



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ



Molnár Attila Károly

A protestáns etika Magyarországon

Molnár Attila Károly
A protestáns etika Magyarországon

Molnár Attila Károly

A protestáns etika Magyarországon

A puritán erkölcs és hatása



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ

Budapest, 2021

Szakmai lektor
Kovács István Gábor

Nemzeti Közszo lga lati Egyetem
1083 Budapest, Ludovika tér 2.
Kapcsolat: kiadvanyok@uni-nke.hu

A kiadásért felel: Koltay András rektor
Felelős szerkesztő: Pordány Katalin
Olvasószerkesztő: Oláh Andrea
Korrektor: Pokorádi Zsófia
Tördelőszerkesztő: Stubnya Tibor

A borítón Quentin Massys flamand festő *A pénzváltó és a felesége* című festményének részlete látható
(1514, olaj, fa, 71 × 68 cm, Louvre, Párizs)

Nyomdai kivitelezés: Pátria Nyomda Zrt.
Felelős vezető: Orgován Katalin vezérigazgató

DOI: https://doi.org/10.36250/00866_00

ISBN 978-963-531-269-6 (nyomtatott)
ISBN 978-963-531-270-2 (elektronikus PDF)
ISBN 978-963-531-271-9 (ePub)

© A szerző, 2021
© Ludovika Egyetemi Kiadó, 2021

Minden jog védve.

Tartalom

A protestáns etika problémája	9
Weber elmélete magyarországi alkalmazásának problémái	17
A két ideáltípus	25
Az evilági aszkézis	33
A cselekvés problémája	41
A gyakorlati és intellektuális racionalizáció	47
A puritanizmus története Magyarországon	59
A magyar puritán etika	71
A szorongás és az üdvbizonyosság jelei	71
Az evilági aszkézis	83
A hivatás- és munkaetika	93
A puritán etika és az evilági aktivitás	105
A lelki és gazdasági siker etikája	105
Aktivitás és kontempláció a puritanizmusban	122
A kálvinista vallásosság Magyarországon a 17. században	133
A vallásosság típusai	136
A vallási elit és holdudvara	146
A formális hívők	164
A vallási és társadalmi változás problémája	173
Weber elméletének bírálatai	173
A magyar protestáns etika tanulságai	187
Függelék	195
1. függelék	195
2. függelék	196
3. függelék	196
4. függelék	198
5. függelék	201
6. függelék	202
<i>Felhasznált irodalom</i>	205

VÁKÁT OLDAL

Unger Mátyásnak, Kósa Lászlónak és Némedi Dénesnek

VÁKÁT OLDAL

A protestáns etika problémája

Több mint száz éve, 1904–1905-ben jelent meg Max Weber esszéssorozata *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* címmel.¹ Azóta számtalan írás foglalkozott vele, hivatkozott rá, vitatkozott vele. Nyugodtan mondhatjuk, hogy a társadalomtudományok egyik klasszikusává vált a mű. Ennek egyik fontos oka, hogy ez a kötet annak az igen széles társadalomtudományi hagyománynak a része, amely a modernizációval, a nyugati kapitalizmus kezdetével, a szociológia alapproblémájával foglalkozik. Weber műve ahhoz a már akkor sem új keletű kérdéshez kapcsolódott, hogy mi a modern kultúra és társadalom sajátossága, és hogyan alakult ki. Bár a kérdést nem mindig fogalmazták meg így, az már a 19. század eleje óta létezett, amikor az ipari és a polgári forradalmak hatására látványosan átalakult a gazdaság, a társadalom, a politika, a vallás és a kultúra. Ahogyan terjedt kelet felé Európában az ipari és a politikai forradalom, úgy jelent meg a nyomában ez a probléma.

A társadalomtudományokban uralkodóvá váló hagyománynak három jól megfogható jellemzője volt:

1. Hittek az emberi társadalom fejlődésében, fokozatos javulásában.
2. Ezt a fejlődést a társadalom egy vagy csak néhány aspektusában képzelték el, vagyis az emberi társadalmakat csak egy, esetleg néhány jellemzőjük alapján fűzték fel egy fejlődési láncra.
3. A fejlődést két szélső pont között gondolták el.

Ez a két szélső pont a premodern és a modern társadalom, amelynek képét egyes szerzők, mint például Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies vagy Talcott Parsons az általuk fontosnak vélt dimenziók dichotomizálásával alkotják meg. Ennek a gondolkodásnak az a jellemzője, hogy a mintának választott konkrét történeti alakulat elemeit hajlamosak egymástól elválaszthatatlannak gondolni, és így a kíváncsi elem (például gazdasági növekedés) eléréséhez elkerülhetetlennek tartanak más, esetleg nem mindenki által kíváncsi elemet (például egy bizonyos értékrendet).²

Ennek az elméleti hagyománynak az az alapvető feltételezése, hogy az emberi történelemnek radikálisan különböző korszakai vannak, és bár a feudalizmust megelőző korokban is elismernek kisebb társadalmi átalakulásokat, korszakokat, az alapvető társadalmi átalakulásnak a kapitalizmusba való átlépést tartják, amely az összes többi változás jelentőségét csökkenti. Ezt a társadalmi átalakulást tekintik a világtörténelem központi eseményének, ezért is fordul e szemlélet követőinek figyelme főleg ennek az átalakulásnak a megértésére. Kiindulópontjuk, hogy egy *nagy vízváltást* – *tengelyidőt, nagy átalakulást* – feltételeznek az emberi történelemben, így a történelmet is alapvetően két

¹ Magyarul Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Franklin, 1923, majd Budapest, Gondolat, 1982.

