

GALAMB GYÖRGY

Eretnek egyházak, egyház nélküli eretnekek a középkori Európában

EGY ÖSSZEHASONLÍTÁS VÁZLATA



PÁR ÉVVEL EZELŐTT EGY OLASZ TÖRTÉNÉSZ, Gabriele Zanella kritikával illette kollégája, Lorenzo Paolini nézeteit az itáliai katharokkal kapcsolatban. Kétségbe vonta, hogy azok a 13. századi forrásokban – inkvizíciós jegyzőkönyvekben, eretnekellenes traktátusokban – szereplő állítások, amelyek szerint az eretnekeknek területileg tagolt egyházi szervezete lett volna, megfelelének a valóságnak. Hangsúlyozta, hogy az inkvizítorok által összeállított kézikönyvek nem valamiféle feltételezett ellen-egyház létezésének tanúbizonyságát adják, hanem mindenekelőtt az eretnekek individuális beállítottságára összpontosítanak (ZANELLA 2000, 15–31; PAOLINI 1998, 7). Ez a vita ad alkalmat, hogy egyrészt megfogalmazzak néhány gondolatot magáról a konkrét problémáról, másrészt pedig megpróbálkozzak egy olyan elemzés fő szempontjainak felvázolásával, amely az eretnekek *saját* egyházainak problematikájával foglalkozna. Figyelemre méltó jelenség ugyanis, hogy míg bizonyos eretnek körökben, különböző formákban megindult az egyházképződés folyamata, addig mások esetében erről nem beszélhetünk, hanem csupán mindenféle szervezet elutasításáról, az egyénileg átélt áhitat, az üdvösséghez vezető egyéni – misztikus elmélkedések, revelációk – út hangsúlyozásáról. A következőkben tehát arra törekszem, hogy felvázoljam az egyes középkori európai eretnekmozgalmak egyházképződéshez való viszonyát, az önmagukról mint egyházzal alkotott képüket, illetve azt az ideális egyházképet, amely a szemük előtt lebeghetett.

Természetesen nyomban fölvetődik a kérdés, hogy melyek lehetnek az intézményesült egyház kritériumai, ismérvei. A tagolt hierarchia? A rituális cselekedetek erre specializált, egyházi személyzet által történő monopolizált gyakorlása? A hívők és a hozzájuk kapcsolódó egyháziak területiális megszerzése? További kérdés, hogy a középkori eretnekekről tudósító források mennyiben alkalmasak arra, hogy az előbbi kérdésekre választ adjanak. Ezek a kérdések további vizsgálódások szempontjaiként szolgálhatnak, azonban a jelen problémafelvető jellegű, rövid tanulmány csak részben és nagy vonalakban alkalmas teljes megválaszolásukra.

Azzal érdemes kezdenünk, hogy mai egyházfogalmunkat jórészt az európai-bizánci kereszténység intézménytörténete határozza meg. Ennek jellem-

zője a hívóktól elkülönült papi testület hierarchikus megszervezése. Az így létrejött, a világi hatalomtól elvileg független egyház területi alapon, a világi hatalom által létrehozott közigazgatási egységekhez igazodva építette ki szervezetét, s benne az egyes rangfokokhoz rendelt hatásköröket külön egyházi jog szabályozza. Fontos körülmény továbbá, hogy az ókor és a középkor határán, a halódó Nyugatrómai Birodalom területén az egyes városok püspökei nem egyszer a világi hatalom különféle feladatköreit is gyakorolták.¹ A keresztény egyház önmeghatározása és szervezetének kialakulása már a legkorábbi időktől fogva szorosan összekapcsolódott az eretnekség problémájával. A kialakuló episzkopális egyházszervezet legfontosabb tisztségviselőire, a püspökökre hárult az a kötelesség, hogy a heterodox irányzatokkal szemben a keresztény tanításokat tisztán és változatlan formában megőrizték és továbbadják, amint azt Lyon püspöke, Iraeneus a 2. század végén a *successio apostolica* néven ismert doktrínában összefoglalta (Iraeneus: *Adversus haereses*, III. 3. 1–3; CHADWICK 1999, 37–41). Mindezek a körülmények magyarázzák, hogy (a propaganda eszközei mellett) az egyház jogi természetű szankciókat alkalmazott az általa eretneknek tartott személyekkel szemben és velük szemben hatóságként lépett föl, gyakran a világi hatalom segítségét is igénybe véve.²

Figyelemre méltó körülmény az is, hogy a nagy doktrinális viták időszakában, a 4–5. században azon irányzatok vezetői, amelyek a zsinatok döntéseinek értelmében eretneknek bizonyultak (arianizmus, nesztorianizmus, monofizitizmus), arra törekedtek, hogy miközben a maguk nézeteit teszik uralkodóvá az egyházban, a saját részegyházuk hegemoniáját is megvalósítsák. Ezek az eretnekségek az említett időszakot követően mint egy-egy, a kereszténység perifériájához tartozó terület egyházaként éltek tovább (CHADWICK 1999, 182–199).

