

Szántó Veronika

John Toland és a locke-i örökség

Emiatt meghasonlás támadt köztük, ezért különváltak egymástól: Barnabás magával vitte Márkot, és elhajózott Ciprusba. Pál pedig Szilászt választotta társul, és miután az Úr kegyelmébe ajánlották őt a testvérek, útnak indult. (ApCsel 15,39–40)¹

BEVEZETÉS

John Locke-ot sok szempontból szokás előfutárnak tekinteni. Filozófiai közhelyszámba megy az empirizmus, a modern szerződéselméletek, az emberi jogok és a liberalizmus prófétájaként emlegetni. E közhelyek minden bizonnyal nem alaptalanul váltak azzá, ám jelen vizsgálódásunk tárgyát közvetlenül nem érintik. Ebben a dolgozatban egy másik, Locke-kal kapcsolatban gyakorta hangoztatott nézet bizonyos aspektusait veszem szemügyre. Az elemzés arra tesz kísérletet, hogy közelebb vigyen a következő kérdés kielégítő megválaszolásához: igaz-e, hogy John Locke a deizmus szellemi atyja. A kérdés másféleképp megfogalmazva: „Tekinhető-e a deizmus Locke szellemi örökségének?”

Előrebocsátom, hogy a deizmusnak, *mint olyannak* (különösen az alább részletezendő elméleti nehézségeinek) ebben az összefüggésben történő vizsgálata biztosan meghaladja dolgozatom kereteit. Úgy vélem, hogy az előbbiekben megfogalmazott probléma lényegéhez mindenképpen közelebb jutunk, ha az angol deizmus egyetlen, ám kétségtelenül emblematikus alakja, John Toland gondolatait vetjük össze Locke munkásságával. Az ő személye mind kortársai, mind a legtöbb jelenkori filozófiatörténész számára egyértelműen megjeleníti mindazt, amit deizmusnak nevezhetünk, még akkor is, ha e fogalom egyébként igen nehezen megragadható. Ezért – miközben dolgozatom aspirációi mindenképpen szerényebbek az imént felvetett kérdés teljeskörű és kielégítő megválaszolásánál – nem zárható ki eleve, hogy a Locke–Toland „esetanulmány” alkalmas lehet bizonyos mértékű általánosításokra Locke deizmusához való viszonyát illetően.

A probléma felvetésekor mindkét irányból bizonytalanságokkal találkozunk. Egyfelől, miközben (kissé leegyszerűsítve) elmondható, hogy a filozófiatörténészek között többé-kevésbé kialakult a konszenzus Locke filozófiatörténeti szerepének és jelentőségének megítélésében, az életmű egy kritikus pontja mind a mai napig parázs vitákat kelt a kutatók között: Hogyan gondolkodott Locke a vallást érintő szubsztantív kérdésekről? Részletezve: Tagadta-e az eredendő bűnt? Elvetette-e a kinyilatkoztatást? Vajon szociniánus volt-e? Ezek és más, hasonló kérdések már a kortársakat is lázba hozták, így például Edward Stillingfleetet, John Edwards-ot vagy magát Leibnizet. De épp így foglalkoztatják korunk szakembereit is, ami nem kis részben annak tulaj-

¹ A szentírási idézeteket a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának Ószövetségi és Újszövetségi Bibliafordító Szakbizottságának fordításában közlöm.

donítható, hogy Locke kései nagy vallásfilozófiai műveinek (*The Reasonableness of Christianity*, 1695, *Pharaphrases and Notes to the Epistles of Saint Paul*, 1698) kritikai kiadásai csak a közelmúltban láttak napvilágot. Ezeknek a kiadásoknak a nyomán kerültek napirendre az afféle viták, mint amely például John Marshall és Victor Nuovo között bontakozott ki Locke vélelmezett szociniánus elkötelezettségének tárgyában, és amelynek számos új könyv és publikáció lett az eredménye (Nuovo 1997; 2000; 2002; MARSHALL 1994; 2000).

Ugyanakkor a deizmusnak, mint teológiai-filozófiai irányzatnak vagy mozgalomnak a megítélése sem egyértelmű. Épp az utóbbi évtizedekben kérdőjeleződtek meg deizmussal kapcsolatos, korábban már általános érvényűnek elfogadott nézetek. Az e változás – pontosabban az újabban problematizált deizmus – által generált irodalom igen gazdag, hiszen a vitákból nemcsak filozófusok és filozófiatörténészek, hanem a modernitással és felvilágosodással foglalkozó történészek és eszmetörténészek is kiveszik a részüket. A diskurzus ennek megfelelően jóval szélesebb mederben folyik, mint a Locke-ot érintő, fentebb említett polémiák.

Dolgozatom témája tehát éppen két, meglehetősen vitatott terület metszéspontjában áll. Szándékom és reményeim szerint az első bekezdésben kifejtett célok az utána ismertetett viták tükrében némi jelentőségre tesznek szert. Természetesen nem gondolom azt, hogy írásom a Locke vallásfilozófiájával kapcsolatos ellentmondásokat képes volna feloldani, sem azt, hogy a deizmust illető különböző nézeteknek képes volna igazságot szolgáltatni. Mégis, ha a két kérdéskört egyetlen problémaként, együtt kezeljük, vállalkozásunk a feltett kérdésre adható válasz megtalálásán túl azzal a reménnyel is kecsegtet, hogy esetleges eredményeivel hozzájárul a jelenleg is intenzíven folyó kutatásokhoz.

MI A DEIZMUS?

Mielőtt hozzálátnánk központi kérdésünk megválaszolásához, bizonyos előzetes megfontolásokat kell tennünk. Noha az elemzés fókuszában a deizmus egy bizonyos képviselője áll majd, magával a deizmussal, *mint olyannal* kapcsolatos nehézségek ettől még nem kerülhetők meg. Elég csak egy futó pillantást vetni a különböző lexikonok, enciklopédiák *deizmus* szócikkeire, filozófiatörténeti művekben kifejtett állásfoglalásokra ahhoz, hogy észrevegyük: valami nincs rendben e fogalom körül. Az alábbiakban megvizsgálom azokat a nehézségeket, amelyek a deizmus-fogalom problematikussá váltáért felelősek lehetnek, majd – a teljesség igénye nélkül – áttekintem a deizmus legáltalánosabb interpretációit. Ezek után állást kell foglalnom abban a kérdésben, hogy a további elemzés során miféle deizmus-koncepciót fogok szem előtt tartani.

Az első nehézséget az okozza, hogy maga a kifejezés, a vele asszociált nézetek zömével együtt, olyan korban született és került a köztudatba, amelyben az elsődleges cél nem valamely irányzat, ideológia vagy állításcsoport pontos és körültekintő, tudományos igényű elhatárolása volt.² Ellenkezőleg: a deizmus kifejezés voltaképpen szitokszóként kezdte viszontagságos pályafutását, és leggyakrabban ortodox kleriku-

² Jelenlegi tudásunk szerint először Pierre Viret, Kálvin barátja említi a deista elnevezést 1563-ban, mint bizonyos nézeteket valló személyek önmegnevezését: „qui s'appellent déistes, d'un mot tout nouveau.” Mindez nem érvényteleníti azt a megállapítást, hogy a szó afféle szitokszóként terjedt el. I. BARNETT 2003, 11; továbbá YOLTON 1956 (1996), 172.

sok dörgedelmeiben hangzott el. Az ortodoxiát képviselő fél éppen abban volt érdekelt, hogy elmossa a deizmus és egyéb veszélyesnek titulált tanok, eretnokségek közötti határvonalat, hogy ezáltal még rettenetesebbnek láttassa a deisták aknamunkáját, amelyet a kereszténység intézmény- és nézetrendszere ellenében fejtettek ki. Ateista és deista sokszor szinonimaként szerepel.³ R. D. Lund idéz egy szövegrészletet, amely az imént mondottakat kiválóan példázza, s amelynek szerzője láthatóan mindenfajta heterodoxia közös nevezőre hozatalán fáradozik. A deistaként számon tartott Anthony Collins névtelen bírálója *Free Thoughts on Free-thinking* című pamfletjében a legkülönbélebb eretnokségeket veszi egy kalap alá: a lényeg ugyanaz, „bármilyen névvel is illetik vagy különböztetik meg őket [ti. az eretnekeket]: *ateisták, deisták, ariánusok, szociniánusok, kvékerek, muggletoniánusok, sweet-singerek és a Szeretet Csaldjának tagjai.*” (LUND 1995, 6. Kiemelés az eredetiben.) Hogy ez a fajta összemosás nem csak a névtelen pamfletírók stratégiája volt, látható Jonathan Swift Wharton earl-jéről adott jellemzéséből is: „a politikában presbiteriánus, a vallásban ateista, pillanatnyilag pedig épp egy pápistával bujálkodik.” (Uo.)

Közkeletű vélemény volt az is, hogy a deisták maskarába bújt ateisták, akiket le kell leplezni.⁴ Ugyanakkor találkozni a keresztény deista elnevezéssel is.⁵ Az álrühás ateizmus elmélet a mai filozófiatörténészek körében is elterjedt. David Berman külön fejezetet szentel könyvében (BERMAN 1988, 70–88) ama nézete bizonyításának, hogy a jeles szabadgondolkodó, a már említett Anthony Collins (1676–1729) ateista volt, szemben James O’Higgins – a klasszikus Collins-monográfia (O’HIGGINS 1970) szerzőjének – véleményével, aki szerint Collins inkább deistának tekinthető.⁶ Ebből az álláspontból az is következik, hogy szerinte ateizmus és deizmus szemben állnak egymással, vagy legalábbis detektálhatóan különböznek egymástól, ahogyan azt el is váránk. Csak utalunk Spinoza filozófiája körül kibontakozó polémiákra: Edward Stillingfleet (1635–1699), Worcester latitudinárius püspöke egy *Levél egy deistához* című vitairatban reagált a *Teológiai-politikai értekezésre* 1675-ben, amelyben Spinozát ateistaként azonosítja (ISRAEL 2002, 603). Adam Rechenberg, lipcsei teológus *Fundamenta verae religionis adversus Atheos, deistas et profanos homines* című 1708-as írásában az ateizmus rendszerfilozófiájának tekintette Spinoza gondolkodását (uo.). Spinoza „besorolása” még ma sem egyértelmű, és csekély a remény arra, hogy valaha is létrejöhet konszenzus a kérdésben. Mindezeket figyelembe véve már érthető, miért a sok ellentmondás és zűrzavar e fogalom körül, és mi okozza a bonyodalmat akkor, amikor egyfajta érzelmileg és világnézetileg semleges, deskriptív deizmus-koncepciót keresünk.

