

*Mester Béla*

## Politikai közösség és vallásszabadság

Párhuzamok John Locke-nak  
és Enyedi György erdélyi unitárius teológusnak  
a vallási türelemről alkotott nézeteiben

---

Locke tolerancialevele<sup>1</sup> közismerten nagy hatást gyakorolt az európai eszmetörténetre: Valószínűleg jóval többen olvasták, mint összes többi munkáját együttvéve, így nem meglepő, hogy korszakokon keresztül a nagyközönség számára Locke filozófiája egyet jelentett a vallási tolerancia elveinek kidolgozásával. A kultúrtörténeti munkákban és a filozófia-történetben a tolerancialevél tárgyalása ehhez képest hátrébb kerül a filozófiai főművek-nél. Itt ez a kis terjedelmű írás súlyát tekintve is a „kisebb írások” közé sorolódik, amelyet az elemző inkább hajlamos egy régi, inkább politikai, mintsem vallási vita dokumentumá-nak tartani, mint lényeges szerepet tulajdonítani neki Locke *filozófiai* fejlődésében. Ennek a nézőpontnak az a hátránya tehát, hogy Locke szóban forgó írását a főmű(vek) árnyéká-ban, mintegy függelékként kezeli, hozzádeka viszont, hogy ilyen módon hangsúlyt kaphat a levélben foglalt gondolatmenetnek és Locke ismeretelméletének az összefüggése, amely momentum valamilyen módon végül mégis beemeli a levél gondolatmenetét a szűkebben vett filozófia problémakörébe.<sup>2</sup>

A tolerancia gondolatának Locke ismeretelméletéből való kibontakoztatása, és így a két mű, az *Értekezés ...* és a tolerancialevél kapcsolata ilyen módon megnyugtatóan leírható lenne, ha nem tudnánk a filozófus toleranciával kapcsolatos felfogásában egy éles fordulat-ról, amely kifejezetten hollandiai tartózkodásához kötődik, és nincs egyenes összefüg-gésben ismeretelméleti nézeteinek fejlődésével. Az igaz ugyan, hogy ismeretelméleti nézetei abban a kifejtett formában, ahogyan ma ismerjük, szintén kontinentális hatásra, jelesül a racionalizmus kihívására, arra adott válaszként fogalmazódnak meg benne ugyanazokban az években, azonban a tolerancia esetében másról van szó: Locke hollandiai emigrációja előtt a tolerancialevéllel homlokegyenest ellenkező álláspontot vallott soha nyomdába nem került, azonban mégis jól átgondolt, véglegesnek szánt, hiszen egyetemi oktatói munkája segédeszközének szánt írásaiban. Így tehát e fontos politikafilozófiai elv éles megváltozását nem vezethetjük le közvetlenül valamilyen ismeretelméleti fordulattól, inkább arra gya-nakodhatunk, hogy az angol filozófus politikáról, társadalomról vallott felfogása alakult át az emigráció és a hollandiai tartózkodás tapasztalatainak a hatására, viszont ezzel párhuzamosan, de ettől szinte függetlenül tovább dolgozott a szakfilozófia körébe tartozó témákon is, majd később jó szemmel észrevette a két gondolat konvergenciáját, és szerencsés kézzel felhasználta az egyiknek a másikkal való alátámasztására. Ezt a nézetet alátámasztja az

az ismert tény, hogy Locke mennyire kinosan, mai szemmel sokszor betegesen ügyelt politikafilozófiai írásainak anonimitására, részint gyakorlati tapasztalatai, félelmei miatt, részint viszont azért, hogy ezzel is elkülönítse e széles körben vitatott írásokat az „igazi” filozófiai főműtől. Tehát itt is, mint a legtöbb esetben, jól tesszük, ha különbséget teszünk a keletkezés és az igazolás kontextusa között: nem biztos, sőt nem is valószínű, hogy egy gondolkodónak valami ugyanazért a dologért jut eszébe, mint amivel később – jóllehet helyesen – bizonyítja már meglévő ötletét.

Locke gondolkodásának fordulatait feltárni egyszerre könnyű és nagyon munkaigényes feladat. Az angol gondolkodó egész életében sokat és igen rendszeresen dolgozott, emellett a szellemi termékeivel, magával a szellemi munkával szemben érzett természetes lelkiismeretességén, mintegy szakmai becsületen messze túlmenő önreflexió jellemezte. Igazi, egyedül dolgozó újkori gondolkodóként természetes volt számára minden ötlet, adat leírása, olvasmányainak gondos jegyzetelése, a naplőírás, egyszerűen az írásban való gondolkodás. A Locke-filológia nagy szerencséjére ez az egész, igen tekintélyes mennyiségű kézirat halmaz az emigráció és a költözködések dacára fönmaradt. Egészen pontosan lehet például tudni, hogy mikor, mit olvasott, néha olyan részletekig, hogy melyik kiadását használhatta az illető könyvnek; sőt, hogy mennyiért, kinek a közvetítésével vásárolta. Locke gondolatait tehát a hagyatéék feldolgozása révén szinte születésük közben figyelheti meg a mai kutató, habár, éppen a sok adat miatt, hatalmas energiát kell befektetnie. (Locke-nak az írásbeliséghez, saját irományaihoz való viszonyát nem csupán filológiai haszna miatt kell értékelni: ez a viszony mély nyomot hagyott gondolkodásán, azon a módon, ahogyan műveiben az érvelési láncokat, gondolat sorokat egymáshoz fűzi. A brit filozófus talán első karakteres képviselője az olvasmányait és ötleteit cédulázó, majd ezeket a papirdarabokat könyvvé összeállító bölcsész jól ismert figurájának. Locke magát az emberi megismerést és gondolkodást is saját modern, *homo typographusi* életének a mintájára az írás és az írás elrendezésének a metaforájával értelmezi: az a bizonyos *tabula rasa*, amihez a születő emberi értelmet hasonlítja, író tábla, tehát az ismeret, amely [olyan *benyomás* révén, melyről, különösen az angol szöveget olvasva, *nyomtatásra* gondolunk], az elmébe kerül – szöveggé rendezendő *betű*. Locke szemében minden ember hasonlóan szerzi meg és rendszerezzi ismereteit ahhoz, ahogyan ő szokott cédulázni, majd céduláit rendezni).<sup>3</sup>

