

# A RADIKÁLIS HAGYOMÁNY KÖVETŐI

---

Balázs Mihály<sup>1</sup>

---

## A nonadorantizmus két kelet-közép-európai módozatáról a 16. században (Martin Seidel és Szymon Budny)<sup>2</sup>

Témánk megközelítésékor célszerű tudatosítanunk, hogy az utóbbi évtizedekben a nemzetközi kutatás műhelyeiben a későbbi korszakok kutatói a korábbinál jóval intenzívebben figyelnek a radikális reformáció kelet-közép-európai fejleményeire. Kitapintható az antitrinitárius tendenciák alaposabb figyelembe vétele már Jonathan Israel legutóbbi műveiben is<sup>3</sup>, a témakör kutatásának valóságos reneszánsza figyelhető meg a németorzági műhelyekben, s érzékelhető a klandesztinus irodalom nemzetközi kutatógárdájában is az érdeklődő és érteni vágyó odafordulás azokhoz az előzményekhez, amelyekről korábban kevésbé vettek tudomást. Kifejezetten új fejlemény ezen belül, hogy a korai felvilágosodás néhány tudósa éppen a nonadorantista tendenciákban keresi az előzményeket. Világos jelei ennek az alábbiakban majd említendő Martin Seidelről írott tanulmányok, illetőleg az, hogy Christian Francken nyomtatott műveinek modern kiadása Mario Biagioni monografikus igényű tanulmánya kíséretében Gianni Paganini előszavával jelent meg.<sup>4</sup> Ez a Francken-értelmezést is új szempontokkal gazdagító előszó olyan gondolkodóként mutatja be a folytonosan felekezetet váltó német eretneket, akinél éppen úgy a felekezeti konfliktusok megszüntethet-

<sup>1</sup> BALÁZS Mihály (1948) irodalomtörténész, a Szegedi Tudományegyetem egyetemi tanára.

<sup>2</sup> A tanulmány az OTKA K 112927 sz. pályázat támogatásával készült.

<sup>3</sup> Lásd például: Jonathan ISRAEL, *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford University Press, 2008.

<sup>4</sup> *Christian Francken, Opere a stampa, a cura Mario BIAGIONI. Mario BIAGIONI, Christian Francken e la crisi intellettuale della riforma*, permessa di Gianni Paganini, Roma, 2014 (Temi e testi. Sociniana, Seria diretta da Emanuela Scribano, 128).

lensége szüli meg az ateizmus küszöbéig eljutó szkepszist, mint a Popkin<sup>5</sup>, vagy Yovel<sup>6</sup> műveiben szereplők esetében. Az a benyomásunk tehát, hogy fogékony-ság lenne a nemzetközi szakirodalomban a kelet-közép-európai radikalizmus szereplőinek olyan bemutatására, amely a nonadorantista vagy azzal rokonítható doktrinák leírását összehasonlító igényű elemzéssel tudná társítani, ami persze – sok nemzetiséghez tartozó és már nemzeti nyelveken is megszólaló személyiségekről lévén szó – egyáltalán nem könnyű feladat.

Ez a tanulmány kifejezetten praktikus szempontot érvényesítve két olyan személyiséget választ ki, akik fontosak az erdélyi fejelemények szempontjából, jóllehet nem Erdélyben tevékenykedtek, s nem is jelentek meg tőlük vagy róluk újabban sem magyar nyelven számottevő szövegek. E tekintetben ugyanis – itt nem sorjázható okok következtében – nagy aránytalanságok alakultak ki a hazai szakirodalomban, s ezek enyhítése föltétlenül szükségesnek látszik ahhoz, hogy az Erdélyben vagy a Hódoltság területén megszületett anyanyelvű szövegeket megfelelő kontextusban értelmezhesük.

A két kiemelt személyiség bemutatása során ugyanakkor megpróbáljuk az antitrinitarizmussal „fertőzött” kelet-közép-európai térségben a 17. század elejéig megjelenő nonadorantista tendenciákat együttesen szemlélni. Programosan nem magyarországi jelenségeket tárgyaló szemlénk kifejezetten vitatni szeretné ugyanis azt az összefoglaló munkákban rendre felbukkanó álláspontot, hogy a nonadorantista és a „zsidózó”, szombatos jelenségek kizárólag Erdélyhez, a kialakulóban lévő socinianizmus pedig egyedül Lengyelországhoz köthető.

Nem látszik természetlennek, hogy olyan sorrenden haladjunk, ahogyan a szereplők felbukkantak az antitrinitarizmus világában, jóllehet az adatok szórt és esetlegesen ránk maradt volta nem teszi könnyűvé a pontos elhelyezést. Ezt a rendet követve először a jelenségcsoport legrejtélyesebb és legkevésbé ismert személyiségével, Martin Seidellel kell foglalkoznunk. Ezt különösen indokoltá teszik azok az adatok, amelyeket tevékenységének legkorábbi időszakáról tárt fel a kutatás. Itt elsősorban Pablo Toribio Pérez<sup>7</sup> nagyon friss publikációjára gondolunk, aki a heidelbergi Thomas Erastusra vonatkozó újabb eredményekre is tá-

<sup>5</sup> Richard H. POPKIN, *Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century = Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, ed. Michael HUNTER, David WOOTTON, Oxford, Clarendon Press, 1992, 159–180.

<sup>6</sup> Yirmiyahu YOVEL, *Spinoza and Other Heretics. The Marrano Raeson*, Princeton, 1989.

<sup>7</sup> Pablo Toribio PÉREZ, *Los primeros testimonios sobre Martin Seidel, autor de Origo et fundamenta religionis christianae*, *Anales de Seminario de Historia de la Filosofía*, 33(2016), 1, 59–80.

maszkodva az eddigitől sok tekintetben eltérő képet rajzolt fel tevékenységének legkorábbi időszakáról. Feltárja, hogy a sziléziai Ohlauból (ma Oława Lengyelországban) származó ifjú 1564. május 4-én a heidelbergi egyetemen a *Collegium Sapientiae*ben matrikulált, s 1573-ig Jakob névre hallgató öccsével együtt tartózkodott a városban, aki nálánál jóval szabályosabb pályát befutva 1569-ben megszerezte itt a *magister artium* fokozatot, majd Bázelen orvosi diplomát szerzett, s orvosként dolgozva hunyt el Greifswaldban 1615-ben. Martin tanulmányai mellett már 1565-től latint tanított a *Pedagogicum*ban, s már 1567-ben tett egy olyan nyilatkozatot, hogy a II. helvét hitvallásban vannak olyan cikkelyek, amelyeket nem tud elfogadni. Ezt követően 1568. október 6-án szembesülnie kellett azzal a váddal, hogy megfertőződött az arianizmussal, s hogy az Újtestamentum egészének tekintélyét kétségbe vonta. A nagyon korai időpontok igazolják Dán Róbertnek<sup>8</sup> azt a sejtését, hogy Jakob Sylvanustól, Matthias Vehe-Gliriusból, vagy Adam Neusertől eltérően az ő eszmei tájékozódását nem kell összefüggésbe hozni a Pfalzba később eljuttatott erdélyi könyvekkel. Erre vallana a vád második pontja is, hiszen az Újszövetség egészének kétségbe vonása ekkor nem szerepelt egyetlen erdélyi és lengyelországi csoportosulás programjában sem. Ügyének külön kezelésére vall az is, hogy neve egyáltalán nem fordul elő a fentebb említett nevekből álló antitrinitárius csoportosulás ügyében megszületett dokumentumokban, s nem is kellett elhagynia az egyetemet egészen 1573-ig. A legmeglepőbb, hogy nem eltávolították, hanem ő maga távozott el, nem is akármilyen körülmények között. 1573. április 6-án ugyanis azzal a kéréssel fordult Thomas Erastus rektorhoz, hogy engedélyezzen számára egy utazást Strasbourgba, ám a rektor eltávozta után egy levelet kapott tőle, amelyben bejelentette, hogy nem kíván visszatérni. Minderről egy Erastus által készített feljegyzésből értesülünk, amely további roppant érdekes részleteket is tartalmaz. A rektor ugyanis nem csupán a végleges eltávozást bejelentő levelet kapta meg, hanem egy *libellus manuscriptus* is, amelyben Seidel kifejtette, hogy Jézus Krisztus nem volt igaz Messiás és az emberiség megmentője. Ráadásul az eltávozott Seidel nem csupán azt kérte a címzettől, hogy olvassa el alaposan a szöveget, hanem azt is, hogy mutassa meg az egyetem professzorainak és vitassák meg a szenátusban, sőt terjesszék a az egyházi tanács elé. A feljegyzés szerint a rektor ehhez a helyhez érve magát a levelet sem tudta tovább olvasni, hanem magához hívatta Seidel öccsét, Jakobot, s azzal adta át neki az egész paksamétát, hogy tépje szét, vagy égesse el.

