

Mester Béla

## Az ételek szabadságától a szerződés szabadságáig

A politikai közösség antropológiai feltételei

Kálvin Jánostól John Locke-ig

Az „ételek szabadsága” kifejezést a zürichi hitújító, Zwingli Ulrich első reformátori írásának, a *Von Erkießen und Fryheit der Spysen* című, 1522-es prédikációjának a címéből kölcsönöztem (ZWINGLI 1828), ezzel is jelezvén, hogy a reformáció idején újra előtérbe került és újraértelmezett *keresztény szabadság* fogalmának történeti vizsgálatából kiindulva szeretnék eljutni a kora modern politikafilozófia, azon belül John Locke filozófiájának néhány problémájához. (A *keresztény* szóalakat akkor használom, ha kifejezetten protestáns háttérű vitákról, elméletekről szólok, a *keresztény* szóalakat főntartom azokra az esetekre, ha az egész kereszténységről, minden keresztény felekezetről beszélek. Ez leggyakrabban a reformációt megelőző korszakokra vonatkozóan fordul majd elő.) Tanulmányomban a kora modern politikai gondolkodás egyik jellegzetes protestáns jelenségét, a XVI–XVII. századi *adiaphoraviták* sorozatát kívánom rekonstruálni, szándékaim szerint a korszak egyik fontos eszmetörténeti fordulópontját mutatva ki azokban. Értelmezésem szerint a politikai eszmékről szóló kora modern diskurzus jelentős része – legalábbis a protestáns Európában – kezdetben e viták fogalomrendszerében írható le, a fordulatot pedig abban látom, hogy a tárgyalt korszak végén az *adiaphoravitáknak* a *keresztény szabadságot* középpontba állító fogalomrendszere átalakul az individuális polgári szabadság fogalomrendszerévé. Előadásomban Locke politikafilozófiai szövegeit ennek az átalakulásnak a dokumentumaiként vizsgálom. Nem célom most részletesebben elemezni Locke jól ismert politikafilozófiai szövegeit és episztemológiai főművét. A vallási háttér felrajzolásával annak az új antropológiai háttérnek a megismerését szeretném előremozdítani, amelyet Locke filozófiájának értelmezésében egyre inkább fontosnak látok.

A továbbiakban a következők szerint fejtem ki a témát: (1) Előljáróban néhány módszertani megjegyzést kell tennem. Ezt az teszi szükségessé, hogy az eddigi kora újkori filozófiatörténeti kutatások tanulságaként komoly metodológiai problémák merültek föl azokkal az – enyémhez hasonló – kutatási programokkal kapcsolatban, amelyek valamely jelentős filozófusnak a mai értelemben vett filozófián kívül eső műveit kívánják kutatni, majd párhuzamba állítani a szerző azon munkáival, amelyeket ma is fő filozófiai műveinek tekintünk. (2) A módszertani megjegyzések után a később elemzendő Locke-szövegek előzményeként, ugyanakkor kontextusaként vázlatosan bemutatom a korai modernitás *adiaphora*fogalmát és *adiaphoravitáit*. Az erről folyó korabeli diskurzust olyan kísérletként értelmezem, amely a politikai gondolkodás új fogalmi hálóját kívánja megteremteni – legalábbis a protestáns Európa számára. Elemzésem során főként Kálvin írásaira támaszkodom, majd értelmezésemet néhány történelmi példával is alátámasztom. (3) E módszertani és történeti bevezető után rátérek Locke néhány írására; főként az *Első traktátus a kormányzatról*, a *Második traktátus a kormányzatról* című vitairatok és a *Tolerancialevél* kerül majd szóba. Az elemzés során a szövegek-

nek a kora újkori protestáns diskurzus szempontjából releváns vonásaira összpontosítok, figyelembe véve összefüggésüket a kortárs vitairat-irodalommal. Kiindulópontom szerint Locke e szövegei a XVII. századi *adiaphoraviták* szerves részeként értelmezhetők. (4) Tanulmányom utolsó részében Locke politikai eszmerendszeréről mint az *adiaphoraprobléma* sajátos megoldásáról, az *adiaphoraviták* fogalmi hálóján való túllépésről ejtek néhány szót. Locke megoldása értelmezésem szerint új, a szerző igénye szerint vallási szempontból is megalapozandó antropológiát feltételez. Az új antropológiai kiindulópont végeredménye az ember politikai képességeinek és ezzel magának a politikai közösség fogalmának radikális újradefiniálása lesz, ennek teológiai megalapozását pedig Locke az áteredő bűn elvetésének unitárius tanításában találja meg.

A Locke-hoz hasonló optimista antropológiai előfeltevések később a modernitás szinte minden politikafilozófiájának előfeltételei lesznek, az újabb elméletek legtöbbje azonban már nem tartja feladatának, hogy tisztázza antropológiai álláspontjának teológiai előzményeit, párhuzamait.

(Az itt alkalmazott kifejezésekkel kapcsolatban meg kell jegyeznem, hogy a bűnbeesésre és annak következményeire vonatkozó szóhasználat sokszor mind magyarul, mind más modern nyelveken, sőt, latinul is pontatlan. A pontatlanság oka, hogy a latinban leginkább elterjedt *peccatum originale* kifejezés egyaránt vonatkozhat az első emberpár bűnére és ennek következményére, utódaik megromlott, bűnös természetére, hasonlóan a magyar *eredendő bűnhöz* vagy az angol *original sin*hez. A kettő precíz terminológiai megkülönböztetése többnyire fölösleges, hiszen a szövegből vagy egyértelműen kiderül a pontos jelentés, vagy a szerző csak általában utal a kérdéskörre. Azokban az esetekben, amikor mégis egyértelmű megkülönböztetésre van szükség, a latin terminológia képes erre további jelzők alkalmazásával, így Ádám bűnére a *peccatum originale originans*, ennek az utódokban öröklődő következményére a *peccatum originale originatum* kifejezést alkalmazza. A magyar szóhasználat az utóbbit az *áteredő bűn*, előbbit pedig az *eredeti bűn*, ritkábban az *ősbűn* kifejezéssel érzékelteti. Az *ősbűn* kifejezés valójában magára az eseményre vonatkozik, ami latinul inkább *peccatum primum*. Legtöbbször azonban a latin szóhasználat megmarad a *peccatum originale*, a magyar pedig az *eredendő bűn* kifejezésnél. A latin esetében tovább bonyolítja a helyzetet, hogy ismeretesen más kifejezések is – *peccatum congenium*; *peccatum hereditarium*; *hereditaria labes* –, amelyek inkább az *áteredő bűn* értelmét tükrözik, de használatuk gyakran nem következetes. A magyar szóhasználatban viszont az okoz gondot, hogy az *eredendő bűn* kifejezést sokszor nem általános értelemben, hanem kifejezetten az *eredeti*, máskor pedig az *áteredő bűn* értelmében használják; másoknál pedig az *eredeti bűn* szerepel az egész, az *áteredő bűnt* is magában foglaló kérdéskör megnevezésére. A szóhasználatnak néha van felekezeti háttere is, ennek részleteibe azonban most nem célok belebocsátkozni. Tanulmányomban az *eredendő bűn* kifejezést az egész kérdéskör megnevezésére használom, az *eredeti bűn*ön viszont mindig a *peccatum originale originans*, az *áteredő bűn*ön pedig a *peccatum originale originatum*ot értem. Igyekszem azonban csak azokban az esetekben élni ezekkel a pontosításokkal, amikor a megkülönböztetésnek a tárgyalt probléma szempontjából funkciója van. Az eredeti nyelven idézett szövegektől és azok különböző korokban, más-más fordítóktól származó magyar változataitól természetesen nem kívánhatunk terminológiai egyöntetűséget.)

## I. JOHN LOCKE: „ORTODOX KÁLVINISTA” VAGY „UNITÁRIUS ERETNEK”?<sup>1</sup>

Locke vallási nézetei és ezek változásai mindig érdekes témának számítottak Locke korától kezdve egészen napjainkig, legalábbis a brit közvélemény számára. Az érdeklődés azonban többnyire Locke személyes meggyőződésére irányult, és szinte csak az életrajzírók belső, filozófiai szempontból nem különösebben érdekes problémája volt. A kérdés általában úgy fogalmazódott meg, hogy Locke vajon tagja volt-e valamely, Angliában nonkonformistának nevezett felekezetnek vagy sem. Locke életében bármely, e kérdésre adott válasznak komoly, főként politikai jelentősége lehetett, azóta azonban a legtöbb kutató szemében lényegtelen életrajzi mozzanattá vált, és igen ritkán töltött be jelentős szerepet a filozófiatörténet-írásban és Locke filozófiai műveinek interpretációjában. Megközelítésem szerint viszont Locke vallási nézeteinek a vizsgálatát egyedül az teheti számunkra fontossá, ha bebizonyosodik, hogy ennek a figyelembevételével jobban megérthetjük életművét. Locke politikafilozófiáját illetően éppen ezt állítom.

Paradox módon anglikán egyházi személy és Locke egyik ellenfele volt az első szerző, aki Locke vallásos hitét filozófiai kérdésként kezelte: Edward Stillingfleet, Worcesteri püspöke, aki ismert vitairatában (STILLINGFLEET 1696) Locke episztemológiáját antitrinitarizmusa egyenes következményének tekinti. Stillingfleet és sok más, vele egy véleményen lévő kortárs szerző célja azonban nyilvánvalóan nem az volt, hogy Locke ismeretelméletét minél hívebben és pontosabban magyarázza. Őket Locke személye érdekli, írásait koruk egyik befolyásos brit alattvalója elleni szellemi feljelentésnek tekinthetjük. A közelmúlt Locke-irodalmában is gyakran azt tapasztaljuk azonban, hogy a mai értelmező – bár a feljelentés szándéka nélkül – ugyanezen séma szerint gondolkodik Locke vallási nézeteiről. Sok kutató azt tekinti ugyanis a feladatának, hogy Locke szövegeiből rekonstruálja szerzőjük vallási vélekedéseit, majd Locke személyét egyértelműen besorolja valamely ismert korabeli vallási irányzatba, felekezeti csoportba, hogy azután e megállapítást tekintse kutatása végső konklúziójának, azzal már kevésbé törődve, hogy megállapítása vajon segíti-e más Locke-szövegek interpretációját.

Lássuk most az említett kutatói beállítódás néhány jellegzetes példáját. John Marshall ismert munkájában (MARSHALL 1994) aprólékos filológiai eszközökkel részletekbe menően bemutatja és bizonyítja Locke vallási nézeteinek életútja során bekövetkezett változását. Marshall érdekes párhuzamot mutat ki Locke vallási nézeteinek változása és a nem-vallási művek megírásának időrendje között is, ezeket az adatokat azonban később már alig használja fel a fő művek értelmezésében. Összefoglaló megállapítása jellemző módon nem Locke *műveire*, hanem *személyére* vonatkozik: könyvének konklúziója szerint Locke „unitárius eretnek” volt.

