

Simon József

A kleitomakhoszi ateista-katalógus recepciója a kora újkori Erdélyben

BEVEZETÉS

Christian Francken¹ valószínűleg az első olyan szerző az európai filozófiatörténetben, aki egyik művében mindenfajta filozófiai vagy teológiai távolságtartás nélkül fogalmazta meg a metafizikai istenfogalom kritikáját. A racionális teológia különféle tételeinek e bírálata az antik ateizmusra utaló történeti szöveghelyek kísérik. Ezúttal nem az a szándék vezérel, hogy bemutassam az ateizmus *metafizikai* témájának Francken műveiben megjelenő formáját, hanem inkább arra teszek kísérletet, hogy az antik ateizmusra vonatkozó kijelentések funkcióját vizsgáljam meg. Mindenekelőtt a különféle *történeti* elképzelések és a különböző *metafizikai* felfogások közötti viszonyra szeretnék rávilágítani. Dolgozatom elsősorban filológiai jellegű; kétségtelen, hogy az elemzett kéziratok a hellenizmus kori szkepticizmus *erdélyi* recepciójának legfontosabb szövegrészleteit tartalmazzák. A tanulmány második részében arra kívánok rámutatni, hogy nem pusztán csak arról van szó, hogy a magyar kultúrkörben is tetten érhető az a lelkesedés, amely Európa-szerte kíséri a szkepticizmus szövegeinek újrafelfedezését, hanem arról is, hogy e recepció sajátos módon illeszkedik az erdélyi radikális vallási gondolkodás kontextusába.

A tanulmányom alapjául szolgáló mű Francken második erdélyi tartózkodása alatt születik 1590 körül, amikor is a német filozófus a kolozsvári antitrinitárius kollégium professzoraként tevékenykedett. E helyt most egy kéziratban fennmaradt művét szeretném bemutatni: azt a kifejezetten ateista szemszögből megfogalmazott írást, amely a *Disputatio inter Theologum et Philosophum de incertitudine religionis Christianae*² (Egy teológus és egy filozófus vitája a keresztény vallás bizonytalanságáról) címet viseli. A mű keletkezésével kapcsolatos bonyolult filológiai kérdéseket ezúttal mellőzöm.

A *Disputatiót* a szakirodalom – elsősorban Keserű Bálintot, Lech Szczuckit és Pirnát Antalt (PIRNÁT 1971, 363–392) kell itt megemlítenünk – mindeddig a radikális protestantizmus más korabeli *kelet-európai* jelenségeivel hozta összefüggésbe. Francken életútjából világosan kiderül számunkra, hogy érdeklődése Európa keleti területeire irányult. Legjobb tudomásunk szerint Prága volt a legnyugatibb város, ahol 1583 után szabad elhatározásából – azaz az öt árgus szemekkel figyelő inkvizíciótól függetlenül – tartózkodott. Franckent biográfusai – a XVII–XVIII. század egyes szerzői éppúgy, mint a modern kutatók – eddig többnyire azok közé az antitrinitárius teológiát meghatározó szabadgondolkodók (Johannes Sommer, Jacobus Palaeologus, Enyedi György) közé sorolták, akik Kelet-Európát tekintették vallási gondolkodásuk természetes szellemi közegének, és akiket a felvilágosult tolerancia és egyházkritika előfutáiraiként méltat-

¹ Életrajzi és bibliografikus feldolgozását lásd: WIJACZKA 1991, 95–135, valamint SZCZUCKI 1980.

² Biblioteka Uniwersytetu Wroclawskiego, Mss. Akc. 1955/220. Vö. KESERŰ 1982, 73–84.

hatunk. Következésképpen e gondolkodók viszonyát az antikvitáshoz a Miguel Servet művei által meghatározott keretek között vizsgálták. A legmarkánsabban talán Lech Szczucki tett kísérletet arra, hogy Franckennek a szentháromság-tagadó irányzat gondolatkörében fogant főművét az antitrinitarianizmus sajátosan kelet-európai – és legfőképp lengyelországi – fejlődésének tükrében értelmezze (SZCZUCKI 1980, 98–108). Ez azt jelenti, hogy a német filozófus műveiben az antik filozófiáról alkotott kép mindegyiknél ismét a János evangéliuma azon jellegzetességére történő reflexió mentén bomlik ki, hogy át- meg áthatják a görög gondolkodás jellegzetességei. A radikális protestantizmus szentháromság-kritikai irányzatának alap gondolata szerint ugyanis a Krisztus kettős természetére vonatkozó, trinitológiai szempontból oly fontos teológiai megfontolások a kereszténységtől teljesen idegen pogány platonizmusból származnak.

Nincs okunk rá, hogy kétségbe vonjuk ezen értelmezési kísérletek jogosultságát. Mégis úgy tűnik, hogy Francken Erdélyben írott műveinek intellektuális kontextusa nem lelhető fel teljes egészében a radikális protestantizmus közkeletű interpretációs sémáiban. Az e tanulmányban elemzésre kerülő ateista névjegyzék hellenisztikus forrásainak recepciója remélhetőleg újabb aspektussal gazdagítja a kelet-európai antitrinitarianizmusra koncentráló szakirodalmat.

