

BALÁZS PÉTER

## „ISMERJÜK EL, HOGY NEM ÉRTJÜK...”

### A teológiai diskurzus bírálata

### három 17. század végi „spinozista” regényben

■ I. Jelen tanulmányomban, amelyet az európai „radikális felvilágosodás” filozófusai iránti érdeklődésem ihletett, arról szeretnék elmélkedni három 17. század végi ún. „spinozista” regény kapcsán, hogy szerzőik milyen érvekkel járulnak hozzá a teológiai diskurzus korabeli leértékelődésének folyamatához és a társadalmi együttélés alapjául szolgáló moralitásnak a keresztény hittől való elválásztásához. Noha filológiai nyomai vagy bizonyítékai nincsenek annak, hogy az itt tárgyalt regények hatást gyakoroltak volna a magyar felvilágosodás gondolkodóira, a 18. század második felének magyar irodalmában találhatunk olyan műveket (elsősorban a *Tariménes utazására* gondolkok), amelyek értelmezéséhez használhatók lehetnek az alábbiakban tárgyalt regényekkel kapcsolatos eszmefuttatások.

Amint az közismert, a reformációt követő korszak felekezeti tagoltsága és az ókori szkepticizmus újjáéledése alapvetően tépázta meg a keresztény gondolkodás egységideálját, s ez az újkor gondolkodói közül sokakat arra vezetett, hogy a negatív teológia korábbi hagyományával némileg összhangban Isten felfoghatatlanságának és kimondhatatlanságának terminusaiban fogalmazza meg a problémát. Az istenség definiálhatatlanságának és megismerhetetlenségének szkeptikus szellemű kimondása persze az egész teológiai problémarendszer türelmetlen elvetéséhez és végső soron az ateizmushoz éppúgy vezethet, mint a filozófiai racionalitás teljes elutasításához és (valamelyik) ortodoxiához való alázatos, fideista megtéréshez. Ahogyan Popkin írja: „A

teljes szkepticizmus kétirányú utca, amelyről a felvilágosodás »ésszerűségéhez«, illetve a fideizmus vakhitéhez egyaránt kijuthatunk.”<sup>1</sup>

A kérdés azonban természetesen nemcsak elvi, episztemológiai: az újkori politikai gondolkodás egyik legmeghatározóbb tapasztalatát a reformációt követő korszak vallási sokszínűsége által kiváltott háborúk, zűrzavarok és instabilitás jelentették, amelynek eredetét a korban élők az istenről való tudás alapvető és leküzdhetetlen bizonytalanságában vélték felfedezni.<sup>2</sup> Az egymást gyűlölő felekezetek és szekták koegzisztenciájának problémájára a legkézenfekvőbb politikai választ természetesen a szabad vallásgyakorlat jogának a felekezeti kisebbségektől való megtagadása (akár a lelkiismeret szabadságának megadása mellett), azaz az adott ország legerősebb felekezetének versenytársak nélküli dominanciája jelenteti – XIV. Lajos például az 1685-ben kibocsátott fontainebleau-i ediktumban fosztja meg korábbi jogaitól a francia protestánsokat.<sup>3</sup> A kor talán legliberálisabb berendezkedésű országában, a pontatlanul gyakran Hollandiának nevezett Egyesült Tartományokban ugyanakkor más jellegű megoldással – a református egyház mint *public church* előjogainak megtartása mellett a különböző felekezetek megtűrésével, továbbá a politikumnak a vallási szféráról való részleges és némileg szűgyellős leválasztásával – kísérleteznek.<sup>4</sup> A 17. század végének fikciós, sőt egyenesen utópikus jellegű szépirodalmi műveiben persze ezeknél szellemesebb és természetesen radikálisabb öt-

letekkel is találkozhatunk – olyanokkal, amelyeknek legfontosabb kontextusát a Pierre Bayle nevéhez kapcsolt, „erényes ateista-vita” szolgáltatja. A rotterdami hugenotta filozófus *Gondolatok az üstökösről* című (első kiadásban 1682-ben napvilágot látott és azonnal nagy felzúdulást kiváltó) munkájában ugyanis nem egyszerűen a felekezeti békét és a tolerancia eszméjét védelmezte, hanem egyenesen amellet érvelt, hogy a lélek halhatatlanságába vetett keresztény hit nem szükségszerű feltétele az erényes életvitelnek. Az empirikus természetű érvek (a világtörténelem lapjain számos erényes isten-tagadót és rossz erkölcsiségű hívőt találunk) háttérben az a pszichológiai-antropológiai megfontolás áll, amely szerint az emberek tetteit nem átfogó vallásos vagy filozófiai meggyőződéseik, hanem rövid távú szenvedélyeik, vágyaik és félelmeik diktálják. Bayle szerint katolikusok és protestánsok, hívők és hitetlenek csak spekulatív nézeteiket illetően különböznek egymástól: a mindennapi erkölcsi döntéseik mögött meghúzódó motivációk azonban igen hasonlóak. Ez a politikai gyakorlat terén azt jelenti, hogy a társadalom kohézióját nem túlvilági (távoli és bizonytalan), hanem kézzelfogható és azonnali jutalmak és büntetések rendszerére kell alapozni. A spekulatív (vallásos vagy filozófiai) meggyőződéseknek a társadalmi cselekvést szabályozó moráltól való eltávolítása etikatörténeti és politikafilozófiai szempontból is igen fontos és messzire vezető kérdés, amelynek a kortársak persze elsősorban közvetlen politikai implikációit – jelesen a hitetlenekkel (vagy a „másképpen hívőkkel”) szemben gyakorolt tolerancia szükségességét, illetve az egyházak politikai aspirációinak megkérdőjelezését – észlelték.

Az alábbiakban Tyssot de Patot (1655–1727) *Voyages et aventures de Jacques Massé* című regényét, Denis Vairaisse (vagy Veiras, 1630-1692) *Histoire de Sévarambes*-jét és Gabriel de Foigny (kb. 1630–1692) *Terre australe inconnue*-jét tárgyalom – három olyan munkáról van szó, amelyeket gyakran szokás együtt ol-

vasni és utópikus vagy „spinozista”<sup>5</sup> (esetleg „deista”) regényként besorolni. A radikális felvilágosodásról szóló két nagymonográfia szerzője, Jonathan Israel igen nagy jelentőséget tulajdonít a három regénynek – részben nyilván azért, mert jól szolgálják koncepcióját. Amint az közismert,<sup>6</sup> Israel a radikális felvilágosodás „szülőházáját” az Egyesült Tartományokban lokalizálja: szerinte a 17. század második felében innen sugároznak szét Európa-szerte a legfelforgatóbb „spinozista tanok”, méghozzá egészen addig, míg a holland politikában bekövetkező konzervatív fordulat következtében Franciaországba nem kerül át a mozgalom centruma. A folyamatban óriási szerepet játszik a nantes-i ediktum 1685-ös visszavonását követően holland földre menekülő francia protestánsok közössége (az ún. *Refuge*), amelynek legismertebb alakja Pierre Bayle, és amelyhez a három itt tárgyalt regény szerzői is ezer szállal kötődnek.<sup>7</sup>

