

Dávid Ferenc arca a szellemtudományi lélektan tükrében.

Az elmúlt négyszáz esztendő alatt sokan keresték Dávid Ferenc arcának vonásait, ellenségei és jó barátai egyaránt. Nem a külső vonásokat igyekeztek felkutatni, mert ez hiábavaló fáradság lett volna — minden egykoru kép elveszett. Hanem inkább forrongó, majd megnyugzó lelkének rendkívüli vonásai keltettek olyan érdeklődést, amely csak a nagy egyéniségeknek, a mindennapit messze túlhaladó emberi lelkeknek jár ki. Mint mágnes a vasat, úgy vonzzák az emberi kutatást azok a tüzrakétak, amelyek a történelem egén roppant robajjal feltűnnek, hogy azután széthulló szellemsziporkáikkal utunkat a sötét éjszakában még sokáig megvilágítsák.

Hogy Dávid Ferenc ilyen ritka egyéniség volt, azt mutatja a nagy gyűlölet és a rajongó szeretet, amellyel ellenfelei, illetve hódolói körülvették. Épen ezért a kép is, amelyet lelki arcáról megrajzolni törekedtek, mindig színezve van az érzelemtől, amellyel irányában a rajzkészítő viseltetett.

Mindenesetre érdekes volna lelki arcáról készített összes képeket összegyűjteni tanuságképen arra, hogy mily gyöngye az emberi itélet akkor, ha azt a szenvedély lekötve tartja. A sokféle kép között alig lehet felfedezni olyat, amelyik a puszta igazságkeresés szolgálatából született volna meg. A legtöbbet bizonyos érdekek hoztak létre úgy az ellenfelek, mint a követők részéről. Ez a Dávid Ferenc-kutatás egyik fő hiánya.

A másik hiány pedig abból a tényből állott elő, hogy az utóbbi évtizedekben hatalmas lendületet kapott a lélektan, különösen a szellemtudományi lélektan, amely még csak egy-két évtizede él, de már is óriási eredményeket tud felmutatni. Különösen az emberi lelkek alkotásának vizsgálata, úgy amint azt E. Spranger¹ alap-

¹ E. Spranger: Lebensformen 1921.

vetően elvégezte, mutatta ki, hogy az emberi lelki formáknak, típusoknak megvan a maguk szigorú törvényszerűségük, amelyek az emberi lelket át meg átjárják. S habár ezekben az egyéniség teljesen fel nem oldható, hisz *individuum est ineffabile*, de mégis lehetetlenné válik ezentul, hogy merő szenvedélyből, merő ellenségeskedésből, vagy rajongásból olyan vonások szerkesztessenek egybe egy-egy embernek lelki képén, amelyek a lelki alkattan örök törvényszerűségi alapján eleve kizárják egymást, vagy amelyek homlokegyenest ellenkeznek a vizsgált lélek összes ránk hagyott írásaival, vagy bármely más, kétségkívül tőle származó szellemi hagyatékkal. A szellemtudományi lélektan alapján állva többé nem az egykoru történetíró jellemzése adja meg a kutatott személyiség igazi lelki alakját, hanem elsősorban az ő saját szellemi hagyatéka, ha van egyáltalán ilyesmi. Csak ha ilyen nem volna, akkor kényszerül a lélekbuvár az egykori írókra, mint másod- és harmadrendű forrásokra támaszkodni.

Dávid Ferenc lelki alkatát a szellemtudományi lélektan eszközeivel eredeti munkái alapján eddig még senki nem tette vizsgálat tárgyává. Eddig csak a másod- és harmadrendű értéket képviselő történeti feljegyzések nyomán alkottak róla arcképet s ha volt is író, ki felkutatta eredeti munkáit,¹ egyáltalán nem rendelkezett még a lélektani kutatások eredményeivel, vagy pedig azt egyáltalán nem ismerte,² bár ha a kort tekintjük, amelyben élt, ennek akadálya nem volt. Ebből a tényállásból származik a másik fő hiánya a Dávid Ferenc-kutatásnak.

A felsorolt két hiányt akarja pótolni ez a lelki rajz, amelyet itt nyújtunk. *Sine ira et studio* a szellemtudományi lélektan eredményei alapján akarjuk megalkotni a rendelkezésünkre álló eszközökkel Dávid Ferenc lelki arcképét. Törekvésünk két részből fog állni. Egy negatív és egy pozitív részből. A negatív kutatás ki fogja mutatni néhány mai Dávid Ferenc arckép lélektani képtelenségét, a pozitív kutatás pedig be fogja mutatni a valódi Dávid Ferenc arcképet, úgy, amint az írásaiban világosan és félreérthetetlenül ránkmaradt.

¹ Jakab Elek: Dávid Ferenc emléke 1879.

² Dr. Borbély István: A magyar unitárius egyház hitelvei 1914. és A mai unitárius hitelvek kialakulásának története. 1925.

I.

Járjuk be először a tagadás utját. Három illusztris szerző által rajzolt képet veszünk vizsgálat alá, akiknek egyike *Ravasz László* református püspök, a másik *Thienemann Tivadar* egyetemi tanár, a harmadik pedig *Borbély István* az unitárius teológia korán elköltözött művelője és tanára.

a) *Ravasz László* a magyar protestáns igehirdetés elméletével¹ kapcsolatban megrajzolta a XVI. század magyar igehirdető típusait, köztük *Dávid Ferencet* is. E rajz nemcsak az igehirdetőt, hanem az egész egyéniséget veszi bonckés alá és méri meg a maga eszközeivel.

Mindenekelőtt maga *Ravasz* is elismeri, hogy *Dávid Ferenc* alakja „még ma sem áll egészen tisztán a történettudomány előtt“ s mindjárt ezután elhelyezi *Dávidot* abban a típusban, amely lázasan keresi az igazságot, de azt sohasem találja meg, mert „nem a találat a fő náluk, hanem maga a keresés.“² Másik fontos megállapítása az, hogy *Dávid* „elméleti reformokat hajszolt egész életén át anélkül, hogy a vallásos élet gyakorlati szükségéit egy szempillantásra is méltatta volna.“³ Már ebből a két megállapításból is kitűnik, hogy *Ravasz* *Dávidban* a teoretikus ember típusát látja, de ezt igazolják többi megállapításai is. Pl. azt mondja, hogy *Dávid* monista s ezt úgy értelmezi, hogy *Dávid* a „tudományt“ tartja „egyetlen“ értéknek s ehhez méri a „vallást“ is, vagyis *Dávid* előtt ismeretlen a vallás és tudomány értékelméleti dualizmusa. *Dávid* és *Socinus* szerinte nem vallásos géniuszok, hanem az ő művük „a humanizmussal átítatott destruktív skolasztikának“ a protestáns teológia eredményeire való alkalmazásból áll elő.⁴ *Dun Scotus-Socinus-Dávid-racionalizmus*: ezek ugyanannak az iránynak különböző állomásai. Lenyegük: a vallásos „élmény“ hiánya és régi kiszáradt fogalmak zörgő héjjaival való intellektuális játék. *Dávidról* megállapítja, hogy „nagy érzések vihara nem korbácsolja fel és gondolatai sem sugároznak bele nagy érzelmekbe.“⁵ De viszont „alig mozgott

¹ Dr. *Ravasz László*; A gyülekezeti igehirdetés elmélete. 1915.