<sup>8</sup> DÁN Róbert, *Matthias Vehe-Glirius. Life and work of a radical Antitrinitarian, with his collected writings*, Bp.–Leiden, Brill, 1982 (*Studia Humanitatis*, 4), 17–18.

Talán nem tévedek, ha úgy gondolom, hogy ez a szenzációsan izgalmas új mozzanat különösen fontos lehet az erdélyi antitrinitarizmus kutatói számára.

Ennek kifejtéséhez szükséges felidézni Seidel *Origo et fundamenta religionis christianae* című műve szövegtörténetére vonatkozó eddigi ismereteinket. Autográf kézirat természetesen nem maradt ránk, megőrződött viszont a mű öt 18. századi kéziratos másolata<sup>9</sup>, amelyek közül kettőben inkább rejtélyes, mint konkrét információkat tartalmazó bevezető található a szöveg történetéről. Így a kitűnő 18. századi hebraista, Johann Christoph Wolf gyűjteményéből származó hamburgiban azt olvashatjuk, hogy a kéziratot 1587-ben a hallei Mária-templom szószékén találta meg a lelkész, míg a pármái elején az szerepel, hogy a socinianizáló ateistától (*atheus socinizante*) származó, s a sadduceus és epikureista furorral megírt gyalázatos mű a lipcsei Szűz Mária-templom szószékéről került elő ugyanabban az esztendőben. Winfrid Schröder<sup>10</sup> joggal tartja gyanúsnak e történetek párhuzamosságát, s az ilyen kéziratokban a véletlen előkerülésről gyakran olvasható sorokra hivatkozva ezek topikus jellegéről beszél. Adatok szűkében viszont kénytelen volt elfogadni *terminus ante quem*ként az 1587-es évszámot, s ezt nem tartotta kizártnak Francisco Socas sem.<sup>11</sup> Másutt a német tudós a megírás dátumát az 1570-es évek végére tette, míg a legkorábbi dátumra a művel a magyar kutatók közül eddig egyedül foglalkozó Dán Róbert gondolt, akinél az 1570-es évek mellett<sup>12</sup> felbukkant az az elképzelés is, hogy ennek az időszaknak már az elején megszülethetett.<sup>13</sup>

Az elmondottak tehát látszólag eltávolítják szerzőnket az erdélyi antitrinitárius közegetől, hiszen az újlag előkerült dokumentumok fényében még

<sup>9</sup> A Cellében (Kirchen-Ministerial-Bibliothek Z46 a), Hamburgban (Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. Theol. 0851), Helsinkiben (Egyetemi Könyvtár FO II 4 3), Párizsban (Bibliothèque National 1047) és Pármában (Biblioteca Palatina Parma I.) található példányok részletes leírása: Francisco SOCAS, *L'Origo et fundamenta religionis christianae: l'auteur, le texte et les thèmes = La philosophie clandestine à l'Age classique*, eds. Antony MCKENNA, Alain MOTU, Oxford–Paris, 1997, 213–222.

<sup>10</sup> Winfrid SCHRÖDER, *Martin Seidel und seine Schrift Origo et fundamenta religionis christianae = Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570–1650. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulter Traditionen und Schulmetaphysik*, ed. Martin MULSOW, Tübingen, 2009, 165.

<sup>11</sup> SOCAS, *L'origo et fundamenta*, 216.

<sup>12</sup> DÁN RÓBERT, *From the „Judaization” to the Idea religio universalis, Unitarian and related Movements. Papers read at the Colloquium on the Study of the 16<sup>th</sup> century, Amsterdam 14 May 1985*, Utrecht, 1986, 49.

<sup>13</sup> DÁN RÓBERT, *Matthias Vehe-Glirius. Life and work of a radical Antitrinitarian, with his collected writings*, Bp.–Leiden, Brill, 1982 (Studia Humanitatis, 4), 188.

világosabb: könyvészeti vagy szövegtörténeti adatokkal nem igazolható, hogy Seidel megfertőződésében szerepet játszottak volna az 1560-as évek végének erdélyi kiadványai. Másfelől semmi jel nem mutat arra, hogy Heidelberget elhagyván kapcsolatban került volna az erdélyiekkel, az is igaz persze, hogy 1573-at követően jó ideig semmit sem tudunk róla. Ekkor azonban olyan személyek társaságában találjuk, akik jól informáltak voltak az erdélyi radikális fejleményekről, akikről ha sok jót nem is, de meggondolkodtatót hallhatott az erdélyi antitrinitáriusokról. 1584-ben ugyanis annak az Alexander Witrelinnek a társaságában bukkan fel Lublinban, aki a Dávid Ferenc-per idején a lengyel egyháznak a nonadorantizmust elítélő véleményét (*Judicium ecclesiarum Polonicarum*) fogalmazta meg. Innen kereste meg a csatlakozás és egy esetleges állás reményében levélben a krakkói antitrinitárius gyülekezet vezetőit, akik nevében az a Fausto Sozzini válaszolt neki<sup>14</sup>, aki ismert módon az antitrinitarizmust létében fenyegető veszedelemnek tartotta a nonadorantizmust. Nem is jutott itt még megélhetési lehetőséghez sem, mert ő persze képtelen volt eltitkolni, hogy teológiája gyökeresen eltér attól, amit a lengyel antitrinitáriusok nagyobb közösségei magukénak vallanak. Így nem érve be azzal, hogy korábban nekik is elküldte egy írását (minden bizonnyal ebben az esetben is az *Origo et fundamenta religionis christianae* egy változatáról volt szó), hanem meg is ismételte annak legfontosabb megállapításait, sőt bármiféle hízelkedés nélkül azt is leszögezte, tisztában van azzal, hogy a címzettek is olyanok, mint az általa ismert többi keresztény: nem hallgatják szívesen, ha valaki olyasmit hirdet, ami szerintük aláássa a keresztény vallás alapjait, s így aztán valójában nem is akar alkalmatlankodni náluk.<sup>15</sup> Logikus lenne arra gondolni, hogy – a németek jobb útra térítéséről már korábban lemondván – ezután megpróbálkozzon esetleg Erdéllyel is, ám arról nincsenek adataink, s mivel ezeknek az évtizedeknek a kolozsvári dokumentumait jól feltárta a kutatás, talán ki is jelenthetjük, hogy erre nem került sor.

