

TANULMÁNYOK

Simon József

A filozófia státusa az erdélyi antitrinitarizmus tradíciójában – 2.

Jacobus Palaeologus¹: Skolasztikus hitvita
(Olcóna–Kolozsvár–Krakkó ca. 1572–1575)

A korai újkor e kiemelkedő jelentőségű görög szerzője, aki 1572 és 1575 között Gerendi János olcónai birtokán és onnan kiindulva Erdély és Lengyelország városait felkeresve írja kéziratosszerű formában fennmaradt műveit, első látásra egészen más alapokra helyezi a racionalitás és a filozófia kérdését, mint az előző tanulmányban tárgyalt *De falsa et vera* szöveggyűjteményének szerzői, illetve szerkesztői munkaközössége. E súlyponteltolódást eleve már a szóban forgó művek műfaji jellemzői is magyarázhatják: míg Dávid Ferenc és magyar–lengyel köre az antitrinitárius eszmekör alapvonalait teoretikus szövegek kompendiumában tárta az európai nyilvánosság elé, addig Palaeologus teológiai főműve-

¹ Palaeologus Erdélyhez kötődő műveit és munkásságát kiváló monográfiák és tanulmányok mutatják be. A legfontosabbak a teljesség minimális igénye nélkül: Pirnát Antal: *Die Ideologie der siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*. Budapest 1961.; Szczycki, Lech: *Két XVI. századi eretnek gondolkodó: Jacobus Palaeologus és Christian Francken*. Budapest 1980.; Balázs Mihály: *Előszó*. In *Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból*, fordította Nagyillés János, válogatta, az előszót és a jegyzeteket írta Balázs Mihály, Budapest–Kolozsvár 2003. 7–34. [a továbbiakban: *Válogatás*]. E tanulmányok összegzése-képp ma úgy látjuk, hogy jóllehet független értelmiségiként semmiféle hivatalos funkciót nem töltött be az antitrinitárius egyházban, mégis Palaeologus volt az, aki Dávid Ferenc halála után egészen a dézsi eseményekig a szentháromságtagadó mozgalom teológiájának alapvető vonatkoztatási pontját képezi. Palaeologus effajta recepcióját az teszi lehetővé, hogy a korban kiadatlan művei kéziratosszerű másolatokban terjedtek Erdélyben.

it fiktív, irodalmi keretek között adja elő. A *Tizenkét napi keresztény tanítás*² laza dialógus-formája a Kolozsvárt sétáló indián testvérpár megjelenítésével sokkal inkább emlékeztet Jean Bodin (1529/30–1596) *Colloquium Heptaplomerese*³, semmint a címében sejtetni engedett szokványos 16. század végi protestáns *katekézis-szövegre*; és bizonyára a regényes elemeket sem nélkülöző *Skolasztikus hitvitát*⁴ sem tekintette soha egyetlen olvasója sem az egyházi naptári renchez igazodott szóbeli vitából a középkori egyetemeken írásbeli értekező-műfajjá alakult *disputatio*-irodalom darabjának.

Magától értetődik a kérdés, hogy vajon hogyan kezeljük Palaeologusnak a racionalitás státusára vonatkozó megjegyzéseit, melyek valamely poétikai szempontból már eleve motivált szövegben fordulnak elő? Óvakodnunk kell attól, hogy rövidre zárjuk e problémát, és azt állítsuk, hogy poétikai előfeltevéseik miatt e szövegek egyáltalán nem tarthatnak arra igényt, hogy belőlük kiindulva bármiféle racionalitás-felfogás rekonstruálható legyen.

Közelítsünk a problémához a *fikcionalitás* alkalmazási lehetőségének tárgyalásával:

„Nem jellemző ránk, hogy ne tartsuk alkalmasnak és illőnek azt a formát és képmást, amellyel mostanság igyekeznek, törekednek, vágyódnak és szeretnék Istent megjeleníteni – mint eget, földet, tengereket, hegyeket, dombokat völgyeket, folyamokat, tavakat, mocsarakat, fákat, márványt, *s minden érzékelhető vagy értelemmel felfogható formát*, mivel tudjuk, szükséges az ilyen hasonlatok használata.”⁵

A fiktív beszéd „érezkelhető vagy értelemmel felfogható formák” (quidquid est aut rationis aut sensus) segítségével jeleníti meg Istent. Palaeologus tehát rögzíti, hogy Isten e megjelenítési formája a szentírási tradíción kívül eső, az emberi megismerőképességhez alkalmazkodó megjelenítési forma. Tehát: ami a *De falsa et verá*ban elsősorban mint az eredendő kinyilatkoztatáshoz hozzájáruló és azt lerontó emberi filozófia, másodsorban mint a Szentírás tekintélye alapján mégiscsak használható emberi racionalitás jelent meg, az Palaeologusnál mint a képes-irodalmi-fiktív beszédmód lép elénk. Palaeologus természetesen számtalan helyen ír arról, hogy az emberi tradíció hogyan rontja meg egy eredendő,

² Palaeologus: *Catechesis christiana dierum duodecim*, ed. Růžena Dostálová, Warszawa 1971; magyarul: *Válogatás*, 35–116. (részletek).

³ Lásd a 7. jegyzetet.

⁴ Palaeologus: *Disputatio scholastica*, ed. by J. Domański / L. Szczucki. Bibliotheca Unitariorum 3. Utrecht 1994 [a továbbiakban: *Disputatio*]; magyarul: *Válogatás*, 137–191.

⁵ Jacobus Palaeologus: *Skolasztikus hitvita*, In *Válogatás*, 144. = *Disputatio* 12.

ősi és igaz vallás eszméjét, az emberi tradíció centrális kérdésének tárgyalása a *Skolasztikus hitvita* elején mégis az ember természetes megismerőképességével együtt adott fikcionalitás pozitív értékelése felé halad.

Palaeologus két érvet hoz fel amellett, hogy „szükséges az ilyen hasonlatok használata”. Az első:

„Ezek segítenek ugyanis legtöbbit abban, hogy a nép is elfogadja és megértse, mire vonatkoznak. (Többnyire összhangban vannak a nép elvárásaival, éppen megfelelnek azoknak, a vágy ugyanis őt bekebelező, majd az agyvelőbe juttató mohóságot szül, alkalmas tehát arra, hogy behízélgés útján összeköttetésbe kerüljön, és társuljon azzal, amire sóvárog.)”⁶