AZ ATEISTA-KATALÓGUS FRANCKEN DISPUTATIÓJÁBAN

A *Disputatio* egy teológus és egy filozófus vitáját tárja elénk. A filozófus elutasítja a teológus mind a 37 tézisé, és mindannyiszor arra a következtetésre jut: „*non est Deus*” („Nem létezik isten”). Fontos, mind ez ideig tisztázatlan kérdés, vajon ténylegesen lezajlott-e a vita. Véleményem szerint Francken ugyan beemelt bizonyos részeket korábbi, lengyelországi polémiáiból, de a *Disputatióra* nagy valószínűséggel sosem került sor.

A *Disputatio* kéziratának végén a 37. érv és ellenérv után egy antik ateisták kijelentéseit tartalmazó katalógus olvasható³. A részlet jól illeszkedik az ateista-katalógus irodalmi műfajának történetébe, amely az i. e. első században élt Kleitomakhoszra vezethető vissza (WINIARCZYK 1976, 32–46). Természetesen kétséges, vajon valóban ateizmusról beszélhetünk-e ezen antik szerzők esetében, mindazonáltal már az antik eljárás, amely e szerzőket katalógusba rendezte, átalakította kijelentéseik eredeti értelmét. Mi pedig egy egészen új szemponttal rendelkezünk, ha e gyűjtemény hagyományát a kora újkorban vizsgáljuk.

Az ateista névjegyzék irodalmi műfaját az újkor szellemi élet számára elsősorban – filológiai szempontból pedig szinte kizárólag – Sextus Empiricus *Adversus Mathematicosa*⁴ és Cicero *Az istenek természetéről (De natura deorum)* című műve közvetítette. Az alábbi táblázat segítségével összevethetjük egymással a Cicero-, a Sextus Empiricus- és a Francken-féle névjegyzéket. Bión, Sztilpón és Diogenész kijelentéseit Francken Diogenész Laertiosztól vette át (Bión és Sztilpón: *De vitis...*, II. 117; Diogenész: *De vitis...*, VI. 63); Kapaneusz híres mondatát pedig („*primus in orbe Deos fecit timor*” [a földön elsőként a félelem alkotott isteneket]) feltehetőleg Statius *Thebais-*

³ Lásd a Függelékben!

⁴ Sextus Empiricus *Adversus Mathematicos* című műve először latin nyelvű fordításban vált széles körben hozzáférhetővé (Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos... Graece nunquam, Latine nunc primum editum a Gentiano Herveto*, Paris 1569). A görög szöveget csak a XVII. században rendezik sajtó alá.

ának (III. 661) egy XVI. századi kiadásából idézte. Most vizsgáljuk meg azokat a filozófusokat, akik Cicero vagy Sextus Empiricus listájára vezethetők vissza, hogy kimutathassuk, melyik katalógust használta Francken!

CICERO, <i>De natura deorum</i>, I 42, 117–119	SEXTUS EMPIRICUS, <i>Adv. math.</i> IX, 50–58	FRANCKEN, <i>Disputatio...</i>, 35–36
Diagórasz	Euhemeros	Euhemeros
Theodórosz	Prodikosz	Prodikosz
Prótagorasz	Diagórasz	Kritiasz
(Kritiasz)	Kritiasz	Diagórasz
Prodikosz	Theodórosz	Theodórosz
Euhemeros	Prótagorasz	Bión
	Epikurosz	Stilpón
		Prótagorasz
		Diogenész
		Kapaneusz

Euhémerosz kijelentése esetében, mely szerint nincsen igazi Isten, hanem hatalmas emberek emelkednek ki az istenek közül, Francken Sextus Empirikus tömörebb változatát követi. Mondatainak struktúrája és szóhasználata feltűnően hasonlít Hervetus latinjára („*ab aliis relatos in numerum deorum*”). Cicerónál lazább megfogalmazással találkozunk: az istenként tisztelt emberek nem csak hatalmasak, de bátrak és híresek is.

Prodikosz azt állítja Franckennél, hogy Isten anyagi dolgokról kapta a nevét, a hasznosságuk miatt, mint ahogy például a Nap melegít, és ily módon csírákat fakaszt. Sextus Empiricus itt is közelebb áll a Francken-féle változathoz. Sextus Empiricus „*id quod vitae prodest*”-je az összes élőlényre vonatkozik általában, míg Cicero „*ea quae prodesse hominum vitae*”-je csak az emberi élet számára előnyös dolgokat tekinti az isteni névadás eredetének.

