

# Az erdélyi románok nemzeti és felekezeti identitása a modern kor kezdetén

---

*Sorin Mitu*

Jelen tanulmány a nemzeti és a felekezeti identitás közötti kapcsolatot kívánja elemezni az erdélyi román közösség vonatkozásában, a 19. század fordulóján. Ez az időszak azért különösen jelentős, mert a politikai és az értelmiségi elit ekkor teremtette meg a modern típusú nemzeti identitást<sup>1</sup>. Munkám módszertani szempontból azokra a feldolgozásokra támaszkodik, melyek a modern nemzetfogalom „megkonstruált” voltát hangsúlyozzák (lásd Anderson 1983; Gellner 1983; Hobsbawm 1990; Thiesse 1999), és ennyiben implicit módon polemizál azokkal a – hagyományos román történetírásban domináns – megközelítésekkel, melyek a modern nemzeteket „természettől adottnak” tekintik.

A modern kor kezdetén az erdélyi románság önnön nemzeti identitását általában az egyházon és a valláson keresztül határozta meg, s ezek a vonatkoztatási pontok egyszerűen pótolhatatlanok voltak bármiféle koherens önkép kialakításához. De amikor ezt az általános viszonyt konkretizálni kellett, és az egyházi és vallási identitáson keresztül kísérelték meg meghatározni a nemzet kollektív jellegzetességeit, a románok többirányú felekezeti hovatartozása a dolgokat igencsak bonyolulttá tette,<sup>2</sup> hiszen az Erdély területén és Kelet-Magyarországon lakó görög katolikus és ortodox románok mind számszerűleg, mind pedig politikai és kulturális értelemben (a szimbolikus legitimitációt és reprezentativitást, valamint a nemzettest egészéhez való viszonyt tekintve) két – körülbelül egyenlő súlyú – közösséget alkottak. A kor értelmiségije számára a herderiánus, etnolingvisztikai alapú nemzetfogalom vált a kollektív identitás és szolidaritás-érzés legfontosabb típusává. E logika szerint az egyház és a vallás (akárcsak a szellemi élet minden egyéb területe) határozottan alárendelődnek a nacionalizmusnak, elvesztik autonómiájukat, és egyszerűen – akárcsak a történelem, a hagyomány vagy a kultúra – a nemzeti elv kifejeződésévé válnak.

A fenti folyamatot azonban történeti kontextusba kell helyoznünk ahhoz, hogy jobban megérthessük, és fel kell vázolnunk viszonyát a kor két legfontosabb jelenséghez, azaz: *a)* a premodern közösségtudat vallási dominanciájához, és *b)* az egyház 19. századi „általános válságá”-hoz. Elsősorban azt kell hangsúlyoznunk, hogy a modern román nacionalizmus – jóllehet, az elit alkotása – nemcsak a középkortól végighúzó

---

1 A probléma teljes kifejtését lásd Mitu (1997).

2 Az egyháztörténet és vallási élet vonatkozásairól, valamint ezek etnikai és nemzeti aspektusairól lásd Crăciun és Ghitta (1995); Boşan és mások (1996) írásait.

törékeny nemzeti szolidaritásérzés meghosszabbítása volt, hanem igen erősen ráépült a hagyományos paraszti mentalitás szintjén meglévő etnikai és közösségtudatra. Természetes, hogy a parasztközösségek kulturális identitása magában foglalta az etnolingvisztikai tényezőt is (gyakran regionális dialektusként), csakhogy ezen a szinten ennek csupán empirikus módon tudatosított, és nem egy ideológia által tematizált jelentősége volt – a Herder romantikus követői által felvázolt nemzeti identitásmodellel ellentétben. A hagyományos falu kollektív szolidaritását viszont meghatározó módon strukturalta a vallásos tényező, azaz a román parasztok felekezeti hovatartozása. Az egyének belső életében a legfontosabb vonatkoztatási pontot a hitvilág (amely nem volt mindig teljesen azonos a „hivatalos vallással”), valamint az üdvözülés biztosítására irányuló, saját közösségükre speciálisan jellemző szokásrendszerek jelentették.

A hagyományos közösségek kulturális identitását vizsgálva azt állíthatjuk, hogy válást és nemzetiséget szoros és szétbonthatatlan szálak fűztek össze, ugyanúgy, mint a modern nacionalizmus esetében. Csakhogy a hagyományos mentalitás fordított fontossági sorrendet állapított meg, mint a modern. Az egyház és a vallás nem a nemzeti elv kifejeződései, hanem éppen fordítva: a felekezeti hovatartozás a legfontosabb, az egyént definiáló momentum, az etnicitás pedig ennek a primordiális állapotnak a partikularizálódásából fakad. Ilyen körülmények között, ahogyan azt Keith Hitchens kimutatta, a 18. század közepén az erdélyi ortodox paraszt erőteljesebb identitásbeli affinitást érezhetett a szerb ortodoxokkal, mint a görög katolikus (azonos társadalmi szinten élő) románokkal (1987: 59–60; és lásd még Hotea 1988–1991: 174).

Ezen a termékeny talajon születhettek meg az olyan 18. századi „felekezeti nemzetek”, mint például az „illír” (lásd Turczynski 1976). Ezek a preherderiánus elképzelések is a tudományos elitkultúra szintjén terjesztett ideologikus konstrukciók voltak, akárcsak születésük idején a modern nacionalizmusok. Az állami kezdeményezés nagy szerepet játszott a kialakulásukban, hiszen olyan jogi kodifikációkra épültek, amelyek előjogokat biztosítottak bizonyos csoportoknak, mint pl. a *Declaratorium Illyricum* (az ortodox szerbeknek), vagy a *Diploma Leopoldina* (a görög katolikus románoknak). Az adott identitások esetében ezek a törvények teremtették meg a közösségre vonatkozó alapvető sztereotípiákat. A herderi nacionalizmussal ellentétben azonban ezek az ideologikus megfogalmazások nem a „nép” – jellegzetes etnolingvisztikai vonásokban megnyilvánuló – metafizikus elvére támaszkodtak, hanem inkább a domináns felekezeti és vallási kultúra „földhözragadtabb”, empirikus valóságára apelláltak, mely az identitás újradefiniálásának szempontjából sokkal megfoghatóbb realitást jelentett. Később – ahogyan azt a 19. század története megmutatta – a hagyományos identitásoknak a modernitás által kiprovokált általános krízise a herderiánus szolidaritási modellt tette meg az új „nemzeti” elit identitásának kedvező menedékéül. Emellett másfajta megoldások is léteztek (így a regionalista, dinasztikus, jogi-alkotmányos vagy nemzeti-felekezeti patriotizmusok típusai), amelyek közelebb állnak egy reálisabb, „nem fiktív” tradícióhoz, de amelyekkel ez a herderiánus modell folyamatosan vitatkozott, versenyzett, és esetenként be is kebelezte őket (Hobsbawm és Ranger 1983; Antohi 1994: 277).

A másik jelenség, amely a vallás és a nemzet kapcsolatában vonatkoztatási pontot képez, az egyház válsága a modernitásban. Ahogyan azt Alain Besançon egy alapvető tanulmányában<sup>3</sup> kimutatta, „az egyház válsága” a társadalom és az egyéni lelkiismeret

---

3 Besançon (1978); lásd még Finkielkraut (1987) és Benda (1927) klasszikus művét.

erőteljes elvilágiasodásához vezetett a 19. század folyamán.<sup>4</sup> Mindezt nem annyira az ateizmus előretörése idézte elő, hanem inkább az egyház és a vallás beszorulása a hétköznapi viaskodásaitól teljesen elszakadó vasárnapi lelkigyakorlat szűk keretei közé. Az egyháznak és szolgálóinak továbbra is kijáró látszólagos tisztelet ellenére az egyház elszigetelődik a társadalomtól, és azt a kiváltságos helyzetet, amit korábban elfoglalt az emberek lelkében, fokozatosan meghódítja a pogány hitek, a nacionalizmusok és a többi ideológia zavaros egyvelege, melyeken keresztül az eszmék és az evilági lét a mindennapi bálványimádás kultusztárgyaivá válik. Maga az egyház, annak érdekében, hogy visszaszerezze az ilyen módon eltávolodott hívők figyelmét, belekeveredik a társadalmi élet különféle problémáiba, politikál, társadalmi aktivizmusról, nemzeti militantizmusról tesz tanúbizonyságot, így maga szakítja el magát egyedüli, tényleges rendeltetésétől. Az egyház válságának köre így véglegesen bezárul: az egyházi intézményrendszer mintegy saját kezével pecsételi meg sorsát. Ennek a fényében az olyan jelenségek, mint az egyház és a vallás alárendelődése a nemzeti elvnek – vagy az, hogy a modern kor kezdetén az erdélyi román értelmiség a nemzeti identitás megkülönböztető jegyeként hivatkozott rájuk – az európai „fejlődés” tágabb keretébe illeszkednek és annak fényében is értelmezendők.

### Az egyház és a nemzet kapcsolatának megjelenítése

Az egyház és a nemzet közötti kapcsolatot gyakran hangsúlyozták a kor szövegei, mégpedig azzal, hogy a vallás a nemzet egyik legfontosabb tartópillére. Petru Maior (görög katolikus protópópa, egyike a legjelentősebb román *Aufklärere*eknek) e kapcsolat alapjának az egyház „nemzeti” karakterét tekintette, hiszen a misét románul celebrálták és a román az egyházi irodalom nyelveként is szolgált. Ez a sajátosság szerinte a románok felsőbbrendűségét mutatja az összes többi keresztény néppel szemben:

ezzel az erénnyel szárnyalják túl az összes többi keresztény nemzetet, görögöket, oroszokat, szerbeket vagy bármilyen nyelvű pápistát [a bizonyítás hevében Maior „megfedkeznek” a reformátusokról], mivel egyik sem érti, mi íratott a Szent Liturgiában és egyéb egyházi könyvekben (...), míg a románoknál azon a nyelven szólnak az egyházi könyvek, amelyen a néptömeg beszél (Maior 1812: 333).

Az a gondolat, mely szerint az idők során a nyelvi és etnikai különállás megőrzésének és az asszimilációs nyomás visszaverésének legfontosabb közegei épp az egyház és a vallás voltak, így a történeti-politikai elemzés tárgyává, s egyben óhatatlanul a nemzeti önkép közhelyévé is válik. George Bariț (a *Vormärz*-időszak vezető román újságírója) az egyházat a legeslegelső helyen említi azon tényezők között, amelyek lehetővé teszik az erdélyi románok nemzeti létének fennmaradását: az egyház „a román nemzetiség legerősebb védőfala” (Bariț 1842: 68–69). Alexandru Papiu Ilarian (radikális történész és politikus, a liberális és nacionalista eszmék elkötelezettje) írja, hogy az elmúlt századokban az ősök, szembesülve az idegenek elnyomásával, „csak az egyházban lehettek menedéket, ahol a barbár idegenek által ejtett sebeikre írt kaptak”, hiszen a hit, az egyház és a nyelv együtt „minden nép legszentebb és legrágább kincsét”<sup>5</sup> jelenti.