² Dr. *Ravasz*; i. m. 189 l.

³ Dr. *Ravasz*; i. m. 190 l.

⁴ Dr. *Ravasz*; i. m. 190 l.

⁵ Dr. *Ravasz*; i. m. 191 l.

valaki biztosabban a szillogizmusok és indukciók hálójában“, mint Dávid és „élete utolsó pillanatáig tartó destruktív munkában minden pillanatát arra használta, hogy lerontsa azt az oltárt, amelyet az előző pillanatban még szentségnek tartott.“¹

Ezek a főbb lélektani megállapítások Ravasz László felfogásában, amelynek alapvető tétele az, hogy Dávid teoretikus ember. Az állandó keresés, a tudományos monizmus, az érzelem és élmény hiány, a roppant dialektika és a nyugtalan radikálizmus teljesen ki-merítik a teoretikus ember jellemképét, amint azt majd éppen Spranger leírásából látni fogjuk.

b) E jellemzés elkészülte után kb. egy évtizeddel jelent meg Thienemann Tivadar egyet. tanár tollából egy cikk „Mohács és Erasmus“ címmel,² amelyben szó esik Dávid Ferencről is, mint Erasmus magyar tanítványáról.

Mindenekelőtt lássuk mit lát Thienemann Erasmusban, mert közte és Dávid között nagyon szorosra fonja a szellemi kapcsolat s így akaratlanul is Erasmus jellemét keressük Dávid Ferencben is. Már pedig „Erasmus életelve a bölcsesség“ volt. „Ideálja az autonóm ember, aki magasan tulemelkedik az élet túlekedésén, túl mindenben, ami igaz és hamis, szent és profán“; „a cselekvéstől amennyire csak lehet tartózkodik; félve kerüli a tömeg izgalmaát“; menekül minden kötelektől, ami egyuttal köteleességet is jelent: családtól, hivatástól, hazától, egyháztól.“³

Erasmus tényleg nem adta oda magát egyik irányzatnak sem: sem a katolicizmusnak, sem a protestantizmusnak. Számára egyik irány sem képviselt értéket s élménye egyikkel kapcsolatban sem volt. Szívügyévé nem vált a küzdő felek egyike sem. „Szenvedélyt vagy bátor tettet nem találunk ennek a törekeny szervezetű embernek életében. Erasmus est homo pro se: azt irták róla az erfurti humanisták és találóbbr meghatározást ma sem mondhatnánk élete formájáról.“⁴

Leiki ideálja a bölcs ember volt: a józan bölcs, az értelmes bölcs. Nem a platonikus hősök sorából való, hanem inkább az Epikureus-nemzetségből. „A heroikus ideált, ahol tehette megtép-

¹ Dr. Ravasz i. m. 191 l.

² Minerva III. évf. 1—5 sz.

³ Thienemann; i. m. 21. l.

⁴ Thienemann; i. m. 22 l.

deste“, „a politikában a pacifizmus, a tolerancia felelt meg“ az ő lelki felépítettségének. Erasmus egyáltalán nem kombattáns lélek, mivel nincsenek értékeszményei, amiért harcolni volna érdemes. Habár Thienemann ezt a magatartást az alexandinizmusban gyökerezőnek találja, mi úgy látjuk, hogy ez sokkal inkább az ébredező újkori polgári szellem első hajtása.

Ez a közömbösség, ez a józanság jellemzi Erasmust a keresztény tanítások körül is. Lelke mélyéig szkeptikus és Luther jól jellemezte, amikor azt mondta róla: „Erasmus ist ein Feind aller Religion.“¹ Valóban Erasmus elkerülte a kereszténység alapvető tételeit s Jézusban csupán „adorandus philosophiae princeps“-et látott, de a keresztre feszített Jézusért, az üdvözítő hősért nem tudott lelkesedni. Éppenígy tett a szentháromságtannal is, de ezt is holmi észokokból vetette el anélkül, hogy valami ellenállhatatlan belső értékintuíció kergette volna az egyistenhit táborába.

Miután ilyen jellemzését adta volna Thienemann Erasmusnak, egyszerűen kijelenti, hogy „Erasmus teológiájától egyenes ut vezet az unitáriusokhoz és a XVIII. századi fölvilágosodáshoz.“²

Ezután a merész állítás után nincs mit csodálkoznunk azon hogy Thienemann Socinust és Servetot Erasmus irányzata folytatóiképpen könyveli el hozzátéve, hogy „Servetus és Socinus merész tanításai támasztották fel a XVI. századi szellemi életünk egyik legeredetibb és legelhagyatottabb *gondolkodóját* Dávid Ferencet.“ Hogy csakugyan Dávid Ferencet Erasmus lelke ihlette, arra bizonyosággal hozza fel Jakab Elek könyvéből Dávid egyik munkájának egy idézetét. Miután arról beszélt Dávid, hogy az elvénült világot hogy újította meg Lufher, Melanchton, Zwingli stb. így folytatja: „Végre jött Rotterdami Erasmus, aki burkoltan az Isten egységéről kezdett tanítani, de inkább cáfolva a más nézetűeket, mint saját tanait nyilván megállapítva. Ezt Serveto tette meg, aki nyíltan tanította Isten egységét s műveiben az ellenkező tanokat és a szofisták teológiáját kárhözatosnak nyilvánította.“³

Hasonló idézetet Rotterdami Erasmussal kapcsolatban Dávid más

¹ Idézi Thienemann: i. m. 25 l.

² Thienemann: i. m. 27 l.