Kritiasz híres kitételét a vallás politikai eredetéről Francken szintén Sextus Empiricustól vehette át. Sem Francken, sem Sextus nem mondja ki expliciten az alapelveket, hogy azokat, akiket az ész nem tud elvezetni kötelességük megtételéhez, a vallásnak kell erre rákényszerítenie (*ut quos ratio non posset eos ad officium religio duceret, nonne omnem religionem funditus sustulerunt*). Másrészt Cicerónál nem találkozhatunk Kritiasz nevével, így tehát valószínűleg e tekintetben is a sextusi szöveg szolgált forrásként. Ezenkívül Cicerónál a „bölcsek férfiak” fordulat áll a franckeni és sextusi „törvényhozók” (*legislatores*) helyett, valamint a cicerói absztrakt „*rei publicae causa*” helyett Francken szövegében a társadalmi igazságokat szemmel tartó sextus empiricus-i Isten gondolatát találjuk.

A Cicerónál olvasható szövegek miatt Diagórasz és Theodóroszt együtt vizsgálhatjuk. Francken és Sextus leírják, hogyan változott meg Diagórasz véleménye az istenek létezéséről, miután olyan igazságtalanság érte, amelyre nem szolgált rá. Cicero Theodórosz kapcsán azt az általános nézetet hangoztatja, mely szerint Theodórosz teljes mértékben tagadta az istenek létét. Francken mindkét esetben nyilvánvalóan Sextust követi; Diagóraszra vonatkozóan Cicerónál nyomát sem találjuk a „fordulat” rövid leírásának, Theodórosz esetében pedig az írásos dokumentumra való hivatkozás hiányzik. Az viszont feltűnő, hogy míg Sextus egyértelműen Theodórosz egy istenéről szóló művéről számol be (*in opere quod scripsit de Diis*), addig Francken csak

meghatározatlan többes számban (*in scriptis* – bizonyos írásokban) utal arra, hogy Theodórosz írásba foglalta az istenek nemlétezéséről alkotott véleményét.

Az ateizmussal vádolt, és ezért Athénból száműzetésbe kényszerült Prótagorasz szavai is Sextus Empiricustól eredhetnek. Franckennél és Sextusnál Prótagorasz az istenek létezésén túl azok minőségét (*quales sint*) is megismerhetetlennek tartja.

Mindezek alapján arra következtethetünk, hogy Francken az ateista névjegyzék összeállítása során leginkább Sextus Empiricus *Adversus Mathematicos*ára támaszkodott. A továbbiakban kísérletet teszünk azon kontextus rekonstrukciójára, amelybe a sextusi ateista-katalógus illeszkedik – Kolozsvárott, alig több mint két évtizeddel publikálása után.

AZ ATEISTA-KATALÓGUS KONTEXTUSA FRANCKEN DISPUTATIÓJÁBAN

A 37. argumentumban⁵ a teológus annak belátására építi istenértvét, hogy a „*Veritas est*” kijelentés tagadhatatlan. Így Ján. 14,6: „*ego sum [...] veritas*”-ból következtet Isten létezésére. A skolasztikus filozófia előszeretettel tárgyalta ezen érvet annak bizonyítékaként, hogy az „Isten létezik” kijelentés analitikusan igaz, azaz Isten létezésének ismerete *per se notum* és semmiféle további bizonyításra nem szorul.⁶

Amikor a 37. érv cáfolata⁷ során a filozófus a *veritas enuntiationis* (a kijelentés igazsága) kritériumait megadja, akkor először is az igazsággal kapcsolatos arisztotelészi *korrespondenciaelmélet* szerint jár el: „Az igazság, amit nem lehet tagadni, az enunciatív kijelentés igazsága, ami által a létezőről állítjuk, hogy létezik, a nemlétezőről, pedig tagadjuk, hogy létezik.” Az önmagában igaz kijelentés kritériuma tehát egy elmfüggetlen dolog vagy tényállás reális egzisztenciája: a mondat pontosan rekapitulálja az igazság korrespondenciaelméletének klasszikus megfogalmazását a *Metafizika* 1011b25–27-ből. Ha az „Isten létezik” kijelentés enunciatív igazság, akkor az elmében egy bizonyos pszichológiai diszpozíciónak kell megformálnia, amely diszpozícióval egy elmfüggetlen dolognak vagy tényállásnak kell korrespondálnia. Ezen ontológiai szempontból elmfüggetlen dolog vagy tényállás az adott pszichológiai diszpozícióra vonatkoztatva kifejezetten *okként* lép fel: kiváltva a megismerési processzus folyamatát az elmének egy pszichológiai diszpozícióban megvalósuló *hasonulását* idézi elő. Ez azt is jelenti, hogy az ismeretelméletileg releváns kauzális folyamatot visszamenőlegesen felfejtve eljuthatunk az adott tényállás egzisztens fennállásához. Második lépésben a cáfolat azonban a korrespondáló tényállás feltételét az ellentmondásmentesség elvében mutatja fel: „Azonban az isteni igazság – hogy Isten bölcs és végtelen képesség volna – nem tartozik ezen kijelentésekhez, azt bármiféle lehetetlen következmény nélkül tagadni lehet, sőt sokan tagadják is”. A bizonyításra nem szoruló igazság kritériuma itt negatív módon fogalmazódik meg: az a kijelentés igaz önmagában, amelyet

⁵ *Disputatio*, 11v: „37. THEOL. Nemo potest negari veritatem. Quia si qui veritatem negaret, crederet veram esse hanc negationem: Veritas non est. Et ita negando veritatem assereret veritatem. Atqui veritas est Deus. Ergo Deus est.”

