



Tóth Zsombor: A hosszú reformáció jegyében. Vallási perzekúció és tanúságtétel a református irodalmi hagyományban a gyászévtizedtől 1800-ig

Humanizmus és reformáció 41

Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézet, 2023, 488 l.

BALÁZS Mihály

Szegedi Tudományegyetem BTK Magyar Irodalmi Tanszék, professor emeritus

ORCID: 0000-0001-8006-4968

A monográfia a nemzetközi tudományosságban kiemelkedően tájékozott, módszertani és elméleti kérdésekre roppant fogékony, sok nyelven olvasó és publikáló, a forrásfeltáró munkálatokban is eredményesen dolgozó tudós színvonalas munkája, amelyet a szerző az MTA doktora fokozat elnyerését megcélzó disszertációként is eljuttatott az illetékes intézményhez. Az alábbi recenzió az eljárás során megfogalmazott támogató opponensi vélemény némileg lerövidített és átalakított részleteit tartalmazza.

A méltatást célszerű a forrásfeltáró munkálkodással kezdeni, ami persze azt is jelenti, hogy először a monográfia VIII. és IX. nagyfejezetével foglalkozom. Leszögezhető, hogy zömmel erdélyi gyűjteményekben elvégzett szisztematikus kutatásra támaszkodva, ismeretlen kéziratok egész sorával gazdagítja a 18. századi francia–magyar fordításirodalomra, illetőleg az erdélyi reformátusság intézményeire és kegyességi életére vonatkozó ismereteinket. A sort Beregszászi István 1731-ben elkészült és Marosvásárhelyt őrzött műve nyitja, amely Friedrich Adolf Lampe *Synopsis historiae sacrae et ecclesiasticae* című munkájának olyan magyar nyelvű átdolgozása, amely „önérzetesen és releváns módon érvényesíti saját műveltségét”. (282.) Aktualizáló szándéka egy személyes epizód és egy sor Pápai Páriz latin szövegében (*Rudus redivivum*) sem olvasható, egyéni mozzanat beiktatásán kívül abban is megragadható, hogy az eredetitől eltérően egyháza történetét „a türelmesen elviselt üldözés és konfesszori vagy mártíri tanúságtétel kizárólagos kettősségében jeleníti meg”. (285.) Tóth Zsombor Beregszászi további fontos forrásait is azonosítja, s az értelmezést ezek figyelembevételével teszi konkrétumokban gazdaggá.

Hasonló feldolgozásban részesül az 1758-ban elkészült kéziratban ránk maradt magyar nyelvű Kálvin-életrajz. Előbb a domidoctus fordító Huszti László életrajzának adatait kapjuk meg, majd a legfrissebb nemzetközi szakirodalomra támaszkodó kép következik a református élettörténetírás legfontosabb jellemzőiről: a katolikus hagiográfiai tradíció ellenében a reformátori életrajzokban a középkori szentek életrajzainak csodás elemeit fabuláknak minősítve a főhős életútját a hirdetett ige és a példásan tevékeny élet összhangjaként mutatják be. A körültekintően filologizáló elemzés azt is feltárta, hogy Huszti a fenti összhangot legérettebben megteremtő tudó forrás utolsó változatát fordította le, abból a kiadványból, amelyben Tóth Zsombor találó megfogalmazása szerint „az élettörténet [...] meghatározóan kontextuálja a levelezési korpuszt

és beszélteti Kálvint”. (314.) A reflektált alkotói önállóságot példázzák az idézetek is, s a szerzőnek azt is sikerül megállapítania, hogy a kötet végén olvasható s a fordító által két sorral meg is toldott epitáfium Béza egy másik, verses műveit tartalmazó kiadványából származik.

A IX. fejezet élén álló szöveg nem csupán a francia hugenották 16–18. századi megpróbáltatásairól ad tömör áttekintést, hanem markáns egyértelműséggel előlegzi a tanulságot: „a hosszú 18. században” a hugenotta kegyességi irodalom olyan erőteljes recepciója zajlik le a magyar református kegyességi kultúrában és irodalomban, hogy napirendre kerül az angol puritanizmus felváltása is. (330.) Ezt egy pontosítás követi (Pápai Páriz nem az idősebb, a hugenotta ortodoxia legfontosabb védelmezőjének tartott Pierre Du Moulinnek a szövegét ültette át magyarra a *Pax animae*, azaz a *lélek békességéről* megjelentésekor, hanem a hasonló nevű fiáét, aki anglikán lelkipásztorként alkotott). Az első, francia forrásból készült teljes magyar fordítás Tóth Zsombor szerint kánont teremtő, hiszen „Pápai Páriz francia nyelvből készült fordításának [...] jelentőségét az az irodalmi kánon adja meg, amelyet megalapozott és elindított”. (342.)

A kiemelkedően fontos mű elemzésére később kerül sor, ezt megelőzően azoknak a kézirat és nyomtatott műveknek a számbevétele következik, amelyek 1680 és 1800 között születtek, s amelyek listája az I. számú Appendixben olvasható.

A következő alfejezetében Pierre Du Bosc (1623–1692), Dézsi Lázár György (?–1773) és Hermányi Dienes József (1699–1763) szövegekben megragadható találkozásával foglalkozik. A francia szerzőnek egy prédikációját ugyanis Dézsi Lázár magyarra fordította, ám a fordítás kizárólag Hermányi Dienes másolatában maradt ránk. Valószínűsíthető, hogy Hermányi Dienes nem csupán másoló volt, hanem társszerzőnek is tekinthető. Az érvelés szilárd bázisát képezi, hogy a monográfia szerzője nem csupán kézbe vette, hanem a jelek szerint alaposan tanulmányozta is Hermányi Dienes Enyeden őrzött prédikációinak két terjedelmes kötetét, sőt a további forrásokat is szembesítette a korabeli prédikációelméleti megnyilatkozásokkal. Bizonyításai beláthatóvá tették, hogy Dézsi Lázár és Hermányi Dienes a magyar reformátusságban régen otthonra lelt puritánusok, Perkinsius és Amesius által fémjelzett paradigmát követte. Ez nyilvánult a teológiai argumentáció nagy erudícióról tanúskodó mozzanatainak programszerű leszegényítésében, de főleg abban, hogy a francia szerző elsősorban olvasásra szánt szövegét úgy tették esetleges további prédikátortársaik számára is felhasználhatóvá, hogy folyamatosan feltüntették a homiletikai értelemben vett szerkezeti egységeket. Az összegzés aztán meggyőzően érvelt amellett, hogy nagyon markáns Du Bosc-recepció figyelhető meg Erdélyben és Magyarországon egyaránt, s ezt a függelékben az életrajz, illetőleg prédikációi példányait feltüntető táblázatok is demonstrálják. Talán itt volt a megfelelő helye annak is, hogy a francia szellem jelenlétét kizárólag a felvilágosodás szerzőinek recepciójával azonosító Eckhardt Sándor, Sötér István és Kosáry Domokos egyoldalúnak talált szemléletét is szóvá tegye.

A nagyfejezet zárótetele Zágoni Aranka György *Jó keresztyén, azaz: A keresztyén embernek minden tisztit XVII szakaszokba foglaló idvességés trakta* című művének értelmezése. Előbb bemutatta az anglikán Richard Allestree (1619–1681) pályáját, illetőleg azt, hogy miképpen terjedt el az 1658-ban publikált és sok nyelvre lefordított *The Whole Duty of Man* című műve. Megtudjuk, hogy két francia fordítása is elkészült, s hogy Aranka az 1737-ben sokadszor megjelent második francia fordításból dolgozott, amelyből ugyancsak két változat is ránk maradt. Az utóélet fontos mozzanata, hogy a kutatás számontartja a magyar fordítás egy másik változatát is, amely Debrecenben kétszer (1749, 1769) nyomtatásban is napvilágot látott.