Feltűnő, hogy a képes beszéd itt olvasható egyfajta pedagógiai legitimációja milyen erősen apellál az emberek („a nép”) megismerőképességének szinte fizikalista leírására. „A nép elvárásai” (*desiderio populi*) kétféle „mohóság” (*aviditatem*) által artikulálódnak: egyfelől oly módon, hogy a „vágy” ismeretelméleti fakultása ezen „mohóságánál” fogva mintegy „bekebelezi” (*haurit*) „őt”, azaz az Istent megjelenítő érzéki képet; másfelől „a vágy mohósága” az „agyvelőbe” juttatja (*in medullas traicit*) ezt az érzéki képet. Az irodalmi beszédmód képei egyfajta kognitív séma alapján „kerülnek összeköttetésbe” azzal, amire vonatkoznak: e kognitív séma a vágy „behízélgése” (*insinuatio*), melynek révén a megjelenítő-reprezentáló kép „összeköttetésbe kerül” (*coniunctum*) és „társul” (*copulatum*) az általa megjelenített-reprezentált tárggyal. Az irodalmi vagy a szavakat „nem saját jegyzisben” alkalmazó beszéd jelölési módja tehát *alulról*, az ember megismerő képességének fizikális jellemzői felől irányított. Maga a Palaeologus által leírt kognitív jelölési folyamat erősen arisztotelianus jellegű annak ellenére is, hogy egyéni színezetnek kell tartanunk azt, ahogy a vágy struktúrája mindennél erősebben szervezi az érzéki megismerést. A vágy illetén kiemelését Palaeologusnál egyfelől az motiválhatta, hogy a képes beszéd szemantikai aspektusát kívánta kognitív folyamatokhoz kötni: adott filozófiatörténeti feltételek mellett ehhez a vágy fakultása mutatkozott a legmegfelelőbbnek. Másfelől talán ennél is fontosabb lehet az, hogy a fenti idézetben igencsak hangsúlyos a nyelv és a megismerés szociális beágyazottsága: a *desiderium* fogja vezetni mind a retorikai *captatiót*, mind a filozófiai *intellectiót*, amennyiben „a nép elvárásainak” (*desiderio populi*) megfelelően „ért meg” (*intellectum*) és „fogad el” (*captum*) valamit – esetünkben Istent.

Bármennyire arisztotelianus eredetűnek tűnik is a képes beszéd szemantikájának ismeretelméleti tényezőkre történő illetén redukciója, az a vallásfilozó-

⁶ Uo. = *Disputatio* 13.

fiai felfogás, ami ennek háttérben húzódik, mégiscsak platonista elképzelés. A fikcionalitás melletti ezen első érv ugyanis Cusanus (1401–1464) és a neoplatonista irányultságú szerzők érve (kortárs példa: Jean Bodin, *Colloquium Heptaplomeres*⁷): a vallási pluralitás a világ metafizikai rendjének folyamánya, megadható egy metafizikai séma (Bodin-nél: a világ matematikai-zenei harmóniája), amely az egyetlen Isten egyetlen platonista ész-vallásától ahhoz a pluralitáshoz vezet, amely a különös vallásos tapasztalatok eltérő pszichikai élményeiben, a vallásos kultuszok sokféle szociális kontextusában, a különböző vallások történeti kialakulásában érhető tetten. Minden vallási képzet és kép egy és ugyanazon vallás és Isten képe és képzete: az „agyvelőbe juttató mohóság” egységes kognitív-antropológiai alapot nyújt a vallási pluralitás értelmezéséhez: egy *a priori* metafizikai séma igazolja a plurális képes beszédek használatát. Palaeologus itt nem részletezi azt, hogy milyen is volna ez az eredendő vallás és annak Isten-fogalma: Balázs Mihály kutatásai alapján tudjuk, hogy a *Skolasztikus hitvitában* fellépő antitrinitáriusok nonadorantista nézete bár „logikus következménye”, azonban „egyáltalán nem központi eleme Palaeologus szinkretikus teológiájának”⁸, melyet legpontosabban a *De tribus gentibus*⁹ traktátusban fejt ki a görög szerző. Akárhogy nézzen is ki egy ilyen szinkretikus teológia, e teológia és a vallási sokféleséget biztosító platonista séma a képes-irodalmi-fiktív nyelv előfeltételének bizonyul. Megkockáztatható, hogy egy ilyen *prisca theologia* mindenképp tisztázható a történeti kinyilatkoztatás alapján, azonban ezen egy és ugyanazon vallás sokféle megnyilvánulásának értelmezése már a filozófia illetékességi körébe tartozik Palaeologusnál. Az, hogy létezik egy, a történeti kinyilatkoztatástól független platonikus séma, mely által mintegy dedukálhatjuk a vallások sokféleségét, nem mond ellent annak, hogy e séma ismeretelméleti oldalát arisztotelianus eszközökkel írjuk le. Ha az érzéki megismerésben konstruálódó isten-fogalmak a platonista séma részei, akkor az irodalmi nyelv azon fiktív szignifikációja is legitim, amely az érzéki képek tekintetében az értelmet is befolyásoló vágy kognitív terméke.

⁷ A 16. század végén keletkezett szöveg kéziratos formában terjedt a kora újkori Európában. Az első teljes, nyomtatott kiadás a 19. századig váratott magára: *Joannis Bodini Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, ed. Ludwig Noack, Schwerin 1857. A művel kapcsolatos filológiai és filozófiai problémákról alapvetően tájékoztat: *Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres*. Tagung in Wolfenbüttel, 1991. Eds. G. Gawlick, F. Niewöhner. Wiesbaden 1996.

⁸ Balázs Mihály: *Előszó*, In *Válogatás...*, 22.

⁹ A mű modern kiadása: *Jacobus Palaeologus: De tribus gentibus*, ed. Lech Szczucki, In uő: *W kręgu myślicielni heretyckich*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972. 229–241.

A második érv közvetlen folytatása a fenti idézetnek, és Isten ismeretének akár képes beszéd általi felfogását sürgeti:

„Ennek megtörténtét az egyedülvaló Atyaistennek mondott, személyében individuális Istennek megvallásáért meggyilkoltak vére, a máglyán elpusztultak hamvai, a keresztre feszítettek vagy vízbe fojtottak tetemei, a lófarkhoz kötözve szétmarcangoltak tagjai, a győzelem fitogtatására és félelemkeltésül lándzsára tűzött, s magas tornyok ormán függő testek, sok-sok ember rabbi-lincse, száműzetése, nem kevesek lemeztelenítése és kifosztása, s néhányak nem egyszери szerencsétlenségei és megpróbáltatásai sürgetik.”¹⁰

Az érv az előző *a priori* argumentáció szöges ellentéte: a képes beszédet a vallási üldözés *a posteriori* tapasztalata alapján legitimálja. Ez az argumentum már a modernitás érve: én, a vallási üldözött üldöztetésem pusztá tényigazsága által fel vagyok hatalmazva a képes és fiktív beszédre. Kissé furcsa, hogy Palaeologus az érvet az „ennek megtörténtét [...] sürgetik” keretbe illeszti: ez világosan utal arra a fent még evidens tényként kezelt kitételre, hogy a fiktív beszéd képei „segítenek ugyanis legtöbbit abban, hogy a nép is elfogadja és megértse, mire vonatkoznak” Isten fogalmi. Azonban, ha az egyetlen ideális vallás és plurális megjelenési formái közötti viszony *a priori* racionalitása biztosítva van, akkor a tapasztalat nem „sürgetheti” Isten fogalmának *a posteriori* felfogását, hiszen minden vallási képzet része a vallások deduktív platonista rendszerének. A mondat kerete azonban arra utal, hogy nem tökéletes a platonista séma, a tapasztalat azt mutatja, hogy bizonyos vallási képzetek nem illeszthetőek be e rendbe. Pontosan a vallási üldöző az, akinek vallási képzetei sértik e rendet. A tapasztalat tehát szöges ellentétben áll azzal, ahogy a vallási pluralitás modelljét racionálisan rekonstruálhatom – még akkor is, ha e rekonstrukció a vallási képzetek teljesen érzéki mivoltát is meg tudja magyarázni. A második érvben tehát a vallási üldözés minden metafizikát nélkülöző brutális ténye az, ami a fiktív nyelvhasználatot igazolja.