E kézírathalmaznak és kortárs vonatkozásainak a feltárásában különösen a cambridge-i iskolát és a módszertan elfogadó kutatókat illeti köszönet, akik közül főként *John Dunn* és *John Marshall* könyveit forgattam témánk szempontjából haszonnal.<sup>4</sup> A cambridge-i iskola korabeli kéziratokat, kortárs szerzők vitairatait, levelezéseket bőséggel és gondosan feldolgozó eljárása lehetővé teszi, hogy képet kapjunk az adott mű és szellemi környezetének kölcsönhatásáról. A tetszetős cambridge-i jelszó – „text in context” – alkalmazásának azonban sokszor éppen az előnye válik hátrányává: az értelmezendő klasszikus szöveg eltűnik a korabeli pamfletek, magánlevelek, vitairatok halmazában. Locke és más klasszsisok művei, filozófiai gondolatai egy sikra kerülnek az azokat egykor más szempontból bírálók, a politikai vitapartnerek és ellenfelek írásaival. A cambridge-iek feldolgozásait olvasva a legtájékozottabb olvasó is számára addig ismeretlen nevek, művek és események garmadájával találkozunk, de a könyv végén sem lesz világosabb, miért éppen Locke vagy Hobbes művei emelkednek ki a kor nyomdatermékeinek sokaságából. Sőt, a cél néha talán éppen annak a bizonyítása, hogy az illető szöveg nem értelmezhető a korabeli kontextuson kívül, így Locke könyve is csak egy olyan szintű vélemény, mint mondjuk annak a Filmernek a nézetei, akinek a neve a hagyományos filozófiatörténetbe csak annak a révén került be, hogy Locke annak idején az ő műve bírálatából indult ki. A cambridge-iek írásainak adatgazdagságában, kidolgozott szaknyelvében igen nehéz tetten érni a szerző értékelését tárgyáról. *Dunn* például csak említett rövidebb monográfiájában, húszéves szorgalmas és korrekt Locke-kutatás után engedi meg magának, hogy néhány utalás formájában jelezze saját, a felvilágosodással szemben igen kritikus nézeteit, amelyek fényében a brit felvilágosodás atyjaként tisztelt Locke szellemi hagyatéka a szabadságjogok megalapozásával és a vallási tolerancia gondolatával együtt egyszeriben a modernitás állítólagos kudarcának a gyökereként jelenik meg. Így Locke-ról szóló régebbi írásai is

átértelmeződnek: annak a modernitásnak az atyjaként jelenik meg, amiben ő most, a huszadik században rosszul érzi magát.

Mindezeket azért érdemes ezekről a szerzőkről, módszereikről és néha tetten érhető nézeteikről előrebocsátani, nehogy túlbecsüljük azokat a megjegyzéseket, amelyeket *Marshall* tesz *Enyedi Györgynek* Locke-ra tett hatásáról. Tekintetbe kell ugyanis venni, hogy az utalásokat *Marshall* sok más adalék közlésével együtt teszi, maguknak a Locke-i gondolatoknak az értékelése pedig – tanulva a *Dunn*-nál tapasztaltakból – legalábbis kérdéses.

Annyit biztosan állíthatunk, hogy *Locke* politikafilozófiája a hollandiai emigráció idején radikálisan megváltozott, amiben nagy része volt annak, hogy itt, a már ekkor is igen fejlett és a kor viszonyaihoz képest szabad könyvkiadás és a különböző vidékekről ide menekült, számtalan irányzathoz tartozó protestáns gondolkodók, főként a francia református emigráció révén mintegy sürítve és szabadon bontakozott ki az a vallási toleranciával kapcsolatos vita, amely ebben az időben egész Európában közérdeklődésre tartott számot. Ennek tekintélyes mennyiségű irodalmát az angol filozófus, irataiból jól adatolhatóan behatóan ismerte. *John Marshall*nak a *Locke* naplói, jegyzeteit feldolgozó, könyvtárát és – főleg hollandiai – olvasmányait rekonstruáló munkássága nyomán így merült föl többek között az erdélyi unitárius hagyomány, jelesül *Enyedi György* feltételezhető hatása *John Locke*-nak különösen a vallási toleranciával kapcsolatos nézeteire.