Elmondható tehát, hogy a mondott két fejezet sok nyelven írott szövegeket felölelő, körültekintő tájékozottságra valló, invenciót, szorgos és fáradságos utánjárást igénylő munkálkodásra épül. Filológiai eszme- és kegyességtörténeti megállapításai komoly komparatistikai iskolázottságról tanúskodnak, a vizsgált szövegek elmélyült elemzése bizonyosan időtálló megállapításokban összegződtek. Mivel a szerző bevalottan az újabb forrásokat felölelő kiegészítést is terve vette, célszerű lesz ennek során magyarázatot keresnie a szövegkorpusz szembevetendő megkésettiségeire is.

A monográfia címével nem kis öntudattal Horváth János könyvére utaló s neki egy nyitófejezetet is szentelő szerzőben azonban az eddig méltatottnál nagyobb ambíció munkál. Ő arról kívánja meggyőzni olvasóit, hogy a hosszú reformáció fogalmának bevezetése hozzásegít a protestantizmus jegyében a korai újkorban szerveződő erdélyi és magyarországi kultúra egészének mélyebb megértéséhez.

A skóciai St. Andrews egyetemének kutatói közösségében megismert és az első időszakban legalábbis az angolszász tudományosságban a német tudósok által meghonosított konfesszionalizációs tézis ellenében működésbe léptetett elképzelés Tóth Zsombor számára ugyanis minden jó és gyümölcsöző dolog forrása. A hosszú reformáció a korabeli megbízható történeti referenciákra épít, ezért megóv az utólagos projekcióktól. Segít egy-egy hagyomány rétegeinek feltárásában, valamint az adott periódus domináns hagyományának felismerésében. Horizontálisan és vertikálisan is beszédes, hiszen egyfelől hosszú távú áttekintést biztosít, márpedig a reformáció valójában a 18. század perspektívájából értelmezhető árnyaltan, másfelől kiemeli a reformáció kutatását a makrostruktúrákra koncentrált rabságából, utat nyit a mezostruktúrák irányába, sőt ösztönzést ad a mikrostruktúrákra összpontosító esettanulmányok elkészítésére. Felszámolja a nyomtatott művekre koncentrált egyoldalúságot, így a sokszor a hivatalosságon kívüli szférákban született kéziratok dokumentumok tanulmányozására serkent. Képes a hagyományosan nagy becsben tartott peregrinációkutatás szemléleti felfrissítésére, hiszen nem reked meg annak naiv regisztrálásánál, hogy mi volt külhonban bujdosó elődeink iszákjában, hanem felveti az itthoni meghonosítás és alkalmazás problematikáját is.

Az iménti kihegyezett mondatokat szerintem jogossá teszik Tóth Zsombor olykor differenciálatlan általánosításai, hiszen nem ismerek olyan érett régi magyaros szakembert, aki nem tanulmányozott volna kéziratokat. Másfelől viszont a peregrináció kutatóit mindig is foglalkoztatták a hazacipelt eszmék meghonosításának lehetőségei, s ezek feltárása az esetek többségében források hiányában maradt el. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne tartanám nagyra azt, ahogyan az értekezés második nagyfejezetében bemutatja a magánszférában maradó kéziratok szöveggyomrányozódás néhány interkonfesszionális szempontból is látványos esetét. Bár az alábbiakban ellenvetéseket fogalmazok meg, nagyon is értékelem azt a szinte naprakész tájékozottságot is, amellyel a nemzetközi kutatás eredményeit és tendenciáit követi.

A lényegre térve, az első terjedelmes fejezet kinyilvánított célja, hogy kiszabadítsa a 18. századot az ész uralmának kiteljesedését sietős örömmel regisztráló felvilágosodáskutatók fogságából. Kifejti, hogy a Horváth Jánostól megörökölt fejlődéselvű nagyelbeszélés a marxista örökség terhe alatt a vallási szférát negligáló evilágosság jegyében a teljes századot csak a felvilágosodás előfutárai vagy előzményei kibontakozásaként volt képes leírni. Sokakat illet elmarasztaló megjegyzéssel, a legtöbbször talán Bíró Ferencet, de engem is megtisztel ilyennel a szege-di konferencia kötetének címében szereplő *előzmények* terminus használatáért. Egyáltalán nem

szeretném állítani, hogy nem olvashatók itt megszívlelendő megállapítások, de mint majd a későbbiekben látni fogjuk, teljes sikerről nem beszélhetünk. Bizonyos értelemben inkább az ajtót berúgó hatásos fellépésről van itt szó, s ha választanom kellene, inkább a monográfia zárófejezetének valamivel higgadtabb megfogalmazásai mellett voksolnék. A bevezető ugyanis még szélesebb soraiban is a bírált hagyomány radikális ellenpontjaként kíván szerepelni, s így tagadja, hogy a felekezetek bármelyikében regisztrálni lehetne a felvilágosodás eszmeiségének bármiféle megjelenését, s ezért szerinte a helyzetet megbízhatóbban írja le, ha egyszerűen katolicizmusról és reformációkról, vagyis a protestáns világ tekintetében hosszú reformációról beszélünk. A könyv zárata ezzel szemben a hosszú reformáció és a vallási felvilágosodás interferenciájáról értekezik, majd megengedi, hogy a különböző felekezetekben észlelhessük a *vallási felvilágosodás* elemeit is, de ezeket persze a hosszú reformáció szerves részének kell tekintenünk. Ezek a monográfiát keretező megállapítások közel visznek bennünket annak mérlegeléséhez, hogy a fogalom bevezetése és használata segítségünkre tud-e lenni a kora újkori vallási és kulturális jelenségek értelmezésében.

A válasz előtt érdemes tudatosítanunk néhány nehézséget. Az egyik már a monográfia címében tükröződik: a főcímben a *hosszú reformáció* szerepel, míg az alcímben az áll, hogy *vallási perzekúció és tanúságtétel a református irodalmi hagyományban*. Tegyük hozzá, hogy az előttünk lévő szöveg is többször kinyilvánítja: döntő mértékben a református felekezetben történetekkel foglalkozik, s nem csupán ennek a dolgozatnak célja a református ortodoxia domináns hagyományként való megjelentetése, hanem ezt tekinti hosszabb távú feladatának is. Másfelől nem egészen világos számomra az az olvasói paktum, amelyet az ellentmondás kiiktatására ajánl, mert egyfelől *négy* bevett felekezet kutatására alkalmas korszakalakzat kidolgozásáról beszél, de azt mintha mindenképpen el kellene fogadni a hosszú reformáció jegyében munkálkodóknak, hogy a domináns hagyomány helye már foglalt. Bárhogy is van, nem haboznék kifejezni elismerésemet azért a rugalmasságért, amelyet a Lendület program tanúsított a kiadványok támogatása során.

Nem problémátlan az időkeretek kijelölése sem. Már az eddigiekből is kiderült, hogy alaposabban körüljártnak a felső határ tekinthető, a 18. század végét, a türelmi rendeletet (1781) vagy az azt követő évtizedeket konkrétan meg is nevezi, jóllehet egy helyütt még messzebbre is megy. Megfogalmazása szerint a konfessziók közötti átvételek és átvitelek folyamata akkor ér majd véget,

amikor a multikonfesszionális kultúrán belül adott felekezet részéről megszűnik a tanbeli ortodoxia vindikálása más felekezetek rovására, és egy felvilágosult intellektuális pluralizmus jegyében általánosan megengedett lesz az összes konfesszionális hagyomány és tanítás egyenértékű megjelenítése. (86.)

