

Simon József

Politikai vallás és a teológia pszichológiai redukciója

Esettanulmány az erdélyi vallásfilozófia történetéből

E tanulmány célja néhány, a kora újkori vallásfilozófia, teológia és metafizika tárgy-területeit illető elméleti megjegyzés megtétele. A szöveg, amely e vizsgálat alapjául szolgál, egy mindeddig csak a legrészletesebb filozófiatörténeti összefoglalások (vö. WOLLGAST 1993, 362; 371) által említett német filozófus, Christian Francken¹ műve. A *Spectrum...*² (FRANCKEN 1590a) Franckennek azon művei közé tartozik, amelyeket második erdélyi tartózkodása alatt (1589–1593) írt. E művek kéziratban maradtak, s e tényt minden további nélkül megmagyarázza e szövegek legfontosabb jellemzője: Francken ugyanis az ateizmus filozófiai pozíciójának bemutatására, illetve kidolgozására törekszik. A vallások ilyen radikális kritikája természetesen még a fiatal erdélyi fejedelemségben is a politikai szalonképtelenség területéhez tartozik, jöllehet a nyugati kereszténység ezen legkeletibb peremvidékén a kontinens centrális és nyugati területeihez képest jóval nagyobb szabadságot élveztek a vallási gondolkodás legkülönbözőbb formái. Bár a katolikus, a lutheránus, a kálvinista és a szentháromság-tagadó felekezetek szabad vallásgyakorlatát az 1568-as tordai országgyűlésen kimondó törvény (vö. SZILÁGYI 1877, 236–241; 248–257) megvalósítása különböző valláspolitikai okok folytán igencsak ingatagnak bizonyult, mégis ezen törvényi keret figyelembe vétele lett a standard vontakoztatási pontja a vallási konfrontációknak, és tagadhatatlanul csökkentette a vallási üldöztetéseket.

Az egyaránt az Erdély feletti politikai hatalomra törő Habsburg- és a török birodalom befolyása alatt kialakult bonyolult belpolitikai viszonyokról árulkodnak a források. Egyéb tényezők mellett azonban talán épp eme külpolitikai nyomás ad döntő impulzust a kora újkori vallási tolerancia és egy egészen sajátos univerzalisztikus vallásfilozófia különböző megfogalmazásai számára. Példaként említhetjük itt, hogy a görög Jacobus Palaeologus a párizsi Szent Bertalan-éj évében veti papírra Gerendi János Aranyos-patak menti birtokán *De tribus gentibus*³ (A három nemzetről) című művét, amelyben a zsidó, keresztény és mohamedán vallás közös bibliai alapjainak tisztázására tesz kísérletet. Az erdélyi eszmetörténet kutatói számára már régóta közismert az erdélyi vallásfilozófia ezen iránya és a törökbarát külpolitika képviselői között fennálló szoros kapcsolat (vö. PIRNÁT 1971, 385–386).

¹ Az alapvető tájékozódáshoz vö. SZCZUCKI 1980, 83–123; PIRNÁT 1971, 385–386; KESERŰ 1982, 73–84.

² Teljes címe: *Spectrum diurnum Genii Christiani Francken, apparens malo Simonis Simonii Genio* – (magyarul: *Christian Francken szellemének nappali képe, amely Simon Simonius rossz szellemének megjelenik*). A mű ma ismert egyetlen kéziratot példányát Székesfehérvár Városi Levéltárában őrzik, jelzete: Vathay Ferenc letétele fol. 17–49. A kézirat másolatát Keserű Bálint szívességéből használhattam. – A német filozófus második erdélyi korszaka alatt keletkezett szövegei a göttingeni International Max Planck Research School által támogatott *History and Transformation of Cultural and Political Values in Medieval and Modern Europe* projekt keretein belül hamarosan széles körben hozzáférhetőek lesznek.

³ Modern kiadása: SZCZUCKI 1972, 229–241.

Christian Francken általunk vizsgált szövegének kontextusát egy – Lengyelországban, Moráviában és Erdélyben élő értelmiségiek között kifejlődő – politikai vita képezi. A konfliktus bizonyos politikai kérdések körül robban ki 1587-ben⁴, s a különböző politikai és felekezeti érdekszférák irányába elkötelezett vitázó felek kölcsönösen ateizmussal vádolják egymást. Az *atheismus*, a görög terminus latinizált alakjának használata a XVI–XVII. században terjed csak el. Speciális politikai használata a század második felében, a francia vallásháborúk alatt kibontakozó katolikus polemikus irodalomban lesz általánossá. (vö. SELLIN 1978, 789–874; 810–814). E politikai fogalomhasználat jelentése mindvégig egy politikai diskurzus keretei között marad. Így használja az *atheismus* kifejezést Francken művének címettje, egy bizonyos Simone Simoni⁵, a kései reneszánsz Arisztotelész-fordítója és kommentátora is. Simoni ateizmussal vádolja Franckent, erdélyi antitrinitárius mentorait, valamint az egész erdélyi szentháromságtagadó mozgalmat is. Az ateizmus terminusának e diskurzusban megvalósuló politikai alkalmazása semmiképpen sem homogén: a különféle (vallás)politikai pozíciók mellett bizonyos ismeretelméleti argumentumok egy komplexumának vagy a teológia és a természetfilozófia közötti viszony egy meghatározott felfogásának e terminussal történő megjelölésével is találkozhatunk. Tanulmányom azt igyekszik megmutatni, hogy miként vezeti be Francken e diffúz fogalomhasználatba az ateizmus metafizikai tárgyalásmódját, és ezáltal hogyan emeli azt ki a politikai diskurzusból.

