

# A politikai közösség koramodern fogalma

John Locke előfeltevései<sup>1</sup>

MESTER BÉLA

Az alábbiakban az angol filozófus hatalmas életművének több, egymástól távoli vonását, elődeivel és kortársaival való kapcsolatának, szövegek párhuzamainak egymással nem összefüggő pontját érintem. Így kerül sor olyan különböző témák taglalására, mint a tolerancialeveléből kikövetkeztethető (politikai) közösség-felfogás, ismeretelméleti nézeteinek és politikafilozófiájának összefüggései, értelmezésük a *typographiai* kommunikációs és gondolkodási modell révén, illetve egyes gondolatainak az unitarizmussal való kapcsolata. Locke életművének ezeket a pontjait most abból a szempontból vesszük sorra, hogy azok milyen előfeltevésekkel szolgálnak a politikai közösségnek nem annyira a

<sup>1</sup> A témával már régebben foglalkozom. Különböző oldalait érintetem már a következő írásaimban, előadásaimban: 1). *Az unitárius teológia és a koraiújkori politikafilozófia összefüggései*. Előadás a Miskolci Egyetem és a BBTE szervezte magyar filozófiatörténeti konferencián 2000. október 29-én, Kolozsvárott. 2). John Locke tolerancialevele és az erdélyi unitarizmus (Enyedi György) hatása. *Partium* [Vásárosnamény], IX. évf. (2000) nyár, 44–51. p. 3) Politikai közösség és vallás-szabadság. Párhuzamok John Locke-nak és Enyedi György erdélyi unitárius teológusnak a vallási türelemről alkotott nézeteiben. *Magyar Tudomány*. CVIII. kötet – Új folyam, XLVI. kötet (2001. február) 2. sz. 184–192. p. 4). Vajon s hogyan lehetséges respublika? (Politikai közösség és kereszténység Locke gondolkodásában). *Korunk*, Harmadik folyam, XII. évf. (2001) február, 2. sz. 95–99. p. Előkészületben van az *Unitarizmus és filozófia* című, Veres Ildikóval közösen írott kötet, amely a miskolci *Magyar filozófiatörténeti füzetek* 2. számaként jelenik meg még ebben az évben.

működési mechanizmusára, hanem a *mibenlétére* vonatkozó nézetei számára.

A modernitásnak ugyanis, bárhogy is értelmezzük ezt a sokat dicsért és szidott fogalmat, a megelőző elméleteknek a *jó államra* vonatkozó kérdésével szemben fundamentálisabb természetű a politikafilozófiai alapkérdése: egyáltalán létezhet-e politikai közösség, és ha igen, mi módon, és *ebből a módból* mi következik a helyes államberendezkedésre nézve. Ez a sajátosság nem jelenti azt, hogy premodern gondolkodók ne mondtak volna megfontolandó dolgokat a politikai közösség eredetéről, hiszen még a korai modernitás legjellegzetesebb válasza, a szerződéselmélet is olyan régi szerzőben tisztelheti elődjét, mint a szofista Lükophrón; és nem jelenti persze azt sem, hogy a modern szerzők, a politikai közösség fennállását megalapozni akarván, érzéketlenek lennének az e közösségben megtestesülő hatalom természetére és működési módozatai iránt. A váltás a hagyomány fogalmának az értelmezésében jelenik meg, sőt, első pillantásra úgy tűnik, hogy – mint azt a modernitás kritikussai hangoztatni szeretik – egyenesen a hagyomány fogalmának kiiktatásában áll. A modernitás korától többé nem fogadjuk el, hogy valamilyen politikai közösségbe, „hatalom alá” születünk, melyben a hatalomgyakorlás szabályait öröknek gondolt normák szabják meg; és hogy a politikai diskurzus pusztán a mindennapi gyakorlat és e normák összevetéséből, legfeljebb a normák értelmezéséből áll. A politikafilozófiának ez az új feladata természetesen nem független sem a kora-újkor ismeretelméletében bekövetkezett, antropológiai következményekkel járó változásoktól, sem pedig a keresztény gondolkodásban megjelenő, az emberi természetre vonatkozó különböző újabb elképzelésektől. Érdekes ebben a szellemi mozgásban, hogy a forgalomba kerülő ismeretelméleti, antropológiai és dogmatikai nézeteknek jelentős része, ha nem az egésze, valójában nem annyira új: ismerős lehetne már a hellénizmus iskoláiból és az egyházatyák írásaiból is. A modernitás egyik újdonsága talán éppen az, hogy az emberi természetről alkotott vélekedéseinkre nagy hatással bíró, jórészt hosszú előzményekre támaszkodó nézetek – a régiek gondolkodásától eltérően – szinte azonnal bekapcsolódnak a politikai közösség konstitúciójáról folyó vitába, és annak megkerülhetetlen részét képezik.

A szokástól némileg eltérően a politikai közösség természetéről szóló diskurzus részeként beszélek a korszak egyik nagy témájáról, a vallási tolerancia megengedhetőségéről, elveiről folytatott vitáról, és abban a brit gondolkodó szerepéről.

Locke tolerancialevele<sup>2</sup> közismerten nagy hatást gyakorolt az európai eszmetörténetre: valószínűleg jóval többen olvasták, mint

<sup>2</sup> Magyarul lásd: Locke, John: *A vallási türelemről*. Ford. Halasy-Nagy József, átdolg. Gecse Gusztáv. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973.

összes többi munkáját együttvéve, így nem meglepő, hogy korzakokon keresztül Locke filozófiája a nagyközönség számára egyet jelentett a vallási tolerancia elveinek kidolgozásával. A kultúrtörténeti munkákban és a filozófiatörténetben a tolerancialevél tárgyalása ehhez képest hátrébb kerül a filozófiai főműveknél. Itt ez a kis terjedelmű írás súlyát tekintve is a „kisebb írások” közé sorolódik, amelyet az elemző inkább hajlamos egy régi, inkább politikai, mintsem vallási vita dokumentumának tartani, mint lényeges szerepet tulajdonítani neki Locke *filozófiai* fejlődésében. Ennek a nézőpontnak az a hátránya tehát, hogy Locke szóban forgó írását a főmű(vek) árnyékában, mintegy függeléként kezeli, hozadéka viszont, hogy ilyen módon hangsúlyt kaphat a levélben foglalt gondolatmenetnek és Locke ismeretelméletének az összefüggése, amely momentum valamilyen módon végül mégis beemeli a levél gondolatmenetét a szűkebben vett filozófia problémakörébe.

Az ismeretelmélet és a tolerancia gondolatának összefüggése kézenfekvőnek látszik: Locke saját maga által reprezentatív főművének tartott munkájában, a magyarul az *Értekezés az emberi értelemről* címet viselő ismeretelméleti műben<sup>3</sup> található egy szakasz,<sup>4</sup> amelyet gyakran idéznek a szerző ismeretelmélete és politikafilozófiája szoros kapcsolatának a bizonyítékául. Locke gondolatmenete szerint az ember megismerő-képességénél fogva nem rendelkezhet biztos tudással, csupán többé-kevésbé valószínű, empirikus úton statisztikai szabályszerűségek által alátámasztható vélekedésekkel, de a gyakorlati cselekvés előtt általában nincs ideje vélekedéseinek még e valószínűségi szabályok szerinti alátámasztására sem. Be kell tehát látnunk, hogy az esetek többségében mindannyian olyan valószínű vélekedések alapján cselekszünk, amelyeket még lehetőségeink szerint sem igazoltunk, következésképpen senki sem léphet föl az igazság birtokosaként, ezzel a helyes cselekvés mércéjének tudójaként embertársával szemben, hiszen nem lehet biztos abban, hogy nem téved-e.

<sup>3</sup> *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Dienes Valéria. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964. A továbbiakban: *Értekezés*.

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

Ebben a helyzetben Locke a toleranciát ajánlja, amely magatartás úgy jelenik meg, mint az emberi természetbe kódolt megismerési korlát tudatos belátása, és az ennek megfelelő cselekvés, illetve bizonyos cselekedetektől való tartózkodás. (Más kérdés, hogy az ilyen általános, *minden* ember természetét érintő igazságok jellegével mit kezd a Locke-i ismeretelmélet. Ezek a kijelentések ugyanis gyakran úgy viselkednek, mintha mégis lehetséges lenne a valószínű vélekedéssel szemben a biztos tudás – és éppen az illető tétel lenne ilyen). Ezen a példán is jól láthatjuk, hogy a jól ismert antik szkeptikus érvrendszert Locke az eredeti kontextustól teljesen idegen cél érdekében alkalmazza: nem annyira tudományos kutatási módszertant, még csak nem is magánerkölcsei útmutatást kíván belőle levezetni, hanem közvetlenül a politikai cselekvés szabályait. Ez a szabályrendszer pedig radikálisan más lesz a premodern politikai gondolkodáshoz képest, hiszen nincsen benne szó a jó polgár definíciójáról és a politikai erényekről – a tolerancia negatív megfogalmazott normáján túl –, sőt, továbbgondolva a koncepciót, belátható, hogy a csak valószínű vélekedésekkel rendelkező emberek elméjében megjelenő elképzelések a politikumban megnyilvánuló jóról és rosszról *privát* jellegűek. Még ha mindannyian ugyanazt az értéket vallanák is, vélekedéseik egybeesése véletlen egybeesés lenne, nem láthatnánk bennük semmiféle *közösséget*. Ami mégis közösséget teremt a sokaságban, az nem egyik vagy másik konkrét érték, hanem az ezekről való eszmecsere (toleráns) módja, amelyben a közös platformot az képezi, hogy mindenki belátja: vélekedései pusztán vélekedések. (Ez a belátás messze nem jelent személyes határozatlanságot saját értékeinkben: Locke-nak magának például igen határozott véleménye volt arról, hogy milyen a becsületes ember, az igazi vallásos hit, hogyan kell nevelni a gyermekeket, illetve hogyan viselkedik a jó polgár, és ennek különféle műveiben, leveleiben hangot is adott; azonban óvakodott volna hasonló típusú vélekedéseket megtenni politikafilozófiája fundamentumának). A tolerancia elvének szabályként való felvételével és annak ismeretelméleti megalapozásával tehát Locke, valószínűleg először a politikai gondolkodás történetében, *értékközösség* helyett *kommunikációs közösségként* – *közönségként* – ragadja meg a politikai közösséget, amelynek, ellentétben a liberalizmussal szemben gyakran hangoztatott nézetekkel, *vannak* közös normái, ezek azonban kommunikációs normák, nem pedig vélekedések közösségén alapuló szabályok. A tolerancia *mint kommunikációs szabály* Locke igazi újítása, nem pedig az erőszaktól való tartózkodás szubsztantív elvvé emelése, ami igen messze állt tőle, az utókor mégis hajlamos néha beleinterpretálni a szövegbe. (A szubsztantív közösség-meghatározás és a kommunikációs norma különbségét a szubsztantív igazságosság-felfogás és az eljárásjogi normák ismertebb, jogtörténeti, jogelméleti fogalompárjának a mintájára