4 Gavril Munteanu George Barițhoz írt 1846. júniusi levelében lásd (Pascu és Pervain 1973–1993, VI: 211).

5 Lásd Papiu és Alexandru Roman (a váradai püspök, Vasile erdélyi bizalmasa), valamint Papiu és Iacob Mureșanu levelezését (idézi Pervain és Chindriș 1972, II: 233, 304).

Az idézetekből is látszik, hogy az egyház és a vallás nemzettel való kapcsolatáról írva szerzőink az egyház (mint intézmény) és vallás (mint hitrendszer) között nem tesznek igazán különbséget. Ez az átfedés azonban egyes esetekben alááshatta „az egyház, mint a nemzet védőpajzsa” kliséjét. Éppen Papiu Ilarian az, aki – lagymatag nemzeti elkötelezettségük miatt – kemény kritikával illeti a „pópákat” és az egyházat, mint intézményt. Az egyház szervezte a kulturális életet az elmúlt évszázadok során, iskolákat tartott fenn és a nép felvilágosításával foglalkozott, mégis: hova jutottak mára a románok? Homály uralkodik a nép körében, mondja Papiu, az egyház gyakran „idegen érdekek” és a román nemzetiségre káros tendenciák közvetítőjeként szolgál. Természetes, hogy egy ilyen kemény kritika, amely arra irányult, hogy szétzúzza a közösségi önkép alapsztereotípiáját, sokakban sértettséget váltott ki. A váradi görög katolikus püspökség papjai például mélyen megbántva érezték magukat a Papiu köré gyűlt fiatalok politikai támadásaitól. A Papiu-féle radikális kritikák azonban elég ritkák ebben a korszakban. Nem tudják kikezdeni azt a hitet, mely szerint „az egyház a román nemzetiség védőpajzsát” jelenti; s ez a klisé még jó sokáig megkérdőjelezhetetlen maradt a román kultúrában. Papiu kritikája leszerelhető volt azzal az érveléssel, mely szerint különbséget kell tenni az egyház és szolgálói között (illetve az egyház és a felső hierarchia között). Még ha el is ismerték, hogy az egyház egyes szolgálói tévedhetnek, ugyanezt nem lehetett az egyház egészéről állítani.

Létezik viszont még egy felvetés, amely a vallás és nemzet kapcsolatára vonatkozik, de amelyben éppen az etnicitás és felekezeti hovatartozás alapvető különbségére helyeződött a hangsúly. A kor legtöbb román történésze úgy vélte, hogy a vallás azonosítása az etnicitással a középkorban számos román „elnemzetietlenedéséhez” vezetett. Azok a románok, akik katolikus vagy kálvinista hitre tértek – állítják ezek a történészek –, idővel magyarokká váltak, ami megmutatja, hogy mennyire mérgező hatású a felekezeti hovatartozás azonosítása az etnicitással. Petru Maior kritikával illette „azokat a renegátokat”, akik azt hiszik, hogy „a vallással együtt a nemzetiség is megváltozik” (Maior 1834: 32). Simion Bărnuțiu (a románok politikai vezetője 1848-ban) hasonlóan mérgelődött: „a román, ha vallást vált, már nem akar román maradni”. Hosszas okfejtésében megrója azokat, akik

képtelenek felfogni, hogy hogyan maradhat valaki román, ha egyszer vallása szerint a református egyház tagja, és nem akarják megérteni, hogy ha Itáliában pogányként is rómaiak lehettek, akkor annál inkább románok vallhatják magukat azok, akik a református hithez ragaszkodnak, hisz a reformátusok is keresztények, és a felekezeti hovatartozást, valamint a teológusok vitáit nem tanácsos összekeverni a nemzetiséggel: egy dolog a nemzetiség, nációnemzetiség, és más dolog a vallás, a törvény vagy a hit (lásd Bărnuțiu: 1843).

Miért hangsúlyozták ilyen erőteljesen e román értelmiségiek a vallás és a nemzet közötti különbséget, azaz két olyan tényező divergenciáját, amelyeket más körülmények között elválaszthatatlannak tartottak? Mert úgy látták, hogy a történelem sodrában rendkívül sok román tért át valamilyen más hitre, és lett kálvinista vagy római katolikus. Ha ragaszkodunk a vallás és a nemzetiség azonosításához és a felekezeti hovatartozást a nemzeti identitás alapjának tekintjük, vagyis csak az vallhatja magát románok, aki „a román törvényhez” tartozik (azaz ortodox vagy görög katolikus), akkor ezzel automatikusan kizárjuk a nemzet testéből azokat a románokat, akik valamilyen más vallásra tértek át. Maior, Bărnuțiu és Bariț ennek éppen az ellenkezőjére törekedtek: erőteljesen kritizálták azokat a románokat, akik vallásukat felcserélvén elhagyják nemzetüket,

és azt bizonygatták, hogy két teljesen különböző dologról van szó: meg lehet (és meg is kell) tartani az etnikai-nemzeti identitást, még akkor is, ha valaki más hitre tér át.

Ugyanakkor az is világos, hogy az adott értelmiségiek a lelkük mélyén nem voltak éppen elragadtatva nemzettársaik áttérésétől. Ennek ellenére azonban – a fenti gondolatok kontextusában – nem ítélik el az áttérést, sőt néha egyáltalán nem is helytelenítik. Mivel magyarázható mindez? Elsősorban azzal, hogy egy igen széles körben elterjedt jelenségről volt szó, egy olyan realitásról, amit nem lehetett figyelmen kívül hagyni. Másrészt pedig azzal, hogy a jozefinizmus igen mélyen elültette bennük a tolerancia eszméjét (elsősorban épp a vallási toleranciáét). Hogyha egy egyén lelkiismereti szabadságából fakadóan át kíván térni egy másik vallásra, természeti és politikai joga, hogy ezt megtegye. Erkölcsileg viszont megengedhetetlen, gondolták az erdélyi román értelmiségiek, hogy ennek következtében valaki a nemzeti közösséget is elhagyja. Hangsúlyozni kell azonban, hogy a fent említett különbségtétel vallás és nemzetiség között ritkán fordul elő, és éles ellentétben áll azon román értelmiségiek teóriáival, akik a hangsúlyt épp a két fogalom elválaszthatatlanságára helyezték. Azt bizton állíthatjuk, hogy azok a románok, akik áttérésükkor levetették nemzeti identitásukat is, épp annak az ideológiának a nyomása alatt cselekedtek, mely szerint a románság kizárólagosan a két keleti szertartású egyházi közösséggel azonosítható, azaz az úgynevezett „román törvényű” (ortodox és görög katolikus) felekezetekkel.

Két – egymásnak ellentmondó – dokumentum segítségével kívánok rávilágítani ama korabeli megoldások kétértelműsége, melyek arra próbáltak választ adni, hogy vajon lehet-e románnak maradni kálvinistaként vagy római katolikusként is; és emellett – szándékaim szerint – láthatóvá válik majd az erdélyi románok veszedelmes egyensúlyozása is a nemzet és vallás közti kapcsolat drótkötélén. Az *első* forrás Petru Maior kézzel írt végrendelete, amelyben a marosvásárhelyi katolikus diákokthonban folytatandó tanulmányok finanszírozására egy ösztöndíjat létesített családja fiatal tagjai számára, vagy pedig ezek hiányában „a tekintetes tordai vármegye lehetőleg nemes román ifjai számára, legyenek bár görög katolikusok vagy római katolikusok” (Maior 1968: 134). Vagyis Maior szerint a románság összeegyeztethető volt a római katolicizmussal. Mi több, az ortodoxok, annak ellenére, hogy románok voltak, egyáltalán nem részesülhettek Maior alapítványának ösztöndíjából. Ez részben azzal magyarázható, hogy nehéz lett volna beírni ortodox fiatalokat egy katolikus oktatási intézménybe. De mindez sokkal inkább Petru Maior identitásának sajátos meghatározási módjával (az etnikai-nemzeti, felekezeti és társadalmi aspektusok kölcsönviszonyával) függ össze, egy olyan kor viszonylatában, amelyben az *ancien régime* hagyományos szolidaritáshálóját még nem váltották fel teljesen a modern nemzeti identitásra jellemző struktúrák. Egy másfajta perspektívát mutat be a *második* dokumentum: a Verespatak (Roşia Montana) nevű kisváros római katolikus lakosságának levele Avram Iancuhoz (a Habsburg-párti román forradalmárok vezéréhez), 1849 januárjából. A lakosok (valószínűleg válaszként az Avram Iancu harcosaitól érkező felszólításokra) lojalitásukat fejezik ki a császári ügy iránt, és egyben hangot adnak a románokkal való békés együttélés reményének. Figyelemre méltó, hogy az aláírók legalább egynegyede román nevet visel (Iosif Buzdugan, Al. Cornea, Ioan Dregan), akik családjuk körében valószínűleg románul beszéltek, és bármilyen külső szemlélő gond nélkül román etnikumúnak tarthatta volna őket. De római katolikus hovatartozásuk következtében ők egy másik – a románoktól idegen – közösség tagjaiként definiálják magukat (illetve annak definiálták őket). Ebben a minőségükben úgy tárgyalnak a románokkal, mint egy – a saját közösségükön

kívül eső – csoporttal, és magyar, német vagy cseh polgártársaikkal egyetemben el is kellett szenvedniük Iancu gerilláinak retorzióit, például városuk részleges felégetését 1849 májusában (Dragomir 1965: 153–154). „Nem lehetsz egyszerre román és római katolikus!”, körülbelül így szólt az „eltévelyedett” és „nemkívánatos” testvéreknek szánt – a nemzeti identitást meghatározó – üzenet.<sup>6</sup>

Következtetésképpen azt mondhatjuk, hogy mindezek az ingadozások a vallás és a nemzet peremvidékén, akár hangsúlyozzák a kettő közötti különbséget, akár egybeesésüket akarják szentesíteni, végső soron alárendelik a felekezeti identitást a nemzeti elvnek, és a vallás identitást meghatározó princípiumát az etnicitás metafizikai elvére cserélik. Az etnikai-nemzeti közösség a modern kor új istenévé vált, és az értelmiségiek – az új vallás főpapjai, hitrendszerének kidolgozói és szentségének „felismerői” – minden erejükkel azon voltak, hogy mindennapi, misztikus imádatát a tömegekre erőltessék. Ez a pogány hit váltotta fel a régi vallást és bitorolta emocionális alapját, meggyőzőerejét. Ahogy Papiu Ilarian nagyon plasztikusan megfogalmazta (tulajdonképpen a románbarát francia értelmiségi, Hippolyte Desprez szövegét lefordítva):

a román hazafiak ebben a népi hitben a nemzet naiv kultuszát csodálják, és – gondolom én – hitük hevében boldogan felcserélnék szent templomaikat az isteni Traianus képmásai-val [...]; mert még a keresztény vallás sem tudta a románokat leszoktatni a római ünnepek megtartásáról. Ennyire vérmes, ennyire halhatatlan a román nemzet! (Papiu Ilarian 1852, II: c-cii).