Ennek a hatásnak a vizsgálata előtt szót kell ejtenünk arról a fogalmi keretről és problematikáról, amelyet a vallási toleranciával kapcsolatban *Locke* Angliából magával hozott. A korabeli két álláspont, az államegyház-párti erasziánus és a megengedő latitudináris hívei egyaránt használták és elfogadták a „vallási tekintetben közömbös dolog” fogalmát. A vitakérdés szokásosan úgy merült föl, hogy van-e joga, és ha igen, milyen joga van a világi államhatalomnak ezekben a közömbös dolgokban dönteni. A végső gyökerét tekintve valószínűleg a sztoikus etikából származó fogalom körébe tartozott tulajdonképpen az istentisztelet és az egyházszerzet egész külső formája, az egyház mint világi szervezet egésze, míg az ettől megkülönböztetett személyes hit került a másik oldalra. (A sztoikus etika erkölcsileg közömbös dolognak tekintette mindazt, amire nincs az egyénnek befolyása, vagyis a lelken kívül mindent – így érthető a párhuzam). Az elméletben folyó vitában tehát elvált egymástól a szigorúan individuális meggyőződésként értelmezett hit és a praktikus megfontolásokból felépülő egyházszerzet és ceremónia, mint ezt a legismertebb és legkövetkezetesebb erasziánus gondolkodónál, *Hobbes*-nál látjuk, akinek elgondolása szerint a személyes hit *in foro interno* szabad, a külső formát viszont az államhatalom rendeli el. A fentiekből eredően tehát a vitában – legalábbis annak színvonalasabb részében, amelynek *Locke* Oxfordban tanúja és részese lehetett – senki sem érvelhetett valamely, a hívó lelki üdve szempontjából egyedül hasznos szertartás vagy intézmény fenntartásának szükségességével, nem vitathatta el az egyének potenciálisan sokféle személyes hitét, pusztán *gyakorlati érveket* hozhatott fel amellett vagy az ellen, hogy a világi hatalomnak joga van megszabnia a vallás külső formáját. A mindennapi vallási élet vitái azonban nem követték az akadémiai szféráknak ezt az emelkedettségét, hanem legtöbbször a mindenki számára látható formák, Angliában többnyire az orgona használata és a miseingek rojzozatának és csipkézetének részletei robbantották ki. *Hobbes* alapélménye egy nemzedékkel korábban a polgárháború felekezeti alapú békétlensége volt, az emigráció előtti *Locke* pedig azokat a puritán kollégáit látta maga előtt, akik diákjaikat bujtogatták a szerintük túl sok csipkével díszített miseingek elcsenésére és a város csatornáin való leúsztatására. Ezekből az élményekből könnyen adódik a rendcsináló állam követelése, azonban ennek a követelésnek soha nem lesz része a lelkek fölötti hatalom igénylése, még az elmélet szintjén sem. *Hobbes* *Leviatánjának* része lehet a békétlen tömegbe lövő közhatalom, egy inkvizíció-szerű szervezet gondolatrendőrsége viszont egyszerűen értelmetlen.

A kétféle álláspont politikai implikációi ugyan ellentétesek voltak, fogalmi gyökerei viszont közösek. Individuális hitre alapozott egyház- és vallás-képük élesebb ellentétben állt a középkori, és az ezt megőrző korabeli katolikus felfogással, mint egymással. *Locke*-nak

tehát, amikor Hollandiában a vallási meggyőződések szabadságával és békéjével találkozott a vallási külsőségeken civódó angolok után, „csupán” a vallási toleranciáról alkotott *politikai* véleményét kellett megváltoztatnia az új tapasztalatoknak megfelelően, az individuális hitről és az egyház(ak)ról alkotott fogalmainak a szerkezetét azonban nem kellett átalakítania. Némi túlzással azt mondhatnánk, Locke Hollandiában ugyanolyan meggyőződések alapján lett a vallási tolerancia híve, mint amilyenekből számára korábban Angliában még az államegyház kívánatos volta következett.

Ezen a ponton térhetünk át annak átgondolására, hogy mi juthatott el az erdélyi unitarizmus egészen más célból és kiindulópontból megfogalmazott gondolataiból az éppen hollandiai tapasztalatai feldolgozásával elfoglalt Locke-hoz.

