

10.  
évfolyam  
2. szám  
A. D.  
MMIX

## Galamb György: A Huszita biblia és a ferencesek. Megjegyzések az első magyar bibliafordítás kérdéséhez

Mint közzismert, a legrégebbi magyar bibliafordítást Huszita bibliának szokás nevezni. Döbrentei Gábor volt az első, aki a szöveget huszita körök munkájának tartotta, bizonyos Tamás és Bálint klerikusokban jelölve meg a fordítókat. Erre az alapot Szalkai Balázs ferences krónikája adta, amelynek első, ismeretlen folytatója a 16. század legelején a következőket írta: „*Ebben az időben még két tanult ember is távozott innen Kamancról, tudniillik Tamás és Bálint, akik miután ezt néhány megszállott férfival és asszonnyal megtanácskozták, éjnek idején Moldvába szöktek, ahol aztán ez a két pap elterjesztette az említett [ti. a huszita] eretnokséget, és mindkét testamentum írásait lefordította magyar nyelvre.*” [1] A 20. század közepén Kardos Tibor már a mellett tört lándzsát, hogy a Huszita biblia fordítói nem is huszita, hanem „patarén” eretnekek lettek volna, azaz a számos kutató által dualista eretneknek tartott boszniai egyház követői. Álláspontját azonban, elsősorban nyelvészeti érvek segítségével Károly Sándor még az ötvenes években meggyőzően cáfolta. Más kutatók ellenben kétségbe vonták, hogy a *Huszita biblia* eretnek fordítók műve lenne. A 20. század elején, illetve első felében Gálos Rezső a bencés eredet mellett foglalt állást, Tímár Kálmán premontrei körökre vezette vissza a keletkezést, míg többen, mint Mészöly Gedeon, Thienemann Tivadar vagy Szily Kálmán a ferencesekkel hozták kapcsolatba a fordítást. Legutóbb Szabó Flóris vélekedett úgy, hogy a szöveg nem eretnek, hanem szerzetesi, mégpedig ferences körökben keletkezett. [2] Nem feladatomban a kérdésben igazságot tenni és általában az első magyar bibliafordítás sokrétű problémáját megoldani, annál kevésbé, hiszen a minden szempontból kiegyensúlyozott állásfoglaláshoz nyelvészeti, nyelvtörténeti és kodikológiai megfontolásokat is figyelembe kell venni, amelyek kívül esnek kompetenciámon. E helyett Szabó Flóris említett tanulmányából kiindulva azt vizsgálom, hogy valóban olyan gyenge lábakon áll-e a huszita eredetről szóló elmélet, mint azt bírálói föltüntetik. A kérdéssel értelemszerűen összefügg a Szalkai-féle krónika hitelességének mérlegre tétele, amely viszont azt a kérdést veti föl, hogy a fordítóknak lehetett-e kapcsolata ferences körökkel, s ha igen, milyen természetű volt az.

Két kétségtelen tényből érdemes kiindulni. Az egyik az, hogy a Szalkai-féle *A boszniai és a magyarországi minoriták krónikája* ismeretlen folytatója a 16. század elején írva – mint láttuk – úgy tudta, hogy két kamonci klerikus, Tamás és Bálint Marchiai Jakab inkvizítor üldözése elől Moldvába menekült, s ott az Ó- és az Újszövetség könyveit magyarra fordította. [3] A menekülés időpontja (1439 nyara) más források, a Marchiai Jakab inkvizítori működésével kapcsolatos iratok Kamoncra tett utalásai segítségével egyértelműen meghatározható. [4] A kutatás sokat vitatta a fordítás körülményeit: azaz a fordítók személyét, lehetséges helyszínét és az idejét, továbbá azt, hogy a szöveg keletkezésében milyen hatások játszottak szerepet. Ezek a viták azonban érdemben nem érintik a Szalkai-féle krónika folytatásában foglaltakat. Így azok a kérdések, hogy Tamás és Bálint oltárosok voltak-e vagy sem, hogy azonosak-e a prágai egyetemi anyakönyvekben szereplő Pécsi Tamás és Újlaki Bálint klerikusokkal, nem relevánsak a krónika hitelessége szempontjából. Egyébiránt Bálint 1412-es prágai említése nem esik időben olyan messze a kamonci eseményektől, hogy az egyik ne ő lehetne. [5] Huszonhét évvel később, 1439-ben nem lehetett még túlságosan idős ember, s az az egyházi pályán való előmenetelének hiányát épp esetleges lázadó természete is okozhatta. Azt is megjegyezhetjük, hogy a krónika tudósít egy bizonyos Kamonci Balázsról és név szerint nem említett társairól, akikben a huszita tanok magyarországi elterjesztőjét látja. IV. Jenő pápa 1437. július 22-én kelt bullája pedig arról beszél, hogy Andreas Michaelis (Mihályfi András), egy bácsi egyházmegyébe tartozó pap „más csehországi” (értsd: ott járt vagy tanult) személyekkel együtt vallotta az eretnokséget. [6] Mindezek alapján nagyon is elképzelhető, hogy a fordítókat ezekben a körökben kell keresni.

Ugyancsak sokat vitatták a fordítás idejét és ebből következőleg a helyét. A *Müncheneri kódex* naptárkerékének

időkore 1415 és 1439 közé esik, amiből egyes szerzők arra következtettek, hogy a szöveg is ezekben az években keletkezhetett, ellentétben azzal, amit Szalkai folytatója állít a fordítás moldvai helyszínéről.[7] Ezzel szemben mások, így Waldapfel József rámutattak, hogy naptárkerék használhatóságának időköre nincs összefüggésben a fordítás idejével, hiszen azt még 1466-ban is bemásolta Németi György a *Müncheneri kódex*be.[8] Timár Kálmán – véleményem szerint félreértve Marco Bandini 1646-os jelentésének szövegét – a moldvai magyar huszita telepek jelentőségét vonta kétségbe, továbbá időbeli hatásukat is leszűkítette, hogy kétségbe vonhassa azt, hogy a *Müncheneri kódexet* másoló Németi György heterodox körökhöz tartozott volna. A másolóval kapcsolatos ellenvetései azonban – logikusan – nem cáfolják, hogy az ismeretlen (vagy nem is annyira ismeretlen) fordítók eretnek körökhöz tartoztak volna.

Ezen a ponton röviden ki kell térni arra, hogy mit érthetünk az „eretnek Biblia”, az „eretnek bibliafordítás” fogalmán. Említettük, hogy a *Huszita bibliában* „patarén” jellegét hangoztató nézetet már megcáfolták. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy nem is szabad azt várni, hogy az eretnekek általi fordítás a szöveg doktrinális eltérések miatti megváltoztatásában mutatkozzék meg. Például a provence-i katar biblia vagy a boszniai eretnekek által készített bibliafordítások esetében sem találunk magában a szövegben szándékos változtatásokat. Mindez összhangban áll azzal, hogy a legtöbb eretnek célja a saját értelmezésében éppen az volt, hogy visszatérjen a hit tiszta forrásához, a Biblia hű, betű szerint vett szövegéhez, s abból kiindulva fogalmazza meg, de már kommentárokból az egyház bírálatát. Tehát ortodox bibliai anyagot használtak, amihez ellenben hozzáfűzhatték heterodoxnak számító kommentárjaikat. Más kérdés tehát, hogy a szöveg eretnek-e, s megint más az, hogy a szentírási szöveget fordítók vagy másolókat eretneknek tartja-e a korabeli egyház. Úgy gondolom, hogy csupán ez utóbbi értelemben érdemes tehát eretnek bibliafordításról, ezen belül is magyar nyelvű *Huszita bibliáról* beszélni.

A másik nehezen vitatható vagy legalábbis eddig kétségbe nem vont körülmény az, hogy az *Apor*, a *Bécsi*, és a *Müncheneri kódex* (valamint részben a *Döbrentei*, a *Keszthelyi* és a *Kulcsár kódex*) magyar nyelvű bibliaszövegei egyetlen fordítás másolatai.[9] A legfőbb vitatott kérdés mindig is az volt, hogy ez az elveszett fordítás azonos-e azzal, amiről Szalkai folytatója beszél, tehát eretnek körökben és eretnek használatra készült-e, avagy szerzetesi körökben, azaz ortodox munka-e.[10] Úgy látom, hogy az ügyben a perdöntő kérdés a ferences krónika hitelessége, hiszen egyetlen olyan magyar bibliaszöveg van, amelyben a Szalkai folytatója által említett „zent zelleth” kifejezés szerepel, mégpedig az a szöveg, ami elveszett ugyan, de részletei a három kódexbe másolva fennmaradtak.

De vajon megbízható forrásnak tarthatjuk-e Szalkai folytatójának szövegét? Véleményem szerint igen. Olyan bibliafordításról beszél, amelyben a „zent zelleth” kifejezést használják a fordítók: s van ilyen szöveg. Arról is tájékoztat, hogy Kamonci Balázs, a huszitává lett volt prágai diák, megfélemlítve Marchiai Jakab megjelenésétől, elmenekült előle, később azonban megtagadta eretnokségét és bácsi nagyprépost lett. Egy 1447-ben Kamonci Balázs részére kiadott pápai levél[11] mindezzel teljesen egybehangzóan beszél el a történetekről. Elmondja, hogy az eretnekek Moldvába menekülnek, s valóban: 1440-től kezdve folyamatosan indulnak a ferences missziók ebbe a tartományba, hogy őket visszatérítsék, s a menekülést körülbelül két évvel követően le is írták az ottani eretnekek nézeteit, amelyekkel Torquemada bíboros már 1442-ben 38 pontba szedve vitatkozott *Reprobationes* címen ismert művében.[12] S még egy nem lényegtelen körülmény: az egyik Moldvába indított expedícióra Bácsi Fábrián tartományfőnöksége idején (1445) került sor. Az ő idejében lett rendtaggá az az Újlaki Gergely, aki Szalkai folytatójának az informátora volt.[13] Nehéz elképzelni, hogy alapvető kérdésekben tévedett volna a kamonci eseményekkel, a Moldvába meneküléssel vagy éppen a bibliafordítással kapcsolatosan. A ferences krónikát tehát megbízhatónak kell tartanunk mindaddig, amíg az első magyar bibliafordítás huszita gyökereit ellenzők az eddigieknél nyomósabb érveket nem hoznak elő.

Melyek ezek az ellenérvek? Az egyik az, hogy a fordítás részleteit tartalmazó kódexek breviárium jellegűek.[14] Ez a fölvetés azonban nem érinti a kérdés lényegét. Egyrészt: a *Müncheni kódex* talán mégsem breviárium jellegű pusztán azért, mert csupán az evangéliumok vannak benne, míg az Újszövetség egyéb könyvei hiányoznak belőle. Másrészt, amint azt Kardos joggal megjegyzi, kevés volt a könyv, a fordítók abból dolgoztak, amiből tudtak: nem egyszer bizonyára breviáriumokból.[15] Harmadrészt, s ez a valószínűbb: azok a szerzetesek, akik rendtársaik kezébe magyar nyelvű breviáriumot igyekeztek adni, átvehették a *Huszita biblia* szövegét, amelyben tartalmilag semmi eretnek nem volt. A „zent zelleth” kifejezésben – ellentétben Szalkai folytatójával – nem szükséges semmiféle eretnekség kifejeződését látnunk, ugyanis nem tudunk olyan heterodox nézetekről, amelynek a *megkülönböztető jegye* a Szentlélek elutasítása lenne. Sokkal inkább olyan nyelvjárási sajátosságról vagy archaizmusról van szó, amelyet Szalkai folytatója nem ismert, s így alkalmasnak tartott arra, hogy vele a fordítás eretnek származását – amiről nyilván már korábban tudomása volt – illusztrálja.[16]

Térjünk most át arra, hogy Szabó Flóris 1989-ben megjelent tanulmánya mennyiben érinti a Szalkai-féle krónika hitelességét, s azon keresztül tágabban a *Huszita biblia* eretnek eredetét. Nem érdemes hosszan időzni azon részleteknél, amelyek vagy a már ismert, de nem meggyőző érvek fölmelegítésének tűnnek, vagy amelyek logikailag nem érintik a *Huszita biblia* kérdését.[17] Annak vitatása, hogy a prágai egyetem anyakönyveiben említett Újlaki Bálint és Pécsi Tamás azonosak lennének a Szalkai-féle krónikában említett Tamás és Bálint klerikusokkal, nem mond semmit a krónika állításainak hiteléről, hiszen az csak annyit mond róluk, hogy „tanult emberek”. [18] Továbbá, ha valaki nem csupán feltételezné, mint Szabó, de be is bizonyítaná, hogy a *Müncheni kódexet* másoló Németi György édesapja, Hensel Imre nem azonos az Emericus de Septem Castris néven ismert egykori prágai diákkal, akkor sem mondana semmit a bibliafordítás huszita származásáról.[19] Nem szól Szalkai ellen a fordítás nyugat- dunántúli nyelvjárása sem. Ha egyszer ugyanis a huszita eredetet ellenzők azt hangsúlyozzák, hogy Tamás és Bálint nem pécsi és nem újlaki, valamint túl idősek lettek volna 1439-ben, ha a prágai anyakönyvek 1399-ben illetve 1411-ben említik őket baccalaureusként, akkor viszont lehettek olyan, a Nyugat-Dunántúlról érkezett papok, akik fordítói munkájában tükröződnek szülőföldjük nyelvjárási sajátosságai.

A fordítás keletkezésének idejére és ezzel összefüggésben helyére nézve nem perdöntő a *Müncheni kódexben* található naptárkerék használhatóságának időköre. Egyrészt nem biztos, hogy a kódexet készítő Németi György ugyanonnan másolta a naptárt, mint az evangéliumokat. Másrészt, ha mégis nagyon ragaszkodunk ahhoz, hogy a naptár érvényességének időhatárai (1415-1439) mondanak valamit a fordítás születési körülményeiről, korántsem elképzelhetetlen, hogy a fordítók még 1439 előtt a Szerémségben láttak munkához, hogy azután Moldvában fejezzék be munkájukat. Ám ha a a naptárkereket még Németi György is lemásolta 1466-ban, holott akkor már rég nem volt használható, akkor viszont, mint Waldapfel megjegyzte, bárki más is megtehetette ugyanezt Moldvában 1439 és 1466 között, tehát nem zárható ki, hogy a fordítás teljes egészében Moldvában készült, amint azt a Szalkai-féle krónika mondja. Szabó ezzel szemben azt az álláspontot látszik elfogadni, hogy a fordítás 1416 körül keletkezett (Békesi, Szily), s nem foglalkozik a datálással kapcsolatos egyéb nézetekkel. Ebből a be nem bizonyított álláspontból kiindulva vonja azután kétségbe Szalkai ennek ellentmondó szövegrészének hitelességét, ami így szól: „*Tamás és Bálint [...] Moldvába szöktek, ahol aztán ez a két pap elterjesztette az említett eretnokséget, és mindkét testamentum írásait lefordította magyar nyelvre*”. A mondat második fele, mint mondja, nem engedi meg azt az értelmezést, hogy a fordítás munkája már magyar területen, 1439 előtt elkezdődött, s kijelenti: „...ha ugyanazon mondat egyik felét szó szerint igaznak tartjuk, akkor a másik felét is úgy kell elfogadnunk.”[20] Ilyen mértékű szó szerinti pontosságot azonban nem minden esetben várhatunk a korabeli forrásoktól, ráadásul, ha Szabó tanácsát komolyan vennénk, az a történeti forráskritika végét jelentené.

Ami a fordítás, illetve a másolás helyszínét, Moldvát, illetve szűkebben Tatrost illeti, Szabó Flóris megjegyzései nem meggyőzőek. A másolás körülményeit illető fontos kérdés, hogy el volt-e terjedve az

eretnység Moldvában 1420 és kb. 1470 között. Ezt nem cáfolja, hogy már 1225 óta laktak itt katolikus magyarok, sem az, hogy Sándor vajda Tatroson (még 1410-ben!) katolikus templomot, Bákón ferences kolostori templomot.<sup>[21]</sup> Moldvabányán katolikus püspöki székesegyházat építtetett, sem pedig az, hogy II. Pius 1461-es bullája arról beszél, hogy a ferencesek Moldva „nagy részét” „megtisztították” az eretnységtől. Az említett dátumok vagy nem érintik a kérdéses időszakot, vagy, mint Piccolomini bullája, eléggé későiek. Ráadásul az utóbbi szavahihetőségét csökkenti, hogy még 1460-ban is települnek Moldvába husziták.<sup>[22]</sup> továbbá az, hogy a benne foglalt információ forrásai nem mások, mint éppen a térítő tevékenységük sikeresként való föltüntetésében érdekelt ferencesek. Sándor vajda katolikusokat „támogató” politikájáról pedig elég annyi, hogy szövetekezett a huszitákat támogató litván nagyfejedelemmel, Swidrigajlóval és mint Zbigniew Oleśnicki krakkói püspök írja, az eretnekek pártját fogta.<sup>[23]</sup>

Most pedig térjünk rá Szabó azon két ellenvetésére, amelyek a kérdés történetében valóban újaknak számítanak. Az egyik szerint a fordításban több olyan kifejezés található, amelyet eredeti „semleges” jelentésük helyett egyházi, szerzetesi közegben használatos szóval adtak volna vissza a fordítók. Ilyen például a „matutina lux” – „veternyei villámodat”, „montes saeculi” – „világnak hegyei”; „duos angelos in albis” – „két angyalt albákban” vagy a „religio” – „szerzet”. Ebből arra következtet, hogy a fordítók nem lehettek eretnekek. Úgy vélem, a fenti példák közül csak kettő támasztja alá a szerző mondanivalóját: mégpedig a „matutina lux” – „veternyei villámodat” és az „in albis” – „albákban”-ként való fordítása, ám például a „religio” szerzetesrendként való átültetésében semmi különlegeset nem kell látnunk.<sup>[24]</sup> Továbbmenve: ha egyszer joggal merülnek fel alapos kétségek afelől, hogy a fordítók azonosak lennének Pécsi Tamás és Újlaki Bálint volt prágai diákokkal, akkor az a Tamás és Bálint (vagy legalább az egyikük), akikről a Szalkai-féle krónika értesülésén kívül semmit sem tudunk, miért ne lehettek volna – legalábbis életük egy rövid szakaszában – szerzetesek, vagy olyan papok, akik szerzetesi körökkel kapcsolatban álltak? A középkori eretnységek történetében gyakran találkozhatunk olyan világi papokkal vagy szerzetesekkel, akik heterodox nézetek képviselői lettek, kezdve a 11. századi patarénus Ariald diakónuson egészen Husz Jánosig.

Szabó másik eredeti – és valóban figyelemre méltó – ellenvetése a helyesírás kérdésével kapcsolatos. Kniezsa István korábbi álláspontjával vitatkozva<sup>[25]</sup> meggyőzően érvel a mellett, hogy a *Bécsi* illetve a *Müncheneri kódex* helyesírási rendszere eltér attól, amit Husz alkalmazott, ellenben megfelel annak, amit a magyarországi ferences kódexek egyöntetűen használnak. A huszitának tartott helyesírást alkalmazzák a későbbi ferences kódexek is, továbbá egyöntetűen a *Bécsi* és *Müncheneri kódexek* másolói is. Szabó mindebből arra következtet, hogy a másolók, akik fegyelmezetten alkalmazták az egységes helyesírási szabályokat, egyetlen közösség tagjai voltak, mégpedig a ferences rendé.

Mindaz, amit Szabó a szűkebben vett helyesírási kérdésekről ír, valóban megfontolandó, ám a levont következtetéssel szemben komoly ellenvetések tehetők. Ha a másolók valóban ferences szerzetesi közösségekben működtek, mivel magyarázható, hogy a más tekintetben olyannyira megbízható Szalkai-féle krónika nemcsak hogy nem tud ferences bibliafordításról, hanem azt, amiről tud, egyértelműen eretneknek bélyegzi? Mivel magyarázható az, amire már Gálos Rezső is (igaz, ő a bencés eredet mellett kardoskodva) fölhívta a figyelmet, nevezetesen, hogy a naptárkerék ünnepei egyáltalán nem tükrözik a ferences rendből kikerült szentek tiszteletét?<sup>[26]</sup> Az ellentmondás, úgy vélem, akkor oldható fel, ha nem úgy tesszük föl a kérdést, mint Szabó: „De hogyan juthatott a husziták ellen küzdő ferencesek kódexeibe a ’huszita’ helyesírás”,<sup>[27]</sup> hanem úgy, hogy miért alkalmaztak a másolók ferences helyesírást? Ezzel kapcsolatban egyelőre csak hipotéziseket lehet megfogalmazni.

Ha világi papi személyek (Kamanci Balázs, Mihályfi András, maga Tamás és Bálint, vagy a Szalkai-féle krónikában említett belcsényi, ill. szentmártoni plébánosok)<sup>[28]</sup> viszonylag nagy számban válhattak eretnekké, akkor azt sem zárhatjuk ki, hogy szerzetesi – akár ferences – közösségekben élő személyek is csatlakoztak az eretnekekhez. Rögtön adódik az a példa, hogy a moldvai husziták vezetőjéhez, egy bizonyos

Jakabhoz egy kiugrott ferences barát is csatlakozott.[29]

Továbbgondolva azonban Szabó fölvetéseit, a hazai egyetemi kultúra hiányában valóban a ferencesek lehettek azok, akik az országot sűrűn behálózó kolostoraikkal a háttérben, sokrétű kapcsolatban állva a világi társadalommal és annak vallásos igényeivel, a kezdeményezői voltak egy magyar helyesírási rendszer kidolgozásának, ha már a latin nyelven való másolás szabályait a saját scriptoriumaikban oly következetesen kívánták érvényre juttatni. Maga Szabó hívja föl a figyelmet arra, hogy a ferences helyesírás más rend kódexeire is hatott, mint például a domonkos eredetű Birk kódexre.[30] Ha ilyen nagy hatásuk volt, semmi nem zárja ki, hogy a másolók, például Németi György, valószínűsíthetően polgárember létére, ehhez a helyesírási rendszerhez nyúltak, mert ez volt kéznél.

Úgy látom tehát, hogy Szabó Flóris megfontolásai nem adnak arra magyarázatot, hogy Szalkai folytatója (akinek szavahihetőségére nem tér ki) miért beszél eretnek körökből származó bibliafordításról. Továbbá arra sem, milyen más módon lehet interpretálni azt, hogy a ferences krónika által említett „zent zelleth” kifejezés következetesen megvan a kódexek szövegében (kivéve az *Apor kódexet*, ahol következetesen ki van javítva „szentlélek”-re). Véleményem szerint nem „Waldapfel–Kniezsa kategorikus imperatívusza” éltetik a huszita „elméletet”, s nem feltétlenül a helyesírás kérdésén „áll vagy bukik” a huszita eredet kérdése, mint Szabó véli, hanem legalább ugyanolyan mértékben a ferences krónika hitelességén.

A *Huszita biblia* eretnek körökben való keletkezésének tételét elvető véleményeknek az a gyengéje, hogy az eretnekség és orthodoxia határán átjárhatatlan válaszfalat látnak. Úgy tűnik azonban, hogy ez a megközelítés nem segíti, hanem hátráltatja a korabeli vallási jelenségek magyarázatát. Több körülmény is arra enged következtetni, hogy a *Huszita biblia* keletkezésének idején heterodoxia és ortodoxia között létezett átjárás. Az eretnekség felé hajlók, Husz János tanáival rokonszenvezők évtizedeken át kapcsolatban állhattak ortodox egyházi – akár világi, akár szerzetesi – körökkel, sőt, mint fentebb említettük, maguk is papi személyek voltak. Szövegek, könyvek, másolatok áramolhattak közöttük. Több forrás, így Marchiai Jakab levelezése vagy az vagy az általa bizonyára elsősorban erdélyi tapasztalatai alapján összeállított *Articuli husitarum* is azt emlegeti, hogy a husziták között számos papi személy található.[31] A korabeli hazai egyház helyzete, az egyházi fegyelem lazasága, amely Marchiai Jakab levelezéséből is kiderül, nem tette lehetővé, hogy az egyház szisztematikusan föllépjen a heterodoxia felé sodródó tagjaival szemben. A szakadást, amely menekülésre készítette őket, éppen az inkvizítor megjelenése hozta.

Szembetűnő körülmény az is, hogy Magyarországon az obszervánsok, bár nem váltak eretnekké, de a 15. század vége felé, a 16. század elején számos szónokuk az erősödő társadalmi elégedetlenség szószólójává lett. Mint Szűcs Jenő rámutatott, a Dózsa-felkelés gócpontjai egybeesnek a legjelentősebb obszerváns kolostorokkal, a rend vezetése többször elítélte az aposztáziába esett rendtagokat, ami a korabeli szóhasználatban eretnekgyanus viselkedésformát jelentett, s a felkelés ideológiájának két alaprtegét elkülönítve az egyiket ezen „aposztáták” Petrus Johannes Olivi 13. századi ferences szerzetes tanaira visszavezethető apokaliptikus misztikájában látta.[32]

## Jegyzetek

- [1] Zalka, Blasius de: *Chronica fratrum minorum de observantia provinciae Boznae et Hungariae*. In Toldy Ferenc: *Analecta monumentorum Hungariae*. Pesthini, 1860. (repr.: curavit Érszegi, G.éza. Budapestini, 1986.) (továbbiakban: Blasius de Zalka, 1860.) 240. p.
- [2] Gálos Rezső: Legrégibb bibliafordításunk. Bp., 1928. (továbbiakban: Gálos, 1928.); Mészöly Gedeon: A Döbrentei Codex és az Apor Codex második keze. In: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1915. 1. sz. 40-80. p.; Szily Kálmán: Tamás és Bálint: a Biblia első magyar fordítói. In: *Magyar Nyelv*, 1911. (továbbiakban: Szily, 1911.) 444. p.; Thienemann Tivadar: Városi élet a magyar középkorban. In: *Minerva*, 1923. 444. p.; Szabó Flóris: Huszita-e a Huszita biblia? Bíráló és útkeresés. In: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1989. 1-2. sz. 118-125. p. (továbbiakban: Szabó, 1989.)
- [3] A krónika szerzőiről és folytatásairól: Kollányi Ferenc: Magyar ferencrendiek a XVI. század első felében. II. In: *Századok*, 1898. 5. sz. 405-419. p., 405-407. p.; Karácsonyi János: Szent Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig. II. Bp., 1924. (továbbiakban: Karácsonyi, 1924.) 566-567., 574-575., 577-578. p.; Tarnai Andor: A magyarországi obszervánsok rendi krónikájának szerzői és forrásai. In: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1973. 2-3. sz. 135-147. p.; Uő: A magyar nyelvet írni kezdik. Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon. Bp., 1984. (továbbiakban: Tarnai, 1984.) 94-95. p.
- [4] Fermendžin, Eusebius: *Acta Bosnae potissimum ecclesiastica ab anno 925 usque ad annum 1752. Zagabriae*, 1892. No. 784., 786., 788.; Wadding, Luke: *Annales minorum*. Vol. 11. Roma, 1734. (továbbiakban: Wadding, 1734.) an. 1439., no. 23.
- [5] Tóth Szabó Pál: A cseh-huszita mozgalmak és uralom története Magyarországon. Bp., 1917. (továbbiakban: Tóth Szabó, 1917.) 162. p., 2. sz. jegyz.
- [6] Wadding, 1734. an. 1437., no. 13.; *Bullarium Franciscanum. Nova Series I. 1431-1455*. Ed.: Hütemann, Ulricus Fr. Florentiam, 1929. (továbbiakban: Hütemann, 1929.) No. 306.
- [7] Békesi Emil: Adalékok a legrégibb magyar szentírás korának meghatározásához. In: *Új Magyar Sion*, 1880.; Szily Kálmán: A Müncheni kódex kora. In: *Magyar Nyelv*, 1907.; Timár Kálmán: Legrégibb bibliafordításunk eredete. Pécsi Tamás és Újlaki Bálint bibliája-e? Kalocsa, 1931. 8-12. p.
- [8] Waldapfel József: Legrégibb bibliafordításunk. In: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1927. (továbbiakban: Waldapfel, 1927.) 96-97. p.
- [9] Horváth Cyrill: Hussita emlékeink. In: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1896. 1. sz. 1-12. p., 6. p.; Mészöly Gedeon: Legrégibb bibliafordításokról. In: *Magyar Nyelv*, 1917. Az Apor-kódex és a Döbrentei-kódex viszonyáról még: Szily, 1911.; Gábel Asztrik: Breviárium- típusú kódexek. Bp., 1934. (továbbiakban: Gábel, 1934.) 10-16. p.
- [10] Gálos, 1928. (bencés); Timár Kálmán: *Premontrei kódexek*. Kalocsa, 1924. (premontrei, részben ugyanezt állítja: Gábel, 1934.); Szabó, 1989. (ferences)
- [11] Hütemann, 1929. No. 306., 1098.
- [12] Galamb György: Juan de Torquemada bíboros Reprobatióinak datálása. In: *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Acta Historica*, 1998. 31-37. p.
- [13] Blasius de Zalka, 1860. 216. p.; Karácsonyi, 1924. 575. p.; Tarnai, 1984. 95. p.
- [14] Gálos, 1928. 4-8. p. A breviárium típusú kódexekről: Gábel, 1934.

[15] Kardos Tibor: A huszita Biblia keletkezése. Bp., 1953. (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 82.) 3. p.; Waldapfel, 1927. 97. p.

[16] Károly Sándor: Első bibliafordításunk *szellet* szava. In: *Magyar Nyelv*, 1955. 303-311. p., 303-304. p. Nem tartom meggyőzőnek Waldapfel József azon felfogását, hogy a kifejezésnek eretnek tartalma volt. Azzal érvel, hogy a legkorábban keletkezett, s kétségtelenül ortodox körökben használt Apor-kódex újtestamentumi himnuszai szóról-szóra megegyeznek a Müncheneri-kódex szövegével, csak a vitatott „zenth zelleth” van bennük Szentlélekre kijavítva. Ennek, a Károly Sándor által leírtak értelmében nyelvjárási, nyelvhasználati okai lehettek. Waldapfel, 1927. 98. p.

[17] Szabó, 1989. 118-120. p.

[18] Igenlő értelemben foglalt állást Melich János és utána többen, arra alapozva, hogy Joseph Jireček megtalálta-e neveket is a prágai egyetem anyakönyvében. Jireček, Joseph: Über die culturellen Beziehungen der Ungarn und Böhmen im XIV und XV. Jahrhunderte un über die ungarische Husiten. Sitzungsberichte der Königlichen böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, hilosophische- historische- philologische Klasse. Prag, 1885. 101-113. p. Az azonosítás ellen már meggyőző érveket hozott föl: Tóth Szabó, 1917. 162. p., 2. sz. jegyz.

[19] Tóth Szabó, 1917. 162. p.

[20] Szabó, 1989. 119. p.

[21] Más csak 1516-tól említi a bákói kolostort: Karácsonyi, 1924. 12. p.

[22] Ezt még Timár Kálmán sem vonja kétségbe. Timár Kálmán: A moldvai husziták és csángók magyar miséje. Százéves történelmi hazugság. Kalocsa, 1931. 6., 18. p. Szabó Moldvával kapcsolatos érvei egyébiránt nagyrészt Timáréit újítják fel.

[23] Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia. Tom. XII. Krakowie, 1891. (továbbiakban: Monumenta Poloniae, 1891.) No. 204.

[24] Szabó, 1989. 124. p.

[25] Kniezsa István: *Helyesírásunk története a könyvnyomtatás koráig*. Bp., 1952. 147. p.

[26] Gálos, 1928. 17-18. p.

[27] Szabó, 1989. 121. p.

[28] Blasius de Zalka, 1860. 239-240. p.

[29] Ulászló lengyel király levele Sándor moldvai fejedelemhez (1431), illetve Oleśnicki krakkói érsek levele Cesarini bíboroshoz (1432). Monumenta Poloniae, 1891. No. 188., 204. p.

[30] Szabó, 1989. 121. p.

[31] A szerémi püspök oklevele így fogalmaz: „plurimos haereticos, tam clericos, quam laicos [...] diligenti inquisitione reperit.” Fejér, Georgius: Codex Diplomaticus. Vol. X/VII. Budae, 1843. 443. p. Az *Articuli* szerint: „Quorum omnium hereticorum inter sacerdotes et seculares conversa sunt predicacionibus mei... homines XXV m.” Lukcsics Pál: XV. századi pápák oklevelei. II. Bp., 1938. 25. p.; Vat. lat. 7307. f. 24v.; Az

*Articulira*: Galamb György: San Giacomo della Marca e gli eretici di Ungheria. In: San Giacomo della Marca e l' Europa del '400. Atti del Convegno internazionale di studi, Montepandone, 7-10 settembre 1994, a c. di Bracci, S. Padova, 1997. 216-219. p.; Uő: Francescani, eretici e repressione antiereticale nell' Ungheria del 15. secolo. In: *Chronica. Annual of the Institute of History. Szeged*, 2002. 39-56. p.

[32] Szűcs Jenő: Dózsa parasztháborújának ideológiája. In: Uő: *Nemzet és történelem*. Bp., 1974. 627-635., 664-665. p.

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



10.  
évfolyam  
2. szám  
A. D.  
MMIX

## Bernhardt Dóra: Szó vagy írás? A Biblia a szóbeliség-írásbeliség kutatási terület tükrében: Két példa

A reformáció korával foglalkozó történészek sokszor és sokféleképpen körüljárták már a Biblia, a reformáció és a könyvnyomtatás kérdéskörét. A következőkben egy másik tudományág, a szóbeliség-írásbeliség kutatási terület segítségével szeretném megvizsgálni a Biblia, mint írott és/vagy szóbeli médium kérdéskörét, ennek egy vetületére hozva két példát.

### A szóbeliség-írásbeliség kutatási terület

A szóbeliség-írásbeliség kutatási terület aránylag fiatal ága az interdiszciplináris tudományoknak. Tárgya az uralkodó kommunikációs technikák hatásának vizsgálata az emberi kultúra különböző vonatkozásaira: az emberi tudatra – ezen belül a nyelvre és a gondolkodásra – illetve az ezeket kísérő pszichológiai és szociológiai dimenziókra. A szóbeliség-írásbeliség kutatók a kommunikációs technológiák legjelentősebb változásának az (elsődleges) szóbeliségről az írásbeliségre, majd a kézírásról a könyvnyomtatásra való áttérést tartják, de mai képviselői egyre többet foglalkoznak az elektronikus kommunikáció térhódításával és hatásainak vizsgálatával is.

A szóbeliség-írásbeliség tudományág legelső képviselői az írásbeliség hajnaláig mentek vissza kutatásiakban; Eric Havelock klasszika-filológus például a klasszikus görög filozófia kialakulását az analfabetikus írásmód elterjedéséhez, illetve az addig uralkodó szóbeliségben az írás által okozott válsághoz kötötte. Egy másik klasszika-filológus, Milman Parry valamint munkatársa, Albert Lord az antik – homéroszi – és kortárs balkáni szóbeli költészet tanulmányozása kapcsán mutattak rá arra, hogy a kizárólag szóban történő költői alkotás olyan formális és narratív elemeket és technikákat alkalmaz, amelyek azt alapvetően megkülönböztetik a későbbi, elsősorban írásbeli rögzítésre szánt „irodalomtól”.

Az úgynevezett torontói iskola kutatói: Harold Innis, Marshall McLuhan, valamint a bizonyos értelemben ide sorolható Walter Ong jezsuita pap azután a fenti eredményekre is támaszkodva tovább bővítették a szóbeliség-írásbeliség kutatási terület által vizsgált kérdéseket. Foglalkoztak, többek között, annak gazdasági, kultúrtörténeti, pszichológiai, filozófiai és teológiai vonatkozásaival. (A magyar tudományos életben elsősorban Nyíri Kristóf és tanítványai, valamint Szécsi Gábor, a filozófusok közül Fehér M. István foglalkozik a szóbeliség-írásbeliség kérdéskörrel.)

Marshall McLuhan ismert szlogenje, „A médium az üzenet” bonyolult és gyakran ellentmondásos összefüggéseket takar, amelyeket e helyen nem tudunk részletesen elemezni. Ezért a tudományterület által leírt törvényszerűségek közül a következőkben mindössze néhányat szeretnék kiemelni.

A szóbeliség-írásbeliség kutatók rámutatnak arra a könnyen belátható tényre, hogy míg a szóban történő kommunikáció mindig egy konkrét helyzethez kötött és ezért metakommunikációs eszközökkel is megtámogatott, az írásbeli kommunikáció azáltal, hogy helytől és időtől függetleníti a kijelentést, elvontabbá és kontextustól függetlenné teszi azt. A beszélt nyelv könnyen megbirkózik a mindennapok tapasztalatában előforduló esetlegességgel és kétértelműségekkel; az írás azonban, Jack Goody szerint, „formalizálja” a nyelv szemiotikai rendszerét, ami azt jelenti, hogy újszerű helyzetekkel, esetlegességekkel sokkal kevésbé tud megbirkózni. Mindez maga után vonja az olvasó részéről a reflektálás és absztrakció szükségességét: mondhatnánk úgy is, Jan Assman szavaival, hogy – jelenlét híján – az írással egy időben megszületik a hermeneutika, az értelmezés szükségessége és tudománya. „A rögzített betű és a változékony valóság közt

távolság feszül, amely kizárólag értelmezéssel hidalható át.”<sup>[1]</sup>

Az említett gondolkodók közül Walter Ong az, aki különösen sok figyelmet szentel a szóbeliség/hallás és írásbeliség/látás kapcsolatának. Szerinte a nézésre/látásra mint érzékelési folyamatra jellemző, hogy a látottakat „tárgyasítja,” és hogy ezt a folyamatot az egyén döntésével befolyásolhatja, ilyen módon a szemlélt dolgot szinte uralja – a szemünk biológiája olyan, hogy be tudjuk hunyni, egy könyvet be tudunk csukni – míg a hang jelenlétre utal és részvételre, válaszra készítet. Ugyanakkor azt is tudjuk mindannyian, hogy „a szó elröpi, az írás megmarad” – a hang múlandó, a kép illetve az írás megőrizhető.

Végezetül, úgy Ong mint McLuhan felhívják a figyelmet arra, hogy az írás – különösen a fonologikus betűírás – technika: az ember általa készített *techne*, eszköz (toll, tinta, nyomdagép, számítógép) szükséges a használatához és – McLuhan szavaival – segítségével az ember mintegy kiterjeszti testrészeinek vagy érzékszerveinek kapacitását. Az írás helyettesíti az emlékezetet, és jelenlétünk nélkül közvetíti gondolatainkat mások felé.

### **A Biblia a szóbeliség–írásbéliség kutatási terület tükrében**

A Biblia – a szó jelentése, mint tudjuk, könyvek, könyvecskék - definíciójánál fogva az írásbéliség megjelenítője, terméke. Nem kétséges az sem, miért volt szükség az isteni kijelentés írásban való rögzítésére, hiszen, ismét Jan Assmann idézve, „a múlt létrejövételének egyik legjellemzőbb és legelterjedtebb feltétele: a hagyomány írásba foglalása”,<sup>[2]</sup> az írásbéliség valóban az emberiség kulturális emlékezetének meghatározó – a nyugati világban uralkodó – letéteményese.

Keresztény tudósként Walter Ong azon meggyőződésének ad hangot, hogy Jézus földi élete és az Újszövetség keletkezése nem véletlenül esett a szóbeliség és írásbéliség találkozására által leginkább meghatározott időszakokra, a Római Birodalom időszámítás körüli korszakára: „Az Ige az idő teljességében érkezett az emberek közé, olyan korban, amikor a szóbeliség még uralkodó volt, ugyanakkor a betűírás elterjedőben lévő használata újfajta állandóságot és stabilitást adhatott az isteni kijelentésnek.”<sup>[3]</sup>

A Biblia e kettős természete az óta kíséri – kísérti? – történetét és használatát. Teológusok hosszú sora foglalkozott és foglalkozik Jézus, az élő Szó (vagy, ahogyan magyar nyelvünk olyan szépen kifejezi, Ige, vagyis cselekvést és történetet kifejező szó), és a Biblia, az írott Szó kapcsolatával. A következőkben két teológus-gondolkodó, Luther Márton és Peter Ramus a Bibliához való viszonyát szeretném röviden vázolni a szóbeliség–írásbéliség tudományág segítségével, a teljesség igénye nélkül.

### **Luther és a szóbeli Ige**

Évszázadokkal azelőtt, hogy a szóbeliség–írásbéliség tudományág mint új kutatási terület megjelent volna, Luther Márton újra és újra hangsúlyozta: különbség van a „Lesewort”, az olvasott szó, és a „Lebewort,” az átél, megélt szó között.<sup>[4]</sup> Ahogy McLuhan és Ong, úgy Luther is meg van győződve róla, hogy a betű „az idegen, a távoli, a rajtunk kívülről”:<sup>[5]</sup> a szóban elhangzó Ige az, ami „cselekvő szó” (speech act): ez ébreszt hitet a hallgató szívében. A szóbeliség elsődlegességének hangsúlyozásában Luther olyan messzire megy el, hogy még azt is kijelenti: az evangélium lényege az, hogy szóban hangzik el, személytől személyig terjed; Jézus maga soha nem írta le mondanivalóját, egyedül a Lélek kellő jelenlétének hiánya (vagyis az eretnesség terjedése) tette szükségessé, hogy az evangélium papírra vettessék.<sup>[6]</sup>

Luther megelőlegezi Ong megállapítását, miszerint a hallott szó az, ami részvételre, válaszra készlet. Tulajdonképpen ez volt Luther „reformációs felfedezésének” lényege: az írott szó objektivitásával szemben a szóbeli Ige egzisztenciálisan változtatja meg a hívő állapotát: az ember akkor válik igazgá, amikor teljes mértékben rááll Isten meghallott ígéretere, amely elsősorban nem leírt, hanem kimondott, és ezért „cselekvő” szó.

Luther számára nagyon fontos az írott Ige is, de csak akkor, ha az nem marad csupán leírt szó, hanem az ige hirdetésben újból szóbelivé, élővé válik. Az ige hirdetés az, ami az evangéliumot – ami Luther számára Krisztus személyével és munkájával egyenlő – jelenvalóvá, élővé és hatóvá teszi. Ahogyan Ong, úgy Luther is vallja: az írás tárgyiasít, az élőszó azonban valódi jelenlétre utal: „Signum philosophicum est nota absentis rei, signum theologicum est nota praesentis rei.”<sup>[7]</sup>

A szem és a fül közötti, Ong által is felvetett pszichológia-filozófiai különbségre is mintha ráérezne Luther, amikor a fül elsőbbségét a következőképpen magyarázza: „Krisztus országának dicsősége és hatalma úgy elrejtett, hogy nem ismerhetjük meg, egyedül a fülnek nyíthat meg az ige hirdetés által, hiszen a szem éppen az ellenkezőjét látja: a megaláztatást, a gyengeséget, a gyalázatot és a hívők általi megvetést.”<sup>[8]</sup> A szem tehát könnyen becsapható, míg a fület érzékenysége, mondhatnánk, kiszolgáltatottsága, képessé teszi Isten rejtett jelenlétének észlelésére.

### **Ramus és az írott szó**

Ugyan csak néhány évtizeddel élt Luther után, úgy tűnik, Petrus Ramus (1515-1572) számára az írott, jobban mondva a nyomtatott szó fontossága meghatározó volt. Amint azt sokan megállapították, Ramus filozófiája és oktatásbeli újításai elképzelhetetlenek lettek volna a könyvnyomtatás kora előtt. Anélkül, hogy a ramizmus elemzésébe belemélyednénk is belátható, hogy a diagramok, amelyek Ramus elképzeléseinek igencsak lényeges elemei, egy olyan újfajta, a könyvnyomtatás elterjedése által lehetővé tett szemléleten és gondolkodásmódon alapulnak, amely többé nem időben – a hang bizonyos értelemben mindig időben létezik – hanem térben látja és szemlélteti a tudást. Ramus filozófiájában és módszertanában a fogalmak ismételt két meghatározó részre való bontása (dichotómiája), az általánostól az egyedi felé tartó elemző megközelítés és ezek példákön való szemléltetése a szóbeli diskurzus dialogikus, gyakran additív-narratív felépítésével szemben kimondottan a térben, vagyis a nyomtatott oldalon történő elhelyezésnek kedvezett.<sup>[9]</sup>

Köztudomású, hogy Ramus filozófiája sok követőre talált a puritánok között úgy Európában mint az Újvilágban. (Ezt az elfogadottságot és kedveltséget nyilván nagyban segítette a protestáns hitre tért Ramus mártírhalála.) Mivel Ramus filozófiája elsősorban oktatási-nevelési célú volt, nem csoda, hogy egyes puritán prédikátorok Ramus követőiként ige hirdetéseiket is az ő elvei alapján építették fel, remélvén, hogy ily módon hatékonyabban végezhetik hallgatóságuk hitben való tanítását-nevelését.

Luther halláson alapuló ige hirdetéseivel szemben mi volt a jellemző ezekre a sokkal inkább az írásosságon, a térben elhelyezkedő diagramokon alapuló prédikációkra? Egy amerikai kutató szerint például az, hogy meglepő különbséget mutattak a különböző műfajú ige hirdetések.<sup>[10]</sup> Míg az igemagyarázó prédikációk, amelyek kérdésseltevéssükben, logikájukban, elemző megközelítésükben kimondottan a ramista szabályokat követték, gyakran igen elvont, száraz, tárgyilagos hangvételű, példáikban a közvetlen élethelyzetektől távol álló beszédek voltak, addig a buzdító jellegű ige hirdetések – ilyen hangzott el például egy tizenhét éves korában elhunyt ifjú temetésén egy Samuel Wakoman nevű Új-Angliai prédikátor szájából – ritmusban és hangzásban is erőteljes, konkrét élethelyzetekkel példálózó, szubjektív hangvételű beszédekként maradtak fenn.

Hasonló következtetésekre jutott egy angliai puritán prédikátor, John Udall igehirdetéseit elemezve John Rechten. Udall (1560-1592) öt prédikáció-sorozata tizenhárom nyomtatott kiadást ért meg.<sup>[11]</sup> Péter tagadásáról szóló igehirdetés-sorozatában Udall például a következő felosztásban tárgyalja témáját: Péter tagadása és helyreállítása; a tagadáson belül, annak okai és módja; ugyanígy a helyreállításon belül, annak okai és módja. A tagadás és a helyreállítás okain belül, annak külső és belső okai; és így tovább. A diagram vizuális segítségével is érzékelhető, hogy Udall nem az elbeszélő műfaj feszültséget keltő és feloldásért kiáltó narratív struktúrájának, hanem a tan (doktrína), ok, és alkalmazás hármásán alapuló ramista logikának megfelelően dolgozza fel a történetet. A szövegből mint általánosból kiindulva, kettős, dichotómikus felbontással halad az egyre specifikusabb témák felé. Jeremiás sirmairól írt kommentárja előszavában Udall megjegyzi, hogy a „módszer és rend” („method and order”) képezik igehirdetéseinek alapját;<sup>[12]</sup> ahogy Ramus módszerének, úgy Udall igehirdetéseinek is az eredményes instrukció a legfőbb célja.