Mielőtt megvizsgálánk az eretnek egyházak kérdését, érdemes kitérni a rendelkezésre álló forrásokra. Maguktól az eretnekektől származó forrás alig maradt ránk. Az eretnekmozgalmakról túlnyomórészt a katolikus szerzők tollából származnak értesüléseink. Az egyháziak e témával kapcsolatos levelei, traktátusai, fiktív vagy kevésbé fiktív dialógusai, valamint a 13. század első felétől kezdve az inkvizíciós eljárások jegyzőkönyvei érthető módon nem tekinthetők elfogulatlan forrásoknak.³ A klerikus szerzők ellenséges viszonyulása, a rendelkezésükre álló fogalmi hagyomány és interpretációs keretek indokolják, hogy ne fogadjuk el szó szerint az általuk létrehozott szövegek állításait.⁴ Fontos tekintetbe venni azt is, amint arra J. Paul, Carlo Ginzburg vagy újabban Daniele Solvi munkái is fölhívják a figyelmet, hogy maguk az inkvizítorok is olyan sajátos kulturális csoportot alkotnak, amelyek

¹ Pl. Severinus, Sirus, és maguk Róma püspökei (GOLINELLI 1993, 155–159; CHADWICK 1999, 152–156).

² A téma legalaposabb tárgyalása: MAISONNEUVE 1960, 29–36, 287–366.

³ A forrásokról jó összefoglalás: WAKEFIELD–EVANS 1991, 56–67.

⁴ Jellemző például, hogy az eretnekségekről tudósító egyházi személyek olyan, korábbi irányzatok elnevezésével illetik őket, amelyhez semmi közük nincs: például *arriani*, *manichei*, *publiciani*, stb. V. ö.: THOUZELLIER 1968, 108–109.

megvan a maga speciális képzettsége, fogalomkészlete, nyelvezete, ebből fakadóan a reá jellemző módon, sajátos fénytöréssel torzíva adja tovább a birtokába jutott információkat (PAUL 1981).⁵ A rájuk jellemző, az eretnekekkel kapcsolatos és az általuk lefolytatott pereket is meghatározó mentális mechanizmusokat a következőképpen vehetjük sorra: a heterodoxia különféle formáit egyazon összeesküvés megnyilvánulásaiaként fogták fel (és Sámson összekötözött farkú rókáinak nevezetes, Ószövetségből vett allegóriájával világították meg [Bír 15: 1–6]), a saját koruk eretnekségeit a késő antikvitás-beliük továbbélésének tekintették, megkülönböztetett figyelmet szenteltek a vádlottak kapcsolatrendszerének, az eretnekség gyakorlatának és rítusainak (ZANNELLA 2000, 22–23), s végezetül az eretnekek vallomásait és az ellenük folytatott eljárás egészét az eretneküldözés technikai és propagandisztikus céljai érdekében is felhasználták. Erre hoz szemléletes példát Giovanni Merlo, a *fraticellók* ellen 1389-ben Firenzében lezajlott pert elemezve (MERLO 1981, 101–118; kritikája: PAOLINI 1994, 403–404).

E közös mentális alapok dacára helytelen volna az inkvizíciós és polemikus forrásokat közös nevezőre hozni és teljességgel elvitatni tőlük a szavahihetőséget. A kézikönyvek, a vitairatok és a rendszerező értekezések szerzői nem egyszer megtért eretnekek, mint Durandus de Huesca vagy kathar eretnekből domonkos inkvizítorrá lett Raniero Sacconi. Nehéz volna vitatni azt is, hogy az egyháziaknak, ha eredményesen kívántak fellépni a heterodox áramlatok képviselői ellen, maguknak sem volt érdeke, hogy azokban a műfajokban, amelyeknek a célja nem kimondottan a propaganda, hanem a leírás volt, tudatosan a valóságostól eltérő képet adjanak ellenfeleikről.

Térjünk most rá az eretnek egyházak kérdésére. A probléma a nyugati kereszténység történetében első ízben a katharokkal, a 12. század második felében jelenik meg. A megjelenésük előtt, az ezredfordulót közvetlenül követő évtizedekben tapasztalható heterodox megnyilvánulások jellemző formáját a kis, egymástól elszigetelt körök alkották (LAMBERT 1992, 9–32). Résztevők láthatóan többnyire világiak, akik szerzetesi aszkézis gyakorlása révén élik meg vallásos igényeiket, azonban ezt egyházi felhatalmazás nélkül teszik, s – jóllehet nem következetes rendszerként – kimutatható körükben a bogumil eredetű dualizmus hatása.⁶ Esetükben nincs nyoma sem még akár-csak kezdetlegesen kidolgozott rítusoknak, sem valamiféle kezdetleges szervezetenek. Ugyancsak ez állapítható meg a 11–12. század fordulóján virágkorukat élő, az egyháziakat világi hatalmuk, vagyonuk és kifogásolható életmódjuk miatt nyíltan bíráló mozgalmakról, mint a milánói és más lombardiai városokbéli *patariáról*, amelyhez hasonló megmozdulásokra Németalföldön is sor került (LAMBERT 1992, 36–39, 50–54). Bresciai Arnoldnak a lombard *pataria* hagyományaiból táplálkozó törekvései politikai jellegűnek nevezhetők, amennyiben Rómát ismét a világ vezetőjévé kívánta tenni és ennek érdekében a pápaság és általában a papság világi hatalmát megszüntetni. Az üdv-

⁵ Az inkvizítorok értelmezik a vallomásokat, mégpedig sajátos sztereotípiák alapján: GINZBURG 2000, 153–155; SOLVI 2004, 129 sk.