Az *Origo et fundamenta* nagyon korai keletkezése ugyanakkor az európai antitrinitarizmus fejlődéstörténete és az esetleges kapcsolódási pontok szempontjából mégis nagyon meggondolkodtató. Ezt azonban csak akkor tudjuk fel-

<sup>14</sup> Zdzisław PIETRZYK, *Les Judaisants en Pologne dans le seconde moitié de XVIe siècle* (Cahiers du centre d' études juives, 2), 32–34.

<sup>15</sup> E fontos levélváltás közölve: *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, II, 806a-812b. Zbigniew Ogonowski-tól származó elmélyült értelmezését méltánytalan módon figyelmen kívül hagyja az újabb nemzetközi szakirodalom. Lásd: Zbigniew OGONOWSKI, *Socynianizm a Oświecenię. Studium nad myślą w Polsce, flozoficzno-religijną w Polsce*, Warszawa, 1966, 338-4345. és Lech SZCZUCKI, *Marcin Czechowic (1532–1613) Studium z dziejów antytrinitarizmu polskiego xvi wieku*, Warszawa, 1964, 87-89.

villantani, ha röviden felidézzük az értekezés gondolatmenetét és legfontosabb megállapításait. Ez azonban nem könnyű feladat, hiszen a szöveg történetével legalaposabban foglalkozó Francisco Socas vizsgálatai után sem dönthető el, hogy a terjedelmesebb hamburgi kézirat őrizte-e meg az eredetit, avagy az imént felsorolt továbbiak, illetőleg nem arról van-e szó, hogy különböző időpontokban született különböző változatok másolatai maradtak ránk. Az ezt a dilemmát egyelőre legalábbis nyitva hagyó Francisco Socas eljárását követve a teljesebb változat gondolatmenetét az alábbiakban összegezzük.

A mű azzal a Catótól idézett szentenciával biztat a racionális keresésére, hogy a harag megakadályozza a lelket az igaz felismerésében (*impedit animum ne possit cernere verum*). Az első rész azzal foglalkozik, hogy milyen királyságot és milyen feltételekkel ígért meg Isten a zsidóknak. Az Ábrahámnak adott ígérettől elindulva Mózes könyvein, majd a történeti könyveken át a profétáig eljutva bizonygatja, hogy az ígéret olyan földi királyságra vonatkozott, amelyben a földi uralkodónak később Dávid házából kellett kikerülnie, s amely elnyerésének feltétele volt, hogy a zsidó nép megtérjen Istenhez. Bár egyes emberek megtértek, maga a zsidó nép ezt nem teljesítette. Amikor pedig Isten hagyta kihalni Dávid házát, félreérthetetlen jelét adta annak, hogy a feltétel teljesítésének hiányában nem ad többé királyt a zsidóságnak. Igazi királyuk ezt követően nem is volt, jóllehet közülük sokan még hosszan reménykedtek abban, hogy királyt kapnak Dávid utódai közül. Ez a vágyakozás különösen erős volt akkor, amikor a rómaiak uralma alá kerültek, s Heródes és más idegen lett az uralkodójuk.

Ekkor lépett fel a *Josua* nevű, latinul *Jesus*nak nevezett zsidó, aki magát királynak, azaz felkentnek tartotta. Bizonyos csodák alapján hívei hittek neki, s azt remélték, hogy urak (*principes*) lesznek országában, ám amikor megfeszítve látták, lemondtak erről, s visszatértek a halászhoz. Ám Jézus árnyképének (*spectrum*) megjelenése az angyaloknak visszaadta a reményt. Az első hívek még csupán az hirdették, hogy feltámadott, később, amikor ez az árnykép eltűnt, már arról beszéltek, hogy felment a mennybe, s országát ott fogja megvalósítani. A nagy fordulat azonban az okosabb és műveltebb zsidó ember, Pál megjelenése hozta el, aki a héberül nem tudó görögök között kezdte el hirdetni, hogy Jézus Mózzessel és a profétákkal is igazolható módon király és Isten fia, s hogy a profétákat ne kelljen hazugnak tartania, elhitette az emberekkel, hogy már ők is mennyei országot ígértek meg a zsidóságnak. Ezt különösen a görög keresztények tartották nagyon is hihetőnek, mivel szemtanúi voltak Jeruzsálem pusztulásának és a zsidók szétszórásának. Hittek abban tehát, amit a mostani chiliaszták hirdettek, s amiről az Apokalipszis is beszél. Másfelől azonban Pál a mostaniaktól el-

térően sohasem nevezte Jézust Istennek, hanem csak Úrnak és az Isten fiának. Istennek Jézus nevében mondott köszönetet, s nem tette egyenlővé őt Istennel.

A fecsegni szerető görög rétorok műhelyeiben alakultak ki aztán azok a fogások (Jézus hamis családfájának felállítása, a mindig földi királyságról beszélő próféták hamis értelmezése), amelyek segítségével tanításaikat alátámasztani igyekeztek. Mindezt szerzőnk sok bibliai helynek a héber textusra is támaszkodó magyarázatával bizonyítja, amelyek közül a legrészletesebb a Dániel 9,2 magyarázata, amely azt is kifejti, hogy ezt a könyvet a zsidók sohasem sorolták a prófétikusok közé.

A rövidség kedvéért célszerűnek látszik összevonni azokat a – különösen a rövidebb változatokban elszórtan szereplő – témákat, amelyek az első, kritikai rész magvát alkotják. A szerző határozottan elutasítja a szentháromság dogmáját. Ez az Ótestamentum egyetlen egy helyével sem igazolható, s lényegében annak következménye, hogy az első keresztények Jézus isteni voltát kezdték tanítani. E tekintetben különösen nagy felelősség terheli a jóval Krisztus megfeszítése után élt görög Jánost, aki Cerinthus, Ebion és mások megcáfolása érdekében Jézus hihetőnek látszó néhány csodáját (gyógyított, ördögöket űzött ki) újjal egészítette ki, s olyan szavakat adott szájába, amelyeket bizonyosan nem mondott (Jn 5,22–23; 6,51–53; 8,58; 3,13; 14,9). Mindez a legteljesebb összhangban van az alább még részletezendő pozitív tanrendszer azon megállapításaival, hogy a végtelen és hatalmas Istennek szükségszerűen egynek kell lennie. Mivel minden teremtmény az ő akaratának szüleménye, benne kell bízunk, mindenkor hozzá kell fordulnunk, s tőle kell segítséget kérnünk. Nem részesíthetünk ebben a tiszteletben egyetlen teremtményt sem. Logikusan következik mindebből, hogy a Logosz megváltó megtestesülésére vonatkozó tanítások teljesen tévesek, mint ahogy az ember felől a megváltást az eredendő bűnből levezető elképzelések is. Krisztus megváltó áldozatának előképei sincsnek meg a zsidó áldozati szertartásokban, hiszen azok nem voltak véráldozatot követelő megtisztító jellegűek, hanem vérontás nélküli hálaadó cselekményeknek tekinthetők. Radikálisan újszerű az úrvacsora és a keresztség értelmezése. Az előbbi lényegében az olyan vacsorákat utánozta, amilyeneket a zsidó és pogány szentélyekben egyaránt tartottak. Kezdetben tehát ez közös étkezés volt Krisztus halálának emlékére, ám a vagyoni különbségek növekedésével a gazdagok külön összejöveleteket kezdtek tartani, s ezt az elkülönülést megszüntetendő vezették be azt, hogy mindenki csak egy falat kenyeret és egy korty bort kapjon, majd ezt később más lisztből készült kerek ostyává alakították, végül pedig a papok a bort teljesen megvonták a hívektől. A keresztséget is abból a Mózesnél és a pogányoknál egyaránt meglévő elképzelésből vezeti le, amely a belső megtisztulást szívesen kapcsolta