E két – *a priori* és *a posteriori* – érv szól tehát a fikcionalitás alkalmazása mellett a *Skolasztikus hitvita* felvezető szakaszainak végén. Az talán már az eddigiek alapján is világos, hogy ennek tárgyalásával éppenhogy nem távolodtunk el a racionalitás és a filozófia problémájától. Hallatlanul történetietlenül fogalmazzuk meg kérdésünket akkor, ha a fikcionalitás problémáját izoláltan kezeljük, és pusztán arra kérdezzük rá, hogy vajon megszületik-e már a fiktív iroda-

¹⁰ Palaeologus: *Skolasztikus hitvita*, 144. = *Disputatio* 13. (a fordítást enyhén módosítottam – S. J.).

lom tudatosan követett eszménye a 16. századi magyar irodalomban.¹¹ Ugyanis talán épp Palaeologus életműve szól amellett, hogy itt egyáltalán nem arról van szó, hogy a tudományos igazságérvénnyel rendelkező kijelentéseket felváltja az ilyen igazságérvénnyel nem rendelkező kijelentésekből felálló irodalmi nyelv követelménye. Az újdonságot – amennyiben a fikcionalitás alkalmazását a valláskritikai mozgalom kontextusában vizsgáljuk – sokkal inkább a kinyilatkoztatástól független nyelv valamely eszményének elismerése, alkalmazása vagy tudatos követése jelenti. Nagyon fontos, hogy különbség van – példának okáért – Balassi és Palaeologus nyelvhasználata között. Egy Júlia-vers követhet egy mitológiai narratívát, vagy épp hogy inkonzekvens lehet az ezen narratíva által előírt jelölések esetében: a különféle referenciális jellemzők mentén jellemezhetjük a fikatív beszédmódot. Palaeologus fikatív műveinek tárgya azonban pontosan megegyezik a *De falsa et vera* vagy az *Explicationes* tárgyával, amennyiben ezek *teológiai tézisművek*. Előbb értelmeznünk kell tehát a kinyilatkoztatástól független beszédmódok lehetőségét és teherbírását a vallást illető kérdésekre vonatkozóan: ez lehet a racionális filozófia, de ugyanúgy a fikatív képes beszéd szólásmódja. A tét a 16. század végi erdélyi antitrinitáriusok számára az emberi tradíció és megismerőképeség rehabilitációja volt: *a filozófiai és a fikatív beszédmód együttes legitimálása*. Bizonyosan nem érzékelték a fikcionalitás problémáját, mint *önmagában megálló, elkülönült* problémát. A fikcionalitás alkalmazása azért probléma, mert eredete kizárólag az ember episztemológiai képességeiben rejlik – ugyanúgy, mint a filozófiájé. Mai irodalom-felfogásunk, mely talán legfontosabb és leggyümölcsözőbb *negatív* impulzusát a 20. századi „bécsi kör” „a metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül” szlogenjének kifordításaként kapta, apóriái nem esnek egybe a korai modernitás apóriáival. Palaeologus számára nem az a döntő probléma, hogy vajon a morálfilozófia nyelve tudományos vagy fikatív-irodalmi nyelv-e – ahogy ma e kérdést a morálfilozófiai *tények* lételeméleti értelmezése mentén felvetjük –, hanem az, hogy az emberi tradíció elemeinek használata hogyan igazolható az Istenről kialakított nyelvünkben. E dilemma keretein belül nincs akkora különbség egy tudományos filozófia és egy fikatív narratíva nyelvezete között: jóval közelebb esnek egymáshoz, amennyiben mindkettő kívül esik a kinyilatkoztatás szupranaturális módon meghatározott nyelvén.

Mindenképp fontos rámutatnunk arra, hogy Palaeologusnak a képes beszédről az emberi racionalitás státuszának peremfeltételei mellett kifejtett ezen álláspontja nem relativizálható pusztán abból kiindulva, hogy a *Skolasz-*

¹¹ Ez Horváth Iván kérdésfelvetése az új magyar irodalomtörténeti kézikönyvben.

tikus hitvita irodalmi mű, melynek kijelentései nem bírnak igazságigénnyel. E relativizálás ellen szól az a tény, hogy Palaeologus e megnyilvánulásai nem a janopolisi hitvita fiktív beszédhelyzetének direkt megszólalásaiban, hanem a mű elején a fiktív regényt jellemző képes beszédre történő reflexióként hangzanak el. Ma már talán úgy tekinthetünk e bevezető szövegrészekre, mint az irodalmi beszédmód kiemelkedő színvonalú tárgyalásaira a régi magyar irodalomban. Tegyük hozzá: nem csak vallástörténeti (a képes beszéd problémája a reformáció irodalomfelfogásában) vagy irodalomtörténeti (az önmagáért kialakított fiktív beszéd problémája) szempontból, hanem a filozófiatörténet nézőpontjából is.

Végül pedig kövessük el azt a hibát, hogy a fiktív módon megjelenített hitvita egyes elemeit olvassuk direkt módon! A hat antitrinitárius ellenfélről elbizakodottan nyilatkozó Béza így vélekedik:

„Írásaik arról tanúskodnak, hogy sok időt fordítottak a teológia elsajátítására, s mindig is arra törekedtek, hogy az elme világosságát összekapcsolják az evangélium ragyogásával.”¹²

Az itt hangoztatott program újból és újból felbukkan a 16. század végi radikális vallási gondolkodók írásaiban. Azon toposz, mely szerint az elme világossága összhangban van az evangélium ragyogásával (*lucem ingenii cum luce evangelii*), X. Leó pápa 1513-as arisztotelizmus-ellenes bullájától eredeztethető. A toposz alkalmazása Palaeologusnál, Franckennél vagy Enyedinél¹³ külön tanulmány tárgyát képezhetné: teoretikus és ironikus motívumok egyaránt elősegítették a bulla szövegének kifordított felelevenítését. Nem túlzás azt állítani, hogy az értelem és evangélium összhangjának e fény-metafora által megfogalmazott toposza egész Európában paradigmaticus a kései 16. század értelmiségi-filozófiai önreflexiói számára – elég, ha Descartes-nak a *Meditationes*hez (1641) írt előszava híres utalására gondolunk.