³ Dávid: De falsa et vera unius Dei patris, filii et spiritus sancti cognitione libri duo. Idézi Jakab Elek: Dávid Ferenc emléke 90 l.

munkáiban is található volt Thienemann, de ugyanakkor látta volna, hogy Dávid nemcsak Rotterdami Erasmusra, hanem sok más szellemi elődjére hivatkozott, akik igazán más fából voltak faragva, mint Erasmus. Pl. a Rövid Magyarázatban így ír: „Mit mondjunk Origenes felől, ki az áriánusok értelmétől nem sokat különbözött és azokat igen oltalmazta, kit a mostani doktorok Erasmussal egyetemben eretneknek neveznek.“¹ Ez az idézet a korábbival együtt nyilván mutatja, hogy Dávid ismerte Erasmus mindkét oldalát: a bölcsészt, aki elveti a szentháromságot és a kényelmes polgárt, aki a római egyházra való tekintettel az unitarizmus nagy hőseit egyszerűen eretnekeknek bélyegezte. Egy ilyen ember aligha lehetett Dávid eszménye. Amiképen Erasmusra és Ariusra, éppenugy hivatkozik Dávid középkori szentháromságellenes írókra, akik semmiképpen sem pendülhetnek Erasmus jellemével és irányzatával egy huron, kivéve azt, hogy az egy istenségről hasonló gondolatokra jutottak. A fent közölt idézeteken túl Thienemann még azt hozza fel Dávid és Erasmus lelki rokonságának bizonyítására, hogy Erdélyben János Zsigmond alatt türelmes egyházpolitika alakult ki. „Erasmus vágyódott oly békés, boldog refugium után, hol hitéért senkit sem üldöznek“, írja Thienemann s úgy látja, hogy Erasmus eszménye Erdélyben valósult meg. Valóban, a külső ezt mutatja. Erdélyben nagyszerű türelmesség érvényesült,² de ez egészen más megfontoláson alapult. Erasmus toleranciája az ujkori polgári szellem vallási közömbösségéből fakadt, amely a vallásosságot inkább gunyolta, lenézte, mint azt Erasmus is teszi a „Balgaság dicsérete“ című munkájában, semmint hogy annak minden formában, minden felekezetben való előhaladását jó szemmel tekintette volna. Erasmus, mint az egész ujkori gondolkodás, csendesen lesajnálták a vallást akkor, mikor türelmesek voltak iránta azt gondolván, hogyha csendben hagyják a felekezeteket, talán csak kimulnak véglegesen szegények. Ez a tolerancia a kételkedés, sőt mondhatnánk az ellenséges indulat türelme volt, amely a közömbösség szörnyű mérgével akarta kiirtani a vallásos lelkekből a hitet. Ezzel szemben Dávid Ferencék türelme, mint látni fogjuk, teljesen és tökéletesen más.

¹ Dávid Ferenc; Rövid Magyarázat. D iv.

² Szekfü Gyula ellenvéleményével szemben lásd Botár Imre; Dávid Ferenc és a vallásszabadság Bpest 1929, és u. a.; A vallástürelm Erdélyben, Unit. Értesítő XIII. évf. 8—9 sz.

Mindenesetre Thienemann értekezése új jellemvonásokat fűz Ravasz által nyújtott képhez s ezek a vonások a következők: hősiesség megvetése, kényelmesség, türelem, békeszeretet (pacifizmus). Ezek mind az újkori felvilágosodás embereinek vonásai s mondhatnók ugyanis, hogy a teoretikus ember gyakorlatiatlan erkölcsstanának eszményei. Tehát Thienemann jellemzésével ugyanoda jutottunk, ahová Ravasszal kapcsolatban. Csak míg Ravasz Dávidban az elméleti teoretikust, addig Thienemann a gyakorlati teoretikust látta meg. Ugyanis az észember elméletben radikális, gyakorlatban pacifista hajlandósága.

c) De lássuk immár a harmadik jellemzést Dávid Ferencről, amely nem sokban fog különbözni az első kettőtől annak ellenére, hogy megrajzolója egy unitárius teológiai tanár volt: *Borbély István*. A rajz, amelyet tőle kapunk, megdöbbentő hatással mutatja, hogy hogyan tévelyedhetnek el tudósok, akikben vagy a congeniális intuíció, vagy a lélektani felkészültség hiányzik, még akkor is, ha egyébként kiváló kutatók.

Mielőtt Borbély István által rajzolt képet bemutatnók, tisztában kell lennünk azzal, hogy más a hit, az élmény és más a teológia, a fogalmi kifejezés. Az előbbi a léleknek másra vissza nem vezethető, eredeti adottsága, az utóbbi pedig csak utánagondolás, egy eredeti adottságnak, egy ősténynek fogalmakban történő, jobban, vagy rosszabbul sikerült kifejezése. Az élményt és annak kifejezését összezavarni nem szabad, bármily szoros kapocs is van közöttük. A kifejezés esetleges változásaiból nem lehet következtetni az élmény változására, ha ez utóbbira a kifejezőmódosuláson kívül egyéb bizonyíték nincsen. A kifejezés intellektuális-racionális eljárás, míg az élmény értékintuíció. Már pedig az intuíciónál mindig marad vissza valami, ami kifejezhetetlen s amit utóbb mégis kifejezni akarunk. Ez a törekvés hozza létre a kifejező fogalmak, képek folytonos, utólagos változtatását. Az élmény alanya igyekszik lelke legmélyebb titkát valamiképen közölni a többi emberi lelkekkel. S e törekvésében folyton újabb és újabb eszközökre, jobb és jobb kifejező jelképekre talál, amelyek azonban ugyanazt a tényt, ugyanazt az egyetlen alapintuíciónál akarják a külvilág szeme elé hozni.

Az intuíció és kifejezés eme lélektanával Borbély István egyáltalán nincs tisztában s így áll elő az a furcsa helyzet, hogy Dávid Ferencben ő örökké csak a kifejezések változását szemléli, annak

történetét vázolja fel és a mögötte rejlő intuiciót sohasem látja meg. Ezt még meg is lehetne érteni Borbély esetében, hiszen történéss volt s a filozofia, a lélektan és a rendszeres teológia nem volt kenyere. De hogyan lehet azt elnézni és ellene nem tiltakozni, hogy a kifejezések változásával kapcsolatban ő belső értékintuició-változásra is következtet s ezen a téren olyan veszélyes utakra téved, hogy onnan ideje lesz teológiai kutatásunkat visszarántani, hacsak nem akarjuk azt, hogy saját magunk is arra az eredményre jussunk, amire Ravasz és Thienemann jutott, hogy t. i. Dávid Ferenc a teoretikus embernek nagyszerű példája, de akinek eszerint a vallásos lelkek, vagy különösképen a keresztény egyház hőseinek sorában semmi helye nincsen. Már pedig Borbély megállapításaiból ez következik; éppen azért lássuk közelebbről.

Két alapvető munkája van Dávid Ferencel kapcsolatban¹ s mind a kettőnek az alap gondolata a következő. Dávid Ferenc pályafutásának ama részében, amelyben unitárius volt, két különböző hittani rendszer befolyása alatt állott: az első Serveto-féle teológia, a második pedig a Sommer-Paruta-Palaeologus-féle radikális irányzat, amelyet Borbély István „tisztá unitárizmusnak“ nevez el. A két különböző hatás határvonala körülbelül összeesik János Zsigmond halálával. Mindezt bőségesen bizonyítja roppant történeti ismereteivel s az egykorú irodalommal. Mindebben egy pillanatig sem kételkedhetünk, sőt hálásak lehetünk neki még haló poraiban is, hogy világot vetett e korszak sokrendbeli homályosságára és eleddig egyáltalán nem ismert részleteket tárt fel a korszak szellemi vívódásairól. Különösen elmondhatjuk ezt Dávid Ferenc életének a Báthoriak uralkodása idejére eső részére, mert azt a korszakot Jakab Elek sem kutatta át különben oly derék munkájában.²

Ami azonban Borbély István munkájából tévesnek fog bizonyulni, az a következő. Borbély véleménye szerint „Sommernek és Palaeologusnak erdélyi szereplése megváltoztatta Dávid gondo-

¹ Borbély István: A magyar unitárius egyház hitelvei a XVI. században. 1914. és Borbély István: A mai unitárius hitelvek kialakulásának története 1925.

