34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 317

Preadamiták, eredeti bűn, emberi szabadság

Az emberiség származásáról alkotott elméletek etikai és politikafilozófiai következményei John Locke és utókora gondolkodásában*

Mester Béla

Tanulmányomban azt szeretném körbejárni néhány klasszikus filozófiatörténeti példa segítségével, hogy az emberiség biológiai leszármazásának mára szaktudományos kérdéssé vált problémája hogyan befolyásolta a mindenkori etikai keretelméleteket és ezeken keresztül a politikai közösségre vonatkozó nézeteket. Írásom fő részében a 17. század utolsó évtizedeitől a 18. század végéig terjedő időszakról lesz szó, amikor az újkori Európa szellemi életében komoly vitatémává vált a poligenezis kontra monogenezis kérdése, vagyis az a dilemma, hogy az emberiség közös őstől származik-e, vagy az egyes rasszoknak különböző őseik voltak. Ezen belül bővebben John Locke politikafilozófiai nézeteinek a kérdésben elfoglalt (feltehető) álláspontjával való összefüggését tárgyalom, majd Voltaire és Herder kapcsán utalok röviden arra, hogy miképpen élt tovább ez a problematika a 18. században és miként vette át az emberiség monogeneziséről, illetve poligeneziséről szóló diskurzus helyét a nyelv keletkezéséről hasonló keretben folyó vita a század utolsó évtizedeiben. Végezetül fölvetem annak a lehetőségét, hogy a napjaink paleoantropológiájában megfogalmazódó multiregionális kontra kirajzásos hipotézisek megjelenése, és különösen az a szerep, amelyet ezek betöl-

* Tanulmányom korábbi szövegváltozata ugyanezen a címen már megjelent a jelen kötet ízelítőjeként. (Mester Béla [2002]: Preadamiták, eredeti bűn, emberi szabadság. In: *Világosság,* 10–12: 130–138.)

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 318

tenek a rájuk figyelő laikus társadalmi reprezentációban, bizonyos tekintetben párhuzamba állítható a kora újkori elgondolásokkal.

LOCKE POLITIKAFILOZÓFIÁJA ÉS AZ UNITÁRIUS TANÍTÁS ÁDÁMRÓL ÉS BŰNÉRŐL

Locke szempontunkból érdekes gondolatai hollandiai emigrációja idején születtek, összefüggésben az itt olvasott helyi és erdélyi unitárius irodalommal. Később kitérünk arra az érdekes konvergenciára, ami Locke-nak a természetes állapotban élő ember eredeti természetére, ebből következően a társadalmi szerződés jellegére és megkötésének módjára vonatkozó nézetei, valamint az unitárius gondolkodásnak az eredeti bűnre, s ezzel összefüggésben a szabad akaratra vonatkozó tanítása között megfigyelhető. A filozófiatörténet-írás látóterébe viszont e kapcsolatból inkább a vallásszabadság kérdése került: Nyugaton főként a cambridge-i kontextualisták[1] működése nyomán, a magyar kultúrában néhány irodalomtörténész és teológus, az utóbbi időben egy-két filozófiatörténész jóvoltából viszonylag széles körben ismertté váltak Lockenak a hollandiai emigrációja idejéből származó, részben helyi, részben lengyel és erdélyi eredetű, széles körű tájékozottságot és elmélyülést mutató unitárius olvasmányai. Ezeket a szövegeket – érthetően – általában Locke toleranciafelfogásával hozták összefüggésbe, hiszen a korabeli toleranciaelképzelések próbaköve volt az unitáriusok iránti türelem megléte vagy hiánya, és nyíltan egyedül ez a felekezet hirdet teológiájában is vallási türelmet.

Van azonban a toleráción kívül egy másik, a politikai közösség konstituálódását tekintve alapvetőbb terület is, ahol Locke-ra hatott, vagy

1 Az iskola megismeréséhez a magyar olvasónak segítséget nyújthat Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) (1997): *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe.* Pécs: Tanulmány Kiadó című válogatás. Az iskola gondolkodásmódjának gyökereire rávilágít Huoranszki Ferenc írása (Huoranszki Ferenc [1992]: Nyelvfilozófia és eszmetörténet-írás. In: *Magyar Filozófiai Szemle,* 5–6: 960–980). Az iskola Locke-irodalmából mindenképpen megemlítendő Dunn, John (1969): *The Political Thought of John Locke.* Cambridge: Cambridge University Press. Dunn később írt egy kisebb terjedelmű monográfiát is (Dunn, John [1992]: *Locke.* Budapest: Atlantisz). Szempontunkból a leghasznosabbnak bizonyult Marshall, John (1994): *Resistance, Religion and Responsibility.* Cambridge: Cambridge University Press. (A továbbiakban a hivatkozott műveknek mindig a magyar fordítására hivatkozom, amennyiben létezik ilyen.)

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 319

legalábbis hathatott az unitarizmus. Marshall kutatásai szerint Locke adatolhatóan 1679-től kezd unitárius szerzőket olvasni, melyek sorában az első Enyedi György munkája,[2] az unitárius problematika iránt azonban már oxfordi éveiben érdeklődni kezd. A rendszeressé váló unitárius teológiai olvasmányok hatása szövegszerűen többnyire nem mutatható ki Locke munkáiban, egy új motívum megjelenése viszont mindenesetre valószínűvé teszi a kapcsolatot. Locke 1680–1681 telétől kezdve egyre komolyabban foglalkozik az első emberpár bűnbeesésének, az eredeti bűnnek és a szabad akaratnak a kérdésével. Felfogása fokozatosan eltávolodik eredeti, a kálvinival nagyjából megegyező álláspontjától és egyre inkább közeledik az unitárius gondolathoz.[3]