Az egyház és a vallás erőtlenebbek, mint a nemzeti elv, mi több, kifejezetten alárendelődnék neki, s így végső soron nincs más választásuk, mint teljességgel azonosulni sorsával.

### **A román kereszténység „tisztasága” és „régisége”, mint a nemzeti identitás jellemzői**

Az egyház és a nemzet azonosítása egy olyan látványos mítoszhoz kapcsolódik, amely a történelmi hagyományra hivatkozva nyer igazolást. Ez a mítosz a román kereszténység ősi voltát állítja. A román nemzet régisége és területi kontinuitása, illetve a római eredet tisztaságának mítosza meg kellett, hogy találják tökéletes megfelelőjüket a románok vallásának attribútumai között is. Ahogy Petru Maior 1813-ban írja: „amiképpen a románok eredet szempontjából fényesebbek minden más népeknél, akképpen a keresztény meggyőződés régisége szempontjából sem sok faj múlja felül őket” (Maior 1813: „Előszó”).

Így alakul ki a „kereszténynek született” – hitét állítólag egyenesen az apostoloktól nyerő – nép mítosza. Ahogy a rómaiak vére egyenesen és változatlanul öröklődött át a románok ereibe, úgy a románok által gyakorolt kereszténység is az apostolok által prédikált tanítás egyenes folytatása, amely bármiféle közvetítés nélkül, teljes tisztaságában őrződött meg. Petru Maior kijelentette:

---

<sup>6</sup> A „románság” és a katolicizmus közti összeférhetetlenség elvét hangoztatta nagy vehemenciával a két világháború közti időszakban a filozófus Nae Ionescu, a szélsőjobboldal nagy hatású ideológusa. Lásd Ionescu (1937: 194–214).



Nem kételkedem abban, hogy a románok ősei, ahogy az ereinkben folyó vért, úgy hozták lelkükben Krisztus hitét is Rómából Dáciába. A Traianus által Dáciába küldött rómaiak közt jó néhány keresztény volt; az öregek közül egyesek akár még személyesen is ismerhették Rómában Pétert és Pált, a legfőbb apostolokat, és hallhatták őket az ígét terjeszteni (Maior 1813: 4).<sup>7</sup>

A románok megtérésére vonatkozó pontos történelmi adatok hiányából – illetve a térítő misszionáriusok személyének ismeretlenségéből (ellentétben a németek, szlávok vagy magyarok esetével) – a román kereszténység ősiségét igazoló érv lesz. E szerint az érvelés szerint a románoknak – a többi nemzettől eltérően – egyáltalán nem volt szükségük térítőkre, mivel kereszténynek születtek, azaz mindig is azok voltak.<sup>8</sup> Petru Maior megfogalmazásában:

Nagyon is hitelt érdemlő az a megállapítás, hogy a keresztény hitet régen, már Krisztus evangéliuma terjesztésének kezdetekor elfogadták a románok, hiszen egyetlen krónikás sem találta, aki feljegyezte volna a románok Krisztus hitére való áttérését (Maior 1813: 4).

Néhány évvel később Dimitrie Țichindeal (ortodox pap, a román közegben az elemi oktatás elterjesztésének élharcosa) már bizonyossággként veszi át ezt a Petru Maior által kidolgozott teóriát, teljességgel félresöpörve a bármiféle kételyre okot adó részleteket, amelyeknek mestere még némi teret engedett:

...őseink közül egyesek egyenesen Pétertől és Páltól nyerték keresztény meggyőződésüket Rómában, és Traianus császár idején hozták magukkal ide, Dáciába: azaz a Bánságba, Erdélybe, Havasalföldre és Moldvába.<sup>9</sup>

Țichindeal ezzel támasztja alá másik fontos gondolatát is a román kereszténység tisztaságáról:

...az a hit, amely a legfőbb apostolok ajkáról származik csakis kristálytisztá lehet, és teljességgel mentes a tévedésektől (Țichindeal 1814: 482).<sup>10</sup>

Hogy az évszázadokon át megőrzött tisztaság eszméje hihető legyen, a románok vallási tradicionalizmusára került a hangsúly. Hiszen a románok, véli a kor értelmiségije, a vallást illetően tényleges ellenszennvel viszonyulnak bármiféle – akármilyen csekély mértékű – változtatáshoz. Magától értődik, hogy az empirikus néprajzi megfigyelés ezt a megállapítást igen gazdagon illusztrálhatta.

Ebből fakad, hogy George Bariț ezt a konzervatív tendenciát pozitív tulajdonságként könyveli el. „Hiszen természetes dolog – írja –, hogy a román most is, mint mindig, szívéből gyűlöl és üldöz bármiféle újítást, akármilyen csekély legyen is az, és bármilyen jelentéktelen szokásra is vonatkozzék” (Bariț 1843: 42). Ennek a konzervativizmusnak a pozitív megítélése azonban összeütközésbe kerülhetett ama – a román

---

<sup>7</sup> Az erdélyi román vezetők által a császári udvarhoz intézett 1791-es memorandum, a *Supplex Libellus Valachorum* már megfogalmazta ezt a gondolatot, habár jóval mérsékeltabb formában: a Traianus leszármazottai között Dáciában, „különösen a 4. században”, elterjedt „a keleti egyház rítusán alapuló keresztény hit”-re hivatkozván (lásd Prodan 1984: 468).

<sup>8</sup> Andrei Șaguna ortodox püspök is ugyanezt állította (lásd Hitchins: 1995: 286–287).

<sup>9</sup> Țichindeal „Tanulság”, a „Fecske és a többi madarak” c. meséhez (1814: 482).

<sup>10</sup> A hit tisztaságának tézise Țichindeal esetében a bánsági ortodox románoknak a szerb hierarchia alóli függetlenségét kívánja alátámasztani. A románok elszakadási tendenciája szerinte nem jelent veszélyes újítást, hiszen ők az egyház dolgaiban tévedhetetlenek.

értelmiség által is osztott – illuminista kritikával, amely épp az előítéletek és az „elavult hagyományokba” való bezárkózás ellen emelt szót. Amikor viszont a román kereszténység tisztaságáról volt szó, az erdélyi román értelmiség legtöbbször feláldozta a kritikai racionalizmust a historikus és nemzeti tradicionalizmus oltárán. Álláspontjuk tehát – a két felfogás közti ellentét következtében – igen ambivalens volt. A vallásos hagyomány tabujától irritáltan Petru Maior, akár a többi – a felvilágosodáshoz kötődő – értelmiségi, megpróbált valamiféle középutat találni a voltaire-i ironia és a nemzeti szellem szigorúsága között. Mindez jól látható a következő megjegyzésből is: „az ősi törvényhez és az egyházi rendhez a románok olyannyira ragaszkodnak, hogy még az árnyékuktól is megijednek”, ha felvetődik bármiféle változás igénye (Maior 1813: 92). Habár Maior nagy vonalakban azonosult a vitatott konzervativizmussal, ez a részlet nem mentes a nemzettársak csökönnyös hagyománytisztelete iránt tanúsított ironiától sem.

### Az erdélyi románok felekezeti megosztottságának három képlete

Azon két nagyobb felekezeten túl, amelyre a románság szétszakadt, az eme irányzatokon belüli különböző elágazások tovább bonyolították a vallási „térképet”. A legfontosabbak: *a)* a görög katolicizmusból származó ultramontán, latinizáló tendencia, melynek olyan képviselői voltak, mint például Atanasie Rednic, Ioan Bob, Ioan Lemény püspökök, a római episzkopális tan elkötelezettjei; *b)* a görög katolikusok körében ezzel ellenkező irányt képviselő janzenista és gallikán hagyományokra alapozó irányzat (Grigore Maior, Petru Maior, Simion Bărnuțiu nyomán), amely a hangsúlyt az unitus tradíció „keleties”, a helyi sajátosságokat megőrző vonásaira helyezte; *c)* az ortodoxoknál létező (kiváltképpen a magyarországi püspökségekhez tartozók között) olyan, a szerb hierarchiához közel álló csoportok, amelyek az ortodox hagyomány szigorú megtartását proponálták, s így a cirill ábécé hívei és a görög katolicizmus megvesztegethetlen ellenfelei voltak; *d)* illetve más ortodox irányzatok, melyek ezzel szemben éppen a görög katolicizmussal való szoros kapcsolatra törekedtek, és a latin ábécé meg a gregorián naptár átvételével kacérokodtak, mint ahogyan ezt Dimitrie Țichindeal tette a Bánságban, vagy éppen Vasile Moga erdélyi püspök.

S még ezeken a sematikusan felvázolt irányzatokon belül is tulajdonképpen több különféle opció körvonalazódott. Ha nagyon leegyszerűsítjük a dolgokat, akkor *három (esetleg négy)* főbb felekezeti képletet különböztethetünk meg, melyek között elkeseredett identitásharc folyt; ki-ki azért küzdött, hogy biztosítsa saját identitáskonstrukciójának elsőbbségét, másrészt pedig azért, hogy ez az önkép a lehető legnagyobb mértékben fedésbe kerüljön a nemzeti identitás általános meghatározásával. Az *első két* opciót a görög katolikus, illetve az ortodox felekezetek ideologikus keretei legitimálják. Ezek – különböző irányzataik divergenciái, illetve a felekezetek egyesítését célzó tervezetek ellenére – nagyon is fontosnak tartották saját identitásuk megőrzését (és soha nem is szándékoztak lemondani róla), és igyekeztek dogmatikai, történeti és strukturális érveket kovácsolni álláspontjuk alátámasztására. A *harmadik* képlet távolról sem jelent kompromisszumos megoldást, hanem a felekezeti divergenciákat igyekezett tompítani; ugyanakkor azzal, hogy még egy változót hozott be az egyenletbe, csak tovább szította a vitát. Ez a vallási elkötelezettség, amit nevezhetnénk „harmadik útnak” is, eléggé kétértelmű, és éppen ezért nehezen meghatározható volt. E felfogás hívei általában görög katolikusok voltak (habár nem hiányoztak soraikból az ortodoxok sem), és elsősorban



