

A MAGYARORSZÁGI FILOZÓFIAI HAGYOMÁNYTÓL A MAGYAR FILOZÓFIAIG

SIMON JÓZSEF

Szegedi Egyetem, Bölcsészettudományi Kar Filozófia Tanszék

Filozófiai ateizmus és vallási tolerancia Christian Francken Erdélyben írt műveiben

1. Bevezetés – A magyar filozófiáig

Mielőtt rátérnék tanulmányom érdemi témájára, néhány gondolatot szeretnék előrebocsátani a konferencia ama szekciójának címét illetően, melynek kerekei között a jelen tanulmány előadás-változata elhangzott: *A magyar filozófiáig*. Ugyanis nem igazán világos, hogy a címben foglalt *előzetesség*, az előtörténet gondolata a cím jelzős összetételének melyik tagjára vonatkozik? Kezdjük a rosszabb lehetőséggel: (1) Vajon arról van-e szó, hogy tulajdonképpen 1800 vagy 1770 előtt évszázadok óta működik az úgynevezett magyar kultúra, melynek spektruma nagyjából a materiális kultúrától, a fogalmilag artikulálhatatlan, mégis kulturálisnak tekinthető attitűdöktől kezdve egészen a szekuláris költészet vagy a teológiai spekulációk fogalmilag legmagasabb szinten reflektált szféráiig terjed ki – csak éppen az hiányzik ebből, amit magyar *filozófiának* neveznénk. (2) Nézzük a kevésbé pesszimista diagnózist. A magyar kultúrtörténet minden gazdag tárháza – mert ennek gazdagságában egyetérthetünk – tartalmazza ugyan a filozófiát, ám nem úgy, mint *nemzeti* filozófiát, nem abban az organikus nemzeti értelemben, ahogy azt a kései klasszika és a romantika oly gyönyörűen bár, de mégiscsak inkább *érezette*, semmint fogalmilag meghatározta volna – jól felfogott elméleti érdekének megfelelően.

Bevezetés gyanánt azt szeretném megjegyezni, hogy a kora újkori magyar filozófiatörténet előzetesség-konceptióját a fent ismertetett egyik megközelítés alapján sem tartom elfogadhatónak.

Az elsőre, a magyar *filozófia* előzetes nem-létezésére vonatkozóan a következőket állíthatjuk. Az a tény, hogy nincsenek egyes kora újkori magyar szerzők gondolatait feldolgozó filozófiai jellegű monográfiák és kézikönyvek, nem jelenti azt, hogy híján volnánk az ilyen típusú feldolgozás után kiáltó forrásanyagoknak. Az a tény, hogy bölcsészettudományi stúdiumaink során intézményesedett a régi magyar gondolkodás dokumentumaihoz történő hozzáférés *skilljeinek* elhanyagolása, nem jelenti azt, hogy híján volnánk az ilyen típusú feldolgozás után kiáltó forrásanyagoknak. Az a tény, hogy vonzódunk a régiség démonizálásához, ahhoz, hogy a magyar régiség valami megismerhetetlenül felderengő és így pusztán csak megérezhető fenomén *romantikus* láthatárunk horizontjának

külső burkán, nem jelenti azt, hogy híján volnánk az ilyen típusú feldolgozás után kiáltó forrásanyagok.

Ha az előzetességet a második értelemben vesszük, azaz ha a *nemzeti* jelzőre vonatkoztatjuk az 1800 előtti hiány hipotézisét, akkor borzasztó módszertani káoszba keveredünk. Nem hiszem, hogy Bethlen Miklós 1710-ben befejezett *Önéletírásának* Elöljáró beszédén romantikus jegyeket kérhetnénk számon, mert az esetleg nem egy nemzeti filozófia keretei között körvonalazza a szubjektivitást, hanem úgy, ahogy azt bizonyos németalföldi kálvinista kartézianusok tették az 1670–1680-as években. Vajon Enyedi Györgynek az 1590-es években Zabarella és Piccolomini nyomán előadott lélektanát (Simon 2015. 53–68), vagy a *principium individuationis*ról vallott ama felfogását, hogy az végül is az egyes entitás *formális* jegye (ugyanott 30–40), ignoráljuk a magyar filozófia történetének szempontjából, csupán azért, mert a *nemzeti* filozófia fogalmával egyszerűen megközelíthetetlen?

2. Életrajz¹

A tanulmányom voltaképpen tárgyát képező gondolkodó esetében sokkal könnyebb dolgunk van akkor, ha – Enyedihez vagy Bethlenhez hasonlóan – őt sem kívánjuk a magyar filozófiatörténet testébe integrálni, ugyanis Christian Francken még csak nem is erdélyi vagy magyarországi szász vagy sváb volt, hanem a Magdeburg melletti Gardelebenben született német evangélikus családban. Valószínűleg apja katolizálását követve iratkozik be a bécsi jezsuita noviciátusba. Itt némi fegyelmezetlenségi problémák miatt Itáliába küldik, majd visszatérte után lehetősége nyílik arra, hogy Arisztotelész logikai műveiről tartson előadásokat. Némileg kalandos körülmények között – mely kitélt élete majdnem minden mozzanatára alkalmazhatunk – elhagyja a bécsi jezsuitákat, és még ugyanebben az évben Lipcsében publikálja a századforduló egyik legnépszerűbb jezsuitaellenes szövegét *Colloquium Jesuiticum* címmel (vö. Roche 2013), melyet rövid idő leforgása alatt újra kiadnak német és francia nyelvterületen latinul és németül egyaránt, később Angliában latinul és angol fordításban is. (A szöveg 1584-re datált másolata megtalálható Kolozsvárott az úgynevezett Thoroczkai-kódexben; Pirnát 1961. 188–190.) A rendből való kilépése után tehát elkezdli folytonos vallásváltoztatásokkal tűzdelt sajátos életútját, ami miatt egyik felvilágosult biográfusa *Az emberi balgaság történetének* Franckenre eső részét az *Egy szélkakas* címmel látta el (Adelung 1786. 193–219).