Ezek után nincs mit csodálkozni azon sem, hogy az úgynevezett deista tételek, állítások összegyűjtése szinte leküzdhetetlen nehézségekbe ütközik. Ez a deizmus definiálását nehezítő második tényező. Átnézve néhány erre vonatkozó passzust a tengernyi irodalomból, a következőket állapíthatjuk meg. A deizmus szubsztantív ismertetésében

³ A számos, e helyen idézhető példa közül most csak egyet emelek ki, bizonyos Joseph Trapp rímekbe foglalt kis élcét 1745-ből: *Atheist* I stile him, for he’s much the same, / Tho’ chusing Deist’s somewhat milder Name. Idézi BERMAN 1988, 76.

⁴ Richard Bentley klasszikus megfogalmazásában: „[...] and yet to avoid the odious name of *Atheists*, would shelter and skreen themselves under a new one of *Deists*, which is not quite so obnoxious.” Idézi YOLTON 1956 (1996), 172.

⁵ A „keresztény deista” leginkább Matthew Tindal epiteton ornansa.

⁶ O’Higgins ezzel a véleményével nincs egyedül, hiszen Voltaire maga is a legkiválóbb angol deistaként tartotta számon Collinst, csakúgy, mint Collins első életrajzírója, Urban Gottlob Thorschmid. Lásd ISRAEL 2001, 614–615.

két, ellentétes tendencia jellemző: a leegyszerűsítés és a bonyodalmas körülírás. Egy mértékadónak számító, bevezető jellegű teológiai kézikönyvben a következő meghatározást olvassuk: A deizmus Istent teremtőnek ismeri el, ám tagad minden további isteni részvételt vagy beavatkozást a teremtett rendbe (FORD 1997, 737). Ezt a felfogást tekintetjük a közkeletű, a filozófiatörténet terrénumán kívül leggyakrabban idézett nézetnek. A másik véglete a definíciónak az, ha összeállítjuk a deista tételek – minél terjedelmesebb és kimerítőbb – listáját. A következő példát már csak azért is érdemes hosszabban idézni, mert tanulságos módon reflektál a deizmus problematikára is.

„Ebben a korban [ti. a XVI–XVII. században] a deizmus terminusnak nincsen következetes alkalmazása, mint ahogy abban sincsen teljes egyetértés, hogy kik voltak a deisták. Ez aligha meglepő, hiszen azok, akik e kifejezéssel saját nézeteiket jelölték, gyakran csupán egyfajta ésszerű kereszténységet értettek alatta, míg azok, akik az ellenségeikre alkalmazták, az igazi vallás ellen irányuló tendenciát tartották szem előtt. A deisták az intézményes kereszténység számos lényegi jellemzőjét elvetették, mint például a kinyilatkoztatást, a csodákat, a kegyelem eszközeit, a megtestesülést, a Szentírás isteni sugalmazottságát, és az Istentől rendelt egyházi hierarchiát. [...] A legjobb amit tehetünk, hogy kiemeljük a merőben racionális kereszténység, illetve a kereszténység racionális helyettesítése iránti igényüket. A deisták jellemző módon antiklerikálisak voltak, és általában jócskán átlépték az egyszerű eretnokség határát azzal, hogy a Bibliát vagy a kinyilatkoztatást nem fogadták el az igazság forrásának. Ami politikai nézeteiket illeti, tagadták az isteni eredetű királyság gondolatát, és – ha nem is voltak republikánusok – hajlamosak voltak úgy gondolni, hogy az uralkodó tekintélye végső soron az emberek beleegyezéséből származik.” (BROWN 1996, 8.)

Stuart Brown, a fenti szemelvény szerzője tisztában van a nehézségekkel: a felsorolt tézisek – a kinyilatkoztatás, a csodák, a kegyelem, a megtestesülés és a Biblia, mint Isten által sugalmazott írás doktrínáinak elvetése, az egyházi hierarchia megkérdőjelezése, illetve a szerződéselméleti gondolkodás vagy egyenesen republikánus politikai meggyőződés – jól jellemzik a deista szerzők összességét, de aligha találunk közöttük akár *egyetlen* olyat, aki mindezeket a tételeket maradéktalanul vallotta. Nem tűnik valószínűnek, hogy létezik Stuart listájának egy olyan részhalmaza, amely a deizmus minimumának tekinthető, vagyis amelyet valamennyien magukévá tettek, noha ennek elvi lehetősége nem zárható ki. Gyanítható azonban, hogy egy ilyen minimum-követelmény éppenséggel túlságosan kitérít a szóbanforgó fogalmat (a kinyilatkoztatást az ateisták is elvetik, az egyházi hierarchiát egyebek közt a presbiteriánusok is támadták, a republikánizmus pedig nem involvál szükségszerűen deizmust), így nem nyernénk vele túl sokat.

A deizmus definíciójával kapcsolatos bizonytalanságok és kérdések előrevetítik azokat a nézeteltéréseket, amelyek a deista gondolkodók azonosítását illetik. Noha ezek a nézeteltérések nem szükségszerűek, csodával határos lenne, ha magának a deizmus-fogalomnak a sokértelműsége ellenére nem lenne vita a deista filozófusok listáját illetően. Tudomásom szerint eddig csak egyetlen szerző, S. J. Barnett próbálkozott azzal, hogy – habár, mint arra később majd kitérek, alapvetően polemikus céllal – utánajárjon az irodalomban annak, hogy végül is név szerint kiket illetnek a „deista” titulussal. Azt találta, hogy a különböző szerzők⁷ átlagosan öt deistát neveznek meg,

⁷ GAY, P. 1973 *The Enlightenment: An Interpretation* (London); NICHOLS, D. 1995 *God and Government in the Age of Reason* (London – New York); CRAGG, G. R. 1962 *The Church and the Age of Reason* (London); BRYNE, J.

noha nem pontosan ugyanazt az ötöt. Szummázva az általa átvizsgált szakirodalomban deistaként szereplő személyek számát azt kapta, hogy összesen tizenkilencen vannak; ebből tíz angol, öt francia, három német, egy pedig itáliai.⁸ (BARNETT 2003, 17–19.) Ennek a statisztikának persze nem annyira a deizmus definíciójának szempontjából van értelme, sokkal inkább arra a kérdésre hívja fel a figyelmet, hogy vajon mennyire indokolt „deista mozgalomról” beszélni (lásd később).

Azt gondolhatnánk, hogy az a fajta definíciós nehézség, amely a heterodoxia tanulmányozásakor szinte magától értetődően merül fel, nem jelentkezik az ortodoxiával kapcsolatban. Emögött a vélekedés mögött talán az az intuitív, kimondatlan feltételezés húzódik meg, hogy az ortodoxia – minthogy természete szerint konzervatív – szűkségképpen statikus, változatlan és önmagán belül koherens egész; olyan, jól megalapozott, masszív épülettömb, amelynek a mindenholnán támadó értenek csapatok legkevésbé sem összehangolt csapásait kell állnia, s az egyetlen változás, amely az építményen bekövetkezhet, csakis a támadók egy-egy sikeres manőverének tulajdonítható. A szektáriánusok olykor sikerrel csípnek le egy-egy darabot a nagy egészből, s az ortodoxiának ilyenkor el kell ismernie a veszteséget.

J. G. A. Pocock alapvető cikkében (*Within the margins: the definitions of orthodoxy*) meggyőzően érvel egy olyan koncepció mellett, amelyet – a most vázolt elképzeléssel szemben – az ortodoxia dinamikájának nevezhetnénk. Az anglikán egyház nem csupán reagál az eretnokség kihívásaira, hanem voltaképpen egy állandó öndefiníciós processzusban létezik, akárcsak ellenfelei. A hobbeszizmus, a római katolicizmus és a muggletoni típusú vallási entuziazmus az a három szikla, amelyek közt az államegyház hajója navigálni volt kénytelen (POCOK 1995, 43). Azt, hogy mi alkotja az ortodoxiát, csaknem olyan nehéz megállapítani, mint amilyen nehézkesen bizonyult az előbbieken a deizmus meghatározása. Úgy vélhetnénk, a Harminckilenc Cikkelyt joggal tekinthetjük az anglikanizmus alapvetésének. Meglepő tehát, hogy Edward Flower, Gloucester püspöke a következőképpen nyilatkozik a cikkelyekről: „Nem tűrjük, hogy bárki kénye-kedve szerint tagadja az anglikán egyház 39 cikkelyét, ugyanakkor nem tekintjük ezeket sem az üdvözítő hit elengedhetetlen feltételeinek, sem pedig Krisztus és az apostolok rendelkezéseinek, hanem – félúton a kettő között – olyan jámbor véleményeknek tartjuk őket, amelyek alkalmasak az egység megőrzésére. Senkit sem kötelezünk arra, hogy *higgyenek* bennük, csak arra, hogy ne *mondjanak ellent* nekik.”⁹ Francis Hare 1714-es írásában egyenesen azt állítja – és érdekes módon állítása egybecseng Flower idézett nézetével –, hogy az ortodoxia nem alapozható egyedül a Szentírásra és az apostoli tradícióra. Voltaképpen mesterséges konstrukcióval van dolgunk: magát az ortodoxiát az ortodoxia deklarációja konstituálja. Az ortodoxia természete szerint tautológia.¹⁰

1996 *Glory, Jest and Riddle. Religious Thought in the Enlightenment* (London); CLARK, J. C. D. 1985 *English Society 1688–1832* (Cambridge).

