

Szántó Veronika

Toleráns eretnekség – eretnek tolerancia

Viták Locke *The Reasonableness of Christianity* című műve körül¹

Hiszen azért fáradozunk és azért szidalmaznak minket,
mert remélünk az élő Istenben, aki Üdvözítője minden
embernek... Ezt parancsolt, ezt tanítsd!

(1Tim 4,10–11)²

Mire John Locke utolsó, életében megjelent művének, a *The Reasonableness of Christianity*nek (A kereszténység ésszerűsége, 1695) a modern, kritikai kiadása napvilágot látott, addigra csaknem valamennyi jelentős ismeretelméleti, politikafilozófiai és pedagógiai művének, valamint levelezésének referenciakiadásai már hosszú évek vagy évtizedek óta hozzáférhetőek voltak. Számos, a szerző életében nem publikált írás is előbb került nyomdába, mint a kérdéses mű 1999-es oxfordi kritikai kiadása³.

Mindez persze egyáltalán nem véletlen, noha a *Reasonableness* annak idején, a XVII. század végén nagy port vert fel Angliában, és a XVIII. századi liberális anglikánok kedvelt hivatkozási alapjául szolgált. A támadások azonban hevesebbeknek és tartósabb hatásúaknak bizonyultak.

A napjainkra talán már megszűnőben lévő mellőzöttség oka három olyan vádpontban foglalható össze, amelyekkel általában nyíltan, néhol azonban csak implicit módon támadják a *Reasonableness*t. A kritikákban – hol egészen nyilvánvalóan, máskor viszont csak a mélyben meghúzódva – felfedezhető egy közös vonás, amely mindhárom bírálattípust egyaránt jellemzi. Mindegyikük azt veti Locke szemére, hogy kérdéses műve nem autonóm mű. Nem autonóm, mert elkötelezett egy vallási eretnekségnek; nem autonóm, mert a *Reasonableness* mindenestül a többi, vitán felül jelentősnek tekintett írás esetleges hiányosságaival, azok toldozgatásával, kiegészítgetésével van elfoglalva anélkül, hogy valami sajátosat felmutatna; és végezetül nem autonóm, mert nincs benne eredeti gondolat.

A Locke-ot követő nemzedékek bírálataiban természetesen bizonyos hangsúlyeltolódások figyelhetők meg. Nyilvánvaló, hogy a maga idejében a *Reasonableness*t elsősorban heterodoxiájáért támadták. Ez a kérdés mára Locke vallási meggyőződését firtató filozófiatörténeti problémává alakult, miközben előtérbe került a filozófiai relevancia szempontja.⁴ A művet sújtó kritika napjainkban mégis a *Reasonableness*-

¹ Ezúton szeretném megköszönni Ludassy Máriának, Orthmayr Imrének és Vassányi Miklósnak tanácsaikát, észrevételeiket, segítségüket.

² A szentírási idézetek a Szent Jeromos Bibliatársulat 1997-es kiadását (*Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, ford.: Káldi György) követik.

³ A szóban forgó kiadás: John Locke: *The Reasonableness of Christianity – As Delivered in the Scriptures*. (The Clarendon Edition of the Works of John Locke.) Oxford University Press, 1999.

⁴ A különböző szempontok persze együttesen is megjelenhetnek, mint pl. John Edwardsnál: „[...] in this present Attempt there are none of those Noble Strokes which are visible in that Person's Writings, and which have

ről tett említések meglehetősen csekély számában, semmint explicit állásfoglalásokban nyilvánul meg leginkább.

Ebben a dolgozatban amellett szeretnék érvelni, hogy 1. a *Reasonableness* – azzal együtt, hogy a szociniánus hatás vitathatatlan – nem szociniánus mű, azaz célja nem a szocinianizmusnak mint bizonyos hittételek összességének igazolásában áll; 2. ha továbbra is ragaszkodunk ahhoz, hogy a művet a „szociniánus” címkével lássuk el egy immár gyengébb értelemben, ezt nem tehetjük meg jogosan anélkül, hogy egy-szersmind ne címkéznénk fel Locke egynémely más, jelentős írását is; 3. a *Reasonableness* joggal tarthat igényt arra, hogy ne tekintsük pusztán kontingens függeléknek Locke életművében, mert rendelkezik olyan tartalommal, amely az egész korpusz szempontjából értékes újdonságot jelent; és ezáltal épp annyira autonóm mű, amennyire csak egy adott életmű keretein belül az egyes művek függetlenségéről egyáltalán lehetséges beszélni.

A REASONABLENESS TÖRTÉNETI ÉS TEOLÓGIAI KONTEXTUSA

A szocinianizmus részletes történeti és „dogmatikai” ismertetésére e helyen nincs mód.⁵ Egy fontos megjegyzés azonban mindenképpen ide kívánkozik. A ‘szociniánus’ és ‘unitárius’ terminusok pontos jelentését kell tisztáznunk. John Marshall gyakorlatilag újraírta *John Locke – Resistance, Religion and Responsibility* című munkájának a *Reasonableness*-szel foglalkozó részeit, amit – több más ok mellett – éppen e jelzők precízebb használatának igénye tett szükségessé. *Locke, Socinianism, „Socinianism”, Unitarianism* című esszéjében a szociniánus kifejezést (idézőjel nélkül) Fausto Sozzini követőinek tartja fenn, míg „szociniánus”-nak azokat a nonkonformista nézeteket valló szerzőket nevezi, akiknek eretnek elképzelései itt-ott egybeestek a szociniánusok tanításával, éppen ezért nem tudtak és nem is mindig akartak elhatárolódni a szakadároktól. A kifejezést leginkább a kortárs bírálók használták ebben a tágabb értelemben, bár ők maguk nem tettek különbséget a „hivatásos” és az ilyen „alkalmi” szociniánusok között. Az unitárius szóval azok a gondolkodók kívánták kifejezni vallási-teológiai hovatartozásukat, akik nem tartották magukat Sozzini követőinek, ám elvetették a Szentháromságot. A közbeszédben azonban ezek a kifejezések összekeveredtek, és természetesen a trinitáriusok voltak azok, akik a legkevésbé sem törekedtek precíz használatukra, hiszen számukra minden antitrinitárius elhajlás egyformán bűnös volt, tekintet nélkül arra, hogy e bűnösök miként identifikálták saját magukat (MARSHALL 2000, 111–114). Locke a primer szocinianizmustól *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity* (1697) című művében elhatárolódott,⁶ a Szentháromságot illetően azonban makacs hallgatásba burkolózott.

justly fain'd him a fair repute. That Vivacity of thought, that Elevation of mind, that Vein of Sense and Reason, yea and of Elocution too which runs through his Works are all extinct here [...]” (Edwards, John: *Some Thoughts Concerning The Several Causes and Occasions of Atheism*. In NUOVO 1997, 183.) Edwards fő vádjája mégis az eretnekség volt.

⁵ Fausto Sozziniról, a szocinianizmusról és a rakóvi kátéről lásd CHADWICK 1997, 189–193; REARDON 1981, 230–236.

⁶ Locke alábbi lesújtó véleménye a szociniánusokra vonatkozik, és felér egy explicit elhatárolódással: „May it not be suspected, that this so visible a warmth in their present circumstances, and zeal for their orthodoxy, would (had they the power) work in them as it does in others? They in their turns would, I fear, be ready with their set of fundamentals; which they would be as forward to impose on others, as others have been to impose contrary to them.” (LOCKE 1963, 295–296.)

A szocinianizmus talán legérdekesebb vonása az a belső ellentmondásosság, amely a következetes antidogmatikus attitűd eredménye. Elég, ha arra gondolunk, hogy ezen antidogmatizmus deklarációja az ún. *Rakówi katekizmus* (1604).⁷ A katekizmus azonban éppen a feltétel nélkül elfogadandó hittételek műfaja. A szociniánus káté a krédók iránti általános bizalmatlanság és egy erőteljes toleranciaigény kinyilvánításával kezdődik,⁸ ezt azonban az antitrinitárius hitcikkelyek tételes felsorolása követi. A hitbéli meggyőződés kizárólagossága, ugyanakkor a tolerancia szükségessége melletti állásfoglalás ellentmondásban állnak egymással. Klasszikus probléma ez, amelynek Locke egy sajátos megoldását nyújtja a *Reasonableness*-ben, amint azt látni fogjuk.

Hogy maga a *Rakówi katekizmus* megvolt-e Locke tekintélyes méretű könyvtárában, arról megoszlanak a vélemények.⁹ Annyi azonban bizonyos, hogy több ariánus, unitárius munkát (pl. Enyedi Györgyét), valamint a Lengyel Testvérek¹⁰ számos művét birtokolta. Hasonlóan nagy mennyiségben álltak Locke rendelkezésére az angol szociniánusok¹¹ könyvei is, nem beszélve a legfontosabb ortodox trinitárius apologéták traktátusairól.¹² Nem hagyhatók figyelmen kívül Locke ariánus (Newton), arminianus (Limbroch) és szociniánus (Firmin, Pople) barátai, akikkel igen bizalmas levelezésben állt. Ne feledjük, hogy Locke hollandiai száműzetését hugenották, szociniánusok és remonstránsok társaságában töltötte.