Ez rokonítható azzal a Bíró Ferenc és Margócsy István dolgozataiban megfogalmazott elképzeléssel, hogy 18–19. század fordulóján a felekezeti meghatározottságot felváltja valami más, szerintük a nemzeti, s a felekezetek istene helyébe egyetlenként a magyarok istene kerül. Tartok tőle, hogy egyik elképzelés sem állja meg a helyét, hiszen több eszmetörténész úgy látja, hogy csak a 19. század utolsó harmadában zajlott le az az átalakulás, amelynek eredményeképpen a nemzeti hovatartozás szélesebb körben vált *minden korábbit leváltó* kohéziós erővé.

Az utópia világából visszakerülünk a történeti valóságokéba, ha a hosszú reformáció kezdeteire figyelünk. Itt 1500 és 1520 felváltva szerepel, de nagyobb probléma, hogy az indoklás olyan általánosságok szintjén marad, hogy „a késő középkor és a reformáció kezdete valójában egy olyan proto-reformációnak/előreformációnak is tekinthető az európai kultúrában, amely az 1500-as időhatár előtt és után is érvényes”. (15.) Ezt követően Horváth Jánosra hivatkozva tesz említést „a késő középkori devóciós irodalom proto-reformációhoz köthető jellemzőiről”. (15.) Ehhez hasonló általánosságok hangzanak el, s mintha nem vetne számot mindazzal, ami 15. század második felének és a 16. század elejének kutatásában az elmúlt évtizedekben történt.

A koncepciógyártásban olykor ellankad a kritikai szellem, s ez néha árnyékokot vet fáradtságot nem ismerő filológiai szorgoskodásának eredményeire is. Ezt láthatjuk a következő szenzációs találat kibontása során. Tóth Zsombor a Teleki-tékában kézbe vette a könyvtáralapító Teleki Sámuel könyvtárának több kötetét, így Pierre Du Moulin *Anatome Missae: Latino sermo Donata a Ludovico Molinaeo* című Leidenben 1637-ben megjelent művét is. Ismertetése szerint a kötet hátlapján egy kéziratos elmélkedés olvasható arról, hogy miként rontotta meg az ősegyházat a klérus tudatlansága, s hogy az egyháztörténet-írásnak ezt a folyamatot kell bemutatni, majd pedig azt, hogy a reformátorok miként szorgalmazták a visszatérést az apostolok tudományához. Ez persze Tóth Zsombornál azt is jelentené, hogy „Teleki álláspontja a francia forrásokból táplálkozó hugenotta szenvedés- és sérelemtörténetbe ágyazott kontextusban épül fel” (40), ám belép egy fontos magyar vonatkozás is, hiszen Teleki a könyv hátvédlapjára még a következő megjegyzést is odaillesztette a kötet oldalszáma utalva: *Confessio fidei Hungarorum Wladislaw Regi 1508 tradita investigari debet*. Ezzel összhangban álló megállapítást idéz a fentebb említett Beregszászi Istvántól is arról, hogy a magyarok 1508-ban „a mi mostani cofessionkkal megegyező confessiot adának be”. (294.) A megállapítás szerepel már Du Moulinnél is, megtoldva azzal, hogy Magyarországon nagy volt az igaz hívők száma, s hogy ezzel a hitvallással védekeztek azok ellen a vádaskodások ellen, amelyekkel egy ágostonos barát László királynál illette őket. A francia szerző felsorolja a hittételeket is: nem szabad engedelmeskedni a pápának, tilos a szentek imádása, nincs purgatórium, két szín alatt kell az úrvacsorát venni, nincs átlényegülés. Szerzőnk természetesen tud arról is, hogy szerepel ez az epizód Pápai Páriz *Rudus redivivum*ában is, viszont nem figyel fel arra, hogy jelentősen kiszínezett formában. Ő kifejezetten huszitákról beszél, akik 1508 előtt csak titokban terjesztették tanaikat, de számuk ekkorra úgy felszaporodott, hogy egy zsinatot is tartottak a mondott esztendőben, ahol „közmegegyezésből hitüknek ágazait olyan tisztán kiadták, valamint annak utánna Helvétiaiból kijöve”. Így cáfolták az őket ért vádakat, s így akarták elérni, hogy „aszerint a tudomány szerint szabad legyen az országban tanítaniok”. Az meg aztán nagy próba volt, hogy ezt a hitvallást akkor kényszerültek az országos gyűlés elé terjesztetni, amikor László két esztendő fiát, Lajost Székesfehérvárott megkoronázták. Erre a lépésre egy Ágoston szerzetin lévő barát vádaskodása kényszerítette őket. „De hogy jó jönne ki belőle, és reménységük felett kívánt választ nyertek, egyedül a királynak szívét patakok módjára hajtogató Isten vitte végbe”.¹

Szándékosan idéztem Pápai Páriz művének magyar változatából az új, talán más, esetleg további francia forrásokból származó, de mindenesetre kiszínezett és bizonyosan utólagos moz-

1 PÁPAI PÁRIZ Ferenc, „Romlott fal felépítése” (1685), szerk. THURY Etele, in *Magyar protestáns egyháztörténeti adattár V*, szerk. STROMP László, 129–181 (Budapest: Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1906), 135.

zanatokat, hogy világossá váljék a történet *mitizálásnak* folyamata. Mert erről van szó, jóllehet Tóth Zsombor szerint nem egyszerűen azt kell regisztrálnunk, hogy a magyar kutatásban a „huszita előzmény” eddig csupán „a középkori művelődéstörténet, a középkori eretnokség-történet, vagy [...] a magyar bibliafordítások kutatásának kontextusában” szerepelt, hanem szerinte legalábbis látnunk kell, hogy ezáltal „egy olyan proto-reformáció képe körvonalazódik, amely bizonyára a 15. század folyamán kezdődik el és 1508-ra kulminál, ami a magyar (hosszú) reformáció korszakát jelentősen kiterjeszti, a jelenlegi tudásunkhoz képest is.” (410.) Szerintem ezzel a nagy léptékű megoldással mégiscsak várni kellene új, *korabeli* források előkerüléséig.