Locke tájékozódását akkor tudjuk jelentősége szerint értékelni, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy a hagyományos keresztény politikai gondolkodás kiindulópontja Ágoston, akinek elméletében a megromlott emberi természet teszi szükségessé a világi hatalmat. Az eredeti bűn következtében megromlott emberi természetből kiinduló antropológia és az azon alapuló politikai elmélet szigorúsága ugyan később, Aquinói Tamásnál enyhül, azonban a kora modern szerződéselméleti gondolkodók, főként a protestánsok, újra inkább az ágostonival rokon felfogásból indulnak ki. A Locke-ot megelőző gondolkodók mindegyike – elég csak a legismertebbre, Hobbesra hivatkoznunk – éles határvonalat gondol el a természeti és a politikai állapot között annak analógiájára, ahogyan a középkori keresztény felfogás a bűnbeeséssel kapcsolja össze a világi hatalom eredetét, és bűnben születettségünkkel hatalom alá születettségünket, vagyis azt a helyzetünket, hogy a hatalommal bennünket összekötő

2 Enyedi György (1598): *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet.* Kolozsvár. A műnek van egy 1670-ben, Groningenben megjelent kiadása. Nem tudjuk biztosan, Locke melyik kiadással rendelkezett, az viszont kétségtelen, hogy a munka megvolt magánkönyvtárában. (A Locke könyvtárának katalógusát kiadó Laslett és Harrison inkább a kolozsvári kiadást tartja valószínűnek, a kiadási helyet és évet azonban bizonytalan adatként közli. Lásd Laslett, Peter–Harrison, John [1971]: *The Library of John Locke.* Oxford: Clarendon Press. [2. kiadás.]) A mű részletei Toroczkai Máté korabeli fordításban Enyedi más munkáival együtt megtalálhatók Balázs Mihály–Káldos János (vál.) (1997): *Enyedi György válogatott művei.* Bukarest–Kolozsvár: Kriterion. Enyedire vonatkozóan lásd még Kelemen Miklós (1998): *Enyedi György.* Budapest: Heltai Gáspár Kft. (Jó bibliográfiával.)

3 Lásd Marshall 1994, különösen a 141–146. Marshall a könyv utolsó fejezetében, ahol a filozófus kései gondolkodását elemzi, némileg szerencsétlen szóhasználattal, de annál egyértelműbben „unitárius eretneknek" titulálja Locke-ot.

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 320

kapcsot felbontani nem tudjuk. Hobbesnál nem őrződik meg a természeti állapot ártatlanságának gondolata, viszont alapvető antropológiai előfeltevésében, a „rossz természetű" emberek számára létrejött államhatalom gondolatában tetten érhető a bűnbeesés által megromlott emberi természetnek és a hatalom eredetének premodern összekapcsolása.

Azért, hogy rámutassunk ennek a gondolkodásmódnak a gyökereire a korabeli protestáns ortodoxiában, utalnunk kell Hobbes érvelésének némely párhuzamára a Kálvinéval. Kálvin – más szöveghelyek mellett – Lutherhez hasonlóan főleg a rómaiakhoz írott páli levél 13. részére hivatkozik a „felsőbbség" iránti engedelmességet tanítván. Kálvin ebben a részben hosszan érvel az anabaptistákkal szemben annak érdekében, hogy kimutassa a világi hatalom létjogosultságát a megváltás utáni korban is. Álláspontját úgy fogalmazza meg, hogy az anabaptistáknak igazuk lenne, ha Krisztussal valóban eljött volna *Isten országa:* ekkor valóban nem lenne már többé szükség világi hatalomra. Hibás dolog azonban Krisztus váltságtényét úgy értelmezni, mint ami megváltoztatja az emberiség életének *külső körülményeit* is. Hosszan és műve más részeitől elütő érzelmi töltettel beszél arról, hogy a bűnösöket szigorú törvényekkel is csak üggyel-bajjal lehet kordában tartani, így őrültség akár csak gondolni is a világi hatalom megszüntetésére. E részben a genfi reformátor világosan utal arra, hogy az embernek a bűneset révén megromlott természete és a világi hatalom szükségessége alapjában összefügg egymással: Kálvin érveléséből egyenesen következik, hogy ha nem bűnben születnénk, illetve ha Krisztus váltságténye a bűnesetet meg nem történtté tette volna, valóban nem lenne legitim indoka a világi hatalom fönntartásának. Az *Institutio* szövegét olvasva feltűnik, hogy Kálvin emberképében és abban, amit ennek következtében a világi hatalom legitimációjáról és feladatairól gondol, sok olyan toposzt találhatunk, ami majd később Hobbesnál köszön vissza hasonló szerepben. Figyelemre méltó, hogy Kálvinnak az egyház és a világi hatalom viszonyát taglaló gondolatai is, melyek Krisztusnak a tanítványai fölötti hatalmát egyszerinek és utánozhatatlannak, hatását pedig tisztán szellemi természetűnek tekintik; valamint az a nézete, hogy a felsőbbségnek joga van a vallásgyakorlat külső körülményeit meghatározni – ezek az úgynevezett „közömbös dolgok", melyekről oly sok vita folyt a 17. századi angol gondolkodásban –; szinte tételesen megismétlődnek majd a *Leviatán*ban.