Richard Ashcraft Locke magánkönyvtárának vizsgálata alapján óvatosan úgy jellemzi Locke-ot, mint aki még hithű anglikánnak számít ugyan, sok heterodox nézettel azonban már az anglikán egyház híveiből álló nyáj szélére tévedt: „A Locke birtokában lévő teológiai könyvek vizsgálata során, ha azt összehasonlítjuk mások könyveivel, kitűnik nem-ortodox vallási nézeteinek széles köre. Locke ugyan nem volt sem deista,

<sup>1</sup> Az e fejezetben foglaltakat részletesebben lásd MESTER 2004. (A konferencia és a kézirat leadása óta eltelt időben előadásom gondolatmenetét beépítettem 2005-ben megvédett doktori értekezésembe, annak egyes elemeit pedig önálló publikációkban, részletesebben is kifejtettem. Az így született írásokra később is az e lábjegyzetben bevezetett formában utalok majd.)

sem unitárius, a kvékerek iránti szimpátiáit pedig nem-inspiratív vallásfogalma korlátozta, Edward Stillingfleet, Worcester püspöke mégis joggal gyanúsította azzal, hogy letért az anglikán ortodoxia ösvényéről.” (ASHCRAFT 1995, 19.; Ashcraft megállapításai Locke könyvtárának korábban megjelent állományelemzésére alapoznak. Lásd HARRISON–LASLETT 1971.) E rövid idézetből is kitűnik, hogy Ashcraft – bár Marshallétől eltérő eredménnyel – szintén inkább a Locke személyes hitére és felekezeti hovatartozására vonatkozó kérdést kívánja megválaszolni, mintsem a vallási nézetek szerepét vizsgálná a művekben.

Annak a megközelítésnek a terméketlenségét, amelyik a szerző felekezeti besorolásával kívánja értelmezni a Locke-szövegekben található vallási vélekedéseket, jól mutatja a neves Locke-kutatók ezzel kapcsolatos nézeteinek az elmúlt évtizedekben előállt kavalkádjá. Elég itt a legkarakteresebb vélekedésekre utalni: John Dunn Locke ortodox kálvinizmusa mellett érvel könyveiben (DUNN 1969; DUNN 1984), később W. M. Spellman egyik publikációjában „tökéletes unitáriusként” (SPELLMAN 1995), egy évvel később pedig már az anglikán egyházon belüli latitudinárius irányzat híveként jellemzi Locke-ot (SPELLMAN 1988) – ugyanazon szövegek alapján.

Külön meg kell említenünk H. McLachlan nevét mint Milton, Locke és Newton vallási nézeteinek első modern kutatóját. McLachlan, a manchesteri egyetem unitárius teológiai karának egykori vezetője a kérdést szintén Locke személyére vonatkozóan, felekezeti besorolással megválaszolható módon tette föl: „Unitárius volt-e Locke? A vita e kérdés körül már Locke életében elkezdődött, és mind a mai napig tart” (MCLACHLAN 1976, 74). McLachlan kutatói beállítódásában volt némi felekezeti él is: véleménye szerint az anglikánoknak, akik közül sokan Locke-ot életében „unitárius eretnekként” bélyegezték meg, a XX. században is el kellene ismerniök az immár klasszikus brit filozófussá vált Locke unitárius voltát. Valóban felfedezhető az utólagos kisajátítás szándéka azokban a McLachlan által is idézett szövegekben, amelyekben kitapinthatóan anglikán vallási és intézményi háttérű szerzők érvelnek amellett, hogy Locke és más, időközben a kulturális kánon részévé vált angol gondolkodók vallási nézetei annak ellenére is beleférnek az anglikán dogmatika kereteibe, hogy anglikán kortársaiknak erről annak idején kétségeik voltak. McLachlan vitapartnereinek állításai többnyire a következők mintát követik: Locke nézetei nem tekinthetők unitáriusnak, mert *nem állít* szövegeiben explicit módon valamely unitárius tételt, anglikánnak tekinthetők viszont, mert *nem tagad meg* explicit módon egyetlen anglikán tételt sem. McLachlan felekezeti elfogultsága dacára e ponton tesz néhány fontos, általánosabb érvényű módszertani megjegyzést is a kora modernitás vallási vélekedéseinek a kutatásával kapcsolatban. Fő érve az ellen, hogy Locke-ot *ne* tekintsük unitáriusnak, a teológiai nézetrendszerek történeti megközelítésének az igényéből fakad: „Ezek az érvek Locke unitarizmusának elvetésére nem elég meggyőzőek, és abból erednek, hogy szerzőiknek nyilvánvalóan hiányoznak az angol unitarizmus történetéről való ismereteik, és azonosítják a tizenhetedik századi unitarizmust a huszadik századival” (MCLACHLAN 1976, 90). Illetve később: „A felsorolt közvetlen és közvetett bizonyítékok meggyőzőek: John Locke unitárius volt. Óvatos, konzervatív, bibliás unitárius, mindhárom tekintetben hasonló a legtöbb unitáriushoz John James Tayler, James Martineau és tanítványaik előtt, akik megváltoztatták az unitárius tanítás jellegét és megalapozását, miközben sértetlenül megőrizték annak középponti állítását az istenség személyének egységéről” (MCLACHLAN 1976, 107). McLachlan felekezeti önértékből is fakadó elemzése Locke hatástörténetének érdekes, mégis szinte ismeretlen kutatási területére hívja föl a figyelmünket. Locke és

az unitarizmus kapcsolata hosszú eszmetörténeti láncolatot képez, amelynek csak az első és utolsó láncszemét látjuk az angol kultúra fő áramában. Az első láncszem maga Locke és a műveiben fellelhető unitárius hatás, az utolsó pedig két XVIII. század végi unitárius gondolkodó: Priestley, az utilitarizmus atyja és Price, a szerződéselmélet megújítója, akiknek a fellépésétől kezdve az unitárius háttérű elméleti gondolkodás ismét az angol kultúra fő áramának integráns része lesz. A hagyomány láncának leg-hosszabb, középső része azonban egyelőre ködbe vész előttünk, és úgy tűnik, mint ha a XVIII. századi unitárius gondolkodók a semmiből lépnének elénk. A lánc hiányzó részét a Locke halála után pár évvel már létrejövő és a XVIII. század folyamán végig működő, félig-meddig földalatti angol unitárius akadémiák világa jelenti, McLachlan szerint folyamatos Locke-olvasmányokkal és Locke-értelmezésekkel.

Ha McLachlan összetett és árnyalt unitarizmusképét a kora modernitás minden felekezetére alkalmazzuk, de mentesek maradunk az ő felekezeti elfogultságaitól, föl kell adnunk a Locke személyének közvetlen és pontos vallási osztályozására vonatkozó követelményt, cserébe azonban sokkal gyümölcsözőbb munkába kezdhetünk: Locke műveit a korabeli világi és vallási viták dokumentumaiként vizsgálhatjuk, a Socinus testvérek vagy Kálvin Locke-ra gyakorolt hatását pedig ugyanazon a módon írhatjuk le, mint Arisztotelészét, Baconét vagy Descartes-ét. A jelen tanulmány összefüggésében ez azt jelenti, hogy az unitárius és a kálvinista toposzokat és azok funkcióját Locke politikafilozófiai műveiben anélkül elemezhetjük, hogy egy szót ejtenénk szerzőjük személyes unitarizmusáról vagy kálvinizmusáról, sőt, *így is kell* elemeznünk azokat. Locke politikafilozófiáját nem elemezhetjük tehát kora politikai és vallási kontextusának figyelembevétele nélkül, de gondolkodását nem azonosíthatjuk maradéktalanul egyik kortárs politikai vagy vallási irányzatával sem, ha szuverén gondolkodóként akarunk közelíteni hozzá.

## II. AZ ADIAPHORAVITA MINT A POLITIKAI GONDOLKODÁS FORMÁJA: A TERMINUS TÖRTÉNETE A SZTOIKUSOKTÓL A REFORMÁCIÓN ÁT A KORA MODERN POLITIKAFILOZÓFIÁIG<sup>2</sup>

Az *adiaphora* terminust a sztoikus etika vezette be az európai gondolkodásba. Ámbár maga a kifejezés a Szentírásban nem található meg, a keresztény gondolkodás már korán használni kezdte, két jelentős ponton azonban szükségképpen átértelmezte annak tartalmát. Az *adiaphora* a sztoikus etikában az *egyének számára* erkölcsi tekintetben közömbös *dolgok, tulajdonságok és események* csoportja volt. Főképpen fizikai dolgokat, tulajdonságokat és körülményeket értettek rajta, de már kitioni Zénóntól kezdve ide sorolták az állami intézmények összességét is.<sup>3</sup> A keresztény gondolkodásban ezzel szemben az *adiaphora* az Isten által sem el nem rendelt, sem meg nem tiltott dolgok összefoglaló neve. Kálvin például e szavakkal vezeti be a fogalmat teológiájába az *Institutióban*: „A harmadik alkotóelem az, hogy olyan külső dolgokban, amelyek önmagukban véve sem nem jók, sem nem rosszak [a fordító jegyzete: »adiaphoron«; a latin eredetiben görög betűkkel, lásd KÁLVIN 1863–1892a, 198. hasábj], semmilyen vallásos

<sup>2</sup> Az e fejezetben foglaltakat részletesebben lásd MESTER 2003a.

<sup>3</sup> A terminus gyakran ebben a többes számú alakban szerepel, összefoglaló névként. Használatos még egyes számban (*adiaphoron*) és melléknévként (*adiaphorosz*) is. A terminus sztoikus használatáról lásd még Diogenész Laertiosz 102, 104 és Sztobaiosz 79, 80–82. In: STEIGER 1983, valamint a kötet magyarázó jegyzeteit.

