

BALÁZS PÉTER

**„AZ ELSŐ ISTENEK A FÉLELEMBŐL SZÁRMAZTAK”  
(Verseghy Ferenc valláskritikai értekezéseiről)\***

Verseghy Ferenc 1790-ben adja ki *A világnak közönséges története, A' régi nemzetek* című munkáját, amely egy kevésbé ismert francia egyházi történétíró, Millot apát 1770-es években született művének viszonylag hű fordítása. A műhöz egy tíz értekezésből álló saját szerzésű munkát csatol, amelynek címe *A magyar fordítónak értekezései a legrégibb nemzetekről*. A munka bevezetője szerint a függelék célja az olvasók „káros és meg-rögzött elő-ítéletek alóli fel-szabadítása”. Az írást egyébként – kiváltva ezzel némelyek heves ellenkezését – a nőknek, úgymint anyáknak és leendő anyáknak ajánlotta.<sup>1</sup> Ezt a gesztust természetesen lehet a nőmozgalmak megélénkülésének korabeli tendenciájához illeszteni, de talán közelebb járunk az igazsághoz, ha az emberekben mélyen rögzült előítéleteket, évszázados hagyományokat felrúgni kívánó munkákban gyakran szereplő retorikai fordulatként olvassuk a szóban forgó ajánlást: a gyermekek a nőktől (anyjuktól és dajkáiktól) szerzik első meggyőződéseiket, így az emberiségnek a rossz beidegződések alól való felszabadulása kizárólag a nők „kiokosítása” útján lehetséges. Az ajánlást tehát véleményem szerint nem „szociológiai” értelemben kell olvasnunk, hanem inkább annak ígéretként, hogy a munka szerzője az emberek életét megrontó előítéletek felszámolásán fog fáradozni művében.

A szöveg modern kiadásban is olvasható,<sup>2</sup> ám abból érthetetlen módon hiányzik a bevezető közlése (igaz ugyan, hogy az a kötetben nem közölt fordítást magát előzi meg, de legalább annyira vonatkozik a csatolt értekezésre, mint a Millot-magyarításra). A szöveg keletkezésének körülményeiről és utóéletéről Doncsecz Etelka közölt tartalmas tanulmányt, amelyhez csatolta Verseghy 1793-ban kiadott *Retractatiójának* latin szövegét s annak magyar fordítását.<sup>3</sup> Az *Értekezéseket* ért bírálatoknak (és Verseghy védekezésé-

\* A tanulmány megírásához az MTA Bolyai-ösztöndíja nyújtott segítséget. Köszönöm Penke Olga, Bíró Ferenc és Labádi Gergely értékes tanácsait és megjegyzéseit.

<sup>1</sup> „A' magyar asszonyi nemhez, úgymint a haza-gyermekek nevelőjéhez”.

<sup>2</sup> VERSEGHY Ferenc, FÖLDI János, FAZEKAS Mihály *Válogatott művei*, Bp., Szépirodalmi Kiadó, 1989. Az alábbiakban e kiadás lapszámaira hivatkozom, ám szögletes zárójelben megadom az eredeti, 1790-es kiadás lapszámait is.

<sup>3</sup> DONCSE CZ Etelka, *Verseghy Ferenc Retractatiója: Dokumentumok a Millot-fordításhoz fűzött Értekezések visszavonásához*, Sic Itur ad Astra, 59(2009), 201–251.

nek) vizsgálata nagyban hozzásegít a munka értelmezéséhez, így az alábbiakban gyakran hivatkozom majd erre az értékes publikációra.

Penke Olga – aki a munkával elsősorban történetírás-történeti szempontból foglalkozott, s igen meggyőző módon jelölte ki Verseyhy helyét a korszak filozófus-történetírói között – azt is helyesen ismerte fel, hogy a Millot-fordításhoz kapcsolódó értekezésekben a francia apát óvatosságával némileg elégedetlen szerző elsősorban Voltaire *Philosophie de l'histoire* című munkájára támaszkodva próbálja elmélyíteni vallástörténeti reflexióit.<sup>4</sup> Ez kétségtelenül így van. Írásom egyik célja az, hogy bemutassam, Verseyhy miképpen használja forrásait: látni fogjuk, hogy a Voltaire-től vagy éppen Vierthaltól átvett történeti tényanyagot igen autonóm módon kezeli, ami azt jelenti, hogy az olvasotakból teljesen új, s az esetek egy részében meglehetősen radikális konklúziókat von le. Ismeretes tény: Verseyhnek elsősorban azt rótták fel bírálói, hogy gyanús, sőt egyenesen tiltott könyvekből merítette eszméit. E vád megalapozatlanságára már Császár Elemér is rámutatott, de elsősorban azért, hogy megvédje a szerzőt az istentelenség vádjától. Pedig a források ortodox (vagy csak mérsékelt heterodox) volta csak a felületesen olvasó, az adott mű tartalmára nem igazán kíváncsi, ám a benne elhangzó nevek alapján ítélkezni annál jobban kedvelő értelmezők számára dönti el véglegesen a mű besorolásának kérdését.

Ami az értelmezést illeti: Verseyhy 20. század eleji monográfiája, Császár Elemér ékes retorikával próbálja elhatárolni a pálos szerzetest a Diderot-, La Mettrie-, Helvétius-féle radikális istentagadóktól, s gondolkodását a kinyilatkoztatott vallás helyére a szív vallásosságát állító Rousseau-éval párhuzamba állítani. Szerinte Verseyhy nem a vallást, hanem a dogmákat és az intoleranciát támadja; nem a hit, hanem a babona ellen küzd.<sup>5</sup> „A hit és a tudomány egészen különböző két mező”,<sup>6</sup> s a Biblia történeti bírálata voltaképpen nem összeegyeztethetetlen az igazi vallásosság szellemének megőrzésével, sőt, voltaképpen ezt a célt szolgálja. Verseyhy tehát az israeli értelemben vett mérsékelt felvilágosodás képviselője volna, azaz ráció és hit, értelem és kinyilatkoztatás összeegyeztetésén fáradozó gondolkodó.<sup>7</sup> Ez az életmű egészére nézvést akár igaz is lehet, különösen, ha tekintetbe vesszük Verseyhy későbbi pályafutását, például kései nagy tervét a Káldi-biblia revíziójáról<sup>8</sup> vagy éppen az 1810-es *Emberi nemzetek történeteit*. Jelen munkában azonban szó sincsen arról, hogy a pálos szerzetes azt „az igazi vallásosságot”, a „szívünket eltöltő vallásos meggyőződést” védelmezné, amelyet a babona és a fanatizmus eltorzít. Császár szerint Verseyhy a hideg, pusztán kritikus értelem Voltaire-étől a szív vallásosságának Rousseau-jához jut el. Meggyőződésem szerint ilyesminek nyoma sincsen a tíz értekezésben. Amikor például a legterjedelmesebb és a mű logikai

<sup>4</sup> *Filozofikus világtörténetek és történetfilozófiák*, Bp., Balassi, 2000, főleg 202–207.

<sup>5</sup> CSÁSZÁR Elemér, *Verseyhy Ferenc élete és műve*, Bp., 1903, 87–88.

<sup>6</sup> CSÁSZÁR, *i. m.*, 87.

<sup>7</sup> Jonathan Israel felfogásáról (a radikális és a mérsékelt felvilágosodás szembeállításáról) bántorkodom saját recenziómra hivatkozni: *Aetas*, 2009/4, 210–217.