össze a külsővel. A keresztények nem csupán átvették ezt zsidóktól, hanem még szigorúbban is tartották be, s senkit sem engedtek be maguk közé a pogányok közül mosakodás nélkül. Ezt a pogányok tévesen beavatási szertartásnak értelmezték, s a folyóban való alámerülést csak jóval később váltotta fel a fej meghintése, nem is beszélve arról a képtelen elképzeléstől, hogy ez megtisztítja az embert az erendő bűn következményeitől.

Nem részletes, de fontos történeti reflexió szerepel ennek az első kritikai szellemű egységnek a végén. Középpontban annak az elképzelésnek a cáfolata áll, hogy a kereszténység Jézus és első követői által elkövetett csodáknak köszönheti gyors elterjedését. Seidel határozottan cáfolja ezt. Szerinte a siker egyfelől a tan sajátos közbülső jellegéből vezethető le. Sok gondolkodó ember számára szimpatikus lehetett az egy istenre vonatkozó tanításuk, hiszen mivel ők sok bálványt elvetettek, fellépésük föltétlenül megnyerőbb lehetett, mint a kegyetlenkedéstől sem mentes sok pogány bálványimádó tanítása. Másfelől közismert, hogy egyes pogány uralkodók kipusztítani igyekeztek ezt az új vallást, s csak ennek sikertelensége után adták fel az ilyen politikát. A pogány kegyhelyeket kipusztító és a keresztényeket hivatalhoz juttató Nagy Konsztantinosz után következett el ugyanakkor az a korszak, amikor a kereszténységet fegyverrel és erőszakkal terjesztették. Számunkra nem érdektelen, hogy az erőszakos zsarnokok közé Nagy Konsztantinosz és Nagy Károly mellé besorolja II. Henrik császárt is, aki Magyarországot azáltal térítette meg, hogy leányát, Gizellát, István magyar királyhoz adta feleségül, s ily módon a történetírók méltán emlegetik őt Magyarország apostolaként.

Az értekezés bölcséleti megalapozású pozitív üzenetét minden változatban *Vera, divina, antiquissima et perfectissima doctrina de Deo* alcím alatt találjuk meg. A felütés szerint a világegyetem legtokéletesebb részének, az égboltnak a szemlélése óhatatlanul elvezeti az embert annak belátásához, hogy mindezt egy tökéletes lény, Isten teremtette, majd miután rádöbben arra, hogy mindez neki, az embernek van alárendelve, fel kell tennie azt a kérdést is, hogy mi végre teremtette őt Isten. Erre a válasz nem lehet más, mint hogy az ember létezésének a célja alkotójának fölismerése, tisztelete és szolgálata, vagyis úgy áll az ember Isten szolgálatában, mint a világ az övében. Ez a fölismerés az ember privilégiuma a létezők világában, hiszen ő van egyedül az ehhez szükséges *intellectus* és *ratio* birtokában. Isten megismerése és tisztelete abban áll tehát, hogy felfogjuk, mi ő, és milyen tulajdonságokkal rendelkezik, továbbá abban, hogy megismervén teljesítjük akarátát. Maga az Isten tanít bennünket a *ratio* útján arra, hogy ő végtelen, örök, hatalmas, bölcs, jó és igazságos. A felsorolt jelzők mindegyikét önálló gondolatmenet igazolja. Hogy végtelen és örök létező (*essentia*), az annak belá-



tásából következik, hogy még a világegyetem legnagyobb része, az égbolt is véges. Ebből kikerülhetetlenül arra a következtetésre kell az észnek jutnia, hogy kell valaminek lennie, amely megelőzi és nagyobb nála. Ez nem lehet véges, mert egy ilyen véges dolog okként való felvételében az elme nem találna megnyugvást, hanem föltétlenül olyat keresne, amely átlépné a végességnek ezt a határát. Jósága a teremtésből, a világ fenntartásából és kormányzásából, hatalmas volta a semmiből teremtés képességéből látható be. Az pedig, hogy igazságos, az igazat szereti és a hamisat gyűlöli, természetes módon bele van vésve az emberi elmébe (*animo hominis naturaliter est insitum et quasi insculptum*). Innen van az, hogy vidám a lelkünk, ha jót cselekszünk, mert tudjuk, hogy Istennek tetszik, s rettegés fog el bennünket, ha rosszat teszünk, mert tudjuk, hogy Isten irtózik ettől, és meg is bünteti. Ezt hívjuk jó és rossz lelkiismeretnek (*constientia bona et mala*). A lelkiismeret tehát tudás (*scientia*) és nem vélekedés (*opinio*), az ember tehát csak akkor téved a jó és rossz megítélésében, ha nem az ész világossága ítéli meg a dolgokat, hanem a vak érzelmek és a rossz megszokások. Ezt követően hosszú érvelés bizonygatja, hogy a jó és rossz mibenlétét minden részletében képes felismerni az ember, s a gondolatmenet végén jelenti ki a végső tanulságot: a természet (*natura*) és az ész (*ratio*) megtanítja az embert arra, hogy milyen az Isten, s mivel tartozunk neki és az embereknek. Az érvelés menetében tételesen nem hangzik el, hogy a mondandót a Tízparancsolat Istenre és emberre vonatkozó előírásai szervezik. Ezt csak azután írja le, hogy leszögezte: a részletesen kifejtett tudásnak a világ kezdetéről fogva birtokában voltak az emberek. Az első időszakban nem volt szükség arra, hogy írásban is rögzítsék ezeket, nem volt tehát sem írott törvény, sem írott vallás. Később következett be az, hogy az emberi nemtörődömség (*negligentia hominum*) ezt elfedte, ám Isten ismételen kinyilvánította különös jóságát előbb Ábrahámnak, majd Mózesnek, ez utóbbi esetében a Dekalógus írásban való közlésével is, amely tehát semmi egyebet nem tartalmaz, mint amit korábban közölt az emberrel a természet és az ész közvetítésével.