A művek és személyek fenti felsorolása távolról sem teljesen demonstrálja azt a szellemi közeget, amelyben Locke meglehetősen otthonossággal mozgott; mindazonáltal önmagukban e tények nem alkalmasak arra, hogy vallási meggyőződéséről megbízható képet alkossunk. Annyi azonban nyilvánvaló, hogy rendkívül jól ismerte a különféle irányzatokat, érveiket és gyengeségeiket, és levelezése a problémák nyitott kezeléséről, valamint élénk, néha megdöbbentően őszinte vitákról tudósít (vö. MARSHALL 2000, 139–141).

A *Reasonableness* keletkezési kontextusát egyéb vallási viták is színesítették, amelyek fontosak a mű szempontjából, és amelyeket itt csak megemlítünk. Az ún. második antinomiánus (szélsőséges kálvinista) vita Tobias Crisp puritán teológus munkáinak újrakiadása kapcsán robbant ki, központjában az *electio* és az eleve elrendelés rendkívül szigorú felfogása állt. A másik szélsőséget a deisták képviselték. Locke mind az antinomiánizmust, mind a deizmust támadta a *Reasonableness*-ben, és felhívta a figyelmet arra, hogy az egyik túlzás növelheti az ellentétes nézetet vallók táborát, valamint arra, hogy az efféle szélsőségek romba dönthetik az egész keresztény val-

⁷ A lengyelországi Raków városát Jan Sieninski földbirtokos alapította. Sokan egyfajta új Jeruzsálemet láttak a városban, amely kommunisztikus elveken, önellátó gazdálkodáson alapult. A sienai Fausto Sozzini 1580-ban érkezett ide. A várost 1638-ban rombolták le a katolikus főpapság emberei. Rakówról és a rakówi testvérekről bővebben lásd HILLAR 1994.

⁸ Rees, Thomas: *The Racovian Catechism, with Notes and Illustrations, Translated from the Latin: To Which is Prefixed a Sketch of the History of Unitarianism in Poland and the Adjacent Countries*, 1818. In Nuovo 1997.

⁹ Victor Nuovo szerint nem, John Marshall szerint mindjárt három kiadásban is. Marshall álláspontja tűnik helytállóknak, mert újabb és általánosságban is jobban dokumentált. Vö. NUOVO 1997, xxix; MARSHALL 2000, 118.

¹⁰ Többek közt S. Przykowski, J. Crell és A. Wiszowaty. Valamennyien antitrinitárius lelkipásztorok, illetve gondolkodók voltak a XVII. század eleji Lengyelországban.

¹¹ Pl. J. Biddle, az angol unitarizmus alapító atyja; S. Nye, a legismertebb és legaktívabb unitárius propagandista és apologéta Locke korában; Peter King, Locke ariánus unokatestvére, szintén több antitrinitárius traktátus szerzője. Locke végrendeletében King gondjaira bízta teológiai tárgyú kéziratait.

¹² Locke könyvtáráról bővebben lásd John Harrison – Peter Laslett: *The Library of John Locke*. The Oxford Bibliographical Society, Oxford 1965.

lást. Végezetül a római katolikusok ügye is napirenden volt, és elősegítette bizonyos teológiai, illetve politikai problémák előtérben maradását.¹³

EGY RAKÓWI RABBI ESSEXBEN

A *The Reasonableness of Christianity* a következő vádpontok alapján nyilvánították vétkesnek a „szocinianizmus bűnében”: Locke tagadja az eredendő bűnt, a lélek immaterialitását, a kárhozottak örökkévaló szenvedéseit, a Szentháromságot, Krisztus helyettes áldozatát, az innatizmus minden formáját, emellett hitvallási minimalizmusra törekszik és széles körű toleranciát javasol, ami utat nyit a különböző eretnek-ségek előtt. A vádak nem egyenrangúak: a Trinitás tagadása a legsúlyosabb, amellyel a latitudináriusok sem azonosulhatnak, míg a tolerancia elfogadható gondolat lehet, legalábbis az utóbbiak számára.

Az Előszóban Locke megjelöli azt a módszert, amelyet mindvégig követni fog. A kereszténység lényegének feltárásához nem kell más, mint a Szentírás, elfogulatlan-ság és némi elszántság.¹⁴

Locke többé-kevésbé az üdvtörténeti kronológia mentén halad az értekezésben, tehát az eredendő bűn kérdése kerül először terítékre. Úgy véli, nemcsak a józan észnek, hanem a Biblia pozitív kijelentésének is ellentmond az az elképzelés, hogy Ádám vétke folytán valamennyi leszármazottja, azaz az egész emberiség örök kárhozatra, netán szükségszerű, folyamatos vétkezésre volna ítélve (LOCKE 1963, 9). „Azon a napon, amikor eszel róla [ti. a tudás fájáról], meg kell hálnod!” (Ter 2,17) – hangzik az isteni ítélet. Majd, miután megtörtént a bűnbeesés, Isten végre is hajtja: nem úgy, hogy nyomban kivégzi az első emberpárt, hanem úgy, hogy megfosztja őket halhatatlanságuktól és a paradicsomi élet örömeitől. Összhangban van ez Szent Pál kijelentésével: azt nyerjük vissza Krisztus révén, amit elvesztettünk Ádám által (1Kor 15,21–22). Így nem esett csorba az isteni igazságosságon. Igaz ugyan, hogy az ősatya bukása miatt mindannyian elestünk az örök élettől (legalábbis attól a kényelmes helyzettől, hogy a halhatatlanság automatikusan járjon nekünk), de nem történt jogtiprás. Az ember semmit nem tett a paradicsomi halhatatlanságért, Isten pusztán végtelen jóságában akarta kitüntetni vele az emberiséget. Azzal, hogy megvonta tőlünk ezt a kegyet, semmi olyasmit nem vett el tőlünk, amire jogot formálhatunk. Még rövid és fáradságos életünkért, mint a legkülönlegesebb isteni kegyelemben való részesedésért is hálával tartozunk neki (LOCKE 1963, 7–8). Az érvelés e pontján felmerül a kérdés, hogy a végtelen és a véges élet közti különbség miképpen konstituálhat egyszersmind jogi különbséget is. Az örök élet nem emberi jog, mihelyst azonban meghatározott véges tartamra redukáljuk, rögtön az emberi jogok legalapvetőbb pillérévé válik (vö. pl. LOCKE 1999, III/16). A kvantitatív változtatás hogyan hozza létre e kvalitatív változást, és ez mely ponton áll be? Vajon Noé kilencszázötven esztendeje és az átlagos emberi élet-tartam különbözik-e egymástól *minőségileg*? Vagy a minőségi változást a véges és

¹³ Locke korában a katolikus hit fő védelmezője John Gother volt, akinek a fő műve a témában: *A Papist Mis-represented and Represented: or, A Two-Fold Character of Popery* (1685).

¹⁴ „The little satisfaction and consistency that is to be found in most of the systems of divinity [...] made me betake myself to the sole reading of the Scriptures [...] for the understanding of the Christian Religion [...] by an attentive and unbiassed search [...]” (LOCKE 1963, 3.) Az „unbiassed search” a mű egyik leggyakoribb szófordulata.

a végtelen közötti ugrás eredményezi, tekintet nélkül a véges aktuális időtartamára? Erre a kérdésre nem találunk választ a műben, de nincs tudomásom arról, hogy bárki is számon kérte volna ezt Locke-tól, az emberi jogok prófétájától. Minden bizonynyal azt felelte volna, hogy mivel Istentől kaptuk az életet, nem követ el jogsértést, ha elveszi tőlünk. Nem így áll a helyzet embertársainkkal, akiket semmi nem hatalmaz fel arra, hogy mások élete felett rendelkezzenek. Az a kijelentése, hogy az örök élettől Isten szabadon megfoszthat, sőt, még nyúlfarknyi, megpróbáltatásokkal terhes életünkben is az ő végtelen kegyelmét kell felismernünk, arra enged következtetni, hogy Istennel szemben – Kierkegaard-ral szólva – nem lehet igazunk és nincsenek jogaink. Ám a következőkben ezt olvassuk:

„Had he taken from mankind any thing that was their right... without any fault and demerit of their own; this indeed, would be hard to reconcile with the notion we have of justice; and much more with the goodness, and other attributes of the Supreme Being, which he has declared of himself; and reason, as well as revelation, must acknowledge to be in him, unless we will confound good and evil, God and Satan [...]” (LOCKE 1963, 8.)

Ebből pedig úgy tűnik, elvileg mégsem lehetetlen, hogy jogsérelem érje az embert Isten részéről. A jog fogalma tehát nem olyasmi, ami kizárólag az emberi közösségekre értelmezhető, hanem Isten és ember viszonyában is megjelenik. Teoretikusan nem kizárt, hogy Isten a zsarnokság bűnébe essen, a zsarnokság locke-i definíciója ugyanis „a hatalom gyakorlása a jog határain túl” (LOCKE 1996, 175). Hogy a gyakorlatban ez mégsem fog bekövetkezni, arról az értelem és a kinyilatkoztatás biztosít minket.

