

DÁVID FERENC VÁLASZOL FAUSTO SOZZININAK

Miért végződtek tragikusan – az erdélyi unitáriusok első emberének, a hazai antitrinitarizmus legismertebb propagálójának a halált jelentő bebörtönzésével – azok a dogmatikai viták, amelyek 1578 táján kirobbantak? Mi tette szükségessé, hogy Blandrata, a nagy befolyással rendelkező orvos és diplomata, az egyház seniora, az az ember, akit a kortársak a kelet-közép-európai antitrinitarizmus szálláscsinálójának tartottak, fellépjen egykori harcostársa ellen? A művelődés- és egyháztörténet kutatóit régóta foglalkoztatják ezek a kérdések, s mivel az olasz orvos fellépése egyértelműen ideológiai okokra utal, óhatatlanul felvetődött a kérdés: milyen nézeteket vallott Dávid Ferenc életének utolsó esztendeiben? végbement-e újabb változás folyamatos metamorfózisok során kialakult álláspontjában?

A tisztázást azonban legalább két körülmény is megnehezíti. Egyfelől kétségtelenül a források csekély volta. Nincsenek meg a korabeli Erdélyben oly szokatlan per hivatalos állami iratai, s bár az események menete többé-kevésbé rekonstruálható, marad hézag éppen elég. Másfelől – mivel az esemény nagy vihart váltott ki a kelet-közép-európai antitrinitáriusok között – a mégis rendelkezésünkre álló forrásokat heves polemikus indulatok diktálták, s ez komoly nehézségeket okoz. Az sem hallgatható azonban el, hogy – néhány kivételtől eltekintve – sokszor a XVI. századi hitvitákat is hajazó felekezeti és hitbéli elfogultsággal fogalmazódtak meg a vélemények, és ettől a körülménytől a mai értelmező sem könnyen függetleníti magát. Nem lenne érdektelen egy historiográfiai áttekintés, elegendőnek látszik azonban az is, ha csupán a legutóbbi időben megfogalmazott, s a felekezeti béklyóktól mentes három koncepciót idézzük fel.

Az elsőt Pírnát Antal¹ dolgozta ki könyvében, nyilvánvalóan az antitrinitarizmus kutatásában fordulatot jelentő hatalmas kéziratok anyag hatására. E felfogás szerint Dávid bukását az okozta, hogy intézményesíteni akarta azokat a racionalisztikus dogmakritikai eredményeket, amelyeket a 70-es évek radikális antitrinitáriusai, főleg Sommer és Palaeologus értek. Amíg e merész gondolatokat csak egyes személyek képviselték, nem találtak ellenállásra. A XVI. században azonban lehetetlen volt ezeket a jóllehet sok vonatkozásban csupán az elmélet szintjén maradó elképzeléseket az egész egyházzal elfogadtatni. Így Dávid Ferencnek buknia kellett.

Egy időközben előkerült újabb dokumentum,² valamint a források újraértelmezése azonban újabb koncepció kialakítására ösztönözte Pírnátot.³ Az erdélyi és lengyelországi antitrinitarizmus történetét, belső vitáit, s különösen a Dávid-perben kulcsszerepet játszó Blandrata tevékenységét áttekintő tanulmánya arra a következtetésre jut, hogy az unitárius egyház püspökének azért kellett börtönbe jutnia, mert 1578 táján a kortársak által „zsidó doktor”-nak tartott Matthias Vehe-Glirius hatása alá

¹ Antal PIRNÁT, *Die Ideologie der siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*, Bp. 1961. 161–187.

² Leleszi János jelentése Dávid Ferenc peréről. Közölve: Henryk BARYCZ, *Kilka dokumentów źródłowych do dziejów arianizmu polskiego*, in: *Studia nad arianizmem*, ed. Ludwik CHMAJ, Warszawa, 1959. 517–524.

³ Antal PIRNÁT, *Il martire e l'uomo politico (Ferenc Dávid e Blandrata)*, in: *Antitrinitarianism in the second half of the 16th Century*, eds Antal PIRNÁT and Róbert DÁN. Bp. – Leiden. 1982. 157–190.

került. Az a Blandrata, aki hosszú ideig folytatott küzdelmet azért, hogy az anabaptisztikus eszméket "hirdető" lengyelországi antitrinitáriusokat az általa helyesnek tartott irányba befolyásolja, aki mindent megtehet annak érdekében, hogy az erdélyi egyházat megóvja a szektás tanoktól, az eklézsiára veszélyesnek tartotta, hogy Dávid Ferenc egy más típusú, de ugyanolyan szektás dogmarendszert akart elfogadtatni. E „zsidózó” tendencia megfékezése érdekében vette igénybe Fausto Sozzini, illetőleg a korábbi merevséget valamelyest már feladó lengyelországi antitrinitáriusok segítségét is. Ezek egyetértésének megszerzéséhez azonban nemcsak a kifejezetten judaizáns tanokat kellett megtagadnia, hanem azokat a racionalisztikus és univerzalisztikus elképzeléseket is, amelyekre Glirius dogmarendszere ráépült. E koncepció egyik lényeges mozzanata, hogy azokat a tételeket, amelyeket Blandrata az 1579. április 26-ára meghirdetett országgyűléssel egyidőben tartandó zsinati egybehívó levélhez csatolt, hitelesnek fogadja el. A Palaeologus által összeállított *Defensio Francisci Davidis*, s nyomában a szakirodalom jelentékeny része ugyanis ezeknek nem ad hitelt, a bennük foglaltakat rágalmazásnak tekinti.

E tételek, s az egész per értelmezésében új helyzetet teremtett a harmadik koncepciót kidolgozó Dán Róbert⁴ felfedezése. Megtalálta a sokat emlegetett, s az erdélyi szombatosság megalapítójának tartott Glirius fő művét, a *Mattanight*, s bebizonyította, hogy az említett Blandrata tézisek e könyv legfontosabb megállapításait rögzítik pontokba. Éppen e megfelelés következtében is Dán Róbert úgy látja, nem bizonyítható, hogy Dávid Ferenc ezeket elfogadta volna. Az unitárius püspököt szerinte kizárólag nonadorantizmusa miatt ítélték el, s határozottan elkülöníti a szombatosság megalapítójává vált Matthias Vehe-Glirius az unitárius teológia rendszerében és korlátai között maradó vallásújítótól.

