető korona. Fontosnak vélem azt hangsúlyozni, hogy ez a korona mint a jellegzetesen mártíri magatartás, sőt a mártírium felvállalásának méltó fizetsége, meglátásom szerint nemcsak az egyházi reprezentáció egyik alapeleme, hanem akárcsak a mártírhagyomány, sőt a mártír fogalmának bővülése, a világi reprezentáció része is lehet, ha valamilyen, a haza és az egyház érdekében hozott áldozatvállalás tényével hozható összefüggésbe.

Olvasatomban a *szent* és a *mártír* jellegzetesen puritánus vagy protestáns képzetei a 17. század folyamán, különösen ennek vége felé, érezhetően a világi reprezentáció irányába alakulnak, sőt a már kialakuló és egyelőre konfesszionális alapokon szerveződő, később pedig a nemzet és haza kialakuló képzetei felől artikulálódó hazafiság, hazafiúi magatartás kulturálisan szerveződő normáivá lényegülnek át. Egy olyanfajta szekularizációt vélek tételezni, amely az átmenetet teremti meg a konfesszionálisan meghatározott, háttérként a feudális és a polgári között megrekedt társadalmi struktúrát feltételező nemzettudat és a nyelvi, nemzetiségi kulturális tipológiákon szerveződő polgári típusú, kultúránkban a 19. századra körvonalazódó nemzettudat, implicit módon pedig a haza és nemzet fogalom kialakulása között.

Már maga Szőnyi is, akárcsak más kortárs prédikátorok[88] e bővülő puritánus mártírium és mártírképzet érvényessége felől használja, alkalmazza kortársaira a mártír definíciót, avagy osztogatja ezek számára a mártíroknak kijáró koronát. Pápai Páriz Ferenc Telekiné Bethlen Júliának, tehát Bethlen Miklós leányának ajánlott *Pax crucisát*[89] többek közt Szőnyi Nagy üdvözlő verse is díszíti, amely így hangzik:

„*Sok bújdosás és hányódás / után szép nyugodalmat! / Adgyon isten ott fenn s' itten / Mennyei sok jutalmat / Munkáidért 's hűségédért / Készítse **koronádat!***”[90]

Figyelemre méltó ez a kis vers, amely nyilván azt a retorikai és tematikus repertoárt követi, amelyet a korszak preskriptíven alkalmazott, de ezen túlmenően is jelentős lehet számunkra, hogy a vers szövegének állítása szerint a bujdosásban, hányódásban és hűségben eltöltött munkás élet méltó jutalma a korona – bátran hozzátehetjük, tekintetbe véve az ugyancsak Szőnyi ajánlotta mártírdefiníciókat –, a mártírok koronája. Ha számításba vesszük azt is, hogy a puritánus tradíció hatását minduntalan életművében illusztráló Bethlen ezt a könyvet és feltételezhetően a versecskét is olvasta, nemcsak újabb érvet találunk arra, hogy az emlékirat puritánus szövegek által artikulált, hanem igazolódni látszik az is, hogy az én-performancia a puritanizmus (puritánus mártírológia) mint kontextus kulturális mintái, szerepkörei felől működik. Innen érthető meg egyik 1715-ben kelt, feleségének írt levelének egyik részlete:

„...*sirva mennyek a koporsoba, nem a Rabsag miatt, melly nekem **Coronam**...*”[91]

De ugyanez a séma magyarázza az emlékirat ehhez hasonló kijelentéseit is:

„*Dücsöitse hát az én Istenem ő magát az én életemben és halálomban, valamint és valamikor ő Felségének tetszik, tudom bizonyosan, az ő dücsöségét az ő több hívei között az én üdvösségemmel is **megkoronázza.***”[92] Vagy: „...***koronázd meg a te magad munkáidat énbennem (Istenem)***”[93]

Ez az énreprezentáció, amely a közösség érdekében hozott, de nem értékelt, vagy félreértett áldozat jutalmául az újabb, igaz megdicsőítő és kiválasztottságot bizonyító szenvedést az „elnyert” mártíri koronával példázza, valójában a prófétai szerepkör magaslati felé mutat.[94]

A bibliai megalapozottságát ennek a szerepkörnek ezúttal nem Jób, hanem Jeremiás, Micheás, Nehemiás szerepe és prototípusa biztosítja, míg a diskurzus retorikai sajátosságai (*sebellődés, dagálybol, bosszuból való szollas*) beazonosíthatóan a kontextusra, főként Medgyesi Pál homiletikai munkájára vezethető vissza.[95]

Ugyancsak e prófétai szerepkör sajátos megnyilvánulása a jeremiási siralmakból és ezek puritánus parafrázisaitól inspirált siratás, querela alkalmazása a narrációba.

Ennek leggyakoribb témája Erdély elsiratása: „*Jaj az országnak, ahol a publicumra és a populusra olyan gond vagyon csak, mint az életemben volt Erdélyben ab anno 1651 mai napig...*”[96] Ez a vádló-keserű hang néha a bibliai próféták meg nem értettségüket Istennek elpanaszoló diskurzusára vált át: „*Te tudod, mennyit gyötrődöm*

én az én lelkemben ennek a népnek és az én hazámnak sok bűnén és sok romlásain, a törvény, igazság, szabadság, békeesség elfordításain, a szegény nép rontásán, sanyargatásain; mennyit gyűlölköztek, veszekedtek énvelem afelett az emberek csúfság és gyűlölségből, az én nevem szórszálhasogató, perpetuus contradictor, ötödik kerék kereső volt előttök, de te tudod Isten!”[97] De arra is akad példa, hogy prófétai szerepe felől szemlélve a kortársak értetlenségét, kicsinyességét a jövőt, a *posteritást* idézi meg tetteinek méltó elbírálására.[98]

„...az Isten hírek és eszek nélkül prófétáltat az emberekkel; vigyázz rá, maradék, az én sok szavaimra, veszekedéseimre, szenvedésimre.”[99] A legfontosabb prófétai attribútum mégiscsak a jóslat marad, ami következetesen végigkíséri Bethlent életének elmesélésében. A prófétai meg nem értettség újra felbukkan, sőt ezúttal a jövendölés attribútumával kapcsolódik össze a már címében is prófétai imágót teremtő *Sudores et cruces* c. röpiratban: *„Nem csodálkozom azon, hogy örökös akadémikusok, a szórszálhasogatók, a kákán a csomót keresők és más hasonszőrűek vádaskodása megcsúfolt engem, mert kénytelen voltam ezeknek ellentmondani, sok nekik visszatetszőt beszélni, gyakran eljövendő szomorúságot is megjósolni...”*[100] A puritánus prédikációirodalom egyik leggyakoribb motívuma az (meg)emlékezés, emlékeztetés, bizonyos előrelátott igazságokra, amelyeket az elkövetkező fejlemények beigazolnak. Ilyenkor a jóslat szerzője prófétai minősítést kap. Czeglédi István prédikátor például Lórántffy Zsuzsannát *„Holda Asszony*nak” nevezve emlékeztet arra, hogy a fejedelemasszony miként látott előre bizonyos eseményeket.[101] Ez a nézet magyarázza Bethlen állítását is, aki némely kortársát, sőt gyakran önmagát is hasonló megfontolásokból is prófétának minősíti: *„Szállj magadba, nézz azután, ó boldogtalan haza, ó maradék, ó reformata ecclesia! Nem atyád, nem prófétád volt-é ezekben Kinsky, Absolon és Bethlen Miklós?”*[102]

A történeti reprezentáció vizsgálata során is sikerült már eljutni ahhoz a felismeréshez, amely az én-performancia folyamatában a prófétai szerepkör alkalmazásának konklúzióját adja, vagyis, hogy az emlékiratban mind a prófétai magatartásmód (szerepkör, identitás minta), mind a prófétai diskurzus (a próféta mint narrátori minőség) a puritanizmus által reaktualizált és kulturálisan forgalmazott mintára vezethető vissza. A prófétai szerepében a haldokló Erdélyt (*moribunda Transylvania*) elsirató vagy ennek keserves jövőt jósoló Bethlen mintha a *Jajjok* szerzőjét, Medgyesi Pált imitálná, aki, akárcsak szerzőnk, 50 év múlva a lengyelországi expedícióba beleroppanó Erdélyről a következőképpen ír: *„Nincsen mostis egyéb tanácsom, hanem a’ mit eleitül fogva javallottam, vedd kérlek magadra, oh temető sirodhoz közelgető édes Nemzetem s-vegyed úgy, mint-ha néked izenné ma, a nagy irgalmo isten, a’ mit régen Jeremiástól Izraelnek: Térj meg visszavonó (Israel) magyarság, azt mondja a Jehova, én el-vészem az én haragomat ti rollatok: mert kegyelmes vagyok én...”*[103]

A paraklétoszi szerepkör lehetősége

A puritánus mártírológia felől artikulált mártír, próféta szerepeken túlmenően az emlékirat olyan énreprezentációkra is vállalkozik, amelyek mintha valamiképpen túlmutatnak a kontextus alapján körülírt szerepeken. Bethlen olyan lenyűgöző és következetes érzelmi intenzitással performálja mártír és próféta szerepét, hogy az ezt lehetővé tévő áldozatvállalás már-már tüntető exponálását mintha egy újabb, nehezebben megfogható szerep, identitás minta irányába tereli. A levelezés látszólag *privatus* nyilvánosságmodell felől artikulált terében is megjelenik a *publicus* nyilvánosságmodell felől megteremtett, szenvedésében istent dicsőítő, és önmaga számára az üdvözülés bizonyosságát elnyerő mártír és próféta alakja, de ezt még a korona attribútumának felvállalása sem zárja le, hanem transzponálja egy felsőbb értékrendet hordozó dimenzióba, amely csak a katolikus egyházi tradícióban a közbenjáró, a *mediator*, az esetek többségében a szent szerepkörére enged következtetni: „...mert én nyilván elhiszem, édes Istenem! Ha nékem igen nehéz is, keserves is, hogy jobb így énnékem, hogy én ebben a szomorú tömlöcben az én édes nemzetségem, hazám, és abban kivált a te háznak és az enyémnek s magamnak sok bűnét s romlását sirassam és Felségedet böjtölés, könyörgés, penitenciatartással mindnyájunkhoz engesztelni igyekezzem...”[104] Ha a puritánus mártírológia és mártír prototípus megkövetelte áldozatvállalás, saját érdekről való lemondás képletének feltétlen visszakereséséről lemondunk, és sokkal inkább az Isten előtti *engesztelő közbenjárásra* tesszük a hangsúlyt, látszólag nem alaptalan a paraklétoszi szerepkör[105] lehetséges felvállalását, az én-performálás folyamatába történő beemelését tételezni. Ugyanis Dávidházi szerint a *Hymnus* cselekvésmintája szakrális és világi változattal együtt egyetlen közös logikai cselekvésmintára vezethető vissza: „...egy bűnös (egyén vagy közösség) szószólójának engesztelő közbenjárása a legfensőbb (világi vagy transzcendens) hatalomnál, kedvező elbírálásért.”[106] E cselekvésminta végrehajtója vagy a hozzá társított szerep, illetve identitás a *Paraklétosz*, a *Szószóló* archetípusa.[107] Mind a cselekvésminta, mind az archetípus egyértelműen emlékeztet arra, amit a puritánus kontextus hatására Bethlen a mártír és próféta szerepkörök segítségével jelenít meg. A levelezésben is gyakori előfordulású a gondolat, hogy a rabság mint szenvedés, áldozat a közösség érdekében történik. A szószólói archetípust nem csak a fent idézett rész teszi láthatóvá, hanem az a Medgyesire visszavezethető homiletikai sajátosság, amely az *Imádságoskönyvet* jellemzi, amikor Bethlen a reggeli imájában a *közönséges keresztyén anyaszentegyházért, nemzetéért, hazájáért* stb. imádkozik.[108] A paraklétoszi/szószólói szerep ó- és újszövetségi sajátosságai[109] szintén visszakereshető elemei a puritánus kontextusnak, de az emlékirat olvasatomban a

Kölcseyt is jellemző attitűdöt érvényesíti azzal az érthető különbséggel, hogy inkább Erdélyre, és nem az összmagyarságra történik utalás, hivatkozás. Ez a par excellence paraklétosziként megnevezett közbenjárás erőteljesen emlékeztet Bethlen hasonló tárgyú kijelentéseire. Dávidházi szerint : „...a paraklétoszi közbenjáró ugyanis nem pusztán a maga ügyében fordul istenhez, nem is csupán másokért szólal meg, hanem egy olyan közösség szószólójaként, amelybe maga is beletartozik (*az én édes nemzetségem, hazám, és abban kivált a te házadnak és az enyémnek s magamnak*), vagy amellyel bűneiket magára véve közösséget vállal (*sok bűnét s romlását sirassam és Felségedet börtölés, könyörgés, penitenciatartással mindnyájunkhoz engesztelni igyekezzem*).”^[110]

Ezen megfeleltethető átfedések ellenére is kérdéses, hogy beszélhetünk-e Bethlen esetében a paraklétoszi szerepkör egyértelmű felvállalásáról az én-performancia reprezentációs eljárásaiban, ha ő soha nem nevezi így magát, vagy expliciten nem azonosul ezzel a szerepkörrel. Ugyanis azzal is számolnunk kell, hogy a fentiekben vizsgált megfelelések nem feltétlenül a paraklétoszi szerepkör kizárólagos attribútumai, hanem a mártír, próféta, szent szerepkörének puritánus olvasaton alapuló, Bethlen által némiképpen továbbgondolt, alkalmazott sajátos vonásai is lehetnek. A *Sudores et cruces...*c. röpirata, amely akárcsak az emlékirat, saját életének apologikus számbavétele, felvet egy olyan kérdést, amely a nyilvánosság és reprezentációi, illetve a magánélet és a köz érdekében leélt munkálkodást mint életmodellt konfrontálja. Mindezt a kontempláció neosztoikus és az aktív, munkálkodó élet oppozíciójába merevíti anélkül, hogy a paraklétoszi szerep lehetőségét implikálná, így jelenítve meg azokat a reprezentációs elveket, kulturális modelleket, amelyek az élettörténeten belül az énségről való beszédet alakítják. „*A legbölcsebb király mondja: Mindent láttam az én hiábaválóságom napjain; van oly igaz, aki az ő igazságában elvész, és van gonosz, aki napjait meghosszabítja az ő gonoszságában. Ne légy felettéb igaz és ne légy felettébb ostoba, és ne tartsd magad túlságosan bölcsnek (...)* És aztán gyakran faggattam tudós férfiakat, akiktől ezt tanultam: Középen még a legbiztosabban. De senki sem tudta megmutatni hol van ez az események végtelen változatossága szerint változó közép. Hozzájött ehhez ugyanezen király másik mondása: *nyisd meg a te szádat amellet, aki néma, és azoknak dolgában, akik adattak veszedelemre; nyisd meg a te szádat, ítélj igazságot, forgasd ügyét a szegénynek és a szükölködőnek.*”^[111] Ezek a fejtegetések is sokkal inkább a puritánus mártírológia szereplehetőségeit ajánlják, mintsem a paraklétoszi identitás mintát. Ugyanez a röpirat tartalmaz egy olyan részletet, ahol Bethlen a *Moribunda Transsylvania* c. röpirat megírásának célját, szándékát magyarázza egy fiktív szerepkör alkalmazásán keresztül, amit azonban egész életének, tevékenységének méltatásaként is felfoghatunk, hiszen azokat az énreprezentációs sémákat érvényesíti, amelyekkel az emlékiratban szembesülünk. „...*Nem tudom,*

tevedtem-e, Isten bocsássa meg, de úgy vélekedtem, hogy annak a fiúnak a szerepét és hivatását töltöm be, aki örült anyjának annak tudta nélkül ételben, italban, csemegében gyógyszert ad be. Ugyan sohasem adtam volna erre a fejem, ha látom, hogy a fejedelem, a tanács és az egész haza tisztában van saját jogaival és érdekével, és nincs a végső agóniában.”[112] A beteg anyját titkon gyógyítgató fiú szerepe újra elsősorban a Szőnyi-féle mártirológia *privatum–publicum* képletet asszociálja, illetve a lemondás, az áldozatvállalás példáján keresztül a mártír szerepét, tehát nem jut el a paraklétoszi szerepmintáig. Ezt igazolja az is, hogy Bethlen egyetlen egyszer utal a *paraklétoszra*, nagyjából abban az értelemben, ahogy Dávidházi vázolja, ám nem önmaga reprezentálása végett, hanem a Szentlélek számára jelöli meg ezt a szerepkört: „*Oh áldott Szentlélek Úristen... Mivel azért te vagy az Atyától, Fiútól kijött nagy Paracletus, minden igazságra vezérlő imádság, hálaadás, vigasztalás és örömmelke, a te magadtól ígért kimondhatatlan fohászokodásokkal törekedjél énmellettem, az a te mennyei tüzed eméssze meg az én hibás áldozatomat az Úr Jézus Krisztus igazságának oltárán. Te magad vidd fel annak füstöt az én mennyei Szent Atyám országába és ugyan te magad hozd le a jó választ reá az én keseredett és kétséggel tusakodó, bűnös, elbágyadt lelkem kebelére.*”[113]

Rendkívül jelentős ez a részlet, hiszen ebből derül ki, hogy az amúgy is impozáns bibliaismerettel rendelkező Bethlen számára nem ismeretlen a *paracletus* fogalma, szerepköre. Azonban nem fér(het) kétség ahhoz sem, hogy a *Paracletus*, aki Bethlen szerint is a vigasztalás, közbenjárás funkcióit vállalja fel, az isteni Szentháromságon belül a Szentlélek számára fenntartott szerepkör. Be kell látnunk, hogy noha Bethlen maga is közbenjár, vigasztal, másokért imádkozik ezt elsősorban a mártíri és prófétai szerepe, sőt identitása felől végzi, és nem paraklétoszi minőségben. Noha Dávidházi Péter helyesen állapítja meg, hogy a Kölcsey által performált paraklétoszi szerep a protestáns prédikációirodalom és történelemteológia szerephagyományából eredeztethető, nem tévzshetjük szem elől, hogy Bethlen Kölcsey előtt jó száz évvel előbb ír, gondolkodik és hisz. Ha Kölcsey esetében a paraklétoszi szerep már túl van egy szekularizációs perióduson, és egy nem kizárólag konfesszionális alapon szerveződő hazafiasságeszme megjelenítője, addig Bethlen esetében, érthető módon, a paraklétoszi szerepkör megmarad a szakrális és a teológiai dimenzióban, nem lényegül át olyan profán érzelmek, gondolatok, értékek jelölőjévé, mint amilyeneket a szekularizáció esetében kibővülő mártirológia megenged. A szent és profán kulturálisan szabályozott egyensúlya, az átalakuló vallásosság közösségi és individuális gyakorlata, illetve ezek befolyása a közösség világnézetére magyarázza azt a paradoxont is, hogy míg Kölcsey költői magatartása a kor olvasatában is kompatibilis volt a paraklétoszi szerep felvállalásával, noha társadalmi szerepe nem esett egybe jelentős hatalmi pozícióval, addig Bethlen Miklós, erdélyi kancellárként kora gondolkodásának megfelelően „csak” mártírként és prófétaként jeleníti meg

önmagát, a paraklétoszi szerepet meghagyva a Szentlélek számára.

Annak ellenére, hogy Bethlen Miklós emlékiratában nem sikerült a Kölcsey-életműben visszakereshető paraklétoszi szerep számára jelentős irodalmi precedenst találni, továbbra is visszaigazolódik a megállapítás, hogy a protestáns prédikációirodalom jelentősen hozzájárult a haza, hazafiság, nemzet fogalmainak végső kialakulásához. Hiszen Bethlen is az én-performancia reprezentációs eljárásaiban, a kiválasztott (*fogadott fiú / homo religiosus*), az előljáró (a *magistratus* tagja), a mártír és próféta szerepek alkalmazásán, variációján keresztül nemcsak kimagasló írói tehetségét igazolja újfent, hanem értékes rálátást biztosít a puritanizmus mint kulturális narratíva működésére a 17. századi magyar kultúrában. E tanulmány konklúziója is azt igazolja, hogy a puritánus kontextus nemcsak a történeti reprezentáció számára biztosít kulturálisan forgalmazott sztereotípiákat, történelemteológiai koncepciókat, hanem az énségről való beszéd kulturális normáit, szabályait, illetve társadalmi gyakorlatát egyaránt meghatározza.

Jegyzetek

[1] Ezeket és ehhez hasonló kérdéseket kínál megvitatásra a Helikon folyóirat egyik tematikus száma: Mekis D. János – Z. Varga Zoltán (szerk.): *Autobiográfia-kutatás*. In: *Helikon*, 2002. 3. sz.

[2] Korántsem véletlen, hogy Bethlen élete leírása során kitér nemzetségére (*familia, natio*), életkorára (*aetas*), nevelésére (*educatio*) testalkatára (*habitus corporis*), vagyoni helyzetére (*fortuna*) állapotára (*conditio*), jellemvonásaira (*animi natura*), foglalkozására (*studia*) stb., ugyanis ez a (kora)újkor retorikai kultúrájában a személyi érvek (*argumenta a persona*) általános követelményeként (konvenciójaként) rögzült, mely szükségszerűen szerepelt az élettörténetekben. Vö. Szörényi László – Szabó Zoltán: *Kis magyar retorika*. Bp., 1997. 54–61. p.

[3] Ezzel a terminussal próbálom visszadni azt folyamatot, amelyet a narratív pszichológia a *internalizáció* terminussal jelöl, ami egy szerep elsajátítására vonatkozik. Az internalizált szerep lényeges vonása, hogy beépül az énbe, a személy éniidentitásának, önazonosításának részévé válik. Továbbá a narratív pszichológiában, az általam *Én-performancia*ként bemutatott folyamat rokonítható azzal, ahogy bizonyos technikák segítségével egy adott személy reprezentálja önmagát, illetve értelmezői, eleve kész sémák segítségével interpretál egy helyzetet vagy másik személyt. Vö. László János: *Szerep, forgatókönyv, narratívum*. *Szociálpszichológiai tanulmányok*. Bp., 1998. 12-19. p.

[4] Ennek a folyamatnak a magyarázatát adja a Berger-Luckmann szerzőpáros: „Az identitás természetesen a szubjektív valóság egyik kulcsa, és mint mindennemű szubjektív valóság, dialektikus kapcsolatban áll a társadalommal. Társadalmi folyamatok formálják. Ha már kikristályosodott, társadalmi viszonyok őrzik meg,

vagy éppen formálják újjá.” Ld. Berger, Péter – Luckmann Thomas: *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés.* Bp., 1998. 237. p. Bourdieu az életrajzi diskurzus vizsgálata során, az „életrajzi illúzió” elemzésekor ezt a folyamatot „az önmaga megteremtésére irányuló kísérletként” méltatja. Bourdieu, Pierre: *A gyakorlati észjárás, a társadalmi cselekvés elméletéről.* Bp., 2002. (továbbiakban: Bourdieu, 2002.) 75. p.

[5] Medgyesi Pál Bailey-fordításával kezdődően egy sor ilyen könyv lát napvilágot és jut magyar olvasók kezébe. A Medgyesi-fordítás címe is sokatmondó ebben a vonatkozásban: *Praxis pietatis azaz: kegyességgyakorlás.*

[6] Szemléletes példája ennek az élete során hadat viselő Kemény János, aki identitásából legalább annyit megmutatott, reprezentált a kardjára veretett jelmonddal (*Honestum pro patria mori*), mint a fogságában megírt önéletírással.

[7] Akárcsak az emlékezés privát és kollektív jellegének tárgyalásakor, itt is jelentős a *közösségi* mozzanat, hiszen a valóság perceptálása, értelmezése, sőt konstruálása kulturális és társadalmi korlátok, elfogultságok mentén, implikálja a csoport, a közösség erre vonatkozó tudásának a felhasználását is. A szociológiában ezt a jelenséget a szociális reprezentáció fogalmával jelölik, ahol a szociális reprezentáció alapvető funkciója a társadalmi valóság konstrukciója. „Ez a konstrukció a kommunikáció és a szociális interakció folyamatában zajlik: a csoporttagok kommunikációjában a korábban ismeretlen jelentés nélküli cselekedetek, tárgyak, események vagy fogalmak a csoport számára ismerős, jelentésteli reprezentációkká alakulnak, a csoport társadalmi valóságának részévé válik.” László János: *Társas tudás, elbeszélés, identitás.* Bp., 1999. (továbbiakban: László, 1999.) 15. p. Továbbá a valóságkonstrukció az identitásteremtéssel is összekapcsolódik: „a szociális reprezentációk egybeszővődnek az identitáskonstruálás folyamataival. A szociális reprezentáció magába foglal egy identitásállítást és egy valóságértelmezést. Más szavakkal, amikor a társadalmi szubjektumok megalkotják és megszervezik a reprezentációs mezőt, ezt azért teszik, hogy a valóságnak értelmet adjanak, elsajátítsák és értelmezzék azt... nincs identitás reprezentációs folyamat nélkül.” László, 1999. 102. p.

[8] Marcell Mauss antropológiai és szociológiai szempontok alapján meggyőzően írja le a *személy*, az *Én* kategóriájának kialakulását a természeti népek névadási szokásaitól, egészen a latin *persona*-fogalom mint jogi terminus, illetve a keresztény teológia személy fogalmának kialakulásáig. Vö. Mauss, Marcell: *Szociológia és antropológia.* Bp., 2000. 391-421. p. Mausshoz hasonlóan Bourdieu szemléletes és élvezetes fejezetéseket fűz a név (*nomen*) identitáskijelölő funkciójához. Szerinte a nominális állandóság kifejeződései például az aláírás (*authenticum*), de a személyre, névre szóló kinevezések is az önmagunkkal való azonosságként értett identitás (*constantia sibi*) fenntartói. Bourdieu, 2002. 71-75. p.

[9] Greenblatt, Stephen: *Renaissance Self-fashioning from More to Shakespeare.* Chicago-London, 1980. (továbbiakban: Greenblatt, 1980.)

[10] Greenblatt a következőképpen definiálja a *self-fashioning* folyamatát: „it describes the practice of parents and teachers; it is linked to manners or demeanor, particularly that of elite; it may suggest hypocrisy or deception, an adherence to mere outward ceremony; it suggests representation of one’s nature or intention in speech or actions [...] it invariably crosses the boundaries between the creation of literary characters, the shaping of one’s own identity.” Greenblatt, 1980. 3. p.

[11] Önéletírásról lévén szó, a kontextus felől történő szövegértés módszertani premisszája elsősorban a történetírás és a társadalomtudományok felől tűnik indokoltnak. Történt már utalás arra, hogy Bourdieu is hangsúlyozza, mennyire elengedhetetlenül szükséges a kontextus a társadalmi felszín rekonstruálásához, ahol az egyén minden pillanatban egyszerre több mezőben cselekszik. Továbbá az olasz *microstoria* igen jelentős alakja, Giovanni Levi is az életrajztípusokat rendszerezve, ezek megközelítési módját osztályozva állapítja

meg az életrajz és kontextus szoros összefüggését. Natalie Zemon Davis és Carlo Ginzburg – két jelentős mikrotörténész – példáin keresztül konkluzionálja: „egy élet nem érhető meg egyedül a saját különlegességein, másságán keresztül, éppen ellenkezőleg, az életpálya látszólagos eltéréseit vissza kell vezetni a normákra, bemutatva, hogy az őket lehetővé tevő történelmi kontextusba illeszkednek.” Levi, Giovanni: *Az életrajz használatáról*. In: *Korall*, 2002. 2. sz. 81-91. p.

[12] Csehi Zoltán tanulmányára utalok, aki a *self-fashioning* koncepciója alapján vette számba a humanista énművelési technikákat. Vö. Csehi Zoltán: *Humanista énművelési technikák a Quattrocento tájkán és napjainkban*. In: *Jelenkor*, 2002. március. 321-328. p.

[13] Jól nyomon követhető ez annak a szöveggyűjteménynek a korpuszán, amely egyszerre mind egyik legelső elméleti összefoglalása az irányzatnak. Vö. Weeser, H. Aram (ed.): *The New Historicism*. New York-London, 1989.

[14] Bene Sándor könyvében, hatalmas erudícióval mutatja be és elemzi ezeket az elsősorban a színház metaforájával megragadható újkori reprezentációs rítusokat, amelyek nemcsak a presztízs, hanem az államelméletek, a politikai kultúra és gondolkodás alakulását is mélyen befolyásolták. A 16. század végi és 17. század közepi magyar vonatkozások értékelésével pedig megbízható képét adja a magyarországi és nyugat-európai politikai és reprezentációs kultúra sajátos különbségeinek és közös vonásainak. Vö. Bene Sándor: *Theatrum politicum, nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*. Debrecen, 1999.

[15] „Az elithez tartozó egyén kénytelen a felfokozott luxusfogyasztást követni, különben deklasszálódik.” Kármán Gábor: *Fatányér és kőkorszó. Magyarok és havasalföldiek egy 17. századi svéd diplomata szemével*. In: *Korall*, 2002. 9. sz. 118. p.

[16] Átfogó képet nyújt e vizsgált korszak nemesi életvitelét és szellemi életét illetően Tóth István György és Bitskey István. Vö. Tóth István György: *A magyar művelődés a kora újkorban*. In: Kósa László (szerk.): *Magyar művelődéstörténet*. Bp., 1998. 136-201. p.; illetve Bitskey István: *Szellemi élet a kora újkorban*. In: *Uo.* 204-256. p.

[17] Bethlen Miklós jóval az esküvője előtt levélben figyelmezteti választottját, hogy rangjuknak, társadalmi pozíciójuknak megfelelően, pénzt, fáradságot nem kímélve reprezentálja önmagát, nehogy deklasszáltnak tekintsék őket. „A hajadat, amint Asszonyom Anyámnak is sokszor mondtam, ha elég hosszú, próbáljátok meg, valamint valahogy az Öreg urat is rá kell bírni, hogy a mostani szokás szerint csinálják fel akkora, ne mondassák, hogy oly parasztnak vagyunk, vagy vagytok.” Jankovics József (sajtó alá rend.): *Bethlen Miklós levelei*. I-II. köt. Bp., 1987. (továbbiakban: Bethlen-levelek, 1987.) 210. p.