Mózes további írásai sem mások, mint a Dekalógus magyarázatai, s csupán két olyan jegy fedezhető fel nála, amely kifejezetten a hajdani zsidó nép történetileg konkrét regulázását (*politia*) kötötte össze Isten tiszteletével, a körülmetélkedés és a szombat. Az előbbi azóta teljesen érvényét veszttette, s megkülönböztető jegyként az utóbbi sem érvényes, ám mivel tagadhatatlanul hasznos és szükséges a megpihenés a munkálkodás közben, egy ilyen nap megtartandó. Mivel azonban keresztények vagyunk, s a keresztényeket az Isten tiszteletére akarjuk nevelni, a legjobb erre a vasárnap (*dies solis*), amely szentnek számít a keresztények között. Itt aztán nagyon figyelemre méltó fejtegetés következik arról, hogy bár keresztény embernek minden napot könyörgéssel (*precatio*), vagy-

is Isten segítségül hívásával kell kezdenie és befejeznie, indokolt, hogy a pihenő napon kizárólag ez legyen a középpontban. Nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az összejöveteleken csupán a Dekalógus, a zsoltárok, vagy a próféciák magyarázatára kerülhet sor. Határozottan helyteleníti tehát, hogy sok keresztény a prédikációk hallgatásával akarja letudni Isten tiszteletét, jöllelehet Isten segítségül hívására nem ezzel kellene felkészülnünk, hanem a helyes, Istennek tetsző étellel.

A pozitív tant közlő második egységet a fentiket lényegében megismétlő, tartalmilag már újat nem hozó rövid összefoglalások zárják a megigazulásról, a természetesen tagadott eredendő bűnről, továbbá a ratio és a hit viszonyáról. Ebben az utolsó egységben különösen élesen támadja azt a keresztények körében széltében elterjedt felfogást, amely az értelmi belátás nélküli hitet követeli meg a közösséghez tartozóktól.

A szakirodalomban eddig elsősorban a *Vera... perfectissima doctrina de Deo* című részt méltatták. Winfrid Schröder<sup>16</sup> azt emelte ki, hogy ez a rész a morális cselekvés és az üdvözülés lehetőségét függetleníteni tudja a kinyilatkoztatott valóságok mindegyikétől, sőt felvillan még annak lehetősége is, hogy az ember bármiféle teológia megfontolástól függetlenül is erkölcsi lényvé válhat, hiszen a *constientia* meglelte biztosíthatja a helyes és erkölcsös út megválasztását. Úgy gondolom, hogy az utóbbiról túlzás lenne beszélnünk, hiszen a Seidel elképzelésében az erkölcs felismerését biztosító ráció működése nem független a jutalmat és büntetést egyaránt kiszabni tudó Istentől. Az viszont túlzás nélkül állítható, hogy bár a *religio rationalis* kifejezést nem használja ugyan, de olyan közel járt egy ilyen körvonalazásához, mint Jean Bodin kéziratban terjesztett *Heptaplomerese* a 16. század végén, vagy az elképzelését nyomtatásban is megjelentető Herbert of Chisbury, jóval később, a 17. század elején.<sup>17</sup>

Nem találtak viszont folytatókra azok a megfontolások, amelyeket a hamburgi változat megismerése után Dán Róbert fogalmazott meg. Ő az anti-trinitarizmus hebraisztikában járatas kutatójaként fontos észrevételeket tett arról, hogy Seidel nem csupán teoretikus gondolatmenetekben hangsúlyozta a *hebraica veritas* megkerülhetetlen fontosságát, hanem hozzálátott a német gondolkodó bibliafilológiai jártasságának források feltárását is felölelő bemutatásához is. Nem sokkal halála előtt elkészült dolgozataiban azonban csak arra kapott lehetőséget, hogy felvillantsa a *Biblia Complutensiától* a *Sanctus Pagninus* fordításáig ívelő nagy erudíciót és tájékozottságot, másrészt nyilvánvalóan az foglal-

<sup>16</sup> SCHRÖDER, *Religionsphilosophie*, 168–169.

<sup>17</sup> Winfrid SCHRÖDER, *Der Deismus in der Philosophie der Neuzeit = W. S., Gestalten des Deismus in Europa*, Wiesbaden, 2013, 15.

koztatta elsősorban, hogy milyen eszmetörténeti indíttatások lehettek a művet a 17. század elején megszerezni akaró Péchi Simon erőfeszítései hátterében.<sup>18</sup> Tett ugyan néhány megjegyzést Matthias Vehe-Glirius és Seidel doktrínájának azonos és eltérő vonásairól, ám érdekes módon nem vonta be az ilyen vizsgálatba az 1570-es–80-as évek további nonadorantista teológusait, jóllehet még az 1570-es évek elejét sem kizárva ő datálta az értekezést a legkorábbi időpontra. Mint fentebb láthattuk, Pablo Toribio Pérez fentebb összegzett forrásai ezt a korai datálást igazolták, s ily módon még akkor is kikerülhetetlennek látszik a szembesítés a 16. századi rokon jelenségekkel, ha a gyér adatok nem teszik lehetővé, hogy a művön kívüli dokumentumokra támaszkodva hozzuk kapcsolatba Seidelt a kelet-közép-európai nonadorantizmus bármelyik képviselőjével.

A Krisztus imádasát és segítségül hívását egyaránt elvető teológusok között az elsők közé tartozó mű ilyen vizsgálata természetesen a változatok közötti különbségeket és a legfontosabb forrásokat is feltüntető kiadás birtokában lenne megalapozottan elvégezhető, ám néhány észrevétel már most is megtehető.

A gondolkodás merészsége tekintetében Seidelt talán csak az a Christian Francken haladja meg, akivel még találkozhatott is, hiszen 1583–84-ban ő is a kislengyelországi unitáriusok között forgolódott, akikkel való együttműködésnek éppen az vetett véget, hogy ez a hamarosan majd Erdélybe érkező nagy vallási útkereső kemény vitát folytatott le Fausto Sozzinivel Krisztus segítségül hívása ügyében. A teremtő és teremtmény közötti ontológiai különbségekből engedni nem akaró Francken itt köztudottan nagy határozottsággal állt ki a nonadorantizmus mellett, s az egyedül hatalmas és mindenható teremtő Isten és a teremtményei közötti esszenciális különbség hangsúlyozása nagyon közel áll Seidel fentebb ismertetett megfontolásaihoz. Radikalitásban csak Francken későbbi, kéziratban marad műve (*Disputatio inter theologum et philisophum de certitudine religionis christianae – Disputáció a teológus és a filozófus között a keresztény vallás bizonyosságáról*) haladja ezt meg, amely már azt a fizikoteológiai érvet sem tekinti axiómának, hogy a világegyetem harmonikus látványa (láthattuk, hogy Seidel az égbolt nagyszerűségéről beszél) megkerülhetetlenül a teremtő Isten léteire kell következtessen az embert. Franckennél már a filozófus első megszólalása is csupán feltételezésnek tekinti ezt, s ez visszatér a *Disputáció* befejező részében is. Kétségtelen viszont, hogy e feltételezés világába belépve már Seidel „szellemében” beszél arról, hogy Isten létezése az emberi értelem természetes fénye álta ismerhető meg, s hogy amikor a maga ismeretét beoltotta az

<sup>18</sup> Újabb megfontolások erről: BALÁZS Mihály, *Altdorf és az erdélyi unitáriusok*, *KerMagv*, (3)2012, 211–228.

emberbe, belevéste a természeti törvényt is, amely az ember számára egymagában is elégséges az üdvösséghez. Ennek szellemében különíti el aztán ezt a természeti törvényt a továbbiaktól, amelyekről a különböző népek csak hiszik azt, hogy Istentől kapták őket.<sup>19</sup>

