

ITTZÉS GÁBOR

Viszály és együttélés

Vallások és felekezetek a török hódoltság korában

Szerkesztette: Ittzés Gábor

ISBN 978-963-967-163-8

Kiadó:

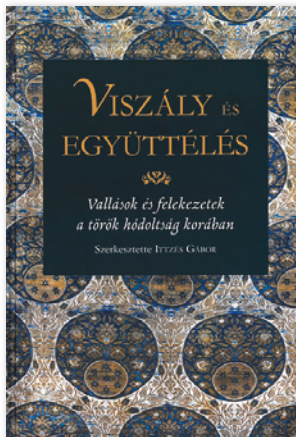
Budapest, Universitas Kiadó, 2017 (623 oldal)

Balázs Mihály kötetünkben szereplő tanulmányából idézek: „Az igazsághoz hozzátartozik, hogy más előjellel, de bizony épít a 16–17. századi előítéletekre az újabb nemzetközi szakirodalom is, amelynek képviselőit már nem a nemzeti vagy felekezeti elfogultságok, hanem a *multikulturalitás minél korábbi kimutathatóságának igénye készíteti arra*, hogy a történeti háttér konkrétumait olykor figyelmen kívül hagyva vonjanak le gyors következtetéseket megfigyeléseikből. Világosan kidomborodik tehát, hogy míg az idézett magyar kutatók elmarasztalóan

beszélnek a két világot állítólag egybeolvasztani akaró törekvésekről, addig a külföldiek a kultúrák mai, izgalmasnak tartott sokszínűségéje jegyében elismerően szólnak erről, s éppen azt találják rendkívül figyelemre méltónak az erdélyi és hódoltsági fejleményekben, hogy a modernitás időszakájában kibontakozó tendenciákat előlegeznek meg.” A kötet szerzői közül talán ő reagál legélénkebben az egész korszak egyik legalapvetőbb kultúrmorfológiai konfliktusára, amely a mai napig erőteljesen megoszt-

ja a korszakkutatást is. A polaritás vajon kibékíthetetlen? Az egymással szemben álló hódítók és a legyőzöttek alávetett társadalma között kialakulhatott-e bármely konfesszionális, kulturális interferencia, kölcsönhatás, egymást gazdagító megismerési törekvés? A kötet szerzői közül többen szembenéznek ezzel választott témájuk szerint, teoretikus távlatok koordináta-rendszerében vagy empirikus közelségben értelmezve azt.

A 16–17. század vajon tényleg az ábrahámita vallások különlegesen gazdag interferenciáinak lehetőségét kínáló korszaka volt, amellyel a korszak szereplői különböző mértékben éltek vagy nem éltek, élhettek-e egyáltalán, vagy ezeket az exkluzív teológiai-intellektuális próbálkozásokat durván és könnyörtelenül felülírták a politikai, hatalmi érdekek, a csatamezők igazsága? Hogy végletesen fogalmazzak: mit gondolhatott a keresztények lepantói győzelméről az ekkoriban muszlim hitre készülő – korábban kálvinista prédikátor – Adam Neuser Kolozsvárott majd Konstantinápolyban? Új konfesszionális-kulturális identitása érvénytelenítette, kioltotta korábbi



értéktudatát? A korszak mélységesen megszenvedett, teológiailag legitimált, eszkatologikus-apokaliptikus távlatba helyezett, üdvösség és kárhozat engesztelhetetlen ellentéteinek koordináta-rendszerébe illesztett meggyőződéseit vajon nevezhetjük-e az ekkoriban érvényesülő *előítéleteknek és intoleranciának*? Vajon lehet-e ebben a korszakban arról beszélni, hogy a „megismerés vágyánál sokszor erősebb az előítélet, az elfogulatlan elemzést gyakran helyettesíti az ideológiai céloknak megfelelő értelmezés” – ahogyan fogalmaz a szerkesztői előszó. Milyen megismerési modell axiológiai vonatkozásairól beszélünk, le lehet-e írni ezt az értékvilágot akkoriban alapvetően meghatározó transzcendentális távlatai nélkül? Vajon a korszak értéktudata mennyire értelmezhető későbbi évszázadok *szekuláris értékfogalmival és értéktudatával*? Mi állítható párhuzamba az üdvösségre készítés vagy a kárhozatra jutás etikai dilemmáival, kockázatvállalásaival és súlyos érzelmi, morális összefüggésrendszerével? Nehezen, sőt egyáltalán nem nevezném „előítéleti” foglyának azt a Melius Juhász Pétert, akinek életművét az üdvösségre törekvés és kárhozat elkerülésének lázas igyekezete, önmagát sokszorosan legyőző, süvítő és megrendítő törekvése kergette művek sokaságán keresztül, amely az üdvösségre törekvést kiterjesztette a nagy közösségi, nemzeti identitás heroikus építésére is. Az üdvtörténet és saját kora összeolvadt műveinek sorozatában, ahogyan azt sok kortársánál megfigyelhetjük. Adam Neusert sem jellemezhetjük csupán annyival, hogy valamely végletes, fékezhetetlen, minden normarendszert vagy kánont elutasító intellektuális-teológiai megismerési vágya kergette Konstantinápolyig, hogy ott muszlimmá legyen a hajdani