Ez a dolgozat nem tud egy újabb koncepciót megfogalmazni. Nem is vállalkozik a teljes forrásanyag áttekintésére, csupán néhány megfigyelést tesz közzé egy olyan dokumentumról, amelyet a szakirodalom közmegegyezéssel hitelesnek fogad el. A *Defensio Francisci Davidis*⁵ egyik fejezetével foglalkozik, amelyben Dávid azokat az ellenvetéseket igyekszik megcáfolni, amelyeket Fausto Sozzini tett az általa korábban megfogalmazott tézisekre (*D. Franciscus Davidis Fausti Soccini obiectis sic respondit*). Elsősorban azt vizsgálja, kimutatható-e az imént említett szellemi áramlatok, illetve letéteményeseik hatása az unitárius püspök e traktátusában, s ha igen, milyen mértékben. Doktrinálisak vagy instrumentálisak-e azok az eljárások, amelyeket Dávid tőlük kölcsönözött. Ezek felfedése mennyiben segíthet abban, hogy tisztázzuk az unitárius mártír ideológiájának természetét? Az a körülmény, hogy Dávid hosszú hallgatás után szólal meg itt, emeli e munka rangját és megvallatására ösztönöz.

Az az olvasó, aki a hatvanas évek végén vagy a hetvenes évek elején született antitrinitárius munkák hatása alatt tanulmányozza ezt az iratot, elsősorban a folytonosságra figyel fel. Az tűnik fel neki, hogy – bár természetesen más végeredménnyel – megismétlődnek azok a gondolatmenetek, amelyek a hatvanas évek végén született Dávid-művekben jelentkeztek. Most is rendre felbukkan az atya és a fiú egyenlőségének problémája, amellyel annak idején a *De mediatoris* című művének *De aequalitate* fejezete⁶ foglalkozott a legrészletesebben. Akkor arról beszélt, hogy a fogalmat két jelentésben is lehet használni. Egyrészt beszélhetünk az *authoritas* és a *praeeminentia* alapján való egyenlőségről. Ebben az értelemben a Fiú semmiképpen sem egyenlő az Atyával. Másrészt azonban a *donata potentia, donorum absque mensura* alapján is értelmezhetjük a fogalmat, s ilyen módon már

⁴DÁN Róbert, *Matthias Vehe-Glirius és Dávid Ferenc*, MTA II. OK XXVIII. 1979. 185–207.; uő., *Matthias Vehe-Glirius Life and Work a Radical Antitrinitarian with his collected writings*, Bp. – Leiden, 1982. 127–146.

⁵A mű teljes címe: *Defensio Francisci Davidis de non invocando Jesu Christo in precibus* A két, talán három kiadást megért munka megjelenési körülményeiről l. a következő tanulmányokat: A. PIRNÁT, *Die Ideologie* . . . , 171., 210.; Alodia Kawecka GRYZOWA, *Prasy Krakowa i Rakowa w słuźbie antytrynitaryzmu polskiego*, in: *Studia nad arianizmem*, ed. Ludwik CHMAJ, Warszawa, 1959. 227.; uő., *Arianskie oficyny wydawnicze Rodeckii Sternackiego*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1974. 170–171.; Lech SZCZUCKI, *W kręgu myśliciel heretyckich*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1972. 70–72. Magyarul: *Két XVI. századi eretnek gondolkodó (Jacobus Palaeologus és Christian Francken)*, Bp. 1980. 48–50. Az 1581-es kiadást használtam.

⁶*De mediatoris Jesu Christi hominis divinitate aequalitateque libellus*. Alba Juliae MDLXVIII (RMNY 249).

szólhatunk az Atya és a Fiú közötti egyenlőségről. Most hasonló gondolatmenet végén arra a következtetésre jut, meg kell tagadnia Krisztustól, hogy imáinkban könyöröghessünk hozzá, mert különben teljesen egyenlővé válik az Atyával. Ha ugyanolyan – bár kapott – hatalommal ruházzuk fel, mint az Atyát, akkor nem lesz módunkban kijelenteni, hogy csupán hivatala alapján (*officio*) mondatik Istennek, hanem valóságos Istennek kell tartanunk. Világosan kiderül, hogy az új tannal azokra az ellentmondásokra vett megoldást találni, amelyeket még 1570-ben – miközben látszólag magabiztosan verte vissza ellenfelei érveit – feltárt Palaeologusnak írott levelében.⁷ Nem látja be, írta akkor, hogy ha Krisztus az Atya benne lakozó istensége által Isten, akkor miért nem egy Isten az Atyával, s ha egy, miért nem örök és végtelen. Másfelől, ha az ember Jézust tekintjük Istennek, nem teremtünk-e új Istent. Bár meg volt győződve arról, hogy a szentháromság emberi találmány és az ő felfogása összhangban van a szentírással, aggasztotta, hogy ellenfelei minden érvét mégsem tudja cáfolni. Most úgy látja, ha nem engedi meg, hogy Krisztushoz is könyöröghessünk imáinkban, ezek az ellentmondások feloldódnak. Ez a meggyőződés ugyanakkor megfosztja létjogosultságuktól a korábbi megoldásokat, ezért keményen elutasítja Sozzini áthidaló javaslatait, hiszen szemében a legkisebb engedmény is feléleszti a régebbi dilemmákat. Az antitrinitarizmus egyetlen következetes változatának rugalmasságot nem ismerő bajnokaként lép fel tehát. Elképzelhetetlennek tart mindenfajta engedményt, mert ezáltal fölöslegessé válna a szentháromság babonája elleni eddigi küzdelem, megnyílna az út a bálványimádás előtt.

Mindéz azonban nem jelenti azt, hogy ne használná fel a socinianus hermeneutika eredményeit is, ha azok összeegyeztethetők mostani felfogásával. Ismeretes például, hogy Lelio Sozzini *Brevis explicatio*⁸ a János evangélium első fejezetének metaforikus értelmezésére alapozta Krisztus preegzisztenciájának tagadását. Így az „*omnia per ipsum facta sunt*” kifejezést Krisztus spirituális országára vonatkoztatta. Dávid ugyanezt az eljárást követi, amikor a Krisztusnak adatott minden hatalmat égen és földön szintén spirituálisan értelmezi, és Krisztus jelenlegi hatalmát azzal a minisztériummal azonosítja, amely által a zsidók és a pogányok is megbékélnek Istennel.