a két román felekezeti meggyőződés keleti karakterét hangsúlyozták.<sup>11</sup> Elsősorban a szertartásokban és a vallási szokásrendszerben – illetve részben a kánonjogban – találtak közös identitáselemeket. Olyan „nemzeti egyház” létrehozására törekedtek, amely sem nem „katolikus”, sem nem „ortodox”, hanem egyszerűen „román”. Azonban az „ortodox” és „katolikus” terminusokkal elsősorban a román közösségek formális (a karlócai szerb pátriárkától, illetve az esztergomi római katolikus – magyar! – érsektől való) függőségére kívántak utalni, nem pedig az egyéni felekezeti hovatartozás dogmatikai alapját kérdőjelezték meg. Valójában ennek az irányzatnak az élharcosai általában olyan egyházi emberek voltak, akik nem tudták elképzelni, hogy feladják hitük dogmatikai magvát, amelyet a vallásos érzület szempontjából alapvetőnek tartottak. Mi több, nem törekedtek a legfelsőbb spirituális autoritással való kapcsolat teljes megszakítására sem: a görög katolikusok számára megkérdőjelezhetetlen volt a Rómával való egyesülés, a többiek pedig a konstantinápolyi pátriárkával és a világ ortodox közösségeivel való szolidaritást hangsúlyozták. Éppen ezért kijelenthetjük, hogy a felekezeti „harmadik út” kezdeményezői, akár ortodoxok, akár unitusok voltak, úgy képzelték a konfliktus megoldását, hogy a másik tábor egyszer csak átmáll az ő soraikba. Így az a felekezet, amely „befogadja” az áttérőket, végső soron megtartaná dogmatikai kereteit (és azt az „új egyház” alapjává tenné), s csupán „szélsőséges” („latinizáló” vagy „szlávós”) külsőségeitől szabadulna meg, valamint (középső, s nem pedig legfelsőbb szinten) az idegen – magyar vagy szerb – hierarchiától.

Voltak azonban olyan elképzelések is, amelyek az egyesítést kifejezetten nemzeti, s nem pedig vallásos-dogmatikai alapra kívánták helyezni, és a két román felekezet teljes egyesülését tűzték ki célul. Ők egy *negyedik*, elég nehezen körvonalazható irányzathoz kapcsolódtak. Azért is ilyen homályos a kép, mert az irányzat élharcosainak tevékenységét (és néha magukat a személyeket is) gyakran össze szokták keverni a „harmadik út” eszmerendszerével és híveivel, másrészt pedig a mozgalom bázisát néhány elszigetelt figura, legjobb esetben is csak egy maroknyi értelmiségi képezte, akiknek semmiféle tényleges hatalmuk nem volt az egyházi struktúrákon belül, és kifejezetten politikai megfontolásból cselekedtek.

Ilyen egyesítési tervek legelőször – II. József pápaellenes politikájától serkentve – a 18. század végén fogalmazódtak meg. Fontosabbak az 1848-as forradalom idején történt kezdeményezések, amelyekben a „nemzeti egyház” gondolata a politikai elit által tervezett intézményrendszerbe illeszkedett, megteremtve ezáltal a régóta vágyott román közösségi autonómiát. Ezt volt hivatott biztosítani az az intézményes és szervezeti forma, amely a „román metropólia” nevet kapta, s amely egy autokephal egyházat létrehozva magában foglalta volna a Habsburg Monarchia összes román püspökségét, függetlenül attól, hogy azok ortodoxok vagy görög katolikusok (Bocșan és mások 1996: 61–182).

---

11 Ebben az időszakban a görög katolikusok „logikai” szempontból az ortodoxokhoz képest előnyösebb helyzetben voltak, legalábbis ami az új nemzeti egyház eszméjének népszerűsítését illeti. „Ha változást akartok – mondták az ortodoxoknak –, hogy végre eljussatok a nemzeti egyház új formájához, semmi mást nem kell tennetek, csak követni a példánkat, és elfogadni az unió gondolatát. Az unió ugyanis megőrzi a szertartások keleti, hagyományos karakterét, de eltávolít az elszlávosodott ortodox hittől, és így a szó szoros értelmében egy harmadik, nemzeti – csak a románokra jellemző – utat jelent.” Magától értetődik, hogy az ortodoxok válaszoltak a kihívásra, kiváltképp, ahogy egyházuk státusa fokozatosan javulni kezdett: vagy az unió „katolikus” karakterét hangsúlyozták, vagy pedig saját elméleteket gyártottak a nemzeti-felekezeti sajátosságokról, arra szólítván fel a görög katolikusokat, hogy térjenek vissza az ősi egyházhoz, imígyen erősítve annak nemzeti karakterét.

De azokat a kérdéseket, hogy pontosan kihez is szálljon e „metropolita” (aki sokkal inkább valami funkcionárius, mint isteni kegyelemmel bíró pap) fohásza, és miképpen is nézzen ki az eukharisztia misztériuma, az 1848-as vezetők haszontalan teológiai finomságoknak tartották, melyeknek semmi közük sincs a nemzet tényleges problémáihoz.<sup>12</sup> Csakhogy ezek nélkül a teológiai semmiségek nélkül (amelyek egyben a felekezeti identitások alapját alkották) az egyház és a vallás teljesen elvesztették tényleges tartalmukat, és a nemzeti ideológiák propagandaszerepet betöltő függelékeivé váltak – nem lelkük megmentése és Isten országa, hanem a nemzeti sors beteljesedése felé vezetve híveiket.<sup>13</sup> Mindebből kiindulva, a következőkben a három felekezeti opció identitáskonstrukcióját, valamint ezeknek a nemzeti identitásdiskurzus egészéhez való viszonyát kívánom elemezni.

### *A görög katolikus identitásképlet*

A görög katolikusok identitáskonstrukciójuk alapjául természetesen a Rómával való egyesülést tették meg, egyes latinizáló vonások kiemelésével. Nem véletlenül, hiszen csakis ez a referencia volt képes karakterüket elhatárolni, hiszen másik jellemző aspektusuk (ti. a „keleti típusú” szertartás) hasonlóságot mutatott az – unitusok külön bejáratú identitását súlyosan veszélyeztető – ortodoxiával.

Az erdélyi románok egy részének görög katolicizmusra való áttérését igazoló érvelések nagy súlyt helyeztek bizonyos praktikus, anyagi előnyökre, melyek állítólag az egyesülési dokumentumok aláíróit motiválták a 18. század elején. 1735-ös írásában Inochentie Micu görög katolikus püspök például így ecseteli az unió pozitív politikai, kulturális és jogi következményeit:

A katolikus egyházzal egyesülve a román nemzet minden olyan joghátrányt leküzdött, amely addig megakadályozta abban, hogy köztisztviselgekhez jusson, és a *Diploma Leopoldina* nyomán minden rendű és rangú közhivatal megnyílt a számára.<sup>14</sup>

A görög katolikus hívők számára azonban az unitus felekezettel való azonosulás nemcsak előnyösebb politikai és kulturális pozíciókat jelentett, hanem a vallási identitás alapvető összetevőjét is. Ha másképp álltak volna a dolgok, akkor – azzal, hogy az ortodoxok és görög katolikusok közti státuskülönbség fokozatosan megszűnt (ígaz,

---

12 E szerepre egyáltalán nem volt könnyű embert találni. Az idők során a különböző vezető értelmiségieket (sokan közülük világi emberek voltak, akik egyáltalán nem ismerték az egyházi problémákat, mint például Moise Nicoară, Gheorghe Lazăr vagy Simion Bărnuțiu) javasoltak harcostársaik a magas egyházi tisztségek betöltésére. Világos volt azonban, hogy nem kapnák meg egykönnyen sem a politikai fórumok (jogi procedúráinak megfelelő) jóváhagyását, és az egyházi gyűlések sem választanák meg őket. Amikor 1850-ben Andrei Șaguna püspöknek felajánlották, hogy térjen át görög katolikus hitre teljes nyájával együtt (megteremtve ezáltal a román politikusok által áhított egységes felekezeti identitást és „nemzeti metropóliá”-t), ő sértetten visszautasította hitének efféle „elárulását” (lásd Birlea 1987: 239–243).

13 A román „romantikus messiások” Lamennais keresztényszocializmusának hatása alatt (lásd Breazu 1973) nem láttak semmiféle ellentmondást a két (azaz a vallási és a nemzeti) dimenzió között és úgy gondolták, hogy „a nép akarata” Isten akarata is egyben. „A nemzeti sors” realizálása az isteni tervek beteljesítését jelentette, és a kollektív megváltás csak a „nemzet” keretén belül és misztikus testén keresztül valósulhatott meg.

14 Ioan Inochentie Micu-Klein püspöknek a császárhoz intézett memoranduma 1735. március 8-án (idézi Păcățian 1904, I: 60).

egyesek véleménye szerint gyakorlatilag soha nem is létezett) – a vallási unió eszméje teljesen elvesztette volna létjogosultságát.

Ilyen megfontolások vezettek a görög katolicizmus legitimációs rendszerének kidolgozásához, melyet elsősorban (a „nemesebbnek” tartott) politikai-nemzeti érvrendszerre kívántak alapozni. Történeti öngazolást teremtettek tehát, és olyan jellegzetes módzatok kidolgozására törekedtek, amelyek a görög katolicizmust szimbolikusan a nemzet általános érdekével kapcsolták össze. Ebben az értelemben a görög katolicizmus elsősorban olyan faktorként határozódott meg, amely a románság nyugat felé fordulását erősíti, s ehhez még hozzájött a románok latin eredetének túllicitálása is. Ezen a két tulajdonságán keresztül a görög katolicizmus az egyetemes román identitás reprezentánsaként definiálta önmagát. A feltételezett, minden román által táplált „ragaszkodás Rómához” a román és a görög katolikus identitás közti szimbolikus kapcsolat hangsúlyozására szolgált. Ebből a pozícióból vették fel a harcot a románok identitásának „keleti típusú” aspektusa ellen, amit a görög katolikusok értelemszerűen az ortodoxiával azonosítottak.

Ezt a polemikus tendenciát leginkább a „görögöket” ért támadásokban észlelhetjük. A 18. században és 19. század elején azon románok számára, akik szükségesek tartották küzdeni kollektív identitásuk „keleti” dimenziója ellen, a „görögök” kiváló céltáblát nyújtottak, hiszen egyes konkrét helyzetekben „tisztességtelen versengéssel” vádolták őket. Ilyen volt a „fanariotizmus” kérdése, a görögök politikai és kulturális dominanciája a Fejedelemségekben, illetve a kulturális és gazdasági rivalitás olyan példái, mint a brassói és pesti közösségek görög és román kereskedőinek konfliktusa. Magától értődik, hogy a „görög” terminus sokkal inkább egy hozzávetőleges metafora, és a velük szembeni ellenséges hangulatot az ortodoxiával azonosított „keleties” karakterük iránt érzett megvetés táplálta. Amikor a „szükséges ellenség” szerepét betöltő „görögök” létszáma fokozatosan csökkenni kezdett, és jelenlétük a románok körében egyre kevésbé volt érezhető, a „keleties” identitás iránti ellenségesség a szerbeket és az oroszokat vette célba, akik rövidesen az ortodox felekezet leggyakoribb etnikai megjelenítőivé váltak.