⁸ Egy lehetséges lista BARNETT 2003 alapján: Franciák: Voltaire, Diderot, Montesquieu, Rousseau, Nicholas Fréret; britek: Charles Blount, Peter Annet, Anthony Collins, Matthew Tindal, John Toland, Thomas Morgan, Thomas Paine, Thomas Woolston, Bolingbroke, Shaftesbury; németek: Herman Reimarius, Moses Mendelssohn, Gotthold Ephraim Lessing; olaszok: Alberto Radicati.

⁹ *The Principles and Practices of Certain Moderate Divines of the Church of England (Greatly mis-understood) Truly Represented and Defended*, 1670. Idézi LUND 1995, 4. Kiemelés az eredetiben.

¹⁰ „If therefore you know the Sense of the *established Church*, you have in Epitome the *Church Chatolick*, and therefore you only study *her* Opinions to make you *Orthodox*. And this, the most illiterate Man may find in the *Liturgy and Articles*.” Francis Hare: *The Difficulties and Discouragement which attend the Study of Scriptures in the Way of Private Judgments*, 1714. Idézi LUND 1995, 3.

Mi a deizmus, kik a deisták, és mi ellen harcoltak? Akármelyik kérdésre is kísérünk meg választ adni, állásfoglalásunknak szükségképpen következményei lesznek a másik két kérdésre nézve is. Dolgozatom kiinduló problémafelvetése legsürgetőbben az első kérdésre követel választ. Okulva azonban az eddigi meghatározások sikertelenségéből, nem kísérletezem szubsztantív definíció felállításával. Célravezetőbbnek tűnik, ha a deisták filozófiai és vallási problémákhoz való hozzáállásában keressük azt a közös nevezőt, amelyben azonosságot mutatnak. Valamennyien úgy vélték, hogy a vallási kijelentések értelmesek, jelentéssel bírók és igazak is lehetnek, ám ennek az értelemnek, jelentésnek vagy igazságnak a kritériumát egy, a valláshoz képest külsődleges mérce, a racionalitás valamely kánonja határozza meg. Ennek az állításnak az első fele az ateistáktól, második fele a vallási ortodoxiától különbözteti meg a deistákat. Az ortodoxia – noha az ész története során soha nem tiltotta ki teljesen a teológia területéről – a vallási kijelentések egy részének autonómiát tulajdonít. Autonómiát abban az értelemben, hogy ezek igazságát nem attól teszi függővé, hogy egy nem-teológiai autoritás – tapasztalat, ész – igaznak ítéli-e őket, hanem isteni kinyilatkoztatásként *par excellence* igazságnak tekinti ezeket. A deizmus tagadja ezt a fajta autonómiát: a vallási állítások eszerint nem különböznek minőségileg a közönséges, például tapasztalati kijelentésektől, előbbiek és utóbbiak igazságát egyaránt az emberi ész bírálja el. A racionalitás univerzális hatóság, a szembesítéstől egyetlen partikuláris állítás sem mentesülhet – semmiféle kifogással. Minden dogmának, tételnek, tanításnak kompatibilisnek kell lennie az ész általános törvényeivel, lefordíthatónak kell lennie e törvények nyelvére: egyszerűen racionalizálhatónak kell lennie. Fontos azonban felhívni a figyelmet arra a különbségre, amely a deisták és a későbbi, nagy ateista vallásracionálizálók, például Feuerbach, Marx vagy Freud között áll fenn. Utóbbiak esetében a vallás racionális gyökereinek felkutatása egyben terápia, gyógyulás a vallás betegségéből. A terápiás jelleg főleg Freud esetében egyértelmű, nyilván nem véletlenül: nála a vallás egyfajta pszichopatológiai értelemben vett infantilizmus, amit a pszichoanalízis eszközeivel fel lehet számolni. De nemcsak Freud, hanem mindhárman úgy gondolták, hogy a vallás valódi természetének bemutatása, eredetének racionális magyarázata egyben fel is számolja azt. A deisták nem mentek ilyen messzire, továbbra is értelmet tulajdonítottak az afféle kijelentéseknek, hogy a világot Isten teremtette, vagy Jézus a Megváltó (hogy pontosan mely kijelentéseket, azt ezúttal nem vizsgálom: éppen ez volt az a kérdés, amelyet valamiképp ki akartunk kerülni). Természetesen az ortodoxoknak már ez sem volt elfogadható: hisz a maguk szempontjából joggal firtathatták, hogy ha egyszer a kereszténység mindenestül ésszerű, akkor ugyan mi lesz a hittel és mi marad a vallásból?

Remélhetőleg a fenti megfontolások a deizmus egy, az eddigieknél operatívabb fogalmát körvonalazzák. A deizmus ezek szerint nem sűrítendő össze egyetlen, némi-képp önkényesen kiragadott megállapításba („Isten megteremtette a világot, majd magára hagyta azt”), de nem is írható le kimerítően partikuláris tantételek sorozata révén, hanem mindenekelőtt a vallási doktrínák speciális, átmeneti jellegű ismeretelméleti státusza jellemzi. Azonban azzal a lehetőséggel is számot kell vetnünk, hogy egy makacs probléma megoldatlansága nem feltétlenül a probléma bonyolultságát, esetleg a megoldásán fáradozók elégtelen szellemi kapacitását jelzi. Meglehet, minden nehézség abból fakad, hogy maga a kérdésfeltevés elhibázott. Erre a lehetőségre alkalomadtán visszatérünk még.

JOHN LOCKE: EMINENS FILOZÓFUS – ROSSZ TÁRSASÁGBAN

Túlzás lenne azt állítani, hogy tisztáztuk volna, mi a deizmus, de ennyi előzetes megfontolás talán elég ahhoz, hogy rátérjünk voltaképpeni tárgyunkra. Először is: mire alapozzuk, hogy John Locke-nak bármi köze van a deizmushoz? Nézzünk néhány szerzőt, akik szerint Locke kötődése a deizmushoz – vagy inkább a deizmusnak Locke-hoz – nyilvánvaló, és vitán felül áll.

Alister McGrath, a neves oxfordi teológus a következőket írja teológushallgatóknak szánt bevezető jellegű tankönyvében:

„[...] John Locke *Essay Concerning Human Understanding* (Értekezés az emberi értelemről, 1690) című munkájában már kibontakozik az az isteneszme, amely a későbbi deizmusban már általánossá vált. Locke *Essay*jéről [sic] valóban elmondhatjuk, hogy megvetette a deizmus intellektuális alapjait.” (MCGRATH 1995, 178.)

Az újszövetségi exegézis történetének avatott kutatója, William Baird valamivel körültekintőbben fogalmaz:

„Locke maga nem volt deista, de olyan filozófiát állított fel, amelyet a deisták folyamatosan kiaknáztak.” (BAIRD 1992, 33.)

Végül nézzünk egy filozófiatörténészt, a már idézett G. A. J. Rogers-t:

„[...] Locke filozófiájában voltak olyan tendenciák, amelyek a deisták számára elegendő alapot szolgáltatottak ahhoz, hogy szellemi mentoruknak tekinthessék őt.” (ROGERS 1995, 97.)

Láthatóan a filozófiatörténész megfogalmazása a legóvatosabb.

Ám Locke és a deizmus illetően összekapcsolása távolról sem csupán a mai teológusok és filozófiatörténészek vesszőparipája. Locke-ot már életében megvádolták azzal, hogy egy követ fúj a deistákkal. Talán az első, aki explicit módon párhuzamot vont Locke és a hírhedt deista Toland között, John Edwards volt:

„És mindketten kísérletet tettek arra, hogy megrengessék a vallás alapzatát az észről és a világos ideákról alkotott újszerű fogalmaikkal, azzal továbbá, hogy ezeket egyedül az érzékelésből és a reflexióból származtatták, valamint a szubsztanciákról és az esszenciákról alkotott sajátos elképzeléseikkel.”¹¹

Edwards elsősorban rosszul lepezett szocinianizmussal, azaz szentháromság-tagadással vádolta Locke-ot¹², és csak másodsorban deizmussal. Azonban, mint már említettem, a különféle eretnekségek közti határvonal elmosása a klerikusoknak sosem esett nehezükre. És ez az összemosás nem is volt teljesen alaptalan: a Szentháromság dogmáját érte a legtöbb deista támadás. A deizmus bátor latitudinárius apologétája, William Stephens *An Account of the Growth of Deism in England* (1696) című írásában egyenesen azt állította, hogy sokan azért fordultak el a kereszténységtől, mert az olyan képtelenségekhez kötötte az üdvösséget, amelyek komolyan vétele józan gondolkodású emberektől nem várható el. Stephens példája a Szentháromság:

„Ismertem néhány embert, akik a keresztény hitből [faith] való kitérésüket azzal indokolták, hogy a hit [believing] lehetetlen. Sok olyan tanítást – mondják ezek –, amit szükségessé tettek az üdvösséghez, egyszerűen lehetetlen elhinni, mivel a természetüknél fogva képtelenségek. [...] Emellett ti mindannyian egyetértetek abban, hogy a Szentháromságban való hit teljességgel nélkülözhetetlen az üdvözüléshez, mégis nagyon

¹¹ John Edwards: *A Free Discourse concerning Truth and Error*, 1701. Idézi YOLTON 1956 (1996), 175.