Indokolt-e vajon Israel azon eljárása, hogy a három regényt minden további nélkül „spinozistának” bélyegzi, ügvet sem vetve azokra a korábbi, nálánál nagyobb irodalomelméleti iskolázottsággal (vagy érdeklődéssel) rendelkező kommentátoroktól érkező figyelmeztetésekre, amelyek szerint az összetett narrációjú regényeket csak megengedhetetlen szimplifikáció árán lehet határozottan összekapcsolni egy adott eszmetörténeti irányzattal? Racault például arra hívja fel figyelmünket, hogy fikciós irodalmi művekben (hacsak nem nyilvánvaló tézisregényekről van szó) egyáltalán nem könnyű meghatározni, hogy a szerző melyik szereplőt tekinti szócsövének, s hogy egy regény cselekménye mindig többféle értelmezést tesz lehetővé.<sup>8</sup> Ebben az okvetetlenkedésben kétségtelenül sok igazság rejlik. Az önkényes és leegyszerűsítő besorolás vádjára azonban érdemes azután visszatérni, hogy megvizsgáltuk, milyen kritériumok alapján minősíthetők spinozistának a szóban forgó regények. Israel az alábbi három „spinozista tétel” szépirodalmi eszközökkel történő illusztrációját látja a regényekben:

1. A három utópikus elbeszélésben szereplő távoli népek a természetre mint valamiféle *mère universelle*-re tekintenek, amelynek számára minden teremtmény egyenrangú (kapcsolódva ezzel az Etika antropocentrizmus-kritikájához); az életet és a halált továbbá egyáltalán nem keresztényi terminusokban értelmezik, hanem valamiféle erkölcsileg semleges körforgás fázisaiként látják.

2. A filozófiát, a filozófiai bölcsességet a teológia fölé emelik, sőt a filozófiában az előítéletek, a tradíció, a hagyományos vallásosság alóli felszabadulás esz-közét látják.

3. Társadalmuk felépítése azt illusztrálja, hogy az emberek a vallásra történő bármiféle hivatkozás nélkül is képesek stabil politikai közösségeket létrehozni; illetve ezen állítás kiegészítéseként, hogy hagyományos formájában a vallás volta-képpen nem más, mint a szélhámosság eszköze egy helytelen és elfajult politika kezében, ismert kifejezéssel: papi impostúra.

Az alábbiakban az első problémával nem kívánok foglalkozni, részletesen tárgyalom viszont a filozófiai-tudományos és a teológiai diskurzus konfliktusos viszonyának kérdését, illetve a társadalmi kohézió hitbéli alapjaira vonatkozó bayle-i kérdésselvetés regénybéli manifestációit. A három művel kapcsolatosan felvetődő kérdések közül a legérdekesebb véleményem szerint a fikciós jelleg és a filozófiai-valláskritikai tartalom egymáshoz való illeszkedésének mikéntje. Az erősen ideologikus töltetű és polemikus hangvételű elbeszélésekben a felforgató jellegű üzenet (a bibliai vallásosság igazságának és társadalmi hasznosságának megkérdőjelezése) elsősorban természetesen a különböző szereplők szájába adott monológokban nyilvánul meg. Az olvasó (s különösen a tézisregényektől okkal idegenkedő mai olvasó) szemében ez az eljárás azonban meglehetősen didaktikusnak tűnhet, hiszen a bölcs és felvilágosult szónoklatokon túlzottan is át-sütnek a regények szerzőinek ideológiai szándékai, ráadásul a hosszas eszmefut-

tatásokban elhangzó érvek már ismerősek lehetnek a kor közismert filozófiai-történeti értekezéseiből is. Pontosan ebből a megfontolásból ítélte sematikus, unalmas és végső soron olvashatatlan tézisregényeknek az itt tárgyalt műveket nagyhatású munkájában Paul Hazard.<sup>9</sup> Tegyük azonnal hozzá a szövegek védelmében, hogy az unalomig ismert teológia- és vál-lásellenes érveknek persze kölcsönözhet (és kölcsönöz is) némi többletjelentést, ha egy utópikus színekkel lefestett társadalom jeles szereplői vitahelyzetben adják elő őket, vagy éppen ha az utazás során szerzett tapasztalataik „ébresztik rá” a regények narrátorait Európából hozott előítéleteik tarthatatlanságára.

Az elmúlt húsz-harminc évben számos értelmező tárgyalta a három regényt, s az interpretációk sokfélesége egyértelműen cáfolni látszik Hazard sablonosság-ra vonatkozó vádját. Az alábbiakban magam is arra törekszem majd, hogy bizonyítsam: a három regény nem olvasható a kor valláskritikai gondolkodásának problémamentes illusztrációjaként, hiszen narrációjuk és cselekményvezetésük számos olyan kérdést vet fel, amely árnyalja, új fényben tünteti fel a diskurzus szintjén megfogalmazott állításokat. Ha feltételezzük is (és erre minden alapunk megvan), hogy a regények elsődleges üzenete a Kinyilatkoztatásra épülő vallásosság igazságának és társadalmi hasznosságának megkérdőjelezése, akkor is azt látjuk, hogy – egyfelől – a racionalista megoldások sohasem bizonyulnak teljesen problémátlannak; másfelől, hogy az elbeszélések retorikai szempontból leghatékonyabb és legmeggyőzőbb epizódjai azok, amikor a szerzőknek sikerül legfontosabb tételeiket a diskurzus szintjéről a regény cselekményszövéseinek szintjére emelniük. Magyarán szólva: a bölcs „bennszülöttek” (vagy éppen a keresztény vallás ésszerűtlenségét és társadalmi veszélyességét a viták során fokozatosan felismerő utazók) némiképp dagályos, racionalista szellemiségű kinyilatkoztatásainál jóval érdekesebbek és olvashatóbbak a lecke szellemiségét jól felismerhetően, ám

mégsem didaktikusan tükrözni képes történetek elbeszélésére épülő részecskék, illetve a regények cselekményének azon elemei, amelyek kifejezetten új fényben tüntetik fel a bölcsék racionalista diskurzusát. Tézisregények helyett próbáljuk „eszmék regényeiként” olvasni a műveket, amelyekben „minden alak jelleme a maga hordozta eszméből következik”, s mindenkivel „rá hasonlító dolgok” történnek (ha megbocsátható, hogy egy két és fél századdal később alkotó, elsősorban utópistaként ismert szerző egyik nem utópikus regényéből<sup>10</sup> merítsek). Efféle viszonylag szofisztikált narráció előállítására a három tárgyalt szerző változó mértékben képes. Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy kidomborítsam regényeik érdekesebb részeit és aspektusait – abban reménykedve tehát, hogy kiderül: nem kézlegyintéssel elintézhető tézisregényekről, hanem komplex, különféle értelmezési lehetőségekre nyitott, az olvasót helyenként kifejezetten zavarba is ejteni képes művekről van szó. Visszatérve (egy mondatban) a „spinozista” jelző megalapozottságának kérdésére: a regények efféle besorolása annyiban feltétlenül indokoltnak tűnik, hogy a művek kétségtelenül a nagy spinozai művek által is feszegetett kérdések körül forognak, ám – ahogyan ez remélhetően kiderül majd az alábbiakból – ez nem jelenti a filozófus eszméinek szolgáló adaptációját.<sup>11</sup>