Amint láttuk, Ong és McLuhan szerint az írott, különösen pedig a nyomtatott szó kedvez az objektivitásnak, az absztrakciónak. A Ramus által ihletett prédikációk ezt a nézetet látszanak alátámasztani: a ramista (magyarázó) igehirdetések elsősorban nem a szívhez, hanem az értelemhez szóltak. Rechten szavaival élve, „Ramus módszere a vizuális racionalizmus korai tünete volt, melynek során a logika bekebelezte és elhallgattatta a retorikát. [...] Nézeteik alátámasztására mind Ramus mind a puritánok írott és nyomtatott szövegekre támaszkodtak.”<sup>[13]</sup> Mindez természetesen nem kizárólag negatívumot jelent, hiszen az egyszerű emberek bibliai igazságokra való tanítását sok puritán prédikátor az erre legjobban alkalmas ramista módszerekkel, teljes szívvel-lélekkel végezte.

## Összefoglalás

Luther számára a Biblia az evangélium, a megigazulásról szóló örömhír hordozója, amely a kimondott szóban éri el célját: a „cselekvő szó” az igehirdetés által szólítja meg a hallgatót és teszi számára egzisztenciálisan jelenlévővé Isten ígését. Peter Ramus és puritán követői számára ugyanakkor az írott (nyomtatott) szó teszi lehetővé Isten Igéjének és a hit legfontosabb tanainak megértését, mivel ez teszi leginkább eredményessé a világos és logikusan követhető magyarázatot.<sup>[14]</sup>

A Biblia tárgyilagos megértése és az általa való személyes megszólítottóság az óta is egymást kiegészítő vetületei a Könyvek Könyve létének és hatásának. Hogy mikor és hol melyik kerül előtérbe, úgy tűnik, függ attól is, a Biblia szóbeli vagy írásbeli médium-természetére helyezük a hangsúlyt. A fentiekben talán sikerült bemutatni, hogy a szóbeliség–írásbeliség tudományterület hozzájárulhat ahhoz, hogy a médium és az üzenet kapcsolatát a Biblia esetében is jobban tudjuk értelmezni. Napjainkban, amikor az elektronikus kommunikáció elterjedésével – Walter Ong szavaival élve – a másodlagos szóbeliség korában élünk, különösen nagy jelentősége lehet annak, hogy a Biblia – írásbeli? szóbeli? mindkettő, vagy valami más? – természetét jobban megértve a 21. század embere is értse az Igét és általa megszólíttathasson.

## Jegyzetek

- [1] Assmann, Jan: A kulturális emlékezet. Bp., 2004. (továbbiakban: Assmann, 2004.) 95. p.
- [2] Assmann, 2004. 99. p.
- [3] Ong, Walter: The Presence of the Word. New Haven and London, 1967. 191. p. (saját fordítás)
- [4] D. Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe. Weimar, 1883-1983. (továbbiakban: Luther. WA.) 31/1, 114, 13-15. p.
- [5] Ebeling, Gerhard: Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába. Bp., 1997. (továbbiakban: Ebeling, 1997.) 78. p.
- [6] „(It was) a serious decline and a lack of the Spirit which forced upon us (writing).” Luther’s German Works (LW) 52, 206. p.
- [7] Luther. WA. 4. 5106. p.
- [8] Luther. WA. 4. 450, 39-451. p.; Idézi: Ebeling, 1997. 79. p.
- [9] Diagramok természetesen kézirásos könyvekben is léteztek, Ramus és követői azonban olyan fontosságot tulajdonítottak ezeknek, amilyen mennyiségű ábrát nehéz lett volna a könyvnyomtatás előtt elkészíteni és terjeszteni.
- [10] Bailey, Dennis L.: Ramist Rhetoric and the Puritan Dilemma. A Paper Presented at the Central States Speech Association Conference. Minneapolis, Minnesota, April 1973. [Online: Education Resources Information Center: [http://www.eric.ed.gov/ERICDocs/data/ericdocs2sql/content\\_storage\\_01/0000019b/80/39/4c/52.pdf](http://www.eric.ed.gov/ERICDocs/data/ericdocs2sql/content_storage_01/0000019b/80/39/4c/52.pdf) – 2009. április.]
- [11] Rechten, John G.: The Ramist Style of John Udall: Audience and Pictorial Logic in Puritan Sermon and Controversy. In: *Oral Tradition*, 1987. 2/1. 188-213. p. (továbbiakban: Rechten, 1987.)
- [12] Rechten, 1987. 199. p.
- [13] A puritán igehirdetéseket természetesen nem mindenki tudta elolvasni; azonban a szóbeli igehirdetés, különösen, amint láttuk, az igemagyarázat, szintén a tanításra és logikus felépítésre koncentrált.
- [14] Rechten, John G.: The Visual Memory of William Perkins and the End of Theological Dialogue. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 1977. March. Supplement. 87. p.
- [a cikk elejére.](#) [a vissza a tartalomjegyzékhez.](#)

10.  
évfolyam  
2. szám  
A. D.  
MMIX

Dobrovits Mihály - Őze Sándor:

## A Korán-cáfolat műfajaa közép-európai reformáció és katolikus reform eszmei fegyvertárában

A 16. század végén a jezsuita rend magyarországi és erdélyi megjelenésével a katolikus reform és ellenreformáció vett nagy lendületet. A katolikus elitnek nemcsak a különböző protestáns irányzatokkal kellett szembenéznie, hanem választ kellett adni a török hódítás okaira, valamint állást kellett foglalni a mohamedán hatalomgyakorlás elveivel szemben. Ehhez mindenképpen szükség volt az idegen kultúra valamilyen szintű ismeretére és ismertetésére. Az iszlám értelmezésére a keresztény üdvtörténet szempontjából.

Mindezekhez jó lehetőséget adott a nyugaton a 12. század óta ismert műfaj a Korán-cáfolat. Nem véletlen, hogy éppen a 16. században és éppen a két legjelentősebb magyar jezsuita szerző Pázmány Péter és Szántó (Arator) István tollából született elsőként egy magyar és egy latin nyelvű Korán-cáfolat. Szántó édesanyját illetve testvéreit törökök hurcolták rabságba, vélhetően többek között ez vitte őt a jezsuita rendbe. Szántó Istvánt Pázmány ismerte, diákja volt, Bécsben majd Vágsellyén egy rendházban élt vele. Bitskey István Pázmány olvasmányainak, forrásainak vizsgálata alapján arra a következtetésre jutott, hogy Pázmány már grazi évei alatt (1597-1600), hitvitázó tevékenysége kezdetén is figyelmet fordított az iszlám hódítás európai és magyarországi eseményeire.[1] Szántó *Confutatio Alcorani* című írása 1611-ben jelent meg, de már 1597-től dolgozott rajta.[2] Varsányi Orsolya szerint elképzelhető, hogy Szántó készülő Korán-cáfolatáról Pázmány is tudott.[3]

A két Korán-cáfolat hozzáférhető modern kiadásban is. Szántó munkáját Lázár István Dávid adta közre 1990-ben.[4] A munka a legszükségesebb jegyzetekkel és egy rövid életrajzzal összekötött előszóval ellátva látott napvilágot. Az előszóban Lázár elmondja, hogy nem vállalkozik a mű elhelyezésére a kor antiturcica anyagában, sem a Szántó művének forrásait, a szerző háttérismeretét nem szándékozza felderíteni, valamint teológiai szempontból sem vizsgálta a művet.[5]

Pázmány *Tíz bizonyosság* című írása függelékeként megjelent, „Mahomet vallása hamisságáról”[6] szülő Korán-cáfolatáról ellenben született kiváló elemzés Bitskey István tollából.[7] Pázmányon és Szántón kívül még Piotr Skargáról tudjuk, mint korabeli közép-európai jezsuitáról hogy foglalkoztatta a mohamedán hit. *Messias Arianorum* című műve 1612-ben jelent meg Krakkóban lengyelül. E mű lényegében unitáriusokkal szembeni polémia, melyben a Szentháromság és Krisztus hasonló megítélése kapcsán igyekeznek összemenni a két felekezetet. A polémiának hasonló kelet-európai változatát több helyről ismerjük protestánsoktól is, például a református Károlyi Péter *Brevis explicatio orthodoxae fidei* és a cseh huszita Budovecz *Antialkorán* című művét.[8] A magyar jezsuiták mind a cseh mind a huszita közeggel kapcsolatba kerülhettek, Szántó például Olmützön keresztül. Pázmány Skarga művét nem ismerhette, hiszen jóval a *Tíz bizonyosság* után jelent meg, de a szerzőt igen: 1588-ban Krakkóban, 1590-ben Jaroslavban, majd 1595-ben Rómában is találkozhattak.[9]

Pázmány egy csapásirányban próbálta a protestánsok elleni illetve a török vallásával szembeni érveit terelni. Az argumentáció szerint a protestantizmus *már-már maga az iszlám*, vagy legalábbis az oda vezető út egyik fontos állomása volt. Bitskey István bravúros filológiai teljesítménnyel tárta fel a Korán-cáfolat forrásait, szellemi hátterét. Az ő nyomán haladva elemezte Varsányi Orsolya a mű citátumhasználatát. Megállapították, hogy saját munkája alapjául Pázmány a Teodor Bibliander (Buchman) által Svájcban 1543-ban kiadott többkötetes antiturcica irodalmát felvonultató kolligátumát használta fel.[10] Ennek előképe az volt, hogy 1138-1143-ban Petrus Venerabilis megrendelésére Robertus Retenensis és Karintiai Herman latinra fordította Koránt. Az Ibériai-félsziget fordítóiskolái a két kultúra között láttak el közvetítő tevékenységet. Itt az az arab származású, áttért réteg látott el kulcsszerepet, amely keresztény hitre tért. A kétnyelvűség azonban attól függően melyik kultúrába gyökerezett jobban a mediátor okozhatott félreértéseket és fordításokat. A

középkorban folyamatosan használt latin fordításkomplexum a Corpus Toletanum kialakításában Toledói Marcusnak (1210 körül) volt nagy szerepe. Többek között ehhez nyúl majd vissza a reformáció kora.[11]

Dolgozatunkban sem Szántó művének forrásfeltárására nem teszünk kísérletet, a Pázmány-mű esetében ezt pedig elvégezték. Vizsgálatunkban azonban bátran élhetünk néhány előfeltevéssel. Tudjuk, hogy egyik szerző sem ismerte az eredeti, arab nyelvű Koránt, mindkettő a keresztény (ortodox és katolikus) Korán-filológia évszázadok során felhalmozott állításaira támaszkodott, annak is főként az Ibériai-félsziget műhelyeiben kialakult hagyományait követték. Terminológiájuk is ezt és nem a török által használt alakokat tartalmazza: *moseq* = mecset, Korán = *Alkoran*, szúra = *azoara*. Nem lesz tehát meglepő, ha azt állítjuk, hogy magáról az iszlám vallásról csak meglehetősen homályos elképzelése lehetett a magyarországi „katolikus reform” képviselőinek. Nem a magyarországi hódoltság élő mohamedán vallásgyakorlatára alapozták a maguk ismereteit, hanem több, a korábbi hispániai tapasztalatokat igyekeznek kamatoztatni. Ennek oka pedig érthető. Pázmánynál (és Szántónál is) a Korán-cáfolat nem annyira az iszlám ellen beszél, sokkalta fontosabb, hogy rajta keresztül a reformációt (és a korabeli katolikus felfogás szerinti eretnkségeket) lehetett támadni. Így a Korán-cáfolat tulajdonképpen nemcsak az antiturcica irodalom része, hanem a reformáció elleni polémia fegyvertárába tartozik.

Ez nem változtat természetesen azon, hogy jezsuita szerzőink osztják az iszlám-ellenes keresztény apologetikának az eredetileg arab anyanyelvű, s a 720-ban bekövetkezett kolostorba vonulásáig a damaszkuszi omajjád elittel jó kapcsolatot ápoló Damaszkuszi Szent János 743 óta vissza-visszatérő tételét, miszerint Mohamed álpróféta, tanítása pedig eretnkség, az eredeti isteni kinyilatkoztatás elferdítése, az Antikrisztus eljövételének egyik előjele. Damaszkuszi Szent János Korán-cáfolata a szerző *Az eretnkségek ellen* c. munkájának 100. (illetve más számozás szerint 101.) fejezetében kapott helyet.[12]

### **A Korán-cáfoló irodalom magyarországi recepciójának két fő iránya**

Mint láthatjuk a mohamedán front 16. századi magyarországi áttörése idejére két forrása alakult ki a keresztény hitvédő irodalomnak. Az egyik a már említett spanyol-latin nyelvű, ibériai és a földközi tenger nyugati medencéjéből keltező szellemi hatás, mely a jezsuita rend ottani beágyazottsága miatt erőteljes volt, és a győzedelmes rekonquista után a Don Juan d’Austria által vérbefojtott arab felkelés hatására félelem keltette hisztérikus reakciókat implikált a keresztény lakosságban.[13] A nagyon hasonló magyarországi helyzet hozta, hogy a magyar lakosság számára az ibériai művek érthetőek, a jezsuiták által közvetíthetőek és átültethetőek voltak.

Mind Szántó, mind Pázmány forgatták még Joannes Andreas (Juan Andres) Korán-cáfolatát, amelyet 1515-ben írt a mór származású spanyol szerző.[14] A *Confusione della setta machumetana* az eredetileg a „Barcarrota-könyvtárnak” nevezett heterogén könyvgyűjtemény része. A mű egy a létező négy olasz nyelvű mű közül, amelyek az említett, összesen tizenegy részből összeálló könyvgyűjteményhez tartoznak. Valójában egy eredetileg spanyol nyelvű szöveg fordításáról van szó, amelynek szerzője a valenciai Juan Andrés. Ehhez tartozik, hogy a legrégebbi kiadás 1515-re megy vissza. Ennek az első változatnak a „örökösei” az idő folyamán eltűntek a 17. században, művét azonban lefordították olaszra is a 16. század végére. (Szántó olaszként is tartja számon.)

A másik, de legalább olyan erős gyökér a bizánci szerzőkhöz vezetett. Az iszlámmal szembeni nemcsak vitázó, de ellenséges 8-14. században jelentős a keresztény hitvédő irodalom. Az arabok, majd a török népek által megszállt bizánci területek keresztény egyházának fel kellett venni a harcot e területek iszlámra való áttérése ellen. Az írókat három fő törekvés vezette. Bizonyítani akarták, hogy Mohamed nem volt és nem lehetett próféta. Azt is bizonyítani akarták, hogy az iszlámnak nincsenek olyan megfelelő tulajdonságai, hogy helyettesítse a kereszténységet. Végül pedig meg akarták védeni a keresztény dogmákat a Korán állításaival és

a muzulmán teológiával szemben. Az iszlámra egy újfajta eretnekségként tekintettek.[15]

A Damaszkuszi Szent Jánost használó és hozzá hasonló korai bizánci munkák közül elsőként megemlíthetjük Edesszai Bartholomeosz *Agarénosz-* (Korán-) *cáfolatát*, amely külön kiemeli a Mohamednek tanácsot adó nesztoriánus szerzetes, Bahírá szerepét.[16] Agarénusoknak, a bibliai Hágár leszármazottainak, tehát Izmael utódainak mondják a mohamedánokat. Az elképzelés később is nagy követői tábornak örvendett. A 16. századi világtörténet-író Benczédi Székely István[17] szintén agarénusoknak mondja a Mohamedet követő arabokat, akik csak megtevesztésből nevezetik magukat saracenusoknak, Sára leszármazottainak.

A Mohamaed előtti időkben az Arab-félsziget a gyűjtőhelye azoknak a menekült eretnek szektáknak, melyek a Szentháromságot, vagy Jézus Krisztus istenemberi egységét vitatták. Az iszlám szigorú tauhidjába valóban beépült az ő szemléletük is. A korai bizánci Korán-ellenes irodalomnak szintén megvolt a maga eretnekség (nevezetesen a keleti kereszténység) ellen irányuló éle, ezt logikusan használhatták azután az iszlámmal szemben is, melyet a pusztába menekült megszenvedett ábrahámfi ág mintájára az eretnekek vallása leszármazottjaként kezeltek. A korai Európa azután már, mint ezen keleti szekták, konkrétan a nesztoriánusok közvetlen tanítványaként kezelték az iszlámot mind protestáns, mind katolikus részről. A barát később Sergios néven vált ismertté a 16. századi Európában. A fent említett világtörténet és Melius Péter is úgy idézi, mint Mohamed tanítóját:

„Az első bestia az Antikrisztus képe az Pápa Sergius Barát tudománya mesélje, szörzesse konciliuma, dekrétoma ostyája, oltára, gyónása, böjti és egyéb ganéj és család szörzése: E földi bestiának a két birodalomnak az Isten büntetés szerint az igazság meg nem hitelért az hazugsággal hitelért az Sátánnak az hitlen fejedelmeknek hatalmat adott erre, hogy megszáriák, megélesszék az Antikrisztust, Pápa és Sergius, az Mahumet szörzésit. Ha nem mered mondani a Mahumetet, az Sergius mond. A Sergiuson érts az török hitet.”[18]

A Szegedi Kis István és Sztárai Mihály ellen indított eljárások mutatják, hogy a török tájékozott volt, ezért a hódoltság predikátorok féltek ellenük prédikálni. Melius szerint azonban szükség van erre, különben mohamedánna lesz a gyülekezet. Melius a törököt is Antikrisztusnak tartja, legalább akkora ellenségnek, mint a pápát. Kevesen ismerték nála jobban a török kultúrát, és a békés egymás mellett élésre nem látott lehetőséget. Ez a meg nem alkuvás a személyes bátorságon és a kemény törvényeken alapuló szellemi védekezés műve volt, s ennek is köszönhető – több más tényező mellett – hogy a hódoltságban elenyésző lett a törökhöz állás.

Benczédi Székely István azt írja Világtörténetében a Seregius névről és a török eredetéről, hogy Heraklius császár tizenkettedik évében az agarinusok (arabok) közül támadt Mohamed, ki egy kereskedőnek volt a fia. Heraklius éppen a perzsákkal hadakozott, és felfogadta az arabokat. A háború után az elbocsátott agarinusok raboltak, fosztogattak a birodalomban, és mikor a bizánciak ellenük indultak, a veszély miatt fejedelmet választottak. Eszes volta miatt Mohamedre esett a választás. Ő azután nagyravágyásában előbb tanítónak, majd Isten emberének mondta magát:

„Mikoron látta volna Mohamet az ő alatta való népeknek állapotját, nem jónak véli, hogy különb-különb hit alatt volnának és törvény alatt. Mert volnának ott alatta sidók, keresztének és pogányok, kiket mind egy akaratra hozni csak a világi dolgokban, hanem lelkibe is. Ennek okáért hivatnak hozzá sidó doktorokat, kik őt a sidó hitre megtanították. Azonban találkozik hozzája egy Seregius nevű barát, kit Rómából a



Nestoriusnak hamis tudománjáért ki űztek vala és megtanította őt Nestorius módra a keresztén hitre. Ő maga pedig pogánságban bevelkedett vala fel. Ennek okáért a Mohamet a három rendbéli hitből egyet csinála hogy evvel az ő alatta való népet egy akaratba meg tarthatná, kit szorgalmasan megíra az Alkoránnak nevezné, bizon, főnek elesésének parancsolatja alatt mondja senki soha nem veteködjék.”[19]

A bizánci Korán-cáfolatok a 9. századtól kezdve egymásra is épültek. Argyriou szerint a legfontosabb láncszemek ebben az irodalomban: a 9. századi Bizánci Nikétasz,[20] a 12. századi Euthümiosz Zegabénosz,[21] a 13. századi Nikétasz Khoniatész,[22] a 15. századi – a 14. században görögre fordított Ricoldo de Monte Croce munkájára építő – Kantakuzenusz János[23] művei.

A magyar jezsuita szerzők alapvető tévedései közé tartozik, hogy a Koránt egy, elejétől a végéig Mohamed által írott és elrendezett munkának tartják.[24] A Korán-filológia erről mást mond. A mai kutatás általában elfogadja, hogy az iszlám prófétájának volt küldetéstudata, s kinyilatkoztatásait valóban extatikus állapotban hirdette. Általában megjegyezhető, hogy szerzőink nem értették és nem is akarták megérteni a Koránt, igaz, ezt saját koruk és műveltségük hátterében nem is lehet nekik felróni.

A szövegek kezelésére jellemző, hogy Pázmány és Szántó egyaránt egy 125 szúrából (átírásukban *azoara-ból*) álló Korán-fordítást használtak. Ezzel szemben az eredeti Korán 114 szúrából áll.[25] Így az általuk hivatkozott helyek rendre tízzel tévednek. Ez úgy alakult ki, hogy az első négy szúrá a latin hagyomány tizenhárom részre tördeli, így az eredeti ötödik szúra Szántónál már a tizennegyedik.

Pázmány Korán-cáfolata rövid, összefoglaló munka, mely tíz pont köré rendezve igyekszik megcáfolni az iszlám tanítás igazságait. Szántó munkája ennél érdekesebb, hiszen ő rendre végigmegegy a Korán általa feltételezett 125 szúráján, közli azok rövid tartalmi ismertetését, és – legalábbis az elsők esetén – igyekszik azokat rendre a keresztény dogmatika értelmében megcáfolni. Itt érdemes megjegyezni azt is, hogy mindkét szerző belevesz a maga Korán-értelmezésébe olyan elbeszéléseket, amelyeket maga a Korán nem tartalmaz, hanem a tágabb muszlim hagyománykincs, a szunna részei. Jellemzően említhetnénk a Mohamed csodálatos égi utazásának, a Mírádzsnak (*mi<sup>c</sup>rāj*) történetét.

## **Korán a reformáció idején**

1542-ben a Buda visszavívására induló német birodalmi csapatok csúfos kudarccal tértek vissza. Majd két emberöltő kellett, ahhoz hogy ismét megpróbálják visszafoglalni a magyar fővárost a töröktől. Az ezt követő döbbenet és érdeklődés az, amely 1543-ban három Korán-fordításnak és magyarázatnak adott életet.[26] Az egyik ebből a francia Guillame Postelé, aki maga a reneszánsz polihisztor és diplomataként sok helyen szolgált, de egy megértőbb és elfogadóbb álláspontot alakított ki a törökkel szemben és törekedett egy vallási egyeztetésre a mohamedánokkal. Fordítása nem is tartott számot komolyabb érdeklődésre, szinte úgy kellett a 19. században felfedezni.[27]

A másik fordítás Theodor Biblianderé,[28] aki a svájci reformáció zürichi ágának exegetájaként a török fenyegetést közelinek és veszélyesnek vélte. Erasmus humanista képzési ideálját követte és a szabad akarat kérdésében is inkább mellé állt Lutherrel szemben, mint exegéta. A szavak értelmét kutatta, gondolkodása nyitott volt, nem zárkózott el az eszkatológiától sem. Táplálták ezen érdeklődését különösen az apokrif írások, az Apokalipszis és más bibliai részek egyaránt. *De ratione communi omnium linguarum* c. művében a Koránból idézett latinra fordítva, s feltűnően nem Kettoni Róbert fordítását használta fel, s más traktátusokat és magyarázatokat is olvasott, amelyeket műve II. kötetében ki is adott. Ezek közül egy Riccoldo da Monte Croce *Confutatio Alcoranija*,[29] amivel egyezéseket és jelentős eltéréseket egyaránt mutat a szövege. Az

1281-1301 között a Közel-Keleten tartózkodó, s 1291-ben a bagdadi iszlám teológiai akadémiát is látogató firenzei dominikánus eredetileg 1320 körül, latin nyelven íródott munkáját 1354 és 1360 között görögre is lefordították. Munkáját nagy részben megkönnyíthette a korabeli iráni mongol uralom alatti politikai helyzet.[30] Riccoldo munkája pedig alapjául szolgált a török segítséggel hatalomra került, majd – bukása után – napjait szerzetesként morzsolgató egykori bizánci császár, (Kantakuzenosz) János Korán-cáfolatának, ahogy a reformáció idején mindenki által használt Nicolaus Cusanus *Cribratio Alcorani*[31] című 15. századi művének is.[32]

Az eltérő fordítás származhat Guillaume Postel *De orbis terrae concordia libri IV. c.* művéből, amelynek II. könye csakis az iszlámról szól, s mivel ezt Bázelen adták ki, nem kizárt, hogy Bibliander ismerte, de csak korlátozott számban vett át belőle: Postel és Kettoni Róbert is csak támpont volt számára. Iszlámmal kapcsolatos érdeklődését sokkal inkább Johannes Oporinusnak köszönhetette. Beszédei alapján kíváncsi lett a „kereszténységnek annyit ártó” tanokra, ahogy egy 1542-es levelében írta. Már 1536-ban szerzett Oporinustól a témába vágó könyveket.

Luther és Erasmus is megegyezett abban, hogy a törökök igazi és mély megismerése nélkül nem éri meg harcolni ellenük, mert nem lehet őket legyőzni, legfeljebb visszaverni. Bibliander mindezzel egyetértett, és vallások harcát látta a török háborúkban: vera versus falsa religio. Ezen az alapon nyugodott Bibliander kiadása.

Óvatosan kellett bánni a cenzúrával: például a Velencében 1530-ban arabul kiadott Paganini-féle Koránt III. Pál pápa nyilvánosan elégettette. Ennek ellenére Postel és valószínűleg Bibliander is birtokolt egy-egy példányt belőle. Az indok az volt, hogy „a Korán ártó könyv és a keresztények körében tűrhetetlen”. A török veszély híreire azonban Oporinus a félelemtől és a nem kevésbé a jó üzlet lehetőségétől hajtva valóságos propaganda-hadjáratba kezdett a Korán-kiadás szükségessége mellett. Az engedélyt tekintélyes bázeli uraságok írták alá: Antistes Oswald Myconius, Marcus Bersius, Martin Borrihaus, Jakob Imelin. Érvelésük azon alapult, hogy „meg kell ismerni az istentelen tanokat” és megcáfolni őket, hogy megelőzhető lehessen Európa iszlamizálása. Maga Luther is kiállt a bázeli tanács előtt a kiadásért.[33] A kiadás népszerűségét mutatja, hogy 1543-ban már hat különböző variánsa volt ismert, s a különbség a borítólapon állt: ott az ún. Praemonitio-t tévesen Luthernek tulajdonították. A kiadás maga egy – Bobzin szerint – „Encyclopédie de l’Islam”, sokkal többet tartalmaz, mint a Korán sima fordítását.[34]

Az első kötet teljesen a forrásoké, a második „teológiai” témájú, míg a harmadik a történelemről szól, amiben megkísérelte összegezni és feltárni a szaracénok illetve törökök múltját. A latin Korán a Corpus Toletanumból való átvétel, ami ekkor már 400 éves, s azért nem az eredetit használták, mert a korszak arab tudósai nem fordítottak, hanem csak tanultak arabul! Három latin és egy arab írást használt fel hozzá Bibliander, emellett a Bibliával való párhuzamokat is bejelölte, továbbá megadta az egyházatyákkal és ókeresztény eretnek szerzőkkel is egybevágó helyeket, bár utalásai ritkán pontosak. Teológiai kommentárjai nem olyan jelentősek, minthogy a II. kötetben már mindent tárgyalt. Megjegyzései azonban igen érdekesek: például leírja, hogy a Korán ellentmond önmagának, és ezért nem lehet isteni kinyilatkoztatás, vagy hogy azért nem fogadja el az iszlámot, mert hogy az túl „új”. [35]

A nürnbergi Korán-nyomat (1543) alkotója egy katolikus teológus: Johann Albrecht van Windmannstatter.[36] Annak ellenére, hogy a Korán-kiadáson kívül nem adott ki arab témájú munkát, hihetetlenül nagy mennyiségű és értékű gyűjteményt halmozott fel. 1553-54-ben Bécsben ismerkedett meg Guillaume Postel-lel, akivel az első európai kiadású szír nyelvű Újszövetségen dolgoztak együtt. Bécsbe egyébként héber és szír nyelvtudása illetve kabbala-ismeretei miatt hívták meg. 1557-es halála után könyvtárát V. Albert bajor herceg örökölte, s abból alakult ki a hercegi könyvtár. Windmannstatter gyűjteménye Johann Jakob Fugger könyvtárával együtt alkotta a későbbi Münchener Udvari Könyvtárat, amiből a mai Bajor Állami Könyvtár épült ki. Windmannstatter könyvei leginkább a klasszika-filológia, az olasz reneszánsz, a humanizmus, a különböző héber (például kabbala-) és arab kéziratok köréből kerültek ki.

Gyűjteményének ötöde Koránból és Korán-töredékekből áll. Hartmut Bozin tette fel a kérdést, hogy hogyan juthatott az arab szövegekhez, hiszen héber nyelvű irodalmat lehetett szándékoltan gyűjteni, de arabot csak véletlenül, sorsszerűen lehetett találni. Egy málikita jogrendi gyűjtemény azt sugalmazza, lehettek spanyolországi forrásai is. Ezt bizonyítja al-Gabari Satibiyya *Kommentárja* is. Arab könyvei a Koránon kívül elsősorban filozófiai, orvostudományi, államtudományi témájúak. Három igen értékes kézirattal is bír, melyek arab nyelvre fordított Biblia-részeket tartalmaztak. Gaon Sa'adya al-Fayyúmi héber betűs, de arab nyelvű zsolnátkommentárját is megszerezte, illetve Moses von Mardin ajándékozott neki egy szír-arab-latin hármasszótártat.[37]

Művének címe: *Mahometis Abdallae filii theologia dailogo expicata*. Kiadási hely nincs megadva, de minden valószínűség szerint Nürnberg. Bizonyíték erre Johannes Oporinus egy levele és egy nürnbergi nyomdász levele is, akik mindketten említik. Indítékai a kiadásra magukba foglalják a török és iszlám fenyegetés miatti aggodalmát, az Egyház belső állapota felett érzett aggodalmát és a reformációval kapcsolatos félelmeit is. A könyv tartalmaz egy Bibliander-kiadású Doctrina Machumet-et a Corpus Toletanumból.

A kérdés itt az, ki lehetett a fordító? A borítón szereplő név fiktív: Hermannus Nellingaunensis, ami utalhat származási helyére, Nellingenne, azaz eszerint ő maga lett volna. Különbözik Bibliander Doctrinájától, de a kimutatott hasonlóságok alapján elképzelhető, hogy közös fordításból dolgoztak. Windmannstätter azonban átdolgozta illetve javította azt. A munka fő prioritása a zsidóság és az iszlám közötti kapcsolatok feltárása volt. Legfontosabbnak tartják benne a négy részre osztott Epitome Alcorani-t, amihez Kettoni Róbert fordítását használhatta, mert a Corpus Toletanum-hoz képest más és idegen a formája is. A mű gyakran vagy szó szerinti fordítás vagy afféle tartalmi összefoglaló: előfordul, hogy az eredeti szöveggel semmi különösebb összefüggése sincs. További probléma vele kapcsolatban a szöveg beosztása: négy Orationes Arabum-ra van osztva. (Juan Andrés és Postel is a Korán „négy részéről” beszél.) Legfontosabb forrása egy kézirat (Codex Arab. Monac. 7.), ami a kolophon szerint Bellusból származik 1518-ból és egy különböző színekkel, különböző kezek által írott alkotás. Nem tudjuk, spanyol átiratból készülhetett-e a fordítása, ez esetben pedig Diego Lopez Zuniga lehetett a forrás.

Biblianderhez hasonlóan felhívja a figyelmet az iszlám és a kereszténység közti különbségekre illetve egyezésekre az oldaljegyzeteiben, például Jézus Istenfiúsága, amit elismert a Korán is. A Korán szerinte „félreérti” a Szentháromság-tant, és jegyzi a Korán által „félreértett” bibliai helyeket. Hivatkozik Mohamed hiányzó próféta legitimációjára. Ezek az iszlámellenes érvek gyakran máshol is felmerülnek a korszakban: Mohamed egy áruló, és szavait még a kereszténységgel való összezsengés esetén sem szabad elhinni, de Windmannstätter szakított a korszellemmel, (Bobzin szerint) szélesebb látószöggel bírta a Talmud, a kabbala és mély héberismerete révén. Bibliander korrigálta az eltorzult neveket, de Windmannstätter vele szemben nem! Ez azt mutatja, hogy utóbbi elsősorban nyugati forrásokra támaszkodott. Juan Andrés *Confusione della setta Machometana*-ja lehetett az alapja, ami egy aragóniaiba való fordítás. Azaz Windmannstätter nem az arab összövegre támaszkodott a fordítása során, hanem Juan Andrés aragóniai nyelvű összefoglalójára, amit spanyol származású arab tanárja (Diego Lopez Zuniga) révén könnyedén megszerezhetett. Windmannstätter jegyzetei írásához sem használt arab nyelvű Koránt, ez a legalapvetőbb különbség közte és Bibliander közt. Windmannstätter soha sem fordította egyenesen arabból a Koránt, míg Bibliander igen.

A kiadvánnyal kapcsolatosan Oporinus volt az első kritikus, akinek reakciója igen agresszívnek bizonyult: a bázeli kiadás konkurenciájának tartotta. Bibliandernél hatalmas kritikai vita alakult ki. Ellentétben a szintén francia Calvinnal, aki Dániel könyvének és az apokalipszis figuráinak beazonosítását saját kora hatalmaival, így a törökkel is feleslegesnek és veszélyesnek tartotta, Bibliander Luthert követte, mint a zürichi ág német teológusainak nagyobb része, és apokaliptikus értelmezésben ábrázolta az iszlámot. Ebből a nézőpontból közelített a Koránhoz is. Cáfolata és magyarázata Bazelban látott napvilágot. Korán-magyarázata hagyományos utat járt be, akár csak Postelé, vagyis folytatója egy európai keresztény hagyománynak, mely – ellentétben a francia szerzőkkel – nem elsősorban a muszlimok megértésére törekedett, hanem egy biblikus eszkatologikus szerepkörbe helyezte őket.

A harmadik fordítás a már említett katolikus teológus, Johann Albrecht van Windmannstätter munkája, aki VII. Kelemen és III. Pál pápai titkáráként működött. Az ő fordítása egy, a 16. század vége felé haladva az iszlám apokaliptikus szerepét egyre óvatosabban megítélő katolikus álláspont tükröződését adja, annak ellenére, hogy dél-német fordítóról és nürnbergi kiadásról van szó.

Szinte magától értetődik, hogy a rohamos oszmán hódításra bekövetkező hisztérikus európai reakció a Bibliander-féle fordításnak kedvezett. A másik kettő nem jelent meg többször. Még érdekesebb, hogy a 16-17. század fordulójának magyar jezsuita szerzői, akik kénytelenek voltak nyilatkozni a török hódítás mibenléte kapcsán, szintén inkább Bibliander apokaliptikus nézőpontú Korán-magyarozatát használták. Tehát a földrajzi helyzet és a veszélyeztetettség határozta meg a kompiláció tárgyát, nem a felekezeti igazodás.

## Jegyzetek

---

[1] Bitskey István: Pázmány korai vitairatai a kereszténységről és az iszlámról. In: *Virtus és religio*. Miskolc, 1999. 141. p.

[2] Szántó (Arator) István S. J.: *Confutatio Alcorani* (1611). Sajtó alá rend.: Lázár István Dávid. Szeged, 1990. (Adattár a XVI -XVIII századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 27.) (továbbiakban: Lázár, 1990.) 11-12. p.

[3] A PPKE BTK-n egy szakdolgozat született, Hargittay Emil témavezetésével: Varsányi Orsolya: Pázmány Péter „Korán-cáfolata”. *A Mahomet vallása hamisságáru* világgépe és forrásai. Piliscsaba, 2004. (Kézirat.) A dolgozat rövidítve és átdolgozva megjelent: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 2008. 5-6. sz. 645-678. p. (továbbiakban: Varsányi, 2008.); Lázár, 1990. 18., 77. p.

[4] Lázár, 1990.

[5] Lázár, 1990. 77. p.

[6] Pázmány Péter: Az mostan támadt új tudományok hamisságának tíz nyilvánvaló bizonyosága és rövid intés a török birodalomról és vallásról. 1605. (Kritikai kiadás.) Sajtó alá rend.: Ajkay Alinka – Hargittay Emil. Bp., 2001. (Pázmány Péter művei, 2.)

[7] Bitskey István: Pázmány Péter Korán-cáfolata. In: Uő: *Eszmék, művek, hagyományok*. Debrecen, 1996. 182. p.; Varsányi, 2008.; Ld. még: Varsányi Orsolya: Pázmány Péter: A Mohamet vallása hamisságáru című művének forrásai és citátum használata. In: *Textológia és forráskritika. Pázmány-kutatások 2006-ban*. Szerk.: Hargittay Emil. Piliscsaba, 2006. (Pázmány irodalmi műhely tanulmányok 6.) 47-55. p.

[8] Köszönetet kell mondanunk Kovács Eszternek hogy rendelkezésünkre bocsátotta Budovecz-fordítását, mely terveink szerint egy Korán-polémiákat tartalmazó antiturcica válogatásunkban fog majd napvilágot látni. A fordítás ismertetője megjelent: Kovács Eszter: Egy cseh nemes írása a törökök vallásáról a 17. századból. In: *Egyháztörténeti Szemle*, 2008. 2. sz. 53-66. p. Ebben a szerző ezt írja: „1577 őszén Jáchym ze Sizendorf császári követ kíséretében Konstantinápolyba utazott. Itt ismerte meg a mohamedán vallást, és ezen útja során

sajátította el az arab és a török nyelv alapjait. Mikor 1584-ben visszatért Prágába, már jelentős mennyiségű anyagot hozott magával, melyekből később összeállította legfontosabb munkáját, az Antialkoránt. Ugyanebben az évben kiadott egy kisebb könyvet, *Krátkej spis o zlatém budoucím a jíž nástavajícím věku* (Rövid írás az arany jövőről és a már közelgő korról) címmel.”

[9] Bitskey István: *Pázmány Péter. Bp.*, 1986. 22-23. p.; Óry Miklós: *Pázmány Péter tanulmányi évei*. Eisenstadt, 1970. 61., 63-64., 133. p. A hivatkozott helyek nem utalnak személyes kapcsolatra, inkább arról szólnak, Pázmány hol, milyen körülmények között figyelhette Skarga munkásságát.

[10] *Machumetis Sarracenorum principis vita ac doctrina omnis, quae et ismaelitarum tex, et ALCORANUM dicitur, ex Arabica lingua ante CCCC annos in Latinam translata [...] Ed.: Bibliander, Theodor. Basileae, 1543.* Varsányi Orsolya szerint: „Az első kötet az előszavak, apológiák után a Mohamed életéről, tanításairól szóló könyveket foglalja össze. (Pázmány is ezzel a témakörrel kezdi írását.) A második kötet a *Confutationes* címet viseli. Mohamed tanításait és az iszlám szent könyvét cáfoló könyveket tartalmaz. A harmadik kötet címe: *Historiae*, a török hódítással foglalkozó könyveket gyűjti össze. (Pázmány e két témakört fordított sorrendben dolgozza fel.)” Varsányi, 2008. vö. 3. és 7. sz. jegyz.

[11] Munro, D. C.: The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades. In: *Speculum*, 1931. 337. p.; Burman, T. E.: *Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur’ān Exegesis and the Latin Qur’āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo*. In: *Speculum*, 1998. (továbbiakban: Burman, 1998.) 703-705. p.; Bobzin, Hartmut: *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*. In *Beirute Texte und Studien* Herausgegeben vom Orient-Institut. Beirut, 1995. (Der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft Band 42.) (továbbiakban: Bobzin, 1995.) 43-60. p.; Hagemann, Ludwig: *Christentum contra Islam: eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*. Darmstadt, 1999. (továbbiakban: Hagemann, 1999.) 29-37. p.

[12] „Az iszlám, mint az »eretnekek mosléka« nem Pázmány találmánya. Már Damaszkuszi Szent János óta (*De haeresibus*, melyet Baronius is idéz) ez a polémia egyik fő pillére. A nikolaitákról elsősorban azt tudjuk, hogy követői nemi közösségben éltek, s hogy már a Jelenések könyve 2,6. is kárhoztatja őket. A manicheusokra hivatkozva helyesen állapítja meg a szerző, hogy Krisztusnak szerintük csak látszólagos teste volt, de azt nem állítják, hogy helyette más feszített meg. Bort valóban nem fogyasztottak. Pázmány Krisztus látszólagos testének gondolata miatt feltételezheti az »átvételt«, de ez nem helytálló, mert a muszlimok hisznek Jézus valós létezésében, élő, hús-vér prófétának tekintik. Origenész hitt a lélekvándorlásban, s valamennyi értelmes lény végső üdvözülésében, az ún. apokatasztazisban. A valamennyi értelmes lény magába foglalhatja az »Eordeogheoket« is, de nem bizonyítható, hogy a gonosz lelkekről is így tanított volna. A severianusokról csupán annyit tudunk, hogy monofizita felekezetek voltak, Cerintusról pedig annyit, hogy korai eretnek volt, a gnoszticizmus egy követője. Tanait nem ismerjük. Érdekes lenne Damascenus munkájában megnézni, ő az adott felekezetekről milyen, számunkra esetleg ismeretlen adalékokat sorol fel. Lehet, hogy a Pázmány által említett tanokról ő írt ebben a formában. Az mindenesetre megjegyzendő, hogy ennél a bizonyoságnál egy hivatkozást sem találunk. Elképzelhető, hogy ezek az eretnokségek és tanításaik Pázmány korában sokkal ismertebbek – evidensek – voltak, mint ma, vagy állításai igazáról a szerző teljesen meg volt győződve, s ezért érezte szükségtelennek a forrásokra való utalást.” Varsányi, 2008. 117. sz. jegyz.; Argyriou, A.: *Perception l’Islam et traductions du Coran dans le monde byzantin grec*. In: *Byzantion*, 2005. (továbbiakban: Argyriou, 2005.) 28-30. p.

[13] Braudel, Fernand: *A Földközi-tenger és a mediterrán világ története II. Fülöp korában*. Bp., 1996. III. 1122-1155. p.

[14] Juan Andrés: *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán*. Ed.: García, Elisa Ruiz – García-Monge, M<sup>a</sup> Isabel. Extremadura, 2003. Köszönetet kell mondanunk Martí Tibornak, aki rendelkezésünkre bocsátotta fordítását és jegyzeteit, melyeket a fent említett antiturcica kötetbe készített.

[15] Argyriou, 2005. 27-30. p.

[16] Argyriou, 2005. 30-32. p. Vö. Möhring, Hermann: Die Sergios-Bahira Apokalypse. In: Der Weltkaiser, der Endzeit. Hrsg.: Schneider, Bernd – Weinfurter, Stefan. Stuttgart, 2000. (Mittelalter-Forsungen Band, 3.) 128-136. p.

[17] Szekeľ István: *Chronica ez világ yeles dolgairól.* (Craccoban, 1559.) Sajtó alá rend.: Gerézdi Rabán. Bp., 1960. (Hasonmás kiadás.)

[18] Melius Juhász Péter: A Szent Jánosnak tött jelenésnek igaz írás szerint való magyarázása... Várad 1567. 181.b.

[19] Ld. Benczédi Székely István Világkrónikája, 131.b.–133.a. Idézi: Őze Sándor: Bűneiért bünteti Isten a magyar népet. Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott irodalom alapján. Bp., 1990. (Bibliotheca Humanitatis historica A Museo Nationali Hungarico Digesta – A Magyar Nemzeti Múzeum Művelődéstörténeti Kiadványa, II.) 98-99. p.

[20] A három mű: A keresztény doktrína bizonyítéka; Válasz Agareusoktól érkező Mihály császárnak szóló első levélre; Válasz Agareusoktól érkező Mihály császárnak szóló második levélre. A két válasz valószínűleg 850 és 855 között íródhatott, mivel Nikétasznak, mint a konstantinápolyi egyetem tanárának válaszolnia kellett a keresztény doktrínát elutasító levelekre. Az indoklására filozofikus mélység és finom analízis jellemző. A második muzulmán levélben szerepel az az állítás, hogy a muzulmán vallás tökéletesebb, mint a kereszténység és így joguk, sőt kötelességük megölni a keresztényeket, akik nem a próféta vallását követik. Válaszában Nikétasz az emberi élet szentségét hangsúlyozta, és hogy még vallásos okból sem ölhetünk embert. A válaszok után született meg hitvitázó értekezése, a *Korán cáfolata*. Keletkezési idejét 855/856-ra tehetjük, III. Mihálynak a muzulmánok felett aratott győzelme utánra. A visszahódított területek kikeresztelkedettjeinek szól, hogy ezzel bátorítsa a rekatolizációt. A mű 30 fejezetből áll. Az első 17 címe Cáfolat I, II, III... , hosszúságuk változó és az első 18 szúra kritikáját tartalmazzák. (A Cáfolat I. a 2. szúra cáfolata, stb.) A 18. fejezetben a 37.-től az utolsó szúráig vonatkozó cáfolatot olvashatunk. A 19-36. szúrákkal nem foglalkozik, mivel azok „sarlatánok és hazugok”, nem is éri meg vesztegetni rájuk az időt. A 18. fejezetben találunk több Korán-idézetet is. A mű utolsó 10 fejezetében pedig általános elmélkedést olvashatunk az araboknak Ábrahámától való származásáról, az Isten lelkéről, az angyalok neméről, vagy az égi meditációról. Nikétasz egy percre sem hitte, hogy a Korán isteni kinyilatkoztatás. Szerinte minden mű emberi, isteni, vagy démoni eredetű. A Korán nem lehet emberi és isteni, így szükségszerűen démoni eredetű. Nem isteni, mert ha az lenne, akkor szép és igaz lenne, de hazugságokkal van tele, és ellentmond a korábbi kinyilatkoztatásoknak. Emberi sem lehet, mert nem rendezett és nincs benne indoklás, logika, mint az emberi művekben lenne. Mohamed műve tehát a rosszul megépített épületre hasonlít, amit Nikétasz úgy tesz tönkre, hogy összehasonlítja a kinyilatkoztatott művekkel. Művében leírja a Korán szerkezeti felépítését is (113+1 fejezetből áll; az 1. a proémion, vagyis a prológos, ennek nincs száma és ezután kezdődik a számozás egytől; minden egységnek van címe, ami azonban csak ritkán illik a szúra tartalmához). Nikétasz 32 szúráat idéz név szerint. A cím megadása meghatározott formát vesz fel, például Mohamed 9. fabulája, név szerint a Jónásról szóló (10. szúra). A 113. és 114. szúra (A reggel, Az emberek) címét az első szavaival fordította, így mindkettő a „Menekülök” címet kapta. Más szúrák esetében pedig az arab nevek görög átíratát adta meg címként. Azt azonban lehetetlen megállapítani, hogy hány verset fordított le Nikétasz (nagyjából 195 verset, 42 szúrából ráadásul 76 megnevezés nélküli ismétlést). Azért nehéz pontos számot mondani, mert van, hogy egy szúra több versét is lefordította, míg más esetben a versnek csupán egy töredékét adta vissza görögül. Olykor, leírások esetében pedig csak a szövegek kivonatát közli. Ha összehasonlítjuk a mai fordításokkal, akkor kiemelkedő fordítói munkát végzett. Látszik, hogy nem állt szándékában új értelmet adni a verseknek, de azért nála is előfordulnak félrefordítások. Például: „Mohamed azt mondja, hogy Isten piócából teremtette az embert”, valójában a szó, ami Koránban szerepel, alvadt vért, összetapadt, ragadós részecskét jelent. Nem tudni, hogy Nikétasz ezeket a részeket nem értette-e, vagy pedig a tradíció áldozata volt-e. Nikétasz maga azt

írja, hogy az idézeteket a lehető legnagyobb pontossággal fordította, hogy mindenki megérthesse. Hármasként vezette a Korán-cáfolat megírásában. Először is be akarta bizonyítani, hogy Mohamed nem volt próféta, másodszer azt akarta bizonyítani, hogy a Korán nem isteni kinyilatkoztatás. Végül a mellett kardoskodott, hogy az iszlám nem is igazi vallás a kereszténység mellett. Munkája során aprólékosan és kimerítően vizsgálta meg a Koránt, így olyan verseket tudott választani, amik megkönnyítették a munkáját. (Prófétai részletek, amik nem illenek az Ó- és Újtestamentumba; a paradicsom leírások, amik ellentmondanak a keresztény elképzeléseknek; kulturális és erkölcsi leírások, amik szintén ellentétesek a kereszténnyel.) Érdekes kérdés, hogy hogyan jutott hozzá a Koránhoz. Azt kizárhatjuk, hogy létezett egy görög nyelvű fordítás, mivel nincs ennek alátámasztására szolgáló forrásunk. Lehetett a Birodalomban olyan hivatalnok, aki beszélt arabul és közvetlenül hozzáfért a Koránhoz, de ezt a feltételezést sem tudjuk alátámasztani. Az biztos, hogy ez mutatja be legrészletesebben a bizánciaknak az iszlámot. Argyriou, 2005. 32-40. p.