heidelbergi református pap. (Legutolsó döntését ugyan furcsálló nehezetteléssel és rosszállóan is fogadhatjuk, azonban biztos, hogy nem csak e világi értékek koordináta-rendszerében értelmezhető végletes elhatározása.) Már Konstantinápolyban új Korán-fordításon dolgozott, de „Neuser számára ekkor a muszlim hit volt a kiindulópontja a két vallás közötti bármiféle szinkretizmus megteremtésének [...]” (Balázs Mihály tanulmánya). Megjegyezzük, nem tudunk hasonló zajos esetekről, hogy a muszlim elit valamely kiemelkedő tagja ehhez fogható konverziós pályát futott be a kereszténység irányába, mint Neuser, ami ugyancsak elgondolkoztathat bennünket, felvetve kultúrmorfológiai szempontokat: mennyire voltak két irányba nyitott izomorf szerkezetek a két vallás között? Nem az üdvösség – általa értelmezett – központi értékfogalma táplálja Pázmányt éppúgy, mint Enyedi György prédikációit vagy harcias ellenfelét: Geleji Katona Istvánt? Nagyon nehéz ezeket a szereplőket egymás mellé állítva, valamely értékhierarchiába rendezni, fenyeget a veszély, hogy visszatekintve a korszak értéktudatából kiszakítjuk őket. Az európai kereszténység Nikápoly, a várnai csata, Konstantinápoly eleste és a nándorfehérvári csata után számos formában próbálta értelmezni legfőbb hódító ellenségét. A csatamezőkön nem a teoretikusok és teológusok érvei ütköztek meg, legfeljebb áttételesen, mint Capistran kezében a lelkesítően rázott kereszties zászló: vexillum crucis vibrans. Ismert, hogy 1461-ben Aeneas Sylvius Piccolomini/Piccolomineus – már II. Pius pápaként – levelet írt II. Mehmed szultánnak, amelyben javasolta az uralkodónak, hogy vegye fel a kereszténységet és azt tegye birodalmában államvallássá. Cserébe elismeri őt

a bizánci császárok örökösének és császárá koronázza Konstantinápolyban. Végül áldozatos szervezőmunkája eredményeként mégis nagy törökellenes hadiflotta gyűlt össze Ancona kikötőjében, ahogyan azt megfestette a sienai dóm Piccolomini-könyvtárában Pinturicchio.

Nem kétséges, hogy Melanchthon gondolataiban is megjelent, mérlegelte a török magyarországi missziójának lehetőségét, és ebben befolyásolták magyar levelezőpartnerei és más tudósítások. Csepregi Zoltán ezeket tekinti át és jut arra a következtetésre, hogy a wittenbergi mester néhol meglepő bizalommal tekintett a hódoltsági viszonyok között élő protestánsok életesélyeire a hódítók között, sőt lehetőséget látott az ottani török misszióra. Még azt is elképzelhetőnek tartja, hogy 1545-ben Gyalui Torda Zsigmond véleménye nyomán Melanchthon isteni jótéteménynek tartja a törökök magyarországi hódítását és az itteniek leigázását, mivel ez utat nyitott a reformációnak: „[...] a törökök hatalma alatt mindenütt szabadon lehet prédikálni az evangéliumot, *Isten legnagyobb jótéteményének mondod, hogy megengedte, hogy ezeket a földet barbárok igázzák le.*” (Kiemelés tőlem: I. M.) Az idézett forrás eleve közvetett bizonyíték, azt föltételezván, hogy Gyalui Torda Zsigmond hitelesen adja vissza Melanchthon véleményét. (Melanchthon szemléletét adja vissza, amit valószínűleg szóban hallott tőle. „Megállapítható, hogy a hódítókkal szembeni kritika éle e folyamat során tompult, míg egyre nagyobb hangsúlyt kapott az optimista helyzetértékelés. [...] vagyis az itt olvasható jó hírek alátámasztani látszanak Melanchthon optimizmusát. [...] E folyamat lezárásaként értékelhetjük a nyomtatás nyilvánosságának elérését [...], amely kanonizálja