² Bryan S. Turner: *For Weber, Essays on the Sociology of Fate*. London, Routledge and Kegan Paul, 1981.

eltérő korszakra osztják.³ Webernél a nagy átalakulás korszaka a reformáció és annak következménye, a világ varázs alóli feloldása, az intellektuális és gyakorlati racionalizáció. Ez a racionalizálódás az, amely szerinte alapvetően és élesen megkülönbözteti a modern kort a hagyományostól. A mai posztmodern korban a racionalizáció és az önfejlődés kialakulása, az átalakulás és a szociológia iránti érdeklődés csökkent.

Weber műve ehhez, a modernizációt és okait megérteni kívánó elméleti hagyományhoz kapcsolódott, őt is a modern kultúra és a társadalom létrejötte érdekelte. A következő kérdést fogalmazta meg *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* megírása után tíz évvel: a világ más részein miért nem jött létre a nyugatihoz hasonló kapitalizmus, racionális kultúra? A 19. század második felében a német szellemi és politikai élet fő problémája az volt, hogy vajon mi az egyedi a modern nyugati kapitalizmusban. A céljuk az volt, hogy megértsék a jelenség történeti keletkezését, és ennek megfelelő társadalmi és ipari stratégiát vezethessenek be.

Webert az elméleti válaszadáson kívül a gyakorlati problémákra adott válasz is izgatta. Miként a freiburgi beszéde⁴ mutatja, erősen foglalkoztatta Németország kapitalizálódása és az, hogy az ország utoléri-e az egyszerre példaképnek és ellenfélnek tekintett Angliát. Ezért kapitalizmusképét sokkal inkább az angol helyzet határozta meg, mint a németországi – például a protestáns etika ideáltípusát elsősorban az angolszász puritánokra és a kortárs németek közt igen népszerű Richard Baxterre⁵ alapozta. A 19. századi németek anglofóbiával voltak, mint ahogy a 18. századiak frankofóbiával, így Weber és kortársai számára a kapitalizmust elsősorban az angol kapitalizmus jelentette. A kapitalizmus, illetve kialakulása történetének megértése azért volt fontos a számukra, hogy megértsék a példakép és versenytárs angolok gazdasági sikerét, és ennek a tudásnak

³ Például Immanuel Wallerstein ezt írja: „A világ-társadalomtudomány egyik legfontosabb megállapítása az, hogy az emberi történelemben van néhány nagy vízválasztó.” Az egyik szerinte a neolitikus forradalom volt, a másik a modern világ kialakulása, ő azonban csak az utóbbival foglalkozott. (Immanuel Wallerstein: *A modern világgazdasági rendszer kialakulása*. Budapest, Gondolat, 1983.) Hasonló szemléletű Polányi Károly már a címében is kifejező műve. (Polányi Károly: *Great Transformation*. Boston, 1957.)

⁴ Max Weber: *Political Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

Weber freiburgi székkfoglaló beszéde tanulságos ebből a szempontból. Itt kifejtette, hogy csak a nagyipar fejlődése biztosíthatja a nemzet függetlenségét a kiéleződő nemzetközi helyzetben. A hatalmi erőpolitika extenzív és intenzív iparosítást kíván meg, ugyanis a gazdaságnak a nemzeti állam *raisonját* kell szolgálnia, az állami *raison* pedig megkívánja, hogy a hatalom azon osztály kezében legyen, amelyik képes az iparosítást végrehajtani és a nemzeti emelkedést elősegíteni. Tehát a burzsoázia vezetésével, uralma alatt emelkedhet fel Németország, és veszélyes, ha egy hanyatló osztály, a junkerek kezében van a hatalom. (Herbert Marcuse: *Industrialization and capitalism*. In Otto Stammer [szerk.]: *Max Weber and Sociology Today*. Oxford, 1971.) De hasonlóan fogalmazott Weber a *Kapitalizmus és mezőgazdasági társadalom Németországban* című írásában, ahol kifejtette, hogy a nemzet társadalmi, gazdasági kérdései érdeklik, és a történelemben a nemzet léte kell, hogy a végső érték legyen. (Max Weber: *Capitalism and Rural Society in Germany*. In Hans Heinrich Gerth – Charles Wright Mills [eds.]: *From Max Weber: Essays in Sociology*. London, Routledge and Kegan Paul, 1970.)

⁵ Baxter után nem kellett Webernek kutatnia, kéznél volt. Azonban érdekesebb az a 19–20. századi történetírói törekvés, amely a puritánokból igyekezett levezetni Anglia sikerességét, így összekapcsolva a disszidenseket az establishmenttel és igazolva eltérés és eltérők hasznosságát, ami azóta is eszmény az angolszász liberális gondolkodásban.

a segítségével könnyebben utolérhessék őket. Ezért amikor Weber a kapitalizmusról, illetve annak szelleméről ír, akkor elsősorban angolszász példákat hoz. Két főhőse, Benjamin Franklin⁶ és Baxter is angolszász. A német és az angolszász (korábban a lengyel) népjellem érdekelte, előbbi a lutheranizmussal, utóbbi a kálvinizmussal magyarázta.⁷ A katolicizmus jelentette számára a tradicionalizmust, amelynek elemzése nem érdekelte. Szerinte az angolok és németek közti, Weber korabeli különbség nem az eltérő politikai sorsokból ered, hanem „először a vallási mozgalmak hatása – nem kizárólag az, de elsőként az – hozta létre azokat a különbségeket, amelyeket jelenleg érzékelünk”.⁸ Ezért amikor Luther hivatásfogalmát konzervatívnak nevezi, akkor a német nemzeti karaktert és az angolszászokkal szembeni elmaradást igyekszik ezzel megmagyarázni.