megkötöttséget ne érezzünk Isten előtt, hanem szabad tetszésünk szerint élünk velük, vagy mellőzzük őket.” (KÁLVIN 1995a, 257); az írástudói pályáján Seneca-kommentárral induló Kálvin jól ismerte a sztoikusokat, és a fogalom használatakor tudatosan reflektált annak eredetére. A reformátort ért sztoikus hatásokat többen feldolgozták, a talán legkorábbi modern publikáció a témáról: MEYLN 1937.) A terminus a keresztény szóhasználatban mindig (1) *emberi cselekedetekre* vonatkozik. (A *bálványnak felajánlott hús közömbös dolog / nem közömbös dolog* – ezek a kijelentések nyilvánvalóan a keresztény ember lehetséges cselekedetét minősítik – vagy megeheti az ilyen húst, vagy nem –, de nem mondanak semmit a fizikai tárgyról, a húsdarabról.) (2) A keresztény gondolkodás a terminust mindig valamiképpen a keresztény *közösségre* vonatkoztatja. Minden keresztény számára ugyanazoknak a dolgoknak kell közömbösnek lenniük, ezek egy részében pedig *keresztény szabadságukkal* eleve csak kollektívan élhetnek. (A *keresztény szabadság* kifejezést kezdetben a mózesi törvények alól való felszabadulással összefüggésben használták, eredete a páli levelekig nyúlik vissza. Az előadásomban tárgyalt kora modern vitákban a keresztény embernek a *közömbös dolgokban* való szabad cselekvését értik rajta. A két értelmezés nagymértékben átfedi egymást, hiszen a *közömbös dolgok* jelentős részében a mózesi törvény nem adott szabadságot. A keresztény szabadság esete például az ünnepek napjának meghatározása azokban a történelmi korokban, amikor egy időben többféle naptár is használatos: a naptárkérdés *közömbös dologgá* nyilvánítása soha, semmilyen felekezetenél sem jelentette azt, hogy mindenki akkor üli meg húsvétot és karácsonyt, amikor akarja, azt viszont igen, hogy ilyen kérdésekben a gyülekezet gyakorlati belátása vagy az ország világi törvényei döntenek.) Még az első pillantásra individuálisnak tűnő *közömbös cselekedetekben* is mindig rejlik valamilyen közösségi aspektus, a keresztény tanítás szerint ugyanis lelkiismereti kötelezettségünk elkerülni mások megbotránkoztatását, a „hitükben gyöngébbek” elméjének összezavarását. A páli levelekben megfogalmazott tanításból következően akkor sem élhet valaki tisztán egyéni elgondolása szerint keresztény szabadságával, ha egyébként helyesen ítélné *közömbös dolognak*, amit cselekedni akar. Ha az illető cselekedetével megbotránkoztatná a gyülekezet valamely „hitében gyöngébb” tagját, aki a szóban forgó cselekedetet együgyűségében nem tekinti *közömbös dolognak*, akkor inkább meg kell tartóztatnia magát a tervezett cselekedettől a megbotránkoztatás elkerülése érdekében, jöllehet a dolog megítélésében teológiai szempontból neki van igaza. (Pál szerint ilyen eset az, ha valakit a gyülekezet másik tagja arra figyelmeztet, hogy az éppen megvásárolni kívánt hús pogány áldozatból származik. A reformátorok írásaiban az egyik leggyakoribb példa a pénteki böjt megtartása.) A *közömbös dolgokról* alkotott fogalom keresztény átértelmezése révén tehát etikai jelentőségre tesznek szert más emberek feltételezett elmetartalmai, azon emberekéi, akik esetleg megbotránkoznának valamely cselekedeten.

A páli levelek hatalomértelmezése implicit módon még egy megszorítást alkalmaz a *közömbös dolgokkal* kapcsolatban, amikor a világi hatalomnak való köteles polgári engedelmisséget – amennyiben az nem áll ellentétben Isten parancsával – keresztény lelkiismereti parancssá teszi. A politika terében így a *közömbös dolgok* az etika tárgyává válnak. A *közömbös dolgok* keresztény átértelmezése során tehát a sztoikusok individuuma vonatkoztatott, az állami intézményeket is semlegesnek tekintő etikai terminusától észrevétlenül a mások vélekedéseivel, a polgári engedelmisség kötelezettségével és az együttes cselekvés kényszerével számot vető összetett terminusig

jutottunk, amelynek kezdettől fogva legalább akkora politikafilozófiai jelentősége van, mint etikai vagy teológiai súlya.

A reformáció *adiaphoravitáiban* a leggyakrabban idézett bibliai szöveg Pál apostol rómaiakhoz írott levele. A *Római levél* szomszédos helyeken tárgyalja az eredendő bűn, a keresztyén szabadság és a világi hatalom kérdését, így nem meglepő, hogy ezek a már nála is összefüggő problémák a későbbi értelmezésekben még erősebben összekapcsolódnak: a világi hatalomra az Ádám bukása után megromlott természetünk következtében van szükségünk, keresztyén szabadságunk pedig *belső* szabadság, amely nem mond ellent a *külső* polgári engedelmességnek. Könnyen beláthatjuk, hogy a reformáció gondolkörében minden további lehetséges politikafilozófiai következtetés azon múlik, hogy mit gondolunk az eredendő bűn és a világi hatalom természetéről.

Lássuk most a főként a *Római levélre* hivatkozó protestáns politikai eszmerendszer alapjait Kálvin és követőinek értelmezése alapján. Kálvin hatalomra vonatkozó állításai a következőképpen foglalhatók össze: (1) a polgári engedelmisség a keresztyének számára lelkiismereti ügy; (2) a polgári engedelmisség határait csupán az isteni törvények jelentik, vagyis mindazok a dolgok, amelyek nem *közömbös dolgok*; (3) a világi hatalom egyik fontos kötelessége gondoskodni a vallási szertartásoknak azokról a külső körülményeiről, amelyek egyébként *közömbös dolognak* számítanak; (4) a keresztyén szabadságnak, vagyis a *közömbös dolgok* területén végzett szabad emberi cselekvésnek a korlátja a „hitükben gyöngék” megbotránkoztatásának a tilalma; (5) a felebarátainkkal való világi kapcsolataink a világi hatalom uralma alatt állnak. E pontokból következik, hogy a *közömbös dolgok* egész szférája a világi hatalom uralma alatt áll, ha másért nem, azért, mert a világi hatalom joga előre meghatározni és az egyes esetekben eldönteni, hogy mi számít megbotránkoztatásnak és mi nem. Az eddigiek alapján könnyen megérthető, hogy miért volt az első *adiaphoraviták* lényege az egyházi és a világi hatalomnak az egyén lelkiismerete fölött gyakorolható uralomért való összeütközése, dacára jelszavuknak, a *keresztyén szabadságnak*. Ebben a fogalmi hálóban, amelyben nem lehetséges vákuum a világi és az egyházi hatalom között, nincs tere az egyéni szabadságnak: vagy az egyiknek, vagy a másiknak kell uralnia valamely emberi cselekedetet, a kérdés csupán a két hatalom közötti határ. Csak ebből a nézőpontból érthető meg a kálvinista puritánok merev álláspontja az angol reformáció vitáiban. Ámbár a keresztyén hívő számára a „pápista babonaságtól” való megszabaduláshoz elég volna pusztán az, ha *tudja*, hogy megváltása nem függ a böjttől vagy a templomi orgonától, hiszen ezek *közömbös dolgok*, nem kellene azonban ezzel a tudásával úgy kérkednie, hogy például minden pénteken nyilvánosan hús eszik. A királyok azonban mindezekből a fejtegetésekből általában csupán azt értik meg, hogy ezentúl joguk van minden *közömbös dolgot* világi törvénykezés révén akár betiltani, akár kötelezővé tenni. A protestánsok ebben a helyzetben gyakran csak a puritánok logikája szerint érvelhettek: jobb betiltani mindent, amit nem az Úr rendelt el, mint kötelezőként elfogadni valamilyen „pápista babonaságot” a katolikus hitű vagy csupán a katolikusokkal szemben túl engedékeny király parancsaként. E logika szerint harmadik eset nincs: valamely emberi cselekedet lehet tilos vagy kötelező, de nem lehet szabad.

Főntebb már említettem, hogy e probléma megoldása a Szentírás értelmezőjének az (1) Ádám bukása utáni emberi természetéről és (2) a világi hatalomról alkotott véleményén múlik. (1) Kálvin megoldása szerint az Ádám bukása után megromlott emberi természetből következik a világi hatalom szükségessége. Az *Institutio* szerint: „Elisme-

rem, hogy minderre [a világi hatalomra] nem volna semmi szükség, ha az Isten országa, amint most jelen van közöttünk, ezt a földi életet megszüntetné.” (KÁLVIN 1995a, 299; az eredeti latin szöveg: KÁLVIN 1863–1892a, 229. hasáb. Kálvin itt és más helyeken is a világi hatalom szükségessége mellett kora anabaptistáinak a világi hatalmat a keresztyén ember számára fölöslegesnek tekintő vélekedéseivel szemben érvel.) *Isten országának* ebben az értelmezésében világosan elválik egymástól a lelki és a világi kormányzat funkciója és természete, az utóbbi leírásában pedig megjelenik a *iustitia civilis* fogalma, mint a világi politikai szférára vonatkozó sajátos kifejezés: „Mert amaz [a lelki kormányzat] ugyan a mennyei országnak bizonyos kezdeteit indítja meg bennünk már itt a földön, és a halhatatlan és romolhatatlan boldogságnak az előízét érzeti velünk valamennyire már ebben a halandó és tűnékeny életben. Emennek [a világi kormányzatnak] ellenben az a rendeltetése, hogy amíg itt élünk az emberek között, életünket úgy fegyelmezze, hogy az emberi társadalomba beleilleszkedjék; erkölcsünket a polgári tisztesség követelményei szerint alakítsa; megtanítsa bennünket összeférni egymással; és erősítse és védelmezze a közbékét és nyugalmat.” (KÁLVIN 1995a, 299; az eredeti latin szöveg: KÁLVIN 1863–1892a, 229. hasáb) A terminus használatára Kálvinnak azért volt szüksége, mert addigi gondolatmenetében már elutasította mind a világi hatalmat szükségtelennek tartó, mind pedig a mózesi törvényeket érvényesnek tartó vélekedéseket. Az előbbi mellett megromlott emberi természetünkkel, az utóbbi mellett viszont azzal érvelt, hogy az isteni parancsolatoktól világosan megkülönböztetett világi törvények koronként és országonként szükségképpen mások. Az eddigiek alapján azonban az embereket megromlott természetük ellenére is alkalmasnak kell tartania éppen ezeknek a koronként és országonként változó törvényeknek és hatalmi intézményeknek a működtetésére, megítélésére. Arra vonatkozó nézeteit, hogy a megromlott emberi természet ellenére minden személy rendelkezik a *iustitia civilis* képességével, explicit módon csak az *Institutio* 1559-es kiadásában fejti ki, Arisztotelész meghatározásának parafrázisára támaszkodva: „Az elsőről [az ember jelenlegi romlott állapotában is elérhető tudásról] azt kell tartanunk, hogy mivel az ember természettől fogva társas lény, a társas élet ápolására és fenntartására természetes ösztönénél fogva is hajlandó s ezért látjuk, hogy minden ember lelkében megvan a bizonyos polgári tisztességre és rendre irányuló általános benyomások. Ezért van, hogy oly embert nem találhatunk, aki meg ne értené, hogy bármely emberi társaságot törvényekkel kell összetartani, s nem találunk olyanokat sem, akiknek lelkében meg ne volnának e törvények alapelvei. Innen van úgy az összes nemzeteknek, mint az egyes embereknek a törvények tekintetében való megegyezése, mivel e törvény magvai mester és törvényhozó nélkül is el vannak hintve mindenki benn.” (Ceglédi Sándor ford., KÁLVIN 1995b, 1. köt. 254; az eredeti latin szöveg: KÁLVIN 1863–1892b, 197. hasáb; ilyen egyértelmű vélekedést az első kiadásból nem idézhetünk, ugyanakkor már itt is vannak olyan megjegyzések, amelyek csak a *iustitia civilis*re való képességünk feltételezésével együtt tarthatók fenn. Így Kálvin – bár óvatosan – nyilatkozik az általa legjobbnak tartott államformáról, majd később megfogalmazza a *magistratusok* ellenállási jogát. Mindkettő csak akkor lehetséges, ha az embernek politikai dolgokban tulajdonítunk valamilyen képességet a helyes ítéletalkotásra mai, megromlott állapotában is.)