a melanchthoni teológiai álláspontot és háttérbe szorítja az ettől eltérő, kritikussabb vagy árnyaltabb, csupán kéziratban terjedő véleményeket.”) Az utolsó mondat azt sugallja, hogy Melanchthon valami módon kanonizálta volna a magyar és általában a protestáns nyilvánosság számára a hódoltsági körülmények viszonylag kedvező értékelését; a valóságos konfliktusokat, a súlyos, drámai nehézségeket feltáró beszámolók és tények ellenében. Csepregi Zoltán tanulmányában mintegy kéttucatnyi kéziratot vagy nyomtatott forrást használ gondolatmenete bizonyítására. Ezeket azonban be kell illesztenünk Melanchthon rendkívül összetett, kiterjedt és tagolt történetológiai rendszerébe, a nyomtatott és kéziratot művek, levelek szövevényes sokaságának kontextusába. Ugyanis Melanchthon az itt felhasznált kéziratot és nyomtatott művek sokszorosában foglalkozott a magyar reformáció értékelésével a hódoltsági viszonyok között – egyáltalán Magyarország helyzetével –, és csak mindezt figyelembe véve kockáztathatunk meg ilyen súlyú állításokat. Melanchthon álláspontja azonban nem statikus ebben a kérdéskörben, hihetetlenül összetett, sokrétűen változó, feltétlenül figyelembe kell venni az ettől eltérő megnyilatkozásait is. Az „optimista helyzetértékelés” nem abszolutizálható Melanchthon mérvadó véleményeként, összetett történetológiai rendszerének legfeljebb egy időszakban, egy részecskéje. A magyar reformációhoz, egyáltalán Magyarországhoz fűződő véleménye, értékelése is sokrétű, amelyet csak dinamizmusában célszerű értékelni. Más ez az értékelés a Carion-krónika kiadásaiban, de megint más az 1551-es Mátyás-declamatio tükrében, amely megteremti a magyar–paeon azonosítás mi-

tikus-utópisztikus formáját. Ráadásul Melanchthon magyar tudósítói ugyancsak kis töredékét képezik a hazai reformáció e tárgyban megfogalmazott véleményének. Az ettől eltérő állásfoglalások nem hagyhatók figyelmen kívül. A következőkben néhány ellenkező előjelű példát mutatunk be, amelyek „az optimista helyzetértékelés” helyett Melanchthon merőben más megnyilatkozásait bizonyítják. (A példák sokszorosa idézhető a forrásokból, de arra most nincs lehetőség.)

A Magyarországra vonatkozó említések különösen 1541, vagyis Buda török kézre kerülése körül sokasodnak meg. Ezt megelőzően azonban már állandóan Melanchthon műveiben-levelezésében az a történetológiai konstrukció, amely a török hódítás történelmi tapasztalatát eszkatologikus rendszerben értelmezi. 1541-ben *harmincöt levélben és több nyomtatott munkában találunk magyar(országi) utalást, hírt*. Melanchthon áprilistól részt vesz Regensburgban a birodalmi gyűlésen, informátorai elsősorban követek, diplomáták, politikában, vallási ügyekben járatos értelmiségiek. Június 9-én mondta el Frangepán Ferenc szenvedélyes beszédét, amelyben a birodalmi rendeknek tárta fel Magyarország szorongatott helyzetét és kétségbeesetten kért segítséget azoktól. Szinte biztosra vehetjük, Melanchthon is hallhatta azt, vagy tudomást szerzett róla. (A beszéd rövidesen meg is jelent nyomtatásban több helyen, több nyelven, nagy feltűnést keltve.) Október 3-án Myconiusnak ír, hallja, hogy Buda és Pest városának lakosait lakóhelyükről elüldözik, Boszniába kergetik, de a lányokat és asszonyokat erőszakkal visszatartják. „E két város javait a lányokkal és asszonyokkal és a polgárok vagyonával kiosztják a török kato-