¹ A biográfiáról alapvetően tájékoztat: Wijaczka 1991, Szcuzcki 1972/1980; Simon 2008; Biagioni 2014. Francken nyomtatásban megjelent műveinek modern kiadása: Francken 2014; Erdélyben keletkezett kéziratának kiadása: Francken 1590/2008a és 1590/2008b, a filológiai problémákhoz vö. Simon 2008. 23–42.

Filozófusunk különböző lutheránus és kálvinista körökhöz történő közeledései és a velük való szellemi konfrontációk után 1581–1582 évfordulóján nyilvánosan katolizál Bécsben.² 1583–1584 folyamán Lengyelországban bukkan fel, és részt vesz az antitrinitarizmus belső vitáiban. 1584 végén elhagyja Lengyelországot, és Erdélybe utazik, ahol a kolozsvári antitrinitárius kollégium filozófiai *lector*aként tevékenykedik.³ Mivel a jezsuiták itt is a nyomában vannak, amellet dönt, hogy harmadszor is katolizál élete során: a nyilvános abjuráció a krakkói Szent Borbála-templomban bonyolódik le 1585. december 14-én. Jóllehet a következő néhány év igencsak forrásszegény Francken biográfiáját illetően, gyanítható, hogy 1589-ig különböző intellektuális körökben mozog Csehországban (Szcucki 1972/1980, 112–113) és Lengyelországban (Simon 2008, 24–34). 1589 és 1593 között újfent Erdélyben találjuk. Ismét a kolozsvári antitrinitárius kollégiumban oktat filozófiát negyedik – gyaníthatóan utolsó – „megtéréséig” a katolikus egyház kebelére, amelyre Gyulafehérvárott kerül sor 1591. április 16-án, Báthory Zsigmond és teljes udvarának jelenlétében. 1593 őszén, a küszöbönálló tizenöt éves háború miatt elhagyja Erdélyt, és Prágába utazik. Valószínűleg Cesare Speciano pápai nuncius kíséretében utazik 1598-ban Itáliába, ahol az inkvizíció letartóztatja és bebörtönzi (Szcucki 1972/1980. 120). Ügyének tárgyalása 1600. február 23-án – hat nappal Giordano Bruno máglyahalálát követően – kezdődik a római Szent Hivatalnál. Az életéről szóló utolsó adat 1610-ből származik:⁴ Christian Francken valószínűleg sohasem szabadul többé az inkvizíció börtönéből.

Francken azon két műve, amelyek e tanulmány tárgyát képezik, második erdélyi tartózkodásának produktumai. A városi jegyzőkönyv alapján Francken 1589 februárjának első napjaiban érkezik Kolozsvárra (Pirnát 1971. 385–386). A né-

² Szcucki részletesen ismereteti Francken életútjának ezen „protestáns korszakát”, vö. Szcucki 1972/1980, 89–96. A tanulmányom tárgyát képező források (Francken 1590/2008a és 1590/2008b) kiegészítésül szolgálhatnak e témához, különösen Franckennek a strasbourgi lutheránus orotodoxiával (Johannes Pappus, Erasmus Marbach) való konfrontálódását illetően, vö. Francken [redacted]/2008, 198–199.

³ Az első erdélyi tartózkodás körülményeit Pirnát Antal vizsgálta politikai szempontból is: Pirnát 1971, vö. Szcucki 1972/1980, 108–111.

⁴ Utolsó biográfiai forrásunk 1610. február 17-én arról számol be, hogy a német filozófus engedélyt kér az inkvizíció börtönéből való ideiglenes eltávozára, hogy Loretóba látogasson. Vö. ASO Decr. 1610–1611. 28r-v: „1610. febr. 17.: Christiani Francken renti in Urbe loco carceris lecto memoriali fuit sibi concessa licentia eundi ad visitandum sacram aedem Lauretanam, dummodo redeat infra mensem.” Az 1579-ben keletkezett *Colloquium Iesuiticum* című művében (46–47. 12. jegyzet) épp a loretoi Madonna-kép kultusza ösztönzi Franckent a katolikus szentkultusz cicerói bírálatára. Vö. Szcucki 1972/1980. 91. – Szcucki szerint „[s]zemélyének [scil. Franckené] utolsó említése a római inkvizíció foglyainak 1602. decemberi névsorában található.” Az 1602 utáni életrajzi adatokat Molnár Antal tisztázta a római inkvizíció levéltári anyagának vizsgálata alapján, vö. Molnár 2008.