II. Mindenekelőtt állapítsuk meg, hogy a három tárgyalt regény narratív alaphelyzete számos hasonlatosságot mutat. Mindhárom esetben olyan „talált kéziratról” van szó, amelyek lejegyzőik halálát követően kalandos körülmények között kerültek „közzétévők” kezébe. A dokumentumjelleg tehát erősen kultiváló, a kor útleírásaiból több valós és életszerű elemet áttemelő szövegek kissé zűrzavaros életrajzú, az európai társadalomba teljességgel beilleszkedni nem képes, ám élénk filozófiai-vallási érdeklődéssel bíró utazókról szólnak. Hőseink hajótörés következtében kerülnek olyan, korábban ismeretlen országokba, amelyeknek teljességgel racionális – de *more geometrico*

megtervezett – politikai-társadalmi berendezkedése élesen elüt az Európában ismerttől és elfogadottól.<sup>12</sup> Tyssot de Patot főhősének, Jacques Massénak vendéglátói minden kérdésben az ész irányítása alá helyezik magukat; Veiras szevaramb-jai nagy törvényhozójuknak, Sevariansnak köszönhetően egy igen racionálisan megtervezett „államszocialista” társadalmi struktúrában élnek; Foigny ausztrál bennszülöttei pedig sajátos antropológiai meghatározottságuk okán – hermafroditákról van szó – szenvedélymentes bölcsességgel vezetik életüket a hön áhított halál felé. Rövidesen az is nyilvánvalóvá válik az utazók számára, hogy otthonról hozott keresztény hitük és arra épülő vallásgyakorlatuk a legkevésbé sem számít vonzónak a racionálisan gondolkodó bennszülöttek szemében. A vitákban a hajótöröttek minden esetben kísérletet tesznek a keresztény vallás legfontosabb tételeinek megvédésére, ugyanakkor igencsak meggyőzőnek ítélik vendéglátóik valláskritikai eszmeifuttatásait. Vonalmukról és kételyeiről a következő, igen átlátszó retorikájú kijelentés útnán adnak számot: ha neveltetésem és Isten kegyelme nem őrzött volna meg az igaz hitben, bizony elfogadtam volna eretnek nézeteiket...

Bár a regényekben bemutatott társadalmak vallásról alkotott felfogása igencsak eltér egymástól, közös bennük, hogy mindhárom a teremtő és gondviselő Isten eszméjének látszólagos elfogadására épül (amely nem jellemző például a *Histoire des Ajaoiens*<sup>13</sup> című – a másik hárommal gyakran együtt tárgyalt – utópikus regény öntudatos ateista polgáira), ugyanakkor mindegyiket az istenség természetét aprólékosan tárgyaló teológiai diskurzus bizonytalanként, értelmetlenként és a társadalomra nézvést igen veszélyesként való elvetése jellemzi. A három regény narrációjában a keresztény vallás újkori kritikáinak azon meggyőződése tükröződik, amely szerint a fékezhetetlen szenvedélyeket generáló teológia olyan dolgokról beszél a lehető legdogmatikusabb hangvételben, amelyek valójában kívül

esnek az ember felfogóképességének határain (*hors de notre portée*). Márpedig, mivel az egymással szemben álló felekezetek mindegyike mélységesen meg van győződve álláspontjának isteni ihletettségéről és bírálhatatlanságáról, a teológiai viták szinte szükségszerűen vezetnek a társadalmi béke felbomlásához és véres háborúkhoz.

A törvényhozók mindhárom tárgyalt utópikus regényben egyik legfontosabb feladatuknak tekintik azt, hogy minden eszközzel meggátolják a bizonytalan alapokra épülő, ám mégis dogmatikus igényekkel előálló teológiai gondolkodás véres dialektikájának kibontakozását. A Veiras-regény narrátora, a Siden nevű holland kapitány beszámolójából például az derül ki, hogy a szevarambok világában óriási a nyugalom vallási kérdésekben, mert nem engedik, hogy filozófiai alapokra (s nem valamiféle kinyilatkoztatásra) épülő hitüket intolerancia és politikai szenvedélyek szennyezzék be. A polgárok teljes lelkiismereti szabadságot élveznek, a politikai tisztviselők betöltése során pedig fel sem merül a jelöltek vallási meggyőződésének kérdése, hiszen a szevarambok a társadalom kohézióját biztosító közéleti erkölcsöt szemlátomást a vallástól teljesen függetlennek tekintik. A teremtő és gondviselő Istenbe vetett megkérdőjelezhetetlen hitük egy lényegében fizikoteológiaiként értékelhető érvrendszeren alapszik: a világ bölcs rendje szerintük egyértelműen bizonyítja egy jóindulatú és mindenható istenség létezését. Ugyanakkor ha Isten léte nem is megkérdőjelezhető, természetéről képtelenség biztosat állítani. A szevarambok államának alapítóját, a párszi Sevariaszt, a barbár és fanatikus mohamedának elől erre a vidékre menekülő bölcs és felvilágosult törvényhozót, meggyőzte keresztény nevelője (a velencei születésű Giovanni), hogy van egy a Napnál is hatalmasabb, igazi, ám természetét az ember elől rejtegető Isten, de arról nem tudta meggyőzni, hogy a napot nem kell istenként imádnia. Ezen szinkretizmus végeredménye: a szevarambok kultikus tisztelettel öveznek

egy a maga kimondhatatlanságával tüntető istenséget, akinek szimbóluma a fekete kendővel letakart oltár, amely „*azt az örök és láthatatlan istenséget szimbolizálja, akit nem ismerhetnek meg, s csak az értelmüket beborító fekete fellegen keresztül szemlélhetnek*”. Emellett óriási tisztelettel övezik a láthatatlan főistenség első számú helytartójaként működő és szabad szemmel is jól látható Napot.<sup>14</sup> Mindezt úgy értelmezhetjük, hogy a láthatatlan és végtelen Úr a Nap mint alárendelt istenség útján gyakorolja jótéteményeit. A kultusz első és mindennapos tárgya tehát a Nap, az Örök Isten tiszteletére (akit a regény narrátora minden további nélkül azonosít a keresztények Istenével) pedig hétvévente rendeznek ünnepeket. Az ő imádata azonban „*pontosan olyan homályos, mint vele kapcsolatos ismereteik. Vallásuk legnagyobb misztériuma tehát az Istenség igazi kultusza.*”<sup>15</sup> A ceremónia (itt nem részletezhető) szimbolikáját tehát a fekete szín (a tudatlanság feketéje) uralja, a főpap szónoklatának visszatérő retorikai eleme pedig annak hangsúlyozása, hogy a korlátozott értelmű emberek nem érthetik a végtelen Teremtő valódi természetét, így a hívek első számú vallási kötelessége az Istenség csendes, bensőséges, szószaporítástól mentes imádata.<sup>16</sup>

A hívekkel (vagy inkább a polgárokkal) szemben fennálló további elvárások: szeretniük kell a láthatatlan urat, a napot, honfitársaikat és hazájukat. Mivel ezeket az erkölcsi elvárásokat az országban élő keresztények (Giovanni leszármazottai, akiknek hite egyébként meglehetősen szociniánus színezetű) is minden további nélkül teljesíteni tudják, becsben tartott polgárai lehetnek a szevarambok társadalmának (még téríteniük is szabad, bár a racionális gondolkodású szevarambok nem nagyon akarnak hinni a csodákban és a feltámadásban). Érdekes az is, hogy a lélek halhatatlanságában a társadalom szellemi elitje nem hisz, de az alsóbb néprétegek igen, s mivel ez utóbbi politikai értelemben igen hasznos idea, s maga az államalapító Sevarias is ezen a véleményen volt, a lélek halhatatlanságának

eszméje mégis részét képezi a (senkire nézve nem kötelező) államvallásnak.