lehet könnyen elképzelni: az első szerint az a lényeg, hogy bármi áron győzzön az, akiről „mindannyian tudjuk, hogy igaza van”; a második szerint az „igazságos” ítélet is érvénytelen, ha szabálytalan volt a vád megfogalmazása.)

A Locke-kal foglalkozó szakemberek körében ugyan nem nagyon fordul elő, az összefoglaló kézikönyvek és a népszerűsítő irodalom szintjén azonban gyakori az a leegyszerűsítés, amely a brit gondolkodó ismeretelméletének említett kitétele és politikafilozófiája között nem csupán párhuzamot, de tudatos alkotói tervet is lát: Locke megfogalmazza évszázadok trendjét meghatározó ismeretelméletét, majd levonja belőle előbb az antropológiai, majd az ebből következő politikafilozófiai következtetéseket. A főműnek a politikafilozófiai munkákhoz képest későbbi megjelenése ellentmondani látszik ennek a képnek, ez azonban könnyen kivédhető azzal, hogy az *Értekezés* megírására Locke hosszan készült, és azoknak a céduláknak a nagy része, amelyekből később a terjedelmes munka összeállt, már a fiókjában lapult a tolerancialevél, illetve a polgári kormányzatról szóló második értekezés megfogalmazásakor. Annak azonban általában a szakemberek is kevés figyelmet szentelnek, hogy Locke mennyire elválasztja egymástól egyes művei témáját, szóhasználatát. Azt, hogy politikafilozófiai szövegei szerzőségét csak végrendeletében ismeri el, még be lehetne tudni a politikai tapasztalataiból táplálkozó jogos óvatosságnak, de a szöveg gondosabb vizsgálata során kiderül, hogy többről van szó. Az *Értekezés*nek valójában a főtebb hivatkozott rész az egyetlen szöveghelye, amelyben Locke, igen óvatosan, kitér az ismeretelméletéből következő antropológia esetleges politikafilozófiai implikációira. A politikafilozófiai munkákon belül is ez a helyzet. A tolerancialevélben például nem esik szó arról, hogy miként áll elő az a legitim hatalom, amelynek a valláshoz való viszonyát a szöveg elemzi. E viszonylag közismert sajátságok kíváncsivá tettek, és számítógéppel megvizsgáltam a polgári kormányzatról szóló második értekezésnek a különböző internetes adattárakban könnyen elérhető angol szövegét. Abban a munkában, amely a Filmerrel való polémia következtében telítve van biblikus utalásokkal, analógiákkal, csupán öt, meglehetősen semmitmondó szöveghelyre bukkantam, amely bármilyen összefüggésben egyházra, hitre, vallásra utalt. Ennek a tematikus és szóhasználati szeparáltságnak többnek kell lennie, mint a szerző politikai óvatossága jelének, inkább Locke-nak a saját műveiről és a tudományról alkotott képét láthatjuk benne: bármit gondoljunk is ma életműve összefüggéseiről, valószínűleg el kell fogadnunk, hogy ő maga nem, vagy csak korlátozottan gondolta politikafilozófiáját ismeretelméletével megalapozhatónak. Ez a Locke fejében kétségkívül meglévő kép szövegei tematikáját és össze (nem) függését illetően kiemeli politikafilozófiája egyéb forrásainak jelentőségét. (Locke élete végéig ismeretelméleti főművét tekintet-

te reprezentatív munkájának, ennek írójaként kívánt fennmaradni a művelt közönség, és különösen az egyetemi filozófuskörök emlékezetében. Politikafilozófiai munkáinak szerzőségét természetesen a korban jól érthető óvatosságból sem vállalta egészen haláláig, de valószínűleg azért sem, mert azok témája, kifejtésük polemikus módja nem fért bele a szűkebb értelemben vett egyetemi tudományosságról alkotott, meglepően konzervatív felfogásába.)

Az életmű belső összefüggéseinek problémáját látva nem lesz fölösleges néhány szót ejteni a filozófus gondolkodásának szerkezetéről és az azt feltáró mai filozófiatörténeti munkáról. Locke gondolkodásának fordulatait feltárni egyszerre könnyű és nagyon munkaigényes feladat. Az angol gondolkodó egész életében sokat és igen rendszeresen dolgozott, emellett a szellemi termékeivel, magával a szellemi munkával szemben érzett természetes lelkiismeretességen, mintegy szakmai becsületen messze túlmenő önreflexió jellemezte. Igazi, egyedül dolgozó újkori gondolkodóként természetes volt számára minden ötlet, adat leírása, olvasmányainak gondos jegyzetelése, a naplóírás, egyszóval az írásban való gondolkodás. A Locke-filológia nagy szerencséjére ez az egész, igen tekintélyes mennyiségű kézirat halmazz az emigráció és a költözködések dacára fennmaradt. Egészen pontosan lehet például tudni, hogy mikor mit olvasott, néha olyan részletekig, hogy az illető könyv melyik kiadását használhatta; sőt, hogy mennyiért, kinek a közvetítésével vásárolta. Locke gondolatait tehát a hagyaték feldolgozása révén szinte születésük közben figyelheti meg a mai kutató, habár, éppen a sok adat miatt, hatalmas energiát kell befektetnie. Locke-nak az írásbeliséghez, saját irományaihoz való viszonyát nem csupán filológiai haszna miatt kell értékelni: ez a viszony mély nyomot hagyott gondolkodásán, azon a módon, ahogyan műveiben az érvelési láncokat, gondolatsorokat egymáshoz fűzi. A brit filozófus talán első karakteres képviselője az olvasmányait és ötleteit cédulázó, majd ezeket a papírdarabokat könyvvé összeállító bölcsész ma is jól ismert figurájának. (Sokak szerint ma e munkamódszer *végét* láthatjuk az új szöveg-előállítási technikák megjelenésével. Ha ez igaz, a ma élő nemzedékek az utolsók, akik személyes tapasztalatból érthetik Locke munkamódszerét, gondolkodását, szövegeinek kifejező képeit.) Locke magát az emberi megismerést és gondolkodást is saját modern, *homo typographicus* életének a mintájára, az írás és az írás elrendezésének a metaforájával értelmezi: az a bizonyos *tabula rasa*, amihez a születő emberi értelmet hasonlítja, *írótábla*, tehát az ismeret, amely [olyan *benyomás* révén, melyről, különösen az angol szöveget olvasva, *nyomtatásra* gondolunk: *impression/press*] az elmébe kerül – szöveggé rendezendő *betű*. Locke szemében minden ember ahhoz hasonlóan szerzi meg és rend-

szerezi ismereteit, ahogyan ő szokott cédulázní, majd céduláit rendezni.<sup>5</sup>

E kézírathalmaznak és kortárs vonatkozásainak a feltárásában különösen a Cambridge-i iskolát és a módszerüket elfogadó kutatókat illeti köszönet, akik közül főként *John Dunn* és *John Marshall* könyveit forgattam témánk szempontjából haszonnal.<sup>6</sup> A Cambridge-i iskola korabeli kéziratokat, kortárs szerzők vitairatait, levelezéseket bőséggel és gondosan feldolgozó eljárása lehetővé teszi, hogy képet kapjunk az adott mű és szellemi környezete kölcsönhatásáról. A tetszetős Cambridge-i jelszó – „text in context” – alkalmazásának azonban sokszor éppen az előnye válik hátrányává: az értelmezendő klasszikus szöveg eltűnik a korabeli pamfletek, magánlevelek, vitairatok halmozásában. Locke és más klasszikusok művei, filozófiai gondolatai egy síkra kerülnek az azokat egykor más szempontból bírálók, a politikai vitapartnerek és ellenfelek írásaival. A Cambridge-iek feldolgozásait olvasva a legtájékozottabb olvasó is számára addig ismeretlen nevek, művek és események garmadájával találkozik, de a könyv végén sem lesz világosabb, miért éppen Locke vagy Hobbes művei emelkednek ki a kor nyomdatermékeinek sokaságából. Sőt, a cél néha talán éppen annak a bizonyítása, hogy az illető szöveg nem értelmezhető a korabeli kontextuson kívül, így Locke könyve is csak egy olyan szintű vélemény, mint mondjuk annak a Filmernek a nézetei, akinek a neve a hagyományos filozófiatörténetbe csak annak révén került be, hogy Locke annak idején az ő műve bírálatából indult ki. A Cambridge-iek írásainak adatgazdagságában, kidolgozott szaknyelvében igen nehéz tetten érni a szerző értékelését tárgyáról. *Dunn* például csak említett rövidebb monográfiájában, húsz éves szorgalmas és korrekt Locke-kutatás után engedí meg magának, hogy néhány utalás formájában jelezze saját, a felvilágosodással szemben igen kritikus nézeteit, amelyek fényében a