Amikor Fausto Sozzinival vitatkozott még céljának tekintette egy babonák és csodák nélküli észszerű kereszténység kimunkálását. Ez azt is felölelte, hogy az istenismeret térben és időben igen változatos formái közül kimetszhetőnek tartotta a keresztény, a zsidó és a muszlim vallást, mint olyanokat, amelyekben a gondviselés, valamint a jutalmazó és büntető Isten fogalmának megjelenésével nem csupán istenismeretről beszélhetünk, hanem istenfélelemről is. Francken elvben nem tartotta lehetetlennek a közeledést e három, minden eltérésük ellenére azonos funkciót betöltő vallás között, ám később egyre erőteljesebbnek látta ennek antropológiai akadályát. Ez nem más, mint a minden emberben ott működő *phantasmata*, vagyis az érzékelésnek az a sokfélesége, amelynek következtében képtelenség kiiktatni az Isten és az ember között közvetítő személyek, rítusok és szokások tarkaságát. Egy ilyen egységes és racionális felfogás megteremtésére csak a filozófusok képesek, ám az ő egyneműsített és észszerűsített vallásuk valójában filozófia lesz. A *Disputáció* írásának idejére, az 1590-es évek tájára már nagyon határozottan körvonalazódik ez az elkülönülés, amit még markánsabbá tesz az, hogy egyre elítélőbb lesz a véleménye a teológusokról, akiket szerinte az orvosokkal egyetemben nem az igazság megismerése vezérel, hanem csak az, hogy gazdagon éljenek, vagyonban és méltóságban az emberek fölé kerekedjenek. Megállapítható tehát, hogy a bölcséletnek és teológiának az az egysége, amely Seidelnél az Istenre vonatkozó ősi és tökéletes tanításban oly szuggesztíven körvonalazódott, szétesik, s helyére egy magas rendű filozófia és egy reménytelen emberek fogságában vergődő teológia kerül. Ezzel magyarázható, hogy a kései Franckennél már nincsnek javaslatok sem az egyházi életben releváns dogmatika leegyszerűsítésére, sem az egyházi élet anomáliáinak kiiktatására, míg Seidelnél kitapintható a vallási közösség működésének kérdésköre, hiszen közösségi összefüggésekről beszél, s ezekből akarja kiiktatni a prédikációkat, amelyek szerinte a belső épülést csak akadályozzák.

Jóllehet az esetleges érintkezés körülményeire és időpontjára nem tudunk még csak javaslatot sem tenni, ezt teljességgel nem tarthatjuk kizártnak annak a Palaeologusnak az esetében sem, aki közismerten meghatározó szerepet játszott

<sup>19</sup> Közölve: József SIMON, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens 1552-1610? Atheismus und radikale Reformation im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Wiesbaden, 2008 (Wolfenbütteler Forschungen, 117).

abban, hogy Kelet-Közép Európában a nonadorantizmus, különösen Erdélyben és Magyarországon meghatározó jelentőségre tett szert. Mivel a műveiből magyar nyelvű válogatás<sup>20</sup> mellett magyar nyelvű tanulmányok is olvashatók életművéről,<sup>21</sup> ezúttal tömörebben foglalhatjuk össze a legszükségesebbeket. Nincs abban semmi meglepő, hogy műveiben körvonalazódó istenkép szinte azonos a Seidelével, távolról sem vélekednek azonosan ugyanakkor arról, hogy miképpen közli ezt az Isten az emberekkel. Az Istenről elmondottak ugyanakkor nála egy meghatározott felekezet felől nézve tágas, ám a Seidlerénél mégis szűkebb történeti koncepcióba tagolódnak be. A szűkítés azt jelenti, hogy olyan szinkretikus teológia megteremtésére törekedett, amelyet képesnek tartott a három nagy vallás, a zsidó, a muszlim és a keresztény összhangjának megvalósítására. Mondandója szerint az egy vagy esetleg több őstől származó ember létezésének kezdetén is képes volt a boldogság (*salus*) valamilyen fokának elérésére. Mivel a német gondolkodóhoz hasonlóan kétségbe vonta az eredendő bűnt dogmáját, bátran állíthatta, hogy az ember ezt a képességét sohasem veszítette el. Ez az ősi hit azonban korántsem olyan tökéletes, mint Seidelnél, s szerinte a görögök és rómaiak, továbbá az Újvilágban élő, nem régen felfedezett emberek példája is bizonyítja, hogy így a boldogságnak és az istenismeretnek csupán egy alacsonyabb foka érhető el. A boldogság tekintetében ez azt jelenti, hogy testi igények kielégítésén túl a közösség számára hasznosítható erényes cselekedetek és a velük járó hírnév jelenthet kielégülést. A természetes istenismeretről pedig megállapítható, hogy az ember képtelen tisztán megőrizni a láthatatlan és felfoghatatlan isteni lény képzetét, folyton arra törekszik, hogy őt önmagával vagy a világgal hasonlatossá, fizikailag is megragadhatóvá tegye, s ily módon kikerülhetetlenül bebecsúszik a bálványimádásba.

Ezen a ponton jut meghatározó szerephez a zsidó nép őse, a parancsait fenntartás nélkül teljesítő Ábrahám, akivel szövetséget kötött, akit megajándékozott a magasabb, „második boldogság”, a földön túli üdvözülés tudományával is. Jól látható tehát, hogy az ideális istenismeret nála fokozatosan alakuló dolog, s a legmagasabb rendű fokozat kialakításához szükséges a természeti törvényeket felfüggesztő isteni beavatkozás, amelyről a Szentírásból értesülhetünk.

Látszólag nagyon közel kerül egymáshoz a két gondolkodó a Jézus királyságának témakörében, hiszen sok tekintetben szinte azonos érveléssel, a próféciák

<sup>20</sup> *Földi és égi hitviták. Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból*, ford.: NAGYILLÉS János, válogatta, az előszót és a jegyzeteket írta BALÁZS Mihály, Bp.–Kolozsvár, 2003.

<sup>21</sup> Lech SZCZUCKI, *Két 16. századi eretnek gondolkodó. Jacobus Palaeologus és Christian Francken*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1980.

betű szerinti értelmezésének (*sensus litteralis*) középpontba állításával mindketten azt vallották, hogy ezek egy földi királyságra vonatkoznak. A különbség azonban nagyon nagy, hiszen ez Seidelnél Jézus messiási szerepének tagadását, s ily módon az üdvtörténeti folyamatból való kiiktatását is jelenti, míg Palaeologus teológiájának köponti mozzanata a meg nem valósult földi királyság üdvtörténeti következményeinek kimunkálása. Ez kulcsfontosságú mozzanat lesz az emberiség történetében, hiszen meghíúsulása következtében fordult Isten a pogányokhoz, s lehettek az ígéret fiai a zsidóságon kívül további népek is. Ebből adódik, hogy bár mindketten nagy jelentőséget tulajdonítanak Pál apostol fellépésének, míg a német gondolkodónál általa teljesül be a kereszténység elszakítása az Ótestamentum világtól, addig a görög eretneknél ő lesz a folytonosság kidolgozója. Azé a folytonosságé, ahol a protetáns világban elfogadott szentségek közül különösen a kereszttség épül rá itt most nem idézhető bonyolult módon a körülmetélkedés ritusára. E roppant fontos eltérésből addik, hogy míg Seidel, amint láthattuk, nagyon profán magyarázatát adja a szentségek kialakulásának, Palaeologus tartózkodik ettől. Nagyon fontos közös mozzanat ugyanakkor, hogy nem egészen azonos megfontolásból a keresztény dogmatikai és etikai rendszer meghatározó mozzanatának tartják a Tízparancsolatot. Mint láthattuk, Seidelnél ez az örök életű természet vallás dogmatikai és etikai alapjait jelenti, míg Palaeologusnál az Ábrahámmal és utódaival megkötött szerződés posztulátumait tartalmazza, amelyen azonban (s ezzel egyet értenek) Krisztus semmit sem változtatott. Egészében véve ebben a kontextusban Palaeologus teológiai rendszere tehát úgy is felfogható, mint törekvés Seidel koncepciójának olyan beszűkítést jelentő átalakítására, amely alkalmazkodik az általa ismert nagy vallások dogmatikai és erkölcsi hagyományaihoz.