Locke oxfordi politikafilozófiai munkáiban, főként a *Two Tracts on Government*ben egyértelműen a hagyományos, kálvini gyökerű nézetet

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 321

képviselte, és egy feljegyzése tanúsága szerint még 1676-ban is nagyjából ez volt a véleménye. Ezekben az években azonban elkezdi tanulmányozni az egyházatyákat, főként a Szentháromságot a hitvallás részévé tevő Athanászioszt, majd ezt követik az egyre alaposabb és bővebb unitárius olvasmányok, melyek között időrendben a már említett Enyedi György áll az élen. Mint Marshall írja, „[a]z *Értekezések* publikálásának idejére világos […], hogy Locke a sociniánusokkal[4] együtt ellenezte az eredeti bűnt, és lehetséges, hogy ez a szembenállás már akkorra kialakult, amikor először állította össze az *Értekezések*et és segített rávenni Locke-ot, hogy a természeti állapotot mint békés, kezdetben kevés bűnnel jellemezhető állapotot írja le".[5]

Láthatjuk, hogy Locke unitarizmus iránti érdeklődésének a folyamata éppen a polgári kormányzatról szóló második értekezés[6] előkészületi munkáinak és megírásának idején ér el a kritikus pontra, ezért talán nem jogosulatlan megkísérelni az ebben az írásban megtalálható néhány antropológiai előfeltevés párhuzamba állítását az eredeti bűn unitárius tagadásával. A kritikus részeket nem meglepő módon főként a munka nyolcadik, a politikai társadalmak eredetéről szóló fejezetében találjuk. Locke-nak ebben a művében nincsen olyan, explicit módon megfogalmazott antropológiai előföltevés, mint Hobbes, vagy akár Kálvin műveiben, melynek alapján a világi hatalmat egyértelműen le lehetne vezetni az emberi természetből. Locke-nak az e szövegből kiolvasható álláspontja szerint az emberek biztos, hogy nem megromlott természetűek, de nem is ártatlanok. Jellemző például, hogy az „aranykorról" szóló 111. §-t az interpretátorok egy része a természeti állapotra, másik része a polgári kormányzat korai szakaszára vonatkoztatja, annyira nem éles az átmenet a kettő között a szövegben. Figyelemre méltó, ahogyan Locke a 108–110. §-okban Sámuel első könyvének a királyság szereztetéséről szóló, a kor politikaelméleti vitáiban gyakran hivatkozott részét kapcsolatba hozza az amerikai indiánokról, illetve ázsiai, afrikai népekről olvasott útleírásokkal, majd az eredményt saját nézetei alátámasztására használja fel. Locke számára Sámuel könyve részben a kezdetben

4 Az unitáriusok közkeletű elnevezése korai jelentős teológusaik, a Sozzini, latinosan Socinus testvérek után.

5 Marshall 1994, 145.

6 Locke, John (1986): *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról.* (Endreffy Zoltán fordítása.) Budapest: Gondolat.

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 322

(is) korlátos királyi hatalom melletti tanúbizonyság,[7] részben az atyáról fiúra szálló hatalom ellen szóló ékes bizonyíték. (A bibliai történet szerint Sámuel szeretné fiaira örökíteni hatalmát, a nép azonban Sault választja királlyá, aki szintén dinasztiát alapítana, az Úr azonban Dávidot hívja el a királyságra. A hatalom ezek szerint mindenkor Istentől való, legitimitásának azonban semmi köze sincsen a vérségi kötelékekhez.) A 113–115. §-okban Locke úgy folytatja tovább érvelését a hatalom nemzedékeken keresztül való örökölhetőségével szemben, hogy ezzel közelebb kerül az ellenfelei szerint Ádámtól származó hatalom kérdéséhez: gondolatmenete szerint az a tény, hogy egyszerre több legitim monarchia is létezik, sőt néha újabbak keletkeznek, önmagában is cáfolata annak a nézetnek, mely szerint mindenki uralom alá születik, és a kötelék, mely őt uralkodójához köti, felbonthatatlan; hiszen, ha Ádám óta egyenes ágon öröklődne a hatalom, akkor csak egy legitim főhatalom lehetne egy időben a világon. A 116. §-ban Locke immár nyíltan vitába száll Filmer azon elképzelésével, hogy mindannyian atyai hatalom alá születtünk, s ebből levezethető a világi hatalom minden formája, mely végső soron Ádámtól ered. Filmer elképzelése világosan az eredeti bűnnel együtt járó állapotnak, mintegy büntetésnek fogja föl a hatalom alá vetettséget, amellyel szemben Locke minden egyes ember szabad születését hangsúlyozza, ami ebben a diskurzusban kimondva-kimondatlanul csak úgy lehetséges, ha az eredeti bűntől mentesnek gondolja az új nemzedékeket. Locke formulázása itt szokatlanul árulkodó: tipográfiailag is kiemelve, a vitatott kérdésre alkalmazandó *törvényként* írja: *„az apa valamely cselekedete éppúgy nem szüntetheti meg fiának szabadságát,* mint bárki másét". Locke itt nem említi kijelentése teológiai következményeit, nehezen lehetne azonban érvelni amellett, hogy ez a szabály ugyan minden esetben, főként az apák által tett politikai hűségesküknek és azok fölbontásának az esetében igaz, azonban van egy kivétel, Ádám bűnesete, amely mégis alapvető hatással van minden leszármazottjának szabadságára a szabadságnak igen tágan vett értelmében, akár ezredíziglen is. Ebből a kitételből és néhány más kijelentésből világosan látszik Locke álláspontja az eredeti bűn kérdésében, szövegének egésze

7 „[A] *király* alig valamivel több, mint a *sereg vezére;* bár a királyok háborúban teljhatalommal parancsolhatnak, otthon és békeidőben csak nagyon csekély hatalmuk és nagyon mérsékelt szuverenitásuk van, mivel a békéről és háborúról való döntés joga rendszerint a népé vagy valamilyen tanácsé." Locke 1986, 108. §.