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

<sup>6</sup> *Dunn, John: The Political Thought of John Locke*. Cambridge, 1969. *Dunn* később írt egy kisebb terjedelmű monográfiát is Locke-ról [*Locke*. Cambridge, 1984.], mely hasonló címen magyarul is olvasható [Atlantisz, Budapest, 1992.]; *Marshall, John: Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge, 1996. Az iskola megismeréséhez a magyar olvasónak segítséget nyújthat *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe* [Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997.] című válogatás. Az iskola gondolkodásmódjának gyökereihez jó közelítést ad *Huoranszki Ferenc: Nyelvfilozófia és eszmetörténetírás*. *Magyar Filozófiai Szemle*, XXXVI. évf. (1992), 5–6. sz. 960–980. p.

brit felvilágosodás atyjaként tisztelt Locke szellemi hagyatéka a szabadságjogok megalapozásával és a vallási tolerancia gondolatával együtt egyszeriben a modernitás állítólagos kudarcának a gyökereként jelenik meg. Így Locke-ról szóló régebbi írásai is átértelmeződnek: a filozófus annak a modernitásnak az atyjaként jelenik meg, amelyben ő most, a huszadik században rosszul érzi magát.

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

E kitérő után visszatérve Locke egyes műveinek összefüggéseire, immár keletkezésük körülményeit is figyelembe véve elmondhatjuk, hogy a tolerancia gondolatának Locke ismeretelméletéből való kibontakoztatása, és így a két mű, az *Értekezés* és a tolerancialevél kapcsolata ilyen módon megnyugtatóan leírható lenne, ha nem tudnánk a filozófus toleranciával kapcsolatos felfogásában egy éles fordulatról, amely kifejezetten hollandiai tartózkodásához kötődik, és nincs egyenes összefüggésben ismeretelméleti nézeteinek fejlődésével. Igaz ugyan, hogy ismeretelméleti nézetei abban a kifejtett formában, ahogyan ma ismerjük, szintén kontinentális hatásra, jelesül a racionalizmus kihívására, arra adott válaszként fogalmazódnak meg benne ugyanazokban az években, azonban a tolerancia esetében másról van szó: Locke hollandiai emigrációja előtt a tolerancialevéllel homlokegyenest ellenkező álláspontot vallott soha nyomdába nem került, azonban mégis jól átgondolt, véglegesnek tartott, hiszen egyetemi oktatói munkája segédeszközének szánt írsaiban. Így tehát e fontos politikafilozófiai elv éles megváltozását nem vezethetjük le közvetlenül valamilyen ismeretelméleti fordulatból, inkább arra gyanakodhatunk, hogy az angol filozófus politikáról, társadalomról vallott felfogása alakult át az emigráció és a hollandiai tartózkodás tapasztalatainak hatására, viszont ezzel párhuzamosan, de ettől szinte függetlenül tovább dolgozott a szakfilozófia körébe tartozó témákon is, majd később jó szemmel észrevette a két gondolat konvergenciáját, és szerencsés kézzel felhasználta az egyiknek a másikkal való alátámasztására. Ezt a nézetet alátámasztja az az ismert, korábban már említett tény, hogy Locke mennyire kínosan, mai szemmel sokszor betegesen ügyelt politikafilozófiai írsainak anonimitására, részint gyakorlati tapasztalatai, félelmei miatt, másrészt viszont azért, hogy ezzel is elkülönítse e széles körben vitatott írásokat az „igazi” filozófiai főműtől. Tehát itt is, mint a legtöbb esetben, jól tesszük, ha különbséget teszünk a keletkezés és



az igazolás kontextusa között: nem biztos, sőt nem is valószínű, hogy egy gondolkodónak valami amiatt jut eszébe, amivel később – jóllehet helyesen – bizonyítja már meglévő ötletét.

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

Ennek a hatásnak a vizsgálata előtt szót kell ejtenünk arról a fogalmi keretről és problematikáról, amelyet a vallási toleranciával kapcsolatban Locke Angliából magával hozott. A korabeli két álláspont, az államegyház-párti erasztiánus és a megengedő latitudináris hívei egyaránt használták és elfogadták a „vallási tekintetben közömbös dolog” fogalmát. A vitakérdés szokásosan úgy merült föl, hogy van-e joga, és ha igen, milyen joga van a világi államhatalomnak ezekben a közömbös dolgokban dönteni. A végső gyökerét tekintve valószínűleg a sztoikus etikából származó fogalom körébe tartozott tulajdonképpen az istentisztelet és az egyházszervezet egész külső formája, az egyház mint világi szervezet egésze, míg az ettől megkülönböztetett személyes hit került a másik oldalra. (A sztoikus etika erkölcsileg közömbös dolognak tekintette mindazt, amire nincs az egyének befolyása, vagyis a lelken kívül mindent – így érthető a párhuzam.) Az elméletben folyó vitában tehát elvált egymástól a szigorúan individuális meggyőződésként értelmezett hit és a praktikus megfontolásokból felépülő egyházszervezet és ceremónia, mint ezt a legismertebb és legkövetkezetesebb erasztiánus gondolkodónál, Hobbesnál látjuk, akinek elgondolása szerint a személyes hit *in foro interno* szabad, a külső formát viszont az államhatalom rendeli el. A fentiekből eredően tehát a vitában – legalábbis annak színvonala-sabb részében, amelynek Locke Oxfordban tanúja és részese lehetett – senki sem érvelhetett valamely, a hívő lelki üdve szempontjából egyedül hasznos szertartás vagy intézmény fenntartásának szükségességével, nem vitathatta el az egyének potenciálisan sokféle személyes hitét, pusztán *gyakorlati érveket* hozhatott fel amellett vagy az ellen, hogy a világi hatalomnak joga van meg-

szabnia a vallás külső formáját. A mindennapi vallási élet vitái azonban nem követték az akadémiai szférának ezt az emelkedettségét, hanem legtöbbször a mindenki számára látható formák, Angliában többnyire az orgona használata és a miseingek rojtozatának és csipkézetének részletei robbantották ki. Hobbes alapélménye egy nemzedékkel korábban a polgárháború felekezeti alapú békétlensége volt, az emigráció előtti Locke pedig azokat a puritán kollégáit látta maga előtt, akik diákjaikat bujtogatták a szerintük túl sok csipkével díszített miseingek elcsenésére és a város csatornáin való leúsztatására. Ezekből az élményekből könnyen adódik a rendcsináló állam követelése, azonban ennek a követelésnek soha nem lesz része a lelkek fölötti hatalom igénylése, még az elmélet szintjén sem. Hobbes *Leviatánjának* része lehet a békétlen tömegbe lövő közhatalom, egy inkvizíció-szerű szervezet gondolatrendőrsége viszont egyszerűen értelmetlen.

A kétféle álláspont politikai implikációi ugyan ellentétesek voltak, fogalmi gyökerei viszont közösek. Individuális hitre alapozott egyház- és vallás-képük élesebb ellentétben állt a középkori és az ezt megőrző korabeli katolikus felfogással, mint egymással. Locke-nak tehát, amikor Hollandiában a vallási meggyőződések szabadságával és békéjével találkozott a vallási külsőségeken civódó angolok után, „csupán” a vallási toleranciáról alkotott *politikai* véleményét kellett megváltoztatnia az új tapasztalatoknak megfelelően, az individuális hitről és az egyház(ak)ról alkotott fogalmainak a *szerkezetét* azonban nem kellett átalakítania. Némi túlzással azt mondhatnánk, Locke Hollandiában ugyanolyan meggondolások alapján lett a vallási tolerancia híve, mint amelyenkből számára korábban Angliában még az államegyház kívánatos volta következett.

Érdeemes tehát megvizsgálni, hogy milyen hatással lehettek a hollandiai tapasztalatok és olvasmányok, ezen belül a – részben erdélyi – unitárius szövegek Locke politikaelméleti fordulatára. Valószínűleg helytelen lenne úgy föltenni a kérdést, hogy volt-e közvetlen hatása Enyedi művének a tolerancialevél megszületésére. Annyit mindenesetre valószínűsíthetünk, hogy a holland gyakorlat által már kedvezően befolyásolt Locke-ot bátorította nézetei megfogalmazásában a viszonylagos erdélyi vallásszabadság fennállása, melynek híre és eredménye az onnan érkező szellemi termékekkel vált megfoghatóvá.<sup>7</sup> Más kérdés a szűkebben vett

<sup>7</sup> Az erdélyi állapotokról talán korábban is lehetett némi elképzelése Locke-nak, hiszen az angol és erdélyi protestantizmus között ekkorra már jelentékeny közvetlen kapcsolatok is kialakultak. Már Milton is büszkén említi, példaként hazája elhivatottságára: „az sem ok nélkül történik, hogy Erdély komoly, takarékos népe [...] évente elküldi hozzánk nem is az ifjú, hanem az érett korú embereit nyelvünk és teológiai tudományunk tanulmányozására.” [Részlet az *Areopagitica*ból. In *Mil-*

unitárius teológia valószínűsíthető hatása Locke általában vett társadalom-felfogására. Később ejtünk pár szót arról az érdekes konvergenciáról, ami Locke-nak a természetes állapotban élő ember eredeti természetére, ebből következően a társadalmi szerződés jellegére és megkötésének a módjára vonatkozó nézetei és az unitárius gondolkodásnak az eredeti bűnre,<sup>8</sup> valamint ezzel összefüggésben a szabad akaratra vonatkozó tanítása között megfigyelhető.<sup>9</sup> E kapcsolatból viszont inkább a vallásszabadság

ton, az angol forradalom tükre. Válogatás prózai írásaiból. Gondolat, Budapest, 1975, 82. p.]. Milton szavait nem kell költői túlzásnak tekinteni: A 17. század közepén a magyar puritán mozgalom központjaiban, Nagyváradon, majd Debrecenben korabeli forrásokkal is adatolhatóan annyira fölszaporodik a behozott angol nyelvű, főként teológiai irodalom, hogy rövidesen angol nyelvű könyvet is érdemes kiadni. (Komáromi Csipkés György: *Anglicum spicilegium*. Debrecen, 1664.)