² Jakab Elek: Dávid Ferenc emléke c. művében kb. 60 oldalon tárgyalja ezt a korszakot, de annak csupán külső eseményeit fedi fel, míg a belső szellemi mozgalmra s annak végső eredményére csak Borbély István vetett fényt s így csak tíz év óta ismerjük Dávid Ferenc működését teljesen,

latait. A Serveto hitű *objektív* antitrinitárius lassan átalakult *szubjektív* antitrinitáriussá.¹ Ezt két okkal magyarázza meg Borbély. Egyrészt, Dávid századának egyik legtipikusabb tudósa volt, ki mohó vággyal csüggött a haladó tudomány eredményein. Állandóan kora tudományosságának (!) színvonalán áll. „Másképp jól tudta, hogy hite igazság s mégis azt kellett tapasztalnia, hogy ez igazság e világon soha meg nem valósul. Isten tehát még az igazság kedvéért sem művel (!) csodát. Hát úgy gondolta, vagy inkább úgyérezte, hogy lelkünknek üdvössége, boldogulásunk tulajdonképpen nem Istentől függ, hanem a mi lelkületünknek tisztaságától... Ezért a hitnek súlyosabb része bennünk van, emberekben (!)“.² Vagyis az eddig objektív Istent hívő Dávid elvesztette egy fölöttünk álló Istenbe vetett hitét és szubjektív ember-hívővé változott. Az nem sokat változtat ezen az értelmezésen, hogy Borbély megengedi, hogy a szubjektív antitrinitarizmus Istene azért „létezik“, mert mindjárt hozzáteszi azt is, hogy ez a létező Isten nem törődik az emberi sorssal, vagyis annyi, mintha nem is léteznék. Ez az angol deizmus felfogása és ezt a szerencsétlen álláspontot imputálja ő Dávid Ferencnek. De halljuk csak ő magától, hogy mit tart a szubjektív antitrinitarizmusról. Azt írja róla: „Ennek az volt a lényege, hogy a hitnek antropológiai részét emelte ki, míg a teológiai részt teljesen elhanyagolta. Azt állította, hogy a hit és vallás morális (!) alapokon nyugszik s e morális alapnak szilárdsága nem Istentől, hanem az emberek lelkületétől függ. A szubjektívizmusnak e formája Istenből *konkrét tartalom nélküli* fogalmat csinált, akinek az ember dolgaihoz alig-alig volt valami köze.³ . . . „Élete utolsó éveiben Socinus Laelius, Glirius, Sommer, Palaeologus és Dávid Ferenc voltak e szubjektívizmusnak hirdetői“.⁴ S végül Borbély az 1579. febr. 24-én Tordán tartott zsinat végzéseit szintén a szubjektív antitrinitarizmus mai nyelven mondva deizmus, vagy ha úgy tetszik humanizmus elveinek tünteti fel s azt mondja, hogy ezek „mutatják, hogy a teológiai hit bennük morális hitté lett“ . . . ezek az elvek „az

¹ Borbély I.: A magyar unit. egyház hitelvei 75 l.

² Borbély I.; i. m. 75–76 l.

³ Borbély I.; i. m. 71 l.

⁴ Borbély I.; u. o.

élet súlypontját a másvilágból ebbe a világba, a teizmusból a morálisba helyezik át“.¹

Amint e néhány szemelvényből láthatjuk, Borbély István nem elégszik meg Dávid Ferenc teológiai fejlődésének felvázolásával, hanem e változások mögött mélyreható értékelési változást tüntet fel. Szerinte mások a servetianus álláspontu Dávidnak és mások a tiszta unitárizmus (subjektív antitrinitárizmus) álláspontját valló Dávidnak az ideáljai, az értékei. Tehát Borbély Ravaszt és Thienemannt látszólag kiegészíti azzal, hogy értékelő álláspontokat tételez fel Dávidban, vagyis látszólag nem pusztán teoretikusnak tartja Dávidot, de ha megfigyeljük a Dávidnak imputált értékelési módot, különösen a deizmust, akkor rájövünk, hogy ez az értékelés nem a hívő emberé, nem a vallásos léleké, hanem a tudósé, a teoretikus emberé. Vagyis Borbély István ugyanazt mutatja be nekünk Dávid Ferencben, amire Ravasz és Thienemann törekedtek: a gondolkozó, tudós, radikális, legfeljebb moralizáló emberfőt.

Mind a három szerző megegyezik abban is, hogy Dávid Ferencnek valamiféle előfutári szerepet tulajdonít s mintegy ebben látja jelentőségét is. Ravasz László így ír Dávid irányzatáról: „Ez az irány elkerülte azt a pontot, ahol a vallásreformok erupciói születtek és közvetlenül beletorkolódott, felolvadt a XVII. és XVIII. század felvilágosodottságában s annak is legszélső sorában: a racionalizmusban. Ez útjában határozottan *nem egy teológiai tételnek adott új megfogalmazást, olyannyira, hogy aztán a modern teológia magdévá tehetette azokat*...“²

Thienemann így látja Dávid próféta értékét: „A vallásharcok forrongó idejében a messze jövőbe látott: lelki szemei előtt a *fölvilágosodás* ígérete derengett, mikor embertársai az igaz hitért pusztították egymást.“³

Borbély István pedig, amint már láttuk, Dávid igazi értékét az általa vázolt fejlődési menet (?) végső alakjában: a szubjektív (tiszta) unitárizmusban találja meg s megállapítja erről az irányról, hogy „oly újítás volt ez, amellyel Dávid Ferenc s irányzata *a messze jövőnek* munkált“.⁴

¹ Borbély I.: i. m. 83 l.

² Ravasz L.: Az igehirdetés elmélete 190 l.

³ Thienemann T.: Mohács és Erasmus 52 l.

⁴ Borbély I.: A magyar unitárius egyház hitelvei 83 l.