met filozófus egyes megjegyzéseiből rekonstruálható (Francken 1590/2008b. 189–190, vö. Simon 2008. 13), hogy mielőtt Erdélybe utazna, négy hónapon keresztül – hozzávetőlegesen 1588. szeptember–októbertől – a császári Magyarországon tartózkodik Szokoly Miklós kisvárdai udvarának vendégeként. Francken erdélyi utazása melletti döntése valószínűleg nem független attól a ténytől, hogy 1588 decemberében a megyesi országgyűlésen – a protestáns rendek európai viszonylatban is páratlan összefogásának köszönhetően – döntés születik a jezsuiták Erdélyből való kitiltásáról (Szilágyi 1877. 236–241; és 248–257). 1589. február 17-én Franckent a kolozsvári antitrinitárius kollégium *lector philosophiae*-jának nevezik ki. További biográfiai részletek adatolhatóak a második erdélyi tartózkodást illetően: 1589. augusztus 12-ére datálja Francken Gerendi Jánosnak írt levelét.⁵ A Heltai család nyomdájában a német filozófus felügyelete alatt készül el az *Apologia Muralti* című irat, ami 1589. szeptember 3-án hagyja el a nyomdát. Ugyanezen év október 14-ére datálódik Franckennek Anselm von Welshez, II. Rudolf császár tanácsosához írt levele, amelyet Francken Kolozsvárról küld Prágába.⁶ Ahogy már említettük, 1591. április 16-án katolizál Francken negyedszer Gyulafehérvárott, Báthory Zsigmond fejedelmi udvarában. Az a feltételezés, hogy Báthory Zsigmond Franckent a kolozsmonostori katolikus kollégium rektori tisztjével ruházta volna fel, közelebbről nem igazolható. Mielőtt filozófusunk elhagyta volna Erdélyt a háború közeledő fenyegetése miatt, Süvegh Albert – az erdélyi szászok politikai vezetője – nagyszebeni udvarában vendégeskedik.

3. A *Disputatio de incertitudine religionis Christianae inter Theologum et Philosophum*⁷

A *Disputatio* két „szereplő” közt zajlik: a Teológus és a Filozófus között. A művet három részre oszthatjuk. Először az írás programját fogalmazza meg a szerző egy rövid *Praeludium* keretei között. A második részben a Teológus 37 ér-

⁵ E levelet kiadta Jakab Elek, vö. Jakab 1892. 37–38, lásd még Pirnát 1971. 387.

⁶ Az Anselm von Welshez címzett levélről Simone Simoni számol be, Simoni 1590, A3r: „Bonus ille vir, ille, inquam, bonus vir Christianus Franck, etc, etc. in literis quibusdam suis ad Illustrem et Magnificum Dom. Anselmum a welß, unum ex praecipuis Aulae Caes. proceribus, (quem hoc loco, cum debita reverentia nomino) Claudiopoli Transylvaniorum, die 14. Octobr. Anni 1589. datis, praeter caetera, scripsit ad ad verbum haec: Mitto exemplum Apologiae Iohannis Muralti, contra Simonem Simonium, non sine Genio meo conflate, etc.” – Simoni személyéről vö. Madonia 1988, valamint Simon 2008, 53-61.

⁷ A szöveg egyetlen kézíratos másolatban maradt fenn, kritikai kiadása: Francken 1590/2008a, filológiai kérdésekkel kapcsolatban lásd Simon 2008. 23–34, és az ott hivatkozott tanulmányokat, különösen Keserű 1982. A mű alapvető filozófiai orientációjával kapcsolatos nemzetközi vita dokumentumai: Biagioni 2010; Simon 2013; Biagioni 2013.

vet ad elő Isten létezése mellett, amelyeket a Filozófus egytől egyig megcáfol. A *Disputatio* végén antik ateisták katalógusát olvashatjuk. E harmadik rész nem különül el élesen a másodiktól, tulajdonképpen nem más, mint a Teológus 37. érvét cáfoló ellenérv inherens része.

A Descartes fellépése előtti bő évszázad filozófiai alapállását a tapasztalat és a metafizika diszkontinuitásának alapvető tapasztalata nyújtja. E diszkontinuitás értelmezése szerteágazó módon történt meg a tudomány- és életterületek sokféleségében, filozófiai szempontból talán Tommaso Campanella (1568–1639) életművét tekinthetjük paradigmaticusnak, aki az empirista Bernardino Telesio (1509–1588) tanítványaként tesz kísérletet a tapasztalati tudás metafizikai hátterének felvázolására, az érzéki ismeretek és a metafizika közötti szakadék át-hidalására (Ernst 2010; Boenke 2005; Mulsow 1998).