<sup>8</sup> A legtöbb keresztény felekezet – nem úgy az unitáriusok – tanítása szerint az embereknek az első emberpár bűnbeesése nyomán megromlott eredeti természetük, és ezt örökölték utódaikra, akik így mindenkor bűnben és bűnösnek születnek. Az *eredeti bűnről* szóló tanításnak természetesen lényeges krisztológiai következményei vannak: az ember bűnös voltának értelmezéséből következik a megváltás természete. Locke álláspontja élete során fokozatosan módosul ebben a kérdésben, végül – Milton korábbi elgondolásához hasonlóan, amelynek azonban Locke csak szépirodalmi kifejezését ismerhette – az unitáriusokéval nem mindenben egyező, de eredeti, kálvini nézeteitől még távolabb álló meggyőződésre jut: az emberi természet bizonyos értelemben megromlott ugyan Ádám és Éva bűnbeesése következtében – az ember halandó lett – de ez nem jelenti azt, hogy bűnösnek születünk. Büntelének sem vagyunk azonban: mivel tökéletlenek vagyunk, szükségszerű, hogy élete során mindegyikünk *egyenként* bűnbe essen. Krisztus megvált minket, ez azonban nem jelenti a paradicsomi állapotok visszaállítását, a *munka* kötelezettsége mindig az emberrel marad. Locke idevágó nézeteinek vannak más természetű, például ismeretelméletére rávilágító aspektusai is, itt azonban csak politikafilozófiai implikációival foglalkozom. (Az eredeti bünt régebben gyakran, a szakmai körök által kárhoztatott módon *eredendő bűnnek* nevezték, egyes szerzők szóhasználatában újabban találok az *áteredő bűn* kifejezéssel is ugyanebben az értelemben. A Locke-nál előforduló *original sin* megfelelőjeként a továbbiakban az *eredeti bűn* kifejezést alkalmazom.)

<sup>9</sup> Érdekes adalék, hogy ebben az időben a holland egyetemeken az egyik legkedveltebb disszertációs téma éppen az eredeti bűn, illetve a szabad akarat kérdése. Locke idejében is több itt tanuló erdélyi protestánsnak vannak ilyen vonatkozású írásai. Két nevesebb személyiséghez fűződő példa a 17. század második feléből: Apáczai Csere János 1651. április 22-én védi meg a harderwijki egyetemen *De primi hominis apostasia* című dolgozatát, majd Apáti Miklós debreceni református prédikátor, karteziánus gondolkodó Descartes-ot a filozófia héroszaként ünneplő, a szabad vizsgálódás eszményét a szabad akarat tanával összekapcsoló *Vita triumphans* című munkája jelenik meg. [Amsterdam, 1688.]

kérdése áll a figyelem előterében: Nyugaton főként a Cambridge-i kontextualisták működése nyomán, a magyar kultúrában néhány irodalomtörténész és teológus, az utóbbi időben egy-két filozófiatörténész jóvoltából viszonylag széles körben ismertté váltak Locke-nak a hollandiai emigrációja idejéből származó, részben helyi, részben lengyel és erdélyi eredetű, széleskörű tájékozottságot és elmélyülést mutató unitárius olvasmányai. Ezeket a szövegeket, ha egyáltalán megemlítik, általában Locke toleranciaelfogásával hozzák összefüggésbe két szempontból is. Egyrészt a korabeli tolerancia-elképzelések próbaköve volt az unitáriusok iránti türelem megléte vagy hiánya, másrészt a nyíltan egyedül ennek a felekezetnek a teológiájában hirdetett vallási türelem gondolata teszi kézenfekvővé a tolerancialevél szerzőjének unitárius olvasmányait. (Ígéretes lenne egy harmadik szempont behozatala is: a merev dogmatikai rendszer megfogalmazását mindig tudatosan elutasító unitárius szellemiség érdekes párhuzamot mutathat a biztos tudás megszerzését az ember megismerőképességét meghaladónak tartó Locke-i ismeretelmélettel.)

Van azonban a tolerancián kívül egy másik, a politikai közöség konstituálódását tekintve alapvetőbb terület is, ahol Locke-ra hatott, vagy legalábbis hathatott az unitarizmus. Marshall kutatásai szerint Locke 1679-től kezd adatolhatóan unitárius szerzőket olvasni, melyek sorában az első Enyedi György munkája.<sup>10</sup> A rendszeressé váló unitárius teológiai olvasmányok hatása szövegyszerűen többnyire nem mutatható ki Locke munkáiban, egy új motívum megjelenése viszont mindenesetre valószínűvé teszi a kapcsolatot. Locke 1680–1681 telétől kezdve egyre komolyabban foglalkozik az első emberpár bűnbeesésének, az eredeti bűnnek és a szabad akaratnak a kérdéseivel. Locke ebben a kérdésben egyre inkább eltávolodik eredeti, a kálvinival nagyjából megegyező álláspontjától, és egyre inkább közeledik az unitárius gondolathoz.

<sup>10</sup> *Explicationes Locorum Veterum et Novi Testamenti, ex Quibus Trinitatis Dogma Stabiliri Solet*. Kolozsvár, 1598. Locke valószínűleg az 1670-es groningeri kiadást használta, amely betű szerint megegyezett az első, kolozsvári változattal. Locke később találkozhatott a munka 1684-es hollandiai kiadásával is.

A mű részletei korabeli fordításban Enyedi más munkáival együtt: *Enyedi György válogatott művei*. Válogatta Balázs Mihály és Káldos János. Kriterion, Bukarest-Kolozsvár, 1997. Enyedire vonatkozóan lásd még: Kelemen Miklós: *Enyedi György*. (Unitárius arcképcsarnok 1.) Heltai Gáspár Kft., Budapest, 1998. [Bibliográfiával.] A közelmúltban az unitárius egyház konferenciát rendezett Kolozsvárott Enyedi Györgyről. Reméljük, ennek anyaga hamarosan hozzáférhetővé válik nyomtatásban is.

<sup>11</sup> Lásd John Marshall, i. m. Különösen a 141–146. p. Marshall a könyv utolsó fejezetében, ahol a filozófus kései gondolkodását elemzi,

Locke tájékozódását akkor tudjuk jelentősége szerint értékelni, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy a hagyományos keresztény politikai gondolkodás kiindulópontja Ágoston, akinek elméletében a megromlott emberi természet teszi szükségessé a világi hatalmat. Az eredeti bűn következtében megromlott emberi természet alapuló antropológia és az azon alapuló politikai elmélet szigorúsága ugyan később, Aquinói Tamásnál enyhül, azonban a koramodern szerződéselméleti gondolkodók, főként a protestánsok, újra inkább az ágostonival rokon antropológiából indulnak ki. A Locke-ot megelőző gondolkodók mindegyike – csak a legismertebbre, Hobbesra hivatkozunk – éles határvonalat gondol el a természeti és a politikai állapot között annak analógiájára, ahogyan a középkori keresztény felfogás a bűnbeeséssel kapcsolja össze a világi hatalom eredetét, és bűnben születtségünkkel hatalom alá születtségünket, vagyis azt a helyzetünket, hogy a bennünket a hatalommal összekötő kapcsot nem tudjuk felbontani. Hobbesnál nem őrződik meg a természeti állapot ártatlanságának gondolata, viszont az alapvető antropológiai előfeltevésben, a „rossz természetű” emberek számára létrejött államhatalom gondolatában tetten érhető a bűnbeesés által megromlott emberi természetnek és a hatalom eredetének premodern összekapcsolása. Nem járunk messze az igazságtól, ha Hobbes emberének fő mozgatórugóját, a halálfélelmet is összefüggésbe hozzuk a megromlott emberi természettel: az ember bűnös volta miatt halandó, ez félelemmel tölti el, és ez, a megromlott természetéből eredő félelem teszi lehetségessé, egyben szükségessé a társadalom létrejöttét és működését.

Locke oxfordi politikafilozófiai munkáiban, főként a *Two Tracts on Government* [a továbbiakban: *Értekezések*] címűben egyértelműen ezt a hagyományos nézetet képviselte, és egy feljegyzése tanúsága szerint még 1676-ban is nagyjából ez volt a véleménye. Ezekben az években kezdi el tanulmányozni az egyházatyákat, főként a Szentháromságot a hitvallás részévé tevő Athanázioszt, majd ezt követik az egyre alaposabb és bővebb unitárius olvasmányok, melyek között időrendben is és jelentőség szerint is a már említett Enyedi György áll az élen. Mint Marshall írja: „Az *Értekezések* publikálásának idejére világos, [...] hogy Locke a sociniánusokkal együtt ellenezte az eredeti bűnt; ez az elemzés már arra az időre kialakult, amikor Locke először állította össze az *Értekezéseket* és segített befolyásolni Locke természeti állapotról való leírását, amely békés, kezdetben kevés bűn[ű] embereket mutat[.]”<sup>12</sup>

Láthatjuk, hogy Locke unitarizmus iránti érdeklődésének a folyamata éppen a polgári kormányzatról szóló második érteke-

némileg szerencsétlen szóhasználattal, de annál egyértelműbben „unitárius eretneknek” titulálja Locke-ot.