1746-ban Gherontie Cotore, görög katolikus szerzetes és „latinizáló” irányultságú teológiai írók szerzője,<sup>15</sup> nagyon plasztikusan fejezte ki a görög katolicizmus többirányú legitimitását. Először is azonosította az uniót és a latin eredetet, hiszen szerinte e két alkotóelem kölcsönösen fenntartja és erősíti egymást: „Semmiféle okunk sincs a római egyháztól való elszakadásra, mert hamisítatlan római vérből származunk, hisz Traianus idején őseink onnét vándoroltak e tájra” (Comşa 1944: 96).

Később a románok „görögöktől” való elhatárolódásának sürgető szükségét hangsúlyozza: „Rómától való elszakadásuk miatt lesújtott rájuk Isten haragja: Konstantinápoly török kézre került”.<sup>16</sup> Ennek a szakadásnak a következtében bűnhődnek a románok is, ez volt az oka a román nemzet hanyatlásának. Az isteni kegyelem visszanyerésének egyedüli módja a római egyház keblére való visszatérés, különben a románok – földi gyötrelmeiket tetézendő – el fogják veszíteni lelküket is:

---

<sup>15</sup> Cotore, Despre schismăcia grecilor; és Despre articușurile cele de price, 1746. – Idézi Comşa (1944: 94–98).

<sup>16</sup> Ez a gondolat az ellenreformáció által fabrikált öngazoló mítosz, amely egyrészt az ortodoxokat volt hivatott az unió felé terelni, másrészt pedig a „Nyugat-”ot és a katolicizmust igyekezett felmenteni az ortodox testvérek cserbenhagyásának vádjá alól.

A görögök azért bűnhődnek, mert leváltak a római egyházzal. A mi nemzetünk is emiatt került a pogányok igája alá. Erre gondolj, ó egykor híres nemzetiség, és nehogy a görögök ravaszságainak essél áldozatul, nehogy elveszítsd a földi királysággal együtt (nem számítva az egyéb téged sújtó büntetéseket) az égi királyságot is, amit kétségkívül neked szán a sors attól a pillanattól kezdve, hogy ismét az egyház feje (a pápa) mellé állsz, akitől a görögök családságai miatt távolodtál el (Comşa 1944: 96–98).

Petru Maior szerint a nemzet romlása (azaz, hogy az idegenek intrikái révén időlegesen kiszakadtak természetes civilizációs közegükből) abban a legendás pillanatban gyökerezik, amikor a latin ábécét felcserélték a cirill írásjegyekkel. Elképzelése szerint tehát a grafikai jel felülírja a felekezeti identitást. Ezt az eltévelyedést csakis a „görögök” összeesküvése okozhatta. Teoktisztt moldvai metropolita, aki a legenda szerint elhagyta a latin ábécét a 15. század közepén, a „görögök” részrehajló eszköze volt.

Az átkozott főpap – írja Maior – úgy gondolta, hogy ha a románok megtartják a latin ábécét, miközben az olaszok és a Firenzében aláírt egyházuniót propagáló iratok is ugyanezt az írásmódot használják, akkor ezeket könnyedén el fogják tudni olvasni, és vonzódni fognak a többi római leszármazottal – így olasz testvéreikkel – való egyesülés gondolatához, ami igencsak sértené a görögök érdekeit. Vitathatatlan az a tény, hogy boldogtalanságunk a görögök, s később a szerbek – a románok és minden itáliai ellen elkövetett – gaztetteiből fakad (Maior 1812: 328–329).

Az elmélet – minden naivitása ellenére – a kor értelmiségjei számára igen meggyőzőnek tűnhetett, hiszen hozzászokhattak ahhoz, hogy a jelen problémáinak magyarázatát (mi több, igazolását) a múltban keressék.

Hasonlóan gondolkodik Samuil Micu is (görög katolikus szerzetes, a felvilágosodás korának egyik legjelentősebb román értelmiségije). Ő a románok *avant la lettre* görög katolicizmusát próbálja megkonstruálni, amely szerinte már 1700 (azaz az unió) előtt létezett. Szerinte mindig is a görög katolicizmus volt a románok valódi vallása:

A 16. században, a reformáció idején, amiképpen a latin törvényű katolikusoknak, úgy a románoknak is sok üldöztetésben volt részük, mivel a kálvinista erdélyi fejedelmek igyekeztek teljességgel megsemmisíteni a katolikus hitet, és a románokat a kálvinista eretnekségre téríteni. Mindezek ellenére „a románok szilárdan megőrizték hitüket, és inkább elviseltek bármilyen megpróbáltatást, semhogy elhagyják atyáik ősi hitét”.<sup>17</sup>

Miközben megpróbálja körülhatárolni felekezeti identitásuk szféráját, Micu a reformátusok elleni közös harcra utalva egy táborba helyezi a románokat a római katolikusokkal, ahogy korábban is egymás mellett harcoltak a „görög-ortodox egyházszakadás ellen”. Az erdélyi írástudó a képzelte affinitást odáig viszi, hogy „latin törvényű katolikusok”-ról kezd beszélni; a megfogalmazás nyilván azt a célt szolgálja, hogy elkülönítse őket a románoktól, akik következésképpen „görög törvényű katolikusok” kellene, hogy legyenek! Nyilvánvaló, hogy mindez teljességgel eltúlzott, különösen akkor, amikor a 16. századi erdélyi román ortodox egyházzal van szó!

Az unitus románok „római katolicizmusának” identitásképző vonatkozásait a 19. században is továbbfejlesztették. Theodor Aaron (Petru Maior művének folytatója, aki később a lugosi egyházközség kanonokja lett) például 1847-ben lefordított egy – a római és görög katolicizmus közötti viszonyra vonatkozó – cikket, amely azt állította, hogy

---

17 Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, 1796 – idézi Fugariu (1983, I: 231).

a két hitvallás között lényegbeli azonosság van. A szertartásbeli különbségeket tiszteletben kell tartani, de a hit lényege dogmatikai szempontból megegyezik. Egy olyan időszakban, amelyre a felekezeti véleménykülönbségek és a nemzeti alapon történő egyház-egyesítési tervek nyomták rá a bélyegüket, Aaron megpróbálja újraértékelni a saját felekezeti identitásának meghatározásához elengedhetetlenül szükséges „katolikus” elnevezést: „A románoknál a »katolikus« szó gúny tárgyává vált az egyszerű, vagyis inkább az elvakult emberek nyelvezetében. Amikor a szerbek a bánági unitus románokat gúnyolódva »katolikusok«-nak nevezik, ők ezt a megnevezést sértőnek találják” (*Organul luminarii*, I, 52: 291). Aaron elítéli ezt a mentalitást, és azt igyekszik bizonyítani, hogy az unitusok valódi vallási identitását fedő „katolikus” terminust mindenféle komplexus nélkül fel kell vállalni.

### *Az ortodox identitásképlet*

Identitássémájuk legitimitása szempontjából az ortodoxok jóval kedvezőbb helyzetben voltak, mint a görög katolikusok. A román egyház tradicionális ortodox karakterére való apellálás egészen a 18. századig szilárd meggyőződés volt, természetesen azonosítva a román történelmi múltat az ortodoxiával. Emellett az a tény, hogy a dunai fejedelemségekben egyazon hitvallás uralkodott, újabb nagy fontosságú legitimációs faktort jelentett. Ilyen körülmények között az ortodoxok a görög katolikusoknál sokkal kevésbé érezték szükségét annak, hogy egy többé-kevésbé képzeletbeli múltat konstruáljanak, s identitásukat elsősorban az éppen aktuális témákról folytatott ideológiai polémiákban fogalmazták meg. Azt akarták bizonyítani, hogy az unitusok felekezeti opciója tulajdonképpen a román egyházi tradícióval való végletes szakítást – a nemzet testéből való természetellenes kiválást – jelentette. A vallási divergenciákat eszerint lehetetlen másképpen feloldani, mint a görög katolikusok ortodox hitre való visszatérésével. Az a tény, hogy az unitusok rítusai és „törvénye” keleti, csak újabb érv mindenek az alátámasztására, és végső soron lehetőséget teremt az eredethez való visszatérésükre. Így az ortodox identitás elkötelezettjei elsősorban az uniót pártoló érvek elleni harcban szentelik magukat. Miközben a görög katolikusok általában defenzívek maradtak és saját választásukat igyekeztek megindokolni, újabb és újabb érveket keresve ennek alátámasztására, az ortodoxok állandóan támadásban vannak. Elsősorban a különböző görög katolikus érvrendszerek lerombolásával foglalkoznak, s nem pedig saját jellegzetességük meghatározásával. Az ortodoxoknak (ideológusaik szerint) nem kell védekezniük, hiszen egyházuk szerves és természetes valóságot képvisel, amely a nemzettel egyszerre fejlődött ki, s nem pedig egy adott pillanatban véletlenül megnyíló, tudatosan felvállalt opcióról van szó.

A kelet-magyarországi ortodox értelmiségi Moise Nicoară ebben az értelemben fogalmazta meg programját. Hogy szétrombolja az unitusok önigazolását, ízekre szedi a politikai és anyagi előnyök téziséit. Az unió szimpatizánsával folytatott képzeletbeli dialógusban ilyen retorikai kérdéseket tesz fel:

Mennyi haszna volt a románoknak az unióból, és miben is áll ez a haszon? Hány görög katolikus van a vármegyei adminisztráció fontosabb, vagy akár legjelentéktelenebb hivatalaiban? Létezik-e Magyarországon, vagy akár Erdélyben egyetlen olyan görög katolikus is, akinek komoly földbirtokai lennének, vagy bárki, aki népének büszkesége, a románság segítője lehetne? Egyetlen ilyen személyt sem találni. (...) Épp ellenkezőleg, Bihar megyében például a román hivatalnokok fontos funkciókat is betöltöttek az unió előtt, míg most egyetlenegy sem találni (Nicoară, idézi Bodea 1943: 64).

Az unió elsősorban „románellenes” jellege miatt jelent veszélyt – mondják az ortodoxok. Csupán elterelő hadművelet, amellyel az idegenek nemzetiségüktől akarják megfosztani a románokat, hiszen minden görög katolikus, aki elér egy bizonyos társadalmi szintet, előbb-utóbb áttér római katolikus hitre, majd elmagyarosodik vagy elnémetesedik. Nicoară ezzel éppen a görög katolikus felekezeti meggyőződés „latinizáló” komponensét kezdi ki a legerőteljesebben, hiszen ezen keresztül az unitusok a románok „nemzeti ellenségeihez” közelednek, majd végül asszimilálódnak. Egy ilyen felfogásból kiindulva lehetett a románsággal teljesen azonosítani az ortodoxizmust, az idegenekkel pedig a görög katolicizmust. És éppen ez lesz az ortodox nacionalizmus – e nagy jövő előtt álló gondolat – elméleti alapja.