A *iustitia civilis*re való, a bűneset után is megmaradt emberi képességekről megfogalmazott tanítások később fontos szerepet játszottak a protestánsok közötti vitákban. Ennek részleteibe itt nincs lehetőségem belebocsátkozni, ezért megelégszem azzal,



hogyan utaljak Kálvin ide vonatkozó, a későbbi évszázadok – nemcsak teológus – gondolkodóira jelentős hatást gyakorló, főntebb idézett gondolatára, az említett vitáktól és a későbbi konfesszionális álláspontoktól függetlenül, csupán Kálvin nézeteinek belső összefüggését tartva szem előtt. A hatástörténet sajtóságaira jó példa Szegedi Kis István teológiai kézikönyve, amelyet a protestáns lelkészképzésben Európa-szerte használtak. Szegedi Kis Istvánnak alapvető szerepe volt abban, hogy a magyar reformációban a lutheri helyett a helvét hitvallású irányzat legyen domináns. Szegedihez, Luther és Melancthon wittenbergi tanítványához ennek ellenére valószínűleg nem jutottak el Kálvin eredeti művei, azonban fontos korabeli főkérdésekben – valószínűleg Melancthon hatására – a kálvini nézeteket fogadta el. Fő művét – SZEGEDI KIS 1585 – már az 1585-ös baseli megjelenés előtt, kéziratként is használták a magyarországi oktatásban. A mű Kálvinra és a kérdésben akkoriban folyó vitákra való utalás nélkül, a világi hatalommal összefüggésben tér ki a *iustitia civilis*re vonatkozó emberi képességekre, amelyeknek létét határozottan állítja. (A mű kiadásai előszóként Szegedi tanítványának, Skaricza Máténak *Stephani Szegedini vita* című életrajzát és a szerzőről készített metszetét is tartalmazzák.)

A tanulmányomban idézett legtöbb *Institutio*-részlet a mű első kiadásának utolsó fejezetéből származik, kivéve éppen a legutóbbi, igen fontos mondatokat. Elkerülendő a vádat, hogy egymással össze nem függő Kálvin-idézetek újrakompilálásával kívánom igazolni álláspontomat, ki kell térnem az *Institutio* folyamatos újraszerkesztésének és bővítésének a kérdésére. Ha összevetjük az első és a Kálvin életében megjelent utolsó latin nyelvű kiadást, azt tapasztaljuk, hogy Kálvin átszerkeszti művét, az eredetileg hat fejezetből álló munka időközben megszorodott szövegét négy könyvre, azon belül húsz fejezetre osztja, és ezen belül megszámozza a bekezdéseket is. A szerkesztés során bizonyos szövegrészeket új teológiai vagy pedagógiai megfontolások alapján az első kiadáshoz képest más témájú részek közé iktat, így új szövegösszefüggések keletkeznek, a régieknek egy része viszont rejtve marad az olvasó előtt. Ez témánk szempontjából azt jelenti, hogy amíg a világi hatalom kérdéseit az első kiadás a hatodik, a *keresztény szabadságról* szóló részben mintegy e fogalom politikai következményeként tárgyalja, addig az utolsó kiadásban e fejezet önállósága megszűnik, a szöveg egy része átkerül a harmadik könyvbe, míg a többi ettől elválasztva a „külső gyámolító eszközökről” szóló negyedik könyv része lesz. Úgy tűnik, hogy az első kiadásban a világi hatalomra vonatkozó részek kapcsolata a bűneset utáni emberi természet leírásával és a megváltás értelmezésével még jóval szervezesebb, mint a mű végleges változatában, ahol Kálvin a szöveg újraszerkesztése után vagy közben már a világi hatalommal összefüggő legfontosabb új megjegyzésének is a bűnbeesés következményeinek tárgyalása során talál helyet.

(2) Másik kérdésünk az Ádám bűnesete utáni emberi természet mellett, ezzel összefüggésben a világi hatalom természetének a problémája volt. Pál apostol rómaiakhoz írott levelében a világi hatalomra az *exouszia hüperekhousza* kifejezést alkalmazza. A kifejezés értelme elég általános, Pál életében azonban az *exouszia* (hatalom) szót gyakran használták konkrét hivatalok elnevezésének és tisztségviselőik hivatali címeinek elemeként is, így tehát az *exouszia hüperekhousát* itt közjogi szakkifejezésnek tekinthetjük, mint ahogyan régi latin fordítását, a *potestates supereminetis* is. Luther fordítása, az *Obrigkei*t zseniális nyelvi kifejezése a német reformátor törvényszerű fogalmi bizonytalanságának: Luther korának Németországában csupán egy közjogi szakember tudott volna választ adni a legitim hatalom természetének a kérdésére, ő

is csupán üres jogi fikciók segítségével. A reformáció vitáiban egyre inkább németül megnyilatkozó Luther a német viszonyokat jól tükröző nemzeti nyelvű szóhasználat segítségével még kitérhetett a probléma elől: anélkül írhatott a felsőbbbségről, a különféle *magisztrátusokról* és a nekik való köteles engedelmességről, hogy közjogi pontossággal szembe kellett volna néznie a szuverenitás problémájával és az egyes hatalmi intézmények ellentmondásos hierarchiájával. Kálvin, a jól képzett jogász viszont a maga világos terminológiájú, humanista latin nyelven írott értekezéseiben nem követette Luther példáját a közjogi tekintetben pontatlan megfogalmazásban, holott sokszor az ő hívei sem tudták volna pontosabban megnevezni, hogy kit is tekintenek világi főhatalomnak. (Elég, ha itt Genf közjogi helyzetének hosszan tartó bizonytalanságára utalunk a Savoyától való függetlenedés idejétől, amely pár évvel Kálvin érkezése előtt következett be, egészen a XIX. századra elért teljes jogú kantonná válásig. Ebben az időszakban, amely felöleli szinte az egész újkort, Genf a klasszikus mércék szerint sem nem szuverén állam, sem nem szövetségi állam, sem nem városi önkormányzat valamely országon belül.) Kálvin a világi hatalomról alkotott fogalmát a *Római levél*hez írott 1539-es kommentárjában határozza meg definíciószerűen: „*Felső hatalmasságoknak [potestates supereminentes]* nem csak a legfelsőket nevezi, amelyek a legfőbb hatalomnak vannak birtokában [summum imperium obtineant], hanem általában azokat, amelyek a többi ember felett kiemelkednek. Tehát az alattvalókra való tekintettel nevezi így a hatóságokat [magistratus], nem pedig a különböző hatóságok [magistratus] egymás közt való összehasonlítása alapján. S szerintem az apostol ezzel a szóval valóban az emberek ízetlen kíváncsiszkodásának akarta elejét venni, akik gyakran szokták kutatni, hogy milyen joron jutottak hozzá a hatalomhoz a hatalmon levők; nekünk pedig meg kell elégednünk azzal, hogy uralmon vannak. Mert nem a maguk erejéből jutottak erre a magas polcra, hanem az Úr keze helyezte oda őket.” (KÁLVIN 1992, 271; az eredeti latin szöveg: KÁLVIN 1863–1892c, 249. hasáb) Kálvin e latin szövegben, ha akarná, sem tudná elkerülni a római jog három alapvető közjogi kifejezését: az *imperiumot* vagy a főhatalmat, amelyet kora jogi felfogásában igen gyakran korlátlanak tekintettek, a *potestast*, amely a főhatalomnak alárendelt intézmény hatalmát jelenti, és amelyet a római jog világosan megkülönböztet az *imperiumtól*, valamint a *magistratust*, amely a *potestasszal* rendelkező személyeknek vagy azok meghatározott csoportjainak, testületeinek az elnevezése. Kálvin megfogalmazásából kitűnik, hogy korántsem tekintette a világi hatalmat monolitikus egésznek. Meghatározásából ugyan nem derül ki, hogy pontosan mik lennének a keresztyén ember polgári engedelmességre vonatkozó kötelezettségei abban az esetben, ha a különböző *magistratusoknak*, illetve a *magistratusoknak* és az *imperium* birtokosának kijáró engedelmesség ütköznék egymással; annyi azonban mindenesetrel elmondható, hogy semmiképpen nem következik belőle az alárendelt, de legitim hatalmakkal ütköző főhatalom feltétlen elismerése, sőt, inkább a *magistratusoknak* járó engedelmisséget igyekszik erősíteni a főhatalom rovására. A korabeli olvasók közül sokan joggal így érthették e szavakat: Kálvin magyarázatában a Szentírás szerint nemcsak a királynak, hanem a városi előljáróságoknak és egyéb választott testületeknek is köteles engedelmeskedni a közember, sőt, utóbbiaknak esetleg még több engedelmisséggel is tartozik. E hatalom-meghatározásnak a keresztyén individuuum lelkiismeretes politikai cselekvésére vonatkozó következményeit az *Institutio* utolsó lapjain fejt ki, miután tisztázta a bűnet után is fennmaradó politikai képességeink kérdését. E műben is sok szó esik a polgári engedelmisségről, a végén azonban meglepő fordulatot vesz a gondolatmenet,

és ez más megvilágításba helyezi az addig elmondottakat is: „Mindig a magánemberekről [privatis hominibus] beszélnek. Mert ahol most is vannak a fejedelmi önkény ellen-súlyozására a népből alakított felsőbbbségek [populares magistratus], mint amilyenek voltak hajdan a lakedemonoknál a királyokkal szembenálló ephorosok, vagy a római konzulokkal szemben a néptribunok, vagy az athéni tanáccsal szemben a demarchosok, amilyen hatalmat a mai viszonyok mellett egyes országokban talán a három rend gyakorol, amikor országgyűléseket tartanak, azt, hogy az ilyenek a királyok féktelen szabadosságával szemben tisztüknek megfelelően fellépjenek [pro officio intercedere], nem csak nem ellenzem, sőt, ha gyáván szemet hunynának az önkényesen garázdálkodó és a nyomorult népet sanyargató királyokkal szemben, egyenesen megvádolnám őket, hogy az ilyen elnézésben van valami bűnös hitszegés, mert hiszen álnok módon elárulják a népnek szabadságát, amelynek őreiül állíttattak Isten rendeléséből.” (KÁLVIN 1995a, 324; latin eredeti: KÁLVIN 1863–1892a, 248. hasáb; az itt kifejtett kálvini ellenállási jogot több eszmetörténész az 1550-es évek franciaországi eseményeire adott válaszként értelmezi, holott, mint láttuk, az ide vonatkozó részlet megvan már az *Institutio* 1536-os szövegében is. E nézet egyik ismert képviselője Alister E. McGrath. Lásd McGRATH 1996, 202.)