¹² Lásd erről MARSHALL 2000, 111–189; SZÁNTÓ 2004.

eltérnek a vélemények abban a tekintetben, hogy mit is kellene hinnünk vele kapcsolatban: három tudatot, vagy móduszt, vagy minőséget, vagy belső viszonyt, vagy ökonomiát, vagy megnyilvánulást, vagy külsődleges megnevezést, vagy csak egy Szent Hármasságot, vagy Három Akármit...” (STEPHENS 1696 (1990), 19–20.)

Locke-ot nem csak Tolanddal, hanem Anthony Collinsszal is „hírbehozták”. Tény, hogy a magát nyíltan szabadgondolkodónak valló Collins Locke baráti társaságához tartozott. Charles Leslie 1707-ben Collinst, a „deizmus bajnokát” Locke igaz és hű tanítványaként jellemezte.¹³

Végül idézzük William Carrollt, aki Locke *The Reasonableness of Christianity* című könyvét, Toland *Christianity not Mysterious*-át és Matthew Tindal *The Rights of the Christian Church* című írását említi egy lapon. „A hangzásban különböznek, de a mondanivalóban egyetértenek” – foglalja össze röviden véleményét Carroll. Utóbbi mű szerzőjével kapcsolatban még megjegyzi, hogy őt Locke *Értekezésének* princípiumai vezették tévútra.¹⁴

Hosszan sorolhatnánk még azokat a vitairatokat és könyveket, amelyek állítják, hogy Locke – saját filozófiája által – bizony kétes társaságba keveredett. Még a XVIII. század közepén is érték ilyen jellegű támadások az *Értekezést*, miközben akadtak azért védelmezői is, LeClerc és William Whiston személyében. Ha nem is perdöntő, de korántsem lényegtelen, hogy Locke maga is igyekezett elhatárolódní a deistáktól, legvilágosabban talán akkor, amikor másodszerül kényszerült védekezni azokkal a támadásokkal szemben, amelyeket a *The Reasonableness of Christianity* váltott ki. A *Second Vindication* előszavából azért érdemes hosszabban idézni, mert azon ritka szöveghelyek egyike, ahol Locke nyíltan véleményt formál a deizmusról.

„Azzal áltattam magam, hogy a világ talán hasznát veszi majd [ti. a *Reasonableness*-nek], különösen azok, akik vagy úgy vélik, hogy semmi szükség nincs kinyilatkoztatásra, vagy pedig úgy gondolják, hogy Megváltónk kinyilatkoztatása csupa olyan hitcikkelyt ír elő az üdvözüléshez, amelyekben lehetetlen hinnünk: egyesek számára azért lehetetlen, mert e hittételek ellentmondanak bevett fogalmaiknak és gondolkodásmódjuknak, mások számára pedig értelmük gyengeségei miatt. Ezen a két kifogáson fordulnak meg azok az ellenvetések, amelyeket a deisták hoznak fel a kereszténység ellen – ám egy félreértett kereszténység ellen.” (LOCKE 1823 (1963), 188.)

Locke tudatosan tehát nem vállalt közösséget a deistákkal, ám az továbbra is kérdés, hogy –akaratan kívül – filozófiája nem teremtette-e meg mégis ezt a nem kívánt közösséget.

¹³ Lásd YOLTON 1956 (1996), 176.

¹⁴ Idézi YOLTON 1956 (1996), 178.

JOHN TOLAND: ROSSZHÍRÚ KALANDOR – EMINENS TÁRSASÁGBAN

„Szegény Toland, a kannibálok pártját fogja,
mert egy nap talán ők lesznek a védelmezői –
hiszen az egész kereszténység ellene van.”

(Zsófia hannoveri választófejedelem-asszony)¹⁵

A korabeli Anglia talán legellentmondásosabb gondolkodóját ismerhetjük meg John Toland (1669–1722) személyében. Életében többször volt szökésben a hatóságok elől, miközben Európa legbefolyásosabb személyeivel ápolt bensőséges viszonyt Savoyai Jenőtől Zsófia, hannoveri választófejedelem-asszonyig. Hatalmas műveltsége példátlan mértékű grafomániával párosult, miközben a plágium vádja egész pályáját végigkísérte – és akkor még nem is szóltunk azokról az ellentmondásokról, amelyek életművének különböző pontjai között feszülnek, sőt, nem ritkán ugyanazon mű két különböző pontja között.

A legtöbb, általam is hivatkozott könyv szerzője Tolandot vita nélkül deistának címkézi. Egy kortársa csak annyit merészelt teljes bizonyossággal kijelenteni róla, hogy nem volt zsidó és nem volt muszlim – de hogy vajon keresztény volt-e, deista, panteista, hobbesista vagy spinozista, annak eldöntésére nem vállalkozott (CHAMPION 2003, 69).

Korai lenne ebben a kérdésben máris állást foglalni, valamit azonban mindjárt az elején le kell szögezni. Mint azt Justin Champion, a legújabb Toland-monográfia szerzője kijelenti: Toland elsősorban és legfőképp politikus volt (CHAMPION 2003, 6). Nem szabad ezt szem elől tévesztenünk, amikor filozófiai tevékenységével foglalkozunk. Locke egész életében érdeklődött a politika iránt és életének egy szakaszában a nagypolitika közelébe került, mégis mindvégig ízig-vérig filozófus maradt. Ezzel ellentétben Toland ízig-vérig politikus alkat volt, akit a metafizika, a társadalomfilozófia és a teológia kérdései csak annyiban foglalkoztattak, amennyiben azok egy adott politikai szituációban közvetlen relevanciával bírtak. Számára a filozófia mindenkor eszközt, sosem végcél jelentett. Önmagában ez a tény nem jelenti szükségképpen azt, hogy másodrendű filozófussal van dolgunk. De Toland talentuma valóban nem annyira eredeti gondolkodásmódjában állt, sokkal inkább abban, ahogyan a legkülönbözőbb helyzetekben ki tudta aknázni a filozófiában rejlő nem-filozófiai lehetőségeket. Alkalmazott filozófiát művelt, s ebben egyszerűen verhetetlen volt.

A két John – Toland és Locke – személyesen is ismerte egymást. Először 1693 augusztusában találkoztak. A fiatal Toland ekkor afféle küldöncként hozta-vitte azokat a könyveket, amelyeket Locke és hollandiai barátai, az arminiánus Limbroch és a rotterdami kvéker, Benjamin Furly küldözgettek egymásnak (TOLAND 1696 (1996); CHAMPION 2003, 73). Több levél is fennmaradt, amelyben Furly, Limbroch, Molyneux és Collins az óriási tekintélynek örvendő, idős Locke figyelmébe ajánlják az ígértes ifjút. A levelezésekből úgy tűnik, Locke némi érdeklődést tanúsít Toland iránt. Még azt is elnézi neki, hogy a botrány, amely a *Christianity not Mysteriorious* kiadását követte, őt magát is kellemtelen helyzetbe hozta. Toland Dublinba távozik, ám felelőtlen és meggondolatlan viselkedésével csak újabb bajokat hoz saját fejére – és Locke-éra is. Ekkor már az egyébként Tolandhoz mindvégig lojális Molyneux-nek is kezd elege len-

¹⁵ Idézi CHAMPION 2003, 119.

ni. Arra kéri Locke-ot, hogy figyelmeztesse Tolandot vakmerő viselkedése lehetséges következményeire. Locke a maga részéről hűvös válaszával egyszer s mindenkorra lezártnak tekinti a Toland-ügyet:

„[...] ami pedig azt az úriembert illeti, akinek az életvitelére baráti intelmeim szerinted jótékony hatással lehetnének: meg kell mondjam neked, hogy én annak az embernek soha életemben nem írtam, és nem hiszem, hogy most kellene elkezdenem.” (CHAMPION 2003, 75.)

Toland azonban egyszerre több vasat tartott a tűzben. A XVIII. század első éveitől kezdve vezető whig politikusok holdudvarához tartozott, nem kisebb személyiségek számítottak tanácsaira, mint Shaftesbury harmadik earlje, Robert Harley vagy Robert Molesworth. Hírnevét a *Christianity not Mysterious* című könyvével alapozta meg. Még le sem csillapodtak a kedélyek, amikor máris újabb botrányos húzással keltett feltűnést: kiadta Milton, Harrington és Ludlow műveit, azaz a forradalom erősen regicid hajlamú teoretikusait népszerűsítette. Tette egyébként a Milton-recepció szempontjából is jelentős volt: majdnem két évszázadon keresztül a Toland-féle kiadások jelentették az egyetlen utat Milton életművéhez. Nem kis részben Toland a felelős azért is, hogy a Milton-kutatás napjainkban reneszánszát éli: a misztikus, irracionális Milton nem szerepelt a Toland-féle kiadásokban (CHAMPION 2003, 93–115).

Toland – bár republikánusnak vallotta magát – lojális maradt II. Vilmoshoz és később I. Györgyhez is. Vilmos halála után minden diplomáciai kapcsolatát bevetette annak érdekében, hogy a Hannoveri-ház lépjen trónra. A királyság elfogadható államforma volt számára. Republikánizmuson sosem egy államformát értett, hanem valami olyasmit, amit ma jogállamnak nevezünk (CHAMPION 2003, 116–119).

Távrolról sem merítettük ki Toland sokszínű közéleti és filozófiai tevékenységét, de a terjedelmi korlátok arra kényszerítene, hogy rátérjünk korai és talán legfontosabb művére.

CHRISTIANITY NOT MYSTERIOUS

1696 elején jelent meg Toland-nak az a műve, amely egy csapásra ismertté tette a nevét szerte a Brit-szigeteken, kisebb mértékben a kontinensen is, és amelyet mind a mai napig Toland főműveként tartanak számon. A névtelen első kiadás szerzőségét Toland fizetett újsághirdetésben vállalja ugyanazon év júniusában. Augusztusban megjelenik a bővített második kiadás, immár a szerző nevével a címlapon. 1697-ben egy harmadik kiadás is napvilágot lát. A middlesex-i esküdtszék azonban 1697 májusában nyilvánosan elítéli a könyvet, a névtelen *Reasonableness of Christianity*-vel és egy *A Lady's Religion* című írással egyetemben. Előbbit John Locke írta, utóbbit Toland. A nagyközönség elborzadva olvasta Toland érveit – a női papság engedélyezése mellett.