Ennél is nyilvánvalóbb a kapcsolódás ehhez a hagyományhoz abban a kis betét-traktátusban, amelyben Dávid fontos hermeneutikai elveit fejti ki. Megállapítja, hogy ha a bibliában bizonyos kifejezések az Atyára és a Fiúra is vonatkoznak, akkor más a mód és a jelentés az utóbbi esetében. Az első példa a Lelio Sozzini traktátusában is kulcsszerepet játszó teremtés (*creatio*). A jól ismert argumentáció szerint az Atya esetében ez a világmindenség megalkotását jelenti, míg a Fiúnál csupán a lelki újjáteremtést, s ezt is az Atya végzi Krisztus által. Dávid széleskörűen alkalmazza ezt az eljárást, számára más értelemben lesz Krisztus *salvator*, *redemptor*, *justificator*, mint az Atya, s hasonló kettősséggel különíti el az Atyában és a Fiúban való hitet (*credere*), illetve szolgálatukat (*servire*). Így jut el ahhoz, hogy az *invocatio* esetében is e kettős jelentés felvételét javasolhassa: Krisztus esetében ez nem jelentheti azt, hogy testi és lelki javakért könyörgünk hozzá, hanem megvalljuk, hogy ő a megváltó és hirdetjük, hogy az Atya dicsőségében van.

Úgy tűnik, e socinianus hagyomány továbbélése elsősorban ilyen eljárások átvételében és továbbfejlesztésében mutatható ki. Rendkívül érdekes ugyanakkor, hogy helyenként észrevehetőek e „hagyományos” krisztológia további konzekvenciái is. Ismeretes, hogy Lelio Sozzini traktátusa kiválóan alkalmas volt arra, hogy esetenként egy szigorúan értelmezett *imitatio Christi* alapjává váljék. Dávid Ferenc sohasem fogta fel ezt olyan mereven, mint a lengyelországi anabaptisztikus antitrinitáriusok vagy az Erdélyben 1568-ban kiadott *Antithesis Pseudochristi*⁹ szerzője. Feltűnő ugyanakkor, hogy a hetvenes években a közvetlen környezetében lezajlott nagy ideológiai erjedés ellenére gyakran most is úgy fogalmaz, mint korábbi termékeny periódusában. Azok a kijelentései, hogy Krisztus dicsősége nem

⁷ Közölte JAKAB Elek, *Dávid Ferenc emléke*, Bp. 1879. Bd. II. 12–13. A levél jelentőségére először PIRNÁT, *Die Ideologie* . . . , 163–164. hívta fel a figyelmet.

⁸ *Brevis explicatio primi capituli Joannis*. Sozzini traktátusa a *De falsa et vera* . . . , c. híres erdélyi kiadványban jelent meg. (RMNY 254).

⁹ *Antithesis pseudo Christi cum vero illo ex Maria nato*. Albae Juliae MDLVIII (RMNY 245). A mű szerzősége vitatott. Delio CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, 1939. 327–328. nyomás az olasz szakirodalom Blandratának tulajdonítja. PIRNÁT, *Per una nuova interpretazione dell'attività di Giorgio Blandrata*, In: *Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del Rinascimento*, a cura di Tibor KLANICZAY, Bp. 1975. 361–372. ezt kétségbe vonta.

abban fejeződik ki, hogy könyörgésekkel fordulunk hozzá, hanem a *sancta et sobria vita* és a *seria poenitentia* útján kell bizonyítanunk, hogy elfogadjuk és hirdetjük tanítását, még közhelyeknek minősíthetők. A Lelio Sozzininál is fontos szerepet játszó Filipp 2/7–11 interpretációja során azonban nagyon az olasz eretnekre és saját korábbi megnyilatkozásaira emlékeztetően fogalmaz: „Summe verborum Pauli est: Sectemini charitatem et humilitatem, idque ab exemplo Christi. Hic cum multis donis a Patre suo coelesti ornatus fuerit, iis absus non est, ne proprium commodum quaesivit, nec divini sibi usurpavit honorem, quod rapere est. Si Paulus in hoc loco Christum invocandum esse contendisset, minime contrarium posuisset, ideo subiicit, exinanivit se, humiliavit se, formam servi assumpsit, factus es obediens etc.”¹⁰

Ami a traktátus szorosabban vett témáját, Krisztus nem invokálhatóságát illeti, világosan kiderül, hogy Dávid elsősorban Palaeologustól vett át **argumentumokat**. A magyar antitrinitárius oly mértékben használja fel a *Catechesis Christiana* tizedik napján e kérdésben elhangzottakat, hogy nyugodtan kijelenthetjük, erre a munkára támaszkodott már a Fausto Sozzininak átnyújtott négy tézis összeállításakor is. Ez különösen jól megfogható a harmadik esetében: *Invocatio vera esse definitur, quae fit in spiritu et veritate ad patrem. Ergo falsa est quae fit ad filium*. Sozzini válasza erre az volt, hogy a János 4/20–23-ban Jézus nem az invokáció általános definícióját adja meg, csupán annak helyéről beszél. Dávid hosszadalmas, ismétlésekkel teli válasza Paleologus érveit mondja fel, s át is adja a szót a *Catechesis* tudós prédikátorának:

Is Deus est, qui Deus Pater dicitur. Neque enim alius est Deus, qui verus et inconspicuus Deus sit, nisi is, qui ita Deus et Dominus dicitur, ut etiam pater et noster et Iesu Christi et omnium sanctorum dicatur. *Patres nostri*, inquit illa, *in monte hoc adoraverunt*. Quemnam? *Et vos Iudaei dicitis Hierosolymis esse adorandum*. Quemnam? *Vos*, inquit Iesus, *adoratis in hoc monte, quod nescitis*. Nos Iudaei *adoramus, quod scimus*. Quemnam? *Venit hora*, quando vos neque in monte hoc neque Hierosolymis adorabitis. Quidnam? PATREM, inquit, Deum scilicet. *Venit hora et nunc est, quando (vos et nos) veri adoratores adorabunt spiritu et veritate*. Quemnam? Patrem, inquit, Deum. Quoniam adoratio coniuncta precibus et amoris primi mandati ad solum Deum Patrem referri debet, qui est una persona, quae sola verus et inconspicuus Deus dicitur. (*Catechesis*¹¹, 327–328).

Is Deus est, qui Deus Pater dicitur, neque enim alius est Deus, qui verus et inconspicuus Deus sit, nisi is, qui ita Deus et Dominus dicitur, et quoque pater noster et Iesu Christi et omnium Sanctorum. Hoc verum esse confirmat colloquium Christi cum Samaritana. *Patres nostri*, inquit illa, *in monte hoc adoraverunt: quemnam?* Et vos Iudaei dicitis Hierosolymis esse adorandum. Quemnam? Vos, inquit Iesus, *adoratis in hoc monte, quod nescitis, nos Iudaei adoramus, quod scimus*. Quidnam? *Venit hora, quando vos neque in monte hoc neque Hierosolymis adorabitis*. Quidnam? Patrem, inquit, Deum. *Venit hora et nunc est, quando (vos et nos) veri adoratores adorabunt spiritu et veritate*. Quemnam? Patrem nempe Deum. Quae adoratio coniuncta precibus et primi mandati ad solum Deum Patrem referri debet, qui est unum individuum, qui solus verus et inconspicuus Deus dicitur. (*Defensio*, XIII_r–v.).