Simoni azon fellevése, miszerint a teológia és az orvostudomány célja egyaránt *scientia*, „de az egyik tudomány célja, hogy üdvösséget, a másiké pedig, hogy egészséget szerezzen az embereknek”⁶, nem kielégítő Francken számára, ugyanis a teológiai ismeret nem tudás, hanem hit. Az alapvető különbség, hogy „a teológia a metafizikától annyiban különbözik, hogy a hit kérdéseivel foglalkozik.”⁷ Közben Francken korlátozza a teológiai ismeret tárgyát és módszerét, áthelyezi a kérdésfelvetést: többé már nem fiziológiáról (értsd: természetfilozófiáról), hanem metafizikáról beszél, mint a teológiával szembenálló diszciplínáról. Ily módon nyer teret az ateizmus problematikája: kiküszöbölődik a XVI–XVII. századi természetfilozófia erős kötődése egy természetes teológiához (vö. LOHR 1988, 89–99), amely képes volna – a felvilágosodás terminológiájával szólva – betölteni az *ontologia generalis* szerepét. Francken tehát maga mögött hagyja az orvostudomány tárgyalását, és esszéisztikus fejtegetésbe kezd a metafizika és a teológia tudományának egymáshoz való viszonyáról.

„A jámborság [*pietas*] alapja pedig a hit, a tudomány ezzel szemben a dolgot vizsgálat tárgyává teszi, és logikai érvekkel bizonyítja.”⁸ A teológiát tulajdonképpen nem nevezhetjük tudománynak, ami „már csak abból is nyilvánvaló, hogy biztos érvekkel egyetlen alaptétele sem bizonyítható.” Francken a Petrus Lombardus által kanonizált ágostoni felfogásra utal, miszerint csak akkor beszélhetünk a hitről [*fides*] mint a tudás princípiumáról, amikor valamit nem evidensen fogunk fel, hanem csupán hiszünk [*cre-*

⁴ Az 1586. december 12-én Grodnóban elhunyt Báthory István lengyel király (1576–1586) halála után az utódlás kérdésében kialakult politikai feszültségek öltenek formát az 1590 körül lecsillapodó vitában. A források és a polémia lefolyásának ismertetése meghaladná e tanulmány kereteit.

⁵ A vele foglalkozó szakirodalomban történő tájékozódáshoz lásd: MADONIA, Claudio 1988, 25–111.

⁶ FRANCKEN 1590a, fol. 33: „Utrique, inquis, iactant scientiam, sed illi ad pietatem, hi ad sanitatem hominibus comparandam.”

⁷ Ub.: „Verus et purus Theologus non iactat scientiam sed fidem, nam Theologia ut a Metaphysica distinguitur, fides est.”

⁸ Ub.: „Pietas autem fide nititur; scientia rem in questionem vocat et vestigat argumentis.”

dis].⁹ Ha a teológia tudomány volna, akkor a tudományokhoz hasonló struktúrával kellene rendelkeznie, vagyis mindenekelőtt további bizonyításra nem szoruló és minden ember által elismert axiómákkal. Francken Euklidész 3. axiómájára hivatkozik: „Ha egyenlőkből egyenlőket veszünk el, a maradékok is egyenlők lesznek”. Ez a tétel meghaladja a vallási előfeltevések pusztán topikus általánosságát:

„E tételt elfogadja a zsidó, a mohamedán, a pogány és a keresztény egyaránt. Ezért, ha a teológia szigorúan tudományos jellegét ilyen érv által lehetne bizonyítani, azt kétség kívül minden ember elfogadná, s így mindenütt ugyanaz lenne a vallás; mint ahogy ugyanaz mindenhol az aritmetika vagy a dialektika. A teológia azonban csak valószínű érvekkel bizonyít, amelyek nem győzik meg az emberi szellemet, mivel meg is lehet cáfolni őket.”¹⁰

Ezután kategorikusan kijelenti a német filozófus: „Istennek az a minden ember lelkebe belevésődött ismerete, amely már a tudomány körébe tartozik, nem a teológus, hanem a filozófus vizsgálódásainak tárgya.”¹¹

E gondolatmenet filozófiai magját tekintve a XIV. században kialakult keretek között mozog. Az euklidészi axiómának az evidens teológiai kijelentések mércéjeként való idézése Boethius óta a keresztény filozófia állandó – noha erősen vitatott – toposza. A metafizika és a teológia fenti megkülönböztetése tipikus vonása a Duns Scotus-ra visszamenő filozófiai hagyománynak. Francken más műveiben kifejezetten utal az „ex prius noto posterius notum” arisztotelészi elvének a teológia területén „ex prius credito posterius creditum”-ként (vö. SCOTUS 1950)¹² történő scotista alkalmazására. Amennyiben filozófusunk semmi mással nem egészítené ki ezt a gondolatmenetet, akkor szövegünk nem volna más, mint 250 éves filozófiai problémák iskolás újramondása.