Mivel nyilvánvaló, hogy Matthias Vehe-Glirius és a szombatosság képviselői esetében a beszűkítés egyáltalán nem érdektelen invencióval végrehajtott további fázisait figyelhetjük meg, befejezésül egy olyan gondolkodóról szólnék, aki a Seidelre emlékeztető mozzanatok felhasználásával látszik ellenszegülni a felekezeti bezárkozás uralkodó tendenciájának.

A lengyel Szymon Budny sok lengyel kutató szerint a kelet-közép-európai nonadorantizmus talán legeredetibb gondolkodója volt. Korai, antitrinitárius korszaka előtti műveit is nagyon sokra tartják, szentháromságtagadó korszakában pedig egészen kiemelkedő bibliai filológia teljesítményével<sup>22</sup> és azzal került a

<sup>22</sup> BALÁZS Mihály, *Philologia sacra a magyar protestantizmusban. Kapcsolódások és elkülönülések = A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)*, szerk. BALÁZS Mihály, BARTÓK István, Szeged, 2016, 349–351.

figyelem középpontjába, hogy Palaeologusszal szorosán együttműködött az anabaptisztikus antitrinitarizmus bírálataiban. Lech Szczucki ugyanakkor különösebb visszhang nélkül hangsúlyozott egy további mozzanatot. Ő arra is kitért, hogy összefüggés lehet a Dávid Ferenc elítéséséhez vezető erdélyi események és Szymon Budny litvániai aktivitása között, aki az események csúcspotján, 1578-ban kereste meg Palaeologust a még 1573-ban Grzegorz Paweł ellen szarkasztikus stílusban írott mű, a *Defensio verae sententiae de magistratu politico* kéziratáért, amelyet aztán 1580-ban meg is jelentetett.<sup>23</sup> Az jól ismert, hogy ő 1583-ban még írásban is kinyilvánította: helyteleníti, hogy a kislengyel antitrinitáriusok az erdélyi püspök, Dávid Ferenc nonadorantista tanait elítélő nyilatkozatot tettek a per idején. (1589-ben aztán vissza kell vonnia ezt a nyilatkozatot.)<sup>24</sup>

Tudomásom szerint senki sem figyelt fel ugyanakkor arra, hogy az anabaptisztikus szociáletikai nézeteknek ez a bírálata, milyen érdekesen kapcsolódik össze a kelet-közép-európai térség fejleményeinek együttes szemléletével, a felekezeti határok áthágásának törekvésével. Másutt részletesen kifejtettem,<sup>25</sup> hogy míg Palaeologus, Czechowic, Fausto Sozzini, vagy Enyedi egy-egy ország, vagy uralkodó, azaz Lengyelország, vagy Erdély, Zsigmond Ágoston király, vagy János Zsigmond fejedelem fontosságát és érdemeit hangsúlyozta az antitrinitarizmus felkarolásában és meghonosításában, addig Budny egyedülként tágasabb szemlélettel közeledett az eseményekhez. Itt most csak az *O urządzie miecza używajacem* című művében is felvett levelét idézzük, amelyben a Lengyelországot ért különleges kegyelemről értekező vitapartnerének többek között a következőt válaszolja: „Nem értem, hogyan merészeled ezt csupán Lengyelországnak tulajdonítani. Isten egyetlen néppel sem tesz ilyet kizárólagosan. Láthatjuk, hogy a magyarok és a németek is követik ezt az igazságot, s meg is szenvednek érte. Mint Sylvanus Heidelbergben és sokan mások.”<sup>26</sup> Az 1570-ben Heidelbergben kivégzett Jakob Sylvanusról is megemlékező soroknak aztán a

<sup>23</sup> Lech SZCZUCKI, *Polski i siedmogrodzki unitarianizm w drugiej połowie XVI wieku*, in. Nonkonkonformiści religijni XVI i XVII wieku, Srudia i szkice, Warszawa, 1993, 76-77.

<sup>24</sup> Zdzisław PIETRZY, *Szymon Budny = Antitrinitaires polonais II*, éd. André SÉGUENNY et al., Koerner, Baden-Baden, 1991 (*Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, 13).

<sup>25</sup> BALÁZS Mihály, *Radikális heterodoxia és történetírás Erdélyben a 16. században = B. M., Hitújítás és egyházalapítás között. Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16-17. századi történetéről*, Kolozsvár, 2016, 231-234.

<sup>26</sup> „K temu nie wiem jako to bracie sobie albo Polsce tylko śmiesz przypisować. Nie uczynił tak żadnemu narodowi: gdyż widzimy, że i Węgrzy i Niemcy tę prawdę mają i dla niej wiele cierpią. Jako Sylvanus dał gardlo Heldeberdze i ini. „Szymon Budny, *O urządzie*

marginália is nyomatékot ad : „Nem csupán a lengyelek ismerik az igazságot.” „Znajomość nie sami Polacy mają.” Ez a tágasabb szemlélet a mű további részleteiben teológiai megalapozást is kap. Mint ismeretes a mű legfőbb célja annak bizonyítása, hogy a keresztény embernek nem lehet megtiltani, hogy hivatalt töltsön be az állam életében. Az ezt megtiltani akarók cáfolása során összhangot teremt a nonadorantista krisztológia és anabaptisztikus tétel elutasítása között: logikus, hogy az a Krisztus, akit sem imádni, sem segítségül hívni nem lehet, arra se kapjon felhatalmazást Istentől, hogy megszüntesse az Ószövetségben leírt törvény érvényességét, s legfeljebb az eltorzításának és megrontásának kiigazítását tekinthette feladatának. Az ótestamentumi törvény érvényességének igazolása során ugyanakkor Palaeologustól nyilvánvalóan eltérő módon határozottan különbséget tesz Mózes és Noé törvényei között. Mózes törvényeinek értelmezése során bizonyos tekintetben a hagyományos keretek között maradvá megkülönböztet morális és a rituális előírásokat. Nincs kétsége afelől, hogy a morális jellegűek örök érvényűek, s azokat a bibliai helyeket, amelyekben Jézus arról beszél, hogy nem a törvény eltörlésére, hanem beteljesítésére érkezett, ezekre vonatkoztatja. A rituális előírások (ételtilalmak, szombat, körülmetélkedés) esetében azonban elfogadja, hogy a keresztények között ezek már nincsenek érvényben. Roppant izgalmas ugyanakkor, hogy Noé törvényei esetében nem él ezzel a különbségtétellel. Pontosan és teljes terjedelmében idézi az adott bibliai helyet (Gen 9,1–15.), majd kijelenti, hogy a felsoroltak mindegyike változatlanul érvényben van, tehát az is, hogy tilos elfogyasztani az állatok véréit. Hogy ezt a különleges eljárást érzékelhetővé tegyünk, idézzük a roppant izgalmas kommentárt: „A negyedik parancsolat az állatok és a madarak vérére vonatkozik, hogy azt ne együk. S bár ezt a parancsot néhány keresztény támadja, nem jól teszi. Mert a szent apostolok megtartották ezt a jeruzsálemi gyülekezetben, s előírták azon keresztények számára, akik a pogányok és nem a zsidók közül kerültek ki, hogy a vértől és a fojtott állatoktól tartózkodjanak. Ezt a parancsot a görögök, orosz testvéreink, a szerbek, moszkoviták és más szlávok egészen a legutóbbi időnkig megtartották, s csak mintegy 30 éve kezdtek fölhagyni vele (a pápisták és a luheránusok példájára), s felvették a pogányságot. Tehát a szent apostolok szerint Istennek ez a Noé fiaihoz intézett parancsa is érvényes lesz a világ végezetéig.”<sup>27</sup>