⁶ Az erről szóló vita: DONDAINE 1952, 43–78; MORGHEN 1954, 84–107; THOUZELIER 1968, 107–108; BORST 1968, 273; PUECH 1957, 84–104.

közvetítésben játszott szerepüket Arnold azonban nem vonta kétségbe és nem bírálta az egyház szervezetét sem (FRUGONI 1989; LAMBERT 1992, 53). Ez utóbbi téren gyökeres változást hoznak a 12. század során fellépő, a klérust és az egyházi fényűzést ostromozó excentrikus vándorprédikátorok, akik közül páran szerzetesrend alapítására engedélyt kapva beilleszkedtek az egyház által elfogadott keretek közé, mások azonban továbbra is a leszakadó társadalmi csoportoknak, az „országutak társadalmának” prédikálva marginalizálódtak, és a korabeli egyházi szerzőktől és hatóságoktól az eretnek minősítést kapták (MANSELLI 1959; FEARNs 1966, 311–335; KLANICZAY 1990, 145–147). Ám az ő esetükben sincs nyoma olyan törekvésnek, amely valamiféle szervezet kiépítésére irányult volna.

Ami a katharokat illeti, e tanulmány kiindulópontját, mint említettem, éppen Zanella velük kapcsolatos felfogása jelenti. Az olasz történész nagyfokú szkepticizmust tanúsít azokkal a forrásokkal szemben, amelyek az itáliai kathar egyházakról beszélnek. Egy ismeretlen szerző 13. század elejére datálható munkája, a *De haeresi catharorum*, továbbá Raniero Sacconi és Alessandriai Anzelm inkvizítor művei szerint Észak-Itáliában a katharoknak három egyháza van, amelyek mindegyike a bizánci bogumil egyház különféle részegyházaiból ered és azokkal folyamatosan kapcsolatban áll. *Summájában* Raniero a perfektek, a kathar papok számát is megadja, mintegy 2500-ra becsülve azt.⁷ Zanella ezzel kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy szerzőik nem az ellen-egyház fogalmi kereteiben gondolkoznak, s az általuk felhasznált patrisztikus szerzők sem arra figyelnek. Szemükben az eretnekek általában mint megtérítendő individuúmok jelennek meg, nem pedig mint valamiféle szervezet tagjai (ZANELLA 2000, 15–20).⁸

Ám ha el is fogadnánk, hogy mindez az említett szerzők túlzása, az eretnekektől származó értesülések nehezen összeilleszthető mozaikjainak tendenciózus és sematikus kikerekítése is volna, nehéz volna tagadni, hogy a katharok eretneksége mégiscsak egyfajta ellen-egyház kiépítésének kezdeteit is magával hozta. Tudjuk ugyanis, hogy a dél-franciaországi katharoknak öt egyháza volt, amelyek élén püspökök álltak. A források ezen kívül eléggé egybehangzóan tudósítanak ezen eretnekek rítusairól, melyek gyakorlását ugyancsak a hierarchia – bár kezdetlegesen tagolt hierarchia – tagjai végezték. A perfektek voltak azok, akik a hívek üdvözülése, lelküknek az anyag fogságából való kiszabadítása érdekében különféle szertartásokat végeztek. Ilyen volt az *apparellamentum*, a *melioramentum* és végső fokon a teljes megtisztulást hozó *consolamentum* (BORST 1991, 81 sk., 142–161; WAKEFIELD 1974, 31–34, 36–43).⁹

⁷ Rainero Sacconi munkájának (*Summa de catharis et pauperibus de Lugduno*) kiadása: DONDAINE 1939, 64–78; a *De heresi catharorum*: DONDAINE 1949, 306–312; Anselmo D' Alessandria műve: DONDAINE 1950, 310–324. Vö. MERLO 1989, 85–86.

⁸ Borst ugyanakkor egyértelműen ellen-egyházról (*Gegenkirche*) beszél (BORST 1991, 156).

⁹ A kathar rítusok kiadása: DONDAINE 1939, 151–165 ('Latin rítus'); CLÉDAT 1887, IX–XXVI; VENKELEER 1960, 815–834; VENKELEER 1961, 759–793.

Mindezek alapján azt kell mondanunk, hogy a katharok nyugat-európai történetét szervezeti szempontból véve olyan folyamatként is értékelhetjük, amely a katolicizmussal doktrinális téren is radikálisan szemben állva valódi ellen-egyház létrehozása útját jelentette.