A brit filozófus által olvasott teológiai munka szerzője, Enyedi György, az unitárius egyház sorban harmadik püspöke nálunk inkább a régi magyar irodalom szakértői előtt ismert, mint a *Gismunda és Gisquardus históriája* című, Boccaccioból átdolgozott szépirodalmi műve szerzője, és Héliodórosz – Mátyás egyik corvinájában az utókorra maradt – *Aithiopikonjának* [modern fordításban *Sorsüldözte szerelmesei*], a (latinra) fordítója, bár régóta ismeretes *Explicationes Locorum Veterum et Novi Testamenti, ex Quibus Trinitatis Dogma Stabiliri Solet* [1598] című teológiai főművének jelentős nyugat-európai hatása is. (Különös tekintettel két hollandiai kiadására, melyek közül az újabb, és a szöveggondozást tekintve élvezhetőbb volt Locke hollandiai tartózkodása idején is hozzáférhető.) E művében Enyedi számba veszi és unitárius szempontból magyarázza azokat a szentírási helyeket, amelyekre más keresztény egyházak részéről a szentháromság-dogma védelmében hivatkozni szokás. Enyedi e munkáját úgy szokás tekinteni, mint amely számításba veszi a nemzetközi közönséget, és az akkori unitárius (ekkorai öndefiníció szerint még csupán antitrinitárius) véleményeknek valamilyen egységesített minimumát tárja a világ elé. Az itteni érvelésből is, de Enyedi más műveiből – főleg prédikációiból, melyek közül néhány a közelmúltban került sajtó alá<sup>5</sup> – látszik: szerzőnk igyekszik beépíteni érvelésébe az őt megelőző unitárius, vagy az unitarizmust megelőlegező gondolkodók érveit, végkövetkeztéseiben azonban kompromisszumra törekszik a fennálló helyzet lehetőségeivel. Enyedi szellemi törekvése teljes összhangban áll püspöki ténykedésével. (Hivatali ideje alatt teológiai nézeteiért pap vagy tanár nem indult eljárás, ez azonban nem gyengeségét jelzi: Kötelességteljesítés elmulasztása vagy erkölcsi kifogások esetén elődjénél is keményebben lépett fel). A gondolatszabadság védelmezése humanista neveltetéséből és személyes habitusából fakadt, de szerencsésen találkozott a helyzettel is, mely püspökként várt rá: Neki kellett rendezni a kapcsolatokat azokkal a hódoltságbeli, főként baranyai unitáriusokkal, akiket az erdélyi fejedelem világi hatalmával nem kényszeríthetett volna a neki tetsző hitvallások és egyházi regulák elfogadására. Ezek az unitáriusok – számuk ekkor az erdélyiekkel összemérhető volt – tudatában voltak függetlenségüknek, így teológiai téren mindig radikálisabbak és nyiltabbak voltak az erdélyieknél, Enyedi elődjét, Demeter püspököt például el sem ismerték.<sup>6</sup> Talán a hódoltságiakkal újjászervezett kapcsolatok kölcsönöznek különös ambivalenciát Enyedi törökkel kapcsolatos megnyilatkozásainak. Egyrészt kegyetlen, a keresztény világot és keresztény alattvalókat sanyargató gonoszknak tűnnek föl, másrészt viszont szinte a születő modernitás normáit olvassa bele a török gyakorlatba, mondván, ott az államhatalom csak adót és lojalitást vár el – utóbbi alatt egyszerűen a fegyveres lázadástól való tartózkodás értendő –, míg a lelkeken, a valláson nem kíván uralkodni, ellentétben a királyi Magyarországon tapasztalhatókkal.<sup>7</sup> A már nem képlékeny mozgalomként, de még nem is megszilárdult dogmatikájú egyházként létező, különböző világi hatalmak alatt élő magyar unitarizmus vezetéséből következik az egyéni hit jelentőségének elméleti hangsúlyozása is, amelyet – azon a hagyományon túl, amely egy protestáns egyházban nyilvánvaló – Enyedi páduai egyetemi tanulmányai módszertanilag is segítettek. Enyedi, mint ezt több vitában a szemére hányják, teológiai jártassága mellett inkább a kor számára kevésbé paposnak tűnő dolgokban jeleskedett, így az egyetemről a módszertani individualizmusnak az akkoriban „páduai módszernek” nevezett, Arisztoteléstől származó, de igazából a kora újkori mechanikus szemléletben elterjedő

korabeli változatát hozta ugyanattól a Zabarellától, akitől ez a módszer Harvey-hez került, hogy a biológiában, majd Hobbes-hoz, hogy a társadalom vizsgálatában kamatozódjék.<sup>8</sup>

Ezt a háttérrel az említett munka írása során természetesen kiegészíti a saját unitárius teológiai hagyomány, a Sozzini testvérek, Dávid Ferenc és főként Jacobus Palaeologus ismerete. A fenti körülmények hatására mind a teológiai főmű kikövetkeztethetően megcélzott hallgatósága, mind a prédikációkban az adott helyzettől függően több-kevesebb nyíltsággal hirdetett megbékélés és egyben hitbéli szabadság hatóköre egyaránt módosul. Míg az unitáriussá lett, később mártírhalt halt khioszi születésű görög szerzetes, Palaeologus eredeti elgondolása minden monoteista vallásnak egymással való kibékítése volt, beleértve az iszlámot is; Enyedi már megelégedne az európai *protestánsok* valamilyen közös nevező alapján való megbékélésével. Ez sem kevés, ha meggondoljuk, hogy a korabeli vitákban a vallási tolerancia és a vallásbéke mindig magános gondolkodók jámbor óhajaként jelentkezik, és az unitárius egyház az egyetlen, amely a gondolatot kezdetől fogva saját „hivatalos” teológiai tanítása szerves részévé tette. (Már amennyiben létezik a többi keresztény és keresztényen egyház tanításához hasonlóan zárt *hivatalos* unitárius dogmatika, különösen ezekben a korai időkben. Ez az állapot nem valami kiforratlanságot jelent: az unitarizmus kezdetől fogva meglehetősen tudatossággal törekszik teológiája nyitottságának, továbbfejleszhető voltának a megőrzésére). Az Enyedi által megcélzott közönség pedig éppen az a kör, amelyre Locke tolerancia-levele is vonatkozik.<sup>9</sup>

Valószínűleg helytelen lenne úgy föltenni a kérdést, hogy volt-e közvetlen hatása Enyedi művének a tolerancialevél megszületésére. Annyit mindenesetre valószínűsíthetünk, hogy a holland gyakorlat által már kedvezően befolyásolt Locke-ot bátorította nézetei megfogalmazásában az erdélyi viszonylagos vallásszabadság fennállása, melynek híre és eredménye az onnan érkező szellemi termékekkel vált megfoghatóvá.<sup>10</sup> Más kérdés a szűkebben vett unitárius teológia valószínűsíthető hatása Locke általában vett társadalomfelfogására. Itt – mivel most nem témánk – elegendő utalni arra az érdekes konvergenciára, ami Locke-nak a természetes állapotban élő ember eredeti természetére, ebből következően a társadalmi szerződés jellegére és megkötésének a módjára vonatkozó nézetei és az unitárius gondolkodásnak az áteredő bünre, valamint ezzel összefüggésben a szabad akaratra vonatkozó tanítása között megfigyelhető.<sup>11</sup>