Francken *Disputatiójának* alapélménye ugyanúgy a tapasztalat és a metafizika diszkontinuitása. Ám e konfliktusszituációt a német gondolkodó az isten létezését bizonyítani kívánó argumentáció klasszikus területén állítja fel. Kritikai stratégiája többoldalú: néhány istenérv esetén kifejezetten az érvek hibás voltára mutat rá, ám polémiája csúcsteljesítményét mégis az jelenti, amikor a különböző, a tapasztalatra alapuló argumentációkat érintetlenül hagyja, és arra mutat rá, hogy az ilyen kozmológiai-teleológiai érvek által felmutatott világ-ok nem lehet azonos Istennel. Istent ugyanis Francken „a minden tökéletlenség nélküli legfőbb tökéletesség” (*omnis perfectio sine imperfectione, perfectissimum sine omni imperfectione*; Francken 1590/2008a. 175) fogalmával írja körül. Vagyis sem az arisztotelianus „első mozgatlan mozgató” (Francken 1590/2008a. 176–177); sem a világot – annak szellemi és fizikai szféráját – emanáló platonista Egy (Francken 1590/2008a. 175–176); sem a világ, mint a sztoikusok legtökéletesebb létezője (Francken 1590/2008a. 174–175), sem a latin averroistáknak a világ irdatlan tömegét vagy az égitestek örök körmozgását egyedül létrehozni (Francken 1590/2008a. 176–177) és mindezt fenntartani (Francken 1590/2008a. 178) képes világ-oka nem meríti ki a „minden tökéletlenség nélküli legfőbb tökéletesség” fogalmát. Francken hozzájárul ahhoz, hogy az érzékileg hozzáférhető világ struktúrájából következzen a különböző érvek által konkludált eminens létező, mely kozmológiai argumentációk eredményeként kauzális viszonyban áll a világgal. Ám ezen érvek kiindulópontja mindig a tapasztalat: az első mozgatlan mozgató a világban fennálló mozgás- és változásstruktúrákból kiinduló érvelés eredménye, mely utóbbiak a *tapasztalatban* férhetőek hozzá. Isten metafizikai fogalma azonban „a minden tökéletlenség nélküli tökéletesség”, mely fogalom nem kozmológiai érvelésen alapul, hanem a formális ontológia részét képezi. A kései skolasztika metafizikájának nézetrendszere szerint a formális ontológiában a létezők egy olyan formális analízisének eszménye fejlődik ki, mely a dologiság – *realitas* – konstitúcióját metafizikai módon tárgyalja, zárójellezve a kauzalitás természetfilozófiainak tekintett jelenségét. Egy ilyen formálontológiai tárgykonstitúció végső instanciája nem a legmagasabb rendű

okként felfogott Isten, hanem a létező mint létező – *ens inquantum ens, to on hé on* (Honnefelder 1979) – minimális mozzanata, mely minden egyáltalában vett dologin fellelhető, mint annak sajátossága. A metafizikai vizsgálódás feladata a létező mint létező formális explikációja: a létezőt mint létezőt belső móduszok diszpozicionálják, mely móduszok egyike a végtelenség. Isten formálontológiai fogalma a végtelen létező, mely *a világ dolgainak* formálontológiai felépítése szempontjából „végtelen tökéletességként” avagy „a minden tökéletlenség nélküli legfőbb tökéletesség”-ként konstituálódik.

Az Isten létezésének kauzális és formális megközelítéseit illető e különbség a kései skolasztika tomista és scotista irányzatainak konfrontációjában fejeződik ki (Honnefelder 1990). Descartes filozófiai zsenialitása éppen abban rejlik, hogy ezen építőköveket úgy tudta összerakni, hogy a tomista kauzális világok és a scotista formálontológiai világelv közötti szakadékot képes volt úgy áthidalni, hogy az így létrejött metafizika a mechanikai természettudományokkal is kompatibilis legyen (Descartes 1641/1994. 45–65. *Harmadik elmélkedés*). A metafizika területén maradva: a *Harmadik elmélkedés* objektív ideái tulajdonképpen a dolgoknak a tapasztalattól elvágott formálontológiai konstitutívumait fejezik ki (Karofsky 2001; Wells 1990; Curley 1984; Frankfurt 1977; Cronin 1960). Ám Descartes-nál ennek végső instanciája nem a létezés minimális mozzanatának minden meghatározással szemben indifferens objektív fogalma, hanem egy probléma, nevezetesen a végtelen létezőről alkotott fogalmam problémája. Az objektív fogalmak felszálló ága csak akkor végződhetne az Istenről alkotott fogalmamban, ha a végtelen létezőről alkotott ideám oka volna többi ideámnak, ám Descartes kifejezetten tagadja az ideák közötti kauzális viszony meglétét. Itt jön játékba a metafizika felfogásának tomista oldala: Isten egy kauzális viszonyban úgy modifikálja elmémet, hogy benne megfogadjon a végtelen létezőről szóló idea. Vagyis: a scotista formálontológia álláspontjával szemben fogalmaim felszálló ágának végső instanciája egy *kauzális* viszony isten és elmém (a végtelen létező ideáját megképező elmém) között. Mindezt Descartes képes fenntartani oly módon, hogy a tapasztalati kauzalitást száműzze a formális tárgykonstitúció területéről – értsd: az *a priori* fogalmaim objektív tartalmi közötti viszonyból.

Francken nem jut el Descartes e megoldásához, ám a Descartes előtti filozófiatörténeti periódus egy alakja sem rögzíti oly világosan és viszi el extrém konzekvenciáihoz a kauzális és a formálontológiai nézőpont közötti döntő differenciát, mint ő. Francken Descartes-tal együtt pontosan úgy véli, hogy a kozmológiai argumentációk nem képesek az istenfogalommal szemben támasztott formálontológiai követelmények kielégítésére: amit Descartes-tal szemben nem lát, az annak lehetősége, hogy a metafizikai argumentáció megmenthető a kauzalitás eszméjének bevonása után is: az elmére oksági hatást gyakorló Isten ily módon *kauzális* viszonyban fog állni a dolgok *formálontológiai* konstitúciójával.