A parlament alsóháza hadat üzent az egyre szaporodó profán és blaszfém írományoknak. 1698-ban életbe lépett a *Blasphemy Act*. Jean Gailhard az eretnek műveket támadó vitairatában, amelyben cím szerint említi Toland könyvét is, a pusztá véletlennél gyakrabban idézi a Leviták könyvének 24. fejezetét, amely az istenkáromlók megkövezésével kapcsolatos tudnivalókat taglalja. Skóciában kivégzik Thomas Aikinheadet, a vád: a Szentháromság kigúnyolása. Toland 1697 tavaszán jobbnak látja Dublinba távozni. Ám szülőföldjén sem várják tárt karokkal: az ír alsóház határozatának értelmében szeptemberben nyilvánosan elégetik a *Christianity not Mysterious* egy példányát.

Tolandnak – üres zsebbel és korgó gyomorral – innen is tovább kell állnia (CHAMPION 2003, 70–73).

De vajon mi okozta az általános felzúdulást? Mi az oka annak, hogy a címében a kereszténység misztérium-mentességét hirdető könyv valóságos életveszélybe sodorta szerzőjét?

A mű teljes címe: *Christianity not Mysterious: Or, a Treatise shewing, that there is nothing in the GOSPEL Contrary to REASON, nor ABOVE it: And, that no Christian Doctrine can be properly call'd a MYSTERY.* A könyv három részből áll. A rövid első rész az ész és a tudás mibenlétét taglalja locke-iánus terminológiában. A második rész azt igyekszik bizonyítani, hogy az evangélium tanításai nem ellentétesek az ész megfontolásaival. A harmadik, legterjedelmesebb rész pedig leírja, milyen úton-módon kerültek be a különböző misztériumok a keresztény vallásba.

Az első rész elején Toland leszögezi, hogy minden ideánk végső soron érzékelésből vagy reflexióból származik. A tudás pedig az ideák megfelelésének vagy meg nem felelésének felfogása. Az első fontos következtetés, amelyet Toland levon: amiről nincsen ideánk, arról semmiféle tudásunk sem lehet. A tudásnak két típusa van: a megfelelést közvetlenül, közbülső ideák nélkül ragadjuk meg az olyan magától értetődő állítások esetén, mint kettő meg kettő az négy, vagy a rész kisebb az egésznél. Az értelem azonban sokszor képtelen arra, hogy közvetítés nélkül felfogja az ideák megegyezését vagy meg nem egyezését. Ekkor a két szélső idea közé iktatott ideákat hívunk segítségül. Minden lépésnek, amelyet az elme a két szélső idea között megtesz, ugyanolyan önevidensnek kell lennie, mint az intuícióval megragadható egyezések előbb ismertett típusa esetén. Ez a demonstráció. (Az intuíció kifejezést Toland maga nem használja.) Ha sem intuícióval, sem demonstrációval nem tudjuk belátni ideáink megegyezését vagy meg nem egyezését, akkor legfeljebb valószínűségekről beszélhetünk, valódi tudásról semmiképp.¹⁶

Toland szépen felmondta a leckét Locke *Értekezéséből*. Mielőtt azonban következtetéseit saját céljai érdekében felhasználná, tesz egy alapvető megkülönböztetést az *információközlés eszközei (means of information)* és a *meggyőződés alapjai (grounds of persuasion)* között. Az információközlés eszközei azok a csatornák, amelyeken keresztül ismeretek jutnak tudomásunkra. Két ilyen út van: a *tapasztalat* és a *tekintély*. A tekintélynek megint két formája van: *emberi* és *isten*i. Ezek az utak leírják, hogyan jutunk információkhoz – helyeslésünk vagy elutasításunk azonban attól függ, áll-e rendelkezésünkre *bizonyíték*. A bizonyíték *meggyőződésünk egyetlen alapja*: az, ami ellenállhatatlanul kiváltja helyeslésünket (TOLAND 1696 (1996), 16–24). Ha egy állítás meghaladja közönséges, egyszerű, világos hétköznapi fogalmainkat, vagy összehétközhetetlen ellentétben áll velük, el kell vetnünk – máskülönben semmiféle kritériummal nem rendelkezünk annak eldöntésére, mi igaz és mi nem: minden agyszülemény és kiméra egyaránt létjogosultságot élvezne. Mindaz, ami meghaladja az észet, az ész számára semmi. Észfeletti, észellentétes, misztérium, titok, felfoghatatlan, semmi: szinonim kifejezések. Ha a Szentírás bármilyen jelentést hordoz, annak az ész számára felfoghatónak kell lennie. Isten a kinyilatkoztatás révén közölni szándékozott valamit az emberekkel, ezért azt számukra felfogható módon kellett megtennie. Emberi ésszel

¹⁶ TOLAND 1696 (1996), 11–15; vö. LOCKE *Értekezés* IV/III/1–7. Itt és a továbbiakban az *Értekezés* szöveghelyeit az alábbi módon adom meg: könyv/fejezet/paragrafus.

felfoghatatlan kinyilatkoztatás az emberek számára éppoly értelmetlen és jelentésnélküli, mint a madárcsicsergés.¹⁷

Ha mindent misztériumnak tekintenénk, amit nem érthetünk meg maradéktalanul és tökéletesen, egyedül akkor járnánk el következetesen. Hiszen a szubsztanciák valódi lényege tökéletesen megismerhetetlen számunkra. Elménk meghatározott idea-kötegekkel szembesül, és feltételezi, hogy ezek rendelkeznek hordozóval, amely a dolgok reális szubsztanciája. Az ideakötegekeinket önkényes névadási aktussal elnevezzük, ez a nominális esszencia, amely azonban a valódi lényegről semmit nem árul el. Ezen az alapon az egész világegyetem merő titokzatosság, titokzatos benne minden növény és kő.¹⁸ Korlátozott tudásunk tehát nem ok arra, hogy mindjárt az emberfeletti dolgok birodalmában keressünk megnyugvást.

A kinyilatkoztatásnak ésszerűnek kell lennie. Csakhogy tetszőleges számú világos és koherens filozófiai rendszer fabrikálható. Külön bizonyítást igényel tehát az, hogy a Szentírás isteni eredetű, hiteles kinyilatkoztatás, nem pedig emberi konstrukció.¹⁹ A Szentírás interpretációjának ugyanazokat a szabályokat kell követnie, amelyeket bármilyen más könyv interpretációja követ; és mielőtt hitelt adnánk valamilyen emberi vagy isteni kijelentésnek, egyaránt alaposan meg kell vizsgálnunk autenticitásukat:

„Ő, boldog és gondtalan az a rendszer, amely egy csapásra mentesül a történelmet, a képletes és szó szerinti jelentéseket, a szerző képességeit és a körülményeket illető fáradságos megfontolások, és az értelmezés minden más eszközei aló! Az ember bölcsességét és tanultságát tettei és beszéde alapján ítéljük meg, Isten azonban – aki biztosított bennünket arról, hogy *nem hagyja magát bizonyosság nélkül* (ApCsel 14,17) – semmiféle elsőbbséget nem élvez a legelvakultabb fanatikussal, vagy – hovatovább – magával az ördöggel szemben.” (TOLAND 1696 (1996), 34.)

„A Szentírás értelmezésében nem kell követnünk egyetlen olyan szabályt sem, amely különbözik bármilyen más könyv interpretálásában általánosan alkalmazott szabályoktól.”²⁰

Locke ismeretelmélete sokak szerint önmagában is veszedelmes volt az ortodoxiára nézve, nemcsak a felelőtlen szabadgondolkodók kezében vált azzá. Edward Stillingfleet, Worcester püspöke úgy értelmezte Locke szavait²¹, hogy tudásunk alapját a világos és elkülönített ideák jelentik. Ahol ezek hiányoznak, ott tudásról sem lehet szó. Az igazság ezzel szemben az, hogy Stillingfleet kritikája inkább Toland érvelésére alkalmazható. Locke Stillingfleetnek írt válaszában felhívja a püspök figyelmét arra, hogy az *Értekezés* sosem csupán ideákat tett meg minden ismeretünk forrásának, hanem ezek megegyezésének vagy meg nem egyezésének az észlelését, és annak bizonyosságát, hogy ideáink „megfelelnek a dolgok valóságának.” (LOCKE *Értekezés* IV/IV/18.; YOLTON 1956 (1996), 124–125.) Toland ebben egyetért Locké-kal, mégis messze menően kiaknázza azt a körülményt, hogy az átlényegülésről és az elkárhozásról nem rendelkezünk világos és elkülönített ideával, *következésképpen* tudással sem rendelkezhetünk rólok.

¹⁷ TOLAND 1696 (1996), 26–37; vö. pl. LOCKE *Értekezés* IV/XVIII/3.

¹⁸ TOLAND 1696 (1996), 82–87; vö. LOCKE *Értekezés* II/XXIII, III/III/15.

¹⁹ TOLAND 1696 (1996), XXV–XXVI; vö. LOCKE *Értekezés* IV/XIX/4–15.

²⁰ TOLAND 1696 (1996), 49.; vö. LOCKE *Értekezés* IV/XV/4.

²¹ Lásd például Edward Stillingfleet műveit, különösen: *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity*, 1697.

Stillingfleet szerint a locke-i ismeretelmélet legveszélyesebb eleme a szubsztanciá-
tan. Ha a szubsztanciák valóságos lényege megismerhetetlen, hogyan alapozható-
ak meg azok az esszenciális keresztény doktrínák, amelyekben a szubsztancia fogal-
ma központi szerepet tölt be, mint például a megtestesülés, illetve a Szentháromság
esetében? Nem fognak-e ezek a tanok óhatatlanul az ismeretelméleti szkepticizmus
áldozataul esni? (YOLTON 1956 (1996), 133.)