Érdekes külön kiemelnünk Kálvin szóhasználatára az idézett szövegrész egyik fontos helyén: a szóban forgó személyek, akik valamely módon a *populares magistratus* részesei, *pro officio* állhatnak ellent és egyben kell ellenállniuk a „fejedelmi önkénynek”, a „népet sanyargató királynak”. (A magánembernek ez nem kötelessége, sőt, saját kezdeményezésére nem is tehet ilyet keresztyén lelkiismeretének sérelme nélkül.) A latin kifejezés egyik értelmét kidomborítva az újabb fordítások, így Victor János és Békési Andor munkái azt mondják, hogy „tisztüknek megfelelően lépjenek fel” (Lásd Victor főntebb idézett fordítását és KÁLVIN 1986, 303). Ceglédi Sándor szerint viszont, a kifejezés másik jelentésáryalátára utalva „kötelességszerűleg” lehet és kell „közbelépniök” azoknak, akik valamilyen formában a *populares magistratus* jogaival vannak felruházva (KÁLVIN 1995b, 2. köt. 777). A magyar fordítások eltérése nem pusztán stilisztikai kérdés: a latin *officium* egyaránt jelenthet valamely, az ember családi és polgári állapotából következő kötelezettséget és valamilyen tisztséget. Ráadásul Kálvin itt egyszerre utal a szó mindkét értelmére, hiszen egyszerre van szó azokról az emberekről, akik meghatározott tisztségeket töltenek be, és ezeknek az embereknak a tisztségükből következő lelkiismereti kötelességeiről. A latin szó e kettős értelmének a régiségben klasszikus példája Cicero *De officiis* című, Kálvin idejében is gyakran forgatott munkája, amely jellegzetes római szellemben a családi és polgári kötelezettségek sorába illesztve tárgyalja a közéleti tisztségek elfogadásának és az azokban való helytállásnak a *kötelezettségét* az arra alkalmas emberek számára. (Figyelemre méltó, hogy a mű első magyar fordítása már címében fontosnak tartja érzékeltetni a szó két lehetséges értelmezését. Lásd CICERO 1795. Az újabb fordításokban a mű címe: *A kötelességekről* – CICERO 1885 – vagy *A kötelességek* – CICERO 1974 – már csak az egyik jelentésáryalatot hangsúlyozza.) Az *officium* közzsói jelentésein túl azonban – különösen a latin nyelvű sztoikus szóhasználatban, leggyakrabban pedig éppen Senecánál, akinek műveit ifjúkorában Kálvin behatóan tanulmányozta – olyan jelentésáryalattal is rendelkezik, amelyet leginkább a *hivatás* szóval adhatnánk vissza magyarul, a szónak abban a csak a reformátorok óta ismert, vallási színezetű értelmében, amelyet a német *Beruf* vagy az angol *calling* is a magyarhoz hasonló nyelvi megoldással érzékeltet. (Az említett esetekben a világi foglalkozások és az isteni elhívás kapcsolatáról

van szó.) Talán megengedhető az a feltételezés, hogy Kálvin itt arra (is) gondolt, hogy a *populares magistratus* valamely tisztségét viselő embereknek éppen e tisztségük Istennek tetsző viselése lehet akár egész életre szóló *hivatásuk*, ez pedig adott esetben a főhatalomnak való ellenállást követeli meg lelkiismeretüktől.

Kálvin *hivatással* kapcsolatos bizonytalan szóhasználatának részint az az oka, hogy a művelt humanisták latinján nem lehet egyértelműen kifejezni a *hivatás* modern fogalmát; részint pedig az, hogy a francia nyelvben a viszonylag korai standardizálódás és személyének sajátos helyzete folytán Kálvinnak nem sikerült olyan fordulatot előidéznie, mint Luthernak a németben; amint erre már Max Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című, ismert munkájában az antik és modern nyelvek hivatásra vonatkozó kifejezéseinek összehasonlítása kapcsán rámutatott. (WEBER 1982, 87–117; különösen az 53–58. számú, mini-esszének is beillő filológiai jegyzetek) Azt is figyelembe kell vennünk, hogy az első reformátorok nemzedékének korántsem volt olyan egynemű és egyértelmű hivatásfogalmuk, mint XVII. századi követőiknek és interpretátoraiknak, hiszen az a „protestáns szellem”, „protestáns etika”, melynek mibenlétét száz év múlva mindenki pontosan meg tudja majd fogalmazni valamilyen terminológia szerint, éppen az ő idejükben, az ő közreműködésükkel kezd kialakulni, tisztázódni.

Kálvin gondolata kettős: (1) a politizálást a *populares magistratus* tagjainak *hivatásává* (*officiumává*) teszi, ezzel adva e tevékenységnek erkölcsi súlyt. E hivatásból bizonyos körülmények fennállása esetén a főhatalommal szembeni ellenállás *kötelessége* (*officiuma*) is származhat. Kálvinnál persze, Ciceróval ellentétben, a kifejezés mindkét értelme Isten elhívásával kapcsolódik össze, amely még erősebb emocionális, etikai és vallási töltetet ad mondandójának; (2) ugyanakkor a többség számára – éppen a *populares magistratus* isteni elhívásának hangsúlyozása következtében – csak a világi hatalomnak való engedelmesség kötelezettsége marad, amelyet bizonyos értelmezések később azzal színeznék, hogy a közembereket abban az esetben is a *populares magistratus*hoz köti a engedelmesség keresztyén kötelessége, amikor az éppen ellenáll a főhatalomnak.

Kálvin politikai fogalmainak hálóját szemlélve láthatjuk tehát, hogy ebben a (protestáns) ember politikai cselekvése számára sajátos, félig-meddig világi tér teremődött meg. Lehetőségessé, sőt, elkerülhetetlenné válik, hogy a hatalmat gyakorlók cselekedeteinek legtöbbször világi, racionálisan tárgyalható ügyként gondolkodjunk, és esetenként válasszunk a különböző törvényes hatalmaknak való, egymással összeegyeztethetetlen lojalítások közül. Lehet valaki engedelmessé más vallású uralkodójának a világi hatalomról szóló tanítás alapján, de a *iustitia civilis*re való emberi képességekről szóló tanítás alapján ellenállhat akár a vele egy hiten lévő uralkodónak is, és mindkét esetben keresztyén lelkiismeretével összhangban cselekedhet. A gondolatkörből adódó gyakorlati politikai lehetőségeket jól illusztrálja a naptárreform elfogadásának esete a magyar országgyűlés protestáns követői részéről, akik korabeli nyilatkozataikban hangsúlyozták, hogy az erről szóló törvényt a király, nem pedig a pápa kezdeményezéseként fogadják el. (A Gergely-naptárt Magyarországon az 1587–1588-as pozsonyi országgyűlés fogadta el, ami az akkor túlnyomó többségükben protestáns világi rendek egyetértése nélkül lehetetlen lett volna. Az időt 1588-tól számították az új naptár szerint Magyarországon; 1590-ben, Báthory Zsigmond fejedelemsége alatt pedig Erdély is áttért az új naptárra.) Ámbár Magyarország királya, I. (német-római császárként II.) Rudolf személyében katolikus egyén, és az új naptárt éppen hite miatt kívánja bevezetni, protestáns vélekedés szerint a dolognak ez a része az ő személyes problémája.

A protestánsok számára az új naptár *közömbös dolog*, elfogadása így a keresztyén ember azon kötelezettségeinek a része lehet, hogy a vallási tekintetben semleges dolgokban engedelmes legyen a világi hatalomnak. A naptár kérdése már a páli levelekben a *keresztyén szabadság* fontos példája volt. Vallási jelentősége abban van, hogy az új naptárral megváltozik a keresztyén ünnepek időpontja is. A más vallású uralkodó parancsainak való engedelmesség problémájának ez a megoldása azonban, dacára a páli előzményeknek, a reformáció előtt nem volt lehetséges, a katolikus hívők és a keleti keresztyén ortodoxok számára pedig tulajdonképpen ezután sem, mint azt a későbbi, hasonló konfliktusok története mutatja.

A kálvini elmélet által a politikai gondolkodás és cselekvés számára nyitott térben azonban csak a már létező hatalmakkal tudunk számolni, és e tér megnyílásának a pusztja lehetősége is azon múlik, hogy éppen léteztek egymással összeegyeztethetetlen, ámde legitím világi hatalmak. A kálvini gondolkodásnak az éppen létező hatalmi szervezetek iránti preferenciáját mi sem jellemzi jobban, mint hogy az ellenállási jog legradikálisabb, kora újkori kálvinista védelmezői is mindenkor következetesen ragaszkodnak a *már létező magistratusok* kezdeményezési jogához az ellenállásban. A *iustitia civilis*re való képességünknek a kontinentális – svájci és wittenbergi – reformációban megjelenő felfogása elég volt ahhoz, hogy racionális döntéseket hozzunk a mindig adott körülmények között, ahhoz azonban már kevésnek bizonyult, hogy új körülményeket teremtsünk.

Eddig a kontinentális *adiaphoravitákról* esett szó. A hasonló tárgyú angol vitáknak azonban van néhány olyan, az eddigiekétől elütő jellegzetessége, amelyekre Locke írásai kapcsán tanulmányom következő részében ki kell térnem.

### III. LOCKE POLITIKAI ÍRÁSAI AZ ANGOL ADIAPHORAVITÁK ÖSSZEFÜGGÉSÉBEN

Locke-nak az angol *adiaphoravita* problematikájához legközelebb eső írásai, az *Első traktátus a kormányzatról* és a *Második traktátus a kormányzatról* címűek e viták irodalmának jellegzetes írásai, de bizonyos szempontból tekinthetjük még a jóval későbbi *Tolerancia-levelet* is e vita részének. A *Két traktátust* Locke oxfordi kollégája, Edward Bagshawe műveire (BAGSHAWE 1660, 1661) adott erasziánus szellemű válasznak szánta. Az értekezések szövegében két, az eddig tárgyalt kontinentális vitairódomtól elütő sajátosságot találhatunk, amelyek szerzőjükre részint mint filozófusra, részint mint angolra jellemzőek.

(Közbevetőleg ki kell térnünk az *erasziánus* kifejezés értelmezésére. Erasziánusnak nevezték a Locke korabeli Angliában azt az álláspontot, amely szerint a *közömbös dolgok* a világi hatalom fennhatósága alá tartoznak. Az álláspont névadójává Thomas Erastus zwingliánus teológus vált, aki – az angliaitól alapjában eltérő vitahelyzetben – a kiközösítési jognak a világi hatalomra való átruházása mellett érvelt. Az angol erasziánusok legfontosabb, Locke korában ismert egyházi képviselőjének Richard Hookert tekinthetjük, akire Locke is gyakran hivatkozik. Hooker gondolkodásában is fontos szerepet játszik a kora újkori protestáns politikai gondolkodás előadásomban is tárgyalt két alapeleme: 1. Az ember megromlott természete mint a világi hatalom oka. Hooker megfogalmazása szerint a politikafilozófia feladata megvizsgálni, hogy „a természet hogyan eszel ki olyan kormányzati törvényeket, amelyek még a megromlott természete-

tű embert is helyes célokra vezérlik” (HOOKER 2000, 23; 2). A *közömbös dolgok* szférája mint a világi hatalom hatóköre. Hooker szavai szerint, „[h]a a dolgok egyszerűen jók vagy rosszak volnának, s emellett általánosan ilyenek fogadnánk el őket, nem volna semmi szükség arra, hogy az ilyesmikre új törvényeket alkossunk.” (HOOKER 2000, 26; Hooker erasztianizmusa nem expanzív: gondolatmenete nem azt célozza, hogy minél kiterjesztőbben értelmezze a világi hatalom alá tartozó ügyek szféráját, hanem inkább az akkori angol *status quó*t igyekszik védeni, bizonyítván maguknak a *közömbös dolgokról* folytatott túl heves vitáknak az értelmetlenségét. Jól lehet érvelni amellett is, hogy Hobbes néhány gondolatát szintén a korabeli erasztianizmus részének tekintsük.)