Ugyancsak ezen az úton indultak el a valdens eretnekek. Az 1160-as évektől fogva a gazdag, de vagyonáról lemondó lyoni polgár, Valdesius köré csoportosuló követőkből létrejött valdens mozgalom szervesen nőtt ki a 12. századi vándorprédikátorok hagyományából. Csoportjaik, kétségbe vonva a papság üdvközvetítő szerepét a *vita vere apostolica* eszményét kívánták személyesen is megvalósítani, amelynek két alapvető eleme volt: egyrészt az apostolok szegénysége, mint etikai mérce, amelyben benne rejtett a fennálló hierarchia bírálata, hamarosan ki is bontakozó lehetősége, másrészt pedig a saját vallásos meggyőződésük prédikáció útján való terjesztése, amely veszélyeztette a klérus e tekintetben fönnálló monopóliumát, s mint ilyen, önálló egyházi szervezet létrehozásának lehetőségét rejtette magában (GRUNDMANN 1961, 57–69, 503–519; LAMBERT 1992, 62–65; MERLO 1989, 49–56). Ehhez társult a szentírási hagyomány önálló értelmezésének, a Biblia mélyen átélt megismerésének igénye és mindannak az elvetése, amely nem található meg benne. A valdensok esetében kap hangsúlyt az a motívum, amely szerint Constantinus császár adománya rontotta volna meg a kezdetek idealizált, tökéletes és egyszerű egyházát, amelynek szerepét a Valdesius, mint második egyházalapító által létrehozott egyház vette át (LERNER 1984, 602; GALAMB 1997, 67–68). S valóban, körükben a prédikáció és az általuk elfogadott szentségek kiszolgáltatását papi funkciókat ellátó, erre szakosodott csoport gyakorolta, jöllehet eltértek a vélemények arról, hogy csak ők gyóntathatnak, vagy ezt minden hívő megteheti. Hamarosan, épp az egyházzá válás folyamatának következtében szakadás támadt a mozgalmon belül a 'mérsékelt' lyoniak (*pauperes de Lugduno*) és a 'radikálisabb' lombardok között (LAMBERT 1992, 93–95; MERLO 1989, 75–84; WAKEFIELD–EVANS 1991, 51). A két irányzat között az egyik fő eltérést az jelentette, hogy másként fogták föl csoportjukon belül az elkülönülni kezdő papi csoport szerepét. A következő másfél évszázadban a fejlődés az elkülönült, mintegy 'föld alatti' 'egyház' kialakulásához vezetett, például a 14. századi Ausztriában és Csehországban (LAMBERT 1992, 149–156).¹⁰ Számos valdens csoportot magába szívott a reformáció, ám önálló egyházuk mind a mai napig fennáll.

A valdensok mozgalmának az is különös jelentőséget adott, hogy korszakukban vált mindennapi tapasztalattá az, hogy Róma az egész nyugati keresztény egyházat gyakorlatilag is, a mindennapi egyházkormányzat szintjén, a fennhatósága alá vonja (SOUTHERN 1987, 124–148). Ettől kezdve az egyház bírálata Rómát is jelentette, és megfordítva Róma bírálata – legalábbis a pápai értelmezés szerint – automatikusan eretnekséggel volt egyenlő (LEA 1888, 181 sk.). Ahogyan Rómának egyre erősödtek a világi-hatalmi érdekei, úgy lett a pápai kúriához közel álló egyházjogászok vélekedése szerint mindenfajta eretnekségnek szociális jelentősége: az eretnekekre egyre inkább

¹⁰ Ugyanerről tanúskodnak a csehországi inkvizíció iratai: PATSCHOVSKY 1985, például 222–223.

mint a társadalom ellenségére, közbűntény elkövetőjére tekintettek. A személyes, vallásos töltetű *poena* egyre inkább társadalmi-jogi töltetű *crimenné* vált, és a római jog kategóriái alkalmazása révén felségsértésként is számításba jött (MAISONNEUVE 1960, 87–88; PAOLINI 1994, 377–378).

A pápai hatalom erősödése következtében az egyház kritikáját hangoztató mozgalmak némelyikénél, amelyek 'ellen-egyházként', helyesebben az 'igazi' egyházként tekintettek magukra, megjelent a saját pápa motívuma. Először a 13. század végén V. Celesztint tartották a fennálló egyházzal elégedetlen spirituális ferencesek és a hozzájuk közel álló körök 'angyali' pápának. A 14. század elején lezajlott nevezetes 'szegénységi vita' következtében levált egyik csoport, a *fraticellók* már magát a pápát illette az eretnokség vádjával, mivel úgy foglalt állást, hogy Krisztusnak és az apostoloknak lehetett vagyona. Innentől fogva magukat tartották az igazi egyháznak és az igazi ferenceseknek, s a későbbi, a 15. században keletkezett híradások arról számolnak be, hogy saját pápájuk volt (LASIĆ 1975, 76–88, 92–100, 238–239). Talán nem elhamarkodott az állítás, hogy az eretnokségek ellen-egyházzá formálódása a Mediterráneum térségére jellemző, a 13–14. századi időszakban. Ez az a folyamat, amelynek Victor Turner antropológiai szempontú leírását adta, a hierarchizált 'struktúrával' szemben álló 'ideologikus közösség' (*comunitas*) fogalmi keretét használva, s rámutatva e csoportok gyakran bekövetkező tekintélyelvű átalakulására (TURNER 2002, 147–179; KLANICZAY 1990, 135–139). Mindazonáltal meg kell jegyezni, hogy az ortodoxia és a heterodoxia határának meghúzése történetileg változó kritériumok alapján történt, amely kritériumokat az eretnekek nem csak hogy nem fogadtak el, hanem épp a visszájára fordítva értelmezték.

A középkori eretnekek – elemzésünk szempontjából véve – másik csoportját az egyház nélküli eretnekek jelentik, akik elsősorban a miszticizmusból kiindulva jutottak el a heterodoxiáig. Az Istennel való misztikus egyesülés vágyától hajtva, melynek eszköze a személyiség feladása, a vágyak, a szenvedélyek és ambíciók elfojtása, szükségszerűen individuális vallásosságot valósítottak meg, ami magától értetődően kizárta a közösségként, bár hierarchizált közösségként felfogott egyház létrejöttét. Miként Eckhart Mester mondja, a templom maga a lélek, amelynek *Grundjában* Isten megszületik (ECKHART 1986, 5–9, 19–23). Az üdvözülés egyéni útjának keresése természetesen sokszor nem jelentett szakítást az egyházzal, amint az például az ő esetében történt, dacára az ellene indított vizsgálatnak és annak, hogy e vizsgálat néhány nézetét az igaz hittel összeegyeztethetetlennek találta (FINK 1981, 100–102). Sajátos átmeneti esetet jelentettek azok a nem kis számú begina csoportok, illetve a Geert Groote vezette közösség a 14–15. század fordulóján Németalföldön, amelyek az egyházi hatóság szemében gyanúsaknak tűntek fel, ám nem szakadt meg az egyházzal minden kapcsolatuk, hiszen lelki gondozásukról koldulórendi szerzetesek gondoskodtak.