Noha Stillingfleet aggodalma nem volt alaptalan, két megjegyzéssel árnyalnunk kell
a helyzetet. Először is, a szubsztancia Locke-féle felfogását legalább egyszer és leg-
alább részben éppen a Szentháromság védelmében használták fel. William Sherlock
(1641(?)–1707) 1690-ben olyan Szentháromság-koncepcióval állt elő, amely számot vet
a szubsztancia megismerhetetlenségével, ezért egészen más terminusokkal írható le
– olyan terminusokkal azonban, amelyek nem idegenek az *Értekezés* világától. Sher-
lock a kölcsönös tudatosság (*mutual consciousness*) fogalmával írta le a három isteni
személy viszonyát, némiképp hasonlóan Damaszkuszi János *περιχώρησις* (*perikhó-
részisz*) fogalmához. Locke személyes azonosság teóriájában a tudat hasonló sze-
repet tölt be, mint Sherlock Szentháromság-koncepciójában a kölcsönös tudat (THIEL
2000, 217–224). Igaz ugyan, hogy Sherlock és Locke között nincsen szó direkt átvétel-
ről (Sherlock 1690-ben jelenti meg elméletét, és bár Locke csak az 1693-as második
kiadásban teszi közzé a személyes azonosságról szóló fejezetet, kéziratának tanúsá-
ga szerint a gondolat csíráiban már évtizedekkel korábban létezett). Igaz, hogy Sher-
lock teóriája nem volt éppen ortodox, de annyi mégis kiderül az esetből, hogy az *Érte-
kezés* hatása nem volt szükségképpen destruktív a hagyományos dogmákra nézve.
Másodsor, Toland *nem* azon a módon használta fel a szubsztanciákat illető tudatlan-
ságunkat, ahogyan azt Stillingfleet előrevetítette. Toland azzal érvelt, hogy értelmünk
csekély és korlátozott volta nem kényszeríthet bennünket arra, hogy alázatosan elis-
merjük felfogóképességünket messze meghaladó misztériumok létezését, hiszen az
értelem inherens tulajdonsága, hogy nem képes a dolgok mélyére hatolni (mindazonál-
tal Toland elégedett volt az emberi megismerőképeség e limitált hatékonyságával is).
Locke szkepticizmusát tehát nem úgy használta fel az ortodoxia ellenében, ahogyan
azt Stillingfleet megjósolta.

A *Christianity not Mysterious* legkimerítőbb bírálata Peter Browne-nak (1665–1735),
a dublini Trinity College igazgatójának nevéhez fűződik.²² *A Letter in Answer to a
Book entitled Christianity not Mysterious, As also to all those who set up for REASON
and EVIDENCE in Opposition to REVELATION & MYSTERIES* című írását Narcissus
Marsh, Dublin érseke megbízásából készítette el. Browne – noha tisztában van azzal,
hogy Toland felhasználta Locke filozófiájának egyes elemeit, és hivatkozik is Locke-
ra (BROWNE 1697 (1996), 43–44) –, támadásait elsősorban mégis Toland saját lelemé-
nyei ellen összpontosítja. Rávilágít arra, hogy Toland különbségtétele a meggyőződés
alapjai és az információközlés eszközei között alapvetően hibás: a valóságban gyak-
rabban adunk hitelt mások szavainak, mint ahányszor saját szemünkkel vagy eszünk-
kel győződünk meg a dolgokról. Ha valaki megérti például a következő kijelentést: *a
háromszög szögeinek összege egyenlő két derékszöggel*, de nem érti a hozzá tartozó
levezetést, az éppen annyira *tudja*, hogy a háromszög szögeinek összege egyenlő két
derékszöggel, mint aki maga képes is ezt az állítást bebizonyítani. A különbség köztük
csupán annyi, hogy a geometriailag pallérozatlan elme meggyőződésének alapja taní-

²² Browne 1710-től haláláig Cork püspöke.

tómesterének *tekintélye*, míg a jó geométer meggyőződésének alapja a – Toland által egyedül érvényes alpnak tekintett – *bizonyíték* (BROWNE 1697 (1996), 20–29).

Browne megfontolt és dörzsölt debattőr, nem az a fajta, aki fejjel megy a falnak, és ellenfele minden egyes állítását mindenáron cáfolni akarja. Aki erre számít, meglepve olvashatja a következőket:

„Tehát jelentős különbség van e két állítás között: *A kereszténység nem titokzatos, és A kereszténységben nincsenek misztériumok*. Az első nagyon is igaz, a második tökéletesen hamis.” (BROWNE 1697 (1996), 9.)

Browne lényegében jóváhagyja a címben megfogalmazott, egyértelműen provokatívna szánt állítást. A kereszténység egyszerű, a keresztény hit ésszerű, különösen a zsidók törvényeinek bonyolultságával és ésszerűtlenségével összevetve. Néhány egyszerű parancsban mindaz megfogalmazódik, ami az egész emberi nem boldogságához és üdvösségéhez szükséges. A Szentírás szövege érthető, és noha vannak benne nehezen dekódolható passzusok, teljességgel felfoghatatlan egy sincs (BROWNE 1697 (1996), 8–10). Browne olyasféle képet rajzol itt a kereszténységről, mint Locke, amikor a kereszténység ésszerűségét taglalja a *Reasonableness*-ben.²³ Mindezek ellenére, mint az a fenti idézetből is kiderül, Browne mégsem gondolja úgy, hogy a kereszténység mentes lenne az emberi ész meghaladó talányoktól. Bármely keresztény misztérium két mozzanatra bontható, és mindkét mozzanat tekintetében jogos a misztérium elnevezés. Vegyük Browne példáját, az első korintusi levél alábbi verseit:

„Íme, titkot mondok nektek: Nem fogunk ugyan mindnyájan elhunyni, de mindnyájan el fogunk változni. Egyszerre, egy szempillantás alatt, az utolsó harsonaszóra, mert meg fog szólalni a harsona, és a halottak feltámadnak romolhatatlanságban, mi pedig elváltozunk.” (15,51–52)

Ezt a kinyilatkoztatást misztériumnak tekintjük, amennyiben ésszel felfogjuk. Megértjük az „elváltozni”, „feltámadni” stb. szavakat, ugyanakkor tudjuk, hogy ennek a jövőre vonatkozó állításnak sosem juthattunk volna tudomására kinyilatkoztatás hiányában. Misztériumnak tekintjük ugyanakkor azért is, mert fogalmunk sincs és nem is lehet arról, hogy mindez pontosan hogyan fog bekövetkezni. Az elkövetkező világról ebben a világban nem szerezhetünk tudomást, csakis ennek a világnak a nyelvén. Ennek a világnak a nyelve sohasem lesz képes kimerítően leírni az eszkatologikus eseményeket, amelyek már nem a számunkra ismert világ eseményei többé. Analógiák révén azonban, amelyek tökéletesen érthetőek, mégis ismeretekre teszünk szert a felettünk álló dolgokra vonatkozólag: ez történik az idézett páli jóvendülésben is. Browne véleménye szerint tehát minden misztérium egyszerre érthető és felfoghatatlan (BROWNE 1697 (1996), 13–15).

Browne személyében tehát Toland egy olyan kritikusát ismerhettük meg, aki elsősorban nem a locke-i alapvetést veszi célba, talán éppen azért, mert Toland saját konstrukcióit könnyebb prédának találta. Nem elhanyagolható körülmény, hogy emellett Browne Toland talán legalaposabb bírálója volt.²⁴

Locke a hitet és az ésszel vagy tudást elválasztja egymástól. A tudás az elme természetes tevékenységeinek (érzékelés és reflexió) segítségével tett felfedezés. A hit olyan ítélethez adott hozzájárulás, amelyet az elterjesztője iránti bizalomból fogadunk el (LOCKE Értkezés IV/XVIII/2). Hit tárgyai az észfeletti dolgok (Locke példái egy múlt-

²³ Vö. pl. LOCKE 1823 (1963), 12–18; SZÁNTÓ 2004, 114–117.

²⁴ YLTON 1956 (1996), 122. Browne itt-ott Locke-nak is címez néhány bíráló megjegyzést, érvelésének általános tendenciája azonban mégsem ez.

beli és egy jövőbeli esemény: a fellázadt angyalok bukása és a feltámadás), továbbá azok, amelyekről az ész csak valószínű állásfoglalást képes adni. Ha egy kérdésben mind az ész, mind pedig a kinyilatkoztatás állást foglal, és pedig ellentétesen, feltétlenül az előbbinek kell bizalmat szavaznunk, mert az utóbbi állásfoglalás mindig annyival bizonytalanabb az előbbinél, amennyi bizonytalanság a kinyilatkoztatás valódiságát terheli. Az arra vonatkozó tudás bizonyossága, hogy egy tétel kinyilatkoztatás, nem haladhatja meg az ész egyértelmű ítéletének bizonyosságát. (LOCKE Értekezés IV/XVIII/8–10.)

Hogy mi minősül kinyilatkoztatásnak, azt az észnek kell megítélnie. Ennek hogyanját Locke sehol sem részletezi pontosan. Valószínű azonban, hogy az észnek a IV/XV/4-ben leírt szempontok alapján kell megítélnie a tanúságtétel hitelességét.²⁵ Ezenkívül az észnek nem csak azt kell megítélnie, mi kinyilatkoztatás, hanem bizonyos mértékig annak tartalmát is. Ha ugyanis ez a tartalom ellentmond az ész világos ítéleteinek, akkor nem tekinthető kinyilatkoztatásnak. Ha úgy találjuk, a tartalom nem mond ellent ezen ítéleteknek, akkor már csak azt kell eldöntenünk, kinyilatkoztatással van-e dolgunk vagy sem (LOCKE Értekezés IV/XVIII/5).