Cikkünk témája szempontjából nem is annyira e furcsa politeista szevaramb államvallás forrásainak kérdése érdekes, inkább annak a fontos eszmének a feltűnése, hogy a kimondhatatlanról, a definiálhatatlanról szóló beszéd szükségszerűen csak üres vagy legalábbis bizonytalan lehet, s potenciálisan rettentő veszélyes, hiszen szinte szükségszerű módon szít ellentétet az emberek között. A megoldást Sevarias, a bölcs törvényhozó a teológiai diskurzus lehűtésében és elszigetelésében látja: bár Istenről az év meghatározott napjain vitatkozhatnak az iskolákban, s ez alkalmak során a legheterodoxabb nézetek is helyet kaphatnak,<sup>17</sup> ezek a szükségszerűen vég nélküli (hiszen Isten valódi természetének megismeréséhez nem vezető) diskussziók semmilyen formában nem hathatnak ki a társadalom mindennapi életére. A narrátor szerint ugyanis, ha a teológiai diskurzushoz nem kapcsolódhatnak egyéni ambíciók s politikai törekvések, az Istenről való beszéd már nem fog a korábbiakhoz hasonló heves szenvedélyeket generálni, azaz a szevarambok rendszere gyakorlatilag képes volt kihúzni a vallás politikai méregfogát. A kor Európájának címzett s igen könnyen dekódolható üzenetről van szó: ha a teológiai diskurzus tényleg csak Istenről szólna, s nem imposztorok hatalmi törekvéseinek álcája volna, veszélytelen, s valljuk be, kissé érdektelen, hiszen meggyőző eredményekkel a legkevésbé sem kecsegtető tudásformává válna. Veiras egyértelmű sugallata: az Istenről való beszéd depolitizálása (politikai tétjeitől való megfosztása) és a közsférából a privát szférába történő „száműzése” unalomba és közönybe fogja fullasztani ezt az embert a sötétben való tapogatózásra ítélő, ám a papi imposztúra számára éppen ezért kitűnő terepet nyújtó „isteni tudományt”.

Az alábbiakban azt vizsgálom igen röviden, hogy a valláskritikai eszméknek milyen cselekményszintű (a fikcióba ágyazott) megnyilvánulásait figyelhetjük

meg a regényben. Két epizódra érdemes kitérni. Az egyik: a hajótörést követően a tengerészek még sokáig nem találkoznak a szevaramb bennszülöttekkel, a szigetet elhagyni viszont hajóik romos állapota miatt képtelenek, így arra kényszerülnek, hogy hosszú hónapokra, sőt akár évekre megpróbáljanak berendezkedni a világ többi részétől elszakított életre. A természeti állapotot modelláló kezdeti zűrzavaros heteket maguk mögött hagyják, s a „társadalmi szerződés” megkötését követően a törvényhozói feladatokkal Siden kapitányt bízzák meg, akinek tehát a semmiből kell ésszerű elveken alapuló társadalmi-politikai rendszert létrehoznia.<sup>18</sup> Veiras igen részletesen számol be a kísérletről: az elbeszélés első része, amelyben Siden kapitány mintegy Sevarias előképéként tűnik fel, a regény összterjedelmének mintegy ötödét teszi ki. A legnagyobb problémát természetesen a szexualitás megszervezése jelenti. A hajón utazott néhány nő, akik között találunk férjezeteket és hajadonokat egyaránt, számuk azonban messze a férfiaké alatt marad. Mivel az erőszakos cselekmények és a féltékenységi drámák komolyan veszélyeztetik a hajótöröttek közösségének békéjét, Sidennek gyakorlati megoldást kell találnia a problémára. Végül úgy dönt, hogy a közösség magasabb rangú tagjai kizárólagos jogot kapnak egy-egy asszonyra, az alacsonyabb rangúak közül pedig többen kénytelenek osztozni, méghozzá egy részletesen kidolgozott kalendárium alapján, a kevésbé vonzó asszonyok kegyein.<sup>19</sup> Mindez nyilvánvalóan ellentétes a keresztény valláserkölcscsel, ám a kielégítetlen nemi ösztönök romboló hatását észlelő és a közösség békéjéért felelős Siden nem lát más megoldást. Magától értetődőként bemutatott döntéséért nem szabadkozik, csak annyit jegyez meg, hogy kevesen voltak az asszonyok között, akik nem fogadták el a rendszert (ők felmentést kaptak a szexuális szolgáltatások teljesítésének kötelezettsége alól, más kérdés, hogy ezzel a többi nő helyzetét tették nehezebbé, nem biztos tehát, hogy helyes és erényes döntést hoztak). A re-

gényben az önmegtartóztatásra épülő tradicionális morál nem bíraltatik, nem bélyegeztetik embertelennek és betarthatatlannak – ez az irreleváns eszmének kijáró fülsüketítő hallgatás véleményem szerint sokatmondóbb, mint a keresztény valláserkölcis értekező formában kifejtett bírálata lehetne. Jegyezzük meg végül, hogy amikor a hajótöröttek közösségét felfedezik a szevarambok, s a kapitány beszámol nekik az általa üdvözítőnek vélt és meghonosított megoldásról, a bennszülöttek elszörnyedve hallanak az asszonyok feletti osztozkodásról.<sup>20</sup> Nem arról van szó persze, hogy bűnösnek és elfojtandónak ítélnék az életerős férfiakat hajtó nemi szenvedélyt. A jól szervezett szevaramb társadalomban azonban elképzelhetetlen, hogy bizonytalanság álljon fenn a megfogant gyermekek leszármazását illetően. A problémát végül úgy oldják meg, hogy minden matróz kap egy „saját használatú” szevaramb hölgyet, akiért a későbbiekben minden téren felelősséggel tartozik. A későbbiekben az is kiderül – s ez igen elgondolkodtató –, hogy a szevarambok igen szigorúan büntetik mind a házasságtörést, mind a házasság előtti nemi érintkezést, legalábbis ami a saját nemzetségükhöz tartozó ifjakat illeti.

Minden bizonnyal szintén a tézisregényeket fenyegető didaktikusság elkerülését (vagy legalább mérséklését) szolgálja az a figyelemre méltó eljárás is, hogy a papi imposztúra témáját egy szevaramb mítosz, Ahinome és Dionostar történetének felidézése illusztrálja.<sup>21</sup> A magát a Nap fiának kiadó hamis próféta, Stroukaras – Sevarias gonosz *pendant*-ja, akinek alakjában Mózes, Jézus és Mohamed vonásai egyaránt felfedezhetők – idejében a csaló álistenség papjai az ország legszebb lányait rendszeresen kiválasztották Isten szolgálatára, s aztán természetesen ők maguk paráználkodtak velük. A két szerelmes ifjú azonban elhalált a gonosz cselszövésnek, s mártírhálaluk az idők végezetéig arra emlékezteti a szevarambokat, hogy az Isten akaratára történő hivatkozások igen gyakran

önös politikai célokat szolgálnak. Különféle értelmezési lehetőségeket nyit meg az a tény, hogy a Sevarias és Stroukaras – a jó és a gonosz vallásalapító – igencsak hasonló technikákkal élve győzi meg a hinni mindig kész népet saját kiválasztottságáról és istenfiúságáról: a különbség „csak” a megszerzett hatalom felhasználásában rejlik (míg Sevarias a „népért” hazudik, addig Stroukarast önös szenvedélyei mozgatják).<sup>22</sup> Vajon a 17. századi libertinusok szívének oly kedves imposztúra-tematika nyomait kell ebben látnunk (minden hatalom szükségszerűen hazug, mert istentől eredezteti magát – ez nélkülözhetetlen eleme az uralom stabilitásának, s így végső soron a szélháosság erkölcsileg nem kifogásolható)?<sup>23</sup> Vagy arról lehet szó, hogy Sevarias megítélése azért kedvezőbb, mert végül ő győzött, s a történelmet ismeretes módon a győztesek írják? Esetleg a regény narrátorát, Siden kapitányt kell a Sevarias-párt propagandistájának tekintenünk? Olyan nyitott kérdések ezek, amelyek kifejezetten érdekessé teszik a regény narrációját.