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 323

azonban magán viseli annak a stílusjegyeit, hogy teológiai gondolkodása éppen ebben az időben van a két markáns álláspont közötti átmenet állapotában: a megromlott emberi természet kérdésében Kálvinnal már nem ért egyet, de még ellenérzései vannak az unitárius tanítás krisztológiai következményeivel szemben is. Ennek következtében értekezésében sehol sem tagadja egyértelműen az eredeti bűnt, és különösen azokban a részekben, ahol akár konkrét személlyel, akár általános vélekedésekkel vitázik, átveszi a korabeli irodalom szokásos szóhasználatát, melyben az „Ádám fiai" kifejezés az „emberiség" szinonimája. Mindezekhez hozzáadódik egy feltételezhető öncenzurális szempont is: Locke ezt a munkáját, amelynek újszerűségével a politikai gondolkodásban teljesen tisztában volt, vélhetően nem akarta a föltétlenül szükséges mértéken túl megterhelni vallási tekintetben nonkonformista nézetekkel, hiszen ezek előtérbe kerülése leronthatta volna az írás szándékolt politikai hatását: a közvélemény könnyen beskatulyázhatta volna a benne foglaltakat egy sajátos vallási kisebbség különös politikai nézeteinek a kategóriájába. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a 17. század negyvenes éveitől kezdve a 19. század első évtizedeiig az unitarizmus Angliában hivatalosan mindvégig tiltva volt, és Locke korában az erre vonatkozó törvényeknek még a gyakorlatban is érvényt szereztek. Locke munkája így a szerző ekkoriban még nem teljesen végiggondolt vallási nézeteinek és gyakorlati óvatosságának következtében olyan olvasatot is megenged, amely szerint Locke nem lép ki az addigi szerzők fogalmi keretéből, pusztán csak következetlenebb, mint mondjuk Hobbes. Később azonban, élete utolsó éveiben befejezett teológiai fő művében és különösen kéziratiban, jegyzeteiben világosan tisztázza magában álláspontját, és egyértelműbben fogalmaz.[8]

Ennél a pontnál ki kell térnünk Locke ismeretelméleti, teológiai és politikafilozófiai munkáinak összefüggésére. Az *Értekezés az emberi értelemről* című művében, a velünk született eszmék cáfolatának során, az első könyv második fejezetének 19. §-ában[9] például figyelemre méltó érve-

8 „Némelyek Ádám minden utódát örök és végtelen büntetésre ítélnék annak az Ádámnak a vétkéért, akiről milliók sohasem hallottak és senki sem hatalmazta föl, hogy eljárjon a nevükben, vagy legyen a képviselőjük." Lásd: John Locke; Ramsey, I. T. (szerk.) (1958): *Reasonableness of Christianity with a Discourse of Miracles and Part of A Third Letter Concerning Toleration.* London: Adam & Charles Black, 1. §.

9 Az újabb kiadások számozása szerint ez az első könyv harmadik fejezetének 19. §-a.

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 324

lést olvashatunk arról, hogy éppen a bűn és az erény eszméje nem lehet velünk született eszme, mivel nem fogalmazható meg minden kultúrában egyértelmű szavakkal. Az a kép, amelyet Locke a bűnt és erényt megkülönböztetni nem tudó, de a megkülönböztető tehetség kifejlesztésének a képességével rendelkező emberről fest, a romlatlan természetű, nem eleve bűnös, ugyanakkor tökéletlensége folytán egyéni bűnökbe eső embernek az unitárius tanításból ismert elgondolását idézi. Locke némely elgondolásában azonban élete végéig közelebb állt az emberiség állapotát a bűnbeeséssel magyarázó elképzelésekhez, mint az unitarizmushoz: az emberiség nem tökéletes állapotának, halandóságának és munkakötelezettségének elégséges okául nem látszik elfogadni az ember tökéletlen teremtmény voltát; mindvégig megmarad nála az Ádám eredeti tökéletes természetéről szóló tan, amely természetet Ádám valósággal és utódaira való következményekkel elveszített anélkül, hogy magát a bűnt utódaira örökítette volna. Locke érvelése szerint erre azért van szükség, hogy fenntartható legyen az a gondolat, miszerint Krisztus az emberiség megváltója volt, hiszen a megváltáshoz szükség van valamilyen megváltás előtti, szükségképpen rossz állapotra.

Igen érdekes kérdés Locke azon helyeinek a vizsgálata, amelyek arra engednek következtetni, hogy gondolkodónk, miközben másutt egyértelműen az Ádámtól való leszármazást fogadja el, olykor mintha nyitva hagyná az emberiség poligenezisének, több Ádámtól való származásának a lehetőségét. Az *Értekezés a polgári kormányzatról* című munkájának azokon a helyein, ahol az uralom Ádámra való visszavezethetetlenségét ecseteli, illetve ott, ahol a velünk született eszmék létének képtelenségét bizonyítja az *Értekezés az emberi értelemről* című művében, szívesen hoz etnográfiai példákat kora útleírásaiból, amelyeknek nagy kedvelője volt. Mind a két esetben az emberiségnek a leszármazásból adódó, mintegy testi adottságnak tekintett egységével szemben érvel, ami a következőképpen foglalható össze: „Ilyenek vagyunk, kényszerűen ilyen eszmékkel és intézményekkel rendelkezünk mi emberek valamennyien, és Ádám fiainál ez nem is lehet másként." Ezzel a leszármazási determinizmussal szemben – ne feledjük, ellenfelei többségénél a leszármazás egyben hatalmi legitimációs elvként is szolgált – mind az ismeretelméletben, mind a társadalmi életben az emberi képességek szabad kifejtésének a gondolatát képviseli, amelynek érdekében előnyös, ha az ember előfeltételek nélkül, szabadon kifejleszthető potencialitásokkal jelenik meg. Ennek fényében olvasva a megfelelő helyeket azonban gyakran az

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 325

az érzésünk támad, hogy Locke nem csupán a *tabula rasa*ként elképzelt egyéni emberi elme szabad lehetőségeit védi a velünk született eszmék biológiai ízű determinizmusa ellen, illetve a megegyezés szabadságát az Ádámtól való leszármazás legitimációja ellen, hanem mintha arra célozna, hogy *valóban nem származunk* mindannyian Ádámtól. A bibliai történettel és annak korabeli ideológiai következményeivel szemben folytatott polémia mintha más történetet, az emberiség létrejöttének konkurens elbeszélését hozná létre. Azonban még a legnyíltabb erre utaló helyen, a *Reasonableness* idézett mondatában is lehetővé teszi azt az olvasatot, hogy pusztán a leszármazáson és a szerződésen alapuló legitimációk küzdelméről van szó, és a kifejezésmód – „milliók, akik soha nem is hallották Ádám nevét" és nem is bízták meg képviseletükkel – pusztán retorikai alakzat.