Francken megszólítja vitapartnerét: „De milyen is az az istenismeret, amit te annyit emlegetsz?”. Simoni ugyanis a hellenisztikus eredetű *e consensu omnium*-érvvel (CICERO 1995 I,46; II,12) menti magát az ellene felhozott ateista-vádak alól, amelyet a teológia és filozófia viszonyának egyfajta fideisztikus kontextusába ágyaz. Francken elfogadja, hogy létezik Istennek egy minden ember számára azonos fogalma, ám ez a közös ismeret nem más, mint az anzelmi istenfogalom.¹³ Ám amennyiben a minden ember számára adott fideisztikus istenismeret helyére azt állítjuk, „aminél nagyobbat elgondolni nem lehet”, ebből elkerülhetetlenül további következmények adódnak. Mindenekelőtt nem nevezhetjük ateistáknak az általában ateistának tekintett antik filozófusokat és államférfiakat, mint például Euhémeroszt, Prodikoszt, az athéni Kritiaszt, Biónt, Sztilpónt, a méloszi Diagoraszt.¹⁴ Az anzelmi istenérv mindenki számára kötelező jelle-

⁹ Ub.: „Dicitur autem fides, teste Augustino quia non vides, hoc est, non evidenter cognoscis, sed tantum credis.” Vö. Petrus Lombardus: III. *Sent.* dist. 23. cap. 2 (PL 192, 805); Augustinus: *Enchirid.* c. 8 (PL 40, 234); II. *Quaest. Evang.* c. 39, n. 1 (PL 35, 1352); *In Evang. Ioan.* tr. 40, n. 9 (PL 35, 1690). [A hivatkozások a Patrologia latina kiadásaira vonatkoznak. – A szerk.]

¹⁰ FRANCKEN 1590a, fol. 33–35: „Cui rationi assentitur Iudaeus, Mahometanus, Ethnicus, Christianus. Quapropter si huiusmodi ratione aliqua probari posset Theologiae firmitudo ea procul dubio ab omnibus hominibus recipitur: eademque foret apud omnes nationes religio, sicut eadem ubique est Arithmetica, vel Dialectica. Probat igitur probabilibus tantum rationibus, quae non convincunt ingenium humanum, quia possunt everti.”

¹¹ Ub., fol. 35: „Dei autem notio illa omnium mentibus impressa, quae in scientiam cadit, non ad Theologum, sed ad Philosophum spectat.”

¹² p. 1, q. 1, n. 12.

¹³ FRANCKEN 1590a, fol. 35: „Verum cuiusmodi est ista, quam tanopere iactas, notio Dei? Respondebis, ni fallor, cum Anselmo, omnes homines id statuere DEUM, quo nil maius, aut melius sit, nec cogitari possit.”

¹⁴ Ub.: „Atqui hac ratione nullus unquam hominum dicendus erit atheus, nam et Philosophi illi, ut Eumerus, Prodicus, Critias Atheniensis, Bion, Stilphon, Diagoras Melius, qui Deos sustulisse dicuntur, crediderunt, atque adeo sciverunt esse aliquid in mundo, quo nihil sit melius aut maius, habuerunt ergo illi etiam notionem DEI.”

gú, mindazok számára is, akiket politikai vagy más, történetileg tisztázható okokból¹⁵ – ebbe talán az antik ateisták kritikátlan pszichológiai diszpozíciója is beleérthető – ateistáknak bélyegeztek, vagy saját bevallásuk szerint ateisták voltak. A következő kérdés már az újkor kérdése: „De akkor miért mondják mégis ateistáknak őket?”¹⁶

Francken e kérdés megválaszolásának érdekében világosan megkülönbözteti az ateizmus terminusának politikai és metafizikai használatát. E filozófusokat ugyanis „azért hívják [...] ateistáknak, mert Isten ezen általános fogalmát nem alkalmazták [*accomodarunt*] valamilyen valós dologra.”¹⁷ Ugyanis „ha magában az általános fogalomban nincs is tévedés, tévednek annak különös alkalmazásában, ugyanúgy, mint ahogyan az akarat sem téved, amikor az ember végső célját keresi, hanem csupán e cél kijelölésekor [*designando*] és meghatározásakor [*constituendo*] szokott tévedni [...]”¹⁸ Valamint: „A fogalom tehát bizonyosabb, mint a fogalomnak alávetett dolog: ki tagadja, hogy Isten az, aminél jobb nem létezik?”¹⁹