⁶ Így pl. Aquinói Szent Thomas: *Summa Theologiae* q. 2, art. 1, arg. 3; Duns Scotus: *Ord. I. d. 2, p. 1, q. 1–2, n. 12.*

⁷ *Disputatio*, uo.: „37. PHILOS. Veritas quae negari non potest, est veritas enuntiationis, qua id quod est affirmatur esse, id tanta quod non est negatur esse. Non autem veritas divina quae in eo consistit, ut inde prudens et infinita sit virtus quam sine ullo impossibili consequente negari quis potest, imo multi negaverunt: [...]”

nem lehet „*bármiféle lehetetlen következmény nélkül tagadni*”, azaz ellentmondásmentesen, vagyis *lehetségesen elgondolható*. Ekkor az „Isten létezik” kijelentés igazságának belátásához egyáltalában nem szorulunk valamely extramentális egzisztencia felvételére: amennyiben a kijelentés tagadása ellentmondást foglal magában, a kijelentés igaz lesz, és ily módon lesz igazolt a benne foglalt ontológiai elkötelezettség. Ennek megfelelően a kijelentés igazsága nem függ valamely extramentálisan fennálló dolog vagy tényállás által kiváltott pszichológiai diszpozíciótól. Akármilyen pszichológiai beállítottság kísérje az „Isten létezik” kijelentés elgondolását, az nem befolyásolja ezen kijelentés igazságkritériumait.

Az igazság elsőként bevezetett korrespondenciafelfogása az igazság kritériumaként a kijelentéssel korrespondáló extramentális tényállás erős, egzisztenciális fennállását adja meg, míg ennek kiegészítése az igazság kritériumát aszerint értelmezi, hogy a kijelentés tartalma lehetségesként elgondolható legyen. Az igazság korrespondencia-felfogásának arisztotelészi formulája nem akadályozza a *Disputatio* filozófusát abban, hogy a neki alapul szolgáló tárgyiság ontológiai státuszát modálisan, a *lehetséges elgondolhatóság* szerint értelmezze, azaz lemondjon a szigorú értelemben vett korrespondencia-felfogásról.

E két felfogást közelebről vizsgálhatjuk a Francken-kortárs Francisco Suárez által megfogalmazottak alapján. Suárez azt a fogalmat, amely tekintet nélkül tárgyának aktuális egzisztenciájára fennáll, objektív fogalomnak (*conceptus objectivus*) nevezi. Ennek ellenére a *conceptus objectivus* nem pusztán – az *elme* descartes-i *móduszával* (*modus mentis*) megegyező jelentésű – *kivetülése az elmének* (*proles mentis*). Jóllehet az objektív fogalom nem követeli meg, hogy tárgya az elmén kívüli létezőként álljon fenn, az, amit elgondolni lehetséges, semmiképp sem modifikálódik azáltal, hogy valaki ténylegesen elgondolja: az ellentmondásmentesen elgondolható bizonyos objektív fennállás illeti meg. Az objektivitás késő skolasztikus/kora modern felfogása épp a korrespondencia-felfogással szemben elfoglalt oppozícióban kristályosodik ki. Ugyanis bizonyos extramentális entitásoknak a korrespondenciaelmélet szerinti felvétele nagymértékben függ a megismerő *elme* pszichológiai diszpozíciójától – akár a descartes-i terminológia szerint az *elme móduszaként*, akár a suárezi fogalmisággal az *elme kivetülése/kinövése/kihajtásaként* adjuk is ezt vissza. Tehát ahhoz, hogy a fogalmainkban foglalt ontológiai elkötelezettséget valamiféleképpen – a nominalista kihívással szemben – értelmezni tudjunk, nem csak a fogalmaink és bizonyos tárgyak közötti korrespondencia naiv feltételezését kell kritika alá vonnunk, hanem az objektivitás ontológiai státuszát a megismerésre jellemző kauzális viszony *okozati* tényezőjétől, azaz a megismerő *elme* pszichológiai diszpozíciójától is el kell oldanunk.

A lehetségesen elgondolható tehát nem valamiféle extramentális aktualitás. Nem adható meg olyan különös aktuálisan egzisztáló elmén kívüli tárgy, amelynek elmén kívüli egzisztenciája befolyásolná az objektív fogalom tartalmi vonatkozásait. A *conceptus objectivus* nem más, mint egy *conceptus formalis* által közvetetten megismert tárgynak a *conceptus formalis* által megjelenített invariábilis lehetőségterülete.⁸ Teológiai szempontból az objektív fogalmak a teremtett dolgok esszenciái, amelyek az isteni ismeret objektumaiként a teremtés „előtt” és attól függetlenül adottak Isten számára. Mivel az Isten elméjének ezen ideái különös kihívást jelentettek az isteni szabadság értelmezése számára, létmódjuk kidolgozására nagy gondot fektettek a scotista tradíció filozófusai.