Tény, hogy a *Reasonableness*nek szorosan véve nem tárgya a jog alapjainak tisztázása, ezért nem lenne helyénvaló hibának felróni e kérdés kidolgozatlanságát. Csak hogy a fentebb vázolt nehézségnek közvetlen relevanciája van arra a problémára nézve, amit Locke nagyon is meg akart oldani. Zsarnokinak találta azt a felfogást, hogy Isten véten milliókat büntet egyetlen bűnös vétkéért. Olyan ellenérvet konstruált azonban, mely – mint láttuk – mégsem bizonyul teljességgel hatásosnak a zsarnokság ellen: az most csupán más oldalról látszik fenyegetni. Kerülő úton ugyanoda jutottunk, ahova az első, legkézenfekvőbb és nem túlzottan filozófiai érv is vezetett jóval kevesebb energiabefektetés árán: az eredeti bűn fogalma nem egyeztethető össze Istennel a kinyilatkoztatásból ismert attribútumaival és a természetes értelemmel.

Nem ez az egyetlen vonás, amely összeköti a *Reasonableness* eredendő bűnnel kapcsolatos fejtegetéseit Locke politikafilozófiai írásaival. Az *Értekezés a polgári kormányzatról* első része Robert Filmer ellenében amellel érvel, hogy a törvényes hatalom nem Ádám atyai hatalmának folytonos átöröklődésén alapul. Ádámnak sem apasága, sem Isten pozitív adománya folytán nem volt olyan hatalma utódai és a világ felett, amelyet állítanak róla – összegzi az első értekezés eredményeit a második. Locke mindenestül elvetette Ádám reprezentatív státuszának valamennyi lehetséges formáját. Semmi sem jogosítja fel arra, hogy mások nevében cselekedjen – akár mint felkent uralkodó, akár mint az első bűn elkövetője. Azt, hogy Ádám e kétféle lehetséges képviselői szerepe szorosan összekapcsolódik egymással, s társításuk nem pusztán önkényes, bizonyítja Locke kortársának, Drydennek *Absalom and Acithophel* című írása, amelyben kifejti, hogy az individuális beleegyezésen alapuló hatalom egyenesen az eredendő bűn tagadásával azonos. Locke-nak ismernie kellett ezt a művet, amely Shaftesbury ellen irányult. John Marshall szerint mindez azt látszik valószínűsíteni, hogy Locke-ot már a *Két értekezés* idején bizonyos szociniánus hatások érték, amely

feltevést ekkori olvasmányai (pl. Biddle *Two-fold catholicism*) is megerősítenek (MARS-HALL 2000, 148–149). E hipotézis elképzelhető ugyan, mégis ugyanilyen joggal állíthatjuk azt is, hogy Locke a szocinianizmustól teljesen függetlenül, nevezetesen politikai filozófiai vizsgálódásai során jutott el egy olyan teóriáig, amely utólag felfogható a szocinianizmussal való rokonszenvezésének jeleként is, különösen akkor, amikor a gondolat már nem társadalomfilozófiai, hanem teológiai szövegkörnyezetben bukkan fel. Még inkább valószínű, hogy nem szociniánus befolyásról, hanem barátjának, az arminiánus Philipp van Limbrochnak a hatásáról van szó. Locke jól ismerte *Theologia Christiana* című értekezését, amelyben Limbroch azt állítja, hogy Ádám leszármazottaira való hatása kimerül a kiüzetetés tényében. Megjegyzi ugyanakkor, hogy minden ember a bűnre való hajlammal születik.¹⁵ Ez utóbbi gondolatot Locke elvetette: szilárdan állította, hogy az emberi természet semmilyen értelemben nincsen *ab ovo* megromolva (LOCKE 1963, 8), bár képességei korlátozottak.

„Egy ember által jött be a bűn a világba, és a bűn által a halál” (Róm 5,12). Természetes módon adódik a következő megfontolandó kérdés, a halál mibenléte. Ezt Locke igen rövidre zárja: a halál semmi esetre sem jelenthet örök kínokat a pokol fenekén, sem pedig szükségszerű vétkezést, ahogyan azt egyesek – bizonyára a kálvinisták – tartották. Mi mást is jelenthetne, mint a megszűnést, az életmegnyilvánulások, az érzékelés teljes hiányát? Locke azonnal le is szögezi, hogy épp ez az az állapot, amelyből majd a megváltás műve fogja kiszabadítani az embereket (LOCKE 1963, 7). A mortalizmus szintén egy gyakran hangoztatott szociniánus tétel volt, és nem csak a *Reasonableness* miatt érte vád Locke-ot ebben a kérdésben. Maga Leibniz volt az, aki 1709-ben emiatt bírálta az *Értekezés az emberi értelemről*-t. Az *Értekezés* nem zárta ki a gondolkodó szubsztancia anyagi voltát, márpedig a lélek halhatatlanságának garanciája – a konvencionális érvelés szerint – éppen immaterialitásában áll. Leibniz vádja szerint Locke azért hajlott arra, hogy elfogadja a lélek anyagi természetét, hogy alá támaszthassa ezzel eretnek meggyőződését, a mortalizmust.

Locke valójában nem állítja az *Értekezés*ben, hogy a lélek materiális. Egyszerűen annyit tesz csak, hogy levonja episztemológiájának következményeit. Ismeretelmélete márpedig involválja, hogy a szubsztancia önmagában hozzáférhetetlen az emberi megismerés számára, melynek mindig csak együttlétezőként észlelt, egyszerű ideák kötegeivel van dolga (LOCKE 1979, II. XXVIII. fej.). Azonban Locke agnosztikus álláspontja nem csak Leibnizet vezette arra, hogy a háttérben eretnokséget szimatoljon. Az 1690-es évek folyamán Edward Stillingfleet püspök több munkát is szentelt annak, hogy kimutassa az *Értekezés*ben található rejtett szentháromság-tagadást. Ez a vád szintén a szubsztancia természetének megismerhetetlenségén alapult. Stillingfleet rámutat, hogy amennyiben semmit nem tudhatunk a szubsztanciákról, így Istenről, azt sem remélhetjük, hogy ezek egylényegűségéről és egyéb tulajdonságairól fogalmat alkothassunk. Locke úgy érvelt, hogy – mivel Isten természete megismerhetetlen –, az unitáriusok sem állíthatják jogosan, hogy ismernék azt, ezért aztán nem is tehetnek szubsztanciális kijelentéseket róla. A Szentháromságról se pró, se kontra nem hozhatók fel érvek. Látható tehát, hogy Locke nem az antitrinitáriusoknak kívánt

¹⁵ Philippus van Limbroch: *A Compleat System, or the Body of Divinity* (1702). In Nuovo 1997, 47. *A Compleat System a Theologia Christiana* angol fordítása. Locke jól ismerte az 1686-os első és az 1695-ös második kiadást is. Ez utóbbi különösen fontos a *Reasonableness* szempontjából. Locke saját bevallása szerint ösztönzőleg hatott teológiai kutatásaira.

kedvezni szkeptikus álláspontjával, hanem független, episztemológiai megfontolások vezették.

Visszakanyarodva Leibnizhez, azt mondhatjuk, hogy érvelése akkor sem volna helytálló, ha az *Értekezés* csakugyan kiállt volna a lélek materialitása mellett. Locke ugyanis jól datálhatóan, 1682-től kezdve nem vélte úgy, hogy a lélek anyagtalansága egyértelműen bizonyítaná halhatatlanságát (MARSHALL 1994, 401–402). Ennek a bizonytalanságnak lett az eredménye az *Értekezés* híres tétele a személyes azonosságot konstituáló öntudatról. Az individuum halál utáni kontinuitása, ezáltal felelősségre vonhatósága ezen alapszik. Ha tehát a gondolkodó szubsztancia immaterialitása amúgy sem garanciája a halhatatlanságnak, Locke aligha akarhatta épp ezen immaterialitás tagadása révén bizonyítani a halandóságot.¹⁶

Ha már az imént érintettük a Szentháromság kérdését, foglalkozunk most ezzel. Igaz ugyan, hogy így eltérünk attól a sorrendtől, amelyet a *Reasonableness* követ – és amelyhez eddig többé-kevésbé mi is tartottuk magunkat. Mégsem hiba ekképp eljárni. Ha ugyanis tárgyalásunk sorrendje szigorúan ragaszkodna a műhöz, esetleg szóba se kerülne ez a probléma. A Szentháromság tagadásának vádját nem annyira bizonyos pozitív kijelentések, hanem sokkal inkább Locke-nak a témát illető konok és mély hallgatása vívta ki, kisebb részben pedig egyes bibliai passzusoknak a bevetéstől eltérő interpretációi.¹⁷

Locke életében utójára 1661-ben (vagy 1662-ben) nyilatkozott egyértelműen a Szentháromságról szóló nézeteiről. *Essay on Infallibility* című munkájában azon a véleményen volt, hogy a három isteni személyben, valamint Jézus Krisztus kétféle természetében való hit esszenciális. Hozzátette ugyanakkor, hogy ezeknek a doktrínáknak az igazsága semmiféle értekezés keretein belül nem analizálható vagy bizonyítható, és értelmünk segítségével meg nem ragadható. Nem sokkal később, 1667-ben, az *Essay on Toleration* című tanulmányban a trinitárius tanok mintha egészen más hangsúlyt kapnának: azok közé a spekulatív nézetek közé sorolja őket (a bűnbeeséssel együtt), melyek a feltétlenül tolerálandó vélemények kategóriáját alkotják. A két említett írás közé ékelődik időben az *Essays on the Law of Nature* (1663–1664), amelyben Locke elveti az innatizmus minden formáját. Nem valószínű, hogy a konvencionális teológiától a szocinianizmus irányába való ezen elmozdulás ténylegesen szociniánus hatásra történt, tekintettel az igen korai időpontra, amikor még minden bizonnyal sem kiterjedt szakadár kapcsolatok, sem széles körű eretnek irodalom nem állt Locke rendelkezésére. Valószínű tehát, hogy önálló filozófiai fejlődéssel állunk szemben. Marshall ugyan megemlíti azt a Robert Fergusontól származó beszámolót, amely szerint Lord Shaftesbury a halálos ágyán, 1682-ben ariánusnak deklarálta magát, kijelentvén, hogy Jézus Istennek a világhoz képest preegzisztens teremtménye, és elvetette a *satisfactio* tanát. Túl ezen, Christopher Sand ariánus egyháztörténetéhez, a *Nucleus historiae ecclesiasticae* című munkájához Locke igen terjedelmes jegyzeteket készített, valószínűleg az alatt az idő alatt, amíg Shaftesbury munkatársa volt. Ha ezek a feltételezések igazak, máris olyan forrásra találtunk, amelyből Locke korai heterodóxiája táplálkozhatott az 1666-os évtől kezdve (ekkor találkozott ugyanis először Loc-

¹⁶ A Locke–Leibniz–Stillingfleet vitáról lásd még MARSHALL 2000, 156–158.