Az utóbbi időben meglehetősen nagy hangsúlyt kapott Weber amerikai útja, az ottani tapasztalata és általában az angolszász hatás a gondolkodására.⁹ A német elit antimodernista volt, szemben az angolszásszal, és Weber angломániája miatt ez az ingadozás a modernitás elfogadása és bírálata terén végighúzódik az életművén.¹⁰

1904-ben, Weber amerikai útja során az európainál erősebb vallásosságot tapasztalhatott meg, amely nem sokkal halála után például az alkoholtilalmat eredményezte az 1920-as években. A vallásos hit nélküli magabiztos moralizálásra azóta is példa az amerikai kultúra.¹¹

⁶ Weber tizenegy éves korában kapta meg Benjamin Franklin önéletírását a liberális politikustól, Friedrich Kapptól a következő ajánlással: „Franklin önéletírását minden német apának a gyereke kezébe kellene adni olvasni [...] ugyanis le vagyunk maradva az anyagilag fejlettebb népektől, főleg az amerikaiaktól abban, amennyire azok értékelik a pénzcsinálás és anyagi eszközök szerepét a spirituális és erkölcsi célok elérésében.” (Guenther Roth: *The Young Max Weber: Anglo-American Religious Influences and Protestant Social Reform in Germany. International Journal of Politics, Culture, and Society*, 1997, Vol. 10. No. 4. 659–671.)

⁷ L. Jack Barbalet: *Weber, Passion and Profit*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

⁸ Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat, 1982. 114.

⁹ Lawrence A. Scaff: *Max Weber in America*. Princeton, Princeton University Press, 2011; Stephen Kalberg: *Deutschland und Amerika aus der Sicht Max Webers*. Wiesbaden, Springer, 2013; Lutz Kaelber: *How Well Do We Know Max Weber After All? A New Look at Max Weber and His Anglo-German Family Connections. International Journal of Politics, Culture and Society*, 2003, Vol. 17. No. 2. 307–327.; James L. Nolan: *What They Saw in America*. Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

¹⁰ Weber élete és *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* keletkezése és a benne megfogalmazott problémák kapcsolatának kiváló leírása Peter Ghosh műve (Peter Ghosh: *Max Weber and the Protestant Ethic. Twin Histories*. Oxford, Oxford University Press, 2014) és a Hartmut Lehmann és Guenther Roth által szerkesztett tanulmánygyűjtemény. (Hartmut Lehmann – Guenther Roth: *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.) Hasonlóan jó áttekintést ad Weber szellemi és kulturális környezetéről Wolfgang J. Mommsen – Jürgen Osterhammel (eds.): *Max Weber and his Contemporaries*. London, Routledge, 1987, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* keletkezéséről pedig William H. Jr. Swatos – Lutz Kaelber (eds.): *The Protestant Ethic Turns 100*. London, Routledge, 2005.

¹¹ Weber után nem sokkal a puritanizmus átalakulását vallástalan moralizálásba Gilbert Keith Chesterton is leírta: „A legtöbb esetben a puritánok elveszítették a vallásukat és az erkölcsüket tartották meg, ami eléggé nyomorult állapot bárki számára.” (Gilbert Keith Chesterton: *About Puritanism*. In Gilbert Keith Chesterton: *As I Was Saying*. New York, Dodd, Mead and Co., 1936.)

Az amerikai útja másik fontos hatása a William Jamesszel történt találkozása volt. Ezután rögvest elolvasta James *The Varieties of Religious Experience* című művét, amelyből megérthető, miért lett a hivatástudat, a hivatásetika és az értékek kora modern vallási eredetű átértékelése oly fontos a nem sokkal ezután megírt *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* számára, és miért fontos a hivatás a politikában és a tudományban. „A vallási érzés abszolút hozzájárulás az egyén hatóköréhez. A hatalom új szféráját adja neki. Amikor a csata a külvilágban elveszik és a külvilág kiközösíti, akkor az megnyugtató és életre kelti a belső világot, ami különben csak üres sivárság.”¹²

A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme mű közvetlen előzménye Werner Sombart 1902-ben megjelent *A modern kapitalizmus* című könyve volt.¹³ Weber munkájában erre az írásra válaszolt. Sombart Weber szerkesztőtársa volt az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*ban, ahol Weber a téma fontossága miatt egy könyvkritikát akart megjelentetni Sombart művéről. Először Lujo Brentanót – a jó nevű történészt – próbálta Sombarttal együtt rávenni a kritika megírására, de végül Brentano visszalépése miatt Weber kezdett bele. Ebből a kritikából lett végül is a tanulmánysorozat, amely tíz évvel később könyv alakban is megjelent. Elsősorban Weber könyvének második fejezete foglalkozik Sombart érvelésének kritikájával, ezért is vette át tőle Weber a „kapitalizmus szelleme” kifejezést, és tette a „szellem” szót idézőjelbe.¹⁴ Sombart kapitalizmusfelfogásának hatása is kimutatható Webernél. Sombart szerint a kapitalizmus egy gazdasági rendszer, amelynek egyik jellemzője a kapitalizmus szelleme. Sombart nyelvi újítása, a *kapitalizmus* kifejezése elválasztotta a vállalkozást (*Betrieb*) a szélesebb értelemben vett gazdaságtól (*Wirtschaft*), amelyet Weber történész kritikusai gyakorta elvétenek.¹⁵