További eretnokségekre az a jellemző, hogy a létező, a bűnös világgal egybefonódó egyház mellett (és fölött) megkonstruálták az ideális és láthatatlan egyház fogalmát, létrehozva ezzel az *ecclesia spiritualis* és az *ecclesia carnalis* dichotómiáját. Az előbbi vagy az emberi történelem egy meghatáro-

zott szakaszában jön létre, vagy pedig az utóbbival párhuzamosan fönnállva az üdvösségre rendelt hívek spirituális közösségét foglalja magában. Az előbbi felfogás megalkotójának Joachimus de Floris tekinthető, akinek rendszerében az emberiség történetének harmadik korszakában, a Szentlélek korszakában az emberi társadalom csupa szerzetesi életmódot folytató *vir spiritualis*ből áll. Joachimus nem ejt szót arról, hogy ebben a korszakban bármiféle szervezett, különálló üdvközvetítő testületként működő egyháznak léteznie kellene, s ez ellent is mondana rendszerének (LÖWITH 1996, 199–203; LEFF 1999, 74–76; REEVES 1969, 16–27, 135–144; FINK 1981, 93–96). Joachimus tanai a 13. század negyvenes éveitől fogva nagy hatást gyakoroltak a szegénység radikális felfogását valló ferences csoportokra és személyekre. Közülük az egyik legjelentősebb Petrus Johannes Olivi († 1298), aki az *ecclesia spiritualist* azokkal azonosította, akik a legteljesebb szegénységben, az *usus pauper* gyakorlatát alkalmazva élnek (LEFF 1999, 100–139). Fra Dolcino és hívei abban bíztak, hogy a véres harcokat követően elérkezik az emberi történelem utolsó szakasza, amelyben megsemmisül a régi egyház és helyébe a spirituális egyház lép (MERLO 1989, 122–124).

A kétféle egyház párhuzamos létezéséről beszéltek John Wyclif és követői, azzal, hogy a világi hatalom kötelessége a létező, a 'testi' egyház megreformálása, amelynek elengedhetetlen velejárója az egyház javaitól való megfosztása. Olivihöz hasonlóan tehát, mégha nem is a legteljesebb szegénység hangsúlyozásával, az alternatív egyház legfontosabb tulajdonsága ez esetben szintén a gyonytalanság.

A csehországi huszita mozgalom két fő áramlata, a táboríták és a kelyhesek esetében eltérő módon jelentkezett a saját egyház problémája. A táboríták voltaképpen a valdens hagyományt folytatták, s nem véletlenül, ugyanis Csehországban az utóbbiak a 14. században erős pozíciókkal rendelkeztek (PATSCHOVSKY 1985, 18–36). Saját papjaik voltak, azonban köztük és a laikusok között elmosódott a határ. A szentségeket a keresztség és az áldozás kivételével elvetették, ahogyan a hierarchikusan felépített egyházat, annak világi hatalmi jogosítványait, valamint a szakrális és profán terek megkülönböztetését is. A kelyhesek ezzel szemben belülről foglalták el az egyházat, vagy ha úgy tetszik, követeléseik merev elutasítása miatt (két szín alatti áldozás, szláv nyelvű liturgia, a bűnös papok megbüntetése, az egyház világi hatalom általi reformja) elszakadtak a katolicizmustól.

A 15. századi magyarországi huszitizmusban ennek a folyamatnak a kezdeti szakaszát láthatjuk. A források arról tanúskodnak, hogy az eretnekek körében a vezető szerepet az egyházi társadalom alsó és középső rétegeibe tartozó, nem egyszer a prágai egyetemet megjárt klerikusok játszották.¹¹ Címeik

¹¹ Marchiai Jakab jegyzéke olyan pontokat is tartalmaz (például no. 57, 59) amely e csoport sérelmeire enged következtetni, a szöveg végén külön is megemlítve, hogy az eretnekek között papok is voltak. Kiadása: LUKSICS 1938, 21–25. A revideált latin szöveg: GALAMB 2001, 289–291. Erről tanúskodik Mihályfi András, Kamonczai Balázs, Tamás és Bálint klerikusok, a szerémségi Belcsény és Szent-andrás plébánosainak személye: ZALKA 1860, 240; WADDING 1932, no. 13; HÜNTEMANN 1929, no. 306.

és birtokaik voltak, vezették a plébániájukat, mindaddig, amíg az 1430-as években bekövetkező Marchiai Jakab-féle eretneküldözés lehetetlenné nem tette a helyzetüket és válaszüöt elé nem állította őket.¹² Az első magyar bibliafordítás, az úgynevezett *huszita biblia* olyan egyházi személyek műve, akiket a korabeli egyháztörténet egyik leghitelesebb forrása, a Szalkai Balázs-féle ferences krónika egyértelműen eretneknek tart, ám akiknek helyesírásában a ferences hatás mutatható ki, és a korábbi véleményektől eltérően magában a fordításban sincs nyoma semmilyen heterodox interpretációnak.¹³ Az ortodoxia és a heterodoxia határa tehát számos tekintetben még átjárható volt, és az inkvizíció tevékenysége éppen arra irányult, hogy ezt a határt végérvényesen lezárja.