<sup>8</sup> SZÖRÉNYI László, *Memoria Hungarorum: Tanulmányok a régi magyar irodalomról*, Bp., Balassi, 1996, 165–173.

felépítésében kulcsszerepet játszó ötödik értekezésben egészen hobbes-i és hume-i szel-  
lemben ír arról, hogy a vallásos hit (mindenféle vallásos hit) alapvetően az emberi tudat-  
lanságban és rettegésben gyökeredzik, Verseghy a valláskritikai hagyomány legradikáli-  
sabb állításait visszhangozza, azaz olyan messze megy, ahonnan, ebben a munkájában  
legalábbis, nem nagyon látszik a visszaút a „szív vallásossága” felé.

Az alábbiakban azt vizsgálom, hogy Verseghy mit is állít egészen pontosan a Bibliá-  
ról, a keresztény hitről és a vallásosságról általában, továbbá, hogy miféle retorikával  
próbálja kivédeni a kinyilatkoztatás megalapozottságát történeti perspektívából vizsgáló  
szerzők fejére a hitvédők irányából szükségszerűen záporozó nyilatkat: miképpen érvel a  
történetírás és a teológia elválasztásának szükségessége mellett. Feltűnő ugyanis, hogy a  
különböző témájú és egymáshoz szervesen nem is kapcsolódó értekezéseket egy közös  
szál tartja össze: az explicit vagy implicit bibliakritika és az ezzel (e műben legalábbis)  
szorosan összekapcsolódó antiklerikalizmus, a vallás pszichológiai alapjainak vizsgálata,  
s végül: a történeti/tudományos megismerés és a kinyilatkoztatás viszonya – egyszóval a  
széles kronológiai határok között tekintett (Hobbes-ot és Spinozát is magába foglaló)  
felvilágosodás valláskritikája. Óvatos kísérletet teszek annak felmérésére, mennyire  
tűnhetnek meghökkentőnek és felháborítóknak az efféle valláskritikai állítások a kor Ma-  
gyarországnak szellemi életében: vajon banális, mindenki által ismert eszméket közöl  
Verseghy az olvasókkal, vagy bombasztikus hatású újdonságokról van szó? Bár Alexo-  
vics, Szaitz és a kor más hitvédői apokaliptikus hangvételben írnak az országot előtűntető és  
a lelkeket megfertőző „rossz könyvekről”, a valláskritika hazai manifesztációira kíváncsi  
eszmetörténész azt látja, hogy a „termés” egyáltalán nem bőséges, legalábbis az európai  
országok többségével való összehasonlításban. Érdekes volna továbbá azt is vizsgálni –  
ha nem is a jelen tanulmány keretei között –, hogy miképpen hatnak ki a valláskritikai  
szellemben fogant (vagy éppen nyíltan ateista/materialista) munkák szerzőik társadalmi-  
politikai megítélésére a jozefin évtizedben vagy 1790-et követően. Ne feledjük ugyanis,  
hogy Verseghy nem sokkal itt tárgyalt munkájának közzétételét követően cenzori állásra  
pályázik, s bár nem jár sikerrel, a dolog mégsem tűnik *ab ovo* lehetetlennek. Az ambici-  
ózus Martinovics is büszkén szerepelteti életrajzában ateista-materialista írásait, nem  
tartván attól, hogy azok karrierjét megtörnék.

#### *A források*

Próbáljuk először tisztázni a források problémáját: cenzori jelentésében Riethaller  
Mátyás egyértelműen Christian Ernesti Wunsch *Horus oder Astrologisches Endurteil...*  
című, 1784-es kiadású könyvét azonosítja Verseghy elsődleges forrásaként,<sup>9</sup> s Alexovics  
is csak „Hórusz ki-lopójaként” (s ritkábban „Voltaire ki-lopójaként”) emlegeti a mű  
szerzőjét. E gyanú téves voltát már Császár Elemér is jelezte.<sup>10</sup> Ehhez azt tehetjük hozzá,

<sup>9</sup> MÁLYUSZNÉ CSÁSZÁR Edit, *Megbíráltak és bírálók: A cenzúrahivatal aktáiból (1780–1867)*, Bp., 1985, 97–103.

<sup>10</sup> CSÁSZÁR, *i. m.*, 93–94.

hogy Riethaller talán maga is tisztában volt vádjá alaptalanságával, s egyszerűen kompromittálni kívánta az általa veszélyesnek ítélt munka szerzőjét azzal, hogy egy hírhedt (és természetesen betiltott) munkát nevezett meg fő forrásaként. Az sincs ugyanakkor kizárva, hogy a jeles cenzor egyszerűen tévedett: a Verseggy művében kétségtelenül nagy számban található, Egyiptom történetével kapcsolatos eszmefuttatásokról könnyen asszociálható Wunsch művére, amelynek fő állítása, hogy az ó- és újszövetségi tanítások voltaképpen Egyiptom szellemi örökségében gyökereznek (sarkosabban fogalmazva: a Biblia gyakorlatilag nem más, mint annak dokumentuma, miként veszi át az egyiptomi tudományosságot és mágiát egy a civilizáció alacsonyabb fokán álló nép). Magam inkább az utóbbi hipotézisre hajlok, hiszen a cenzori jelentésben találunk egy másik jelentős melléfogást is: Wunsch munkáját szerinte Voltaire, d'Argens márki és más „rossz hírű filozófusok” is használták, ami kronológiailag is abszurdum (arról nem is beszélve, hogy Verseggy érvelésének általa készített rekonstrukciója is pontatlanságoktól és félreértésektől hemzseg).

Császár tehát helyesen ismeri fel, hogy Verseggy Wunschot nem használta, ugyanakkor ő maga sem képes hiánytalanul megoldani a mű forrásainak problémáját. Állítása szerint az anyagot Voltaire (*Essai sur les moeurs*), Herder (*Aelteste Urkunden des Menschengeschlecht*), Montfaucon (*L'antiquité expliquée...*), s főleg Vierthaler *Philosophische Geschichte der Menschen* (I–VII, 1787–1819) című munkájának felhasználásával állította össze, különösebb eredetiség nélkül (akkor hogyan kanyarodhatott el Rousseau-hoz? – merülhet fel a kérdés). Annyi mindenesetre bizonyosnak látszik, hogy Herder idézett, 1774-es kiadású művét itt tárgyalt értekezésének elkészítése során Verseggy nem használta: sem a mű üzenete, sem a benne kimutatható források nem herderiek, s az lehet az érzésünk, hogy Császár Elemér, hasonlóan a mű világnézeti besorolásához, ismét csak Verseggy későbbi pályafutásából kiindulva, későbbi meghatározó olvasmányokat visszavetítve ítél. Nem vitás, hogy az érett Verseggy gondolkodását nagyban befolyásolják Herder-olvasmányai, ám a Millot-fordításhoz fűzött értekezések szellemiségét még nem a német gondolkodó művei befolyásolták.

Annál többet merít Voltaire-ből és Vierthalerből – azt mondhatjuk, hogy tényanyagának egészét. A kivétel a *Hieroglifumok és orvoslások a régi nemzeteknél* című hetedik értekezés, amelynek forrása, ahogyan azt Verseggy maga is jelzi, a jeles francia vallástörténész Montfaucon *L'Antiquité expliquée* című műve. Voltaire kapcsán annyi pontosítást feltétlenül érdemes megtennünk, hogy Verseggy jól azonosíthatóan a nagy francia gondolkodó *Philosophie de l'histoire* című művét használta, amely 1759-et követően valóban a nagy szintézis, az *Essai sur les moeurs* bevezetőjeként szerepelt a különböző kiadásokban.<sup>11</sup> Másik jelentős forrása Vierthaler idézett hétkötetes művének első két kötete (a további öt 1790 után jelent meg, így az értekezéseken dolgozó Verseggy értelemszerűen nem használhatta őket). A salzburgi illetőségű Franz Michael Vierthaler egyébként pedagógusként és pedagógiai művek szerzőjeként ismert. A *Catholic En-*

<sup>11</sup> A mű első fejezetei Kis János modern magyar fordításában is olvashatók *A francia felvilágosodás morál-filozófiája* című kötetben, szerk. LUDASSY Mária, Bp., 1975.