III. Talán még a szevaramboknál is nyíltabban adnak számot a teológiai diskurzus értelmetlenségéről és veszélyességéről azok a hermafrodita bennszülöttek, akiknél Gabriel de Foigny főhőse, (a szintén kétnemű) Jacques Sadeur szenved hajótörést. Az utópikus regény műfaji szabályainak megfelelően az utazónak egy tekintélyes *vieillard* számol be a közösség életviteléről és vallási felfogásáról. A házigazda a szókratészi módszert követve inkább kérdez, mint állít: célja nem más, mint hogy az utazót rávegye otthonról hozott meggyőződéseinek tarthatatlan voltára. Szavainak nagyobb súlyt ad (vagy éppen irrelevánsá teszi? – ez megítélés kérdése) az a tény, hogy az embertől fiziológiai és morális értelemben is igen távol álló bennszülöttek minden valószínűség szerint preadamiták, azaz nem Ádám és Éva bűnös nemzetségéből származnak, hanem szenvedélyektől, büntől és a munka kényszerétől nem sújtott tökéletes lények – hermafroditizmusuknak köszönhetően még a szerelmet és

a nemzést is képesek egyedül „megoldani”.<sup>24</sup> A narráció nyitva hagyja azt a kérdést, hogy a bennszülöttek embertelen tökéletessége vajon az európai ember szempontjából különösen figyelemre méltóvá vagy éppen teljességgel érdektelenné teszi társadalmi-politikai-vallási berendezkedésük tanulságait. Ezt az igen összetett kérdést jelen írásomban nem tárgyalhatom, inkább rátérek az ausztrálok igen sajátos vallásfelfogásának tárgyalására.

Sadeur beszélgetőpartnere alapvetően helyesli az európaiak azon eljárását, hogy a világ létezéséből és rendezettségéből egy teremtő princípium létrejötté következtetnek, mi több, nagylelkűen kijelenti, hogy az utazó népe talán kevésbé ostoba és barbár, mint azt korábban gondolta. Közösen gondolják végig a világ létrejöttét az atomok véletlen találkozásával magyarázó epikuroszi hipotézist, amelyet az öreg bennszülött csak azért vet el, mert az atomok nem sértődnek meg, ha Istenben hiszünk, míg Isten bizonyosan megharagszik, ha a világot atomokkal magyarázzuk. A konszenzus állapota azonban nem sokáig áll fenn Sadeur és a vén ausztrál között. Az utazó ugyanis arra kíváncsi, miért nem látja vallásgyakorlatnak semmi jelét vendéglátói életében. Egyenes válasz helyett az ausztrál ekkor roppant provokatív módon arra kérdez rá, hogy az első ok tisztelete összekovácsolja-e a híveket, és konszenzust teremt-e az európaiak között. Az utazó kénytelen elismerni, hogy a vallás a legkevésbé sem a békét és az egyetértést szolgáló tényezője az európai társadalmak életének, éppen ellenkezőleg, véres konfliktusok és polgárháborúk kiváltó oka: bizonytalanságánál fogva gyilkos eszmerendszer.<sup>25</sup> Az ausztrál bölcs éles támadást intéz a csodákra és szent szövegekre épülő kinyilatkoztatott vallások ellen, amelyek szerinte nem lehetnek Isten akaratának letéteményesei, mert akkor szükségszerűen csak egy állhatna fenn, s azt az egyet sem viták és konfliktusok jellemeznék. Az európaiak vallási életét és az azt meghatározó teológiai diskurzust Sadeur beszélgetőpartne-

re egyértelműen imposztúraként, politikai célokat szolgáló és józan ésszel értelmezhetetlen misztifikációként lelezi le. Különösen felháborítóknak és irracionálisnak ítéli az imádkozás gyakorlatát: miért gondolják úgy az európaiak, hogy a mindenható és mindentudó teremtő ne tudná, hogy mire van szüksége az embernek, s miért hiszik azt, hogy a világegyetem egészét működtető Úr figyelmezni kívánna az egyes ember partikuláris vágyaira?<sup>26</sup>

Miben hisznek tehát az ausztrálok, és miféle vallási kultusz honos országukban? Ők is elismernek a világban valami felfoghatatlant, amit Haabnak neveznek, de felfogásuk szerint „*hallatlan és óriási bűnnek számít beszélni és vitatkozni róla, s természetével kapcsolatosan magyarázkodni. Az anyák ültetik be gyermekeik fejébe a Haabbal, azaz az Érthetetlenel vagy a Kimondhatatlannal kapcsolatos ismereteket. Feltételezéseik szerint a Haab mindenhol jelen van, s a legnagyobb tiszteletet érdemli, ám az ifjakat már igen korán meggyőzik arról, hogy tökéletességéről képtelenség anélkül beszélni, hogy méltóságát meg ne sértsék. Azt mondhatnánk tehát, hogy vallásuk legszigorúbb előírása az, hogy a vallásról nem szabad beszélniük.*”<sup>27</sup> Az ausztrálok mindennapos életviteléről szóló beszámolóiból az is kiderül, hogy az ottaniak idejük jelentős részét vallásos indíttatású, néma és individuális meditációnak szentelik, de az istenség természete közbeszéd tárgyává semmiképpen sem válhat. Az első számú vallási parancsolat tehát az emberi értelem számára felfoghatatlan Istenről való beszéd tiltása. Az ausztrálok szerint ugyanis minden a Haabról szóló kimondott mondat sérti őt, hiszen szükségszerűen tökéletlen és igaztalan. A teológiai diskurzus elvetésének egyik oka tehát filozófiai, jelesül episztemológiai: a véges és tökéletlen embernek a végtelenről és a tökéletesről való beszéde szükségszerűen irreleváns. Az emberek (még a testi-lelki tökéletesség magasabb fokán álló ausztrálok sem) egyszerűen nem rendelkeznek olyan intellektuális képességekkel, amelyek lehetővé tennék számukra az isten-



ségről való értelmes beszédet. Ha nem tudjuk, miről és hogyan beszéljünk, inkább maradjunk csendben – márpedig ez az Istenről való beszéd felfüggesztésének szükséges voltát jelenti. Természetesen eszünkbe juthat a német misztikusok vagy éppen Cusanus negatív teológiája és tudós tudatlansága (talán őrájuk gondol Sadeur, amikor megjegyzi, hogy Európában is vannak, akik az ausztrálokhoz hasonlóan gondolkodnak a kérdésben<sup>28</sup>), ám az érvelés hangsúlyainak vizsgálata során talán közelebb járunk az igazsághoz, ha inkább Hobbes próféciakritikájával rokonítjuk az ausztrálok teológiaellenességét. Van ugyanis a teológiai diskurzus elvetésének egy másik, az elsővel összefüggő és annál nem kevésbé fontos oka is: az Isten természetére és a helyes kultuszra vonatkozó kérdéssel nemcsak az a baj, hogy meggyőző és végleges választ nem kaphatunk rá, hanem az is, hogy voltaképpen az emberi lét, a *condition humaine* talán legfontosabb kérdéséről van szó, amellyel kapcsolatban tehát örök bizonytalanságra ítéltettünk. Igazi pascali paradoxonról van szó: jelentéktelen, hiszen pusztán evilági dolgokat illetően a tudomány fejlődésének köszönhetően egészen nagyfokú bizonyosságra tehet szert az ember, csak éppen az Istennel, az üdvözüléssel, a kárhózzátal kapcsolatos kérdésekre nincs és előreláthatólag nem is lesz válaszuk. Egyáltalán nem véletlen, hogy a vallás problematikája ilyen heves szenvedélyeket vált ki a polgárokból, hiszen a sorsszerűnek tűnő bizonytalanság elviselhetetlenségét az emberek különböző, filozófiailag és tudományosan megalapozatlan, ám érzelmileg igencsak magukkal ragadó válaszok – a különböző kinyilatkoztatásokon alapuló hitek – elfogadásával próbálják enyhíteni. Márpedig, ahogyan ezt már korábban is láttuk, a tudhatatlanról való kategorikus és dogmatikus beszéd – így jellemezhető a teológiai diskurzus – a politikai instabilitás veszélyét hordozza magában, állítja az ausztrál vén, aki az európai történelem menetét nagy vonalakban már szemlátomást Sadeur hajótörése előtt is ismerte.