[21] Euthümiusz Zegabénosz a 12. század elején Alexiosz Komnénosz kérésére állított össze egy teológiai művet. A *Panoplia dogmatike tes ortodoxou pisteos* (Ortodoxia fegyvertára) összefoglalja, hogy az egyházatyák mit gondoltak az eretnokségekről. A 28. fejezet címe: „A szaracénok ellen”. A fejezet 3 egységre bontható, az első (1-3. bekezdés) az iszlám összefoglalását teszi ki. A 4-8. bekezdés hitvitázó jellegű, itt főleg Nikétaszra támaszkodik és az iszlám krisztológiáját elemzi. A harmadik egység (9-29. bekezdés) hitvita, ami teljes egészében Nikétaszon alapszik. A fejezet legfontosabb része ez a harmadik egység, mert ez utal közvetlenül a Koránra és tartalmaz néhány idézetet is. Egyszer sem említi meg, milyen forrásból dolgozott, de könnyű felismerni, milyen alapból merített. Nikétasz és Zegabénosz ugyanazzal a módszerrel közelíti meg a koráni szövegeket. Vagy idézik a verset, vagy pedig egy-egy szúra tartalmi kivonatát adják meg. Zegabénosz azonban bizonyos helyeken nem idézte a Koránt, pedig megvan a fordítás, más helyeken pedig az összefoglalások és idézetek nagy részét kihagyja, ettől az ő szövege rövidebb lett, mint Nikétaszé volt. Zegabénosz egy saját, tematikus vázlat alapján építette fel a művét. Idézetet mindig Nikétasz munkájából veszi át, soha nem idéz olyan verset, ami elődjénél ne szerepelne. A szúrákat nem is nevezi meg, egyszerűen átveszi Nikétasz számozását, tehát teljes egészében tőle függ, de mikor változtat az előd munkáján, az soha nem értelmi változást jelent, inkább a szóhasználatot és a nyelvtani szerkezetet alakítja át. Ennek a szerkesztésnek köszönhetően pedig egyes szúrák sokkal érthetőbbek és sokkal könnyebben olvashatóak lettek. Argyriou, 2005. 40-45. p.

[22] Egy évszázaddal Euthümiusz Zegabénoszt követően Nikétasz Khoniatész úgy döntött, hogy újraszervezi a Panopliát. Szándéka szerint újraértelmezte volna az eredeti szöveget és a saját gondolataival bővítette volna és olyan forrásokat is felhasznált, amiket Zegabénosz nem. Művének a *Thesaurus Orthodoxae Fidei*-nek 20. fejezete szól az iszlám vallásról. A fejezet 3 részre osztható, 1-9 bekezdést Damaszkuszi Jánostól vette át (a 8. bekezdést a muzulmán paradicsom leírásáról Hamartolosz Georgikosztól vette át). A középső egység (10-17. fejezet) teljes egészében Zegabénosztól lett átvéve. Az utolsó egység (17-18. fejezet) teljesen önálló és eredeti alkotás a keresztény-iszlám ellentétekről. Minden idézet, ami a művében szerepel a Panopliából származik, de nem vett át minden idézetet (csak 13-at a 87-ből). Az eredeti kommentárokat pedig lerövidítette és tömörebben vette át. Az ő célja nem a Korán cáfolata volt, hanem Mohamedet és az iszlámot akarta hiteltelenné tenni. Argyriou, 2005. 30-32. p.

[23] Az 1347-1354 között császári trónon ülő Kantakuzénosz János 1354-1383 között írta meg iszlámellenes művét. Joazáf néven szerzetes lett és társa egy kikeresztelkedett muzulmán nemes volt, akinek írt egy barátja, hogy térjen vissza az iszlámhoz. A muzulmán nemes ekkor megkérte Joazáfot, hogy segítsen válaszolni. Válaszként két mű keletkezett, a *Négy védőirat* és a *Négy beszéd Mohamed ellen*, mindkettő a kereszténység kiemelkedő hitvédelmi irata. A szerző elsődleges célja annak bebizonyítása, hogy Mohamed nem próféta. 16 szúrából idéz 29 alkalommal. A műben elmondta a szúrák címeit, de időnként egyszerűen átírta az arab címeiket görögre. Viszont fordítása ritkán pontos, inkább a szövegek értelmét akarta átadni. Célja az volt, hogy az idézetek igazolják az ő elképzeléseit. Fordításait teljes egészében Riccoldo művéből vette át, akinek műve csak így gyakorolt hatást Keleten. Látszólag nem ismerte Nikétasz művét, mégis ugyanúgy egy fiktív levélre válaszolt. Argyriou, 2005. 30-32. p.

[24] „Orditur Mahometes suum librum suamque legem ab oratione, et concludit per orationem...” Lázár, 1990. 77. p.

[25] Kettoni Róbert fordításának történelmi kritikáira ld.: Burman, 1998. 705-706. p. Vö. Kritzeck, James: Peter the Venerable and Islam. Princeton, 1964. 62-63. p.

[26] Bobzin, 1995.

[27] Lestringant, Frank: Guillaume Postel et l' »obsession turque«. In: Guillaume Postel, 1581-1981. Ed.: Trédaniel, Guy. Paris, 1985. 265-298. p.; Bobzin, 1995. 365-496. p. Köszönetet kell mondanunk Altnéder Miklósnak, aki az antiturcica kiadványba készülõ fordítását rendelkezésünkre bocsátotta és szakirodalmi segítséget nyújtott.

[28] Legvalószínűbb születési dátuma: 1504. Zürichben tanult, majd 1527-ben a zürichi egyház exegézistárára lett. 1531-ben követte a kápolnai (kappeli) csatában elhunyt Zwinglit a Septuaginta felolvasójaként. A humanista háromnyelvűséget (görög, latin, héber) túllépve arámiul és arabul tanult. Mély érdeklődést táplált a didaktika, metodika és nyelvtudományok iránt. Bobzin, 1995. 159-276. p. Ld. még: Varsányi, 2008. 11. sz. jegyz.

[29] Riccoldo da Monte Croce firenzei domonkos szerzetes 1243-ban született. 1301-ig közel két évtizedet töltött keleten. Azért ment, hogy megtanuljon arabul, mert terve volt, hogy a Koránt lefordítja, de ez végül nem valósult meg. 1320 körül szerkesztette meg 17 fejezetes Korán-cáfolatát. A művet 1354-60 között fordította le görögre Demetriosz Cydonész. Nikétasz munkájához képest Riccoldoé eléggé közepes színvonalú és intellektusú mű. Inkább csak beszéd és ismétlés. Témánként tárta fel a két vallás ellentmondásait, hogy végül bemutassa a kereszténység igazságát és az iszlám hamisságát. Riccoldo a művében azt is elmondja, hogy más iszlám vallásos műveket is elolvasott a Koránon kívül. Mohamed véleménye szerint maga a gonosz, a Korán minden igaz szava pedig az Ó- és Újtestamentumból lett átvéve, a többi azonban csak hazugság. Az idézett művek között ez mutatja be legjobban a Koránt. 34 szúrából idéz, összesen 89 alkalommal. A fordításai nem voltak olyan elegánsak, mint Nikétaszé, sőt sokszor pontatlanok és tévesek is. Abban biztosak lehetünk, hogy Riccoldónak a birtokában volt egy eredeti Korán. Argyriou, 2005. 46-49. p.; Bobzin, 1995. 22-29. p.; Varsányi, 2008. 33. p.; Hagemann, 1999. 55-62. p.

[30] A korszak viszonyaira ld.: Sinor, D.: The Mongols and Western Europe. In: *The History of the Crusades III : The Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Ed.: Setton, K. M. Madison, 1975. 513-544. p.

[31] Bobzin, 1995. 29-34. p.; Varsányi, 2008. 32. sz. jegyz.; Hagemann, 1999. 68-80. p.

[32] Argyriou, 2005. 49-56. p.

[33] Bobzin, 1995. 181-208. p. A három kötet felosztását már Varsányi Orsolya közölte és elemezte magyar nyelven mindhárom munkájában. (Vö. 3., 7. és 10. sz. jegyz.) Általánosan a témáról vö.: Hagemann, 1999. 81-94. p.

[34] Bobzin, 1995. 221. p.

[35] Bobzin, 1995. 222-237. p.

[36] 1506-ban született, 1548-ban nemesi rangra emelték. A nellingeni plébános, Gregor Bauler tanította. Hébert Jakob Jonastól és Sebsatian Müntertől tanult. Bolognában és Nápolyban kutató arab nyelv és irodalom után. Samuel Abranabelt, az itáliai zsidók vezetőjét is ott ismerte meg, aki bevezette a Talmud tudományába is. Tervezett afrikai útja helyett Egidio de Viterbo római meghívását fogadta el, ahol



elmélyítette arab és kabbala-tudását. Itt szerezte meg Reuchlin: *Rudimenta linguae Hebraicae* c. művét, és az *Āgurrumiyya* c. arab nyelvkönyvet is. 1533-ban VII. Kelemen pápa titkára lett, majd az ő halála után III. Pálé, később, 1535-től pedig különböző püspököké és hercegeké: így sok különböző méltóság könyvtárához hozzáfért. Az őt meglátogató ulmi reformátoroknak, Martin Frechtnek és Wolfgang Musculusnak arab és félkész latin Koránt mutatott meg. Ők arra biztatták, hogy adassa ki. 1543-ban megjelent első publikációja, a *Machometis Theologia*. Marcello Cervini bíboros a segítségére rendelte a damaszkuszi Petrus Galinus diakónust. Guillaume Postel és a bécsi munkában lett egy harmadik társuk, Moses von Mardin jakobita pap. 1556-ban meghalt alig 30 éves felesége, ami megtörte, majd visszavonult a közélettől. Egészséges katolikus megújulás vágya mozgatta, azon belül egy egyházi reform eszméje. Bobzin, 1995. 282-295. p.

[37] Bobzin, 1995. 295-331. p.

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

10.  
évfolyam  
2. szám  
A. D.  
MMIX

## Horváth Emőke: A Ferrarai Biblia és olvasói

..... a tőrés törzsünknek osztályrésze.

Hítetlennek és vérebnek neveztl

És leköpted zsidó kaftánomat...”

(Shakespeare: A velencei kalmár)

Benke László írása alapján indultam egy érdekesnek tűnő híres könyv, a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Kézirattárában is megtalálható, 1553-ban napvilágot látott, úgynevezett Ferrarai Biblia nyomába.[1] A könyv a kiadás helyéről nyerte elnevezését, de nem az itáliai népnyelvi bibliák, hanem a Ferrarában megtelepedett szefárd zsidók könyvei közé sorolható műről beszélhetünk. Alábbiakban arra a kérdésre keresem a választ, hogy hihetünk-e a Biblia címlapjára írtaknak: vagyis a keresztény Bibliát tartja-e kezében az olvasó?[2]

### A spanyol és portugál zsidóság

A spanyol zsidóság helyzete a Katolikus Királyok idején vált egyre ijesztőbbé, amikor 1478-ban felállították az inkvizíció törvényszékét, melynek egyik fő feladata az újkeresztények hitbeli hűségének vizsgálata volt. A keresztény hitre tért zsidókat tekintették újkeresztényeknek, akiknek létszáma fokozatosan nőtt az Ibériai-félsziget királyságaiban, mert csak eredeti hitük elhagyása árán változtathattak társadalmi pozíciójukon és tölthettek be korábban számukra elérhetetlen hivatalokat. Az áttértek új helyzete, például udvari hivatalok elnyerése, azonban komoly ellenszenvet váltott ki keresztény oldalon, ezért történhetett meg, hogy 1449-ben Toledóban megtorlást alkalmaztak velük szemben, melynek következményeként például Don Alvaro Lunát, a király pénzügyi tanácsadóját végül kivégezték.[3] A zaklatások dacára a 15. század közepére az áttértek száma jelentősen megnövekedett.[4] A converso közösséggel szemben a gyanú mindig munkálkodott a tősgyökeres keresztények részéről, nem hittek megtérésük valódiságában, álkeresztényeknek, titkos judaizálóknak tartották legtöbbször. Annak ellenére, hogy a megtért zsidók kereszténységét állandó kritika és vizsgálat tárgyává tették, és az eretnokség gyanúja lebegett a fejük felett, Kasztíliai Izabella és Aragóniai Ferdinánd a politikai egyesítés lázában, a vallási egység létrehozásának szándékával, néhány évtizeddel később, 1492-ben mégis a megtérést

várta tőlük, pontosabban igen súlyos választás elé állította őket: vagy elhagyják eredeti hitüket vagy el kell hagyniuk az országot. Így fordulhatott elő az az eset, hogy a nyolcvan esztendő, közösségében nagy tiszteletnek örvendő Don Abraham Senior rabbi a kereszténység mellett döntött.[5] Valószínűleg a többségi magatartást példázza ez a történet, de nem kis létszámú az a csoport sem, amely az ország elhagyását választotta a kereszténység helyett.

Egy ismeretlen szerző által 1495-ben írt forrásunk nagyon jelentős kútfő az első hullámban menekülő zsidóság útvonalának megismeréséhez. Tőle tudjuk, hogy legnagyobb létszámban Portugáliában telepedtek le a spanyol zsidók, 120.000 főről beszél adatközlőnk.[6] Ugyancsak sokan menekültek mohamedán területre, elsősorban Észak-Afrikába és Törökországba.[7] Legrészletesebb információja azonban Itáliára vonatkozóan van szerzőnknek, ezért Alexander Marx úgy véli egy onnan származó zsidó kortárs készíthette a beszámolót a Spanyolországból menekülő zsidóság szétszórattatásáról.[8] Itálián belül név szerint az alábbi városokat sorolja fel: Genova, Nápoly, Ferrara, Ancona, Róma, de a leírás tanúsága szerint nem egyformán viszonyultak a megnevezett városok a megjelenő zsidókhoz, legkevésbé Genovában fogadták őket szívesen.[9] Azt látjuk tehát, hogy 1495 táján, az első szakaszban, a spanyol zsidók egy része az Esték hercegségét választotta új hazájának, amit annál könnyebben megtehettek, mivel ekkor már komoly zsidó közösségnek kellett léteznie Ferrarában, hiszen 1477-ben héber nyelvű nyomda működéséről van adatunk a hercegség területén.[10] Ez pedig azt sugallja, hogy hosszan megtelepedhettek itt, vagyis nagy toleranciát tanúsíthattak a hercegek a zsidókkal szemben és egyfajta szellemi központot is létrehozhattak uralmuk idején.

A spanyol zsidók következő útrakelésének helyszíne Portugáliához kötődik, tekintettel arra, hogy ide költözött át a Spanyolországot még a kiűzetés előtt, illetve után elhagyni kénytelen zsidóság egy jelentős része. Ez a helyzet azt idézte elő, hogy a később portugál származásúként nyilvántartott marranók egy részének is spanyol gyökerei voltak, mint a híres és gazdag menekült özvegynek, Gracia Mendesnek.[11] Némiképpen időeltolódással a portugál uralkodó is az ország „zsidótlánítását” kívánta elérni, azonban hivatalosan sohasem űzték ki a zsidókat, hanem 1497-ben Manuel király a tömeges megtérésre kényszerítette őket. A nagyobb létszámú kivándorlás akkor kezdődött meg, amikor 1536-ban Portugáliában is felállították az inkvizíció intézményét.[12] A portugál zsidók hányattatásainak színtere is elsősorban a Mediterráneum térségéhez kötődött, az inkvizíciós perek aktáinak tanúsága szerint egy jól bejáratott és a többség által követett menekülési útvonal alakult ki az idők folyamán. Az út első állomása Flandriába vezetett, itt leggyakrabban Antwerpenben, esetleg Kölnben eltöltött időszakra kell gondolnunk, de gyakorta mindkét városban megfordultak „utazóink”. Ezután délfelé vették az irányt és Velencében vagy

Ferrarában (esetleg szintén mindkét városban elidőzve) találjuk őket. Itáliai tartózkodásukat követően sokak esetében a végállomás az Oszmán Birodalom két városa, Szaloniki, illetve Konstantinápoly lett.[13]

Ferrarában a zsidókat szívesen látták a hercegek, mert a gazdasági életben betöltött vezető szerepük révén, pénzkölcsönök biztosításával a hercegi család anyagi helyzetének stabilizálásához, és manufaktúrák, üzletek létesítésével Ferrara fellendítéséhez is jelentős mértékben hozzájárultak. A portugál conversók továbbra is fenntartották kapcsolataikat az anyaország kelet-indiai gyarmataival, elsősorban a fűszerkereskedelem területén, ami igen jelentős jövedelmet biztosított számukra és ezzel még kívánatosabbá tették jelenlétüket.[14] Különösen igaz ez II. Ercole hercegségének idejére, aki költségei miatt időről-időre a zsidók hiteleire szorult.[15] A 16. századra már több volt a portugál, mint a spanyol betelepült, továbbá egy askenázi közösség zsinagógájáról is tudomásunk van a városban. A 16-17. században a velencei inkvizíció a ferrarai hasonló intézménnyel tartotta fenn a legszorosabb együttműködést, ami ugyancsak megerősíti a tényt, hogy mindkét város virágzó zsidó közösséget mondhatott magáénak, ezen belül jelentős létszámú újkeresztény csoporttal, mert az inkvizíciót leginkább a marranók irritálták.[16] A velencei inkvizíció ugyanis elsősorban azok után nyomoztatott, akiket kettős viselkedéssel gyanúsítottak meg, vagyis azzal, hogy látszatra keresztény, lelkületében azonban zsidó.[17] A hivatal ezen állítása elvezet bennünket egy igen bonyolult, és nehezen megválaszolható kérdéshez, a converso identitás értelmezéséhez. A válasz megadása azért is problematikus, mert a kérdés tisztázásához felhasználható legfontosabb forráscsoportot, az inkvizíciós aktákat, a zsidókkal ellenséges katolikus egyház képviselői fogalmazták meg, sok esetben eltorzítva a vádlottak mondanivalóját, vagy egy prekonceptió jegyében lefolytatva a tárgyalásokat. Mindezek ellenére nem nélkülözhetjük ezeket az iratokat, mert még így is az inkvizíciótól származik a legtöbb információnk, és az egyéni sorsokat követve lehet talán a legtöbbet megtudni és megérezni életükről és önazonossági dilemmáikról. A velencei és a ferrarai converso közösségek szembeűnő jellemzője, hogy gyakori esetükben a kettős névbirtoklás, azaz mind keresztény, mind zsidó névvel rendelkeznek, hogy csak néhány példát említsek: Tristão de Costa, más néven Abraham Habibi; Felipe de Nis, másként Solomon Marcos, Duarte Pinel, azaz Abraham Usque.[18] A nevek kettőssége felveti a judaizálás problémáját, mert egyébként miért lett volna szükségük rájuk? A források tanúsága szerint a marranók egy része vándorlásai során fokozatosan feladta kereszténységét, és Itáliában, elsősorban Velencében és Ferrarában, az ott tapasztalható viszonylagos szabadság következtében, keresztény külsejétől és szokásaitól megszabadulva, nyíltan zsidó módra élt. Például egy családi botrány következményeként, egy megcsalt feleség a lányával Velencéből Ferrarába költözött, ahol azt jelentették róluk, hogy

judaizálnak.[19] David Pas esete pedig úgy tűnik teljesen tipikusnak mondható: egy spanyol zsidó fia volt, Lisszabonban keresztelték meg, és Velencében megtelepedve a levantei zsidók turbánját viselte.[20] Anyagi létük megőrzése érdekében azonban még Itáliában sem hagyhatták el keresztény neveiket a marranók, mert csak ezeken a neveken folytathattak kereskedelmi tevékenységet a Habsburg területekkel. A conversók részéről gyakran megfigyelhető az elbizonytalanodás saját önazonosságukat illetően, a többszöri identitásváltás pedig egyáltalán nem számít egyedi esetnek. Estevão de Ar&ecirc;s de Fonseca példája jellemző volt a marranók világára: Coimbrában született, majd később a spanyol inkvizíció elé került, mint judaizálással vádolt újkeresztény. Az ellene folytatott per során egyértelművé vált számára, hogy teljesen tudatlan a zsidó hitet illetően, ezért a per befejeztével elhatározta, hogy bejárja az európai zsidó közösségeket. Amszterdamban körülméleték, majd megfordult Velencében, Livornóban, Trapaniban és az Oszmán Birodalomban. Végül Rouenben telepedett le és ott is halt meg, immár újra katolikusként.[21] Az ugyancsak inkvizíció elé került Filipe de Nis esete részben hasonló. Oportóban született, Lisszabonban keresztelték meg, majd mind kereskedő a Portugáliához tartozó São Tomé szigetén[22] élt, a Guineai-öbölben. Később visszatért Lisszabonba, ahol negyven éves kora környékén megházasodott. Feleségével katolikus templomba jártak, gyóntak és áldoztak. Ezt követően azt olvashatjuk, hogy Antwerpenbe és Kölnbe távozott, néhány évre rá pedig már Velencében tartózkodott. A kereszténység teljes elhagyása Velencében következett be egyik családtagja hatására, és ebben a városban került sor körülméletelésére is.[23] Sok esetben az egyes családtagok között meghasonlást és viszályt idézett elő a marranók sajátos helyzete, például Fernão Galindo Moses Ferrarában élt, négy fia közül az egyik a kereszténységet választotta Velencében, a többi három – Sámuel, Júda és Jákob – azonban kitartott apjuk zsidósága mellett.[24]

A fent említett esetek jól megvilágítják, hogy az újkeresztények két vallás és kultúra mezsgyéjén botorkáltak, hol az egyik, hol a másik vonzásának engedve. Zsidóságuktól neveltetésük kezdetén elszakadtak, hitük lényegével már nem voltak tisztában, hazájukban a zsidó közösség pedig kilökte magából őket, mint eretnekeket. Új vallásuk képviselői pedig nem fogadták őket nyitott szívvel, állandó bizonyítási kényszert erőltettek rájuk, örökös figyelem és ellenőrzés középpontjába kerültek és ugyanúgy kitzasztás várt rájuk. Mindezek ellenére volt néhány pillanat a történetükben, amikor úgy tűnt, hogy megtalálták önmagukat és zsidóságukat: ehhez a kedvező korszakhoz sorolnám a ferrarai hercegség által nyújtott védelmet.

## **A conversók és a héber nyelv**

Az itáliai marranók hazájuk nyelvét, vagyis a spanyolt, illetve annak sajátos válfaját, a héber kifejezésekkel kevert nyelvet, a ladinót, és a portugált beszélték otthon. Héberül általában nem tudtak, az a tudósok számára fenntartott nyelvnek számított. A 15. század második felében nem véletlen, hogy Észak-Itália lesz a hebraisztika hazája, hiszen ide koncentráálódtak az újkeresztény menekültek csoportjai, akik között a nyelvben jártas tudósok is voltak. A reformáció hatására meginduló bibliafordítási hullám felszínre hozta a héber nyelv iránti érdeklődést, az itáliai keresztény humanisták vonzalma fokozatosan átalakult és a Kabbala ezoterikus tanulmányozásához vezetett. A héber tanulmányok sajátos problémát vetettek fel, mivel a nyelv elsajátításához a zsidó közösséggel kellett érintkeznie annak is, aki keresztény származású volt. Az egyház egyes képviselői azonban rossz szemmel nézték, ha zsidók keresztényeket oktattak héber nyelvre, mert úgy vélték ezzel lerombolják tanítványaik hitét és a keresztények is zsidókká lesznek.[25] Odáig fajult a helyzet, hogy IV. Pál pápa 1553-ban nyilvánosan elégette a Talmudot, ami a zsidó közösség és a héber nyelv számára újabb kihívást jelentett. Hogy a marranók megérthessék a héber nyelvű Bibliát, azt le kellett fordítani az általuk beszélt nyelvre. A középkori spanyol nyelvű részleges bibliafordítások következményeként a 16. század közepére kicsiszolódott egy népnyelvi bibliai terminológia és frazeológia, melyet a portugál zsidók is átvettek.[26]

## A Ferrarai Biblia

A ferrarai szefárd közösség egyik kimagasló szellemi teljesítménye az 1553-ban megjelentetett spanyol nyelvű Biblia volt. A Biblia előlapja a converso lét sajátosságának megfelelően két változatban látott napvilágot. Az egyik az inkvizíció számára készült, keresztény datálás szerint (1553. márc.1.), feltüntetve, hogy a hivatal engedélyével és Ercole d' Este pártfogásával nyomtatták ki (vista y examinada por el oficio de la Inquisición). Saját használatra a zsidó időszámítást (A 15 de Sebat 5390) és a zsidó Biblia hagyományait követő beosztást alkalmazták, a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárában ez utóbbi verzió található meg. A Biblia megnevezés félreértésre adhat okot, ugyanis a mű a Törvény huszonnégy könyvének fordítását tartalmazza, az Újtestamentum tehát teljes mértékben hiányzik belőle.

Az olvasónak szánt előszóban (al letor) a szerkesztő kifejti, hogy a közjó szolgálatában fordította le a Bibliát spanyol nyelvre, mely jótéményt más országok – Itália, Franciaország, Flandria, Németország, Anglia és Spanyolországban Katalónia – már nem nélkülözik.[27] Ez a megjegyzés egyértelműen tudunkra adja, hogy a korabeli nagy fordítási hullám hatására találták nélkülözhetetlennek a spanyol nyelvű Ótestamentum megjelentetését. A szöveg fordítója teljesen azonosul Spanyolországgal

és a spanyol nyelvvel, a bevezetőben a mi Spanyolországunkról (nuestra España) és a mi spanyol nyelvünkről (nuestro Español) beszél. Ezt a megnevezést szintén a marranó identitás jegyei közé sorolnám; ha valóban őszinte volt a szerző, akkor még mindig zsidóságuk elé helyezték elvesztett hazájukat, ugyanakkor az egész előszó az inkvizítorok szája íze szerint készült szöveget tartalmaz, így lehetséges, hogy a fenti megjegyzés is nekik szólt. A következő részben kifejtésre kerül, hogy a fordítók milyen szöveggel dolgoztak annak érdekében, hogy a spanyol nyelvű Biblia kövesse az eredeti hébert, ezért felhasználták Pagnini fordítását, valamint héber szövedetét is.[28] A domonkos Pagnini munkájának említése szintén az inkvizíció megnyerését célozta, mert az ő 1528-ban megjelent ótestamentumi latin nyelvű fordítását fogadta el a Curia hivatalosnak, VI. Hadrianus és VII. Kelemen pápák ajánlásával és privilégiumával.[29] Margherita Morreale kutatásai kimutatták, hogy a Ferrarai Biblia szövege meglepő hasonlóságot mutat egy 1547-ben Konstantinápolyban Eliezer Sancino nyomdájában napvilágot látott polygott Pentateuchus spanyol nyelvű verziójával. A hasonlóságot a népnyelvi Bibliák számára használható közös szöveghagyománnyal magyarázza.[30] Vagyis valójában nem Pagnini, hanem a középkori töredékek szolgáltak a fordítás alapjául, tehát az inkvizíció engedélyét nem kapta volna meg a portugál Abraham Usque (Duarte Pinel) és a spanyol Yom Tob Atias (Jerónimo de Vargas), akik a Bibliát, mint tipográfus és kiadó jegyezték. A Biblia-fordítások terjedésével párhuzamosan az egyház igyekezett meggátolni ezek használatát. Az V. lateráni zsinat 1515-ben külön foglalkozott a könyvnyomtatás kontrolljának kérdésével, a görögből, arabból, héberből, arámiból latinra fordított könyvek álltak érdeklődésének előterében. A zsinat értelmezése szerint a hibás fordítások, mint például Lefèvre d'Étaples munkája, megrontották olvasóik hitét, ezért tiltották kinyomtatásukat, csak akkor adhatták ki őket, ha külön engedélyt nyertek az inkvizíciótól.[31] Ennek értelmében a ferrarai nyomda hivatalosan biztosan nem publikálhatta Biblia-kiadását, a megjelentetés engedélyeztetésére pedig semmi esély sem volt az úgynevezett keresztény változat számára sem, vagyis az előlapon szereplő felirat, mely azt hirdette, hogy az inkvizíció engedélyével jelent meg a mű, merő fikció. A zsidó változat nyíltan judaizál, a zsidó felosztást követi, héber kifejezéseket használ, a zsidó datálást alkalmazza, A. rövidítéssel jelzi Isten nevét, csak ritkán használja szinonimaként a Dio (és nem Dios) megnevezést. A fentiek alapján tehát az előadás elején feltett kérdésre, hogy a keresztény Bibliát tartja-e kezében az olvasó, egyértelmű nemmel válaszolhatunk.

Mint ahogy Ferrarában sem, úgy II. Ercole (1534-1559) udvarában sem volt szokatlan az eretnek nézeteket tanúsítók jelenléte, mivel a francia származású hercegné az új vallási reformnézetekkel szimpatizált és szívesen nyújtott menedéket az üldözöttek számára.[32] I. Ferenc francia király az udvarában nevelkedett árva leányt, XII. Lajos és Bretagne-i Anna gyermekét, Renátát választotta itáliai politikájának eszközéül és

Ercole d'Este herceghez adta feleségül, mert azt remélte, Ferrara stratégiai bázist jelenthet V. Károlyal folytatott háborújában. Továbbá ezzel a lépéssel megerősíthette a Valois igényt a milánói hercegségre. Franciaországi Renáta levelezésben állt Kálvinnal, udvara a titkos protestáns prédikáció központja lett,[33] ezért a zsidó közösség védelmezése mellett egy másik, súlyos teher nehezedett Ercole herceg vállára, felesége hivatalosan eretneknek tartott udvara fölül is el kellett hárítani a veszélyt. Házasságuk megromlásában is szerepe volt Franciaországi Renáta reformista nézeteinek. A herceg nem vallási okokból elégette meg felesége tevékenységét, bár ő mindvégig katolikus maradt, hanem politikailag került egyre lehetetlenebb helyzetbe például a pápasággal szemben, és az inkvizíció figyelmét Ferrarára összpontosította, ami sem a protestantizmusnak, sem a converso közösségnek, sem a hercegi udvarnak nem kedvezett. A házaspár személyes kapcsolatának megromlását követően II. Ercole nem állt ellen az inkvizíció vizsgálódásának, ami azt eredményezte, hogy Franciaországi Renáta könyvtárát megsemmisítették és nyilvánosan elégették. A zsidók és protestánsok jelenléte külön-külön is elegendő indok lett volna az inkvizíció számára együttesen azonban kívánatos célponttá tették a várost. A zsidók egészen 1559-ig rendkívül kedvező lehetőségek között éltek itt, azonban ekkor kiűzték őket Ferrarából és a többség Velencébe költözött át.

Végül néhány szót szeretnék szólni a könyv lelőhelyéről. Eredetileg a Teleki könyvtár részét képezte, tehát egy református főúri család birtokában volt. A könyvtárosi bejegyzés szerint a kötet tulajdonosa összesen három spanyol nyelvű Bibliát birtokolt, ami meglepődésre adhat okot annak tudatában, hogy a spanyol nyelv iránti érdeklődés sohasem volt intenzív Magyarországon, a korábbi évszázadokban pedig kifejezetten kuriózumnak mondható. A spanyol nyelvű könyvek gyűjtése ugyanakkor semmiképpen sem nevezhető egyedülálló jelenségnek. A kevés bibliofil főurak egyike volt Ráday Gedeon (1713-1792), akinek magánkönyvtára önálló gyűjteményt alkot Ráday Gyűjtemény néven. Könyvtárának vizsgálatakor egyértelművé vált, annak ellenére, hogy nem folytatott iberó-luzitán témákra, szerzőkre vonatkozó célzatos gyűjtést, mégis könyvtárában milyen nagy tételben található spanyol-portugál vonatkozású anyagot. A teológiai témájú egységben, amely az egyik legterjedelmesebb része a könyvtárnak és Ráday Gedeon érdeklődésének homlokterében állt, őriznek egy 17. századi spanyol nyelvű Bibliát (La Biblia en los sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento, 1622), éppen azt, amelyre az MTA Ferrarai Biblia példányában is utalás történik[34] Ez azonban már egy másik történet, amely a kutatás számára új lehetőséget kínál.



## ÁBRÁK

1. A Ferrarai Biblia eredeti előlapja, amely azt közli, hogy az inkvizíció engedélyével adták ki

2. A szefárd zsidók vándorlási útvonala a 16-18. században

3. II. Ercole , Ferrara hercege (1534-1559)

4. A Ferrarai Biblia olvasóhoz intézett oldala

## JEGYZETEK

---

[1] Benke László: „Cum gratia et privilegio”: a converso diaszpóra irodalma a ferrarai Biblia tükrében. In: Kiűzetés előtt és után – a szefárd zsidóság Ibériában és a diaszpórában. *Palimpszeszt*, 25. 2007. [Online: [http://irodalom.elte.hu/palimpszeszt/25\\_szam/02.html](http://irodalom.elte.hu/palimpszeszt/25_szam/02.html) – 2009. március]; MTA Könyvtár Kézirattára, leltári szám: 542.770.

[2] Az MTA Kézirattárában lévő példánynak elveszett az eredeti előlapja, valószínűleg a könyvtáros kézírásával szerepel a pótlólagos előlapon található felirat: „*Biblia en lengua espa&ntilde;ola tradu&ntilde;ida palabra por palabra dela verdad hebrayca...*”

[3] Birnbaum, Marianna D.: *Gracia Mendes hosszú útja*. Bp., 2008. (továbbiakban: Birnbaum, 2008.) 14. p.

[4] Birnbaum, 2008. 17. p.

[5] A forrást közléteszi: Marx, Alexander: The Expulsion of the Jews from Spain. In: *The Jewish Quarterly Review*, 1908. No. 2. 240-271. p. (továbbiakban: Marx, 1908.) 254. p.

[6] Marx, 1908. 255. p.

[7] Marx, 1908. 255. p. Forrásunk szerint Észak-Afrikában Fezben, Tlemçenben és a berber tartományokban telepedtek meg.

[8] Marx, 1908. 244. p.

[9] Marx, 1908. 256. p.

[10] Roth, Cecil: The Marrano Press at Ferrara, 1552-1555. In: *The Modern Language Review*, 1943. Marx, 1908. 307-317. p., 307. p.

[11] Birnbaum, 2008. 9. p.

[12] Bonfil, Robert: *Jewish Life in Renaissance Italy*. Los Angeles – London, 1999. 61. p.

[13] Pullan, Brian: *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*. London – New York, 1997. (továbbiakban: Pullan, 1997.) 212-213. p.

[14] Gundesheimer, Werner: *Ferrara: The Style of a Renaissance Despotism*. Princeton, 1973. 202. p.

[15] Birnbaum, 2008. 70. p.

[16] Pullan, 1997. 55. p.

[17] Pullan, 1997. 176. p.

[18] Pullan, 1997. 214. p.

[19] Pullan, 1997. 104. p.

[20] Pullan, 1997. 172. p.

[21] Pullan, 1997. 204. p.

[22] Az 1495-ös, ismeretlen szerző által írt forrásunk alapján tudjuk, hogy ez az a sziget, ahova szüleiktől elszakított zsidó gyerekeket vittek; szerzőnk szerint az odahurcolt hétszáz gyermek mind elpusztult. Marx, 1908. 255. p.

[23] Pullan, 1997. 216-217. p.

[24] Pullan, 1997. 230. p.

[25] Hall, Basil: Biblical Scholarship. Editions and Commentaries. In: *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 3. Cambridge, 1963. 38-93. p. (továbbiakban: Hall, 1963.) 43. p.

[26] Morreale, Margherita: Vernacular Scriptures in Spain. In: *The Cambridge History of Bible*. Cambridge, 1969. Vol. 2. 465-491. p. (továbbiakban: Morreale, 1969. 472. p.

[27] „queriendo complazer á mi desseo que siempre fue amigo del universal provecho...hize trasladar la Biblia en nuestro Espa&ntilde;ol pues las otras naciones no se pueden eneste beneficio quexar de sus naturales. Por que Ytalia Francia Flandes Alema&ntilde;a y Inglaterra no carecen della: y aun en Catalu&ntilde;a en nuestra Espa&ntilde;a se trasladó y ymprimio en la misma lengua Catalana.”

[28] „*assi procuré que esta nuestra Biblia por ser en lengua Castellana fuesse la mas llegada á la verdad Hebrayca que ser pudiesse (como fuente y verdadera origen dó todos sacaron) haziendo seguir pero en todo lo posible la trasladacion del Pagnino y su Thesauro de la lengua Sancta...*”

[29] Hall, 1963. 69. p.

[30] Morreale, 1969. 475. p.; Uő: La »Bibbia di Ferrara« 450 anni dopo la sua pubblicazione. Memoria di Margherita Morreale. In: Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Serie IX. Vol. IV. Fascicolo 3. Roma, 1994. 173-233. p.

[31] Grayzel, Solomon: Jews and the Ecumenical Councils. In: *The Jewish Quarterly Review*, 1967. 281-311. p., 309. p.

[32] Prosperi, Adriano: L' eresia in città e la corte. In: *La corte di Ferrara e il suo mecenatismo 1441-1598. The Court of Ferrara & it's Patronage. Atti del convegno internazionale Copenaghen maggio 1987*. Ed.: Pade, M. –Petersen, L.W. – Quarta, D. Kopenhága-Ferrara, 1990. 267-281. p., 274. p.

[33] Jenkins Blaisdell, Charmarie: Calvin's Letters to Women: The Courting of Ladies in High Places. In: *The Sixteenth Century Journal*, 1982. No. 3. 67-84 .p., 78. p.

[34] Berecz Ágnes: A Ráday-műemlékkönyvtár ibériai vonatkozású kötetei. In: *Studia Caroliensia*. 2005. 4. sz. 91-104. p., 91., 97. p.

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

10.  
évfolyam  
2. szám  
A. D.  
MMIX

## Nagy Gábor: A svéd királyság az első Biblia-fordítások korában

A történetírás veszélyes hatalom. (Curt Weibull)[1]

A n&aring;ndali birgittinus[2] kolostor egy szerzetese 1484-ben svédre fordította Judít, Eszter, Ruth valamint feltehetően a Jelenések könyvét, másvalaki a rend központi, vadstenai kolostorában 1500 körül Józsué és a Bírak Könyvét. Részleges fordítások egyebütt is készültek.[3] Az első svéd nyelvű Újszövetség 1526-ban jelent meg, a teljes Szentírás Buda oszmán kézre kerülésének évében. Az ezekben az évtizedekben a Christianitason belül zajló történeti korszakváltás svédországi része ugyanúgy példaértékű, mint azok, amelyekről Machiavelli, Morus és mások tudósítanak, csak nálunk lényegében ismeretlen.[4] Az alábbiakban egy nemzedéknyi időt eleveníték fel a svéd királyság történetéből, nagyjából a 16. század első három évtizedét.[5] Ezen időszak ugyanis a kor jellegéből adódóan kiváló paradigmája annak, hogy a kettes számrendszerrel analóg történeti értékelés (nemzeti – idegen, jó – rossz, stb.) mennyire alkalmatlan múltunk megértésére.

A svédországi változások némelyike két testvérpár, a M&aring;nsson és a Petersson életútjában is szemlélhető. Négyük közül a legidősebb, Johannes Magnus (eredetileg Johan M&aring;nsson, 1488–1544), a volt pápai nuncius Uppsala utolsó katolikus érsekeként, azaz a svédországi hierarchia fejeként egy külföldi útján úgy döntött, hogy nem tér vissza a királyságba. Kiemelkedő humanistaként is ismert, Rómában fejezte be életét, a Szent Péter székesegyházban nyugszik. Mellette pihen öccse, Olaus Magnus (1490–1557), akinek írói munkássága az övéénél is híresebb és aki bátyja halála után az önkéntes száműzetésben szintén megkapta az érseki méltóságot, ám azt soha nem tölthette be. Latin nyelvű, így Európa-szerte híres műveiket[6] már hazájuktól távol, Itáliában készítették el. Olaus Petri (Olof Petersson, 1493–1552), akit királya kancellárrá tett, utóbb felségárulásért halálra ítélt, majd kegyelemben részesített, odahaza és svéd nyelven írta meg történeti művét (*En swensk cröneka*), zsoltárokat szerzett és színjátékot írt, foglalkozott jogfilozófiával. Stockholmban nyugszik, a katedrális pulpitusa alatt. Testvére, Laurentius (1499–1573) az ország első nem katolikus érseke volt, mégpedig négy évtizeden át, zsoltárokat is fodított, ő készítette el a reformációkorabeli királyság első nagy egyházi rendtartását (1571 &aring;rs kyrkoordning). Mindkettő részt vállalt a svéd nyelvű Biblia elkészítésében, a svédországi evangélikus egyház talpkövei.

A két testvérpár nagyjából egykorú volt, nem birtokos családból származott, külföldön is tanult, egyházi pályára lépett, a politikai elitbe jutott, halálukkor mégis egy világ választotta el őket egymástól. Az idő tájt, amikor születtek, a svéd királyság a kalmari unió[7] része volt, leghatalmasabb intézménye az egyház, élén az uppsalai érsekkel. Haláluk idején a királyság végérvényesen az unión kívül volt, a középkori egyház nem létezett.[8]

### Tempora disturbiorum

Azt az állítást, hogy a korszak nem értelmezhető idegen-svéd<sup>[9]</sup> küzdelemként, azaz úgy, hogy a kalmari únió többi részével állt szemben a svéd királyság,<sup>[10]</sup> igazolni lehet a korabeli viszályok összetettségének megmutatásával is.<sup>[11]</sup> Ha ugyanis ez az állítás nem igaz, a folytatás egyszerű, könnyen megjegyezhető: a svéd nemzet megelégtelve az idegen (dán, olykor dán-német) elnyomást 1520 végén ismét fellázadt, elűzte elnyomóit, Gustav király, az ország jószágos atyja (landsfader) alatt nemzetállamba tömörülve áttért az evangélikus reliigióra és nemzeti dinasztia uralma közepette élt boldogul, még nagyhatalom is lett, számos tenger mosta.

A zűrzavaros idők jellemzője az arisztokrácia hatalmi harca. E harcon értendő egyrészt az, amelyik nagyjából a király és az országtanács<sup>[12]</sup> között folyt, másrészt – és idővel mindinkább – az, amelyik az arisztokrácián belüli csoportok között. E küzdelmek egy szakasza az a fél évszázad (1470–1520), amelyet a Sturék korának szokás nevezni. Ekkor az ország élén többnyire kormányzó (riksförest&aring;ndare) állt: Sten Gustavsson (Sture),<sup>[13]</sup> Svante Nilsson (Natt och Dag), majd ennek fia, Sten Svantesson. Mindhárman az únió királya ellenében gyakorolták hatalmukat, aminek alapeleme a hűbérek (län)<sup>[14]</sup> legjelentősebbjeinek gyűjtése volt. Olykor megküzdöttek az uralkodóval, ilyenkor igyekeztek annak idegen voltára felhívni a közösség figyelmét,<sup>[15]</sup> harcukat pedig az ország érdekében állónak feltüntetni. Jóval sűrűbben kerültek szembe a svéd királyság egyéb, a kormányzói hatalom erősödését rossz szemmel néző arisztokrata csoportjaival. E csoportok ilyenkor általában szöveteztek az únió királyával, amiként az egyház is, amelynek a kormányzók által megjelenített világi hatalommal szemben kellett a *libertas ecclesiae*t védelmeznie.<sup>[16]</sup>

### Sten Sture utolsó évei

1497-re a harmadik évtizede kormányzó arisztokrata kisebbségbe került az országtanácsban. Ezt egyebek között a tanácsurakban a hatalma növekedése<sup>[17]</sup> miatt kialakuló félelem okozta. Ellenzéke élén Jakob Ulfsson érsek<sup>[18]</sup> állt, akinek nagyatalmú társa volt az ez idő tájt legnagyobb földbirtokos, a címere után Trollének is nevezett Arvid Birgersson,<sup>[19]</sup> valamint Svante Nilsson, Nils Bossonnak, a kormányzó hajdani fegyvertársának<sup>[20]</sup> fia.

A tanács többsége és a kormányzó közötti vita<sup>[21]</sup> nyáron polgárháborúba torkolt. Sture megtámadta az érsek birtokait, az kiátkozta őt és követőit (így a Vasa nemzetséghez tartozó Erik Johansont), erre Sture ostrom alá vette legfontosabb várát, Almaréstäketet, valamint egyéb tanácsurak erősségeit. A küzdelmet Hans király (a svédeknek olykor II. Johan) beavatkozása döntötte el, Sture Rotebronál szeptember 28-án vereséget szenvedett a dániai, norvégiai, svédországi és németföldi csapatokból álló hadtól. Az uralkodó teljes amnesztiát adott,<sup>[22]</sup> Sturét udvarmesterévé tette.

A volt sárkányölő nem adta fel. Békélt az érsekkel, szövetezett a Rómából 1500 őszén húsz év után hazatérő Hemming Gadhdal, valamint volt ellenfelével, Svante Nilssonnal. 1501 augusztusában ő, Gadh és Nilsson összeesküdtek a király ellen Birgitta kultuszának központjában, Vadstenában – avagy, saját szavaikkal: elhatározták, hogy érvényt szereznek a királyság törvényeinek és a régi jó szokásoknak. Az egyházvezetés kezdetben távol maradt,<sup>[23]</sup> Sture katonai sikerei után azonban csak az érsek (valamint a Botteni tenger túlsó partján lévő &aring;boi püspök) mert ellenkezni.<sup>[24]</sup> Miután a volt kormányzó elkobozta jövedelmeit, megszerezte Stockholmot<sup>[25]</sup> és megindult Almaréstäket felé, Ulfsson is engedett, Sture azonban hamarosan, 1503 decemberében meghalt.