Locke számára az emberiség eredeti bűntől való mentessége azonban nem jelent bűntelenséget, hiszen az egyenértékű lenne a tökéletességgel. A tökéletlen, *gyakorlatilag* mindig bűnbe eső ember *általában* létrehoz valamilyen politikai hatalmat, de ez nem antropológiai szükségszerűség. Az ember éppen azért bonthatja föl a társadalmi szerződést, mert legalább elvileg, legalább egy hipotetikus pillanatra elképzelhető *egyszerre* emberként és társadalmi szerződésen kívüli lényként, hiszen nem bűnösként és így nem hatalom alá született, sőt, talán nem is Ádámtól származik. *Szabadnak születik* ebben az értelemben is, szabadon kezdhet újabb hatalmi és etikai történeteket.

A LOCKE UTÁNI NEMZEDÉKEK AZ EMBERISÉG SZÁRMAZÁSÁRÓL

Locke-nak az emberiség *poligenezis*ére utaló, igen óvatos megfogalmazásaira azért kell felfigyelnünk, mert a *poligenezis* kontra *monogenezis* vita az őt követő, jelentős részben tőle tanuló nemzedékek életében az etikai, antropológiai és közvetve a politikaelméleti gondolkodás egyik legfontosabb vitája lesz. Az emberiség *monogenezis*ének hagyományos biblikus felfogásával szemben a modernitás kezdetén megjelenik a *poligenezis* elmélete,[10] melynek nyílt jelentkezése a kora újkorban a Locke-ot

10 Az ekkor felmerülő elméletek jó áttekintését nyújtja Bitterli, Urs (1982): *„Vadak" és „civilizáltak". Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete.* (Bendl Júlia fordítása.)

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 326

megelőző évtizedek Hollandiájához kötődik.[11] Mivel körülbelül a 18. század végétől egészen máig a *poligenezis* elmélete összefonódott az európai fölény és a rasszizmus különböző megjelenési formáival, nem érdektelen utalni az elmélet szerepére a 17. század végén és a 18. század első felében. A *poligenezis* elmélete úgy jelenik meg, mint a hagyományos teremtéselméletnek és következményeinek a cáfolata. (Hasonló a szerepe a világok sokaságáról szóló, ekkoriban divatos elmélkedésekhez. Mindkettő azt a következtetést vonja maga után, hogy a racionális lények az Ádámtól való leszármazástól függetlenül képesek a megismerésre, az etikai magatartásra és a társadalomalkotásra.) Fontos szerepe van az elméletnek a felvilágosodás érvelésében a keresztény, főként katolikus univerzális etika ellen – legalábbis abban, hogy az, amit az egyház annak tart, *nem* az univerzális etika része. A nem Ádám leszármazottainak tekintett népek megítélésében, mondhatni, gyakorlatilag indifferens volt ekkoriban, hogy a szerzőnek a *poligenezis* vagy a *monogenezis* volt-e a meggyőződése. A *poligenezis* elméletéből következhetett az is, hogy a szerző Ádám vétkében nem részesülő, boldog és bűntelen embereknek tartja a tengerentúli népeket, de az is, hogy némi értelemmel rendelkező állatoknak. (Az érvek mind a két esetben ugyanazok: e népek állítólagos dologtalansága és asszonyaik könnyűnek vélt szülése az

Budapest: Gondolat. Különösen „Az antropológiai vita" című fejezet nyújt sok információt a témáról.

A *monogenezis* elméletének, mely szerint az emberiség közös őstől származik, hagyományos formája a bibliai történet és annak hagyományos magyarázata. Ezzel szemben léptek föl a kora újkortól kezdve a *poligenezis*t valló elméletek, amelyek szerint az emberiség különböző ősöktől származik. (A *poligenezis* elméleteinek egy része feltételezi, hogy a különböző ősök utódai később keveredtek egymással, így a mai emberiség egyaránt utóda a különböző ősöknek. Ez a nézet azonban inkább a későbbi századokban jelentkezik majd.) A *poligenezis* elméletének legkorábbi megfogalmazásai a bibliai történet hagyományostól eltérő magyarázatán alapulnak, mely szerint Ádám előtt is léteztek már emberek. Az Ádám előtti embereket nevezték *preadamiták*nak – latinul *prae-Adamitae* – a *poligenezis* e korai elméletét pedig *preadamita elmélet*nek.

11 Isaac de la Peyrère, a sajátos nézeteket valló francia hugenotta teológus *Prae-Adamitae, sive Exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio, &t decimoquatro, capitis quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos: quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi* című, 1655-ben, Amszterdamban megjelent munkájáról van szó. Jellemző módon Peyrère is az eredeti bűnről szóló egyik fontos újszövetségi rész magyarázatának a kapcsán fejti ki a *preadamiták*ra vonatkozó elképzeléseit, e tárgyban elsőként. A könyv a szerző más munkái mellett szintén megvolt Locke magánkönyvtárában. Az e példányon található, Locke kezétől származó széljegyzetek is mutatják a brit filozófus mély érdeklődését a téma iránt.