A bölcs vénember és Sadeur eszmecseréjének olvastán igazat adhatunk Hazard-nak: a dialógus sablonosan és kiszámíthatóan racionalista. Sadeur további sorsának elbeszélése azonban igen zavarba ejtő: a tökéletesen ésszerű és szenvedélymentes társadalom élehetetlennek bizonyul a benszülöttekre csak szervileg, de nem bensőleg hasonlító (Racault szerint hősrünk csak anatómiailag, de nem ontológiailag hermafrodita) Sadeur számára. Nem hajlandó részt venni az ausztrálokkal ellenséges (nem hermafroditákból álló) népekkel folytatott háborúban és a győzelmet követő mézárásban, mi több, szerelemre ébred, és vágyat érez egy védtelen lány irányában. Házigazdái ezért halálra ítélik, s Sadeur csak oly módon kerül el a véget, hogy fokozatosan megszelídít egy gyilkos ragadozó madarat (egyét azok közül, akik elől annak idején a szigetre menekült), s annak hátán elrepül az ausztrálok földjéről.<sup>29</sup> Ezután Madagaszkáron emberevő benszülöttek fogságába esik, akik némileg Krisztus halálára emlékeztető módon kezdik vérért venni, ám európai fegyveresek az utolsó pillanatban kimentik a kannibálok karmaiból. Kalandjai során Sadeur folyamatosan a Gondviseléshez fohászkodik, s rendszeresen hálát ad az Úrnak, hogy kiemeli a veszedelmekből (amelyekbe persze szintén a Gondviselés juttatta, így a hálálkodás lehet ironikus is). Némely merész értelmezők keresztény beavatási szimbólumokként interpretálják az utazó kalandjait,<sup>30</sup> mások pedig, ha az efféle allegorikus olvasatot el is vetik, a regényben a bűnbe esett teremtmény és a Paradicsomból való kiűzetetés előtti ember szembeállításának illusztrációját látják – azaz a regény elsődleges értelmezési keretének az ágostoni teológiát tekintik.<sup>31</sup> Ez ugyan nem könnyen védhető álláspont, de jól mutatja, hogy az öreg ausztrál racionalista valláskritikája (amellyel szemben persze Sadeur nem képes meggyőző érveket felvonultatni) talán nem Foigny utolsó szava a kérdésben. A mű lehetséges értelmezésével kapcsolatos kételyeket talán Racault foglalja össze a legfrappán-

sabban: a jeles értelmező szerint a Foigny-féle paródia nem tárgyának elvetésére, hanem kritikus szellemű újragondolására ösztönöz, azaz a kétségtelenül libertinus indíttatású mű végső soron a keresztény hit alaptéziseinek újragondolására ösztönöz – egy új próféta új evangéliuma.<sup>32</sup>

IV. Tyssot de Patot regényének<sup>33</sup> főszereplőjét, Jacques Massét egész életében foglalkoztatták a keresztény vallás igazságával kapcsolatos kérdések. Bár a dogmák némelyikével kapcsolatban komoly kételyei voltak, továbbá a vallásos hittől elválaszthatatlannak tűnő fanatizmus megnyilvánulásai is taszították, hősünket mégis hívőként érte a hajótörés a déltengereken. Jacques és társa egy jól szervezett, igen racionálisan működő társadalomba csöppen, ahol szívesen fogadják őket. Egészen a királyi udvarig eljutnak, ahol technikai tudásuknak köszönhetően – órákat készítenek – nagy karriert futnak be. Jacques társával azonban kikezd a király számos feleségének egyike, s mivel a nagytermesztű európai nem tud uralkodni szenvedélyes vágyaiban, forróvá válik a talaj a lábuk alatt, s az éj leple alatt elhagyják az udvart. Arra menekülnek, amerről jöttek, s a tengerparton találkoznak a legénység többi tagjával (akiktől korábban kalandvágyból szakadtak el). Hosszú éveket töltenek együtt, míg végül egy portugál hajó felveszi és Goába szállítja őket, ahol Jacques folytatja korábban félbeszakadt orvosi karrierjét. Némely óvatlan megjegyzésének köszönhetően azonban lecsap rá az inkvizíció, s életfogytig tartó gályarabságra ítélik. A reménytelen helyzetből kalózok menekítik ki: a barbár nyereszedők Tuniszba adják el rabszolgaként. Az évek alatt Jacques többször is gazdát cserél, s végül az angol konzul váltja ki a rabságból, köszönhetően annak, hogy ismeretségben áll hősünk Londonban élő bátyjával. ötvenévnvi távollét után Massé hazatér Európába, ahol boldogan ölelezzik össze időse fivérével.

A főhős hitét nemcsak az utazás során szerzett tapasztalatai, hanem vita-

partnereinek érvei is próbára teszik. A hosszú évek során Jacques több alkalommal is világnézeti-ideológiai eszmecserébe bonyolódik, márpedig az elbeszélés kritikai kiadásának készítője, Audrey Rosenberg szerint ezekben a vitákban feltűnnek a spinozai valláskritika és filozófia legfontosabb elemei.<sup>34</sup> Az első vitapartner a hajótörötteket befogadó falu bírása és papja, akik nemcsak kinevetik az utazó keresztény hitét, hanem nyomatékosan arra is felkéri az európai férfiút, hogy tartózkodjon az efféle bizonyítatlan és bizonyíthatatlan mesék terjesztésétől, hiszen ezek csak arra alkalmasak, hogy megzavarják a józanul gondolkodó polgárokat. A polémiát bátran episztemológiai jellegűnek nevezhetjük, hiszen a két fél (a helyi pap és Jacques) egyetért abban, hogy minden azon áll vagy bukik, elfogadjuk-e a tudás autentikus és megbízható forrásának a Kinyilatkoztatást, vagy inkább az empirikus tudományokba (geológia, biológia stb.) vetjük bizalmunkat. A falu papja a Bibliára épülő antropomorf és antropocentrikus teológiai diskurzus belső ellentmondásait és a tudományosság eredményeivel való összeegyeztethetlenségét húzza alá – ebben a bírálatban valóban a *Teológiai-politikai értekezés* és az *Etika* első könyve függelékének eszméi köszönnek vissza. A következő vitapartner az alattvalói boldogságát valóban minden más kérdésnél fontosabbnak ítélő király, aki pozíciójánál fogva természetesen inkább az európai teológiai-politikai rendszer működése iránt érdeklődik. Hitetlenkedve hallja, hogy egyes európai nemzetek képesek vallási okokból háborút indítani egymás ellen; hogy a papok politikai tényezőként viselkednek, s megáldják a fegyvereket; hogy Istent a Seregek Ura néven is dicsőítik; s végül, hogy létezhet egy az inkvizícióhoz hasonlatos intézmény.<sup>35</sup> Sokkal szívesebben hallgatja viszont Jacques természettudományos ismeretterjesztő előadásait Kopernikuszról és Descartes felfedezéseiről. Az uralkodó végül közli az utazóval, hogy az európaiak tudománya és technikai tudása csodálatraméltó, morálja és vallása viszont förtelmes.