4. *A Spectrum diurnum Genii Christiani Francken apparens malo Simonis Simonii Genio*⁸

A teoretikus érvek ezen föcsapása mellett nagyon sok más genuin filozófiai motivációt is tetten érhetünk az európai filozófiatörténet első ateista szövegében, melyet Francken Kolozsvárt vetett papírra. Ezek ismertetésétől eltekintve, ves-sünk egy pillantást arra, hogy miként fog artikulálódni egy olyan *politikai tér*, mely mögött már nem áll stabil metafizika. Francken egy másik, szintén Kolozsvárt keletkezett kéziratában arról kaphatunk képet, hogy milyen esélyei vannak a politikai nyelv diszkurzivitásának egy metafizikai háttérrel vesztett világban.

A *Spectrum* egy hosszú polemikus értelmiségi pengeváltás utolsó darabja. A történet 1586 decemberében kezdődik, amikor Báthori István lengyel király váratlanul elhunyt a litvániai Grodnóban található vadászkastélyában. A vita első dokumentuma Báthori halálának másnapján, 1586. december 13-án keletkezik, az utolsó számunkra ismert irat nem más, mint Francken *Spectrumba*, amelyet 1590 nyara⁹ és 1591 korai hónapjai¹⁰ között vet papírra a szerző Kolozsvárról. A polémia tárgya – Báthori állítólagos megmérgezésének vagy tudatos félrekezelésének irányából – jelentősen eltolódik vallási jellegű vádaskodások irányába, érdekes módon mindenekelőtt ateizmussal vádolják egymást a felek.

Francken *Spectrumba* végül már nem tartalmaz semmiféle utalást a hajdani király halálának körülményeire. Ezzel szemben a német filozófus az ateizmus terminus használatát teljesen alaptalannak állítja be ezen polémia keretein belül. Francken felmenti Simone Simonit, politikai ellenfelét, az ateizmus vádja alól; hiszen még az antik ateisták sem nevezhetők a szó szoros filozófiai értelmében ateistáknak.¹¹

⁸ Modern kiadása: Francken 1590/2008b. Filológiai problémák részletezése: Simon 2008. 34–42. Lásd még Szcuzcki 2004.

⁹ A *terminus post quem*re vö. Simoni 1590. Cv: „A magno quodam viro per literas amice oratus, vt pro VERITATE ac pro CONSCIENTIA sua, quicquid ipsi hac de re constaret, dicere vellet, rescripsit die 7. Martij anni huius [scil. 1590], Buschowitzy haec et tot. Monoculum [scil. Giovanni Muralto, Báthori Zsigmond udvari orvosa], per octiduum tantum vel decendium circiter (Tu nequam septimanas scripsisti) Buschowitzy fuisse: ...”

¹⁰ *Terminus ante quem*ként Francken negyedik katolizálásának időpontját tekinthetjük: 1591. április 16.

¹¹ Francken 1590/2008b. 194–195: „Verum cuiusmodi est ista, quam tantopere iactas, notio Dei? Respondebis, ni fallor, cum Anselmo, omnes homines id statuere DEUM, quo nil maius, aut melius sit, nec cogitari possit. Atqui hac ratione nullus unquam hominum dicendus erit atheus, nam et Philosophi illi, ut Eumerus, Prodicus, Critias Atheniensis, Bion, Stilpon, 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.”

Ezúttal mellőzöm a mű morálfilozófiai eszme-futtatásának bemutatását, mely egy 1477-es királytűkörserű Ficino-levélre épül,¹² és nem elemzem a Báthori Zsigmondnak szóló ajánlás gerincét képező másik Ficino-levelet sem, melynek címzettje Giovanni Pico della Mirandola.

A műben megfogalmazódik egy erős és a korban páratlanul merész tolerancia-koncepció. A *Spectrum* elválasztja a teológiai és metafizikai isten-fogalmat. Minden egyes emberre nézve normatív módon adottként tekinti Anzelm *a priori* istenértvének fogalmát. E fogalom vizsgálata a metafizika és nem a teológia tárgya. A csak többes számban használható teológiák nem mások, mint a metafizikai isten-fogalom alkalmazásai, mely alkalmazásokról igazából nem a teológia, hanem a valláspszichológia adhat számot. A teológiai istenfogalmak valláspszichológiai redukciója (Simon 2005) folytán hangzanak el a következők páratlanul merész kijelentések:

Az olyanféle istent pedig, akit félni kell, egyedül a vallás (religio) alkotja meg, amelynek már a neve és jelentése is a félelemmel kapcsolatos.¹³ [...] Mindazokat tehát, akik Isten azon fogalmát vallásos tisztelettel fogják fel, vagyis egy bizonyos láthatatlan, örök, végtelen szubsztanciára alkalmazzák, amely mindent lát, s az erőnyeket jutalmazza és büntetést szab ki a bűnökért, azokat mind vallásosnak tartják. *Tehát sem a zsidó, sem a mohamedán, sem a keresztény – még hozzá akár katolikus, akár lutheránus, akár kálvinista, akár pedig ariánus – nem ateista.* Mert csupán néhány olyan vélemény tekintetében különböznek egymástól mindezek a felekezetek, amelyek a legkisebb mértékben sem ellentétesek magának a vallásnak a hatásával és természetével¹⁴ (kiemelés – S. J.).