⁸ Francisco Suárez: *Disputationes Metaphysicae*, 2.1.1, XXV, 65: „Conceptus objectivus dicitur res, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu representatur [...]”

Így tesz különbséget Suárez a kopulatív létpredikátum kétféle használata között. Egyfelől az *est* jelölheti azt, hogy a terminusok által megjelölt valóságselemek összekapcsolódva léteznek aktuálisan, az elmén kívül. Az ilyen értelmű használat nem oldódik el az időbeli feltételektől, vagyis egy meghatározott időtartamot jelöl, amely az adott kijelentésben szereplő terminusoknak megfelelő tárgyak elmén kívüli egzisztenciájának elvétele esetén tovább már nem áll fenn – ezen egzisztencia elvételével az ilyen értelmű kopulával alkotott kijelentések *hamisak*.⁹ Másfelől azonban igaz kijelentéseket alkothatunk a kopula használatával akkor is, ha a kijelentésekben előforduló terminusokkal megjelölt dolgok nem léteznek aktuálisan. Az *est* ezen jelentése nem aktuális egzisztenciát rendel a terminusokkal megjelölt dolgokhoz: e kijelentések igazságértéke független a tárgyak hatóokainak aktuális egzisztenciájától.¹⁰ A *conceptus objectivus* esetében kizárólag a kopula második értelmében alkalmazhatjuk a létpredikátumot. Ezzel a *conceptus objectivus* a formális fogalom – az elme „kivetülése” (*proles*) vagy módusza – és az aktuális-extramentális dolog közötti létmóddal rendelkezik. Az objektív fogalom tárgyiságával kapcsolatos követelmény nem az aktualitásban, hanem a lehetőségben fejeződik ki. A suárezi realitás az „*aptam ad existendum extra nihil*” formulájával nyer megfogalmazást.¹¹ A lehetőséggel tehát nem az aktualitás, hanem az elgondolhatatlanságként felfogott nemlétezés állítatik szembe.

Nos, amikor Francken filozófusa a *veritas enuntiationist* az ellentmondás elve által írja körül, akkor ezen igazság kritériumait a téridőbeli feltételeken kívül „helyezi el” és a második suárezi létpredikátum-értelmezés mellett foglal állást. Amikor az igazság korrespondencia-felfogásának megfelelően egy igaz kijelentés „*által a létezőről állítjuk, hogy létezik, a nemlétezőről pedig tagadjuk, hogy létezik*”, akkor ezen meghatározást Francken arra a létezőre vonatkoztatja, ami lehetetlen konzekvenciák nélkül elgondolható. Isten elgondolhatóságának logikája nem implikálja Isten előrelátását és végtelesen hatóképességét. A filozófus által említett attribútumok *nem szükségszerű* sajátosságok, mivel ezek ellentéteinek elgondolása esetén is *lehetséges* istenismeret. Ezzel nem azt állítja a filozófus, hogy ezen sajátosságok attribúciója szükségszerűen megcáfolható. Azonban azt igenis állítja, hogy ezen attribútumok negációinak elgondolása lehetséges, nem foglal magában ellentmondást; ily módon nem is tartoznak az egyáltalában vett lehetséges istengondolathoz.

Francken ezen kereteken belül vonultatja fel műve végén antik példáit. Eljárása a historicitásnak a középkor számára teljesen idegen felfogását tükrözi. Az antik „ateisták” felsorolt kijelentései annak *exemplumai*, hogy a „*Non est Deus*” kijelentésben a létpredikátum használata nem foglal magában semmiféle ellentmondást. Ez azonban csak annyit jelent, hogy az ateista-katalógus kijelentései nem tekinthetők Isten nemlé-

⁹ Uo., 31.12.44, XXVI, 296: „Haec vero controversia [...] tota consistit in varia significatione illius copulae, est, per quam conjunguntur extrema in his enuntiationibus [...] duobus enim modis accipi potest: primo ut significet actualem et realem conjunctionem extremorum in re ipsa existentem, ita ut cum dicitur, homo est animal, significetur re ipsa ita esse [...] in priori sensu veritas propositionum pendet sine dubio ab existentia extremorum, quia juxta illam significationem verbum est non absolvitur a tempore seu (quod idem est) significat actualem et realem durationem, quae nulla est, ablata existentia extremorum [...]”

¹⁰ Uo., 31.12.45, XXVI, 297: „At vero in alio sensu propositiones sunt verae, etiamsi extrema non existant; et in eodem (sensu) sunt necessariae ac perpetuae veritatis, quia cum copula 'est' in dicto sensu non significet existentiam, non attribuit extremis actualem realitatem in seipsis, et ideo ad suam veritatem non requirit existentiam seu realitatem actualem [...] Atque hinc etiam fit et hae connexiones in hoc sensu non habent causam efficientem, quia omnis efficientia terminat ad actualem existentiam, a qua dictae propositiones in hoc sensu abstrahunt.”