[18] Ebben a vonatkozásban az amúgy filológiailag vitatható Montaigne–Bethlen kapcsolat érdekes megvilágításba kerül. Az *önmagát könyve tárgyává* tévő bölcselő, és a magánéletének legintimebb vetületeit is reprezentációkon és énreprezentációkon át textuálisan megmutatogató kancellár alapvetően ugyanazt cselekszi, csak más kulturális kompetenciák és tradíciók mentén. Erről bővebben: Tóth Zsombor: *Montaigne és Bethlen (?), Meztelen (tout nude) moralista „magyar köntösben”*. In: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 2001. 5-6. sz. 600-617. p.

[19] Greenblatt Morus Tamás életművének vizsgálatán keresztül mutatja be ezt a folyamatot. Vö. Greenblatt, Stephen: *At the Table of the Great: More's Self-Fashioning and Self-cancellation*. In: Greenblatt, Stephen: *Renaissance Self-fashioning from More to Shakespeare*. Chicago-London, 1980. 11-74. p.

[20] Jankovics József: *Ex Occidente...* A 17. századi magyar irodalom európai kapcsolatai. Bp., 1999. (továbbiakban: Jankovics, 1999.) 119-131. p.

[21] Noha ez a tanulmány nem Bethlen teljes életművét, hanem csupán emlékiratát hivatott értelmezni, tekintettel a kérdésfelvetés és az értelmezés elméleti és módszertani sajátosságaira, ezúttal vizsgálódásaimba nemcsak az emlékirat, hanem a levelezés, illetve a Bethlen által készített röpiratok bizonyos passzusait is bevonom. Ugyanis az én-performancia, ahogy már történt utalás erre, nemcsak textuális, hanem nem-textuális reprezentációs lehetőségekkel is operál, amelyek sajnos a történeti távolság miatt számunkra hozzáférhetetlenek, és éppen ezért, minden olyan szöveg, amely az emlékirói, visszaemlékező-gyónó szituációtól eltérő, tehát más élethelyzetet, kommunikációs kontextust feltételez rendkívül hasznosnak ígérkezik az én-performancia átfogó értékeléséhez.

[22] Nincsenek kétségeim afelől, hogy Bethlen Miklós emlékiratában az énségről szóló beszéd, ennek reprezentációi más forrásokra is visszavezethető, nemcsak a puritanizmusra, hiszen Bethlen maga utal Ágostonra, Thuanusra és Petrarcára. Ennek ellenére értelmezésem jogosultságát az az átfogó reláció indokolja, amely az emlékiratot mint textust a puritanizmus szövegeihez mint kontextushoz kapcsolja, az énségen kívül sok más tematikai vonatkozásban (történeti tudat, történelemkonceptió és történelemszemlélet, az egyéni kegyességgyakorlás, teológiai világnézet és műveltség, bölcseleti és spirituális meghatározottságok stb.) intertextuális és kultúrantropológiai szempontból egyaránt.

[23] Nagy valószínűséggel ez azzal magyarázható, hogy a 17. század főúri kultúrája sokkal inkább a *publicus* nyilvánosságmodell énséggel kapcsolatos szerepkörökön kanonizálta és forgalmazta, mintsem a *privatus*ét.

[24] Noha Bethlen az emlékirat-irodalomban kötelező toposzá vált *posteritást* is potenciális olvasóiként emlegeti, alapvetően, legalábbis az eszéki fogságban készült *Elöljáró beszéd*ben, azt a hatást teremti meg, hogy az emlékirat belső, családi használatra, felesége, Júlia és fia, József számára íródott. „*Deákul pedig a feleségem sem értette volna, én pedig legnagyobbára őérette és az ő kérésére írtam le az én rendkívül való sok szenvedésimet, noha talán csak többet sír miatta.*” Bethlen Miklós önéletírása. In: V. Windisch Éva (szerk.): Kemény János és Bethlen Miklós művei. Bp., 1980. (Magyar remekírók) (továbbiakban: Bethlen-önéletírás.) 407. p. Vagy később: „*Nékem is nem az a céloom, édes József, akinek én ezt írom.*” Bethlen-önéletírás. 425. p. Végül pedig: „*Ezt a hosszas munkát én azért írtam, édes szívem, Júliám... jó léssen lelkem, néked arra, hogy holtom után néha, ha sírásra leszen szükséged, vedd elé, olvasd, sírj édesdeden mellette; néked édes fiam, József, hogy tanulj belőle.*” Bethlen-önéletírás. 483. p.

[25] Jankovics, 1999. 145. p.

[26] Jankovics, 1999. 147. p.

[27] Bethlen-levelek, 1987. II. 1132., 1138. p.

[28] A levelekben megrajzolt énkép, akárcsak az emlékiratban is, komplex identitásra utal. Emlékeztetve az én-performancia általam ajánlott definíciójára – a különféle élethelyzetekben, az ezeknek megfelelő, kulturálisan előírt és a normalitás felől artikulált szerepeknek, a mi esetünkben textuális (re)prezentálása – könnyedén megragadható az a szigorú törvényszerűség, amely a levél és a címzett által implikált kommunikatív szituáció, élethelyzet és a Bethlen által performált szerep között fennáll.

[29] Bethlen-levelek, 1987. I. 150. p.

[30] Ez a levél is beszédes bizonyítéka annak, hogy az egyre inkább Teleki Mihály befolyása alá kerülő Apafi fejedelem hogyan próbálta „behódoltatni” az erdélyi arisztokráciát. A levél címzettjét, Bánffy Dénest megnótázzák és kivégeztetik, Bethlen ugyan életben marad, de Béli Pállal fogságban ül majdnem egy évig 1676. április 23-tól 1677. március 31-ig Fogaras várában.

[31] Bethlen-levelek, 1987. I. 234. p.

[32] Bethlen levélben fordul Ghillányi Gergelyhez, sőt ennek a levélnek a fejedelemasszonynak való megmutatását sugallja. A fecsegés vádját érdekes módon a nemesi magatartásmód kulturális sztereotípiája felől utasítja el: „*aszt bizony szegyenlem, hogy oly vetekkel vadoltatom, mely nem hogy Nemes verü tisztesseges ferfiu emberben, de tisztesseges Asszony Emberben sem el szenvedhető*”. Bethlen-levelek, 1987. I. 235. p.

[33] Ha egy valóban intim vonatkozásra, a házasságra figyelünk, az adódó konklúzió az, hogy noha az emlékirat a *sinceritas*ra mint valóságéffektusra apellálva valóban feltár meghitt jeleneteket, nem éri el azt az érzelmi intenzitást, főleg az énreprezentáció vonatkozásában. Míg az emlékirat sokkal inkább az istennek tetsző, a puritánus normáktól, kegyességgyakorlástól meghatározott, mértéktartó, erkölcsös kapcsolat képét vetíti előnkbe, ahol Bethlen férji attribútumai alapvetően a kegyes ember szerepének sajátosságaival esnek egybe, addig a levelezés, főként az első feleségének írt levelekben, megmutat valamit abból az érzelmi és érzéki nagyszerűségből is, amely a két házasulandó fiatal hatalmába keríti. Ha az emlékirat a házasság vonatkozásában a hangsúlyt sokkal inkább első feleségének kegyes emberhez méltó halálára teszi, vagy pedig a második házasság közös imádkozással kezdett nászéjszakájára, addig a levelezés ehelyett a reprezentációs tétek felől meghatározott sablonok helyett létszerűbb mozzanatokot is feltár, noha az istenes életvitel modelljei, szerepkörei itt sem maradnak ki. A már említett „hajfelkötés ügyén” kívül említésre méltó az ajándékváltás, a találkozás reménye és emléke, de mindenek fölött az énreprezentáció. Bethlen szerelmének írva gyakran nevezi önmagát: *Hű görlicze társnak, tökéletes szeretőnek, holtig szerető, igaz, hű mátkának, szerelmesen haraguvó tökéletes szerető mátkának* stb. Vö. Bethlen-levelek, 1987. I. 181-182., 200., 205. p.

[34] Noha az emlékirat többnyire becsületes, lelkiismeretes politikusi, főúri imágót társít Bethlen alakjához, nem kétséges az, hogy akár főúrtársai, ő is igyekezett kihasználni privilegizált helyzetét. Az emlékirat bűnvalló részeiben történik is utalás erre. Vö. Bethlen-önéletrész. 1009-1010. p.

[35] „*Én ezt, mint egy apológiát, vagy testamentumot és instructiót, úgy hagyom.*” Bethlen-önéletrész. 406. p.

[36] „*Mert, minthogy én rajtam a világnak üldözése rendkívül való volt (...) azt fogja a dolgokat nem tudó maradék vagy világ mondani, hogy talán Erdélyben leglatrabb ember én voltam, hogy annyit szenvedtem. (...) Azért ez az írás legyen fegyver, pajzs helyén nálok, mellyel oltalmazták magokat...*” (Uo.)

[37] Antropológiai szempontból érdemes számba venni Dan Sperber magyarázatát, aki a *reprezentációk epidemiológiájának* elméletével véli visszaadni az ismeretek, nézetek, teóriák elterjedését, ismertté válását a kultúrán belül. Vö. Sperber, Dan: *A kultúra magyarázata*. Bp., 2001.

[38] Jó példa erre Gustavus Adolfus *svéciai király* európai protestáns kultusza.

[39] Molnár Attila: *A „protestáns etika” Magyarországon. A puritán erkölcs és hatása*. Debrecen, 1994. (továbbiakban: Molnár, 1994.) 95-105. p.

[40] Molnár Attila 3 hívő típust különít el, arra a kritériumra hagyatkozva, hogy a vallásosságra utaló nyelvi és nem nyelvi reprezentációk mennyire fedik egymást. Vagyis a vallásosságra vonatkozó nyelvi kijelentéseknek mennyire van tetteikben megvalósuló fedezete, visszaigazolása. Így vezeti fel a három hívő típust: a *homo religiosust*, a *retorikus hívőt* és az *alkalmi hívőt*. Vö. Molnár, 1994. 98-99. p.

[41] Molnár, 1994. 113-114. p.

[42] A fentiekben használt terminusok (*certitudo salutis, via salutis, fogadott fiú*) a 17. századi puritánus teológia kulcsterminusai, amelyek a *megettéréstől* a *predestináció* felismerésén keresztül az *üdvözülés bizonyosságának* kijelentéséig folyamatszerűen ábrázolják az üdvösség elnyerésének processusát. Bethlen emlékiratában implicit módon jelenik meg ez a teológiai háttér, vagyis a *via salutis*, amikor megettéréséről

beszél. A puritanizmusnak az emlékiratban megmutatkozó teológiai és homiletikai jelenlétéről bővebben: Tóth Zsombor: *Puritánus kegyesség és retorika Bethlen Miklós műveiben*. In: *Irodalomtörténet*, 2000. 2. sz. 210-235. p.

[43] Bethlen-önéletírás. 986. p.

[44] Tholnai Mihály: *A sűrű keresztviselésnek habjai közt csüggedező léleknek...* Kolozsvár, 1673. 4. p.

[45] Imádságoskönyvének első *Rabságomban böjt és vasárnapi imádságom magam személyem és hozzám tartozóimért* c. imádsága látszólag a családjáért mondott, tehát a *privatus* nyilvánosságmodellje felől artikulált szöveg, ám az énreprezentáció a már tárgyalt módon itt is főként a *publicus* nyilvánosságmodell felől van részletekbe menően kidolgozva.

[46] Ebben a vonatkozásban jelentős Medgyesi Pálnak az I. Rákóczi György temetésén elhangzott prédikációja, ahol a parentálás a jellegzetesen főúri Énreprezentáció számára körvonalaz kulturális szerep- és identitás mintákat. Mivel a főúri és fejedelmi reprezentáció kulturális-társadalmi szempontból nem esik lényegesen távol egymástól, érdekes lehet felfedezni, sőt beazonosítani nemcsak szerepmintákat, hanem olyan reprezentációs eljárásokat, amelyek a későbbiekben az erdélyi főúri reprezentációban és Énreprezentációban markánsan megmutatkoznak, sőt állandósulnak. Ha csak egy identitáskonstituáló elemre, a vallásosságra figyelünk, akkor is szembeötlő, hogy Medgyesi a fejedelem által performált vallásosságot úgy állítja be, mint amely magán (*privatus*) és közösségi (*publicus*) elvárásoknak tesz eleget: „*A kegyességnek tisztiben, mind Közhelyen, mind Magában külön, mint a szép tiszta arany úgy tündöklött.*” Medgyesi Pál: *Erdély s egész Magyar nép HÁRMAS JAJJA S SIRALMA*. Várad, 1653. (továbbiakban: Medgyesi, 1653.) 20. p.

[47] A hatalmas anyagi áldozattal (is) épült, de számára oly fontos *fejérvári új háznak* sem örülhetett a hirtelen támadt per, majd az ezt követő fogság miatt, de ennek ellenére sem „*esik ki szerepéből*” mondván: „*Négy holnapot sem laktam benne, azt is keserűség-, félelem- és rettegéssel. Anno 1703. 8. Octobertől fogva nem láttam. Valeat. Igy tetszett istennek. Amen, úgy légyen az ő akarata.*” Bethlen-önéletírás. 905. p.

[48] Bethlen-önéletírás. 904. p.

[49] Bethlen-önéletírás. 1073. p.

[50] Báthori Mihály: *Hangos trombita*. Debreczen, 1664. (továbbiakban: Báthori, 1664.) 14. p.

[51] Medgyesi Pál: *Ötödik Jaj és siralom*. Sárospatak, 1658. 15. p.

[52] Az 1690–91-es események alakulását illetően említi meg sokatmondóan: „*Mint s hogyan lött ez az arendatio, annak leírása nem idevaló, de én sok akadályt láttam s megjövendöltem róla, mely bé is tölt.*” Bethlen-önéletírás. 834. p. Akad olyan példa is, amikor Bethlen jövendölései valamiképpen személyének az isteni tervekbe való beavatottságát célozza meg. II. Apafi Mihály szerencsétlen házasságának példáján keresztül mutatja ezt meg: „*Ó szegények, elfelejtették amit én in anno 1686 megmondtam odafel. Nem tudták az Isten, Bécs és a fejedelem elintézett házasságának titkait, és így gondolatjukon kívül nem annyira nékem, mint az országnak rettenetes kárt tettek.*” Bethlen-önéletírás. 827. p.

[53] Jól illusztrálják ezt a borral, sóval, gabonával történő üzletei, amelyek alapvetően ugyanarra a spekulációra hagyatkoztak, hogy a jó vagy rossz termés függvényében, jó időzítéssel és jó helyszínen kell eladni, vagy áron alul felvásárolni a terményeket, amelyeket a megfelelő helyszínre, piacra szállítva nyereségesen lehet majd eladni.

[54] Irigy főúri társai azzal vádolták, csúfolták, hogy *kiforr a kalmárvér belőle*. Vö. Bethlen-önéletírás. 504. p.

[55] Medgyesi Pál terminusa, aki az ország sorsáért felelős felső réteget, világi és egyházi méltóságokat nevez így meg. A fogalom definícióját, korabeli használatát, illetve a *magistrátusi* tiszt kötelezettségeit az előbbi fejezet gondolatmenete tartalmazza. Bethlen is emlegeti saját magistrátusi tisztét, illetve ennek felelősségeit az *Imádságoskönyvben*. Vö. Bethlen-önéletírás. 1009-1012. p.

[56] A fogarasi országgyűlésen a németeknek kifizetendő adóból a parasztokra kimért nagy összeget próbálja felszólalásával csökkentetni. „*Ebben a gyűlésben mikor 700000 rhenensis forintot felvetők, esett egy kapura hung. Fnis 260. Én a szegénység megtartásáért az voksolám, hogy felét a dominus terestris tegye le ajándékon... Bizony nehezen menének a fősvény urak reá...*” Bethlen-önéletírás. 791. p.

[57] A fejevári templom tetőzetének kijavításához 500 magyar forinttal járul hozzá, de a fejevári házát építő mestereket is munkába állítja, még akkor is ha, ez a saját építkezési munkálatait késlelteti. Vö. Bethlen-önéletírás. 889. p.

[58] Bethlen-önéletírás. 903. p.

[59] Nemcsak Apáczai vagy Tolnai Dali munkásságára utalok, hanem főként arra a prédikátor rétegre, amely egyértelműen megkövetelte a nemesség részvételét és anyagi támogatását a *scholák* fenntartása, a *tanítómesterek* foglalkoztatása érdekében. Ez az elvárás nagyon gyakran kapcsolódott össze olyan történelemteológiai argumentációval, amely az ország romlását többek közt a szellemi elmaradottság tényével is vélte magyarázni. Vö. Báthori, 1664. 43. p.

[60] Bethlen-önéletírás. 669. p.

[61] Medgyesi, 1653. 23. p.

[62] Bethlen-önéletírás. 990. p.

[63] Rendkívül fontos ez a pontosítás, hiszen a *mártír*, a *szent* az egyetemes keresztény kultúra, és főként a katolikus középkor jellegzetes hagiográfiai tradícióval összekapcsolódott alakja, tehát a gyakorlott kereszténység már a kora középkor óta aktuális és követendő példája, kulturálisan forgalmazott magatartásmintája. A protestáns mártírológia sajátosságait, illetve a gyászévtized puritánus mártírológiáját Győri L. János vizsgálta. Vö. Győri L. János: *Mártírium, puritanizmus, retorika*. In: *Irodalomtörténet*, 2000. 1. sz. 51-72. p. (továbbiakban: Győri, 2000.); illetve Uő: *Reformáció, mártírológia, exemplum*. In: *Irodalomtörténet*, 2001. 3. sz. 321-340. p. (továbbiakban: Győri, 2001.)

[64] 1677-ben, Utrechtben jelenik meg Bethlen Miklós latin nyelvű röpirata *Apologia Ministrorum Evangelicorum Hungariae*, amelyhez hozzá van csatolva a száműzött protestáns prédikátorokhoz írt levele: *Epistola Nicolai Bethlen Sedis Siculicalis Udvarhely capitanei Supremi, ad ministros exules tam Helveticae quam Augustanae Confessionis, ex Hungaria per hodiernam persecutionem ejectos....* Kiadását és magyar fordítását Bethlen kiadott levelezése tartalmazza. Vö. Bethlen-levelek, 1987. II. 1159-1181. p.

[65] Győri, 2000. 65. p.

[66] Győri, 2001. 328. p.

[67] Győri János ezt a megállapítást a következőképpen magyarázza: „A hívő egyén szenvedésének, mártíriumának értelme és célja tehát az ecclesia megmaradása és növekedése, aki mindezért eszkatologikus távlatban várhat elégtételt. Az egyház tehát nem más, mint a szenvedők, a mártírok gyülekezete.” Győri, 2000. 65. p.

[68] Győri, 2001. 333. p.

[69] Bethlen-önéletírás. 868. p.

[70] Bethlen-önéletírás. 726. p.

[71] Bethlen-levelek, 1987. II. 1183. p.

[72] Szőnyi Nagy István: *Kegyess Vietez...* Debrecen, 1675. 6. p.

[73] Szőnyi Nagy István: *Mártírok Coronája*. Kolozsvár, 1675. (továbbiakban: Szőnyi Nagy, 1675.)

[74] Szőnyi Nagy, 1675. 5. p.

[75] Bethlen-önéletírás. 1002. p.

[76] Szőnyi Nagy, 1675. 5. p.

[77] Bethlen-önéletírás. 495-500. p.

[78] Bethlen-önéletírás. 616-620. p.

[79] Bethlen-önéletírás. 625. p.

[80] Szőnyi Nagy, 1675. 5. p.

[81] A puritánus kegyesség textusai felől artikulált *via salutis* folyamat működését az emlékiratban, a már hivatkozott írásomban végzem el. Vö. Tóth Zsombor: *Puritánus kegyesség és retorika Bethlen Miklós műveiben*. In: *Irodalomtörténet*, 2000. 2. sz. 210-235. p.

[82] Szőnyi Nagy, 1675. 5. p.

[83] Bethlen-önéletírás. 711. p.

[84] Szőnyi Nagy, 1675. 6. p.

[85] Szőnyi Nagy, 1675. 6. p.

[86] Bethlen-levelek, 1987. II. 1066. p.

[87] Bethlen-önéletírás. 1079-1080. p.

[88] Id. Zilahi János 1672-ben megjelenő művéhez (*Az igaz vallásnak világos tüköre*) 7 prédikátor ír üdvözlő verset és ezek mindegyike többé-kevésbé expliciten a mártírok koronájának elnyerését ígéri vagy prognosztizálja a 82 éves prédikátor számára. A szolgálatban eltöltött hosszú évek szokásos érve mellett, nagy hangsúlyt kap a performált kegyesség, illetve a katolikusokkal való polemizálás, az Isten adta talantomokkal való sáfárkodás, tehát *vitézkedés* az egyház érdekében. Sámsondi Márton szerint: „*Vitézkedél hát te vén Zilahi János / Mellyért az egekben nem lészesz hiányos...*” A hitvitázó Kézdivásárhelyi Matkó pedig a következőképpen argumentál: „*Példát jót mutattál Szent kegyességeddel, / Ez volt hátra hogy vij végre e' könyveddel / Mennyei koronád (Christus kínál) vedd el.*” Végül pedig Felső-Bányai István szedi versbe: „*Mert nem ástad volt el az Ur Talentomát, / Nem követted a' rest tunya szolgálomát, / Várjad és reményled az*

utolsó óráit / Meg-adgya tenéked az ígért Coronát.” Mindezeket Orozi Péter verse teszi még hangsúlyosabbá azáltal, hogy az idős prédikátor kegyes életét a mártírhalál megfelelőjévé lépteti elő: „*El-hid azért Te-is tiszta iagz hitből / Ki e' könyvet irtad vénkori erődből, / Követted nyomdokát te tehetségedből / A' szent jámboroknak, kik ki-multak szentül.*” Zilahi János: *Az igaz vallásnak világos tüköre*. Kolozsvár, 1672. 3v-8r. p.

[89] Pápai Páriz Ferenc: *Pax Crucis, azaz szent David királynak és prófétának százötven zsoltári*. Kolozsvár, 1710. (továbbiakban: Pápai Páriz, 1710.) Nem lényegtelen adalék, hogy ezt a könyvet a Bécsben raboskodó kancellár is ismerte. 1711 szeptemberében az átutazó peregrinusok közt van ifjú Pápai Páriz Ferenc, aki apja frissen megjelent könyvét ajándékozta Bethlen Miklósnak. Vö. Jankovics, 1999. 172. p.

[90] Pápai Páriz, 1710. A4r.

[91] Bethlen-levelek, 1987. II. 1122. p.

[92] Bethlen-önéletírás. 1016. p.

[93] Uo. Figyelemre méltó az is, ahogy ebben az énreprezentációs folyamatban, egy másik, a koronához hasonlóan jellegzetesen identitásteremtő szimbólumot alkalmaz, ez pedig a *vas(lánc)*. Testamentumában olvashatjuk: „*Temetésem minden Pompa nélkül keresztyéni alázatossággal legyen, Czémer, Zászló, Öltöztetett Lo, Bársony helljén, egj Vas legyen a Koporsomonn által téve, azt a' Czémert adta Isten, s Világ énnékem. Ugy tudom a' Fogarasi vasom még meg vagjonn, azt, ha nem, talanak mast de el kövessék.*” Bethlen-levelek, 1987. II. 1363. p.

[94] Ennek a bibliai szerepkörnek mint újkori kulturális identitás-mintának a jellemzőit érzékelteti Kézdivásárhelyi Matkó, amikor Isten és próféta viszonyára, ez utóbbi „mandátumára” utal érintőlegesen egyik prédikációjában: „*Vannak dolgok, a' mellyeket Isten bíz a Prófétára, hogy cselekedgyék. A Prófétát így szólítja meg az Úr: Embernek fia (úgymond). Miért? 1. Hogy őtet alázatosságra indítsa, hogy magát a' menyei látással, és a' jövendő mondásnak csudálatos ajándékával el ne hidgye. 2. Hogy magában semmit ne bizzék; hanem egészen csak annak hatalmához, gondviseléséhez támaszkodgyék, a' ki őtet arra a' prófétai szent tisztre hította.*” Kézdivásárhelyi Matkó: *Isten haragjának Igazat, és hitelent ki-vágó éles kardgya...* Kolozsvár, 1691. A4r.

[95] *Doce nos orare...* és az emlékirat kapcsolata több vonatkozásban meghatározó jelentőségű, hiszen Bethlen nemcsak az *Imádságoskönyv* szövegszervezésében hagyatkozik homiletikai kompetenciákra, hanem az élettörténet, sőt a kortörténet megszövegezésében is. Különösen jelentős példája ennek az, amint az emlékirat a történeti reprezentációt a prófétai szerepkör mint narratori minőség segítségével végzi. Erről bővebben: Tóth Zsombor: *Emlék-irat. A múlttól való beszéd, mint történeti reprezentáció Bethlen Miklós emlékiratában.* (Kézirat.)

[96] Bethlen-önéletírás. 694. p.

[97] Bethlen-önéletírás. 1016. p.

[98] Megint a rögeszmésen visszatérő gondolattal szembesülünk, Bethlen törekvésével, hogy legalább az eljövendő generációk előtt rehabilitálja személyét, vagyis hogy újfent bebizonyítsa, mégsem *a leglatrabb ember volt Erdélyben*.

[99] Bethlen-önéletírás. 958. p.

[100] Bethlen-levelek, 1987. II. 1182. p.

[101] „*Idő folyva, sokakat meg-szanal néped között, ágyas házokban bocsátád, s-a mindgyárt következő harag előtt őket el-rejtéd. Ezek közül vala, az el-siető veszedelmet meg-Próphétált, ritka példájú HOLDA Asszony; kinek, ha e romlás szeme előtt löt volna, alig ha ily veszély nem követte volna.*” Czeglédi István: *Ama ritka példájú....II. Rákóczi Györgynek...* Kassa, 1660. D4r. A marginálián olvasható a *Holda Asszony* kifejezés feloldása: „*E' vala, a Méltóságos Fejedelem Asszony Lorántfi Susanna.*”

[102] Bethlen-önéletírás. 845. p.

[103] Medgyesi Pál: *Magyarok Hatodik Jajja...*, Sárospatak, 1660. 7. p.

[104] Bethlen-önéletírás. 997. p.

[105] Dávidházi Péter tanulmányára támaszkodva igyekszem az elkövetzők során megvizsgálni, hogy Kölcsey szerepvállalása, illetve a *Himnusz* szerepmintája, amely a tanulmány szerzője szerint sem áll távol a protestáns prédikátori diskurzus szerepmintáitól, mennyiben közelíthető Bethlen énreprezentációs eljárásához, illetve az általam kontextusként tételezett puritánus szövegtörzs mennyibe tekintető e szerepkör potenciális forrásának. Vö. Dávidházi Péter: *Per passivam resistentiam. Változatok hatalom és írás témájára.* Bp., 1998. (továbbiakban: Dávidházi, 1998.) 102-122. p.

[106] Dávidházi, 1998. 102. p.

[107] Dávidházi, 1998. 102. p.

[108] Bethlen-önéletírás. 1037-1064. p.

[109] Dávidházi, 1998. 104-105. p.

[110] Dávidházi, 1998. 110. p.

[111] Bethlen-levelek, 1987. II. 1181-1182. p.

[112] Bethlen-levelek, 1987. II. 1186. p.

[113] Bethlen-önéletírás. 1026. p.

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

4.
évfolyam
2. szám
A. D.
MMIII

Miklós Péter: Az egyházmegyei központ kiépítése Szegeden, 1923-1941

Szeged 1923-tól ideiglenesen, majd 1931-től hivatalosan püspöki székhely. A városban – a csanádi püspöki székhely Temesvárról való idekerülése után – a húszas években épült ki a katolikus egyházi központ. A folyamatnak fontos állomása volt a szeminárium megszervezése, a papképzés megindulása. 1930-ra fölépült a püspöki palota, a Szent Imre Kollégium, a hittudományi főiskola és a Fogadalmi templom (székesegyház). 1941-ben XII. Pius pápa Szeged székhellyel fölállította a csanádi székeskáptalant. A következőkben a szegedi egyházmegyei központ 1923 és 1941 közötti kiépítésének állomásait tekintjük át, elsősorban a Szeged-Csanádi Püspöki Levéltár iratanyagán alapján.

Egyházak és vallások Szegeden 1919 és 1944 között

A két világháború közötti Szegeden valamennyi történelmi keresztény egyháznak voltak hívei. Híveinek számát és gazdasági erejét tekintve az izraelita felekezet is meghatározó volt. A török kiűzése után több népcsoport (ortodox szerb, román, görög és katolikus dalmata, német) telepedett meg a városban, akik vallásukat is megőrizték.^[1]

Felekezet / év	1930	1936	1941
Római katolikus	119 002	119 184	120 395
Görög katolikus	568	571	997
Református	7206	7420	8072
Evangélikus	1888	1889	2191
Ortodox	517	613	625
Izraelita	5560	5452	4161
Egyéb	259	342	311
Összesen	135 071	135 471	136 752

A Délről érkező szerbek és románok ortodox (görögkeleti) vallásúak voltak. A szegedi szerb ortodoxok közösségnek korszakunkban egy plébániája és egy temploma volt, amelynek titulusa Szent Miklós ereklyéinek átszállítása. Szerb plébános Sévity Lázár (1896-1923), Gyurgyevics István (1923-1936) és Gruncsity Milán (1936-1941) volt.^[2] Éltek a városban – többségükben görög eredetű – magyar ajkú ortodoxok is, akik önálló, magyar egyházközséget hoztak létre. Ez a plébánia a magyarországi ortodox (szerb, illetve román) egyházszervezettől független volt, lelkésznek dr. Doroszlai Mihályt választottak. Alapítása és léte jó példája az ortodoxiában megfigyelhető magyarosodási tendenciáknak, amelynek betetőzését a moszkvai pátriárka kánoni fősége alá tartozó Magyar Ortodox Adminisztrátúra 1949-es fölállítása jelentette.^[3]

Az izraelita felekezet tagsága 1920-ban a város lakosságának 5,8%-át, 1930-ban 4,1%-át, 1941-ben már csak 3,0%-át tette ki. A fokozatos lélekszámcsökkenés háttérében az alacsony születési szám, valamint a harmincas évek közepétől megfigyelhető kikeresztelkedési hullám áll. A szegedi zsidó hitközség a neológ irányzathoz

tartozott. Két nemzetközi hírű, nagy tudású rabbi szolgált a városban: a magyar nyelvet a zsinagógában meghonosító Löw Lipót és fia, a botanikus és keleti filológus Löw Immánuel.[4] 1944 májusától a zsidókat gettókba különítették el, majd deportálták. A deportálás Szegeden június 25. és 28. játszódott le. A Holocaust idején mintegy 4000 szegedi zsidó pusztult el.[5]

1920-ban Szeged lakosságának 4,5%-át, 1930-ban 5,3%-át, 1941-ben 5,9%-át alkották a reformátusok. A dinamikus növekedés oka a magas szaporodási arányszám és a (főleg erdélyi) reformátusok nagy arányú bevándorlása volt. A szegedi reformátusok lelki gondozását eleinte az 1884-ben fölszentelt Kálvin téri templom lelkészei látták el: Beretzk Sándor (1891-1921) és Bakó László (1922-1952). 1928-ban hozták létre az Újszegedi Református Misszió Egyházközséget, amelyet Teleki Sándor szervezett és vezetett. A Honvéd téri templom építése 1942 decemberére fejeződött be, de istentiszteletet csak 1948-tól tartottak benne.[6]

A Szegeden élőknek 1920-ban 1,5%-a, 1930-ban 1,4%-a, 1941-ben 1,6%-a volt evangélikus vallású. A hívek az 1882-ben felavatott Tisza Lajos körúti templomban vehettek részt istentiszteleteken, bibliaórákon.[7] A következő lelkészek szolgáltak itt a két világháború között: Thomay József (1876-1924), Tátrai Károly (1924-1926), Szabó Gábor (1926-1928), Kutas Kálmán (1928-1931), Egyed Aladár (1931-1942) és Benkóczy Dániel (1942-1968).