(1) A szöveget olvasva észre kell vennünk, hogy Locke mindig ironikusan fogalmaz, valahányszor az *adiaphora* kifejezés vagy annak angol köznyelvi megfelelője – *indifferent things* (közömbös dolgok) – felbukkan gondolatmenetében. Minden olvasója számára nyilvánvaló, hogy az *adiaphora* számára a szó modern angol értelmében is *adiaphorous*: nem csupán *közömbös*, hanem *lényegtelen*, *jelentéktelen* dolog vagy ilyenre vonatkozó megkülönböztetés. Később, a *Tolerancia-levélben* ugyan alapvetően megváltozik a vitában elfoglalt álláspontja, mégis megmarad a kérdéssel kapcsolatos ironikus attitűdje. Nem fér hozzá kétség, hogy ez az irónia nemcsak azokra vonatkozik, akik betiltanának vagy kötelezővé tennének valamit, ami a *közömbös dolgok* körébe tartozik, hanem mindazokra, akik számára az egész vita egyáltalán fontosnak tűnik. Locke e vonása a tanult, de az egyházi hierarchiától független laikus szakemberé. Minden írott, fogalmi formában kifejeződő vallási vélekedés elég komolynak tűnik számára ahhoz, hogy teoretikus választ adjon rá, a rituálék és a gesztusok jelentősége azonban csupán járulékos és politikai jellegű, amennyiben zavargások alapjául szolgálhat, és ez a fontos szerep is azoknak az iskolázatlan embereknek a pallérozatlan gondolkodásából ered, akik – akár katolikus, akár puritán oldalról – ezeket a dolgokat komolyan tudják venni. Jelen tanulmányban nem fejthetem ki bővebben a véleményemet a kora újkori laikus szerzőknek a teológiai részletkérdések tárgyalásában megmutató attitűdjéről; Milton *Areopagiticájának* az angol *adiaphoravitákkal* való összefüggései kapcsán azonban bővebben foglalkozom a kérdéssel egy, a közelmúltban megjelent tanulmányomban (vö. MESTER 2003b).

(2) Locke azonban nemcsak a teológiától távolságot tartó filozófus nézőpontjában különbözik elődei, például Kálvin szemléletétől, hanem az angol politikai gondolkodásnak azt a hagyományát is kikapinthatjuk szövegeiben, mely néhol karakteresen különbözik az eddigi tárgyalat német és francia protestantizmus politikai eszméitől. Locke a *Két traktátusban* ugyanis még a kálvini fogalmi hálóban, de mégis Kálvin hatalomfogalmával ellentétesen határozza meg a hatalmat. A hatalom természetének leírása itt még szinte egyenes idézet Kálvin *Institúciójából*, két lényeges különbséggel: Locke szövegéből hiányzik minden, a *populares magistratusra* vonatkozó állítás vagy „ellenállási záradék”, a hatalmat pedig éppen Kálvin főntebb idézett szavaival ellentétesen definiálja: „elöljárón [per magistratum] azt a személyt értjük, aki gondját viseli a közönségnek, aki a többiek felett a legfőbb hatalommal rendelkezik [obtinet imperium], végül, akire a törvényhozás vagy a törvények megsemmisítésének hatalmát [potestas] ruházták” (LOCKE 2003a, 127–128; a latin eredetét lásd LOCKE 1967, 187). Emlékezzünk Kálvin főntebb idézett meghatározására *A Római levél magyarázatában*: „*Felső hatalmasságoknak [potestates supereminentes]* nem csak a legfelsőket nevezi, amelyek a legfőbb hatalomnak vannak birtokában [summum imperium obtineant], hanem általában azokat, amelyek a többi ember felett kiemelkednek” (KÁLVIN 1992, 171; a latin eredetét lásd

KÁLVIN 1863–1892c, 249. hasáb). A Kálvin és Locke közötti különbség nyilvánvaló és lényegbevágó, arra vonatkozik, hogy Pál apostol *exouszia hűperekhouszját* azonosnak tekintjük-e az *imperium* latin közjogi fogalmával avagy sem. Közbevetőleg meg kell említenünk, hogy Locke magánkönyvtárából hiányzott Kálvin minden írása az *Institutio* kivételével, így a *Római levél* magyarázatával sem rendelkezett. (Richard Ashcraft főntebb már idézett írása szerint: Locke tekintélyes könyvtárának csaknem egynegyedét kitevő vallási könyvek közül például Aquinói Tamás, Ágoston, Bellarmine és Luther művei egytől egyig hiányoztak, Kálvintól is csak az *Institutio* volt a birtokában. Könyvtára ezzel szemben tekintélyes számú unitárius munkával dicsekedhetett, közöttük ritka kiadványokkal is.) Ennek az adatnak azonban nincs túl nagy jelentősége, hiszen Locke számára nem jelenthetett problémát Kálvin jól ismert írását elérni Oxfordban. Érdekes, hogy később, *Paraphrase and notes on St. Paul's Epistles* (Magyarázatok és jegyzetek Pál apostol leveleihez) című munkájában e tekintetben is Kálvin magyarázatát követi majd, amikor így fogalmaz a *Római levél* hatalomfogalmáról szólván: „De azt, hogy ki lenne az, akár ezek közül, akár bárki más, akihez e jogos járandóság tartozna, nem dönti el, hanem hagyja, hogy ezt országuk törvényei és alkotmánya döntse el” (LOCKE 1824a, 405). (Az egész szöveg figyelmes olvasása során kitűnik, hogy Locke itt voltaképpen a *potestas* és *magistratus* latin fogalmakat írja körül és értelmezi angolul. Jellemző viszont, hogy az *imperium* és *potestas* viszonya még ekkor sem probléma számára; Kálvin viszont annak idején éppen ezt sietett legelőször tisztázni.) Erre azonban több mint három évtizeddel később kerül sor, amikor Locke már túl van vallási és antropológiai fordulátán, és ennek a hatalom legitimitásának részleteiről tett állításnak eszmerendszere új kontextusában már messze nincs akkora súlya, mint korábban lett volna, hiszen itt már *leváltható* hatalomról van szó. Másrészt figyelemre méltó, hogy Locke e Szentírás-magyarázatában Pál apostol *exouszia hűperekhouszját* *over-ruling powers of the government*-ként (a kormányzat uralkodó hatalmai) magyarázza, ami a Szentírás szövegének erős túlértelmezése éppen ezen a lényeges, a korban is sokat interpretált helyen, és teljes összhangban áll a hatalomról alkotott korábbi fogalmával. (A Locke által is használt 1611-es, úgynevezett Jakab király-féle Biblia a kifejezést *higher powers*-ként fordítja, míg Locke magyarázata furcsa módon inkább az 1973-as új angol fordítás *governing authorities*-ével áll összhangban.) Locke hatalomképe ebben az írásában a XVI. és XVII. századi angol *adiaphoraviták* tipikus hatalommal kapcsolatos attitűdjét tükrözi. Ezekben a vitákban a világi hatalmat mindig úgy tárgyalják, mint amely Anglia mindenkori királyára vagy királynőjére vonatkozik, mivel az egész középkor folyamán erős királyi hatalom és az angol városi önkormányzatnak a kontinensétől eltérő hagyományai következtében az angolok számára a világi hatalomnak valóban nem volt a királyi udvaron és a parlamenten kívül legitim, *lokális* alternatívája.

Az *imperiummal* rendelkező, vagyis a maga országában korlát nélküli szuverenitású angol király alakja már két évszázaddal Locke előtt beépült mind az uralkodók, mind az alattvalók önértelmezésébe. A kérdés hatalmas történeti irodalmából most csak a legfrissebb magyar publikációra hivatkozom, amely az *imperium* terminus tudatos alkalmazásának kezdeteit mutatja ki V. Henrik korában (lásd BARÁNY 2004).

Hangsúlyoznunk kell, hogy az *imperium* terminusa az angol politikai gondolkodásban először külpolitikai kontextusban jelentkezett azzal az igénnyel, hogy meghatározzák Angliának a kontinentális hatalmi struktúrában elfoglalt helyét. *Ebből* a külpolitikai szempontból lényegtelen, hogy az angol *magánjog* nem a római jogon alapul, hiszen

a szóban forgó közjogi terminusnak éppen abban áll a létjogosultsága, hogy ugyanúgy értik a kontinensen, mint Angliában. A terminusnak azután általában is szerepe lesz majd abban, ahogyan az angolok a hatalomról, kiváltképpen hazájuk hatalmi szerkezetéről gondolkodnak, immár függetlenül a nemzetközi jogtól. Az egységes főhatalom képzeete egyébként független a monarchiától, a forradalom idején sem változik meg, csupán a király helyett más rendelkezik majd ekkor az *imperiummal*.

Főntebb láthattuk a kálvini antropológia és hatalomfogalom közötti összefüggést. Kálvin azt tanította, hogy a *iustitia civilisre* vonatkozó képességeink nem elegendők ahhoz, hogy új, legális hatalmat teremtsünk, ahhoz viszont igen, hogy a meglévő hatalmak labirintusában való tájékozódásban eligazítsanak bennünket. Anglia hatalmi rendszere azonban már régóta nem labirintus, ezért nincs szükség különösebb képességekre a benne való tájékozódáshoz. Meglehet, éppen ez az oka az angol *adiaphoraviták* kiélezettségének és központi szerepének az angol közéletben. Az angol protestánsok azonban nem élhettek a kontinens *magisztrális reformációjának* eszközeivel: vagy a zsarnokságot választhatták, vagy pedig a Kálvintól eltérő, új módot kellett találniuk arra, hogy megteremtsék a szabad politikai cselekvés terét.

Az angol politikai gondolkodás megújításához új antropológiai alapra volt tehát szükség, amelyet Locke a *iustitia civilisre* való emberi képességek radikális kiterjesztésében talált meg. Erről lesz szó tanulmányom következő, utolsó részében.