Láthatjuk, hogy Dávid szinte semmit sem változtatott Palaeologus szövegén, csupán a szentháromságtani terminológiában lejáratosnak vélt *persona* helyett szerepelteti az *individuumot*. Az itt megfigyelhető jelentéktelen változtatásokkal tovább folytatódik a görög szövegének átvétele, egészen addig, míg a *Catechesis* kórusa meg nem unja annak bizonygatását, hogy a szentírás, a próféták és apostolok, s főleg Jézus tanúsága szerint csak az Atyát illeti meg az invokáció. De hasonló eljárást figyelhetünk meg a Krisztusra vonatkoztatott invokáció jelentésének meghatározása során is. Eltérés csak annyi van, hogy Palaeologus a kétértelműség bizonyítására görögül is idézi a vitatott bibliai helyeket, míg Dávid csupán hivatkozik rájuk. A bizonyítás eredményét azonban itt is szó szerint átveszi:

Aliud est invocare aliquem ut nos servet, et aliud epikalim nominare aliquem Servatorem. Hoc fit in iis, quibus sunt indita aliqua cognomina, ob eos honores, quos a Deo habuerunt. Illud est in eo, qui vocatur ut opem ferat. Ad huius rei firmiorem intellectum legantur omnia Apostolorum scripta, an alibi

¹⁰ *Defensio* . . . III_r.

¹¹ A lapszámokat Dostálová kiadása alapján adom meg: *Jacobi Chii Paleologi Catechesis Christiana dierum duodecim*, primum edidit Ružena DOSTÁLOVÁ, Varsoviae MCMLXXI.

scriptum sit, aliquem invocasse Iesum post mortem, ut opem ferat, et tunc statuere possumus quale significatum habeat epikalisthai cum ad Christum refertur, maxime cum scribatur 1. Cor. 1. cum omnibus qui invocant nomen Iesu Christi: Act. 9. 11. Omnes qui invocant nomen tuum, e contrario autem non legamus aliam ob causam Paulum fuisse adversarium Ecclesiae, nisi quod illa Iesum cognominaret esse Christum, nec aliud fuisse in ore omnium eorum, qui salutem desiderabant in omni loco, et proprio et alieno, quam Iesum esse Christum. (*Catechesis*, 329–330.; *Defensio*, VI_v.)

Az idézet itt is a kórus közbeszólásáig folytatódik, s ugyanilyen, csaknem változatlan átvételt tapasztalunk a János 11/12–14 interpretációja során is. Hosszadalmas lenne idéznünk, elég csupán leszögeznünk, hogy ez Dávid Ferenc negyedik tézisének megfogalmazását adja: *Formulae orationis directae, non ad Christum, sed ad Patrem referuntur.*^{1 2}

Az eddigiek elég mechanikus átvételek voltak. Találunk azonban olyan példát is, ahol a magyar antitrinitárius alkotóbb módon bánik a görög szövegével. A Sozzini és Dávid által vitatott bibliai helyek között az első helyen szerepelt az Apostolok cselekedeteiben leírt István vértanú esete, aki amikor megkövezték *invocando dixit: Domine Jesu, suscipe spiritum meum* (Act. 7/59.). Sozzini szerint e példa nyilvánvalóan az ő igazát támogatja, s már a *Catechesis Christiana*-ban is meg kell küzdenie a mindentudó prédikátornak ezzel a hellyel. Miközben hosszasan elmélkedik arról, hogy az invocáció csak az Atyát illeti meg, a kórus megjegyzi, hogy István vértanú nyilván kivétel e szabály alól, Ő természetesen nem jön zavarba, hanem kifejti, hogy István nem Jézus Krisztushoz, hanem az Atya Istenhez fordul könyörgésével. Egyik érvében a különböző népek imádkozási szokásairól folytatott korábbi eszmecserehez kapcsolódóan ezt azzal indokolja, hogy a szemeit az égre függesztő vértanú Jézust állni látja az Atya jobbján, cum pedig ülni. Márpedig aki áll, az a zsidók szokása szerint kérni szokott és nem őt kéri. Mint az alábbi idézetekből kiderül, Dávid is felhasználta ezt az érvet, de úgy, hogy elhagyja a tágabb szöveghelyzetre vonatkozó utalást:

Cum enim Iesum ascendisse in caelum et audisse a Deo Patre „sede ad dexteram meam” sit narratum et assurgere, qui aliquid petituri erant, pro more fuisse gentis Iudaicae dicatur et nullus stet nisi surgat, si prius sedebat, cum Lucas dicat Iesum stantem, quem prius dixerat sedentem, et ubique in nostris scriptoribus Iesus dicatur pro suis orare Deum et non concedere per se, quae petuntur a suis, necesse esse videtur, ut per eam vocem Lucas significare voluerit Iesum fuisse de Stephani salute pro se mortem obeuntis sollicitum et non, quod Stephanum innuere voluerit ad Christum orationem direxisse. Fecisset enim Iesum sedentem, quod est eius, qui rogatur, et non stantem, quod est eius, qui rogat. (*Catechesis*, 329.)

Secundo, textus ipse hoc verum esse evincit, Non enim stantem, verum, Deum illum cuius gloriam vidit, invocavit, nam qui astant et ipsi petunt, et invocant, non ab illis aliquid petitur, neque invocantur, ut sit sensus: Tu vere Deus, qui misisti Iesum ut esset Christus, ac ob id vere Dominus ipsis es, cuius confessionis gratia, cum ego occidar, commendo spiritum meum in manus tuas. (*Defensio*, V_v–VI_r)

Nem használja fel ugyanakkor Palaeologus további argumentációját. Úgy látszik, bizonytalannak tartotta azt az érvet, hogy *servator* értelemben az Atyát is Jézusnak nevezi a szentírás, s abba se bonyolódik bele, hogy az 1. Kor. 1/2-ben Pál apostol által használt kifejezések vonatkozhatnak-e István esetére, amely időben korábban játszódtott le.