Valamennyi szegedi egyház és felekezet adott ki sajtóterméket. Minden egyházközség szervezett férfi, női, ifjúsági csoportokat, s az oktatásból is kivették a részüket. A vallások tehát nem csak a templomok és imaházak falai között működtek, hanem helyet és feladatot találtak a társadalmi életben.[8] Ezen kívül az iskolákban a tanulóknak lehetősége volt saját felekezetük szerinti hitoktatáshoz.

Szeged katolicizmusa a Horthy-korszakban

Szeged lakosságának csaknem 90%-a a katolikus felekezethez tartozott (1930-ban 88,10%, 1936-ban 87,97%, 1941-ben 88,04%). A szegedi katolikus lelki gondozását a Horthy-korszakban 13 plébánián végezték. Ezek a plébániák két esperességet alkottak: a szeged-központi esperesi kerületet és a külső-szegedi (más néven kisteleki) esperesi kerületet.

Szeged plébániái és lelkészei 1936-ban[9]

Plébánia	Plébános	Káplán
1. Szeged-Somogyitelep	Karácsonyi Guidó	Horváth Gyula
2. Szeged-Alsóváros	Schneider Vencel OFM	ferences atyák
3. Szeged-Belváros	Raskó Sándor	Boris István, Nagy József
4. Szeged-Felsőváros	Acél Róbert OFMConv	minorita atyák
5. Szeged-Móraváros	dr. Halász Pál	Majtényi Adalbert, Hegedűs Adalbert
6. Szeged-Rókus	dr. Henny Ferenc	Szenthelyi István,

		Winkler József
7. Újszeged	Ugi Géza	Molnár Antal
8. Szatymaz	Virág Vince	
9. Szeged-Alsóközpont	Balogh István	Balog Jenő
10. Szeged-Felsőközpont	László János	Szűcs György
11. Szeged-Királyhalom	Kardos Lajos	
12. Szeged-Röszke	Kopasz Antal	
13. Szeged-Zákány	Széll József	

Szegeden 13 szerzetesrend működött a két világháború között: négy férfi és kilenc női rend. Nagy hagyományokkal rendelkezett a városban a ferences, illetve a minorita rend, amelyeknek alsóvárosi, illetve felsővárosi kolostoruk jelentős szellemi központ volt. A közép- és felsőfokú oktatásban betöltött szerepük miatt az 1720-ban betelepedett piaristák és az 1873-tól tevékenykedő Miasszonyunkról Nevezett Szegény Iskolanővérek érdemelnek említést.^[10] A jezsuita rendnek 1920-tól itt volt a filozófiai, bölcséleti főiskolája, s később a rend látta el a szegedi hittudományi főiskola vezetését is.^[11]

Szerzetesrendek Szegeden 1936-ban^[12]

Szerzetesrend	Rendtagok
<i>Női rendek</i>	
1. Miasszonyunkról Nevezett Szegény Iskolanővérek	108 (és 19 novícia)
2. Miasszonyunkról Nevezett Kalocsai Iskolanővérek	6
3. Szent Domonkos-rendi Nővérek	11
4. Szent Keresztről Nevezett Irgalmas Nővérek	5
5. Páli Szent Vince Szeretet Leányai Társulat	24
6. Páli Szent Vincéről Nevezett Szatmári Irgalmas Nővérek	34
7. Annunciata Nővérek	21
8. Isteni Megváltó Leányai	25
9. Isteni Üdvözítő Nővérek	4
<i>Férfi rendek</i>	
10. Jézus Társasága	24
11. Kegyes Tanítórend	24
12. Minoriták	8
13. Ferencesek	7 (és 3 laikus testvér)

A két világháború közötti Szegeden a katolikus egyház több óvodát, elemi iskolát és középiskolát tartott fenn. Ezekén kívül tanító- és tanítónőképző intézet, valamint két főiskola volt az egyházné. A többi felekezethez hasonlóan több egyesület, kongregáció, társadalmi (elsősorban szociális és karitatív) szervezet működött a katolikus egyház égisze alatt. Katolikus férfi, női és ifjúsági egyesületek sora tevékenykedett Szegeden. Meghatározó újság volt a városban a Szegedi Új Nemzedék (keresztény politikai napilap), amely a tucatnyi – hetente-havonta megjelenő – helyi katolikus sajtótermék között is a legfontosabb helyet foglalta el.^[13]

A városban néhány száz görög katolikus hívő is élt: 1930-ban a lakosság 0,4 százalékát, 1941-ben 0,7 százalékát tették ki. Már 1914-ben mozgalmat indítottak egyházközségük megszervezésére, amire csak 1921. december 26-án került sor (mint a makói plébánia filiája). A Szent Rozália-kápolnát 1922-ben kapták meg a várostól Várhelyi József belvárosi plébános közbenjárására. A megnagyobbított és – a mai Aradi vértanúk teréről – Lechner térre költöztetett kápolnát 1929. november 17-én szentelte fel Glattfelder Gyula csanádi püspök. A szegedi plébániát 1937 februárjában alapította meg a hajdúdorogi püspök, élére Ladomérszky Bélát (1937-1944) állította, aki már 1936 elejétől a városban élt.^[14] A szegedi görög katolikus egyházközség 1936 és 1942 között havonta megjelenő folyóiratot adott ki. Ugyancsak a városhoz kapcsolódik, hogy a Nyilaskeresztes Pártnak egyetlen görög katolikus pap tagja volt, mégpedig dr. Ladomérszky Béla szegedi lelkész. Bízó Béla álnéven írt cikkeiben kifejtette, hogy a nyilasoktól a társadalmi igazságtalanságok megoldását várja. Hozzájuk való csatlakozását az egyházmegyei hatóság előtt a görög katolikus hívek nehéz szociális körülményeivel, elviselhetetlen nyomorával magyarázta.^[15]

A szegedi katolicizmus két világháború közötti időszakának meghatározó alakja volt Glattfelder Gyula, ezért röviden vázolnom kell pályafutását. Glattfelder Gyula 1874. március 18-án született Budapesten. A pesti piaristáknál érettségizett, majd hittudományi tanulmányokat folytatott a Pázmány Péter Tudományegyetemen. 1896-ban szentelték pappá, 1897-ben teológiai doktorátust szerzett. Az ifjúság vallásos nevelésével foglalkozott, az egyetemi hallgatók számára ő szervezte meg az első két Szent Imre Kollégiumot Budán és Pesten. X. Pius pápa 1911-ben nevezte ki csanádi püspökké.

Az egyházmegye területén azonban 1918 után három ország (Magyarország, Jugoszlávia, Románia) osztozott. Glattfelder székvárosában, Temesvárott maradt, ahol a magyar kisebbség és a katolikus egyház érdekeit képviselte. 1923-ban távoznia kellett Romániából. Magyarországon, Szegeden alakította ki a csonka egyházmegye központját. Püspöki palotát, hittudományi főiskolát építtetett, s sürgette a fogadalmi templom befejezését. Szeged 1931-ben hivatalosan is püspöki székhely lett. A főpásztor aktívan részt vett a püspöki kar és az országgyűlés felsőházának munkájában, több társadalmi és tudományos szervezet tagja, vezetője volt. 1942-ben – Zichy Gyula halála után – kalocsai érsekké nevezte ki XII. Pius. Új főpapi székét azonban betegsége miatt már nem foglalhatta el. 1943. augusztus 30-án hunyt el Budapesten.^[16]

A székesegyház építése

Szeged legmagasabb és legnagyobb temploma az 1879. évi árvíz utáni fogadalomnak köszönhette létét, előtte a Szent Dömötör templom állt a helyén, a palánki (későbbi nevén belvárosi) rész plébániatemploma. Szeged egyházfönntartó kegyúri bizottsága, 1880. november 28-án ünnepélyes fogadalmat tett, hogy az újjáépítés emlékére monumentális templomot épít. Innen a fogadalmi templom elnevezés. 1931-ben mint a püspöki központ temploma székesegyház rangot nyert.

Az új egyház helyének kijelölésére már az 1880-as években kísérletet tettek, de csak hosszú viták után sikerült eredményt elérni. Bonnáz Sándor püspök 1885-ben írt végrendeletében 200 000 forintot hagyott a készülő templomra: „Az én akaratom az, hogy ezen összegből a kegyúri joggal felruházott városi hatóság pénztárának hozzájárulásával a Palánknak nevezett belvárosban az ott nagyon is szükséges nagyobbserű plébániai szentegyház építtessék föl...”^[17] A Fogadalmi Templomépítő Bizottság 1901. május 2-án alakult meg, Ivánkovits Sándor tiszti főügyész elnökletével. Az építkezésre 1902-ben a rossz állapotú Dömötör-templom helyét jelölték ki, Varga Ferenc plébános tiltakozása ellenére: „Csak a századvégi emberek lehetnek olyan kegyetlenek, hogy templomot rombolnak ott, ahol templomra szükség van.”^[18]

A város 1904-ben jelígis pályázatot írt ki a fogadalmi templom terveire. Az eredményhirdetésre június 10-én

került sor. Első díjat nem osztottak ki. Második helyen Rainer Károly és Aigner Sándor, harmadikon Foerk Ernő és Sándy Gyula terve végzett. A negyedik díjat Hofhauser Antal, illetve Gyalus László kapta. Szeged 1909-ben – Lázár György polgármester javaslatára – Schulek Frigyesre bízta a templom terveinek elkészítését és a kivitelezést. A költségek 3,3 millió koronát tettek ki, a város azonban csak 2,1 milliót tudott adni. 1912-ben azonban Schulek öregségére és betegségére hivatkozva visszalépett. A kivitelezéssel Foerk Ernőt bízták meg, Schulek tervei alapján, 2,5 milliós költségvetéssel. A templomépítő bizottság 1912 májusában, Ivánkovits Sándor javaslatára elfogadta, hogy a templom „az árvíz emlékére ugyan, de Magyarország Védő-asszonya tiszteletére emeltessék.”

A Szent Dömötör egyházban 1913. július 13-án mutatta be az utolsó szentmisét Jászai Géza plébános, Sebenico címzetes püspöke. Az épület bontását július 22-én kezdték meg. A fogadalmi templom alapkövét 1914. június 21-én tették le. Júliusban azonban abbamaradtak a munkálatok a világháború miatt, a munkások nagy része ugyanis bevonult. Az építkezést 1923 áprilisában kezdték meg újra. A bokrétaünnepélyt 1923. szeptember 16-án tartották. A kupola keresztjét 1924. augusztus 30-án helyezték föl. 1925. november 26-án a Tisza felőli, 1926. március 27-én a város felőli kereszt került föl a toronyra. Az építkezések összköltsége meghaladta a 4 millió pengőt. 1930. október 24-én, Szent Rafael arkangyal ünnepén Glattfelder Gyula fényes papi asszisztenciával szentelte föl a Magyarok Nagyasszonyáról nevezett szegedi fogadalmi templomot. Október 22. és 26. között a kormány és az egyház legmagasabb rangú vezetői jelenlétében zajlottak az ünnepségek.

A hittudományi főiskola megszervezése

Szegeden az 1930-as években négy felsőoktatási intézmény működött. Az egyetem és a polgári iskolai tanárképző intézet mellett két felsőfokú katolikus hittudományi iskola: a Jézus Társaságának bölcséleti és teológiai főiskolája, valamint az egyházmegyei hittudományi főiskola. Mindkettőnek a vezetését a jezsuiták látták el. A csanádi egyházmegye papi utánpótlását a temesvári papnöveldeben képezték. A szeminárium 1806. november 17-én nyílt meg, történetét Kováts Sándor teológiai tanár írta meg.^[19] Glattfelder Gyula megyés püspök 1913–14-ben új épületet emeltetett a papnevelő intézetnek, amelyet 1914. november 5-én, Szent Imre ünnepén áldott meg. A főpapot 1923-ban kiutasították Romániából. Mindkét székvárosában (Temesvár, Szeged) szemináriumot építetett.^[20]

A jezsuiták bölcséleti (filozófiai) főiskolája és noviciátusa Pozsonyból 1919 nyarán — a csehszlovák megszállás elől — Szegedre költözött. A noviciátus 1921-ben Érdre települt át, de a főiskola Városunkban maradt. Az 1930-ban megnyílt egyházmegyei szemináriumban is a jezsuiták látták el az oktató munkát a szerzetesrendek 1950-es fölосzlatásáig.^[21] Bíró Ferenc, a rend tartományfőnöke 1930. január 16-án, 3/1930. számmal írt levelet Glattfelder Gyula csanádi püspöknek. Közölte, hogy a január 16-i rendtartományi gyűlésen a szegedi hittudományi főiskola ügyét is tárgyalják. „Érdemlegesen csak is akkor fogok tudni választ adni, ha ezen tanácskozások határozatait jóváhagyás végett a Főtisztelendő Generális Atyához elküldöttem és onnét a választ megkaptam.”^[22]

A tanácskozáson elhatározták, hogy Szegeden — saját rendi teológiai és bölcséleti főiskolájuk mellett — ellátják a püspöki papnevelő intézet vezetését is. Erről Bíró Ferenc január 20-án levélben értesítette Glattfeldert. Közölte a rend föltételeit. A szegedi főiskolán a csanádi, a szatmári, a nagyváradai egyházmegyék magyarországi részeinek, valamint a hajdúdorogi görög katolikus püspökségnek papnövendékeit oktatnák. Szerették volna, hogy a Kolozsvárról Szegedre helyezett egyetemen teológiai kart szervezzenek, amelynek oktatói a jezsuiták közül kerülnek ki. „A Jézus Társasága magyar rendtartománya vállalja a csonka egyházmegyéknek szegedi központi iskoláján a tanítást és nevelést, ha ezen főiskola a szegedi Ferenc József egyetemen 1-2 éven belül teológiai fakultássá lesz a kormánytól kieszközölt írásbeli teljes garancia

mellett.”[23] Ezt azzal indokolta meg, hogy évente 60-80 növendéküket is Szegedre küldenék, és az oktatás színvonalát az egyetem jobban szavatolná.

A tanárokat ugyan a vallás- és közoktatásügyi miniszter nevezné ki, de csak a jezsuiták és a papnövendékeket küldő megyés püspökök jelöltjei közül. A fontosabb tantárgyakat (szentírástan, erkölcszociológia, dogmatika) természetesen a jezsuiták oktatnák. A tanárok díjazását is meghatározták. A Jézus Társaság elöljárósága kifejtette, hogy csak akkor tudják ellátni az oktatói munkát, ha nemzetközi vagy legalább egyházmegyei szemináriumot vagy konviktot szerveznek. A szeminaristák, valamint a konviktus lakói tennék ki a fakultás hallgatóinak jelentősebb részét. A papnövelde vezetőit a rendfőnök nevezné ki. A főlvettekről és a hallgatókról az intézmény vezetője döntene — az illetékes püspökök javaslata alapján. A konviktus a jezsuita rend irányítása alá kerülne. Fönntartását pedig a tanulmányi alapról fedeznék. (A tanulmányi alap az egykor fölhasznált jezsuita rend vagyonából jött létre, jövedelme csak katolikus oktatási célokra volt fölhasználható.)

A szegedi papnövelde a nagyváradi és a szatmárnémeti püspökségek magyarországi részének papképzését is biztosította, az intézményt a három csonka egyházmegye közösen tartotta fenn. Glattfelder Gyula 1930. január 24-én levélben értesítette Lindenberger Jánost, a nagyváradi püspökség magyarországi területének apostoli kormányzóját és Székely Gyulát, a szatmári egyházmegye itteni részének adminisztrátorát, hogy a szemináriumban az oktató és nevelő munkát a jezsuita rendre bízta.[24] Klebelsberg Kunó vallás- és közoktatásügyi miniszter sokat tett a szegedi egyetem és a szegedi katolikus vallási, egyházigazgatási központ létrejöttéért.[25] Az előbbi Kolozsvárról, az utóbbi Temesvárról települt a városba. Klebelsberg a Ferenc József Tudományegyetemen önálló katolikus teológiai kart szándékozott fölállítani. Ezt Glattfelder Gyula támogatta, hiszen püspöki székének országos — kulturális és politikai — befolyását tovább erősítette volna.

A püspöki kar 1929. október 25-én, Budapesten tartott értekezletén tárgyalta a szatmári és nagyváradi római katolikus püspökségek — részben Magyarországon maradt, részben Romániához került — birtokainak ügyét. Glattfelder a szegedi egyetem katolikus fakultása érdekében 1930. február 11-én írt Serédi Jusztinián bíboros, hercegprímás, esztergomi érseknek. Emlékeztette, hogy neki már 1928-ban vázolta Klebelsberg tervét: „Még 1928 végén voltam bátor Főmagasságodat előszóval tájékoztatni, hogy a kultuszminiszter úr azzal a tervvel foglalkozik, miszerint a szegedi egyetemen katolikus teológiai kart szervez, melyen a tanítást a Jézus Társasága látná el.”[26] Glattfelder Gyula részletezte, hogy a magyar — és a szegedi — katolikus egyház számára ez vissza nem térő lehetőség. A katolikusoknak így két egyetemi karuk lehetne, és ez az egyház további erősödését szolgálná. A kultuszminiszter terve a kormánynak a katolikusok iránti jóindulatáról tanúskodik. Kiemelte, hogy az egyetemnek javarészt — Kolozsvárról érkezett — protestáns tanári testületét a katolikus teológiai kar ellensúlyozná, és gondoskodna az egyetem katolikus jellegéről.[27] Ennek nagy jelentősége lett volna, hiszen Horthy Miklós kormányzóra való tekintettel a református egyház a tudományos és politikai életben létszámát és anyagi bázisát jóval meghaladó szerephez jutott. „Az egyetemnek még Erdélyből magával hozott erősen protestáns tanári összetétele az új kar által lényegesen javulna katolikus irányba. Az Alföldön egy katolikus kultúrközpont létesülne, melynek súlyát a nagyérdemű rend tudományos és lelki téren egyaránt biztosítaná. Mind oly szempont, melyek horderejét Eminenciád előtt bizonyára nem kell hangsúlyozni, s ezért, amit előszóbeli előadásomban már megtettem, ezennel írásban ismétlem, méltóztassák a terv megvalósítása számára magas befolyását biztosítani.”[28]

Serédi Jusztinián 1930. február 23-án, 541/930. sz. alatt válaszolt Glattfelder Gyulának. Kifejtette, hogy nem támogatja a szegedi hittudományi kar tervét. Félt ugyanis, hogy a kormány előbb-utóbb költségkímélés címén az egyik intézményt megszüntetné és az egyháztól elvenné a budapesti egyetem teológiai fakultását — mondván, hogy a többi felekezet hittudományi kara is vidéki egyetemeken van. (A reformátusoknak Debrecenben, az evangélikusoknak a pécsi egyetem részeként Sopronban.) A hercegprímás utalt rá, hogy a szegedi hittudományi kar tervét soha nem támogatta, és így közbenjárást sem ígérte meg. „Minthogy Méltóságod előtt annakidején szintén ilyenformán fejtettem ki aggodalmaimat és állásfoglalásomat, rendkívül

csodálkozom, hogy Méltóságod mégis úgy értette szavaimat, mintha megnyugtató nyilatkozatot tettem volna, vagy mintha én a tervezett fakultás érdekében Bethlen miniszterelnök úr Ónagyméltóságánál közbenjárást ígértem volna.” [29] Javasolta, hogy egyelőre a városban csak a püspöki szeminárium nyíljék meg, és a katolikus fakultás ügyét csak jelentősebb területgyarapodás után vessék föl ismét.

Serédi Jusztinián és Glattfelder Gyula a budapesti hercegprímási palotába összehívott püspökkari konferencia második ülésnapján, 1930. március 4-én délelőtt ismertette a szegedi teológiai fakultás tervét. A püspökök nem emeltek kifogást az elképzelés ellen. A hercegprímás megismételte aggodalmait. Félelme nem volt alaptalan, hiszen Klebelsberg miniszter utóda, a nagy történettudós Hóman Bálint oktatáspolitikájában a centralizációt képviselte. Így még a vidéki egyetemek léte (támogatásuk nagysága) is veszélybe került.[30] Az Apostoli Szentszék egyetemekért és szemináriumokért felelős kongregációja 1930. augusztus 28-án hagyta jóvá a szegedi papnövelde alapszabályait (statútumait). Szeptemberben a jezsuiták vezetésével megindult az oktatás. A 33 papnövendék szeptember 30-án költözött be: 20 csanádi, 5 nagyvárad, 3 szatmári, 3 kassai és 2 rozsnyói egyházmegyes kispap.[31] (Az utóbbi két csonka egyházmegye nem vállalt részt az építés költségeiből, de az intézmény fenntartását támogatta.) Glattfelder püspök október 1-jén áldotta meg a szemináriumot, a kispapok nevelését a jezsuita atyákra bízta. „Én is a jezsuita atyákat kértem fel a Csanád egyházmegye levitáinak nevelőiül. Nem azért, mintha nem lenne elég alkalmas és rátermett világi pap, hanem azért, mert a jezsuita atyáknál az évszázados tradíció folyamán kifejlődött egy olyan nevelői gyakorlat, amely a legbiztosabb mód buzgó papok nevelésére. Amint az édesatya féltő szeretettel adja át legdrágább kincsét, gyermekeit a nagy gonddal kiválasztott nevelőnek, úgy adom át én is fiaimat és a szomszéd egyházmegyéek főpásztorainak fiait a jezsuiták kezébe. Foglalkozzanak velük nagy szeretettel, neveljék őket buzgó papokká, szórják két kézzel rájuk lelküknek és szellemüknek minden kincsét!”[32]

Klebelsberg tervei között szerepelt, hogy a görög katolikus papnövendékeket is szegedi szemináriumban oktassák. Sőt, önálló görög katolikus hittudományi kar fölállítását is tervezte. Így a két (egy latin és egy görög szertartású) katolikus fakultás elképzelése is megvalósulhatott volna. Ráadásul az itt képzett görög katolikus papok nagy része a trianoni határokon kívül (Kárpátalján, Erdélyben) szolgált volna, gondoskodva az ottani keleti rítusú katolikusok lelki ellátásáról és — nem utolsósorban — magyar öntudatuk megőrzéséről. Sokan ugyanis visszaszivárogtak az ortodoxiába, és ezzel asszimilálódtak a románsághoz.[33] Végül a szegedi egyetemen se hittudományi kart nem szerveztek, sem görög katolikus teológiai főiskolát nem hoztak létre.[34]

A székeskáptalan megalapítása

1941. június 14-én állította fel XII. Pius pápa a csanádi székeskáptalant, Szeged székhellyel. Már a 20. század első éveiben – amikor a csanádi főpásztor székhelye Temesvár volt – tervezték a szegedi katolikus polgárok, hogy a belvárosi Szent Dömötör-templomban társaskáptalant szervezzenek, amelynek ellátásáról és kanonoki javadalmairól a város gondoskodott volna.

A csanádi egyházmegye alapításával együtt, Szent Gellért püspökké (1030-1046) szentelése (1030) után jött létre a csanádi székeskáptalan. A püspök melletti tanácsadó és az igazgatásban is résztvevő testület első tagjai bencés szerzetesek voltak, Gellért ugyanis rendtársaiból választotta ki püspökéégének főespereseit és kanonokjait. A káptalan – és az egész egyházmegye – védőszentje Szent György volt. Az Árpád-kortól hiteleshelyi tevékenységet végző káptalan pecsétjén is a lovon ülő katonaszent látható, amint leszúrja lándzsájával a sárkányt. A török időkben sem az egyházmegye, sem a káptalan nem tudott működni. 173 éves szünet után, 1723-ban III. Károly király, Nádasdy László csanádi püspök (1710-1730) kérésére visszaállította a székeskáptalant Szegeden a Szent Dömötör templom mellé rendelve. 1740-ben a kanonoki testület az új

egyházmegyei központba, Temesvárra költözött. 1757-től egy nagyprépostból és öt kanonokból állt. Bonnaz Sándor püspök (1860-1889) 1871-ben két újabb stallumot állított fel.

A Szentszék 1931. június 19-én a szegedi Fogadalmi templomot a csanádi püspöki székesegyház rangra emelte. Tíz évvel később, 1941. június 14-én XII. Pius pápa (1939-1958) felállította a csanádi székeskáptalant a szegedi Szűz Mária, Magyarok Nagyasszonya katedrálisban. A székeskáptalan hat méltóságból: egy nagypréposti dignitásból és öt kanonoki stallumból áll. A testület 1942 januárjában kezdte meg működését.

A káptalan megalapításáról Angelo Rotta címzetes thébai érsek, magyarországi apostoli nuncius 1941. július 7-én kelt, 5714/1941. számú levelében értesítette hivatalosan a csanádi püspököt. A nagyprépost kinevezésének jogát a pápa magának tartotta fenn, a többi kanonoki állás betöltésével pedig a megyéspüspököt bízta meg. „Az Apostoli Szentszék ez intézkedése folytán a csanádi egyházmegyének óhaja, hogy a többi egyházmegyéhez hasonlóan szintén legyen székeskáptalanja, megvalósul, de egyben teljesül Szeged városának régi vágya. A város közönsége még a világháború előtt kifejezésre juttatta kívánságát, hogy főegyházában társas káptalan létesüljön s annak részbeni javadalmazását is hajlandónak nyilatkozott vállalni.”^[35]

A székeskáptalan tagjait Glattfelder Gyula püspök 1941 decemberében nevezte ki, s feloszlatta az 1923 és 1941 között működő ideiglenes tanácsadó és irányító egyházmegyei kormánytanácsot. Erről 1941. december 30-án, 1750/1941. szám alatt tájékoztatta Hóman Bálint vallás- és közoktatásügyi minisztert: „...az Apostoli Szentszék az egyházkormányzat ügyeinek kánonszerű elintézése céljából s az egyházmegyei papság előléptetési lehetőségeinek biztosítására a csanádi egyházmegye számára székeskáptalant létesített a Magyarok Nagyasszonyáról nevezett szegedi székesegyházban.”^[36] A püspök leírta, hogy a nagyprépost és három javadalmas kanonok fizetését tudja biztosítani. Források: a Szeged város által haszonélvezetre felajánlott 440 holdnyi föld jövedelme, valamint az egyházmegye és a főpásztor személyes alapítványai. A káptalan külön javadalmazás nélküli tagjai: a szeged-belvárosi plébános, mint a székesegyház lelkésze, valamint egy tiszteletbeli kanonok.

Szeged város nevében Tóth Béla polgármester-helyettes 1941. december 31-én (72473/1941. sz.) gratulált Glattfeldernek, a kanonoki testület létrejöttéhez: „Mint a sz. kir. város törvényes képviselőjének, kegyeskedjék megengedni, hogy a Főtisztelendő Székeskáptalan felállítása alkalmával a város egész közönsége nevében a magas egyházi kitüntetés fölött érzett örömkünknek adhassak kifejezést azzal a kéréssel, hogy Nagyméltóságodnak és a főtisztelendő Székeskáptalannak (sic!) az egyház és haza javára irányuló áldásos munkásságát a jó Isten bőséges kegyelmével áldja meg.”^[37] A Szeged székhelyű csanádi káptalan első tagjai a következők voltak. Nagyprépost: Raskó Sándor, kanonokok: Barmos György, Becker Vendel, Sopsich János, valamint Halász Pál (mint a katedrális plébánosa) és Csepregi György (tiszteletbeli).^[38]

A székeskáptalan fölállítása volt Szeged egyházmegyei központtá való szervezésének utolsó állomása, korábban (az 1920-as években) városunkban székesegyház, püspöki rezidencia, papnevelő intézet épült.^[39] Az egyik korabeli újság szerint a káptalan létrehozásával „nemcsak a város régi kívánsága teljesült, hanem az Apostoli Szentszék az ősi katolikus városnak oly mérvű megbecsüléséről tett tanúbizonyságot, amely bizonyára mindenkit örömmel tölt majd el az új kulturális és vallási centrum felállításának hírére.”^[40]

Jegyzetek

[1] A táblázatban szereplő adatok forrása: Giczi Zsolt: Egyházak és vallási mozgalmak. In: Serfőző Lajos (szerk.) Szeged története. 4. köt. Szeged, 1994. (továbbiakban: Giczi, 1994.) 597-618. p.

[2] Giczi, 1994. 617-618. p.

[3] Berki Feriz (szerk.): Az orthodox kereszténység. Bp., 1984.

[4] Benyik György: Löw Immánuel történelmünk nagyjairól. In: *Szegedi Műhely*, 2000. 1-2. sz. 24-30. p.; Varga László: Zsidó magyarok Szegeden. Szeged, 2002. 34-50. p.; Péter László: Löw Immánuel házi őrizetben. In: *Uő: Szegedi számadás*. Szeged, 2002. 119-126. p.

[5] Kanyó Ferenc: A szegedi zsidóság Holocaustja. In: *Szeged*, 1994. 6. sz. 45-47. p.; Marjanucz László: Löw Immánuel tragikus sorsa a háború végén. In: *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica*. Tom. 114. Szeged, 2002. 115-124. p.

[6] Giczi, 1994. 613-615. p.

[7] Komoly Pál: A szegedi ágostai hitvallású evangélikus egyházközség története, 1836-1921. In: A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve. Történeti Tanulmányok. 4. köt. Szeged, 2001. 43-77. p.