*cyclopedia* szerint a salzburgi érsek éppen a *Philosophische Geschichte der Menschheit* első kötetének olvastán kérte fel a tanítóképzés átalakításában való részvételre a rendíthetetlen katolikus Vierthaler. Verseghy tehát némi joggal állítja a későbbiekben, hogy a lehető legortodoxabb forrásokból (is) merítette értekezéseinek alapanyagát.

Kifejezetten érdekes a harmadik értekezés második pontjában olvasható angol nyelvű mondat: *For priests of all religions are the same*. Az internet korában nem volt különösebben nehéz kinyomoznom, hogy olyan szállóigéről van szó, amely a jeles angol puritán (majd Cromwell bukása után az új rendszer szolgálatába szegődő) író-költő John Dryden *Absalom and Architopel* című művéből származik, s amelyet Mandeville-től Berkeley-n át Hume-ig a felvilágosodás korának filozófusai is gyakran felidéztek. Olyan szerzőkről van szó, akiket ugyan Herder is forgatott, ám az angol idézet Verseghy Voltaire egy művében, az 1765-ös keltezésű *Questions sur les miracles* című munkában (jelesül annak 16. dialógusában) is található.

#### *A bibliai kronológia elvetése*

Verseghy egy olyan kérdés tárgyalásával kezdi értekezéseinek sorát, amelynek igen nagy hagyománya van a valláskritikai gondolkodásban. A világ teremtésére vonatkozó bibliai kronológia elvetéséről van szó. A munka első két értekezése (*A napkeleti nemzetek régiségéről* és *A hikszosokról avagy az egyiptomi pásztorkirályokról* címet viselő részek<sup>12</sup>) arra hívja fel az olvasók figyelmét, hogy a kínaiak, indiaiak, perzsák, káldeusok és más keleti népek több százezer éves történelmet tulajdonítanak maguknak, amit a forrásait kritikával kezelő történétíró természetesen nem vehet ugyan kézpénznek, ám az efféle állításoknak valamiféle tényalapjuk alighanem lehet. A tapasztalat ugyanis azt mutatja, hogy a különböző embercsoportok csak évezredek pallozódása után juthatnak el a kulturális fejlettség őket jellemző fokára. Voltaire-t követve Verseghy valószínűnek tartja, hogy a „társaságos életnek kezdetét”<sup>13</sup> az igen kellemes klimatikus körülmények között élő indiaiaknál kell keresnünk. Itt nem részletezendő csillagászati megfontolások és megfigyelések is a világ hallatlan régisége mellett szólnak.

Egyes nemzetek tehát igen meggyőző módon képesek évezredekre visszavezetni történetüket, ami egyfelől azt jelenti, hogy régebbiek, mint a zsidók, másfelől arra utal, hogy a világ sokkal régebbi, mint a bibliai számítás ezt lehetővé tenné. A harmadik baj pedig az velük, hogy a pogány nemzetek krónikái nem tesznek említést a vízözönről. A 18. századi francia historiográfia kutatói alapos vizsgálat alá vették az apologéták és a bibliakritikusok érveit és pozícióit *histoire sacrée* és *histoire profane* viszonyának kérdésében. Korábbi kutatások eredményeit összegző kötetében a jeles történészasszony Chantal Grell arra a következtetésre jut, hogy Franciaországban a 18. századra a kérdésnek már nincs is igazán tétje, hiszen a 17. századi vitákban mindenki számára nyilvánva-

<sup>12</sup> Az első értekezés tényanyaga Voltaire idézett munkájának különböző fejezeteiből, a második pedig Vierthaler értekezésének *Von den Hyksos oder Hirtenkönigen* című fejezetéből származik (II, 222–230).

<sup>13</sup> *Értekezés*, 268 [188].

lává vált: a bibliai kronológia nem egyeztethető össze a különböző nemzetek profán kronológiájával.<sup>14</sup> Noha a historiográfusok többsége a Hérodotoszt vagy éppen a kínai és perzsa történelmet tárgyaló műveit a forma kedvéért ortodoxiáját hangoztató „vörös farokkal” zárja le,<sup>15</sup> ez a stratégia a felvilágosodás századában már senkit sem téveszt meg. A kérdés tétje egyébként mindkét fél számára nyilvánvaló módon óriási: a szabadgondolkodók tisztában vannak vele, hogy amennyiben ezen a ponton képesek helyrehozhatatlanul megingatni a Biblia autoritását, annak következményei az összecsapás más frontjain is érzékelhetők lesznek. Az apologéták utóvédharca egyébként főleg az ún. diffuzionista tézisre épül, amelynek lényege, hogy az egyiptomiak a zsidók szent könyveiből merítenek bizonyos ismereteket, ám azokat programszerűen meghamisítva tulajdonítanak maguknak évezredes múltat, megtévesztve ezzel a későbbi historikusokat, Hérodotoszt, Manethónt vagy éppen Diodóroszt. Léteznek persze további „kiegészítő” stratégiák is: az apologéták vagy azt állítják, hogy az egyiptomiak, kínaiak stb. hónapokban, s nem években számoltak, vagy a történeti pyrrhonizmus híveiül szegődnek, s minden további nélkül fabulának minősítik és egyszerűen elvetik a pogány történetírók beszámolóit.<sup>16</sup> Érdeemes megemlíteni, hogy Vierthaler, munkájának egy Verseghy által nem idézett passzusában szintén reflektál a világ óságából eredő teológiai nehézségekre, s úgy érvel, hogy a természettudósok által emlegetett évmilliók sokkal veszélyesebbek az ortodoxiára nézvést, mint a megbízhatatlan pogány történetírók meséi.<sup>17</sup>

Verseghy két heves bírálója, Szaicz és Alexovics kísérletet sem tesz arra, hogy érdemi érveket hozzon fel a bibliai kronológia védelmében,<sup>18</sup> így a *Retractatió*ban Verseghy is megelégszik azzal, hogy szárazon elismerje: tévedett, amikor megkérdőjelezte a Mózes könyveiben foglaltakat.<sup>19</sup> A kérdés persze foglalkoztatja a magyar hitvédőket is, pl. a jeles Csapodi Lajost, aki ötkötetes teológiai munkájának második kötetében<sup>20</sup> tárgyalja a bibliakritikai kérdéseket. A kronológiai problémákkal kapcsolatban a „deisták és indifferentisták” ellen küzdő nagyszombati jezsuita, aki nagyban támaszkodott a 17. század végének és a 18. század első felének francia katolikus historikusaira és hitvédőire, azt írja, hogy az egyiptomiakat és a káldeusokat már Cicero és Diodórosz is megbízhatatlan

<sup>14</sup> Chantal GRELL, *La XVIII<sup>e</sup> siècle et l'Antiquité en France: Études sur les représentations sociales et politiques, littéraires et esthétiques de la Grèce et de la Rome païennes*, Oxford, 1995 (Studies on Voltaire, 330–331), 787–789.

<sup>15</sup> Chantal Grell példaként Pierre-Henri Larchert idézi, aki Hérodotosz-fordításának (Paris, 1786) utószavában azt írja, hogy a görög historikus „állításai megalapozottnak tűnnek, s el is fogadnám őket, ha a Szentírás vitathatatlan tekintélye ebben meg nem gátolna.” Lásd Chantal GRELL, *L'histoire entre érudition et philosophie: Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1993, 62.