Az istenfogalmak valláspszichológiai redukciója és a tolerancia-eszme azonban csak egyik oldala az éremnek. A mű teljes címe magyarul így hangzik: *Christian Francken szellemének nappali képe, amely Simone Simoni rossz szellemének megjelenik.* Francken az öt ateizmussal vádoló, az akkor éppen az olmtützi jezsuiták vendégszeretét élvező Simone Simoni (Báthori István egykori orvo-

¹² Vö. Simon 2008. 36–38.

¹³ Itt nyilvánvalóan nem latin, hanem görög (euszebeia) etimológiát tart szem előtt Francken, ami teret nyit a valláspszichológiai magyarázatnak is.

¹⁴ Francken 1590/2008b. 195–196: „Huiusmodi autem Deum metuendum sola facit religio, cuius et nomen et omen tractum est a metu. [...] Quiquinque ergo notionem illam DEI reverenter et religiose habent, hoc est ad substantiam quandam invisibilem, aeternam, infinitam, omnia videntem, praemia virtutibus, supplicia peccatis statuentem applicant, hi omnes religiosi vocantur. Itaque nec Iudaeus, nec Machometanus, nec Christianus est Atheus, sive sit Catholicus, sive Lutheranus, sive Calvinianus, sive Arianus. Discrepant tantum hae familiae certis quibusdam opinionibus, quae ipsam religionis vim et naturam minime laedunt.”

sa) metaforikus nyelvezetének veszi fel fonalát, amikor a kettejük közötti fiktív kommunikációs szituációt kettejük génuszai, szellemei közötti eszmecsereként ábrázolja. A Báthori Zsigmondnak címzett ajánlás szatirikus hangvételének célpontja azonban nem csak a vitapartner Simone Simoni, hanem szarkasztikus önróniát is tartalmaz:

Mivel nekem, a pügmeusnak¹⁵ egy ekkora gigással kell megküzdenem, arra kényszerülök, hogy felségednek, ha nem is kegyelmébe és jóindulatába, de legalább *nevének árnyékába* burkolózzam. De hogyha – mint ahogyan sejtem – még erre az árnyékra sem találatom méltónak, nem is merészelek majd Simoni gonosz szellemével megküzdeni, hanem megjelenik majd szellememnek nappali kísértete, amelyet ő idézett föl, éjszakai szörnyképének nevezve engem¹⁶ (kiem. – S. J.).

A kérelhetetlen metafizikus Francken egyszer csak elkezd metaforákat használni, mégpedig a platonista filozófiai metaforika valamiféle negatív-kifordított változatát szólaltatja meg. Más helyeken a platóni filozófiai metaforika *pozitív* használatát figyelhetjük meg Franckennél.¹⁷ A Platón *Phaidrosz*ából ismert megszárnasodott, filozófus-lélek képes kilépni a világból a transzcendencia felé.¹⁸ A világ e meghaladása ugyanúgy biztosítéka a helyes istenismeretnek, mint

¹⁵ Francken önrónikus metaforájával kapcsolatban vö. Szamosközy 1981. 98: „A magunk szemével láttuk, hogy azt az öt, tyúktojás nagyságú pigmeus koponyát, amit Szolimán török császár küldött II. János fejedelemnek, parasztgyerekeknek adják oda játékszerűl: olyan vékonyak és könnyűek voltak, hogy az ember elefántcsontfaragványoknak hihette volna őket, ha a finom varratok és a csont egész jellege nem árulták volna el, hogy valódi koponyák.” Szamosközy e passzusára Kruppa Tamás hívta fel figyelmemet, köszönet érte.

¹⁶ Francken 1590/2008b. 186: „Cum hoc tanto gigante Pygmaeus ego congressurus, cogor illustrissimae celsitudinis tuae, si non gratia et favore, at nominis saltem umbra aliqua me tegere. Quod si nec hac dignus umbra iudicabor, sicuti auguror, non ipse cum Simonis Genio malo pugnare audebo, sed genii mei veniet spectrum diurnum, quod ille excitavit, monstrum noctis me appellans.”

¹⁷ Francken 1590/2008b. 201. „Atqui adolescens adhuc Genius meus in eos incidit homines, qui veluti corporis vinculis soluti, celeri atque arduo volatu caelum ipsum transcendere, et Deum in sua essentiaprehendere conantur.” Francken 1591/1972. 255. „Convertitur autem mens recta ad Deum, si expiatis rite peccatis, veluti corporis vinculis soluta et ab omni materiae concretionelibera, a cuncta vanitate recedit omnique affectuum violentia superata, procul ab humanis rebus abstracta, caelum ipsum celeri atque arduo volatu transcendat.” Francken 1595. Blv: „mundum hunc inferum, veluti corporis vinculis soluta, & ab omni materiae concretionelibera, peruolando: relictisque terris, omni montium celsitate superata, procul ab omnium oculis abstracta, coelum ipsum, quaeque in caelis visuntur, celeri, atque arduo volatu transcendendo.”