¹¹ Uo., 2. 5. 16, XXV, 98: „nam omnia haec habent aliquo modo essentiam veram, id est non fictam nec imaginariam, sed realem, aptam ad existendum extra nihil.”

tezésének történeti és még kevésbé racionális bizonyítékaiként: e mondatok nem valamely tényállás fenn nem állását jelölik meg. Szerzőnk teljesen tudatában van annak, hogy Euhémerosz mítoszkritikája, Prodikosz kultuszkritikája, a vallás politikai eredetének kritiászi eszméje vagy az istenismeret Staiusznál fellelhető valláspszichológiai magyarázata nem teljesítheti az „*id tanta quod non est negatur esse*” kritériumát. E kijelentések semmiképpen sem az ateizmus pozíciójának metafizikai szempontból releváns pozitív állításai, hanem szociális, politikai vagy pszichológiai tartalmakkal feltöltött állásfoglalások. Ily módon az isteni attribútumok tartalmi meghatározásain keresztül lesznek bevezetve: az ateista-katalógus kijelentései annak lehetőségét mutatják be, hogy az előrelátás és a végtelen hatóképesség attribútumainak tagadása is elgondolható. E történeti mondatok tehát Franckennél nem az istengondolat lehetetlenségéről tesznek tanúbizonyságot. Sem nem mondanak *szükségszerűen* ellent Isten attribútumainak, sem nem az istengondolat *lehetetlensége* mellett szóló argumentációk. Ellenben pontosan rámutatnak arra, hogy az isteni attribútumok ellenkezői is elgondolhatóak – azaz *lehetséges* létezők. A mítosz- és kultuszkritika, az istenfogalom idő- és kultúrafüggő tartalmainak politikai és pszichológiai magyarázatai egyaránt elgondolható szinkrón lehetőségek. Francken számára Isten elgondolhatóságának kizárólag annak lehetetlensége szab határt, hogy Isten ne a legfőbb vagy a végtelen tökéletesség (*omnis perfectio sine imperfectione* ill. *infinita perfectio*) legyen.¹² Az antik ateisták kijelentései azonban távol állnak ettől a problémától. A történelmet az elgondolható modális realitásához való hozzáférés analízisében negatív szerep illeti meg. A történelem – már az újkori gondolkodásra jellemző módon – ki lesz tiltva a metafizika területéről.

A már Kleitomakhosz által összeállított és egységes szöveggént hagyományozódó ateista-katalógus standard részét képezi a XVII. század ateista és valláskritikai szövegeinek, mint az Isten létezését bizonyítani hivatott konszenzusérv (*e consensu omnium*) cáfolatainak eszköze. Ilyen kontextusban találja e katalógust az anonim *Theophrastus redivivus* (ca. 1640) című szöveg is.¹³ Az anonim szerző azonban azon gondolat alapján, hogy már az antikvitásban is voltak ateisták, egy filozófiatörténeti koncepciót alkot, amennyiben tézise szerint az európai filozófia története nem más, mint az ateizmus egyfajta látens története. Az „Újjáéledt Theoprasztosz” cím nála azt a programot fejt ki röviden, hogy az európai gondolkodás történetének elfeledett ateista kiindulópontját ismét fellelje.¹⁴ Az antik ateisták kijelentéseinek idézése az európai filozófia fejlődése során rejtve maradt ateizmus eredetiségét hivatott bizonyítani. A rejtett és a nyilvános történet közötti cezúra maga pontosan a vallás politikai instrumentalizálásának eredménye. A teizmus politikai elmélet: metafizikai kérdések csakis a filozófiatörténet politikai beágyazottságának vizsgálata után merülhetnek fel.

Francken épp fordított diagnózist állít fel, amennyiben a filozófiatörténetet éppen hogy negatív szereppel ruházza fel a realitáshoz történő metafizikai hozzáférést illetően. A vélt antik ateisták megnyilatkozásai nem érintik közvetlenül a valóságot. Az istenfogalom kritikája egy olyan metafizika feladata, amelyből a historicitás ki van utasítva. Az

¹² Mindez Francken filozófiájának scotista vonásaira utal, ennek bővebb kifejtése nem tárgya dolgozatomnak.

¹³ *THEOPHRASTUS REDIVIVUS I–II*. 1981, 84–85. „*Quin etiam innumeri homines olim fuerunt, et nunc etiam sunt athei; eiusmodi fuerunt ii omnes qui in philosophia excellere et caeteros omnes doctrina superavere. Tales fuerunt Plato et Aristoteles, Socrates, Protagoras, Diagoras, Critias, Seneca, Cicero de quibus dicto capite locuti sumus, quibus addemus Theodorum et Evererum, quos omnino negavisse deos Plutarchus [lib. 1° de Pb. pl. c. 7]’ author est; Euripidem item, [...].*”

¹⁴ Vö. uo., 2–47: „*CAPUT 1. In quo ostenditur multos hominum negavisse deos.*”

antik ateista-katalógus példái nem azért mutathatják fel, hogy elgondolható Isten végtelen hatóképességének és előrelátásának tagadása, mert a történetiség bizonyos – talán a reneszánsz gondolkodásra jellemző – ontológiai súllyal bír. Az antikvitás filozófusai még nem rendelkeztek filozófiailag kielégítő eszközökkel a teizmus metafizikai szintű cáfolatához.¹⁵