¹⁷ A *The General Reflections upon the Beginning of St. John's Gospel* címen ismert kézirat, amelyet Marshall Locke egyetlen nyíltan antitrinitárius írásaként tartott számon, nem Locke műve, hanem valószínűleg Souverain-é. 2000-es esszéjében Marshallnak már ennek tudatában kellett érvelnie, miáltal jelentősen megnehezedett számára Locke szocinianizmusának kimutatása.

ke és Sir Ashley). Csakhogy a Shaftesbury haláláról szóló híradás nem túl megbízható. Ferguson szigorú puritán volt, és már csak ezért sem tartozott a lord kebelbarátai közé. Ráadásul csak azután hozakodott elő a történettel, miután Stillingfleet nyilvánosságra hozta fentebb már ismertetett vádjait, az első ilyen jellegű vádakat. Ez legkevesebb nyolc év késedelmet jelent, amely egy mégoly jó emlékezőtehetséggel megáldott férfiú memóriáját is elhomályosíthatja (MARSHALL 2000, 143).

Mielőtt Locke hozzálátott volna a *Reasonableness* megírásához, már egy ideje teológiai kutatásokat végzett. Ezeknek a kutatásoknak az eredményeképpen jött létre az *Adversaria Theologica* néven ismert kézirat, melynek jelentőségéről és szerepéről megoszlanak a vélemények, s amelyből a különböző, Locke késői teológiáját vizsgáló szerzők egymással szöges ellentétben álló következtetéseket vonnak le. Marshall szerint az *Adversaria*ból minden nehézség nélkül kiolvasható Locke antitrinitárius volta, míg Nuovo épp ellentétesen konkludál.¹⁸

Az *Adversaria Theologica* egy közel ezeroldalas jegyzetfüzet, amely legnagyobb-részt üresen maradt lapokból áll. A felhasznált lapok több külön „projektről” tanúskodnak, amelyekbe Locke belevágott. Számunkra az a 28 címszó a legfontosabb, amelyek valójában 14 ellentétpárt alkotnak. A párok tagjai egymással szemközti oldalakon foglalnak helyet; az egyes címszavak alatt a mellettük szóló érvek olvashatók.

Amint Nuovo megjegyzi, az *Adversaria* pusztta megjelenése is többeket arra indított, hogy úgy vélje: Locke itt trinitarizmus és antitrinitarizmus súlyát méri össze, és mivel az utóbbit támogató érvek már első ránézésre is számosabban vannak, az említett szerzők¹⁹ nem kevesebbet állíthatnak (vagy legalábbis sugallhatnak), mint azt, hogy e kézirat voltaképpen Locke antitrinitarizmus melletti állásfoglalását dokumentálja.

Négy címszó foglalkozik a Szentháromsággal. A *Trinitas/Non Trinitas* felirat alatt összesen két érv szól a Háromság mellett, amelyekkel szemben tizenhárom ellenérv áll. A *Christus Deus Supremus* állítást három érv támogatja, ami elég csekélynek tűnik a *Christus non Deus Supremus* nyolc további érvével összemérve. Szintén nem túlzottan kiegyensúlyozott a *Christus merus homo/Christus non merus homo* hét-egy aránya. És ha mindenestül elfogadjuk az *Adversaria*ban foglaltak illetően értékelését, akkor azt találjuk: annak esélye, hogy *Spiritus Sanctus Deus*, és nem pedig *Spiritus Sanctus non Deus*, csupán kettő a tízhez. Valószínű, hogy a legtöbb érv John Biddle *A Confession of Faith* és *Twelve Arguments*²⁰ című műveiből származott.

Nuovo az egyik irányba eltolódott számarányok túlértékelésének és az elhamarkodott ítéleteknek a veszélyére figyelmeztet. Az, hogy az antitrinitárius állítások dominálnak, cseppet sem véletlen, hiszen az érvek antitrinitárius szövegekből származnak. Másfelől az sem valószínű, hogy Locke-ot magát meggyőzte volna az érvek pusztán számbeli fölénye. Feltételezhetjük, hogy amennyiben talált volna egy olyan ellenvetést, amely egymaga képes lebírni összes konkurensét, nem habozott volna magává tenni azt. És ez több mint egyszerű hipotézis. Úgy tűnik, ez történt abban az esetben, amelyben Locke azt vizsgálta: Krisztus pusztán ember, vagy az isteni természet is megtalálható benne (*Christus merus homo/Christus non merus homo*). Emlékezte-

¹⁸ Az *Adversaria*ról ld. Nuovo 2002, xxix–xxxiii. Maga az *Adversaria* is olvasható ebben a könyvben (19–33).

¹⁹ Nuovo Marshall mellett még Maurice Wiles *Archetypal Heresy* (Oxford, 1996) című könyvét említi.

²⁰ Biddle ezen írásainak teljes címe: *A Confession of Faith Touching the Holy Trinity According to the Scripture*, illetve *Twelve arguments drawn out of the Scripture wherein the commonly received opinion touching the Deity of the Holy Spirit is clearly and fully refuted*. A két Biddle mű Locke számára a *The Faith in One God* című kötetben volt hozzáférhető.

tünk, hogy itt egy érv árválkodott szemben hét darab Biddle-től való, az első lehetőséget támogató érvel. Az érv Péter első leveléből származik (1,11), ahol az apostol Krisztus preegzisztenciáját mondja ki, és ezzel egyidejűleg azt, hogy nem közönséges emberi teremtményről van szó. Locke még monogramjával is ellátta ezt a helyet, mely gesztussal mindig a számára elfogadható, általa jóváhagyott nézeteket tüntette ki.

További megfontolások is szólnak amellett, hogy a szóban forgó kéziratnak nem az volt a célja, hogy összegyűjtse a pró és kontra érveket, majd egyszerűen mérlegre tegye az egyes oldalak igazságát. Az alapos Locke aligha elégedett volna meg csupán az egyik oldal érveinek összegyűjtésével, sőt, annak is csak egy relatíve kis részével. Ha a cél mégis abban állt volna, hogy végre tiszta víz kerüljön a trinitárius pohárba, akkor nyilvánvalóan egy félbemaradt próbálkozással van dolgunk, így viszont az *Adversaria* nem alkalmas arra, hogy rajta mérjük le, hányadán is állt Locke a Szentháromsággal. Nuovo azt is hozzáteszi, hogy ezen kívül még legalább három olyan kéziratról tud, ahol Locke ugyanezt a szembeállító technikát alkalmazza. Mindhárom teológiai tárgyú, de nincsenek átfedésben az *Adversaria*-ban vizsgált témákkal. Az egyik Fontenelle egyik művéből, a másik kettő pedig a Szentírásból tartalmaz szemelvényeket. Ez arra enged következtetni, hogy a négy esetben is alkalmazott eljárás Locke bevett jegyzetelési módszere volt. A jegyzetelés metodológiája különben is foglalkoztatta Locke-ot,²¹ ami nem csoda, ha tekintetbe vesszük azt az elképesztő méretű kézirat- és jegyzethalmazt, melyet az utókorra hagyott. Az is hozzátartozik azonban az igazsághoz, hogy a három utóbb említett kézirat mindegyike csak egy műből vesz részleteket, míg az *Adversaria* – a Biddle-passzusok dominanciája ellenére is – több forrást használ, ami mégiscsak polemikus jelleget kölcsönöz neki. Mindazonáltal ezen ellenvetések alapján erősen kétséges, hogy az *Adversaria* – mint a *Reasonableness*st alig néhány hónappal megelőző, és ezért Locke akkori állásfoglalását jól reprezentáló mű – alkalmas lenne annak a hiánynak a kitöltésére, amelyetől a *Reasonableness* szenved a Szentháromságot illetően (vö. Nuovo 2000, 191–192)²².