Ettől eltekintve megállapítható, hogy a *Catechesis*-ben Krisztus invocációjával foglalkozó legfontosabb megállapításokat Dávid Ferenc szövegszerűen átvette. Újdonságot ez nem jelent, hiszen eddig is tudott volt, hogy a hetvenes években Erdélyben többször megforduló eretnek nagy hatással volt az unitárius püspökre. Részletes kommentárt sem igényel, ezért csupán néhány megjegyzésre szorítkozunk. Bizonyára nem véletlen, hogy éppen ehhez a leginkább „közérthető” munkához nyúlt Dávid, amely a Hagymási Kristófhöz intézett ajánlás szerint legalábbis részben *nomine ecclesiae* íródott. Ugyanakkor az is feltűnő, hogy a Palaeologus teológiájának mintegy összegzését nyújtó műből minden kisiklás nélkül csupán a Krisztus invocációjához a legszorosabban hozzátartozó érveket

^{1 2} *Defensio* . . . , III_r.

használta fel. Hogy itt a palaeologiusi teológia specifikumainak tudatos kikerüléséről beszélhetünk, azt az a kis részlet is nagyon valószínűvé teszi, amely Krisztus időiről (tempora Christi) értekezik. Az időszakok feltüntetésében a görögöt követi, de megfogalmazása véletlen sem utal annak sajátos krisztológiájára, Jézus eredeti küldetésére, arra, hogy a zsidók királya akart lenni:

Tot verba de Iesu Christo fecimus et nondum nosti, quid fuerit Christum esse? CHRISTUM ESSE est Messiam, filium Dei, regem, principem, eIohim esse. Tunc autem Christus et rex fuit a Deo Iesus filius Mariae declaratus, cum attigisset annum aetatis tricesimum. Ante tempus illud privatus erat et non magistratus, post tempus vero hoc magistratus fuit et non privatus. Verum cum a suis civibus, super quos erat a Deo constitutus magistratus, non fuisset receptus, sed extra urbem reiectus et Deus alium magistratum populo suo dare noluisse et populum remansit sine magistratu et Iesus magistratum gerere non potuit, sed vitam privatam degere coactus est, usque dum fuit occisus, sepultus, redivivus, assumptus in caelum et missis nuntiis praecōnibus publicis nuntiatus, quod ipse esset iudex vivorum et mortuorum, magistratus et eius populi, abs quo fuerat repudatus, et eius, abs quo fuit dictum factum auditus et ut rex adoratus. (*Catechesis*, 475.)

Ut enim verbum Dei distinguit tempora Messiae, dum in terris esset, sic et nunc, dum in coelis est. Ante enim et post nativitatem, usque ad annum aetatis 30. Iesus designatione tantum erat Messias. Cum vero designatus Christus inire eam potestatem et munus incoepit, quod tribus annis duravit, ab illo priore tempore distinguitur. Tertio cum ob id, quod mortem lubens subire voluit, super omne nomen et honorem et dignitatem exaltatus est. Quod coepit ab eo tempore, quo Samaritani et alii gentiles recepti sunt a Deo in gratiam, et Paulus illis in Apostolum cum Barnaba et aliis datus est, Petrus vero et alii Iudaeis. (*Defensio*, IX_v–X_r.)

Végül azt is le kell szögezelnünk, hogy bármennyire Palaeologustól is meríti érveit Dávid, annak a tanításnak a kihegyezett középpontba állítása, hogy Krisztust nem szabad imáinkban segítségül hívni, nincs összhangban a görög teológiájának egészével. Ez kétségtelenül a *Catechesis* egészében is kifejtett felfogás tágasságának feladását jelenti, olyan pozíció felvételét, amelyből az egyszerű emberek rituális tradicionalizmusa nem tolerálható.

Úgy tűnik azonban, hogy Dávid egy másik, Erdélybe vetődött, kalandos sorsú eretnek, Matthias Vehe-Gliurus Dán Róbert által nemrégben megtalált *Mattanjah* című munkáját is használta traktátusa megírásakor. Legalábbis erre következtethetünk abból, hogy annak a műben olyan mozzanatok is, amelyek tudomásunk szerint először Gliurusnál bukkannak fel. Így a már említett Act. 7/59. interpretációja során Paleologus megoldásait olyanokkal egészíti ki, amelyek megtalálhatók a „zsidó doktor” fő művének az invocációval foglalkozó fejezetében (3. *Stuck. Der Messias sol im gebet nit angeruffen werden*). Míg azonban a *Mattanjah* bővebb indoklást ad, Dávid eleve kész ténynek tekinti, hogy István könyörgésében a *Iesu* nem vocativusban, hanem genitivusban áll:

Dan die Wort /Herr Jesu/ werden nit notwendiger Weiss baide in Vocativo gelesen. Dan das Wort /Iesu/ kan auch genitivi casus sein in diesem verstandt (o HERr des Jesu) das ist /Du waret Gott der du hast gesandt Jesum uff dass er wer Christus/ und vonn des wegen sein HERR in der Warheit bist und er dein knecht /umb welcher bekenntnis willen/ dieweil ich itzunder wurd getodt besuhe ich meinen Gaist in deine hende. (*Mattanjah*,¹³ 96–10a.)

Nimis exile et tenue est, non additum esse articulum tu, ergo Kyrie Jesu non esse referendum ad patrem, sed ad ipsum Iesum: Nonne ego similiter argumentari possum, non additus est articulus, Christum designans, Tu Domine Jesu vel o Domine Jesu, quae evincerent simpliciter, hanc invocationem de Iesu Nazareno intelligendam esse. (*Defensio*, VI_v.)

Gliurus további bibliai helyeket sorol fel tézise igazolására, míg Dávid megelégszik ellenfelei lehetséges ellenvetéseinek kiforgatásával, de az érvelés lényegében ugyanaz. De még ennél is beszédesebb, hogy a „megelőző igék” parafrázisát adva a két szerző csaknem teljesen azonosan fogalmaz. Az

¹³ A számozás DAN Róbert, *Matthias Vehe-Gliurus Life* . . . , kiadását követi.

Ecce video caelos apertos et filium hominis stantem a dextris Dei mondat értelme mindkettőjük szerent a következő: Bár ti mindannyian tagadjátok, Isten Jézust feltámasztotta, a mennybe vitte és Krisztussá tette, én, István azonban oly biztosan tudom ezt, hogy ha az egek megnyílnának, látnám őt amint ott áll, vagyis ott marad az Atya jobbján:

Unnd der vorgehender Wort /Stephani/ Ich sihe den Himmel Offen und den Sohn des Menschen stehen zur Rechten Gotte/ /kan dieser sinn sein/ /ich /Stephanus/ wiewol ir all Leugnet dass Jesus sei von Gott ufferwecket worden von Todten und uffgenommen in den Himmel und zum Messia oder Christ gemacht /waisse es doch also gewiss/ als wen die Himmel itzt offen weren und ich sehe in stehen /dass ist /bleiben/ zur rechten handt Gottes. (*Mattajah*, 10a.)