Ez a *szellem* az a vezérelv, amelynek segítségével az adott kort meg lehet érteni. A gazdasági rendszer főbb elemei pedig a forma vagy szervezet (a kapitalizmus esetében

¹² William James: *The Varieties of Religious Experience*. London, Routledge, [1902] 2002. 42.

William James idézett művére reagált Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* később megírt részében (Weber [1982] i. m. [8. l.] 158–159.), majd a későbbi vallásszociológiai írásaiban is érezhető a hatása.

Peter Ghosh: Max Weber and William James: ‘Pragmatism’, Psychology, Religion. In *Max Weber Studies*. Vol. 5.2/6.1, Max Weber and the Spirit of Modern Capitalism – 100 Years On, July 2005 / January 2006. 243–280.; Wilhelm Hennis: The spiritualist foundation of Max Weber’s ‘Interpretative Sociology’: Ernst Troeltsch Max Weber and William James’ Varieties of Religious Experience. *History of the Human Sciences*, 1998, Vol. 11. No. 2. 83–106.

¹³ Werner Sombart: *Der Moderne Kapitalismus, Die vorkapitalistische Wirtschaft*. Berlin, 1969. Sombart érdeklődése a későbbiekben a kulturális elemzés felé mozdult el, amelynek jó példája a *Der Bourgeois. Zur Geistgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* című műve. (Werner Sombart: *Der Bourgeois. Zur Geistgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*. München–Leipzig, 1913.) A „Geistgeschichte” azt jelzi, hogy Weber protestáns etikatanulmányának szellemét követte.

¹⁴ Sombart „kapitalizmus szelleme” fogalmát Georg Simmel ihlette. *A pénz filozófiájában* Simmel a modern nyugati kultúrát egy különleges pénz iránti attitűddel jellemezte, ugyanis sokféle pénzzel kapcsolatos beállítottság lehet a kultúrától függően. Simmel kifejezéseit – a „kor szelleme”, a „formák lényege” – Sombart átértelmezte egy történetibb és kevésbé metafizikus formába és ezt nevezte el a „kapitalizmus szellemének”. (Georg Simmel: *A pénz filozófiája*. Budapest, Osiris, [1900] 2004.)

¹⁵ Sam Whimster: *Understanding Weber*. London, Routledge, 2007.

a piac), a szellem és a megfelelő technika.¹⁶ Ezek közül Weber kapitalizmusfelfogásába az első két elem került be. Sombart szerint e szellem létrejöttében a legfontosabb tényező a korlátlan szerzés egyesülése a gazdasági racionalitással. Ez a kapitalizmus szelleme, amely Sombartnál tehát két elemből áll: a vállalkozás, szerzés szelleméből és a polgári vagy racionális szellemből. Sombart szerint a vállalkozás szelleme rombolta le a régi világot, és a polgári szellem alkotta meg az újat. Ezzel szemben Webernél a kapitalizmus szelleme csak a polgári, racionális szellemet jelentette. Alapvető állítása, hogy a szerzés szelleme nem tudja lerombolni a hagyományos világot, mivel a szerzés szelleme minden korban és kultúrában megtalálható, azonban a kapitalizmus és annak szelleme csak a nyugatiban. A kapitalizmus szelleme csak olyan elemeket tartalmazhat, amelyek sajátosan Nyugat-Európát jellemzik. Ez pedig a racionális szellem, amely szerinte képes volt a hagyományos viszonyokat és embert lerombolni, és újat létrehozni. Ez a szellem az életet rendszeressé és fegyelmeztévé teszi. Egyszerre nyilvánul meg az életvitelben és az üzletvitelben, aminek eredményeképpen a vállalkozó és a kapitalizmusban élő ember általában a terveit profitkalkulációnak és gondos mérlegelésnek veti alá.

Sombart két lényeges dolgot állít: az első a kapitalizmus szellemének fontosságára, a másik pedig e szellem eredetére vonatkozik. Sombart is a vallási etikában kereste a kapitalizmus eredetét, de ő a zsidóban,¹⁷ mivel szerinte a judaizmust a racionalizmus jellemezte, és a *Deuteronomium* megengedi az eltérő kereskedelmi bánásmódot és erkölcsi szabályokat a zsidó és nem zsidó közti, illetve a zsidók egymás közti gazdasági ügyleteiben. Ez a gazdasági etika mindent megengedőnek tartott a nem zsidókkal való ügyletekben, és Sombart szerint a zsidók terjesztették el ezt a gátlástalan, könyörtelen gazdasági etikát, amelyből a kapitalizmus szelleme kisarjadt. Sombart leírása azonban nem volt értékmentes, ahogyan Weberé sem. Szerinte a kapitalizmus kulturálhanyatlás, és ennek a forrása a zsidóság volt.¹⁸

Sombart érvelésében a kapitalizmus szellemének státusza nem világos. Egyszer világnézetnek tünteti fel, amely erősíti a kapitalizmus fejlődését, és amely szerint a kapitalizmus szelleme szükséges, de nem elégséges feltétele a modern kapitalizmus létrejöttének.