Izgalmasabb kérdés: lehet-e találni valamilyen közös magyarázatot arra, hogy a vallási megbékélés eszméjét az egymástól messze és eltérő helyzetben élő két gondolkodó ugyanazon kör számára látja a gyakorlatban megvalósíthatónak. Ez a kör gyakorlatilag a protestánsok köre, beleértve az esetleg ezután alapítandó felekezeteket is, viszont elvszerűen ki vannak belőle zárva mind az ateisták, mind a katolikusok, a zsidók és különösen a zsidó-keresztény hagyományon kívüli vallások hívei pedig nem kerülnek szóba. A katolicizmus-ellenességet lehet persze mindkét esetben személyes tapasztalatokkal és politikai megfontolásokkal magyarázni, ezzel azonban egy szinttel lejjebb szállítanánk a problémát. Az ateizmusról gondolhatnánk, hogy nem élő probléma a korban, de Enyedinek vannak olyan, hitetlen kortársai ellen szóló prédikációi, amelyeknek a hitet dajkameseként, babonaságként kigúnyoló alakjaiban akár a kétszáz évvel későbbi radikális felvilágosítók is magukra ismerhetnének.<sup>12</sup> Érdemes tehát megpróbálkozni a jelenségnek valamilyen átfogóbb magyarázatával.

Feltételezésem a következő: E századokban a vallási toleranciáról folytatott vitának volt egy eddig nem említett, látens, de annál fontosabb komponense, amely jól kiemelezhető a szóban forgó iratokban. Nevezük ezt a tényezőt a *közös platform* követelményének. A kora újkor gondolkodóinak a szeme előtt nem csupán az lebegett, hogy miként lenne lehetséges az egyéneknek úgy adni szabadságot a világi hatalomtól a saját üdvük keresésére, hogy közben ne bántsák egymást éppen a megtalálni vélt üdv nevében. (Ez sem lenne kevés persze.) Az is követelmény volt, hogy a társadalom továbbra is *egy* közösség maradjon valamiképpen. Individualizálódott, és erkölcsüket, üdvösségüket erre az individualizált helyzetre építő emberek tömegéből közösséget alkotni, illetve – ami több – újrafgalmazni, hogy mit is értünk közösségen – ez a feladvány. A probléma ismerős: azóta is ez a kérdés a modernitás mindig új és új formában felbukkanó nagy dilemmája.

Annak értelmezését, hogy miben vélték megtalálni ezt az új közösségi formát, kommunikációelméleti keretben kísérlem meg. Ennek a kornak a kommunikációs típusa a már említett *typographicus* forma. A nyomtatott könyvet olvasó ember metaforájával jól le lehet írni, milyen típusú közösség és kommunikáció lebegett az érzékenyebb koraujkori gondolkodók előtt, különösen, ha olyan, a könyv metaforája által átszőtt humanista műveltségük volt, mint Enyedinek, vagy maguk voltak a *homo typographicus* prototípusai, mint Locke. A nyomtatott könyvet magunkban, némán olvassuk, de mindegyikünk biztos lehet benne, hogy a többiek példányában is ugyanaz a történet szerepel az azonos borító mögött. Van persze különböző fordítások, más kiadások, de egyikük sem egy példányos. Bármelyiket is olvassuk, mindig vannak olvasótársaink. Olvasótársainkkal a kapcsolat nem kell hogy kimerüljön abban az üres információban, hogy valószínűleg mindig léteznek emberek, akik most éppen ugyanazt olvassák, mint én, hiszen találkozhatunk, és meg is beszélhetjük az olvasottakat. Egy ilyen alkalommal valószínűleg a következő embereket nem fogják szívesen látni az olvasókörben: 1. akik valami egészen mást olvastak, nem az én regényem másik kiadását, előzményét vagy folytatását, de mindenáron saját olvasmányukról akarnak beszélni; 2. akik csak mérvadó ismerősük elbeszéléséből vagy a moziból ismerik a történetet, de igen határozott véleményük van róla, amit erőteljesen képviselnek; 3. akik szerint az olvasás fölösleges időtöltés, ezt a véleményüket viszont éppen olvasókörökben szeretik hangoztatni.

Ebben a hasonlatban az olvasókör a különböző individuális értelmezésekkel különböző szerkesztésű bibliákat olvasó, különböző felekezeti protestánsok gyülekezetének felel meg. Kommunikációs sémájuk már nem igényli a könyv feldolgozását, mintegy elolvasását a hívó *helyett*, ami a katolicizmus sajátja, sőt, kifejezetten bűnnek tartják, ha valaki lebeszéli őket a személyes bibliaolvasásról. A hallomásból vagy a moziból tájékozódó nemolvasók a katolikust jelképezik – legalábbis a katolikus hívőnek azt a karikatúráját, amely egy koraujkori protestáns gondolatvilágában megjelenik –, vagyis azt a középkorias, sajátos *chirographicus*<sup>13</sup> műveltségű embert, aki bibliaolvasás *helyett* támaszkodik egyháza értelmezésére. A másik nemkívánatos elem, aki magát az olvasást utasítja el, az ateista, akinek így esélye sincs bekapcsolódni a kommunikációs közösségbe. Aki más, furcsa könyveket olvas, képes lehet más, hasonló közösséget alapítani, de a szóban forgó közösségben nem tud meglenni. A szóban forgó közösség *érti*, hogyan működik a másik, talán a párhuzamokat is felfedezi, de jobban szereti, ha az illetők más klubba járnak. Efféle képe lehetett még a legfelvilágosultabb protestáns gondolkodóknak is mondjuk az amszterdami zsidóságról.