Hosszabban kell foglalkoznom a fő tétellel, vagyis azzal, hogy a koncepció szerint a hosszú reformáció a kezdetektől a 18. század végéig, még ha kisebb módosulásokkal is, de két nagy vallási tapasztalatból, mégpedig a vallási perzekúcióból eredő félelemből s az erre gyakran válaszként érkező tanúságtétel devocionális heroizmusából építkeznek. Bár a monográfia folyamatosan hangsúlyozza a tézis centrális jelentőségét, a nemzetközi szemléből nem derül ki, hogy ez milyen mértékben magyarországi és/vagy erdélyi sajátosság. Mivel tájékozottságom nyilvánvalóan elmarad a szerzőétől, s a monográfia befejezése óta eltelt időszak nemzetközi szakirodalmáról sincs a teljességet akárcsak megközelítő képem, csak azt a benyomásom merem leszögezni, hogy semmiképpen sem tekinthető általánosan elfogadottnak. Ugyanilyen fontos, hogy még a mártíriumot kiemelt jelentőségűnek tekintő szerzőknél is differenciáltabb és a kialakulástörténet fázisaira érzékenyebb képpel találkozunk annál, amely a *Reformáció és történeti tapasztalat* című fejezetben olvasható. Nagyon jellemző, hogy a címe szerint is első ilyen vállalkozás, Ludwig Rabe 1552-ben Strasbourgban megjelent *De S. Dei confessoribus veterisque Ecclesiae martyribus* című műve még csupán az *Ótestamentum* és az első századok keresztény hőseit szerepelteti, kortárs vagy közel kortárs mártírokról nem beszél, újabb hitvallókkal is csak a későbbi kiadásokban gazdagodik. 1556-ben jelenik meg aztán Flacius Illyricus *Catalogus testium veritatis* című munkája, amely egy általa megszervezett nemzetközi munkaközösség első eredményeként sorakoztatja fel az igazság tanúit, amit aztán a *Magdeburgi centuriák* követ, amelyben századról századra haladva szerepelnek azok, akik szerepet vállaltak az igazság fenntartásában. A kiindulópont ezekben a vállalkozásokban az ősegyház tisztasága volt, s a cél mindazok dokumentált felsorakoztatása lett, akik bármilyen kis mértékben is hozzájárultak az igaz tan megőrzéséhez. Illyés próféta aktualizált szavai jelentettek számukra ösztönzést, amelyek szerint ezerszám voltak mindig olyanok, akik kitartottak, s őt idézve beszél Flacius a *Catalogus* bevezetőjében arról, hogy az igaz egyház és vallás sohasem szűnt meg létezni (*vera ecclesia et religio sunt perpetua*). A kiindulópont és vezérlő elv tehát a *testes veritatis* keresésének és felsorakoztatásának említett igénye volt, amely a későbbiekben is egyetemesebben és szélesebb körben érvényesült, s ennek következtében a reformáció jegyében kibontakozó törekvések belső dinamikáját szerintem nem a félelem és a vele párosult tanúságtévő heroizmus biztosította, hanem a katolicizmus intézményrendszerének alapjait is megkérdőjelező igaz tanrendszer megtelepedése, majd intézményesítése. Úgy tűnik, hogy a mártírológiai szemlélet később a felekezeti konfliktusok elmélyülése során jelent meg, s jelenlétének intenzitása logikus módon függött attól, hogy milyen mélységűek voltak ezek a szembenállások. Számomra legalábbis ezt bizonyítják azok a tanulmányok, amelyeket Tóth Zsombor természetesen ismer, s amelyek közül ezt a gazdagodási és átalakulási folyamatot legmeggyőzőbben feltárók Irena Backus munkái voltak.

Ezzel persze elérkeztünk ahhoz a kérdéshez, hogy a teológiai és történetteológiai lényeket tekintve ugyanazon folyamatok játszódtak-e le Magyarországon és Erdélyben, mint Európa más régióiban. Úgy vélem, a vázolt egyoldalúságokkal is magyarázható, hogy a széleskörűen tájékozott és hatalmas olvasottságú szerző nem igazán érzékeny az itteni sajátosságok iránt, s egy helyütt ki is nyilvánítja, hogy a magyar kutatók sokszor magyarázkodásképpen hivatkoznak az európaiaktól eltérő viszonyokra és jelenségekre. (415.) Ez az erdélyi és magyarországi reformációt, s különösen annak korai, 16–17. századi periódusát vizsgálókra semmiképpen sem igaz. Ezeket persze Tóth Zsombor is ismeri, de nagy hiányosságnak tartom, hogy nem látszik tudni Molnár Antal nagyon invenciózus, összegző igényű értekezéséről, amely már címével (*Miért világtörténelmi kuriózum a magyarországi reformáció?*) is válaszol az észrevételére.²

A monográfiában nagyon helyesen több ízben szerepel az a Molnár Antal tanulmányaiban is központi mozzanat, hogy nálunk a vallási perzekúció sohasem érte el azt az erőszakos radikalitást, amely Európában mártírok tömegeit fosztotta meg javaiktól, sőt életüktől is. A gyászévtized előtt nálunk mártírokról nem beszélhetünk, mondja, elfogadva Csorba Dávid nagyon tárgyyszerű elemzését a 16–17. századi forrásokban szereplő, felekezeti elfogultságból többnyire felnagyított vagy nagyon elszigetelt és teljesen talán nem is tisztázható esetekről. De helyeselni látszik Ács Pál elemzéseit is arról, hogy a Cranmerusról vagy Erasmus nyomán a szent Makabeusokról verselő Sztárai esetében életét semmiképpen sem veszélyeztető megpróbáltatások, válsághelyzetek kiénekléséről lehet szó. Azt persze valóban ki lehet jelenteni, hogy a hazaiak tudtak az Nyugaton történt szánalmat keltő esetekről, s az is tény, hogy Szenci Molnár Albert tervbe vette Crespin kötetének magyarra fordítását. Tóth Zsombor szerint ezek, kiegészülve a Francesco Spiera esetéről régebben ismert és újabban előkerültekkel, elegendőek ahhoz, hogy egy, a gyászévtizedet megelőző periódust is felvegyünk (1500–1671), amelyet a vallási perzekúcióról való tudás elsajátítása töltene ki, míg a gyászévtizedet követő időszak (1681–1800), vagyis egy hosszú 18. század a vallási perzekúció történeti tapasztalatának periódusa lenne. Egy helyütt aztán odáig is elmegy, hogy a gyászévtized a hosszú reformáció kronológiai és *konceptuális centrumát* képezi, innen látható be időben előre- és hátratekintve is korszakkonstituáló eszmeként a vallási perzekúció. (161.)

Bevallom, hogy a visszafelé is ható korszakkonstituálás mibenlétét képtelen vagyok belátni, azt viszont készséggel elismerem, hogy mártírológiai szempontból a korai időszak legfontosabb szövege Heltai Gáspár *Háló* című 1570-ben megjelent műve, s egyáltalán nem csodálkoztam azon, hogy a szerző ennek újraolvasására vállalkozott.

Itt először érintettként is gratulálnom kell ahhoz, hogy a korábbi kutatási eredményeket jelentősen gazdagította. Példásan konkrét kiindulópontként kézbe vette és alaposan tanulmányozta a Heltai latin mintájára vonatkozó legfrissebb szakirodalmat, közte a kritikai kiadás szövegét, s így a korábbiaknál, az általam leírtaknál is árnyaltabb képet ad a latin keletkezési körülményeiről. Meggyőző érveléssel tárja fel, hogy az 1567-ben megjelent latin mű nem független az 1550-es évektől kezdődően folyamatosan gazdagodó európai mártírológiai irodalomtól. Egyáltalán nem helytelenítem azt az igyekezetet sem, hogy az általa kedvelt szóhasználatot átvéve az eddig csu-

2 MOLNÁR Antal, „Miért világtörténelmi kuriózum a magyarországi reformáció?“, in *Ige-idők: A reformáció 500 éve (Magyar Nemzeti Múzeum 2017. április 26 – november 5)*, I. kötet: *Tanulmányok*, szerk. Kiss Erika, ZÁSZKALICZKY Márton és ZÁSZKALICZKY Zsuzsanna, 14–25 (Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum, 2019).

pán mikroszinten (az unitárius hit felvételének és terjesztésének szintje), valamint mezoszinten (ez a 16. századi magyar történeti valóság szintje) folyó vizsgálat kiegészüljön a makroszinttel, a 16. századi kortárs európai mártirológiai irodalom kontextusának figyelembevételével. Nem kérdés, hogy az utóbbi szint felvétele termékeny lehet a mű értelmezésében függetlenül attól, hogy Heltai érzékelt-e latin forrása kora újkori kontextusait. Tóth Zsombor úgy gondolja, hogy igen, s szerinte éppen ez az összefüggés teszi kiemelkedően fontossá a művet. Perdöntő bizonyíték viszont nincs a kezében, s van terepe a sajátosságaira koncentráló ellenvetéseknek is: Heltai egyetlen János Zsigmondnak átadott könyvről beszél, amelyet vele az uralkodó lefordíttatott, s a latin forrásban nem szereplő és általa szóba hozott, Angliában, Olaszországban vagy Spanyolországban megeseett dolgokról szóbeszéd alapján is értesülhetett, hiszen az a közeg, amelyben élt, tele volt a radikális heterodoxiának olyan képviselőivel, akik igen fogékonyak voltak az elhagyott hazájukból vagy a kényszerű vándorlásuk során megjárt országokból érkezett hírekre.