¹⁶ Talcott Parsons: „Capitalism” in Recent German Literature: Sombart and Weber. *Journal of Political Economy*, 1929, Vol. 37. No. 1. 31–51.

¹⁷ Werner Sombart: *The Jews and Modern Capitalism*. Ontario, Batoche Books, 2001. Sombart *A modern kapitalizmusban* még nem nyilvánított túl nagy jelentőséget a zsidóknak vagy az izraelita vallásnak. A zsidóságról itt írtak olyan kedvező színben tüntették fel őket, hogy 1904-ben egy zsidó lap külön is leközölte ezt a részt. Sombartot a zsidóság szerepe a kapitalizmus kialakulásában 1909 után kezdte jobban érdekelni. (Colin Loader: Puritans and Jews: Weber, Sombart and the Transvaluators of Modern Society. *The Canadian Journal of Sociology*, 2001, Vol. 26. No. 4. 635–653.) Mauro Protti: *Sombart and the Jews*. 2015. 183–198.

¹⁸ Lujo Brentano, aki korábban közele viszonyban volt Sombarttal és Weberrel, Weberrel vitatkozott, de Sombart kifejtéséről is lesújtó, személyeskedő véleményt fogalmazott meg: Lujo Brentano: *Der Wirtschaftende Mensch in der Geschichte*. Leipzig, Felix Meiner, 1923. 428–430. A zsidóság és a kapitalizmus kapcsolata nem témája ennek a munkának, és igen bőséges az irodalma is. A téma nyíltabban vagy hallgatólagosan az uzsorát tekinti a kapitalizmus forrásának. Kortárs áttekintés: Jerry Z. Muller: *Capitalism and the Jews*. Princeton, Princeton University Press, 2010 és Derek J. Penslar: *Shylock's Children: Economics and Jewish Identity in Modern Europe*. Berkeley, University of California Press, 2001.

Máshol azonban ethoszként, értékrendszerként állítja be, amely *első mozgatóként* hozza létre a modern kapitalizmust. Másrészt a kapitalizmus szelleme kétféleképpen is megjelenik: úgy, mint a kapitalizmus oka és úgy is, mint a kapitalizmus megkülönböztető jellemvonása. Tehát a kapitalizmus szelleme egyszerre a kapitalizmus megkülönböztető jellemvonása és fontos előfeltétele is egyben.

Sombart mellett Weber a klasszikus közgazdasági iskola (Adam Smith és David Ricardo) felfogását is bírálta. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* a német gazdaságtörténeti iskola nyomán azt hangsúlyozza, hogy a gazdasági életet nem lehet elválasztani a társadalmi élettől és a kultúrától. Friedrich Roscher, az iskola alapítója fogalmazta meg: a cél „egyszerűen leírni azt, hogy az emberek miért dolgoztak, s milyen érzelmeik voltak a gazdasági ügyek iránt, leírni azokat a célokat, amelyeket követtek s azon eredményeket, amelyeket elértek – úgyszintén – megtalálni az okát annak, hogy ilyen célokat választottak, s ilyen eredményre jutottak. Egy ilyen kutatást csak akkor lehet elvégezni, ha szoros kapcsolatban maradunk a nemzeti élet többi tudományával, a jog- és politikatudománnyal ugyanúgy, mint a civilizáció történetével”.¹⁹ A német gazdaságtörténeti iskola tagjai – és nyomukban Weber – nem általános gazdasági törvényeket kerestek, mint Smith és Ricardo, hanem a konkrét történeti helyzetben élő gazdasági cselekvők motivációit akarták megérteni, és azt, hogy a vallás, a kultúra hogyan befolyásolja ezeket a motivációkat. Míg a klasszikus közgazdaságtan az önérdek vezette, gazdaságilag kalkuláló egyén képére alapozta elméleteit, a gazdaságtörténeti iskola azt állította, hogy ez az állapot nem természetes, csak bizonyos fejlődés eredményeképpen jött létre; korábbi korokban más tényezők fontosabbak voltak az emberek gazdasági motivációinak átalakításában.

Weber korai írásaiban – amelyek a középkori kapitalizmus gazdasági formái és a törvények kölcsönhatásaival, valamint a római politikai érdek és tulajdonfelfogás viszonyával foglalkoztak²⁰ – elsődleges fontosságot tulajdonított a nem gazdasági tényezőknek. Meglehetősen általánosan elfogadott nézet, hogy a kapitalizmus szelleme elméletéhez vezérfonalat ad az 1890-ben a kelet-poroszországi agrártársadalomról írt tanulmánya, ahol már felmerül a protestáns és katolikus mentalitás eltérése.²¹ Weber az izgatta, hogy

¹⁹ Az idézet forrása: John Fred Bell: *History of Economic Thought*. New York, The Ronald Press, 1953. 329. A német gazdaságtörténeti iskoláról lásd Lewis H. Haney: *History of Economic Thought*. New York, Macmillan, 1913 és Peter Koslowski (szerk.): *The Theory of Ethical Economy in the Historical School*. Berlin, Springer, 1995.