A görög katolikus románok – írja Nicoară –, mindazok, akik magasabb tanulmányokat folytatnak, jobb anyagi helyzetbe kerülnek, vagy akárcsak mesterséget tanulnak, abban a pillanatban, hogy a román nemzet ősi ruháját levetik, elhagyják a román egyházat is. Ahogy egy másik faluba vagy városba kerülnek, nemcsak hogy elhagyják a román görög katolikus egyházat, hanem teljességgel megtagadják hitüket. Es mivel gyermekkoruk óta arra tanítják őket, hogy hitük azonos a pápista hittel, hallani sem akarnak többet a román egyháztól, hanem menekülnek tőle, egyenesen a pápisták karjaiba. Ennek következtében már senki sem fogja őket románoknak tartani. Elhagyván hitüket, egyben megtagadják az édes vérségi és nemzeti kötelekeiket is. Látott-e már valaki olyat, hogy egy román görög katolikus román nőt vett el? (Nicoară, idézi Bodea 1943: 365).

Ennek az okfejtésnek a nyomán, melyben a legszigorúbb értelemben vett román nemzeti érdekekkel azonosítja az ortodoxiát, Nicoară eljut az azonos vallású más etnikumokhoz – mint például a szerbekhez vagy az oroszokhoz – való közeledés gondolatához is. Az oroszok különleges szerepét hangsúlyozza (legalábbis erejük miatt) az ortodoxizmus megvédelmezésében, illetve utal az erdélyi románok és oroszországi ortodoxok ideológikus és felekezeti kapcsolatainak 18. századi hagyományára is (Dragomir 1914).

Ha a görög katolikusoknak szellemi vigaszt nyújtott az, hogy „Róma”, az „olaszok”, azaz a nyugati identitás állt a hátuk mögött, akkor az ortodoxok a szellemi válság pillanataiban annak érezték szükségét, hogy egy hasonló, de kelet felé forduló, bizánci örökségből származó, Konstantinápolyhoz, Jeruzsálemhez vagy Moszkvához kötött identitásban gyökerező felekezeti szolidaritást idézzenek fel (Hitchins 1987: 48, 52–54). Az ortodoxia és a nacionalizmus fúziója, azaz egy olyan egyház alapításának gondolata, amely egyszerre ortodox és nemzeti, elutasítva bármiféle olyan egyesülési projektet, amely a felek egyenrangúságából indul ki, nagyjából a Şaguna püspök által kezdeményezett önálló ortodox metropólia „helyreállítására” irányuló tervezetek idején szilárdult meg.<sup>18</sup> A püspök és hívei követelésüket előbb egy terjedelmes történelmi érveléssel indokolják: szerintük „a gyulafehérvári keleti rítusú román metropólia ezen a tájon a kereszténység elterjedése óta egészen a 17. század elejéig” fennmaradt.<sup>19</sup> Egy másik nagyon fontosnak tartott érv szerint az ortodox egyház szervezete és hierarchiája nemzeti partikularista jellemzőkkel rendelkezik, szemben az univerzalista katolicizmussal, amely az ortodoxok felfogásában inkompatibilis az olyan nemzeti struktúrák-

---

18 Bocşan és mások (1996: 146–148); Hitchins (1995: 113–114, 284–285). (Andrei Şaguna leveleiben megemlíkezi az ortodoxizmusnak mint a románság meghatározó karaktervonásának elméletét.)

19 Andrei Şaguna által 1850 elején írt, az osztrák kormányhoz címzett memorandum (lásd Păcăţian 1904: 664; és Şaguna 1849).



kal, mint az autonóm metropólia. A két hitvallás speciális jellemzői miatt, amelyek dogmatikai gyökerüket is képezik, csakis az ortodoxia válhat a „nemzet egyházává”, a katolicizmus sohasem:

A román egyház joga arra, hogy legyen saját nemzeti vezetője, saját kánonjából fakad, melynek lényege a keleti rítus, amely azt írja elő, hogy egy nemzeti egyház adminisztratív szempontból teljesen önálló, azaz bármely más nemzet egyházától független kell, hogy legyen. Mindezekon kívül a keleti egyház azért is nemzeti, mert az istentisztelet és az adminisztráció nemzeti nyelven történik. Továbbá, annak dacára, hogy az egész keleti egyháznak egy kánonjoga van, ennek gyakorlata az adott nemzet saját szükségleteire, igényeire és szokásaira épül, hiszen a papok – a metropolitától a legutolsó diakónusig – a nemzet önkéntes adományaiból élnek mind a mai napig. A különböző nemzetek azonos hitvallású püspökeinek, metropolitáinak és pátriárkáinak az egysége a keleti egyház kánonja értelmében csak dogmatikai, s nem pedig adminisztratív. Vagyis csupán arra van szükség, hogy ugyanazokat a hittételeket vallják és egyazon szertartásbeli hagyományt tartsanak tiszteltben, azazhogy a püspök az áldozati oltárnál és könyörgéseiben megemlékezék a metropolitáról, a metropolita pedig a pátriárkáról, még akkor is, ha az idegen. A keleti egyház hitvallása szerint Krisztust tartja saját fejének. Tehát egy láthatatlan felsőbbségben hisz, és abban különbözik a katolikus egyháztól, hogy az adminisztrációt illetően minden nemzeti közösség élén a választott egyházfő áll, s a különböző nemzetek eltérhetnek abban is, hogy egyén, vagy pedig egy testület tölti be ezt a funkciót. Például a görögöknél és az oroszoknál az egyházat a zsinaton keresztül adminisztrálják, Romániában pedig egy metropolita főssége alatt. A római katolikus egyház viszont egy tökéletes egységet alkot, mind dogma, mind pedig adminisztráció tekintetében. Egyházi hierarchiája egy olyan rendszerre támaszkodik, amely nem veszi figyelembe a nemzetiségi háttérrel. A fent leírtakra a keleti egyház kánonjának szinte minden lapján találhatunk bizonyítékokat.<sup>20</sup>

Şaguna akcióját végül siker koronázta. 1864-ben a püspök egyháza számára megkapta az autonóm metropólia státusát a császártól (Hitchins 1995: 276–281). A fenti okfejtéssel az erdélyi ortodoxok a román nemzeti egyház ambiciózus programját vázolták fel, amely a 20. században – különösen 1918 után – kristályosodott ki a maga teljességében. Az ortodox vallási identitás egyre inkább összecúsúzott a nemzeti identitással. „Nem lehetsz igazi román, ha nem vagy ortodox”: a nemzet sorsa egyházával közös. Az ortodox autokephalia ideológiája és a nemzetiség mint totalizáló társadalmi princípium közötti kapcsolat fejlődéstörténetében már csak egyetlen lépés volt hátra: a bizánci-orosz tradíciót követve megadni a nemzeti egyháznak azt a szerepet, amellyel büszkélkedett, azaz alárendelni a „Cézárnak” – vagyis a nemzetállam engedelmessé tenni.

*„A harmadik út” – a felekezeti egyesítés identitásképlete*

A harmadik – se nem katolikus, se nem ortodox, hanem jellegzetesen román „nemzeti”: a románok által gyakorolt keleti rítus hagyományára épülő – vallási képlet védelmezői a görög katolicizmusban találták meg szilárd kiindulópontjukat. Ez szerintük megfelelt az összes fent említett kritériumnak. Az egyedüli problémát a katolicizmus univerzalista jellege jelentette, melyet általában (az egyes templomokban celebrált szertartásokon túl) a Szentszékkel való kapcsolat szimbolizált. Ez a nehézség azonban áthidalható volt. Mind a görög katolicizmuson belül, mind pedig a „keleti katoliciz-

<sup>20</sup> A bánági küldöttek petíciója az osztrák kormányhoz 1849 októberében (lásd Păcăţian 1904: 624–625).

mussal” szembeni pápai politika szintjén erőteljes ideológiai faktorok igazolták az unitus egyház „különleges” helyi vonásainak megőrzését. Az 1596-os breszti zsinat után az ellenreformáció offenzívája programjába emelte az unió által felőlelt egyházak keleti jellegzetességeinek megtartását, hogy annál könnyebben Rómához csábíthassa őket.<sup>21</sup> Petru Maior rendkívül pontosan megragadta e politika lényegét az ortodox érzékenység kezeléséhez szükséges kíméletes bánásmódról szólván: „Több legyet fogsz léppel, mint ecettel” (Maior 1813: 48).

Ezt a törekvést a 18. század végén egy másik irányból is érte ösztönzés, mégpedig az osztrák állami politika oldaláról. A jozefinizmus, amely az állami ellenőrzést mindenre ki akarta terjeszteni, s így az egyházat is saját céljainak kívánta alárendelni, konfliktusba került Rómával, és harcot indított az ultramontán álláspont védelmezői ellen. A janzenizmus és a gallikanizmus – tehát azok az eszmei áramlatok, amelyek kritizálták a pápaságot és előnyben részesítették a katolikus „nemzeti egyházak” partikularizmusát – nyilvánvalóan hasznos elméleti támpontokat nyújtottak e jozefinista politika számára (lásd Teodor 1984: 91–94).

Ebbe a kontextusba ágyazódnak Petru Maior ideológiai erőfeszítései is. *Procanon* című munkájában éppen egy janzenista és gallikán típusú okfejtéssel igazolta II. József egyházpolitikáját: mindezt kétségkívül bécsi tartózkodása – 1779–1780 között folytatott ott tanulmányokat – inspirálta (Protase 1973: 38–68). A pápai csalhatatlanság dogmáját és a nyugati egyház állítólagos felsőbbségét bírálva és elutasítva Maior felfedi a véleményének artikulálásában szerepet játszó forrásokat:

Isten kegyelméből a németek megvilágosodtak, és felszínre hozzák Róma összes fondorlatát. Tanulmányozzák a Szent Egyházatyák tanításait, valamint az egyház régi szokásait, és azokat igyekeznek a gyakorlatba átültetni, amint az jól látszik a hatalmas II. József császár számos rendelkezéséből (Maior 1976, I: 17).