náknak, éppen úgy, mint a legvadabb gyarmatosítóknak. Ó rettentő nyomorúság! Régi barbár birodalmak a nőknek ilyen zsákmányul ejtését nem végezték. Ezért nyilvánvaló, *a törököknek ez a gazembersége a Sátán végső őrjöngése*; imádságokkal kell könyörögnünk, amelyek Istentől az egyház oltalmazását kérlelik.” December elsején Joachim Camerariust tudósítja a magyarországi eseményekről. Meglepő az az érzelmi intenzitás, ahogyan a magáénak érzi a magyarok szenvedését, de a keresztény világ egészének gyötrelmeit is átéli. Közelinek véli a végső időket, amelyekről Dániel próféta beszél. *„Naponta hoznak hírt a törökök olyan rettenetes kegyetlenségeiről és istentelen cselekedeteiről, latorkodásukról Pannoniában, hogy elmélkedve az egész földkerekség közös veszedelmeiről és a csapásokról, csaknem el fogok sorvadni*. De remélem, *közel van az az idő, amiről Dániel beszél*: Abban az időben a hatalmas Krisztus király kiáll az ő népének a fiaiért, etc. Úgy hallom, hogy Budán elégettek ötven fiút, és hamvaikat szétoszták a templomokban. Azt ők maguknak engesztelő áldozatnak tekintették. Ezek az igazán barbár engesztelő áldozatok!” 1542-ben a speyeri birodalmi gyűlés *Buda visszavételét határozza el* Joachim brandenburgi választófejedelem vezetésével. Melanchthon erre meglepően heves szenvedéllyel reagál. Május 18-án német és latin nyelvű levelet is ír a választófejedelemnek. A latin inkább a Magyarországon tomboló politikai ellenséget vizsgálja, különleges elvetemültségét taglalja, amely eltér minden eddigi hadviselés történelmi tapasztalatától, könyörtelenségben, vadságban, minden kultúra és erkölcs teljes megsemmisítésében: hozzá semmi sem fogható. „Etenim cum omnes omnium

gentium historias, populorum mores, militiam, domesticam aut castrensem disciplinam, res gestas atque imperia colligo et considero, inuenio nullam nationem extitisse, in qua plus fuerit impietatis, crudelitatis flagitiosarum libidinum, denique immanitatis in omni genere, quam in Turcis. At Turcae nullis iustis de causis bella movent, gerunt crudelissime, postquam vicerunt, religiones, bonos mores, et totam civilem disciplinam tollunt, et devictas nationes ad miserrimam et foedam servitutem redigunt.” Ehhez mérhető tehát az ellene induló elszánása, testi-lelki feladata, Istentől kapott megbízatása. A német nyelvű levél eszkatologikus dimenzióban értelmezi a jelent és benne a hadba indulót és az ellenséget is. „A végső időkben járunk, amiről Dániel beszél, értünk harcolni fog a hatalmas harcok, aki Isten Fia, ahogyan azt Dániel megjelenti. Ahogy én most minden körülményt vizsgállok, ez az az idő, amiről Dániel beszél.” Meglepő módon még a maga harcra és halálra szántságát is kijelenti: „Ezt a szándékomat akarom én minden időben felajánlani, *készen vagyok testemet és életemet is kockáztatni a török ellen*, ahogyan bizony mi mind, valamennyien kötelesek vagyunk cselekedni” (*bin auch bereit, mein Leib und Leben wider den Türken zu wagen*). 1542-ben disputál Melanchthon respondenseként Magister Marcellus Szent Ambrusról: *Oratio de divo Ambrosio* címmel. A disputáció témaköreit erősen meghatározza Buda török kézre kerülése és az 1542-es visszavételi kísérlet. Felidézi a magyarok birodalmi gyűlésre küldött követeit, akik hasztalanul kérelték a rendektől a segítséget. „Mészse előre látták a jövő ordító csatáit, vagy még inkább megjövendölték azokat. *Szenvednek a kereszténység népei*