<sup>12</sup> Marshall, i. m., 145. p.

zés előkészületi munkáinak és megírásának idején ér el a kritikus pontra, ezért talán nem jogosulatlan megkísérelni az ebben az írásban megtalálható néhány antropológiai előfeltevés párhuzamba állítását az eredeti bűn unitárius tagadásával. A kritikus részeket nem meglepő módon főként a munka nyolcadik, a politikai társadalmak eredetéről szóló fejezetében találjuk. Locke-nál nincs kimondott antropológiai előfeltevés, amely alapján a világi hatalom szükségességét egyértelműen le lehetne vezetni az emberi természetből. Az emberek biztos, hogy nem megromlott természetűek, de nem is ártatlanok. Jellemző, hogy az „aranykorról” szóló részt (111. bekezdés) az interpretátorok egy része a természeti állapotra, másik része a polgári kormányzat korai szakaszára vonatkoztatja, annyira nem éles az átmenet a kettő között. Szorosabbnak tűnik az összefüggés a 116. bekezdésben és tovább, ahol Locke jól ismert érveit sorakoztatja Filmer azon elképzelésével szemben, hogy mindannyian atyai hatalom alá születünk, amelyből levezethető a világi hatalom minden formája, mely végső soron Ádamtól ered. Ez az elképzelés világosan az eredeti bűnnel együtt járó állapotnak, mintegy büntetésnek fogja föl a hatalom alá vetettséget, amellyel szemben Locke minden ember szabad születését hangsúlyozza, ami ebben a diskurzusban kimondva-kimondatlanul csak úgy lehetséges, ha az eredeti bűntől mentesnek gondolja az új nemzedékeket. A szöveg egésze azonban magán viseli Locke fordulatanak stílusjegyeit: a szövegben sehol sem tagadja egyértelműen az eredeti bűnt, és, különösen azokban a részekben, ahol akár konkrét személlyel, akár általános vélekedésekkel vitázik, átveszi a korabeli politikaelméleti irodalom Ádámról és fiairól szóló szokásos beszédmódját. Az egész munka olyan olvasatot is megenged, amely szerint Locke nem lép ki az addigi szerzők fogalmi keretéből, pusztán csak következetlenebb például Hobbes-nál. Később azonban, a *The reasonableness of Christianity: as delivered in Scriptures* című munkájában és különösen kéziratában, jegyzeteiben világosan tisztázza magában álláspontját, és egyértelműbben fogalmaz.<sup>13</sup>

Ennél a pontnál ismét vissza kell térnünk Locke ismeretelméleti, teológiai és politikafilozófiai munkáinak összefüggésére. Az *Értekezés az emberi értelemről* című főművében, a velünk született eszmék Descartes-i tanának cáfolata során, az első könyv 19. paragrafusában például figyelemre méltó érvelést olvashatunk arról, hogy a bűn eszméje, mivel nem fogalmazható meg minden kultúrában egyértelmű szavakkal, nem lehet velünk született eszme. (Másutt az erényről bizonyítja ugyanezt.) A bűnt és erényt

<sup>13</sup> „Némelyek Ádám minden utódát örök és végtelen büntetésre ítélnék Ádám vétkéért, akiről milliók sohasem hallottak és senki sem hatalmazta föl, hogy eljárjon a nevükben, vagy legyen a képviselője.” *The reasonableness of Christianity: as delivered in Scriptures*. [A továbbiakban: *Reasonableness*] Idézi Marshall, i. m. 414–415. p.

megkülönböztetni nem tudó, de a megkülönböztető tehetség kifejlesztésének a képességével rendelkező ember képe nem a megromlott természete következtében eleve bűnös, de nem is a tökéletes, ennek folytán tehát az egyéni bűnöket szerző embernek az unitárius elgondolásokkal összeegyeztethető képét idézi elénk. Locke némely elgondolásában azonban élete végéig közelebb állt az emberiség állapotát a bűnbeeséssel magyarázó elképzelésekhez, mint az unitarizmushoz. Az emberiség nem tökéletes állapotának, halandóságának és munkakötelezettségének elégséges okául nem látszik elfogadni az ember teremtmény voltát, és mindvégig megmarad nála az Ádám eredeti tökéletes természetéről szóló tan, amit Ádám valósággal és utódaira való következményekkel elveszített, de nem örökölt utódaira magát a bűnt. Érvéle szerint Locke-nak erre Krisztus mint megváltó gondolatának a fenntartása miatt van szüksége, hiszen a megváltáshoz szükség van valamilyen megváltás előtti, szükségképpen rossz állapotra. A gondolat párhuzamos Milton *Elveszett Paradicsom* és *Megtalált Paradicsom* című, 1667-ben, illetve 1671-ben publikált, az unitárius szemléletmódhoz közel kerülő munkáinak a szemléletmódjával. (Az itt tárgyalt gondolatokat elméletben kifejtő *De Doctrina Christiana* ekkor kéziratban már megvolt, de csak 1825-ben, angol fordításban jelenik meg. Ezt a korban a szerző legszűkebb ismeretségi körén kívül aligha olvashatta bárki is. Azt, hogy Locke az ő korában hozzáférhető drámai költeményeket olvast-e, nem tudjuk biztosan [nem tudunk róla, hogy Locke különösebben ismerte volna kora szépirodalmát], más Milton-olvasmányai viszont dokumentálhatók, így például a tolerancia-levél írására készülvén barátai felhívták a figyelmét az *Areopagiticára*.)

Igen érdekes kérdés azon Locke-helyek vizsgálata, amelyek arra engednek következtetni, hogy gondolkodánk, miközben másutt egyértelműen az Ádámtól való leszármazást fogadja el, néha mintha nyitva hagyná az emberiség poligenézisének, több Adámtól való származásának a lehetőségét. *Értekezés a polgári kormányzatról* című munkájának azokon a helyein, ahol az uralom Ádámra való visszavezethetlenségét ecseteli, illetve az ismeretelméleti főmű azon részeiben, ahol a velünk született eszmék létének képtelenségét bizonyítja, szívesen hoz etnográfiai példákat kora útleírásaiból, amelyeknek nagy kedvelője volt. Mind a két esetben az emberiség valamilyen testies értelemben felfogott egységével szemben fogalmazza meg érveit. („Ilyenek vagyunk, kényszerűen ilyen eszmékkel és intézményekkel rendelkezünk mi emberek, valamennyien, és Ádám fiainál ez nem is lehet másként.”) Ezzel a leszármazási determinizmussal szemben (ne feledjük, a leszármazás egyben hatalmi legitimációs elv is volt ellenfelei többségénél) mind az ismeretelméletben, mind a társadalmi életben az emberi képességek szabad kifejtésének a gondolatát képviseli, amelynek érdekében előnyös, ha az ember előfeltételek

nélkül, szabadon kifejleszhető potencialitásokkal jelenik meg. Ennek fényében olvasva a megfelelő helyeket, néha az az érzésünk támad, hogy Locke nem csupán a tiszta táblaként elképzelt egyéni emberi elme szabad lehetőségeit védi a velünk született eszmék biológiai ízű determinizmusa ellen, illetve a megegyezés szabadságát az Ádámtól való leszármazás legitimitása ellen, hanem mintha arra célozna, hogy valóban nem származunk mindannyian Ádámtól. Azonban még a legnyíltabb erre utaló helyen, a *Reasonableness* már idézett mondatában is nyitva hagyja azt az értelmezést, mely szerint pusztán a leszármazáson és a szerződésen alapuló legitimitációk küzdelméről van szó, és a „milliók, akik soha nem is hallották Ádám nevét” és nem is bízták meg képviselőjükkel, pusztán szólamód.

Locke erre utaló, igen óvatos megfogalmazásaira azért kell felfigyelnünk, mert a poligenézis-monogenézis vita a Locke-ot követő, jelentős részben tőle tanuló nemzedékek életében az etikai, antropológiai és közvetve a politikaelméleti gondolkodás egyik legfontosabb vitája lesz. Az emberiség monogenézisének hagyományos biblikus felfogásával szemben már a reneszánsz idején megjelenik a poligenézis elmélete. Többen Paracelsushoz vezetnek vissza, de – ami a mi szempontunkból fontosabb – megjelenik az unitárius gondolkodásban is *Palaelogus*nál, éppen az eredeti bűn tanítása elleni érvként. (Ha nem származunk mindnyájan Ádámtól, és talán az sem világos, hogy kik közülünk adamták és kik nem, végképp relatívvá válik Ádám bűnbeesésének következménye a jelen emberiségére nézve.)<sup>14</sup> E szórványos és a kortársak körében alig ismert előzmények után a poligenézis elméletének nyílt jelentkezése a koraujkorban a Locke-ot megelőző évtizedek Hollandiájához kötődik.<sup>15</sup> Mivel a poligenetikus elmélet körülbelül a 18. század közepétől, végétől egészen máig összefonódik az európai fölény és a rasszizmus különböző megjelenési formáival, főként a gyarmatokon,<sup>16</sup> nem lesz érdektelen utalni az elmélet szerepére a tizenhetedik század végén, a tizennyolcadik század

<sup>14</sup> Palaelogus e tétele kéziratban maradt. A kolozsvári unitárius értelmiség, mindenekelőtt a Palaelogus munkáiról másolatot készítő Enyedi György tudott róla, de nem építették be saját műveikbe. Így Locke-ra való, akár közvetett hatása szinte kizárt, viszont párhuzamként fontos számításba venni.