A regényben ezenkívül még két terjedelmesebb vallási tárgyú eszmecsere elvashatunk – ezek jellegét meghatározza, hogy nem szabad emberek a résztvevői, hiszen az egyik polémia az inkvizíció börtönében, a másik pedig a gályán zajlik. Jacques első vitapartnere egy kínai ifjú, akit a jezsuiták keresztény hitre térítettek ugyan, ám Jézus istenségével kapcsolatban kételyeinek ad hangot, amiért meg is kapja a megfelelő büntetést. A magát továbbra is kereszténynek valló ifjú – akit pedig atyja figyelmeztetett, hogy óvakodjon az irracionális dolgokat állító és minden álnokságra kész keresztény tértöktől – a börtönben megfogadja, hogyha valamikor is kikerül, egész életét a mikroszkópoknak szenteli, a tudomány ugyanis biztos tudást nyújt, s nem sodorja veszélybe életét. Végül a kalózok hajóján találkozik egy gascogne-i születésű, ám muzulmán hitre tért férfiúval, „a legszörnyűbb ateistával vagy deistával, akit valaha láttam”.<sup>36</sup> A gaszkon a közismert libertinus érveket hozza fel a Kinyilatkoztatás ellen, továbbá egy allegorikus elbeszélésben, a „méhek meséjében” ad számot a Paradicsomból való kiűzéstől és a megváltásról szóló történet védhetetlenségéről. A felháborodott Jacques-nak hosszas gondolkodás árán sikerül kidolgoznia egy apologetikus célokat szolgáló ellenstratégiát, ám mielőtt vissza tudná téríteni a gaszkont a keresztény hitre, a hitehagyott matrózt agyonüti egy leszakadt vitorla. Isten büntetése? Ha tényleg az, a te Istened egy zsarnok – válaszolja neki a többi libertinus (úgy látszik, több is volt a hajón).

A röviden bemutatott diskurzusszintű elemek mellett ebben a regényben is érdemes kiemelni egy gyakran visszatérő cselekményszintű motívumot: a hős (és az őt körülvevők) életében a vallási meghatározottságú történetek, a hittel és a Kinyilatkoztatással kapcsolatos teológiai és történeti jellegű eszmefuttatások mindig olyan zűrzavart, anarchiát és bizonytalanságot teremtenek, amelyből csak a tudomány és a filozófia bizonyossága jelenthet kiutat. Jellemző ez Jacques

hajótörést megelőző életszakaszára is: a minden iránt érdeklődő árva ifjú felekezeti vagy szövegértelmezési kérdéseken gyakran összevész egyébként jóindulatú mentoraival, ám ezeket a vallási indíttatású konfliktusokat mindig feloldja (vagy legalábbis relativizálja) a tapasztalati tudományok iránti közös érdeklődésük. Hugentotta mestere, akinél kitanulja a sebeszetet, libertinusnak nevezi a *Bibliával* kapcsolatos kételyei miatt, ám barátságuk helyreáll, amikor együtt boncolnak fel egy néger rabszolgát. Jacques-ból ez az érdekes tudományos kísérlet persze csak további kételyeket vált ki az emberiség Ádámtól és Évától való leszármazását illetően, amire mestere a „klasszikus” keresztény választ adja: vannak dolgok, amelyeket Isten szándéka szerint nem kell értenünk, csak csodálnunk.

Még ennél is beszédesebb módon írja le a szerző Jacques Massé és társai életét a főhős és barátja királyi udvarból való szökését követően. A tengerparton a két utazó találkozik korábbi társaival, a legénység azon tagjaival, akik náluk kevésbé voltak kalandvágyóak, s a kontinens felfedezése helyett a partvidéken maradván várták, hogy felvegye őket egy arra tévedő európai hajó. A kis közösség viszonylagos rendben várja a szabadulást, márpedig ennek elsődleges feltétele az volt, hogy vezetőjük kemény kézzel felszámolja a felekezeti villongásokat, s mindenki számára lehetővé tegye, hogy a maga módján imádjá az Urat. Még Jacques és társa visszaérkezése előtt földrengés és árvíz csap le rájuk, teljességgel megváltoztatván az őket körülvevő táj arculatát, s ebben a hajótöröttek, jó keresztényként, természetesen az isteni Gondviselés művét látják. Hősünk azonban inkább fizikai-mechanikus magyarázattal próbálkozik, felveti annak lehetőségét, hogy a földi élet a „vízből nőtt ki”,<sup>37</sup> továbbá arról próbálja meggyőzni társait, hogy a *Biblia* nem lévén „fizikakönyv”, az empirikus adatokra épített tudományos spekulációk sokkal közelebb visznek a világ létrejöttének megértéséhez az Írás tanulmányozásánál. A kor értekezéseiből

már unalomig ismert érveknél azonban sokkal fontosabb az, hogy a legénység tagjai kedvet kapnak az ismeretszerzéshez, s így megkérik a náluk e téren sokkal tájékozottabb Jacques-ot, hogy rendszeres „szemináriumok” keretei között vezesse be őket a tapasztalati tudományok alapjaiba. Márpedig a kérges lelkű, műveletlen és igen babonás tengeri medvéket teljesen megváltoztatja a fizika és a geometria alapjaival való megismerkedésük: a tanulás és a megszerzett tudás lassacskán olyan tökéletes közösséggé kovácsolja őket, amilyenné a vallás sohasem volt képes.<sup>38</sup> Egy elhalt társukat együtt boncolják fel, s Jacques-nak az ember testi felépítésével kapcsolatos anatómiai eszmefuttatásai mintha új világot nyitottak volna meg a bibliai világmagyarázat korábbi hívei előtt. A regényhősök morális transzformációja mintha azt a tézist illusztrálná, amely szerint a gondviselő Istenbe és az Utolsó Ítéletbe vetett hit nem tekinthető a társadalmi kohézió egyetlen lehetséges habarcsának: a tudomány és a filozófia – még ebben a kis mennyiségben is, hiszen nem kell azt gondolnunk, hogy a matrónok félelmetesen nagy tudásra tettek volna szert Jacques erőfeszítéseinek hála – is erényesebbé, társadalomképesebbé teszi az embereket, s így végső soron hatékony közösségteremtő erőként léphet fel. Ez persze nem pontosan az, amire Bayle gondolt – a rotterdami hugenotta filozófus inkább emellett érvelt, hogy az embereket nem ilyen vagy olyan természetű *meggyőződések*, sokkal inkább *szenvedélyeik* (vágyaik és főleg félelmeik) ösztönzik cselekvésre – ám az kétségtelen, hogy a vallásos hit és moralitás elválasztásáról szóló eszmefuttatások a korabeli köztudatban bizo-

nyosan bayle-i vagy éppen spinozai gondolatokként tűnnek fel. Tegyük hozzá, hogy miután a portugál hajó felveszi és Goára szállítja a hajótörötteket, a közösség szétszéled, s Jacques többé nem gondol sorstársaival: vajon visszasüllyednek-e korábbi babonás hitükbe, vagy a tudomány és a filozófia vezérli majd életüket. A kérdés nyitott marad...