helyett, amelyek Európában fennmaradtak, maga Pannonia élő fallá lett (se vivo Pannoniam fore murum), amelyik a legkegyetlenebb népet, a törököt, tőlük távol tartotta. Nem tudjuk nem elsíratni a leghősibb hadsereg elpusztulását. Korábban az apa Hunyadi, majd az ő Mátyás fia és a hősiesen harcoló magyarok vére oltalmazott bennünket. Később, mikor Hungaria a németektől segítséget és jogos védelmet kért, a mieinket sem a korábbi jótétemények emlékezete, sem a szomszédság törvénye nem buzdította. *Ültünk télenül, mintegy színházban nézve a régi tragédiát*, amikor közelről láthattuk elfoglalni a várakat, amelyek bennünket oltalmaztak, [...] mígnem végül láthattuk felgyújtani és elhamvadni a teljes szomszédságot. És most, amikor a leghatalmasabb ellenség tovább folytatja féktelenkedve új győzelmeit Pannoniában, mit csinálunk?” Nem e világi erőnek láttatja a törököt, hanem félig mitológiai és eszkatologikus jellegűnek. Nem emberi szenvedély, hanem a fúriák őrjöngő ingerlése úzi a törököket Krisztus nevének eltörlésére, a földkerekség elpusztítására. Olyan, még soha nem tapasztalt szenvedést zúdítanak a meghódítottakra, amit korábbi hadviselőknél sem láthattunk (*nec ut caeteri bellatores*), ezt felkavaró retorikai erővel mutatja be Melanchthon. Alkalmazza a retorikai műveiben ismert és javasolt „*flammatiō animarum contra Turcas*” eljárásait. Most, de a későbbiekben is: Melanchthon eszkatologikus-apokaliptikus történetológiai koncepciója szinte teljesen kizárja a török misszionálásának esélyeit. Mindezekből az is következik, hogy nehezen fogadható el Jan-Andrea Bernhard sejtése, miszerint a hódoltságban élő protestánsok „[...] fokozatosan elfordultak a bórulátó wittenbergi történet szemlélettől

és nyitottan fogadták a Svájcból érkező gondolatokat”. (Ui. Bullinger nevezetes levelének néhol meghökkentő értékelését a török jóindulatáról és protestánsokat kímélő viselkedéséről.) Távoli, biztonságos baseli fészkeben Erasmus is kacérkodik a török misszionálásának lehetőségével (inkább misszionálás, mint háború), azonban 1530-ban megírja az *Ultissima consultatio de bello Turcis inferendo* [...] című nagy hatású szónoklatát, amely szenvedélyes adhortatio a keresztény világhoz a török elleni háború szükségességéről és elkerülhetetlenségéről. Thúri Farkas Pál *Idea Christianoruma* kései kinyomtatásával valóban rejtélyes mű, azonban hosszú ideig tartó kéziratosságát Melanchthon feltételezett kanonizációjával magyarázni, erősen hipotetikus. Varga Szabolcs tanulmánya árnyalatnyi különbséggel értékeli a kortárs magyarok török tárgyú tudósításait, hangoztatja azok humanista fikcióba hajló túlzásait, ez a gondolatmenet új szemponttal bővíti a vonatkozó források értékelését. (Ezzel együtt is azonban Frangepán Ferenc semmiképpen nem sorolható „az oszmánokat pozitívan értékelő politikai vélemények”-hez, az 1541-es birodalmi gyűlésen elmondott beszéde ezt egyértelműen cáfolja.)

A Biblia mint kizárólagos üdvforrás közismerten a protestantizmus konfesszionális törekvéseinek, mozgalmainak centrumában állt, áthatva a kultúra egész vertikumát. Ács Pál tanulmánya a Biblia és bibliaismeret hatalmas összefüggérendszerét vizsgálja Magyarországon. Luther megállapítása szerint az egyház mint értelmező közösség az Ige eredménye, az Igétől született leánygyermek, nem pedig az Ige anyja. Melanchthon számos művében, így a *De quatuor sensibus scripturae* c. mű-

vében beszél a quatuor sensus szerepéről a bibliai hermeneutikában. Elutasítja a középkori értelmezését: *Sequamur igitur semper iuxta Grammaticae seu Rhetoricae praecepta* [...] Később még pontosabban fogalmaz retorikájában, amely számára a bibliai hermeneutika meghatározó instrumentumrendszere: „[...] iuxta praecepta Grammaticae, Dialecticae et Rhetoricae”. A reformáció bibliai hermeneutikája és nyelvszemlélete viszont egyáltalán nem negligálta egészében és monolit módon az allegorikus szövegértelmezést, semmiképpen nem tekinthetünk el a reformáció hatalmas retorikai irodalmának beszédművészeti, egyben bibliai hermeneutikai szerepétől, amely bámulatosan gazdag szerepkörökben működtette az irodalmi műfajokat is. Ezért sem fogadhatjuk el azt a megállapítást, hogy „Luther és magyar követői szerint az allegóriák felcícomázott ringyók, és csakis a Biblia betű szerint értelmezése elfogadható. Ezzel a látványos gesztussal az irodalmat is kirekesztették látókörükből.” Márpedig aligha érthetjük meg a reformáció kulturális szerkezetét, ha nem számolunk *az üdvérték és esztétikai érték kettősségére való törekvés roppant inspiratív paradigmájával*, amelynek európai példái kimeríthetetlenek, de hazai érvényesülése is kétségtelen.