Halálát Svante Nilsson kellő ideig titokban tartva magának biztosította a kormányzóságot 1504 januárjában. Hatalmának az érsek és Erik Arvidsson (Trolle) voltak a legkomolyabb ellenfelei az országon belül. Változatos módon folytatódott a harc a királlyal is. 1506 augusztusában például a Sture-csoportosulást ismét pápai átok fenyegette, 1509 nyarán pedig úniópárti tanácsurak újból elismerték az uralkodó jogát a svéd trónra. A kormányzó azonban nem engedett,[26] a háború kiújult. Az országtanács végül Ulfsson vezetésével 1511-ben lemondásra szólította fel Svante Nilssont, aki húzta az időt,[27] ám 1512. január 2-án váratlanul meghalt. Utóda Erik Trolle lett, áprilisban pedig egyezés jött létre Malmöben: az országtanács megint elismerte az únió királyát.

### **Az *Il principe* korának fiataljai a hatalom körül**

A rivális hatalmi csoportosulásból érkezett Erik Trollét hónapok alatt kiszorította a hatalomból Svante Nilsson fia. Az 1493-ban született Sten Svantesson apja halála után rögtön elvette dán születésű mostohaanyjától mindazokat a birtokokat, amelyeket az a férjétől kapott, továbbá kézben tartotta a néhai kormányzó kezén levő várakat, azaz például a läneket nem bocsátotta vissza az országtanács rendelkezésébe. A tanács látta, hogy az ifjú hatalomra tör, féltette is tőle a sajátját, tagjai szövetséget is kötöttek ellene[28] – hogy aztán erőtlennek bizonyulván júliusban maguk válasszák kormányzónak. Az ifjú felvette a Sture nevet (ifj. Sten Sture), hogy névrokona reminiscenciájaként több támogatást szerezhesen arisztokrata ellenzékével szemben a stockholmi polgárok, a bányavidéken élők és a parasztok[29] között.

Nem volt idős az únió új királya, az 1481-ben született II. Kristian sem, aki 1513-ban, Machiavelli említett műve keletkezésének évében vette át az uralmat Dániában és Norvégiában atyja halálát követően. 1483 óta jogosult volt a svéd trónra is, ám e joga érvényesítését a kormányzók sikerrel akadályozták.

Ifjabb Sture svédországi arisztokrata ellenzékének élére is fiatal került, Erik Trolle fia, a feltehetően 1488-ban született Gustav, aki 1515-ben Uppsala érseke lett. A kormányzó és az érsek harca öröklött szembenállás folytatása. E szembenállás részben a svéd királyság két arisztokrata csoportosulása közötti, részben az újabb erőforrásokat megszerezni akaró államhatalom és a *libertas ecclesiae* őrző intézmény közötti. Mivel elvezet a svéd nemzettudat egyik eleméhez, amelyet stockholmi vérfürdőnek szokás nevezni, továbbá segít megismerni a középkori egyháznak a Biblia-kiadások korában bekövetkezett pusztulását, rövid felidézése szükséges.

Az ifjú kormányzó római ágensei[30] feladatai közé tartozott annak elérése, hogy Sture írásos támogatása nélkül senki ne lehessen érsek, ha majd Ulfsson meghalt. A századfordulón az államhatalom, amit akkor a kormányzó testesített meg, folyamatosan csorbítani igyekezett az egyház szabadságát. 1491-ben az akkori Sture ígéretet kapott VIII. Incétől arra, hogy a következő üresedésnél egy rokonát teheti linköpingi püspökké, valamint jelölhet a strängnäsire és az &aring;boira (a királyság hét egyházmegyéből állt). 1501-ben, amint említettem, Hemming Gadh linköpingi püspökké lett Sture és Svante Nilsson hatalmából. Az tehát, hogy a mostani kormányzó, aki a hasonlóság kedvéért Sturének még a nevét is felvette, Ulfsson halálával az érsekséget a saját hatalma alá rendeli, létező veszély volt az egyház számára.

Az érsek azonban nem meghalt, hanem lemondott, mégpedig Gustav Trolle javára, távozása ily módon „resignatio in favorem qualificata”[31] volt. Ezt X. Leó 1515 májusában jóvá is hagyta, és rábólintott az ekkor Rómában tartózkodó Gustav Trolle két további kérvényére is. Az egyik engedéllyel az érseket négyszáz fős katonaság tartására hatalmazta fel és lényegében előre elengedte azokat a bűnöket, amelyek e sereg

alkalmazása során adódhatnak. Mivel az érsek világi hűbérek igazgatója is, a másik engedélyével megerősítette az érsekségnek az almarestäketi länre vonatkozó jogait:[32] interdictummal sújthatók az e jogokat háborítók, velük szemben a világi kar oltalma is igénybe vehető. Az érsek helyzete megszilárdult.

### **Az érsek bukása**

Az ifjú kormányzó az egyházi keretek között tartott érsekváltással nem dacolhatott. 1515. július 22-én azonban, azon a napon, amelyiken megkapta Gustav Trolle levelét a pápai confirmációról, az almarestäketi hűbért bevonta és zár alá helyezte. Ezzel az egyház joga sérült, a küzdelem helyszíne pedig számára kedvezőtlenül változott, a hűbérekkel való rendelkezés ugyanis az országtanács illetékességébe tartozott.

Míndeközben az únió helyreállítása fegyverszünetek sorával folyamatosan halasztódott. A kormányzó, aki a helyreállítással bukkott volna, 1516 júliusában összehívta a tanácsot, döntően az únió és az érsekség ügyében. A gyűlés, amelyen sem az érsek, sem apja, Erik nem jelent meg, nem támogatta őt az érsek elleni fegyveres fellépésben. Ezt követően Sture elfoglalta az idősebb Sture hajdani szövetségese, a Hans király által a pápával kiátkoztatott Sten Kristiernsson (Oxenstierna) kezén levő nyköpíngi erődöt, Stent pedig foglyul ejtette. A fogoly utolsó életjelének egy levél bizonyult, amelyben Erik és Gustav Trollét azzal vádolja, hogy megpróbálták őt II. Kristian király pártjára vonni.

A kormányzó, miután elfogatta Erik Trollét, megindult Almarestäket ostromára. Indoklása egyszerű volt: az érsek Rómából való hazatérte után sem neki, mint kormányzónak nem tett hűségesküt, sem az országtanácsnak, bizonyára azért, mert valaki másnak tett, mégpedig útban hazafelé, II. Kristiannak, tehát országáruló. Hatásosan érvelt, a rendek képviselői az 1517 elején tartott arb&aring;gai gyűlésükön felhatalmazták az ostrom folytatására. Sture a püspökök közvetítési kísérleteit elutasította, mivel azonban látta belőlük, hogy az ügy számára előnyösebben intézhető az országtanácson kívül, novemberben újra összegyűjtötte a rendek képviselőit. Az ekkor kelt stockholmi végzés szerint Gustav érsek hazaáruló, továbbá „Stäket említett várát földig kell rontani és meg kell semmisíteni, hogy ezután a haza egyetlen elárulója se menekülhessen oda, amint az eddig megtörtént és akkor külföldi emberek, mégpedig dánok számára segítség és oltalom lett sok éven át.”[33] A november 23-án kelt oklevél aláírói megfogadták döntéseik védelmezését, kinyilvánították, hogy azokban közös a felelősségük és egymást védelmezve állnak ellen minden, a végzések megváltoztatására irányuló kísérletnek, beleértve a pápai udvarét is. (A diploma elnevezése ezért is „sammanväjningsbrev”, azaz összeesküvés-levél.)

Az érsek az év végén megadta magát, megverték és Väster&aring;s várába zárták, Almarestäketet pedig – a benne levő kápolnával együtt – 1518-ban lerombolták. A király második, 1518 nyarán és őszén folytatott svédországi hadjárata is kudarcba fulladt, Gustav Trolle pedig rákényszerült a hivataláról való lemondásra, ráadásul egy pápai legátus, Arcimboldi előtt.[34] A kormányzó felülkerekedett ellenségein.

### **A kormányzó bukása**

II. Kristian és Gustav Trolle panaszaira X. Leó szeptember 1-jén visszavonta a legátus felhatalmazását és vizsgálatot rendelt el. Nem ez volt az első beavatkozás az egyház részéről az utóbbi évek küzdelmeibe, a lundini érsek Skandinávia prímásaként már 1517-ben kiátkozta azokat, akik erőszakot követtek el az egyházzal szemben a svéd királyságban. Azt nem tudni, ismertté lett-e cselekedete a királyságban, a pápa azonban 1519-ben felhatalmazta őt és a roskildei püspököt, hogy minden eszközzel kényszeríthessék rá Sturét és társait Gusta Trolle szabadon bocsátására, Almarestäket újjáépítésére, az egyház és az érsek kártalanítására. A

felhatalmazottak kiátkozhatták a bűnösöket, interdictummal sújthatták Svédországot, akaratak érvényesítéséhez pedig világi hatalomhoz fordulhattak.

A két praelatus az egyházi büntetéseket életbe is léptette és II. Kristian személyében adott volt a *libertas ecclesiae* védelméhez szükséges világi kar is. V. Károly sógora[35] 1520 januárjában harmadszor is megindult, hogy érvényesítse jogát a svéd trónra, ám ez alkalommal a kereszténység nevében (és lelkes támogatói között tudhatta Hemming Gadhot is[36]). Miután a kiátkozott kormányzó belehalt az egyik első összecsapásban szerzett sebesülésébe – nagyszerű tárgyat adva ezzel a nemzeti romantikának[37] –, az országtanács márciusban újból elismerte Kristiant urául.

Stockholm védelmét Sture özvegye, a huszonhat éves Kristina Nilsson (Gyllenstierna)[38] vezette, mivel pedig Kristiannak nem állt érdekében az elhúzódó ostrom, megegyeztek. A svéd praelatusok igyekeztek ugyan lebeszélni a királyt a megbocsátásról (régóta küzdöttek a Sturékkel, roppant anyagi veszteségeik voltak, elégtételt akartak), amnesztia mégis lett. Az 1520. szeptember 5-én kelt oklevélben az uralkodó mentesítette a halott kormányzót, özvegyét, támogatóikat minden olyan cselekedetük terhe alól, amelyet ellene, két elődje, vagy az egyház ellen követtek el (ide értve Almarestäket lerontását is), megtarthatták továbbá minden tulajdonukat a náluk levő lánékkal együtt. A legyőzöttek kívánságának megfelelően a diplomát praelatusok is megpecsételték, amíg azonban a király az oklevélben foglaltak további érvényességére és megerősítésére („dess till yttermera förvaring och stadfästelse”) tette oda egy pecsétjét, azok a sajátjukat csak a tanúsítására („till vittnesbörd”).[39] Az, hogy e királyi pecsét más alkalmazására nincs adat, a főpapokat érintő fogalmazás pedig eltér a várttól, feltűnő, de nem érinthette az amnesztia hatályát. Szeptember 7-én Stockholm várát átadták Kristiannak. A svéd kikötőket sújtó dán blokád megszűnt, újraindulhatott a vasexport is a bányavidékről, kitört a béke.

## A novemberi dráma

November 4-én a hivatalába visszahelyezett érsek, Gustav Trolle svéd királlyá koronázta II. Kristiant, majd három napig tartó mulatság következett a várban. November 7-én, szerdán ebéddidőben bezáródtak a kapuk. Az ezt követő eseménysor lassan fél évezrede „stockholmi vérfürdő” (Stockholms blodbad) néven eleme a svéd történelmi tudatnak.

A jelenlevők a királlyal együtt a nagyteremben tartózkodtak. Az uralkodó előtt megjelent Jon mester, uppsalai kanonok és átadta Gustav Trolle panasziratát. A szöveget felolvasták az ünneplő gyülekezet előtt: az érsek kártérítést követelt az egyházat ért károkért, valamint a saját, továbbá Ulfsson érsek, Otto västerås;si püspök és Jon fogságáért, mértékletes számíttással összességében bő 1 millió márka ezüst[40] értékben. Azzal is vádolta Sture követőit, hogy szembehelyezkedve az interdictummal papokat istentisztelet tartására vettek rá. A bűnösöket, kezdve a halott kormányzóval, folytatva annak özvegyével és ennek anyjával az országtanács négy tagján át stockholmi tanácsosokkal bezárólag nyilvánvaló eretnekeknek nevezte.

A nyilvánvaló eretnecség egyik változata a tett szerinti (notorietas facti), ha annyi tanúja volt a cselekedetnek, hogy frivol lenne tagadni. Notorietas vádja esetén is megillette a vádlottat a védekezés lehetősége, fennállásakor azonban a bíró egyetlen dolga az ítélethozatal.[41] Korabeli svéd és dán elbeszélő forrás (Olaus Petri, Johannes Svaning) arról tájékoztat, hogy a panasz felolvasása után a király megkérdezte a néhai kormányzó özvegyét, mi volt férje gyűlöletének az oka. Kristina Nilsson azt válaszolta, nem egy ember gyűlölségéről volt szó, hanem az ország döntéséről, tessék megnézni az összeesküvés-levelet![42]



Az oklevél, amelyet keletkezésekor az érsek elleni védhetetlen támadás eszközének szántak, most aláírói halálos ítélete lett, hiszen még Róma elleni összeesküvést is tartalmazott. Annak megítélésére, hogy csakugyan megvalósult-e a kétségtelennek tűnő „notorietas iuris”, másnap, november 8-án tizennégy fő egyházi bíróság[43] ült össze. Tagja volt egyebek között az érsek, három püspök (Otto,[44] Hans Brask linköpingi,[45] valamint, egyetlen nem svédként, az odensei, Jens Andersen Beldenak[46]) és a strängnási főesperes, Laurentius Andreae.[47] Sentenciájukban nem az érsek panasza tükröződött, hanem az összeesküvés-levél és a notorietas kapcsolata: „a gyakran említett Sten úr[48] és más nevezettek, akik őt önként és kényszer nélkül követték a fentebb írt keresztényietlen szövetségben, nyilvánvalóan kiléptek a szent római egyház iránti engedelmességből, amit mi a szent egyház, a császár és Svédország törvényei szerint nem tudunk másként érteni, mint hogy az nyilvánvaló eretnekség, így mind őt, mind azokat nyilvánvaló eretnekeknek kell tartani és nevezni.”[49] Notorietas esetében az ítélet megfellebbezhetetlen, a bűnösök azonnal átadandók a világi hatóságnak, amely szintén nem mérlegelhet. Az ítéletvégrehajtás ebédidőben kezdődött, a strängnási és a skarai püspöknek, valamint a világi frälse[50] tizenöt tagjának (köztük Erik Johanssonnak[51]) levágták a fejét a főtéren, a stockholmi polgármestert és a tanácsosokat akasztották, másokat agyonverték, stb. A kivégzés másnap folytatódott,[52] a tetemeket 10-én égették el a városon kívül egy nagy máglyán,[53] odaszállítva a kormányzó kiásott maradványait[54] is.

A büntetés nem minden elítéltet és nem csak elítéltet ért: nem volt az áldozatok között például az összeesküvés-levelet első helyen aláíró Brask,[55] de meghalt a skarai és a strängnási püspök. És Kristian amnesziája? Érvénytelen volt, de ezt csak az összeesküvés-levél nyilvánosságra kerülése[56] tudatosította. IX. Gergely vonatkozó decretumát ugyanis, amelyet 1235-ben a hűbéres és a hűbérúr közötti viszonyra hozott,[57] utóbb általánosították: eretnek esetében az eskü nem köt, hiszen az magától értődően olyanhoz köt csak, akihez egy keresztény kötődhetik.

Véget érni látszott egy hosszú küzdelem. Előbb a világi főhatalmat a királyságban megtestesítő kormányzó kívánt az ellenőrzése alá vonni bizonyos egyházi erőforrásokat a praelaturák betöltésének biztosításával részben praxis, részben erőszak révén (1491, 1501), aztán az egyház a kánonjog és a praxis segítségével akadályozta meg, hogy a világi hatalom beavatkozzék az érsekség betöltésébe (1515), majd a világi hatalom, ismét egy kormányzó képében, kerekedett felül erőszakot alkalmazva (1517), amihez ideiglenesen a jogszerűséget is megszerezte (Arcimboldi, 1519). Az érsek teljes veresége azonban az egyetemes egyház és a segítségére siető, a svéd királyságot irányítónál nagyobb, részben nemzetközi (elsősorban skandináv), részben királyságbeli (egységpárti) világi hatalom olyan beavatkozását váltotta ki (1520), amelynek következményeként a Sture-csoportosulás meghatározó alakjai – és velük együtt stockholmi svéd polgárok[58] – menthetetlenül áldozatául estek az egyházi törvényeknek.

A kivégzett világiak vagyona, valamint a náluk volt länek a svéd koronához kerültek, egy bizonyos arisztokrata csoportosulás királyi intézményt bénító ereje megtört.[59]

### **Egy király bukása és egy zsarnok születése**

A peripeteia azonban folytatódott. II. Kristian elindult végiglátogatni a landokat, megjelenése több helyütt a Sturék helyi támogatóinak kivégzésével fonódott össze. A király az államhatalom szilárdítása érdekében elrendelte a nyugati országrész parasztságának azonnali lefegyverzését, a mind nyomasztóbbá váló pénzhiány miatt rendkívüli adót vetett ki ugyanerre a területre és elhatározta, hogy további kölcsön megszerzése érdekében körútját megszakítva elhagyja az országot. Távozóban tért be a ciszterciek nydalai kolostorába is,

amely így örökítette meg látogatását: „1521-ben tiszteletre méltó atyánk, Arvid apát mártírhalált szenvedett és vízbe fojtattott[60] konventbeli testvéreivel együtt a gyalázatos zsarnok Kristian által, aki ráadásul nagyszámú püspöknek és nemesnek is elvágta a torkát.”[61]

Részben a parasztok lefegyverzésének – a „régijó szokásokkal” ellentétes – szándéka, részben a rendkívüli adó miatt mozgalom támadt a király uralma ellen, élére ifjabb Sture özvegye féltestvérének és a kivégzett Erik Johanssonnak a fia, Gustav Eriksson került. Az ifjú 1521 augusztusában kormányzó lett.[62] 1522-ben Lübeck támogatását is megszerezte, II. Kristian pedig 1523 tavaszára az összes trónját elvesztette.[63]

Gustav Eriksson kormányzóból 1523. június 6-án[64] Strängnäsben Gustav király lett, miután első helyen tett esküt az egyház védelmére. Az egyházi ceremóniát a strängnási főesperes, a tizenégyek egyházi bíróságának tagja, a II. Kristian mellett a végsőkig kitartó[65] Laurentius Andreae vezette. A másnapi, vasárnapi körmenet során a szentelt ostyát tartalmazó monstranciát is ő helyezte a király fejére, majd, miután a körmenet visszatért a székesegyházhoz és elénekelték a *Te Deumot*, ő kiáltotta ki Gustav királyságát. Két héttel később a választott király bevonult Stockholmba, a katedrálisban Svante Nilsson, majd ifjabb Sture kancellárjára, a nemrég västeråsi püspökké választott Peder Jakobsson[66] celebrálta az ünnepi misét.[67]

A Gustav által megválaszolandó kérdések közé tartozott, hogy miként fogadtatható el uralma. Ez jelentette egyrészt a II. Kristiannal szemben követendő magatartás meghatározását, másrészt a Sture-örökség értelmezését, különös tekintettel Kristina Nilsdotterre és tizenegy éves fiára, Nils Stenssonra. Mivel ekkor az özvegy a szeptemberi amnesztia után hazatért fiával együtt fogságban volt Koppenhágában, egyelőre csak az előbbivel kellett foglalkoznia.

II. Kristian törvényesen választott, Isten áldásával megkoronázott uralkodó, amilyen apja és nagyapja is volt, a sógorai Dél-Amerikától Brassóig uralkodnak,[68] svéd trónját egy arra semmilyen jogosultsággal nem rendelkező lázadó bitorolja (akinek apja és nagyapja is az országtanács tagja volt). A fegyveres küzdelmet szükségképp propagandaháború követte, svéd részről a királyi kancellária szervezésében. A kancellár, a már említett Erik Svensson 1523 őszén a keleti országrész központjába, &aring;boba került püspöknek, távoztával a királyi akaratnyilvánítás szerve a strängnási ceremónia után királyi titkárrá kinevezett Laurentius Andreae kezébe került. A propagandaanyag adott volt, 1520 novemberének eseményeit Rómában például hivatalosan is vizsgálták, a két püspök meggyilkolása kapcsán.[69] Noha azokban a mai tudás szerint – és némely egykorú svédországi szerint is – Gustav Trolle szerepe volt a meghatározó, az új hatalom számára nem ő jelentett veszélyt. Az új hatalom értelmezésében az, ami történt, vérfürdő, mégpedig II. Kristian műve, ily ördögi teremtménnyel szemben jogos az ellenállás. E gondolat terjesztésére volt hivatott egyebek között a Gustav király rendelkezése Antwerpenben 1524-ben elkészített metszetsorozat.[70]

A történetek vérfürdőként ábrázolása során a királyságon belül azt is tudatosítani lehetett, hogy a Svédországra rontó idegen zsarnok mögött a pápa állt. Innen a toll hegye bármikor a királyság praelatusai, mint lehetséges országárulók ellen volt fordítható.

### **A világi hatalom és a praelaturák betöltése**

A skarai és a strängnási püspököt 1520 novemberében meggyilkolták, 1521-ben Trolle elmenekült az országból, 1522-ben megürült az &aring;boi és a västeråsi püspökség is,[71] a legszegényebb, a

växjöi püspöke pedig már öreg volt – részben e helyzetből adódóan hárult a következő években az egyház védelme a linköpingire, Braskra.

Úgy tűnt, a püspökségek nem sokáig maradnak betöltetlenek. A skarai és a strängnási élére II. Kristian a weszfáliai származású, pályáját Arciboldi kíséretében kezdő, majd attól hozzá álló Didrik Slaghecket, illetve Jens Andersen Beldenakot állította. Mindketten fontos szereplői voltak a novemberi eseményeknek, személyükön keresztül ismét a világi hatalom jelent meg az egyházvezetésben.[72] Azonban még egyikük sem kapta meg a pápai megerősítést, amikor a hadi helyzet teljesen megváltozott. A székeskáptalanok így maguk választottak püspököt, a strängnási a néhai ifjabb Sture említett római ágensét, Magnus Sommar nagyrépostot, a skaraié pedig a főesperest, Magnus Haraldssont. Gustav Eriksson kormányzó mindkettejük személyét elfogadta,[73] megerősítésüket kérte Rómától. A következő év elején a västerås-i püspöki szék is betelt: a káptalan választása Peder Jakobssonra esett. (Így a királyválasztás előtt éppen egy megingathatatlan Sture-párti került be püspökként az országtanácsba.) Az öboi káptalan 1523 őszén éppen Gustav király kancellárját, Erik Svenssont választotta.[74] Az egyház életébe a világi hatalom tehát továbbra is beavatkozott, e tekintetben nem volt jelentősége a II. Kristian és Gustav Eriksson jogi helyzete közötti különbségnek. Olykor az élet szólt közbe: a skarai és a strängnási püspökség esetében elfogytak az ellenjelöltek, Slagheck pályája ugyanis üstökösé lett,[75] és elhagyta az országot Jens Andersen Beldenak is.

A legnehezebben rendezhető az érsekség helyzete volt: a megválasztott, megerősített és felszentelt Gustav Trolle egyházjogilag megingathatatlan, az új hatalom számára viszont elfogadhatatlan. A káptalan tehát – engedelmessé az idők országtanácsi levél formájában érkező szavának – 1522 tavaszán elhatározta az öboi püspök érsekké választását. A Párizsban tanult Arvid Kurck felszentelt volt, aláírta az 1517 novemberében kelt országgyűlési diplomát Almarestäket lerontásáról, támogatta Gustav Eriksson kormányzót – ám, amint említettem, májusban a tengerbe veszett. A székeskáptalan valamikor 1523-ban ismét választott, ez alkalommal a választott västerås-i püspök, Peder Jakobsson barátját, az ottani nagyrépostot, Knut Michaelssont. Azonban ennek túlzott önállósága miatt, vagy saját jelöltje, Johannes Magnus[76] érdekében Gustav király e választást nem fogadta el. Johannes VI. Hadrianus nunciusaként érkezett a királyságba júniusban, a választott király talán a helyzetének javulását remélte attól, hogy kedveskedik a pápának hajdani louvaini hallgatója kinevezésével. Gustav Stockholmba rendelte az uppsalai székeskáptalant, az pedig augusztusban kevesebb, mint másfél év alatt harmadszor is érseket választott. Ez alkalommal Johannes Magnust találta alkalmasnak.

Az, hogy Knut mesterből nem lett érsek, a választott király egyéb cselekedeteivel együtt elégedetlenséget váltott ki Peder Jakobssonból. Ez a leveleiből tudható, azok ugyanis ismertté váltak Gustavnak, aki szeptemberben Västeråsban termett, érvénytelenítette a székeskáptalannal a püspökválasztást, az érsekké nem lett Knut Mickelssont pedig letétette a prépostságról. Püspöknek a római Birgitta-ház előljáróját, Peder Månsont javasolta – a káptalan is épp így gondolta.

Mindezek után a király szeptemberben kérte a pápát jelöltjei megerősítésére. Nemzeti („av v&aring;r nation”) püspökök szükségeltetnek, „olyanok, akik jobban előmozdítják a békét és egyetértést polgártársaink között, mint a bűnös uppsalai érsek, Gustav tette a maga idejében”.[77] Ő maga soha nem engedne idegeneket az egyház vezetésébe,[78] a püspököknek az alattvalók közötti békén és egyetértésen kell munkálkodniuk, úgy védelmezzék az egyház szabadságát, hogy semmi tekintetben nem sértik a koronát. Kérte a megerősítéssel járó költségek könnyítését is. Novemberben tanácsdagokkal, köztük négy püspökkel együtt már az annata elengedését igényelte, ellenkező esetben az elhagyott és kifosztott egyházakról való gondoskodás más módon történne, „választottjaik megerősítése pedig az egyetlen és legfőbb főpap, Krisztus által”. Ez az utolsó levél, amelyet pápának írt,[79] ellenjegyzője Laurentius Andreae.

E levelét már VII. Kelemen kapta meg, a postás Olaus Magnus volt, ez idő tájt strängnäsi prépost. Megerősítést az új pápa sem küldött, de megengedte, hogy Gustav Trolle – akinek visszahelyezését VI. Hadrianus büntetés terhe alatt rendelte el – ügyének kivizsgálásáig Johannes Magnus vikáriusa legyen az érsekségnek. Peder M&aring;nsson viszont megkapta 1524 tavaszán a megerősítést, püspökké is szentelték, majd hazatért. Gustav Eriksson királlyá választása után ő az egyetlen olyan felszentelt püspök, aki pápai megerősítésben részesült. Amikor Ingmar már halott volt, Brask pedig elhagyta Svédországot, általa volt biztosított a successio apostolica.

## A világi hatalom és az egyházi vagyon

Korábban, oroszokkal vagy úniós királlyal folytatott háború idején, igényelte már az államhatalom – a kormányzó képében – az egyház segítségét, ilyenkor a püspökök hol katonáikat engedték át, hol kölcsönt adtak, amit aztán vagy visszakaptak, vagy nem.

Gustav Eriksson kormányzata ezüstkölcsönt kért a zsoldosok fizetéséhez és a lübecki tartozás csökkentéséhez arra hivatkozva, hogy az egyháznak is részt kell vennie az ország védelmében. Egy országtanácsi rendelet 1522 márciusától az érsekséget gazdaságilag állami felügyelet alá helyezte: a főpapot illető jövedelmeket a kormányzó két megbízottja egy káptalani delegálttal közösen szedi fel, számot is ad róluk a kormányzónak. Ez az eljárás várt mindazon egyháziakra, akik az ellenséggel tartanak. A levél azon gyanúnak is hangot adott, hogy az uppsalai egyháziak közül többen kapcsolatban vannak II. Kristian királlyal – márpedig azt, hogy mi vár az árulókra, akár az 1517. évi események is sejteni engedték. Az egyház 1523 elején ismét ezüsttel segítette a kormányzót – ez azonban a fennmaradt nyugták kifejezése szerint nem kölcsön, hanem adó volt (silverskatt) – nyáron pedig, Stockholm elfoglalása után újabb ezüstkölcsön következett.

Amikor tehát az uralkodó az országtanáccsal együtt 1523 őszén az egyház anyagi állapotára tekintettel arra kérte a pápát, hogy enyhítsen a választott püspökök megerősítésekor szokásos fizetéseken, rendelkezett a szükséges anyagi erőforrással, csak másra szánta azt. A lübecki küldöttek legalábbis, akik augusztus 24-én érkeztek haza Stockholmból, 2201 márka ezüstöt vittek magukkal.<sup>[80]</sup> A kormányzó királlyá választásán ugyanis nem véletlenül voltak jelen a hansaváros képviselői: Gustav az egyik első oklevelében a városnak, amely II. Kristian németalföldi kereskedelmi kapcsolatait és terveit akadályozandó támogatta őt, Danziggal együtt vámmentességet adott a Svédországgal való kereskedésben, a svéd kereskedők nem vihették ki máshová az áruikat, nem haladhattak át az Öresundon és a Bälten. A királyság tartozását 120 ezer lübecki márkában határozták meg.<sup>[81]</sup>

A világi hatalom más alkalmat is talált az egyház anyagi erőforrásai ismételt igénybe vételére, ilyen volt például a Gotlandért indított háború. A nehezen védhető sziget – rajta a még nehezebben elfoglalható Visby városával és Visborg várával – ekkoriban a II. Kristianhoz hű S&oslash;ren Norby kezén volt. Gustav számára egy sikeres hadjárat – propagandaértékén túl<sup>[82]</sup> – többféleképp növelhette frissen szerzett trónja megtartásának esélyét. A győzelem üzenet lehetne például az új dán-norvég uralkodónak, aki a kalmari únió feltámasztásán gondolkodott. S&oslash;ren Norby sem egyszerűen egy koronás rivális admirális volt: azt tervezte, hogy megkéri Kristina Nilsdotter kezét. Mi történék, ha Stockholm hajdani hős védelmezője arra jut, hogy a Sturék valódi örököse ő maga és Nils Stensson, akinek az apja és a nagyapja is kormányzó volt, nem pedig a mostani választott király?

Mivel Gotland szigete egyházszerkezettel a linköpingi püspökség része maradt, Gustav 1524-ben ismételtén Braskhoz fordult és arra kérte, legyen a püspöksége anyagilag szolidáris a hadjáratnál. A püspök kezdetben engedett, amikor azonban a király a katonái közül százat kért, továbbá párszáz márka ezüstöt a püspöki asztaltól más zsoldosok fizetésére, határozottan tiltakozott. Az utóbb gyászos véget ért főúrnak, Ture

Jönssonnak így írt ekkoriban: „Soha nem hallottunk arról, hogy a jó urak az ország tanácsában valami más teherre kötelezettek, mint népükkel az ország szolgálatára, mindegyikük a hűbérei szerint.”<sup>[83]</sup> Gustav másutt tizedet foglalt le vagy kolostoroknál szállásolta el hadinépe egy részét, habár erre vonatkozó igényét az országtanács elutasította. Különösen rosszul járt a vadstenai kolostor, amelyiknek egyebek között az összes ezüstöt, amit Katarina, a rendalapító szentként tisztelt egyik leánya ereklyetartójához gyűjtött össze, be kellett szolgáltatnia. A háborút Lübeck is támogatta: számára nyilván öröm volt Gustavval üzletet kötni, másrészt a hajóit II. Kristian hű admirálisa az ellenségeinek tekintette.

A Gustavot uralomhoz segítő németföldi zsoldosok kis svéd csapattal kiegészülve 1524 tavaszán szálltak partra, Berend von Mehlen<sup>[84]</sup> vezetésével. Az admirális azonban hűséget cserélve megegyezett az új dán királlyal a sziget átadásáról, így Gustav a maradék kalmari únióba ütközött. Lübeck a két másik királlyal is tárgyalt, hogy kibővíthesse ottani kiváltságait, augusztus végén tehát Malmöben tárgyalóasztalhoz ültette a két új uralkodót. Egy hét alatt létrejött a megállapodás, amelynek része volt, hogy Svédországnak egyelőre ki kell ürítenie Gotlandot, ha az aláírás idejére Visby nem került a birtokába. Nem került. Ha nem is egyformán, végül mindenkinek volt minek örülnie: a dán-norvég uralkodó a szigetnek, a svéd annak, hogy egyenrangú tárgyalófél volt, azaz nincs szó a kalmari egység feltámasztásáról – és ez az, aminek Lübeck a legjobban örült. A fegyvernugvás után következhetett a dán király koronázása Koppenhágában. A ceremóniát Gustav Trolle végezte.

Attól függetlenül, hogy e háború gyorsan sikertelen véget ért, Gustav király közben is, utóbb is igényelte az egyház támogatását, például katonái kolostori eltartása vagy tizedek átengedése alakjában. 1525 áprilisában az előbbi Brask egyebek között azzal utasította el, hogy részben emiatt vonakodtak annak idején Hanst (II. Johant) elfogadni urukul, és érvényes egyezmény is tiltja. A király híressé vált válasza: „A külföldi jog nem teljesen haszontalan. ... Szükség törvényt bont, nemcsak emberek törvényét, hanem olykor Isten törvényét is.”<sup>[85]</sup> 1525-ben már az évi egyházi tizedet kérte, 1526 januárjában az az évi kétharmadát, augusztusban pedig az összes pap évi bevételének kétharmadát.<sup>[86]</sup> A januári kérés Vadstenában hangzott el, ahol főurakkal találkozott, mintegy kibővített tanácsulást tartva. Magyarázatul azt írta a közösségnek küldött leveleiben, hogy a bevételre az államnak szüksége van, a közösségnek pedig édeke, hogy ne tőle, hanem az egyháztól vegye az adót.

Az ország élén állva saját zsebre is dolgozott Gustav, aminek legismertebb példája a mariefredi kolostor – ide vonult vissza élete végén Ulfsson érsek – elvétele.<sup>[87]</sup> Ezt is az említett januári tanácskozás hagyta jóvá, a történet mai magyarországi olvasó számára hatalomtechnikai és demagógiatörténeti szempontból is tanulságos. A király megírta a kolostornak, hogy a vadstenai tanácsulás jóváhagyta az ő igényét, ugyanis az adományozás a koronát is gyengítette Svédország törvényei ellenére, holott erre senkinek nincs joga.<sup>[88]</sup> A barátok a kolostorról való lemondást közlő levelükben egyebek között elismerték, hogy Sture adománya csorbította az örökösök jogát, ők pedig jó lelkiismerettel nem ülhetnek a másén és olyanon, amelyhez nem teljesen jogosan jutottak hozzá.<sup>[89]</sup> A közvéleményre mindig nagyon adó király, miközben az ezüstöt szállíttatta el a kolostorból, tájékoztatta a közösséget az eseményekről: apja csak azzal egyezett bele annak idején az adományba, hogy az rögvest visszaszáll, ha a szerzetesek valamiért nem maradnának meg. Márpedig, folytatta, a lelkiismeretes barátok többé nem akarják a másét birtokolni. Gyöngyszem az is, amit egy, a tanácskozásról távolmaradt úrnak írt: elismeri, hogy lehetett volna a dolgot nem ilyen hamarjában intéznie, de hát Gripsholmban<sup>[90]</sup> összehalálkozott a szerzetesekkel, és a derék barátok kérték, szabadítaná már meg őket ettől, hát megtette.<sup>[91]</sup>

## A világi hatalom és Luther követői

Azt nem tudom megítélni, hogy a 15-16. század fordulóján mennyire volt élénk a hit iránti érdeklődés az alig félmillió királyságban, amelyekben a középkor nagy eretnekmozgalmai nem gyökeresedtek meg.<sup>[92]</sup> Szent Birgitta ünnepét Ulfsson érsek kiterjesztette az egész országra, a vadstenai kolostor pedig 1492-ben kiadatta Lübeckben Birgitta jelenéseit latinul. Folyamatban volt Birgitta egyik leánya, Katarina szentté avatása is, 1482-ben engedélyezett translációja 1489-ben történt meg. Ezt a századelőn újabbak követték, tartott ugyanis – a szintén Birgittához köthető – skänningei Ingrid és Nils Hermansson szentté avatási eljárása is.<sup>[93]</sup> A már említett részleges Biblia-fordításokkal a közösség nyilván csak közvetve találkozhatott, a képi ábrázolásra viszont komoly igénye lehetett. Az ekkor élő Albertus Pictor<sup>[94]</sup> ugyanis, a középkori Svédország leghíresebb művésze mai tudás szerint harminchat templomnak dolgozott a Mälaren vidékén, például Täbyben festette meg azt a képét, amely csaknem fél évezreddel később Bergmant a Halállal sakkozó lovag jelenetére ihlette.

Luther gondolatai itt is először a városokban, különösen Stockholmban mutathatók ki, kereskedők és németföldi egyetemekről hazatérők közvetíthették. Ilyen egyetemista volt az 1519-ben a testvérével együtt hazainduló Olaus Petri, egy örebroi kovácmester fia, aki az előző évben szerzett mesterfokozatot Wittenbergben. Miután Gotlandnál majdnem a tengerbe veszett, Strängnäsbe került, ahol Matthias püspök a titkárává, 1520-ban pedig diakónussá és kanonokká tette. Tanítói munkáját olyan jól végezte, hogy Laurentius Andreae a székesegyházi iskola élére állította. Elkísérte püspökét a koronázásra, a kivégzéstől állítólag az mentette meg, hogy egy német felismerte Wittenbergből, s azt mondta a hóhérnak: ez is német.<sup>[95]</sup> Olaus és Laurentius édesapja a következő évben meghalt, végrendeletében egy darab földet hagyott az örebroi karmelitákra, hogy imádkozzanak a lelki üdvéért. A fiúk szembeszegültek első iskolájuk ilyen megadományozásával, egyelőre eredménytelenül. A Strängnäsben töltött évek során Olaus meggyőzte Laurentius Andreae Luther tanainak tarthatóságáról.

A Lübeck közvetítésével 1522-ben beszerzett németföldi zsoldosokkal is terjedt a birodalomban támadt hitvita híre, az 1523 tavaszán Svédországba visszatérő Johannes Magnusnak már elsődleges feladata volt az eretnység leküzdése. Brask abban a két levelében, amelyikben beszámolt az úton levő nunciusként az egyház helyzetéről, ezzel kapcsolatban keveset írt, szerinte csak néhány egyházi támogató akad: „bebeszélnek a laikusoknak, hogy az egyház a gyülekezeti, és hogy ezért minden, amit az egyház birtokol, a gyülekezethez tartozik”.<sup>[96]</sup> A nuncius helyzetét nehezítette, hogy egyfelől a *libertas ecclesiae*vel nem törődő király akarata szerezte neki az érsekséget, amihez a pápai megerősítést ekkor nem kapta meg, másfelől a svédországi hierarchia legtekintélyesebb alakja, Brask az egyház védelmére, így a lutheri tanok inkvizícióval történő leküzdésére sarkallta. E helyett a nuncius megelégedett azzal, hogy királyi diploma tiltsa Luther könyveinek behozatalát, adás-vételét és alkalmazását. Olaus Petri nézeteivel Brask már 1523-ban szembeszállt, eretnekként való elítélését is akarta – ekkor azonban Laurentius Andreae már királyi titkár volt, a világi kar nem mozdult.

A gotlandi háborúval kapcsolatos egyházi tehervállalás újabb alkalmat adott az ütközésre. Laurentius Andreae levelet írt a vadstenai kolostornak 1524 februárjában, miután tudomására jutott, hogy a szerzetesek panaszkodnak, mert a király elvette az ezüstjüket. A hajdani eretnekvizsgáló szerint azonban nem szentségtörés az egyházi vagyon ilyen használata. Az egyház a hívők közössége, a pénze ezért a népé. Ez kezdetben így is volt, amikor a begyűjtött dolgokat az özvegyek és szegények támogatására használták. Ma azonban épületekre stb. költik, „mi papok ragadjuk el a pénzt a néptől Isten nevében”. Keresztényietlen háborús időben az egyház pénzével takarékoskodni, a szegény embereket meg éhhalálba szorítani az adóztatással. Azt is állítják a szerzetesek, írta, hogy új tan terjed az országban. Ezzel fel kellene hagyniuk, hogy meg ne tévesszék a népet. Luther tanait együgyű emberek nem győzhetik le, azok a Szentírásra támaszkodnak.

Három hónappal később, 1524 májusában Brask azt feltételezve, hogy a király mind nagyobb anyagi igényei

mögött valaki lutheránus szellemű van, arra kérte az uralkodót, ne engedje Luther írásainak adásvételét az országban, tanítványainak pedig ne legyen oltalmuk a kegyében. Az előbbire Gustav azt válaszolta, Luther tanait független bírák nem értékelték még, csak ellenségei, az utóbbira pedig azt, hogy ő nem tud ilyen esetről.

A király óhajára éppen májusban költözött át Olaus Petri Stockholmba, ahol rögvest a városi tanács titkára lett, a hivatal történetében most először szavazati joggal. Megkezdte prédikációs tevékenységét is, a katedrálisban. A stockholmi német közösségnek is új lelkipásztora lett, Nicolaus Stecker, aki történetesen eislebeni születésű volt, akár Luther. Luther híve volt a király német titkára (lényegében külügyminisztere), Wulf Gyler is, valamint a pénzügyigazgatásban dolgozó Olof Bröms, aki Wittenbergben együtt diákoskodott Olaus Petrivel.<sup>[97]</sup> Nyáron Brask figyelmeztette a választott érseket, hogy a tiltás ellenére terjednek Luther tanai, a nuncius azonban csak hónapokkal később válaszolt: az ő országrészében az eretnokség nem okozott semmi egyházi botrányt.

Ha botránynak nem is tartható, mert Olaus Petri nem volt felszentelt pap, azért feltűnést keltett, amikor Istennek a stockholmi székesegyházban ténykedő szolgája 1525. február 11-én ünnepélyes keretek között feleségül vett egy stockholmi polgárleányt. A Stecker által tartott esketés svéd nyelvű mise közepette ment végbe. Brask tiltakozva fordult az érsekhez: cselekedjék hivatala szerint. Johannes Magnus válasza nem ismert, ellentétben a királlyal, akinek a püspök szintén írt. Gustav megvédte Olaus Petrit annak a házassággal kapcsolatos nézetét visszhangozva: miért kellene az egyház emberét házasságért kiátkozni, hiszen azt Krisztus nem tiltotta, de kurvázásért nem, holott azt tényleg megtiltotta.<sup>[98]</sup>

A király ekkortájt szólította fel, feltehetően Laurentius Andreae tanácsára,<sup>[99]</sup> Johannes Magrust a Biblia svédre fordítására. Indoklása az érsek Brasknak, illetve a vadstenai kolostornak a fordítás kapcsán júniusban írt egy-egy leveléből ismerhető: latintudás vagy van, vagy nincs, a lelkipásztoroknak viszont kötelességük Krisztus bárányait Isten ígéjén legeltetni, ha ezt elmulasztják, nem érdemlik meg a pásztor nevezetet. Brask augusztus 9-én Peder Galle uppsalai kanonoknak<sup>[100]</sup> azt írta, az érsek labirintusba bocsátkozott azzal, hogy az egyházvezetéssel a fordításról nem tanácskozott. Hozzáfűzte még, közölte a királlyal, Olof Petri a házassággal kiközösítette magát, cselekedjék hát katolikus fejedelemhez méltón, ám az uralkodó válasza nem volt megnyugtató. A Biblia szövegét mindenestre szétosztották, a szövevényekben mutatkozó különbségek arra utalnak, hogy senkire sem jutott nagy anyag.<sup>[101]</sup> Az Újtestamentum fordítása (Thet Nyia Testamentit p&aring; Swensko) hamar elkészült, döntően Erasmus latin, továbbá Luther német nyelvű szövegén alapult.<sup>[102]</sup> Fordítójának tartották Laurentius Andreaet is, Olaus Petrit is,<sup>[103]</sup> mai felfogás szerint csoportmunka eredménye. Az egyház egyik legnagyobb ünnepén, Mária mennybemenetelének napján jelent meg, a király minden gyülekezetnek kötelezővé tette egy példány megvásárlását, az ár három márka, nagyjából egy ökör ára volt.

## A csodafegyver

Néhány évvel az uppsalai egyetem 1477-ben történt megalapítása<sup>[104]</sup> után Ulfsson érsek a könyvnyomtatást is meghonosította<sup>[105]</sup> a királyságban. 1495-ben a vadstenai kolostorban is működött nyomda, ám hamarosan tűzvész pusztította el. Brask püspök, aki állítólag a királyság első papírkészítő műhelyét hozta létre Linköpingben, 1523 óta Söderköpingben működtetett nyomdát. Hamarosan Gustav király is szükségét érezte a propaganda e korszerű technikájának, így 1526 elején, az érsek távollétében az uppsalai székeskáptalanét átköltöztette Stockholmba. Az Újszövetség kiadása e stockholmi műhely második munkája volt, fél évvel követte Olaus Petri egy, a napi imádkozást segítő könyvecskéjének megjelenését.

A nyomda új távlatot adott a hitviták folytatásához is, márpedig az uralkodó ütköztetni akarta a régi és az új hit melletti érveket.[106] Decemberben Peder Galle kanonok levelet kapott tőle azzal a kéréssel, hogy karácsony előtt írásban fejtse ki álláspontját tíz kérdéssel, például a papság lelki és világi feladataival vagy a pápai hatalom jellegével kapcsolatban, ugyane feladatot kapta Olaus Petri is. A válaszok elkészültek, a stockholmi lelkipásztor azonban szóbeli vitára is hívta a kanonokot, ami elől az kitért. Ezt követően Olaus Petri két írását is megjelentette a királyi nyomda: márciusban vitairatát, amellyel Paulus Heliének[107] válaszolt, májusban pedig a király tíz kérdésére adott feleletét, amelyet megtoldott két ponttal. Az előbbi iratában egyebek között arról értekezett, hogy a papok és a szerzetesek eltérítették az alattvalókat a felsőbbbség iránti engedelmességtől, a fejedelmeket pedig az egymás elleni harcra tüzelték, továbbá arról, hogy csak a prédikáló papok méltók fizetségre, a többieknek nincs létjogosultságuk. A tizenkét kérdésre adott válaszában egyebek között kifejtette, hogy a papoknak nem kellene világi hatalommal rendelkezniük, mivel Krisztus országa nem evilági. Feladatuk a prédikálás, szolgálói ők az emberiségnek, nem urai. A pápai hatalom Krisztus ellen van, a pápa ugyanis elhagyva a Péternek mondott szavakat: „Legeltesd a bérányaimat!”,[108] hűtlen szolgának bizonyult.[109]

A katolikus egyház védelmezői erre nem tudtak mit válaszolni, ugyanis söderköpíngi nyomdájukat Gustav király még 1526 novemberében betiltotta.

### **„Új nép jön új szokásokkal, az új szokások pedig új törvényeket igényelnek.”**

Röviden e mondattal, amelyet Laurentius Andreae jelmondaként szokás idézni,[110] jellemezhetőek a következő évek eseményei.