<sup>15</sup> Isaac de la Peyrière francia kálvinista gondolkodó *Preadamitae sive exertatio super versibus 12, 13 et 14 capituli V. Epistolae Pauli ad Romanos* című, 1655-ben Amszterdamban megjelent munkájáról van szó. Konkrét adatunk nincsen arról, hogy Locke olvasta volna ezt a munkát, de a könyv párizsi elégetése, miután a szerző nyilvánosan visszavonta tanait, olyan hírnevet kölcsönzött a műnek, hogy valószínűleg hallott az ügyről és egy ilyen nézet létezéséről.

<sup>16</sup> Az eredeti, preadamitákról szóló elméletet a maga ódivatú formáiban egyes búr kálvinista közösségekben még a közelmúltban is hirdették, nyilvánvaló összefüggésben az apartheiddel.



első felében. A poligenetikus elmélet úgy jelenik meg, mint a hagyományos teremtéselméletnek és következményeinek a cáfolata. (Hasonló a szerepe a világok sokaságáról szóló, ekkoriban divatos elmélkedésekhez. Mindkettő következménye: racionális lények az Ádám-tól való leszármazástól függetlenül képesek a megismerésre, az etikai magatartásra és a társadalomalkotásra.) Az elméletnek fontos szerepe van a felvilágosodásnak a keresztény univerzális etika elleni érvelésében (legalábbis abban, hogy *az nem* az univerzális etika része, amit az egyház annak tart, elsősorban a szexuális önmegtartóztatás normái); így szerepel Voltaire korai műveiben is. A nem Ádám leszármazottainak tekintett népek megítélésében, mondhatni, gyakorlatilag indifferens (volt ekkoriban) a szerző poligenetikus vagy monogenetikus meggyőződése. A poligenetikus elméletből következhetett az is, hogy a szerző nem részesült Ádám vétkében, boldog és büntetlen embereknek tartja a tengerentúli népeket, de az is, hogy értelmes állatoknak. (Az érvek mind a két esetben ugyanazok: e népek állítólagos dologtalansága és asszonyaik könnyű szülése az első esetben a bűnbeesés következményeitől való mentességük, boldogságuk jele, a második esetben ugyanezek a toposzok állati vonásokként szerepelnek.) Az sem állítható, hogy a monogenetikus elmélet egyértelműen összekapcsolódna a különböző emberfajták egyenlőségének a gondolatával. E nézet képviselői között széles körben elterjedt nézet volt, hogy a közös eredet ellenére a sötét bőrű népek Káin, vagy más, rossz emlékű bibliai alakok leszármazottai, illetve – ez a bibliai történetet mellőző álláspontokra jellemző – ugyanannak a fajnak a kevésbé kifinomult, fejletlenebb, durvább stb. formáját képviselik.<sup>17</sup> Mindkét elmélet képviselője egyaránt lehetett például a rabszolgaság ellenzője vagy apológétája, hiszen a gyakorlatban nem ítélem meg másképpen a fekete rabszolgát, ha azt mondom róla, hogy nem Ádám-tól származván nem képes, csak alsóbbrendű munkák elvégzésére, vagy ha azt mondom róla, hogy Káin leszármazottjaként, esetleg az emberi faj kezdetleges változataként pont olyanok a tulajdonságai, amilyeneknek a másik elmélet képviselői tekintik; illetve ha Ádám leszármazottjaként vagy nem Ádám leszármazottjaként tartom egyenrangúnak a gazdájával. A választóvonal a két elmélet között nem az Európán kívüli népek megítélésében áll tehát, és nem is az univerzális erkölcs elleni vagy melletti állásfoglalásban. (Az emberiség poligenézisének, illetve a más bolygón élő racionális lényeknek a feltételezése történhet éppenséggel annak érdekében is, hogy bizonyítsák: az univerzális etika szabályai *nem* faji, leszármazási alapon vonatkoznak az emberi-

<sup>17</sup> A 18. század utolsó harmadában Herder példázza majd az alapjában biblikus alapú, az emberi faj változatai tekintetében a bibliai alakoktól való eredeztetés helyett mégis inkább a fejlettségi fokozatok rendszerének gondolatához nyúló elmélet lehetőségét.

ségre – egyszeri isteni parancsként csak és kizárólag Ádám le-  
származottaira –, hanem az univerzum bármely racionális lényé  
számára, minden leszámazási elmélettől függetlenül érvényesek,  
de természetesen nem kell, hogy így legyen; azonban a  
monogenézis hívei sem feltétlenül az etikai univerzalizmus hívei,  
hiszen elméletükbe nagyon is belefér az azonos származású, de  
különböző fejlődési fokon álló emberek kultúráihoz tartozó  
különböző erkölcsi felfogások feltételezése.)<sup>18</sup> Mindkét elméleti  
keret jóhiszemű alkalmazását arra való kísérletként értékelhetjük,  
hogy valamiképpen kezelni tudják az emberiség kulturális  
sokszínűségének tapasztalatát a hivatalos egyházi tanításoktól  
egyre függetlenebbül értelmezett univerzális erkölcs kívánalmával.  
(A korai modernitás egyik alapélménye az európai gondolkodás  
számára, hogy a helyi szokásokon felülálló, eddig egyetemesnek  
tekintett, általános európai elvekről, normákról kiderül, hogy azok  
is partikulárisak. Ez lehet a felvilágosodás bizonyos keresztény  
tanításokkal szemben kritikus, mégis univerzális etikát kívánó  
erkölcsi törekvéseinek az egyik lehetséges értékelése.)

A 18. században az emberiség eredetéről szóló poligenézis/  
monogenézis-vita szerepét fokozatosan a nyelv eredetéről szóló,  
hasonló nevű vita veszi át, miközben a közbeszédből nem tűnik el  
az előző vita sem.<sup>19</sup> Ez a kettős szemléletmód teszi majd lehetővé,  
hogy az ekkori szerzők az emberiség biológiai poligenézisét és a  
nyelv poligenézisét *együttesen* érvényesnek tartva kezeljék az  
univerzális emberi képességek/ kulturális diverzitás kettősséget,  
mint ezt majd – részben – Herder teszi is az ember közös veleszü-  
letett nyelvteremtő képességének feltételezését a különböző  
nyelvek és a rájuk épülő kultúrák empirikus tapasztalatával ötvöző  
elméletében.

<sup>18</sup> Jó példa, hogy a tizennyolcadik század két, különböző habitusú  
nagy gondolkodója, Voltaire és Herder kétféleképpen, határozott polige-  
nézis-hívőként, illetve határozott monogenézis-pártiként kívánják meg-  
alapozni lényegében ugyanazt a kulturális és etikai diverzitást az emberi-  
ségen belül, és később, amikor mégis valamilyen általános emberi nor-  
mákat akartak megfogalmazni a különböző szokások fölött, a monoge-  
nézist hívó Herdernek ez az elméleti kiindulópont semmilyen könnyebb-  
séget nem jelentett a humanitás-fogalom megalapozásakor a poligenézis  
álláspontján álló Voltaire – mai szóval – emberi jogi koncepciójának  
megalapozási nehézségeihez képest.

<sup>19</sup> A kérdés aktualitását megfigyelhetjük az olyan jelenségeken, hogy  
a közvélemény milyen érzékeny az olyan kérdésekre, hogy milyen mai  
rasszhoz hasonlíthatnak az emberelődök; hogy találkozhattak, esetleg  
keveredettek-e a Neander-völgyiek a mai ember elődeivel. Időről-időre  
főlmerül a Neander-völgyiek és más humanidák esetleges szerepe egyes  
mai embercsoportok létrejöttében. A paleoanthropologusok általában  
tartózkodóak ezekkel a lehetőségekkel szemben, de láthatóan nem  
tudják teljesen függetleníteni magukat a kutatásaikat övező elvárásoktól.

Az eredeti büntől való mentesség azonban nem jelent büntelenséget, hiszen az egyenértékű lenne a tökéletességgel. A tökéletlen, gyakorlatilag mindig bűnbe eső ember általában létrehoz valamilyen politikai hatalmat, de ez nem antropológiai szükségszerűség. Az ember éppen azért bonthatja föl a társadalmi szerződést, mert legalább elvileg, legalább egy hipotetikus pillanatra elképzelhető *egyszerre* emberként és társadalmi szerződésen kívüli lényként.

Ezen a ponton térhetünk át annak átgondolására, hogy mi az, ami az erdélyi unitarizmus egészen más célból és kiindulópontból megfogalmazott gondolataiból juthatott el az éppen hollandiai tapasztalatainak és széleskörű, nem csupán erdélyi unitárius és más protestáns olvasmányainak a feldolgozásával elfoglalt Lockéhez.