Mind a három tehát előfutári szerepet tulajdonít Dávidnak, de ezt nem a *religiosum*, hanem a *teoretikum* terén teszi. Akár teológiai reformer gondolkodónak (Ravasz), akár a fölvilágosodás bajnokának (Thienemann), akár a modern szubjektivizmus prófétájának (Borbély) látjuk Dávid Ferencet, mindenképpen elkerüljük — mint látni fogjuk — az ő igazi mivoltát. Felsorolt szellemi körökben Dávid Ferenc semmi újat nem alkotott, a teoretikum területén semmi olyat nem mondott, amivel kortársait felülmulta volna, magatartása egyáltalán nem azonos a későbbi felvilágosodottak magatartásával, a neki tulajdonított szubjektivizmus pedig annyira nem az övé, hogy ezt csak egy alapos félrefogással lehetett elgondolni, aminek hátterében az a félszeg törekvés rejlik, amely Dávid Ferencből XIX. századbeli reform-filozoptert akar csinálni.

Mindezen a téren Dávidnak semmi szerepe nincs és így nem is lehet előfutár. Az ő vallástörténeti jelentősége egészen más, szigoruan a *religiosum* területéhez tartozó, mint ahogy egyénisége is távol áll az elméleti ember típusától és maradéktalanul a vallásos típusban oldódik fel. Az eddig felvázolt három rajznak ez a felfogás gyökeresen ellene mond s éppen ezért tisztáznunk *kell végre: mi is az az elméleti és vallásos embertípus.*

II.

Hogy ezt megtehessük, segítségül kell hívunk a lélektannak egyik ágát: a szellemtudományi pszihológiát, amely az egyes ember lelki alkatával foglalkozik. Miközben ezt teszi, ez a lélektani kutatás rájön arra, hogy az egyes ember a maga lelki alkatával nem is annyira egyetlen példány, hanem sok tekintetben rokon társaival, vagyis típusba tartozik. És nem csak a külső benyomások befogadásának szempontjából típus az ember, hiszen ezt már a általános lélektan is megállapította, hanem abból a szempontból is, hogy a külvilág benyomásaira hogyan hat vissza. A külső világ tényeiből melyikhez közeledik szeretettel, vagy gyűlölettel, más szóval: mi az ember számára az érték és mi az értéktelen. Nem „*tabula rasa*“ az emberi lélek, mint Locke és társai gondolták, hanem *eleve bizonyos lelki strukturát hoz magával e világra* s ez a lelki struktura teszi, hogy az egyik ember ez iránt, a másik a más dolog iránt

érdeklődik. Az érdeklődés iránya, a külső világgal szemben tanusított magatartás szerint különböző embertípusokat lehet megkülönböztetni. Azonban ez nagyon nehéz munka, mivel tiszta típus nincsen, hanem az egyénben sokszor típusok szövődnek össze. A lélek metafizikai alkatának nagyszerű törvényszerűségei tárulnak fel előttünk, ha a típusalkotó lélektannal foglalkozunk, csak arra kell vigyáznunk, hogy a szemünk nyitva legyen és nagyon mélyre nézzen, mikor az emberi lélek titkos rugóit akarjuk felkutatni.

Ennek a lélektannak ma legnagyobb mestere *E. Spranger*, aki a *Lebensformen* c. művében¹ hat főtípusba sorozza az emberi lelkeket. Ugyanis a szellem aktusai a következők: a) a tárgyi világ felé való fordulás: a teoretikus aktus; b) a képszerű kifejező ereje felé való fordulás: az esztétikai aktus; c) reális életcéljaim felé való fordulás: az ökonomiai aktus; d) és végül ezeknek az egyes aktusoknak az egyetemes szellemi értékre való vonatkoztatása teremti meg a vallásos magatartást. E négyet egyéni aktusoknak nevezi Spranger, mivel úgy is feltételezhető, hogy az átélő egyénen kívül más aktusalany (személy) nincs a világon. E négyen kívül van még két szellemi aktus, amely úgy áll elő, hogy más személyekre vonatkozik. Ezek a társadalmi szellemi aktusok. Ilyen kettő van, aszerint, hogy az emberekkel hatalmi vagy szimpatia kötelékek kötnek össze. A hatalmi aktus a fesőbbrendűség érzése, míg a mellérendeltség érzéséből a szociális aktus áll elő. Ha ezek az aktusok teljesen és tisztán önmagunkban megvalósulnának egyes emberpéldányokban, akkor előállnának a következő főtípusok: a teoretikus, az ökonomikus, az esztétikus, a szociális, a hatalmi és a vallásos ember. Természetes, hogy ezek csak mint fővonások érvényesülhetnek egy-egy élő emberben, mert hiszen mindannyian többé-kevésbé minden érték-aktust megvalósítunk életünkben. De annyi bizonyos, hogy a nagy egyéniségek polarizált lelkek, akikben egy-egy szellemi aktus a többi felett nagy tulsúlyban van.

Mivel az általunk vizsgált egyéniség: Dávid Ferenc az eddig rajzolt képek szerint a teoretikus típushoz tartozik, a mi állításunk szerint pedig a legtipikusabb vallásos egyéniség, éppen ezért Spranger kutatásai nyomán két aktus és típus fő vonásait fogjuk nyomozni, hogy az igazságot megtaláljuk. Ez a két aktus és típus: a teoretikus és a vallásos.

¹ E. Spranger: *Lebensformen*. 6. Auflage. Halle, 1927.

A teoretikus aktus és a teoretikus ember. A teoretikus aktus a külső világ tárgyaira irányul, még pedig azoknak egyetemes érvényü, identikus lényegére. Más szóval a megismerés azt intendálja, ami az egyes konkrét jelenségekben, mint egyetemes lényeg (idea) vissza-visszatér, vagy amit általános étvényü principiumokra vissza lehet vezetni. A teoretikus aktus két dologban különbözik a vallásos aktustól; először is mindig valami határoltra vonatkozik, az adottságok tömegéből mindig egy véges részt vág ki a megismerés és azt intendálja. A második különbség pedig az, hogy az ismerés mindig csak tiszta tárgyi rendet akar megállapítani, tekintet nélkül a dolog életértékére, amit egy szellemi egyéniség (személyiség) számára jelenthetne. Az ismeret értékmentes (wertfrei), mert a megismerő alany hidegen áll a tárggyal szemben, magára nézve azt teljesen közömbösnek tartja s csak annyi érdeke fűződik hozzá, hogy meg akarja ismerni.