<sup>16</sup> GRELL, *L'histoire...*, i. m., 63.

<sup>17</sup> Művének *Von der Chronologie überhaupt und ins besondere von der Aegyptischen* című fejezetében. GRELL (i. m., 65) is utal rá, hogy hosszútávon nem a kronológiai nehézségek, hanem az *histoire naturelle* fogja végleg felszámolni a Biblia történeti autoritását.

<sup>18</sup> Alexovics inkább azon fáradozik, hogy bizonyítsa: a héberek és a görögök már igen régóta kapcsolatban álltak egymással, ami azt jelenti, hogy a görög filozófusok valóban „lophattak” ismereteket az ószövetségi iratokból. Lásd *A könyveknek szabad olvasásáról két fő cikkely...*, Pest, 1792, 31–33.

<sup>19</sup> DONCSECZ, i. m., 243.

<sup>20</sup> *De Religione revelata*, I–II, Tynnaviae, 1771.

fabulátoroknak nevezte, a kínaiak ötezer éve pedig bizonyos számítások szerint nem összeegyeztethetetlen a bibliai kronológiával.<sup>21</sup> Ha felütjük a hívek lelki megerősítését szolgáló, s Alexovics által nagyban dicsért munkák egyikét – Szeredai Antal Calmet-fordítását<sup>22</sup> –, annak kronológiai kérdéseket tárgyaló fejezetében azt olvashatjuk, hogy az egyiptomiak feljegyzései megbízhatatlanok, mert gőgjükben minden más nemzetnél régebbinek kívánták állítani magukat; a káldeusok, asszírok, babiloniak és perzsák régiségéről pedig semmi biztosat nem lehet mondani, annyira ellentmondóak a történeti források (Kínáról nem ejt szót). Brunner áttekintő jellegű munkájából egyébként úgy tűnik, hogy a magyar apologéták viszonylag kényelmetlenül érezték magukat a bibliakritika területén.<sup>23</sup> Sokkal szívesebben éltek metafizikai, morális vagy *ad hominem* jellegű érvekkel: Alexovics például idézett művében folytonosan Bayle, Voltaire és Rousseau állítólagos rossz erkölcsével magyarázza tévelygéseiket, s nem mulasztja el felróni nekik – ahogy Verseghynek sem –, hogy eszméik nem eredetiek, hanem régebbi (s már megcáfolt) keresztényellenes vádaként aktualizálódnak.

A fejezetet lezáró mondatra – „A következtéseket, melyek az illetén elmélkedéstől szükségszerűen származnak, én itten minden bővebb szó nélkül az olvasóra hagyom”<sup>24</sup> – visszatérek a későbbiekben.

#### *Az imposztúra-tézis Verseghy-féle interpretációja*

Az újkori valláskritikai gondolkodás jeles toposzát, tételes vallás és politikai hatalom csalárd összefonódását tárgyalja a harmadik értekezés, amely *Az első törvény-szerzőkről* címet viseli (s amelyben a jelen cikk szerzőjének oly sok fejtörést okozó angol mondat is szerepel). Verseghy felidézti a korai idők törvényhozóinak példáját, akik, annak érdekében, hogy rendelkezéseiknek nagyobb tekintélyt kölcsönözzenek, azokat isteni eredetűeknek tüntetik fel, s erről a pallérozatlan népet természetesen könnyedén meg is győzik. Az igen ősi toposz egyes újkori manifesztációival kapcsolatban két kérdés szokott felmerülni. Az első: vajon kizárólag a nagy pogány törvényhozókat kell a csalárd módon Istenre (vagy az istenekre) hivatkozó imposztorok közé sorolnunk, vagy a monoteista vallások megalapítói, Mózes, Jézus és Mohamed tevékenységét is ebből a szempontból érdemes értékelnünk, ahogyan például azt a lehető legnyíltabban a három imposztorról szóló értekezés<sup>25</sup> teszi? Verseghy nem habozik jelezni, elképzelhetőnek tartja, hogy

<sup>21</sup> Lásd a munka *De Veteris Testamenti libris* c. fejezetét, I, p. XXIII–XXIV.

<sup>22</sup> *A Szent-Írásbéli dolgokról való beszélgetések, amelyeket Kalmet Agostonnak... írásból... kibotsátott Szeredai Antal...*, Pozsony, 1791, 67–75.

<sup>23</sup> *A francia felvilágosodás és a magyar katolikus hitvédelem*, Pannonhalma, 1930. Erre utal az Alexovics idézett művének 40–45. lapján található könyvlista is, amely a szerző által olvasandónak és épületesnek ítélt könyveket sorolja fel, ám ezek között nem találunk olyat, amely kifejezetten kronológiai problémák tárgyalásának volna szentelve.

<sup>24</sup> *Értekezés*, 271 [204–205].

<sup>25</sup> *Spinoza szelleme: Értekezés a három imposztorról*, fordította, az utószót és a jegyzeteket írta BALÁZS Péter, Szeged, 2006 (Fiatal Filológusok Füzetei).

efféle bírálat az izraeliták történetének kulcsfiguráját is érheti: megemlíti, hogy Diódorosz Mózeset is az efféle törvényszerzők közé sorolja, ám neki mint „nem zsidónak, ezt meg kell bocsátani”.<sup>26</sup> Ezért az állításért később elnézést kér a *Retractatió*ban, s jelzi a közismert tényt: Mózes, hasonlóan a többi bibliai prófétához, a Szentlélektől megihletve szólt és cselekedett, így összemosása a pogány törvényhozókkal példátlan eretnokség.<sup>27</sup>

A másik kérdés: az imposztúra (azaz a politikai rendszer megalapításának és működtetésének az isteni akaratra való csalárd visszavezetése) morális megítélése. A 17. századi francia libertinusok machiavellista ihletettséggű álláspontja szerint például a politikai hatalom megszilárdítása és az anarchia elkerülése érdekében minden eszköz bevethető: a csalárd törvényhozók helyesen teszik, ha becsapják a népet, amelynek sorsa és hivatása úgyis a vakhit és az engedelmesség. Az eljárással szemben tehát erkölcsi aggályoknak nincsen helye. A vallás társadalmi fegyvelmező szerepének elfogadása Voltaire felfogásától sem idegen: szerinte elég, ha a filozófusok tisztában vannak a babonák alaptalanságával, a földművesek gondviselő Istenbe (és az isteni jogú monarchiába) vetett hitét felesleges megingatni, mert ennek következményei beláthatatlanok lehetnek a társadalmi rendre nézvést.<sup>28</sup> Verseghy ezzel a némileg arisztokratikus állásponttal élesen szemben állva úgy véli, hogy az imposztúra erkölcsileg is kifogásolható, s politikai értelemben is kontraproduktív, hiszen a csalárdság a legjobb dolgokat is megrontja: félő, hogy a hazugságra ráébredő emberek hajlamosak lesznek elvetni az egyébként helyes és a társadalmi együttélés szempontjából nélkülözhetetlen erkölcsi parancsokat is. „Jaj, mi nyomorúlt politika, az embereket költemények által meghódítani és országolni akar-ni.”<sup>29</sup> A hatalom így ugyanis fokozatosan az azzal szisztematikusan visszaélő papi személyek kezébe megy át (akik egyébként lassan maguk is hinni kezdenek abban, amiről elődeik még tudták, hogy szélhámosság). Az így kiépült teológia-politikai rendszer ellen lázadni pedig nem lehetséges, mert az elégedetlenek egyszerűen számítanak hazaáruló-nak és istentagadónak.