Hogy miért nem beszél Locke a Trinitásról, azt egyfelől nem nehéz megválaszolni. Mint arra korábban utaltam, már az 1667-es *Essay on Toleration* sem tartja esszenciálisnak a szentháromságtant. Márpedig a *Reasonableness*nek egyetlen deklarált célja van, nevezetesen a kereszténység lényegének feltárása a Biblia, különösen az Újszövetség szövege alapján (LOCKE 1963, 3). Ám Locke túlmegegy a pusztá hallgatáson. A tradicionálisan a Szentháromság bibliai megalapozásaként interpretált szentírási passzusokat ugyanis egészen máshogyan értelmezi. Valószínűleg ez volt az a mozzanat, amelyet a trinitárius kritikusok – élükön Edwardsszal – valóságos provokációként értékelték, meghatározva ezzel a pamfleteknek a kellesténél olykor indulatosabb hangvételét.²³

Melyek ezek a szöveghelyek? Mindenekelőtt azok, amelyekben az „Isten Fia” kifejezés előfordul. Locke számára ez nem jelent többet, mint azt, hogy Jézus a Mesiás (Krisztus). Ezért előszeretettel idéz olyan részleteket, ahol e két formula egymást követően, mintegy egymást értelmezve fordul elő, pl. Jn 6,69; Jn 11,27; Lk 4,41; Mk 3,11–12 (lásd pl. LOCKE 1963, 31, 35). Amikor Edwards ezt Locke szemére veti,²⁴

²¹ Ezzel foglalkozik a *New Methods of a Common-Place-Book* című műve.

²² Ugyanitt bővebben olvashatunk az említett három kéziratról.

²³ Edwards háromszor támadta a *Reasonableness*st. A *Some Thoughts*ra (1695) Locke a *Vindicationnel*, a *Socinianism Unmasked*-ra (1696) a *Second Vindicationnel* válaszolt. A harmadik munka a *The Socinian Creed* (1697).

²⁴ Edwards, John: *Some Thoughts Concerning The Several Causes and Occasions of Atheism*. In Nuovo 1997, 182.

utóbbi kitar mellett a történeti magyarázat mellett, amelyet a *Reasonableness*ben is alkalmaz. Eszerint a zsidó hagyomány mindig is a Messiást értette az „Isten Fia” megnevezés alatt, és a kereszténységben mint a zsidó tradíció folytatásában és betetőzésében értelem szerűen átvették ezt a formulát. A *Vindication of the Reasonableness of Christianity* (1695) című munkájában ezt az érvet még megtámogatja azzal, hogy Canterbury érsekének hasonló véleményére hivatkozik (LOCKE 1963, 172). Locke János apostol „utószavát” is idézi (Jn 20,30–31), amelyben az evangélista megindokolja, hogy miért írta le Jézus történetét. János evangéliumát a Szentháromság megalapozásaként szokás számon tartani. Locke azonban, fittyet hányva e tényre, részben saját értelmezésének megerősítéseként könyveli el ezt a részletet (pontosan abban látva János eredeti intencióját, amiben a szociniánus Enyedi György is látta; magáról az értelmezésről még lesz szó), és nem-trinitárius szellemben interpretálja azt. A János-prológus pedig természetesen teljesen hiányzik a műből. Locke nem tesz továbbá éles különbséget Jézus és Ádám isteni fiúsága között: mindketten emberi közreműködés nélkül jöttek a világra, és mindkettőjükéről elmondható, hogy jobban hasonlítottak az Atyára, mint bármely más emberi lény, hiszen eredendően halhatatlanok voltak; igaz, Ádám a bűnbeesés pillanatában elveszítette ezt a tulajdonságát. Úgy tűnhet, Locke számára e két személy születése lényegileg nem különbözik egymástól, míg a köztük vonható párhuzamok szembetűnően nagy hangsúlyt kapnak, és ez különösen az előzőek fényében válik gyanússá (LOCKE 1963, 9, 106). Marshall megjegyzi: Locke-nak maximálisan tisztában kellett lennie azzal, hogy ezek az interpretációk milyen implikációkat hordoznak, és ha el akarta volna kerülni, hogy ártatlanul gyanúba keveredjen, valamilyen módon jeleznie kellett volna, hogy mindazonáltal nem veti el a Szentháromságot. Limbroch például, akinek a *Theologia Christiana*ját – egy levél tanúsága szerint (NUOVO 2000, 184) – Locke nem sokkal azelőtt olvasta újra, hogy belekezdett volna a *Reasonableness* megírásába, nem tartotta ugyan fundamentálisnak a szentháromságtant, ám mégis deklarálta trinitárius volt (MARSHALL 2000, 166–167). Viszont az is hozzátartozik az igazsághoz, hogy bár a *Reasonableness* nem trinitárius módon interpretálja az említett bibliai passzusokat, alternatív értelmezései ugyanakkor nem is az antitrinitarizmus szolgálatában állnak, hanem mindig egy harmadikutas koncepciót követnek, amely szigorúan véve nem mond semmit a Szentháromságról se pró, se kontra. E koncepció részletes tárgyalására rövidesen sor kerül. Az már azonban e ténnyől is kitűnik, hogy a *Reasonableness*ben Locke-ot nem az vezérelte, hogy – antitrinitárius szellemben értelmezve a Bibliát – legalább is implicit módon a szociniánus tanok igazságát prezentálja vagy sugalmazza; ehelyett egy, a dogmatikai vitáktól kevésbé függő elképzelés vezette. Annyit megengedhetünk: olykor a szociniánusok által taposott csapásokon.

Mielőtt rátérnénk a *Reasonableness* fő mondanivalójának taglalására, vegyünk szemügyre egy másik olyan kérdést, amely okot adott az ortodoxoknak arra, hogy Locke-ban egy közönséges szakadárt lássanak. A *satisfactio* kérdésében eléggé hasonló technikát követ, mint ami a Háromság esetében megfigyelhető, jelesül a hallgatás technikáját. Az értekezés végén található egy összefoglalás arról, hogy mit tart Locke a kereszténységgel járó legnagyobb előnyöknek, vagyis azt vizsgálja, mi mindenben részesedett az emberiség Jézus földi küldetése folytán, és mit kapott az Evangélium tanításától (LOCKE 1963, 134–151). Ebben a felsorolásban nem szerepel a *satisfactio*, vagyis az, hogy Krisztus, halála révén, az emberi bűnökkel ekvivalens jóvátételt fizetett az isteni igazságosságnak, megszerezve ezáltal Isten bocsánatát. Ezt a dogmát

ebben a formában a szociniánusok tagadták, mert Isten végtelen jóságának csorbítását ismerték fel benne, aki e tan szerint nem szabad elhatározásából bocsátja meg az emberek bűneit, hanem egy személytelen tranzakció következményeképpen.²⁵ Megtartották azonban a *satisfactio* egy rendkívül legyengített változatát.²⁶ Edwards igen csak hiányolja a *satisfactiót* a műből, és elégedetlenségének hangot is ad:

„When he proceeds to mention the *Advantages* and Benefits of Christ's Coming into the world, and appearing in flesh, he hath not one syllable of his Satisfying for us, or by his Death purchasing Life and Salvation, or any thing that sounds like it.”²⁷

Locke készen áll a válasszal: Edwards figyelmébe ajánlja a *Reasonableness* 9. és 109. oldalait, ahol véleménye szerint olyan dolgok olvashatók, amelyekről el lehet mondani: „*sounds something like* »Christ's purchasing life for us by his death«” (LOCKE 1963, 163). Annyit hajlandó elismerni, hogy ezek a részek valóban nem az előnyök listájában találhatóak. Marshall a *Second Vindication* egy fontos megjegyzésére is felhívja a figyelmet, amelyben Locke elismeri, hogy az elfogulatlan olvasó nehezen tagadhatja Krisztus helyettesítő elégtételét, noha tény, hogy magát a *satisfactio* kifejezést nem használta az inspiráló Lélek. Miután azonban e doktrínát rengetegféleképpen magyarázzák, jobbnak látta, ha vizsgálatát máskorra és másokra hagyja; és erre már csak azért is feljogosítva érezte magát, mert a *Reasonableness* olyan munka, amely bevalótlanul kizárólag a kereszténység minden keresztény által elfogadott, közös alapjával foglalkozik (LOCKE 1963, 417–418). Ezt persze – teszi hozzá Marshall – kétféleképpen lehet értelmezni. Vagy úgy, hogy Locke hajlott a *satisfactio* valamelyik – mondjuk a gyenge rakóvi vagy a jóval erősebb limbóchi – verziójának elfogadására, vagy pedig úgy, hogy a vitatott kérdések közé éppen azért utalta, mert nagyon is kételkedett benne. Természetesen Marshall ez utóbbi hipotézis mellett teszi le a garast, nem tagadva ugyanakkor, hogy hipotézisről lehet csak szó (MARSHALL 2000, 168). Ezzel szemben véleményem szerint a hangsúlyt arra kell helyezni – csakúgy, mint a Szentháromság esetében –, hogy Locke megint tartózkodott attól, hogy véleményt nyilvánítson egy olyan kérdésben, amely vízvonalhoz lehet a vitában (azzal együtt, hogy egyes unitáriusok, mint például Samuel Crell, fenntartották a *satisfactiót*). Ezért aztán alapvetően elhibázott az a megközelítés, amely a *Reasonableness*-t esetleges heterodoxiáján vagy épp ortodoxiáján keresztül kívánja megérteni. Vegyük észre: ez az álláspont nem zárja ki, hogy Locke maga mint hívő ember ne kételkedhetett volna akár a Szentháromságban, akár a *satisfactióban*.