A felekezetközi élet sajátos formái válóultak meg a peremvidékeken, ahol az egyházak szervezete meggyengült vagy éppen sokféleségük hoz létre a hitéletben addig ismeretlen formákat. Muntán Emese tanulmánya a Temesköz, a Szörénység és a Bánát térségét vizsgálja a törvénytelen és vegyes házasságok tükrében. A felekezeti, demográfiai, nyelvi tarkaság közegében olyan együttélési formák jönnek létre, amelyet az egyes felekezetek-vallások homogén közegük-

ben egyébként tilalmaztak. Azonban ezek a meglepő formációk nem valamely nagy konfesszionális-etikai szabályrendszer ellenőrzött normatíváit követték, hanem azoktól szinte függetlenül születtek meg a hétköznapi tudat és pragmatikus együttélés által kényszerített következményként. Külön nagy fejezet foglalja Pázmány és a kora újkori iszlámismeret témakörével. Dobrovits Mihály–Óze Sándor, Bitskey István Varsányi Orsolya írásai tartoznak ide. Véleményük – árnyalatnyi eltéréssel – azonos, a Dobrovits–Óze szerzőpáros megfogalmazásában: „[...] a hódolt-ság mindkét fele vallás és művelődés szempontjából idegenként tekintett a másikra: az oszmánok a győztes vallás győztes képviselőiként; a keresztény magyarság pedig egy, a török hódítás kapcsán vallásában »megpróbált« – és éppen ezért kitarásra szoruló – csoportként.” Bitskey István megfogalmazásában: „A fegyverek élén érkező iszlám világ így érthető módon vált dialógusképtelen ösellséggé [...]. Ebből az is következik, hogy tényleges vallásközi párbeszédre általában nem került sor.” Pázmány műve, *A Mahomet vallása* az első, magyar nyelvű áttekintés az iszlámról, amely megfogalmazta a grádicselmélet főbb megállapításait, amelyek a katolikus-protestáns polémia visszatérő jellemzői: vagyis a protestánsok különböző „eretnkségei” mintegy utat készítenek a „törökösség”, az iszlamisáció számára. Szántó István *Confutatio*ja és Káldi György prédikációja is Pázmányhoz hasonlóan foglal állást. Az is kiderül, Szántó István és Pázmány Péter Kórán-cáfolatait aligha lehet mély iszlám vallásismeretnek felfogni, sokkal inkább a reformáció ellenében felhasznált polemikus eszköztár volt. Varsányi Orsolya alapos filológiai kutatásai bizonyítják,

hogy Pázmány milyen behatóan ismerte a vonatkozó nemzetközi forrásokat: így William Reynolds (Reginaldus) *Calvino-Turcismusát*. (Amelynek természetesen volt ekkortájt harcias protestáns válasza is *De Turcopapismo* címmel.) Meg kell mondani, hogy a kortársak között, ahogyan Varsányi Orsolya fogalmaz: „A kálvinista Adam Neuser, aki felvette az iszlám vallást, hihetővé tette a kálvinista-török szindrómát.” Neuser hírhedt története nagyon hangsúlyos argumentummá vált az ádáz, keresztény felekezeti polémiákban: hiszen alkalmas lehetett az evangélikusok számára a kálvinisták iszlamisációjának „bizonyítására”, ugyanígy minden Szentháromság-követő protestáns számára az antitrinitáriusok ellenében, de a katolikus fél is nagy polemikus potenciát talált benne, hiszen minden protestáns felekezet támadására felhasználható volt.