Külön esetnek tekinthetők a boszniai eretnek. Az utóbbi évtizedekben élénk viták folytak azzal kapcsolatban, hogy mennyiben tekinthetők a bulgáriai bogumilizmus filiációjának és ezzel összefüggésben arról, hogy nézeteik dualisztikus tanokról tanúskodnak-e. A vitához az is hozzájárult, hogy a források sajátos kettősséget mutatnak. A nyugati szerzők által írott latin nyelvű szövegek a bogumil-kathar eretnekség jegyeivel ruhazzák föl az általuk a leggyakrabban 'patarénusnak' is nevezett boszniai eretnekeket. Ennek értelmében egy jó és egy rossz Istenben hisznek, mely utóbbi hozta létre a szenvedésekkel teli anyagi világot, elutasítják a vízzel történő keresztelést, nem esznek húst és nem élnek szexuális életet. Néhány kutató ezzel szemben arra hívta föl a figyelmet, hogy a belső keletkezésű, szláv nyelvű forrásokból nem vezethetők le a dualisztikus nézetek, s ebből kiindulva tagadták a boszniai egyház dualista jellegét.¹⁴ Kétségtelen, hogy a belső emlékek egy része, például Radin *gost* végrendelete (1460) ellentmond a dualista tanoknak. Radin, a bosnyák főúr ugyanis alamizsnálkodik, elfogadja a szentségeket és a szentek ünnepeit és hisz a bűnök bocsánatában. Az is igaz, hogy szláv nyelvű bibliáik jó része semmilyen elváltoztatást nem tartalmaz (ŠANJEK 1976, 170, 179, 195–202). Azonban tény, hogy a boszniai egyház szervezete kathar mintára épül föl, a fennmaradt boszniai rítus a kathar provenca-i rítussal rokonítható, s kétségbevonhatatlan, hogy az egyik boszniai bibliaszöveg, az úgynevezett *Panta Sreckovic* evangéliuma dualista ihletésű glosszákat tartalmaz (SANJEK 1985, 119–134). Egy amerikai kutató, John Fine érzékelve az ellentmondást, azt a hipotézist állította föl, hogy két egyház létezett a középkori Boszniában: egy – igaz szláv nyelvű – ortodox, s mellette egy dualista jellegű eretnek (FINE 1975, 4–5, 9–109). Fine ötletes hipotézise azonban nehezen fogadható el.

¹² Kamonczai Balázs például megtért és elnyerte az inkvizítor bocsánatát (ZALKA 1860, 240).

¹³ A ferences helyesírásról: SZABÓ 1989, 125–126. A korábbi vélekedések: KARDOS 1931, 52–81; KARDOS 1953. Nézetek cáfolata: KÁROLY 1955, 303–311; SZABÓ 1966, 146–153.

¹⁴ Ezért állították a múlt század végén a többnyire szerb történészek, hogy a boszniai *ksjani*, ahogyan magukat nevezték, Rómától független monasztikus közösségekben éltek, de doktrinális téren ortodoxok voltak. Ezzel szemben a többnyire horvát tudósok a bogumil filiáció mellett foglaltak állást. A vita részletesebb összefoglalása: ŠANJEK 1976, 11–13; MOLNÁR 2002, 76–78.

Nemcsak azért, mert figyelmen kívül hagy pár alapvető forrást, köztük az említett evangéliáriumot, hanem főként azért, mert abszurd a föltételezés, mely szerint a latin nyelven író szerzők nem vettek volna tudomást az ortodox egyházzól, a szláv nyelven írók pedig az eretnekről. Sokkal helyénvalóbb azt feltételezni, hogy a 13. század elején Dalmáciából elűzött dualista eretnekek kicsiny, elszórt közösségekben a szárazföld belsejében telepedtek le. A doktrinálisan ortodox, szláv liturgiájú boszniai egyház nem üldözte őket. Monasztikus szervezete erre nem volt alkalmas, a kezdetleges bosnyák államtól sem kapott ehhez támogatást, s a nyugati egyháztól eltérően nem volt birtokában azoknak az arra alkalmas intézményeknek, az egyházjognak, s az azt oktató egyetemeknek, s mindezek miatt az elkülönítés és az üldözés szervezetét, az inkvizíciót sem hozta létre. Ily módon ezen a vidéken sajátos szimbiózis jött létre, amelynek keretében a boszniai egyház átvehetett kathar szervezetet és méltóságneveket, a dualista egyház bizonyos vezetői és tagjai pedig egyfajta fedőszervezetként használhatták az ortodox egyházat. Ezzel a feltételezéssel összhangban állna, hogy a szláv nyelvű emlékek nagyobb része, de nem teljes egésze ortodox szövegnek tekinthető, s az is érthető lenne, ha a nyugati szerzők az eretnek boszniai köpönyegét a Rómától független ortodoxra is ráhúzták volna, hogy ily módon kompromittálják azt. A jelek tehát arra utalnak, hogy Boszniában egyfajta együtt élő, párhuzamos egyházzal van dolgunk.