Ez egyébiránt ráirányítja a figyelmet a nemzetközi kontextus egy másik, szerintem szilárdabb alapokon álló vonatkozására is. Emlékeztetnék arra, hogy az erdélyi antitrinitárius vezérkar Erdély spirituális küldetésének tekintette a részvételt az európai protestánsok egységének megteremtésében. Most csak azt említem meg, hogy éppen a *Háló* megjelenésének évében küldték el reprezentatívnak gondolt latin nyelvű kiadványuk (*De falsa et vera unius Dei... cognitione*) egy példányt Erzsébet királynőnek szóló ajánlással, amelyben körvonalazzák az együttműködési szándékot is. Ez a kiadvány tehát éppen úgy tartalmazta a protestáns egység szolgálatába állítható alapvetést, mint a *Háló*. Tóth Zsombor értelmezése ennek a teologizálásnak nem tulajdonít jelentőséget, pedig az általa joggal kiemelt *Végező beszéd* mellett mellőzhetetlen része ez a kiadványnak. A VI. Edward nyomdokain járó királynőhöz latinul szóltak, a *Háló* pedig a II. János fennhatósága alatt élő s egyelőre azon kívül maradt magyarokat szólítja fel magyarul arra, hogy őrizzék meg, és ha lehet, terjesszék ki annak a kegyelmes fejedelemnek a hatalmát, akinek országában nincs helye az ördög hóhéri szolgálatában álló misés papoknak, akik azt kéri az ő „rétes istenüktől”, hogy az egész Magyarországot adja az ő kezükbe. Az ekkor már unitárius Heltai a magyarság egészének igaz hitű uralkodóját szerette volna látni II. János választott magyar királyban. Hatalmának megőrzése és kiterjesztése tehát ezt a spirituális épülést is szolgálja, hiszen a keresztyén olvasóhoz intézett ajánló sorok csak felvezetik azt a terjedelmes prédikációt, amelyben a frissen áttért kolozsvári író a neofitákra jellemző indulattal és talán divatot is teremtő nyelvi erővel leplezi le az üdveséges tudomány útjában álló ördög tojta szentháromságot. A tan tisztaságának megőrzése tehát a fentiekben vázolt keretek között az antitrinitárius vezérkar céljainak is megfelelő makroszintű üzenet is volt. Egyéni volt viszont a kíméletlenül durva hangnem, továbbá az a követelés és javaslat, hogy a fejedelem büntesse meg a tévtanokat hirdetőket. Az erasmusi hagyományokból építkező bázeli humanistákat olvasó Dávid Ferenc ez utóbbit sohasem követelte.

Kérdéses az is, hogy a szentháromságot vadul támadó hangvétel nem volt-e hosszabb távon is akadály a mártirológiai példatár recepciójában. Jó tudni, hogy a kortárs reformátusok szemében Heltai pénzen megvett, hitehagyott embernek számított, akinek a lelke „nem religió, hanem gazdag bánya”,³ s ez a vélekedés bizonyosan nem kopott ki hamar ennek a közösségnek az em-

3 Károlyi Péter szavait idézi Trócsányi Zoltán a *Háló* első modern kiadásának előszavában: HELTAI Gáspár, *Háló: Kolozsvár 1570*, szerk. TRÓCSÁNYI Zoltán, Régi magyar könyvtár 36 (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1915), 14.

lékezetből. Szőnyi Nagy mindenesetre nem hivatkozott rá. Talán említésre méltó itt, hogy bizonyos Pápai Páriz sem ismerte a szövegét, a *Rudus redivivum* előszavában ugyanis megemlékezik arról, hogy a 16. század elején Spanyolországban is felragyogott az evangélium fénye, és név szerint is megemlíti a Heltainál is szereplő Joannes Gonsalvust (Heltainál Egyed János) és Varguinus Christophorus Arrelaniust (Arellaniai Kristóf) is, ám nem a *Hálóra* vagy az *Artesra* hivatkozik, hanem az objektivitásáról híres nagy francia történetíróra, Jacobus Thuanusra.

Egyáltalán nem kézenfekvő tehát, hogy Heltai művét a hazai mártirologiai irodalom nyelvteremtő művének tekintsük, de hasonló kérdéseket vert fel a folyamat két további állomása is. A monográfia Pápai Páriz *Pax animae*-jét a francia forrásokra építő ilyen sorozat nyitányának tekinti. Kétségtelenül szép filologizálással tisztázza, hogy a magyar fordító nem is tudta, hogy nem az idős, hanem az ifjú Pierre Du Moulin szövegét fordította le franciából. Ez nem érdektelen, hiszen az ifjabb Du Moulin anglikán lelkész volt, s ebben a közösségben élve jelentette meg a művet 1657-ben angolul, Pápai Páriz pedig ennek 1662-es francia fordításából dolgozott. A műről egyébként nagyon fontos észrevételeket írt le 1968-ban Tarnai Andor (ez a tanulmány nem szerepel Tóth Zsombornál a bibliográfiában sem).⁴ Legutóbb Dohi Zsuzsanna nem csupán tartalmáról adott bőszéges idézetekkel dolgozó összefoglalást egy éppen Tóth Zsombor által lektorált kötetben, hanem azt is kimutatta, hogy a fordító az elmélkedés műfaját milyen továbbiakkal vegyítette.⁵ Dohi Zsuzsannának igaza van abban, hogy az olvasóhoz intézett előszóban az indulatos prédikátor hangja is felismerhető, de nem mellékes, hogy a keresztények közötti fegyveres harcot marasztalja el ily módon, nagyon szellemesen egy *Miatyánk*-paródia szövegét is hasznosítva. Elhangzik a Magyarországon és Erdélyben ilyenkor szinte mindig szereplő érv is, hogy mindez lehetetlenné teszi a keresztények összefogását és hadba állását a török ellen. A keresztényen egyetemesség csupán akkor szűkül le valamelyest, amikor nyilván a protestánsokra célozva azoknak az egymás iránti szeretetét külön is hiányolja, „kik az evangéliumi fényes naphoz közelebb melegednek”.⁶ A mű egésze azonban a megcélzott erénynek, a békességnek szelíd és kiegyensúlyozott hangnemben megvalósuló dicsőítése, szó sincs a mártírság patetikus heroizmusáról. Ezt világosan látta már Tarnai is, aki a tárgyalásba egy hasonló témában született jezsuita fordítást is bevonva úgy összegzett, hogy „a francia jezsuita, az angol udvari pap és a nagyenyedi tanár az ember és világ kínzó konfliktusát egyformán az Istennel való egyesüléssel és az így elérhető harmóniával látta megoldhatónak”.⁷ Dohi egyébként nagyon helyesen idézetekkel is illusztrálja, hogy az értekezés átveszi Epiktétosztól a tőlünk, emberektől függő és a tőlünk független dolgok közötti különbségtételt, de talán többet is mondhatunk, hiszen a „forcebeli hercegnének” (Jeanne de Rochefaton) szóló ajánlás Erasmus szövegeire emlékeztetően tételesen is megfogalmazza az igazi filozófiai bölcsesség és a kegyesség legszerveesebb összetartozását. Senecát és Epiktétosz „gyönyörűséges munkáját”, az *Enchiridiont* ajánlja tehát mindazok számára, akik az erényre vezető keresztény tanítást bölcsellett szeretnék megerősíteni. Kétségtelenül felvethető, hogy a keresztény sztoicizmus taglalása nyelvileg nem mindig eleven, s vannak

4 TARNAI Andor, „Pax aulae”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 72 (1968): 273–283.

5 DOHI Zsuzsanna, „Cselekedettel és valósággal”: Pápai Páriz *Pax*-sorozata – a 17. század kegyességi forrás-irodalmának egyik jellegzetes példánya, *Doktori dolgozatok* (Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó, 2021).