#### IV. SZABADULÁS A KLASSZIKUS ADIAPHORAVITÁK FOGALMI HÁLÓJÁBÓL: ÁDÁM BÚNE ÉS A TÁRSADALMI SZERZŐDÉS

Locke *Tolerancia-levelének* háttérében az ember működképes, de mégis erősen korlátozott politikai képességeiről szóló kálvini tanítás határainak óvatos átlépését is megfigyelhetjük. Mint arról főntebb már szóltam, Kálvin szemlélete szerint a mindenkori világi hatalom szerkezete mindenkor szükségszerűen különböző, bár összességében állandó tényezőkből áll, az emberi képességek pedig megfelelnek ennek a helyzetnek. Lehetetlen, hogy ebben a világban emberi lények képesek legyenek szabadon, saját elgondolásaik szerint új egyházakat – és államokat – létrehozni, mint Locke-nál. Az ember feltételezett társadalmi képességeit, amelyeket Locke Kálvinnál optimistábban ítélt meg, teológiailag is bizonyított új antropológiával kívánta alátámasztani, ezt pedig, úgy tűnik, az unitarizmusnak az áteredő bűn dogmáját elvető tanításában és saját magyarázatában vezető vallási gondolataiban találta meg. Meg kell jegyeznünk, hogy korábban a *iustitia civilisre* való képességünkről szóló, a locke-i szerződéselméletnél jóval „gyengébb” tételt is éppen azért támadták a protestantizmuson belüli vitákban, mert azt az eredendő bűnnel összeegyeztethetetlennek vélték. Nincs most lehetőségem arra, hogy részletekbe menően tárgyaljam Locke vallási nézetei megváltozásának számos, egymástól eltérő magyarázatát. (Ezek közül néhányat fentebb megemlítettem.) A továbbiakhoz elegendő, ha csupán annyit fogadunk el, hogy Locke komolyan érdeklődött az eredeti bűn (Ádám bűnbeesése) és ennek következménye, az áteredő bűn (az Ádám utáni megromlott emberi természet) kérdései iránt, és e tárgyban sok unitárius munkát olvasott, így Enyedi György *Explicationes Locorum Veteris et Novi Testamenti, ex Quibus Trinitatis Dogma Stabiliri Solet* című művét (ENYEDI 1598), a később Hollandiába menekült lengyel és litván unitáriusok rakóvi központjában született írásokat és hasonlókat.



Locke vallási vélekedéseit, így az eredendő bűn kérdésében megalkotott véleményét nem tekinthetjük pusztán személyes életrajzi érdekességnek, azok szoros összefüggésben vannak politikafilozófiai és általában filozófiai műveinek nézőpontjával. E helyütt csak röviden utalok rá: Locke-nál a fő művek fontos helyein is megjelenik ugyanaz a teológiai problematika, mint a vallási művekben. Locke teológiai fő művének már rögtön az első bekezdésében így ír: „egyesek Ádám minden utódát örök és végtelen büntetésre ítélnék Ádám bűnbeeséséért, akiről milliók sohasem hallottak, és egyikük sem hatalmazta föl, hogy eljárjon a nevükben, vagy legyen a képviselőjük” (LOCKE 1824b, 4; különösen érdekes még a 6. §, melyben kifejti, hogy minden ember meghal ugyan Ádámban, de a halandóságot csak mint *állapotot*, és nem mint *büntetést* örököljük. Ugyanitt világosan elveti azt a hagyományos gondolatot, hogy a *bűnösség állapota* megromlott természetünk lényegi jellemzője lenne.). Hasonló állításokat találhatunk még a *Második értekezés* 116. §-ában is, Filmer azon nézetének cáfolata során, hogy mind az örök hatalom, mind az örök alávetettség Ádám öröksége, összefüggésben az eredeti bűnnel (*peccatum originale originans*) és az áteredő bűnnel (*peccatum originale originatum*): „*az apa valamely cselekedete éppúgy nem szüntetheti meg fiának szabadságát, mint bárki másét*” (LOCKE 1986, 121). Ámbár ebben az írásában Locke nem tér ki bővebben állításának vallási hátterére, az összefüggések világosak: Ádám bűne kétségtelenül „*az apa valamely cselekedete*”, Ádám fiain pedig a mindenkori kortárs emberiséget kell értenünk. Érdekes szöveghely található szempontunkból az *Értekezés az emberi értelemről* 1. könyve 3. (a régebbi kiadások fejezetszámozása szerint a 2.) fejezetének 19. bekezdésében is. Locke a velünk született eszmék léte ellen ugyanis éppen az erény és a bűn eszméjének a példájával érvel: „Ennélfogva, úgy képzelem, aligha tűnik lehetségesnek, hogy Isten az alapelveket olyan, bizonytalan jelentésű szavak formájában jegyezze be az emberek elméjébe, mint amilyen az »erények«, illetve »bűnök« kifejezés, melyek különböző emberek között mást és mást jelölnek” (Ford. Vassányi Miklós, lásd LOCKE 2003b, 75).

Itt kell megemlítenem Locke és némely kora modern vallási gondolkodó, köztük unitáriusok érvelésének azt az érdekes, mai szemmel azonban furcsa közös sajátosságát is, hogy nem csupán Ádám bűne öröklésének a lehetőségét vetik el, hanem érvelésük részeként tesznek néhány óvatos megjegyzést az emberiség egészének Ádámtól való származtatásával szemben is. Nem tehetek most még kísérletet sem arra, hogy behatoljak a *preadamitákról* szóló kora modern elméletek dzsungelébe, csupán megjegyzem, hogy a késői XVI. században és az egész XVII. század folyamán ezeknek az elgondolásoknak nagy szerepük volt az eredendő bűnről szóló vitákban, és ezeknek a Locke gondolkodásával való összefüggéséhez nem fér kétség. Azok között a művek között, amelyek közvetlen vagy közvetett hatást gyakorolhattak Locke-ra, meg kell említenünk Isaac de la Peyrère francia kálvinista gondolkodó műveit.

Isaac de La Peyrère-t a korai bibliakritika jelentős alakjaként tartják számon. Legismertebb műve: *Praeadamitae* (LA PEYRÈRE 1655a). Ezt hazájában nyilvánosan elégetik, a szerzőt pedig katolizálásra kényszerítik. A mű már a következő évben megjelenik azonban angolul: *Man Before Adam* (LA PEYRÈRE 1656). Peyrère-nek a tárgyban írott másik, a kortársak körében ismert írása: *Sytema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi* (LA PEYRÈRE 1655b). Ez a műve is szinte azonnal megjelent angolul: *A Theological Systeme Upon that Presupposition, that Men were before Adam* (LA PEYRÈRE 1655c).

A preadamita elméletnek komoly előzményei voltak már az arab tudománytól kezdve: Al-Maqdisi X. század végi földrajztudós a Korán 2, 31 alapján, nyelvfilozófiai megfontolásokból következtet az Ádám előtt teremtett emberek létre. (A Koránnak ez a verse a Genézis I. 2, 19 muzulmán verziója: mindkét szöveg azt a történetet írja le, amelyben Ádám elnevezi az állatokat.) Ismert volt az elgondolás a reneszánszban is, a kézikönyvek általában Paracelsusig vezetnek vissza a preadamita hagyományt. Az elmélet azonban kétségtelenül a XVII-XVIII. századi gondolkodásban, Peyrère műveit követően – bár nem feltétlenül ezek következményeként – vált csak igazán fontossá, így érthető, hogy a legtöbben a francia szerző nevéhez kötik annak felbukkanását.

Peyrère az Ádám előtti emberiség problémáját Pál apostol rómaiakhoz írott levelével összefüggésben tárgyalja, főként az eredendő bűnről és a világi hatalomról szóló szöveghelyeket magyarázva, éppen azokat a részeket tehát, amelyeknek interpretációja az egész protestáns gondolkodásban hosszú időn keresztül középponti szerepet töltött be.

Az elmélet megfogalmazásában fontos elődje volt a kolozsvári unitárius kollégium rektora, Jacobus Palaeologus, aki *Vajon minden ember Ádámtól származik-e?* című írásában a *preadamita* elméletet az áteredő bűnnel szembeni érvként használta. Palaeologus így veti föl a problémát: „Sok jel utal arra, hogy az egyes nemzetek saját ősökkel rendelkeznek, olyanformán, ahogyan Ábrahám népének προπάτωρ-ja [ősatyja] Ádám volt. Szinte minden népnek megvannak ugyanis a maga ősei. Emellett szól a legkülönbözőbb népek szemmel látható óriási különbsége” (PALAEOLOGUS 2003, 135). Az írás konklúziója: „semmiféle eredendő, utódaira átöröklődő bűn nem terhelte egyik nemzetet sem, ennek ellenére minden nemzet és nép esetében volt valamiféle első bűn, amelyet mintájának származása folytán, eredendően καταχρηστικως-nak [bűnösen történtnek] mondhatunk” (PALAEOLOGUS 2003, 136). Palaeologus másik, *Az eredendő bűnről* című írásában nem csupán az első bűn öröklődő voltát, az áteredő bűnt tagadja, hanem az eredeti bűnt is, vitatván, hogy Ádám bűne változást idézhetett volna elő akár csupán Ádám természetében: „Bűne személyes vétke volt, s nem a természetéé, a törvény pedig Ádám személyére vonatkozott, s nem a természetére. [...] az Ádámnak adott törvény, és áthágásának büntetése másra nem vonatkozik” (PALAEOLOGUS 2003, 132; Palaeologus itt idézett-szövegeinek latin eredetijét lásd SZCZUCKI 1972, 243–244, 242).

Az a tény, hogy Locke korában a *preadamita* elméletek közismertek voltak és azokat széles körben tárgyalták, még csupán történeti érdekesség lenne, amely legfőkébb néhány lábjegyzetet érdemel a Locke-ot tág értelemben körbevevő szellemi közeg érzékeltetése során. Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy ez az elmélet különböző formákban Locke utókorára is jelentős hatást gyakorolt, sokszor nem függetlenül a Locke-recepciótól. Elegendő itt Voltaire világos és nyíltan vállalt *preadamita* elképzeléseire utalni, amelyeknek fontos szerepük volt etikai nézeteinek kialakításában, saját gondolkodói programjának szemszögéből nézve pedig szoros összefüggésben voltak mindazzal, amit Locke eszmerendszeréből tanult, sőt, kezdetben éppen Locke igazolásának szándékával kezdte hangoztatni azokat.<sup>4</sup>

\*

<sup>4</sup> A *preadamita* elméletek és Locke, illetve a Locke-recepció összefüggéseivel, valamint hasonló elmélet-törédek felbukkanásával a filozófián kívüli, tudományról való közgondolkodásban bővebben is foglalkoztam. (Lásd MESTER 2002a; MESTER 2002b; MESTER 2002c; MESTER 2005)

Tanulmányomban azt a folyamatot kívántam leírni és értelmezni, amelyben a kora újkori európai politikai gondolkodás eljut az *adiaphoravíták* fogalmi keretétől a modernitás politikafilozófiájához. A leírás során, sok más korabeli szerzőt mellőzve, Kálvin és Locke néhány szövegét emeltem ki, és megkíséreltem bemutatni azt a folyamatot, amelyben a *iustitia civilis*re való, a kontinentális reformációban megfogalmazott korlátozott képességünk helyett végül Locke minőségileg többet, az államalkotás és az állam újraalkotásának a képességét tételezi. A *Második értekezés* alaptétele szerint – melyre Locke-nak éppen a polgári kormányzat újraalakíthatóságának érdekében volt szüksége – az ember szabadon születik. Ezen Locke pusztán azt értette, hogy nem születünk valamely világi uralom alattvalójának, így a fölöttünk való uralmat sem lehet örökölni. Azonban, ha ezt az állítást végiggondoljuk Locke korának eszmerendszere szerint, figyelembe véve a vallási hátteret, nem kerülhetjük el az eredendő bűn kérdését. A kora újkori protestáns gyökerű gondolkodásban lehetséges, főntebb bemutatott eszmerendszerek keretén belül gondolkodva azt a tételt, hogy az ember szabadon, nem uralom alatt születik, csak akkor állíthatjuk, ha tagadjuk az *áteredő bűnt* is. Az éppen fennálló *világi hatalomtól* szabadnak születni csak akkor lehetséges, ha az *eredeti bűntől* is szabadnak születünk.