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 327

első esetben a bűnbeesés következményeitől való mentességük, boldogságuk jele, a második esetben ugyanezek a tulajdonságok állati vonásokként szerepelnek.) Az sem állítható, hogy a *monogenezis* elmélete egyértelműen összekapcsolódik a különböző emberfajták egyenlőségének a gondolatával, hiszen e nézet képviselői között széles körben elterjedt vélekedés volt, hogy a közös eredet ellenére a sötét bőrű népek Káin vagy más, rossz emlékű bibliai alakok leszármazottai, illetve – ez a bibliai történetet mellőző álláspontokra jellemző – ugyanannak a fajnak a kevésbé kifinomult, fejletlenebb, durvább formái. Mindkét elmélet képviselője egyaránt lehetett tehát a rabszolgaság ellenzője vagy apologétája. Gyakorlatilag ugyanis nem ítélem meg másképpen a fekete rabszolgát, ha azt mondom róla, hogy nem Ádámtól származván nem képes, csak alsóbbrendű munkák elvégzésére, vagy ha azt mondom róla, hogy Ádám gyermeke ugyan, de Káin leszármazottjaként pont olyanok a tulajdonságai, amilyenek a másik elmélet szerint is lennének. Ugyanígy egyenrangúnak tarthatom a gazdájával akkor is, ha Ádámtól származónak gondolom, de akkor is, ha nem. A választóvonal a két elmélet között nem az Európán kívüli népek megítélésében áll tehát, és nem is az univerzális erkölcs elleni vagy melletti állásfoglalásban. (Az emberiség *poligenezis*ének, illetve a más bolygókon élő racionális lények létének a feltételezése történhet éppenséggel annak bizonyítására is, hogy az univerzális etika szabályai *nem* faji, leszármazási alapon vonatkoznak az emberiségre – egyszeri isteni parancsként csak és kizárólag Ádám leszármazottaira –, hanem az univerzum bármely racionális lénye számára, minden leszármazási elmélettől függetlenül érvényesek; de természetesen nem minden, a poligenezist hirdető szerzőnek kell ezt vallania. A *monogenezis* hívei sem feltétlenül etikai univerzalisták, hiszen elméletükbe nagyon is belefér az azonos származású, de különböző fejlődési fokon álló emberek kultúráihoz tartozó különböző erkölcsi felfogások feltételezése.) Mindkét elméleti keret jóhiszemű alkalmazását arra irányuló kísérletként értékelhetjük, hogy valamiképpen kezelni tudják az emberiség kulturális sokszínűségének tapasztalatát a hivatalos egyházi tanításoktól egyre függetlenebbül értelmezett univerzális erkölcs kívánalmával.

A 18. század etikai dilemmáját a legplasztikusabban Voltaire gondolkodói útjában pillanthatjuk meg. Először Hobbes és Locke hűséges tanítványaként az erkölcsöt konvencionális játékszabálynak gondolja, amelynek tartalma gyakorlatilag mindegy, az az egyetlen lényeges

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 328

szempont, hogy *valamilyen* játékszabálynak lennie kell. Ezt a nézetét támasztja alá az emberiség poligenezisről szóló, sok helyen provokatívan kifejtett álláspontja.[12] Figyelemre méltó, hogy azokban a teológiai kérdésekben, amelyek az előző századokban összefüggtek a poligenezis kontra monogenezis vitával (főként az eredeti bűn, a szabad akarat és Jézus természete), egyes munkáiban, főként a *Filozófiai ábécé*ben,[13] rendre az unitárius álláspontot idézi, némi távolságtartással ugyan, de még mindig a legelfogadhatóbb nézetként.[14]

A későbbiek során azonban Voltaire azzal szembesül, hogy a pusztán konvenció eredményeként felfogott szabályrendszer alapján sor kerülhet olyan ítéletekre, amelyek mégiscsak bántják erkölcsi érzékét, vagyis újra szüksége van az univerzális erkölcs lehetőségének feltételezésére. (A helyzet komolyságát jelzi, hogy itt nem csupán erkölcsi ítéletekről, hanem végrehajtott bírósági ítéletekről is szó van, egészen a kivégzésig.) Voltaire végül nem oldja föl megnyugtatóan a poligenezis elvére épülő

12 Erre vonatkozó viszonylag korai nézeteinek összefoglalása a *Metafizikai értekezés* (1734). Magyarul részleteit lásd: Ludassy Mária (szerk.) (1975): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája.* Budapest: Gondolat, 105–129. Nézeteinek részleges változását regisztrálja *A tudatlan filozófus* (1767) című, egyfajta szellemi számvetésként olvasható munkája. Magyarul lásd Ludassy Mária (szöveggond., előszó) (1991): *Voltaire válogatott filozófiai írásai.* Budapest: Akadémiai, 385–438. Itt Locke-hoz való, az idők során módosuló viszonyáról is vall.

Voltaire gondolkodói útjának itt vázolt aspektusára Ludassy Mária közelmúltbeli tanulmánya hívta fel a figyelmemet (Ludassy Mária [1999]: Egyetemes erkölcs versus etikai relativizmus. In: Csejtei Dezső–Laczkó Sándor [szerk.]: *Európai integráció – európai filozófia.* [Ész – Élet – Egzisztencia VI.] Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, 40–60).