Balogh Judit tanulmánya bemutatja, hogy Apafi Mihály a török Portán szolgálatot teljesítő – gondosan kiválogatott – református diplomatái idegenül tekintettek a körülöttük lévő világra, pogánynak, gonosznak és ördöginek érezték az oszmán környezetet. Legszűkebb diplomáciai feladatkörükön túl a legkisebb érdeklődést sem mutatták, még a hétköznapi érintkezés emlékei sem bizonyíthatók feljegyzéseikben. H. Németh István értekezése Kassa mikrotársadalmának konfesszionális, demográfiai, etnikai viszonyait vizsgálja. A választott térség azért is releváns, mivel itt százszázadok, magyarok, katolikusok, evangélikusok és reformátusok éltek együtt. A 17. század elején kiemelkedő helyzeténél fogva színtere lett az országos valláspolitikai küzdelmeknek, a század közepén pedig a magyar hitviták egyik meghatározó központja. A kassai konfesszionális közeg színezője volt a

kamarai elit, amelyben meglepően nagy szerepet játszottak az 1600-as évek elejétől a sziléziai protestánsok, olyan jelentős személyiségek fordultak meg itt például, mint Balthasar Exner vagy Caspar Dornavius (Dornau), mindkettejüknek gazdag magyar kapcsolatrendszere volt.

A *török kori szakrális építészeti öröksége* című fejezet a tárgyi kultúra és épített környezet világába visz bennünket. Sudár Balázs tanulmánya bemutatja, hogy viszonylag csekély tömegű muszlim civil népesség élt állandóan a hódoltságban, amelynek szüksége volt vallása gyakorlásához szakrális épületekre. „A hódoltság teljes időszakában és teljes területén sem létezett félezer muszlim imahelynél több, egyetlen időpontban pedig ennél jóval kevesebb [...] működhett.” Végösszegezésben hatvan imahelyről állítható nagy bizonyossággal, hogy azok korábban keresztény templomok voltak. Ezeket természetesen architektúrájukban, térszerkezetükben, tömegképzésükben, ornamentikájukban saját igényeikhez alakították még akkor is, ha ez gyökeres átalakítást eredményezett. Mikó Árpád tanulmánya izgalmas folytatása az előzőnek, azt a folyamatot kutatja, hogy az egykori muszlim templomok, dzsámik hogyan váltottak újra funkciót a hódoltság felszabadítása után. Hogyan történt meg a szimbolikus és valóságos krisztianizáció, sok esetben a rekrisztianizáció, hiszen számos esetben keresztény templomból átalakított dzsámi vált újra a keresztény Isten hajlékává. A szövegekkel szemben a képzőművészet szemantikája sokkal közvettebb, áttételesebb, ideológiai, konfesszionális jelentésképzése anyagyszerű. Ezt a gondolatsort folytatja Baku Eszter és Kovács Máté Gergő értekezése, amely Jan Assmannra támaszkodva

a kulturális emlékezet „térbeliesítéseként” fogja fel a török kor építészeti emlékeit. Némi rosszalló szemrehányással beszélnek arról, hogy a visszafoglalás után az emlékezhelyként (Erinnerungsort) is szolgáló muszlim imahelyek építészeti-szakrális hagyományát egészen a 19. század második feléig úgy alakították át/vissza, hogy egyben muszlim attribútumaik felszámolását is végezték. Ennek eszköze valóban sokszor a barokk volt, de mindezt természetesen nem célszerű *előítéletnek vagy elfogultság következményének tekinteni*, ezzel ugyanis egy új, restitált konfesszionális-nemzeti identitás építésének instrumentumrendszerét is szolgálták, és mindez aligha csak „a trauma kollektív feldolgozatlanságának a következménye”. Nem másról van itt szó, mint az emlékezetpolitika közismert eszközéről, amelyet Erinnerungskonkurrenznek nevez a szakirodalom, és ebben a kérdéskörben is markánsan eltérő korszakait láthatjuk. A képzőművészeti tárgyú tanulmányok megértését jó minőségű szövegek közli és függelékben lévő képek segítik. Az angol és német nyelvű összefoglalók remélhetőleg hozzájárulnak ahhoz, hogy a nem magyar nyelvű olvasók hitelesebb képet kapjanak a magyar történelem és kultúra viharos korszakáról.

Mindent egybevetve és összefoglalva: a *Viszály és együttélés* című terjedelmes tanulmánykötet jelentős szakmai értéket képvisel, az interdiszciplináris korszakkutatás számos új eredményét olvashatjuk benne. A tanulmányok szemlélete tükrözi a sokszor természetesen – olykor jelentősen – eltérő szerzői előfeltevéseket, de az csak serkenetheti a további szakmai diszkussziót.

Imre Mihály