[8] Ezek részletes és tételes fölsorolása: Giczi, 1994. 597-619. p.

[9] Giczi Zsolt: Az 1938-as Szent István jubileumi év Szegeden. In: Blazovich László (szerk.): *Tanulmányok Csongrád megye történetéből*. 24. köt. Szeged, 1997. (továbbiakban: Giczi, 1997.) 75-76. p.

[10] Apró Ferenc (szerk.): *Piaristák Szegeden*. Szeged, 1996.; Farkas Mária Margaréta: *Az iskolanővérek szegedi intézetének iskolái, 1873-1948*. 1-2. köt. Szeged, 2002.

[11] Péter László: A jezsuiták Szegeden. In: *Uő: Szegedi seregszámla*. Szeged, 1999. (továbbiakban: Péter, 1999.) 58-79. p.

[12] Giczi, 1997. 77-78. p.

[13] Giczi Zsolt: Szeged katolicizmusa az 1930-as években. In: *Szeged*, 1990-1991. 12-13. sz. 21-23. p.

[14] Fedor István: A Szent Rozália szegedi görög katolikus kápolna. In: *Görögkatolikus Szemle*, 1998. 5. sz. 6-7. p.

[15] Pirigyi István: A magyarországi görög katolikusok története. 2. köt. Nyíregyháza, 1990. 241. p.

[16] Lotz Antal: Glattfelder Gyula, az egyházfő és tudós. In: *Vigilia*, 1983. 2. sz. 142-143. p.; Zombori István (szerk.): *Igazságot – szeretettel. Glattfelder Gyula élete és munkássága*. Bp.-Szeged, 1995.

[17] Kolláti István: A Fogadalmi templom története 1880-1949. In: Ábrahám István – Zombori István (szerk.): *A szegedi székesegyház*. Szeged, 2001. (továbbiakban: Kolláti, 2001.) 15. p.

[18] Kolláti, 2001. 17. p.

[19] Kováts Sándor: A csanádi papnevelde története. Temesvár, 1908.

[20] Szilas József: Az 50 éves szeminárium. In: Csanád egyházmegye jubileumi évkönyve, 1980. Szeged, 1980. (továbbiakban: Szilas, 1980.) 86-87. p.

[21] Péter, 1999. 59-61. p.

[22] Szeged-Csanádi Püspöki Levéltár. Püspöki hivatal iratai: egyházigazgatási iratok. (továbbiakban: SZCSPL PHEI) 60/1930.

[23] SZCSPL PHEI 60/1930.

[24] SZCSPL PHEI 60/1930.

[25] T.Molnár Gizella: Portrévázlat gróf Klebelsberg Kunóról. In: Blazovich László (szerk.): Tanulmányok Csongrád megye történetéből. 26. köt. Szeged, 1998. 227-264. p.

[26] SZCSPL PHEI 60/1930.

[27] Klebelsberg Kunó is törekedett az egyetemen a protestáns túlsúly megszüntetésére. Az egyetemi tanárok közül protestáns volt Dézsi Lajos (magyar irodalomtörténet), Bartók György (filozófia), Imre Sándor (pedagógia). Hogy a nagytudású, munkájukat jól végző professzorokat sérelem ne érje, a miniszter a tanszékek párhuzamosításával oldotta meg az ügyet. Az újonnan szervezetteket „világnézeti tanszékeknek” nevezi a történeti irodalom. A 2. sz. magyar irodalomtörténeti tanszéket a piarista Sík Sándorra, a 2. sz. pedagógia tanszéket a bencés Várkonyi Dezső Hildebrandra, a 2. sz. filozófia tanszéket pedig a világi pap Mester Jánosra bízta

[28] SZCSPL PHEI 60/1930.

[29] SZCSPL PHEI 60/1930.

[30] T. Molnár Gizella: Változások Szeged kulturális életében az 1920-as években. In: Blazovich László (szerk.): Tanulmányok Csongrád megye történetéből. 24. köt. Szeged, 1997. 51-52. p.

[31] Szilas, 1980. 87. p.

[32] Petruch Antal: Száz év a magyar jezsuiták múltjából. 2. köt. Kecskemét, 1994. 227. p.

[33] A magyar ajkú görög szertartású katolikusok (többségük a 20. századra elmagyarosodott ruszin és román) egyházmegyéjét — amelyben a liturgikus nyelv a klasszikus görög lett — 1912-ben állította föl X. (Szent) Pius „Christefideles graeci” kezdetű bullájával. Ebben kijelentette, hogy fontos saját hittudományi főiskola létrehozása a papi utánpótláshoz. Ez azonban nem jött létre, s a Debrecen, majd Nyíregyháza központú püspökség papnövendékei Ungvárott tanultak. 1918 után Esztergomban, a budapesti Központi Szemináriumban, és a Szent Imre Kollégiumban helyezték el őket. 1930-ban Szeged, 1939-ben pedig Nyíregyháza került szóba a papnevelés helyeként. Az első bécsi döntés (1938) következtében Ungvár ismét Magyarországhoz került, s a kispapok nagy része ott folytatta tanulmányait. Kárpátalja ismételt elcsatolása után, 1944 és 1950 között pedig megint a Központi Szemináriumban. A hajdúdorogi egyházmegye papnevelő intézetét Dudás Miklós püspök hozta létre 1950-ben Nyíregyházán. Ivancsó István: A görög katolikus hittudományi főiskola és papnevelő intézet. In: Timkó Imre (szerk.): A hajdúdorogi bizánci katolikus egyházmegye jubileumi évkönyve. Nyíregyháza, 1987. 116-133. p.

egyhaztorteneti_szemle_2003_02_086-099.htm

[34] Miklós Péter: A szegedi hittudományi főiskola szervezése. In: *Szegedi Műhely*, 2002. 3-4. sz. 127-136. p.

[35] *Szegedi Új Nemzedék*, 1941. július 13. 5. p.

[36] SZCSPL PHEI 1500/1941.

[37] SZCSPL PHEI 1500/1941.

[38] *Szegedi Új Nemzedék*, 1941. december 25. 3. p.

[39] Miklós Péter: „Teljesül Szeged városának régi vágya.” Hatvan éves a szegedi székeskáptalan. In: *Szeged*, 2001. 6. sz. 46-47. p.

[40] *Szegedi Új Nemzedék*, 1941. december 25. 3. p.

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

4.
évfolyam
2. szám
A. D.
MMIII

Simon Zoltán: Identitás-vizsgálat Nyáradkarácson község egykori görög katolikus közösségében

Nyáradkarácson (Nyáradkarácsonfalva) (Crăciunești) község Romániában, Erdélyben, Marosvásárhely vonzáskörzetében, az Alsó–Nyárad mentén fekszik. A községhez tartozó falvak a Nyárad folyó jobb és bal partjára esnek: Folyfalva (Foi), Csiba, Káposztásszentmiklós (Nicolaești), Fintaháza (Cinta), Kisteremi (Tirimia Mică), Somosd (Cornești), Hagymásbodon (Budiu Mic). Nyáradkarácson község már a késő középkorban magyarul lakta területként szerepel. Orbán Balázs „A Székelyföld leírása” című munkájában a 19. században a magyar homogenitást még mindig tetten érjük. Az Alsó–Nyáradmentére, ezen belül Nyáradkarácson községre egy, a régióban szinte egyedülálló gazdasági specializáció, a zöldségtermesztés jellemző. (Ezért nevezik jelenleg is a vidéket „Murokország”-nak.)

Az említett falvak esetében már a 15. századtól vannak olyan említések, melyek római katolikus közösségre és templomokra utalnak. A karácsonfalvi templom egykori létezését 1440-es adatok támasztják alá. A 16. századtól viszont e térségben nagymértékben érződik a reformáció hatása, mely nagyarányú áttérést vont maga után. Az ellenreformáció nem tudott gyökeret verni.

Számunkra a jelen dolgozat szempontjából fontosabb a 17-18. században megtelepedett és a 19. század elejétől már statisztikailag is kimutatott románság illetve görög katolikuság. A 19. század folyamán még spontán módon betelepülő román családokkal is számolhatunk. A görög katolikuság az általunk tárgyalt időszakban a többséget alkotó református közösség keretein és normarendszerén belül élt. A románság beolvadási folyamatának megértéséhez felhasználhatjuk Varga E. Árpádnak a beolvasztásról és annak statisztikai kimutatásáról szóló okfejtését.[1] Eszerint a nemzetiségi asszimiláció nem csak társadalomelméleti folyamat, hanem lélektani is. A beolvadás statisztikai értelemben két időpont között behatárolható nemzetiségi népnövekedés, melyhez hozzájárul a természetes szaporodás, a külső és belső vándorlások szülte mechanikus népmozgalom. Az asszimilációs népesség számának növekedését vagy csökkenését, kiterjedésük határát jelző értékeket csak valószínűsíteni szabad. Az asszimiláció a leegyszerűsített szempontok vizsgálata szerint is a források szűkössége és töredékessége folytán további kérdések sorozatát vetetheti fel.[2]

A felekezeti és népszámlálási adatok értékelésén túlmenően az általunk vizsgált közösségek identitásváltozásainak problémakörét azon korszakok kiemelésével óhajtjuk kifejteni, melyek a székelyföldi görög katolikuság történetében mind általánosságban, mind pedig lokális szinten meghatározóak voltak.[3] E történelmi korszakokban a közösség egyaránt szembesült az önkéntes asszimiláció lehetőségével és az erőszakos, szervezett asszimiláció sokszínűségével. Ezek hatásai és emlékei már egyre jobban halványulnak a lokális tudatban, de még jelen vannak. Ebből kifolyólag

a fent említett asszimilációs helyzetekre a terepmunka során gyűjtött adatokból a dolgozatban mindvégig reflektálni kívánunk az interjúelemzések formájában. Az egykori görög katolikusság meghatározó részét a fent említett települések közül a Nyárádkarácsonban és Kisteremiben találjuk. Az interjúalanyaink is e két közösség tagjai (voltak), a visszaemlékezések őrizte közösségi és egyéni élethelyzetek is itt rekonstruálhatóak a leghűebben.

A székelyföldi görög katolikusság rövid története

Mielőtt az általunk kijelölt közösségek tüzetesebb vizsgálatába bocsátkozunk, tekintsük át a székelyföldi görög katolikus népesség eredetét, hovatarozását egyházi és politikai síkon egyaránt. A kérdés bonyolultsága és politikai konnotációi miatt nem garantálható, hogy az általunk felvázolt rövid történeti összefoglalás, mely nagyban támaszkodik a görög katolikusok történetét taglaló egyháztörténetírásra,[4] nem hagy-e esetleg kérdéseket maga után. Nem csak a történeti Magyarországon, de egész Európában ennek az egyháznak legbonyolultabb a történelme. Magyar viszonylatban egészen a közelmúltig a legelmaradottabb országrészek, a legszegényebb néprétegek egyházának számított.[5]

A magyar görög katolikus történetírók gyakran valamiféle kontinuitásmítosz jegyében folytonos bizánci szertartású magyar népességet mutatnak ki a történeti Magyarországon. Az bizonyos, hogy Szent István kizárólag latin szertartású egyházmegyéket alapított. Az akkori magyar bizánci szertartásúak így a római katolikus főpásztorok joghatása alá kerültek. A keleti szertartású magyarok latinosítása a 13. századra befejeződött. Ez nem a görög katolikus egyház megalapítását jelenti, hanem a feltehetően jelentős számú bizánci szertartású magyar római katolikus egyházba történő beintegrálását. A középkori bizánci szertartásúak pontos arányát nem ismerjük és a görög katolikus történetírás által képviselt bizánci szertartású – görög katolikus magyar kontinuitás is erősen megkérdőjelezhető. Már a tatárjárást megelőzően megkezdődött a románok beszivárgása Magyarországra, akik ortodox vallásúak voltak.

Az erdélyi fejedelemség korában a románság egyházjogi helyzetét az erdélyi fejedelmek rendezték. János Zsigmond (1559-1571), majd I. Rákóczi György (1630-1648) az erdélyi ortodox egyházat a református szuperintendensek joghatósága alá rendezte. Viszont Vitéz Mihály (Mihai Viteazul) Havaselve vajdája – és rövid ideig Erdély fejedelme – Gyulafehérváron monostort építtetett, ahová a püspök is beköltözött, elfoglalva ezáltal székhelyét. Fontos, hogy a román püspökök innentől kezdve gyulafehérvári metropolitának nevezték magukat. Joghatóságuk alá kerültek

Erdélyben a román, magyar, szláv és görög nemzetiségű ortodoxok is. I. Rákóczi György uralkodása idején véglegesen kialakul a román liturgikus nyelv, létrejön a román egyházi irodalom, amely táplálni fogja a későbbiekben a román nép összetartozásának tudatát. Ez vezetett el egészen oda, hogy a románság Erdélyben kérelmezi a negyedik nemzetként való elfogadását. I. Rákóczi György a románságot egyenesen kötelezi a román nyelv használatára a liturgiában, a 18. század közepéig érvényben lévő ószláv nyelv helyett. 1715-től, amikor a fordítási nehézségek megszűnnek, a román nyelv használata páratlan nemzeti erővé vált a románság számára. Pirigy szerint a feltételezett magyar ajkú bizánci szertartásúak kénytelenek voltak beletörődni nyelvük mellőzésébe.[6] Ezzel szemben a szláv anyanyelvűek értették az ószláv nyelvű szertartást, a románok pedig anyanyelvükön végezték a liturgiát.

A 17. század végére az osztrákok a török porta fölött aratott győzelme után megszállták Erdélyt. Erdély a Habsburgok fennhatósága alá került. A Habsburg seregek tábori lelkészeinek zöme jezsuita szerzetes volt. Ténykedésük folyamán felveszik a kapcsolatot a román ortodox papokkal és az unió, a Rómával való egyesülés gondolatát terjesztik közöttük. Ezen eszme nem idegen a románok számára, hiszen 1439-ben a firenzei uniós zsinaton jelen vannak a moldvai és havaselvei román főpásztorok, ahol az okmányt aláírják, de saját hazájukban a benne foglaltakat nem vezethették be.

Az erdélyi zavaros vallási helyzet Bécsset döntéshozatalra kényszerítette. I. Lipót király 1698. április 14-én leiratot küld az erdélyi Guberniumhoz, melyben azt az ígéretet kapják a görög szertartású román papok, hogy a katolikus papok kiváltságaiban részesülnek a római egyházzal való egyesülésük nyomán. Ezen leirat lehetővé teszi Erdély bármelyik négy bevett vallásával (református, unitárius, római katolikus, evangélikus) való egyesülést. Valójában csak a katolikus egyházzal való unió vagy az ortodoxiában való megmaradás válhatott lehetővé. Így 1700. szeptember 4-ére „nagy zsinat”-ot hívtak össze Gyulafehérvárra, hogy döntsön az unió ügyében. Az uniós okmányt a román papság, a főpásztor és az esperesség egyaránt aláírta. 1701-ben I. Lipót még egyszer megerősíti mindezt. A székelyföldi területek, így az uniót elfogadó ottani románok, a balázsfalvi (Blaj) székhelyű Fogaras-Gyulafehérvári görög katolikus egyházmegye joghatósága alá kerültek.

A magyarajkú illetve magyar görög katolikusok esetében 1912-ig önálló egyházi szervezetről nem beszélhetünk. Lényegében hat fontosabb egyházmegyét különíthetünk el: a munkácsit, az eperjesit, a fogarasit, a szamosújvárit, a lugosit és a nagyváradit. Az első kettőben a liturgikus nyelv az óegyházi szláv volt, az utóbbi négyben pedig a román.[7] A 19. század hatvanas éveiben első renden a Munkácsi

Görög Katolikus Egyházmegyében mozgalom indult a magyar liturgikus nyelv szentesítésének érdekében, majd a magyar püspökség felállítását szorgalmazták a magyar görög katolikusok. A nemzeti érzelmű román papság ezzel szemben fennhangon hirdette, hogy a román nyelv szent nyelv, a magyar nyelv viszont templomba nem való. E lázítás illetve nemzeti önvédelem nem mindenütt járt sikerrel, sőt a magyarajkú hívek körében eltávolítóan hatott, magyar nemzeti érzésükben erősítette meg őket. Például a nagyváradi unitus püspökség egyházközséget kényszerült átadni a magyarabb jellegű munkácsi egyházmegyének, mert román papot a hívek nem voltak hajlandóak elfogadni.[8]

Már az 1868-as hajdúdorogi országos görög katolikus gyűlésen napirendre került a magyar liturgikus nyelvért folytatott harc. Mindez később összefonódott a magyar görög katolikus püspökségért vívott küzdelemmel. A Szentszék a hajdúdorogi törekvések és a magyarajkú görög katolikusok római zarándoklata ellenére a magyar liturgiát betiltotta, és döntését sem a magyar kormány, sem a munkácsi püspökség kérésére nem változtatta meg. Hosszas kérvényezések nyomán 1912-ben a Christifideles Graeci bulla alapján megalapítják a Hajdúdorogi Görög Katolikus Egyházmegyét, amelynek a liturgikus nyelve a hívek kifejezett kérése ellenére nem a magyar, hanem a görög lesz. A hajdúdorogi egyházmegyéhez Székelyföldi Vikariátus néven, Székelyudvarhely külhelynökségi központtal, hozzácsatolják a magyarajkú székelyföldi görög katolikus egyházközségeket, többek között Kisteremit és Nyárádkarácsonst is. Az első világháború után a korábbi egyházi helyzet visszaáll és a Székelyföldi Vikariátus területén ismét a Balázsfalvi Érsekség gyakorolja az egyházi joghatóságot.

Trianon után több tízezer magyar ajkú görög katolikus hívő román uralom alá került. Az 1930-as népszámláláskor, annak ellenére, hogy a népszámláló biztosok erőszakosan léptek fel, a Székelyföldön több mint húszezer görög katolikus vallotta magát magyarnak. A magyar görög katolikusok számára ez az időszak érthetően nem egészen konfliktusmentes. Az 1940-44 közötti időszakban pedig a magyar hatóságok pressziója, a székelyföldi magyar görög katolikusok tömeges áttérését, áttérítését eredményezi. (Ld. alább, az „Áttérések a »magyar világban«” című fejezetben.)

A második világháborút követően, 1948. december 1-én kormányrendelet lép érvénybe, mely kimondja, hogy a görög katolikus egyház feloszlatta önmagát. A görög katolikus egyház javai az ortodox egyház- és az állam tulajdonába kerültek. Országszerte megkezdődik az ortodoxiára való áttérés magyarajkú és a román görög katolikusok körében egyaránt. Intenzív lesz az újonnan kinevezett ortodox papok kihelyezése. Az ortodox egyház nagy figyelmet szentelt templomok felújítására és a közösségek „felélesztésére”.

A görög katolikus püspökök harmincöt kérvényt adtak be a román kormányhoz egyházuk visszaállításáért – eredménytelenül. Huszonöt éven keresztül titokban folyt a papnevelés, amit a bazilita szerzetesek végeztek saját lakásukon. Kétszáz, főleg dolgozó fiatal sikerült papnak kinevelni. Todea püspöknek az államhatalom felveti azon lehetőséget, miszerint a görög katolikusok tarthatnának román nyelvű liturgiát helyenként a római katolikus templomokban is. Todea püspök ezt a „lehetőséget” visszautasította.[9]

1990. december 31-én a román kormány az 1948-as feloszlató rendeletet semmisnek nyilvánította, ezután megindulhatott a görög katolikus egyház legális újjászerveződése, nyilvános hitélete, sok eredetileg is ortodox, többnyire fiatal pap kéri felvételét a görög katolikus egyházba. Érzékelhető, hogy a román értelmiség csalódott az ortodoxiában és felébredt benne a rokonszenv a katolicizmus iránt. 1990 óta a romániai görög katolikus egyház szervezkedését nem minősíthetjük szabadnak, ha figyelembe vesszük, hogy korábbi 1800 templomából csak töredékét kapta vissza az ortodoxiától, illetve az államtól.[10]

Nyárádkarácson község görög katolikusai

A nyárádkarácsoni görög katolikusok akkulturálódásának és asszimilációjának jobb megismerése érdekében a 19. századi nemzetiségi küzdelmek erőterében kényszerűen kialakult magyar görög katolikus kontinuitásmítosz elemeit zárójelbe téve, az erdélyi magyar görög katolikuság eredetének néhány aspektusát igyekszünk először körüljárni. Az erdélyi magyar illetve magyarajkú görög katolikusok eredetéről szólva le kell szögeznünk, hogy erdélyi görög katolikus egyházak magyar ajkú hívei túlnyomórészt a több időpontban betelepült/betelepített román népességszociális csoportok elmagyarosodott utódai. Ez a folyamat mondhatni egészen napjainkig tart, s alapvetően meghatározza, szinte egyházközösségenként változó módon, a nemzeti identitást és a vallásosságot.[11]

A 17-18. századi erdélyi népességmozgások a Székelyföldön is nagyszámú román bevándorlásával/betelepítésével jártak. Ennek elsődleges oka a szolgálatokkal megterhelt jobbágyhelyzet, a háborúk és a járványok nyomán megfogyatkozott helyi lakosság utánpótlása volt. E belső vándorlás mellett már a kezdetektől jelen volt a keveredés és beolvadás területileg változó intenzitású folyamata is.[12]

A többségi nyelvi környezet a betelepültek anyanyelvhasználatát a családi élet kommunikációs rendszerére korlátozta. Ekkor még nem párosult ideologikus érték a nyelvhasználattal. Megállapítható, hogy a döntően magyar többségű területeken a nyelvi beolvadás lassan, de megállíthatatlanul folyt. Ez a nyelvváltási folyamat feltételezhetően már a 18. században megindult. A 19. század második felében, különösen a századfordulóhoz közeledve szembetűnő, hogy a Székelyföldön a magyarajkú görög katolikusok egy része igyekszik megszabadulni a románnak

minősülő rítustól illetve vallástól. Ez magyarázza a római katolikus egyházba illetve a Székelyföld protestáns vidékein a református egyházba való áttérést. Ezt a nyelvváltási, beolvadási illetve vallásváltási folyamatot – végső soron nemzetváltást – pontosan tükrözik a 19. századi görög katolikus papi névtárak adatai és a század közepétől végrehajtott népszámlálások is.

A görög katolikus egyházi schematizmusok tanúsága

A görög katolikus egyházi schematizmusokat megvizsgálva a következőket találjuk: a fent említett települések közül anyaegyházközségként van elkönyvelve Karácsonfalva (Nyárádkarácson), Hagymásbodon, Káposztásszentmiklós és Kisteremi. (*1. táblázat*) Karácsonfalva Parochia antiqua-nak minősül, fatemploma 1830-ban épült Szt. Arkangyalok tiszteletére. Az 1918-as schematizmus szerint Ákosfalva, Cserefalva, Csiba, Folyfalva, Hagymásbodon, Káposztásszentmiklós, Somosd filiák tartoznak hozzá. Hagymásbodon 1835-ben önálló egyházközség, parochia antiqua, temploma Szt. György tiszteletére van szentelve. 1918-ban már Nyárádkarácson filiája. Káposztásszentmiklóshoz 1835-ben filiaként hozzátartozott Ilencfalva, Lukafalva (ma: Dózsa György), Somosd. Az egyházközséget 1818-ban alapították, temploma Szent Miklós tiszteletére van szentelve. Az 1918-as schematizmus szerint már Karácsonfalva filiája, temploma pedig Szt. Arkangyalok tiszteletére van szentelve. A kisteremi parókiát 1824-ben alapították, Szt. Arkangyalok ünnepére szentelt kőtemploma 1902-ben épült. Feltehetően a Kis-Küküllői esperesség része volt. Az 1918-as schematizmus szerint Fintaháza tartozik hozzá.

A népszámlálások kiértékelése

A mai Nyárádkarácson községhez tartozó falvakban a vallási és anyanyelvi arányok kapcsán elmondható, hogy a 19. század második felében végrehajtott népszámlálások nemzetiségi (1850), anyanyelvi és felekezeti adatai példázzák a románajkúak illetve ezzel párhuzamosan a görög katolikusok fokozatos számbeli térvesztését. Külön ki kell térni az 1850-es összeírás gyakorlatára, amely a görög katolikus vallásúakat egyértelműen a román nemzetiségűekhez sorolta, azonban feltételezhető – részben a korábbi görög katolikus schematizmusok a közösségek anyanyelvét magyarnak feltüntető adatai alapján is – , hogy ezen románok között többen lehettek már magyar ajkúak, ugyanúgy mint a Székelyföld más területein is. Egyedül a korábban Kis-Küküllő- megyéhez tartozó Kisteremi román nyelvű népességének száma nő, ami a település perifériális és a történeti Székelyföldön kívüli helyzetével magyarázható.

(2-3. táblázat.)

Nyáradkarácsonban a századfordulóra az 1890-ben még 131 fős román anyanyelvű lakosságszám 4-re (!) csökken, Kisteremiben 1900-ban nincs román anyanyelvű. Ez a hirtelen csökkenés egyrészt utalhat egyfajta mentalitásváltásra: amikor a jórészt még kétnyelvű közösség már a magyart érzi inkább sajátjának. Másrészt joggal feltételezhető, hogy az összeíró hatóságok nemzeti elfogultsága összetalálkozott a finom különbségek és kétértelműségek érzékeltetésének a népszámlálások természetéből adódó lehetetlenségével. (2-3. táblázat)

Az 1920-ban és 1930-ban a románok kiugró számát az a gyakorlat okozza, hogy a görög katolikusokat a román népszámlálások többnyire automatikusan román nemzetiségűnek írták, tekintet nélkül azok nemzeti illetve anyanyelvi önbesorolására. Jól érzékelhető ez az 1930-as népszámlálásnál, amikor a nemzetiség mellett az anyanyelvre is rákérdeztek: Nyáradkarácsonban 10 román anyanyelvűt és 220 román nemzetiségűt írtak össze (4. táblázat), míg a görög katolikusok száma 278 volt (8. táblázat). Ez arra utal, hogy a görög katolikusok egy része a helyzetből következő előnyök illetve az összeíró hatóságok vélhető ajánlásai ellenére magyar nemzetiségűnek tartotta magát.

Ha összevetjük az 1920-as és 1930-as népszámlálások nemzetiségi és vallási adatait az 1918-as görög katolikus egyházi schematizmus illetve az 1910-es népszámlálás eredményeivel, akkor elmondható, hogy az általunk leginkább vizsgált két település (Nyáradkarácson, Kisteremi) esetében a román nemzetiségűek száma – a természetes szaporodást is figyelembe véve – szinte megfeleltethető a görög katolikusok korábbi arányának (1., 3., 4., 8. táblázat). A többi falu román nemzetiségi és görög katolikus aránya jóval kisebb, a mi a kisebb mértékű 17-18. századi betelepedésre illetve az asszimiláció és vallásváltás gyorsabb lezajlására utal.

A nemzetiségi, anyanyelvi és vallási hovatartozásra az 1941-es magyar népszámláláskor is rákérdeztek. Szembetűnő, hogy Nyáradkarácsonban az 1930-as népszámláláshoz képest kevesebb mint 1/3-ára csökkent a görög katolikusok száma. Ez a „magyar világ” által generált székelyföldi áttérési hullámmal magyarázható. Kisteremiben az unitusok száma 1930-hoz képest nőtt, itt történeti, demográfiai okokból a román etnikus, identifikációs minta sokkal erősebb volt, mint a szomszédos református magyar többségű székely falvakban (8. táblázat). A vallási kép hirtelen átrendeződésével a nemzeti hovatartozást tekintve is komoly változást tapasztalhatunk Nyáradkarácsonban: az 1930-ban 220 fős románság 10-re olvad. Kisteremiben az 1930-as népszámláláshoz képest a magukat román nemzetiségűnek vallók száma kevesebb mint 1/3-ára csökkent (44 fő). (5-6. táblázat)

A felekezeti adatok alapján 1930-1992 között a görög katolikusok drasztikus csökkenését figyelhetjük meg. Ez a folyamat a „magyar idők” áttérési hullámával és a romániai görög katolikus egyház 1948-as felszámolásával magyarázható. A görög katolikusok aránya az össznépelességben belül jelenleg mindössze 1,4%, a nyolc évtizeddel ezelőtti 4,9 %-al szemben.

Az általunk hivatkozott 1977-es és 1992-es népszámlálások a nemzetiségre kérdeztek rá. Az 1977-1992 közötti időszakban nem lehet eltekintenuünk a romániai rurális térségeket érintő migrációtól, a városokba való áttelepüléstől. Ez különösen Kisteremit érintette, ahol 1992-re a magyarság aránya 1941-hez képest negyedére, 1977-hez képest felére csökkent, a románság száma 1941-hez képest 1992-re több mint megduplázódott, ami inkább azzal magyarázható, hogy 1941-ben a magukat románként regisztráltak száma a közhangulat miatt csekélyebb volt. Az adatokból érzékelhető, hogy a kisteremi románság vagy kevésbé mobilisabb a magyarságnál és jobban ragaszkodik szülőfalujához vagy az elköltözők helyére inkább románok költöznek. Nyáradkarácson 1945 utáni demográfiai változásaiban egy három évtizedes felívelés nyomán, 1977 után népességcsökkenés érzékelhető: a románság száma drasztikusan 1/6-ára csökken, a magyarság

száma is csökken, egyedül a roma népesség száma nő, ami részben magyarázatot adhat az előző két nemzetiség csökkenésére. Az öntudatosodó nyárádkarácsoni cigány közösség egyre nagyobb számban vallja meg hovatartozását. (5. táblázat) Az egykori karácsonfalvi görög katolikus parókia jelenleg a marosvásárhelyi ortodox esperesség felügyelete alá tartozik. A nyárádkarácsoni ortodox pap a következőképpen tekintette át hívei helyzetét:

Családunk nincs, csak lelkünk, vagyis személyek. Karácsonfalván tíz személy, Folyfalván egy, Cserefalván (községileg a szomszédos Ákosfalvához tartozik) három, Szentmiklóson pedig kettő. Van két filiálénk is: Fintaháza és Kisteremi, melyek szintén ehhez a Parókiához tartoznak, és Hagymásbodon, ahol van egy család és egy lélek, tehát három lélek. Kisteremében van egy templom építve a dombra, az erdő mellé, melyet 1918-20-ban kezdtek el építeni és 1920-22-ben fejeztek be, és jelenleg is működik. Itt is van 21 lelkünk. Fintaházán pedig úgy tíz körül. Összesen a karácsonfalvi parókia lelkeinek a száma úgy 31 fő lehet.