Meglepő, hogy Francken az anzelmi formulához hozzáfűzi a *jobb* terminusát: úgy tűnik, hogy ezáltal a német filozófus átértelmezi az érvet. Francken feltehetőleg az anzelmi érv duns scotus-i értelmezését tartja szem előtt, amely saját aposteriori jellegű érvelése szempontjából változtat valamelyest a *Proslogion* argumentumán – a skót filozófus terminológiájával „kiszínezi” (*coloratio*) azt. E duns scotus-i színezés a következő alakot ölti: „Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione” (*Ord. I, d.2 p.1 q.1-2 n. 137, vö.: n. 11; n. 35–37; n. 138–139*), vagyis: „Isten az, aminél, ha ellentmondásmentesen elgondoljuk, nem lehetséges nagyobbát elgondolni ellentmondás nélkül”. Az ellentmondás-mentesség bevezetése az anzelmi istenfogalomba Duns Scotusnál kifejezett ontológiai elkötelezettséget jelent. Minden ellentmondásmentes (lehetséges) elméleti létezés valamilyen módon objektív, ugyanis az ellentmondás-mentesség követelménye éppen a bármely objektumról alkotott ismeretben benne rejlő meghatározatlan, univok létfogalom elemzésének kulcsmomentuma. Ezen általános és üres létfogalom meghatározatlan objektumát *modális* explikáció által tesszük különössé a *végtelen létező*, azaz Isten alakjában. Isten ellentmondásmentesen elgondolt fogalma ily módon nem foglalhatja magába a balgatagnak a 13. és az 52. zsolttárokban megfogalmazott negatív ontológiai kijelentését, vagyis hogy Isten fogalma pontosan elgondolható, miközben kifejezetten tagadjuk az e fogalommal korrespondáló objektum elmén túli fennállását. Az anzelmi formula a scotista hagyományban csupán ezen kiegészítésekkel érvényes: az ellentmondás-mentesség és az ezzel együtt adott valamely ontológiai státus az elmén túl elkerülhetetlen előfeltétele annak, hogy a balgatag elméjében megfogadjon annak ideája, „aminél nagyobbát elgondolni nem lehet”. Mindennek alapján Isten létezésének bizonyítását megelőzi egy általános létinterpretáció, a bármely objektumról alkotott ismeretben benne rejlő meghatározatlan, univok létfogalom objektumának elemzése. Ezért cserélheti fel egy scotista argumentáció a *maius-t melius-ra*: Isten *jósága* ugyanúgy a

¹⁵ A Simoni által kifejtett vallásfilozófia a hellénizmus kori közös ismeretbe becsempészi a fideizmus „szűrőjét”: a κοινή γνώμη előfeltétele a tertullianuszi *anima naturaliter Christiana*.

¹⁶ Ub.: „Sed cur nihilo minus athei vocantur?”

¹⁷ Ub.: „Dices, credo, vocari eam ob causam atheos, quod generalem illam Dei notionem non accomodarunt rei verae, [...]”

¹⁸ Ub.: „siquidem in ipsa notionem generali non erratur, sed in eius particulari applicatione, non secus ac voluntas circa ultimum hominis finem non errat, sed tantum in eo designando, et constituendo errare solet, veluti si vel honor, vel voluptas expetatur et statuatur tanquam ultimus finis.”

¹⁹ Uo.: „Certior est igitur notio illa, quam res notioni subiecta: DEUS est, quo nihil melius est, quis negat?”

végtelen létező modális explikációjából adódó *konvertibilis transzcendentalium*, mint tökéletességének végtelen nagysága. A „hibás” anzelmi érvet Franckennél a filozófia-történeti hagyomány számlájára írhatjuk.

A fenti „alkalmazások”-at történeti példákkal szemlélteti a szerző: néhány filozófus a napot tartotta Istennek, így keletkezett a nap kultusza. Seneca Isten általános fogalmát a természetre alkalmazta, mások a világegészre.

„Mindezeket, bár egy meghatározott istent jelölnek ki a maguk számára, mégis ateistáknak mondják azért, mert az ilyenféle isten meghatározása nem vallásos természetű, s így nem tárgya az istenfélelemnek.”²⁰

Az *atheus* politikai ellenfogalmává ily módon a *religiosus* válik. Francken itt a *religio* és *religiosus* fogalmak etimológiai vizsgálatának évszázados hagyományához nyúl.²¹ A *religio* szót a *metus*-ból származtatja,²² majd hozzáfűzi: „Azért mondják vallásosnak [religiosus] a sírokat²³ meg az esküt²⁴ is, mivel ezeket is félték megsérteni, és szertartásaikat²⁵ is rendkívül szorongó körültekintéssel végezték a régiek, attól félve, hogy abból valami nagy baj következik, ha ezek során bármit is másképpen tesznek vagy mondanak, mint ahogy az elő volt írva.”