A 37. argumentum és az arra következő ateista-katalógus jól kivehetően ad számot a *Disputatio de incertitudine religionis Christianae*-ban megvalósuló módszer általános jellegzetességéről. A filozófus érvelése mindig negatív, minden esetben kritikai indíttatású. A teista és ateista álláspontok ezen aszimmetrikus viszonyának is megvan a párhuzamai a *littérature clandestine* XVII. századi szövegeiben. A *Symbolum sapientiae* – a klandesztin irodalom filozófiai szempontból talán legigényesebb műve – a teista és az ateista argumentumok szkeptikus beállításából következő egyensúlyát a „vád oldalára tartozik a bizonyítás” (*affirmanti incumbit probatio*) jurisztikai elve mentén haladja meg. Az ártatlanság vélelmének jogi felfogása a teisztikus oldalt kötelezi téziseinek pozitív bizonyítására. Mindaddig, amíg a teista oldal érvei cáfolhatóak, az ateizmus álláspontja az ártatlanság vélelmét élvezzi.¹⁶ A bizonyítás terhének ezen aszimmetrikus eloszlása a kora újkori szkepticizmus recepciójában formálódik ki, amely az egymás ellen feszülő dogmatikus argumentumok egyensúlyát fideisztikus célkitűzéseinek megfelelően vezeti be.

Annak ellenére, hogy Sextus Empiricus műveinek recepciója Francken *Disputatiójában* filológiai faktum, a német filozófus által használt módszer távol áll attól, hogy szkeptikusnak nevezhessük. A *Symbolum sapientiae* anonim szerzőjével ellentétben Francken nem fogad el semmiféle dogmatikus ateizmus pozíciót, hogy azután a dogmatikus teista pozícióra vonatkozó szimetriáját az előző javára borítsa fel. Az antik ateisták kijelentései nem dogmatikus kijelentések – a dogmatizmus szkeptikus értelmében –, ugyanis nem rendelkeznek semmiféle ismeretelméletileg igazolható valóságalappal. Francken intenciója abban nyilvánul meg, hogy az általa megszólaltatott teológus minden argumentuma híján van a reális fundamentumnak. A mű címében bejelentett *incertitudo* a Teológus által felmutatott istenfogalmak ontológiai deficitjére utal, és nem egy szkeptikus értelmű bizonytalanságra, ill. bizonyíthatatlanságra.¹⁷

Christian Francken – ellentmondásoktól sem mentes – filozófiájának bővebb tárgyalása meghaladja e tanulmány kereteit. Annyi azonban világos, hogy ezen, a radikális protestantizmus, a késő skolasztika és a reneszánsz filozófia háromszögéből kinövő szellemi konstelláció, és különösképpen annak intézményi-politikai hátterének vizsgálatát illetően még bőven akad pótolnivalónk.

Scheer Katalin fordítása alapján a szerző

¹⁵ A gondolat pontosan egybevág azzal, ahogy a német filozófus egy másik, szintén Erdélyben keletkezett írásában az antik ateistákat felmenti az ateizmus vádja alól. Vallási toleranciája azonban nem arra irányul, hogy az ókor ezen alakjait *mint ateistákat* emancipálja. Erről bővebben lásd tanulmányomat: SIMON 2006, 151–165.

¹⁶ A problémát részletesen tárgyalja SCHRÖDER 1998, 369–388.

¹⁷ Az *incertitudo* ilyen értelmű szkeptikus használatára lásd NETTESHEIM 1532.

FÜGGELÉK

Cicero: *De natura deorum*, lib. I. 42, 117–122.¹⁸

„Nam superstitione, quod gloriari soletis, facile est liberare, cum sustuleris omnem vim deorum. Nisi forte Diagoram aut Theodorum, qui omnino deos negebent, censes supertitiosos esse potuisse; ego ne Protagoram quidem, cui neutrum licuerit, nec esse deos nec non esse. horum enim sententiae omnium non modo superstitionem tollunt, inqua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continentur. Quid i qui dixerunt totam de dis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus rei publicae causa, ut quos ratio non posset eos ad officium religionem duceret, nonne omnem religionem funditus sustulerunt? Quid Prodicus Cius, qui ea quae prodesse hominum vitae deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit? Quid qui aut fortis aut claros aut potentis viros tradunt post mortem ad deos pervenisse, eosque esse ipsos quos nos colere precari venerarique soleamus, nonne expertes sunt religionum omnium? quae ratio maxime tractata ab Euhemero est, quem noster et interpretatus est et secutus praeter caeteros Ennius; ab Euhemero autem et mortis et sepulturae demonstrantur deorum; utrum igitur hinc confirmasse videtur religionem an penitus totam sustulisse?”

Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos... Graece nunquam, Latine nunc primum editum a Gentiano Herveto*, Paris 1569, 264–265. [lib. IX. 50–59.]