A rövid áttekintésből is kitűnik, hogy a Nyárádkarácsonban és filiáiban élt görög katolikusok relatíve csekély része tért át az ortodox vallásra, jelentősebb számban csak Kisteremiben és magában Nyárádkarácsonban, ennek okait a fenti etnodemográfiai áttekintés tárgyalja. A karácsonfalvi ortodoxok másik jellemzője, hogy ma már jórészt vegyes vallású illetve nemzetiségű családokban élnek.

Asszimilációs utak és helyzetek – Alapfogalmak

Mielőtt a továbbiakban szembesülnénk a visszaemlékezésekben feltáruló asszimilációt és identitásváltozást jelző helyzetekkel, érdemes felidézni, miként írja körül Mirnics Károly a beolvadás vagy beolvasztás jelentéseit: „Ha a nemzeti kisebbséget csupán etnikai, vallási, nyelvi kisebbségnek tekintik és ilyen 'kezelésben' részesül, akkor nagyon gyorsan az asszimiláció áldozatává válik. Ha a nemzeti kisebbséget valamiféle bevándoroltak csoportjaként kezelik, akkor olyan kisebbséggé degradálják, amelytől el is várják, hogy beolvadjon a többségi népbe, csupán azért, mert itt él, ide költözött, ide telepedett valamikor.”^[13]

Az asszimiláció során a kisebbséghez tartozó lemond azon sajátos jegyeiről, amelyek eddig megkülönböztették a többségtől, vagyis etnikai, kulturális és nyelvi sajátosságairól. Az általunk vizsgált egykori görög katolikus közösségeknél fennáll a természetes / spontán asszimiláció lehetősége is, melynek nem volt politikai-társadalmi célja. Ezek a spontán asszimilációs folyamatok döntően a vegyes házasságokban mentek végbe. A görög katolikusok belső kommunikációs rendszerének meggyengülése, önszerveződési lehetőségeik megvalósíthatatlansága megnövelte a vegyes házasságok számát. Esetünkben egyes etnikai jellegzetességek a görög katolikus személyek esetében sokáig fennmaradtak a vegyes házasságok keretein belül is. A mindenkori nemzetpolitikák előszeretettel hivatkoznak a természetes asszimilációra, és ennek önkéntes voltát bizonygatják. Ez által igyekeznek

palástolni politikai, adminisztratív erőszakot a nemzetközi közvélemény illetve a nemzetközi kisebbségvédelmi szervezetek előtt. A politikai és pszichológiai asszimilációnak is meghatározó szerepe van a vizsgált közösségekben. A pszichológiai asszimiláció esetében a kisebbségi érzés, megbélyegzettségtől, kinézettségtől való félelem egyaránt benne van a kisebbséghez tartozók lelkiéletében.[14] A politikai asszimilációt jelen kutatás szempontjából kétpólusúnak nevezhetnénk leginkább. A vizsgált közösségek mind a román éra alatt, mind pedig a második bécsi döntést követő négyéves magyar uralom alatt és nem utolsósorban az 1948-as ortodoxiával való reunió során ki voltak szolgáltatva az állam szempontjainak megfelelő politikai (nemzetiség- és valláspolitikai) érdekeknek. A felsorolt politikai aspektusok szülte asszimilációs folyamat okozta a legnagyobb töréseket az etnikai identitás megtartásban. Ezekben a kényszerű helyzetekben folyamatos tartalmi csere állt be: a közösség úgy tekintett múltjára, mint idegenre, vagyis egy új közösségi önmegfogalmazás zajlott le minden esetben.

A nyárádkarácsoni görög katolikus közösség etnikai identitás-változásainak, nemzetváltásának folyamatát az 1920-30-as évektől lehet legjobban nyomon követni. Az egyének visszaemlékezései nyomán a betelepültek fokozatos kultúraváltási – akkulturációs – útjáról is képet kapunk. A 20. század második felében a térbeli és társadalmi mobilitás, a magyar nyelv székelyföldi primátusa, a vallási és a nemzetiségi arányok egyenlőtlen megoszlása biztosították a kedvező talajt az akkulturációs / asszimilációs és végső soron nemzetváltási folyamat kiteljesedéséhez. Az interjúkban, visszaemlékezésekben a szükségszerű kapcsolatok szülte viselkedési normák átalakulására, mentális azonosulásra is találunk példákat:

A vén L. itt tanult meg magyarul. Há ők Vajdakútáról származnak. Há igen má a keréknek van öt fala, de ő azt mondta, hogy öt faluja van a keréknek. Nem tudta mondani magyarul.

Lógáné Udvarhelyről került ide [...] Vámosudvarhelyről, tiszta román falu. S a férje kórodi. Hallattad hírét Kórodnak? [...] Há egymás mellett van a két falu. S Lógáné is járt a görög katolikus templomba, de besugó vót. A tizenhétbéliek mikó mentek sor alá, s énekelték, hogy „Úgyse leszek a mocsos oláh katonájó!”, bésugta a csendőrségnek, s ezeket a fiúkat mind összeszedték, s Kolozsvárra hurcolták hadbírótság eleibe. Egy hétné tovább verték őket. N.M. vót, Cs.P., N.L., K.L. [...] jábó (hiába) vót román, me ő is akkó ment katonának, s énekelte [...] ezek vótak stb. (I.A.)

Felekezet és etnikus identitás – Áttérések 1918 előtt

A 19. századi és 20. sz. elején bekövetkező vallásváltoztatásokat, áttéréseket a görög katolikusok a többségi kollektív emlékezet által fenntartott megbélyegzés illetve besorolás felfüggesztésére tett törekvéseiként értékelhetjük. Általánosságban elmondhatjuk, hogy a Székelyföldön a 19. század végére a magyar nyelvűvé vált görög katolikusok nem értik a román nyelvű liturgiát, melyhez a balázsfalvi egyházi vezetés minden egyházközségénél ragaszkodott. Így hát a prédikáció magyar nyelven hangzik el sok helyen, s a liturgiában is

igazodnak a hívek anyanyelvéhez.[15]

Rományul vót a szertartás, de a prédikáció magyarul. Magyarul! Ez a 20-as 30-as években is így vót, má nem tudtak románul az öregek, jábó vót román. S ha románul prédikált a pap, nem értette. (I.A.)

A 30-as 40-es években románul vót a szertartás, minden. A végén vót egy beszéd magyarul. Há senki se értette románul, egyedül Mózesné értette. Máté vagy Lukács evangéliumából olvasott egy-egy részt Piroška, és azt elmondta magyarul. Az énekek is románul vótak. (SZ.E.)

Kisteremében nem magyar családok, román családok, görög katolikusok voltak, de nem tudtak románul. Egy se! Érdekes volt, nem? Még a fiatalok valamit tudnak, de vannak az idősebbek [...] nem is tudnak!

A magyar nyelvűvé vált görög katolikusok áttéréseinek, rítusváltoztatásainak vizsgálata fontos adalék a nemzetváltási folyamat megértéséhez. A román tudományos gondolkodás szinte kivétel nélkül egyfajta tudatos elmagyarosítási törekvéstről beszél. Ion I. Russu azt mondja, hogy a Székelyföldön az erőltetett elmagyarosítás már 1867 után „csábítás, zsarolás, terror, erőszak, üldözés és szükség esetén gyilkolás révén” ment végbe.[16]

A római katolikus egyházba illetve a protestáns székelyföldi vidékeken a református egyházba való áttérés a 19. század utolsó évtizedében erősödött fel. A magyar egyház „nem kért pénzbeli hozzájárulást az áttérőktől, hanem ellenkezőleg: pénzjutalmat kínált nekik, hogy könnyebben átcsalogassa őket.”[17]

Áttérések 1918 és 1940 között

Az impériumváltás után egy ellentétes irányú áttérési folyamat kezdődött. Karácsonfalva és a szomszédos községek esetében 1920 után szintén tetten érhető a román állam és az ortodox / görög katolikus egyház azon törekvése, hogy a korábban vallást váltott magyarokat (egykori görög katolikusok vagy azok leszármazottai) vagy a romános nevű székelyeket akarataik ellenére egyháziilag átsorolják vagy gyermekeiket románnyelvű tanintézetekbe kényszerítsék.[18] A két világháború közötti Romániában első rendben az ortodox, másodsorban a görög katolikus vallás minősült államvallásnak, az utóbbi rovására az erdélyi városokban és falvakban egyaránt észrevehető az ortodoxia – államilag is támogatott – terjeszkedése. Ez epizódyszerűen jelen van a nyárádkarácsoni görög katolikus egyházközség életében is.

Karácsonfalván görög katolikus vallás vót, az ortodox vallást én gyermekkoromban nem is hallattam, csak addig, amíg Bucur tanító nem jött ide. Bucur tanító [...] ő biztasan a vót, ő aztán. Aki átállott oda ortodoxnak, kapott személyenként tízezer lej. S azé vót itt [...] nem olyan sok, de vót ortodox. A többi mind katolikus vót. Tízezer lej két ökör ára vót [...] ha te átálltál, vagy aki átállott, má a román tanító csinált meg azakat a papírokat. Ő hogy hunnat, ő tudja, hunnat hozta a pénzt, s adta le [...] tízezer lej. (I.A.)

Az 1937-38-as években az általános iskolában működött egy ortodox kápolna 1940-ig. A második bécsi döntés aláírását követően felszámolták az ikonosztázt, Rosca Mihail pap visszahelyezte a volt görög katolikus templomba, majd a marosvásárhelyi román ortodox egyháznak ajánlották fel, ahol jelenleg is található. (A jelenlegi ortodox pap)

Nagyata nem vót román. Elvállalta a harangozást, de nem vót román. Nagyata azért lett román, mert kapott földet. Nem vót román. Há otthon se beszélünk soha románul, nem is tudunk. Úgy hogy nagyata kaszálta a

temetőt is, sok gyümölcsfa vót. E kellett vállalja, mert sokan voltunk és szegények. Há hogy vót nagytata román, mikó az egész lányo becsületes magyar emberekhez ment férjhez. (SZ.E)

A román állam a két világháború között a korábban elkezdődött kompetitív nemzeti versengés jegyében érthetően az asszimilációs folyamat valamely köztes stádiumában lévő, vegyes etnikus repertoárral rendelkező közösségek bekebelezését célozta meg. A nemzeti tudat „megerősítésének” több módja is jelen volt egyszerre: adminisztrációs átszervezés, névelés alapján történő egyházi átíratások, a román nyelvű iskola és a „román vallások” preferálása stb.[19]

A Székelyföldön – így Nyáradkarácsonban is – általános volt az Ókirályságból ide helyezett tanítók, jegyzők élénk közéleti, hitéletszervező tevékenysége, ide tartozott az államvallásként preferált ortodox hit terjesztése is. Székelyföld szerte ekkor épülnek – többnyire székely közmunkával – az ortodox templomok. A állami állásban, hivatalban való megmaradás érdekében sokan vállalták, hogy áttérnek a görög katolikus vagy az ortodox egyházba, itt tehát hangsúlyos az anyagi, egzisztenciális motiváció.[20] A román vallásúak anyagi preferálása azonban nem jelentette azt, hogy a székely települések belső szimbolikus rendjében jelentős változás következett volna be. Az 1920-30-as évekre a Nyáradkarácsonba újonnan beköltözött románok közül jó néhány család vagyona, földterülete elérte vagy meghaladta az átlagot, olyannyira, hogy jelenleg ezen családok közül szinte mindegyiket „újjagdagnak” titulálják. A falu társadalmában ennek ellenére irányító, közéleti szerepet nem kaptak.

Áttérések a „magyar időben”

Az 1940. augusztus 30-án aláírt második bécsi döntés nyomán Észak-Erdélyt visszacsatolják Magyarországhoz. A magyar adminisztráció diszkriminálja a visszacsatolt részekben élő görög katolikusokat. A székelyföldi görög katolikusok 1940 utáni tömeges áttérését/felekezettelhagyását hevesen vitatta és kommentálta a hazai görög katolikus sajtó. Az Erdélyben élő magyar ajkú görög katolikusoknak 67,4 %-a, a görög keletieknek pedig 56,7 %-a a magyar nyelven kívül semmilyen más nyelvet nem beszélt.[21] Az áttéréseket Hajdúdorogon az erdélyi magyar görög katolikusság tragédiájaként élik meg és sérelmezik, hogy történelmi szerepüket és hivatásukat a közvélemény túlságosan leegyszerűsíti. Tiltakoznak az ellen, hogy az erdélyi magyar görög katolikusok elmagyarosodott románok lennének. Szerintük ebből a megállapításból a román közfelfogás azt a következtetést vonja le, hogy vissza kell őket románosítani. Ugyanakkor a felületes magyar közfelfogás pedig azt szorgalmazza, hogy tovább kell őket vezetni az elmagyarosodás útján, vagyis segíteni kell őket, hogy „román” hitüket levetkőzzék, teljesen beleolvadva a magyarságba.[22]

Az erdélyi magyar görög katolikusok 1940-es helyzetét jól jelzi az egyik írás címe: „Akik ismét magyarok akarnak lenni.” A 22 éves román uralom idején történő áttéréseket konjunkturális áttéréseknek tekintik, mivel hitbéli meggyőződésről nagyon kevés esetben lehetett szó. Ahhoz, hogy visszatérhessenek az egykoron eltántorodottak és hogy ennek következménye az utódokra ne szálljon át, minden román impérium általi vallásváltoztatást érvénytelennek kellett tekinteni.[23] Ez elméletileg nem vonatkozott az 1918 előtti is görög katolikus felekezettűekre, de mint látni fogjuk őket is érintette a 40-es évek áttérési hulláma.

Scheffler püspök indokoltan úgy vélekedik, hogy sokan a román érabeli gyanús múltjuk palástolása végett hagyták el keleti rítusukat, jelentős számban lesznek reformátusokká is. A görög katolikusok református hitre való áttérésének magas számaránya azzal is magyarázható, hogy itt semmiféle formalitást vagy engedélyt nem követeltek. Ezzel szemben a római katolikus hitre való áttérés esetében a rítusváltáshoz hivatalosan pápai approbáció szükségeltetett. Scheffler a túlbuzgó és valláspolitikai téren iskolázatlan katonai vagy polgári tisztviselők szemére veti, hogy több helyen úgy jártak el a visszacsatolást követően, mintha minden görög katolikus román lett volna. Az ilyen jellegű panaszok miatt 1940. november 23-án a Keleti Ügyek Kongregációja arra kényszerült, hogy a szertartásváltoztatásokhoz szükséges engedély kibocsátását a maga hatásköre alá vonja.[24]

A református egyház mintaadó szerepe és a helyi görög katolikusok igazodási kényszere az 1940-es években

A vallással konnotálódó nemzeti tudattartalmak jelentőségének növekedése a 19. század második felében, majd különösen az 1940-es években helyi szinten a református vallás jelentőségét, mintaadó jellegét, szimbolikus pozícióit erősíti. Az általunk vizsgált falvakban is a társadalmi élet szabályozásában, szervezésében a református egyház a legfontosabb intézménnyé válik az első világháború nyomán, az 1940-es évek első felében az iskoláztatást, az ifjúság nevelését és a szocializáció folyamatát is kezében tartja. A református egyház és az akkori polgári közigazgatás határozott programmal támogatja ezt a törekvést.

Fontos megemlíteni, hogy a református egyház az 1930-as években, főleg Erdélyben a magyarság megmaradásának, identitása őrzésének legmeghatározóbb végvára volt. Az egyházzal kapcsolódó intézmények jelentették a nemzeti kultúra ápolásának lehetőségeit. Míg az állami és községi hivatalokban az állam nyelve volt a kötelező, addig a református egyház – autonómiája révén – ügyeit magyarul is intézhette. A visszatért területeken olykor a magyar közigazgatás szereplőinek mentalitása és nemzetiségi intoleranciája feszültségeket okozott, ami elsősorban a románellenes közhangulatból következett. Sok helyütt ehhez a történelmi magyar egyházak is asszisztáltak. 1940 előtt a Székelyföldön sok helyen az adófizető polgárok pénzéből, munkájából épültek román templomok. A visszacsatolás után megindult a harc a jogos tulajdon visszaszerzéséért. Nem egy esetben templomok felgyújtására vagy lerombolására is sor került. Ez egyben a román nép jelképeinek, nemzeti szimbólumainak lerombolását is jelentette. Ez a gyakran spontán dühkitörésként, az előző húsz év valós és vélt sérelmeiért elkövetett „bosszú” érthetően nem a megbékélést szolgálta – hiába emelte fel intő szavát Márton Áron erdélyi katolikus püspök –, hanem kiélezte a lappangó ellentéteket és a közösségek különböző okokból románoknak minősülő tagjaival szemben a diszkriminációt és a felekezeti közötti elzárkózást fokozta. A második bécsi döntés után heves harc folyt a román ortodoxok által 1919 után elfoglalt magyar katolikus és református templomokért is.[25]

A visszaemlékezések szerint Karácsonfalván és Kisteremiben is voltak visszaélések és diszkriminatív fellépések a görög katolikusokkal szemben. Karácsonfalván Fekete

János, református lelkész „buzgó” tevékenysége elevenen él a helybéliek tudatában.

A magyar pap, Fekete János segítette az embereket, hogy magyarisítsák a neveket. S aztán nem csak itt, hanem mentek szervezkedni még más falukba is. Vitette magát valamelyik kurátorral, a szekérrel. Há akkó nem vót motor. (I.A.)

A diszkriminatív fellépéseknek vizsgált két közösségben jelentős pszichikai, mentális hatása volt: minden esetben a többséget képviselő közösséggel való szembesítést célozták. Nyílt megszegényítésre, a közösségből való kizárásra, kirekesztésre is volt példa:

Miklós napkó örökké bál vót csinálvo. A kormányzó Horty Miklós vót, s nagy bál vót, s a pap, Fekete János, összeszedte a románokat s elvitette a bálbó, s kellett táncojanak a román nótákró. (I.A.)

Kisteremiben a szomszédos káposztásszentmiklósi lelkészt nevezik meg a „leventék csoportparancsnoká”-nak. Itt is a karácsonfalvihoz hasonló megszegényítési formákkal találkozhatunk:

Az iskolában egyszer a szentmiklósi református pap azt mondta, hogy az oláhok álljanak fel, s a teremből menjenek ki. Ez 1942-ben volt. Megkérdezték Székely Ferit, hogy hány Isten van? Mondta, hogy minden sarokban egy kosárral. Erre megverték és mondták neki, hogy egy, mert „A magyarok Istenére esküszünk [...]” (M.J.)

Kisteremiben az államigazgatás szintjén történő áttérítési kísérletekre is volt példa:

A megyebíróhoz hívták édesapámat a csendőrök. Mondják, jött béhívó, visszük munkaszolgálatra – mert csak a románokat vitték. De azt mondták neki, ha átáll reformátusnak, nem viszik el. Édesapám azt mondta, hogy „görög katolikusnak születtem és annak is halok meg”. Erre azt mondták neki, hogy ügyes ember, és így nem vitték be. (M.I.)

Fizikai bántalmazásra Szentmiklóson találunk utalást:

1940-44 között bíró volt Szentmiklóson [...] mindjárt eszembe jut a neve, – magas ember volt, görög katolikus volt, s ő volt a bíró a románok ideje alatt, s nagyon korbácsolták akkor 40-44 között – Orosznak hívták. (M.I.)

A református hittanoktatást, templomba járást ezen időszakban a szigorú szabályzat kötelezővé tette a görög katolikus gyerekek számára is:

Amíg 12 éves volt a gyerek, indiferent (mellékes), hogy görög katolikus volt. Volt a leventeoktatás és akkor kötelesek voltunk minden vasárnap menni a református templomba, így csoportban az egyesülettel, mint a katonák. Megvolt, hogy ennyi órától kell menni, s akkor az iskola előtt gyülekeztünk, s mentünk, mint a katonák, sorban, görög katolikusok s a reformátusok egyben. Nem számított. (M.I.)

Görög katolikus papok a közösség és a hatalom ütközőpontján

Nyáradkarácsonban a község emlékezetében meghatározó Piroska Mihály görög katolikus pap szerepe. 1914-42 között állt a karácsonfalvi görög katolikus parókia élén. Neki köszönhető, hogy az egyházi élet egyre mozgalmasabbá vált. A rendszeres templomba járás, a templom restaurálása, bevakolása, a közösségi földek megmunkálása volt jellemző erre az időszakra. Sokan azt állítják, hogy magyarérmű volt, a származása is

magyar, de személyét tekintve „rosszindulatú” volt.

Piroska dolgoztatta az embereket, szolgálói vótak [...] a felesége rendesebb vót, Bereczki Lujza, szovátai születésű. Különb Piroska is magyar ember vót, nem a mócoktól vót. Há egy román embernek lehet Piroska Mihály a neve? (Sz.E.)

Piroska szovátai születésű vót. Magyar ember is vót, de román papnak tanult, mint magyar ember. Piroska pap alakíttatta át a templamat is '38-'39-be. Addig csak fábó vót rakva, de nem is vót bévakolva, se belül, se kívül. (I.A.)

Magyar érzelműként azért is szerepelhet a visszaemlékezésekben, mert a hivatalos liturgia és a prédikáció befejeztével magyarázattal szolgált, amely magyarul hangzott el. Sőt van olyan visszaemlékezés is, amely szerint a liturgia keretében magyarul is hangoztak el énekek. Ambivalens megítélésben szerepet játszik, hogy helyi papi pályája több korszakot, több egyházpolitikai törekvést ívelt át: a Székelyföldi Vikariátustól, az impériumváltáson és az ortodox expanzió át az 1940-es évek tömeges áttéréseiig. Kisteremiben fontosabb a két világháború között csak unitus papi tevékenységről, személyiségről van tudomásunk:

Kisteremiben Samargitan volt az első pap. Ő is románul tartotta a liturgiát, de a görög katolikusok nem tudtak románul, s a pap az értelmét el kellett magyarázza. A lényegét elmondta magyarul. Ő volt az egyetlen görög katolikus pap itt. De aztán Samargitan is átállott ortodoxnak. Azt mondta, ha má így van, akkor átáll ő is. (M.J.)

Piroska Mihály szolgálatának utolsó évtizedben, 1937-38-ban a helyi általános iskolában egy ortodox kápolnát állítottak fel, mely 1940-ig tölti be funkcióját. Többé-kevésbé a helybeliek elhatárolták egymástól a görög katolikus vallást és az ortodox kápolna által hirdetett új vallási rendszert. Érdekes módon a visszaemlékezések szerint Piroska Mihály az ortodox kápolnában is tartott istentisztelet vasárnaponként, ami első hallásra nehezen hihető, utalhat azonban a székelyföldi ortodox térítés gyenge személyi bázisára, a lelkészhiányra. A magyar világ beköszöntésével Karácsonfalván a görög katolikus közösség és személy szerint Piroska Mihály háttérbe szorul, feltehetően 1942-ben távozik. A parókia – mint sok székely görög katolikus egyházközösségben – üresen marad ezen időszakban, helybeliek költöznek be.

Mikó bójuttek a magyarak, Piroska pap vette magát s hazament. Öreg is vót, s hogy nyugdíjazta magát vagy mit csinált, én nem tudam. S ez után sokáig nem vót pap, s lakatt ott Elek Jánosbá s Erdős Klári. (I.A.)

Kisteremiben is lakatlanná vált a görög katolikus parókia, itt sem volt pap ebben az időben:

Hát kérem szépen, nem emlékszem, hogy lett volna pap a magyar világban, sőt be volt zárva az ajtó is. (M.I.)

Felekezeti változások a görög katolikus egyház felosztatástól napjainkig

Karácsonfalván 1944 után is térnek át görög katolikusok a református vallásra. ennek elsőszámú oka, hogy közel egy évtizedig nincs pap a görög katolikus parókia élén. Azt tudjuk, hogy 1947-ben kap kihelyezést Ioan Teodoranu pap, de már a következő évben, 1948-ban a román állam hivatalosan felosztatja a görög katolikus vallást és létrejön az ortodoxiával való unió. Ehelyett a görög katolikusok többsége a református hitet választja, kihasználva az akkori helyzet zűrzavarát.

Nagy tata engem is sokat vitt a román templomba, míg gyermek voltam. De mikó má kellett volna konfirmálni, 49-50-ben, vagy valahová tartozni, itt nem volt román pap, eiszte vagy két évig. Aztán így

fogadott be a református pap, s konfirmáltam. Később itt is mentem férjhez. Velem együtt Sz.E., B.R. is konfirmált. Akkó mind odahúztunk. (Sz.E.)

A környező községekkel összehasonlítva azonban sokkal nagyobb volt az ortodoxiára való áttérés a karácsonyfalviak és kisteremiek esetében. A korábbi átíratási gyakorlat – főleg Kisteremiben – most újjáéledt, így a görög katolikusok leválasztódtak a többségében magyar identitású közösségtől és így az erdélyi magyarság kettős kötődésű tagjaitól.^[26]

Itt Kisteremében ortodox senki sem volt, aztán átálltak. A templomban most már nyolc-tíz ember van. A félmagyarok is mennek még. A félmagyar olyan, mint én. Ha vegyes, akkor az ember román, az asszony magyar. Ha fiú születik, akkor a román templomban keresztelik, ha lány, akkor a református templomban. A testvérem haragszik rám, hogy áttértem. Nem jó a viszonyunk. Én nem kértem, hogy ortodox legyenek, hiába haragszik rám. (M.J.)

Van aki megtartotta görög katolikus vallását, viszont 1948 után, a görög katolikus vallás felszámolása következtében ezek az emberek különböző felekezetekhez jártak templomba, főleg a római katolikusokhoz, mivel ennek liturgiája és dogmatikája közelebb állt a sajátjukhoz.

Én görög katolikusnak születtem és abba halok meg. Volt akinek nem mondtak semmit, egyszerűen átírták és kész. Nem kérdeztek senkitől semmit. Én tőlem nem kérdeztek semmit. Néha-néha elmentem az ortodox templomba, legtöbbször pedig a katolikusba. Én most egy ilyen kis imaházba járok, a várral ellentétbe van egy ilyen klubban mise nekünk. (M.I.)

Az 1992 népszámláláskor regisztrált ortodoxok zömét a cigánység adja, miként a pünkösdisták és adventisták számát is. A cigányságot Nyáradkarácsonfalva esetében az ortodoxiához csupán a temető használata köti: mivel az ortodox egyház kezelésében levő temetőbe temetkeznek, hivatalosan ebbe az egyházba sorolták őket.

Az általunk vizsgált közösségekben az 1980-90-es években a református egyház mellett különböző neoprotestáns egyházak dominanciája is érezhető. Kisteremiben nagy azon egykori görög katolikusok száma, akik valamely neoprotestáns egyházba léptek be.

Itt már mindjár nincs román. Vegyes az van. A revolúció után a magyarok dominálnak, a románság sehol sincs. Mert mind átálltak ezekbe az új magyar vallásokba. (M.J.)

Hogy görög katolikusok voltunk, erre mind azt mondják, hogy ez most minket már nem érdekel. Tudja, ilyenek a népek! Aztán a másik az, hogy sokan áttértek ilyen szekta vallásra: baptista, adventista, jehova tanúi. Mit tudom én, még én sem tudom, hogy milyenek ezek. (M.I.)

A karácsonyfalvi ortodox pap az 1980-90-es években tapasztalható áttérésekről a következőképpen vélekedik:

Sokan vannak, általában a 80-as évekből, ezek a fiatalabbak, ahogy a K.-lák, aztán a K.J.-k s aztán a többi, mind áttértek a reformátusokhoz, mert akkor [...] na kérem. A forradalom után megint sokan áttértek arra az oldalra. Hát kérem ezeknek a családoknak a gyerekei mind reformátusok, de ők (a szülők) nem.

Itt a román lelkész azokra a családokra utal – főleg a 30-as, 40-es korosztály vegyes házasságai – ahol a férfi családi örökségként tovább őrzi egykori görög katolikus, jelenlegi ortodox vallási hovatartozását, de hitét nem gyakorolja. Karácsonyfalván körülbelül öt-tíz ilyen családot tartanak számon. Ez esetben mindegy, hogy fiú vagy lány születik az említett vegyes házasságokban, kivétel nélkül a református templomban keresztelik meg, ritkábban pedig a római katolikusoknál. Ezért is beszél az ortodox pap Nyáradkarácson esetében lelkekről, nem pedig családokról. Az interjúrészletekből kitűnik, hogy az 1980-90-es években sajátos vallási

átrendeződés ment végbe az ún. magyar vallások javára. Bár az ún. szekták nem tekinthetők annak, a református vallás mindenképpen. Ez utóbbi esetében az 1989 utáni szabad vallásgyakorlás és a környék magyar többsége miatt a református egyház nagyobb presztízse és elfogadottsága jelent vonzerőt.

A karácsonyfalvi ortodox parókiához tartozó hívek vallástalanságából illetve vallási közömbösségéből következik, hogy ténylegesen csak a nagyobb ünnepek alkalmával jelennek meg az ortodox templomban. A létszám ilyenkor is csekély. Így hát a hétköznapi alkalmakra és a vasárnapi szent liturgiára lassan-lassan állandó meghívottakként Marosvásárhelyről érkeznek imádkozó és egyben pihenni vágyó ortodox vallású román hívek:

A nagyobb ünnepekkor jelenleg a templomot a városból jöttek töltik meg. Ismerősök is jönnek, úgy húsz személy körül vasárnaponként. Autóval jönnek, Dáciával. Szerdán és pénteken reggel nyolctól tízig program van. Aztán nagyon sok ünnep is van nálunk, románoknál. Vasárnaponként tíztől tizenkettőig van program. Ez azt jelenti, hogy nálunk van jelenlét. Nincs olyan péntek, hogy ne lenne négy-öt ember. Vasárnaponként húsz-harminc személy is. A Dáciák bejönnek az udvarra, jönnek a városból, mert a városban nagy forgalom van, itt pedig csend van. Az ima után beszélgetésbe kezdünk. Itt jobban vannak. Friss a levegő, nincsenek autók, amelyek zajt csinálnak. Itt visszahúzódhatnak. Egyesek rácson is sütnék, itt a kertben az árnyékban pihennek. A tömbházban, a városban másképp van. (A jelenlegi karácsonfalvi ortodox pap.)

Nyelvhasználat

A Nyáradkarácsonban ma is élő, volt görög katolikusok nem emlékeznek arra, hogy őseik románul tudtak volna. Kisteremiben a visszaemlékezések nyomán nem göngyölíthető fel ez a fonal tisztán és hitelesen. A legrégebbre visszaemlékező interjúalany sem igazolja fel a román nyelv továbbélését az egykori görög katolikusok körében.