Az értekezés (tényanyagában Vierthalerre épülő) második része az egyiptomi papok példáján mutatja be a rendszer működését (bár Verseghy jelzi, hogy Kínát talán kivéve a földkerekség minden országa küzd a problémával). A felvilágosult monarchák erőfeszítései sem voltak elégségesek a papi hatalom megtörésére, s a konfliktus nagyban hozzájárult az ország lehanyaglásához. Az értekezés végszava – „Illyen és még durvább következtetései lehettek az első törvényszerzők csalárdságának, kivált ha azok, akik utánuk országlottak, elhitették magukkal, hogy a községet lehetetlen egyébként, hanem az isten szava által, mellynek magyarázására a papoknak mindenütt első jussuk vagyon, kormányozni”<sup>30</sup> – élesen antiklerikális kicsengést ad Verseghy mondanivalójának. A *Retrac-*

<sup>26</sup> *Értekezés*, 278 [205].

<sup>27</sup> DONCSECZ, *i. m.*, 243.

<sup>28</sup> A kor filozófusai igen ellentmondásosan állnak a problémához, lásd erről magyarul Roland MORTIER egyes részmegállapításaiban elavult, ám fő vonalaiban használható cikkét (*Ezoterizmus és felvilágosodás... = Uő. Az európai felvilágosodás fényei és árnyai*, Bp., Gondolat, 1983, 203–259).

<sup>29</sup> *Értekezés*, 278 [206].

<sup>30</sup> *Értekezés*, 283–284 [215].



tatióban később elnézést is kér azért, hogy „a jelenkori papságot gyűlöletnek és kaján-ságnak tettem ki”.<sup>31</sup>

A toposz természetesen Verseghy előtt sem volt ismeretlen a magyar eszmetörténetben. Már Bethlen Miklós is megjegyezte, hogy „Hijába s hamisan vetették némely boldond atheusok s profánusok azt is elé, hogy Mózes és más hasonlók magoknak becsületet, másokon való uralkodást, és az együgyű embereknek hozzájuk való engedelmisséget akarták szerzeni, és úgy költötték az Istent, a lelket, mennyországot, poklot etc.”<sup>32</sup> A három imposztorról szóló értekezésről is tudjuk, hogy több kéziratos példányban keringett Magyarországon, ahogy Bessenyei is feszegeti Mózes (és Mohamed) törvényhozói elhivatottságának kérdését *A társaságnak eredete és országglásában*. Fentebb említett apologetikus művében Csapodi Lajos is kitér e borzalmas eretnokség tárgyalására,<sup>33</sup> de Alexovics is központi szerepet tulajdonít az imposztúra-elméletnek ateista/deista ellenfeleinek gondolkodásában.<sup>34</sup>

#### *A religió eredetéről és előmeneteleiről*

Verseghy azonban nemcsak a bibliai kronológiával kapcsolatos problémákat és a papi imposztúra témáját feszegeti (ezek még akár összhangban is lehetnének Császár értelmezésével), hanem a vallásos érzület pszichológiai alapjai és filozófiai megítélése iránt is érdeklődik. Ennek megfelelően a mű gondolatmenetében központi szerepet játszik a „religiónak eredetéről és előmeneteleiről” szóló ötödik értekezés,<sup>35</sup> amelyben szerzőnk a radikális valláskritika hagyományával összhangban a vallásos hit földi manifesztációit nem kívülről érkező isteni adományként, s nem is az értelem gyümölcseként, hanem az ember szenvedélyeiben gyökerező természeti (ha nem is természetes) jelenségként értelmezi. Elsőként azt szándékozik bizonyítani, hogy isten ideája nem velünk született eszme (a természeti állapot embere nem lehetett képes ilyen absztrakt konceptus megalkotására vagy felfogására).<sup>36</sup> A primitív természeti népek őseredeti ateizmusára<sup>37</sup> mindig is szívesen hivatkoztak a vallás újkori kritikussai, hiszen így az utazási beszámolók „empirikus” adataira támaszkodva tudtak érvelni az apologeták azon argumentuma ellen,

<sup>31</sup> DONCSE CZ, *i. m.*, 244.

<sup>32</sup> *Élete leírása magától, Előljáró beszéd* = KEMÉNY János és BETHLEN Miklós *Művei*, kiad. V. WINDISCH Éva, Bp., Szépirodalmi Kiadó, 1980, 421.

<sup>33</sup> Pl. művének *Lex mosaica non est mere civile et politica* c. részében, *i. m.*, 143.

<sup>34</sup> ALEXOVICS *Vasárnapi prédikációiból* emeli ki az erre vonatkozó részt ECKHARDT Sándor, *A francia forradalom eszméi Magyarországon*, Bp., 1924, 178.

<sup>35</sup> Nem véletlenül emelte ki BENDA Kálmán éppen ezt a fejezetet a *Magyar jakobinusok irataiban*.

<sup>36</sup> Ezt az érvet Verseghy Voltaire-től veheti, aki pedig e ponton Locke *Értekezés az emberi értelemről* című munkájából merít.

<sup>37</sup> Őket – azokat a természeti embereket, akik mélységes primitívségükben még nem jutottak el Isten eszméjének kidolgozásáig és felfogásáig – Bayle „negatív ateistáknak” nevezi. „Pozitív ateisták” azok az antik és újkori gondolkodók, akikbe koruk társadalmá belénevelte ugyan a teremtő és gondviselő Isten eszméjét, azonban ezt az ideát spekulatív úton – filozófiai érvekre támaszkodva – elvetették.

mely szerint minden emberrel vele született a világ teremtőjének és fenntartójának ideája. E fejezet történeti példáit Verseghy egyébként kivétel nélkül Vierthaler idézett művének első kötetéből veszi, azaz a jeles salzburgi szerző által forgatott utazási beszámolókat és etnográfiai értekezéseket maga nem olvasta.

Miután tehát kimutatta, hogy Isten eszméje nem *idea innata*, hanem reflexió eredménye, Verseghy amellett kezd érvelni, hogy a szóban forgó reflexió kiindulópontját a legkevésbé sem az emberek dicséretes és tiszteletreméltó képességei és jellemvonásai (a bölcsesség és a háládatosság) jelentik: a vallásos hit első megnyilvánulásai ugyanis a sötét tudatlanságból táplálkozó félelemre vezethetők vissza. *Spes et metus*, ahogyan Hobbes írja, de utóbbi jóval nagyobb hangsúlyt kap az előbbinél. Erre a minden emberben meglévő pszichológiai alapra építenek a nép tudatlanságának konzerválásában érdekelt papi személyek, akik a harmadik értekezésben már pertraktált imposztúra-tézisnek megfelelően tökéletesen tisztában vannak állításaik és az általuk csalárd megfontolásból kiöltött ceremóniák légből kapott voltával (a mítoszok, fabulák és eredetlegendák esztétikai értéke egyébként Verseghy szerint elvitathatatlan), politikai megfontolásokból azonban az igazságot nagyon mélyre ássák. Minden történeti korszak közös jellemzője, hogy a papok, a beavatottak a hit legegyszerűbb tartalmait is szofisztikált allegóriák és misztériumok álcája mögé rejtik. Ez a „tündérkedés” nyomta rá bélyegét a kereszténység első évszázadaira is: „Vagynak tudósak (Fleury), akik azt állítják, hogy az első keresztényeknek gyülekezettyei szinte ilyen mystériumok, azaz titkos társaságok voltak.”<sup>38</sup> Szó sincs tehát arról Verseghynél, hogy a korai idők kereszténységét valamiféle őseredeti és romlatlan tisztaság jellemezte volna: éppen ellenkezőleg, az első évszázadok keresztényeit nem sok minden különböztette meg babonás kortársaiktól.