„Ex quibus dicebat quidem Euhemerus, eos qui existimantur esse Dii, fuisse aliquos potentes homines, & ideo ab aliis relatos in numerum deorum, visos esse Deos. Prodicus autem id quod vitae prodest, Deum esse existimatum, vt Solem, & Lunam, & fluuios, & prata, & fructus, & quidquid est eiusmodi. Diagoras autem Melius, qui fuit, vt dicunt, primum Dithyrambicus, vt si quis alius superstitiosus, qui etiam poësim suam ita inchoavit hoc modo: A daemone & fortuna fiunt omnia. Iniuria autem affectus ab aliquo qui peierauerat, & propterea nihil passus fuerat, eo deductus est vt diceret non esse Deum. Critias quoque vnus ex iis qui Tyrannidem Athenis exercuerunt, videtur esse ex ordine impiorum, dicens quod antiqui legislatores finxerunt Deum inspectorem rerum quae bene & male fiunt ab hominibus, vt nemo proximum suum clanculum iniuria afficiat, cauens ne a Deo puniatur [...] Cum his autem hominibus congruit etiam Theodorus Atheos, & vt nonnulli sentiunt, etiam Protagoras Abderitanus, cum ille quidem in opere quod inscripsit de Diis, quae apud Graecos in Deos sunt relata varie confutauerit. Protagoras autem disertis verbis scripserit. De Diis autem neque an sint, neque quales sint possum dicere. Multa enim sunt quae me prohibent.”

Christian Francken: *Disputatio de incertitudine religionis Christianae*, MS, Klausenburg cca. 1591, Biblioteka Uniwersytetu Wroclawskiego, Mss. Akc. 1955/220, fol. 12^r–12^v [1594-es másolat]

37. THEOL.

Nemo potest negare veritatem. Quia si qui veritatem negaret, crederet veram esse hanc negationem: Veritas non est. Et ita negando veritatem assereret veritatem. Atqui veritas est Deus. Ergo Deus est.

37. Philos.

¹⁸ A részletet a következő kiadás alapján közlöm: CICERO 1978.

Veritas quae negari non potest, est veritas enunciationis, qua id quod est affirmatur esse, id tamen quod non est negatur esse. Non autem veritas divina quae in eo consistit, ut inde prudens et infinita sit virtus quam sine ullo impossibili consequente negare quis potest, imo multi negaverunt:

Euhemerus dixit.

Nullum esse verum Deum, sed homines potentes relatos in numerum deorum. ||
Prodicus docuit.

Res corporias adeptas nomen Dei, propter utilitates ut sol quia calefacit, germinare facit.

Critias Atheniensis dixit.

Deos a legislatoribus fictos, ut homines abstinerent a fictis seu occultis iniuriis, qui omnia videret, timentes eum.

Diagoras Melius.

Cum alios indedisset Deos, et poema suum ita exortus esset: A Demone et Fortuna omnia fiunt. Postea videns periuros a Deo non puniri, argumentatus est hoc modo. Periuri non puniuntur a Diis: Ergo Dii non sunt.

Theodorus apud Graecos scriptis sustulit Deos.

Bion interrogatus.

An essent Dii. Respondit: Tu cures a me averti turbam: iudicans non esse Deos. Sed non esse tales non esse proferendas apud vulgus, cui expediret metum Deorum contineri.

Stilpon Megarensis rogatus.

An essent Dii. Noli me inquit palam interrogari sed domi.

Protagoras scripsit:

De Diis, si qui sint, et quales sint non possum dicere, multa enim me prohibent.

Diogenes

Cum vidisset Alexandrum ab Atheniensibus || declaratum liberum patrem, clamavit:

Facite et me Seraphin.

Capaneus apud Statium:

Primos in orbe Deos fecit timor.

IRODALOM

CICERO, Marcus Tullius 1978. *Vom Wesen der Götter* (Lateinisch-deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Wolfgang Gerlach und Karl Bayer). München: Heimeran Verlag.

KESERÜ Bálint 1982. Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk „Disputatio de incertitudine religionis Christianae“. In Dán Róbert – Pirnát Antal (ed.): *Antitrinitarism in the second half of the 16th Century*. Budapest – Leiden: Akadémiai – Brill.

NETTESHEIM, Agrippa von 1532. *De incertitudine et vanitate scientiarum* [...] *declamatio*. Köln.

PIRNÁT Antal 1971. Arisztotelianusok és antitrinitáriusok. Budapest: Helikon. 363–392.

SCHRÖDER, Winfried 1998. *Ursprünge des Atheismus – Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann–Holzboog.

SIMON József 2006. Politikai vallás és a teológia pszichológiai redukciója. In Boros Gábor (szerk.): *Politikai teológia – történeti perspektívában*. Budapest: Tudástársadalom Alapítvány.

SZCZUCKI, Lech 1980. *Két XVI. századi eretnek gondolkodó*. Budapest: Akadémiai.

Theophrastus redivivus I–II. 1981. Edizione prima e critica a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini. Firenze: La Nuova Italia Editrice.

WIJACZKA, Jacek 1991. Christian Francken. In *Bibliotheca Dissidentium XIII*. Baden-Baden.

WINIARCZYK, Marek 1976. Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos. *Philologus* 1976, 32–46.