Anyám Gligor volt, nem is tudott románul, de nagy román volt, [...] de magyar iskolába járt. Az osztrák világkor nem volt olyan, hogy magyar vagy román. Aki tudott, az volt az első. Mondta anyám, hogy szavalta a „Talpra magyar!”-t [...] s odavágtam a lábam. Ez református templomban volt, mert anyám 1894-ben született, s ez 1908-ban lehetett. (M.I.)

A nyelvi beolvadás időbeni folyamatának pontosításra a 19. század második felétől rendszeres statisztikákon kívül semmilyen történeti adalékra nem támaszkodhatunk. A karácsonfalvi egykori görög katolikus temető egyidős a templommal. 1642-től folyamatosan temetkeztek ide. Sajnos a jelenleg épségben megmaradt és fellelhető sírkövek az 1800-as évek utolsó harmadában keletkeztek. Itt kivétel nélkül magyar feliratú sírköveket találunk, ami utal a korabeli görög katolikus közösség nyelvi normájára és kompetenciájára. Mindezt – a román eredetet, leszármazást tekintve perdöntőnek – a következőképpen magyarázza a jelenlegi ortodox pap:

Hogyha megnézzük a keresztfeliratokat, magyar feliratokat találunk, de ők is románok voltak, tiszta románok, de áttértek, véletlenszerűen írták. Ide a templomhoz tartoztak, voltak őseik, s ezek szülei s az ők gyerekei ide, ebbe a temetőbe temetkeztek.

A jelenlegi köznyelvben is találunk román kölcsönszavakat. Ilyen kölcsönszavak például: orda, zsendice, pakulár, esztena, berbécs.[27] A helynevek (faluhatár, kaszálók, dűlők) esetében már nem találunk ilyen szavakat, ami egy későbbi, tehát a (magyar) helynévadás utáni spontán vagy irányított betelepülésre utal, a beköltözött román családok elsősorban vásárlás útján juthattak földhöz. Susan Gal nyomán a nyelvcsere sokrétű folyamatáról elmondhatjuk, hogy a 20. században különösképpen gyakran fordult elő, hogy az államnyelv kiszorítja a kisebbség nyelvét. Az új nyelv létrejöttét az adott népcsoport, anyacsoportjától való leválása eredményezi. A nyelvcsere során belül több típust különíthetünk el, de létezik kétnyelvűség és konkrétan vett nyelvcsere is.[28]

Az általunk vizsgált közösségek esetében a betelepült román családokkal szemben a református magyar közösség alkotta a domináns falusi réteget. Ez még mindig csak a külső társadalmi és gazdaságpolitikai tényezőket sejteti. A nyelvcsere esetében fontos vizsgálni a belső feltételeket, a nyelvhez tapadó értékrendszereket és attitűdöket, melyek együttesen a mentalitás függvényei. Ezek határozzák meg leginkább a nyelvcsere folyamatát. Itt a nyelv társadalmi funkciója a legérdekesebb, és ha ez a funkció eltűnik vagy csökkenő jelentőségű, akkor új nyelvi feltételek jöhetnek létre.

Névváltoztatások

A névelemzések illetve a névváltoztatások vizsgálatával foglalkozó román kutatók a székelyek román eredetének illetve a románok elszékelyesítésének bizonyítékát látták az általuk román eredetűnek tartott „antroponímiákban” és a különféle 17-19. századi lustrákat és lajstromokat névtani szempontból elemezték.[29] Számunkra a helyi görög katolikusok névváltoztatásai kínálnak releváns vizsgálati lehetőséget. A nyárádkarácsoni görög katolikusok elsősorban a negatív megbélyegzés elkerülése végett magyarosították meg a romános hangzású neveiket. A Székelyföldön az első világháború előtti évtizedekben és az 1940-es évek elején volt ez gyakori jelenség. A református hitre való áttéréskor a befogadó közösség megbélyegzésétől, ítéletétől való félelem is elindítója volt a névváltoztatásoknak.

A Marosánok magyarnak álltok az első perctől. Muntyán Péter bá és Gyuri bá, ők ketten vótak testvérek, átálltok Kerekesnek. (I.A.)

Iskola

Az 1920-as évektől a román kormányok állandó célkitűzése a nemzet egységesítésének és konszolidációjának végrehajtása volt. A nemzeti homogenitás gátjának a különböző nyelvű és típusú iskolákat tekintették. Egy egységes iskolarendszer létrejöttét szorgalmazták, mely a románok nemzeti egységét szolgálja, főleg olyan helyeken, ahol a román gyerekek elveszítették ősök nyelvét, elmagyarosodtak vagy eloroszosodtak – mondja ki a Gabroviceanu törvényjavaslat 1924-ben. Az iskolák mellett a hitéletnek is a nemzeti célt kellett szolgálnia. Az

elrománosítás fő célpontjául azonban a görög katolikus és görögkeleti magyarok szolgáltak, akik között ez eredménnyel is járt, mert egy részük amúgy is román származású volt, vagy románul is tudott.[30]

Iskolás korunkban minden nemzeti ünnepen, vasárnap délelőtt kellett menni a templomba. Az iskolások is és a premilitárok is a román időbe. Mindenki, aki iskolás volt, nem kellett vigyék otthonról, a vallásórán ki volt adva, hogy menjen mindenki templomba. A román időbe ment a pap az iskolába, s ott tartatta a vallásórát. Magyarul tartatta ez a Piroska, magyarul má jobban értettük. Nem is tudtunk románul! Írni, olvasni románul tanultunk, de beszélgetni magyarul beszélgettünk, addig, amíg Bucur tanító ide nem jött. Amikor Bucur tanító idejött, az má kötelezte, hogy csak románul beszéljünk. (I.A.)

Kisteremibe a román iskola külön volt. I-IV osztályban volt Deák tanító, s a Kovács-házba a román iskola, Rusu volt a tanító itt. (M.J.)

Az 1940-es évben a karácsonfalvi iskolában is ugyanígy megbomlik az elmúlt román rezsim oktatáspolitikája alapján kiépített rendszer. A főleg román vidékről egykoron kihelyezett tanítók visszatérnek a Román Királyságba.

Bucur tanító má a magyar világ előtt vagy két évre elment. Helyette jött egy román tanító a Regátbó, s az volt két évig. S amikor Észak Erdélyt a magyarok kapták, a román tanító hazament a Regátbo. (I.A.)

Kettős identitás, felekezeti- és nemzetváltás

A vizsgált közösségben, az egykori görög katolikusoknál fel lehet vetni a kettős identitás/kötődés problémakörét. Ennek nyomait napjainkban is tapasztalhatjuk, főleg az idősebbeknél. A vegyes házasságok, református családokhoz való beházasodás a környező településeken, sok esetben az egyik kötődés megerősödését és kizárólagossá válását eredményezte. Meg kell tehát jegyeznünk, hogy általánosságban a kettős identitás az általunk vizsgált közösségekben nem egyértelműen bizonyítható.

S aztán a fiatalok férjhez mentek a reformátusokhoz a szomszéd falukba, vagy másfelé, s azok mind azok lettek [...] görög katolikusokból reformátusok lettek. (M.I.)

A lokális tudat ugyanakkor a mai napig számon tartja a román származású családokat (*oláhoknak* nevezik őket). Ez leginkább verbális gesztusokban fejeződik ki: „*Menj haza és vedd elő a szekrényből a cinturát (román népviselethez tartozó derékszíj) s a bocskort!*” Érdekes, hogy a fiatalabb korosztály ugyanúgy számon tartja ezeket a családokat, de arról nincsenek információik, hogy az „*oláh*” családok egykori görög katolikusok, és hogy a román, ortodox templom eredetileg görög katolikus templom volt. Tehát a kategorizálás, a tipizálás ereje hat, mely generációról generációra öröklődik, a kérdés háttere, történetisége és a hagyomány ismerete nélkül. Hogy milyen volt a két világháború között az egykori görög katolikusok etnikai és nemzeti identitástudata egyéni- vagy közösségi szinten, pontos kategóriákat nem tudunk felállítani. A visszaemlékezésekből erre csak közvetve tudunk következtetni. Az általunk vizsgált közösségekben a nemzettudat építése a helyi értelmiség – papok és

tanárok – irányításával történt. A haza és a nemzet szimbólumait kifejező eszközök, szólások, énekek mindenki által ismertté váltak, melyek ünnepek alkalmával vagy társasági beszélgetések kapcsán kerülnek elő leginkább.[31] Ilyen alapon a helyi társadalomban már sajátos etnikus és nemzeti kategorizálásról beszélhetünk, amely szakadékot idézett elő: a közösségi megítélés kirekesztette, devalválta, nemtelennek nyilvánította a görög katolikusokat.

Az általunk vizsgált egykori görög katolikusok hovatartozást jelző készletéből többnyire hiányoznak a román nemzeti szimbólumok, például a román viselet. Egyes családoknál a régi fotók között találunk „*harisnyás*” férfiakat. Itt a székely népviseletben is használatos többnyire kenderből vagy posztóból készült nadrágról van szó, mely a helybéliek szerint a román népviselet tartozéka is egyben, melyet egykoron viselhetek a betelepülő/betelepített román eredetű családok férfi tagjai is. A népviselet mellett a román nyelvismeret, nyelvhasználat hiánya gyengítette a román nemzettudatot. Ezekben a közösségekben a „román” nemzeti és etnikai identitás hiánya illetve részleges hiánya (Kisteremi) mellett élt a közösségben a „román”, „oláh” kategória, mint valamiféle bélyeg, megbélyegzés, ami mögött a vallási hovatartozás, esetleg a romános hangzású családnév és egyfajta ködös családtörténet, a közösség fennmaradt emlékezete állt bizonyítékként.

Összegzés

A fenti visszaemlékezések kapcsán feltevődhet a kérdés, hogy az interjúrészletek mennyire utalnak azokra identitásjegyekre és élethelyzetekre, melynek bemutatására a dolgozat vállalkozott? A személyes és nyilvános, közösségi életszférák egyaránt megjelennek ezekben a visszaemlékezésekben. Tény, hogy ezek közzététele a nyilvánosság számára azt jelenti, hogy innentől kezdve közüggé válhatnak olyan dolgok, melyek eddig csak is kizárólag a magánszférába tartoztak. A kutatás kapcsán végső soron a helyi közösség „közügyével” állunk szemben, melynek során az újra meg újra felmerülő kérdésekre kell reflektálnunk. A vallási átállások / átsorolások sorskérdésként jelentkeztek a vizsgált közösség életében. Elmondhatjuk, hogy a közösség önképének bizonyos fajta letisztulásához is hozzájárulhat az interjúrészletek közzélése.

Összegezve megállapíthatjuk, hogy az etnikus identitásban beállt változások, a tárgyalt hatalmi viszonyok szülte hasonulási kényszerfeltételek során bekövetkezett felekezeti- és nemzetváltások a helyi társadalmi egyensúlyt mindenkor befolyásolták. Ezek hatásai érződtek mind az egyéni, mind a közösségi életben, személyes identitászavarokat is eredményezve. A visszaemlékezésekben feltáruló információk sok esetben váratlanul hatottak, sőt a szerző számára egyenesen megdöbbentőek voltak. A munka során a településről eddig kialakított kép egyfajta cáfolata, a helyesbítés kényszere is motiváló volt, mindemellett a vallomásokban rengeteg az egybeesés a történetileg is alátámasztott adatokkal, amelyeket azonban a

Székelyföldön többségben lévő kisebbség saját nemzeti szempontjai szerint interpretál. Úgy ítéljük meg, hogy egyesek ma is egyfajta identitászavarban élnek. Főleg a fiatalabb generáció közül sokan nem értik elég világosan, ha „románnak” titulálják őket. A lokális tudat szelektál, viszont az is igaz, hogy a korábbi viharok mára már lecsendesedtek, hatásaik kevésbé érződnek a helyi társadalmi érintkezés során.

Nyáradkarácsonfalván először ez év elején az ortodox parókia utcájának bejáratához egy táblát helyeztek el, melyen ez áll: „Spre biserica ortodoxă” (Az ortodox parókia felé). A falu lakói számára nem volt ez meglepő újdonság, inkább a pillanat erejével hatott, megidézve a múltat:

Tényleg itt kell felmenni a román templomhoz!

Táblázatok

1. táblázat

A nyáradkarácsoni unitus parókiához tartozó falvak görög katolikusainak száma a balázsfalvi görög katolikus schematizmusok szerint[32]

	1835	1918
Karácsonfalva	152	217
Cserefalva	11	6
Folyfalva	58	5
Csiba	–	4
Hagymásbodon	105	28
Káposztásszentmiklós	162	34
Ilencfalva	15	–
Lukafalva	16	–
Somosd	19	17
Kisteremi	hiányzó adat	95
Fintaháza	–	110

2. táblázat

A Nyáradkarácsony községhez tartozó falvak etnikai és anyanyelvi adatai (1850-1890)[33]

	1850			1880			1890		
	magyar	román	egyéb[34]	magyar	román	egyéb[35]	magyar	román	egyéb[36]
Nyáradkarácson	185	203	8	253	143	9	359	131	10
Folyfalva	427	41	31	381	20	25	433	5	1
Csiba	198	6	–	214	2	–	228	3	1

Hagymásbodon	243	88	10	274	21	1	299	13	1
Káposztásszentmiklós	531	80	18	463	55	8	444	57	32
Somosd	782	16	–	849	20	7	846	16	24
Kisteremi	17	82	–	31	87	–	54	97	69
Fintaháza	377	150	37	410	49	37	447	17	–

3. táblázat

A Nyáradkarácson községhez tartozó falvak nemzetiségi és anyanyelvi adatai
(1900-1920)[37]

	1900			1910			1920		
	magyar	román	egyéb[38]	magyar	román	egyéb[39]	magyar	román	egyéb[40]
Nyáradkarácson	544	4	–	551	5	90	281	228	96
Folyfalva	380	–	–	430	–	–	32	384	12
Csiba	265	–	–	319	–	9	298	33	9
Hagymásbodon	320	8	26	326	–	16	275	75	–
Káposztásszentmiklós	592	6	6	646	–	–	487	130	18
Somosd	923	5	–	1001	1	–	881	24	37
Kisteremi	167	–	–	163	10	–	94	84	–
Fintaháza	450	2	77	493	5	1	285	167	36

4. táblázat

A Nyáradkarácson községhez tartozó falvak nemzetiségi és anyanyelvi adatai
(1930-1941)[41]

	1930 (anyanyelv)			1930 (nemzetiség)			1941 (anyanyelv)			1941 (nemzetiség)		
	magyar	román	egyéb[42]	magyar	román	egyéb[43]	magyar	román	egyéb[44]	magyar	román	egyéb[45]
Nyáradkarácson	572	10	137	380	220	118	719	10	1	719	10	–
Folyfalva	479	1	–	442	31	7	501	–	–	501	–	–
Csiba	341	5	–	327	8	11	343	–	–	343	–	–
Hagymásbodon	349	8	41	294	63	41	389	2	45	386	6	–
Káposztásszentmiklós	711	13	7	663	59	9	791	1	7	792	–	–
Somosd	972	1	18	953	20	18	1067	–	18	1067	–	–
Kisteremi	137	75	–	49	156	7	224	31	–	211	44	–
Fintaháza	432	36	–	303	105	60	508	12	–	471	43	–

5. táblázat

A Nyárádkarácson községhez tartozó falvak nemzetiségi adatai (1977-1992)[46]

	1977			1992		
	magyar	román	egyéb[47]	magyar	román	egyéb[48]
Nyárádkarácson[49]	2199	143	366	1852	23	589
Hagymásbodon[50]	235	33	230	149	11	279
Somosd	1066	5	4	908	–	66
Kisteremi	112	111	–	52	108	7
Fintaháza	420	48	–	363	16	7

6. táblázat

A Nyárádkarácson községhez tartozó falvak felekezeti adatai (1850-1880)[51]

	1850				1869				1880			
	Ref.	R.k.	G.k.	Egy.[52]	Ref.	R.k.	G.k.	Egy.[53]	Ref.	R.k.	G.k.	Egy.[54]
Nyárádkarácson	184	–	212	–	223	7	201	4	245	6	146	8
Folyfalva	448	7	43	1	442	11	38	7	348	25	28	25
Csiba	190	2	12	–	211	17	3	–	205	9	2	–
Hagymásbodon	250	17	74	–	252	32	36	4	223	42	34	–
Káposztásszentmiklós	530	17	82	–	551	74	13	2	445	5	61	5
Somosd	790	–	–	8	891	9	5	13	841	3	20	9
Kisteremi	12	1	86	–	–	2	113	27	–	1	87	30
Fintaháza	339	67	158	–	312	62	117	29	328	44	96	28

7. táblázat

A Nyárádkarácson községhez tartozó falvak felekezeti adatai (1890-1910)[55]

	1890				1900				1910			
	Ref.	R.k.	G.k.	Egy.[56]	Ref.	R.k.	G.k.	Egy.[57]	Ref.	R.k.	G.k.	Egy.[58]
Nyárádkarácson	300	9	192	12	347	27	157	8	414	11	217	4
Folyfalva	382	37	13	7	333	15	11	21	398	17	5	10
Csiba	208	18	5	1	219	38	8	–	286	29	4	9
Hagymásbodon	245	23	48	9	258	29	67	–	287	25	28	2
Káposztásszentmiklós	453	17	57	6	523	21	45	15	587	22	34	2
Somosd	844	–	32	10	909	1	8	19	973	2	17	10
Kisteremi	57	56	102	5	44	1	120	2	64	5	95	9

Fintaháza	349	47	54	14	389	36	93	11	348	35	110	6
-----------	-----	----	----	----	-----	----	----	----	-----	----	-----	---

8. táblázat

A Nyáradkarácson községhez tartozó falvak felekezeti adatai (1930-1992)[59]

	1930				1941				1992			
	Ref.	R.k.	G.k.	Egy.[60]	Ref.	R.k.	G.k.	Egy.[61]	Ref.	R.k.	G.k.	Egy.[62]
Nyáradkarácson[63]	409	17	278	15	611	30	81	7	1775	115	25	549
Folyfalva	444	12	9	15	483	14	1	3	–	–	–	–
Csiba	286	40	7	13	307	35	–	1	–	–	–	–
Hagymásbodon[64]	294	14	84	6	384	24	20	8	317	14	1	107
Káposztásszentmiklós	658	8	42	23	772	11	16	–	–	–	–	–
Somosd	976	6	9	–	1071	13	–	1	932	23	–	19
Kisteremi	53	11	137	11	85	25	142	3	102	9	5	51
Fintaháza	340	33	89	6	371	35	92	22	302	21	1	62

Jegyzetek

[1] Varga E. Árpád: Az erdélyi magyarság asszimilációs mérlege a XX. század folyamán. In: Regio, 2002. 1. sz. 171-205. p. (továbbiakban: Varga, 2002.) 171. p.

[2] Varga, 2002. 171-172. p.

[3] Varga, 2002. 171. p.

[4] Pirigy István: Görög katolikusok Erdélyben és Kárpátalján. Debrecen, 2001. (továbbiakban: Pirigy, 2001.)

[5] Cserbák András: A magyar görög katolikus népi vallásosság művelődéstörténeti háttere. In: „Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Szerk.: Tüskés G. Gábor. Bp., 1986. 275-311. p. (továbbiakban: Cserbák, 1986.) 275. p.

[6] Pirigy, 2001.

[7] Pirigy, 2001. 56. p.

[8] Pirigy, 2001. 57. p.

[9] Pirigy, 2001. 63-67. p.

[10] Boór János: Lapok és folyóiratok szemléje. (Észrevételek András Károly tanulmányához.) In: MÉRLEG, 1991.

[11] Cserbák, 1986. 276. p.

[12] Oláh Sándor: Magyar görög katolikus „románok”. In: *Regio*, 1993. 2. sz. 99-120. p. (továbbiakban: Oláh, 1993.) 99-100. p.

[13] Ld.: Mirnics Károly: A nemzeti kisebbségek asszimilációja a jugoszláviai és nemzetközi jogelmélet tükrében. In: *Regio*, 1991. 1. sz. (továbbiakban: Mirnics, 1991.) 14. p.

[14] Mirnics, 1991. 28-29. p.

[15] Ilyés Zoltán: „Magyarul beszélünk” Etnikai identitás, akkulturációs stratégiák a csíkszépvízi görög katolikus egyházközség hívei körében a 19. század közepétől 1948-ig. In: Borbély Éva – Czégényi Dóra (szerk.): Változó társadalom. Kolozsvár, 1991. (Krizsa Könyvek I.) 6-21. p. (továbbiakban: Ilyés, 1991.) 8. p.

[16] Vö. Russu, I. Ion: Români și secui. București, 1990. (továbbiakban: Russu, 1990.)

[17] Kovács Pirooska: Maréfalva. In: Hermann Gusztáv Mihály (szerk.): A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság történetéről. Csíkszereda, 1999. 215-257. p.; 235. p.

[18] Scheffler János: Az erdélyi rítusváltoztatások. In: *Magyar Szemle*, 1942. 1. sz. 7-12. p. (továbbiakban: Scheffler, 1942.)

[19] Ilyés, 1991. 8. p.

[20] Vö. Scheffler, 1942.; Oláh, 1993.

[21] Ld. Kelet-Magyarország és Erdély vallási képe. In: *Keleti Egyház*, 1940. 92. p.

[22] Zombori Iván: Az erdélyi magyar görög katolikusok tragédiái. In: *Görög Katolikus Szemle*, 1941. 1-3. sz.

[23] „Akik ismét magyarok akarnak lenni”. In: *Görög Katolikus Szemle*, 1941. 1. sz.

[24] Scheffler, 1942. 73. p.

[25] Gergely Jenő: A területi revízió társadalmi-politikai következményei. In: Pölöskei Ferenc – Gergely Jenő – Izsák Lajos: 20. századi magyar történelem. Bp., 1997. 223. p.

[26] Varga, 2002. 192. p.

[27] Oláh, 1993. 102. p.

[28] Vö. Gal, Susan: Mi a nyelvcsere és hogyan történik? *Régió*, 1991. 1. sz. 66-76. p.; 66. p.

[29] Russu, 1990.; Ranca, I.: Româniile din Scaunele secuiești în antroponimele din conscriptii, 1699-1821. In: Volumul I. Scaunul Mureș. Cluj-Napoca, 1995.

[30] Oláh, 1993. 106. p.

[31] Oláh, 1993. 107. p.

[32] Schematismus venerabilis Cleri graeci ritus catholicorum dioceseos Fogarasiensis in Transilvania pro anno A Christo nato M.DCCC XXXV (1835) ab unione cum ecclesia romana C.XXX VIII.; Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. cath. Hajdudorogiensis ad annu. Domini 1918.

[33] Varga E. Árpád: Erdély etnikai és felekezeti statisztikája I. Kovászna, Hargita és Maros megye Népszámlálási adatok 1850-1992 között. Bp.-Csíkszereda, 1998. (továbbiakban: Varga, 1998.) 355-357. p. Megjegyzés: a táblázatban 1850-ben nemzetiség, az utolsó két népszámlálás esetén pedig anyanyelv szerinti hovatartozásnak megfelelő adatok szerepelnek.

[34] Valamennyi településnél „egyéb”-nek cigányokat írtak össze, egyetlen káposztásszentmiklósi lakos kivételével.

[35] Folyfalván a 25-ből 7 német, Hagymásbodonon 1 német, a többiekre nincs adat.

[36] Nyárádkarácsonban 10, Csibán és Hagymásbodonon 1-1 német, Kisteremiben pedig jórészt ideiglenesen itt tartózkodó horvát erdőmunkásokat írtak össze.

[37] Varga, 1998. 355-357. p. Megjegyzés: a táblázatban 1900-ban és 1910-ben nemzetiség, az utolsó népszámlálás esetén pedig anyanyelv szerinti hovatartozásnak megfelelő adatok szerepelnek.

[38] Folyfalván 2, Káposztásszentmiklóson 6, Fintaházán 7 német.

[39] Nyárádkarácsonban cigányokat, Csibán és Fintaházán németeket írtak össze.

[40] Fintaházán 3 német.

[41] Varga, 1998. 355-357. p.

[42] Nyárádkarácsonban 1 német, Hagymásbodonon és Káposztásszentmiklóson valamennyien cigányok.

[43] Nyárádkarácsonban 1 német, 2 zsidónak jelzett, a többiek cigányok; Folyfalván 3 cigány, 4 zsidó; Káposztásszentmiklóson ugyanezek a „nemzetiségek” 7-2, Kisteremiben 4-3 számban; Csibán, Hagymásbodonon, Somosdon és Fintaházán valamennyien cigányok.

[44] Nyárádkarácsonban 1, Hagymásbodonon 2 német, a többiek cigányok.

[45] Nyárádkarácsonban és Hagymásbodonon 1-1 német, a többiek cigányok

[46] Varga, 1998. 355-357. p.

[47] Nyárádkarácsonban 1, Somosdon 1 (német) kivételtől eltekintve mindannyian cigányok.

[48] Valamennyien cigányok.

[49] A községbe olvasztva Folyfalva és Csiba adataival együtt.

[50] A községbe olvasztva Káposztásszentmiklós adataival együtt.

[51] Varga, 1998. 506-507. p.

[52] Folyfalva: 1 izraelita, Somosd: 8 ortodox.

[53] Nyárádkarácson: 4 izraelita, Folyfalva: 1 ortodox, 3 unitárius, 3 izraelita; Hagymásbodon: 4 ortodox; Káposztásszentmiklós: 1 ortodox, 1 unitárius; Somosd: 12 ortodox, 1 unitárius; Kisteremi: 27 evangélikus; Fintaháza: 29 unitárius.

[54] Nyárádkarácson: 8 izraelita, Folyfalva: 12 ortodox, 1 evangélikus, 4 unitárius, 7 izraelita, 1 egyéb vagy ismeretlen; Káposztásszentmiklós: 5 izraelita; Somosd: 3 ortodox, 3 unitárius, 3 izraelita; Kisteremi: 29 evangélikus, 1 unitárius; Fintaháza: 23 unitárius, 1 izraelita.

[55] Varga, 1998. 506-507. p.

[56] Nyárádkarácson: 1 unitárius, 11 izraelita; Folyfalva: 2 unitárius, 5 izraelita; Csiba: 1 evangélikus; Hagymásbodon: 9 izraelita; Káposztásszentmiklós: 6 izraelita; Somosd: 3 ortodox, 2 unitárius, 5 izraelita; Kisteremi: 1 ortodox, 4 izraelita; Fintaháza: 6 unitárius, 8 izraelita.

[57] Nyárádkarácson: 2 unitárius, 6 izraelita; Folyfalva: 11 unitárius, 10 izraelita; Káposztásszentmiklós: 2 unitárius, 13 izraelita; Somosd: 5 ortodox, 3 unitárius, 11 izraelita; Kisteremi: 2 ortodox; Fintaháza: 5 unitárius, 6 izraelita.

[58] Nyárádkarácson: 2 unitárius, 2 izraelita; Folyfalva: 10 izraelita; Csiba: 9 izraelita; Hagymásbodon: 1 evangélikus, 1 izraelita; Káposztásszentmiklós: 1 ortodox, 1 izraelita; Somosd: 2 unitárius, 8 izraelita; Kisteremi: 9 ortodox; Fintaháza: 2 unitárius, 4 izraelita.

[59] Varga, 1998. 506-507. p.

[60] Nyárádkarácson: 1 ortodox, 1 evangélikus, 1 unitárius, 2 izraelita, 4 baptista, 3 adventista, 2 egyéb vagy ismeretlen; Folyfalva: 4 izraelita, 1 baptista, 4 adventista, 5 egyéb vagy ismeretlen; Csiba: 1 ortodox, 3 unitárius, 9 egyéb vagy ismeretlen; Hagymásbodon: 3 ortodox, 1 unitárius, 2 egyéb vagy ismeretlen; Káposztásszentmiklós: 5 ortodox, 2 izraelita, 16 egyéb vagy ismeretlen; Somosd: 3 ortodox, 2 unitárius, 5 izraelita; Kisteremi: 8 ortodox, 3 izraelita; Fintaháza: 3 ortodox, 1 unitárius, 2 baptista.

[61] Nyárádkarácson: 1 evangélikus, 2 izraelita, 1 baptista, 3 egyéb vagy ismeretlen; Folyfalva: 3 izraelita; Csiba: 1 unitárius; Hagymásbodon: 1 ortodox, 6 unitárius, 1 evangélikus; Somosd: 1 unitárius; Kisteremi: 1 evangélikus, 1 unitárius, 1 egyéb vagy ismeretlen; Fintaháza: 2 ortodox, 20 egyéb vagy ismeretlen.

[62] Nyárádkarácson: 251 ortodox, 4 unitárius, 19 pünkösdista, 125 adventista, 150 egyéb vagy ismeretlen; Hagymásbodon: 12 ortodox, 8 pünkösdista, 78 adventista, 9 egyéb vagy ismeretlen; Somosd: 1 ortodox, 2 adventista, 16 egyéb vagy ismeretlen; Kisteremi: 46 ortodox, 1 unitárius, 1 adventista, 3 egyéb vagy ismeretlen; Fintaháza: 29 ortodox, 15 unitárius, 4 adventista, 14 egyéb vagy ismeretlen.

[63] Az 1992. évi adatoknál a községbe olvasztva Folyfalva és Csiba adataival együtt.

[64] Az 1992. évi adatoknál a községbe olvasztva Káposztásszentmiklós adataival együtt.

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

4.
évfolyam
2. szám
A. D.
MMIII

Csohány János: Békefi Benő két egyházkormányzati levele 1957 elejéről

Békefi (eredeti nevén: Grunner) Benő 1909. május 5-én született Budapesten, és 55 év múlva ért véget halálával.^[1] A református teológiát a fővárosban kezdte, majd onnan távozni kényszerülve a debreceni Hittudományi Karon fejezte be. A Bethánia Egyletben tevékenykedett egy ideig, ahonnan azonban, amikor nem őt választották meg főtitkárrá, kilépett és 1936-ban Református Gyülekezeti Evangelizáció Baráti Társasága néven egy „ellenbethániát” szervezett. Az új egyesületnek már ő lett a főtitkára, de a névleges vezetést Bereczky Albertnek engedte át. A Református Gyülekezeti Evangelizáció Baráti Társasága keretében megalapította az Ébredés Diakonissza Testvérházat, amelynek 1939-ben ő lett az intézeti lelkésze és vezetője. Ekkor emelkedett segédlelkészi státusból intézeti lelkészire, ami már önálló lelkészi állás volt.