¹⁸ Platón 1984. 744–749. (*Phaidrosz* XXV–XXIX. caputok, 246a–249d)

a világ elméleti és gyakorlati szféráját illető értelmezésének ezen isten-ismeret alapján. Az elme a phaidroszi transzcendens szárnyalással tesz szert arra a teológiai szempontból indifferens filozófiai isten-fogalomra, melynek lehetővé teszi a különböző vallásos isten-fogalmak pszichológiai redukcióját vagy a különböző politikai nyelvhasználatok mögött meghúzódó metafizikai rend felismerését.

Ám ezzel szemben Francken *negatív* metaforikus nyelvhasználata a politikai szféra indiszkurzivitását igyekszik kifejezni. A „fejedelem nevének árnyéka” azt a politikai realitást fejezi ki, mely menedékként a német gondolkodó társadalmi pozícióját fejezné ki, ám még erre sem bizonyulván érdemesnek „nappali kísérlet”-ként stilizálja magát Francken. A politikum mögötti metafizika összeomlott, így az idealitásból részesedő dolgokról sem beszélhetünk, még kevésbé az ezen dolgok lényegét megjelölő nevekről. A politikum szférájának léthiányát tovább növeli, hogy az egyetlen értelmiségi menedéket a fejedelem nevének nem létező árnyéka jelentené Francken számára. Ezen indiszkurzív metafora-rend(ezetlenség) irodalom- és eszmetörténeti háttérének feltérképezése szétfeszítené írásom terjedelmi kereteit. Amire azonban fel kell hívnunk a figyelmet, az az, hogy itt, az ajánlás szövegében még az a metafizika sem adott, ami a vallások egymás mellett élésének feltételét biztosítaná: a filozófus-értelmiségi *méltatlansága* a *dolgok neveinek árnyékára* sokkal inkább egy ingatag, a *Disputatio* által sugallt metafizika-képet feltételez, semmint a tolerancia-eszme szilárd filozófiai bázisát. A metafizikától megfosztott világban fennálló politikai és vallási nyelvhasználatok a kaotikus egymás-mellettség képét mutatják. Vagyis: a korai újkor John Locke előtti tolerancia-koncepciói rá vannak utalva egy olyan metafizikai háttérre, melynek homlokterében a vallási meggyőződések és politikai érdekek sokfélesége egy közös séma alapján értelmezhetőek. Francken *Disputatiójának* ateizmusa azonban épp ezt a közös, vallási-teológiai szempontból indifferens metafizikai *settinget* semmisítette meg. Ennek politikai konzekvenciája a társadalmi értékkonstitúciók ellehetetlenülése és kiüresedése. A *Spectrum* kéziratának ajánlása e konzekvencia jegyében születik: a tapasztalati világban egymással inkommenzurábilis politikai és vallási nyelvhasználatokban kifejeződő értékrendek állnak fenn, melyek nem hozhatóak közös nevezőre. A fejedelem nevének árnyékára sem érdemes filozófus nem a vallási tolerancia, hanem a vallások *összemérhetetlenségének* filozófusa, aki a politikum nyelvének teljes mértékű kaotikus mivoltát hirdeti. Egy merész asszociációval azt mondhatjuk, hogy ezen 1590–1591 körül papírra vetett gondolatok mintegy anticipálják a Francken által a szövegben név szerint megszólított Kovacsóczy Farkas, Gálffy János vagy a családokként emlegetett Kendiek és Gyulaiak 1592-ben és 1594-ben bekövetkezett szomorú sorsát.

Irodalom

Források

- Adelung, Johann Christoph 1786. *Geschichte der menschlichen Narrheit*. Leipzig, Weygandschen Buchhandlung.
- Descartes, René 1641/1994. *Elmélkedések az első filozófiáról, amelyekben bizonyítást nyer isten létezése és a lélek halhatatlansága*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Francken, Christian 1590/2008a. *Disputatio inter Theologum et Philosophum de incertitudine Religionis Christianae*. In József Simon: *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?) – Atheismus und radikale Reformation im Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. Wiesbaden, Harrassowitz. 2008. 151–182. (*Wolfenbütteler Forschungen*; 117.)
- Francken, Christian 1590/2008b. *Spectrum diurnum Genii Christiani Francken, apparens malo Simonis Simonii Genio*. In József Simon: *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?) – Atheismus und radikale Reformation im Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. Wiesbaden, Harrassowitz. 2008. 183–203. (*Wolfenbütteler Forschungen*; 117.)
- Francken, Christian 1591/1972: *Levél Claudio Aquavivához* (1591. április 16. előtt). In Lech Szczucki: *W kręgu myślicieli heretyckich*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 254–256.
- Francken, Christian 1595. *Analysis rixae christianae, quae nunc Imperium diminuit Romanum*. Prága, in officina Schumaniana.
- Francken, Christian 2014. *Opere a stampa*. Ed. Marion Biagioni. Roma, Edizione di storia e letteratura.
- Platón 1984. *Phaidrosz*. Ford. Szabó Árpád. In *Platón Összes Művei*. Bp. 1984, 2. kötet, 711–807.
- Simoni, Simone 1590. *Appendix Scoparum, quae paulo ante in Nicolaum Buccellam Italum Chirurgum Antitrinitarim emissae sunt in ea: Respondetur Apologiam, nomine cuiusdam erronis IOHANNIS MURALTI LOCARNENSIS nuper ab illo, illo inquam, CHRISTIANO FRANCK dictatam & editam*. [H. n., é. n.] Olmütz, Milichtaler.
- Szamosközy István 1981. *Erdély története, 1598–1599, 1603*. Ford. Borzsák István. Budapest, Európa.
- Szilágyi Sándor (szerk.) 1877. *Monumenta Comititalia Regni Transylvaniae* Bd. 3. (1576–1596). Budapest MTA Könyvkiadó Hivatala.