*miecza używajćcem wyznanie zboru Pana Chrystusowego...*, 1583, ed. Stanisław Kot, Kraków, 1930, 222.

<sup>27</sup> „Czwarta rzecz jest zakaz Boży o krwi źwirzècej i ptaszej, aby jej nie jedzionono. To zakazanie, acz niektórzy krześcianie gwalcą, ale nie dobre to czynią. Gdyż je święci



Hagyjuk most figyelmen kívül, helytálló-e az a megállapítás, hogy a szláv népek csak mintegy harminc éve tekintettek el az állatok vérére vonatkozó törvény szigorú betartásától. Fontosabb most számunkra, hogy Budny nagyon elémés értelmezésében az ételtilalom betartása nem a szektás elkülönülés szolgálatában áll, amint az általában történni szokott. Éppen ellenkezőleg, ha egy univerzalizmus irányában mutat, amely nem is olyan tágas ugyan, mint a Palaeologusé, de az övével rokonítható. Az ezt elfogadók ugyanis a görögök, az orosz testvérek, a szerbek és a moszkoviták, vagyis a keleti egyház társaságában találnák magukat. Páratlanul izgalmas, a keleti és a nyugati kereszténység között hidat verő elképzelés ez, amelynek kialakulásában szerepet játszott, hogy a két kultúrkör határán élő Budny képes volt Keletre is figyelni. A lengyel közgondolkodásban időnként felbukkanó szláv összetartozástudat így ötvöződött nála az antitrinitarizmusból kinövő sajátos dogmatikai érveléssel.

Nem kevésbé figyelemre méltó, hogy Budny teológiájában Noé törvénye nagyon közel áll ahhoz, amit Isten természetes módon ír be az ember szívébe és örök: „A természeti törvény (amit Isten beír az emberek szívébe) Isten gyülekezetében örök. A gyilkosságot halállal büntetni a természeti törvény része. A gyilkosság ilyen büntetése tehát örök az Isten gyülekezetében.”<sup>28</sup> Az érvelésnek ropant érdekes mozzanata az is, hogy a litvániai gondolkodó kis betétet is megfogalmaz itt arról, hogy a szillogizmusokkal történő érvelés is olyan örökről való dolog, amellyel Krisztus is élt, s amelyet nem szabad azonosítani annak a skolasztikus szofisták által eltorzított változatával. De mostani témánkra koncentrálna maradjunk csupán annál, hogy bár szerzőnk nem használja a *religio naturalis* terminust, valójában ezt kifejtve beszél arról, hogy volt az emberiségnek olyan időszaka, amikor csupán szívükbe írva léteztek a törvények, Isten nem nyilvánította ki őket sem szóban, sem írásban. Az emberi életet ekkor ezek szabályozták, s meglétüket bizonyítja Kain is, aki csakis ezen a módon vélhette úgy,

apostolowie przy mocy na onem świętem Jerozolimskim zborze zachowali, i do onych Chrystyan, krórzy nie z Izraelitów, ale z pogan nawróceni byli, żrzeltnie napisali, aby sie nie jedno od rzezi balwańskiej, ale i od jedzenia krwie i od dawionych rzeczy hamowali. Którego zakazania Grekowie, in naszymi bracia Rusacy, Serbowie, Moskwiczy i inni Slowianie aż do naszego niniejszego wieku pilno strzegli, dopiro od lat trzydziestu poczęli patrzac na Papieżniki i Ewangieliki) to zakazanie mijać i takim sie pogaństwem mazać. A tak wedle świętych Apostolów wyroku i ten Boży zakaz do Noacha i synów jego, i do nas ich nasienia od samego Boga wyrzeczony przy swej mocy i do skończenia świata trwać ma.” BUDNY, *O urzędzie miecza używajcym wyznanie*, 128.

<sup>28</sup> Zakon przyrodzony (od Boga w sercach napisany) ma trwać w Zborze Bożem wiecznie. Mężobójstwo gardlem karać, jest Zakon Przyrodzony. Pszeto karanie za mężobójstwo ma trwać w Zborze Bożem wiecznie.” *Uo.*, 123.

hogy Ábel meggyilkolásáért halállal kell bünhődnie. Ezt az erkölcsi törvényt ugyanakkor más népeknél is kimutathatónak tartja, s Drákon, Szólon, vagy Lükurgosz nem tett mást, mint írásba rögzítette ezt az egyetemes morális előírást. Hogy Noé törvényeiben az örök isteni törvény első szóbeli kinyilvánítását látta, azt ennek a közismerten Ficino környezetében meghonosodott szinkretizmusnak a jelenléte is igazolja. Ennek a bibliai történet prioritását persze hangsúlyozó változatára következtethetünk ugyanis abból, hogy a litván antitrinitárius művének egy másik helyén a görög mitológiában szereplő Deukaliont Noéval azonosítja, hiszen nyilvánvaló, mondja, hogy a görögöknél meghonosodott történetben is Noéről van szó, csak ők elfelejtették Noé nevét, s ezért helyettesítették máséval.<sup>29</sup>

Mint láttuk, Budny többször hivatkozott a magyar unitáriusokra, s ebben a művében is leírja, hogy 1580-ban, tehát a Dávid Ferenc elítélése utáni esztendőben ő és litvániai társai nyilvánosan is kiálltak az erdélyi püspök nonadorantizmus mellett, felrótták a kislengyelországi antitrinitáriusoknak, hogy ezeket a nézeteket elítélő szöveget küldtek Erdélybe, sőt 1582-ben egy zsinaton még úrvacsorán sem voltak hajlandók részt venni a kislengyelországiakkal, s így aztán ki is közösítették őket. A Fausto Sozzini által másik Dávid Ferencnek nevezett litvániai vallásújító csak két esztendő elteltével hagyott fel a nonadorantizmus ilyen következetes vállalásával. Ő tehát nyomon követte az erdélyi fejleményeket, ám az itteni források egyike sem emlékezik meg róla. Minden esetre ajánlatosnak látszik, az ő szövegeinek figyelembevételével újraolvasni az 1570-es–80-as évek hazai termését, beleértve természetesen a magyar nyelvű szövegeket is.

<sup>29</sup> *Uo.*, 129.