A *Reasonableness* mintegy háromnegyedét az ún. fundamentális hitcikkellyel kapcsolatos megfontolások teszik ki. Isten a bűnbeesés után – határtalan jóságától vezetve – újból kilátásba helyezte az ember számára a paradicsomi boldogságot. Az üdvösség ígéretét és megszerzésének feltételét a kinyilatkoztatásban fedte fel. A feltétel a cselekedetek törvényének való tökéletes engedelmisségben állt. Mivel azonban ez a tökéletesség az emberi természet számára nem elérhető, később egy jóval kevésbé rigorózus feltételt szabott: a hit törvényét. Fontos megjegyezni, hogy az emberi természet azon fogyatékosága, amely lehetetlenné teszi, hogy az ember maximálisan eleget tegyen a cselekedetek törvényének, nem Ádám bukásának eredménye,

²⁵ „Because the Scriptures every where testify that God forgives men their sins freely, and especially under the New Covenant. [...] But to free forgiveness nothing is more opposite, than such a satisfaction as they contend for, and the payment of equivalent price.” (*The Racovian Catechism*, 43.)

²⁶ *The Racovian Catechism*, 42.

²⁷ Edwards, John: *Socinianism Unmask'd*. In Nuovo 1997, 210.

hiszen láttuk, hogy Ádám nem lehetett az emberiség legitím reprezentánsa. Inkább az ember eleve korlátozott képességeiből fakad ez a tehetetlenség, amely összhangban van Locke más műveiben is hangoztatott, az emberi képességeket illető pesszimizmusával. Ebben a részben Pál apostol híres soraira (Róm 3; 4) hivatkozik leggyakrabban (LOCKE 1963, 11–17).

Magától adódik tehát a feladat: azt kell alaposan szemügyre venni, miben is áll a megigazulás ígéretét hordozó hit tartalma. Locke nem sokat teketóriázik, hanem kijelenti: az a tétel, amelynek elfogadása vagy el nem fogadása megkülönbözteti a hívőt a nem hívőtől, így hangzik: *Jézus a Messiás* (magyar bibliafordításokban általában a „Jézus a Krisztus” formával találkozunk). Az ezután következő szövegrésznek jelentős szerepe lehet abban, hogy az utókor egyszerűen ne vegye komolyan a *Reasonableness*-t. Locke végighalad a teljes Krisztus-történeten és az apostoloknak a feltámadást követő misszióin, a négy Evangélium és az Apostolok cselekedetei alapján. Locke célja az, hogy kimutassa: amikor Krisztus kinyilatkoztatja tanítását, illetve megbízza az apostolokat azzal, hogy hirdessék igéjét, a Megváltó minden alkalommal a fenti tételben foglalja össze a hit parancsát (pl. Jn 11,24–27; Lk 2,11; Csel 2,36 stb.).

Az a tény, hogy Locke szemlátomást egyetlen hitcikkellyé redukálta a keresztény vallást, ellenfelei szemében magában foglalta és megjelenítette mindazt a bűnt és erőszakot, amelyet meggyőződésük szerint a *Reasonableness* névtelen szerzője vallásuk ellen elkövetett. Ha igaz az, hogy e szerző egyetlen tételben összefoglalhatóan véli a kereszténység lényegét, akkor ezzel azt is elismeri, hogy minden más dogmát vagy tanítást esetlegesnek, sőt feleslegesnek tart, amelyek csakis arra jók, hogy a keresztények között ellentétet szítsanak. Ugyanaz a mozdulat tehát, amely a „Jézus a Messiás” állítást a kereszténység legfőbb tanításának méltóságára emeli, minden egyebet – a Szentháromságot, az eredendő bűnt és a többi – lemetsz a kereszténységről és az elhibázott vélemények szemétdombjára hajít.

Nincs hát mit csodálkozni azon az indulaton, amely John Edwards munkásságának Locke-ot bíráló részét jellemzi. Támadásainak első számú célpontja Lockenak a kinyilatkoztatás értelmét egyetlen kijelentésbe sűrítő törekvése.²⁸ Az antitritarizmust és a *Reasonableness* minden vallási devianciáját ebből vezeti le. Aki elkötelezte magát egyetlen igazság mellett, érzéketlenné válik az összes többire. Locke hitvallási minimalizmusa természetes következményként avatja őt eretneké, sőt, mohamedánná. Edwards ezt a nyilvánvalóan szándékosan túlzó kijelentését azzal magyarázza, hogy a Korán sem ismeri el Jézust istenségnek. Sőt, odáig megy a gúnyban és szarkazmusban, hogy összekapcsolja a szocinianizmust az iszlámmal. Figyelemreméltó egybeesésnek tartja ugyanis, hogy a szentháromságtagadás Európa keleti végein, Erdélyben, Magyarországon és Lengyelországban szerzett magának komoly táborát, éppen ott, ahol az oszmán befolyás a legerősebb volt. Edwards, akinek egy kis szellemességért sosem kellett a szomszédba mennie, „neves ottomán szerzőnek”, „nagy muftinak” és „rakóvi rabbinak” nevezi Locke-ot.²⁹ Azzal természetesen tökéletesen tisztában volt, hogy ki állt a névtelen iromány hátterében (lásd a 4. lábjegyzetet).

Locke természetesen tagadta a „kereszténység = *Jézus a Messiás*” képlet helyességét. Azzal érvelt, hogy állítása fundamentális állítás. Az emberek azon halmazát,

²⁸ Edwards, John: *Socinianism Unmask'd*. In *Nuovo* 1997, 210.

²⁹ Edwards, John: *Socinianism Unmask'd*. In *Nuovo* 1997, 218–219; 226.

akik elfogadják és hisznek benne, keresztényeknek nevezzük.³⁰ Akik nem hisznek benne, azok nem keresztények. A keresztények természetesen nem csak ezt az egy állítást vallják, de ez az a *differentia specifica*, amely az emberiség genusából létrehozza a keresztények speciesét. Ezt kívánta Locke a szentírási szakaszokkal is igazolni. Történeti értelemben bizonyosan igaza van. Az első keresztények azok a zsidók voltak, akik elfogadták, hogy Jézus ugyanaz a személy, mint akiről Izajás és Dániel próféciái szólnak.

Két megjegyzéssel mindenképpen árnyalni kell Edwards lesújtó véleményét. Egyrészt igazolható, hogy Locke nem gondolta úgy, hogy a kereszténység egésze beszorítható egyetlen mondatba. A *Reasonableness* végén a következő kulcsfontosságú mondatok olvashatók:

„The other parts of divine revelation are objects of faith, and are so to be received. They are truths, whereof no one can be rejected; none that is once known to be such, may, or ought to be disbelieved. For to acknowledge any proposition to be of divine revelation and authority; and yet to deny, or disbelieve it; is to offend against this fundamental article and ground of faith that God is true.” (LOCKE 1963, 156.)

Ezt a passzust védekezőképpen Locke is idézi a *Vindication*ben (LOCKE 1963, 170). Kiderül belőle, hogy az esszenciális tétel nem összeférhetetlen más hitigazságokkal. Sőt, ez utóbbiak nem kevésbé igazak amannál. Egyszerűen csak státuszuk más: ezek nem tüntetik ki vallójukat olyan speciális értelemben, mint amaz. Locke mellett látszik szólni az evangélista is: „Ezeket [ti. az evangéliumot] azért írták le, hogy higgyetek, hogy Jézus a Krisztus, az Isten fia.” (Jn 20,31.)

Valószínűleg Edwards az ellen tiltakozott, hogy Locke önkényesen kiválasztott egy dogmát, amelyet megkülönböztetett fontossággal ruházott fel, míg a többi, számára éppoly igaz és nélkülözhetetlen doktrínát nem, és ezt úgy élte meg, hogy Locke lefokozta és elhanyagolta ezeket. E rendkívül udvariatlan gesztust titkos eretnek vonzalmainak tulajdonította.

A másik mozzanat, amely valamelyest tompítja a keresztény tanítás locke-i somnázatának élet, az üdvözülés kettős feltételének elve. Locke érvelése szerint – itt Jakab levelére (2,19) hivatkozik – az ördög maga is hiszi, hogy Jézus a Messiás, mégis abszurd lenne azt gondolni, hogy megigazulhat. E hitcikkely elfogadása csak az emberi lényeket menti fel a cselekedetek törvényének zordon előírásai alól, és jusztifikálja őket, miután a kinyilatkoztatás megkülönböztetetten nekik szól (LOCKE 1963, 103–105). Másfelől az az ember, aki csak odáig jut el, hogy őszinte egyetértéssel rábólintson a fundamentális hitcikkelyre, távol van még attól, hogy magáénak mondhassa az örök üdvösséget. Ehhez az is kell, hogy a hitjelölt megtérjen, ami két mozzanatról tevődik össze: egyrészt a korábbi bűnök megbánásából, másrészt egy merőben új élet melletti elköteleződésből. Számos szentírási szöveg hely bizonyítja, hogy a „Jézus a Messiás” tétel hirdetése helyett sokszor a megtérésre és bűnbánatra való felszólítás áll (pl. Mk 1,14–15; 6,12; Mt 4,17). Ezért aztán Locke elérkezettnek látja az időt arra, hogy miután megállapította, miben kell hinni, azt vegye most szemügyre, mit kell tenni (LOCKE 1963, 114). Sorra veszi azokat a parancsolatokat, amelyeket Jézus cselekedeteink kívánatos irányelveiként határozott meg. Számos ilyen felszólítást idéz (pl. megbocsátás, alamizsnálkodás, lemondás stb., vagy például a cselekedetekre általáno-

³⁰ Ezt a gondolatot Locke rengetegszer hangoztatja mind a *Reasonableness*ben, mind pedig a két védekezésben (pl. LOCKE 1963, 171. és 421.).

san vonatkozó nevezetes arany szabály Máté evangéliumából (7,12/). Ezek betartását azonban már nem annyira szigorú szabályok írják elő, mint amilyeneket a cselekedetek ótestamentumi törvénye esetében találunk, amelyek a legcsekélyebb mulasztást sem tűrték. Az üdvösség megszerzésének feltételeiként Jézus által előírt jótettek terén elkövetett hiba a hit által és őszinte megbánással mindig korrigálható. A megbánásnak újfent együtt kell járnia egyfajta, egy magasabb rendű élet iránti elköteleződéssel. A procedura elvben annyiszor ismételhető, ahányszor az belefér egy emberi életbe. Az Isten és ember közti új szövetségben megállapított kondíciók jóval kedvezőbbek, mint a régiben. Már csak ezért is *ésszerű* a kereszténység mellett dönteni.