Az értekezés zárófejezetében (*Az istenítések és a két eredetről szóló tanítás*) Verseghy külön kiemeli – és itt lehetetlen nem gondolnunk a Bayle szótárának híres „Manichéens” szócikkében foglaltakra –, hogy az ésszerű és filozofikus gondolkodásnak a kereszténységnél sokkal inkább megfelelne a manicheus koncepció, amely racionálisabb választ tudna nyújtani a világban fennálló erkölcsi és fizikai természetű rossz által felvetett kérdésekre, mint a keresztény filozófusok által kidolgozott teodíceák. Verseghy ebben a kérdésben is Voltaire-ből indul ki (aki idézett értekezésének VI. fejezetében azt állítja, hogy kezdetben minden nép két egymással egyenlő erejű princípiumot tételezett, azaz valaha minden náció manicheus nézeteket vallott), ám nem ugyanarra futtatja ki a gondolatmenetet: a magyar gondolkodó nem elégszik meg a manicheus opció történeti primátusának bizonyításával, hanem logikai-filozófiai értelemben kézenfekvőbbnek tartja azt a keresztények észérvekkel könnyen zavarba hozható monoteizmusánál.<sup>39</sup> A *Retractatió*ban nem különösebben meggyőző módon – a rossz fogalmának relativizálásával – próbál bocsánatot nyerni ezen állításáért.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> *Értekezés*, 299 [240].

<sup>39</sup> *Értekezés*, 301 [242].

<sup>40</sup> DONCSECZ, *i. m.*, 241.

Foglaljuk össze az értekezés tanulságait: a vallás nem velünk született eszme, amit a vademberek istentelensége bizonyít. Amikor az ember, külső behatások következtében, mégis hinni kezd valamiféle istenségben, első hite a rettegésben és a tudatlanságban gyökeredzik. A hit legeredetibb válfaja tehát valamiféle természeti politeizmus: a mennydörgés és a többi félelmetes természeti jelenség istenségekkel való azonosítása és babonás tisztelete. A keresztény válasz – az egyetlen teremtő Isten félelme és imádata – tehát nem tekinthető őseredetinek, csak kései levezetés, az értelem terméke, s e tekintetben kétségtelenül felsőbbrendű a barbárok és vademberek babonáinál (bár gyökerük közös). Verseghy azonban nem hagyja meg az ésszerűség monopóliumát sem a keresztény hitnek, hiszen a manicheus opció racionálisabban védhetőnek tűnik a világban lévő rosszról számot adni nehezen tudó monoteista felfogásnál. A zsidó-keresztény egyistenhitet tehát sem valamiféle őseredetiség, sem az ésszerűség nem emeli a többi hit fölé. Ennyiből is látszik, hogy Császár Elemér némileg félreértelmezi az értekezéseket, amikor azt állítja, hogy e művében Verseghy valamiféle ésszerű, felvilágosult és toleráns „igazi” kereszténység, egy babonamentes, autentikus vallásosság mellett érvelne. Nem egyszerűen arról van ugyanis szó, hogy a felvilágosodás deistáival és voltaképpen Rousseau-val is összhangban szerzőnk a kétségtelenül zavaros és támadható bibliai textussal szemben a természet nagy könyvére vagy az ember lelkében lakozó belső bizonyosságra építve próbálna közelebb kerülni Istenhez. Verseghy értekezéseiben a vallásosság nem ésszerű és racionális érvekkel védelmezhető, sokkal inkább az ember legprimitívebb szenvedélyeiből levezethető érzület, primér szenvedély (erről Voltaire más szellemben ír idézett művének negyedik fejezetében). Nem egyértelmű, hogy ebből a gondolatból milyen következtetések vezethetők le. Talán túlzás volna ebből minden racionális teológia vagy ésszerű istenbizonyíték lehetetlenségére következtetni, hiszen a vallásos hit irracionális eredete nyilvánvalóan megkülönböztethető tartalmának ésszerűségétől. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a keresztény filozófiai hagyományban sincs konszenzus abban a kérdésben, hogy mekkora szerepet játszhat az értelem a hit igazságainak elfogadásában: míg a szkeptikus alapokra épülő fideista tradíció (a Montaigne–Charron–Pascal „vonal”) a hitet mintegy az értelem ellenében határozza meg, addig a keresztény gondolkodás racionalisztikusabb irányzatai arra a feltételezésre épülnek, hogy Isten eszméje az emberi értelem számára elérhető és létezése pusztán filozófiai úton is bizonyítható.<sup>41</sup> Ez utóbbi felfogást tekinti szemlátomást ortodoxnak Verseghy, hiszen, ahogyan a *Retractatio*ban írja, az apostoli tanítás szerint „az értelmét használó ember, akinek érzékeit a korán jött vágyak nem alacsonyították le, az Istenről való tudatlanságot rövidebb idő alatt elhagyja, úgy, hogy aki számára ez annyi teremtett dolog fényéből nem látszik, az vak...”<sup>42</sup>

<sup>41</sup> A két irányzatról lásd pl. A. C. KORS, *Skepticism and the Problem of Atheism in Early-modern France = Scepticisme, clandestinité et libre-pensée*, eds. G. PAGANINI, M. BENITEZ, J. DYBIKOWSKI, Paris, 2002, 225–257.

<sup>42</sup> DONCSECZ, *i. m.*, 244.

*A keresztény vallás relativizálása és naturalizálása*

A vallástörténeti eszmefuttatásoknak természetesen szándékolatlan következménye is lehet a keresztény vallás némely hittételeinek és tartalmainak relativizálódása, ám az újkori heterodox szerzők tudatosan is használják azt a retorikai stratégiát, amelynek lényege nem más, mint a primitív és pogány vallások működését meghatározó – fentebb vázolt – pszichológiai motivációk és politikai stratégiák, valamint a kinyilatkoztatásra épülő keresztény hit között fennálló hasonlatosság „lebegtetése”. Az utazási beszámolók és a történeti művek azt sugallják, hogy a vallási megnyilvánulások formai sokfélesége könnyedén visszavezethető néhány szabályszerűen ismétlődő elemre, amelyek a pogányok hiedelmeit éppen úgy jellemzik, mint a zsidó-keresztény vallás megnyilvánulásait. Az egyetlen igaz hitként tisztelt vallási komplexumról ily módon „kiderülhet”, hogy csak egy – kortól és helytől függő – manifesztációja valami nála nagyobb, jelesül az emberi természetben gyökerező „vallásosságra való hajlamnak”, s akkor persze a Biblia sem több, mint egy szent szöveg a sok közül.