A Palaeologus által szatirikusan beállított Béza számára némiképp meglepő módon éppen ez fogja az irracionalitás álláspontját képviselni: „bár úgy látszhat, hogy [...] mindkettőnk fegyvertára a Szentírás, valójában a mi oldalunkon áll [...] a tudás [...], míg¹⁴ az övékén a tudatlanság [...]”¹⁵ Az írás önmaga alapján történő értelmezésének antitrinitárius programja önbizakodásra ad okot Béza szemében: „ellenfeleink nem ingerelnek majd bennünket más írásokkal,

¹² Palaeologus: *Skolasztikus hitvita*, 167 = *Disputatio* 52.

¹³ Az 1513-as bulla nyelvhasználatának recepcióját Enyedi esetében tanulmányfüzérünk következő darabja tárgyalja majd.

¹⁴ Uo.: még.

¹⁵ Palaeologus: *Skolasztikus hitvita*, uo. = *Disputatio* 53.

hanem egyedül a Szentírással harcolnak”¹⁶, míg az antitrinitárius oldalt képviselő Paruta kissé árnyaltabban fogalmaz: „mi az írásról csak az írás alapján vitatkozhatunk”, azaz arról, „amit saját szemünkkel még nem láthattunk” (*oculis cernere non potuimus*)¹⁷. A trinitárius nézet képviselői azonban olyasmiről nyilatkoznak, „amiről nem az írás tájékoztatott benneteket, hanem látásotok és érzékeitek tártak elétek” ([...] *oculus et sensus refert*)¹⁸. Ez utóbbi kijelentés és a fikcionalitás eredendő pozitív beállítása között mintha ellentmondás feszülne: vajon miért jogosult Palaeologus fiktív nyelvhasználata, és miért jogtalan az trinitárius fikció? Az emberi megismerőképesség fizikalista leírásával nyugodtan párhuzamba állíthatjuk azt a Paruta szájába adott véleményt, miszerint a trinitáriusok a ki nyilatkoztatás értelmezésekor olyan dolgokra támaszkodnak, melyeket „látásuk” és „érzékeik” tártak eléjük.¹⁹ A lehetséges választ Palaeologusnak a fikcionalitás használata mellett felhozott második érvében kereshetjük: a vallási üldözött fikcionalitásra épülő szövegalkotási stratégiája jogosult, míg a vallási üldözőé nem. Erre utal Béza önmagát szatirikus fénybe állító mondata is: „Legyünk bár gyakorlatlanok a skolasztikus vitatkozásokban, ha önmagában attól is diadal-maskodunk, hogy rettegést keltünk ellenfeleinkben.”²⁰ A képes beszéd használatának kritériuma nem más, mint hogy az azzal élő a vallási üldözés melyik oldalán áll. Isten félelmet felkeltő fiktív megjelenítései igazolhatatlanok. Amikor Paruta általános érvényű történetfilozófiai elvvé emeli az igazság egy kisebbség által történő képviseletét („örök törvényszerűség, hogy az igazságot egy magára maradt kisebbség szokta képviselni”²¹), akkor ez az igazság természetesen képes beszédben is megjeleníthető.

Láttuk, hogy a *De falsa et vera* különböző fejezetei milyen kétértelműen nyilatkoztak az emberi észhasználat lehetőségeiről a vallási kérdéseket illetően. Azt, hogy Palaeologus milyen tisztán érzékeli e kettősséget, Dávid Ferenc következő mondata tanúsítja a *Skolasztikus hitvitában*:

¹⁶ Uo., 168 = *Disputatio* 53.

¹⁷ Uo., 185 = *Disputatio* 114.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Szintén külön tanulmányt érdemelne, hogy a vallási felekezetek közötti vitákban milyen gondolatalakzatokkal utalják az aktuális ellenfél vallási nézeteit a fikcionalitás körébe: igen gazdag anyagot nyújt ehhez egyedül Pázmány Péter életműve is, akinek – nem mellesleg – kifejezett elmélete van a fiktív objektumok ontológiájáról is, ahogy arról a gráci egyetemen általa vezetett egyik disszertáció elejtett megjegyzése tanúskodik.

²⁰ Uo., 168 = *Disputatio* 53.

²¹ Uo., 181 = *Disputatio* 82.

„Ha azonban Isten ígését elhagyván innen azon észérvek irányába igyekeznek menekülni, amelyekre vagy Isten ígéje, vagy a filozófia és az emberi ész alapján következtettek [...], akkor mi szeretnénk, ha szabadon haladhatnának bármelyik úton, [...] s azon jussanak el a szent és sérthetetlen igazság ismeretéhez [...]”²²

Palaeologus Dávid Ferenc mintha megoldást is kínálna a *De falsa et vera* dilemmáira: egészen optimista módon úgy véli, hogy a trinitáriusok nyugodtan támaszkodhatnak az észhasználatra és a filozófiára a 'szent és sérthetetlen igazság' megismerése érdekében. Ha feltesszük, hogy nem teljesen független költői lelemény produktuma e kijelentés, akkor azt mondhatjuk, hogy Palaeologus Dávid Ferenc-képe mégiscsak egy olyan gondolkodó képe, aki a filozófiát és az emberi észhasználatot bizonyos módon elismeri a vallási kérdéseket illetően.

Ezt Dávid további megszólalásai is megerősítik:

„Ezért vagy az ígéből levezetett észérveket²³ kell szembehelyeznetek mindazzal, amit mi Isten ígéből összegyűjtöttünk, vagy legalább azt kell elérnetek, hogy az elmétekben megfogant mondanivaló összességében cáfoljon rá a miénk összességére.”²⁴

Dávid tehát ugyanúgy vállalja „az ígéből levezetett észérvek” aprólékos vizsgálatát, mint „az elmében megfogant” tézisek megvitatását. A Palaeologus által inszceneált Dávid-monológ általános megállapításai itt egy bizonyos értelmi-ségi csoport elleni konkrét polémia formájában lesznek kifejtve, amennyiben a *Skolasztikus hitvita* jegyzeteit összeállító Balázs Mihály szerint a kizárólag csak a vita kedvéért vitatkozó „akadémitákon” a protestáns egyetemek professzorait kell értenünk.²⁵ A megjegyzés talán túlmutat azon tapasztalati belátáson, hogy az antitrinitáriusok a trinitás problémájával kapcsolatos vitákban visszautasították azt, hogy a protestáns egyetemek képviselői legyenek a döntőbírók. Nem pusztán arról van szó, hogy az „akadémiták” politikai okoknál fogva eleve elfogultak,

²² Uo., 189–190 = *Disputatio* 176 [a fordítást módosítottam – S. J.].