A brit filozófus által olvasott teológiai munka szerzője, Enyedi György, az unitárius egyház sorban harmadik püspöke nálunk inkább a régi magyar irodalom szakértői előtt ismert, mint a *Gismunda és Gisquardus históriája* című, Boccaccio-ból átdolgozott széphistória szerzője, és Héliodórosz – Mátyás egyik corvinájában az utókorra maradt – *Aithiopikonjának* [modern fordításban: *Sorsüldözte szerelmesek*] a (latinra) fordítója, bár régóta ismeretes *Explicationes Locorum Veterum et Novi Testamenti, ex Quibus Trinitatis Dogma Stabiliri Solet* [1598]<sup>20</sup> című teológiai főművének jelentős nyugat-európai hatása is, különös tekintettel hollandiai kiadására, mely Locke hollandiai tartózkodása idején is hozzáférhető volt. E művében Enyedi számba veszi és unitárius szempontból magyarázza azokat a szentírási helyeket, amelyekre más keresztény egyházak részéről a szentháromság-dogma vé-

<sup>20</sup> Enyedi főművét csak halála után adja ki az őt a püspöki székben követő Toroczkai Máté, aki később magyarra fordítva is közrebocsátja a munkát. (A szövegen az unitáriusokra nézve kedvezőtlen irányban megváltozott körülmények miatt óvatosságból változtatásokat hajtanak végre, az 1619-es magyar nyelvű kiadást így is betiltják. Így kerül sor az 1620-as kiadásra, amely teljes egészében megegyezik az előző évvel, csupán a címlapon írták át az évszámot, és elhagyták a kiadás helyét. Lehetséges, hogy az előző évben kinyomtatott példányokat [is] ellátták új címlappal a betiltó határozat formai kikerülése céljából, amely az előző évben Kolozsvárott kiadott könyvet érintette, nem pedig 1620-as, ismeretlen helyen nyomott művet.) A könyvészeti irodalomban szereplő két holland kiadás, az 1670-es és az 1684-es lehetséges, hogy csupán ugyanannak a műnek két datálása. Szabó Károly említést tesz ugyanis az eredeti kiadás kapcsán egy 1670-es groningeni kiadásról, az annak megfelelő helyen viszont csak általában a 17. századra datálja a könyvet. Később azonban a groningeni kiadást 1684-re datálják. Könnyen lehetséges, hogy ezt a két adatot adták össze a későbbi szerzők, ekkor azonban, figyelembe véve, hogy Locke 1679-ben kezdte olvasni Enyedit, újra kérdéses lehet az – immár egyetlen – holland kiadás datálása.

delmében hivatkozni szokás. Enyedi e munkáját úgy szokás tekinteni, mint amely számításba veszi a nemzetközi közönséget, és az akkori unitárius (ekkori öndefiníció szerint még csupán antitrinitárius) véleményeknek valamilyen egységesített minimumát tárja a világ elé. Az itteni érvelésből is, de Enyedi más műveiből – főleg prédikációiból, melyek közül néhány a közelmúltban került sajtó alá<sup>21</sup> – látszik: szerzőnk igyekszik beépíteni érvelésébe az őt megelőző unitárius vagy az unitarizmust megelőlegező gondolkodók érveit, végkövetkeztetéseiben azonban kompromisszumra törekszik a fennálló helyzet lehetőségeivel. Enyedi szellemi törekvése teljes összhangban áll püspöki ténykedésével. (Hivatali ideje alatt teológiai nézeteiért pap vagy tanár ellen nem indult eljárás, ez azonban nem gyengéségét jelzi: kötelességteljesítés elmulasztása vagy erkölcsi kifogások esetén elődjénél is keményebben lépett fel.) A gondolatszabadság védelmezése humanista neveltetéséből és személyes habitusából fakadt, de szerencsésen találkozott a helyzettel is, mely püspökként várt rá: neki kellett rendeznie a kapcsolatokat azokkal a hódoltságbeli, főként baranyai unitáriusokkal, akiket az erdélyi fejedelem világi hatalmával nem kényszeríthetett volna a neki tetsző hitvallások és egyházi regulák elfogadására. Ezek az unitáriusok – számuk ekkor az erdélyiekkel összemérhető volt – tudatában voltak függetlenségüknek, így teológiai téren mindig radikálisabbak és nyittabbak voltak az erdélyieknél, Enyedi elődjét, Hunyadi Demeter püspököt például el sem ismerték.<sup>22</sup> Talán a hódoltságiakkal újjászervezett kapcsolatok kölcsönöznek különös ambivalenciát Enyedi törökökkel kapcsolatos megnyilatkozásainak. Egyrészt kegyetlen, a keresztény világot és keresztény alattvalóikat sanyargató gonoszként tűnnek föl, másrészt viszont szinte a születő modernitás normáit olvassa bele a török gyakorlatba, mondván, ott az államhatalom csak adót és lojalitást vár el – utóbbi alatt egyszerűen a fegyveres lázadástól való tartózkodás értendő –, míg a lelkeken, a valláson nem kíván uralkodni, ellentétben a királyi Magyarorszá-

<sup>21</sup> *Enyedi György válogatott művei*, id. kiad., ül. Kelemen Miklós: *Enyedi György*, id. kiad.

<sup>22</sup> Jellemző példa a hódoltságiak lehetőségeire, hogy az is előfordul: Erdélyből csempészik ki az unitárius kéziratokat a hódoltsági nyomdába, hogy azután majd a kész nyomtatványokat visszajuttassák. [Példát Hajós József hoz „Lessing Dávid Ferencéről” című tanulmányában. In Hajós József: *Barangolás kolozsvári könyvtárakban. Művelődéstörténeti tanulmányok*. Kriterion, Bukarest-Kolozsvár, 1999, 263–274. p. A tanulmány témája jelen írásával rokon: az erdélyi unitárius és a német felvilágosodás tolerancia-felfogásának kölcsönhatását tárgyalja egy évszázaddal később, ezen kívül figyelemre méltó és az említett Cambridge-i szerzők által nem említett adatot közöl Locke egyéb, jelesül lengyel unitárius olvasmányairól.)

gon tapasztalható viszonyokkal.<sup>23</sup> A már nem képlékeny mozgalomként, de még nem is megszilárdult dogmatikája egyházként létező, különböző világi hatalmak alatt élő magyar unitarizmus vezetéséből következik az egyéni hit jelentőségének elméleti hangsúlyozása is, amelyet – azon a hagyományon túl, amely egy protestáns egyházban nyilvánvaló – Enyedi páduai egyetemi tanulmányai módszertanilag is segítettek. Enyedi, mint ezt több vitában a szemére hányják, teológiai jártassága mellett inkább a kor számára kevésbé paposnak tűnő dolgokban jeleskedett, így az egyetemről a módszertani individualizmus akkoriban „páduai módszernek” nevezett, Arisztotelésztől származó, de igazából a korajkori mechanikus szemléletben elterjedő korabeli változatát hozta ugyanattól a Zabarellától, akitől ez a módszer Harvey-hez került, hogy a biológiában, majd Hobbeshoz, hogy a társadalom vizsgálatában kamatozódjék.<sup>24</sup>

Ezt a háttérrel az említett munka írása során természetesen kiegészíti a saját unitárius teológiai hagyomány, a Sozzini testvérek, Dávid Ferenc és főként Jacobus Palaeologus ismerete. A fenti körülmények hatására mind a teológiai főmű kikövetkeztethetően megcélzott hallgatósága, mind a prédikációkban az adott helyzettől függően több-kevesebb nyíltsággal hirdetett megbékélés

<sup>23</sup> Enyedi prédikációjában Jeremiás könyvének 21. részét magyarázva a korabeli magyar protestáns irodalomban megszokottnál is erősebben és részletesebben kifejtett párhuzamot állít fel az Ószövetség zsidósága és a korabeli magyarság között. A Nabukodonozor és Egyiptom közé szorított zsidóság megfelelője a „bálványimádó német” és a „pogány török” között sínylődő magyarság, a terjedelmes fejtegetés végkövetkeztetése pedig egyértelmű: „Pogány vala Nabukodonozor, pogány a török is, de amint amaz teljességgel elfoglalhatja vala zsidó országot kétszer, de mégis jó akaratjából királyt hagyta ott a zsidóknak ő nemzetségükből, azonképpen bizony kezében volt Magyarország és Erdély a töröknek, de mégis királyt, fejedelmet hagyott a mi magunk nemzetségünkben. Békességben tartá amaz Sedechiást. Úgy tetszik, hogy az országbeli urak jól volnának a török miatt, mind vallásunkban s mind örökségünkben megnyughatnánk. Sedechiástól csak *hűséget s adót* kíván vala Nabukodonozor. *Mit kíván tőlünk is egyebet a török császár?* Megszegé Sedechiás a frigyét s Egyiptomba cimborála. [...] Sóvárkodjunk csak vissza Egyiptomba. Úgy tetszik, hogy szánkban volna az íze az olasz és német barátságoknak. [...] mi hasznunk mind testünkben, lelkünkben a bálványimádóknak barátságokban? A nyilvánvaló veszedelmet látom, a hasznát nem látom.” Enyedi idézett kiadása, 134–135. p. [Kiemelés tőlem.]

<sup>24</sup> A páduaiak, különösen Zabarella és Harvey, valamint rajta keresztül Hobbes kapcsolatára részletesen kitér J. W. N. Watkins, [*Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories.* Hutchinson University, London, 1965. 2. kiad. 1973.] Enyedi padovai tanulmányairól, Zabarella hatásáról és az ebből eredő otthoni konfliktusokról lásd Balázs Mihály bevezetőjét a fentebb említett Enyedi-kötetben.