A *religiosus* terminus itt előadott magyarázatai mindenekelőtt pszichológiai értelmezést adnak. A vallásosság e felfogása a reneszánsz filozófiai invenciójához tartozik; Lorenzo Valla és Erasmus is előszeretettel vezették vissza a szerzetesség középkori osztálymegnevezését a római jog és filozófia értelmében vett *religiosus*-ra. (vö. TRINKAUS 1964, 7–45). A vallás szó kialakulásának e pszichológiai és politikai értelmezésével Francken egyértelműen a cicerói-hellenisztikus etimológia mellett foglal állást az ágostoni megoldással szemben, aki etimológiai kísérletét a keresztény teológiával és ismeretelmélettel összhangban alakítja ki.

A vallásos érzés – és különösen a vallásos félelem – pszichológiája tárja fel a teológia félelmet keltő Istenét, ami többé nem tárgya az Istenre irányuló metafizikai kérdésfeltevésnek. A gondolatmenet újdonsága abban rejlik, hogy a metafizikával szembeállított teológia elveszti önállóságát. Éppen ezért kell megjegyezni, hogy Francken

²⁰ Ub.: „Hi omnes quantumvis certum Deum designent, athei tamen vocantur, propterea quod istumodi Deus non sit religiose designatus, hoc est, metuendus.”

²¹ A pogány-antik etimológiához vö. CICERO 1995 II,72 (*relegere*); a keresztény etimológiához vö. Lactantius *Inst. div.*, IV, 28 (*religare*) és Szent Ágoston: *De Civ. Dei*, X, 3 (*religere*). A *religio* szó történetéről alapos áttekintést nyújt: FEIL 1986; FEIL 1997.

²² Itt nyilvánvalóan nem latin, hanem görög (ευσβελλεια) etimológiát tart szem előtt Francken. A továbbiakban a nyelvi helyett a szociológiai és pszichológiai kontextus kerül előtérbe.

²³ Vö. ERASMUS 1703–1706, Sp. 1037: „Fortassis hic mihi sit explicandum quid proprie sit *religio*, quando cum his res est, qui sine Grammatica facti sunt Theologi. Religio proprie sonat venerationem cum horrore metuque conjunctam, unde sepulchra dicuntur religiosa, quia metus est ea violare, & Veteres anxie laborabant, quo nomine appellarent Deos suos, quibuscum agebant, eo quod metuerent ingens malum, si quid aut ritibus secus dictum aut factum esset, quam oportuerat.”; Lorenzo Valla: *De professione religiosorum*, IV, 8–13, különösen. 8: „Taceo de sensu, cum sepulchra dicitur religiosa, et iudex religiosus, et alia multa.” – A terminus reneszánsz valláskritikai használatát igen erősen befolyásolta az a tény is, hogy a *religiosus* fogalom a Iustinianusi kódexben a szolgalmi jogok (servitutes) egyik aleseteként erős jogi jelentéssel is bírt, vö. *Corpus iuris civilis*, Dig. 11.7.2: „locum in quo servitus sepultus est religiosum esse [...]”, auch: Dig. 8.1.1.4.; Dig. 8.1.14.2: „Publico loco interveniente vel via publica haustus servitus imponi potest, aquae ductus non potest: a principe autem peti solet, ut per viam publicam aquam ducere sine incommodo publico liceat. Sacri et religiosi loci intervntus etiam itineris servitutum impedit, cum servitus per ea loca nulli deberi potest.”

²⁴ Az eskü (*iura*) ilyen értelmezéséhez vö. CICERO 1998b, 1,48: „Religiosum est, quod iurati legibus iudicarunt.” valamint uo.: 2,160: „Iugum metus et religio sanxit”.

²⁵ A szertartások (*caeremonia*) ilyen értelmezéséhez vö. uo.: 2,66: „Religionem eam, quae in metu et caerimonia deorum sit, appellant”, valamint uo.: 2,161: „Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert”.

nem törekszik a vallásos félelem teljes eliminálására, hanem elfogadja, hogy az istenről alkotott ismeret – ahogyan a sztoikusoknál az istenről alkotott kozmológiai ideák – vallásos félelmet kelt az emberben.

„Mindazokat tehát, akik Isten azon fogalmát vallásos tisztelettel fogják fel, vagyis egy bizonyos láthatatlan, örök, végtelen szubsztanciára alkalmazzák, amely mindent lát, s az erényeket jutalmazza, és büntetést szab ki a bűnökért, azokat mind vallásosnak tarják.”