Glirius itt is részletesebben argumentál, analóg bibliai hellyel is igazolni igyekszik a fenti parafrázist, és elemzi a görög eredetit is. Úgy látszik ezek átvételét Dávid már nem tartotta szükségesnek, hanem megelegetett az eredmény közlésével. Mindenképpen említésre méltó azonban, hogy mivel a *Mattanjah* e kérdéssel foglalkozó fejezete lényegében csupán az Act. 7/59. interpretációjára korlátozódik, ennek fontos eredményei a bizonyító apparátus megszürésevel bekerülnek Dávid traktátusába.

Más szempontból érdekes, hogy a hely értelmezését Gliriusnál is az invokáció két jelentésének – *cultus* és *petitio*, illetve *nomen* és *professio* Palaeologusnál már megfigyelt megkülönböztetése zárja le.

Úgy látszik azonban, hogy Dávid nem csupán a *Mattanjah* említett fejezetét hasznosította, hanem érveket merített a Krisztus országzásával (*Von der regirung Christi*) foglalkozó részletből is. A később még érintendő doktrinális távolság ellenére itt is megfogható az érvelés egy-egy részletének átvétele. Így a Máté 28/20. (*Ero vobiscum usque ad consummationem seculi*) Dávid szerint nem lehet Krisztus invokációjának bizonyítéka, mert Jézus csupán azt ígéri meg, hogy tanításával lesz jelen. Szerinte ugyanis ilyen alapon Mózeset is megilletné az invokáció, így – bár más cél érdekében – Gliriussal azonos módon érvel:

Desgleichen bewert auch nit dasjenige dass da geschrieben ist /Ich wil mit euch sein biss zum end der welt/ dass Christus itzund im Himmel regire oder ein Reich im Himmel habe/ dan dise wort hat christus nit in seiner sonder in seines Vatters /Person gesagt und geredt/ als auch Moses gethonen hat von welchem geschrieben ist im Mosis cap. 31. Vers. 21. (*Mattanjah*, 566–57a.)

Az a Sozzini irat, amelyet Dávidnak cáfolnia kellett Krisztus invokálhatóságának bizonyítékai között, rangos helyen szerepelteti azokat a formulákat, amelyeket az apostolok, s különösen Pál leveleinek élén olvashatunk. Az olasz szerint *gratia Domini nostri Jesu Christi* kifejezés jelentése: *Ego precor Christum ut vobis omnis adsit*. Dávid által adott válasz, úgy tűnik, ebben az esetben sem független a *Mattanjah*tól, legalábbis ugyanaz a két érv olvasható mindkét munkában:

Dan so diese Argumentirung krefftig genugsam were /so folget auch die 7 gaister der ca. 1. in der offenbarung meldung geschicht/ dieweil Johannes von denselbigen wunschet den Kirchen genad und Fried und setzet sie darzu Christo vor / auch mussten im Himmel regiren und uns von dannen guberniren nach irem gefallen. Ferner kennen auch obgedachte wort die den apostolen breulich sein im anfang irer epistelen uff dise weiss/ wie Erasmus bezeugt in seinen Annotaten uber dass neu testament, aber gesetzet werden Gnad und Fried sei euch von Gott unserem Vatter und unsers Herrn Jesu Christi /und nit/ von Christi unserem Herren . . . (*Mattanjah*, 60b–61a.)

Nam verborum praecedentium: Ego video caelos apertos, et Christum stantem a dextris Dei, hic potest esse sensus: Ego Stephanus, quamvis vos omnes, negetis Jesum. esse excitatum a Deo, receptumque in coelos, atque Christum esse factum, tamen tam certo hoc scio, ac si coeli essent aperti, et iam ipsum viderem stantem, seu permanentem ad dexteram Dei. (*Defensio*, VI_r.)

Et dictum ex Deut. 31. adductum et interpretatum, nonne idem confirmat? si enim Moses nomine Dei locutus est, ut verum est, quid cum Moses dicat: Ego ero tecum, intelligatur Jehovah erit tecum? Cur non et eodem modo et istud intelligere possumus, ego ero vobiscum h. e. rogabo patrem et dabit vobis alium paracletum ut maneat vobiscum in aeternum. (*Defensio*, XI_v.)

Respondeo plus est in consequente quam in antecedente, non enim omnis qui confert gratiam et pacem invocandus est, conferunt enim gratiam et pacem et Apostoli et septem Spiritus, et ipse quoque Spiritus sanctus, num ergo quis legitime concludet, Apostolos, Septem Spiritus et ipsum quoque Spiritum santum invocandum esse? Absit. Antecedens quoque falsum est, nam nullibi in epistolis Pauli aperte dicitur, quod gratia et pax Iesu Christo conferatur, verum a Patre Domini nostri Jesu Christi . . . (*Defensio*, VII_r.)

Mivel olyan közös mozzanatok kiemelésére törekszünk, amelyek – tudomásunk szerint – nem, vagy ilyen összefüggésben nem bukkannak elő a korábbi antitrinitárius művekben, eltekintünk az olyan helyek felsorolásától, ahol csupán az argumentáció egy-egy részmozzanata rokonítható. Ez bizonyos mértékben persze a *Von der regirung Christi*-ből származókra is igaz, hiszen Dávid csupán Krisztus nem invokálhatósága mellett érvel, míg Glirius azt igyekszik bizonyítani, hogy Krisztus országa még nem jött el. Így a továbbiakban a legutóbbi esetben is elválik egymástól a két gondolatmenet. Dávid azzal folytatja, bár elképzelhető, hogy *ambigua phrasis*-sal van dolgunk, bárhogy forgatja is a textust az igazság helyett a győzelmet kereső Sozzini, nem tudja cáfolni, hogy minden jó a világhossz Atyjától származik. Glirius ezzel szemben – az ambiguitást kimondatlanul elismerve – úgy véli, hogy az Atyától származó kegyelem és béke a jelenre vonatkozik, a Fiútól eredő pedig Krisztus eljövendő királyságára.