Úgy tűnik, Toland minderről némiképp eltérően vélekedik. Abban egyetért Locke-kal, hogy az észnek kell eldöntenie, mit tarthatunk méltán kinyilatkoztatásnak. Az ész feletti dolgok azonban nem minősülhetnek isteni revelációnak, amint az a könyv alcíméből is látható. Valóban, Toland szerint az efféle obskúrus tanítások a papság ármányainak következtében kerülhettek be a kereszténységbe, így nem autentikusak. Feltétlenül ki kell őket gyomlálnunk a tiszta, ésszerű, romlatlan, kinyilatkoztatott kereszténységből. Az észfeletti dolgok likvidálása azonban egy jelentős következménnyel jár: a hit és az ész Locke-féle szétválasztása megszűnik. A hitnek nincs olyan specifikus tárgya, míg Locke-nál az észfeletti volt a hit-specifikus kategória. Toland a következőket írja hit és ész viszonyáról:

„Ha tudás, azt jelenti, hogy értjük, amit hiszünk [believ'd], akkor azt állítom, hogy a *hit* [faith] *tudás* [knowledge]; mindvégig ezt bizonygattam.” (Kiemelés az eredetiben.) (TOLAND 1696 (1996), 139.)

Kettejük nézetkülönbsége annyira nyilvánvaló, hogy Locke ki is játszotta ezt a kártyát Stillingfleettel való vitájában:

„A hit [faith] megáll önmagában és saját alapjain nyugszik, nem lehet onnan eltávolítani és áthelyezni a tudás alapjaira. Ezek az alapzatok oly távol vannak attól, hogy megegyezzenek vagy hogy bármi közös vonásuk legyen, hogy abban a pillanatban, amikor a hit bizonyossággá válik, a *hit megszűnik*: tudás immár, és többé nem hit.” (Kiemelés az eredetiben.)²⁶

Locke kiáll a hit mellett, és – összhangban az ortodox pozícióval – az észről való függetlenségét, autonómiáját hangsúlyozza. S hogy nem csak a püspök vádjai hatására vette védelmébe a hitet, az nyilvánvaló: a *Reasonableness of Christianity* konklúziója a megigazuláshoz vezető hit jelentőségének felismerése. Az ésszerűség első sorban ennek a hitnek az egyszerűségét, ökonomikus voltát és hatékonyságát jelenti, és nem pedig tartalmának ésszerűségére vonatkozik (BIDDLE 1976, 421–422; SZÁNTÓ

²⁵ 1. tanúságtévők száma, 2. feddhetetlensége, 3. szakismerete, 4. szándéka, 5. a beszámoló integritása, 6. ellentétes tanúságtételek.

²⁶ *Mr. Locke's Reply to the Right Reverend the Lord Bishop of Worcester's Answer to his Letter*, idézi BIDDLE 1976, 422.

2004, 116–117). A nézeteltérés vitathatatlan Locke és Toland között, méghozzá egy nem kis jelentőségű kérdésben.

A *Christianity not Mysterious* első része tartalmazza az ismeretelméleti megfontolások zömét. Ez a fejezet az első kiadásban nem szerepelt, és a második kiadásban a 174 oldalból csupán tizennyolcat tesz ki. Mindez mutatja, hogy nem az ismeretelmélet alkotja a könyv lényegét. Locke filozófiája eszköz volt a tulajdonképpeni cél eléréséhez. Toland szándéka az volt, hogy a korrupt, gonosz papság csalásait leleplezze, az intézményes (állam)egyház valódi természetét bemutassa, és tekintélyét ezzel megsemmisítse. Felforgató, radikális gondolatok voltak ezek a XVII. század végén. A konfliktus tétje nem egyszerűen az ész és a kinyilatkoztatás episztemológiai státusza volt, hanem az, hogy kinek a joga az igazság autoritatív interpretálása (CHAMPION 1992, 9–10).

Miután Toland bebizonyította, hogy az emberi ész meghaladó misztériumoknak semmi keresnivalójuk nincs a Szentírásban²⁷ és a keresztény vallásban, de konstátálta, hogy mégis lépten-nyomon ilyenekbe ütközünk a kereszttől az úrvacsorán át a szentgyónásig²⁸, felvetődik a kérdés, hogy vajon hogyan kerültek be a kereszténységbe?

Az első csapást szerinte a görög filozófián nevelkedett pogánykeresztények mérték az eredeti, tiszta kereszténységre azzal, hogy egyrészt platonikus és hellenisztikus terminológiát, másrészt a pogány kultuszok elemeit keverték bele. A második csapás a kereszténység államvallássá tétele és intézményesülése volt. A kereszténység végromlását az önálló autoritással rendelkező papság szellemi diktatúrája hozta el. Az eredmény: érthetetlen rítusok, nagyszabású ceremóniák, konszekrációk, szimbólumrendszerek, szentképek, búcsúk – megannyi kelléke a vallási életnek, amelyek mindazonáltal épp a lényegét illetően tartják tudatlanságban a laikusokat. (TOLAND 1696 (1996), 151–168.)

Vagyis a misztérium a papi fortély leghatékonyabb találmánya. A klérus a vallással kapcsolatos tudás monopolizálására, és az ezáltal kiszolgáltatottá váló, üdvösségével tetszőlegesen zsarolható laikusok szellemi leigázására tör. A Toland által valósággal démonizált papok felfoghatatlan problémákat vitatnak meg érthetetlen nyelven, érthetetlen szavakat mormolnak, érthetetlen cselekvéseket hajtanak végre, s mindezt szemmel láthatóan igen nagy szakértelemmel. Az egyszeri hívő tisztelettel vegyes félelemmel szemléli őket tevékenységükben, és elismeri, hogy képességei gyengék ahhoz, hogy saját üdvössége ügyében eljárjon, ezért inkább mindenestül a szakértőkre bízta magát. A misztérium veszélyes politikai fegyver, így a leleplezés is veszélyes politikai vállalkozás. De Toland vállalja a kockázatot.

Miről szól a *Christianity not Mysterious*?

Arról, hogy a kereszténység kinyilatkoztatott, racionális észvallás. Írott dokumentuma a Biblia, melynek mondanivalója a közönséges emberi értelem vagy – másképpen – minden ember számára hozzáférhető. Nincs szükség közvetítőre, épp ellenkezőleg: minél több áttételen keresztül jut el Isten szava a hívőhöz, annál jobban károsodik az eredeti üzenet. Mindenkinek megvan tehát a képessége, joga és kötelessége, hogy a kinyilatkoztatást személyesen tanulmányozza. Ilyesmit szoktunk-e érteni deizmuson? Vajon nem inkább a reformáció sarkalatos elvei ezek?

²⁷ A 3. rész 3. fejezetében Toland felsorolja azokat a szentírási passzusokat, ahol előfordul a „misztérium” kifejezés, és bizonyítani igyekszik, hogy ez a szó sohasem fordul elő „észfeletti” vagy „észellentétes” jelentésben.

²⁸ Toland elismerte e szentségek bibliai alapjait; azt a „felhajtást” ítélte el, amely az évszázadok során kialakult körülöttük, amely misztifikálta őket, ezáltal megszüntetve eredeti, egyszerű ünnep-jellegüket. L. TOLAND 1696 (1996), 153; 165; 168.

KONKLÚZIÓ

A XVIII. századi vallási libertinizmus gyökereit a „puritán forradalom” táján kell keresgelnünk (HILL 1995, 54). Ugyan az egységes puritanizmus az 1640-es években felbomlott, és helyét számos, különféle szekta foglalta el, az egyik legfontosabb puritán ideál, a presbiteriánus típusú egyházszervezet apostoli ideálja tovább élt, átvészelve mind a Stuart-restaurációt, mind pedig a Dicsőséges Forradalmat. Az 1680-as és 1690-es években a formálódó Whig párt protestáns disszenteriei képviselték ezt az ideált, a kvázi-pápista anglikán államegyház hierarchiájának ellenében. Ebben a diskurzusban az Úr szőlejét odaadóan gondozó munkások szerepében tetszelgő papok „leplezése” a whig politikusok nem ritkán alkalmazott, bevett taktikája volt. Robert Howard, John Trenchard és John Dennis – előbbi kettő whig parlamenti képviselő – szinte szóról szóra visszhangozzák egymás – és Toland – szavait az egyház fokozatos erkölcsi hanyatlásáról és a csak saját érdekeiket szem előtt tartó papok hataloméhségéről.²⁹ Sem akkor, sem most nem az a fontos, hogy ki kitől kölcsönözte az érveket és gondolatokat. Akkoriban ez az érvelés a disszenteriek és szabadgondolkodók körében gyakran bevett politikai fegyver volt. Számunkra pedig az a lényeges, hogy Toland érvelése korántsem unikális, és semmiképpen nem *specifikusan* deista.

A filozófiatörténészek körében az az elképzelés tartja magát, hogy a felvilágosodás felülről lefelé építkezett. Egy szűk szellemi elit radikális gondolatai a nyomtatott sajtón keresztül a társadalom egyre szélesebb rétegeiben fejtették ki hatásukat, és ez végül is a társadalmi berendezkedés gyökeres változásához vezetett Nyugat-Európában. Ha azonban a radikális gondolatok óriási tömegeket involváló politikai-társadalmi események (reformáció, angol forradalom, janzenista mozgalom stb.) szublimátumai, akkor a helyzet éppen fordított. A modernitás születésében sokan különösen nagy jelentőséget tulajdonítanak a deista mozgalomnak. Barnett furcsállja, hogy azok a szerzők, akik ezt az álláspontot képviselik, átlagosan öt deistát neveznek meg. Természetesen ennél komolyabb érveket is felsorakoztat amellett, hogy nincs különösebben sok értelme deista mozgalomról vagy deizmusról beszélni. Barnett szerint történelmi evidenciáink vannak arra nézve, hogy a felvilágosodás korát a „bottom-up” folyamatok túlsúlya jellemezte a „top-down” folyamatokhoz képest, sokszor pedig épp az evidenciák hiánya a beszédes (BARNETT 2003, 11–80).