6 PÁPAI PÁRIZ Ferenc, *Békességet magamnak, másoknak*, tan. NAGY Géza (Bukarest: Kriterion Könyvkiadó, 1977), 183.

7 TARNAI, „Pax aulae”, 282.

olyan oldalak, amelyeken ennek a tannak közhelyes és fakó előadásával találkozunk. Mostani szempontunkból azonban ez nem perdöntő, a lényeg a rettegő félelem és az üldözöttség hiánya, s a megnyugvás megeléje „a mindenkben a békességnek és gyönyörűségnek matériáját kereső Epiktétosz”-ban.⁸ Nem mellékes az sem, hogy filozófia és a vallásos kegyesség egymásra találása eredményeképpen általa nagyon is helyeselt módon számolódna fel a vallási vetélkedések is: „Ha jó filozófus és jó keresztyén vagy, a te szereteted és jó akaratod fog segíteni azokon, akik örökké a vallás dolga felől vetélkednek.”⁹

Tóth Zsombor észlel valamit ebből, hiszen feltűnik neki, hogy Pápai Páriz „magyar és latin nyelvű egyháztörténetében [...] egyszerűen elhallgatta a gyászévtized eseményeit” (339), de mentségül megícsak felhossa a naplójában szereplő zürichi feljegyzést: „Az úgynevezett vízi templomban szokás szerint prédikáció tartatott a nagyszámú hallgatóság előtt az ekkor Galliában, Hollandiában, a Palatinatusban, Magyarországon és másutt folyó üldözésről.”¹⁰ A monográfia ezt a szelidséget összefüggésbe hozza azzal, hogy a híres polihisztor orvos kegyességét az ortodox református környezet és a puritánus kegyességgyakorlás formálta fiatal korában, s ez tette számára vonzóvá a hugenotta irodalmat, „amelyből talán pont azt tanulta meg, és alkalmazta önmagára nézve is, hogy az üldözők erőszakos és igazságtalan tetteire csupán tanúságtévő, konfesszori és mártíri viselkedéssel szabad és érdemes válaszolni”. (340.) Egyáltalán nem szeretném azt állítani, hogy Pápai Páriz Ferencben nem volt részvét az üldözöttek iránt, s nem készítették önreflexióra hitsorsosai megpróbáltatásai, de azt azért érdemes rögzíteni, hogy francia hugenotta közvetítéssel ugyan, de egy filozofikus anglikán szerző művében olvasottakban aligha talált ösztönzést a konfesszori és mártíri viselkedésre.

Nem problémátlan a folyamat Tóth Zsombor számára kivételesen fontos utolsó állomása sem. A fontosságot már az is jelzi, hogy ez a könyv tudománytörténeti áttekintést adó első nagy fejezetében szerepel. Itt már a 6. alfejezet címe (*Close Reading: Szent Lajos imája Péczeli József szavaival*) is jelzi a vizsgálat szövegközeli voltát, majd a 7.-ben hasonló módon (*A Szent Bertalan-éji mézszárlás mint 1772-es emlék: a kéziratok tanúbizonyága*) kapunk jelzést a mondandó kivételes fontosságáról. A gondolatmenet előbb demonstrálja, hogy az 1572-es párizsi eseményről nem kevesen tudtak Magyarországon és Erdélyben a 16–17. században, s hogy a 18. század derekától aztán már terjedelmesebb szöveges emlékek is ránk maradtak. Az elsőt, Pap József 1766-ban írott magyar nyelvű szövegét Oláh Róbert találta meg Debrecenben, s *Párizsi lakodalom* címmel publikálta. Magának Tóth Zsombornak köszönhetjük további három, egy latin és két magyar szöveg felfedezését, amelyek valamikor az 1772 előtti évek és az 1797 tája közötti időszakban keletkeztek, s amelyek itt most nem részletezhető módon kötődnek a 18. század második felében élt gyulafehérvári Dobó József omniáriumához. Nem részletezem a szövegrészletek nagy akribiával kimutatott eltéréseit sem, csupán a fontossággal bíró címetek idézem fel: *Tragediae Lanienae Parisiensis*, illetőleg *Frantzia Országban leg elsőben Paris Varossában – 1572 Esztendőben fel állított Hugonották vagy Reformátusok Mézszárlásának igen rövid leírása, iratott 1772 Esztendőben*. Fontos kiegészítő információ, hogy a magyar címet viselő két szövegegységben a hazai protestánsokat ért 17–18. századi megpróbáltatások felsorolása egészíti ki a Párizsban történeteket. Az egyikben Mária Terézia, Esterházy Antal

8 PÁPAI PÁRIZ Ferenc, *Pax animae* (Kolozsvár, 1680), 432.

9 Uo., 493.

10 PÁPAI PÁRIZ, *Békességet magamnak...*, 163.

és Batthyány Ignác protestánsokat sújtó tettei olvashatók, a másik pedig arra utal, hol lehet tájkozódni az eperjesi véstörvénytöréstörténekről. Nagyon fontos Tóth Zsombornak az a megfigyelése is, hogy az egyik szövegváltozatban van olyan hely, amelyet a szerző bizonyosan Péczeli József *Henriade*-fordításának 1792-es második kiadásából vett át. Az első kiadásban ugyanis még nem olvasható II. Frigyes előszavának fordítása, s így csak a másodikból jöhet a magyarban az a részlet, hogy IX. Károly király az ablakból lövöldözött református jobbágyaira.

A megfigyelésekből következő tanulságok egyike szellemes és erőteljes: az 1572-es és 1772-es év együttes emlegetése azt sugallja, hogy „1772 a magyar református írástudók körében” nem a felvilágosodás kezdetét ünnepelte, „hanem egy nagy perzekúciós emlékezhely felidézését jelent(h)ette”. (52.) Ezt megerősíti számára az is, hogy ezt a szöveget később is lemásolják, hiszen ez bizonyosan ennek az emlékezhelynek a közösségi emlékezetbe való betagozódását jelenti. Ily módon tehát a magyar irodalomtörténet-írásban hosszú időn keresztül ünnevelt dátum radikálisan más, a hosszú reformáció koncepciójához igazodó jelentést kap.