A fővázolt kommunikációs sémának később messzemenő következményei vannak a hatalmi legitimitáció működésére. Számos elemző leírta már, hogy például az amerikaiak az igazán komoly politikai kérdéseket egy közös vasárnapi Biblia-olvasás mintájára képzelik el, azzal a különbséggel, hogy Biblia helyett az Alkotmányt olvassák, értelmezik, és – ideáltipikusan – az olvasottak alapján cselekszenek.<sup>14</sup>

A *typographicus* kommunikációs sémának e hatalmi legitimitációt érintő vonása lehet az – a helyi jellegzetességeken túl – amiért a protestáns kultúrákban problémásnak érzik a koraujkori – a régebbi kommunikációs séma letéteményesének tekintett katolikusok részvételét a politikai közösségben. Ha egy közösség politikai cselekvési sémája ideáltipikus esetben egy szöveg közös elolvasása, értelmezése és a vita után az olvasottak szerinti cselekvés, akkor ebbe a modellbe nem fér bele sem a szövegértelmezéstől való távolmaradás, sem a szövegen kívüli, különösen felüli, lényegükben személyes és orális, orákulumszerű autoritások pusztja létének a feltételezése. A *typographicus* kommunikációs és tudásformákon alapuló politikai közösségben, különösen amíg alakulófélben van, illegitimnek számít minden korábbi típusú, személyhez, nem a tipográfiai modellben szervezett intézményhez, értékhez kötődő lojalitási forma. Így a külsőségeivel, szervezeti rendszerével, kultúrájával a régebbi, *chirographicus* kommunikációs séma örökösének érzett katolikus egyház híve személyes lojalitásától és az aktuális pápai tanítás tényleges tartalmától szinte teljesen függetlenül válik gyanússá, mert a politikai közösség úgy véli, hogy nem tudja betartani az éppen alakuló kommunikációs séma normáit.

## JEGYZETEK:

<sup>1</sup> Magyarul I.: *Locke, John: A vallási türelemről.* [ford. *Halasy-Nagy József*, átdolg. *Gecse Gusztáv*], Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973.

<sup>2</sup> A legkézenfekvőbb és ezért leggyakoribb idézet arra, hogy Locke toleranciafelfogása ismeretelméletéből következik: „Ha tehát a legtöbb emberre (ha ugyan nem mindenkire) nézve elkerülhetetlen, hogy véleményeik legyenek azok igazságának biztos és kétségtelen bizonyítékai nélkül; és oly nagy tudatlanságot, könnyelműséget vagy esztelenséget jelent, hogy az emberek hirtelen lemondjanak előző tételeikről olyan érvek hatására, amelyre azonnal nem tudnak válaszolni s nem tudják kimutatni azok elégtelenségét – azt hiszem, minden embernek a béke fenntartására kellene törekednie, hogy a vélemények különbsége mellett is barátság maradjon az emberek közösségében.” [Értekezés az emberi természetről. Budapest, Akadémiai Kiadó 1964. IV. könyv 16 fejezet 4. §., 2. kötet, 277. o., *Dienes Valéria* fordítása] A szöveg logikájából látszik, hogy Locke itt a tolerancia igényét valóban megismerésünk természetéből, jelesül vélekedéseinknek abból a korlátjából vezeti le, hogy azok nem lehetnek szükségszerűen igazak, hanem pusztán csak valószínűek.

<sup>3</sup> Locke írói módszerének ez az aspektusát többször, bár talán jelentőségénél kisebb súllyal említi John Dunn [l. a következő jegyzetet]. A gondolkodás története typographiai fordulatának néhány kognitív aspektusát ragadja meg tanulmányában *Demeter Tamás*, többek között Locke kapcsán. [A karteziánus benső világ és az olvasás forradalma. = Magyar Pszichológiai Szemle, 1997/98. LIII. (37)1–4. 5–18. o.]

<sup>4</sup> *Dunn, John: The Political Thought of John Locke*, Cambridge, 1969. Dunn később írt egy kisebb terjedelmű monográfiát is Locke-ról [Locke, Cambridge, 1984.], mely hasonló címen magyarul is olvasható [Budapest, Atlantisz, 1992.] *Marshall, John: Resistance, Religion and Responsibility.* Cambridge, 1996.

Az iskola megismeréséhez a magyar olvasónak segítséget nyújthat A koramodern politikai esztétörténet cambridge-i látképe, Pécs, Tanulmány Kiadó, 1997. című válogatás. Az iskola gondolkodásmódjának gyökereihez jó közelítést ad *Huoranszki Ferenc: Nyelvfilozófia és esztétörténetírás* = Magyar Filozófiai Szle., XXXVI. évf. 1992. 5–6. sz. 960–980. o.

<sup>5</sup> Enyedi György válogatott művei. [Balázs Mihály és Káldos János vál.] Bukarest–Kolozsvár, Kriterion, 1997. Enyedire vonatkozóan l. még *Kelemen Miklós: Enyedi György. (Unitárius arcképcsarnok 1.)* Budapest, Heltai Gáspár Kft., 1998. [Bibliográfiával.]

<sup>6</sup> Jellemző példa a hódoltsági lehetőségeire, hogy az is előfordul: Erdélyből csempézik ki az unitárius kéziratokat a hódoltsági nyomdába, hogy azután majd a kész nyomtatványokat visszajuttassák. [Példát Hajós József hoz Lessing Dávid Ferencékről című tanulmányában. In: *Hajós József: Barangolás kolozsvári könyvtárakban. Művelődéstörténeti tanulmányok.* Bukarest–Kolozsvár, Kriterion Könyvkiadó, 1999. 263–274. o. A tanulmány témája jelen írással rokon: az erdélyi unitárius és a német felvilágosodás tolerancia-felfogásának kölcsönhatását tárgyalja egy évszázaddal később, ezen kívül figyelemre méltó és az említett cambridge-i szerzők által nem említett adatot közöl Locke egység, jelesül lengyel unitárius olvasmányairól.]