és egyben hitbéli szabadság hatóköre egyaránt módosul. Míg az unitáriussá lett, később mártírhalált halt khioszi születésű görög szerzetes, Palaeologus eredeti elgondolása minden monoteista vallásnak egymással való kibékítése volt, beleértve az iszlámot is, Enyedi már megelégedne az európai *protestánsok* valamilyen közös nevező alapján való megbékélésével. Ez sem kevés, ha meggondoljuk, hogy a korabeli vitákban a vallási tolerancia és a vallásbéke mindig magános gondolkodók jámbor óhajaként jelentkezik, és az unitárius egyház az egyetlen, amely a gondolatot kezdettől fogva saját „hivatalos” teológiai tanítása szerves részévé tette. (Már amennyiben létezik a többi keresztény és keresztényen egyház tanításához hasonlóan zárt *hivatalos* unitárius dogmatika, különösen ezekben a korai időkben. Ez az állapot nem valami kiforratlanságot jelent: az unitarizmus kezdettől fogva meglehetősen tudatossággal törekszik teológiája nyitottságának, továbbfejleszthető voltának a megőrzésére.) Az Enyedi által megcélzott közönység pedig éppen az a kör, amelyre Locke tolerancia-levele is vonatkozik.<sup>25</sup>

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

<sup>25</sup> Locke – a korabeli angol protestáns politikai irodalom gyakori érvét hangoztatva – a dogmatikájukból következő politikai veszélyek miatt nem tolerálja a katolikusokat: „Mire irányul az a tanítás, hogy a kiközösített királyokat királyságukból elűzhetik, ha nem arra, hogy maguknak igénylik a királyoknak az országból való elűzésének hatalmát, amikor a kiközösítés jogát egyedül a maguk hierarchiájának követelik? [...] a hatóság részéről nem szerezhethet jogot a türelemre az olyan egyház, amelyben mindenki, aki abba belép, átkerül egy másik fejedelem védelmébe és szolgálatába”; illetve más okok miatt az ateistákat: „semmiképpen sem tűrhetők azok, akik tagadják Isten létét. Az istentagadók előtt ugyanis nem szilárd és szent a hűség, a szerződés és az eskü, amelyek pedig az emberi társadalom összetartó kötelékei.” [Id. kiad., 109–111. p.] A nem-keresztény vallásokról viszont, bár előbb sűrűn példalózik velük, a tolerancia határait kijelölő konkludáló részben Locke már hallgat.

magukra ismerhetnének.<sup>26</sup> Érdemes tehát megpróbálkozni a jelenségnek valamilyen átfogóbb magyarázatával.

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

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

<sup>26</sup> Sokan vannak, mondja Enyedi, „akik teljességgel fabulának, hazugságnak, messzünnen jött beszédnek tartják az Istennek üdvösségre hívó drága szent igéjét”, akik nem hiszik, hogy „Isten vagyon, vagy ha van is, nincs gondja az emberekre, [...] szélnek, az bolond község diszciplínáinak tartják az Isten beszédét.” [Enyedi idézett kötete, 24. p.]

rozott véleményük van róla, amit erőteljesen képviselnek; 3. akik szerint az olvasás főlöszleges időtöltés, ezt a véleményüket viszont éppen olvasókörökben szeretik hangoztatni.

Ebben a hasonlatban az olvasókör a különböző individuális értelmezésekkel különböző szerkesztésű Bibliákat olvasó, különböző felekezetű protestánsok gyülekezetének felel meg. Kommunikációs sémájuk már nem igényli a könyv feldolgozását, mintegy elolvasását a hívő *helyett*, ami a katolicizmus sajátja, sőt, kifejezetten bűnnek tartják, ha valaki lebeszéli őket a személyes Bibliaolvasásról. A hallomásból vagy a moziból tájékozódó nem-olvasók a katolikust jelképezik – legalábbis a katolikus hívőnek azt a karikatúráját, amely egy korai protestáns gondolatvilágában megjelenik –, vagyis azt a középkorias, sajátos *chirographicus* <sup>27</sup>

<sup>27</sup> A *chirographicus* kultúraszerveződési modell nem csupán abban a technikai kérdésben tér el a *typographicustól*, hogy nehezkesebben előállítható, következésképpen drágább és ritkább könyveken alapul, tehát szűkebb és zártabb. Önálló kultúra- és közösség-szerveződési modellről van szó, amelyben az elit az írás logikája szerint gondolkodik, az e logika szerint létrehozott tartalmakat viszont egy sajátosan inkorporált és átalakított orális szabályai szerint közli a szélesebb közönséggel. Ahogyan Jan Assmann fogalmaz: „a kanonikus szövegekkel való foglalatzkodás interpretátorért [kiált], aki harmadikként szöveg és címzett közé lépve felszínre hozza a szöveg mélyére zárt normatív és formatív impulzusokat. Kánoni szövegek értelme csakis szöveg-értelmező-hallgató hármasszonyában bontakozhat ki”. [Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999, 95. p.] Assmann példája az etióp kincstárnok megtérésének története [*Ap. csel.* 8, 30–31.]: Fülöp, hallván, hogy a kincstárnok Ezékielt olvassa (természetesen hangosan), megkérdezi: „Vajon érted-é, amit olvasol?” A döbbsent válasz: „Mi módon érthetném, hacsak valaki meg nem magyarázza nekem?” E modell legkorábbi klasszikus megfogalmazása politikafilozófiai jellegű: Platón *Államában* a hatalmi legitimáció ideológiáját az írás logikája szerint alkotja meg az elit, majd mítosz formájában, a szóbeliség szabályai szerint fogadtatják el az alárendeltekkel. [*Állam* 414b–415d] (*A chirographicus/typographicus* modellváltás összekapcsolódik a hangos olvasásról a néma olvasásra való áttérés kognitív problémáival, amelyek manapság újra sok kutató érdeklődését kezdik felkelteni.)

A *chirographicus* modellt a protestáns gondolkodás kezdettől a katolicizmushoz kapcsolja. Luther saját szerzetesi múltjára való, ismert visszaemlékezéseiben elsősorban azt nehezményezi, hogy mennyi közvetítőn kellett keresztülnia neki, a magasabb teológiai képzésre kiszemelt szerzetespapnak is, amíg a Vulgátát kezébe vehette, de folytonos Biblia-olvasását ekkor sem vették jó néven. Saját tevékenységének csúcspontját is a német nyelvű nyomtatott Biblia kiadásában látta: ez hite szerint minden embert megszabadít az olyan személyes, orális tekintélyeknek a gyámkodásától, akik fiatal korában annyi lelki gondot okoztak neki azzal, hogy az Írás és önmaga közé álltak. (Luther később, talán kissé dramatizálva a történetet, úgy meséli az esetet, hogy felettesei több intés után végül elkobozták tőle a nagy sokára, tulajdonképpen



műveltségű embert, aki Biblia-olvasás helyett támaszkodik egyháza értelmezésére. A másik nemkívánatos elem, aki magát az olvasást utasítja el, az ateista, akinek így esélye sincs bekapcsolódni a kommunikációs közösségbe. Aki más, furcsa könyveket olvas, képes lehet más, hasonló közösséget alapítani, de a szóban forgó közösségben nem tud meglenni. A szóban forgó közösség érti, hogyan működik a másik, talán a párhuzamokat is felfedezi, de jobban szereti, ha az illetők más klubba járnak. Efféle képe lehetett még a legfelvilágosultabb protestáns gondolkodóknak is a nem-keresztény vallások híveiről.

A fölvázolt kommunikációs sémának később messzemenő következményei vannak a hatalmi legitimáció működésére. Számos elemző leírta már, hogy például az amerikaiak az igazán komoly politikai kérdéseket egy közös vasárnapi Biblia-olvasás mintájára képzelik el, azzal a különbséggel, hogy Biblia helyett az Alkotmányt olvassák, értelmezik, és – ideáltipikusan – az olvasottak alapján cselekszenek.<sup>28</sup>

privilegiumképpen kapott Bibliát, azzal az indokkal, hogy „túl sokat”, és főként, hogy az egyházi hagyomány írott és saját tanítóinak előszóbeli magyarázatait mellőzve olvasta azt.)

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

<sup>28</sup> A politikai közösség koraiújkori *typographicus* szerveződése és a reformáció összefüggésének szép példája az, ahogyan Milton röpirataiban kapcsolódik össze a sajtószabadság a politikai szabadság és a vallás-szabadság ügyével. Milton írásaiban a viták, előadások közösségi aktusainak a képét az individuális, írásbeliség által közvetített gondolkodás képei váltják föl. Nála a „közéleti emberek eleven tevékenysége” azonos nyomtatásban megjelent írásaikkal, a könyv az „érett emberi élet megőrzése és felhalmozása”. Amikor pezsgő szellemi életről akar beszélni, a vitaklubok és szalonok helyett a sok londoni dolgozószoba este is világító képét írja le, ahol tollforgatók serege önti nyomdakész formába a gondolatait. [Milton, i. m., 73–81. p.] (A kor politikai közösségének és a nyomdatechnikának az összefüggéseiről (is) jó elemzést nyújt Molnár Gusztáv *Ó Anglia, Anglia... Esszé az angol forradalomról* című kötetében [Kriterion, Bukarest, 1984.] A vallási nyilvánosság szerkezetváltozására lásd a 84. p., a politikai nyilvánosságéra: 62–68. p., Milton szerepére: 49–51. p.)

Milton szabadságjogokra, elsősorban a sajtószabadságra vonatkozó nézetei egyébként összefüggenek az eredeti bűnre és az embernek a szabad választás lehetőségében megnyilvánuló szabad akaratára vonat-

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

Ezzel a kommunikációs közösség már érintett témájához jutotunk: az új közösség alakításának és a régi felbontásának a jogát fenntartó szabad egyénekből álló közösség szubsztantivitása nem tartható fenn többé, mert ez a szubsztantivitás az eredeti bűnön alapult: természetünk annyiban tekinthető megromlottnak, amennyiben létünk hatalom alá vetett, önálló lét. Az új módon felfogott közösséget szubsztantivitás híján csak a szabadrá váló kommunikáció tarthatja össze, normái e kommunikáció normáival azonosak.

Ismét a modernitás alapkérdéséhez értünk, amelyet írásom elején is említettem: lehetséges-e republika, és ha igen, hogyan? A szubsztantív közösség az egyének szabadsága híján sosem lehetett igazán republika, ama másfajta, kommunikációs közösség normáinak megfogalmazásával pedig Locke tolerancia-fogalma óta is egyre próbálkozunk.

kozó, fokozatosan kialakított nézeteivel, amelyek egyre hasonlóbakká válnak az unitárius tanításokhoz.