Több egyházkerületben próbálta befogadtatni a Testvérházat, míg végül Nyíregyháza presbitériuma 1940-ben befogadta és működtetésének fele költségét magára vállalta, így ilyen mértékben az egyházközség vált fenntartójává. Nyíregyházán az Ószőlő u. 175. számú házban helyezték el a Testvérházat, ahol megnyílt egyúttal Magdaléneum néven a bukott lányok (prostituáltak) átnevelési otthona. 12-20 lány kapott helyet a Magdaléneumban, amelynek szintén Békefi Benő volt a lelkésze.^[2]

Mіндеzen közben továbbra is járta az országot és nagyhatású evangelizációkat tartott, konferenciákat vezetett. A diakonisszák hathatósan segédkeztek az evangelizációk előkészítésében, lebonyolításában és a lelkiileg megérintett hallgatók utógondozásában. Diakonisszának számos tanítónői oklevéllel rendelkező fiatal nőt sikerült megnyernie Békefiének, így azok magas színvonalú intellektuális munkára voltak képesek, evangelizáltak is. Konferenciatelepet szerzett Békefi Benő a Református Gyülekezeti Evangelizáció Baráti Társaságának, ahol igen eleven hitébresztés folyt.

Magyarország német megszállása után Békefi nem érezte magát biztonságban és különösen, amikor a deportálás megkezdődött bujkálni kényszerült. A szovjet megszállás is egy nagy nyíregyházi szőlőbirtokon találta. A német és magyar csapatok aztán, amikor egy bizonyos időre visszafoglalták Nyíregyházát és környékét, akkor Békefi egy ott rekedt magas rangú szovjet tisztet rejtett el, történetesen diakonissza ruhába öltöztette és mély imába merülést színlelve vészeltte át a szovjet katonák utáni kutatást.^[3] Ezzel Békefi Benő megalapozta helyzetét a megszállóknál és az új rendszerben. 1944 őszén Nyíregyháza vezetőjévé nevezték ki a szovjetek tanácsnoki rangban, majd a Szabolcs Megyei Nemzeti Bizottság elnöke, később a város szociálpolitikai osztályának vezetője lett. A nyíregyházi református presbitériummal megválasztatta magát lelkipásztorrá az elmenekült lelkipásztor helyére.

Mint gyülekezeti lelkipásztor aztán 1945 nyarán megpályázta a tiszántúli püspökséget. Révész Imre ugyanis választásra bocsátotta a püspöki tisztséget, hogy nyilatkozzanak egy választás keretében, miszerint az új helyzetben is akarják-e őt püspöknek? A lelkészek egy Révész Imrét ócsárló röplapot kaptak, amelyben Békefi Benő önmagát ajánlotta azzal, hogy a Magyar Kommunista Párt, a Szociáldemokrata Párt és a Nemzeti Paraszt Párt őt kívánja a püspöki székben látni. Révész ennek ellenére egyhangúlag püspökké választották. Békefi 1945. december 16-án kelt levelében sajnálkozását fejezte ki az egyházkerületi elnökségnek azért, amiért az egyházat politikai pártharcok színterévé tette és a püspököt méltatlanul támadta. Aznapi kelettel Révész Imréhez írott bocsánatkérő levelében elismerte, hogy ebben az ügyben nem viselkedett evangéliumi módon.^[4]

A háborútól meggyötört ország lelki éhséget érző lakóinak kielégítésére a református egyház különféle irányzatai egyaránt nagyarányú evangelizációkat tartottak, konferenciákat rendeztek. Ez Békefi Benőnek

addig is fő munkaterülete lévén, nagy lendülettel kapcsolódott bele. 1946. augusztus 14-17. napjaira és 1947. március 26-28-ára Országos Református Szabadtanácsot szervezett Nyíregyházára. Ez már nem evangelizáció volt. A rendezvény ugyan a Református Gyülekezeti Evangelizáció Baráti Társaságának égisze alatt szerepelt és Bereczky Albert államtitkár volt az elnöke, Finta István, Fekete Sándor, Szamosközi István és mások vitték a prímet, de a szürke eminenciásnak – főtitkári rangban – a jó szervezői adottságokkal rendelkező Békefi számított. Ő írta meg azt a könyvet is, amit a Szabadtanács az első ülés után megjelentetett. Ezekon a tanácskozásokon rendkívül erős kritikával illették a korábbi magyar egyházi-, politikai-, társadalmi és gazdasági életet. A református egyházban vezetőváltást sürgettek,^[5] ami 1948-ban Ravasz László püspök lemondatásával és helyére Bereczky Albert megválasztásával részben megtörtént. 1949 őszén aztán Révész Imrét Péter János váltotta. Fogalmazhatunk úgy is, hogy ami 1945 nyarán nem sikerült belülről Békefinek, sikerült kívülről Rákosinak.

Békefi Benő ezután Péter János egyik legodaadóbb híve, bizalmasa lett. A Tiszántúli Egyházkerület pénzügyi előadójává lépett elő és a kerület pénzügyi „mogul”-jává nőtte ki magát. A püspöki iroda tényleges igazgatásáért folytatott késhegyig menő küzdelme Bartha Tiborral, az iroda kinevezett vezetőjével.

A debreceni teológián a teológiai átnevelés céljára új tanszék létesült az Ökumené története és teológiai problémái címen, vezetését Békefi Benő kapta. Az 1953-54-es akadémiai évben megválasztották rendes tanárnak, helyettes tanárként mellé került Bartha Tibor. Békefinek semmi tudományos képesítése nem volt, tehát nem lehetett volna professzorrá választani. Megkapta Békefi a Magyarországi Ökumenikus Bizottság főtitkári tisztségét is, noha semmiféle nyelvet a magyaron kívül nem beszélt és nem értett. 1952-ben a Nyírségi Egyházmegye esperesi székébe ültette, no nem a közbizalom, hanem egyházon kívüli kapcsolata és az annak kegyeit kereső egyházkormányzat.

Azokat a lelkészeket, akik nem tetszettek a pártvezetésnek, és ha letartóztatásra még nem tartotta érettnek őket, akkor az egyházi vezetéssel Békefi esperes keze alá száműzettek „átnevelésre”. Az egyházi szóhasználat hivatalosan ezt úgy nevezte, hogy segítette eligazodni ezeket a lelkészeket. A Nyírségi „Fegyházmegyében” aztán lehetőleg vasúttól távol, csekély jövedelmű parókiákat kaptak a renitensek, ahol se orvos, se gyógyszertár nem volt és középiskola sem létezett elérhető távolságon belül.^[6]

Békefi nyelvtudás nélkül tolmács segítségével látta el ökumenikus főtitkári feladatait. Diakonisszái és más segítői között különböző nyelveket beszélők lévén, a szükséges fordítói munkát elvégezték lóhalálában. Autó és sofőr állt Békefi rendelkezésére, de Nyíregyháza és Debrecen között is szívesebben repült, az akkori belföldi légi járat gépével. Filozófiatörténetet a teológián Halassy Nagy József könyvéből tanított úgy, hogy azokat egyszerűen felolvasta az órán. Hallgatóit kötelezte a jegyzetelésre, mert a forrást nem árulta el. 1950-ben feloszlatták a maradék református egyesületeket is. A Bethánia Egylet is erre a szomorú sorsra jutott. Volt tagjainak fő üldözője Békefi Benő lett, aki a rendőrséget és az ÁVH-t is igénybe vette, ha valamikori hittestvérei titokban bibliaórát tartottak. De üldözte esperesként a bethánista lelkészeket, akik csupán akkor tudtak kedvére tenni, ha beálltak – már akik megtették – szekértolóivá. 1951 őszén tilos lett az evangelizáció. Ahol titokban megpróbálkoztak vele, ott Békefi lecsapott. Kémhálózatán keresztül mindenről pillanatok alatt értesült és cselekedett. Gátlás nélkül.^[7]

1956 szeptember végétől betegséget színlelt, mert a tavasszal megindult ébredési mozgalmat, evangelizációkat nem tudta feltartóztatni. Ennek ellenére október 31-én ő akart prédikálni a nyíregyházi rádióban. Levelet is intézett Mindszenty Józsefhez, amelyben együttműködését ajánlotta fel. Békefi 1956. október 31-én mégsem beszélhetett a nyíregyházi rádióban. A rádió forradalmi vezetősége ezt megakadályozta. Egyik tagja, Babitz Béla orvos azt mondta, hogy „Békefit ne engedjék a mikrofon elé, ő hurcoltatta el Nyíregyházáról a vasutasokat, a diákokat és tírjákókat, Moszkvának közvetlen barátja, mindenki tudja Nyíregyházán! Malinovszkij bizalmát élvezte, tájékoztatta a hadseregparancsnokot, és ő nevezte ki [Békefit] tanácsnoknak a város élére. Ő igazoltatott [ti. Békefi], ő hurcoltatta el Thuróczy

püspököt, Belohorszki igazgatót és Márczait, a vallásnart, ilyen ember nem kell!”^[8] A rádióbeszédre Bán István segédlelkészt kérte fel a rádió, aki ezért és még egy további rádióbeszédért 8 évi börtönbüntetést kapott Békefi feljelentésére és néhány lelkészarsa terhelő tanúvallomása és provokációja eredményeként.^[9]

Kádár János 1957. február 7-én Nyíregyházára látogatott. A pártbizottság épületében fogadta Békefi Benőt, aki tájékoztatta a történekről és feljelentette Bán Istvánt. Igaz, hogy aznap valaki átadta Kádárnak azt a levelet, amelyet Békefi Mindszentyhez írt, de ami nem jutott el a címzetthez. Kádár ennek ellenére alkalmas partnernek ítélte Békefit, és nyomozást rendelt el Bán István ellen.^[10] Békefi helyzete tehát ismét megszilárdult a párt és állami vezetésnél, Moszkva elsőszámú emberénél. 1957. február 12-én Békefi mint a főnixmadár kezdett megéledni poraiból. Ugyanezen a napon körlevelet intézett elvbarátaikhoz. Megírta, hogy Bereczky és Péter János irányvonala volt helyes. Saját működésében is azt tudja helyteleníteni – írta –, hogy túlságosan hevesen és olykor sértően, a levél címzettjeit is sértő módon látta el feladatát. Elítélte az „ellenforradalmat” és helyeselte az egyházi vezetésknek a Kádár-rendszerrel történő megegyezési törekvését. Őt is hívják, hogy álljon be e sorba, de jelenlegi helyzetében nem teheti, hiszen mindentől visszavonult, bár le nem mondott, pedig erősen követelték tőle.^[11] Ez amolyan sztálinista önkritika és bűnvallás volt, amely alapján feloldozást és az egyházi vezetéskbe történő ünnepélyes visszahívást várt. E visszatérést készítette elő elvbarátaik megengesztelésével és egyetértése kifejezésére juttatásával.

Egy másik levelet 1957. március 19-i kelettel a Tiszántúli Egyházkerület Elnökségéhez intézett. Az előző levélnél ez rövidebb. Elhagyta saját „bűnei” felsorolását, csupán legbűnösebbnek nevezve magát, az „ellenforradalmat” értékelte és hitet tett a Bereczky-Péter-vonal mellett. Ekkor minden egyházkerületi tisztségéről lemondott és kijelentette, hogy az egyházi közéletbe soha sem kíván visszatérni. A levelet „haszontalan és legbűnösebb szolgálja: Békefi Benő” záradékkal írta alá.^[12]

Nem sokáig tartott Békefi önmarcangolása. 1957. március 22-én az esperesi és gondnoki értekezlet a régi egyházvezetéshez való visszatérésről döntött. Békefi erről kitűnő hírszolgálatára révén azonnal értesült és másnapi kelettel levélben üdvözölte a döntést és felajánlotta együttműködését Gaál István esperes-püspökhelyettesnek.^[13] Jutalma nem maradt el. Hamarosan visszahelyezték esperesi tisztségébe. 1959-ben budapesti teológiai tanári és dékáni tisztségbe emelkedett, nem sokára dunamelléki egyházkerületi lelkészi főjegyző (a püspök adminisztratív helyettese), 1962-ben dunántúli püspök lett. A pápai püspöki rezidenciát átadta az államnak, folyamatban volt a pápai tudományos gyűjtemény átadása is, amikor váratlanul 1964. május 25-én, Budapesten a Kárpátia étteremben egy vasárnapi ebéd közben orvos felesége és fia, s népes családja körében holtan bukkott az asztalra. Sic transit gloria mundi!

Dokumentumok

I.

Kedves Barátom és Testvérem!

Körül-belül három hét óta viaskodom azzal, hogy soraimmal felkereslek. Mindig megtaláltam az indokaimat a hallgatásra. Most azonban nem tudok tovább hallgatni. Most ezzel a teljesen privát jellegű baráti levéllel felkereslek, néhány más atyámfiaival együtt.

Amint tudod, szeptember végén kikapcsolódtam az egyházi életből. Betegségem, amely az október végéig tartó kórházi kezelés alatt valamit javult, utána ismét súlyosbodott, s november, december, s január nagy részét is állandóan ágyban fekve töltöttem. Most már nappal próbálok fent lenni, de még állandóan gyógyszerrel élek.

A hosszú betegség, a sok álmatlanul töltött éjszaka, bő lehetőséget adott az önvizsgálatra, az imádságra, s azok gyakori megismétlésére.

Különösen három területen marasztalt el az Ige és a Szentlélek közös feddése. A széleskörű tevékenység és felelősség hordozásának a könnyebb útját jártam, mert az elmélyedés maradt el. Ennek lett a következménye az, hogy a tanító szolgálatomban sem törekedtem arra, hogy a tanításomat hallgató atyafiak, akár a lelkésztoábbképzésben, akár a teológián, elmélyedjenek. A testvéri megvitatásokra, átbeszélésekre nem fordítottam elég gondot. Mint igehirdető nem törődtem a szükséges mértékig az igehirdetés gyümölcseivel. A pásztori gond hiánya ez. Mint egyházkormányzó és felvigyázó, nem voltam elég érzékeny a szükségek felismerésében, s ezért nem terjedt ki annyira a gondom, amennyire kellett volna és sok lehetséges segítség is elmaradt. Ez nyilván bűnöm. Másodszor, nem gyakoroltam elég fegyelmezetten a keresztyén aszkézist, amihez pedig Jézus Krisztus a követését, mint feltételhez szabja, s ennek következménye lehetett türelmetlenségem, indulatoskodásom, s magatartásom más megnyilatkozása, amivel sok atyafit megbántottam, bizonyára nem egyszer téged is. Harmadszor, a mindenre hasznos kegyesség gyakorlásában marasztaltattam el, aminek legsúlyosabb következménye az, hogy nem tudott betölteni az életszentségnek az a mértéke, ami kellett volna felelős szolgálatom betöltéséhez. Ezért nem tudtam példa lenni, sőt megütközéssé és botránnyá lettem.

Ezek az idők nyilvánvalóvá tették, hogy valóban a családomban és gyülekezetemben, nemcsak az egyházmegyei közösségben, hanem mindnyájatok között én vagyok a legbűnösebb. Ennek most sok külső, tehát nemcsak szubjektív bizonyosságát is kaptam. Keresztyén atyafiak, barátok és testvérek, s szolgatársak, a megváltás evangéliumának a hirdetői, akik Jézus Krisztus mértékadó szavát ismerik és hirdetik, tudniillik, hogy az vesse rá az első követ, aki nem bűnös, szabadon és szükségszerűen, sőt az egyház megújhodását célozva ítélnék, vádolnak és kárhoztatnak. Nyilván náluk, de nálatoknál is én vagyok a bűnösebb, a legbűnösebb.

Tudom és hiszem, hogy Jézus Krisztus engesztelő áldozat a mi bűneinkért és az Ő vére megtisztít minket minden bűntől. Tudom és hiszem, hogy Jézus Krisztusban van a mi váltságunk és Ő vére által és a mi bűneink bocsánata. Tudom és hiszem, hogy mindenki bűneinek bocsánatát veszi az Ő neve által, aki hisz Őbenne. Mégis szükségesnek tartottam előtted is feltárni és meggyónni bűneimet, és Téged is a Krisztus nevében megkérni, ha tudsz, bocsáss meg és oldozz fel.

Miközben konkretizáltan felismert bűneim megítélésében gyötrődtem, sokszor megpróbáltam feladni tanításaimat és látásaimat, alkalmazva rájuk a mások által hangoztatott kritikát. De vizsgálódásaim alapján azonban egyszer sem tudtam odajutni, hogy azt, amit a megváltás teológiájáról, a diakóniáról, az egyházzal és az igehirdetésről tanítottam, meg kellene változtatni. December végén több lelkésztestvéremnek ezt világosan meg is írtam. Levelet váltottam erről a kérdéssel Hromadka professzorral és legutóbb Hellstern lelkésszel is. Világossá lett előttem, hogy saját személyi bűneim a fentebbi tanítások igazságát nem ronthatják.

Az is világossá lett, s ebben Hromadka professzor „Gondolatok a magyar krízisről” című dolgozatával nagyon megsegített, hogy akármilyen véresek és nyomorúságot hozóak voltak a tragikus októberi események, aminek ellenforradalmi jellegét október 24-e óta mindenkinek megmondtam, akivel érintkeztem, nem hoztak népünk

életében népünk történelmi helyzetét megváltoztató eredményeket. A népünk történelmét, politikai, társadalmi, gazdasági és kulturális életét irányító hatalom „felsőbbtség” továbbra is a munkásosztály kezében van, s az nem meggyengült, hanem megerősödött. Változatlan a hitem, hogy ezt a hatalmat Isten adta a kezébe, hogy mindnyájunk javára gyakorolja. Magyarországon szocializmus épül fegyelmezettebb, s a nép: a „munkásosztály és parasztság” érdekeit jobban szem előtt tartó proletárdiktatúrában. Ebben a történelmi, társadalmi és politikai szituációban az egyház helyzete sem változott, ezért szolgálata sem. Nem bizonyult igaznak az a kritikája, hogy az egyházkormányzat megítéltetett és eltévesztette az egyház útját. A Bereczky Albert és Péter János által tanított és vezetett út és szolgálat ma is a feladata. Egyházunknak úgy kell a megváltás evangéliumát hirdetnie, s a Krisztus rendelte sákramentumokat kiszolgáltatnia, s úgy kell rendeznie a maga belső életét, hogy azokat a jó gyümölcsöket teremje, amelyek által jóra segítőtve és valóságos áldássá tud lenni.

Eddig akármilyen ostrom alatt voltam, egyházi tisztségemről nem mondtam le. Mégpedig azért, mert nem tartottam döntésre értnek az időt. Félelemtől és félemlítéstől, gyávaságból és kitérésből döntenem felelőtlen lett volna.

Egyre többen fordulnak hozzám olyan kérdéssel, hogy vegyem újra kézbe az egyházmegye vezetését, s azzal az egész egyházunk helyzete kibontakozását is segítsem elő. Ezeket a kéréseket eloltam magam elől. A tegnapi nap folyamán egy felkérésre azt a hajlandóságomat fejeztem ki, hogy kész vagyok a kérést közösségben megvizsgálni. Ennek két feltétele van. Az egyik az, hogy Péter János iránt a bizalom, legalább azokban, akikkel beszélek, helyreálljon, s azok vállalják a bizalom helyreállításáért a szolgálatot. A másik feltételem pedig az, hogy csak a tisztségükben megmaradt, vagy lemondásukat visszavonó atyafiakkal tárgyalok, s e tárgyalások irányuljanak bűneink megítélésére, látásunk, tanításunk, intézkedéseink érvényességének megvizsgálására és ezek útján elsősorban arra a felelősségre, amely mindnyájunkra a mostani időkben fokozottabban hárul. Nem tudom, hogy ez a vizsgálódás meg fog-e történni, és azt sem, hogy ennek a vizsgálódásnak mi lesz az eredménye.

Afelől bizonyos vagyok, hogy addig nem tud elrendeződni egyházunk élete, és nem tud megtörténni a valóságos megújulás, amíg felelős egyházi vezetők látást, bizonyosságot nem kapnak arra, hogy kimondják, hogy egyházunk alapjában és lényegében nem tévesztette el útját, mert helyesen ismerte fel kairosát, s Bereczky Albertben és Péter Jánosban a magyar református egyháznak Istentől adott vezetőit. A bűnök, hibák és tévedések bennünket és szolgálatunkat megbélyegezhetették, de az Isten kijelentését, felismert akaratát meg nem ronthatták.

Kedves Barátom! Ne vedd zaklatásnak ezt a hosszúra nyúlt levelem. A Te legbűnösebb barátod írja, ha ugyan elfogadsz barátodnak. De mindenesetre legutolsó testvéred a Krisztusban. A felelősség íratta velem ezt a levelet, mert számomra szinte elhordozhatatlan a szégyen, az, ahogyan egyházunk most van, nem tud pozitív szolgálatot végezni népünk élete kibontakozásában, s a nagy alkalmak idején néma maradt. Szívem legmélyéig hatott Dobozi Imrének a „Népszabadság” vasárnapi számában megjelent „A kereszt nem akasztófa” című cikke. Nincs módom szólni, legfeljebb felétek, azt is csak ilyen magánjellegűen. Félek, hogy megkötözöttségemben ezzel is elkéstem.

Még egyszer megismételve bocsánatkérésemet, Isten gazdag áldását kérve Rád, szolgálataidra, őszinte szeretettel köszönt:

Nyíregyháza, 1957. február 12.

[Békefi Benő]

II.

A Tiszántúli Református Egyházkerület Főtiszteletű Elnökségének

Debrecen

Főtiszteletű Elnökség!

Tisztelettel közlöm, hogy sok töprengés, megfontolás és imádság után, vizsgálva egyházunkban az ellenforradalom idején megmutatkozott jelenségeket, és mindenek felett önvizsgálatot tartva, arra a döntésre jutottam, hogy az egyházkerületnél viselt valamennyi tisztségemről és megbízásomról, alkalmatlanságom tudatában, lemondok. Lemondásomnak ez a bejelentése lényegileg csak elvi jellegű, mivel 1956. szeptember végétől a közegyházi szolgálatokból már kikapcsolódtam. A nyíregyházi gyülekezeti szolgálatot a presbiterek és a gyülekezet kérésére, amennyire egészségi állapotom engedi, elvégzem. Ez a helyzet félreértésre adott okot, ezért lemondásom bejelentésével azt kívánom kifejezésre juttatni, hogy semmiféle szándékom nincs a közegyházi szolgálatba visszatérni.

Hitbeli meggyőződésem és teológiai álláspontom alapján vallom, hogy a Magyarországi Református Egyház 1948-ben és a következő időkben helyesen ismerte fel kairosát. Az 1948-as zsinati deklaráció, a Testvéri Üzenet, a Missziói Szabályrendelet elvi része, Bereczky Albert és Péter János püspökeink jelentéseiben kifejtett elvi álláspontok és felsorolt gyakorlati tennivalók, egyházunk egyre inkább felismert és engedelmesen járt útja helyes volt.

A Szentháromság Isten ismeretéről és tiszteletéről, a Jézus Krisztusban megtörtént és történő megváltás kozmikus jelentőségéről, az egyházzól, a diakóniáról, az igehirdetésről, egyházunknak népünk életében hordozott felelősségéről és az ökumenikus felelősségről, s szolgálatról szóló tanításaim igei alapvetéseit és teológiai megállapításait az eddig hozzám jutott kritikák alapos megvizsgálása alapján sem tudom másképp látni. Ezzel nem azt akarom kifejezni, hogy mint igehirdetőnek, tanítónak és az egyházkormányzat részesének nincs mit megbánnom, mert nagyon sok mindenben és nagyon sokféleképpen vétkeztem, amiért Isten és emberek előtt magam valóban a bűnösök között az elsőnek ítélem. Tudtommal rosszra és helytelenre nem tanítottam igehirdetésem és tanításaim meglévő hiányosságai, felismert magatartás- és indulatbeli bűneim és egyben hibás intézkedéseim ellenére sem.

Egyházunk számára – úgy vélem – ma nincs más kibontakozási út, csak ha az elhagyott engedelmességhez megtisztultan, alázatosan, szeretetben megújultan visszatér. Egyházunk tartozik Istennek, tartozik népünknek, és mindenekfelett tartozik a gyülekezetekben istentiszteletre összegyűlő hívek seregének az ellenforradalom által is fokozott gondolkodásbeli, érzelmi, lelki és kegyességi zűrzavar felszámolásáért helyes teológiai tájékoztatással, - a közös engedelmesség útjának félreérthetetlen megmutatásával – és a tisztább népi demokratikus úton hatalmat gyakorló, proletárdiktatúrában élő és szocializmust építő Népköztársaságunk államával való együttműködést szolgáló megvalósításával. Az ezekre vonatkozó helyes hitbeli döntés, tanítás,

kibontakozást szolgáló beszéd – szerény véleményem szerint – már is késik.

Nem akarok semmilyen vonatkozásban személyemmel ütközés vagy akadály lenni. Magamat mindenkinél bűnösebbnek és a legutolsónak ítélve, jelentem be megbízatásaimról való lemondásomat, kérve a Főtiszteletű Elnökséget, hogy azt, mint befejezett ténny, illetékes egyházi testületeknél bejelenteni szíveskedjék.

Egyben tisztelettel jelentem azt is, hogy esperesi tisztségemmel kapcsolatban is hasonlóképpen kívánok eljárni. Lemondásomat a legközelebbi egyházmegyei ülésnek bejelentem.

Maradok a Főtiszteletű Elnökségének teljes tisztelettel

Nyíregyháza, 1957. márc.[ius] 19.

haszontalan és legbűnösebb szolgája

Békefi Benő

Jegyzetek

[1] Bottyán János: Békefi Benő, 1909-1964. In: *Református Egyház*, 1964. 4. sz. 83. p.; ld. még: *Theológiai Szemle*, 1964. 5-6. sz.

[2] Bartha Tibor – Makkai László (főszerk.): *Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház történetéből, 1867-1978.* Bp., 1983. (Studia et Acta Ecclesiastica, V.) 471. p.

[3] Bán István református lelkész, ny. tervezőmérnök szíves közlése alapján.

[4] Tibori János: *A Tiszántúli Református Egyházkerület története, 1944-1957.* Debrecen, 1995. (A Debreceni Református Teológiai Akadémia Egyháztörténeti Tanszékének Tanulmányi Füzetei, 34.) (továbbiakban: Tibori, 1995.) 121. p. Megadja a két levél levéltári jelzetét.

[5] Tibori, 1995. 144-152. p. Az 1947. augusztus 19-21. napjaira tervezett tanácskozást nem tartották meg, sőt azon a héten megszűnt a Békefi szerkesztette *Magyar Református Ébredés* c. hetilap és az ugyancsak általa szerkesztett *Keresztyén Család* c. havi folyóirat is. E két sajtótermékből jól nyomon lehet követni a két megtartott és a csupán előkészített harmadik tanácskozást. Az elsőről külön könyv jelent meg Békefi szerkesztésében és kiadásában: *Országos Református Szabadtanács.* Nyíregyháza, 1946. augusztus 14-17. Budapest, 1946. Teljesen elfogultan írta meg évtizedekkel később Nagy Tibor egy folyóiratban publikált tanulmányában az általa következetesen Nyíregyházi Református Szabadtanácsnak titulált mozgalom történetét, amiben egy dolog azonban igaz volt, annak kiemelése, hogy az egész Békefi műve volt.

egyhaztorteneti_szemle_2003_02_132-141.htm

[6] Tibori János – Balla Árpád: Péntekhegyi levelek. Kor- és kórtünet, 1954. Balla Árpád református lelképásztor Sényőn, egyházi száműzetésben írott leveleiből (1953-1957). Debrecen-Sárospatak, 2000. 5., 17., 46-47., 55-57., 69-70., 116-119., 136-141., 160-163. p.

[7] Bojtor István: Misszió a Tiszáninnen. A Tiszáninneri Református Egyházkerület missziótörténete 1950 és 1956 között. Miskolc, 1996.

[8] Bán István szíves közlése alapján. Írott formában a birtokomban.

[9] Ld. előző jegyzetet.

[10] Ld. 8. sz. jegyzetet.

[11] A levél indigós másolata birtokomban. Publikálatlan. Az eredetit Tibori János sem találta meg a Tiszántúli Református Egyházkerület levéltárában. Ld. I. sz. dokumentum. A levél címzettje ismeretlen.

[12] A levél indigós másolata birtokomban. Publikálatlan. Az eredetit Tibori János sem találta meg a Tiszántúli Református Egyházkerület levéltárában. Ld. II. sz. dokumentum.

[13] Tibori János: A Tiszántúli Református Egyházkerület története 1957-1965. Debrecen, 1996. 18-21. p. (A Debreceni Református Teológiai Akadémia Egyháztörténeti Tanszékének Tanulmányi Füzetei, 35.)

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

4. Psalterium Ungaricum. Szenci Molnár Albert zsoldárfordításai a
genfi zsoldárok dallamaira. Közreadja: Bólya József.
Budapest, A Magyarsági Református Egyház Zsinata, 2003.
494 old.

Lassan, de biztosan közelít a nagy évforduló: 2007-ben lesz négyszáz esztendeje, hogy megjelent a nassau-dillenburgi grófság iskolavárosában, Herbornban Szenci Molnár Albert Zsoldárkönyve. Ez az új kiadás talán nincs is ezzel összefüggésben, hiszen ez a téma mindig időszerű a magyar reformátusok számára. A laikus azt gondolhatná: minek megjelentetni a Zsoldárkönyvet, hiszen mindenki számára hozzáférhetően ott van az énekeskönyvben; a szakértők azonban tudják, hogy a szöveget többször is átírták, s számos versszakot kihagytak a ma használatos gyűjtemény szerkesztői is. Legutóbb 1971-ben a Régi Magyar Költők Tára 17. századi sorozatának hatodik kötetében adta közre az eredeti változatot Stoll Béla (a kottákkal együtt, amelyeket Csomasz Tóth Kálmán készített), a kis példányszámú, s elsősorban a tudósoknak készült könyv ma már gyakorlatilag hozzáférhetetlen, ráadásul az eltelt időben néhány kisebb hibája is nyilvánvalóvá vált. Ideje volt tehát ismét felmutatni ezt a munkát eredeti szépségében, amely nem csak egyszerű énekeskönyv, hanem korának egyik legnagyobb magyar költői teljesítménye. (Bólya József mellett közreműködött a kötet elkészítésében Bede Anna és Jeney Zoltán.)