²⁰ Max Weber: *Gazdaságtörténet*. Budapest, Gazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1979.

²¹ Anthony Giddens: *Capitalism and Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1971 és Gordon Marshall: The Dark Side of the Weber Thesis: The Case of Scotland. *The British Journal of Sociology*, 1980, Vol. 31. No. 3. 419–440.; Christopher Adair-Totef: *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion*. London, Palgrave Macmillan, 2015. A tradicionális munkás ezen felfogása a régebbi angol szerzőknél is megvolt, akiket Weber ismert. Már a 18. században panaszkodtak az angol közgazdászok arról, hogy az angol munkás a hollanddal ellentétben nem dolgozik többet, ha többet kereshet, nem él benne a gazdagodás vágya, ezért kell alacsony munkabéretet fizetni nekik, mivel csak így dolgoznak sokat. L. erről Richard Henry Tawney: *Religion and the Rise of Capitalism*. New York, Harcourt, Brace, 1926.

az Elbától keletre fekvő területekről a jó bérek ellenére miért vándorolnak el a német mezőgazdasági munkások és jönnek a helyükre a lengyelek.²² Weber arra az eredményre jutott, hogy a junkerek és a német parasztok közti konfliktus nem gazdasági, hanem világnézeti. Ugyanis a bennszülött német mezőgazdasági munkások nem voltak többé hajlandók elfogadni a félig szolgai szerződéses státuszt, a személyes kiszolgáltatottságukat a patriarchális munkaadó önkényének. Bár cserébe hosszú távú és biztos életszínvonalat kaptak volna, de a szerződéses függés anyagi előnyei nem kompenzálták őket a személyes szabadság és a mozgási lehetőségek hiányáért. Weber arra a következtetésre jutott, hogy a kenyér-vaj kérdése kevésbé fontos itt, mint a munkások vágyainak megértése. A mezőgazdasági munkásokat vezető eszmék nem egyszerűen a gazdasági érdekeik kifejeződései. A másik fontos következtetés a tanulmányban az, hogy a mezőgazdasági munkások vágyai egy etika részei, amely etika segít széttörni a földbirtok hagyományos struktúráját. Ettől az írástól kezdve visszatérő téma Webernél a munkaetika és annak alternatívái, ezek eredete és következményei.

Az eddigieken túl Weber elméletének még egy fontos előzményét kell megemlíteni, bár ez a szellemi hagyomány nem olyan uralkodó, mint a fent említett, ám sokkal régebbi annál. Már a tanulmánya megjelenése előtt elfogadott, magától értetődő és jól dokumentált volt a protestantizmus és a protestánsok összekapcsolása a gazdasági sikerrel, a modern gazdaságra jellemző ágazatokkal (kereskedelem, ipar), a vállalkozással és a szorgalommal. Szemben a mai közgondolkodással, amely a kisebbségi helyzethez elnyomtatást, igazságtalanságok elszენvedését és hasonlókat kapcsol, Weber és a korábbi korok elsősorban a sikert társították a kisebbségi helyzethez.²³ Ő annyiban változtatott ezen a toposzon, hogy a protestáns etikát kapcsolta össze a kapitalizmus szellemével úgy, hogy ezt a toposzt igazoló érvként használta fel.²⁴ Ezt a kapcsolatot magától értetődőnek tartotta, és csupán a kapcsolat magyarázata újszerű az elméletében. Már a 17. századi Franciaországban kimutatható ennek a gondolatnak a jelenléte. Girolamo Venier, Velence párizsi követe írta egyik jelentésében:²⁵ „A protestánsok alkalmazkodtak a kereskedelemhez s járultak hozzá leginkább a királyság gazdaságához az iparuk, a kereskedelmi

²² Keith Tribe: Prussian agriculture – German politics: Max Weber 1892–7. *Economy and Society*, 1983, Vol. 12. No. 2. 181–226.

²³ Ezt a témát bőségesen tárgyalja Yuri Slezkine: *The Jewish Century*. Princeton, Princeton University Press, 2004.

²⁴ Weber William Pettyre, Eberhard Gotheinre, Henry Thomas Buckle-ra, Heinére, John Keatsre, William James Ashley-re, Matthew Arnoldra, Montesquieu-re és másokra hivatkozott. Nemcsak hivatkozott rájuk, de egy-egy gondolatot, szempontot át is vett tőlük. Így Émile Laveleye-től azt, hogy a protestánsok egyszerű életstílus támogatja a gazdasági fejlődést; Johann Caspar Bluntschlitól azt, hogy a katolikus Rajna-vidéken a legfontosabb üzemek protestánsok és a német tudósok, írók zöme protestáns; Arnoldtól a gazdasági vállalkozás, a protestantizmus és az angol középosztály összekapcsolását; Keatstól és Buckle-tól a kálvinizmus keltette félelem, szorongás jelentőségét. Weber azon hangsúlyos állítását, mely szerint a válási szorongás, félelem a predesztináció következményeként került be a kálvinizmusba, részben Buckle hatására fogalmazta meg. (Lásd erről Reinhard Bendix: The protestant ethic revisited. In Reinhard Bendix – Guenther Roth: *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*. Berkeley, 1971.)