Az értékelés egy teljesen elsődleges aktusa a szellemnek. A megismerés sohasem teremt értékelő aktusokat. Mindazáltal az értékelés és megismerés állhatnak vonatkozásban egymással. A megismerés megalapozhatja (fundálhatja) és kifejezheti az értékélményt. Mert hiszen értékérzések sohasem lóghatnak a levegőben, azok mindig valami megismert dologhoz fűződnek is ha kifejezzük őket, ez megint csak ismert dolgok által történhetik. De az ismert dolgokkal szemben az értékérzés merőben új, másra vissza nem vezethető novum. Ezért van az, hogy a tudás egyáltalán nem hozhat létre vallást, mert a vallás értékelő aktus. Elképzelhető olyan tudomány, amely a tárgyi világ összefüggéseinek *egészét* teljesen megragadja. De ez még semmit sem mond arról, hogy a szellemi egyén számára ez a tárgyi egész milyen szellemi értéket képvisel. Az értékelő aktus olyan többlet, amelynek forrása egyáltalán nincs az ismeret tényében, attól független, önálló magatartása az értékelő észnek. *Lehet a vallást ismereti tényekkel fundálni és a vallási élményeket fogalmak segítségével kifejezni, azonban ezek csak alapok és járulékok, de nem ők moguk a vallás tényei.*¹

Példával is rögtön megvilágíthatjuk. A deizmus a keresztény istenfogalmat a tiszta egyistenhit alakjában formulázta. Azt mondhatná valaki, hogy ez unitárius vallásos magatartás. Pedig nem az,

¹ Spranger: Lebensformen 47—50 l.

mert a deizmus ezzel az istenfogalommal szemben teljesen hidegen viselkedik. Tárgynak tekinti, melyet megismert, de amellyel semmiféle értékviszonyban nem áll. A deista életére nincs hatással az ő hideg istenfogalma. A vallásos plusz a deista ismereti fundamentumához nem járult hozzá. Vagyis vallási aktus nem jött létre. Ezért a deizmus nem is tudott semmi hatást gyakorolni a tömegekre, amely vallás után áhitozott.

Nézzük most a teoretikus ember jellemvonásait, amelyeket már sejthetünk a teoretikus aktus leírásából. Abból a tényből, hogy a megismerés kizárólag tárgyra irányul, a tárgynak identifikációjára, ebből következik, hogy az alanynak teljesen háttérbe kell szorulnia. A tudomány számára „nincs szép vagy csunya, hasznos vagy káros, szent vagy nem szent, hanem csak igaz vagy nem igaz: a tárgynak objektív mivolta kell, hogy érvényre jusson. Az érzelmenélküliség a kutató állapota, ha megismerni akar; egyetemes *tárgyi törvényszerűség* az egyetlen célja. Épen ezért a lélektan régi elnevezésével élve szükségképen intellektualista. Csak egy szenvedély élhet benne, az objektív megismerés szenvedélye, ez azonban szó szerinti értelemben.“¹

Azonban a vérbeli teoretikus is érintkezésbe jön az élet többi aktusával, amelyek a megismerésen kívül fekszenek. A társadalmi aktusok terén a teoretikus individualistának mutatkozik, még pedig a legszélsőségesebb fajtából. A naiv népi meggyőződések átgondolása, azoknak kritikája okozza ezt a magatartást. Másrészt pedig a meleg, résztvevő beleérzés a tömeg erősen szubjektív lelkébe teljesen ellenkezik a tudás hideg, objektív lelkületével.² A másik társadalmi aktus a hatalom, az elsőség érzése. Bármennyire mondják, hogy a tudomány hatalom, a tudós sohasem tud élni vele. A teoretikus sohasem tud szervezni, bármennyire elsőnek is érzi magát a tudomány terén. A tudás hatalmának a társadalomban nincs tárgya. Az ő társadalmi tettvágya legfeljebb abban merül ki, hogy folyton polemizál és kritizál, de építeni egyáltalán nem tud. Ugyanis az építéshez bizonyos értékek elismerése, azok átélése, vagyis szubjektív magatartás szükséges. Ha a tudós mégis beleszól tömegek szervezésébe, abból rögtön meglátszik képességeinek határa. A tömeget intellektuális egyénekből összetettnek képzelet és a felvilágosítást tartja

¹ Spranger ; Lebensformen, 124 l.

² Spranger ; Lebensformen, 130 l.

legfőbb kötelességének. Ezért mindig radikális hajlamu és egyben kozmopolita. Hiszen az ember fantáziája, értékszükséglete, vallásos mivolta s mindezekből táplálkozó faji különállása ismeretlen fogalmak előtté.¹ Mindebből következik, hogy a teoretikus sohasem lesz népvezér, sosem lesz tömegek mozgatója, a teoretikus, mint Erasmus példája mutatja, csendes refugium után áhítozik, ahol ő sem zavar senkit s őt is nyugton hagyja mindenki. „Der Wissende im höchsten Sinne jedoch ist niemals der Handelnde“, állapítja meg Spranger, miután elismeri, hogy néhány tudósnek voltak is prófétai hajlamai, de ezek már nem voltak igazi, vérbeli teoretikusok. Ilyenek csak filozofusok közt találhatóak, akik gondolkodásukkal már meghaladják a teoretikum világát.

Bár Spranger nem teszi, de nagyon érdekes volna az egész ujkor társadalmi szétesését és szervezetlenségét a teoretikus ember vonásainak fényénél megvizsgálni. Az ujkori intellektualizmus, az angol és francia forradalom, az angol filozófia és felvilágosodás nagy mértékben okai voltak annak, hogy a tömegek vezető nélkül maradtak s azokban a társadalmakban, amelyekben az egyén a maga lábán járni nem tud, hanem vezetőkre van szüksége (már pedig melyik társadalom nem ilyen?!), a népi erők teljesen szétszóródtak, felbomlottak. Ez az intellektuális magatartás rontotta meg az ujkorban a vallási életet, mint az érték vagyis élményigazságok ősi forrását. Az intellektualista csak tárgyi világot ismer, személyes viszonyban nem áll más személyekkel, sem Istennel, sem emberrel. Ez a nagy hiányosság kiált ma ismét vezetők után ugy politikai, mint vallási téren.

Nézzük most a teoretikus embernek a valláshoz való viszonyát. A vérbeli tudós nem enged magához közel semmiféle értékelő szempontot, csak a tárgyi világot, a „tényeket“ nézi. Ez a pozitívizmus magatartása. Ez a vallásban nem látja meg az ideális érték-hordozót, hanem csak mint valami ósdi tudományt, mint valami elavult világmagyarázatot tekinti s természetesen mint ilyet, kineveti és félretolja. Példának lehet felhozni a teremtés történeten végzett kritikát. Azt egy tudós sem vette észre, hogy a teremtéstörténet szíve az a gondolat, hogy minden Isten kezéből származik. Mindannyian elavult természettudományos magyarázatot láttak benne. S így egészen természetes, hogy haszontalannak bélyegezték.

¹ Spranger; Lebensformen, 132 l.

Van egy más magatartása is a tudósnak az egyetemes világrendszerrel szemben. A tudósnak az a fajtája, akit metafizikusnak hívnak (nem tudom, a vérbeli teoretikus nem tiltakozik-e az ellen, hogy melléje sorzzák) az „egészet“, az abszolútumot az „ész“ segítségével akarja megragadni. Például ilyen Aristoteles, Spinoza, Hegel, Schelling. Ezekről a szigorúan észmetafizikusoktól az átmenetet az élményhez, a valláshoz, az u. n. irracionális metafizikus alkothatja, akinek testvére a vallásos, vagyis érzésélményre támaszkodó dogmatikus. De ezek az utóbbiak már nem a teoretikum területén mozognak, mivel az alanynak erős része van világképükben. Az intellektuális metafizikus ellenez minden misztikát, minden élményszerűt, ő az Istent a pusztá ész határain belül keresi, mint Kant is teszi; szóval az ő Istene a logika abszolút igazságrendszere, de nem a szerető Atya, akivel a vallásos ember boldog viszonyban él.