Összefoglalva a teológia státusának megváltozását: Isten metafizikai fogalma (és ezen keresztül létezésének ismerete) vallási hovatartozástól függetlenül minden ember számára közös. Továbbá, a nagy világvallások és a kereszténység összes ágára egyaránt jellemző, hogy a metafizikai istenfogalom pszichológiai deformáción keresztül devalválódik az egyén vallásos félelmének tárgyává. E strukturális azonosságok alapján jelenti ki Francken, hogy „[t]ehát sem a zsidó, sem a mohamedán, sem a keresztény – méghozzá akár katolikus, akár lutheránus, akár kálvinista, akár pedig ariánus – nem ateista.”²⁶ Francken a fentieket még egyszer hangsúlyozva hozzáfűzi:

„Mert csupán néhány olyan vélemény tekintetében különböznek egymástól mindezek a felekezetek, amelyek a legkisebb mértékben sem ellentétesek magának a valóságnak a hatásával és természetével.”²⁷

Ily módon a német filozófus a teológia egyfajta pszichológiai redukcióját hajtja végre. A vallások sokféleségeért felelős teológiai különbségek visszavezethetőek arra, hogy isten egyetlen fogalma különböző módon jelenik meg a változó emberi megismerőképesség számára. Egyfelől a metafizika belátása szerint isten fogalma bármely nép számára azonos, másfelől isten pszichológiailag (de)formált ismerete – a különböző kinyilatkoztatásoknak megfelelően – sokféle. E sokféle – akár racionális, akár szenvedélyszerű – istenismeret értelmezését a különböző kinyilatkoztatások teológiai analízise helyett pszichológiai vizsgálatnak kell elvégeznie. Ez azt jelenti, hogy egy politikai célok szerint rendezett vallásos kultusz cicerói típusú pszichológiai elemzése jobb magyarázatot fog nyújtani számunkra a vallási különbségek eredetéről, mint a Máté-evangélium 13. fejezetében olvasható példázat a búzáról és a konkolyról.

Francken egy másik, szintén kézirat formában ránk maradt munkája segíthet megvilágítani, hogyan is képzelte el a vallások ezen egységes pszichológiai „sémáját”. A német filozófus ugyanis a kolozsvári antitrinitárius kollégium tanáraként az 1590-es év folyamán még írt egy másik művet is, címe: *Disputatio inter Theologum et Philosophum de incertitudine religionis Christianae*.²⁸ Ebben a műben kifejezetten az ateizmus álláspontjára helyezkedik: egy Teológus és egy Filozófus között rendezett disputa formájában 37 istenérvet vezet elő, majd cáfol meg. Az egyik argumentumban istennek a vallásos kultuszban feltáruuló tapasztalatából következtet létezésére. A Sextus

²⁶ FRANCKEN 1590a, fol. 35: „Itaque nec Iudaeus, nec Machometanus, nec Christianus est Atheus, sive sit Catholicus, sive Lutheranus, sive Calvinianus, sive Arianus.”

²⁷ Uo.: „Discrepant tantum hae familiae certis quibusdam opinionibus, quae ipsam religionis vim et naturam minime laedunt.”

²⁸ A művet egyetlen kézirat példányban ismerjük, amelyet a wrocławai egyetemi könyvtárban őriznek: Biblioteka Uniwersyteku Wrocławskiego, Mss. Akc. 1955/220. A művet ismerteti Keserű Bálint, a kézirat felfedezője a 2. lábjegyzetben hivatkozott tanulmányában.

Empiricus által elővezetett egyik dogmatikus istenérvre²⁹ visszavezethető bizonyítás a következőképpen hangzik:

„Ha isten nem létezne, abból sok ellentmondásos dolog következne. Nem volna vallás, amely isten tiszteletének és az istenre vonatkozó dolgoknak a tudománya. Nem volna szentség, ami mindenekelőtt annak a tulajdonsága, aki méltó a tiszteletre, másodszorban azé, aki méltón tiszteli őt.”³⁰

Eltekintve attól, hogy a német filozófus milyen lehetőséget lát ezen érv cáfolatára,³¹ ez az argumentum tartalmazza azt az egységes „kognitív” sémát, amely alapján isten nem metafizikai, hanem egyfajta tudomány előtti kultuszban megjelenő ismerete racionálisan leírható.

A valláskritika Kritiásztól a felvilágosodás koráig tartó évezredek története hemzseg a vallápszichológiai redukcionizmus ellentmondásos alkalmazásaitól. Csak e kritika legnagyobb alakjai – mint például Hume – ismerik fel, hogy az isten ismeretének pszichológiai-antropológiai, illetve politikai eredetére irányuló kérdés („the question [...] concerning its origin in human nature”) megválaszolásával még semmit nem mondtunk az istenismeret racionális-filozófiai alapjaira irányuló kérdéstről („the question [...] concerning its foundation in reason”) (HUME 1882). A két kérdésfelvetés kristálytiszta szétválasztásával Francken egyfelől a keresztény apologetika kliséit küszöböli ki (antik-pogány filozófia ateizmusa), másfelől pontosítja a valláskritika feladatát (pszichológiai-ideológiakritikai argumentumok nem érintik a metafizikai istenismeret kérdését). Hellenizmus-recepciója már jóval reflektáltabb a reneszánszénál; valamelyest paradoxnak tűnő módon a valláskritika e letisztultabb alakját a késő középkori filozófia egyes elemeinek köszönheti.