²⁵ Warren Candler Scoville: The economic status of Huguenots. In Louis Schneider (szerk.): *Religion, Culture and Society*. New York, John Wiley and Sons, 1964. 314.

működésük és a hajózásuk révén. Úgy látszik, hogy az ország üzleti életének kétharmad része van a kezükben.” Ugyanezt írta a 18. században Henri François D’Aguesseau: „A protestánsok a legképzettebb iparosok s a leggazdagabb kereskedők a gazdaság majd minden területén.”²⁶ Sőt, már ekkor társították a protestánsokat a vállalkozó szellemmel. Baille intendantsa írta 1699-ben: „A hugenottáknak [...] magasabb az életszínvonala, tevékenyebbek s szorgalmasabbak az átlagos katolikusoknál [...] és képzettebbek a kereskedelemben s merészebbek a vállalkozásban.” De talán még jellemzőbb Pierre Bomoustier caeni főparancsnok véleménye: szerinte a katolikusok gazdasági sikere kétséges, mivel „nem rendelkeznek ezen protestánsok vállalkozó szellemével és készségével.”²⁷

A Weber számára fontos Angliában is megjelent már a 17–18. századi kortársaknál a vallás és a gazdasági siker, az ipar és a kereskedelem összekapcsolása. Az anglikánoknál és a királpártiaknál állandó téma volt az iparos- és a kereskedőosztály azonosítása a vallási radikalizmussal. A kor közigazdászai az ország gazdasági virágzásával összeegyeztethetetlennek tartották a vallási kisebbségek száműzését, mivel ezeket a gazdasági fejlődés úttörőinek tekintették. Szerintük a vallási türelem gazdasági fellendülést eredményez, mivel ezt a fejlődést a vallási radikálisok idézik elő (John de Witt, Sir William Temple). A példakép az angolok számára a kor leggazdagabb állama, Hollandia volt, ahol vallásszabadság volt, és mint egy névtelen pamfletjében írta Weber 1671-ben, ezt kell Angliában bevezetni, hogy az ország gazdasága fejlődjön.²⁸

Még hosszan lehetne idézni hasonló, a vallási kisebbségek és a gazdasági siker kapcsolatáról szóló elképzeléseket,²⁹ de Weber számára nem ez a fajta kapcsolat volt fontos. Elméletében az volt az újdonság a fent idézett általános meggyőződéshez képest, hogy nem a protestánsok kisebbségi helyzetével magyarázta a protestánsok és sikereik kapcsolatát. Ezt írja: „A protestánsok [...] akár uralkodó, akár alávetett rétegeként szerepeltek, akár többségben, akár kisebbségben voltak, mindig mutattak valamilyen sajátos hajlamot a gazdasági racionalizmusra, amit a katolikusoknál ilyen mértékben sem az egyik, sem a másik helyzetben sohasem figyelhetünk meg.”³⁰ Weber elismerte, hogy az elköltözés idegen földre az egyik leghatalmasabb tényező az emberek munkájának intenzívebbé tételében, azonban hangsúlyozta, hogy a „protestánsok esetében az ő vallási sajátosságuk hatása egészen nyilvánvalóan önálló tényező”.³¹ A kérdés tehát az, hogy mi az a protestáns vallásban található önálló tényező, amely a kisebbségi helyzettől függetlenül mindig hat.

Erre a kérdésre már Weber idejében is többen megpróbáltak választ adni. Jellemző módon a német történeti iskola angol tanítványai, William Cunningham és Thomas

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 316–317.

²⁸ Tawney (1926) i. m. (21. lj.) 204–206.

²⁹ E magyarázat legismertebb kifejtője Arnold Joseph Toynbee: *A Study of History I–II*. Oxford, Oxford University Press, 1954. Magyarországon ezt a magyarázatot leginkább Szekfű Gyula *Három nemzedék* című írása terjesztette el a zsidóság magyarországi gazdasági sikerei magyarázatára.

³⁰ Weber (1982) i. m. (8. lj.) 33–34.

³¹ Uo. 40.

Southcliffe Ashton foglalkoztak Weber idejében ezzel a problémával. Azonban amíg Ashton az egyháznak a gazdasági életre gyakorolt hatásával Webertől eltérő módon – az egyháznak az uzsoráról, az igazságos árról vallott nézeteivel és a kereskedelem szabályozásával, azaz a vallás közvetlen hatásaival – foglalkozott, addig Cunningham Weberhez hasonlóan képzelte el a protestantizmus hatását.³² Cunningham is kapcsolatot látott a puritanizmus és a kapitalizmus kialakulása között. Szerinte a szigorú fegyelem a puritanizmus hatása volt, és ez segített kialakítani egy erősebb, magasabb rendű jellemet. Ugyanakkor ez a fegyelem, a szabálykövetés biztosította az állandó, kiszámítható kereskedelmet, a kereskedők közti fair playt.