V. Összefoglalásképpen: mindhárom tárgyalt regényben azt láthatjuk tehát, hogy a társadalom békés működését biztosítani kívánó bölcs törvényhozók egyfelől értelmetlenként, másfelől pedig veszélyesként vetik el a teológiai diskurzus irracionálisnak ítélt – azaz filozófiai érveléssel nem alátámasztható és józan ésszel nem belátható – elemeit. A megoldást mindhárom (Európától nem csak földrajzi értelemben távoli) ország törvényhozói abban látják, hogy bár a teremtető Isten létét nem kérdőjelezi meg, kultuszát és a társadalom életében betöltött szerepét a minimálisra szorítják, azaz ahogyan azt Pierre Bayle helyesen ismerte fel (Foigny esetében),<sup>39</sup> gyakorlati értelemben ateista politikai berendezkedést hívnak életre, megelőlegezve ilyen módon a világnézetiileg semleges állam eszméjét. Noha a három tárgyalt elbeszélésben a fikció egyértelműen a valláskritikai jellegű üzenet alátámasztását szolgálja, a műveket véleményem szerint megmenti a tézisregényként való besorolás ódiától az a tény, hogy a cselekmény fordulatai nyilvánvalóvá teszik: a hagyományos vallásosság „rabságából” való felszabadulás önmagában nem feltétlenül hozza el az áhított harmóniát és társadalmi békét, sőt talán több kérdést generál, mint amennyit megválaszol.

## ■ JEGYZETEK

A tanulmány elkészítése idején a szerző Bolyai János kutatói ösztöndíjban részesült.

1. „Complete scepticism is a two-way street, from which one can exit either into the ‘reasonableness’ of the Enlightenment, or the blind faith of the fideist.” Richard J. Popkin: *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*. University of California Press, 1979. 95.
2. Lásd erről Benjamin L. Kaplan szép esszéjét, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Harvard UP, 2007.
3. A visszavonás körülményeiről és következményeiről jó összefoglalás magyarul Szász Géza: *A francia állam és a protestánsok a 17. században: a tűréstől a tiltásig*. Aetas 2000. 1–2. 39–62.
4. *Calvinism and Toleration in the Dutch Golden Age*. (Eds. R. Po-Chia-Hsia and Henk van Nierop) Cambridge UP, 2002. Magyarul lásd pl. Maarten Prak: *Németalföld aranykora* (Osiris, Bp., 2004) valási-felekezeti tárgyú fejezeteit.

5. Így minősíti őket például újabban, nagy hatású és nagy terjedelmű monográfiájában Jonathan I. Israel: *The Radical Enlightenment and the Making of Modernity. 1650-1750.* Oxford UP, 2001, 590–599.
6. Az Aetas (Balázs Péter) mellett a Korunk (Antoine Lilti, Keszeg Anna fordításában, 2009/10) is jeleltetett meg ismertetést a fontos könyvről.
7. Bár a szerzőkre vonatkozó életrajzi adatokkal nem kívántam elnehezíteni cikkemet, annyit érdemes megjegyeznünk, hogy mindhárman életük jelentős részét Hollandiában töltő francia protestánsok.
8. Racault: *Les utopies de la fin de l'âge classique sont-elles révolutionnaires?* In: *Ordre et contestation au temps des classiques.* Biblio 17. Vol. II. 141–151.
9. Paul Hazard: *La crise de la conscience européenne. 1680-1715.* Fayard, Paris, 1961. 23.
10. Aldous Huxley: *Pont és ellenpont.* Bp., 1983. 396–397.
11. Ebből a szempontból nem érdektelen, hogy Tyssot de Patot-nak van egy másik, az itt tárgyaltnál sokkal kevésbé olvasott műve (*La vie, les aventures et le voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange*), amelyben a víz alatt élő „rufaliak” államvallása szerző által „spinozizmusnak” nevezett ortodoxia...
12. Lásd erről például Raymond Trousson: *Voyages au pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique* című munkájának (Bruxelles, 1979) vonatkozó részeit.
13. Ez a Fontenelle-nek tulajdonított munka a 17. század utolsó évtizedében született, ám nyomtatásban először csak 1768-ban látta meg a napvilágot.
14. [Denis de Vairasse/Veiras] *Histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent, communément appelé la Terre Australe. Contenant une relation du gouvernement, de la religion et du langage de cette nation inconnue jusques à présent aux peuples de l'Europe.* Amsterdam, 1677. Az általam használt kiadás: Amiens, Encrage Edition, 1994, 198.
15. „L'adoration qu'ils lui rendent est aussi ténébreuse que la conscience qu'ils ont de lui: c'est pourquoi ils en font le plus grand mystère de leur religion.” „Ennek az istennek az imádata éppoly homályos, mint a róla való tudásuk; éppen ezért e vallást a legnagyobb titoktartás lengi körül.” Denis de Veiras: i. m. 199.
16. Denis de Veiras: i. m. 237–239.
17. Denis de Veiras: i. m. 195.
18. Denis de Veiras: i. m. 39.
19. Denis de Veiras: i. m. 49.
20. Denis de Veiras: i. m. 50.
21. Denis de Veiras: i. m. 222–237.
22. Lásd erről pl. René Démoris: *Le roman à la première personne du Classicisme aux Lumières.* Armand Colin, Paris, 1975. 170.
23. René Pintard: *Le libertinage érudit dans la première moitié du 17e siècle.* Paris, 1943.
24. A hermafroditizmus korabeli megítélését és lehetséges értelmezéseit igen alaposan tárgyalja Ronzeaud a munka 1980-as kiadásának előszavában.
25. Gabriel de Foigny: *La terre australe connue, c'est à dire, la description de ce pays inconnu jusqu'ici, de ses moeurs et de ses coutumes par M. Sadeur...* Vannes, 1676. 119.
26. Gabriel de Foigny: i. m. 122.
27. Gabriel de Foigny: i. m. 112.
28. Gabriel de Foigny: i. m. 114.
29. Gabriel de Foigny: i. m. 230–238.
30. J. M. Patrick: *A consideration of La terre australe connue de Foigny.* M.L.A. LXI. 743–745.
31. G. Benrekassa: *Le statut du narrateur dans quelques textes utopique.* *Revue des sciences humaines* 1974. 379–395.
32. J.-M Racault: *Nulle part et ses environs. Voyages aux confins de l'utopie.* Paris, 2003. 147.
33. [Simon Tyssot de Patot]: *Voyages et aventures de Jacques Massé. A Bourdeaux (sic), chez Jaques l'Aveugle.* 1710.
34. Lásd a mű kritikai kiadásához (Paris, Honoré Champion, 2001) fűzött előszavát, XXXII.
35. Simon Tyssot de Patot: i. m. 220–224.
36. Simon Tyssot de Patot: i. m. 456.
37. Ez a bibliai teremtéstörténettel össze nem egyeztethető eszme a híres filozófus, Fontenelle „vesszőparipája” volt: az ő felkérésére írt erről értekezést Telliamed címmel az 1740-es években Benoit de Maillet. Lásd erről Miguel Benitez: *Benoit de Maillet et l'origine de la vie dans la mer: conjecture amusante ou hypothèse scientifique.* *Uő: La face cachée des Lumières.* Paris-Oxford, 1996. 290–304.
38. Simon Tyssot de Patot: i. m. 389.
39. Lásd a *Dictionnaire Critique Sadeur* szócikkét.