Másodlagos irodalom

- Biagioni, Mario 2010. *Christian Francken e le origini cinquecentesche del trattato De tribus impostoribus*. BRUNIANA & CAMPANELLIANA. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali 16 (2010) / 1, 237–246.
- Biagioni, Mario 2014. *Christian Francken e la crisi intellettuale della riforma*. In Christian Francken: *Opere a stampa*. Ed. Mario Biagioni. Roma, Edizione di storia e letteratura 2014. 6–75.
- Boenke, Michaela 2005. *Körper, Spiritus, Geist. Psychologie vor Descartes*. München, Fink.

- Cronin, Timothy J. 1960. Eternal Truths in the Thought of Descartes and His Adversary. *Journal of the History of Ideas*, 21/4. 553–559.
- Curley, Edwin 1984. Descartes on the Creation of the Eternal Truths. *Philosophical Review*, 93/4. 569–597.
- Ernst, Germana 2010. *Tommaso Campanella. The Book and the Body of Nature*. Dordrecht, Springer.
- Frankfurt, Harry 1977. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*. *Philosophical Review* 86/1. 36–57.
- Honnfelder, Ludger 1979. *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. Bd. 16. Münster, Aschendorff.
- Honnfelder, Ludger 1990. *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus–Suárez–Wolff–Kant–Pierce)*. Hamburg, Meiner.
- Jakab Elek 1892. Gerendi János és Franken Keresztély. *Keresztény Magvető*, 27. évf. 37–38.
- Karofsky, Amy 2001. Suárez's Influence on Descartes's Theory of Eternal Truths. *Medieval Philosophy and Theology*, 10/2. 241–262.
- Keserü Bálint 1982. *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*. Róbert Dán, Antal Pirnát szerk. Budapest, Akadémiai, 73–84.
- Madonia, Claudio 1988. *Simone Simoni*. Bibliotheca dissidentium: répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, publ. par le Groupe de Recherches sur les Non-Conformistes Religieux des 16e et 17e Siècles et sur l'Histoire des Protestantismes (GRENEP). Szerk. André Séguenny et al. Bd. 9. Bouxwiller–Baden-Baden, Körner. 25–111.
- Molnár Antal 2008. *Az inkvizíció börtönében*. In Krász Lilla – Oborni Teréz (szerk.): *Redite ad cor: Tanulmányok Sahin-Tóth Péter emlékére*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó. 485–497.
- Mulsow, Martin 1998. *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*. Tübingen, Niemeyer.
- Paganini, Gianni 2014. *Premessa: Scetticismo e religione in Christian Francken*. In *Christian Francken: Opere a stampa*. Roma, Edizione di storia e letteratura.
- Pirnát Antal 1961. *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*. Budapest, Akadémiai.
- Pirnát Antal 1971. Arisztotelianusok és antitrinitáriusok. *Helikon*, 17/3–4. 363–392.
- Roche, Clarisse 2013. Usages et mises en scène de l'amitié entre Paulus Florenius et Christian Francken dans les polémiques religieuses à Vienne (1578–1590). *perspectiva.net*, 8. 1–22.
- Simon József 2005. Politikai vallás és a teológia pszichológiai redukciója. *Világosság*, 46/4. 119–127.
- Simon, József 2008. *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?) – Atheismus und radikale Reformation im Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. Wolfenbütteler Forschungen 117. Wiesbaden, Harrassowitz.
- Simon, József 2013. *Metaphysical Certitude and Plurality of Religions: Christian Francken and the Problem of Philosophical Libertinism in Early Modern Eastern Europe*.

- BRUNIANA & CAMPANELLIANA – Ricerche filosofiche e materiali storico – testuali, Pisa-Roma, 19/1. 165–178.*
- Simon, József 2015. *Explicationes explicationum. Filozófia, irodalom és egzisztencia Enyedi György (1555–1597) életművében.* Budapest, Typotex.
- Szczucki, Lech 1972/1980. *Két 16. századi eretnek gondolkodó. Jacobus Palaeologus és Christian Francken.* Ford. Varsányi István és Schulek Frigyes. Budapest, Akadémiai.
- Szczucki, Lech 2004. Una polemica sconosciuta tra Christian Francken e Simone Simoni. In *Humanistica*. Per Cesare Vasoli. A cura di F. Meroi, E. Scapparone. Firenze, Olschki. 159–170.
- Wijaczka, Jacek 1991. *Christian Francken.* Bibliotheca dissidentium: répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, publ. par le Groupe de Recherches sur les Non-Conformistes Religieux des 16e et 17e Siècles et sur l’Histoire des Protestantismes (GRENEP). Szerk. André Séguenny et al. Bd 13. Bouxwiller–Baden-Baden, Körner.
- Wells, Normann 1990. Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez. *Journal of the History of Philosophy*, 28/1. 33–61.