Mindezt összefoglalva az egyház nélkülség esetei és az ellen-egyház kiépítésére irányuló kísérletek mellett tanúi lehetünk az 'újrualapított' egyház, az 'igazi' egyház képzetének, az egyház 'elfoglalásának', a 'szimbiotikus' egyháznak, valamint az egyház etikai megkettőzésének: az *ecclesia carnalis* – *ecclesia spiritualis* kettősének. A középkori Európában a különféle eretnek csoportok és irányzatok többféle módon viszonyultak a saját egyház kiépítésének lehetőségéhez, többféle képet alkottak önmagukról mint egyházzól, térben és időben eltérő módon látták álmaik egyházát megvalósulni.

IRODALOM

- BORST 1968 = Borst, A.: La transmission de l'hérésie au Moyen Age. In: *Hérésies et sociétés dans l' Europe préindustrielle 11^e–18^e siècles*. Prés. par J. Le Goff. [Civilisations et Sociétés 10.] Paris–La Haye 1968, 273–277.
- BORST 1991 = Borst, A.: *Die Katharer*. Freiburg–Basel–Wien 1991⁶.
- CHADWICK 1999 = Chadwick, H.: *A korai egyház*. Budapest 1999.
- CLÉDAT 1887 = Clédat, L.: *Le Nouveau testament traduit au XIII^e siècle en langue provençale, suivi d' un rituel cathare*. Paris 1887.
- DONDAINE 1939 = Dondaine, A.: *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle: Le liber de duobus principiis, suivi d' un fragment de rituel cathare*. Rome 1939.
- DONDAINE 1949 = Dondaine, A.: La hiérarchie cathare en Italie. I. Le 'De heresi catharorum in Lombardia'. *Archivum fratrum praedicatorum* 19 (1949), 306–312.
- DONDAINE 1950 = Dondaine, A.: La hiérarchie cathare en Italie. II. Le 'Tractatus de hereticis d'Anselme d'Alexandrie. O.P. III. Catalogue de la hiérarchie cathare d'Italie. *Archivum fratrum praedicatorum* 20 (1950), 310–324.
- DONDAINE 1952 = Dondaine, A.: L'origine de l'hérésie médiévale. *Rivista di storia della chiesa in Italia* 6 (1952), 43–78.

- ECKHART 1986 = Eckhart mester: *Beszédek*. Budapest 1986.
- FEARNS 1966 = Fearn, J.: Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12 Jahrhunderts. *Archiv für Kulturgeschichte* 48 (1966), 311–335.
- FINE 1975 = Fine, J. V. A.: *The Bosnian Church: a New Interpretation. A Study of the Bosnian Church and Its Place in State and Society from the 13th to the 15th Centuries*. [East European Monographs 10.] New York–London 1975.
- FINK 1981 = Fink, K. A.: *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter*. München 1981.
- FRUGONI 1989 = Frugoni, A.: *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*. Torino 1989².
- GALAMB 1997 = Galamb Gy.: Eretnekség, világi hatalom, szakralitás a 11–13. századi Nyugat-Európában. *Aetas* 1997: 2–3, 51–71.
- GALAMB 2001 = Galamb Gy.: *Marchiai Jakab prédikációs és inkvizitori tevékenysége. (A ferences obszervancia itáliai, boszniai és magyarországi szerepéhez.)* [PhD. értekezés kézírata.] Budapest 2001.
- GINZBURG 2000 = Ginzburg, C.: Az inkvizitor mint antropológus. In: *Történeti antropológia*. Szerk.: Sebők M. Budapest 2000, 147–156.
- GOLINELLI 1993 = Golinelli, P.: Strutture organizzative e vita religiosa nell' età del particolarismo. In: *Storia dell' Italia religiosa. I. Antichità e il medioevo*. A cura di A. Vauchez. Roma–Bari 1993, 155–159.
- GRUNDMANN 1961 = Grundmann, H.: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Hildesheim 1961².
- HÜNTEMANN 1929 = *Bullarium franciscanum, Nova series, Vol. 1., 1431–1455*, Ed.: U. Hütemann. ad Claras Aquas prope Florentiam 1929.
- KARDOS 1931 = Kardos T.: A laikus mozgalom magyar Bibliája. *Minerva* 1931, 52–81.
- KARDOS 1953 = Kardos T.: *A huszita Biblia keletkezése*. [A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai 82.] Budapest 1953.
- KÁROLY 1955 = Károly S.: Első bibliafordításunk szellet szava. *Magyar Nyelv* 51 (1955), 303–311.
- KLANICZAY 1990 = Klaniczay G.: A vallási mozgalmak és a rendszer. In: Uő.: *A civilizáció peremén*. Budapest 1990, 133–163.
- LAMBERT 1992 = Lambert, M. D.: *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*. Oxford 1992².
- LASIĆ 1975 = S. Iacobus de Marchia: *Dialogus contra fraticellos. Addita versione itala saeculi XV*. Recensuit: D. Lasić. Falconara Marittima 1975.
- LEA 1888 = Lea, H. Ch.: *A History of Inquisition. Vol. III*. New York 1888.
- LEFF 1999 = Leff, G.: *Heresy in the Later Middle Ages: the Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250–1450*. Manchester–New York 1999².
- LERNER 1984 = Lerner, R. E.: Les communautés hérétiques 1150–1500. In: *Le Moyen Age et la Bible*. Sous la dir. P. Riché–G. Lobrichon. Paris 1984, 597–614.
- LÖWITH 1996 = Löwith, K.: *Világtörténelem és üdvtörténelem*. Budapest 1996.
- LUKCSICS 1938 = Lukcsics P.: *XV. századi pápák oklevelei. II*. Budapest 1938.
- MAISONNEUVE 1960 = Maisonneuve, H.: *Études sur les origines de l'insquisition*. Paris 1960.
- MANSELLI 1959 = Manselli, R.: *Studi sulle eresie del secolo XII*. Roma 1959.
- MERLO 1981 = Merlo, G. G.: Coertition et orthodoxie: modalités de communication et d' imposition d' un message religieux hégémonique. In: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*. [Collection de l' École Française de Rome 51.] Rome 1981, 101–118.