Végezetül a *Spectrum* című mű retorikai szerkesztettségéről kell néhány szót ejtenünk. Annak ellenére, hogy a *Spectrum* Simone Simoni egyik politikai pamfletjére adott válaszként születik meg, a mű igazi címzettje mégis Báthory Zsigmond, Erdély fejedelme, akinek Francken e művét ajánlja. A szöveg retorikai keretbe illeszkedik: e keretet Marsilio Ficino egyik híres levele képezi, amelyet a neves humanista 1478. január 27-én ír az 1477 decemberében 16 évesen kardinálissá kinevezett Raffaele Riariónak.³²

²⁹ Vö. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.* IX, 123–125 (Ed. Mutschmann, Leipzig, 1914, 242); mivel a szöveg görög változatát először a XVII. században publikálják, Francken nagy valószínűséggel az 1569-ben megjelent latin nyelvű kiadást használhatta. Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos*, Antwerpen 1569, 275: „Deinceps autem consideremus etiam modum absurdorum quae sequuntur apud eos qui Deos tollunt de medio. Nam si non sunt Dij, ne religio quidem est solum ex virtutibus. Est enim religio, scientia cultus Deorum. eorum autem quae non sunt, nullus potest esse cultus. Vnde eius nulla erit scientia. & vt fieri non potest vt Hippocentauri: ita nec colendorum Deorum vlla erit scientia si non sint Dij. Quamobrem si non sint Dij, non est religio. Est autem religio. dicendum est ergo Deos esse. Et rursus si non sunt Dij, non est sanctitas, vt quaesit iustitia aduersus Deos. Est autem ex communi omnium hominum ancipitata notione sanctitas, quatenus est etiam aliquid sanctum. est ergo Deus. Quod si non sunt Dij, tollitur sapientia rerum diuinarum & humanarum scientia. Et quomodo nulla est scientia rerum humanarum, & Hippocentaurearum, propterea quod sunt quidem homines, non sunt autem Hippocentauri, ita enim nulla erit scientia rerum diuinarum & humanarum, si sint Dij, non sint autem homines. Absurdum est ergo dicere non esse sapientiam: absurdum est ergo etiam censere Deos non esse.”

³⁰ FRANCKEN 1590b: 12f: „Multa sequerentur absurda, si non esset Deus. Non esset Religio, quae scientia est colendi Dei, et rerum diuinarum: Non sanctitas, quae primo est in eo qui dignus est coli: Deinde in illo, qui digne colit ipsum.”

³¹ FRANCKEN 1590b, fol. 35: „Potest esse Religio alicuius primi, primae causae, et illius sapientiae, et circa illam sanctitas, qua tamen non necessario sit Deo. Quia non est idem prima causa et infinita perfectio.” – A cáfolat sarkpontja, az első ok és a végtelen tökéletesség megkülönböztetése a scotista filozófiai hagyomány részletes elemzéséhez vezetne, amit ezúttal nem végzünk el.

³² Uő., fol. 27.: „Istius modi porro Diis aulicis, maxime vero Principi nihil periculosius esse putat doctissimus, sanctissimusque vir, Marsilius Ficinus, quam si multi eum contempnant, vel oderint, vel ei inuideant. Proinde

Ficino levele a XV. századi Firenzébe vezet bennünket: e klasszikus értelemben vett uralkodói tükör a fiatal kardinálist inti türelemre az esetlegesen ellene megnyilvánuló *megvetéssel, gyűlölettel és irigységgel* szemben. Az ún. Pazzi összeesküvésben való részvétele miatt Riario három hónap múlva saját bőrén is tapasztalja, hogy jobb lett volna Ficinóra hallgatnia, és kimaradnia a Mediciek és a pápapártiak közötti viszályból.³³

Nem nehéz párhuzamokat vonnunk Báthory és Riario között. Báthoryt a jezsuiták ugyanúgy a pápai érdekeknek megfelelően próbálják rávenni az erdélyi politikai elit-tel szembeni türelmetlenségre, mint ahogy Ficino levelének címzettjét is bevonják a Mediciek elleni összeesküvésbe. Sőt, bizonyos források azt mutatják, hogy a fejedelmi hatalom korlátozására törekvő erdélyi politikusok a köztársasági államforma lehetőségét is felvetették.³⁴ A szöveg retorikai felépítését figyelembe véve nem zárható ki, hogy Báthoryt nem csupán a fent említett három negatív szenvedéllyel, hanem az ateizmussal szembeni türelemre is inti.³⁵ Azt a XVI. századi Európában páratlan jelenséget azonban, hogy egy teljes politikai mozgalom zászlójára tűznék az ateizmus programját, forrásaink alapján nem tudjuk hitelt érdemlően bizonyítani.