²³ A latin a *rationes verbi* kifejezést használja, ami Palaeologus szóhasználatában inkább Isten ígéből az emberi észhasználatból levont racionális következtetéseket jelenti, semmint az Írás valamely *sensus*-át.

²⁴ Uo. 190 = *Disputatio* 177. [a fordítást módosítottam – S. J.].

²⁵ Balázs lakonikus megjegyzése a Palaeologus: *Skolasztikus hitvita*, 190. oldalán minden bizonnyal a Váradis disputa jegyzőkönyvére vonatkozik, ahol Dávid Ferenc épp azt kifogásolja, hogy Melius protestáns tudósokat kért volna fel döntőbíróknak a közöttük zajló vitában: „Hogy eszt kéuányátoc, Hogy az Academiákban köldiüc a' Disputaciót és azoknac itéleti alá vesüc münen magunkat, Aszt semmiképpen nem müuelhettyüc.” Vö. *Régi magyar drámai emlékek*, Budapest, 1960. I. kötet, 681.

hanem arról is, hogy az általuk képviselt retorikai jellegű érvelési módot kifejezetten elméleti szempontok alapján is igazolni tudták. Palaeologus a racionális Biblia-kritikát kifejezetten a „lelemény elmésségével” [*ingeniorum argutiae*] állítja szembe.

A részletben a görög gondolkodó tehát Dávid Ferenc szájába adja azt a kijelentést, hogy a „mienk összessége” ugyanúgy emberi észhasználat eredménye, mint „az elmétekben [ti. a trinitárius akadémitakéban] megfogant mondanivaló”. Arról, hogy Palaeologus végül is hogyan érti az antitrinitárius és a trinitárius elmében megfogantak konfliktusát, a következő mondat árulkodik:

Harmadikra nincs lehetőség, tudniillik arra, hogy a szónoklat soká tartson²⁶, a szónokot pedig rajtakapják, hogy egyetlen, a sajátjával ellentétes nézet-ről sem nyilvánít véleményt.²⁷

A *tertium non datur*al körvonalazott konfliktus-szituáció pontosan a filozófia és a retorika igazságérvényeinek összeütközésére utal. A Palaeologus által idealizált rhétor, aki „az igazság megtalálása érdekében vitatkozik” [ob id se disputare, ut veritatem inveniat]²⁸, itt nem más, mint a filozófus. Erős értelemben állíthatjuk, hogy az emberi értelemnek lehetősége nyílik az Istenről és a valásról szóló filozófiai argumentációra, amely argumentáció élesen szemben áll a retorikai, azaz valószínűség érvelésekkel.

Jól látható, hogy a *Skolasztikus hitvita* nemcsak a fikcionalitás, hanem a filozófia problémájához is afirmatíván áll hozzá. A mindenekelőtt Dávid Ferenc szájába adott racionalitás-felfogás olyan elemeket is felvonultat, melyek hiányoznak a *De falsa et verá*ból: ilyenek a filozófia és teológia összhangjának a fény-metaforával történő leírása vagy az elméleti kérdésekben hangoztatott *tertium non datur* elve. Jóllehet a teológia és filozófia viszonyára vonatkozó ilyen határozott jellegű állásfoglalások idegenek a *De falsa et vera* szellemétől, a racionalitás kezelése mégis egy töről fakad a Dávidék által összeállított szöveggyűjteményben olvashatóakkal. Palaeologus legnagyobb nívója paradox módon épp ott érhető tetten, ahol a filozófia önállóságát hirdető mondatokat Dávid Ferencsel mondatja el. De ezt az újdonságot nem a filozófia önállóságának tartalmi vonatkozásai mutatják: ezek kifejtetlenül és implicit módon megvannak a *De falsa et verá*ban is. Palaeologus újdonsága abban áll, hogy Dávid Ferencet felléptetheti *fiktív* megszólalóként, és a fikció ilyenén használatának megvan a maga teoreti-

²⁶ Elgondolkodtató, vajon a vita halogatásának retorikai eszköze nem valamiféle tragikus késleltetés-motívum-e? Akár a *Válaszúti komédiában* is.

²⁷ Palaeologus: *Skolasztikus hitvita*, 190 = *Disputatio* 177.

²⁸ Uo.

kus alapja, valamint abban, hogy a fikcionalitást igazoló tényezők közül legfontosabb a vallási üldöztetés tapasztalati ténye.

Christian Francken²⁹: a pawlikowicei disputa Fausto Sozzinivel (1584)³⁰

Christian Francken 1585-re tehető első erdélyi tartózkodását annak köszönheti a magyar kultúrtörténet, hogy 1584-re világossá válik, hogy a lengyelországi antitrinitáriusok nem tartják elfogadhatónak a német gondolkodó felfogását a filozófiának a teológiai kérdések terén történő kompromisszumok nélküli alkalmazását illetően. Arról, hogy a Francken által képviselt elképzelés hogy és miért bizonyul számukra elfogadhatatlannak, a német filozófus és Fausto Sozzini között Krisztus imádásának témájában lefolyt nyilvános vita tájékoztat a legegyértelműbben. A racionalitás státusának vizsgálatát e vita néhány gondolatának ismertetésével folytatjuk: a disputa különböző változatokban fennmaradt szövege az egyik legfontosabb dokumentum abból a szempontból, hogy az antitrinitarizmus erdélyi racionális irányzata hogyan helyezkedik szembe a szentháromság tagadásának Sozzini által képviselt verziójával.

Francken vitaindító felvetésében tisztázni kívánja a filozófia megkerülhetetlenségét a teológia kérdéseit illetően:

„Nem a Szentírás testimóniumairól vitatkozom Veled, melyeket ki lehet fordítani, és egészen napjainkig minden szektakövető – még a legabszurdabb is – ki is fordítja saját győzelme érdekében, hanem az emberi értelemről akarok értekezni, ha ez Neked megfelel.”³¹

²⁹ A vele kapcsolatos alapvető tájékozódáshoz lásd Szcucki, Lech: *Két XVI. századi eretnek gondolkodó: Jacobus Palaeologus és Christian Francken*. Budapest, 1980; Pirnát Antal: *Arisztotelianusok és antitrinitáriusok*. Helikon, XVII (1971/3–4), 363–392; Keserű Bálint: *Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk "Disputatio de incertitudine religionis Christianae"*, In *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century* (ed. by R. Dán and A. Pirnát), Budapest, 1982, 73–84; Wijaczka, Jacek: *Christian Francken*, Bibliotheca dissidentium, ed. par André Séguenny et al., vol. 13. Baden-Baden 1991; Simon József: *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?)*. Wiesbaden 2008.