Miközben a király a keresztény tanok mibenlétéről kívánt vitát, megpecsételődött két korábbi praelatus, Peder Jakobsson és Knut Michaelsson sorsa is. Ők, miután Gustav 1523 szeptemberében leszámolt velük, izgatásba kezdtek a Sturéket hagyományosan támogató országgrészben, Dalarnában. Ellentétbe állították a Sturék aranykorát a jelenlegi drágasággal, a nyomasztó adókkal, hangoztatták, hogy a választott király a Sturékhez hűket elkergeti, helyettük Kristian korábbi támogatóival veszi magát körül. A király arra gyanakodott, hogy agitációjuk mögött a fogságból a királyságba frissen visszatért Kristina Nilsdotter áll.[111] Erre vonatkozó forrás nem került elő, a bujtogatásnak pedig nem lett komoly eredménye.[112] A két agitátor Norvégiába távozott, ahol a nidarosi (trondheimi) érsek vendégszeretetét élvezték, mígnem Gustav kiadatási kérelmei 1526 júliusában meghallgatásra találtak Frigyes királynál, miután oltalomlevelet adott Knut mester részére, és megígérte, hogy Uppsalába kerül Johannes Magnushoz.

A választott uppsalái érseket, miután az 1526 tavaszán visszatért többhónapos norrlandi vizitációjáról, amelynek során kapcsolatban állt nidarosi kollégájával, a király a nyáron őrizet alatt tartotta. Knut mestert Uppsala helyett Stockholmba szállították, ahol az országtanács ítélte halálra felségárulásért,[113] hat nappal az Újszövetség megjelenése előtt. Szeptemberben Peder Jakobsson kiadása is megtörtént. A Sturék volt kancellárját a már elítélt Knuttal együtt vezették át Stockholmon, fordítva lóra ültetetten, szalmakoronával a fején, miközben udvart mintázó kíséretük a báméskodóktól kérdezgette, nem tudják-e, hová tűnt Gustav, mert megjött az új király, Peder kancellár, Sunnaväder, aki el akarja őt kapni.[114] Västerås hajdani püspökét Uppsalában ítélték halálra 1527 februárjában, a bíróság egyházi tagjai tiltakozása közepette, a hóhér 18-án törte kerékbe. Három nappal később hasonló véget ért Knut mester is, Stockholmban.

A kivégzések után a király eredetileg a keleti országgrészbe akart áthajózni, azonban Dalarna (valamint Småland) bizonyos részein az év elejétől egyre nagyobb lett a feszültség, kezdetét vette a második



dalarnai felkelés. Ennek oka volt az ősszel kivetett új rendkívüli adó is, amelyet az uralkodó ismét a lübecki tartozással indokolt. Az utókort a vezető személye érdekelte igazán, a mozgalom élén álló ugyanis, aki a történetírásban Peder Svart nyomán „a dalarnai ifjú” (Daljunkern) nevet kapta, saját titulusa szerint „Nils Sture, Svédország jogos örököse” avagy „Nils Sture, a hatalmas úr, Sten úr, Svédország hajdani kormányzója igazi és valódi fia” volt. Az ifjú áprilisban levélben fordult Värmlandhoz azt panaszolva, hogy a király kifosztotta az egyházat, a régi hit elhagyására akar rávenni és rendkívüli adókkal terhel. A király, miközben kancelláriája ontotta a leveleket a völgyes vidék[115] közösségeinek, csakugyan nem tudta, hol tartózkodik a néhai ifjabb Sture fia, Nils.[116] A helyzetre tekintettel az országtanácson túl a teljes világi frälsét tanácskozni hívta, valamint a székeskáptalanok legtanultabb tagjait, városokként egy polgármestert és néhány tanácsost, a parasztok közül pedig törvényhatóságokként (lagsaga) hatot, a keleti országrésznek nem szólt. A gyűlés helyszínéül Västerås jelölte meg, idejéül június 16-át, a világi frälsének fegyveresen kellett megjelennie, ő maga még ágyúkat is vitt.

A gyűlés egyike a 16. századi svéd történelem igen híres és sokszor elemzett eseményeinek. A királyi előterjesztés lényege az volt, hogy miközben a korona, a világi frälse, a polgárság és a parasztság gyenge, az egyház roppant gazdag. A lovagok, a polgárok és a bányászok válaszukban töretlen hűségükről biztosították az uralkodót és készek voltak őt megsegíteni. A parasztok válasza rövid volt és tartózkodó, a régóta a társadalom minden rétege által a saját érdekének érvényesítéséhez használt szavakat ismételték: megmaradnak a régi jó szokásoknál (gamla sedvänjor – a rendkívüli adó például nem ilyen). Noha Brask határozottan tiltakozott ellene, nyilvános vitára is sor került Peder Galle és Olaus Petri között, még csak nem is latinul. A vita egyik tárgya a püspökök világi hatalma volt.

A királyi előterjesztésre adott válaszokból Keresztelő Szent János napjára fogalmazódott meg az egyezség (Västerås' recess). A tanácskozók ígéretet tettek arra, hogy segítenek megbüntetni azokat, akik nyugtalanságot szítanak. Mivel a püspökök mind ez ideig elég hatalmasok voltak ahhoz, hogy szembeszálljanak az ország uraival, s ebből korábban, így Gustav érsek idején rengeteg veszteség származott, váraik a koronáé lesznek, fegyveres kíséretük csökken, bevételük felesleges részétől elállnak a korona javára. Ugyanezt teszik a székesegyházak és -káptalanok is. A kolostorok a világi frälséhez tartozó emberek igazgatása alá kerülnek, akik abból a bevételből, amely a kolostor ellátása felett marad, eltartják a király hadinépe egy részét. A világi frälse ellentételezés nélkül visszaigényelheti mindazokat a birtokokat, amelyeket 1454 óta az egyháznak adományozott.[117] Az egyházhoz került adózó földek[118] csekély kivétellel és időbeli korlátozás nélkül elveendők, Isten ígéje tisztán hirdettessék (renliga predikat varda). A gyűlés liturgiai, dogmatikai kérdésekkel nem foglalkozott, nem reformációs országgyűlés.[119] Az egyezség pontjai jobbra csak intézményesítették a világi hatalomnak az előző években az egyházzal szemben folytatott politikáját, a püspökök még arra is rákényszerültek, hogy megpecsételjék az erről szóló oklevelet.[120]

A világi hatalmuktól megfosztott püspököket a király többé nem hívta meg az országtanács üléseire (újabb régi törvényen lépve át ezzel). A világi birtokos réteg azt gondolta, jó üzletet csinál, hogy támogatja az uralkodót az egyház ellenében korábbi birtokai visszaszerzéséért cserébe. Utóbb kiderült, Gustav magánemberként többet szerzett vissza, mint a teljes nemesség együtt.[121] A redukció, amely lényegében csak az egyházközség papjának ellátására szolgáló földet hagyta meg,[122] kb. másfél évtized alatt ment végbe[123] megszilárdítva a királyi hatalom gazdasági alapjait.[124]

A gyűlés idején Johannes Magnus már nem tartózkodott a királyságban, diplomáciai útjáról pedig jobbnak látta nem hazatérni. Hans Brask a gyűlést követően ment száműzetésbe, két év múlva Olaus Magnus is elhagyta az országot. A király, miután az egyetlen pápa által megerősített és felszentelt püspökkel három másikat is felszenteltetett, 1528 januárjában megkoronáztatta magát. A második dalarnai felkelés nemsokára szinte magától véget ért, külföldre menekült vezetőjét, aki mai történészi felfogás szerint Nils Stensson, ifjabb Sture és Kristina Nilsson fia volt, gyorsan meggyilkolták. Akik otthon maradtak és elégedetlenek voltak,

felkelések sorozatával igyekeztek változtatni a viszonyokon, eredménytelenül. Akik a királyt szolgálták, idővel általában szintén külföldre menekültek, mint például az említett Berend von Mehlen, Wulf Gyler vagy Olof Bröms. A Lübeckkel szemben fennálló tartozástól, amelyre oly sokat hivatkozott, Gustav háborúval szabadult meg. Az egyház, amelynek élére ő állított érseket 1531-ben Laurentius Petri személyében, fokozatosan idomult Olaus Petri elgondolásaihoz elfogadva az általa írt miserendet és lehetővé téve a papok házasságát. Olaus Petri és Laurentius Andreae hamarosan szembekerültek az uralkodóval, mert nem hagyták szó nélkül, hogy az nem evangélikus, hanem engedelmes egyházat akart. A király 1539-ben szuperintendenst rendelt az egyház fölé, majd kettejüket felségárulásért perbe fogta és 1540. január 2-án halálra ítélte.<sup>[125]</sup> Az ítéletlevelet természetesen az akkori érseknek is alá kellett írnia.

1541-ben megjelent a svéd nyelvű Szentírás. A fordítás, amint a címe (Bibeln: thet är all then helgha scrifft p&aring; swensko) is utal rá, Luther 1534-ben megjelent szövegvariánsán (Biblia: das ist die gantze Heilige Schrifft Deudsch.) alapult. Amiként Lutheré meghatározta a német nyelv alakulását, úgy lett a svédben korszakhatár e kiadás: a nyelvészek számára itt ér véget az „ósvéd” (fornsvenska) és kezdődik a „réggebbi újsvéd” (äldre nysvenska), ekkor kapta meg például mai alakját, valamint helyét az ábécében az &aring;, az ä és az ö betű. A szövegkiadás, amely utóbb a „Gustav Vasa Bibliája” elnevezést kapta,<sup>[126]</sup> átdolgozásokkal 1917-ig érvényben volt.

Gustav 1544-ben fiágon örökletessé tette uralmát a királyságban. A halálát követő fél évszázadban, 1560-1611 között három fia és egy, a lengyel trónt is megszerző unokája uralkodott, általában egymást fosztva meg a hatalomtól.

## Jegyzetek

---

[1] Svéd történész (1886–1991), harminc éven át a göteborgi egyetem professzora.

[2] Birgitta 1303-ban született arisztokrata. Férjével zarándoklataik során eljutottak Santiago da Compostelába is. Párja halála után szerzetesrendet akart létrehozni, az engedély megszerzéséért Rómába költözött. Az intézés Avignon korában nehezen ment, végül V. Orbán hagyta jóvá 1370-ben a ma is létező rendet (Ordo sanctissimi Salvatoris, Den allraheligaste Frälsarens orden). Birgitta 1373. július 23-án, szentföldi útjáról hazatérve hal meg, szentté avatására 1391. október 7-én került sor. Az Auschwitzban elpusztított Edith Steinnel valamint sienai Katalinnal együtt II. János Pál 1999-ben Európa védőszentjévé nyilvánította.

[3] Sőt, a 15. században többen úgy tudták, Szent Birgittának volt svéd nyelvű Bibliája, ld.: Olsson, Birger: Bibeln p&aring; svenska. In: Sveriges kyrkohistoria 3. Stockholm, 1999. 238–248. p., 238–239. p.

[4] Azokban az összefoglaló jellegű művekben, amelyek az elmúlt évtizedben jelentek meg és tárgyuk a középkori Európa története volt, Skandináviára általában csak néhány oldal jutott. E rövid írások kevésbé segíthettek az olvasónak ismeretet szerezni a svéd történelemről, magam ezért egyetemi jegyzetet készíték a királyság középkori történetének tanulmányozásához.

[5] Ez a vége a késő középkornak, amelyet a politikatörténetben mecklenburgi Albert 1364-ben történt trónra kerülésétől 1523-ig, Gustav Eriksson királlyá választásáig számítanak

[6] Johannes alkotása a svéd királyság nagyhatalmi korszakában alapműnek számító *Historia de omnibus Gothorum Sueonumque regibus*, valamint a *Historia metropolitanae ecclesiae Upsaliensis*, mindkettőt az

öcs adatta ki (1554, 1557). Olausé a *Carta marina et descriptio septentrionalium terrarum ac mirabilium rerum in eis contentarum* (az első komoly térkép Északról, Velencében jelent meg 1539-ben), valamint az először 1555-ben kinyomtatott *Historia de gentibus septentrionalibus*.

[7] Az északi államok dániai súlypontú egységét Margareta Valdemarsdotter teremtette meg azzal, hogy Kalmarban 1397 nyarán Erik norvég uralkodót dán és svéd királlyá is megkoronáztatta. A súlypontot egyebek között a kereskedelmi útvonalak, a népesség és a népsűrűség határozták meg.

[8] Utóbb, egy Jagelló-házi királyné 1583-ban bekövetkezett halálával a katolikus istentisztelet is megszűnt, 1617-től pedig halál várt arra, aki a katolicizmus bűnébe esett. (Ezért végezték ki például Georg Ursinus királyi titkárt vagy a södertäljei polgármestert, Zacharias Antheliust 1624-ben.) Svéd alattvalónak 1860-ban lett szabad ismét katolikusnak lennie, az evangélikus egyház neve a törvénytörvényekben akkortól kezdve svéd egyház, „svenska kyrkan” volt.

[9] A „svéd” nemzetfogalomként való használatánál nem szabad elfelejteni, hogy ekkoriban egy Tavastehus környéki, azaz a keleti országrészben élő paraszt sok közösséget nem tartott számon egy &aring;ngermanlandival vagy egy värendivel. A 15. század óta van írásos nyoma az egy államhoz tartozás jelentőségének, legalábbis hatalmi önreprezentációként, amint azt Nils Ragvaldssonnak a gótok és a svéd királyság közötti kapcsolatról a bázeli zsinat kezdetén tartott beszéde kifejezi. Szövegét ld.: Röster fr&aring;n svensk medeltid. Latinska texter i original och översättning. Ed.: Aili, Hans – Ferm, Olle – Gustavson, Helmer. Natur och Kultur, 1990. (továbbiakban: Aili–Ferm–Olle, 1990.) 286–298. p.

[10] Az arisztokrácia házassági kapcsolataival sűrűn átlépte az államhatárokat Skandináviában, a számos példa egyike az Axelssonok (Thott, a névhasználathoz ld. 13. sz. jegyz.) virágzása a 15. század harmadik negyedében. A századfordulón megsokasodott a határmenti békék száma is: járások (*härad*), olykor a királysággá összeálló területek (*landskap* – amint egy 14. századi törvénytörvény kifejezi: „Sverige är federation av land”) valamelyikének parasztsága döntött úgy, hogy a szomszédos, de az államhatár túloldalán fekvő vidékkel fenntartja a békét, sőt értesíti annak lakosságát, ha hadjárat fenyeget. Bővebben és példákkal ld.: Larsson, Lars-Olof: Kalmarunionens tid. Fr&aring;n drottning Margareta till Kristian II. Prisma. Stockholm, 2003. (2. kiad.) (továbbiakban: Larsson, 2003.) 402–411. p.

[11] Eltekintve most annak bizonygatásától, hogy még egy vázlatos ismertetés is mily nehezen készíthető el innen Magyarországról, figyelembe kell venni, hogy a korszak svédországi ábrázolóinak szocializálódását századokon át határozta meg az evangélikus államegyház (e státusa 2000. január 1-jével szűnt meg). Amiként például nálunk Révész Imre „elszáradt katolikus egyházzól” írt, úgy jellemző Knut B. Westman fogalmazása is az 1918-ban megjelent *Reformationens genombrotts&aring;r i Sverige* című művében a katolicizmus és a reformáció különbségéről: „Isten gyermekdeden beszélt gyerekekhez, mielőtt elkezdhetett felnőtt módon szólni emberekhez.” Szövegét idézi: Nyman, Magnus: Förlorarnas historia. Katolskt liv i Sverige fr&aring;n Gustav Vasa till drottning Kristina. Stockholm, 2002. (2. kiadás, továbbiakban: Nyman, 2002.) 14. p. Nyman könyve alapgondolatait a *Lychnos*ban tette közzé 1994-ben. Állításait Peter Reinholdsson vitatva (En förlorad historia. Kring ett försök till en ny tolkning av den svenska reformationen. In: *Scandia*, 1996. No. 1. 5–23. p.) egyetértett vele abban, hogy a sokáig továbbélő katolicizmus nem kapta meg a svéd kutatóktól a megérdemelt figyelmet, azok ugyanis azt képzelték, hogy a jezsuita, pápa, kolostor, búcsú, keresztség, rózsafüzér vagy tisztítóvíz szavak mögött valami primitív, nemsvéd (osvenskt) vagy egyszerűen veszedelmes leleselkedik. (Uo. 14. p.) A történeti önkép alakításában a nagy változás a 20. század első felében következett be, amikor mértékadó lett a királyságban a forráskritikán alapuló történetírás, amelynek egyik úttörője az ezen írás mottójában idézett történész bátyja, Lauritz Weibull, a lundi egyetem professzora volt.

[12] A király körüli tanács mai tudás szerint először 1225-ben említett, működése Magnus Birgersson uralma idején (1275–1290) vált folyamatossá, Magnus Eriksson trónra ültetése (1319) óta pedig országtanács (riksr&aring;d) néven meghatározó szerepe volt az állam irányításában. Hatalma a kalmari únió idején is

megmaradt.

[13] A középkori svéd névhasználat általában egyszerű volt: Magnus Birgersson, ill. Märta Ulfsdotter (Magnus, Birger fia, ill. Märta, Ulf leánya – a nő neve nem függött családi állapotától). Nemzetségnév használata egészen ritkán fordult elő, így az 1523-ban megválasztott svéd uralkodó nemhogy kortársai, de még kb. negyed évezredig az utókor számára sem volt Gustav Vasa. A középkori névhasználat döntően a történeti irodalomnak okozott gondot, ezért kezdték zárójelben feltüntetni az illető nemzetségnévét: Bo Jonsson (Grip), hiányában, vagy azonosság esetén a pecsét címerképét: Erik Bengtsson (stjærna över b&aring;t). Azon családok közül, amelyekben kivételesen elterjedt a nemzetségnév használata, az alábbiakban kettő bukkan fel sűrűn, a Sture és a Trolle. Az előbbi esetében bonyolítja a helyzetet, hogy több volt belőle. Sten Gustavssonnak (alias Sten Sturének vagy id. Sturének) nem volt rokona például az Éjjel és Nappal nemzetséghez tartozó Svante Nilsson apja, Nils Bosson, aki anyai nagyapja után használni kezdte a Sture nevet.

[14] A 13. században az állam hatékonyabbá válásával új igazgatási rendszer alakult ki, összefüggésben a hadszervezetben bekövetkező változásokkal is. E rendszer központjai a várak (slot, borg, hus, stb. értelmezésükhöz ld.: Lovén, Christian: *Borgar och befästningar i det medeltida Sverige*. Stockholm, 1996. 27-28. p.) lettek, ellátásukra pedig nagy területet rendeltek, így jött létre a slottslän. A vár ellátására szolgáló terület nem feltétlenül esett egybe azzal, amelyikről a fogde (advocatus) felszedte az adót. A hadügy általában a hövitsman (capitaneus) hatáskörébe tartozott, a meghatározó länök esetében mindketten az országtanács tagjai közül kerültek ki. A hatalmi küzdelmek java, különösen a 15. században, e länök megszerzéséért folyt. A länök tipologizálásáról folytatott vita a svéd középkor-kutatás jelentős fejezete.

[15] A közvélemény alakításának helye a gyűlés (ting) volt, általános módja levél, szónoklat és sok hordó sör. Gyűlést tarthatott az egyházközség (socken) és a járás is, a legjelentősebb azonban századokon át az egyes landskapoké avagy landoké maradt (landsting).

[16] Példák arra, hogy a következő századok mit láttak e hatalmi harcokban, azaz milyen névvel illették a Sturék csoportosulását illetve az ellenzékét: nemzeti párt, demokrata párt, függetlenségi párt, háborús párt, a kormányzó pártja, illetve úniós párt, arisztokrata párt, püspökpárt, békepárt, ellenzéki párt, az országtanács pártja, ld.: Olsson, Gunnar: *Sverige och Danmark, 1501–1508*. In: *Scandia*, 1950. No. 1. 38–87. p., 86. p.

[17] Amikor kormányozni kezdett, három nagy lännel rendelkezett: a stockholmvival, az &aring;boival és az örebroival. Negyed század alatt megszerezte hozzájuk egyebek között a borgholmit, a kalmarit, a nyköpingit, az älvborgit, a väster&aring;sit, azaz meghatározó jelentőségű várak sora volt a kezén.

A kormányzóval szembeni elégedetlenség friss oka annak a háborúnak a terhe volt, amelyet 1495-ben indított a moszkvai nagyfejedelemség a keleti országrészt megtámadva.

[18] Feltehetően a harmincas években született, külföldön tanult. Évek óta Rómában tartózkodott, amikor 1467-ben elhunyt az akkori érsek, Jöns Bengtsson (Oxenstierna). Annak a hatalmi csoportosulásnak a tanácsára, amelyikhez az ekkor Svédországban már harmadszor uralkodó Karl Knutsson (Bonde) tartozott, s amelyiknek a vezetői a következő fél évszázadban a Sturék lettek, az uppsalai székeskáptalan Tord Pedersson (Bonde) linköpingi dékán megválasztása mellett döntött 1468 tavaszán. II. Pál pápa ezt figyelmen kívül hagyva tette Ulfssont érsekké 1469-ben, a felszentelésre is Rómában került sor, 1470-ben.

[19] Az 1480-as években az akkor még hatalmas Ivar Axelsson (Thott) állítólag már megkísérelte korábbi barátja, a kormányzó lecserélését Arvid Trollére, sikertelenül (utóbb háborúba keveredett Sturével és vesztett).

[20] A középkor végének a svéd nemzettudatot is alakító ütközetében (1471. október 10., Brunkebergs&aring;sen, a mai Stockholm része) Sten Sture és Nils Bosson legyőzték az únió királyát,

Kristiant. Sture egy, a stockholmi katedrálisban elhelyezett szoborcsoporttal (Szent György és a sárkány) értelmezte a történeteket: a róla mintázott központi alak megmenti az országot megjelenítő szüzet a sárkánytól, azaz Kristiantól. Az esemény századokon át a dán elnyomással szembeni svéd szabadságküzdelemként volt ábrázolt, a 20. században terjedt el annak ismerete, hogy a király seregének zömét is svédországiak alkották, uniópártiak.

[21] A kormányzó érvelésének egy eleme volt, hogy a hatalomból való eltávolításához az egész közösség jóváhagyása szükséges, lényegében tehát rendi gyűlésé. („Quod omnes tangit, ab omnibus disputetur.”)

[22] Emiatt az egyház az őt ért sérelmekért, például a linköpingi és a skarai püspök fogságba vetéséért a pápához fordulhatott csak. VI. Sándor vizsgálatot rendelt el, hozzátéve, ha Sture gonosz gondolatokat táplálna az egyházzal, eretneknek kell nyilvánítani. Erre nem került sor, 1499-ben a király és az országtanács rendezte Sture helyzetét jelentősen csökkentve lánjeit és növelve jóvátételi kötelezettségeit.

[23] Gadh ekkor választott linköpingi püspök volt, de csak a két hatalmas főúr, azaz világi hatalom nyomására. A kúria kiátkozás terhe alatt 1502 elején megparancsolta neki a szék elhagyását, amit végül 1513-ban kényszerült megtenni.

[24] A püspökök csekély ellenállásának lehetséges oka, hogy 1500 márciusa és 1501 áprilisa között négyen kerültek tisztségükbe, a megerősítésükhöz szükséges anyagi javak megszerzéséhez lánekhez kellett jutniuk és kerülniük kellett a birtokok pusztulását eredményező helyzeteket, ld.: Olsson, Gunnar: Stat och kyrka i Sverige vid medeltidens slut. Göteborg, 1947. (továbbiakban: Olsson, 1947.) 146. p.

[25] A Gadh által irányított ostrommal szembeni védelmet a királyné szervezte. Kilenc hónap után, 1502. május 9-én feladta a várat, ekkor már csak hetven embere, köztük kb. tucatnyi fegyverképes maradt. Három nappal később érkezett meg a király a felmentő flottával, de már nem tehetett semmit. Sture a királynét fogságba vetette.

[26] Vonakodását jelentősen megkönnyítette, hogy Lübeck 1510-ben megtámadta Hans királyt.

[27] Neki is az volt az óhaja, hogy e kérdésről ne a tanács, hanem általános gyűlés döntsön, ld.: Carlsson, Gottfrid: Sten Sure d. y. En karaktärstudie. In: *Scandia*, 1929. 107-133. p. (továbbiakban: Carlsson, 1929.) 120. p.

[28] Az összeesküvők közös harcot fogadtak minden olyasvalaki ellen, aki „meg akarja fosztani az ország tanácsát azoktól a szabadságoktól, hatalomtól és uralomtól, amelyeket ők és felmenőik Svédország törvénye és az ősidőkből eredő régi jó szokásjogai szerint az ország kormányzásában bírtak”. Ld.: Carlsson, 1929. 121-122. p.

[29] A királyság birtokállományának több, mint fele a koronának adót fizető parasztok kezén volt. E parasztok századok óta egyenjogú társai a világi kiváltságosoknak a helyi gyűléseken, az áthatolhatatlan erdőségekkel borított országban pedig megfelelő íjakkal felfegyverkezve hozzáértő vezetés mellett nem esélytelenek lovagsereggel szemben sem.

[30] A Hemming Gadh által linköpingi dékánná tett Erik Svensson és Magnus Sommar, strängnäsi nagyprépost.

[31] Lemondását testi gyengeséggel okolta. Egyszerű lemondás elfogadása esetén a kinevezés a pápához került, ilyenkor a fejedelmeknek, esetünkben a kormányzónak megvoltak a szokásos lehetőségei a beavatkozásra. Feltételes lemondáskor a távozó fenntarthatta magának a jogot utóda kiválasztására, igényelhetett anyagi kárpótlást, megszerezte annak jogát, hogy a hivatal újabb üresedésnél ismét az övé

legyen, stb. A pápai jóváhagyás a feltételes esetében a lemondási szándék és a feltételek egyidejű elfogadását jelentette. A valaki javára történő lemondás (*resignatio in favorem tertii*) jogi alapját az egyházi gyakorlat teremtette meg, a 15-16. században volt gyakoribb, általában része volt anyagi ellátás igénylése is az utódtól (*resignatio in favorem qualificata*). Ld. Olsson, 1947. 180–185. p.

[32] Almarestäket egyházi pénzen épült várának egyházi birtoklása 1440 óta jogilag támadhatatlan volt, a hűbér egészének helyzetét pedig az országtanács 1465-ben úgy szabályozta, hogy a län bizonyos károk ellentételezéseként a jövőben az egyházzal és csak meghatározott összegű készpénz egyidejű fizetése mellett vonható vissza. Három járás (*härad*) alkotta, ezek látták el a várat, amely egy szigeten feküdt, közelében jelentős szárazföldi (Stockholm-Bergslagen-Dalarna) és vízi (a Stockholm és a Mälaren keleti partja közötti) útvonal haladt. Az Almarestäketre vonatkozó jogosultság áttekintését ld. Olsson, 1947. 176–178. p.

[33] „skall förenämnda Stäks slott platt i grund neder brytas och till intet göras, s&aring; att inrikes förrädare härefter inte p&aring; n&aring;got sätt skall kunna ta sin tillflykt till slottet, s&aring; som förut skett, och d&aring; blivt utländska män och danskar till hjälp och skydd i m&aring;nga &aring;r.” A végzés teljes szövege (mai írásmóddal) a Wikipédia internetes lexikonban is olvasható: [http://sv.wikipedia.org/wiki/Stäkets\\_rivning](http://sv.wikipedia.org/wiki/Stäkets_rivning) – 2009. március.

[34] Giovanni Angelo Arcimboldi nunciust 1514 végén küldte a pápa gyűjtőkörútra a Szent Péter bazilika javára egyebek között az uppsalai egyháztartományba. Idővel felhatalmazása bővült, 1516 szeptemberében működését X. Leó kiterjesztette Dániára és Norvégiára is, továbbá feladatául adta az uppsalai tartományban támadt zavarok elrendezését. Ennek érdekében Arcimboldi „nuntius cum potestate legati de latere” lett és felhatalmazást kapott egyházi méltóságok betöltésére, valamint excommunicatio és interdictum feloldására is. Mindeközben a kormányzó római ágensei arra törekedtek, hogy a pápa Sture megkoronázására jogosítsa fel Arcimboldit, aki 1518 tavaszán megérkezett az országba. A kevés rendelkezésre álló forrás szerint Gustav Trolle 1519-ben mondott le hivataláról a legátus előtt, akivel – Trolle későbbi feljelentése szerint – a kormányzó abban egyezett meg, hogy segítsége fejében érsek lehet. (Arcimboldi ténykedésének áttekintése: Olsson, 1947. 204-216. p.)

[35] II. Kristian 1515-ben vette feleségül Miksa unokáját, Izabellát, aki Skandináviában Elisabeth néven ismert. A királynak ekkor már évek óta kedvese volt a németalföldi származású Dyveke, viszonyuk az eszlüvő után sem szakadt meg, a leány anyja, Sigbrit pedig olykor döntő befolyással rendelkezett az uralkodónál. Dyveke 1517-ben tisztázatlan körülmények között meghalt, ezzel megszűnt a feszültség a koronás sógorok között. (A királyi pár kapcsolata is harmonikussá vált: amikor majd az új dán uralkodó felajánlja a férjével együtt Németalföldre menekült Erzsébetnek, térjen vissza özvegy királynéi ellátással Dániába, ő így válaszol: „ubi rex meus, ibi regna mea”.)

[36] A király az 1518. évi hadjárata során tárgyalást javasolt a kormányzónak, csak Sture küldje előbb hozzá kezesként legmegbízhatóbb embereit. Az érkezők között volt Gadh és Gustav Eriksson, a későbbi király is, II. Kristian tárgyalás nélkül visszahajózott Koppenhágába. Gustav Eriksson utóbb megszökött, a király szolgálatába állt viszont a kezesek egy része, köztük Gadh, erről lásd: Weibull, Lauritz: Hemming Gadhs „avfall”. In: *Scandia*, 1951. Nr. 1. 77-86. p.

[37] Legismertebb ábrázolása Carl Gustaf Hellqvist *Sten Sture den yngres död p&aring; Mälarens is 1520* („Az ifj. Sten Sture halála a Mälaren jegén, 1520”) című festménye 1880-ból.

[38] A Hamletből ismerős dán nemzetség (Gyldenstjerne) egy tagja, az özvegy kormányzóné nagypja a 15. század közepén lovag lett a svéd királyságban, majd tanácsstag, utóbb feleségül vette az únió királyai ellenében háromszor is a svéd trónra jutó Karl Knutsson (Bonde) leányát, Kristinát.

[39] Weibull, Lauritz: Stockholms blodbad. In: *Scandia*, 1928. 1-83. p. (továbbiakban: Weibull, 1928.) 73. p.

[40] „lödig mark silver”, alig kifejezhető mennyiség, egy egység ugyanis ekkor kb. 210 grammnak felelt meg. A panasz szövegét közli egyebek között: Weibull, 1928. 9-11. p.

[41] „quae manifesta sunt, iudicarium ordinem non requirunt”, „Manifesta accusatione non indigent”, „De maniefsta et nota pluribus causa non sunt quaerendi testes”, ld.: Weibull, 1928. 45-46. p.

[42] A diplomát II. Kristian azonnal elkérte tőle, később Koppenhágába vitette. A 17. század elején nyomtatásban is megjelent (Arild Huitfeldt tíz kötetből álló dán krónikájában), mára elpusztult.

[43] Az események értékelésének egy meghatározó pontja, hogy e testület minek minősíthető, ennek megfelelően az általa kiadott oklevél ítélet (dom) vagy például szakvélemény (expertis), ld. erről: Weibull, Curt: Gustaf Trolle, Christian II och Stockholms blodbad. In: *Scandia*, 1965. Nr. 2. 1-54. p. (továbbiakban: Weibull, 1965.) 19-26. p.

[44] Lauritz Weibull megjegyzi, utóbb sokan csodálkoztak azon, hogy valaki egyben felperes és bíró is (Gustav Trolle és Otto), ez azonban félreértés: az eretnokségnek nem ők a sértettje, hanem Isten, a vallás és az egyház, a bíróság kanonikusan kompetens volt. Az érsek nem azért fordult a királyhoz, hogy az bíróságot képezzen, hiszen az ily esetben illetéktelen lett volna, hanem azért, hogy a jogszolgáltatáshoz szükséges világi kar biztosításáról gondoskodják. A károkat azért részletezte, mert a negyedik lateráni zsinat óta az eretnek világitól elkobzott javak a világi hatalomhoz kerültek. Négy évtizeddel később Lauritz öccse azt hangsúlyozta, hogy a bíróság rendkívüli jellegű volt, hiszen egyebek között az egész népet megjelenítő kormányzó felett kellett ítéletet mondania, másrészt pedig II. Kristian mindenképp függetleníteni akarta a skandináviai egyházat Róma főségétől, lásd Weibull, Curt: Christina Gyllenstierna och Stockholms blodbad. In: *Scandia*. 1969. Nr. 2. (továbbiakban: Weibull, 1969.) 279. p.

[45] 1464-ben született polgármester fiaként, külföldön doktori fokozatot szerzett, évekig élt Rómában. Tervezte a Vänern és a Vättern összekötését egy csatornával, hogy közvetlen kapcsolat jöjjön létre a nyugati országrész keleti fele és a Kattegatt között. 1538-ban halt meg Posenben (ma: Poznan, Lengyelország).

[46] Apja szegény cipész, ő tanulmányainak és éles eszének köszönhetően a pápai kancellárián is dolgozott. Dániába való hazatérése után jobbára vagy püspök volt, vagy börtönben ült. Lübeckben halt meg 1537 elején.

[47] 1470-ben született, Uppsalában lett baccalaureus, Lipszében szerzett magistratust. Feltehetően jogot is tanult, többször járt Rómában. A strängnäsi püspök titkáraként államigazgatási tapasztalatot is szerzett, a strängnäsi püspökök ugyanis az országtanács kancellárjaként is működtek.

[48] „Herr”, a lovag (riddare) kötelező megszólítása. Sten öt éves volt, amikor Hans király lovaggá ütötte.

[49] „oftanämnde herr Sten och andre benämnde, de honom villige och oträngde tillfallne äre i förskrivne okristelige förbund, klarligen trätt have ifr&aring;n den helga romerska kyrkans lydno, det vi icke annat finna kunne efter den heliga kyrkans, kejsarens och Sveriges lag än [att] det är uppenbart kätteri, och skole b&aring;de han och de för uppenbare kättare h&aring;llas och kallas.” A szöveget közli egyebek között: Weibull, 1928. 11–12. p.

[50] A frälse („megváltott”) azt a 13. században kialakult társadalmi réteget jelölte, amelynek birtoka az által lett mentes egyebek között az állandó adóktól, hogy a birtokos meghatározott felszereléssel (a vértzetet és a ló minőségét pontosan szabályozták), gyakorlottsággal és éthosszal szolgálatot teljesített a királynak. Ugyanígy kiváltságban részesült fokozatosan az egyházi birtok is, létezett tehát „andligt” (lelki, azaz egyházi) illetve „världsligt” (világi) frälse. Mivel ez az állapot független volt a származástól, az „adel” (nemes) szó használata a középkor tekintetében anakronisztikus.

[51] Állítólag ő 7-én ebédidőben a városban volt. Amikor visszaérvén a várhoz zárva találta a kapukat, erőszakos ember lévén súlyos fenyegetéssel tudta csak elérni, hogy beeresszék. A történetet felidézi: Larsson, 2003. 440. p.

[52] A halottak száma forrásonként eltérő, a hóhér visszaemlékezve nyolcvankettőt tudott.

[53] 1224 óta az eretnokség büntetése Lombardiában máglyahalál, ezt II. Frigyes rövidesen a birodalom egészére kiterjesztette. A svéd törvényekben ilyen részletes szabályozás nem volt, természetes azonban, hogy hiányában a Skandinávia számára leginkább normaadó világit, a császárit vette át az uralkodó. A császári jogszolgáltatás számos eleme mérvadó lett az Oldenburgok óta, II. Kristian kancelláriai szabályzata szerint például még scribának sem volt felvehető az, aki nem volt járatos a császári törvényekben.

[54] Mivel ifj. Sture kiközösítettként halt meg, eltemethető sem volt.

[55] Az Olaus Petri – egyebekben ma csekély forrásértékűnek tekintett – krónikája által hagyományozott történet szerint annak idején a pecsétjébe rejtett egy cédulát („Brasklapp”), amire ráírta, kényszerűségből pecsétel („till denna besegling är jag nödd och tvungen”).

A stockholmi kivégzéseknek országszerte folytatásuk lett, így teljesedett be Hemming Gadh sorsa is.

[56] Az azzal kapcsolatos vitához, hogy Gustav Trolle ismerte-e a novemberi események előtt az 1517. évi összeesküvéslevelet, ld.: Weibull, 1965. 24. p., 3. sz. jegyz.; Weibull, 1969. 272-283. p.

[57] „Absolutos se noverint a debito fidelitatis hominii et totius obsequii, quicunque lapsis manifeste in haeresim aliquo pacto quacunq; firmitate vallato tenebantur adstricti.” Idézi: Weibull, 1928. 65. p.

[58] II. Kristian északi kereskedőtársaság létrehozását tervezte, amely a kezében tartaná a Keleti tenger kereskedelmét, koppenhágai központtal. Terve, amely több hansaváros, mindenek előtt Lübeck érdekeit sértette, Stockholmnak is komoly szerepet szánt. Az ottani svéd polgárság Sture-párti lett, a német polgárok viszont a Sture-időszakban kétes hűségűnek számítottak, így e kivégzések őket nem érintették.

[59] A történeteknek természetesen többféle értékelése létezik. Amennyire meg tudom ítélni, ma mérvadó történészi elemzésben nem találkozni azzal a felfogással, hogy a nemzeti függetlenség ügye bukott el és idegen elnyomók tobzódtak a szabadságszerető svéd nemzet hőseinek vérében.

[60] Azt, hogy mit tekintünk vérfürdőnek, olykor a propaganda dönti el. S&oslash;ren Norby admirális így számolt be a Gustav Eriksson kormányzó flottájával 1522 novemberében vívott küzdelem egy eseményéről, amelynek során nem katonák voltak az áldozatok: „Ha nem sikerült volna kitörni a hadihajóimmal, megfosztottak volna engem is, és más becsületes hadinépet az életünktől, ahogyan tették a többi szolgálómmal, mert jó hatszáz ember volt a hajókon. Őket először foglyul ejtették és a saját hajóikra vitték [...] és fogságban tartották egy napon át, a következő napon pedig megkötözvén kezüket-lábukat a fedélzetről a tengerbe dobták dudák, dobok és trombiták lármája valamint ágyúik elsütése közepette, hogy ne hallatszanék azok kiáltozása és jajveszékése, mielőtt megfulladhattak.” Idézi: Rosborn, Sven: Lybska Svan. Dyr affär gick till botten. In: *Populär Historia*, 1991. 2. [Online: [www.historiskamedia.se](http://www.historiskamedia.se) – 2009. március.]

[61] A kolostor másolati könyvéből idéz: Larsson, Lars-Olof: Gustav Vasa – landsfader eller tyrann? Stockholm, 2005. (2. kiad., továbbiakban: Larsson, 2005.) 57. p.

[62] Megválasztására Vadstenában került sor hatalmasok szűkkörű találkozásán, amelyen részt vett Brask is, miután a királytól nem kapott támogatást az ellenálláshoz. A tanácskozáson, ahol a megválasztott kormányzó pántensben tett ígéretet az egyház privilegiumainak tiszteletben tartására, eldöntötték azt is, Braskon keresztül



tárgyalást javasolnak a stockholmi kormányzatnak. A kormányzó külön Gustav érseknek is tett ajánlatot, ám a királyság irányítására rendelt triumviratus (Gustav Trolle, Didrik Slagheck és Jens Andersen Beldenak) hamarosan eltávozott az országból.

[63] A dán-norvég trónon (egy 1449-ben kelt szabályozás szerint a két ország egy uralkodó alatt él a jövőben) atyai nagybátyja, Frigyes váltotta (1523–1533).

[64] E nap 1983 óta hivatalos nemzeti ünnep (Sveriges officiella nationaldag).

[65] Ld. erről például: Larsson, 2005. 101. p.

[66] 1520-ban a kormányzó özvegye küldte őt fia, Nils Stensson kísérelőjeként Danzigba és Lengyelországba, egyrészt, hogy gyermekét biztonságba helyezze, másrészt, hogy segítséget kérjen a II. Kristian elleni harchoz. A király ezért a pápával kiátkoztatta.

[67] A júniusi napok leírása egyebek között: Andrén, & Aring;ke: Reformationstid. In: Sveriges kyrkohistoria 3. Stockholm, 1999. 8-235. p. (továbbiakban: Andrén, 1999.) 21-22. p.; Larsson, 2005. 75-77. p.

[68] Kedvezett viszont Gustavnak, hogy a császár és a pápa a francia királlyal, a németföldi evangélikusokkal és az oszmán szultánnal kiegészülve elég elfogaltságot találtak maguknak.

[69] II. Kristian első jelentésében katonai túlkapással okolta halálukat, ezt a kúria nem fogadta el, végül Didrik Slagheck lett a felelős.

[70] *Blodbadspianschen* avagy *Blodbadstavlan*, Kort Steinkamp és Hans Kruse alkotása. 1802-ben elégett, ma egy 17. századi másolatból ismert.

[71] Előbbi S&oslash;ren Norby elől menekülve májusban a tengerbe fulladt, Otto, a väster&aring;si nyáron halt meg Stockholmban, ahová azt követően menekült, hogy székhelyén vereséget szenvedett Gustav Eriksson csapataitól.

[72] Ennek megnyilvánulása a két jelöltnek a püspökségükhöz tartozó, a király által november után bevont és most feltételesen visszaadott egy-egy várral kapcsolatban tett nyilatkozata. Andersenében például az szerepel, hogy a tynnelsői várnak mindig nyitva kell állnia a király számára, azt pedig, hogy a másik várba a helyi lagman (a lagsaga – nagyjából a land – igazságszolgáltatásának élén álló személy) szabadon bejárhasson, szintén királyi diploma engedélyezte. Ld. Olsson, 1947. 222–223. p.

[73] Az előbbi esetében fennmaradt az az okirat, amelyikben az electus és a káptalan egyebek között arra kötelezték magukat, hogy a már említett várat és más püspöki birtokokat mindig nyitva tartják a kormányzó és emberei előtt. Olsson, 1947. 229. p.

[74] Vele megszakadt annak hagyománya, hogy az &aring;boi püspök a keleti országrész szülötte.

[75] 1521-ben tagja a II. Kristian távollétében a svéd királyság irányítására rendelt triumviratusnak (társaival hamar viszályba is keveredett), ugyanazon év novemberében királya közbenjárásával már Lund érsekéként Skandinávia primása, néhány héttel később, január 24-én pedig máglyahalált hal Koppenhágában. Lásd hozzá Weibull, Lauritz: Didrik Slaghaek efter Stockholms blodbad. In: *Scandia*, 1937. No. 2. 165–190. p. Slaghaek utóda az érsekségben rövid ideig az 1538. évi váradi békét létrehozó Johan Weze (Johannes von Weeze stb.) volt.

[76] Linköpingi polgárgyerek, 1506-tól ugyanott kanonok. Külföldi tanulmányai idején, 1518-ban az ifjabb Sture Rómába rendelte, hogy az ő segítségével javítson ottani megítélésén. A kormányzó halála után Perugiába ment és teológiai magistrátust szerzett.

[77] Levelét idézi: Olsson, 1947. 238. p.

[78] Feltehetően arra vonatkozik, hogy a pápa a skarai püspökségbe májusban egy itáliait nevezett ki.

[79] Andrén, 1999. 26. p.

[80] Az idézett lübecki forrás: Olsson, 1947. 254. p. Az 1523-ban a hansavárosnak átadott törlesztés kb. 43 ezer lübecki márka értékű volt. Larsson, 2005. 98. p.

[81] Lindkvist, Thomas – Sjöberg, Maria: Det svenska samhället 800-1720. Klerkernas och adelns tid. Stockholm, 2006 (6. kiad.) 208-209. p.

[82] Gotlandot még 1361-ben vesztette el III. Magnus Eriksson az úniót létrehozó Margareta édesapjával, a dán IV. Valdemar királlyal szemben.

[83] Idézi: Olsson, 1947. 258. p.

[84] II. Kristian hadában érkezett a királyságba, koronázásakor lovaggá is ütötte az uralkodó. Utóbb Gustav Eriksson szolgálatába állt, segített neki a lübecki támogatás megszerzésében. Gustav még Strängnäsben 1523-ban az országtanács tagjává tette, kirívóan semmibe véve az előző két évszázad azon törvényeit, amelyek kizárták idegenek tanácstagságát, majd neki adta az ország egyik legjelentősebb hűbérét, a kalmarit. (Lásd a 111. jegyzetet is!)

[85] Idézi egyebek között: Olsson, 1947. 265. p.

[86] Larsson, 2005. 128. p.

[87] Gustav apai nagyanyja testvére volt Sten Gustavssonnak, márpedig a mariefredi kolostor az id. Sture egy 1498-ban kelt adományán alapult. 1525 végén a király – magánemberként – felkereste a kolostort, és közölte a kartauzi barátokkal: az adomány annak idején apja, Erik Johansson akarata ellenére történt, ezért érvénytelen, ő pedig a jogos örökös.

[88] Kilépett tehát a magánember keretéből, azok a bizonyos törvények pedig csakugyan széles körben ismertek voltak – csak hogy a korona vagyonának elidegenítésére vonatkoztak, Sture viszont annak idején a sajátjából adott.

[89] Levelüket idézi egyebek között: Kjöllnerström, Sven: Gustav Vasa och reformatörerna. In: *Scandia*, 1970. 1–16. p. (továbbiakban: Kjöllnerström, 1970.) 7. p.

[90] Gripsholm várát a svéd történelem legnagyobb birtokszerzője, Bo Jonsson (Grip) az 1370-es években építtette. A Mariefred elnevezés az 1493-ban itt megtelepedő kartuziánusoktól ered, a kolostor neve ugyanis Pax Mariae volt.

[91] Az eset áttekintése egyebek között: Olsson, 1947. 267-269. p.

[92] Legalábbis csak egyetlen jól dokumentált esete van a középkori inkvizíciónak: egy Botolf nevű paraszt ismételtlen tagadta, hogy a szentelt ostya Krisztus teste. Az eljárás sokáig tartott, az akkori érsek 1311

Nagycsütörtökén kiállított ítéletét közli: Aili–Ferm–Olle, 1990. 112-116. p.

[93] Az 1282 előtt Skänningében dominikánus apácakolostort alapító Ingrid maradványainak áthelyezésére 1507-ben került sor 1497-ben kelt pápai engedély alapján. (Ingrid, akinek unokahúga az első felesége volt Birger Perssonnak, akinek a második házasságából született Birgitta, mintaadó lehetett a későbbi szent számára.) Az ugyanakkor kelt másik engedély a skänningei születésű Nils Hermansson maradványaira vonatkozott. Ő egy ideig Birgitta gyerekeinek nevelője volt, a 14. század utolsó negyedében linköpingi püspök, a translatio 1515-ben következett be. A Rómával hamarosan bekövetkező szakítás miatt mindhárom szentté avatási eljárás befejezetlen maradt.

[94] A hesseni születésű, házasságával stockholmi polgárrá váló mester feltehetően 1509-ben halt meg.

[95] A mára elavult *Nordisk familjebok* (kb. a svéd *Brockhaus*) második kiadásának Olaus Petri-szócikke az interneten: <http://runeberg.org> – 2009. március.

[96] Idézi: Olsson, 1947. 235. p. Nem a lutheri tanok terjedése kapcsán, de hozzteszi, Brask e két levelének célja lehetett, hogy eltántorítsa a nunciust a svédországi utazástól.