IRODALOM

- BALÁZS, Mihály 1994. Trauzner Lukács megtérése. In Ioan Chioresan (szerk.): *De la umanism la luminism*. Târgu Mureș
- BETHLEN, Farkas 1782–1793. *Historia de Rebus Trasylvanicis*, Nagyszeben.
- CICERO 1995. *De natura deorum*. Über des Wesen der Götter. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Blank-Sangmeister, Stuttgart
- CICERO 1998. *De inventione*. Über die Anffindung des Stoffes. Übersetzt und herausgegeben von Theodor Nüßlein, Darmstadt
- ERASMUS 1703–1706. Adversus articulos aliquot per monachos quosdam in Hispaniis exhibitos (1528). In *Opera Omnia*. Hrsg. v. Joannes Clericus, Leiden. Repr.: Hildesheim 1961–1962
- FEIL, Ernst 1986. *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen
- FEIL, Ernst 1997. *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus*, Göttingen
- FICINO, Marsilio 1561. *Veritas de institutione principis ad Raphaelem Riarium Cardinalem*. In Uő.: *Opera*, Basel.
- FRANCKEN, Christian 1590a *Spectrum diurnum Genii Christiani Francken, apparens malo Simonis Simonii Genio*.
- FRANCKEN, Christian 1590b. *Disputatio de incertitudine religionis Christianae*.
- HUME, David 1882. *The Natural History of Religion*. In Th. H. Green – Th. H. Grose (ed.): London. Repr.: Aalen 1964, Bd. 4, 309.
- KESERŰ, Bálint 1982. Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk „Disputatio de incertitudine religionis Christianae“. In Dán, R. – Pirnát, A. (ed.): *Antitrinitarianism in the second half of the 16th Century*. Budapest – Leiden: Akadémiai – E. J. Brill.
- KRISTELLER, Oscar 1988. The Pazzi Conspiracy and Ficino. In Oscar Kristeller (ed.): *The Letters of Marsilio Ficino*. vol. 4., London
- LOHR, Charles 1988. The Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Natural Philosophy. In *Aristotelismus und Renaissance – Wolfenbütteler Forschungen* 40, Wiesbaden

contemptum docet vitandum scientia, gravitate et vitae integritate; Odium leniendum innocentia et morum suavitate; invidiam declinandam munificentia et liberalitate.” Vö. FICINO 1561, Bd. 1, 769.

³³ A Ficinónak a Pazzi-féle összeesküvéshez való viszonyát részletesen tárgyalja KRISTELLER 1988, 73–91.

³⁴ Vö. többek között BETHLEN 1782–1793, III. köt., 418.: „Cum autem in hunc modum Claudiopoli de rebus Republicam concernentibus a Statibus et Ordinibus Regni tractari coeptum fuisset, eo inclinabant Senatorum voluntates, ut Patria non sub directioni Vajvodali vel Principali prout hactenus permaneat, sed ad normam reipublicae Venetorum constituatur, cum Turcis vero antiqua amicitia colatur.”

³⁵ Nehéz megmondani, hogy Francken valóban politikai hatalommal rendelkező csoportra céloz-e. Hogy kik is lehettek ezek az ateisták, arra vonatkozólag igen csekély számú adat áll rendelkezésünkre, néhány forrás azonban arra enged következtetni, hogy a 15 éves háború alatt az erdélyi arisztokrácia egyes tagjai magukat ateistáknak vallották. Bővebben: BALÁZS 1994, 15–22.

- MADONIA, Claudio 1988. Simone Simoni. In *Séguenny* (Ed.): *Bibliotheca Dissidentium IX*. Koerner, Bouxwiller – Baden-Baden
- PIRNÁT, Antal 1971. *Arisztoteliánusok és antitrinitáriusok*. Budapest: Helikon.
- SCOTUS, Duns 1950. Ordinationes, Prol., p. 1, q. 1, n 12. In *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, ed. Balić, Civitas Vaticana 1950-től. Tom. 1, 9.
- SELLIN, Volker 1978. Politik (szócikk). In Brunner – Conze – Koselleck: *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 4., Stuttgart: 789–874; 810–814.
- SZCZUCKI, Lech 1980. *Két XVI. századi eretnek gondolkodó*. Budapest: Akadémiai.
- SZCZUCKI, Lech 1972. *W kręgu myślicieli heretyckich*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk:
- SZILÁGYI, Sándor (szerk.) 1877. *Monumenta Comititalia Regni Transylvaniae*, Bd. 3. (1576–1596), Budapest
- TRINKAUS 1964. Humanist treatises on the status of the religious: Petrarch, Salutati, Valla. In *Studies in the Renaissance*, 11. 7–45.
- VALLA, Lorenzo 1985. *De professione religiosorum*. Mariarose Cortese (ed.) Padova
- WOLLGAST, Siegfried 1993. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung*. 2 Auflage, Berlin