<sup>7</sup> Enyedi prédikációjában Jeremiás könyvének 21. részét magyarázva a korabeli magyar protestáns irodalomban megszokottnál is erősebben és részletesebben kifejtett párhuzamot állít fel az Ószövetség zsidósága és a korabeli magyarság között. A Nabukonodozor és Egyiptom közé szorított zsidóság megfelelője a 'bálványimádó német' és a 'pogány török' között szinylődő magyarság, a terjedelmes fejtegetés végkövetkeztetése pedig egyértelmű: „Pogány vala Nabukonodozor, pogány a török is, de amint amaz teljességgel elfoglalhatja vala zsidó országot kétszer, de mégis jó akaratjából királyt hagyja ott a zsidóknak ő nemzetségükből, azonképpen bizony kezében volt Magyarország és Erdély a töröknek, de mégis királyt, fejedelmet hagyott a mi magunk nemzetségünkben. Békességben tartá amaz Sedechiást. Úgy tetszik, hogy az országbeli urak jól volnának a török miatt, mind vallásunkban s mind örökségünkben megnyughatnánk. Sedechiástól csak hűséget s adót kíván vala Nabukonodozor. Mit kíván tőlünk is egyebet a török császár? Megszegé Sedechiás a frigyet s Egyiptomba cimborála. [...] Sóvárkodjunk csak vissza

Egyiptomba. Úgy tetszik, hogy szánkban volna az íze az olasz és német barátságoknak. [...] mi hasznunk mind testünkben, lelkünkben a bálványimádóknak barátságokban? A nyilvánvaló veszedelmet látom, a hasznát nem látom.” Enyedi idézett kiadása, 134–135. o. [Kiemelés tőlem.]

<sup>8</sup> A páduaiak, különösen Zabarella és Harvey, valamint rajta keresztül Hobbes kapcsolására részletesen kitér *J. W. N. Watkins*, [Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories. London, Hutchinson University, 1965. 2. kiad. 1973.] Enyedi padovai tanulmányairól, Zabarella hatásáról és az ebből eredő otthoni konfliktusokról l. Balázs Mihály bevezetőjét a fentebb említett Enyedi-kötetben.

<sup>9</sup> Locke – a korabeli angol protestáns politikai irodalom gyakori érvét hangoztatva – a dogmatikájukból következő politikai veszélyek miatt nem tolerálja a katolikusokat: „Mire irányul az a tanítás, hogy a kiközösített királyokat királyságukból elűzhetik, ha nem arra, hogy maguknak igénylik a királyoknak az országból való elűzésének hatalmát, amikor a kiközösítés jogát egyedül a maguk hierarchiájának követelik? [...] a hatóság részéről nem szerezhet jogot a türelemre az olyan egyház, amelyben mindenki, aki abba belép átkerül egy másik fejedelem védelmébe és szolgálatába”; illetve más okok miatt az ateistákat: „semmiképpen sem tűrhetők azok, akik tagadják Isten létét. Az istentagadók előtt ugyanis nem szilárd és szent a hűség, a szerződés és az eskü, amelyek pedig az emberi társadalom összetartó kötelekei” [idézett kiadás 109–111. o.] A nem-keresztény vallásokról viszont, bár előbb sűrűn példálózik velük, a tolerancia határait kijelölő konkludáló részben Locke már hallgat.

<sup>10</sup> Az erdélyi állapotokról talán korábban is lehetett némi elképzelése Locke-nak, hiszen az angol és erdélyi protestantizmus között ekkorra már jelentékeny közvetlen kapcsolatok is kialakultak. Már Milton is büszkén említi, példaként hazája elhivatottságára: „az sem ok nélkül történik, hogy Erdély komoly, takarékos népe [...] évente elküldi hozzánk nem is az ifjű, hanem az érett korú embereit nyelvünk és teológiai tudományunk tanulmányozására” [Részlet az Areopagiticából. In: Milton, az angol forradalom tükré. Válogatás prózai írásaiból. Budapest, Gondolat, 1975. 82. o.]. Milton szavait nem kell költői túlzásnak tekinteni: A XVII. század közepén a magyar puritán mozgalom központjaiban, Nagyváradon, majd Debrecenben korabeli forrásokkal is adatolhatóan annyira fölszaporodik a behozott angol nyelvű irodalom, hogy rövidesen angol nyelvkönyvet is érdemes kiadni. (*Komáromi Csapkés György*: Anglicum spicilegium. Debrecen, 1664.)

<sup>11</sup> Érdekes adalék, hogy ebben az időben a holland egyetemeken az egyik legkedveltebb disszertációs téma éppen az áteredő bűn, illetve a szabad akarat kérdése. Locke idejében is több itt tanuló erdélyi protestánsnak vannak ilyen vonatkozású írásai. Két nevesebb személyiséghez fűződő példa a XVII. sz. második feléből: *Apáczai Csere János* 1651. április 22-én védi meg a harderwijki egyetemen *De primi hominis apostasia* című dolgozatát, majd *Apáti Miklós* debreceni református prédikátor, kartézianus gondolkodó és átalakított a filozófia héroszaként ünneplő, a szabad vizsgálódás eszményét a szabad akarat tanával összekapcsoló *Vita triumphans* című munkája jelenik meg. [Amsterdam, 1688.]

<sup>12</sup> Sokan vannak, mondja Enyedi, „akik teljességgel fabulának, hazugságnak, messzünnen jött beszédnek tartják az Istennek üdvösségre hívó drága szent igéjét”, akik nem hiszik, hogy „Isten legyen, vagy ha van is, nincs gondja az emberekre, [...] szélnék, az bolond község diszciplínáinak tartják az Isten beszédét.” [Enyedi idézett kötete 24. o.]