A nem kevésbé súlyos további tanulság körbejárásakor ismételjük meg, hogy az egyik kézirat idézi Péczeli *Henriás*ának második kiadását, tehát a nyomtatásban megjelent híres mű és a kéziratban is terjedő református mártírológiai irodalom közötti kapcsolat egyik iránya kétséget kizáróan igazolható. Tóth Zsombor további erőfeszítései arra irányulnak, hogy a kapcsolat másik irányát is igazolja, és a kiemelkedően fontos református szerző nagy művének valóságos irodalomtörténeti helyét éppen ebben a mártírológiai közegben jelölje ki. Tudomásul veszi ugyan, hogy Vörös Imre a kritikai kiadás jegyzeteiben, valamint később megjelent monográfiájában feltünteteti azokat a helyeket, ahol Péczeli református lelkési mivoltában kommentárral vagy anélkül, de változtat Voltaire szövegén, ám nem tartja elegendőnek azt az összegzést, hogy a mű üzenete a vallási türelem gondolata és a Liga türelmetlenségének elítélése.

Az ezt felváltani óhajtó értelmezés kiindulópontja a franciák Szent Lajosának a X. énekben olvasható imája, ahol Voltaire azért imádkoztatja a nagy szent királyt, hogy IV. Henrik ne maradjon meg a tévedés csapdájában, ne bűnös hódolattal adózzon Istennek, hanem gyúljon benne világosság, azaz térjen át a katolikus vallásra. Az Úr Voltaire-nél meg is hallgatja Szent Lajosnak ezt a kérését, IV. Henrik tényleg felismeri, hogy az az igazi egyház, amely egyetlen főt fogad el (a pápát), s hogy Krisztus oltára leszállyva, a kenyér színében valósággal jelen van, mint élő táplálék a választottak részére.

Péczeli egy hosszú, retorikai-poétikai és teológiai mozzanatokot is tartalmazó prózai kommentár kíséretében látványosan lecseréli ezt a francia szöveget. Ebben először azt teszi szóvá, hogy nem imához méltó a franciában a Mindenható megszólítása, majd tagadja, hogy a megboldogult szent olyan vakbuzgó lett volna, mint ahogy a mondott énekben Voltaire-nél megjelenik, hiszen a vakbuzgóság a boldogtalan tudatlanságban élő földiekre jellemző. A megboldogult szent már bizonyosan tökéletesen értette: Krisztus idézett szavainak legfőbb üzenete a keresztényi szeretet magasztalása: „*Ebből esmérnek meg titeket, hogy én Tanítványim vagytok, ha egymást szeretitek: mert az Égben nem lesz' többé sem a' Hitnek, sem a' Reménységnek helye; hanem a' Szeretet mégyen tökéletességre.*”¹¹

11 PÉCZELI József, *Henriás (1792)*, szerk. Vörös Imre, Régi magyar költők tára: XVIII. század 1 (Budapest: Balassi Kiadó, 1996), 200.

Majd kifejti, hogy az egész költeménnyel ellentétes lenne a Voltaire-nél szereplő ima, hiszen a műben a Liga van lefestve rémisztő színekkel, míg IV. Henrik virtusokkal ékeskedő fejedelemként szerepel. Ezzel ellentétben a franciában szereplő ima szellemében a Liga lenne az igaz ügy, a katolicizmus képviselője. Péczeli szövegének folytatását érdemes szó szerint idézni:

Igaz az, hogy Burbon [azaz IV. Henrik] minek-utánna a' maga Népét meg-győzte, R. Kathólikussá lett; de ő mind az előtt, mind azután egy Istent és embereket szerető, jó szívű Fejedelem volt, ebben tartván az egész Keresztyén Vallásnak velejét; nem pedig a' külső czérimoniákban.¹²

Majd felidézi némely közelebből meg nem nevezett református prédikátor véleményét, akik igennel válaszoltak arra a kérdésre, hogy IV. Henrik üdvözülhet-e annak ellenére, hogy katolizált. Igenjüket feltételeként a megkérdezettek csak azt szabták meg,

hogy az egy Istent félje, a' Jésust maga Idvezítőjének vallja, szentül éljen, Istent 's embereket szeressen. Ezen feleletekkel meg-mutatták ezen Református Prédikátorok, hogy nékik olly jó szívek vólt, hogy ha rajtok állana az Idvességnek osztása, minden szentül élni kívánó Pápistát oda bé-eresztenének.¹³

Az e felvezetéssel szereplő ima szövegének legfontosabb részlete pedig a következő:

*Tanítsd-meg, hogy a' Hit' belső valósága
Az igaz Szeretet, 's a' Lélek' jósága.
Arra, hogy valaki nálad kedvet leljen,
Nem elég, hogy ez vagy más nevet viseljen.
Tsúfol az, ki akar tsak szájjal vallani,
Követni kell ígéd', nem pedig hallani.
'S a' ki hólta után kíván látni Téged',
Szükség, hogy kövesse élvén Te szentséged',
Jól-tégyen mindennel, tisztán tartsa szívét,
Szent Fijad illyenben esméri olly Hívét,
Kinek, mihelyt bútsút sár-házától vészen,
Mennyben font koszorút fejére itt téssen.
Hogy a' minden ágból 's Hitből gyúlt Szentekkel,
Örökké dítsérjen Téged' víg énekkel.¹⁴*

A döntően ezekre a szövegekre építő és bevettnek számító, a toleranciát jóllehet más-más hangsúlyokkal, de középpontba állító Vörös Imre és Bíró Ferenc nevéhez köthető értelmezések leváltását Tóth Zsombor kritikai megjegyzésekkel vezeti be. Vörös Imre esetében azt bírálja, hogy

12 Uo.

13 Uo.

14 Uo., 201.

nem veszi figyelembe azokat a hugenottákat sújtó 17. századi drámai eseményeket, amelyek csúcspontja a nantes-i ediktum 1685-ban történt visszavonása volt, s amelyek szerinte nyilvánvalóan megérintették a magyar fordítót is. A másik esetben pedig egy, Bíró Ferenc összefoglaló monográfiájából vett hosszú idézettel demonstrálja, hogy a jeles kutató szerint Péczelinél a másfajta vallásosság elismerése óhatatlanul a saját meggyőződés viszonylagosságának elismerését is jelentette, vagyis a vallási érzület jelentőségét alárendeli a minden embert megillető szabadságnak, s az ész irányítása alá helyezi. Úgy gondolom, ebben az esetben jogosan teszi szavá a szerző az elsietetten modernizáló szemléletet. Számomra is elfogadhatóbb az, ahogyan Bíró korábbi tanulmányában fogalmazott, ahol arról beszélt, hogy Péczeli a művön átvonuló konfliktust „egy tételektől megszabadított, színtelenített vallásosság hirdetésével” igyekezett feloldani, s hogy „a vallásos magyar pap, éppen tolerancia vágya miatt, nem adhatta végső szavát a katolikus egyház mellett”.¹⁵

Ezekkel szemben Tóth Zsombor azt állítja, hogy Péczeli az idézett szövegrészletekben „a hosszú reformáció alatt vallási perzekúciót elszenvedő magyar reformátusság morálteológiai programját” mondja fel. (40.) Számára a mennyben font koszorú „nemcsak a Jel. 2.10 locusra utal, hanem bevonja azt a teológiai hagyományt, amely Tertullianusszal kezdődik, Szőnyi Nagy Istvánnal folytatódik, és megszakítás nélkül jelen van a 18. század végéig”. (41–42.) Jó lenne persze, ha ennek a hagyománynak a használatát Péczeli konkrétan erre utaló, esetleg Szőnyi Nagyot magát is idéző szöveghelyeivel is igazolná, ám ez nem történik meg, s ráadásul tételei bizonyításai során Tóth Zsombor rosszul és hiányosan idézi Péczeli szövegeit. Szerinte a prózai szövegben a magyar fordító „siet megjegyezni, hogy kizárólag Jézus Krisztus közbenjárása révén következhet be” az üdvözülés. (40.) Láthattuk a fentiekben, hogy nincs ott szó semmiféle *kizárólagosságról*, az áll a szövegben, hogy „az egy Istent félje, a Jézust maga üdvözítőjének vallja, szentül éljen, Istent és embereket szeressen”. Nem utal a szöveg a szentekre, s persze az is csúsztatás, hogy a megkérdezett református prédikátorok a katolikus királyt titkos kálvinistának tartották. Nem erről van szó, hanem arról, hogy Péczeli is el tudta képzelni, hogy a Jézus idézett szavai szerint élő katolikus emberek üdvözülhetnek. Ehhez persze az is hozzá tartozna, hogy a hitről úgy vélekedjen valaki, ahogyan a verses idézet általunk kurzivált első két sora fogalmaz, amit a monográfia szerzője *nem idéz* az ima elemzése során.