³⁰ *Disputatio inter Faustum Socinum Senensem & Christianum Francken, de honore Christi [...]: habita 14 Martii Anno 1584. in aula Christophori Paulicovii*, In *Bibliotheca Fratrum Polonorum Irenopoli 1656 után*, Vol. II., 766–777., vö. Szcucki: *Két XVI. századi...*, 106–108, valamint érintőlegesen Simon: *Die Religionsphilosophie ...*, 49–50. – A latin részleteket saját fordításomban közlöm.

³¹ *Disputatio...*, 767.: Non pugnabo tecum sacrae Scripturae testimoniis, quae detorqueri possunt, atque adeo ab omnibus nunc, etiam absurdissimis sectariis,

A *De falsa et verá*ban képviselt szerény és a Palaeologusnál megfigyelhető bújtatott racionalitás-igény itt egyszerre válik kifejezetté és megkerülhetlenné. A vitaindító mondat eleve kifejezésre juttatja, hogy a filozófia kinyilatkoztatás-független státusa épp ezen függetlenségénél fogva megbízhatóbb vagy legalább is vitára érdemesebb, mint a kinyilatkoztatás testimoniumai. A vitázó felek itt antitrinitáriusok, így Sozzini tisztában van azzal, hogy bele kell mennie a racionalitás Francken által követelt tárgyalásába:

„Megfelel, mivel a helyes észhasználat nem ellentétes az igaz teológiával, hanem az igaz az igazzal ugyanúgy összhangban van, és ugyanúgy kedvez a másíknak, mint a fehér a fehérnek vagy a szép a szépnek.”³²

Sozzini a teológiai és filozófiai igazság problémáját a jól ismert módon hozza összhangba, jóllehet a fény-metaforika helyett a fehérség és a szépség hasonlataival él. Annak ellenére, hogy a legkülönbözőbb szerzőknél bukkantunk már rá az 1513-as pápai bulla illetén kifordított megfogalmazására, Sozzini kijelentésének közhelyszerűsége helyett arra hívhatjuk fel a figyelmet, hogy az emberi értelem és a kinyilatkoztatás viszonyának tárgyalásakor ezen álláspont képviseli azt az alapot, amelyre a vitás felek véleményeiket építhetik. A teológiai és filozófiai igazság összhangjára való utalás az antitrinitárius vallásfilozófia kötelező hivatkozása a 16. század végén.

E bevezető megjegyzések után a felek rátérnek a vita érdemi témájára. A kérdés az, hogy a mindkettejük által elfogadott ember-Krisztus kép mennyiben implicálja azt, hogy a Krisztus felé megnyilvánuló tisztelet egynemű az Istenre irányuló tisztelettel és segítségül hívással? Francken amellet érvel, hogy a teremtmény Krisztus és Isten között oly nagy létminőségbeli differencia áll fenn, hogy az irányukban megnyilvánuló tisztelet semmiképpen sem lehet egynemű. Sozzini nem tagadja az Isten és Krisztus között fennálló lételméleti különbség maximális voltát, azonban úgy véli, hogy Isten korlátlan *mindenhatóságánál* fogva képes arra, hogy saját, rá irányuló isteni tiszteletét még ezen differencia mellett is megossa Krisztussal. A voluntarista mindenhatóság isteni attribútuma racionális alapot nyújt arra, hogy Krisztus tisztelete egynemű legyen Istenével – e racionalitás összhangban van azzal, hogy a Szentírás is előírja Krisztus tiszteletét. Francken elismeri Isten e racionálisan hozzáférhető isteni attribútumát: Isten *képes* arra, hogy saját tiszteletét valamely teremtménnyel közölje. Azonban filozófiai Isten-fogalmunkkal nem egyeztethető össze az, hogy Isten akaratával ki-

determinantur ad victoriam; sed agam de ratione, si placet.

³² Uo.: Placet: quia vera ratio non est contraria theologiae verae: sed verum vero tam consentit & favet, quam album albo, aut pulchrum pulchro.

vitelezze is e képességét. Sérül Isten *bölcsessége*, amennyiben a kizárólag Istenre nézve sajátlagos tiszteletet valamely nem-isten számára közli.

Francken és Sozzini mindketten a racionális vagy filozófiai teológia Isten-fogalmát tartják szem előtt. Mindketten arra törekednek, hogy ezen Isten-fogalmat ellentmondásmentesen artikulálják. Amíg Sozzini szemében Isten *voluntarista* beállítása garantálja ezen ellentmondás-mentességet, addig Francken számára egy *intellektualista* Isten-fogalom érvényes.³³ A német filozófus nem mulasztja el Sozzini azon rövid megjegyzésének megválaszolását sem, miszerint a Szentírás is előírja Krisztus tiszteletét. Fel lehet ugyanis hozni sok olyan testimóniumot a Szentírásból, amelyekben „természettől fogva” (sic!) egyedül Isten tisztelete van előírva. Sozzini biztosítja Franckent afelől, hogy mindezen locusokra képes olyan értelmezést elővezetni, amelyek nem zárják ki azt, hogy ugyanezen minőségű tiszteletben kell részesíteni Krisztust is.

Vegyük itt fel a vita menetének fonalát!

Sozzini:

Mindezen testimóniumokra meg tudok válaszolni.

Francken:

Én pedig minden olyan helyet képes vagyok pusztán csak valószínűként felmutatni, amelyek szerinted Krisztus tisztelete mellett szólnak. Ki fog tehát számunkra olyan szabályt nyújtani, hogy ezen diverzitást ahhoz mérsékelhessük?

Sozzini:

A helyesen felfogott Szentírásnak [*Sacra scriptura recte intellecta*] kell szabályként szolgálnia számunkra.

Francken:

A szabálynak helyesnek és bizonyosnak kell lennie, az Írás azonban amennyiben ezen vagy azon ember által van helyesen felfogva, nem helyes és bizonyos szabály: minthogy bővítik, hozzátoldanak, és a megismerőképességek változossága szerint különböző értelmeke szabdalják szét azt.

Sozzini:

Saját tanításom igazságában olyannyira bizonyos vagyok, mint amilyen bizonyosan tudom azt, hogy én ezt a kalapot kezeimben tartom.³⁴

³³ Az isteni attribútumok ilyen konfliktusa nagy szerepet játszik Dudith András és Sozzini vitájában is, melynek részletezéséről ezúttal lemondunk.

³⁴ Disputatio..., 767–768 (a idézetben eltekintek a kései szerkesztők közbevetett megjegyzéseinek közlésétől): SOCINUS. Ad illa omnia testimonia ego possum respondere.