<sup>13</sup> A *chirographicus* kultúraszerveződési modell nem csupán abban a technikai kérdésben tér el a *typographicus*tól, hogy nehezebben előállítható, következésképpen drágább és ritkább könyveken alapul, tehát szűkebb és zártabb. Önálló kultúra- és közösség-szerveződési modellről van szó, amelyben az elit az írás logikája szerint gondolkodik, az e logika szerint létrehozott tartalmakat viszont egy sajátosan inkomporált és átalakított oralitás szabályai szerint közli a szélesebb közönséggel. Ahogyan Jan Assmann fogalmaz: „a kanonikus szövegekkel való foglalatalkodás interpretátorért [kiált], aki harmadikként szöveg és címzett közé lépve felszínre hozza a szöveg mélyére zárt normatív és formatív impulzusokat. Kánoni szövegek értelme csakis szöveg-értelmező-hallgató hármasszabályában bontakozhat ki.” [In: Assmann, Jan: A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és

politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1999. 95. o.] Assmann példája az etióp kincstárnok megtérésének története [Ap csel 8, 30–31.]: Fülöp, hallván, hogy a kincstárnok Ezékielt olvassa (természetesen hangosan), megkérdezi: „Vajon érted-é, amit olvasol?” A döbbsé válassz: „Mi módon érthetném, hacsak valaki meg nem magyarázza nekem?” E modell legkorábbi klasszikus megfogalmazása politikafilozófiai jellegű: *Platón* Államában a hatalmi legitimitáció ideológiáját az írás logikája szerint alkotja meg az elit, majd mítosz formájában, a szóbeliség szabályai szerint fogadtatják el az alárendeltekkel. [Politeia 414b–415d] (A chirographicus/typographicus modellváltás összekapcsolódik a hangos olvasásról a néma olvasásra való áttérés kognitív problémáival, amelyek manapság újra sok kutató érdeklődését kezdik felkelteni).

A chirographicus modellt a protestáns gondolkodás kezdetétől a katolicizmushoz kapcsolja. Luther saját szerzetesi múltjára való, ismert visszaemlékezéseiben elsősorban azt nehezményezi, hogy mennyi közvetítőn kellett keresztüljutnia neki, a magasabb teológiai képzésre kismélt szerzetespapnak is, amíg a Vulgátát kezébe vehette, de folytonos Biblia-olvasását ekkor sem vették jó néven. Saját tevékenységének csúcspontját is a német nyelvű nyomtatott Biblia kiadásában látta: ez hite szerint minden embert megszabadít az olyan személyes, orális tekintélyeknek a gyámködésétől, akik fiatal korában annyi lelki gondot okoztak neki azzal, hogy az Írás és közé álltak. (Luther később, talán kissé dramatizálva a történetet, úgy meséli az esetet, hogy felettesei több intés után végül elkobozták tőle a nagy sokára, tulajdonképpen privilégiumként kapott Bibliát, azzal az indokkal, hogy 'túl sokat', és főként, hogy az egyházi hagyomány írott és tanítóinak élőszóbeli magyarázatait mellőzve olvasta azt.)

Jóval később a katolicizmus bizonyos áramlatai is magukat ismerik föl e modellben, és büszkén vállalják is azt. Itt példaként elég de Maistre-re utalni, aki így ír: „A kath. hitnek nincs szükségére [...] magába szállani, magához hittana felől kérdést intézni, miért hisz; benne épen nincs meg azon vizsgálódási viszketeg, mely a sektákat nyugtalanítja. Ez azon kétely, mely a könyveket teremti: miért írta tehát ő, ki soha sem kételkedik?” Majd később, a latin nyelvűség kapcsán: „Mi a szorosan vett népet illeti: arra nézve még jobb, ha nem érti a szavakat: A tisztelet csak növekedik ezáltal, az értelem pedig mit sem veszít.” [In: A pápáról. Pest, 1867. 30. o., 139. o.]

<sup>14</sup> A politikai közösség kora újkori *typographicus* szerveződése és a reformáció összefüggésének szép példája az, ahogyan Milton röpirataiban kapcsolódik össze a sajtószabadság a politikai szabadság és a vallásszabadság ügyével. Milton írásaiban a viták, előadások közösségi aktusainak a képét az individuális, írásbeliség által közvetített gondolkodás képei váltják föl. Nála a 'közéleti emberek eleven tevékenysége' azonos nyomtatásban megjelent írásaikkal, a könyv az 'érett emberi élet megőrzése és felhalmozása'. Amikor pezsgő szellemi életről akar beszélni, a sok londoni dolgozószoba képét írja le, ahol tollforogatók serege önti nyomdakész formába a gondolatait. [Milton i. m. 73–81. o.] (A kor politikai közösségének és a nyomdatechnikának az összefüggéseiről (is) jó elemzést nyújt *Molnár Gusztáv* *Ó Anglia, Anglia ... Esszé az angol forradalomról* című kötetében [Bukarest, Kriterion, 1984.] A vallási nyilvánosság szerkezetváltozására l. a 84. o., a politikai nyilvánosságára: 62–68. o., Milton szerepére: 49–51. o.)

Milton szabadságjogokra, elsősorban a sajtószabadságra vonatkozó nézetei egyébként összefüggenek az áteredő bűnre és az embernek a szabad választás lehetőségében megnyilvánuló szabad akaratára vonatkozó, fokozatosan kialakított nézeteivel, amelyek egyre hasonlóbakká válnak az unitárius tanításokhoz.