Egy olyan bensőséges vallásosság képét rajzolja fel tehát említett megnyilatkozásaiban Péczeli, amelynek alapja egy nagy hagyományokkal rendelkező, a szeretet jegyében funkcionáló Krisztus-imitáció, s amely ugyanakkor nem zárja ki azt, hogy valaki ezt történetileg kiformalódott felekezetben élje meg. Úgy vélem, ez kap hangsúlyt az által is, hogy az 1792-es kiadásban Péczeli Nagy Frigyesnek a londoni kiadást bevezető előszavát is magyarítja, ahol a helyeselt allegóriák között a Szeretet templomaként az igaz vallás szerepel, s ugyanakkor az emberek átlátják, „hogy a' szánakozás, irgalmasság, 's felebaráti szeretet, olyan közönséges kötelességek, mellyeket a' Vallásbeli vélekedések le-nem ronthatnak”.¹⁶

Mivel nem vagyok a 18. század szakértője, nem tudom megítélni, hogy a türelmi rendelet kortárs reflexiói között pontosan hova helyezhetők Péczeli megnyilatkozásai, az viszont bizonyos, hogy egy felvilágosult, a felekezeti másság iránti türelmet és toleranciát hirdető állás-

15 Bíró Ferenc, „Péczeli József”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 69 (1965): 405–432, 557–584, 558.

16 PÉCZELI, *Henriás*, 54.

pont hatékonyságában bízott. Az is tény továbbá, hogy II. József iránti rajongásának több művében is hangot adott. Tóth Zsombor erről nem beszél, viszont zavarba ejtően ellentmondásosan nyilatkozik a türelmi rendeletről, egy helyütt úgy fogalmaz, hogy „a »még fel nem világosult kora újkor« késő 16. és kora 17. századi országgyűlésein a politikai konszenzus nagyobb (váltás)szabadságot biztosított”. (43–44.) Másutt a hosszú reformáció időszakának (1500–1800) *teljeségét* felölelve beszél a négy bevett vallás konfesszionális egyensúlyáról, megint másutt pedig az igazsághoz jóval közelebb járva elismeri, hogy a 17. századi református fejedelmek nem kis mértékben egyházuk vezetőinek erős ösztönzésére diszkriminatív magatartást tanúsítottak a katolikusok és az unitáriusok irányában. Ez nyilvánvalóan felölelte a saját egyházon belüli elhajlók elleni fellépést is. Tóth Zsombor természetesen tud arról, hogy a nemzetközi tudományosság számon tartja a református ortodoxiától elhajló 16–18. századi tendenciákat is, de a deizmus minél korábbi megjelenését siettető és sokszor valóban leegyszerűsítő szemléletű munkákat ellensúlyozni akarván úgy látja, hogy a kinyilatkoztatás dominanciáját bármilyen módon megkérdőjelező törekvéseket láttatni akarók kikerülhetetlenül eljutnak a fejlődéselvű deizmus apoteózisáig. Márpedig véleménye szerint ezt a Genfben érvényre jutó észszerű kálvinizmus (*reasonable Calvinism*) vagy a skóciai Edinburghban domináló felvilágosult evangélizmus (*enlightened Evangelicalism*) hívei egyaránt elfogadhatatlannak tartották, s ezen az állásponton voltak a hazai református teológusok is. Sőt, nálunk jóval többről van szó, hiszen míg az európai kultúrában Sorkin elképzelésének megfelelően a 17. század közepétől a 18. század végéig a radikális, a mérsékelt és a vallási felvilágosodás összjátékát figyelhetjük meg, addig ez nálunk szerte nem feltétlenül van így. Még erőteljesebben hangsúlyozza a különbséget a könyv egy másik helye, ahol egy ideig tárgyyszerűn fejtegeti, hogy Angliától eltérően Erdélyben nem volt olyan *dissenter* hagyomány, mint ott, s nem léteztek a *religious nonconformity* politikailag és katonailag is támogatott csoportjai, hiszen nálunk az ortodoxia magabiztosan elutasított minden veszélyesnek tartott újítást. (26.) A folytatást fontosnak tartom szó szerint idézni:

Ebben a kontextusban hat különösen tarthatatlannak az egyes esetek túldimenzionálása és túlértékelése: minden egyes megrótt, esetleg papi-tanári állásából elbocsátott egyéniségben a felvilágosodás meg nem értett előfutárát látni és láttatni. Nem voltak ők körömszakadtukig radikálisak mind a vérpadig, és még csak a hosszú harc sem adatott meg számukra, amelynek során tanúságtétel után, megdicsőülve ugyan, de elhulljanak. (27.)

Én meg azt az ezekben a sorokban tetten érhető érzéketlenséget tartom elfogadhatatlannak, amely bagatellizálja például Makfalvi József és Huszti András megpróbáltatásait, s ráadásul még csak nem is idézi azt a tanulmányt,¹⁷ amely árnyaltságra törekvően nem is állítja vaskos antidogmának a *gratia universalis* tanát, de azt annál figyelemre méltóbbnak tartja, hogy itt egy olyan laikus csoportosulás szerveződött a kálvini predestinációs tan ellenében és a kegyelem egyetemességét hirdető elképzelés mellett, amelynek volt egy írásban is rögzített alternatív hit-

17 KESERŰ Bálint, „Teleki Miklos Uram égj áttalában idvezülni akar...: A *Peregrinuslevelek* egy helye és a *gratia universalis*”, in KESERŰ Bálint, *Ráció és rajongás: Eszmeformalom Nyugat-Európától Erdélyig (1580–1730)*, Humanizmus és reformáció 38, 168–172 (Budapest: Balassi Kiadó, 2018).

vallása, s ennek a spiritualitásnak a jegyében ugyanilyen *kézírtos* imádságokat is írtak az 1720-as években.

Szerencsére a szerző egy korábban megjelent tanulmányában¹⁸ tárgyyszerűbben ír az ilyen esetekről, s az itteninél nagyobb érzékenységet mutat a más felekezetekben történetek iránt is. Ennek elmélyítése, szélesebb értelemben az elképesztő intenzitású forrásfeltáró munka találmányainak nemzetközi összefüggésekre és a hazai sajátosságokra egyaránt figyelni tudó értelmezése lehet a biztosíték arra, hogy Tóth Zsombor további sok izgalmas publikációval gazdagítsa a korai újkor nemzetközi és hazai kutatását.

18 TÓTH Zsombor, „Hosszú reformáció, konfesszionális pluralitás és felekezet(köz)iség (módszertani előtanulmány)”, in *Interkonfesszionális és irodalom a kora újkorban*, szerk. MÓRÉ Tünde és TASI Réka, Reciti konferenciakötetek 8, 11–50 (Budapest: Reciti, 2020), 26.