13 Magyarul: Voltaire (1983): *Filozófiai ábécé.* (Réz Pál válogatása.) Budapest: Európa.

14 Különösen az *Eredendő bűn,* a *Jézus,* a *Jézus isteni természete* és a *Pápizmus* címszavak dokumentálják, hogy Voltaire ismerte az unitárius tanokat. Az említett részek hangvétele kettős: Voltaire láthatóan még leginkább az unitárius álláspontot hajlamos elfogadni, magára az unitarizmusra azonban csak mint valami kuriózumra tekint, ezzel is jelezvén, hogy számára ezek a kérdések csak azt demonstrálják, milyen lényegtelen dolgokon tud az emberiség vitatkozni. A *Pápizmus* címszóban feltűnő, hogy a vallási intoleranciával jellemzett klerikust éppen az unitáriusok letelepedésének hasznos voltáról igyekszik meggyőzni az uralkodó felvilágosult főtisztviselője, nem pedig valamely, Nyugaton elterjedtebb protestáns felekezet a példa. Ebben szerepe lehet annak, hogy unitárius elveket valló angol barátait vallási tekintetben toleráns, felvilágosult embereknek ismerte meg. Megjegyzendő, hogy Voltaire információi az unitarizmusról kizárólag brit eredetűek, és láthatóan nem tud a felekezet erdélyi egyházzá szerveződéséről, amikor így fogalmaz: „[…] a XVI. század vége felé hajszál híján a kereszténység új válfaja honosodott meg […]" (Voltaire 1983, 223). Ez az adalék azt is jelzi, hogy mennyire beszűkültek Erdély, Magyarország és Nyugat-Európa szellemi kapcsolatai az előző századhoz képest.

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 329

erkölcsi relativizmus és a később kívánatosnak tartott univerzális erkölcs dilemmáját. Talán azért nem, mert ebben a gondolatmenetben az univerzális erkölcs alapját a monogenezis elmélete jelentette volna, ez viszont az adott kulturális környezetben olvasói többsége számára a bibliai történettel, a keresztény egyházak erkölcsi univerzalizmusának alapjával lett volna egyenlő, ezt a fajta univerzalizmust viszont intoleráns következményei miatt korábban már elvetette.

A probléma Voltaire és Locke esetében legalább részben ismeretelméleti gondolkodásuk hátteréből ered. A velünk született eszmék tanának bírálatában is látszik, hogy az ismeretet úgy gondolják el, mint valami materiálisan bennünk rejlő tárgyat, amely, ha velünk született lenne, azon a módon származna a szüleinktől, végső soron Ádámtól, mint testalkatunk, arcvonásaink. Ebben a keretben láthatóan nehéz egyszerre érvelni az egységes biológiai leszármazás és a kulturális különbözőség mellett, az olyan összemberi értékek pedig, amelyek nem az emberiség biológiai azonosságából erednek, egyszerűen értelmezhetetlenek.

Ezt a dilemmát oldja meg az a folyamat, melynek során az emberiség eredetéről szóló, poligenezis kontra monogenezis vita szerepét egyre inkább a nyelv eredetéről szóló, hasonló nevű diskurzus veszi át, miközben a nyilvánosságból nem tűnik el teljesen az előző beszédmód sem. Ez a kettős szemlélet teszi lehetővé, hogy a szerzők az emberiség biológiai monogenezisét és a nyelv poligenezisét *együttesen* érvényesnek tartva kezeljék az univerzális emberi képességek és a kulturális különbözőség kettősségét. A biologikumtól elvonatkoztatva kezelt kulturális különbségeket, hagyományokat fokozatosan felértékelik a században, és ezzel előtérbe kerül a nyelv. Az egyre inkább a diskurzus középpontjába helyeződő és egyre kidolgozottabb nyelvfilozófiákkal Herder számára már lehetővé válik, hogy az emberi faj változatai tekintetében a bibliai alakoktól való eredeztetés helyett – a fejlettségi fokozatok rendszerének gondolatához nyúló elmélete fenntartásával, amely minden hierarchikussága mellett az emberiség biológiai egységét állítja – inkább a kultúra és a szokások különbségét hangsúlyozza, az emberiség közös nyelvteremtő képességének feltételezését ötvözve a különböző nyelvek és a rájuk épülő kultúrák empirikus tapasztalatával és értékességük állításával. Pár évtizeddel előbb, kora tudományának szellemében Voltairenek még a kultúrák és erkölcsök sokféleségének alapjául valami természettudományos, biológiai okot kellett nyújtani, Herdernek és olvasóközönségének már elég volt a nyelv és a hagyomány.

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 330

Az eddigiekből úgy tűnik, hogy az emberiség poligenezisének és monogenezisének a kérdése a 18. század végére, a nyelvfilozófiai és művelődésfilozófiai vizsgálódások előtérbe kerülésével elveszítette etikai és politikafilozófiai jelentőségét, és az emberi közösségre vonatkozó etikai és politikafilozófiai keretelméleteinket nem érintő paleoantropológiai szakkérdéssé vált.

KORA ÚJKORI TOPOSZOK A 20. SZÁZAD TUDOMÁNYÁBAN

A 20. század második felétől azonban megerősödött a genetika és a paleoantropológia, valamint – ettől függetlenül – az egyéni és közösségi identitás meghatározásában megerősödött a biologikus beszédmód, ami kihatott a tudomány beszédmódjára is, gondoljunk például a humánetológiát az etikához közelítő vállalkozásokra. Ezeknek a tényezőknek köszönhetően korunkban újra felvetődnek a kora újkoriakhoz hasonló kérdések, természetesen más fogalmi keretet használva, jórészt a Biblia történetének mellőzésével. Érdemes megfigyelni, hogy a tudományra figyelő laikus közvélemény és a neki szóló tudományos ismeretterjesztő irodalom az emberelődökkel kapcsolatos leleteket és elméleteket újra az emberi csoportidentitásokat alapjában befolyásoló elemeknek tekinti. Ez a szituáció könnyen torkollik olyan kérdések fölvetésébe, hogy melyik mai rassz hasonlít inkább az emberelődökhöz, és hogy az egyes mai területek népességének és egyéneinek a genetikai öröksége honnan származik.[15] Egy-egy újabb lelet ismételten felszínre hozza a monogenezis kontra poligenezis vita mai megfelelőjét, a multiregionális fejlődés kontra kirajzásos elmélet polémiáját,[16] illetve ennek legfrissebb változa-

15 A legtávolabbi ősök meghatározása ma már iparszerűvé vált, legalábbis Európában. Miután az elfogadott nézet szerint az emberi faj genetikailag nagymértékben egynemű a többi főemlőshöz képest, léteznek számítások arra vonatkozóan, hogy meghatározzák, mikor élt mindannyiunk közös apja, anyja, illetve hány, különböző helyről érkező, különböző genetikai állományú férfi és nő népesített be egy területet. (Európát például tíz férfi és hét nő.) Ezek után már nem nehéz genetikai minta alapján eldönteni a megrendelőről, hogy a – mitológiai fantázianevekkel is ellátott – ősök közül melyiktől milyen mértékben származik.