## IRODALOM

- ASHCRAFT, Richard 1995. *John Locke's Library. Portrait of an Intellectual*. In Richard Ashcraft (ed.): *John Locke. Critical Assesments*. London–New York: Routledge, 1991. [repr. 1995] vol. 1. 17–31. (Első megjelenés In *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, vol. 5. 1969. 1. 47–60.)
- BAGSHAWE, Edward 1660. *The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship*. Oxford
- BAGSHAWE, Edward 1661. *The Second Part of the Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship*. Oxford
- BÁRÁNY Attila 2004. V. Henrik „birodalma”. In Frank Tibor (szerk.): *Angliától Nagy-Britanniáig. Magyar kutatók tanulmányai a brit történelemről*. Budapest: Gondolat. 23–40.
- CICERO 1795. M. T. Cicerónak az embernek tisztéről és kötelességeiről a maga fiához írt három könyve. Ford.: Kovásznai Tóth Sándor. Pozsony: Engel Krisztián János [nyomdája].
- CICERO 1885. Marcus Tullius Cicero: A kötelességekről. Ford.: Csengeri János. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- CICERO, 1974. A kötelességek. Ford.: Havas László. In *Marcus Tullius Cicero válogatott művei*. Budapest: Európa. 259–309.
- DUNN, John 1969. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUNN, John 1984. *Locke*. Cambridge: Cambridge University Press. Magyarul: John Dunn: *Locke*. Budapest: Atlantisz, 1992.
- ENYEDI György 1598. *Explicaciones Locorum Veteris et Novi Testamenti, ex Quibus Trinitatis Dogma Stabiliri Solet*. Heltai [typographus], Kolozsvár.; második kiad.: Groningen. 1670. Magyarul: *Az o es uy testamentvm-beli helyeknek, melyekből az Háromságról való tudománt szokták állatni magyarázattyok*. Ford.: Toroczkai Máté. Heltai [typographus], Kolozsvár. 1619, 1620. Toroczkai fordításának részletei modern kiadásban In *Enyedi György válogatott művei*. Vál.: Balázs Mihály és Káldos János. Budapest–Kolozsvár: Kriterion, 1997. 71–84.
- HARRISON, John – LASLETT, Peter (szerk.) 1971. *The Library of John Locke*. 2<sup>nd</sup> edition. Oxford: Clarendon Press.
- HOOKER, Richard 2000. *Az egyházpolitika törvényei*. [részlet] Ford.: Kontler László. In Kontler László (szerk.): *Konzervatívizmus 1593–1872. Szöveggyűjtemény*. Budapest: Osiris. 11–31. A magyar fordítás alapjául szolgáló modern kiadás: McGrade, Arthur Stephen (ed.): *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- KÁLVIN János 1863–1892a. *Institutio Religionis Christianae*. [1536-os változat] In Baum, Guilelmus – Cunitz, Eduardus – Reuss, Eduardus (ed.): *Corpus Reformatorum* sorozat, 29. köt. *Ioannis Calvini Opera quae Supersunt Omnia* alsorozat, 1. köt. Brunswig: Schwetschke.
- KÁLVIN János 1863–1892b. *Institutio Religionis Christianae*. [1559-es változat] In Baum, Guilelmus – Cunitz, Eduardus – Reuss, Eduardus (ed.): *Corpus Reformatorum* sorozat, 30. köt. *Ioannis Calvini Opera quae Supersunt Omnia* alsorozat, 2. köt. Brunswig: Schwetschke.

- KÁLVIN János 1863–1892c. *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*. In Baum, Guilelmus – Cunitz, Eduardus – Reuss, Eduardus (ed.): *Corpus Reformatorum* sorozat, 77. köt. *Ioannis Calvinii Opera quae Supersunt Omnia* alsorozat, 49. köt. Brunswig: Schwetschke.
- KÁLVIN János 1986. *Tanítás a keresztyén vallásra. 1559. Rövidített formában*. Ford.: Békési Andor. Budapest: A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya.
- KÁLVIN János 1992. *A Római levél magyarázata*. Ford.: Rábold Gusztáv; a fordítást átdolgozta és sajtó alá rendezte Nagy Gusztáv. Budapest: Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója.
- KÁLVIN János 1995a. *Kálvin János Institutioja. 1536*. Ford.: Victor János. Stichting Hulp Oost Europa, Budapest. [Az 1936. évi kiadás reprintje.]
- KÁLVIN János 1995b. *A keresztyén vallás rendszere. 1559*. Ford.: Rábold Gusztáv, Ceglédi Sándor. Pápa: Református Főiskolai Nyomda. 1910. I–II. köt. [Reprint: Budapest, 1995]
- LA PEYRÈRE, Isaac de 1655a. *Praeadamitae. Sive exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio, & decimoquarto, capitis quinti epistolae d. Pauli ad Romanos. Quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*. Amsterdam: Louis and Daniel Elzevier [typographi].
- LA PEYRÈRE, Isaac de 1655b. *Sytema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi. Pars I*. Amsterdam.
- LA PEYRÈRE, Isaac de 1655c. *A Theological Systeme Upon that Presupposition, that Men were before Adam*. London.
- LA PEYRÈRE, Isaac de 1656. *Man Before Adam, or, A Discourse upon the Twelfth, Thirteenth, and Fourteenth Verses of the Fifth Chapter of the Epistle of Paul to the Romans. By which are prov'd, that the first men were created before Adam*. London.
- LOCKE, John 1824a. *A Paraphrase and Notes on St. Paul's Epistle to the Romans*. In *The Works of John Locke, in Nine Volumes*. The Twelfth Edition. Volume the Seventh. London: C. Baldwin [printer].
- LOCKE, John 1824b. *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*. In *The Works of John Locke, in Nine Volumes*. The Twelfth Edition. Volume the Sixth. London: C. Baldwin [printer].
- LOCKE, John 1967. *Second Tract on Government*. In Philip Abrams (ed.): *Two Tracts on Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOCKE, John 1986. *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljairól*. Ford.: Endreffy Zoltán. Budapest: Gondolat.
- LOCKE, John 2003a. Második traktátus a kormányzatról. Ford.: Schmal Dániel. In Kontler László (szerk.): *John Locke a vallási türelemről*. Budapest: Stencil Kulturális Alapítvány. 125–157.
- LOCKE, John 2003b. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford.: Vassányi Miklós, Csordás Dávid. Budapest: Osiris.
- MARSHALL, John 1994. *John Locke. Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCGRATH, Alister E. 1996. *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*. Budapest: Osiris.
- MCLACHLAN, H. 1976. *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton*. Manchester: Manchester University Press 1941. [Repr. Norwood Editions, 1976.]
- MESTER Béla 2002a. Preadamiták, eredeti bűn, emberi szabadság. Az emberiség származásáról alkotott elméletek etikai és politikafilozófiai következményei John Locke és utókora gondolkodásában. In *Világosság*, 43. évf. 10–12. 130–137. [A MESTER 2005-ben jelzett kötet előzeteseként jelent meg. Végleges változatát lásd ott.]
- MESTER Béla 2002b. Az emberiség származásáról alkotott elméletek etikai és politikafilozófiai következményei. A preadamita teória és az eredeti bűn unitárius tagadása John Locke írásaiban. In *A tűnékeny moralitás / Die flüchtige Moralität*. Kaposvár: Kaposvári Egyetem. 365–371.
- MESTER Béla 2002c. A paleoantropológia (hiányzó) filozófiája. In Veress Károly (szerk.): *A filozófia alkalmazása – alkalmazott filozófia*. Kolozsvár: Pro Philosophia. 198–203.
- MESTER Béla 2003a. Az „adiaphoron” fogalmának átértelmezése a reformációban, avagy az állampolgári erények sajátos újrafelfedezése. In Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 1. Az erény*. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius. 199–215.
- MESTER Béla 2003b. Néhány sajátos szökep John Milton Areopagiticájában. In *Világosság*, 44. évf. 11–12. 33–40.
- MESTER Béla 2004. Az ételek szabadságától a polgári szabadságig. John Locke és a kora újkori protestáns diskurzus. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és eszméletörténeti tanulmányok*. Budapest: Argumentum. 81–96.
- MESTER Béla 2005. Preadamiták, eredeti bűn, emberi szabadság. Az emberiség származásáról alkotott elméletek etikai és politikafilozófiai következményei John Locke és utókora gondolkodásában. In Nyíri Kristóf – Palló Gábor (szerk.): *Túl az iskolafilozófián. A 21. század bölcséleti élménye*. Budapest: Áron Kiadó. 317–332.
- MEYLN, Edward F. 1937. The Stoic Doctrine of Indifferent Things and the Conception of Christian Liberty in Calvin's Institutio Religionis Christianae. In *The Romanic Review*. vol. 28. 135–145.
- PALAEOLOGUS, Jacobus 2003. *Földi és égi hitviták. Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból*. Vál., előszó, jegyz.: Balázs Mihály. Ford.: Nagyillés János. Budapest – Kolozsvár: A Dunánál – Qui One Quint.
- SPELLMAN, William M. 1988. *John Locke and the problem of Depravity*. Oxford: Oxford University Press.
- SPELLMAN, William M. 1995. The Christian Estimate of Man in Locke's Essay. In Ashcraft, Richard (ed.): *John Locke. Critical Assessments*. London – New York: Routledge, 1991, [repr. 1995] vol. 2. 191 London – New York, 209. (Első megjelenés In *Journal of Religion*, vol. 67. 1987. 4. 474–492.)

- STEIGER Kornél (szerk.) 1983. *Sztoikus etikai antológia*. Budapest: Gondolat.
- STILLINGFLEET, Edward 1696. *Discourse in Vindication of the Trinity*. London.
- SZCZUCKI, Lech 1972. *W kręgu myślicieli heretyckich*. Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- SZEGEDI KIS István 1585. *Stephani Szegedini Theologiae sincerae loci communes de Deo et homine*. Conradus Valdkirchivs [typographus], Basel. [További kiadások ugyanitt: 1588, 1593, 1599, 1608]
- WEBER, Max 1982. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Ford.: Gelléri András, Józsa Péter, Tatár György. Budapest: Gondolat.
- ZWINGLI, Huldreich [Ulrich] (1828). Von erkiesen und fryheit der spysen. Von ärgernuss verböserung. Ob man gewalt hab die spysen zu etlichen zyten verbieten. Meinung Huldrechen Zwinglis zu Zürich geyrediget im MDXXII. jar. In Schuler, Melchior – Schultheiss, Joh. (Hg.): *Huldreich Zwigli's Werke. Erster Band. Der deutschen Schriften. Erster Theil. Lehr- und Schußschriften zum Behuse des Ueberschrittes in die evangelische Wahrheit und Fryheit von 1522 bis März 1524*. Zurich: Friedrich Schultheiß. 1–29.