Az újkor gondolkodói általában óvakodnak attól, hogy a vallástörténeti ismeretek gyarapodásából természetesen adódó következtetéseket explicite levonják: gyakran kijelentik, hogy az isteni eredetű zsidó és keresztény hit teljességgel mentes az emberi, túlságosan is emberi befolyástól, s a pogány hiedelmekkel való esetleges hasonlatossága nem ingathatja meg kivételes pozícióját. Olvasóik számára teljesen nyilvánvaló azonban, hogy a paraguayiakról vagy éppen hottentottákról szóló eszmefuttatások áttételesen érvényesek az ó- és újszövetségi hitre és annak papi felhasználására is, hiszen például a jelen értekezés minden lapját is átható meggyőződés szerint a sokszínű kulturális manifesztációk mögött az emberiség voltaképpen egységes: a civilizált életvitelére oly büszke európai embert ugyanazok az erények és bűnök jellemzik (vagy legalábbis jellemezték a múltban), mint az általa megvetett és lenézett barbárokat. A nyíltan soha meg nem kérdőjelezett zsidó-keresztény tanítás elfogadása tehát nem nyitott új lapot a nyugati emberiség történetében, nem teremtett új, régi bűneitől és ostobaságától mentes embert. Hagyományos eljárása az újkori heterodox szerzőknek, hogy a pogányok babonását és alantas hiedelmeit ostorozó eszmefuttatásoktól (amelyeket, némiképp ironikus módon, gyakran a legortodoxabb keresztény szerzőktől vesznek át) a lehető legzökkenőmentesebben próbálnak eljutni a keresztény hittételek tárgyalásáig, hiszen minden párhuzam erősíti azt az értelmezést, amely szerint a zsidó és a keresztény vallás voltaképpen „egyetemes” a pogány babonákkal. Márpedig ha ugyanazon általános-emberi szükséglet („a vallásosság”) különféle manifesztációiról van szó, a filozófus mindebből messzemenő – és a kinyilatkoztatásban való hitre nézve roppant destruktív – következtetéseket vonhat le. Az eljárást az újkori heterodoxia neves kutatója, F. Charles-Daubert a keresztény hit „banalizációjaként” (*banalisation*) mutatja be: állítása szerint a pogány babonáság és a keresztény hittételek közti analógiák és funkcionális hasonlóságok kimutatása a

legszelebb körben forgatott fegyvere a vallás bírálóinak (a 17. századi libertinusoktól egészen Spinozáig és tovább).<sup>43</sup>

A pogány hiedelmek és a bibliai hit párhuzamait Voltaire is igen provokatív hangvételben tárgyalja, s eszmefuttatásait Verseghy sem habozik átvenni. Erre az eljárásra a legjobb – bár korántsem egyetlen – példa a bálványimádást tárgyaló, teljes egészében Voltaire-re építő hatodik értekezés, amelyben szerzőink amellet érvelnek, hogy a képek és szobrok tisztelete nem tekinthető idolátriának, mert egy pogány sem volt olyan ostoba, hogy a képet nem valami nála nagyobbnak jeleként, hanem önmagáért tisztelje. A számunkra legbotrányosabbnak tűnő vallási megnyilvánulások – Diogenész vagy éppen Ézsaiás (egy pogány, egy zsidó) meztelenkedése, a „mindkét nembeli nemző tagok”<sup>44</sup> képeinek tisztelete stb. – voltaképpen a teremtő Isten tiszteletének autentikus és legitim, noha kulturálisan tőlünk már igen távol eső manifesztációi. A „mi balgatag népünk” babonás hite, amelyet egyébként szintén hivatásos „ámítók” táplálnak, semmiel sincs közelebb az igaz religió szelleméhez, mint a pogányok örültségei.<sup>45</sup> Szintén a barbár pogányság és a bibliai hagyomány között fennálló mély kontinuitást és funkcionális hasonlóságot emeli ki akkor, amikor az ószövetségi zsidóságot a tanguzokkal, burétokkal és más népekkel állítja párhuzamba, még hozzá azon az alapon, hogy mindannyian az ördögnek tulajdonítják a betegségeket, s ördögűzőként tekintenek az orvosokra. A hetedik értekezés orvoslást tárgyaló részeiben pedig arra utal, hogy a mai keresztények pontosan olyan ráolvasásokkal és mágikus eljárásokkal próbálnak segíteni betegségeiken, mint a pogány varázslók. Végül: ismeretes, hogy a Biblia kinyilatkoztatott voltát megkérdőjelezni kívánó szerzők gyakran sugalmazzák, hogy az ó- és újtestamentumi történetek voltaképpen nem többek pogány mítoszok alig módosított formában történő átvételénél. Verseghy arról tesz említést, hogy Sámson története egyesek szerint Héraklész egyik hőstettére vezethető vissza.<sup>46</sup>

Nincs tehát minőségi szakadék az igaz vallás és a hamis hitek között: mindkettő az emberi természetben gyökeredzik, így annak jellegzetességeivel magyarázható. Logikailag idesorolandó az utolsó értekezés azon – véleményem szerint minden eddiginél provokatívabb – eszmefuttatása, amelyben Verseghy a pogány emberáldozatokat párhuzamba állítja az ószövetségi zsidóság által lemészárolt emberekkel és persze az intoleráns kereszténység áldozataival. A fejezet történeti alapanyagát ismét Vierthalerből és Voltaire-ből meríti, ám a konklúzió, legalábbis részben, a sajátja. Vierthaler sokat és színesen ír<sup>47</sup> az alattvalói tízezreit az isteneknek áldozó mexikói Viçlipucliról, ám eszébe sem jut a spanyol gyarmatosítók – általa sem tagadott – kegyetlenkedéseit emberáldozatként aposztrofálni. Voltaire kétségtelenül ír arról, hogy még a civilizáltabb korok is őrzik azon meggyőződés emlékét, hogy Istennek (az isteneknek) azt kell feláldoznunk,

<sup>43</sup> Françoise CHARLES-DAUBERT, *Spinoza et les libertins*, [http://hyperspinoza.caute.lautre.net/article.php3?id\\_article=956](http://hyperspinoza.caute.lautre.net/article.php3?id_article=956) (2008.10.13).

<sup>44</sup> *Értekezés*, 304 [252].

<sup>45</sup> *Értekezés*, 303 [250].

<sup>46</sup> *Értekezés*, 310 [260].

<sup>47</sup> Művének *Der Menschenopfer* című fejezetében.

amit a legértékesebbnek tartunk, s tudunk példákat arra, hogy a föníciaiak, a görögök, sőt a frankok is áldoztak embert a felsőbb hatalmak kegyeinek elnyerése érdekében. Keményen ostorozza természetesen a kánaáni népekkel (és saját elhajlóival) oly kegyetlenül bánó ószövetségi zsidóságot, s céloz a Szent Bertalan-éjszakára is.<sup>48</sup> Verseghy ennél sokkal radikálisabb, hiszen a Voltaire által csak óvatosan felvázolt (és csak a zsidóságra vonatkoztatott) párhuzamot kiteljesítve az emberáldozatokról szóló fejezetben tárgyalja a zsidóság 293 020 és a kereszténység 9 468 800 áldozatát.<sup>49</sup> Kifejezetten érdekes továbbá, hogy felmerül benne az a mélyen antikolonialista eszme is, amelynek értelmében az európai „könyvszerzők” csak azért nagyították fel Viclipuclit és a barbárok kegyetlenkedéseit, hogy jogcímet szerezzenek a humanitás nevében folytatott gyarmatosításra és relativizálják a Las Casas beszámolóiból megismert *furie espagnole*-t.<sup>50</sup> A fejezet lezárásaként „az olvasóra bízva” annak megítélését, hogy a korai idők zavargásai, az inkvizíció, a reformáció stb. áldozatait helyesen tekinti-e emberáldozatnak.