A könyv Kálvin 1543-as, de az 1562-es genfi zsoldárkönyv élén is olvasható előszavának magyar fordításával indul, ezt követi Théodore de Bèze verse „A mi Urunk egyházához.” Majd következik az 1607-es zsoldárkönyv előszavaival és üdvözlőverseivel együtt, megjelölve a francia eredeti szerzőjét és első megjelenését. Az énekeskönyvvel ellentétben az olyan zsoldárok esetében is leközi a dallamot, amelyek egy másik zsoldár dallamára éneklendők, s a lap alján szómagyarázatok teszik érthetővé a szöveget. Bólya József azt a tizenhárom éneket is közreadja, amelyek az 1607-es, 1608-as és 1612-es zsoldárkiadások függelékeiben jelentek meg, s zsoldárdallamokra íródtak, ezek a 19. századig benne voltak a magyar református énekeskönyvekben. (Köztük van az egyik legszebb Szenci Molnár Albert vers, a *Mindennemű háborúság ellen*.) A kötet függelékében a genfi egyház 1562-es zsoldáréneklési rendje olvasható, a hozzá tartozó szünetjelek, amelyek részekre osztják a hosszabb zsoldárokat, az egész szövegben el vannak helyezve. A kötetben a záró szövegrészek igazítanak el, a szerkesztő rövid beszámolója a közreadásról, a bibliai Zsoldárok Könyve ismertetése, a genfi zsoldárok keletkezésének története, a Psalterium Ungaricum születése és későbbi kiadásai. Külön kis nyelvészeti értekezést olvashatunk a szöveg átírásáról és ezzel összefüggésben Szenci Molnár nyelvéről. Ugyancsak részletesen beszélnek a közreadók a kották átírásáról, s az ide tartozó zenei kérdésekről. Kiderül, hogy már az első kiadás kottái is tartalmaztak hibákat, amelyeket minden későbbi edíció átvett, s az is, hogy a mai egyházzenei generációk nem értenek egyet Csomasz Tóth Kálmánnal az ún. diézis kérdésében. Végül következik az irodalomjegyzék, a szó- és fogalommagyarázatok, a bibliai nevek magyarázata, a betűrendes kezdősorutatóval és tartalomjegyzékkel.

Már ebből a vázlatos ismertetésből is látszik, hogy hatalmas munkát végeztek a sajtó alá rendezők és lektorok. Nekem személyesen az is öröm, hogy nem engedtek a csábításnak a zsoldárfordító nevével kapcsolatban, s itt is visszatértek az eredetihez, a „Szenci”-hez, félretéve a 19. századi „Szenczi”-t. Aki ismeri a 17. század eleji magyar helyesírást, az jól tudja ugyanis, hogy az ő idejükben a „cz” „cs”-t jelentett; ha hagyományokhoz ragaszkodunk, akkor az eredetit kell választanunk, s nem a közelmúlt ál-régiségét. Ugyanakkor nagyon sajnálatosnak tartom, hogy az egy célért munkálkodók nem tudtak egymásról, hiszen 2003 elején jelent meg Szenci Molnár Albert naplójának kritikai kiadása, új magyar fordítással és részletes jegyzetekkel, amelynek kéziratát szívesen Bólya József rendelkezésére bocsátottam volna. Így nem kellett volna 1976-ban megjelent diákkori napló-fordításon idéznie a zsoldárfordítás és -kiadás körülményeivel kapcsolatban, s az előszavak jegyzetei is számos részlettel gazdagabbak lettek volna. Míg ez felfogható szerencsétlen véletlennek, az már hiba, hogy a sajtó alá rendező nem ismeri a legfrissebb szakirodalmat, s ennek következtében például lemásolja az *Előljáró beszédben* Stoll Béla kiadásának legkínosabb hiányosságát, egy szövegkimaradást. Szenci Molnár

Albert ezt írta (dőlt betűvel jelzem a kiesett szövegrészt!): „A régi magyar énekekben pedig *avagy semmi egyenlő terminációk* (= rímek) *nem voltak*, avagy tíz vers is egymásután mind egy igében ment ki, ahonnan az históriás énekekben számtalan az sok vala vala vala.” A szöveg hiányra az utóbbi időben többen rámutattak, 1998-ban például H. Hubert Gabriella közölte le az előszó hibátlan szövegét a *Magyar protestáns irodalmi szöveggyűjtemény* első kötetében.

Hasonlóképpen hibának tartom, hogy az irodalomjegyzék a régi magyar könyvek esetében a régi RMK-ra utal, s nem figyelmeztet az újabb bibliográfiai kézikönyvre, a *Régi Magyarországi Nyomtatványokra* (RMNY). Ezek az apróbb hiányosságok megelőzhetők, ha az előkészítés fázisában szélesebb körrel konzultálnak a szerkesztők, s bevonják a lektorálásba a zsoldárfordítóval foglalkozó irodalomtörténészeket is. Mindez természetesen nem változtat azon, hogy új kézikönyvvel gyarapodtunk, amely csaknem négyszáz esztendő Zsoltárkönyvünket a maga eredeti szépségében és kontextusában állítja elénk. Iker-könyvével, amely Goudimel négyszólamú feldolgozásaival közli a szövegeket, kiváló elindítója lehet ez majd egy olyan munkálkodásnak, amely lehetővé teszi az évforduló méltó megünneplését.

(ism.: Szabó András)

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

4. Gábor Csilla: Káldi György prédikációi. Források, teológia, retorika.
évfolyam
2. szám
A. D. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2001. (Csokonai könyvtár, 24.) 296
MMIII old.

Irodalomtörténeti gyakorlatunkban máig nem megszokott kérdések fölvetésével kezdi doktori értekezésének monográfiává fejlesztett változatát a szerző: A *Bevezetés* azt a problémát fogalmazza meg, hogy a történezs szükségyszerűen a jelen távlatából ítél, ám ismernie kell a vizsgált korszak maitól különböző irodalmi kánonját, értékvilágát, működési rendszerét, továbbá e két tényező együttesen képes játékba hozni azt az értelmezői nyelvezetet, amelynek a megteremtése és következetes működtetése a kötet egyik érdeme. Ugyancsak a *Bevezetés*ben jelenti ki, hogy függetlenedni kíván az elemzési sablonoktól, kliséktől, és az a célja, hogy kijelentéseit funkcionálissá tegye. Végző soron az a kiindulási pont fogalmazódik meg, hogy a vizsgált műfaj, a prédikáció „nem csupán csíráiban hordozza a később kibontakozó szépirodalom kezdeményezéseit, hanem maga is szépirodalom.” (24. p.)

Hogy ez a kijelentés nem csak szólam, jelentős részben köszönhető a megelőző kutatónemzedékek – például a szerző közvetlen mesterei – elméleti igényességének, akik a 17. századi egyházi (jezsuita) irodalom, Pázmány és Nádaszi János működésének feltérképezésével megteremtették azt a kontextust, amelyben Gábor Csilla Káldi-kutatásait méltathatjuk. Ezekre az alapokra építve szűkíthette le kutatási témáját a szerző arra a három szempontra, amely egyben a kötet alcíme is lett (*Források, teológia, retorika*). Például: „A prédikációknak a felhasznált források mennyiségére vonatkozó vizsgálata első gondolatra fölöslegesnek tűnhet, hiszen az összkép várhatóan nem különbözik lényegesen attól, amely Pázmány Péter beszédeinek ilyen irányú feltérképezése nyomán kirajzolódott. A Bitskey István által elvégzett analízishez hasonló, teljességre törekvő statisztika elkészítése valóban túlságosan munkaigényes vállalkozás lenne az eredmény nagyságrendjéhez képest.” (27. p.)

Az elődöktől való eltávolodás és továbblépés lehetőségét az irodalmi (retorikai) elemzés szempontjainak erősítése hozta, s a szerző az eddigi Káldi-kutatások elért részeredményeit is ennek rendeli alá. A forráshasználatot illetően amellet, hogy Káldi műveltségszerkezetére és érdeklődésének irányára is tanulással szolgál, egyszersmind szövegalakítási módszerekre is rávilágít. Az antik, középkori vagy kortárs auktoroktól ugyanis a prédikációszerző nem teljes gondolatmeneteket, hanem csak azok töredékeit idézte, ezért az idézett szövegek egy eltérő típusú szövegbe épülnek be. Érdeme a monográfiának, hogy azt is megmutatja, mi lesz egy toposz vagy exemplum helyi értéke a másfajta szövegösszefüggésben. Eközben Gábor Csilla mértéktartóan használja az intertextualitás elméletét, a kora újkori és posztmodern szövegkezelési módszerek vizsgálatának fölvetésével pedig a továbbgondolás lehetőségét is kijelöli. Természetesen a „hagyományos”, „eredetkutató” filologizálás sem marad eredmény nélküli, mert kimutatja, hogy például a Pázmány és Káldi által forgatott, kortárs vagy éppen jezsuita források felhasználása eltér egymástól, amivel Káldi egyéni érdeklődését – talán könyvgyűjtési igényét – is jelzi.

A Káldi-prédikációk teológiai rendszerét vizsgálva a skolasztika háttérbe szorulását lehet regisztrálni: a Szentírásra való gyakoribb hivatkozások és az egyházatyák szerepének a megnövekedése a protestantizmussal folytatott hitvitának is az eredménye. A teológiatörténet ismeretében például a Tridentinum utáni katolicizmus teológiai témái a kommunikációs helyzetnek, a hallgatóság műveltségi szintjének figyelembe vételével azért tarthatnak igényt érdeklődésünkre, mert nemcsak a popularizáció megkívánta szövegalakítási technikák, de a végtelenről való véges emberi beszéd dilemmái is elemzési szemponttá lépnek elő.

Érzékenyen szól továbbá a keresztény egzisztencia feszültségeiről (kegyelem és szabadság), hiszen a szabad akarat kérdése a protestáns-katolikus szembenállás elvi alapja is. Hasonlóképpen a finom ötletesség példája, hogy a Szt. Ignác-i Lelkigyakorlatok ismeretében találja meg a prédikációkban azt a törekvést, hogy „a

lelkeket döntésre, majd a meghozott döntéssel összhangban levő további lépésekre ösztönözze. És talán ebben rejlik a beszédek oly sokat emlegetett etikai irányultságának gyökere is.” (100. p.)

A prédikációk forrásainak, teológiájának, retorikájának a megvilágítása számos rokontudomány kérdésközlésével és eredményével érintkezik (folklor, szemiotika, eszme- és mentalitástörténet stb.). E helyütt csupán azokra a magyar nyelvvelő mozgalmakra hívom fel a figyelmet, amelyek alapján „az egyértelmű és érzékletes anyanyelvi teológiai kifejezésre törekvést is értékeljük.” (110. p.) Hogy Gábor Csilla következő monográfiája ebből az irányból várható, jelzik a hasonló igényű publikációi.[1]

A monográfia legterjedelmesebb, retorikai fejezetét ismertette érdemes felhívni a figyelmet azokra az összekötő szálakra, amelyek erősítik a kapcsolatot e fejezet és az előzőek között. A szerző az olvasó munkáját is megkönnyíti, amikor efféle belső hivatkozásokhoz folyamodik: „jól láthattuk ennek Káldi Györgyre jellemző megoldásait a forráskezelés értelmezése során” (87. p.) vagy az, hogy egy-egy kérdésről „majd máshol szólunk bővebben”. Gyakori gesztusa a szerzőnek, hogy mielőtt belekezdene egy új témakörbe, összefoglalja azokat az elért eredményeit, melyeknek az ismeretét szükségesnek tartja az elemzés folytatásához. Ez is jelzi, hogy Gábor Csilla műve igényesen megformált szöveg, nemcsak számít az olvasó cselekvő közreműködésére, de határozottan irányítja is az általa végigjárt gondolatmenetben. A *Káldi György prédikációi* későbbi részei így mintegy elolvassák, értelmezik a korábbiakat is, és ebben az állandó újrafogalmazásban, a megváltozott szövegösszefüggés, a megváltozott távlat okozta átrendezésben az irodalmiság lényegére érezhetünk. A könyv nem egy részlete ezért önértelmező szöveggé is olvasható.

Alapos kifejtést kap a klasszikus retorika *delectare-docere-movere* előírása, a szerző bizonyítja, hogy ez a hármas célkitűzés azonos irányba hat, s a gyönyörködtetés – a hasznosság igényétől el nem szigetelten – a változatosságra való törekvésben ölt testet. (122-131. p.) A prédikatori magatartást, a kommunikációs helyzetet megvizsgálva pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy a szentbeszédek valódi funkcióikat a liturgiában töltik be. (Kivételt képeznek a szintén elemzett tematikus prédikációk, például a *Tízparancsolatról*, melyek csak látszólag beszédek, valójában egy értekezés egymást követő fejezeteit olvassuk.)

Noha a szakirodalomban általánosan elfogadott a retorika interkonfesszionális voltának az elfogadása, a szerző ezt is árnyalni tudja egy eddig ismeretlen adalékkal: a jezsuita Regius *Orator Christianus*-ában az antik eredetű három beszédnem mellett külön fejezetben ismerteti a melanchthoni eredetű *genus didascalicum*-ot. Így teljes joggal hangsúlyozza ennek a beszédnemnek is a jelentőségét, melyet az eddigi kutatás csak a protestáns gyakorlatban ismert fel. (145. p.)

A retorikatörténeti megfigyelések mellett a szerző nem zárkózik el művelődés- és mentalitástörténeti tanulságok közlésétől sem, idézve Káldinak a kortársaival kapcsolatos elbeszéléseit (az írásban mértéktartásban példát mutató Kutasi János győri püspök, a prédikálásban betegen is elől járó Telegdi Miklós és Kutasi vagy a saját édesapjára hivatkozva a szolga bérét betegségében is fizető úr példája). Hasonlóan érdekes adalék lehet, hogy a szülő-gyermek kapcsolat érvényességi köre mellett az úr-szolga, előljáró-alattvaló viszonyrendszerére is ugyanazokat az alapelveket állapítja meg. (191., 199. p.)

A kötet zárófejezete (*Összegzés és kitekintés*) kísérletet tesz – Klaniczay Tibort némileg meghaladva – a Káldi-életmű stílus- és gondolkodástörténeti szempontú besorolására. A korszakolásra vonatkozó elvek között Gábor Csilla Hans-Georg Kemperét tartja a legelfogadhatóbbnak, ő ugyanis a német líra történetét bemutató monográfiájában a Luther és Goethe kora között eltelt időre a *kora újkor* megnevezést ajánlja, s ezen belül különbözteti meg a *reformáció*, a *konfesszionalizmus* és a *felvilágosodás* korszakát. Gábor Csilla ebben a keretben elemzi Káldi prédikációit: a reformáció által támasztott kihívásokhoz kellett hozzáigazítania a középkori katolicizmus hagyományait, s a prédikációk ennek a megújító-megőrző erőfeszítésnek a recepcióját, a hazai közönséghez való alkalmazását jelentik. Végeredményben a barokknak mondott retorikai építkezést is figyelembe véve a konfesszionalizmus jegyében alkotó auktorként határozható meg Káldi.[2]

Ennek a gondolatmenetnek az újdonsága, hogy a terminológia szintjén is különbséget tesz korszakprobléma és stílusprobléma között, egyúttal pedig annak a szükségét hangoztatja, hogy az irodalmárok által használt korszakmegnevezések csak úgy lesznek elfogadhatók, ha vonatkozásba kerülnek a kortárs történettudomány fejlődésével.

Mivel a beszédeknek modern kiadásuk nincs, a függelékben elérhető a kötetben bővebben elemzett három prédikáció szövege.

(ism.: Restás Attila)

Jegyzetek

[1] *Devóció és nyelvalkotás. In: Religió és retorika. Kolozsvár, 2002. (Ariadné könyvek) 278-317. p.; Meditáció, teológia, nyelvalkotás. In: Gábor Csilla – Selyem Zsuzsa (szerk.): Kegység, kultusz, távolítás. Kolozsvár, 2002. (Sapientia könyvek, 12.) 11-36. p.*

[2] Vö. Bitskey, István: *Konfessionen und literarische Gattungen der frühen Neuzeit in Ungarn*. Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien, 1999. (Debrecener Studien zur Literatur, Bd. 4.)

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

4. Nagyari József tábori prédikációi (1681-1683). Sajtó alá rend.:
Győri L. János.
2. szám
A. D.
MMIII
Debrecen, Csokonai Kiadó, 2002. (Csokonai Könyvtár.
Források. Régi kortársaink, 9.)

A Csokonai Könyvtár forrásközlő sorozatában eddig nagyrészt 18. századi folyóirataink, romantikus szépprózánk elfeledett gyöngyszemei jelentek meg. Most sem könnyű olvasmány fekszik előttünk: a 17. század végének egyik, eddig kizárólag kéziratos formában hozzáférhető prédikációs kötete jelent meg 2002 végén. Nagyari József, Apafi Mihály egyik udvari lelkipásztora volt, a korszak leghíresebb egyházi szónoka, ahogy Martonfalvi professzor katalógusában szerepelt, „a kisasszondi Prédikátor”. Az 1681-83 közötti kényszerű táborba szállás idején elmondott, később írásban kibővített, megjobbított beszédek nem egyszerűen politikai szövegek. Apafi Mihály a török oldalán indult hadjárataira, és így kerülhetett sor arra, hogy a Bécsset ostromló keresztény sereg református lelkipásztora megsíratta a veszni látszó császárvárost. A 17. század végi Erdélyben gyorsan változtak a politikai irányok, ezért bár Teleki Mihály támogatta a kötet megjelentetését, és az már a nyomda részére rendezett formában volt, nem került sor a kiadásra. Erdélyi könyvtárak őrizték a kéziratot, és Nagyari egyéb, itt nem olvasható prédikációinak számtalan, 17. és 18. századi másolatát. Két kisebb 19. századi szövegközlés után most került először a nagyobb nyilvánosság elé az erdélyi prédikátor beszédeinek válogatott kötete, tematikus rendben.

Győri L. János, a Debreceni Református Kollégium tanára, a hazai eszmetörténeti kutatások kiemelkedő alakja, mértékadó tanulmányai jelentek meg az exemplumkutatás terén, a magyar reformáció korának mártírium-értelmezéséről, és tágabban a magyar református önértelmezés kérdéseiről. Ez a szövegkiadása hosszú előmunkálatokat takar, az erdélyi könyvtárak feltérképezésétől, a szövegátírás körülményes feladatán át a forrásszegény korszak elemző bemutatásáig. Az Imre Mihály által a kolozsvári Egyetemi Könyvtárban fellelt kötet feldolgozásának egyes munkafázisaiban részfeladatokkal közreműködtek a Debreceni Egyetem Régi és Összehasonlító Irodalomtörténeti Tanszékének munkatársai, PhD-ösztöndíjasai (szövegvariánsok összehasonlítása, a szövegek átírása), és az egyes fejezetek megvitatása is itt zajlott. A hatalmas méretű anyag rendezése, a kiadás elvi szempontjainak meghatározása több ember energiáját is lekötötte volna, ám a szövegkiadások menetét ismerve ez a szerkesztő egyedüli munkája maradt.

A Nagyari-kötet olvasásakor olyan érzésünk támadhat, mint annak, aki először fog neki a Vezúv megmászásának. Tapasztalt vezető halad előtte, aki folyamatosan szól a buktatókról, a merészebbeknek új utakat mutat, mindeközben nyugodtan és magabiztosan halad előre. Már látszik a felhőbe burkolózott hegy csúcsa, az omladékos talaj meg-megcsúszik a lábunk alatt, újfent megfordul a fejünkben, hogy feladjuk, de fogainkat összeszorítva megyünk tovább. És ha egy pillanatra nem a saját csüggedésünk uralja az elménket, eszünkbe juthat, mennyi fáradozás áll a túravezetőnk könnyed lépései, elegáns magyarázatai mögött. Miatta továbbmegyünk, mert kevés emberrel találkoztunk, aki arra szentelte a szabadidejét, hogy megmássza a Vezúvot és bejárva azt, másnak is megmutassa annak szépségeit, ahelyett hogy az alacsony szintmagasságon élne.

Aki vállalkozik arra, hogy beleolvasson a kötetbe, többször megtántorodhat: a 17. századi teológiai gondolkodás szisztematikus rendszere, a korabeli latin, barokkos nyelvezet, a kiadásban a kézirat eredeti írásának orto- és paleográfiai jelei komoly szellemi erőfeszítést igényelnek, míg az olvasó szeme megszokja. Akit azonban megérint a téma, és becsüli a másik ezirányú erőfeszítéseit, az több segítséget, támaszt kap. Az előszóban Győri L. János pontosan megjelölte, milyen variációi vannak a Nagyari-beszédeknek, milyen cím alatt található még prédikációk, amelyek nem kerültek közlésre. A kiadott szövegek egyrészt folyamatos filológiai háttéranyaggal vannak lábjegyzetelve, másrészt ezek végén külön tárgyi jegyzetek, magyarázatok találhatóak. Az egyes beszédek szerkesztését a sajtó alá rendező irodalomtörténész egységesítette, nemcsak az eredeti corpus pontatlan jelöléseit formázta (az alfejezeteket rendezte, az igehelyeket a Tótfalusi Bibliához

alkalmaztatta), hanem a homiletikai őrszavakat külön kiemelte, ezzel átláthatóbbá tette a prédikációk részeit.

A személyesség jegyeit hordozó szöveg (önéletrajz, emlékirat, vallomásirodalom) esetén kulcskérdés, hogy az értelmező milyen elméleti vagy filológiai segédanyaggal helyezi el a korszakban az adott művet, oldja fel annak szubjektív nézőpontjának esetlegességét. A Nagyari-kötet kiadója hangsúlyozottan figyelt erre a szempontra. A hadjáratok idején készült beszédek textusait a prédikátor szabadon választotta, és nem szakadt el a reálpolitikai helyzettől, applikálta a beszéd hasznait a hallgatóságra, sőt speciális esetben külön a táborig vezetőkre és vezetőkre, és külön Apafi fejedelemre. A kötet közreadója ezt az alaphelyzetet mindig szembesítette a hadtörténeti szakirodalomnak az 1681-83-as hadbavonulásokra, csatákra és tárgyalásokra vonatkozó értesüléseivel (Trócsányi Zsolt monográfiájával), és a korabeli emlékirat irodalom naplójegyzeteivel (Bethlen Miklós, Inczédi Pál és egy eddig figyelmen kívül hagyott száz előkelő, Miles Mátyás ítéleteivel).

Továbbgondolásra késztet az előtanulmány hatalmas történelmi horizontot megrajzoló gondolati íve. Már Dienes Dénes utalt arra, hogy a 18. század református teológiai gondolkodásának alapvető jegye a *szintetikus* jelleg, amely 17. századi alapon áll. Nagyari József beszédei kapcsán hasonlóan ítélnünk. A wittenbergi történelemszemlélet, a prófétai megszólalás, a coccejánus tipológia, a nemzeti és egyéni sorskérdések együttes bibliai háttérű megítélése, kegyességének puritán jegyei mind-mind ennek a sajátos teológiai egységnek a jegyei. Igazat adhatunk a kiadást előkészítő Győri L. Jánosnak, Nagyari József beszédei átfogják a magyar reformáció irodalom teljes szellemi horizontját, összegzik és egyben le is zárják azt. Egyrészt az önálló magyar politikai életforma keresésének is ekkor, az 1680-as évek végén zárulnak le az útjai, másrészt pedig a 17. századi prédikátor ráértett a kiemelt jelentőségű pillanatra, és prófétai beszédeinek kontúrjai az addigi biblikus történelemszemlélet teljes palettáját felvonultatták. Elég csak az 1683/5. prédikáció tíz pontból álló zsidó-magyar sorspárhuzam katalógusára gondolni, melyet hasonló teljességgel a 16. század reformátor írói óta nem foglaltak össze. Vagy utalni arra, hogyan jutott *apóriába* a *szent had*-konceptiót hangsúlyozó prédikátor (1681/2.), amikor Bécs ostroma és a párkányi csata idején a hadi helyzet napi szinten változott (1683/12.).

A több mint 30 lapos előtanulmány részletesen foglalkozott Nagyari József eszmetörténeti helyének meghatározásával. Szó került itt a korabeli prédikáció irodalom szemléleti hasonlóságairól a 17. századi irodalmi nyelv elemzésével, a történeti helyzet paradoxonjainak bemutatásával. Irodalmi toposzok, bibliai analógiák, történet-teológiai nézetek egymást erősítve jelentek meg szervesen egybeforvva Apafi udvari prédikátorának szemléletében. Győri L. János rámutatott, hogy ez az eszmerendszer hogyan működött, hogyan hatott a fejedelmi udvarra és az udvari politikára nézve, és Nagyari helyzetét és személyét illetően is hangsúlyozta történelemalakító szerepét. A közösség szellemi-lelki vezetőjének lelki tusája érzik minden megszólalásában, ahogy ösztönzi a katonákat, ahogy áldást kér rájuk, amikor tanít, fedd vagy vigasztal.

A szövegkiadás bevezető tanulmánya külön fejezetben vizsgálta a beszédek homiletikai jellegzetességeit, itt hadd szóljunk most részletesebben csupán erről a témáról. Nagyari megkülönböztette a katolikus *concióktól* a Geleji-, Kálvin János-, Petrus Mártír-féle egyszerűbb beszédmódot, majd a közismert *Amesiana methodust* és az udvari szólást, a Burmann-féle ún. *Realis methodust*. Utóbbinak és egyben a prédikációnak a lelke az *usus*, a *praxis*, mely független a részek homiletikai helyétől. Nagyari nem hagyta említés nélkül, hogy „amaz boldog emlekezetű Burmann Ferencz alatt laktam, tanultam”. Burmann szerepe a magyar teológiai gondolkodásban azonban további vizsgálatokat igényel, ehhez szolgáltatunk most néhány adatot.

Már a századvégi prédikációk átalakulását jelzi idős Köleséri Sámuel, debreceni lelkipásztornak, több angol eredetű kegyességi munka magyar tolmácsolójának az egyik megjegyzése. A rendszer értelmét adta vissza a hármas vagy az ötös felosztást követve, amikor a *Hasznok* elmaradását azzal indokolta, hogy „magok-is a Prédikációk (practica materiáról lévén szó) merő azon Hasznok” (RMK I. 1209). A korabeli latin nyelvű homiletikák az egyházi beszéd kétpólusúvá válását hangsúlyozzák. Martonfalvi *Ars concionandi Amesianajában* (Debrecen, 1666.) a prédikáció két fő részének nevezi meg a *doctrinat* (a szükséges

propositioval) és a klasszikus öt *usust* („tanító, cáfoló, feddő, vigasztaló hasznót”). Szilágyi Tönkö Márton *Biga pastoralisa* (Debrecen, 1684.) hasonló terminusokat használta: *declaratio* (textus-magyarázat) és *applicatio* (alkalmaztatás) néven, rövid dicsőítéssel zárva az egyházi beszédet. A Burmann-féle módszert jellemezte akként a 17. századi erdélyi fejedelmi udvar lelkipásztora, hogy ez alapján válik szét élesen egymástól a prédikációnak két tényleges része: a „*Theoria*” és az „*usus*”.

A 17. századi *ramusi* alapozású, Perkins és Amesius nevéhez fűződő homiletika az idők során több más elemmel bővült, amelyek beépülve a közgondolkodásban az ún. angliai módszerré váltak. Debreceni Ember Pál, első egyháztörténetünk megalkotója, *Szent Siklus* című művében megkülönböztetett „*Angliai*, néhol pedig, az újabb *Belgiomi, methodus*”-t, „állván ez utólsóbb tanításnak módja csak *Propositióból*, és *Applicatióból*” (RMK I. 1556). A másik elv, az „újabb *Belgiomi, methodus*” esetén Nagy Gézának a 17. századi egyháztörténetében a Coccejus-Burmann-féle németalföldi bibliamagyarázat mellett tette le voksát; Bartók István 1998-as irodalomtörténeti monográfiája német forrásokat sejtetett; ugyanakkor 17. századi példánk nem tagadják, hogy ez az angliai puritán homiletikai hagyományra építő struktúra más hagyományokból is táplálkozhat.

Magyarországon explicit módon ezt a németalföldi coccejánus írásmagyarázati módszert, Burmann megnevezésével kevesen vállalták fel. Szatmári Pap János, kolozsvári lelkész „néhai boldog emlékezetű Burmán Ferencnek, egy időben kedves tanító Mesteremnek” nevezte az utrechti professzort. Szatmári Pap János a rejtjelesen Amesiusra épülő imádság-magyarázatainak előszavában szólt a magyar reformátusoknál klasszikusnak számító ötös-rendszerről, amit ő maga is követett, és végül idézte Burmann véleményét a kettős pillérű beszédstruktúráról. „*Multo minus necessum est expressis verbis auditorum in Concione semper monere, hanc doctrinam, hanc usum esse, more illorum pictorem qui bovem vel equum idoneum pingere nequerunt, nisi illum bovem vel equum esse appingant. Rite modo doceatur, moneatur, corripiatur, ultro satis patebit, et doctrinam et usum esse*” (RMK I. 1727. előszava). A beszédek két részre válása *doctrinara* és *ususra*, Medgyesi Pálnál *Értelmet* és *Életet néző* részekre, Ember Pálnál „betű szerint való Magyarázat”-ra és „lelki értelem szerint való Magyarázat”-ra, a *literális* és a *figurális* értelmezés ősi kettősségét jeleníti meg (peshat-derash, mutakallim-szúfi), melyet a coccejánus teológusok a *scopus* irányába mozdítottak el. Frans Burmann ennek a gondolkodásmódnak a legeredetibb képviselője volt a 17. században.

Aki veszi a bátorságot, és 17. századi prédikációk olvasásába kezd, annak feltétlenül ajánljuk a Győri L. János által szerkesztett Nagyari-kötetet. A két pogány közti politikai helyzetben megszólaló egyházi beszéd komplex történelmi látásmódja, ékes, szemléletes nyelvezete, bibliás arcéle nemcsak mint történeti szöveg lehet érdekes. A kiélezett helyzetben döntésre, választásra belsőleg kényszerített ember mindenkori kínjai, történelmi példái sejlenek fel Nagyari József választott textusaiban, nemzeti és egyéni utakat kijelölő prédikációiban, erőteljes applikációiban. Ha majd az irodalomtörténeti szakkönyveket is újrafogalmazzák, és egyszer új határpontokat jelölnek ki, akkor talán majd az erdélyi prédikátor egyházi beszédei is az őket megillető helyre kerülnek. Nagyari József életművét feltétlenül a 17. századra vonatkozó műveltségünk alapvető részének tekintjük, és köszönettel tartozunk érte, hogy erre a szövegkiadás rávilágított.

(ism.: Csorba Dávid)

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