Újdonságot ezek a megfigyelések sem jelentenek, legfeljebb segítenek abban, hogyan is értelmezzük Fausto Sozzini nyilatkozatát,¹⁴ aki szerint Dávid Ferenc *ex parte* Glirius tanítványa volt. Nem dönthetik azonban el, hogy a magyar antitrinitárius a németországi menekült hatására állította-e a viták középpontjába Krisztus nem invokálhatóságát, vagy Glirius csupán újabb érvekkel volt segítségére. A művön kívüli szempontok itt nem segítenek, hiszen az adatok gyér volta miatt két elképzelés is megfogalmazódhatott a *Mattanjah* erdélyi jelenlétéről. Az egyik¹⁵ szerint a szerző nyomtatott példányokkal jelent meg Kolozsvárott valamikor 1578 nyarának végén, tehát az itteni viták megkezdődése után, míg a másik¹⁶ szerint Glirius már 1578 elején Kolozsvárott tartózkodott, s a híres munka itt íródott meg. (Ez utóbbi esetben az sem lenne kizárt, hogy a közös műhelymunka eredményének tekintsük az általunk megfigyelt egyezéseket.)

Az azonban nyilvánvaló, hogy az itt regisztrált közös mozzanatok is az invocáció témáján belül maradnak. Különösen fontos, hogy a *Von der regirung Christi* fejezet hasznosítása ellenére elkerüli annak chiliazmusát. Ő Palaeologussal együtt úgy véli, hogy a jelenleg csak potenciálisan, igéje és tanítása alapján uralkodó Krisztus akkor lesz valóságos király, ha az Atya ellenségeit is lába alá veti. Akkor majd megítéli az élőket és holtakat, míg végül mindent átad az Atya Istennek. Krisztus országának beteljesedése tehát világosan az utolsó ítélettel következik be. Elgondolkodtató, s némi bizonytalanságról tanúskodik ugyanakkor az, amit a Krisztus jelenlegi uralmára a Jelenések könyvéből is érveket merítő Sozzininak válaszol. Elismeri ugyan, hogy vita folyik arról, vajon megtörtént vagy ezután bekövetkezendő eseményekre vonatkozik ez a könyv, ő maga azonban láthatóan az utóbbi álláspontot vallja: „An non liber Apocalypsos prophetias continet de rebus futuris, et quod ad rem praesentem restringimus et quid in probandis controvertitur dogmatibus ex eo probabimus? De quo an factum sit, et an adhuc fieri debeat, controvertitur, praecipue, cum quaestio sit inter nos de re praesenti non de re futura?”¹⁷

Talán kiderült az itt közölt megfigyelésekből, hogy Dávid értekezése bőven merít az antitrinitarizmus különböző nemzedékeinek és típusainak eredményeiből. Az is világos ugyanakkor, hogy a friss és régebbi munkákat meglehetősen egyoldalúsággal aknázza ki, s úgy kölcsönöz, hogy elmosódjék az a doktrinális környezet, amelyben az érvek eredetileg megfogalmazódtak. Ha tehát az ebben az értekezésben körvonalazott nonadorantizmus specifikumát próbáljuk megragadni, akkor éppen ezt a krisztológia-centrikusságot, a hagyományos szentháromtani polémiák világán belül maradást kell kiemelnünk. Ez nagyon világosan elkülöníti őt Palaeologustól, Gliriusától vagy éppen Christian Franckentől, akik más-más típusú eretnokséget képviseltek ugyan, de Dáviddal összehasonlítva közősek voltak abban, hogy nonadorantizmusuk egész gondolatrendszerüknek nem centrális, minden továbbit elrendező eleme. Az összes vallási felekezet egységesítésén munkálkodó, vagyis az „univerzalisztikus judaeokrisztianizmus”¹⁸ jegyében tevékenykedő Palaeologus, az ő elképzeléseit szektás irányban leszűkítő és a szombatosság ideológiáját megalapozó Glirius, vagy a vallás és filozófia, illetőleg az intézményes egyházak és az individuum viszonyával vívódó Francken nézetei sokkal ismertebbek annál, hogy ezt részletesen is bizonyítanunk kellene. Mivel azonban a szakirodalomban

¹⁴ Faustus SOCINUS, *De Jesu Christo Invocatione Disputatio* . . . , Raków, 1595. Praefatio, 5.

¹⁵ Róbert DÁN, *Matthias Vehe-Glirius és* . . . , 194.

¹⁶ Antal PIRNÁT, *II mattire* . . . , 184–185.

¹⁷ *Defensio* . . . XV_v.

¹⁸ Lech SZCZUCKI, *Két XVI. századi* . . . , 81. terminusa.

szinte közhellyé vált, hogy a lengyelországi antitrinitarizmusban a Litvániában tevékenykedő Szymon Budny¹⁹ tekinthető Dávid Ferenc megfelelőjének,²⁰ ezen a ponton talán nem fölösleges néhány észrevételt tenni.

Világosan le kell szögezni, hogy ez semmiképpen sem igaz az antitrinitarizmus korábbi szakaszaira. A 60-as évek második felében, illetve a 70-es évek elején, jelenlegi adataink szerint Dávidék inkább a kislengyelországi antitrinitáriusokkal érintkeztek. Úgy tűnik, hogy a Budny és a kislengyelországiak közötti vitás kérdésekben inkább az utóbbiakhoz közelítő álláspontot vallottak. A krisztológia tekintetében bizonyosan állíthatjuk, hogy Dávid nem osztotta a Budny által már 1569-ben biztosan megfogalmazott „jozefista” nézetet, amely szerint Jézus József magvából született. De másképpen viszonyultak az anabaptisztikus szociál-etikai elképzelésekhez is. Budny igen kemény elvi kritikában részesíti ezeket, míg Dávid egy megszelídített változat kidolgozására törekedett. Mostani szempontunkból azonban fontosabb azt hangsúlyozni, hogy a kitűnő felkészültségű és erős filológiai érdeklődésű Budny tevékenységében a bibliafilológia mellett fontos szerepet játszik az anabaptisztikus nézetekkel való folytonos küzdelem. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy döntő mértékben éppen ez motiválja teológiáját, ez vezeti el az Ó- és Újtestamentum viszonyának az ellenfeleitől eltérő értelmezéséhez. A Krisztus invokációjával összefüggő krisztológiai problémák itt vajmi csekély szerepet játszanak. Ezzel magyarázható, hogy Krisztus jelenlegi hatalmáról ambivalens módon nyilatkozik 1583-ban – „Tudjuk és valljuk, hogy Krisztus urunk az Isten jobbán ül, és részben uralkodik, de ez az uralkodás még nem tökéletes, amint az apostol is mondja, hogy még nem minden vettetett alá”²¹ –, de az is, hogy saját beszámolója szerint is viszonylag könnyen egyetértésre jutottak a kislengyel prédikátorokkal, az invokáció kérdésében: „Nagy vita volt arról, hogy a bibliában megparancsolja-e Isten vagy az ő fia, hogy Krisztust imádnunk kell. Erre semmi értelmeset nem tudtak mondani. Akkor sem, amikor az imádkozás formájáról kérdeztük őket. Aztán messzire vezetett a vita, mégis mikor azt kérdeztük tőlük, hogy úgy imádják mint Istent magát, vagy mint közvetítőt az igaz Istenhez, ők ezt felelték: ne adja Isten, hogy két Istent imádjunk, egy Istenünk van, akit mint Istent imádnunk, s Jézust, mint közvetítőt kérjünk és imádjuk. Amikor ezt meghallottuk, mivel Jézus ilyen imáadásában sohasem kételkedtünk, gyorsan egyetértésre jutottunk.”²²