16 Az egyik leghíresebb ilyen vita a közelmúltból Alan Thorne (Australian National University) és Chris Stringer (Natural History Museum, London) vitája a lelőhelyéről, az új-dél-walesi kiszáradt Mungo-tóról közönségesen csak *Mungo Man*ként emlegetett ausztráliai lelet értelmezéséről.

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 331

tát, azt a kérdést, hogy találkozhattak-e, esetleg keveredhettek-e a Neander-völgyiek a mai ember elődeivel.[17] Érdekes látni, hogy a mai poligenezis kontra monogenezis vita tudományos népszerűsítő irodalma milyen természetesen használja a bibliai és néha az egyéb kultúrák leszármazási önmeghatározásaiból eredő kifejezéseket és az ilyen nézetekkel szembeni, már szintén hagyományos szkepszist. A monogenezis hívei „Ádámnak", „Évának", „Európa ősatyáinak" vagy „a törzs ősének"[18] a genetikai meghatározásáról beszélnek, és az emberi faj kétségtelenül nagymérvű genetikai homogenitását hozzák föl érvként. A poligenezis hívei figyelmeztetnek ezeknek a leszármazási számításoknak a gyenge pontjaira, és láthatóan nem zavarja őket a „kevert származás" gondolata, némelyikük szerint még az is lehetséges, hogy egyes embercsoportok ereiben például több Neander-völgyi vér folyik, mint másokéiban, és ezt ki is tudjuk mutatni.

Láthatjuk, hogy korunkban az etikát és a politikai közösséget a biologikum oldaláról megragadni kívánó kísérletekből legalább annyi születik, mint a kora újkorban, ezek legalább annyira népszerűek, mint akkor voltak, és ugyanúgy az emberiség egy vagy több őstől való származásának a kérdéséhez kapcsolódnak. Az egyetlen lényeges különbség talán az, hogy a mai hasonló elméletek filozófiai, etikai reflexiója jórészt hiányzik még, míg a kora újkorban szinte csak elméletek voltak úgyszólván szaktudományos alátámasztás nélkül. A tudományt fo-

17 Grahame Clark klasszikus összefoglalása még úgy tartotta, hogy az *australopithecus*tól kezdve lényegében minden homo egy faj. (Clark, Grahame [1976]: *A világ őstörténete.* [Sárkány Mihály fordítása.] Budapest: Gondolat.) Azóta egyre több különálló, kihalt homo fajt feltételeznek, és így a köztük lévő kapcsolat is egyre problémásabbá válik. Vannak poligenezis kontra monogenezis viták az ember törzsfejlődésének korábbi szakaszairól is, a legtöbbet vitatott részkérdés azonban a modern ember és a neandervölgyi ember együttélésének, esetleges keveredésének problémája. Ebben a kérdésben a legvitatottabb lelet a portugáliai *Lagar Velho*-i leánygyermek, amely egyaránt viseli a Neander-völgyi és a modern ember vonásait. A két populáció(?), faj(?) együttéléséről attól kezdve, hogy a mai ember irtotta ki a Neander-völgyieket, odáig, hogy genetikailag keveredtünk és a mai emberiség a két faj önállóvá lett hibridje, széles skálán mozognak az elméletek. Ezek legfrissebb összefoglalását adja Daniel Kaufman (Kaufman, Daniel [2001]: Comparisons and the case for interaction among Neanderthals and early modern humans in the Levant. In: *Oxford Journal of Archaeology,* 3: 219–240).

18 Az emberiség genetikai örökségét egy Ádámra, illetve Évára visszavezető genetikai számítás nagy port vert föl az utóbbi időben, Európa „ősszüleiről" föntebb szóltunk, Afrika szarvának egyik közelmúltbeli leletét pedig a helyi afar nyelven „a törzs ősét" jelentő szóval jelölték felfedezői.

34Mester(3).qxd 2005.06.09. 10:40 Page 332

gyasztó laikus közvélemény ma is az identitására vonatkozó választ vár minden újabb emberős-lelettől, a filozófia azonban úgy tűnik, hogy nem vár semmi ilyesmit. Meglehet, hogy ebben a filozófiának igaza van, nem lehet azonban igaza a hallgatásban, ugyanis arra nézve sem nagyon hangzanak el filozófiai érvek, hogy *nem* a paleoantropológiától lehet várni identitásunk meghatározását. A filozófia hallgatása egészen biztosan nem a *paleoantropológiára nézve* veszélyes, hiszen az identitásmeghatározásnak a föntebb leírt, ma egyre inkább divatozó és szaktudományosan is megtámogatott formái egyáltalán nem bizonyos, hogy összeegyeztethetők az egyéni szabadság megalapozásának hagyományos módjaival, az új módok kigondolása, vagy a régiek megvédése pedig a filozófia feladata kellene legyen.

Ebben a remélhetőleg újra elkezdődő diskurzusban talán nem lesz érdektelen újra fellapozni elődeink vitáit, amelyeknek problematikája meglepően hasonló a miénkhez.