[97] Larsson, 2005. 129. p.

[98] Idézi: Larsson, 2005. 130. p.

[99] Kjöllström, 1970. 6. p.

[100] Peder Galle 1476-tól Rostockban tanult, később Rómában élt, hazatérte után jobbára Uppsalában ténykedett. Segédkezett II. Kristian koronázásán, utóbb Gustav király megbízásából megírta a novemberi események történetét.

[101] Például az evangéliumok és az Apostolok cselekedetei esetében az előzetes fordításokat öten készíthették, ld.: Adell, Arthur: Primäröversätterna av nya testamentet p&aring; svenska 1526. In: *Scandia*, 1938. No. 1. 16–63. p. (továbbiakban: Adell, 1938.) 60-62. p.

[102] Természetesen használták a Vulgatát, valamint a Wittenbergben 1524-ben megjelent dán Újszövetséget is, amelynek kiadója a korábban a Luther „Septembertestament”-jét kinyomtató Michael Lotther volt.

[103] Az előbbi a későbbi växjöi püspök, Johannes Baazius († 1649) írja „Inventarium ecclesiae Sveo-Gothorum...” című, 1642-ben megjelent művében: „Biblia sacra in Svecicum idioma translata voluit pius rex inter patriotas esse distribuenda. Translationem horum exemplo et imitatione b. Lutheri inceptit M. Laurentius Andrae, tunc presbyter Strengnensis facta initio a Novo testamento.” Idézi: Adell, 1938. 16. p. (A „pius rex” Gustav király, a „b.” nyomdahiba lehet a „d.” helyett, az „M.” egyszerűen „magister”.) Olaus Petri neve korábbi forrásban, de később tűnik fel. A kalandos életű egyetemi tanár, Johannes Messenius († 1637) fogságban írt „Scondia illustrata...” című munkája a 18. század elején jelent meg, ebben 1525 tavaszánál ez olvasható: „Fuit autem M. Olaus cum collegis versioni nunc intentus Novi Testamenti, translationem sequens d. Lutheri verbotim.” Idézi: Adell, 1938. 17. p.

[104] Létrejöttének fő oka az állami szükséglet volt, ide értve az önreprezentáció igényét is. A kormányzó is támogatta, Ulfsson visszavonulásával azonban a működése hosszú időre abbamaradt

[105] A lübecki Johann Snell 1483-ban érkezett Dániából, hogy az érsek megrendelésére misekönyvet nyomtasson (*Missale Upsaliense vetus*). Az övé az első olyan könyv (*Dialogus creaturarum...*) is, amelyet a svéd királyságban nyomtattak, keltezett és teljesen fennmaradt. A következő évben visszatért Lübeckbe,

hátrahagyva nyomdáját. &Aring;ke Hallberg írt az első svédországi könyvnyomtatókról az alábbi kötetben: Steinberg, S. H.: Boktryckarkonst och bokhistoria genom fem sekler. Halmstad, 1972. (Hallberg szövege az uppsalai egyetem honlapján olvasható: <http://www.idehist.uu.se/distans/ilmh/Ren/bokt-sve.htm> – 2008. november.)

[106] Májusban arról biztosította Hälsingland közösségét, hogy nincs semmiféle új hit, ez valójában az apostolok és az első keresztények felfogása, ő maga pedig keresztény emberként akar meghalni, akár ősei. Az új hitről való beszéd csak a király, az ország, a közösség gyengítését célozza, a papokat és a szerzeteseket zavarja ugyanis, hogy a király küzd jogtalan törvényeik és szokásaik ellen. Ilyenek például, hogy földet vonnak el a koronától, hogy kivonják magukat a világi igazságszolgáltatás alól azzal, hogy ellenfeleiket kiátkozzák. Olsson, 1947. 283. p. A közösségek folyamatosan kapták az egyház világi hatalmát és káros gazdagságát felemlegető királyi leveleket.

[107] A dán apától és svéd anyától 1485-ben született Poul Helgesen szerzetes lett, majd 1519-ben a koppenhágai karmelita kollégium vezetője. Azok közé tartozott, akik az egyházi visszaéléseket éppúgy bírálták, mint Luther bizonyos tételeit, végül szembe fordult a reformációval.

[108] A halászat után mondta Péternek. (János evangéliuma 21,15.)

[109] Olsson, 1947. 283-286. p.

[110] Kjöllnerström, 1970. 7. p.

[111] Egy levelében az özvegyet árulónak és csalónak nevezte, ld.: Larsson, 2005. 147. p. Az uralkodó helyzetét nehezítette, hogy ekkor zajlott a konfliktusa S&oslash;ren Norbyval, majd Berend von Mehlenel. Ez utóbbi, miközben az előbbivel hadakozott, egy fegyverszünet idején megvendégelte őt, a leányát pedig keresztvíz alá tartotta. A gotlandi kudarcon elkeseredett király ezt követően von Mehlen embereinek egy részét kivégeztette, őt elfogatta, a kalmari hűbért pedig elvette tőle. A zsoldosvezérnek végül családjával együtt sikerült elmenekülnie, szász szolgálatba állt, utóbb jelentős része volt abban, hogy Gustavot nem vették be a schmalkaldeni szövetségbe.

[112] 1524 végén ugyan a helyiek már panaszkodtak a királynál a megélhetés nehezebbé válása miatt, 1525 tavaszán pedig gyűlést is tartottak, amelyen őt a hűség felmondásával fenyegették, ám Gustav októberben megjelenvén közöztük lecsendesítette őket. Az esemény szokásos elnevezése „az első dalarnai felkelés” (första dalaupproret).

[113] Azaz a bíraskodás a privilegium fori megsértése volt, noha három püspök, köztük Brask is részt vett az ülésen.

[114] Gustav udvari krónikaíróját, Peder Svartot idézi: Larsson, 2005. 148-149. p. Svart e műve alapján lett a kivégzett Peder Jakobsson gúnyneve Sunnanväder (a kifejezés jelentése kb. „déli szél”, a svéd paraszti felfogás az emberi természetre igen károsnak tartotta).

[115] Dalarna a „völgy” jelentésű „dal” többes számú, határozott alakja.

[116] Egy dalarnai küldöttséggel kötött megállapodásából tudható, amely szerint „ha úgy történik, hogy a jó asszony, Kristina úrnő elismeri saját fiának azt, aki állítólag ott fent [azaz Dalarnában] van, megígértük és e nyílt levelünkkel ígérjük, hogy a jó parasztok kedvéért barátságunkba fogadjuk őt ismét és megbocsátunk azért, amit ő ott fent mondott és tett”. Larsson, 2005. 152. p. Annak tükrében, hogy mennyire tartotta be adott szavát, ez nem más, mint egyszerű törbe családi kísérlet – ahogy például II. Kristian is cselekedett 1518-ban.

[117] Ha az elidegenítés zálogosítás vagy eladás volt, akkor ellentételezéssel.

[118] Azok a földek, amelyek az adót fizető parasztok (skattebönder) birtokában vannak. E rendelkezés kivételesen korábbi törvényekhez illeszkedett. 1396 őszén, Margareta Valdemarsdotter irányításával jött létre a nyköpíngi megállapodás (Nyköping's recess), amely szintén a redukcióval erősítette a királyi hatalmat. A koronától 1364 (azaz a rivális, mecklenburgi Albert trónra kerülése) óta elszakított javakat, továbbá minden olyan frälse-birtokot, amelyik korábban adózó paraszté volt, vissza kellett helyezni előbbi állapotukba. A redukció megtörténte után teljes zárlatot mondtak ki az adózó és a koronabirtokokra, így, ha egy frälse növelni akarta birtokállományát, vagy más frälsétől kellett megszereznie, vagy kolonializációba kellett fognia. A frälse-rétegen belüli átrendeződés egy változatát jelentették a világi frälse által az egyháznak tett adományok. 1454-ben az éppen a svéd trónon ülő Karl Knutsson (Bonde) kísérletet tett egy újabb redukcióra, de belebukott.

[119] Hitéleti kérdéseket már csak azért sem akart az uralkodó érinteni e gyűlésen, mert a parasztság, amely sokára fogadta el a kereszténységet, természetesen konzervatív volt. Kivetítve például egy évre az egyházi ünnepeket, amelyek részét alkották a parasztok által oly gyakran hivatkozott ősi szokásoknak („hävdvunna sedvänjor”), lényegében ötnapos munkahetet kapunk a századforduló svéd királyságában. Larsson, 2005. 131. p.

[120] Amely pedig még mindig kedvezőbb volt, mint a végrehajtási rendelet, amelyet a gyűlés után nem sokkal bocsátott ki a király. Abban ugyanis az egyházi bíróságok bevétele a koronához került, a privilegium fori megszűnt, a főbb egyházi tisztségek betöltése királyi jóváhagyáshoz kötődött, a koldulórendek konventen kívüli ténykedése évi tíz hétre csökkent stb. Olsson, 1947. 291-292. p. Az ordinantia több példányban ismert, értékelésükre ld.: Kjöllström, Sven: Västerås ordinantia. In: *Scandia*, 1960. No. 1. 41-98. p.

[121] Behre, Göran – Larsson, Lars-Olof – Österberg, Eva: Sveriges historia, 1521–1809: stormaktsdröm och statsrealitet. Stockholm, 1985. (2. kiad.) 28. p. Öt nemzedékkal később, amikor a nagyhatalmiság fenntartása érdekében kellett az államhatalom gazdasági alapjait megszilárdítani, az akkori uralkodó, XI. Károly a társadalom többi rétegének támogatásával a nemességet sújtotta redukcióval.

[122] A következő századokban a papság az államhatalom engedelmes támaszának bizonyult az államrezon mindenkori hű magyarázójaként a vasárnapi istentiszteleten és azzal, hogy nyilvántartást vezetve a községben történt születésekről a sorozáshoz nélkülözhetetlen ismeretet biztosított.

[123] Az eljárás változatos volt, egyes püspökök és székeskáptalanok taxát fizettek éves összjövedelmük után, másoktól egyszerűen elvettek jövedelmeket. Igen súlyos veszteséget szenvedett az érsekség, a linköpingi püspökség és a vadstenai kolostor gazdálkodása. Birgitta rendjének központi kolostora még örülhetett: megtiltotta ugyan a király a felvételt, de a működést egyelőre nem.

[124] Miközben az egyház földtulajdona megszűnt, a korona birtokállománya az 1521. évi 3,5%-ról 1560-ra, Gustav király halála idejére csaknem meghétszereződött (21,3%) az ország egészében. Ld. Lars-Olof Larsson táblázatát a 121. sz. jegyz.-ben idézett mű 9. oldalán!

[125] A vád szerint tudomásuk volt a király ellen Stockholmban 1536-ban megkísérelt merényletről, de nem szóltak. Olaus Petriék azzal védekeztek, hogy gyónási titok kötötte őket. Az uralkodó mindkettejüknek megkegyelmezett, utóbb Olaus Petri, akiért a főváros polgársága 500 magyar aranyat fizetett az uralkodónak, még folytathatta is lelkesítő ténykedését Stockholmban.

[126] A nagyhatalmiság korában a királyság uralkodói egy kivétellel ügyeltek arra, hogy a Biblia új kiadása is fűződjék uralmukhoz: II. Gusztáv Adolf 1618-ban, Krisztina 1646-ban, X. Károly Gusztáv 1655-ben, XII. Károly 1703-ban jelentetette meg az 1541. évi szövegén alapuló kiadását.

EPA03307\_egyhaztorteneti\_2009\_02\_077-093.htm

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

10.  
évfolyam  
2. szám  
A. D.  
MMIX

## Nagy Károly Zsolt: A hit ábécéje. A biblikus világkép vizuális reprezentációi a 16-18. századi Európában - az ábécés könyvek példája

A Biblia évében számos – vagy inkább számtalan – hivatkozás történik arra, hogy a keresztyén (zsidó, muzulmán) európai kultúra megkerülhetetlen bázisa, értelmezésének egyik kulcsa a Biblia. Amikor azt mondjuk, hogy a Biblia meghatározza az európai kultúrát, kultúraként első sorban az ún. „magas” kultúra produktumaira tudunk rámutatni. Itt a társadalmi jelenségek számos összefüggése, különböző társadalmi csoportok és az azokból kiemelkedő individuumok cselekvései adekvát módon interpretálhatóak a bibliai meghatározottság hipotézise mentén. Azonban amint ezeknek mintegy háttérére, a mindennapok világára fordítjuk tekintetünket, s kultúra alatt azt az összetett rendszert értjük, melyben, mint egy dinamikusan változó játéktérben, egy adott társadalom tagjai életüket elgondolják és megvalósítják, a rámutatás ezen gesztusa elbizonytalanodik. Ennek egyik oka talán az, hogy viszonylag nehéz körülírni a bibliai meghatározottság tartalmát, illetve nehéz izolálni egy-egy társadalmi jelenség-halmazban a Biblia és más antik kulturális produktumok, vagy éppen ezek különböző közösségi interpretációjának hatását. A helyzetet csak bonyolítja, hogy mást ért Biblián egy zsidó, egy protestáns és egy katolikus – és nem csupán annak tartalma – vagyis, hogy mely iratokat tekint szent írásnak, a Biblia részének – hanem interpretációja összefüggésében is, hiszen ezek a vallási, illetve konfesszionális közösségek egyszersmind értelmezés-közösségek is, melyekben úgy a Biblia szövegéhez való hozzáférés, mint a szöveg értelmezésével kapcsolatos autoritás tekintetében eltérő koncepciók érvényesek – s ráadásul ezek a csoportok önmagukban véve sem homogének. Végeredményben tehát igen eltérő azon kulturális minták és attitűdök sora, melyek mentén a Biblia egyáltalán valamilyen módon meghatározóvá válhat egy adott kultúrában, illetve közösségben.

Az utóbbi évtizedek mentalitástörténeti, történeti antropológiai, mikrotörténeti, és hasonló, a történelemben az individuumra kérdező kutatásai nyomán e probléma számos részlete válik egyre világosabbá, s olyan kutatási irányok jelölődnek ki, melyek mentén további eredmények is várhatóak. Ebben a szövegben két ilyen irányt szeretnék összekapcsolni: az egyik a szocializáció intézményeinek történeti antropológiai, a másik pedig az írásbeliség illetve nyomtatott kultúra, a szóbeliség és a vizuális tudásátadás kapcsolatrendszerének kutatása. E keretek között megfogalmazva a kérdést, hipotézisem szerint a **Biblia – más kulturális javakhoz, például a naprendszerrel vagy az elektromossággal kapcsolatosan megszerzett és rendszerezett tudáshoz hasonlóan – úgy tud társadalomformáló erővé, tényezővé válni, ha különböző úton-módon belép a társadalmi kommunikáció diszkurzív tereibe, s e kommunikáció médiumain keresztül tematizálódva – miközben maga is médiumként viselkedik –, a társadalom szocializációs diskurzusainak normatív elemévé válik.** Tanulmányomban ebben az irányban elindulva annak szeretnék röviden utána járni, hogy a 16-18. századi – már a nyomtatás által érintett de sok tekintetben még a szóbeliség által meghatározott kultúrájú – Európában milyen szerepet játszott a *bibliai tematika* – **bibliai történetek illetve eszmék** – vizuális reprezentációja a szocializáció folyamataiban, s ezt a kérdést egy sajátos jelenségcsoporton, a korszakban használatos illusztrált ábécés-könyveken keresztül próbálom bemutatni.

A Biblia, használata történetének jelentős részében nem cél, hanem eszköz. Eszköze annak, amit Comenius *Orbis pictusa* előszavában úgy fogalmaz meg, hogy a tanulás során a gyermek magát és mindent hozzon vonatkozásba Istennel<sup>[1]</sup>; s amit kicsit szárazabban mi úgy írhatunk körül, hogy a Biblia – használatán vagy éppen használatának tiltásán keresztül – az isteni / egyházi uralom kiterjesztésének és érvényesítésének, illetve az Isten és az egyházi tanítás megismer(tet)ésének eszköze, médiuma. Azon médiumok sora, melyeken keresztül a Biblia a társadalmi térben megjelenik, roppant változatos lehet: úgymint képek, szertartások, kötött szövegek, prédikációk, különböző interpretációs aktusok (pl. disputák a borkimérésekben), és magától értetődő módon a Biblia szövegének – úgy az eredetinek mint fordításainak – nyomtatott formában való megjelenése is. Ezen médiumok mindegyike feltételez olyan „fogyasztókat”, akik ismerik annak kódrendszerét és képesek megérteni az általa hordozott üzenetet. Míg a cselekvéseken, szóbeliségen vagy épp

a képeken alapuló média tekintetében ez az értelmező-közösség a Biblia összefüggésében hamar kialakult vagy egyenesen adott volt, addig a nyomtatott szöveg tekintetében csak viszonylag késői fejlemény – maga a nyomtatott Biblia is az – s összekapcsolása a reformációval, annak iskolaprogramjával közhely. Tudjuk azonban, hogy az olvasástudás nem terjedt annyira gyorsan és egyenletesen, mint azt a protestáns egyházi elitek szeretnék volna, s leszámítva olyan kivételes helyeket, mint a 17-18. századi Svédország, ahol az egyház évente ellenőrizte a családok írástudását és katekizmusbéli jártasságát, az olvasni tudók aránya viszonylag alacsony volt, összetétele pedig sajátos kulturális meghatározottságokat mutatott.

A vizsgált korszakban tehát, bár egyre fontosabb a Biblia olvasása, mint individuális gyakorlat, ám tematizálása, belépése a többször emlegetett diskurzusokba első sorban nem, vagy nem annyira csupán olvasása mentén történt meg, hanem abban a többi médium szerepe legalább ennyire fontos. Ezek a médiumok – mint a média társadalomtörténetéről írt könyvében Peter Burke is rámutat[2] – egymással szoros kölcsönhatásban voltak, sőt megkockáztathatjuk: a különböző logikák mentén működő médiumok integrálása révén rendszert alkottak. Ebben a sajátos „kora-újkori média-konvergenciában” megfigyelhető a vallás közösségi javainak privatizációja is: a privát, kreatív és intenzív olvasás gyakorlatának terjedése egy újfajta attitűdöt jelez, mely megjelenik a szent- vagy allegorikus-vallásos képek használatában, a személyes bibliaolvasásban vagy a személyes vallásgyakorlatra szánt lectionariumok kiadásában. Ez a rendszer a társadalmi lét minden színterét és cselekvését integrálta, s ezzel nagyban hozzájárult annak a mindent átható allegorikus világszemléletnek a kialakulásához, melynek csúcsát barokk-ként szoktuk megnevezni. Ebbe a rendszerbe illeszkedik az olvasástanítás programja és módszere, így az ábécé oktatása is.

Vegyük például Gerrit Dou: *Bibliát olvasó öregasszony* c. 1630 körül keletkezett festményét. (1. kép.[3]) A festő Rembrandt tanítványa volt, s a képre szokás *Rembrandt anyja* címmel is hivatkozni. Újabban feltételezik, hogy az idős hölgy nem Bibliát – a korábban feltételezett Luther-bibliát – hanem egy kortárs lectionariumból a Zákéusról szóló (Lukács evangéliuma 19,1-10.), a kortársak által a hitből való megigazulás egyik példaként értelmezett bibliai történetet olvassa, illetve – tekintetéből inkább ez látszik – a képet nézi. A festmény így a kép és a szöveg kölcsönhatásáról is „beszél”.

Az ábécé tanításának feladata nem csupán annyi volt, hogy megtanítsa helyesen felismerni, kimondani és összefűzni a betűket. Az ábécé kulcs a világhoz, s nem is csak abban az értelemben, hogy elsajátítása a világ megismerésének egyedülálló lehetőségét rejti. Az olvasás – beavatás: a szocializáció egyik fontos eszköze, mely megadja annak lehetőségét, hogy az egyén értő résztvevője legyen ezeknek a „multimediális” társadalmi diskurzusoknak, értse, mi folyik körülötte, megtanulja olvasni magát a világot is, mely egyetlen hatalmas allegóriaként – „*Színház az egész világ, és színész benne minden férfi és nő; fellép s lelép; s mindenkét sok szerep vár életében...*”[4] – őt magát is körülveszi, s mi több: pozicionálja. Másfelől beavatás: a szó rituális-szagrális értelmében is. Ennek alapját a jelenések könyvében találjuk meg, ahol az Úr – négy helyen is – azt mondta magáról: „*Én vagyok az Alfa és az ómega, a kezdet és a vég, az első és utolsó.*”[5] A Jelenések fent idézett locusa egészen nyilvánvaló utalás[6] Ézsaiás könyve 44,6. versére,[7] ahol a Mindenható mondja magáról: „*Ezt mondja az ÚR, Izráel királya és megváltója, a Seregek URa: Én vagyok az első és az utolsó, rajtam kívül nincs Isten.*”[8] Ez azonban nem az egyetlen ószövetségi vonatkozása az idézett igének. Egy Ézsaiásnál jóval korábbi történés során, amikor az Írás (mint cselekvés, és mint produktum) szagrális összefüggésben először[9] válik reflektálttá a Bibliában, vagyis a törvényadás Sínai-hegyi aktusának leírásában[10] mondja Isten magáról: „*Az Úr, az Úr, irgalmas és kegyelmes Isten, késedelmes a haragra, nagy irgalmasságú és igazságú.*” A magyarra „igazság”-gal fordított szó az eredeti szövegben: EMET. (Ld. 2. kép.[11])

Ez a héber szó három mássalhangzóból áll, ezek az alef, a mem és a tav, vagyis a héber ábécé első, (középső) és utolsó betűi. Így azután a szó – tekintettel a közvetlen szöveggörnyezetre és arra, hogy azt maga Isten



vonatkoztatja saját magára – *signaculum Dei essentia*. Isten, Janve az első és az utolsó, minden dolgok kezdete és vége, aki maga a teljes igazság, akiben az igazság teljessége van jelen. Nem meglepő tehát, hogy a Jelenések metaforáját követően az ábécé – különösen az után, hogy ismerete és használata egyre többek számára az elérhető felkészültségek körébe került, ám még az előtt, hogy teljesen hétköznapi dologgá vált volna – egészen különleges karaktert nyert.

Mire a humanizmus, a reformáció és a vele párhuzamosan, illetve részint reá adott válaszként meginduló katolikus reformtörekvések által ideológiailag is megtámogatott, széles körű iskoláztatás programja Európában gyakorlattá vált, az ábécé tanításának is számos – jobbra középkori alapokon nyugvó – eljárása fejlődött ki. A feladat adott: az ábécé tanításának négy fontos részterülete volt (van):

- a) a vizuális jel olvasásának (és írásának) tanulása;
- b) a jelhez kapcsolt hangérték rögzítése;
- c) a jelekből összeálló sorozatok (szavak) felismerése
- d) a jelek rendjének memorizálása.

Mind a négyhez gyakorlatilag a kezdetektől fogva kapcsolódtak vizuális, vizualizált segédeszközök. Ezeket nagyjából két csoportba sorolhatjuk:

1) „**Empirikus**” vagy „egy lépcsős” – ez a módszer a betű hangértékének vagy formájának tanításához valamilyen, a tanulóban korábban meglévőként feltételezett tapasztalatot használ fel analógiaként. Pl. állatok vagy tárgyak nevének kezdőbetűje az adott betű, vagy az állatok és tárgyak formája hasonlít az adott betűre. Esetleg az állatok által kiadott hangok (mármint ahogyan egy adott kultúrában az állathangokat értelmezik) modellálják az adott betű hangértékét (erre az eljárásra kiváló példa Comenius *Orbis pictusa*) s végül a betűt mutathatják a kéz újjaival is.

2) „**szimbolikus**” vagy „két lépcsős” – e megoldásokban a memóriát sajátos „kulturális csavarok” közbeiktatásával serkentik, melyek az ábécét a már sokszor hivatkozott rendszer más összetevőjéhez (pl. ismét csak ismertként feltételezett, a szocializáció egyéb folyamatai során elsajátított kötött szövegek) kapcsolják.

A 18. század végéig a két módszer együtt fejlődött, ill. volt jelen, annak ellenére, hogy a második eljárás szigorúan értelmezett, gyakorlati pedagógiai haszna igencsak kétséges. Fennmaradásának oka minden bizonnyal abban a tulajdonságában kereshető, hogy segítségével – ha maga az ábécé nem is, de – a „világ allegorikus olvasásának” alapelemei valószínűleg hatékonyan továbbadhatók, taníthatók voltak. A két típus között található valahol az alábbi, Leonhard Loschge 1684-ben Nürnbergben, az Ender nyomda kiadásában megjelent *Nutzbares Figur- und LernBüchlein című művében található* ábécé, melynek egy betűjét fogom most kiemelni. Ez ugyan nem szorosan vett bibliai hivatkozásokat mutat, ám kiválóan szemlélteti egyfelől azt, hogy miként működött ez az allegorikus világszemlélet, másfelől – ennek mintegy alproblémájaként – arra is

rámutat, hogy a bibliai tematika ebben a szocializációs összefüggésben milyen egyéb – sok tekintetben felekezetiiségtől független – kulturális interferenciák között jelenik meg.

Az ábra célja egyértelmű: az olvasás alapelemeinek, az ábécének – jelen esetben a „t” betűnek – a megtanítása. (Ld. [3. kép.\[12\]](#)) E cél érdekében a könyv alkotói egy nagyon sajátos képzetársítást alkalmaztak, ami azonban sajátossága ellenére sem egyedi – s ez teszi számunkra igazán érdekessé, példaértékűvé. A lehetséges párhuzamok közül csupán kettőt szeretnék itt bemutatni:

a) Egy angliai protestáns példa 1725-ből. „Rhymed Alphabet Pages” a *Guide for the Child* c. kiadványból. ([4. kép.\[13\]](#))

b) Valamint egy német katolikus párhuzam, a *Catholisches Nahmenbüchlein...* 1734-ből. ([5. kép.\[14\]](#))

E két kiadvány nem közvetlen kortársa az elemzett ábrát tartalmazó könyvnek, ám ez éppen azt bizonyítja, hogy e képzetársítás – Tod und Trommel – térben és időben mennyire elterjedt volt.

Az elemzett ábrán látható „kép” eredete a 14. századtól Európában igen népszerű haláltánc-ábrázolásokra vezethető vissza, melyek az egyrészt antik, másrészt – meghatározóan – bibliai eredetű vanitas-gondolat gyermekei. A haláltánc ábrázolások ikonográfiájában, és a képtípus használatában ifj. Hans Holbein munkássága hozott jelentős változást. Holbein *Totentanz*-a [\[15\]](#) 1538-ban jelent meg Lyonban, s valamivel korábban látott napvilágot szintén haláltánc tematikájú ábécéje is. Bár nem ő volt az első, aki metszetet készített róla, ám munkájával újradefiniálta ezt a műfajt. Az egyik fontos tényező Holbein munkájában a médium: nem freskót vagy táblaképet készített, hanem nyomtatott metszetet, sokszorosított grafikát (technikailag ez az ábécés könyv is ennek minősül), melyet azután különböző kiadásokban – néhol kiegészítve, a helyi igényekhez és ízléshez alakítva – szinte népkönyvként árultak Európa-szerte. A fametszetes kiadvány viszonylag olcsó lévén szélesebb társadalmi rétegekhez eljuthatott, ám másféle befogadói attitűdöket, a használat egészen más módjait feltételezte, mint a freskó. ([6. kép.](#) Egy oldal Holbein haláltáncának első kiadásából. [\[16\]](#))

Míg utóbbi a közösségi térben a közös vallási tapasztalat része volt, addig a metszetsorozat a „magánáhitat képeihez” közelített. Ezeket a metszeteket a Biblia olvasásához, vagy egy imádságos könyvhöz hasonlóan gyedül forgatták. Másfelől, ebből következően megváltozott a kép kommunikációs stratégiája is. Míg a korábbi ábrázolások jobbra egy nagy – olykor monumentális – kompozícióba sűrítették a haláltánc szöveges hagyományából merített elemeket, s e kompozíció vezérmotívuma valóban a tánc – sokszor körtánc – volt, addig Holbein különálló képekből szerkesztett sorozatot készített. Itt a tánc motívuma már nagyon nehezen fedezhető fel, ám ez a szerkesztés lehetőséget adott számára arra, hogy az egyes jeleneteket sokkal erőteljesebben dolgozza ki, más-más kontextusba állítva alakjait. Ezen felül megváltozik a képi kommunikáció „didaktikája” is. Korábban, a középkori hagyományban sokkal erősebben gyökerező haláltánc-ábrázolásokon a néző egy sajátos párbeszéd – a halál s a halandó szóváltásának – „fültánúja” lehetett, illetve a kép és a képen olvasható felirat által a halál maga kiszólt a képből az azt néző halandóhoz. Holbeinnél ellenben a kép „saját jogán” van jelen, saját mondanivalóval bír. Itt is kapcsolódik szöveg – egy-egy bibliai igevers mint mottó és egy interpretatív vers – a képekhez, mely azonban immár nem a képi térben tekergőző szövegszalagokon, hanem külön olvasható. A kép-szöveg egymásra vonatkozása nem

minden esetben egyértelmű, jelentésük megfejtéséhez – s a kép önálló, koherens kompozícióként történő értelmezéséhez is – a befogadó aktív közreműködése szükséges. Vagyis: a korábbi erősen didaktikus, önmaga jelentését a néző szájába adó kép helyett egy összetett, rétegzett jelentésű rejtvennyel találkozunk. A kép olvasását, a rejtvény megfejtését a képelemek segítik, melyek a memento mori gondolatától a vanitas festészet műfaján keresztül a haláltánc sorozatot az allegorikus képek, illetve az allegória-könyvek világába emelik.

Az allegorikus ábrázolás sajátos logikáját jól érzékelteti Andrea Vesalius (1514-1564) *De Humani Corporis Fabrica* c. műve 1543-as kiadásának címlapjára Johannes Oporinus által készített metszet. (7. kép.) Az ábrán kétszer szerepel a „halál”: egyfelől a nyilvános boncoláson feltárt halott test, másfelől a kép középpontjában látható, a kompozíciót uraló csontváz formájában. A kép számos más elemét is boncolgathatnánk, rálehetünk akár Rembrandt *Tulp doktor anatómiája* c. festményének előképére is, ám sokkal fontosabb kitérnünk a könyv egyik illusztrációjára, melyen kezét egy koponyán nyugtató csontvázat látunk. A kép érdekessége, hogy a Vesaliusnál található metszet és Holbein egyik, szintén 1543-ban (halála évében) festett Vanitas-a szinte teljesen megegyezik – kivéve néhány apróságot: Holbeinnél ugyanis a csontváz nem koponyára, hanem egy könyvre teszi a kezét, ám ebben az időben mindkét tárgy (csakúgy, mint a Holbein képen látható további kiegészítők: az egyszerre sohasem nyíló virágokból kötött csokor, a homokóra vagy a megromlóban lévő gyümölcs) egyaránt vanitas-szimbólum volt. A hasonlóság oka természetesen lehet az, hogy a Vesalius illusztrációit készítő, Tiziano köréhez tartozó művész Holbeint másolt (vagy esetleg fordítva) ám legalább ennyire valószínű az is, hogy mindkettőjük szeme előtt egy közös – mentális – kép, közös világképük egyik toposza lebegett, ami talán megegyezett azzal, melyről Shakespeare is koponyával a kezében meditatáló Hamletjét formázta.

Az ábécéskönyv itt elemzett képén tehát több fontos hagyomány összekapcsolódását láthatjuk:

a) A haláltánc-motívum, és általában a vanitas-gondolat alapjaiban járta át a korszak kultúráját, így – bár számunkra első megközelítésben morbidnak hat ez a megoldás – összekapcsolásuk az ábécével szinte természetes. Erre éppen Holbein szolgáltat kitűnő példát korábban említett haláltánc-ábécéjével, ám egészen a 18. század végéig találhatunk hasonló megoldásokat.

b) A másik fontos hagyomány az ars memoriae, az emlékezés művészete. Az ókori szónokok által teremtett és használt mnemonikus technika elméletét és történetét itt nincs mód kimerítően ismertetni, s talán szükségtelen is. Ami szempontunkból most fontos: e technika alapját egy képzeletbeli, ám szabályozott tér (palota), és az abban elhelyezett, önmagukon túlmutató – általában kulturálisan meghatározott – jelentéssel felruházott tárgyak (szimbólumok) jelentették. E tér bejárása és a virtuális tárgyak megszemlélése által, az azokhoz társított képzetek segítségével memorizálhatta egy szónok mondanóját. E technika a 16-17. századra teljesen megváltozik. Az emlékezet palotáiból színházak lesznek (ld. újfent Shakespeare-t), s az „imagines agentes”, a kulturálisan kódolt jelentéssel bíró, figyelemfelkeltő virtuális tárgyak a rétorok fejéből a fametszők asztalára kerülnek s allegorikus képek formájában öltönek testet. Az ábécének ilyen képekkel való kapcsolatára, illetve ilyen megfogalmazására több példát is találunk.

c) Harmadszor említhetjük az allegorikus világszemléletet, mely leginkább az ekkor egyre népszerűbb embléma könyveken keresztül ragadható meg. E könyvekben akár a leghétköznapibb tárgyak és tevékenységek is az elmélkedés kiindulópontjává válnak – azaz olyan tárgyakká (imago agens) lesznek, melyekről valami más, önmagán túlmutató jut, illetve kell, hogy jusson a néző eszébe. Arra is találunk példát, hogy maguk a sajátos kombinációkban szereplő pusztá betűk válnak ilyen képekké. Ebben a gondolatrendszerben végül maga az élet (az egyén életének eseményei, mindennapi cselekedetei és az élet tárgyi kellékei) válik allegóriává, illetve a mindennapi élet szervezésében a begyakorolt, memorizált allegóriák válnak paradigmává. Az individuum saját élete eseményeiben mintegy ráismer a látott paradigmákra.

d) Végül ne felejtsük el a könyv, mint tárgy használatának módjairól: a fametszetes, rövid szöveget és képet egymás mellé állító nyomtatás sok tekintetben idézi a magánáhítatra, elmélkedésre „használt” nyomtatásokat is.

Számos példát lehetne még hozni, elemezni. A vizsgált ábécéskönyv más betűivel kapcsolatosan is el lehetne végezni hasonló kutatásokat, hiszen szinte mindegyik képe megtalálható a korszak közkézen forgó embléma könyveinek metszetein, elemi képegységként – vagyis nagyobb konstrukciók részeként –, különböző kontextusokban. Itt azonban önmagukban, jól azonosítható, megnevezhető jelentéssel bírnak, mely jelentős mértékben a Bibliához, illetve – a moralizáló hagyomány által „megnemesített” – antik szerzőkhöz, például Aesopushoz köthető. (8. kép.; 9. kép.; 10. kép.; 11. kép.; 12. kép.[17])

Talán nem tévedek nagyot, ha ezek után megerősítem azt az állításomat, hogy az elemzett abc-s könyv és a hozzá hasonlóak nem csupán az ábécé betűire, a szövegbe zárt világ olvasásának alapelemeire, hanem e világ rejtett jelentésének olvasására is megpróbálja megtanítani a nebulókat. Ez akkor válik különösen kézzel foghatóvá, ha egy következő szintet, egy „olvasókönyvet” is röviden szemügyre veszünk. (13. kép.[18])

## Jegyzetek

---

[1] Comenius, Johannes Amos: Orbis sensualium pictus. Lőcse, 1729. Újabb (reprint) kiadás: Kessinger Publishing, 1999. [Online: <http://books.google.com> – 2008. november.]

[2] Briggs, Asa – Burke, Peter: A média társadalomtörténete. Bp., 2004. 11. p.

[3] Forrás: Wikimedia Commons [Online: <http://commons.wikimedia.org> – 2008. november.]

[4] Shakespeare, William: Ahogy tetszik.

[5] Jel 22,13.; ld. még: Jel 1,8. („Én vagyok az Alfa és az ómega, kezdet és vég, ezt mondja az Úr, a ki van és a ki vala és a ki eljövendő, a Mindenható.”); 1,11. („A mely ezt mondja vala: Én vagyok az Alfa és az ómega, az Első és Utolsó...”); valamint 21,6. („És monda nékem: Meglett. Én vagyok az Alfa és az Omega, a kezdet és a vég. Én a szomjazónak adok az élet vizének forrásából ingyen.”)

[6] Az elemzéshez ld.: Parsons, John J.: Jesus and the Aleph-Bet. In: Hebrew for Christians. [Online: <http://www.hebrew4christians.com/Grammar/Unit One/Jesus and the Aleph-Bet/jesus and the aleph-bet.html> – 2008. november.]; Alpha and Omega. In: Catholic Encyclopedia. [Online: <http://www.newadvent.org/cathen/01332b.htm> – 2008. november.]

[7] Valamint az Ézs 41,4 és 48,12 versekre.

[8] A hivatkozás teológiai implikációit, vagyis azt a tényt, hogy itt Jézus egyértelműen deklarálja istenségét, itt nincs lehetőség kifejezni, ám nem is tartozik tárgyunkhoz.

[9] Az írás tevékenységére korábban is történik utalás – ld. 2Móz 17,14., Amálek emlékezetének eltörlése – ám ott alapvetően a kulturális emlékezet összefüggéseiben van szó mind a tevékenységről, mind a produktumról.

[10] 2Móz 34,6.

[11] Saját szerkesztésű kép.

[12] Forrás: Bibliothek für Bildungsgeschichtliche Forschung des Deutschen Instituts für Internationale Pädagogische Forschung. Pictura Paedagogica Online. (továbbiakban: BBF. PPO.) [Online: <http://www.bbf.dipf.de> – 2008. november.]

[13] Forrás: Gettysburg College. [Online: <http://public.gettysburg.edu>– 2008. november.]

[14] Forrás: BBF. PPO. [Online: <http://www.bbf.dipf.de> – 2008. november.]

[15] Eredeti címe: Les Simulachres & Historiées Faces de la Mort avtant elegamtment pourtraictes, que artificiellement imaginées.

[16] Forrás: Gallica Bibliothèque numérique de la Bibliothèque nationale de France. [Online: <http://gallica.bnf.fr> – 2008. november.]

[17] Forrás: BBF. PPO. [Online: <http://www.bbf.dipf.de> – 2008. november.]

[18] Forrás: BBF. PPO. [Online: <http://www.bbf.dipf.de> – 2008. november.] CCLII auserlesene und mit 800 Bildern erläuterte Biblische Kern-Sprüche, Oder so genannte Bilder-Bibel. Copenhagen, 1751. 63. p. A bibliai idézet az Énekek éneke 8,6-ból származik: „Tégy engem mintegy pecsétet a te szívedre, mintegy pecsétet a te karodra; mert erős a szeretet, mint a halál, (kemény, mint a sír a buzgó szerelem; lángjai tűznek lángjai, az Úrnak lángjai.)”

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

10.  
évfolyam  
2. szám  
A. D.  
MMIX

## Szigeti Jenő: Emlékezés egy elfelejtett bibliafordítóra és Bibliájára

A tizenharmadik század egyik legjelentősebb protestáns bibliafordítói vállalkozása soha nem került nyomdába. Bottyán János<sup>[1]</sup> bibliafordításaink „hamupipőkéjének” nevezi ezt a kéziratban ránk maradt munkát – jogosan. Alkotója Nagymenyeri Besnyei György református prédikátor, tudományokban és különösen a keleti nyelvekben járatos férfiú volt. Most róla és munkájáról emlékezünk.

Nagymenyeren (Vel'ké Ludince), Komárom megyében, 1675 táján született. A nagyszombati jezsuita központ közelségének köszönhetően hamar megtanulta a katolikus ellenreformáció megpróbáltatásait. A debreceni kollégium diákja lett, ahol 1698. augusztus 20.-án lépett a felsőbb osztályú hallgatók sorába. Ekkor már huszonhárom éves lehetett.<sup>[2]</sup> A Debreceni Kollégium ekkor élte virágkorát. A város az ország egyik legnépesebb, társadalmilag a legfejlettebb helysége volt. A kollégium volt a város ékköve. Amikor Besnyei a tógátus diákok sorába lépett, Szilágyi Tönkő Márton (1642-1700) volt az ősi iskola híressége, aki elsőként tett lépéseket a természettudományos gondolkodás felé. Descartes követője volt.<sup>[3]</sup> Amikor Nagymenyeri Besnyei György a kollégium diákja volt, még élt a kollégium falai között Komáromi Csipkés György emléke, aki önálló nyelvészeti munkáéra akarta előkészíteni diákjait. Ebből a célból állította össze a *Schola hebraica* című nyelvkönyvét, amit Besnyei idejében is tankönyvként használtak a kollégiumban.<sup>[4]</sup>

Köleséri Sámuel az *Idvesség sarka* című könyvének (Sárospatak, 1666) előszavában arról ír, hogy a héber és a görög nyelv oktatása olyan jól halad Debrecenben, hogy a tanulók ezeken a nyelveken leveleznek egymással. Besnyei György külföldi tanulmányairól nem tudunk. Ő itthon lett dicséretes tudású férfiú, a keleti nyelvek tudósa. Ennek alapja Komáromi Csipkés tankönyve, szellemi öröksége volt. Az ő példája vezette Besnyei bibliafordítói ambícióját is.

Tanulmányainak elvégzése után Besnyei visszatért szülőföldjére lelkipásztornak. Előtte néhány hónapig Gyöngyösön szolgált, 1707-ben már nem volt itt, mert a gyöngyösi gyülekezet új lelkipásztort, Komáromi Lászlót hívott ekkor a megürült szószékre.<sup>[5]</sup> Zoványi Jenő<sup>[6]</sup> úgy tudja, hogy Besnyei 1707-ben, vagy 1708-ban lett lelkipásztor a Nyitra megyei Vágfarkason (Vlany). Ez egy sok vihart látott református gyülekezet volt. A protestáns rendeknek az 1662-es országgyűlés elé beterjesztett panaszából tudjuk, hogy a falu református templomát, iskoláját és minden vagyonát Szelepcsényi György (1595-1685) esztergomi érsek elkoboztatta, és a falu papját börtönbe záratta.<sup>[7]</sup>

A protestáns sérelmek orvoslására, csak a Rákóczi-szabadságharc alatt, a Szécsényi országgyűlés után kerülhetett sor.<sup>[8]</sup> Itt Rákóczi Ferenc mindent elkövetett, hogy a protestáns-katolikus megbékéléshez irányelveket adjon. Az országgyűlés ennek érdekében elhatározta, hogy a templomok visszaadásának ügyét úgy rendezzi, hogy helységenként azé a vallásfelekezeté lesz a templom – jövedelmével együtt –, amelynek az adott helyen több híve van. Vegyes vallású megyei biztosokat nevezett ki, akik pontos utasítást kaptak munkájukhoz. A Nyitra megyei bizottság Norotha István római katolikus, Losonczy Szijjártó István református és Gosztonyi Miklós evangélikus tagokból állt. Vágfarkasdon 1706. január 29.-én ítélték a templomot és a hozzá tartozó jövedelmet a gyülekezetnek. Ennek nyomán került Besnyei György a faluba lelkésznek. Jövedelméről a Dunántúli Református egyházkerület régi jegyzőkönyvében fennmaradt *Matrix Ecclesiasticorum Proverbium* ad hírt, amely Magyarai Péter püspök megbízásából 1712-ben Tatai János nemescsói lelkész gyűjtött össze. Eszerint Besnyei járandósága a következő volt:

„1.Pénz 60 forintot.

Búza...

2. Fát elegendőt
3. Egy darab rétet betakarítanak
4. Faggyút 12 fontot
5. Copulatiotul dénár 50
6. Halotti prédikátiotul dénár 50
7. Keresztelőtül dénár 25
8. Introductiotul is dénár 25
9. Egy kertett és az ecclesia bekerít és kétszer felét megszánttya.”[9]

Nem tartott sokáig a szabadság. A szabadságharc elfojtása után, valószínűleg 1715-ben a vágfarkasdi prédikátort elűzték a faluból. Ezután csak lévitát tarthatott a falu, aki a vasárnapi istentiszteleteket megtarthatta, de nem keresztelhetett, és az úrvacsorát sem szolgáltathatta ki. Ezt sem gyakorolhatta sokáig, hiszen 1724-ben gróf Kaunitz, a vármegye és a plébános segítségével, még az addig meghagyott iskolamestert is elűzte.[10]

Besnyei ekkor már nem tartózkodott Vágfarkasdon. 1712. február 2.-án a vágfarkasdi püspöki látogatás alkalmával Besnyeit a komjáti egyházmegye esperesévé választották.[11] Az egyházmegye Nyitra vármegye déli részét és Komárom megye északkeleti csücskét foglalta magába. Virágzása idején mintegy harminc anyaegyházból állott. A Rákóczi szabadságharc után ez a terület volt a legjobban kitéve az ellenreformáció erőszakos hódításának. Hamarosan az egyházmegye minden gyülekezetéből sikerült elüldözni a prédikátorokat. Egyedül a kamocsai (Komoa) gyülekezet állt ellen az erőszakos térítésnek. Itt volt Nagymegyeri Besnyei György lelkipásztor. Ő volt a hajdan virágzó egyházmegye utolsó esperese.[12]

A kamocsai gyülekezet a reformáció idején alakult, amit 1550-ből való harangja is igazol.[13] Ez nem mentette meg a község reformátusait az ellenreformáció túlkapásaitól. A korábban idézett 1662-es panaszlista szerint, bár nem volt katolikus pap a községben, mégis arra kényszerítették a reformátusokat, hogy a katolikus papot fizessék.[14] Nagymegyeri Besnyei elődje Giczei Jakab volt, akinek az 1712-es díjlista szerint kevesebb volt a jövedelme, mint amit Besnyei Vágfarkason kapott. Sövényfalú templomuk volt.[15] Ezért valószínűleg csak rövid ideig maradt itt esperes lelkipásztor Besnyei. Hamarosan a komáromi egyházmegyében Madaron vállalt hivatalát, de úgy, hogy haláláig megtartotta a szomszéd egyházmegye esperesi hivatalát. Vele szűnt meg a komjáti vagy örményi esperesség. Helyette az 1714-ben tartott zsinaton Giczei Józsefet avatták fel, és küldték el lelkipásztornak Kamocsára.[16]

A Komárom megyei Madar (Modrany) Besnyei életének következő állomása. Ez erős, gazdag gyülekezet lehetett.[17] Kiskó István személyében gályarab prédikátora is volt a gyülekezetnek.[18] Nem tudjuk, hogy Besnyei mikor érkezett a gyülekezetbe, de azt igen, hogy Valesius esperesnek 1727. február 20-án kibocsátott Currense szerint Megyeri György néven ő a gyülekezet lelkésze.[19] A végképp elárvult komjáti vagy más néven örményesi egyházmegye esperesének a szomszéd komáromi egyházmegye adott menedéket. Madari lelkipásztorsága idején, személyes sorsán keresztül is átélte az ellenreformáció üldözéseit. Családi

hagyományokból – valószínűleg Karacs Teréz (1808-1892) feljegyzéseiből[20] – tudjuk, hogy Besneyei, mint madari lelkész a tilalom ellenére Komáromban, papi öltözetben az utcára ment, amiért elfogták, és azzal vádolták, hogy a protestantizmust a törvények ellenére terjeszti. Várfogságra ítélték, és valamelyik határszéli várban raboskodott. Felesége hosszas közbenjárására bocsátották szabadon. Visszakerült Madarra prédikátornak, és ezután a kaland után, minden idejét a Biblia új ruhába öltöztetésére fordította. 1737-re készült el a nagy munkával. A gondos, pontos, gyönyörűen leírt kéziratot a következő évben bőrbé köttette, és megindult a harc azért, hogy a nagy munka célba érjen, vagyis odakerüljön az ígére éhes emberek asztalára, a kinyomtatott Biblia. A Biblia kiadását a cenzúra akadályozta.[21] Besnyeinek nem voltak főúri pártfogói, még külföldi támogatói sem. 1740-ben megpróbálkozott a munka egyik részletének kiadásával. A zsoldárok könyve hamis impresszummal jelent meg.[22] A kiadás helyéül a sehol sincs Miapolis-t – talán a győri nyomdászok – tüntették fel.[23]

Besneyei újabb és újabb utakon próbálta az elkészített munkát kiadatni. Többször is lemásolta kézzel a Bibliát. A Ráday Gyűjtemény kéziratára őriz egy Madaron, 1748-ben készült, Besneyei által lemásolt Újszövetséget.[24] Ilyen a 19. század végén, a kecskeméti városi könyvtárból előkerült Besneyei kézirat is, mely szintén az Újszövetséget tartalmazza. Díszes, templomablakszerű keretben ez a híradás olvasható a címlapján a kézirat keletkezéséről: „mellyeket a görög nyelv szerint magyarul leirt Nagymegyeri Besneyei György mátyusföldi senior 4-edszer életének 73-dik, szent tisztének 41-dik esztendejében Madaron 1749 esztd.”[25] A 256 lapos kézirat végén ez áll:

„Elkezdtém írni Pünkösöd havában die 8-va Máji, elvégeztem Szent Mihály havában die 18-va 7tembris 135 napon”.