- MERLO 1989 = Merlo, G. G.: *Eretici ed eresie medievali*. Bologna 1989.
- MOLNÁR 2002 = Molnár A.: *Katolikus missziók a hódolt Magyarországon. I. (1572–1647)*. Budapest 2002.
- MORGHEN 1954 = Morghen, R.: Le origini dell'eresia medievale in Occidente. Risposta a P. Dondaine. *Ricerche di storia religiosa* 1 (1954), 84–107.
- PAOLINI 1994 = Paolini, L.: L'eresia e l'inquisizione. Per una complessiva riconsiderazione del problema. In: *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino. Vol. II. La circolazione del testo*. Dir.: G. Cavallo–Cl. Leonardi–E. Menestò. Roma–Salerno 1994, 361–405.
- PAOLINI 1998 = Paolini, L.: Prefazione. In: Bertuzzi, N.: *Ecclesiarum forma. Tematiche di ecclesiologia catara e valdese*. Roma 1998, 7.
- PATSCHOVSKY 1985 = *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert*. Hrsg.: A. Patschovsky. München 1985.
- PAUL 1981 = Paul, J.: La mentalité de l'inquisiteur chez Bernard Gui. In: *Bernard Gui et son monde*. [Cahiers de Fanjeaux 16.] Toulouse 1981, 279–316.
- PUECH 1957 = Puech, H. C.: Catharisme médiévale et bogomilisme. In: *Oriente ed Occidente nel Medio Evo. Convegno di scienze morali, storiche e filologiche, 27 maggio–1 giugno 1956*. Roma 1957, 84–104.
- REEVES 1969 = Reeves, M.: *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*. Oxford 1969.
- ŠANJEK 1976 = Šanjek, F.: *Les 'chrétiens' bosniaques et le mouvement cathare. XII^e–XV^e siècles*. [Publications de la Sorbonne N. S. Recherches 20.] Bruxelles–Paris–Louvain 1976.
- ŠANJEK 1985 = Šanjek, F.: Dernières traces de catharisme dans les Balkans. In: *Effacement du Catharisme? (XIII^e–XIV^e siècles)*. [Cahiers de Fanjeaux 20.] Toulouse 1985, 119–134.
- SOLVI 2004 = Solvi, D.: La parole à l'accusation. L'inquisiteur d'après les résultats de l'historiographie récente. *Heresis* 40 (2004), 123–153.
- SOUTHERN 1987 = Southern, R. W.: *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban*. Budapest 1987, 124–148.
- SZABÓ 1966 = Szabó F.: A huszita biblia és állítólagos patarén elemei. *Irodalomtörténeti Közlemények* 70 (1966), 146–153.
- SZABÓ 1989 = „Huszita-e a Huszita biblia? Birálat és útkeresés” *Irodalomtörténeti Közlemények* 93 (1989), 118–127.
- THOUZELLIER 1968 = Thouzellier, Ch.: Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale. In: *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle 11^e–18^e siècles*. Prés. par J. Le Goff. [Civilisations et Sociétés 10.] Paris–La Haye 1968, 105–116.
- TURNER 2002 = Turner, V.: *A rituális folyamat*. Budapest 2002.
- VENKELEER 1960 = Venkeleer, T.: Un recueil cathare, le manuscrit A 6 10 de la 'Collection vaudoise de Dublin'. *Revue belge de philosophie et d'histoire* 38 (1960), 815–834.
- VENKELEER 1961 = Venkeleer, T.: Un recueil cathare, le manuscrit A 6 10 de la 'Collection vaudoise de Dublin'. *Revue belge de philosophie et d'histoire* 39 (1961), 759–793.
- WADDING 1929 = Wadding, L.: *Annales Minorum, 1437. no. 13; Bullarium franciscanum, Nova series Vol. I., 1431–1455*. Ed.: U. Hüntemann. Ad Claras Aquas prope Florentiam 1929.
- WADDING 1932 = Wadding, L.: *Annales minorum*, tom. XI., Quaracchi 1932.)
- WAKEFIELD 1974 = Wakefield, W. L.: *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100–1250*. Berkeley–Los Angeles 1974.

- WAKEFIELD–EVANS 1991 = *Heresies of the High Middle Ages*. Ed. by W. L. Wakefield–A. P. Evans. New York 1991².
- ZALKA 1860 = Zalka, B. de: *Chronica fratrum minorum de observantia provinciae Boznae et Hungariae*. In: Toldy, F.: *Analecta monumentorum Hungariae*. Pesthini 1860 [Repr.: curavit G. Érszegi. Budapestini 1986.]
- ZANELLA 2000 = Zanella, G.: L'inquisizione medievale: tra ideologia e metodologia. In: *L'inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale. Atti del seminario internazionale, Montereale Valcellina, 23 e 24 settembre 1999*. A cura di A. Del Col–G. Paolin. Trieste–Montereale Valcellina 2000, 15–31.