Négy fő kérdés merült fel eddigi fejtegetéseink során: (1) Hatott-e Locke Tolandra? (2) Deista volt-e Toland? (3) Hatott-e Locke a deizmusra? (4) Létezik-e deizmus? Ezek a kérdések természetesen nem válaszolhatók meg egymástól függetlenül. Ha (4)-re nemmel felelünk, csak az (1)-nek van értelme. Ekkor áll elő az az eset, amelynek lehetőségét dolgozatom elején felvettem: a deizmus definícióját firtató kérdés eleve elhibázott, és ez magyarázza a sorozatos kudarccokat. Ha viszont a (2)-re adunk tagadó választ, a többitől még nem mondtunk semmit.

Az első kérdésre triviálisan *igen* a válasz. Toland átveszi az *Értekezés* terminológiájának egy részét, és személy szerint is utal Locke-ra. Ennyit azonban eddig is tudunk. Azt kell mondanunk, hogy a locke-i filozófia változtatás nélkül *nem* volt alkalmas Toland céljaira. Kevés, de lényeges változtatásokat kellett eszközölnie az eredeti elméleten, elsősorban az észfeletti dolgok, a hit és a tudás problémakörében.

²⁹ Howard: *History of Religion*, 1694; Trenchard: *The Natural History of Superstition*, 1709, Dennis: *Priestcraft distinguished from Christianity*, 1715. BARNETT 2003, 90–94.

A második kérdésben csak a *Christianity not Mysterious* című könyv alapján tudunk ítéletet hozni. Nos, a szóbanforgó írás *nem* deista mű. Olyan célokat képvisel, amelyek a deistáknál jóval szélesebb kör számára is meghatározó jelentőséggel bírt. Vagy Howard és az egész Whig párt deista volt, vagy a *Christianity not Mysterious* nem az.

Azt már a dolgozatom elején előrebocsátottam, hogy a deizmussal kapcsolatos általános kérdéseket ((3) és (4)) ezen a helyen nem tudom megválaszolni. Mindazonáltal az az eredmény, hogy a deizmus emblematikus figurájaként számon tartott szerző, Toland fő műve nem deista, előrevetíthet valamit a (4)-re adható válaszból. Mindenesetre Toland további műveinek, illetve Collins, Tindal és a többiek írásainak részletes elemzése nélkül nem szabad állást foglalnunk.

EPILOGUS: TOLAND ÉS A MUSZLIM EVANGÉLIUM

A dolgozat elején felvetett kérdéseket – jól vagy rosszul, de – megválaszoltam, a konklúziókat ennek megfelelően levontam; ezeket a tartozásokat tehát törlesztettem. Mi lehet még hátra?

Egyvalakinek vagyok még adósa: John Tolandnak. Köztudott, hogy nem mindennapi becsvágy lakozott benne, ezért valószínűleg büszkeség töltene el, ha tudná, hogy a XXI. századi Magyarországon tanulmányt írnak róla. Mindazonáltal egészen biztosan rossz néven venné, ha e tanulmány végkicsengése ez lenne: John Toland jámbor kálvinista volt.

John Toland nem volt jámbor kálvinista.

Valószínűleg részt vett a XVIII. század leghírhedtebb eretnek szövegének, a *Traité des trois imposteurs* megírásában.³⁰ Ez az írás Mózeset, Jézust és Mohamedet mint az emberiség történetének legnagyobb csalóit mutatja be.

1709-ben pedig szenzációs felfedezést tett: egy amszterdami könyvtárban váratlanul ráakadt Barnabás elveszettnek hitt evangéliumára (TOLAND 1999, 115).

Barnabás evangéliuma valóban létezik: két XVI. századi kéziratban maradt fenn, az egyik egy olasz és egy spanyol nyelvű. A szakemberek egyhangúan középkori hamisítványnak tekintik. Számos súlyos, néha mulatságos tévedés erősíti ezt a véleményt. Vannak azonban, aki úgy tartják: létezett egy korai Barnabás-evangélium, amelyre a koholmány szerzője támaszkodott. Olyan teológiai megfontolások olvashatóak kiugyanis a szövegből, amelyek a XV. században már messzemenően anakronisztikusnak számítottak (BLACKHIRST 2000, 1–22).

Nazarenus: Or, Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity (1718) című művében³¹ Toland a tudós hermeneuta szerepében lép az olvasó elé. Hangvétele nem polemikus, épp ellenkezőleg: merőben tudományos alapon, hatalmas patrisztikus és kortárs exegetikus apparátust mozgatva kimutatja, hogy Barnabás evangéliumának hitelességéhez éppannyira nem fér kétség, mint a kanonikus evangéliumokéhoz. Vagy: éppannyi kétség fér Barnabás evangéliumának hitelességéhez, mint a kanonikus evangéliumokhoz. Toland mindkét lehetőséget megengedi. A kétértelműséget tökélyre fejleszti ebben a művében.

³⁰ CHAMPION 2003 pp. 170-173. A *Traité* többféle kézirat formájában is lappangott. Toland az 1719-ben Levier kiadásában megjelent első nyomtatott verzió megírásában vehetett részt

³¹ Ez a mű egy 1709-es, Savoyai Jenő magánhasználatára szánt, francia nyelvű kézirat jelentősen bővített és szalonképebb változata.

Míg 1696-ban csak a papság autoritását kérdőjelezte meg, 1709-ben, illetve 1718-ban már egy logikai lépéssel tovább ment, és a papi tekintélyre alapozott kánon hitelenségét firtatta, pontosabban a „kanonikus” és az „apokrif” fogalmát relativizálta.

Sok minden van még Toland rovásán, de legalább ennyivel tartoztunk neki.

IRODALOM

- BAIRD, WILLIAM 1992. *History of New Testament Research. Vol. 1: From Deism to Tübingen*. Minneapolis: Fortress Press.
- BARNETT, S. J. 2003. *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*. Manchester – New York: Manchester University Press.
- BERMAN, DAVID 1988. *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*. London – New York – Sydney: Croom Helm.
- BIDDLE, JOHN C. 1976. John Locke's Critique of Innate Principles and Toland's Deism. *Journal of the History of Ideas, Vol. 37, No. 3.*, 411–422.
- BLACKHIRST, R. 2000. *Was there an early Gospel of Barnabas?* *Journal of Higher Criticism* 7(1) 1–22. <http://www.depts.drew.edu/jhc/>
- BROWN, STUART (ed.) 1996. *British Philosophy and the Age of Enlightenment*. London: Routledge.
- CHAMPION, JUSTIN A. I. 1992. *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and its Enemies, 1660–1730*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHAMPION, JUSTIN A. I. 2003. *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696–1722*. Manchester–New York: Manchester University Press.
- FORD, DAVID F. (ed.) 2001. *The Modern Theologians*. Oxford: Blackwell Publishers.
- ISRAEL, JONATHAN 2002. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press.
- HILL, CHRISTOPHER 1995. Freethinking and libertinism: the legacy of the English Religion. In LUND 1995, 54–70.
- LOCKE, JOHN 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford.: Vassányi Miklós és Csordás Dávid. Budapest: Osiris.
- LOCKE, JOHN 1823 (1963). *The Works of John Locke*. Vol. VII. Aalen: Scientia Verlag.
- LUND, ROGER D. (ed.) 1995. *The Margins of Orthodoxy: Heterodox Writing and Cultural Responses, 1660–1750*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARSHALL, JOHN 1994. *John Locke: Resistance, Religion, Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARSHALL, JOHN 2000. Locke, Socinianism, „Socinianism”, Unitarianism. In M. A. Stewart (ed.): *English Philosophy in the Age of Locke*. Oxford: Oxford University Press. 111–182.
- MCGRATH, ALISTER E. 2002. *Bevezetés a keresztény teológiába*. Ford.: Zsengellér József. Budapest: Osiris.
- NUOVO, VICTOR 1997. *Locke and Christianity: Contemporary Responses to The Reasonableness of Christianity*. Bristol: Thoemmes Press.
- NUOVO, VICTOR 2000. Locke's Theology. In M. A. Stewart (ed.): *English Philosophy in the Age of Locke*. Oxford: Oxford University Press. 183–215.
- NUOVO, VICTOR (ed.) 2002. *John Locke: Writings on Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- POCOCK, J. G. A. 1995. Within the Margins: the Definitions of Orthodoxy. In LUND 1995, 33–53.
- ROGERS, G. A. J. 1995. John Locke: A Conservative Radical. In LUND 1995, 97–115.
- STEPHENS, WILLIAM 1696 (1990). *An Account of the Growth of Deism in England*. Los Angeles: University of California.
- SZÁNTÓ VERONIKA 2004. Toleráns eretnokség – eretnek tolerancia. Viták John Locke the Reasonableness of Christianity című műve körül. *Világosság*, 1. 103–120.
- THIEL, UDO 2000. The Trinity and Human Personal Identity. In M. A. Stewart (ed.): *English Philosophy in the Age of Locke*. Oxford: Oxford University Press. 217–243.
- TOLAND, JOHN; BROWNE, PETER 1696 (1995). *Christianity not Mysterious. A Letter in Answer to Christianity not Mysterious*. Ed. John Valdimir Price. London – Tokyo: Routledge – Thoemmes Press.
- TOLAND, JOHN 1999 *Nazarenus*. Ed. J. A. I. Champion. Oxford: Voltaire Foundation.
- YOLTON, JOHN W. 1956 (1996). *John Locke and the Way of Ideas*. Bristol: Thoemmes Press.



Rudolf Uher: Párhuzamosok, 1965, Fa