Maior munkája ugyanakkor egy olyan partikularista irányzat alapjait fektette le az erdélyi görög katolikus egyház kebelében, amely interferált a román „keleti egyház” nacionalista gondolatával is, sőt néha teljesen fedése is került azzal. Ebben az értelemben lehet – legalább a célkitűzések szintjén – a „harmadik felekezeti képlet”-nek nevezett opcióról beszélni. Jóllehet a görög katolicizmusból indul ki, és nem célja, hogy elhagyja annak kereteit, az új képlet – néhány alapvető szempont vonatkozásában – megpróbálja átalakítani a görög katolikus identitást. A következő aspektusokról van szó: a keleti jelleg hangsúlyozása, az egyházi zsinat keretében történő önkormányzatiság gondolata (ez megmagyarázza a pápai csalhatatlanságot és szupremáciát ért támadásokat) és az egyház kifejezetten román hagyományainak megőrzése.<sup>22</sup> Akárcsak az előbbi két felekezeti képlet, ez az irányzat is igyekezett egy önigazoló hagyományt fabrikálni.

Az erdélyi románok egyesültek ugyan a római egyházzal a dogmák tekintetében, szertartás tekintetében azonban korántsem, mert a görög törvényt a románok megtartották a Rómával

---

21 Pompiliu Teodor: *The Romanians from Transylvania between the Tradition of the Eastern Church, the Counter Reformation and the Catholic Reformation* (lásd Crăciun és Ghitta 1995: 175–186).

22 A Maior által a *Procanon* lapjain útjára indított, majd 1813-ban „Az egyház történeté”-ben (*Istoria bisericii*) újrátárgyalt képlet később hosszú karriert futott be. A 19. század közepén mindezt leginkább Simion Bărnuțiu esete példázza, aki konkrét, rendkívül vonzó megoldást javasolt a nemzeti egyház létrehozását célzó politikai tervek valóra váltására (Bărnuțiu 1843, 1854; Teodor 1984: 102–104).

való egyesülés után is, és mind a mai napig szigorúan tiszteletben tartják. Mi több, jobban és pontosabban követik, mint a nem egyesült szerbek templomaikban (Maior 1976, I: 17).

Másként fogalmazva – szögezte le Maior –, a római katolikusokkal dogmatikai szempontból egyesült románok jobb „ortodoxok”, mint maguk a szerb görögkeletiek! Mint ahogy az ebből az idézetből is kiderül, a „harmadik felekezeti út” identitásmeghatározásának legfontosabb technikája a többi „konkurens” felekezettől való elhatárolódás és a velük való azonosulás közti paradox ingadozás. Az egyik percben a létező különbségekre mutatnak rá, a másik percben pedig a közös jegyekre – csak azért, hogy végül a „harmadik képlet” felsőbbrendűségének kinyilvánításához jussanak el.

A románok vallási felsőbbrendűségét meggyőzően bizonyítja a román kereszténység „tisztasága” is: ez egy olyan történelmi mítosz, mely szerint – akárcsak római eredetüket – a románok csorbítatlanul őrizték meg hitüket is, melyet egyenesen az apostoloktól kaptak. Mindez megmagyarázza, hogy miért is „jobb” a románok hite a latinizáló katolikusokénál vagy a szerb ortodoxokénál, akik valamiképp mind eltávolodtak a „Hagyomány” valódi és eredeti formájától. Még ha nem is csapott át ez az elmélet az emberiség egészét megváltani akaró messianizmusba (mint például az oroszok önképének esetében), a románokra alkalmazva ez a teória azt hirdeti, hogy ők az egyedüliek, akik változatlanul megőrizték a „Nagy Egyházszakadás” előtti ökumenikus zsinatok szellemét. Ez az egyik olyan alapdogma (legalábbis azon értelmiségiek szerint, akik e teória hívei voltak), amelyre a románok alapozhatnak egy „harmadik” – sajátosan román – felekezeti képlet megfogalmazásakor. A felvilágosult történész, George Șincai így ír:

A románok mindig azon igyekeztek, hogy megtartsák azt a hitet, amelyhez kezdettől fogva csatlakoztak, és amelyet az egyház, az ökumenikus szent zsinatok és a szent egyházatyák terjesztettek. Miközben a görögök a latinokkal viszálykodtak a vallás lényegéről, a románok mit se tudtak vitáikról; hanem, ahogy mondtam, abban a keresztény hitben és tanításban éltek, amelyet apáik és őseik nyertek a keresztény egyház történetének kezdetén (Fugariu 1983, II: 78).

A románok nem lehetnek sem ortodoxok, sem pedig katolikusok, hiszen ők a kezdetektől – még mielőtt ezek a megkülönböztetések megjelentek volna – egyszerűen csak keresztények, és ezért jobbak mindkettőjüknél.

### **A románok „vallási megosztottsága”**

A felekezeti pluralizmus nyilvánvaló tényére alapozott és széles körben elterjedt problémafelvetés volt a románok körében létező „vallási megosztottság” kérdése is. Sokak szerint e divergenciák fordították az azonos nyelvet beszélőket egymás ellen. E gondolat a nemzeti önképrendszer egyik alaptémáját jelentette, kiemelve a nemzeti megosztottság és konszenzus hiányát, amely állítólag román jellegzetesség, és a nemzet pszichológiai alkatának alapvonása volt. A két felekezet közti ellenségeskedés képzetét nem kizárólag a két felekezeti entitás pusztja létezése táplálta. Sokkal fontosabb volt a szimbolikus legitimáció kérdése, melyet mindkét fél magának tulajdonított. Ebből fakadóan nem két egyenlő súlyú, konkurens felekezetként kezelték egymást, hanem a másokban – nemcsak a „helyes hit” vonatkozásában, de a „valódi” nemzeti egyház nézőpontjából is – kölcsönösen bitorlót és tévelygőt láttak.

Történelmi perspektívában a görög katolikusok az ősi erdélyi román egyház leszármazottainak tekintették magukat, akik (e verzió szerint) a 18. században, törvényes

pásztorokkal az élen unióra léptek Rómával. A görög katolikusok szerint az erdélyi román egyháztartomány kontinuitása ezzel együtt érintetlen maradt, hiszen a keleti típusú vallásos hagyományt és szertartást változatlanul megtartották. Éppen ezért a görög katolikus Metropólia (amelyet 1853–1855-ben régi püspökség előléptetésével hoztak létre, illetve – az unitusok értelmezése szerint – „helyreállították”) felvette a „gyulafehérvári” (Alba Iulia) melléknevet, a városban fennállt „antik” ortodox metropólia emlékére, és egyben annak utódként definiálva önmagát (Bocşan és mások 1996: 158–162). Hasonló logika alapján bélyegezték az ortodoxokat az anyaszentegyháztól elszakadt tévelygőknek, illetve a Rómával való egyesülés zsinati határozatainak magukat alávetni vonakodók utódainak.

Magától értetődik, hogy az ortodoxok is könnyedén megkonstruálták saját kontinuitásuk és jogosultságuk kereteit. Ebben nem kizárólag a szertartásbeli hagyomány megőrzésére hivatkoztak, hanem az eredeti „keleti egyház” dogmatikai kontinuitására is. Az ortodoxok az unió hatalmi és önkényes voltát hangsúlyozták, és főleg azt, hogy idegen beavatkozás következményeképpen erőltették rá a románokra. Mégis, a sorok között felsejlő kizárólagos legitimitásigények ellenére a kor egyes értelmiségi figurái (kiváltképpen azok, akik függetlenítették magukat az egyházi diskurzustól) megpróbálták elkerülni, hogy állást kelljen foglalniuk a vallási meggyőződések egyikének vagy másikának „felsőbbrendűségét” illetően. Ezt a hozzáállást egyrészt a felvilágosodástól örökölt vallási toleranciagondolat erősítette, másrészt pedig az a törekvés, hogy, amennyire csak lehet, letompítsák a – külső ellenség elleni harchoz elengedhetetlen nemzeti egységet alapjában aláásó – felekezeti vitákat. Ebből kifolyólag a „románok vallási megosztottságának” motívuma legtöbbször a divergenciák szigorú elítélésére szolgált. A keserű helyzetértékelés felerősítette önképük negatív regiszterét. A rossz kiűzésének és az önkép belső egyensúlya helyreállításának egyik leggyakoribb módszere a felelősség idegenekre való áthárítása volt. Nyilvánvaló, hogy csakis ők hibázathatók a románok belső vitái miatt, és ők idézték elő a vallási vizályt is, hogy aztán a megosztott románságot könnyebben maguk alá gyűrhessek.

Ezt a meggyőződést, természetesen, leginkább a radikális nacionalisták osztották. Petru Maior említi, hogy a 18. század közepi vallási konfliktusok (különösképpen az ortodoxiához való visszatérés) azok lelkén száradnak,

akik mindmáig azon munkálkodnak, hogy a románság egyetértését megbontsák, s valójában nem azt akarják elérni, hogy egyesüljenek, vagy éppen azt, hogy ne egyesüljenek, hanem legfőképpen azt, hogy a románok megosztottak legyenek, akárha két különálló nép lennének (Maior 1813: 113).

Papiu Ilarian úgy vélekedett, hogy objektíve nincs semmilyen fontos különbség az ortodoxok és görög katolikusok között, és ő is azt gondolta, hogy „az unitusok és görögkeletiek idegenek által szított gyűlölködése vetett bennünket a magyarok ígája alá”. Másrésztől viszont – a tőle megszokott módon – nem kívánta kisebbiteni a románok felelősségét sem. Úgy vélte, hogy bűnös vitáikkal az idegenek rosszindulatú praktikáinak önkéntes eszközeivé váltak: „Az idegenek által gerjesztett, az unió mellett vagy ellen folytatott hiábavaló viaskodás veszélyesebb a románokra nézve, mint maguk az idegenek” – írja Papiu 1852-ben.

Moise Nicoară a vallási megosztottságot tárgyalván egy igen különleges (azt is mondhatnánk, „szélsőséges”) hozzáállást példáz. Mivel számára a szerb ortodoxokkal való szolidaritás kívánatosabb, mint a görög katolikusok áldatlan közeledése, úgy gondolja, hogy az idegenek által szított vizály elsősorban a román–szerb ortodox közösségérzés

megbontására irányul, s így az unitus románok ajánlatai ortodox „nemzetestvéreiknek” az ellenség diverzióját jelentik, és egyenetlenséget szító kísérleteknek minősülnek! Nicoară (aki korábban egy aradi román püspök kinevezéséért harcolt) odáig ment, hogy még – az addigi szerb püspökökkel ellentétben – a román nemzetiségű Vasile Mogának az erdélyi ortodox egyházi körzet élére való kinevezését is alattomos manővernek bélyegezte, melynek célja az erdélyi ortodox románokat a görög katolikusokhoz közelíteni, s ezáltal előkészíteni elnemzetietlenítésüket és teljes megsemmisítésüket (lásd Bodea 1943: 358).