Ez a 135 nap nagyon rövid idő ehhez a hatalmas munkához. Csak olyan ember tudja ezt megtenni, akinek szívügye Isten Igéje. További életét a Biblia ügye töltötte be. Munkájáról, életéről hírt ad egy 1744. február 29-én írt levele, amit Valesius János Antal (1662-1758) prédikátor-társához, a komáromi egyházmegye espereséhez írt.[26] Minden próbálkozása, szorgalma ellenére a nagy munkával készített Bibliája kéziratban maradt.

Sikerült viszont két imádságos könyvet is útra bocsátania. A *Keresztyéni közönséges könyörgések* hely és időpont megjelölése nélkül jelent meg. Ennek Besneyeitől származó, 1740-ben Madaron elkészült, eléggé megrongálódott kézírata a Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárában, Debrecenben ránk maradt. Ide a Nyírségi Református Egyházmegye irattárából, 1969-ben került.[27] Az imádságos könyvről 1775-ben Horányi Elek, majd néhány évtizeddel később Katona István is megemlékezett.[28]

Másik imádságos könyve 1745-ben, hely megjelölése nélkül *Háborúi könyörgések* címen jelent meg. Ez a Habsburg-örökösödési háború éve, a bajorok feletti győzelem és a protestáns poroszoktól elszenvedett vereségé. Csak egy későbbi szövegvizsgálat döntheti el, hogy ennek az imádságos könyvnek milyen kapcsolatai vannak a népies porosz-váradalommal. A protestánsok a poroszok győzelmétől várták a vallásszabadságot.[29] Sajnos, ez a kis példányszámban megjelent könyv, könyvtárainkban is nehezen lelhető fel.

Nagymegyeri Besneyei György 1749. április 9-én, tisztas öregségben elhunyt, és vele az utolsó komját, másként ürményi vagy mátyusföldi esperes. Halála után 1749. május 7-én tartott kerületi gyűlésen így



határoztak az atyák:

„Néhai Tiszteletes Megyeri György uram, ki az ürményi Traktus seniora vala, az Urban kimúlván Madaron, az őkegyelme inspectioja alatt lévő gyülekezetek az árva ecclesiákkal együtt csallóközi Traktus seniora Tiszteletes Valesius János uram hűséges gondviselése alá bízott.”[30]

Nagymegyeri Besneyi György alakjához hamarosan legendák fűződtek. Szinnyei József – valószínűleg félreértett családi anekdoták alapján – úgy tudta, hogy „1763-ban a komáromi nagy földrengéskor még élt, mert ő mentette ki a kis Cseh-Szombatyt, a későbbi híres orvost, a romok alól”. [31] Szinnyei téved, hiszen ekkor Besneyi régen halott volt, de ha élt volna, kilencven felé járva erre a hőstettre nem lett volna ereje. Inkább fia, ifjabb Nagymegyeri Besneyi György lehetett az életmentő hős, akinek tulajdonából került a „Keresztyéni közönséges könyörgések” kézírata a debreceni kollégium könyvtárába. A bibliafordító Besneyi alakját lassan beborította a feledés homálya. Horányi Elek, Katona József életrajzi gyűjteménye őrizte ugyan emlékét, de a nyomukban járó Dánielik József (1821-1886) már születésének és halálának idejét sem tudja pontosan. [32] Besneyi elfelejtett bibliafordító, egyházi író lett.

Besneyi alma materére, a debreceni kollégiumra hagyta féltve őrzött, javíthatott bibliakéziratát. Halála után nem sokkal, még 1749-ben Weszprémi István [33] – aki akkor még a legendás hírű Hatvani István famulusa volt – beírta a jeles ajándékot a Nagykönyvtár katalógusába. A könyvborító belső oldalára odajegyezte:

„Admodum Reverendus D. Bibliorum horum translator Scholae Ref. Debreciensis testamento legavit, Stephanus Vero Weszpremi in catalogum librorum retolit A. MDCCXLIX. V kal. Novembris.” [34]

A ma is jó állapotban lévő 170x215 mm. nagyságú Biblia, ószövetségi része 1006 oldalas, míg az Újszövetség 344 oldalt foglal el. A vaskos, bőrbbe kötött könyv címlapjára az „N.M.B.Gy” betűket és az „MDCCXXXVIII” évszámot préselték. [35] A kézirat gyönyörű írással, minimális javításokkal és a nyomtatást utánzó betűkkel készült. A lapok kétfelé osztottak, negyedréte alakúak, az ívek, valamint a lapok meg vannak jelölve. Az első táblán a tartalomjegyzéket találjuk, amely a könyvek egymásutánját és a könyvben található fejezetek számát látjuk. Az Ószövetség 39 könyve 929 részből áll, amit 1006 oldalra, 63 ívre írt le Besneyi, míg az Újszövetség 27 könyvet, 260 fejezetet tartalmaz 21 és fél íven, 344 oldalon. A könyvek végén, egy számozatlan oldalon a következő érdekes megjegyzés áll:

*„A teremtésnek napjai így rekesztetnek bé: 'lőn estve és lőn reggel 1,2,3,4,5,6-ik nap'. 1/ Így kellene mondanunk: 'lőn reggel és lőn estve' mert előbb a reggel az estvénél; de a Sidóban elől tétetik, a mit Magyarul utól teszünk, és utól tétetik, a mit mi elől teszünk, mint Solt. 47,4 (olv 42,4) könnyhullatásom ennékem kényerem 'éjjel nappal', itt a Sido elől teszi a nappalt, utána az éjjelt; azért a mit a Sidó ige elől téssen, azzal nem vétkezünk, ha utóbb tesszük, és a mit utóbb téssen, ha mi elől tesszük, azzal nem vétkezünk.”*

Ez után a Mi Atyánk és az Apostoli Hitvallás héber fordítása következik a kéziratban latin betűkkel leírva, majd pedig 1Kor 10,31 parafrázisa.<sup>[36]</sup>

A becses bibliakézirat eddig egyetlen ismertetője Bárány József (1856-1916) rabbi<sup>[37]</sup> úgy sejtette, hogy „Besnyei ezen héber fordítást olaszból vagy spanyolból vehette. Ezt bizonyítja az y betűk ng-vel való transzceribálása. Ezen átírás még azt is bizonyítja, hogy Besnyei latin, nem pedig héber betűkkel írt fordításból vette át szóról szóra.”<sup>[38]</sup> A kézirat utolsó lapján is találunk egy érdekes megjegyzést, ami Besnyei fordítási törekvéseiről tájékoztat:

*„A szent írásnak tudása megkívántatik a népeknél annak tulajdon nyelvekre való fordítása és magyarázattya, de mivel a magyarázatnak sarka és fundamentuma, annak fordítása; szükség azért, hogy minden szó az ő erejében és értelmében vétessék és semmi elfordítás vagy értetlen és illetlen kimondása a szónak ne essék, mely eltévelyítené (vagy meg nem értetnék) vagy megbotránkoztatná az olvasókat és hallgatókat, melly megesik kiváltképpen a Sidóban a különböző initialis betűknek meg nem választásokért és némelly szóknak szeméremnek való ki nem mondásokért a Magyarban pedig a szokatlan szókkal való élésért, melyeket észbe venni és megjobbítani az Isten beszédét olvasóknak és hallgatóknak épületükért, jobb és inkább méltóbb, mint követni és vélek élni, úgy hogy a szeretet az emberekben ezekben való vétkeket elfedezze ugyan, de az Isten beszédének dicsőségét mind azok felett megőrizze, mert azt kell tselekedni s azt sem kell elmulatni, hogy valami azokhoz ne adassék, hogy minden abban és akörül munkálkodók által az Isten és beszéde ditsőitessék az Anyaszentegyház pedig építessék és eképen minden szent munka az Isten beszéde körül nem lészen hiába való munka.”*

Ezután javításainak példatárát adja. Kijavítja a számára érthetetlennek tűnő szavakat, melyek közül számos régi szó, kifejezés található. Ezeket említi: „1. Értetlen szók: *bietrom*,<sup>[39]</sup> *ketzele*,<sup>[40]</sup> *Ezaj.3:21,24*; *Jós, jósló Zach 10:2*; *korszovátya*:<sup>[41]</sup> *Act 19:12*; *Collegium: Prédik. 12:13*; *Sanctuarium: Ezek. 44:5*; *verfelye*:<sup>[42]</sup> *Exod. 28:39*; *imegmás*:<sup>[43]</sup> *Exod 28:42*; *kösöntyű*:<sup>[44]</sup> *Ezaj 3: 19*; *Filacterium: Matth. 23:5*; *Széttzel*:<sup>[45]</sup> *II.Reg 4:10*; *eszterág*:<sup>[46]</sup> *Lev. 11:19*; *Futárokozó: Gal 2:4*; *Divattya: Hós 2,8*” Talál a bibliában illetlen szavakat is. Ezek közül a „romlott tökü” kifejezést (Lev 21,20) és a „megmagzik” szót (Lev 12:2) említi példaként.

A kézirat utolsó lapján az általa hibásnak tartott fordításokról írta a következőket.

*„Vétkes szók: Chet és Caf különböző initialis Sidó betűknek confusioja miatt esett vétkes szók: megnyergelni a királyné asszonyt Eszth. 7:8; megnyergelni a mi álnokságunkat Mich. 7:19 (másutt is); hív ditsőség (olvasd: hiábavaló ditsőség); kiváltképpen való magyarázat II.Pét 1:20.(olvasd: tulajdonképpen való magyarázat); igézett Gal. 3: 1 (olvasd: csábított el); Futkározó: Gal. 2,4 (olvasd: alattomba bejött); Divattya Hós 2:8 (olvasd: rendelt ideje).”*

Végül a napok neveit sorolja fel magyarul és latinul.

A kézirat 1749 óta a debreceni kollégium Nagykönyvtárának féltve őrzött kincse. Pontos, modern filológiai felmérése a kutatókra vár. Bárány József szerint „Besneyei fordítása sem jobb, sem nem rosszabb akár a megelőző, akár a rákövetkező fordításoknál”.<sup>[47]</sup> Azt kifogásolja, hogy Besneyei szövege függ a Károli-fordítástól, de ez minden protestáns fordításnál kimutatható. Besneyei nem önálló szöveget adott, és nem is szabad műfordítást akart készíteni. Az addigi fordítások kitaposott útján jár, és csupán az a célja, hogy egy korának megfelelő, hiteles Bibliát adjon remélt protestáns olvasói kezébe. Aki ebben a nehéz, ellenreformációtól terhelt időben szolgálni, segíteni, hitet menteni akart, nem tehetett másként. A szöveg értékelését csak a kortörténeti vizsgálatok eredményeivel együtt lehet a valósághoz hűen elvégezni. Ennek a sokáig váró kéziratnak a kiadása tisztelgés lenne egy csodálatra méltó erőfeszítés előtt. Ezzel elfoglalhatná ez a kézirat a méltó helyét a magyar bibliafordítások több évszázados történetében.

### Jegyzetek

- 
- [1] Bottyán János: A magyar Biblia évszázadai. Bp., 1982. (továbbiakban: Bottyán, 1982.) 81. p.
- [2] Iskolatörténeti Adattár, II. köt. Pápa, 1908. 178. p. Szövege a matrikulában: „Ego Georgius Nagy Megyeri subscripsi legibus scholae Debrecinae 1698. die 20. Augusti”.
- [3] Makkai László: Debrecen iskolájából az ország iskolája (1660-1703). In. A Debreceni Református Kollégium története. Szerk.: Barcza József. Bp., 1988. 59-61. p.; Zoványi Jenő: A coccejanizmus története. Tanulmány a protestáns theologia múltjából. Bp., 1890.; Tóth Béla: Szilágyi Tönkö Márton Philosophiája megjelenésének körülményei. In: *Magyar Könyvszemle*, 1977. 313-324. p.
- [4] RMK. III. 1904. Utrecht, 1654.; Fekete Csaba: Komáromi Csipkés György, a nyelvész. Észrevételek és adalékok a nyelvészként való megítéléséhez. In: *Theologiai Szemle*, 1978. 357-368. p.
- [5] Monok István: A gyöngyösi református gyülekezet lelkipásztorai és tanítói, 1557-1718. Bp., 1986. 28-29. p.
- [6] Zoványi Jenő: Magyar Protestáns Egyháztörténeti Lexikon. Bp., 1977. (2. kiadás) (továbbiakban: Zoványi, 1977.) 73. p.
- [7] Kúr Géza: A Komáromi Református Egyházmegye. Pozsony, 1993. (továbbiakban: Kúr, 1993.) 120. p.; Meszlényi Antal: Szelepcsényi prímás és Észak-Magyarország rekatolizálása, 1671-1675. Bp., 1935.
- [8] Ráday Pál iratai. I. köt. A szécsényi országgyűlés iratai. Bp., 1955.
- [9] Kúr, 1993. 206., 260. p.
- [10] Kúr, 1993. 261. p.; Az „Árva ecclesiák” lajstroma. Pápa, 1774. – A Dunántúli Református Egyházkerület Levéltára.
- [11] Thury Etele: A Dunántúli Református egyházkerület története. 2. köt. Pozsony, 1998. (továbbiakban: Thury, 1998.) 304-305. p.
- [12] Zoványi, 1977. 934. p.; Thury, 1998. 322-346. p.; Kúr, 1993. 91-92. p.

[13] Kúr, 1993. 57. p. Idézi Kiss János 1776. évi feljegyzését a harangról.

[14] Kúr, 1993. 114. p.

[15] Kúr, 1993. 205. p.

[16] Thury, 1998. 319. p.

[17] Szomódi János díjlevele ezt mutatja 1654-ből. Kúr, 1993. 261-262. p.

[18] Rácz Károly: A pozsonyi vértörvényszék áldozatai. Sárospatak, 1874.; Kúr, 1993. 232. p.

[19] A Komáromi Egyházmegye iktatókönyve, 1725-1750. Idézi: Kúr, 1993. 261-262. p.

[20] Szinnyei József: Magyar írók élete és munkái. Bp., 1891. (továbbiakban: Szinnyei, 1891.) I. köt. 995-996. p. Karacs Teréz szépapja volt Besnyei. Takács Ádám (1797) aki a 18. század végének jeles református egyházi írója volt, unokája volt Besnyei Györgynek és nagyapja Karacs Teréznek. Szinnyei József Karacs Teréznek, nagyapja elbeszélése nyomán leírt feljegyzéseiből merítette ezt az adatot. Takács Ádámról: Zoványi, 1977. 619. p.

[21] Schermann Egyed: Adalékok az állami könyvcenzúra történetéhez Magyarországon Mária Terézia haláláig. Bp., 1928.; Sashegyi Oszkár: Az állami könyvcenzúra állandósulása Magyarországon (1706-1725). In: *Magyar Könyvszemle*, 1969. 321-335. p.

[22] Kis Biblia, az az a Szent Dávid százötven zsoltárának könyve. Miapolis, 1740.

[23] Szelestei N. László: Hamis impresszumú könyvek a 18. századi Magyarországon. I-II. In: *Magyar Könyvszemle*, 1983. 292-304. p., 1991. 343-351. p.; V. Ecsedy Judit: Titkos nyomdahelyű régi magyar könyvek, 1539-1800. Bp., 1996.; Kovács Géza: Egy győri nyomda rejtett kiadványai. In: *Lelkipásztor*, 1999. 7-8. sz. 153-256. p.

[24] A Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Gyűjteménye, K-1.39.; L. Kozma Borbála – Ladányi Sándor: A Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Gyűjteményének (Budapest) kéziratkatalógusa – 1850 előtti kéziratok. Bp., 1982. 53. p.

[25] Bottyán, 1982. 80. p.

[26] Szinnyei, 1891. 995. p. Hivatkozik: az „Egyházi Alamank” (!) Pest, 1820. c. kiadványra.

[27] A Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárának Kézirattára (továbbiakban: TRNKK.) R 3570. Possessori bejegyzése szerint 1743-ban ifj. Besnyei György tulajdonába került, majd Oláh Béla tulajdonából a Nyírségi Ref. Egyházmegye tulajdonába. 92 lapos, 165x110 mm nagyságú, gyönyörű írással írt kézirat. Fekete Csaba – Szabó Botond: A Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárának (Debrecen) kéziratkatalógusa. Bp., 1979. (továbbiakban: Fekete-Szabó, 1979.) 267. sz.

[28] Horányi Elek: Memoria Hungarorum et provincialium scriptis edits notorum. Vol 1. Viennae-Posonii, 1775. 454-455. p. Eszerint a könyv címe: „Keresztyéni közönséges könyörgések, melylyek Nagy-megyeri Besnyei György Mátyusöldi Senior által íratlak Madaron MDCCLIII. Esztendőben”. Katona István: *Historia Critica Regnum Hungariae*. Pest, 1779-1817. Tomus XX. ordine XXXIX. 941. p. Szerinte 1743-ban jelent meg ez az imádságos könyv, a kézirat datálása is ezt erősíti.

[29] Molnár Ambrus – Szigeti Jenő: Református népi látomásirodalom a XVIII. században. Bp., 1984. 50-54. p.

[30] Kúr, 1993. 273. p.

[31] Szinnyei, 1891. 995. p. Cseh-Szombaty József 1748. június 8-án született. Orvosi tanulmányait Németországban, Hollandiában, Franciaországban folytatta, majd Amsterdamban fejezte be. Pesten telepedett le, és 1784-ben országos főorvos lett. 1815. február 2-án halt meg.

[32] Danielik József: Magyar írók. Pest, 1856-1858. I-II. köt.

[33] Sükösd Mihály: Tudós Weszprémi István. Bp., 1958.

[34] TRNKK. R 579.; Fekete-Szabó, 1979. 107. p.

[35] A betűk a szerző névmonogramja: „Nagymegyeri Besneyi György”, az évszám (1738) pedig azt jelenti, hogy az előző évben elkészült munkát ekkor kötötte be a szerző.

[36] Bárány József: Nagy-Megyeri Besneyi György kézirati bibliafordítása. Adalék a magyar bibliafordítás történetéhez. Bp., 1885. (Klny: *Magyar Zsidó Szemle*, 1885. május.) (továbbiakban: Bárány, 1885.) 13-14. p.

[37] Bárány József 1856. december 11-én Nádudvaron született, 1877-1885 között a budapesti rabbiképző hallgatója volt. 1885-ben bölcsészdoktori oklevelet szerzett. Disszertációja Gabriol bölcséletéről szólt. 1886-ban rabbivá avatták. 1887-ben Debrecenben rabbi, 1888-1891 között a Budapesti Izraelita Hitközség tanfelügyelője volt. 1891-től Kecskeméten rabbi, 1916. április 15-én hunyt el. Friedman Péter: Bárány József. In: *Magyar Zsidó Lexikon*. Szerk.: Ujvári Péter. Bp., 1929. 86. p.

[38] Bárány, 1885. 14. p., 2. sz. jegyz.

[39] A 'bietrom' a latin baretum-ból főveget, fejdísz, szögletes papi sapkát jelentett.

[40] 'ketzele' vagy kötzöle = fejdísz, némely tájszólásban ruha, kötő

[41] korszovátya = öv

[42] verfélye = kocka

[43] imegmás = gatya

[44] kösöntyű = karperec, csat

[45] széttzel =szék

[46] eszterág = gólya

[47] Bárány, 1885. 16. p. Bárány részletesen összevetette a bibliafordítást Komáromi Csipkés György Bibliájával, és arra az eredményre jutott, hogy az „egész fordítás nem más, mint Komáromi Bibliájának új recenziója”.

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

10.  
évfolyam  
2. szám  
A. D.  
MMIX

## Horváth Zita: A paraszti társadalom Magyarországon a 18. században és a Biblia

„Kerestem a költők által oly elragadó színekkel festett falusi élet egyszerűségét, és találtam együgyűséget, ostobaságot, bizalmatlanságot, még a leghasznosabb javaslatok iránt is.”

(Tessedik Sámuel<sup>[1]</sup>)

### Paraszti társadalom a 18. században

A 17. század végi felszabadító háborúk, majd a Rákóczi szabadságharcot lezáró szatmári béke után hosszú időre békés időszak következett, helyreállt az ország politikai, közigazgatási egysége, noha a Habsburg Birodalom keretein belül, de annak legerősebb tagjaként az ország fejlődési pályára lépett. A Habsburg-dinasztia háborúi (török háborúk, örökösödési háború, 7 éves háború) az országhatáron kívül zajlottak, nem veszélyeztették a békét.

A társadalmi struktúra alapvetően nem változott. A Habsburgokkal a szatmári békében megkötött kompromisszum hosszú időre megerősítette a nemesség privilégiumát, mindenekelőtt az adómentességét és a jobbágyság feletti joghatóságát. A betelepítések és a spontán betelepülések növelték a lakosságszámot, ugyanakkor 50% alá csökkentették a magyar ajkú lakosság arányát az össznépeességben. A betelepülők szinte mind a paraszti társadalmat gyarapították, ezáltal hatást gyakoroltak a parasztság helyzetére, ugyanis a betelepülők kezdetben adómentességet kaptak cserében azért, hogy beköltöztek és újra művelni kezdték a pusztaföldeket, majd az adómentes esztendőket követően szerződést (contractus) kötöttek földesurukkal, ami általában kedvezőbb adózási feltételeket jelentett. Szerződésük értelmében megőrizhették szabad költözési jogukat, ezért hívják őket „szabadmenetelű jobbágyoknak”, szemben a földesúri joghatóságot öröklő örökös jobbágyokkal. A Mária Terézia-féle úrbéri rendelet, majd a II. József-féle jobbágyrendelet könnyítette ugyan a jobbágysorsot, de a földesúri joghatóságot (iuris dictio) továbbra is fenntartotta, a jobbágyi állapotot majd csak az 1848-as jobbágyfelszabadítással szűnik meg.

Az állami, egyházi és földesúri adókkal tartozó jobbágy számára a hétköznapi sokszor tűnhetek elviselhetetlennek, a paraszti élet rendjét a mezőgazdasági munkák által megszabott rendszer terelte mederbe, de az igazi nehézséget nem elsősorban a 18. század közepére megnövekedett adók jelentették, hiszen a 18. századi fejlődés a parasztságot sem hagyta érintetlenül, hanem az a lenézés az urak részéről, amely Werbőczy Tripartituma óta mit sem változott: „Rusticus est quasi Rind, nisi quod sibi cornua desint.” (Olyan a paraszt, mint a marha, csak hogy neki nincsen szarva.), amint azt e 18. században keletkezett gúnyvers német szóval kevert latin sorai is bizonyítanak. „A falu népe tehát a XVIII. század folyamán is tovább éli korábbi primitív életét. A felvilágosodás ideái emberi méltóságról, emberi egyenlőségről hiába terjednek világszerte, hiába olvassák őket nálunk is előkelő és művelt rétegek, annak következményeit a jobbágyságra alkalmazni eszükbe sem jut. A két világ egymástól függetlenül éli életét. Fényűzés, pompa, francia műveltség, zene és irodalom egyrészt, szegényes falvak görbe utcái, sártenger-útjai, egészségtelen életmódja és primitív gazdálkodása, kultúra hiánya másfelől... Faludi Ferenc megjegyzése: »Maga az Isten választást tett köztünk a jobbágyra osztván a munkát és fogatkozást, a főemberekre a bőséget és a vigasságos életet.«”<sup>[2]</sup>

**A parasztság írni-olvasni tudása, iskolába-járás<sup>[3]</sup>**

Noha a parasztság a társadalom 9/10-ét alkotta, jogfosztottsága miatt saját jelentőségét elfogadtatni sem tudta, amiben szerepet játszottak műveltségi korlátai. A fennmaradt parasztságtörténeti források nagy részét nem a parasztok jegyezték le, hanem földesurak, a vármegyei és országos hatóság. Kivétel ez alól a Mária Terézia-féle úrbérrendezés során fennmaradt paraszti vallomások. Ezen kívül jószereivel csak peres iratok lapjain szólalnak meg. Ebben nemcsak az alávett helyzet játszott szerepet, de az ezzel összefüggő írni-olvasni tudás hiánya.

Nyugat-Európában a kora újkorban az írni-olvasni tudás terén valóságos forradalom zajlott le, amelynek eredményeként a 18. század végére a férfiak kb. fele már újságot tudott olvasni és elsajátította az írás tudományát, gyorsan terjedt az írás használata, egyre inkább háttérbe szorítva a szóbeliséget. Svédország, Svájc és Németország egyes részein az evangélikus lelkészek évente összeírták, hogy melyik paraszt tud olvasni. A magyar parasztságra vonatkozó ilyen forrást nem találhatunk.<sup>[4]</sup> „Hogyan rekonstruálható és értelmezhető az a kultúra, amelyik néma marad?”<sup>[5]</sup> – kérdezi Burke. Az 1869. évi népszámlálás volt az első, amely feltüntette a lakosság írni és olvasni tudását, korábban kevés az olyan forrás, ami alapján biztosan megtudhatjuk, milyen mértékben terjedt az írni-olvasni tudás, a műveltség.

Nyugat-Európához képest Magyarországon csak lassan kezdett terjedni az írásbeliség, a falusi társadalom nagy többsége még a 18. század közepén sem tudott írni és olvasni, csekély hányaduk ugyan le tudta írni a nevét, de ennél többre nem volt képes.<sup>[6]</sup> Az olvasás az íráshoz képest szélesebb körben terjedt, voltak, akik tudtak olvasni, de az írást már nem sajátították el. Ebben szerepet játszott az alacsony színvonalú iskolahálózat, zömében műveletlen, a tanulóknál alig többet tudó iskolamesterekkel.<sup>[7]</sup> Ugyanis az iskolamesterek feladata nem elsősorban a tanítás volt, hanem a kántorkodás, amint azt Johann Ignaz Felbiger apát, az osztrák iskolareform atyja megjegyezte: „Aki iskolamesternek jelentkezik, azt alkalmasnak tartják, ha eléggé jártas a zenében ahhoz, hogy énekeljen, kórust vezessen, egy kicsit orgonáljon, és talán még írni is tud egy keveset.”<sup>[8]</sup> A plébánosok helyett sokszor licenciátusokat küldtek a katolikusok, de például az evangélikusok is a legtöbbször a falvakba csak maximum gimnáziumot végzett evangélikus mestert küldtek a 17. században. Tóth István György kutatásaiból tudjuk, hogy az írni-olvasni tudás nyugat-európaihoz mérten fejletlen volta a misszionáriusoknak is problémát okozott a hódoltság időszakában, kevésbé tudtak élni az írásbeli propaganda eszközével. Panaszkodtak is több ízben a misszionáriusok Rómába írt leveleikben, hogy írni-olvasni nem tudó licenciátusok miséznek. „Az általános írástudatlanság miatt az írás, a könyv gyakran csak, mint el nem olvasott, mágikus erővel felruházott tárgy jelent meg a hívek számára. Pázmány Péter 1635-ben Nagyszombaton egyetemet alapított. Telegdy János kalocsai érsek pártfogása alatt Nyitrán rendi főiskolát szerveztek, ami bizonyítja, hogy volt igény Magyarországon is a magas kultúra, a tudományok iránt, ez azonban éles ellentétben állt a széles tömegek műveletlenségével.”<sup>[9]</sup>

1769 novemberében a Helytartótanács falvanként összeíratta a papok és a tanítók számát, eszerint 8726 mezővárosban és faluban 4503 lelkészt és 4421 tanítót írtak össze, tehát a községek felében sem pap, sem tanító nem volt. A tanítás főként hittanból, írás-olvasásból, kis számtanból állt.<sup>[10]</sup> A canonica visitatiókban gyakran olvasni azt a panaszt, hogy a 18. század közepén kevés az iskola, szegényes a felszerelése és az épülete, a tanítók sekrestyések, kántorok, jegyzők egy személyben, szerény a jövedelmük, kevés gyerek jár iskolába és csak időnként. Tanszerek, tankönyvek nem állnak rendelkezésre, alig van olyan falusi tanító, aki a grammatikai iskola néhány osztályát elvégezte volna.<sup>[11]</sup> 1770 körül kb. minden 4. paraszt tanult meg olvasni.<sup>[12]</sup>

A 18. századra a canonica visitatiók adatai szerint<sup>[13]</sup> azonban többé-kevésbé kiépült a falusi és mezővárosi iskolahálózat, ahová a jobbágygyerekek járhattak, jöllehet az iskolamesterek műveltsége hagyott kívánnivalót maga után. Az 1770. évi állami iskola-összeírás a nemeskeresztúri tanítót idiótának nevezte, aki írni és olvasni tanította a helyi gyerekeket „már amennyire az efféle gyengécske emberek képességeiből kitelik”. Ugyanezen

összeírás szerint voltak olyan tanítók, akik csak olvasni tanítottak, mert írni maguk is csak alig vagy egyáltalán nem tudtak.<sup>[14]</sup> Természetesen akadtak olyan iskolamesterek is, akik olvastak, írtak és a latin nyelvet is egész jól tudták. Az 1777. évi I. Ratio Educationis a 6-12 éves korig tette kötelezővé az iskolába járást, a számtan, az olvasás, írás mellett a latin nyelv tanítását is, azonban erre alkalmas tanító még a 18. században is kevés volt.

Az alacsony fizetés, a tanítói állás már akkor is alacsony presztízse nem vonzotta a műveltebb városi tanítókat a falusi iskolába. Kevés parasztyerek jutott el városi gimnáziumba a helyi iskola elvégzését követően. Tóth István György rámutatott arra is, ha egy parasztcsaládban volt igény a gyerekek taníttatására, ha nehezen is, de eljuthattak a gyerekek a városi gimnáziumokba is.<sup>[15]</sup> Voltak olyanok – nem is csekély számban – akik iskolába ugyan nem jártak, de az írni-olvasni tudást iskolán kívül, másoktól tanulták meg. Például sok protestáns nem íratta be gyerekeit katolikus iskolába. Az 1770. évi országos iskola-összeírás szerint 4000 kisiskola volt Magyarországon Erdély és Horvátország nélkül, ezek azonban nagyon rossz minőségűek voltak. A parasztek inkább télen jártak iskolába, mert nyáron dolgoztak, összesen 2-3 évig, illetve télen látogatták az iskolát.<sup>[16]</sup>

### **Népi hiedelemvilág – népi kultúra a 18. században, a vallásosság 18. századi jellemzőiről**

Robert Redfield az 1930-as években a következőképpen határozta meg a népi kultúra lényegét: „A legtöbb helyen megfigyelhető egyfajta kulturális és társadalmi rétegződés. Létezett egy kisebbség, amely tudott írni és olvasni, míg a többség nem, és ugyanakkor az írástudó kisebbségen belül akadtak olyanok, akik elsajátították a műveltek nyelvét, a latint is.” Eszerint két kulturális hagyomány él egymás mellett, a művelt kisebbség ún. „nagyhagyománya” és a többség „kishagyománya”.

„A nagyhagyományt az iskolákban vagy a templomban ápolják, a kishagyomány az írástudatlanok falusi közösségeinek világában jön létre és marad fenn. [...] A két hagyomány kölcsönhatásban áll egymással.” Tehát Redfield szerint a népi kultúra a műveletlenek, az írástudatlanok, az elithez nem tartozók kultúrája volt. A klasszikus hagyománnyal, műveltséggel állnak szemben a népdalok, a népmesék, a szentképek, a misztériumjátékok, a népkönyvek, a farsang, a szentek ünnepei (például Szent István nap). Burke kritizálja ezt a meghatározást, mert szerinte Redfield nem veszi figyelembe, hogy a népi kultúrában az elit is részt vett, például a farsang mindenkié volt.

Burke szerint valójában a kora újkori Európában két kulturális hagyomány élt együtt, az elit részt vett a „kishagyományban”, de a köznép nem vett részt a „nagyhagyományban”. A „nagyhagyományt” az iskolák közvetítették, a „kishagyomány” informális utakon terjedt, mindenki számára elérhető volt. A templom, a kocsmák, a piacok voltak a közvetítő helyei főleg. Sokan azonosítják a népi kultúrát a parasztsággal, de a paraszti kultúra sem volt egységes. „Az egyszerű keresztény »az egyház tanításaiból csak azt fogadja el, ami egy szegényember élettapasztalataiba beleillik«” – írja Edward Thomson.<sup>[17]</sup>

A vallásosságnak a rendi társadalomban óriási jelentősége volt, áthatotta a gondolkodást, szerepe volt a mindennapi élet szervezésében, a kultúra, az erkölcsi normák és értékrendek közvetítésében. „Maga a »népi vallásosság« kifejezés a felvilágosodás korában született, eszmei gyökerei a reformáció és az ellenreformáció felekezeti vitáinak nyúlnak vissza. A két nagy felekezet vezető csoportjai ebben az időszakban új vallási ideálokat hoztak létre, amelyek összeütközésbe kerültek a hagyományos és már csak bizonyos rétegekre jellemző formákkal. Önálló elképzelések zárt rendszerét alkotó »népi vallásosság«, amely pontosan elhatárolható az egyházi és a világi vezető rétegek hitbéli megnyilvánulásaitól, nem létezik.”<sup>[18]</sup>



A 16-17. században a katolikus magyarság a hódoltsági területen papok nélkül maradt. Lelki gondozásukat részben a ferencesek látták el, illetve a licenciátusok, akik pap helyett kereszteltek, eskettek, temettek, oktattak, körmeneteket vezettek. A 18. század viszont a barokk katolicizmus felvirágzását hozta, ami együtt járt a rekatolizációval:

- fellendült a katolikus oktatás, a papnevelés, a könyvkultúra,
- újjáéledt a Regnum Marianum eszméje,
- a jezsuiták vezeklő körmeneteket és missziókat szerveztek, óriási érdeklődés közepette,
- a ferencesek a búcsújárásokat terjesztették, új búcsújáróhelyek keletkeztek a csodákat egyházi bizottságok vizsgálták és hitelesítették,
- a legnépszerűbbek a Mária-ünnepek voltak, templomok, kápolnák, kálváriák épültek. Mária-szobrokat, Szentháromság-oszlopokat emeltek a járványok emlékére. A Mária-tisztelet vált minden réteget átfogó, nemzeti kultuszformává.<sup>[19]</sup>

A népi vallásosság kedvelte a vallásos társulatokat.

A hagyományos közösségekben élő parasztemberek vallásos elképzeléseinek kialakulásában mindenekelőtt a szülői háznak, a családban élő öregek meséinek, az iskolai hitoktatásnak, a templomi szertartásoknak és a különböző olvasmányoknak volt szerepe, a Bibliát és a bibliai történeteket miséken vagy istentiszteleteken vagy otthoni összejöveteleken ismerték meg. A hétköznapi élet minden területét áthatotta a vallásosság. Már gyermekkorban megtanultak imádkozni, először a *Miatyánkot*, az *Üdvözlégyet* (nyilván a katolikusok) és a reggeli, esti, valamint az étkezések előtti imádságokat, azaz az asztali áldást. Ezután megtanulták a *Hiszekegyet* és az *Úrangyalát*. A vallási kérdésekben való elmélyülést a kötelező hittanórák is segítették, a hittanóra a 18. században a legfontosabb tárgynak számított az alapfokú iskolákban, ahol a katekizmus kérdéseiről hallhattak, megismerhették a bibliai történeteket. Az iskolán kívül a 18. században társulatokat szerveztek a vallási ismeretek közvetítésére. Természetesen az első áldozásra és bér mátkozásra készülő gyerekeket külön is oktatták, és a házasulandó pároknak is el kellett járniuk oktatásra a paphoz. És mivel a gyermekek egészen kiskoruktól kezdve jártak misére és istentiszteletre, felnőtt korukra egészen jól tudtak tájékozódni a vallás kérdéseiben, ismerték egyházuk szertartásrendjét, a gyakori énekeket, a Bibliából felolvasott részleteket. A 19. század második felétől már a vallásos ismeretterjesztésben ponyvanyomtatványokkal,<sup>[20]</sup> imakönyvekkel, jámbor olvasmányokkal is számolni kell. A népi hitvilágban egymás mellett éltek a hivatalos, tételes vallás tanításai a pogány eredetű képzetekkel, Isten, Szűz Mária, Szent Vendel mellett, hittek az ördögben, a boszorkányokban, a lidércekben. Gyóntak, de éltek a ráolvasás, a rontás, a szemmel verés erejében. A katolikus parasztság szemében a legfontosabb személy maga az Isten volt, akit nagy szakállú, jóságos öregembernek képzeltek el, míg szemükben Jézus Krisztus volt az emberarcú Istenség. Úgy képzelték el, hogy Isten a jót megjutalmazza, a vétkest megbünteti, és a betegség is Isten büntetése. A Szentlélek túl elvont volt a parasztság számára, ezért nem kapott különös szerepet a paraszti vallásos gondolkodásban.

A legfontosabb szent Szűz Mária volt, amit bizonyítanak a Mária-ábrázolások, kegyhelyek, a Regnum Marianum eszméje, és hogy az Üdvözlégy Máriát imádkozták legtöbbször a katolikus parasztlak. Fontosak voltak még: Szent István (király), Nepomuki Szent János (vízen járók védőszentje), Pádúai Szent Antal (alamizsnagyújtó segítőszent), Szent Vendel (a jóság védőszentje), Szent Orbán (szőlők patrónusa), Szent Flórián (tüzeztől oltalmazó szent).

A régi parasztemberek szerint a munka semmit sem ér, ha nincs rajta Isten áldása: például búzaszentelő körmenet vagy közös imádkozás a Szent-Orbán szobornál. A zalai (göcseji) parasztek között elterjedt volt az a szokás, hogy a szántás első fordulójánál az olvasót az eke szarvára akasztották és imádkoztak. Kézzelel keresztet rajzoltak a kenyérre, mielőtt megszegették, ugyanis mint Krisztus testét tisztelték.[21] (Ez utóbbi ma is jellemző a megyében a vallásos családokban.) Tehát „a tradicionális római katolikus és ortodox vallásos tudatban a néphit és a tételes hit nem vált el egymástól, sőt szervesen összefonódva élt. Abból, hogy a reformáció kiiktatta a mágikus-szagrális elemet, egyértelműen következett, hogy a hívek ilyen irányú szükségleteik kielégítését nem várhatták egyházuktól, hanem a tételes vallásgyakorlaton kívül kellett keresniük. [...] hiába harcoltak a prédikátorok a kezdetektől a 20. századig a babona ellen.”[22]

A vallás a parasztek mindennapjainak akaratlanul is szerves része volt, a köszönéstől kezdve a munkavégzésen át az imádkozásig.[23] A tradicionális társadalmakban az emberek hittek a természetbeni erők létezésében, ez pedig az egyházi ünnepek megtartását erősítette, egyre szélesebb körben terjedtek az egyházi ünnepekhez kapcsolódó népszokások (húsvét, karácsony). Ezzel összefüggésben terjedtek a körmenetek, a búcsújáró helyek, a szent kultuszok. A máriapócsi, a máriabesenyői, a kiscelli stb. zarándokhelyek ez idő tájt alakultak ki. A 18. században terjedt el a keresztállítás az utak mentén, a keresztet nem az egyház állította, hanem magánszemélyek fogadalomból vagy hálából. A protestánsok hiedelemvilága egyszerűbb volt, mint a katolikusoké. A hivatalos egyházi tanítások mellett a babonákat sem sikerült kiirtani, ezt maguk a boszorkányperek is bizonyítják. Mária Terézia 1756-ban elírta, hogy a helyi hatóságok nem hozhatnak ítéletet boszorkányperekben, az ilyen ügyeket a helytartótanácsához kell továbbküldeni. 1768-ban pedig végleg megtiltották, hogy boszorkánypereket lefolytassanak.[24]

A jezsuita rend működésének köszönhetően terjedt el a Monarchiában, így nálunk is a Szentháromság tisztelet, ezt egyebek mellett a Szentháromság főtéri ábrázolása is bizonyítja, majdnem minden nagyobb városunkban fellelhető volt Szentháromság-szobor (Buda, Pozsony, Győr, Kecskemét, Kassa). A Szentháromság-szobrokat jórészt fogadalomból, illetve engesztelésből állították. Szintén a jezsuitáknak köszönhető számos vallásos társulat megalakulása vezeklés, imádság céljából. „A protestáns – református, evangélikus, unitárius – vallásos élet szemléletéből eredően híjjával volt mindazoknak a barokkos külsőségeknek, amelyek a katolikusok vallásosságát jellemezték. Némely vidéken új kegyességi formák jelentek meg. Az egyszerű emberek körében például a házi gyülekezetek biztosították a Biblia alapos ismeretét. Különösen virágzó hitélet volt a felső-magyarországi, erdélyi evangélikus németek, az alföldi és dunántúli református mezővárosi polgárok, s nem utolsósorban az erdélyi unitárius magyarok körében.”[25] (Nem sokat tudunk arról, hogy a 18. században megjelent felvilágosodás eljutott-e, s ha igen, hogyan és mikor a paraszti tömegekhez. Az elemi iskolák mind egyházi iskolák voltak, valamelyik felekezethez tartoztak, vegyes vallású lakosság esetén felekezetenként külön iskolába jártak. Az 1731-es Carolina Resolutio értelmében az iskolaügy is katolikus egyház felügyelete alá került.)

### **Mit olvastak? Honnan szereztek be?**

A 18. századi Magyarországon kiadott könyvek nagy része vallásos tárgyú volt. Egy kassai könyvkötő fennmaradt raktárjegyzéke szerint 1714-ben a vallásos és tudományos műveket keresték.[26] A kora újkori Magyarországon kb. 20 ezer könyvnek közel 50%-a 1765 és 1790 között jelent meg. 1000-nél több példányt csak kalendáriumokból, álmoskönyvekből, ima- és énekeskönyvekből jelentettek meg, illetve a Bibliából.[27] Ha pedig a 18. században a parasztek olvasási és írási kultúrája olyan alacsony szinten állt, mint ahogy azt fent leírtuk, kérdés, hogyan jutott el hozzájuk mégis a kultúra, pontosabban a kultúra milyen területével találkoztak. Találkoztak-e könyvekkel, és ha igen, milyenekkel. A legelterjedtebb könyv, amihez a parasztek hozzájuthattak az imakönyv volt, még az írni-olvasni nem tudók körében is terjedt. A félalnfabéták

még az imakönyveket tudták viszonylag könnyen olvasni, hiszen a szövegek nagy részét miséken hallhatták rendszeresen, így rögzült.

A *Hét Mennyei Szent Zárak Imádsága* című 19. század elején keletkezett imakönyvben a következőket olvashatjuk: „Aki pedig olvasni nem tud, az imádkozzon a szenvedő Krisztus öt sebeihez.”[28] Nem lehet biztosan tudni, hogy hány írni nem tudó jobbágy imádkozott imakönyvből, de az biztos, hogy a 18. századi Magyarországon a parasztok között az imakönyv volt a legelterjedtebb könyv.[29] Ha maguk nem tudtak olvasni, felolvasták nekik, illetve hallhatták a templomban. Vannak adatok arra is, hogy ismerték a Bibliát is, de a parasztok zöme elolvasni biztosan nem tudta.