Edwards aggodalma tehát nem teljesen jogos, mikor attól tart, hogy Locke a kereszténységet semmivé redukálja. Látjuk, hogy a keresztény ember elé állított követelmények jóval magasabbak az egyetlen fundamentális tétel implikációinál. Ám ennek belátása még aligha oszlatná el az aggályokat. Úgy tűnik, Locke véleménye az, hogy nem egyedül a hit üdvözít. Olyan kijelentés ez, amely a puritánok fülében nem cseng különösebben jól. Emellett bizonyos, hogy nem megkülönböztetetten unitárius tételről van szó, hanem sokkal inkább megkülönböztetetten antikálvinista felfogásról. Ne feledjük: Edwards és Locke párbaja közben dül az antinomiánus vita. Az Edwardsénál jóval radikálisabb antinomiánus álláspont hatására sokak szemében hiteltelenné vált a református hit minden válfaja. Nuovo azzal bírálja Marshallt és társait, hogy nem szentelnek elég figyelmet a *Reasonableness* erős antikálvinista jellegének, hanem mindenestül az antitrinitárius vonásokra koncentrálnak, és ez erősen szűk látókörűvé teheti az értelmezéseket (Nuovo 2000, 196).

A *Reasonableness* másik fontos karakterisztikus vonása, amelyről nem árt megemlékezni, s amelyre Nuovo ugyanitt hívja fel a figyelmet, az antideista attitűd. Locke-ot maguk a deisták hozták hírbe a deizmussal. John Toland *Christianity not Mysterious* (1696) című munkája a bizonyíték arra, hogy a locke-i ismeretelmélet tökéletesen kompatibilis a deista nézetekkel. A *Reasonableness* védőiratában kijelenti, hogy műve céljai között szerepelt a deizmus tarthatatlanságának bizonyítása (LOCKE 1963, 165). A *Reasonableness* valóban nem egyszer tanúbizonyságot tesz arról, hogy véleménye szerint a természetes vallás nem elégséges. A morál megalapozása elképzelhetetlen az ehhez szükséges tekintély nélkül. Még ha valakinek sikerülne is demonstratív levezetni az erkölcs törvényeit – mint ahogyan eddig senkinek sem sikerült –, továbbra is kérdés maradna, hogy milyen forrásból vennék ezen előírások a végrehajtásukat kötelezővé tévő imperatívusz jellegüket. Az, hogy mind ez ideig senki nem állt elő ilyen bizonyítással, azt kell hogy jelentse, a feladat nem mondható egyszerűnek. Sokkal kézenfekvőbb – *ésszerűbb* – tehát kinyilatkoztatás formájában nyilvánosságra hozni és a hit jóval kevésbé rögzös útján át hozzáférhetővé tenni a morál egyetlen törvényeit, hogy az emberiség apraja-nagyja – társadalmi helyzetre és műveltségre való tekintet nélkül – egyformán könnyedén magáévá tehesse azokat (LOCKE 1963, 147). Az isteni tekintély mindenképpen elengedhetetlen az autenticitásukhoz, mert a morálfilozófusok teóriái – találjanak rá bár a moralitás helyes alapjaira – szükségképpen elégtelenek (LOCKE 1963, 141).

Locke arról is meg van győződve, hogy a túlvilági élet tudata az erkölcsi stabilitás fundamentuma. Ezen és csak ezen állhat szilárdan a morál építménye (LOCKE 1963, 150–151), felelősségre vonás nélkül ugyanis az emberi cselekedeteknek nincs tékje. Arról, hogy létezik halál utáni élet és végelszámolás, a tapasztalat sosem lesz képes tájékoztatni minket. A róla szóló esszenciális ismeret csak kinyilatkoztatott tudásként

hozzáférhető. Vegyük észre, hogy a kereszténység a locke-i értelemben nem azért ésszerű, amiért a deisták vélték annak. A *hit* továbbra is lényegbevágó momentum marad, az ész nem képes a szerepét minden téren átvenni. A hitnek mint irracionális elemnek van meg a maga – paradoxikusnak ható – ésszerűsége. „*A kereszténység ésszerűsége*” cím a *keresztény hit ésszerűségé*ként értelmezhető.

TOLERÁNS ERETNEKSÉG – ERETNEK TOLERANCIA

„A nyomásgyakorlás alkalmazásától mentes szellemi, és a kényszerítő hatalommal rendelkező szekuláris királyság olyannyira különböznek egymástól, hogy jól megférhetnek egymással ugyanazon nemzetben belül. Ha tehát elkülönülnek, és egyik sem lépi át saját fennhatóságát, akkor mindkettő korlátozás nélkül gyakorolhatja funkcióit.”

„Az eretnokség nem politikai, hanem egyházi kategória. Az egyházat érintő kérdések eltérnek az államra vonatkozóaktól. Összekeverésük katasztrófához és háborúhoz vezet. Az állam feladata a különböző vallási csoportok védelme.”

A fenti idézetek nem Locke *Tolerancia-levele*ből valók. Több évtizeddel korábbról és – írók hovatarozását tekintve – ezer mérfölddel keletebből származnak. Az első a szociniánus Samuel Przykowski 1650-es írásában, míg a másik egy, magát lengyel lovagnak nevező ismeretlen szerző 1654-es munkájában olvasható.³¹

Az eretneknek tartott nézetek megvallása szinte automatikusan avatta a szakadárokat a vallási tolerancia szószólóivá mindenütt Európában. A helyzetük esetlegességéből adódó következtetlenségekre azonban Locke-tól John Stuart Millig sokan felhívták a figyelmet. A történelemben nem egy példa van arra, hogy amint egy sokáig üldözött vallási csoport kedvező hatalmi helyzetbe került, nem késlekedett addigi heterodoxiáját ortodoxiává nyilvánítani és elfogadását mindenkire rákényszeríteni; illetve arra, hogy egy vallási csoport csak azután vált a szabadságjogok buzgó harcosává, hogy egy riválisa révén megfosztatott addigi privilégiumaitól. Locke – egyébként igazságtalanul – maga is azzal vádolja a szociniánusokat, hogy a hatalom közelébe jutva ők is nyomban megkísérelnék tanaik igazát kissé drasztikusabb eszközökkel is alámasztani (lásd a 6. lábjegyzetet). E kritika leginkább annak az igyekezetnek tulajdonítható, amellyel Locke tisztázni akarta magát Edwards vádjai alól.

Edwards ugyanis magát Locke-ot illeti hasonló vádakkal. Nem győzi hangoztatni, hogy amennyiben a „rakóví muftinak” és társainak káros nézeti szélesebb körökben is kedvező fogadtatásra találnának, nehéz idők következnenek az angol könyvkereskedőkre. A vesztély a teológiai traktátusokat fenyegetné, különös tekintettel azokra, amelyek rendszer vagy hitvallás felállításának igényével kívánnak fellépni.³² Mindezek a törekvések ellentétben állnak a *Reasonableness* hitvallási minimalizmusával, ezért annak szellemében rövid úton feleslegessé nyilváníthatnának.

³¹ Samuel Przykowski: *De iure Christiani magistratus et privatorum in belli pacisque negotiis; valamint Apologia pro veritate accusata ad illustrissimos et Holanidiæ et West-Ffrisie Ordines, Conscripta ab Equite Polono*. Idézi HILLAR 1994. (Saját fordításaim – Sz. V.)

³² Edwards, John: Socinianism Unmask'd. In *Nuovo* 1997, 223–224.

Ezek az aggályok természetesen megalapozatlanok. Mindenkinek, aki kicsit is otthon van Locke munkásságában – márpedig Edwards nagyon is otthon volt benne – el kell ismernie, hogy mi sem állt tőle távolabb, mint a cenzúra és a könyvégetés. Van azonban egy másik veszély is, amelyet Edwards megfogalmaz. Rámutat, hogy a kereszténységet leszűkítő törekvések – akár ha az a céljuk, hogy a keresztények közti éles vitákat elsimítsák – ellentétesen üthetnek vissza. A minimalizmus számos, hagyományosan esszenciális hitigazság és doktrína elhanyagolásához, feledésbe merüléséhez vezethet, még akkor is, ha Locke-nak őszintén nem állt szándékában semmi ilyesmi. Ez a folyamat a kereszténység elsúlytalanodásán keresztül megsemmisítéséig vezethet.