Más, mérsékeltebben nacionalista értelmiségiek megelégedtek azzal, hogy a felekezeti viszályokat általánosságban – azaz nem feltétlenül mint az idegenek praktikáit – bírálják. A nézeteltérések káros voltát hangsúlyozták, valamint a románok saját felelősségét e nehézségek legyűrésében. Szerintük a vallási viszályok egy már meghaladott, középkori tradícióban gyökereznek: az előítéletek és a szektáriánus fanatizmus összeegyeztethetetlenek a modern ember szabad szellemével. A görög katolikus költő és tudós Ion Budai-Deleanu például – felekezeti részrehajlás nélkül – bírálja „azokat, akik nálunk Erdélyben nem egyesülteknek nevezik magukat”. Ezek „inkább szerbül beszélnek, semhogy elfogadjanak valamit, ami a görög katolikusoktól ered, bármilyen jó legyen is az”. Budai-Deleanu arra utal, hogy az ortodox filológusok – Ioan Piuariu Molnar és Radu Tempea – nyelvtani műveikben „vonakodtak a román nyelvet eredeti forrásának, a latin nyelvnek megfelelően kijavítani, attól való félelmükben, hogy pápistákká válnak” (Fugariu 1983, II: 144). A felekezeti motivációknak és ellentéteknek nincs mit keresniük a nyelvtan és filológia szférájában, érzékelteti Budai-Deleanu ezzel az ironikus megjegyzéssel.

Az ortodox Dimitrie Țichindeal szintén elítéli a felekezeti viszályokat, mégpedig igen kiegyensúlyozott és semleges hangnemben:

Az egymással szomszédos, gyűlölködő románok, bárhol is legyenek, viszálykodásuk oka abban áll, hogy míg egyikük unitus görög hitű, a másik a nem egyesült görög hitvallást követi. Az előbbieket „nem egyesültnek” nevezik a többieket, azok „unitusok”-nak emezeket. A megbecsült, testvéries és szent „keresztény” megnevezést pedig mindkét fél kizárólag magának tartja fenn. Ha vidékeink népe nem kezdi el végre lerázni az előítéleteket és kiirtani ezt a korhadt, Istennek nem tetsző vallási viszályt, akkor azt mondhatjuk, hogy önkezével okoz magának rosszat! (Țichindeal 1814: 479).

George Bariț is maró gúnnyal támadta a kevésbé felvilágosult idők anakronisztikus maradványát, amely szerinte mélyen gyökerezik a román mentalitásban:

Persze, hogy mi még nem tudunk a gyakorlati tudományokkal foglalkozni, hiszen nem fejeztük be felekezeti vitáinkat sem, s ezzel nagyon lemaradtunk a másik Európától, ahol a hitviták még a janzenisták idején, avagy II. József uralkodása alatt lezárultak! (Bariț 1852).

Egyébként igencsak jelentőségteljes az a tény, hogy a hitviták befejezésére irányuló évtizedes buzdítást, a felvilágosult értelmiségiek és a romantikusok monolitikus nemzeti szolidaritásprogramját, valamint az 1848-as forradalom felemelő, illetve „egységes nemzeti akaratot mutató” pillanatait követő évtized éppen a felekezeti ellenségeskedés elharapódzásának jegyében telt el. Șaguna püspök odáig ment, hogy papjainak megtiltotta a görög katolikusok által szerkesztett politikai lapok előfizetését, míg az erdélyi Ércheység protópái az eltévedett híveket tapasztorbottal igyekeztek jó útra téríteni, s nem voltak hajlandók különböző felekezetekhez tartozó párokat esketni, csak akkor, ha azok szavukat adták, hogy az általuk gondozott nyáj tagjaivá válnak ... (lásd Pușcariu 1889: 120–160).

1855-ben az erdélyi Érchegeység szegény vidékére alprotopópának kinevezett Liviu Pop nagy keserűséggel jellemzi a helyzetet:

Ami a románok jövőjét illeti, én már elvesztettem minden reményemet. A papság annyira megrontotta az itteni népet, hogy bármilyen idegen nemzettel inkább rokonszenvez, mint a sajátjával. A románok sokkal szívesebben barátkoznak az idegenekkel, mint maguk között, tehát az unitusok a nem egyesültekkel, és fordítva. Még csak nem is nevezik egymást románnak, hanem a nem egyesült hívők az unitusokat pápistának, míg az unitusok a nem egyesülteket muszkának hívják.<sup>23</sup>

Nyilván nem lett volna könnyű megmagyarázni a kor szűkölködő, boldogtalan, és a nemzeti akarat egységesítésének szükségességétől megszállott értelmiségijeinek, hogy a különböző vallási identitások élénk kifejeződése, valamint a felekezeti (akárcsak a politikai vagy a kulturális) pluralitás valójában a civil társadalom normalitásának és egészségességének a jelei: legalábbis amíg egyéni vagy csoportos választásból fakadnak, és nem egy uniformizáló ideológiai elv nyomása alatt jelentkeznek. Mindaddig, amíg egy modernizálódó állam törvényes keretei között maradtak és nem fajultak válsággócokká illetve középkori fanatizmussá, e felekezeti viták a vallási érzékenység értelmet és társadalmi kohéziót teremtő szerepére szolgáltattak példát; valamint arra, hogy a nacionalizmusnak még nem teljesen sikerült totalizáló-hegemonikus elvként elfogadtatnia magát az egész erdélyi román társadalom szemében. A modern kor új vallása még nem jött teljesen a világra, jóllehet apostolai – a nemzeti kultúra tömegektől ekkor még elszigetelt katakombáiban – már felfedezték az univerzális siker képleteit.

Katona Zsuzsanna fordítása

## Hivatkozott irodalom

- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Antohi, Sorin (1994): *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*. Bukarest: Litera.
- Bariț, George (1842): Români și maghiarismul. In *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, V, (9): 68-69.
- Bariț, George (1843): Ce este panvalahismul? In *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, VI, (42).
- Bariț, George (1852): Amintiri din călătoria mea. In *Gazeta de Transilvania*, XV: 88.
- Bărnăuțiu, Simion (1843): Soborul cel mare al Episcopiei Făgărașului. Prologus galeatus. In *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, VI: 4-5.
- Bărnăuțiu, Simion (1854): *Mitropolia de Alba Iulia. O vorbă la timpul său despre libertatea și unitatea Bisericii românești*.
- Benda, Julien (1927): *La trahison des clercs*. Paris: Grasset.
- Besançon, Alain (1978): *La Confusion des langues. La crise idéologiques de l'Église*. Paris: Calmann-Lévy.
- Bîrlea, Octavian (1987): *Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj*. München.
- Bocșan, Nicolae, Ioan Lumperdean és Ioan-Aurel Pop (1996): *Ethnie et confession en Transylvanie*. Kolozsvár: Fundația Culturală Română.
- Bodea, Cornelia (1943): *Moise Nicoară (1784-1861) și rolul său în lupta pentru emanciparea național-religioasă a românilor din Banat și Crișana*. Arad: Diocezană.

---

<sup>23</sup> Liviu Andrei Pop Alexandru Papiu Ilarianhoz írt 1855. februári levelében (lásd Pervain és Chindriș 1972, II: 255).



- Breazu, Ion (1973): Lamennais la românii din Transilvania, în 1848. In *Studii de literatură română și comparată*, II: 118–141. Kolozsvár: Dacia.
- Comșa, Nicolae (1944): *Manuscrisele românești din Biblioteca Centrală de la Blaj*. Balázsfalva: Lumina.
- Crăciun, Maria és Ovidiu Ghitta (szerk.) (1995): *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*. Kolozsvár: Cluj University Press.
- Dragomir, Silviu (1914): *Relațiile bisericești ale românilor din Ardeal cu Rusia în veacul al XVIII-lea*. Nagyszeben.
- Dragomir, Silviu (1965): *Avram Iancu*. Bukarest: Editura Științifică.
- Finkielkraut, Alain (1987): *La défaite de la pensée*. Paris: Gallimard.
- Fugariu, Florea (szerk.) (1983): *Școala Ardeleană*. Bukarest: Minerva.
- Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Hitchins, Keith (1995): *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania. 1842–1873*. Bukarest: Editura Univers Enciclopedic.
- Hitchins, Keith (1987): *Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania (1700–1868)*. Kolozsvár: Dacia.
- Hobsbawm, Eric J. és Terence Ranger (szerk.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric J. (1990): *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hotea, Meda Diana (1988–1991): Manifestări ale mentalității colective țărănești la mijlocul secolului al XVIII-lea în Transilvania. In *Sargetia*, XXI–XXIV.
- Ionescu, Nae (1937): *Roza vânturilor. 1926–1933*. Bukarest: Cultura Națională.
- Maior, Petru (1812): *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*. Buda: Egyetemi Nyomda.
- Maior, Petru (1813): *Istoria bisericeii românilor*. Buda: Egyetemi Nyomda.
- Maior, Petru (1834): *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*. Iordache Mălinescu és Damaschin Bojincă (szerk.). Buda: Egyetemi Nyomda.
- Maior, Petru (1976): *Scriseri*. Florea Fugariu (szerk.). Bukarest: Minerva.
- Maior, Petru (1968): *Scrisori și documente inedite*. Nicolae Albu (szerk.). Bukarest: Editura pentru Literatură.
- Mitu, Sorin (1997): *Geneza identității naționale la românii ardeleni*. Bukarest: Humanitas.
- Păcățian, Teodor V. (1904): *Cartea de aur sau luptele politice-naționale ale românilor de sub Coroana ungară*. (II. kiad.). Nagyszeben: Marschall.
- Papiu Ilarian, Alexandru (1852): *Istoria românilor din Dacia Superioară*. (II. kiad.). Bécs: Gerold.
- Pascu, Ștefan és Iosif Pervain (szerk.) (1973–1993): *George Bariț și contemporanii săi*. Bukarest: Minerva.
- Pervain, Iosif és Ioan Chindriș (szerk.) (1972): *Corespondența lui Alexandru Papiu Ilarian*. Kolozsvár: Dacia.
- Prodan, David (1984): *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*. Bukarest: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Protase, Maria (1973): *Petru Maior: un cititor de conștiințe*. Bukarest: Minerva.
- Pușcariu, Ilarion (1889): *Documente pentru limbă și istorie*. Nagyszeben.
- Șaguna, Andrei (1849): *Promemoria despre dreptul istoric al autonomiei bisericești naționale a românilor de religia răsăriteană*. Nagyszeben.
- Teodor, Pompiliu (1984): *Interferențe iluministe europene*. Kolozsvár: Dacia.
- Thiesse, Anne-Marie (1999): *La création des identités nationales*. Paris: Seuil.
- Țichindeal, Dimitrie (1814): *Filosoficești și politicești prin fabule moralnice învățături*. Buda: Egyetemi Nyomda.
- Turczynski, Emanuel (1976): *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*. Düsseldorf: Schwann.