Kristóf Ildikó szerint az alacsonyabb társadalmi rétegekből származók – s köztük a nők is – olvashattak, az általa vizsgált boszorkányperek anyaga azt mutatja, hogy olvastak is.[30] Nem kizárt, hogy a boszorkányság gyanújának kialakulásában szerepe volt a közösségi normáktól eltérő magatartásnak, képességnek, ilyen lehetett a korban az írni tudás is. „Úgy tűnik tehát, hogy a kora újkori parasztok és mezővárosi polgárok a boszorkányok szerződését a korabeli írásos, jelnyomatott kultúra termékei, valamint saját írni tudásuk, írásbeli kultúrájuk jellemzői alapján képzeltek el. Levelekről, lajstromokról, és »czédulákról« beszéltek, hiszen azokat jól ismerhették, ha »létrehozni« (megírni) általában nem is tudták. [...] A vallomások alapján írni s írott szöveget olvasni nemigen tudhattak. A könyvek említései pedig azt mutatják, hogy ismerősként bántak a nyomtatott kultúra egyes termékeivel is, s ezeket – [...] – valószínűleg olvasni is jobban tudták.”[31] Ugyanakkor gyakrabban találkozni olvasó, mint író parasztokkal. Ha valaki nem tudott olvasni, attól még hozzájuthatott az írott kultúrához, ha a környezetében volt olvasni tudó. Az iskolai oktatásban használatos könyvek mellett a *kalendáriumok* használatára is utalnak boszorkánypereink iratai.[32]

A Biblia házi otthoni olvasásáról is vannak adatok a boszorkányperekben. Gömör megyében, Rimaszombaton, 1728-ban egy tanúvallomásban bizonyos Kenyeres Jánosné ezt üzenté 10 éves lányának: „Édes leányom, az Istenért kérlek, az Istent féljed, a Bibliát olvassad, és az Istennek imádkozzál, hogy így ne járj, mint én.”[33] A legtöbb információ az *imakönyvek* olvasásáról van. „A mestergerendába vésett mágikus erejű jeltől a kézzel írott varázsszövegeken át a Biblia vagy egyes imádságos könyvek sajátos használatáig a tanúvallomást tevők számos esetben bizonyítják, mennyire áthatotta mindennapi életük e szféráját is az írásos, illetve nyomtatott kultúra.” Van arra is adat a boszorkányperekben, hogy a Bibliát varázslásra használták.[34]

A nép számára 1712 és 1800 között nyomtatott könyvek közül 19 ezer könyv címét ismerjük, ezeknek 1/4-e magyar, a többi latin, német, szlovák, délszláv vagy román nyelvű volt. Az összes magyar nyelvű kiadvány 98%-a vallásos könyv volt, de a vallásos irodalom mellett, a jog és a politika, a történelem, a földrajz, a természettudomány és műszaki ismeretek és a szépirodalom területéről is akadtak könyvek. Ebből valószínűleg a vallásos könyvek és kalendáriumok jutottak el a parasztsághoz. A vallásos könyvek nem az önálló olvasás, sokkal inkább a *felolvasás* által jutottak el a parasztsághoz a tollfosztóban, tengeri morzsoláskor, baráti összejöveteleken. Legtöbbször ugyanazt olvasták, ezáltal rögzült. A debreceni nyomda (a református egyház tulajdona volt) a nép számára jelentetett meg imádságos könyveket, bibliai történeteket, kegyes tanításokat több ezres példányban.[35]

A hivatalos Biblia mellett létezett egy ún. „*parasztbiblia*” is: „A magyar népi kultúra világról alkotott elképzeléseinek keretét – mintegy ezer év óta – a keresztény tanok adják. Ebbe épültek bele pogány hiedelmek, és csakis ebbe épülhetett be minden, ami a biblikus világmagyarázatot kiegészíti: tehát a kereszténységtől idegen gondolatok is. Mindez egységesült, s az egyházi tanítások különös tükröként létrejött egy másik Biblia is: koronként, tájanként más-más alakot öltve, de olyan szövegek együtteseként, amelyek azonos tudatszinten kapcsolódnak egymáshoz.”[36] Olyan „bibliai történetek kerültek be a műköltői és a

népi hagyományba, melyek aktualizálhatók, vagy olyan értékrendet példáznak, melyek az erkölcsök megjobbítását közérthető módon fogalmazzák meg [...]”[37] „A reformációs törekvések hatására a jobbágyság bibliai ismeretei reálisabb keretek közé kerültek, de ez sem jelentette még azt, hogy csupán a »tisza bibliai történeteket« tekintették a Szent Könyvhöz tartozónak, hisz még maguk a falusi lelkészek is időről időre apokrif történeteket szőttek prédikációikba.”[38] A canonica visitatiók tanúsága szerint az oktatásban a katekizmusnak, a vallási tanoknak és az olvasásnak szántak központi szerepet.[39] A katolikus prédikációs irodalom és az írástudó népnek szánt irodalom adhat képet arról, „hogymilyen szellemi hatásokra formálódott, gazdagodott népi legenda költészetünk.” „A Szűz Máriáról, Jézusról szóló kegyes elbeszélések az írástudó alsó néposztályok számára megfogalmazva a XVII. század végétől, a nyomtatás iparrá válásától a XIX-XX. század fordulójáig egyre nagyobb mennyiségben kerültek forgalomba, olykor egyházi jóváhagyással, olykor anélkül, prózai és verses feldolgozásban egyaránt. Viszonyuk a kanonizált szövegekhez igen változó. A *Biblia* tanítása a hivatalos egyházak feladata, de szívesen alkalmazták prédikációban, hitoktatásban olyan mesés elbeszéléseket, amelyek a hallgatóság képzeletét megmozgatták. Például egy 1706-ban kidolgozott népiskolai utasítás is jelzi, hogy az iskolákban oktatott biblikus ismeretek nem azonosak az igazi Szent Biblia történeteivel. »I. A Oskolában hozott gyermekek előtt kezdjen mindjárt a mester beszélni röviden a Szent Írásból Historiáskákat, közbe-közbe erkölcsi meséket, minéműek az Esopus fabulái... X. A Szent Bibliából kiszedett históriákat, mint azok a Hübnerben vannak beszélni a gyermekek előtt, olvastatni az olyanokkal, akik folyvást olvasni tudunk.”[40] A parasztbiblia pozitív értékei a parasztság társadalmi státusából, a faluközösség által elfogadott normákból következnek: a szegénység, a becsületesség, a jólelkűség, az igazmondás, a szolgálatkészség, az engedelmesség Istennek és áttételesen a földesúrnak.[41]

A Biblia ismeretére adat egy Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei eretneknek tartott gyülekezet – valószínűleg egy puritán jellegű megújulási mozgalom – perének története, amit Fazekas Csaba dolgozott fel. A történetből kiderül, hogy a gyülekezet rendszeresen használt szépirodalmat és vallásos könyveket, ami bizonyítja, hogy megoszlott közöttük az írni-olvasni tudás. A közösség tagjai „világos keresztény felfogással rendelkeztek”, a „Bibliát feltűnően jól ismerték és a megfelelő helyeket pontosan idézték”. Az összejöveteleket, istentiszteleteket magánházakban tartották, ahol együtt olvasták és magyarázták a Bibliát. A tanúkihallgatási jegyzőkönyvben is vallanak a Biblia olvasásáról.[42]

Összefoglalva a fentiek elmondhatjuk, hogy noha a parasztság műveltségi korlátai a Biblia elmélyült, önálló olvasását csak kevesek számára tették lehetővé, de ismerete különböző formában eljutott hozzájuk, azonban az egyházak tanításai mellett, illetve azzal párhuzamosan létrejött egy népi hitvilág, jellemzőbben a katolikus parasztság körében, de nem hagyta érintetlenül a többi felekezethez tartozókat sem.

## Jegyzetek

[1] Idézi: ifj. Barta János: A tizenharmadik század története. Bp., 2000. (továbbiakban: Barta, 2000.) 131. p.

[2] Csapodi Csaba: A falu élete. In: Magyar művelődéstörténet. Barokk és felvilágosodás. Szekszárd, 1991. (Reprint) 349-368. p., 367-368. p.

[3] A parasztlak írástudását először Benda Kálmán vizsgálta az úrbérrendezéskor felvett kilenc kérdőpontra adott válaszok alapján, majd Tóth István György foglalkozott behatóan a kérdéssel. Benda Kálmán: Az iskolázás és az írástudás a dunántúli parasztság körében az 1770-es években. In: Somogy megye múltjából, 8. Kaposvár, 1977. (továbbiakban: Benda, 1977.) 123-133. p.; Tóth István György: Mivelhogymagad írást nem

tudsz... Az írás térhódítása a művelődésben a kora újkori Magyarországon. Bp., 1996. (továbbiakban: Tóth, 1996.)

[4] Tóth István György: Az írás a paraszti kultúrában a 17-18. században. In: Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás. Szerk.: Kisbán Eszter. Bp., 1994. 9-15. p., 9. p.

[5] Burke, Peter: Népi kultúra a kora újkori Európában. (Részlet.) In: Magyarország társadalomtörténete a 18-19. században. 2. köt. Szerk.: Faragó Tamás. Bp., 2004. 8-35. p. (Burke, 2004.) 8. p.

[6] 1768: a községi előljárók legfeljebb 14%-a volt írástudó. Benda, 1977. 56. p.

[7] Tóth, 1996. 11-56. p.

[8] Idézi: Tóth, 1996. 12. p.

[9] Tóth István György: Misszionáriusok a kora újkori Magyarországon. Bp., 2007. (Főként a „Könyv és misszionárius” c. fejezet: 208-235. p.)

[10] Benda Kálmán: A felvilágosodás és a paraszti műveltség a 18. századi Magyarországon. In: Magyarország társadalomtörténete a 18-19. században. 2. köt. Szerk.: Faragó Tamás. Bp., 2004. 49-56. p. (továbbiakban: Benda, 2004.)

[11] Kosáry Domokos: Az oktatásügy a haladó törekvések hullámvölgye idején (1790-1830). In: Magyarország társadalomtörténete a 18-19. században. 2. köt. Szerk.: Faragó Tamás. Bp., 2004. 57-65. p., 57-59. p.

[12] Tóth István György: Az írott kultúra térhódítása. In: Magyar művelődéstörténet. Szerk.: Kósa László. Bp., 1998. 136-203. p. (továbbiakban: Tóth, 1998.) 198. p.

[13] Ördögh Ferenc: Zala megye népességösszeírásai és egyházlátogatási jegyzőkönyvei (1745-1771). I-IV. Bp.–Zalaegerszeg, 1991-1998.; Tóth, 1996.

[14] Tóth, 1996. 22. p.

[15] Tóth, 1996. 47. p.

[16] Tóth, 1996. 183. p.

[17] Burke, 2004. 8-34. p.

[18] Tüskés Gábor – Knapp Éva: Népi vallásosság Magyarországon a 17-18. században. Bp., 2001. (továbbiakban: Tüskés-Knapp, 2001.) 15. p.

[19] Tüskés-Knapp, 2001. 23. p.

[20] A ponyvairodalomról lásd: Szigeti Jenő: 19. századi magyarországi bibliaárusok. In: *Egyháztörténeti Szemle*, 2005. 2. sz. 98-113. p. [Online: [www.egyhtortseml.hu](http://www.egyhtortseml.hu) – 2008. szeptember.]

[21] Bárth János: A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. In: Magyarország társadalomtörténete a 18-19. században. 2. köt. Szerk.: Faragó Tamás. Bp., 2004. 231-246. p.

[22] Kósa László: Protestáns egyházas népszokások és magatartásformák. In: Magyarország társadalomtörténete a 18-19. században. 2. köt. Szerk.: Faragó Tamás. Bp., 2004. 247-259. p., 247. p.

[23] Jávor Kata: Az egyház és a vallásosság helye és szerepe a paraszti társadalomban. In: Magyar Néprajz. VIII. Társadalom. Bp., 2000. 791-830. p.

[24] Barta, 2000. 130-131. p.

[25] Tomisa Ilona: Népi hitvilág. In: Magyar kódex, 3. Szultán és Császár birodalmában. Magyarország művelődéstörténete, 1526-1790. Bp., 2000. 330-334. p.

[26] Alszeghy Zsolt: A könyv és olvasója. In: Magyar művelődéstörténet. Barokk és felvilágosodás. Szekszárd, 1991. (Reprint) 485-516. p., 487. p.

[27] Tóth, 1998. 193. p.

[28] Tóth, 1996. 81. p.

[29] Tóth, 1996. 81. p.

[30] Kristóf Ildikó: „Istenes könyvek – ördögös könyvek”. (Az olvasási kultúra nyomai kora újkori falvainkban és mezővárosainkban a boszorkányperek alapján.) In: Népi kultúra – népi társadalom. A MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve, XVIII. Bp., 1995. 67-104. p. (továbbiakban: Kristóf, 1995.) 69. p.

[31] Kristóf, 1995. 79. p.

[32] Kristóf, 1995. 82. p.

[33] Kristóf, 1995.84. p.

[34] Kristóf, 1995. 85. p.

[35] Benda, 2004. 54-55. p.

[36] Lammel Annamária – Nagy Ilona: Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek. Bp., 1995. (továbbiakban: Lammel-Nagy, 1995.) 295. p.

[37] Lammel-Nagy, 1995. 303. p.

[38] Lammel-Nagy, 1995. 304. p.

[39] Lammel-Nagy, 1995. 305. p.

[40] A Református Főkonzisztórium levéltára az Erdélyi Református Egyházkerület kolozsvár-napocai Gyűjtőlevéltárában, 187/1786. sz. Idézi: Lammel-Nagy, 1995. 307. p.

[41] Lammel-Nagy, 1995. 305. p.

[42] Fazekas Csaba: Protestáns megújulási mozgalom és szektaügy a XVIII. századi Szabolcs vármegyében. In: Történelmi tanulmányok. Miskolc, 1999. (Studia Miskolcinsia, 3.) 120-144. p.

EPA03307\_egyhaztorteneti\_2009\_02\_114-124.htm

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

10. Balázs, Mihály: Ferenc Dávid. Ungarländische Antitrinitarier  
 évfolyam IV. Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes  
 2. szám religieux des seizième et dixseptième  
 A. D. siècles édité par André Séguenny.  
 MMIX Valentin Koerner: Baden-Baden & Bouxwiller, 2008. (Tome  
 XXVI. Bibliotheca Biographica Aureliana CCXXII.) 325 p.

Az erdélyi gondolkozástörténet 16. századi nagy korszakának sok kiemelkedő teljesítménye közül itt, Balázs Mihály új könyvéről szólva csak egy elem kiemelésére szorítok: megjelent a protestáns reformáció utáni vagy a protestáns reformációt folytató teológiai másként gondolkozás. Nevezik disszidens gondolkozásnak is. A jelenség reformáció utáni voltát azért kell hangsúlyozni, mert a „másként” értelemszerűen csak valamihez viszonyítva „más”, „disszidens” akkor valaki, ha tudom, mivel nem ért egyet. Azok a másként gondolkozók, akikről szó van, a reformáció különböző irányzatainak tanításaihoz viszonyítva határozták meg magukat. Nyilvánvalóan lehet egyéb tanításokhoz, esetleg világnézethez képest is másként gondolkozni. És a jelenség természetesen nem korlátozódott Erdélyre. Az ottaniakhoz hasonló másként gondolkozók mindenütt megjelentek, ahová a protestáns reformáció tanításai eljutottak. Az erdélyiek a legszorosabb kapcsolatban voltak velük.

Most, míg ezt a könyvismertetést írtam, eltöprengtem rajta, hogyan határoznám meg a másként gondolkozás fogalmát. A meditációt, mivel tartalmi azonosságot a figyelembe veendő művekben – azon túl, hogy többnyire antitrinitárius szemléletűek – nem látok, azzal az eredménnyel zártam, miszerint ez a másként gondolkozás módszertani természetű. A lényege: elvetni a tekintélyvet. Konkrétan: teológiai állításaikban a másként gondolkozók a korai középkor óta kanonizált egyházatyákra nem hivatkoznak. Az elfordulás az én érzékelésem szerint tudatosan történt. Úgy is lehetne fogalmazni, a 16-17. századi másként gondolkozás középkori hagyományoktól mentes, jórészt keresztény teológia. De nem tudom, lehet-e egészében kereszténynek tekinteni. Ha a kereszténység a Krisztus kereszthalálába és feltámadásába vetett hit, akkor az antitrinitáriusok egy része nem volt keresztény.

Ezeknek a disszidenseknek a gondolkozásában nagyjából ugyanaz történt, mint a reneszánsz idején a tudományokban általában. Elméletek és absztrakt koncepciók helyett a természet megfigyelése, a tapasztalat került első helyre. A teológusok, helyesebben egyes teológusok szemléletében a Biblia lett a természet. A különbség az, hogy a természettudományban a reneszánsz természetelvűség mind több követőt vonzott magához és állandósult, míg a teológiában a tekintélyelv-ellenesség mindig is szűk körű gondolkodását jellemezte, nem terjedt jelentősen. Sem a teológiát, sem a gondolkodás más tereit nem uralta el a tekintély elutasításának gyakorlata. Ma a teológiákban is, a világi nem-természettudományos gondolkodásban is a valamikori egyházatyák szerepébe állított figurák tételeihez illik igazodni, rájuk kell hivatkozni.

A reneszánsz teológia Erdélyben, mint mindenütt, gondolkozástörténeti villanás volt. Egy idő után már lehetett az általa kialakított tanokba, illetve felekezetbe beleszületni. Eredetileg az volt az unitárius egyház, majd a felekezetek hosszú sora jött létre unitárius alapról mindenek előtt az Egyesült Államokban. Dávid Ferenc és kortársai voltak viszont a kezdeményezők, akik intellektuális tapasztalatok és személyes teológiai viták eredményeképpen fokozatosan jutottak a tekintélyvet elvető módszerhez. Az első generáció tagjai valamennyien a római katolicizmusba születtek bele, majd protestánsok lettek. Onnan jutottak több, kevesebb szellemi kaland során más értelmű világokba. A reformációtól legtávolabb talán a szombatosság került annak a tételnek a révén, miszerint Krisztus megváltó volta hibás bibliai magyarázat következménye.

Dávid Ferenc a disszidens gondolkodók első generációjának markáns alakja. Szellemi odüsszeája korán kezdődött. Balázs Mihály könyvéből az derül ki, hogy még mint római katolikus ment 1548-ban, körülbelül



huszonnyolc évesen Wittenbergbe tanulni. Akkor Luther már nem élt, de az egyetemet, ahol az első reformátor hosszú időn át tevékenykedett, nem lehetett nem a protestáns reformáció központjának tekinteni. A nyilvánvaló intellektuális kíváncsiságon kívül Wittenberg és egyáltalán az utazás mellett szólt a politikai tájékozódás szándéka. Balázs Mihály azt valószínűsíti, miszerint a gyulafehérvári káptalanból kikerült magas állású patrónusai küldték Dávid Ferencet a vallásügyben várható fejleményeket megfigyelni.

Jóval később minősítette Dávid saját tanításait, ahogyan Balázs 1567-ből idézi, a Luthertől indult reformátori gondolkodás befejezésének. A közbeeső időben a sola scriptura alaptétel logikáját követve jutott mind közelebb ahhoz az állásponthoz, majd azon a logikai szálon jutott arra az álláspontra, hogy csak az fogadható el maradéktalanul, ami az Ószövetségben maradt az egyházra. Fiatal felnőttként indult intellektuális kalandtúrára, és testileg beteg öregember volt, amikor hangos beszédre már képtelenül arra kényszerült, hogy teológiai tanításairól nyilvánvalóan halála előtt utoljára még nyilatkozzék. Szellemi ereje teljében sutogta maga elé azt, amit az egyik veje ismételt meg hangosan a közönségnek. Krisztus imádandó volta tagadásáról Dávid Ferenc megint többet mondott, mint amennyit nem sokkal korábban még maga is a reformáció lezárásának tekintett.

Erről az emberről állított össze most Balázs Mihály életrajzi vázlattal kiegészített adattárat. A kötet nemzetközi vállalkozásból létrejött könyvsorozat legújabb darabja. A vállalkozás még 1980-ban indult azzal a céllal, hogy a 16-17. századi disszidens gondolkodók írásos hagyatékának és szellemi hatásának egykorú, valamint későbbi adatait számba vegye. Kezdeményezője a francia, strasbourgi egyetemen GRENEP betűnévvel vallási másként gondolkozást és a protestantizmusokat vizsgáló kutatócsoport, illetve egyik tagja, André Séguenny volt, aki éppen Balázs könyvének bevezetőjében tájékoztat arról, hogy – 34 kötet szerkesztése, részint szerzősége és az egész vállalkozás huszonnyolc évnyi szervezése után – Martin Rothkegel teológiai tanárnak adja át az ügy irányítását. Nem nehéz kiszámítani: volt olyan év, amikor akár több kötet is megjelenhetett. Ebben igen nagy szerepe volt, helyesebben van ma is a német Koerner Kiadó tulajdonosainak, apának és fiának, akik 1959 óta tartják fenn – sok más művelődéstörténeti tárgyú sorozat mellett – az eredetileg könyvészeti Bibliotheca Bibliographica Aureliana sorozatot. Valentin Koerner annak idején, ahogy az alapító szerkesztő ugyancsak Balázs könyvének bevezetőjében írja, egy wolfenbütteli konferencián egyetlen szóra fogadta be minden előzetes feltétel nélkül a Bibliotheca Dissidentium-ot. Magyar részvétel már a Bibliotheca Bibliographica Aureliana megindításánál volt. Az első kötetben Veturia Jugareanu Soltész né Juhász Erzsébet közreműködésével vette számba az erdélyi ősnymtatványokat.<sup>[1]</sup>

A Bibliotheca Dissidentium huszonnyolc esztendő alatt harmincnégy kötete tulajdonképpen két sorozat tagjaiból adódik. Az egyik, amelynek XXVI. kötete szól Dávid Ferencről, tág értelemben vett adattár. Az alapításkor lefektetett elvek szerinti hosszabb, rövidebb életrajzi vázlat után közli a tárgyalt személy kéziratban maradt és vele egykorúan kiadott műveinek jegyzékét, majd a nevét vagy tanításait említő kortárs forrásokat és a rá, illetve tanításaira vonatkozó ugyancsak kortárs irodalom adatait mutatja be. A források között külön tétel az illető levelezése. Végül az utólagos irodalom következik. Az egyszerű jegyzéken túli tételek mellett a szerzők, illetve a szerkesztők tartalmi tájékoztatást adnak francia, angol vagy német nyelven. A másik alsorozatnak külön neve is van, Scripta et Studia, és eddig, 1982 óta nyolc kötete jelent meg. Ott francia, lengyel, német, holland, amerikai szerzők munkái mellett a 7. kötet származik magyar kutatótól, történetesen Balázs Mihálytól.<sup>[2]</sup>

A Bibliotheca Dissidentium első kötetét több szerző több 16. századi másként gondolkodóról állította össze.<sup>[3]</sup> Az általuk tárgyalt disszidensek között van Catharina Zell-Schütz, az egyetlen nő a sok kötetben bemutatott sok férfi között. Ő az igehirdetés szabadságát hirdette. Okfejtését azonban távolról sem rokonította a lutheri reformáció eredeti alaptételével, az egyetemes papság tanáival, hanem azzal érvelt, hogy a gyülekezetben – Pál apostol tiltásával szemben – a nők is megszólalhatnak, mert nem tudjuk, Krisztus nő volt-e vagy férfi. Zell-Schütz konvenciómentes gondolkodásához konvenciómentes magatartás járult: saját férje 1548-ban tartott temetésén gyászbeszédet mondott. Az eset rendkívüliségét aláhúzza az a tény, hogy a

férj, Mathias Zell nem valami marginalizálódott, „szektás” figura volt, hanem a gazdag város, Strasbourg első lutheránus meggyőződésű, tekintélyes lelkésze.

A sorozat többi kötete jórészt hasonló jellegű: több személy anyagát tartalmazzák, ami érthető. A főszereplőktől többnyire kevés forrás maradt. Sokszor az életükről sem tudunk sokat, mert rendszerint üldözött, ha nem üldözött, akkor is általában nyugtalan életű, folyton költöző emberek voltak. Bemutatásuk nem ad ki nagy terjedelmet. Kevés kivétel van. Így a kálvinista reformáció sötét eseménysorának főszenvadóje, Michael Servetus vagy a 17. század végéről Pierre Poiret, több híres női misztikus nagy tanítványa, elsősorban az utókor óriási érdeklődése és bőségesen nagy szakirodalmi termése miatt került külön kötetbe.<sup>[4]</sup> A magyarországi gondolkodókat bemutató kötetek ugyanilyenek. Eddig négy darabjuk jelent meg. Kettő kötetenként több személyt, kettő csak egyet-egyet tárgyal.

A magyarok, ahogyan az alapító szerkesztő több kötet előszavában is leírta, Klaniczay Tibor pártfogásával és közvetítésével kerültek kapcsolatba a Bibliotheca Dissidentium vállalkozással. Klaniczay szervezett kutatócsoportot, amelynek vezetését, valamint a magyarországi tárgyú kötetek szerkesztését Balázs Mihályra bízta. Aztán valószínűleg a magyarországi és a lengyelországi másként gondolkozás nagy jelentőségének köszönhető az, hogy a magyarok és a lengyelek külön-külön, saját al-sorozatokat is kaptak. 1991 óta van a Bibliotheca Bibliographica Aureliana fősorozaton belül kiadott Bibliotheca Dissidentium-nak Antitrinitaires polonais és 1990 óta Ungarländische Antitrinitarier sorozata. Lehet, hogy a két ország tudósainak igen eredményes radikális-reformáció kutatását is jutalmazták ezzel a gesztussal, ami rendkívül megtisztelő, de végső lökés volt a Bibliotheca Dissidentium teljes bibliográfiai áttekinthetetlenségéhez. Könyvtáros lenne a talpán, aki – miközben nem egyszerre, hanem darabonként kapja kezébe a köteteket – a címlapokon megjelenő, esetenként több nyelv, több nyelven feltüntetett több sorozatcím és a sorozat tagjainak különböző nyelveken fogalmazott belső szövege, továbbá a minden következetességet nélkülöző névadási gyakorlat között rendet tudna teremteni. Több nagy könyvtár katalógusával kísérleteztem. Egy-egy keresőkérésre a sorozat néhány darabja mindig megjelent; sehol sem valamennyi.<sup>[5]</sup>

Az Ungarländische Antitrinitarier első kötetében Arany Tamás, Basilius István, Császmái István, Egri Lukács és Elias Gczmidele anyaga, illetve az anyag leírása jelent meg.<sup>[6]</sup> Óriási teljesítmény a szerzőktől, hiszen ezek az emberek gyakorlatilag semmi forrást nem hagytak ránk. Arany után nem maradt egyetlen sor sem, Gczmidele, akiről azt sem tudjuk, hogy ejtették ki a nevét, írt Heltai Gáspárnak valószínűleg több levelet, és az egyik nagy véletlenül fenn is maradt. A második Ungarländische Antitrinitarier kötet Enyedi Györgyről szól, aki az igazi, nagyszabású kivétel valamennyi antitrinitárius szerző között.<sup>[7]</sup> Nem egyszerűen azért van különleges helye, mert óriási forrás együttest hagyott ránk, hanem főként mivel igen élénk és nagy sikerű volt nemcsak a teológiai, hanem a szépírói tevékenysége is. Boccaccio egyik novelláját latin fordításból dolgozta át a magyar, Gismunda és Gisquardo históriája című verses szerelmi históriává, amikor még csak a kolozsvári unitárius kollégium tanára volt. Később püspök lett, és az élet mindennapjaiból vett példázatokkal prédikált. A harmadik kötet főként Erdélyben működő szentháromság-tagadókról megint több főszereplős.<sup>[8]</sup> Ennek a kötetnek a szerzői közül Németh S. Katalin dolgozott másutt, más céllal is az általa itt tárgyalt Válaszúti György forrásain és működésén, de jóformán mindenki, aki bekapcsolódott a Bibliotheca Dissidentium vállalkozásba, írt monográfiát itteni tárgyáról, adott ki forrásokat tőle, vagy egyszerűen csak közölt tényeket róla.

Balázs Mihály eddigi munkássága mintegy körülfogja Dávid Ferenc alakját. Most igen aprólékos munkával állította össze róla az adattárat. Életrajzi vázolata részletes, és mindenre kiterjednek az egyes bibliográfiai tételekhez fűzött kommentárok, a Dávidot vagy tanításait említő forráshelyek gyűjtési köre igen széles. Balázs Dávid Ferenc könyve a Bibliotheca Dissidentium valamennyi repertórium köteténél terjedelmesebb. Igaz, ebben magának Dávidnak is van szerepe. Sokat publikált, nagy korpusz kéziratot hagyott ránk, már életében éles vitákat kavart, és tragikus halála nemcsak a kortársait, az utókort is élénken foglalkoztatta.

Az életrajzi vázlat ilyen, adattár jellegű munkáknál szokatlan módszerrel készült. A kézenfekvő lexikális adatok egyszerű közlése lett volna. Balázs azonban a lexikonokból vagy az irodalomból általában ismert biográfiát mintegy dekonstruálja. Források adatainak sokszintű elemzésével vezeti rá az olvasót arra, hogy egy Hertel nevű családba született erdélyi szász embert miért neveznek Dávid Ferencnek, miért nem lehetett az anyja magyar, de miért tudott mind németül, mind magyarul kiválóan. És így megy tovább: Balázs végigveszi kronologikus rendben Dávid életének valamennyi olyan eseményét, amelyről forrás maradt. Mivel ő az életrajzi vázlatot mint valódi életrajzot írta meg, én sem mint egyszerű lexikon tétellel, hanem mint életrajzzal foglalkozom vele.

Az időrendi végigtárgyalással még akkor is a korábbiaktól eltérő Dávid-kép alakulna ki, ha Balázs Mihály – régi tények áthelyezésén vagy elvetésén túl – nem rakná az egész történetet új keretbe. Dávid Ferencről eddig csak mint a magyarországi unitárius egyház alapítójáról készült életrajz-szerű monográfia, az is nagyon régen és inkább érzelmi, mint tudományos megfontolásból.<sup>[9]</sup> Neve egyértelműen az unitarizmust idézi. Ahogy természetesen került bele ebbe a magyarországi antitrinitárius sorozatba, úgy valószínűtlen, hogy Dávid Ferencet valaha is behelyeznék híres, nagyhatású evangélikusok vagy reformátusok arcképcsarnokába. Holott nyilván mindenki tudja, hogy élete különböző szakaszaiban éppen úgy volt a később evangélikusnak és később reformátusnak nevezett felekezetek szervezője és teoretikusa, előjárója is, mint az unitáriusoké.

A Balázs-féle életrajzban most Dávid Ferenc tevékenységi szakaszai az életműben elfoglalt jelentőségüknek megfelelő teret kapnak. Így nemcsak azt tudjuk meg, hogy 1548-ban, amikor Dávid Wittenbergben beiratkozott, még római katolikus volt, hanem – ellentmondó adatok sorozatát ütköztetve, rendezgetve – Balázs Mihály meghatározza azokat az időpontokat is, amelyekben nagy teológiai fordulatai végbementek. Utólag kialakult szóhasználatról van szó, mikor lett katolikusból lutheránus, majd kálvinista, utána antitrinitárius, végül a szentháromságtagadáson belül anabaptista. Balázs azonban nem ilyen primitíven fogalmaz. Következésként figyelembe veszi a protestáns egyházszerveződés Dávid életében még elemi állapotát. Nem felekezeteket, hanem teológiai véleményeket tárgyal.

A dávidi teológia fordulatait Balázs Mihály az igazságot kereső intellektuális kíváncsiságnak tulajdonítja. Ugyanezzel az elvi állásponttal közli a művek jegyzékét is. Az Ungarländische Antitrinitarier sorozat listáin magától értetődően rajta vannak Dávid Ferenc antitrinitárius művei, és ott van a Balázs Mihály véleménye szerint római katolikus szellemű, 1550-ben kiadott Elegia. A következő tétel pedig a bibliográfiában az 1555-ös, határozottan lutheri tanokra hivatkozó éles fellépés az antitrinitáriusok egyik akkori vezéralakja, Francesco Stancaró ellen. Ez után következnek a fokozatosan antitrinitáriussá váló munkák, majd a szentháromságtagadás eszmekörében mozgó nagy többségük.

Az életrajzban Balázs Mihály egyik fő törekvése az, hogy a meglévő biográfia elemek dekonstruálásából Dávid Ferenc munkásságának idealizálástól és tévedésektől annyira mentes történetét rekonstruálja, amennyire az utókor képviseletében teheti. Nekem mint olvasónak úgy tűnik, a legfontosabb bizonyos tévedések eltakarítása lehetett. Igen sok szó van Dávidnak a lengyelországi antitrinitáriusokhoz fűződő szellemi kapcsolatairól, de talán még nagyobb hangsúly esik Dávid Ferenc és a hozzá hasonlóan sokféle vallást próbált itáliai Giorgio Biandrata viszonyára. Mert Balázs egyik tudományos tétele, ahogyan a *Sacripta et Studia* 7. kötetében világosan kifejtette, és ebben a könyvben is leírja, az, miszerint az Erdélyben, főként Dávid fogalmazásában született antitrinitárius tanítások önállóak. Önálló gondolkodás termékei; nem idegen hatásokra született reakciók gyűjteménye. A lengyelországi, illetve erdélyi antitrinitarizmus eltérése az eltérő társadalomerkölcsi (socio-ethical) körülményekből adódik. És, ami ugyancsak lényeges, nem lehet minden erdélyi antitrinitárius mű szerzőségét külföldieknek, mindenképp előtérbe Giorgió Biandratának, Dávid élete végén Palaeologusnak vagy Vehe-Gliriusnak tulajdonítani, ahogyan a főleg nyugati tudományos világ teszi.

A következetesen végigvitt időrend mellett az életrajzi rekonstrukció lényeges eszköze volt tehát a társadalmi környezet adatainak behelyezése. Nyilván ebből a szerkesztési elvből következett a különböző kolozsvári

városkönyveknek mint forrásoknak az intenzív bevonása, bár azt lehetne gondolni, minden adatuk ismert. Annál is inkább ez lenne logikus, mert Jakab Elek, aki az egyetlen monográfiát Dávid Ferencről írta, a kolozsvári várostörténet, egyben a kolozsvári források avatott szakértője is volt. Balázs könyvéből az derül ki, hogy Dávidról sok adat eddig mégis ezekben a forrásokban maradt. Nem hiszem azonban, hogy a két kutató, Elek, illetve Balázs szorgalmának eltérő volta okozta volna ilyen természetű adatbázisuk eltérő voltát. Inkább azt gondolom, egymásétól eltérő szemléletük következménye.

Balázs Mihály ebben a könyvében is, ahogyan más munkáiban rendszerint, igen nagy figyelmet fordít a teológiák, teológusok, egyházszervezetek társadalmi hálójának kitapintására. És a kapcsolatrendszer rekonstrukciója során használ mások által mellőzött tényeket. Ebben a Dávid-könyvben két ponton látszik nagyon jól, milyen hasznos attitűdöt alakított ki így magának. Az egyik pont egy legenda dekonstrukciója, a másik a főszereplő magánéletéről előkerült adatok rendezése. A Dávidról költött sok legenda közül az egyik szerint Kolozsvár magyar lakossága követte lelkes csodálattal Dávid Ferencet, amikor a szakramentárius vallást elhagyva antitrinitáriussá vált, a szászokat viszont súlyos sérelem érte azzal, hogy a másik lelkészt, aki nem csatlakozott Dávidhoz, Heltai Gáspárt, a magisztrátus eltávolította a városból. Balázs most a magyarság és az unitarizmus ilyen módon keletkeztetett azonosításán nem vitatkozik, hanem forrásokat, dátumokat, korabeli iratokba tett utólagos bejegyzéseket vizsgál. Végeredményben arra az eredményre jut, hogy Dávid elfogadása, illetve Heltai eltávolítása a különböző etnikumú kolozsváriak ős régen és a vallástól függetlenül folyó versengésének része volt. A felek mintegy természetesnek tartották a nagy megbecsülésben álló lelkészek részvételét.

Dávid Ferenc magánéletéről azért kerülhettek adatok Kolozsvár városkönyvébe, a város forrásai közé egyáltalán, mert a világi és az egyházi hatóság hatásköri elkülönítése a 16. századi Erdélyben nem volt tisztázott. Miután Barát Kata, Dávid második felesége hivatalosan bejelentette válási szándékát, azt az óhaját fejezte ki különböző fórumok előtt, hogy egyházi bíróság tárgyalja az ügyet, míg Dávid Ferenc a világi hatósághoz ragaszkodott volna. A válási szándék okáról különböző iratok különböző tényeket rögzítettek, valóságosan – tudjuk, hogyan épül fel a válóperek érvelése – akármi történhetett Barát Kata és Dávid Ferenc között. Nyilvános botrányok valószínűleg nem voltak. Ha lettek volna, Kolozsvár magisztrátusa bizonyosan nem támogatja minden eszközzel Dávid Ferencet, márpedig azt tette. Az asszony ebben a helyzetben Báthory Istvánhoz fellebbezett. (Nem Báthory Kristófhhoz, ahogyan az egyik képaláírás állítja: Illustratio 1 a – 1 b). A vajda pedig egyházi bíróság elé utalta a Barát Kata – Dávid Ferenc ügyet. Lutheránus és kálvinista lelkészek házassági beadványok tárgyalására összehívott egyesült zsinata mondta ki a házasság felbontását 1576 januárjában.

Balázs Mihály úgy tárgyalja a válás dolgát, mintha Dávid Ferencet az események során súlyos sérelmek érték volna és Báthory István a lelkészi tekintélyét akarta volna rombolni. Talán tényleg így volt. Az alkalmat azonban bizonyosan maga Dávid Ferenc adta. Mert igaz, hogy a lelkész is ember, megromolhat a házassága, de ha valaki akkora tekintélyt követel magának, amekkorát Dávid Ferenc kívánt, jogosan várják el tőle, hogy a feleségéhez fűződő viszonyát ne engedje végzetesen tönkremenni. A 16. század lelkészi köreiből a válás távolról sem volt megszokott. Dávidon kívül nem ismerünk a 16. századból olyan egyházi személyt, aki elvált, illetve akit elválasztottak volna. Az olvasó hajlik arra, hogy Báthory Istvánnal értsen egyet. Ő írt rá a per egyik iratára valami ilyesmit: nem való egyházfőnek az, aki nem tud családfő lenni. Balázs Mihály szerint Báthory ily módon az antitrinitarizmus felett mondott szűklátókörű ítéletet, az én érzékelésem szerint inkább Dávid Ferencről mint emberről szólt Báthory István elmarasztalóan.

Balázs úgy ítéli meg, a teológiai ellenfelei elé utalt válóper mintegy előjátéka volt a Dávid Ferenc mártírhalálához vezető eljárásnak. Ezen elgondolkoztam. Nem vagyok benne biztos, hogy az érvelés meggyőzőtt. Bizonytalan maradtam főleg olyan körülmények miatt, amelyeknek az olvasó elé tárására Balázs egyébként végig nagy gondot fordít. A kapcsolatok a két eljárás közötti időben lényegesen megváltoztak. Talán csak az közös a két eseménysorban, hogy Kolozsvár következetesen Dávid Ferenc mellett állt, igen nagy eltérés viszont először is az, hogy a válóper idején Báthory István még otthon volt, de már

Lengyelországban, amikor a végzetes per elindult. 1576 márciusának elejétől a lengyel király megbízásából Báthory Kristóf kormányozta Erdélyt. A másik, valószínűleg az uralkodói személyváltozással összefüggő lényeges különbség az, hogy míg Giorgio Biandrata a válópertől távolmaradt, a másik ügyben, a Dávid mártírhalálához vezető per megindításában, majd folytatásában főszerepet játszott.

Ide kívánczik az a tény, hogy a források jegyzékéből egy fontos tétel kimaradt. Nincs rajta az 1576. májusi országgyűlésnek az a határozata, miszerint a „Dávid Ferenc vallásán valóknak” az előző diétán hozott határozat szerint valóban lehet püspökük, de „az kik Dienes pappal egy valláson vadnak, azokat ne cogálhassa, hanem Dienesnek övéi között régi autoritása megmaradjon.”<sup>[10]</sup> Ilyen törvényt hozott Báthory Kristóf egyik első országgyűlése. Most nem mennék bele abba a problémába, hogy a „régis autoritás” jelenti-e Alesius Dénes, mert róla van szó, püspöki hivatalát. Az itteni életrajz összefüggésében a lényeges az, miszerint az első Dávid Ferencsel szemben nem kifejezetten előzékeny törvényi intézkedés nem Báthory Istvántól, hanem Kristóftól származott. A lengyel királlyá választott Báthory az elköltözése előtti pillanatokban, a legutolsó általa összehívott országgyűlésen még arra talált alkalmat, hogy Dávid Ferenc újabb, immáron harmadik püspökké választására törvénybe foglalt engedélyt adjon.

Báthory István Jakab Elek tollán lett az unitarizmus, személy szerint Dávid Ferenc esküdt ellensége. Az ő koncepciójának születése előtt valamivel azonban keletkezett egy másik is. Az Szilágyi Sándortól származik, aki azt írta, hogy a Dávid Ferenc mártírhalálához vezető események mozgatója Báthory Kristóf és Giorgio Biandrata volt. Hozzátette: nem tudja megállapítani, melyikük használta a másikat eszközként.<sup>[11]</sup> A történetírás minden ágának legtöbb művelője, így Balázs Mihály is, Jakab Elek történetét fogadta el. Én Szilágyi Sándor igaza felé hajlok. Mellette szól mindenek előtt az, hogy mint az Erdélyi Országgyűlési Emlékek huszonegy kötetének és igen sok más forráskiadványnak a szerkesztője, valamint rengeteg Erdély történeti munka szerzője, rendkívül jól ismerte az erdélyi forrásokat. Ismerte a körülményeket és az embereket. Másrészt az én tapasztalataim szerint mindenben tárgyilagos volt. Hasonlókat Jakabról nem igen lehet mondani.

Kérdés persze, érdemes-e történeti alakok személyes felelősségén vitatkozni. Ha az időbeli távolságot, vele a történet lezárt voltát nézem, felesleges. Az életrajz ezzel szemben kinyitja a múltat. Ha írok egyáltalán életrajzot, magamhoz hasonló embernek minősítem a történelem alakjait. Akkor tudnom kell, mit miért csináltak. Mit tett a főszereplő, mit azok, akik körülötte éltek vagy esetleg egyenesen uralkodtak felette? Ki uralkodott az életén? Miért tudott uralkodni rajta? Ki kell alakítanom valamilyen magyarázatot valamennyiük cselekedeteire. És a magyarázat legyen olyan, hogy legalább engem kielégítsen. De ezen a ponton kicsit elszaladtam. Mert az itt tárgyalt Dávid életrajzot nem én írtam, Balázs Mihályt pedig saját magyarázata nyilván megnyugtatta. Különbözik az azt tárta volna az olvasói elé. Annál is kevésbé lehet e felett kétségem, mivel a Báthory István – Dávid Ferenc kapcsolaton egyszer már vitatkoztam vele. Érveim a mostani szöveg tanúsága szerint hidegen hagyták. Akkor azonban nem hivatkoztam Szilágyi Sándorra. Most, amikor a modern tekintélyelvűség etikettjének megfelelően a történetírás egyik ősatyját bevonom, talán sikerül Balázs Mihályt némileg elgondolkoztatnom.

Dávid utolsó, a fogság előtt otthon töltött idejéről Balázs az életrajzban keveset ír. A kötet második részében közölt forrásokra utalja az érdeklődőt. Itt, az életrajzi tárgyalás során csak éppen érinti azt az izgalmas helyzetet, amelyben Európa különböző részeiből Kolozsvárra hívtak, vagy odamenekült teológusok, részint Dávid korábbi ellenfelei, nála jönnek össze, az ő házában laknak, és teológiaiük nüanszairól tárgyalnak.

Az utolsó viták anyaga aztán valóban benne van a kötet második részében. Balázs minden írásba került és fennmaradt darabot számba vett. Közli az adataikat. Ott vannak Dávid Ferenc gondolatainak esetleg mások fogalmazásában ránk maradt forrásai is. Az ilyen szövegeket Balázs gondosan elemzi, megállapítja, hitelesen rögzítik-e az intellektuális tényeket. Ha nem, a vitatott vagy tévesen Dávid Ferencnek tulajdonított művek csoportjába kerülnek. Ezt a munkát végrehajtani hatalmas teljesítmény volt. Mert az antitrinitárius teológiai

termés túlnyomóan nagy többsége a szellemi arisztokráciának készült. A lényegét egyszerű emberek nyilván megértették, azért volt Dávidnak annyi híve, de az érvelés finomságait csak igen széles tájékozottságú közönség tudja felfogni. Balázs Mihály feltehetőleg folytatott módszeres teológiai tanulmányokat. Kizártnak tartom, hogy a nélkül eligazodnék az antitrinitárius gondolkozás labirintusában. De eligazodik, megtalálja az útvesztő kijáratát is, és a forrásokhoz fűzött annotációkban a laikus érdeklődőt lekötő, feszült hangulatú szövegeket hoz létre.

A szövegeket – a kiadvány jellegének megfelelően – angolul lehet olvasni. Ebben van valami kaffai. Gondoljunk bele: valamikor valaki többnyire latinul, tehát nem az anyanyelvén, leírt bonyolult gondolatokat. A bonyolult latinságot és a bonyolult gondolatokat más valaki több, mint négyszáz évvel később megértette, ami azt jelenti, hogy legalább gondolatban a saját magyar anyanyelvére lefordította. Majd leírta őket magyarul, ha nem is szó szerint, ám annyira egyértelműen, amennyire fordítás alá adott szövegnél világosnak kell lenni. Végül egy harmadik személy az egészet angolra fordította. A kulturális kommunikáció tág értelmében vett translatio – átvitel sokszorosán eredményes jelenségével állunk szemben.

Az utolsó átvitelt Gellérd Judit végezte. Ő a harmadik személy, az, aki az annotációk és az egész kötet angol fordítását készítette. A világhálón nyerhető információk szerint magyar anyanyelvű, erdélyi születésű, és Amerikába ment férjhez. Ott orvosi és teológiai diplomát szerzett. Jó választás volt erre a munkára. Az eredményhez Gellérd Juditnak csak gratulálni lehet. Ezzel felmerül a végső kérdés. Kinek kell ez a könyv vagy a nagy sorozat többi darabja? Az egyik abszolút illetékes, az alapító szerkesztő, Séguenny különböző kötetek előszavaiban különbözőképpen nyilatkozott a célközönségről. Először azt írta, a vállalkozás részvevői más szakértő tudósoknak dolgoznak. Aztán a múlt kutatói általában lettek a reménybeli olvasók. Végül a nagyközönség olvassa nála a Bibliotheca Dissidentium köteteit. Én nem lennék ennyire optimista. Még arról sem vagyok meggyőződve, hogy az olvasók köre a kezdetektől eltelt évtizedek alatt bármilyen értelemben tágult volna. Olvasásszociológiai vizsgálatok éppen ebben az időben szólnak az amatőr tudományos érdeklődés visszaszorulásáról. Bármit értsünk is nagyközönségen, nem valószínű, hogy a tagjai bibliográfiai adattárakat böngészgetnének.

Más azonban a tudomány és a tudományos érdeklődés. Nem írtam volna meg ezt az ismertetést, ha nem tudnám, hogy létezik a Balázs Mihály könyvét és sok hasonló kiadványt igénylő közönség.

*(ism.: Péter Katalin)*

## Jegyzetek

---

[1] Jugareanu, Veturia: Bibliographie der siebenbürgischen Frühdrucke. Herausgegeben vom Hermannstädter Bruckenthalmuseum, unter Mitarbeit von Elisabeth Soltész-Juhász (Budapest). Baden-Baden, 1959. (Bibliotheca Bibliographica Aureliana I.)

[2] Balázs, Mihály: Early Transylvanian Antitrinitarism (1566-1571): From Servet to Paleologus. Baden-Baden, 1996. (Bibliotheca Dissidentium Scripta et Studia 7.) A továbbiakban a nevek mellett az egyes daraboknál a Bibliotheca Dissidentium kötettségét és kiadási évét közlöm. Nem adok teljes bibliográfiai leírást. Az ismertetésem kiindulásaképpen és két első jegyzetében megadott három címverzióval azonos szerkezetű a többi is.

[3] Séguenny, André: Johannes Campanus, Christian Entfelder. Philippe Denis: Justus Velsius. Marc Lienhard: Catherine Zell - Schütz. I. 1980.

[4] Kinder, A. Gordon: Michael Servetus. X. 1989.; Chevallier, Marjolaine: Pierre Poiret. V. 1985.

[5] Hálásan köszönöm az Akadémiai Könyvtár munkatársainak, hogy segítettek az egész sorozatot összeszedni. Utólag tudtam meg, mert az OSZK on-line katalógusából nem derült ki, hogy az egész sorozat szabadpolcon áll az ottani Kézirattár kézikönyvtárában.

[6] Heltai, János: Tamás Arany. Balázs, Mihály: István Basilius. Herner, János: István Császmái. Szabó, András: Lukács Egri. Pirnát, Antal: Elias Gczmidele. XII. 1990.

[7] Káldos, János: György Enyedi. Unter Mitwirkung von Mihály Balázs. XV. 1993.

[8] Poszár, Annamária: Demeter Hunyadi. Haas, Éva: Pál Karádi. Balázs, Mihály: Máté Toroczkai. Németh, Katalin: Válaszúti György. Keserű, Gizella: Várfalvi Kósa János. Red.: Balázs, Mihály. XXIII. 2004.

[9] Jakab Elek: Dávid Ferenc emléke: elítéltetése és halála háromszázados évfordulójára. I-II. Bp., 1879.

[10] Erdélyi Országgyűlési Emlékek Történeti bevezetésekkel II. (1576-1596) Kiad.: Szilágyi Sándor. Bp., 1877. 108. p.

[11] Uo. 23-26. p.

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