#### *A kettős igazság retorikája*

A tudomány és a teológia összeegyeztethetlenségéből adódó (s az utóbbira nézve destruktív) következtetéseket már a középkortól kezdve és végig az újkoron át csak az elválasztás retorikájára építve lehet elmondani. Ha a tudományos és filozófiai erőfeszítések olyan következtetésekhez vezetnek, amelyek összeegyeztethetetlenek a keresztény világkép bizonyos elemeivel (vagy egészével), a tudósok kénytelenek a tudás egységét megbontani és azt két szférára osztani. Pusztá retorika ez, amely csak arra szolgál, hogy jól-rosszul (inkább rosszul) elfedje némely hittételek tarthatatlanságát és megóvja a tudósokat a keresztény ideológiai repressziótól? Esetleg volnának komolyan vehető filozófiai alapjai a *duplex veritas* elv alkalmazásának? Erre a kérdésre ebben a tanulmányban nyilván nem kereshetjük a választ. Nem kétséges azonban, hogy az eljárással Verseghy több fejezet lezárásában is él: jelzi, hogy a történettudomány eredményei nem összeegyeztethetők a teológia elvárásaival, a konfliktus feloldása alól pedig egyszerűen ellép. „A történet-írónak kötelessége ugyan az ilyeneket [a mózesi könyvek autenticitását bírálókat], jóllehet a szent könyvek tudósításaival mindenképpen meg nem egyeznek, elő-hozni: de a tsupa történet-író vagy szerető, ha tsak egyszersmind nem teológus, vagy kész és engedelmes hitű ember, soha azokra nézve meg-győző és meg-elégítő eligazítást sem nem adhat, sem nem vehet. Mire nézve ezt én-is, úgy mint a teológiaiához tartozó villongást, igen örömet másokra hagyom.”<sup>51</sup> Azaz: a történettudomány

<sup>48</sup> VOLTAIRE, *La philosophie de l'histoire*, Amsterdam, 1765, 224.

<sup>49</sup> *Értekezés*, 326 [286].

<sup>50</sup> Egy jeles kultúrtörténész (W. ARENS, *The Man-eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, New York, OUP, 1979) a „vadak” kannibalizmusát tárgyaló beszámolókról állítja, hogy a gyarmatosító imperializmus ideológiai eszközei: azáltal, hogy a bennszülötteknek a létező legnagyobb bűnt tulajdonítják, jogcímet szereznek az európai beavatkozásra és hódításra.

<sup>51</sup> *Értekezés*, 277.

és a teológia szférája élesen elválik egymástól, s ha a tanításaik egymással összeütközésbe kerülnek, a teológia „villongásaiba” beavatkozni nem kívánó történetíró beszédes csendbe burkolózik.<sup>52</sup> Vannak persze fokozatok és árnyalatok: a veszélyesnek tűnő állítások egy részét illetően a történetíró elismeri, hogy maga is bizonytalan talajon jár. Így foglal például állást az ószövetségi történetek és a pogány mitológia némely elemeinek lehetséges párhuzamait (pl. a Sámsonról szóló történet a Héraklész-legendából való levezetése) illető állásfoglalásában. Erről így ír: „én az ilyen vélekedéseknek valóságok gyanánt való felállítását, valamint szintén meg-tzáfolását is, foglalatosságomnak tenni tellyességgel nem akarom.”<sup>53</sup> A história e kérdésben nem teremt biztosabb alapokat a teológiánál, így Verseghy szerint a kategorikus ítélettől érdemes tartózkodnunk.

Találunk azonban a műben olyan, teológiai szempontból vitatható állításokat is, amelyeket szerzőnk módszertanilag igencsak megalapozottnak tart, így az elválasztás retorikájába burkolva ugyan, de már előre diszkvalifikálja a teológia álláspontját. Az elválasztás ez esetben nem két egyenrangú szférára vonatkozik: a mérsékelt pyrrhonizmus szellemében, módszertani igényességgel és alaposággal művelt történetírás eredményei megkérdőjelezhetetlennek tűnnek Verseghy számára. Az ötödik értekezésben, a korai kereszténység és a pogány misztériumvallások közötti kapcsolatot tárgyaló eszmefuttatás lezárásaként például azt írja, hogy „az említett tudósak [...] vélekedését, ha vagy helytelen vagy a teológiának ártalmára szolgál, meg-tzáfolni, ismét nem a történet-íróhoz, hanem egyenesen és egyedül a teológushoz tartozik”;<sup>54</sup> egy efféle teológiai cáfolat azonban nyilvánvalóan semmit sem vonna le az állítás igazságértékéből. A történetíró persze dönthet úgy, hogy visszavonja – ahogy Verseghy is teszi a *Retractatió*ban – vitatott állításainak egy részét vagy egészét, de ez már nyilvánvalóan nem tudományos-filozófiai döntés, hanem a teológiai-politikai kényszer előtti, pusztán külsődleges behódolás.

Nem teljesen világos, hogy az értekezések leghevesebb kritikusa, a fentebbiekben már sokat idézett Alexovics miképpen is vélekedik történettudomány és teológia elválasztásáról általában, illetve Verseghy ez irányú erőfeszítéseiről. A *Könyvek szabados olvasásáról* vonatkozó passzusában<sup>55</sup> először mintha a tudás egysége mellett érvelne, majd látszólag elfogadván Verseghy pusztán historikusi önértelmezését, ellenfelét rossz, tendenciózus történetírónak nevezi, aki a religió mellett szóló történeti érveket szisztematikusan elhallgatja. Több korabeli teológus-filozófusnál vagy teológus-történésznél is hasonló bizonytalanságokat észlelhetünk a „kettős igazság” kérdésében.<sup>56</sup>

Összességében elmondható, hogy egy olyan voltaire-iánus (és a legkevésbé sem herderi) szellemiségű munkáról van szó, amelyben explicit vagy implicit módon felsoroltatnak az újkori valláskritika legpregnansabb elemei – a kor apologetái tehát nem

<sup>52</sup> Ellentétben pl. Voltaire-rel, aki inkább a maró gúny fegyverét forgatja ilyen esetekben.

<sup>53</sup> *Értekezés*, 310.

<sup>54</sup> *Értekezés*, 299 [242].

<sup>55</sup> *A könyvek...*, i. m., 120 (idézi DONCSECZ, i. m., 217).

<sup>56</sup> PFEIFER Vilmos, *Magyar filozófusok a XVIII. század végén*, Bp., 1941, 18 (Benyák Bernát kapcsán).

indokolatlanul szenteltek nagy figyelmet az értekezéseknek. Császár a keresztény vallás alapjait kikezdő *pars destruens* mögött Rousseau-t és a „szív vallásosságát” véli felfedezni, ám ennek a közelítésnek véleményem szerint legfeljebb Verseghy későbbi pályafutásának ismeretében lehet létjogosultsága. Semmiféle szövegszerű nyoma nincs ugyanis annak, hogy Verseghy a bibliai hagyományt valamiféle ideálisan tiszta, dogmamentes hit bázisán bírálná: az értekezések a tradíció lerombolásának mozzanatát tartalmazzák, s ennek megfelelően a felvilágosodás legradikálisabb hangvételű műveivel is rokoníthatók. A romokon persze sokféle épület felhúzható: a racionalista bibliakritika, az imposztúra-kritika és a vallás pszichológiájával kapcsolatos heterodox meglátások nem a martinovicsi úton indítják ugyan el Verseghyt,<sup>57</sup> ám az apologéták nem tévednek, amikor a (szemükben legalábbis) legszörnyűbb végkifejtlet felé vezető úton tett fontos lépésként értelmezik a művet.

<sup>57</sup> Álláspontjáról sokat elárul a Magyar Múzeumban ugyanabban az évben (1790-ben) megjelent *Antipharoszi barlang* című, németből készült fordítása, amelynek főhősei szimbolikusan elégetik ugyan a *Természet rendszerét*, ám Holbach műve helyett a történeti kinyilatkoztatást tagadó német deista, Reimarus munkáját veszik a kezükbe. Reimarusról lásd pl. Else WALRAVENS, *La Bible chez les libres-penseurs en Allemagne = Le siècle des Lumières et la Bible*, ed. Y. BELAVAL, D. BOUREL, Paris, 1986, 579–598. Az *Antipharoszi barlang* szövege az interneten is elérhető: <http://fulltext.lib.unideb.hu/journals/bin/tibi.cgi?fi=mmuseum&ev=1788-1789-04&sz=4>. Negyed. Labádi Gergelynek köszönöm, hogy a szövegre felhívta a figyelmemet.