Láttuk: Locke elsődleges célja a *Reasonableness*-szel az volt, hogy felkutassa azt a fundamentális tételt, amely közös nevezőt jelent a római katolikusoktól az antinomiánusokig és unitáriusokig valamennyi keresztény számára. Műve elsődlegesen e célkitűzés szolgálatában állt. (Az a toleranciafelfogás, amely a *Reasonableness*ből következik, ezúttal a katolikusokra is kiterjed. Más kérdés, hogy a Locke által nekik tulajdonított állampolgári megbízhatatlanság ténye továbbra is fennáll, és nincs okunk azt gondolni, hogy az új toleranciakonstrukció hatástalanítaná a szerző katolikusokkal szembeni korábbi aggályait.) Ennek érdekében felhasznált antitrinitárius elemeket. Ahhoz, hogy a központi tétel jelentőségét kidomborítsa, csak az egyik út e tétel feltétlen igazságának és relevanciájának bizonyítása. A másik lehetőség az egyéb konkurens állítások jelentőségének kisebbitése. Kiváló és nem túl bonyolult módja ennek ez utóbbiak lehetőség szerinti legkevesebbszer való említése vagy teljes elhallgatása. Erre láttunk példát Locke-nak a Szentháromsághoz való viszonyulásában, melyet azonban csak részben jellemzett a hallgatás. Másik eleme a hagyományosan a Szentháromság megerősítéseként tekintett bibliai passzusok alternatív értelmezése volt. Ezek az értelmezések azonban sosem antitrinitárius szellemet tükröztek, hanem mindenestül a fundamentális hitcikkely igazolását hivatottak szolgálni. Más szavakkal: nem az egy fundamentális tétel tana áll az antitrinitarizmus szolgálatában, hanem az antitrinitáriusként is értelmezhető elemek állnak a kereszténység fundamentumának szolgálatában. A *Reasonableness of Christianity* adekvát értelmezése tehát egyfelől számot vet Locke szociniánus köttetéseivel, ám mégsem ebben látja mondandója megértésének kulcsát. Azt a bírálatot pedig, amellyel *elvileg* minden *toleráns eretnek* illelhető, Locke-nak sikerül teljesen elkerülnie.³³ Őt toleranciája tette eretnekké, és nem eretneksége toleránsá. Arról azonban, hogy John Locke brit alattvaló milyen vallási nézeteket vallott, az egyetlen legitím álláspont az agnosztikus.

Locke emberi szabadságjogok iránti elkötelezettsége köztudott, és aligha származhat csupán szociniánus olvasmányjaiból és ismeretségeiből. A *Levél a vallási türelemről*t senki nem próbálta eretnek hajlamaival magyarázni. Locke ebben a művében azt vizsgálja, hogy melyek a különböző felekezetek békés együttélésének alapjai. A világi hatalomnak nem feladata, hogy a polgárok üdvösségéről gondoskodjon (LOCKE 1982, 49). Másfelől a hitre senkit nem lehet kényszeríteni, ezért az egyház – mint önkéntes alapon szerveződő társulás – egyetlen legitím szankciója hitbéli nézeteltérések esetén a kiközösítés (LOCKE 1982, 61). E premisszákból következik, hogy államot és egyházat szét kell választani egymástól, és meg kell tiltani minden hatalmi beavatkozást

³³ Lásd a szocinianizmus hitvallásának ellentmondásairól írtakat, „A *Reasonableness* történeti és teológiai kontextusa” című részben.

a vallási kérdésekbe. A vallási tolerancia addig terjed, ameddig az alattvalók megbízhatósága. Az ateisták híján vannak a moralitás megfellebbezhetetlen princípiumainak, ezért Locke szerint semmilyen garancia nincs arra, hogy egy ilyen személy nem válik bűnözővé akár egyik pillanatról a másikra. A katolikusok – két evilági úr szolgái – politikailag szintén megbízhatatlanok, ezért rájuk sem érvényes a vallási türelem.

A *Reasonableness* ugyanezt a gondolatot fejti ki, csak teljesen új oldalról közelíti meg a kérdést. Locke arra teszi a hangsúlyt, ami valamennyi keresztényben közös. Minden ezen túlmenő különbség másodlagos, és nem érinti az eredendő összetartozás tényét. Ebben a szellemben kellene a hitvitáknak zajlaniuk, függetlenül attól, hogy a pártok épp milyen partikuláris doktrínákat tűztek zászlajukra. Locke nem a viták megszűnését várta naivan, hanem hangnemük moderalizálódását és a jogi kényszer szerepének csökkenését. Mindkét probléma égető voltát saját bőrén is érezhette. Tiszta volt azzal, hogy írása magára fogja vonni az ortodox klerikusok haragját: nem véletlen, hogy névtelenül jelentette meg. 1697 januárjában felakasztottak egy húsz éves edinburgh-i diákot, Thomas Aikenheadet. A vád: a Szentháromság megbecse- lenítése (értsd: tagadása). Az Angliában 1698-ban elfogadott *Blasphemy Act* ugyan enyhébb volt az 1648-as, a Szentháromság tagadását halállal sújtó „*Draconian Ordinance*”-nél, ám ezek az események aligha segítették elő a kedélyek megnyugvását (FLORIDA 1983, 201–205).

A felvilágosodás végül sikerre vitte Locke programját, az általa szorgalmazott toleranciát szabadsággá szélesítve. Az egyház az európai országokban elvált az államtól, a vallási meggyőződés magánüggvé vált. Ám nem minden szereplő értékelte sikerként e változásokat. A régi, történelmi egyházak kora leáldozott. A szabadságjogokat – mint egyetemes emberi jogokat – az ateistákra is kiterjesztették. Eközben a különböző régebbi és újabb keletű vallási mozgalmak és magán-hitek sosem látott mértékben tért hódítottak. Kezdetben talán úgy tűnt, a kereszténység néhány nagyobb, mély repedéssel képes lesz átvészelni a kataklizmákat; most azonban mégis annyi szilánkra látszik hullani, ahány individuum van. Nemcsak Locke vágyálma valósult meg, hanem Edwards rémálma is.

A XVII. század végén azonban Angliára még nagyon is ráfért a tolerancia. Locke ezért harcolt, és harcának fontos, életművében egyedülálló aspektusa a *The Reasonableness of Christianity*.

IRODALOM

- CHADWICK, Owen 1997. *A reformáció*. Ford.: Szabó István. Budapest: Osiris.
- DUNN, John 1992. *Locke*. Ford.: Pálosfalvi Tamás. Budapest: Atlantisz.
- EDWARDS, John: Some Thoughts Concerning The Several Causes and Occasions of Atheism. In Nuovo 1997.
- FLORIDA, Robert E. 1983. British Law and Socinianism. In Szczucki, Lech – Ogonowski, Zbigniew (eds.): *Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVII-th Centuries*. Warszawa–Łódź: Polish Academy of Sciences – Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 201–210.
- HILLAR, Marian 1994. From the Polish Socinians to the American Constitution. *A Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism*, (4) 3. 22–57. <http://www.socinian.org/files/PolishSocinians.pdf>
- HILLAR, Marian 1995. The Philosophical Legacy of the XVI and XVII-th Century Socinians: Their Rationality. In Hillar, M. – Prahl, F. (eds.): *The Philosophy of Humanism and the Issues of Today*. Houston: American Humanist Association. 117–126. <http://www.socinian.org/files/SocinianLegacy.pdf>
- LOCKE, John 1963. *Works of John Locke* VII. Reprint (1823). Aalen: Scientia.
- LOCKE, John 1979. *Értekezés az emberi értelemről* I–II. Ford.: Dienes Valéria. Budapest: Akadémiai.
- LOCKE, John 1982. *Levél a vallási türelemről*. Ford.: Halasy-Nagy József, Gecse Gusztáv. Budapest: Akadémiai.
- LOCKE, John 1999. *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Ford.: Endreffy Zoltán. Kolozsvár: Polis.

LUDASSY Mária 1992. *A toleranciától a szabadságig*. Budapest: Kossuth.

MARSHALL, John 1994. *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARSHALL, John 2000. Locke, Socinianism, „Socinianism”, Unitarianism. In Stewart, M. A. (ed.): *English Philosophy in the Age of Locke*. (Oxford Studies in the History of Philosophy 3.) Oxford: Clarendon. 111–182.

NUOVO, Victor (ed.) 1997a. *John Locke and Christianity: Contemporary Responses to The Reasonableness of Christianity*. Bristol: Thoemmes.

NUOVO, Victor 1997b. Introduction. In Locke, John: *The Reasonableness of Christianity*. Bristol: Thoemmes.

NUOVO, Victor 2000. Locke's Theology, 1694–1704. In Stewart, M. A. (ed.): *English Philosophy in the Age of Locke*. (Oxford Studies in the History of Philosophy 3.) Oxford: Clarendon. 183–215.

NUOVO, Victor (ed.) 2002. Introduction. In Locke, John: *Writings on Religion*. Oxford: Clarendon.

REARDON, Bernard M. G. 1981. *Religious Thought in the Reformation*. New York: Longman.