S ha most még megnézzük, hogy a gyakorlati életben hogyan viselkedik a tudós, vagyis milyen az etikája, akkor teljes képet kapunk róla. A teoretikus ember ettől, vagy amattól az életcéltől teljesen független akar maradni. Mert hiszen egy gyakorlati életcél mindig magában foglalja annak az elismerését, hogy azt érdemes követni; vagyis ez nem más, mint értékkel szemben való állásfoglalás. Már pedig a teoretikus ember, mint láttuk személyes értéke nem ismer el. A tudós, ha cselekszik, önmagával azonos akar maradni, az egyetemes logikai elvek gyakorlati mása akar lenni. Nem szeretetből, vagy haszonból, vagy belső harmóniából indítatva cselekszik, hanem a törvényszerűség, a maximaszerűség pedanteriája az ő cselekvésének igazi formája. És ez annál inkább megfelel az ő cselekvésének, mivel a teoretikus sohasem cselekvő ember és így az életben nagy és erős motivációra szüksége nincsen.

Most már lássuk, hogyan egyeztethető össze a teoretikus embernek ez a képe Dávid Ferenc tetteivel és műveivel.

Azt mondják, hogy Dávid teológiai reformot akart létrehozni és száraz dogmákat gyártott, amelyekben ha ellentmondást talált, rögtön újabbat csinált helyette.¹

Ennek azonban ellentmond Dávid élettörténete. Ugyanis a gondolatokat, amelyeket terjesztett, *kivételesen mindig mástól kapta*. Egy időben — míg tisztázva nem volt — azt hittük, hogy a Krisz-

¹ Ravasz L.: Igehirdetésünk elmélete 190 l.

tus nem imádás tana tőle származik, amig Borbély István ki nem derítette,¹ hogy ezt is mástól vette: a Sommer-Paruta-Palaeologus reformcsoporttól. Sohasem a saját észkonstrukciója vitte új vizek felé, hanem mindig *idegen* belátásokra támaszkodott, amelyek kisebb-nagyobb mértékben ragadták meg a lelkét. De ezek közül döntő, egész életének karakterét megadó csak egyetlen-egy volt: *Serveto Mihály könyveinek tanulmányozása*. Lelki arculatának eddigi rajzolói teoretikusnak látták s különös, hogy nem vették észre, hogy egyetlen teoremat sem csinált, hanem csak elfogadott. S amikor ezt tette egy roppantul izgató kérdés vitte előre utjában: az evangéliumot akarta a maga mivoltában megragadni. *Ezt tartotta élete értelmének, szeretete méltó tárgyának, lelkesedése igazi céljának*. Tehát előttünk áll egy állítólagos teoretikus, aki teológiai (teorai) reformot egyet sem hoz létre, de azért megrendítő hősiességgel meghal pusztá lelkesedésből. De hogy miért lelkesedett, azzal a feljebb felsorolt arcképrajzoló adósok maradnak. Talán csak nem a mások gondolataiért halt meg? Talán csak nem a tárgyias, hideg észkonstrukciókért, amelyekből hiányzott az életnek, eszményeknek meleg lüktetése. Még ha talán a maga teorematéért hal meg, azt mondhatnók, hogy benne volt a tudósok hiusága és gögje, amely csak azért is ragaszkodik elveihez; de ki hallotta valaha is, hogy mások elveiért meghaljon valaki, ha az nem lett számára életet adó élmény, lebirhatatlan érték és eszmény, mennyen és földön diadalmaskodó szeretet. A teoretikus mivolt vádjával szemben a történeti igazság az, hogy Dávid Ferenc valóságának egész gondolatvilágát mások fundálták s erre építette ő a vallásos többletet. Éppen a religiosum területén lett nagygyá Dávid Ferenc, amint azt majd a vallásos ember típusának részletes vizsgálatánál látni fogjuk, de amelyet minden tudományos vizsgálat nélkül minden egyszerű hívő szív számára mutat az a hősiesség lendület, amely magával ragad, a megélt eszmények határtalan szeretete, a megható odaadás, amellyel az evangéliumhoz ragaszkodik s végül a megváltó halál öntudata, amely tisztában volt azzal, hogy csak az élet fölládozásával bizonyítható, hogy az Isten és ember iránt érzett szeretet mindennél több, még az életnél is. Különös egy teoretikus, akiről azt állítják, hogy nagy

¹ Borbély I.; A mai unitárius hitelvek kialakulásának története c. nagyszerű történeti korrajzában.

érzések vihara nem korbácsolta fel lelkét¹ és viszont a történelem azt mutatja, hogy életének nem is volt más értelme, csak az, hogy nagyon forrón tudott szeretni.

Egy másik különös vonása ennek az állítólagos teoretikusnak, hogy módfelett konzervatív. Ravasz ugyanugy állítja be Dávidot, hogy egy példánya az örök kereső embereknek „akik sohasem találják meg azt amit keresnek, mert nem a találás a fő náluk, hanem maga a keresés“.² Ezzel a lázas kereséssel szemben, amely szintén a teoretikus ember vonása, Dávid egyetlen értékhez ragaszkodó, nehézkesen mozgó, nagyon lassan előrehaladó egyéniség. Ha ő benne él a latin szellem világossága, akkor nem ötvenhat éves korában jut el oda, ahová Serveto huszonegy éves korában eljutott. Ha Dávid csak egy kicsit is „elméletibb“ fő, akkor nem teszi meg a keserves, lassan dőcögő utat a katolicizmustól a utherizmus és kálvinizmus mellékállomásain az egyistenhivésig, vagyis a tiszta evangéliumi hitig. De ebben az egyszeri, *tüstént* való átalakulásban nagy mértékben akadályozta Dávidot lassu gondolkodása, másrészt a vallásos értékekhez való érzelmes ragaszkodása. Egyetlen értéket ismert csak, — de azt szive egész forróságával szerette: az evangéliumot. Ez az egyetlen érték adott értelmet életének és küzdelmeinek. Szive vágya már régen megérkezett a beteljesüléshez: ott csüngött az egész ember az ő Bibliáján. Csak az elméleti ember késlekedett, csak az ész mozgott lassan, amint azt félig szász eredete oly könnyen megmagyarázza. Csak irtózatot teoretikus küzdelmek árán tud szive és agya egymásra találni, akkor, amikor a világos és könnyed latin gondolkodásu, de mégis mélyen érző Serveto Mihály könyvei jutnak kezébe. Az ész és sziv harmoniája csak ekkor születik meg Dávidban: ez az ő igazi megtérése, önmagára találsa. Amit szive oly nagyon szeretett, azt most az ész világa is alátámasztotta és megingathatatlan erősséggé építette.