Budny esetét azért is érdemes megidézni, mert nagyon jól példázza, hogy az antitrinitáriusok között is extrémnek minősülő „jozefista” nézet hirdetése, illetőleg az Ószövetség primátusának még bizonyos rituális tradíciókat is felölelő elfogadása sem vezetett feltétlenül szektásodáshoz, ha a teológia egésze megfelelő eljárásokat dolgozott ki ennek elkerülésére. Ő ugyanis a kislengyelektől eltérően az Ó- és Újszövetség erkölcsi tanításainak egységét hirdeti, s úgy látja, hogy Mózes törvénye csak a testi dolgokban töröltetett el. Felfogásának ez a domináns eleme, egy ponton azonban – a Noénak adott törvények értelmezésekor – túlmege ezen. A pacifizmust hirdető, s a keresztény embernek az állami hivatal viselését megtiltó Marcin Czechowic elleni érveit az igaz dialektikát tisztelő Krisztus mintájára szillogizmusokban tárja fel. Bizonyítandó tézise az, hogy mivel meg kell tartanunk mindazt, amit Isten Noénak és fiainak megparancsolt, érvényes az a parancs is, hogy a gyilkosságot halállal kell büntetni. Az eljárás során sorra veszi a Noénak adott parancsokat, hiszen ha ezek érvényessége bizonyítható, akkor érvényes az a parancs is, hogy a gyilkosság büntetése a halál. Szempontunkból különösen érdekes a negyedikként idézett parancsolat, amely arról intézkedik, hogy

¹⁹ Róla a következő munkák a legfontosabbak: Henryk MERCZYNG, *Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych*, Kraków, 1913.; Konrad GÓRSKI, *Szymon Budny*, in: *Studia nad dziejami literatury antytrinitarskiej XVI w.*, Kraków, 1949. 141–196.; Stanisław KOT, *Szymon Budny. Der grösste Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert*, Wiener Archiv für Geschichte des Slowentums und Osteuropas, Bd. II. 1956. 63–118.; Massimo FIRPO, *Antitrinitarii nell'Europa orientale del'500. Nuovi testi di Szymon Budny, Niccolò Paruta e Jacobo Palaeologo*, Firenze, 1977. Gliriushoz, illetve az erdélyi szombatossághoz való viszonyáról: DÁN Róbert, *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*, Bp. 1973. 120–126.; uő., *Matthis Vehe-Glirius Life . . .*, 181–186.

²⁰ Ez talán Williams terminológiájában jelentkezik a legérzékletesebben: *Budnyan-Davidian type of Unitarianism*. G. H. WILLIAMS, *Anabaptism and Spiritualism in Poland and Lithuania*, in: *Studia nad arianizmem*, ed. Ludwik CHMAJ, Warszawa, 1959., 217.

²¹ Szymon BUDNY, *O urzędzie miecza używającym*, ed. Stanisław Kot, Kraków, 1930. 72.

²² Szymon BUDNY, *O urzędzie . . .*, 28.

nem szabad megenni a húst az őt elevenítő vérről. Tekintettel e rész fontosságára, szó szerint idézem Budny kommentárját: „A negyedik parancsolat az állatok és madarak véreire vonatkozik, hogy azt ne együk. S bár ezt a parancsot néhány keresztény támadja, nem jól teszi. Mert a szent apostolok megtartották ezt a jeruzsálemi gyülekezetben, s előírták azon keresztények számára, akik a pogányok, s nem a zsidók közül kerültek ki, hogy a vértől és a fojtott állatoktól tartózkodjanak. Ezt a parancsot a görögök, orosz testvéreink, a szerbek, moszkoviták és más szlávok egészen a legutóbbi időkig megtartották, s csak mintegy 30 éve kezdtek felhagyni vele (a pápisták és a lutheránusok példájára), s felvették a pogányságot. Tehát a szent apostolok szerint Istennek ez a Noéhoz és fiaihoz intézett parancsa is érvényes és érvényes lesz a világ végezetéig.”²³ A tanulság nyilvánvaló. A litvániai eretnek oly módon interpretálja Noé törvényeit, hogy ezek érvényességének hirdetése nem szektás elzárkózáshoz vezet, hanem a Palaeologusétól eltérő, sajátos univerzalizmus megfogalmazásához. Ez a keleti és a nyugati kereszténységet egyaránt felölelő elképzelés, amelynek megszületésében nyilvánvalóan szerepet játszott, hogy megalkotója a két kultúrkör határmezsgyéjén élt, s amely a XVI. századi lengyel közgondolkodásban jelenlévő szláv összetartozás-tudatból is táplálkozott, nyilvánvalóan mentes mindenfajta szektás elképzeléstől.

A legjelentékenyebb kortárs vagy közel kortárs nonadorantisták mezőnyén végigpillantva tehát azt látjuk, hogy a Krisztus nem invokálásának problémája egyiküknél sem jelentkezett olyan kizárólagossággal, mint Dávidnál. Másrészt azt is hangsúlyoznunk kell, hogy – Glirius kivételével – a felsorolt nonadorantisták világosan elhatárolták magukat a szektás tendenciáktól. Az kockázat nélkül állítható, hogy az általunk elemzett Dávid-mű ilyen természetű garanciákat nem tartalmaz. Szerzőnk megszállottan és ugyanakkor éles logikával tárja fel a szociniánus krisztológia ellentmondásait, s úgy tűnik, egyáltalán nem fordít figyelmet arra, hogy az általa vallott felfogásnak milyen következményei lehetnek.

²³ Szymon BUDNY, *O urzędzie ...*, 128.