Jól kivehetően az egymásnak feszülő kizárólagos bizonyosságigények filozófiai problémájába ütköztek a vitázó felek. Elismerik (pontosabban Francken ki mondja) egymás bizonyosságigényének sérthetetlenségét: a sokféle írásértelmezés mindegyike azt hangoztatja, hogy ő maga „recte intellecta”. A probléma inentől kezdve nem abban áll, hogy az egyik fél a másik bizonyosságigényét megkérdőjelezze, hanem abban, hogy egymást kizáró bizonyosságigényeik fenntartása mellett képesek-e megállapodni egy felsőbb instanciában, amely betöltheti a döntőbíró szerepét. E lépés egyáltalán nem triviális: az volna azonban, ha előzőleg nem rögzítették volna a vita megkezdését. Ha a másik bizonyosságigényéről az egyik fél elismeri, hogy az fokozhatatlan, és belátja, hogy az ő saját ugyanilyen bizonyosságigénnyel vallott nézetével ellentétes, akkor a vita résztvevő felei nyilvánvalóan kommunikáció-képtelenek egymással. Azonban e kommunikáció-képtelenség azt is jelenti, hogy a másik álláspont bizonyosságigényét a felek kölcsönösen elismerik anélkül, hogy a képviselt nézetek racionális igazságához is hozzájárulnának ezáltal. Palaeologus azon elképzelésének, miszerint a képes beszédek sokféleségében artikulálódó vallási bizonyosságigények párhuzamosan jogosultak, itt a rivális vallási bizonyosságigények együttes fennállásának eszménye felel meg – anélkül, hogy a versengő hipotézisek egymás igazságérvényét belátnák vagy elismernék. Jóllehet a tolerancia fogalmával érdemes óvatosan bánunk a korai újkor világában, Francken és Sozzini vitája igencsak megközelíti a Locke Tolerancia-levelében foglaltakat.

Talán megkockáztatható, hogy Sozzini tömören megfogalmazott javaslata a döntőbíróról illetően megelőlegezi mindazt, amit az antitrinitárius vallási gondolkodás a 17. század végéig egész Európában létrehoz: a vallási kérdésekben a döntőbíró szerepét a „helyesen felfogott Szentírásnak” (*Sacra scriptura recte intellecta*) kell játszania. A formula egybefogja a vallásnak, a hitnek és az istenképzeteknek és -fogalmaknak a kinyilatkoztatásra, valamint az emberi értelemre visszavezethető motívumait. A megfogalmazás „recte intellecta” kifejezése félreérthetetlenül utal arra, hogy pontosan abban a kinyilatkoztatástól független je-

FRANCKEN. Et ego ad omnes tuos locos Christi adorationem urgentes probabilem potero responsionem afferre. Quis igitur nobis praebeat regulam ad quam moderemur hanc diversitatem.

SOCINUS. Ita Sacra scriptura recte intellecta, nobis erit regula.

FRANCKEN. Regula debet esse recta, & certa, scriptura autem quatenus ab hoc vel illo homine recte intellecta affirmatur, non est recta & certa regula: quoniam dilatatur, coarctatur, & pro varietate ingeniorum in varios sensus distrahitur.

SOCINUS. De veritate meae sententiae tam sum certus, quam certo scio me istum pileum manibus tenere.

lentésben szerepel, ami oly problematikusnak mutatkozott a pogány filozófiai terminológiának a trinitás tézisének kialakulásában és elméletében játszott szerepe miatt.

„A szabálynak helyesnek és bizonyosnak kell lennie, az Írás azonban amennyiben ezen vagy azon ember által van helyesen felfogva, nem helyes és bizonyos szabály: minthogy bővítik, hozzátoldanak és a megismerőképességek változatossága szerint különböző értelmekre szabdalják szét azt.”

Francken számára azonban a „recte intellectára” történő hivatkozás még nem elég pontos, ugyanis nem képes kiküszöbölni az Írás-értelemezések pluralitását. A „recte intellecta” jelszavának fenntartása mellett is fennáll az a tapasztalati tény, hogy a kinyilatkoztatott tan „a megismerőképességek változatossága” szerint variálódik. Ez a gondolat folytatható volna akár a racionális egzegetika elvetésének irányában is, ám Franckennél másról van szó: racionalitás nem egzegetikai jellegű alkalmazásáról. Francken nem egy, az emberi értelem retorikai vagy poétikai belátásait érvényre juttató szövegkritikát követel, hanem Isten fogalmának filozófiai vizsgálatát. Amikor ezt a vita első mondatában leszögezi, akkor Sozzini hajlandó elfogadni ezen feltételt, ám hamar kiderül, hogy az emberi intellektus csak a „*Sacra scriptura recte intellecta*” kontextusában jelentheti be igényét a vallási kérdéseket illetően. Ez a „csak” persze egyáltalán nem kevés, a *Bibliotheca Fratrum Polonorum* kiadványsorozat szerkesztői fülében Sozzini kijelentése még egy évszázad múlva is igen frissen fog csengeni. Éppen hogy ennek fényében kell értékelnünk Francken radikalitását: ő ugyanis még az értelem ezen szerepét sem tartja kielégítőnek.

Akárhogy ítéljük is meg Sozzini szerepét a radikális valláskritika történetében, a Francken-féle ellenvetésre adott válasza egészen zseniális:

„Saját tanításom igazságában olyannyira bizonyos vagyok, mint amilyen bizonyosan tudom azt, hogy én ezt a kalapot kezeimben tartom.”

A válasz zsenialitása abban áll, hogy az egzegetikához kötött racionalitás eszményét úgy alapozza meg, hogy egyfelől bizonyosságát a kinyilatkoztatás szöveghez kötött bizonyosságától radikálisan eltérő kontextusba helyezi; azonban a szövegből történő kimutatás a szövegértelmezés bizonyosságának modellje.

Tulajdonképpen két kérdésről van szó, kérdésenként két lehetséges válaszszal:

1. Használhatjuk-e az ember természetes megismerő-képességét a vallási kérdéseket illetően?

2. Vajon az empirikus (Sozzini) vagy a racionális (Francken) bizonyosság lesz a kinyilatkoztatott igazság bizonyosságának mértéke?

Az 1. kérdésre mind Francken, mind Sozzini afirmatív választ ad. A 2. kérdésre eltérő válaszokat adnak, Sozzini a természetes empirikus ismeret bizonyosságát, míg Francken az észismeretek bizonyosságát hozza összhangba a kinyilatkoztatás bizonyosságával.