Mily különös, hogy egy állítólagos teoretikus *ily kevésse van megáldva a gyors értelem adományával*, de annál inkább meg van áldva azzal, ami éppen a vallásos ember sajátja: az érzelmeken nyugvó konzervatívizmussal.“

¹ Ravasz L.: A gyülekezeti igehirdetés elmélete 191 l.

² Ravasz L.: i. m. 189 l.

³ Höföding Harald oly nagyszertűen ismerte fel vallásfilozófiai főmunkájában (*Philosophie de la religion*. Paris 1909), hogy ez a vonás a vallásnak egyik fő jelensége; la conservation des valeurs.

Mily különös, hogy az unitárizmus későbbi hitvallója a széki zsinaton (1555) a legélesebben szembehelyezkedik az egyistenhitei hirdető Stancaroval, mert az olasz tudós tanaiból csak az ész malomkerekeinek dohogását hallotta ki. Az olasz ellen kiadott iöpiratában így ír: „Isten és a természet ajándékaival felruházott sok bölcs és tudós borzasztóan megbotlott immár azért, hogy értelmét magasabbra becsülte, hogysen a szentlelket vezetőjéül s oktatójául ismerje el elébe téve saját kárával ön esztét az isteni tekintélynek.¹ Így beszél egy állítólagos teoretikus. S ezt az álláspontot egész életén át megtartja. Hogy hogyan ostorozza később is a szofistákat, az észből bölcselkedőket, akik nem a szentírás után indulnak s nem a szentlélek ihletésére hallgatnak, azt megláthatja akárki, aki nem sajnálja a fáradságot, hogy Dávid Ferencnek akár csak egy eredeti művét is elolvassa. Ezért hamis a különben nagy történeti tudásu Borbély állítása: „Minthogy pedig az antropologiai fölfogás² nem mindenben tudta önmagát a Bibliából igazolni, amely könyv végtére is objektív teisztikus mű, hát magyarázóul vette az emberi észet.“³ Borbély a saját álláspontját látja bele Dávid merőben más lelkébe!

A teoretikusnak kikiáltott Dávid a legkonzervatívabb teoretikus, aki csak öregségében jut el ama vallás elméleti fundamentumainak felismeréséhez, amelynek prófétájául Istentől elhivatott, pedig hát e fundamentumok felismeréséhez sokkal, de sokkal hamarabb a maga erejéből kellett volna eljutnia. S ez a lassúság okozta, hogy csak fokról-fokra tudott előrejutni *s éppen ez az elméleti konzervativizmusa lett alapja annak, hogy teljesen félreismerték és folyton változó elméleti Proteusznak kiáltották ki. Milyen gunyos szeszélye az emberi sorsnak! A konzervatív lassúságra a radikálizmus gyorsaságának bélyegét süti s még századok múlva is örömét találja ebben a gonosz csinytevésben.*

De lássuk már a tudós embernek egy másik vonását: a teoretikus egyáltalán nem társadalmi érzésű, hanem individualista. Ezzel szemben Dávid folyton a tömegekre apelál, tömegeket térít, állandóan prédikál, hogy az embereket közelebb vigye az evangéliumhoz. A tudós nem propagator, Dávid Ferenc pedig vérbeli hitter-

¹ Idézi Jakab Elek; Dávid Ferenc emléke 25 l.

² Amint láttuk, így nevezi Borbély Dávid Ferenc állítólagos fölfogását élete utolsó éveiben.

³ Borbély; A magyar unitárius egyház hitelvei 71 l.

jesztő. A tudós nem tevékeny, Dávid pedig nem fogy ki az építésből. Mert korántsem a kritika és a vitatkozás volt az élete főeleme, mint ellenei felteszik, hiszen azokat ő maga nem szerette, lehetőleg kerülte s mind Palaeologushoz 1570. nov. 20-án irt leveléből kitészik, keservesen panasolja (éppen a diadalmas nagyváradi hitviták után), -- hogy „ellenségeinek rosszakarata és gyűlölsége vonta bele a civakodásba“. És egyedüli vigasztalása csak az, „hogy az Isten gyöngye edényei által munkálkodik — gyakran *azok akarátja és ellenére* viszi végbe műveit.“¹ Ime az eszközézés Dávidban, amelynek engedve állt vitára saját érzései ellenére, pusztá kényszerűségből. A középkori teologus viták ezzel szemben az álcázott tudós-gög művei, amely mindenáron az egyéni igazság csakazértis győzelmét célozza. Hol van ettől a szellemtől Dávid Ferenc, amikor azt írja: „Isten hiveinek nem szokása perpatvarkodni, ügyüket nem szidalmakkal oltalmazzák, ami nem szükséges és viszont szidalmat szül; hanem megmutatják együgyüen az igazságot, s az ellentél bizonyosságait erőtlenné teszik.“² És ha már most cselekvéseinek motívumait nézzük, akkor éppen az ellenkezőjét találjuk annak, amit a teoretikus ember elvszerű pedanteriája jelent. Cselekvéseit egyetlen értékideál mozgatja: *az evangélium tisztaságának visszaállítása*. Ezért ég, lobog, ezt mindenekfelett szereti. Erről víziói, fantazmái vannak s a megváltott ember boldog ujjongásával tör ki a megbizonyosodás pillanataiban: *Cecidit Babylon! Ledólt a nagy Babilon és mi szegény halandók az Antikrisztus sötétségéből Jézus Krisztusnak világhosszágára jutottunk. A teoretikusok efféle kitörések felett csak mosolyogni tudnak, őket a láthatatlan s ésszel megfoghatatlan világ erői nem hozzák érzelmi kilengésekbe.*

Nem tudom érdemes-e tovább is ezzel a negatív eljárással bajlódni. Érdemes-e tovább bizonyítani, hogy Dávid Ferenc nem az Erasmusok, az önző, kicsinyes észemberek, a homo pro se-k világából való volt, hanem egy egész más rendbe tartozott: a vallásos embertípus rendjébe. Ha az eddig feltártakból nem látná be valaki annak tarthatatlanságát, hogy Dávidot a teoretikus emberek sorába állítsuk, azon ugysem tudunk segíteni. Másrészt pedig Dávid Ferenc igazi képeinek megrajzolásánál a hamis képek vonásaira még ugyis vissza fogunk térni! Lépünk tehát egy lépéssel tovább és vizsgáljuk meg, milyen is az a vallásos embertípus.

Dr. Iván László

¹ Idézi Jakab Elek: Dávid Ferenc emléke 183 l.

² Idézi Jakab Elek: i. m. 189 l.