Francken válasza:

„A te ezen bizonyosságod nem lehet számomra és mások számára az igazság bizonyos szabálya, mert talán van valaki, aki azt mondaná, hogy az ő számára épp a Te tanításoddal ellentétes tanítás a legmeggyőzőbb vagy legbizonyosabb a Szentírás alapján. Mivel mindkettőtökben a lehető legnagyobb bizonyosság van ugyanazon dolgot illetően, és ez különböző és egymásnak ellentmondó, így hogyan lehet ez az igazság szabálya? Az igazság helyes és bizonyos szabálya nem állhat ellentmondásban önmagával: hanem mindig ugyanolyan módon kell megnyilvánulnia, bármely dolgok mérésére is alkalmazzuk azt.”³⁵

Úgy tűnik, mintha Francken e sorokban nem tenne mást, mint a Szentírás értelmezésének fentebb hangoztatott sokféleségét ismételné meg. Franckennek azonban meg kell ismételnie a fentieket, amennyiben az itt felmerülő kérdés már nem az emberi megismerőképességek eltérő mivolta szerint megvalósuló értelmezések közötti igazságérvény problémája. Francken úgy véli, hogy a szövegből ily radikálisan kimutató gesztus, a rámutatás a kézben tartott kalapra – nos, ez sem lehet egy közvetlen bizonyosságismeret kritériuma. Ám a kalap kézben tartásának közvetlen evidenciája nem azért nem lehet a vallási bizonyosság kritériuma, mert ezen evidencia tapasztalati tényre vonatkozik, ráadásul olyan tapasztalati tényre, aminek vajmi kevés köze van a kinyilatkoztatás szövegéhez. Francken szemében nem ez a probléma, hisz a geometriai axiómák – általa máshol előszeretettel hangoztatott – evidenciája sem biztos, hogy közelebb áll ahhoz a bizonyossághoz, melyet a kinyilatkoztatással kapcsolatban állítunk fel. A probléma egyszerűen az, hogy egy ilyen evidencia-hivatkozással szemben valószínűleg fel lehet hozni az adott szentírási hely olyan ezzel teljesen ellentétes értelmezését, amelyet valaki ugyanúgy a kezében tartott kalap tényére vonatkozó evidenciával vallana. Tehát: Francken úgy véli, hogy a kinyilatkoztatás-független empirikus bizonyosság fenntartása esetén a Szentírás-értelmezések ugyan-

³⁵ Disputatio..., 768.: Tua ista certitudo non potest mihi & aliis certa esse veritatis regula: nam reperitur alius quispiam, qui dicat, sententiam tuae contrariam ex Sacris Litteris sibi esse persuasissimam, atque certissimam. Cumque in utroque eadem de re summa sit certitudo, eaque diversa & contraria, quomodo haec esse potest veritatis regula? Recta & certa veritatis regula, non potest sibi esse contraria: sed eodem semper se modo habet, quibus cumque tandem rebus dimetiendis applicetur.

olyan sokfélesége fog fellépni, mint amiről a maguk számára szupranaturális bizonyosságot vindikáló interpretációk pluralitása esetében beszélhetünk. Azonban Francken és Sozzini épp ezt akarják elkerülni. Még egyszer szögezzük le, hogy Francken kifejezetten elfogadja, hogy a vallási kérdéseket illető bizonyosságigényünket egy ilyen kontingens tapasztalati tényállásra vonatkozó evidenciával mérjük össze. Az a belátás, hogy egy ilyen bizonyosság-hivatkozás nem léphet fel a végső kritérium igényével, nem jelenti azt, hogy irreleváns volna Sozzini felvetése. Sőt, épp ellenkezőleg: a problémát Francken számára az jelenti, hogy a vallási kérdéseket illető, a tradíciót teljes mértékben zárójelező bizonyosságigényt nem jellemeztük kimerítően akkor, ha egy ilyen kontingens tapasztalati tényre vonatkozó evidenciát meghaladhatatlan evidenciaként tüntetünk fel.

Amikor a német filozófus a fenti idézet utolsó mondatában az ellentmondás-mentesség elvére hivatkozik, akkor fel kell figyelni arra, hogy ezen ellentmondás-mentességnek fenn kell állnia, „bármely dolgok mérésére is alkalmazzuk azt”. A „bármely dolgokon” itt a két egymással szembenálló Sozzini alakja sejlik fel, akik egy és ugyanazon szentírási locus két egymással ellentétes értelmezéséről próbálják meggyőzni egymást, miközben mindketten kezükben tartják kalapjukat, és mindketten ezen empirikus evidenciára hivatkozva állítják saját interpretációjuk meghaladhatatlan bizonyosságát. „Bármely dolgok”: Francken itt nem a teológia és a kinyilatkoztatástól független filozófia bizonyosságát méri össze, hanem két kinyilatkoztatás-független empirikus evidenciát sem – még akkor is, ha ezen evidenciákkal teológiai tanításokat alapoznak meg.

Ezzel kapcsolatban két dolgot kell megjegyeznünk. Francken egyfelől javíthatatlan metafizikus és racionalista. Soha semmilyen körülmények között – még legradikálisabb ateista-tematikájú szövegeiben sem – tartja az empirikus ismeretet és tapasztalatot elegendőnek a tradicionális teológiai tanítások cáfolatához. Ennek legmeghökentőbb példája az, hogy *Disputatio de incertitudine religionis Christianae* című munkájában nem abból kiindulva cáfolja meg az Isten létezése melletti racionális érvelések igen széles spektrumát, hogy Isten létezése összeegyeztethetetlen a tapasztalattal. Nem: Isten azért nem létezik, mert a racionális istenérvek hibásak, és metafizikai szempontból lehetetlen Isten létezése.³⁶ Érvelése teljesen közömbös a tapasztalattal szemben. Ugyanígy: Sozzini empirikus evidenciája bármennyire is független a kinyilatkoztatástól, tapasztalati eredete miatt nem lehet általános érvényű.

³⁶ A problémát részleteiben tárgyalja könyvem: Simon József: *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?)*. Wiesbaden 2008.

Másfelől az 1584-es Sozzini–Francken vita talán nagymértékben járul hozzá azon feltételek biztosításához, melyek a kinyilatkoztatástól független filozófiának a teológiai kérdésekben történő oly súlyos használatát teszik lehetővé Enyedi György filozófiai gondolatmeneteiben az 1590-es évek folyamán. Itt már nem csak arról van szó, hogy a kinyilatkoztatás-független filozófia néha jó szolgálatot tehet az antitrinitárius teológia érdekében, vagy ahogy *De falsa et vera* fogalmaz: lehetetlen, hogy „a sötét tudatlanság legyen [a keresztény ember] üdvözülésének alapja”. A kinyilatkoztatás szövegére vonatkozó kutatásnak e vita keretein belül már kifejezetten szembe kell néznie saját kiúttalanságával: ha nem vesszünk fel valamely, a kinyilatkoztatás *történetétől* független *filozófiai* bizonyosságkritériumot, akkor lehetetlen lesz a különböző értelmezések között döntünk. Ezt Sozzini ugyanúgy látja, mint Francken. Sozzini a kinyilatkoztatás-független evidencia empirikus-tapasztalati beállítását tartja meghaladhatatlannak, míg Francken racionális evidenciát keres, és úgy véli, hogy Sozzini evidenciája még nem végső, hanem további filozófiai elemzés tárgya.

Nem követjük tovább a német filozófus és az olasz vallási gondolkodó vitáját a nonadorantizmus problémáinak útvesztőin keresztül. Eszmecserejük elején azonban hallatlan érdekes módon rajzolódik ki az evidencia azon két típusa, melyek messzemenően jellemezni fogják majd az újkor empirista és racionalista episztemológiáját.