Weber elmélete magyarországi alkalmazásának problémái

Annak ellenére, hogy Vida Sándor fordításában viszonylag hamar, 1923-ban megjelent magyarul Weber műve,³³ hét évvel az angol fordítás előtt számottevő magyar recepciója nem akadt.³⁴ A magyar kortársakat a kapitalizmus és Kálvin kapcsolata érdekelte, amely kérdés meglehetősen távol áll Weber problémájától, attól, hogy mi a gyakorlati és intellektuális racionalizáció, az önfegyelem és hivatástudat szerepe a modern kapitalizmusban. Pedig az erős magyar református jelenlét és az itteni kapitalizmus megkésett volta már a vita elején felmerült Karl H. Fischer kritikájában, és Weber láthatóan nem tudott választ adni rá.³⁵ A nemzetközi irodalomban szórványosan felbukkan³⁶ a magyar kálvinizmus esete, ami nem erősíti Weber elméletét, de Juliane Brandtot leszámítva nem tudok olyan külföldi szerzőt, akit a téma komolyabban is foglalkoztatott volna. Bár Skócia a még többet emlegetett problémás eset, azonban ez a történelmi példa sem befolyásolta lényegesen a protestáns etikával és a kapitalizmus szellemével kapcsolatos vitát.³⁷

³² Thomas Southcliffe Ashton: *The Treatment of Capitalism by Historians*. In Friedrich August Hayek (szerk.): *Capitalism and the Historians*. London, Phoenix Books, 1974. 31–61.; William Cunningham: *The Growth of English Industry and Commerce during the Early and Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1910.

³³ Max Weber: *A protestáns etika Magyarországon és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Franklin, 1923.

³⁴ Nagy Károly Zsolt: Max Weber protestáns etikájának recepciója a magyar református teológiában a második világháború előtt. In Berta Péter (szerk.): *Ethno-lore XXVI. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 2009. 239–261.

³⁵ Karl H. Fischer: Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung 'Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus'. In Johannes Winckelmann (szerk.): *Max Weber: Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. Hamburg, Siebenstern Taschenbuch, 1972. 11–26.

³⁶ Például Winthrop S. Hudson: The Weber Thesis Reexamined. *Church History*, 1961, Vol. 57. 56–67.; Jacques Delacroix – François Nielsen: The Beloved Myth: Protestantism and the Rise of Industrial Capitalism in Nineteenth-Century Europe. *Social Forces*, 2001, Vol. 80. No. 2. 509–553.

³⁷ Gary S. Smith: The Spirit of Capitalism Revisited: Calvinists in the Industrial Revolution. *Journal of Presbyterian History* (1962–1985), 1981, Vol. 59. No. 4. 481–497.; Tony Dickson – Hugh V. McLachlan: Scottish Capitalism and Weber's Protestant Ethic Theses. *Sociology*, 1983, Vol. 17. No. 4. 560–568.; Gordon Marshall: The Dark Side of the Weber Thesis: The Case of Scotland. *The British Journal of Sociology*, 1980, Vol. 31. No. 3. 419–440.

1945 után sokáig nem bukkant fel ez a kérdés a magyar tudományos életben. Weber recepciója és a modernizációs irodalom kibontakozása az 1980-as években sem hozta el a vallás- és mentalitástörténeti (szellemtörténeti) szempont vizsgálatát a magyar modernizációban. Például japán gyors felzárkózása a háború után magával hozta a siker kulturális gyökereinek kutatását, Weber elméletének alkalmazását a japán helyzetre.³⁸ Ezen a rendszerváltozás sem változtatott lényegesen,³⁹ a reformáció és a magyar protestantizmus iránti érdeklődés erősen az irodalomtörténetre korlátozódott.⁴⁰ Ha mégis felmerül valamilyen eszmetörténeti szempont, akkor az jellemzően a magyar identitás, a protonacionalizmus alakulása⁴¹ és a posztmodern irodalomtörténet szempontjainak alkalmazása,⁴²

³⁸ Robert N. Bellah: *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*. New York, Free Press, 1985.

³⁹ Kivételek vannak, a legfontosabb Kovács György munkássága. Kovács György: *Protestantizmus és kapitalizmus: magyar gazdaság- és eszmetörténeti tanulságok*. Szeged, Ethelbert Stauffer Teológiai Kutatóintézet, 2011; Kovács György: Protestáns identitás és a „kapitalizmus szelleme”. In Czagány László – Garai László (szerk.): *A szociális identitás, az információ és a piac*. Szeged, JATEPress, 2004. 105–123.; Kovács György: Kapitalizmus és protestáns etika. In Németh László (szerk.): *Tükrök: írások a 60 éves Vass Csaba tiszteletére*. Budapest, Trefort, 2008. 142–162.

⁴⁰ Kis Médea: *Istendicsőítés élettél és énekkel. A református spiritualitás forrásai*. Budapest, Kálvin János, 2012. 264.; Petrőczy Éva: *Puritánia: tanulmányok a magyar és angol puritanizmus irodalmáról*. Budapest, Universitas, 2006; Petrőczy Éva: *Fél-szentek és fél-poéták*. Budapest, Balassi, 2002; Kecskeméti Gábor: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet*. Budapest, Universitas, 1998; Fazakas Gergely Tamás – Győri L. János (szerk.): *Medgyesi Pál redivivus. Tanulmányok a 17. századi puritanizmusról*. Debrecen, Debreceni Egyetemi és Nemzeti Könyvtár, 2008.

⁴¹ A teljesség igénye nélkül: Kósa László: *Tartozni valahová. Protestantizmus és református azonosság-tudat*. Kolozsvár, Koinónia, 2009; Szabó András Péter: „De profundis”: Nemzeteszme az 1657 utáni évek erdélyi válságában. *Századok*, 2012, 146. évf. 5. sz. 1085–1160.; Kozma Zsolt: Magyar protestáns önazonosságunk az új Európában. *Theológiai Szemle*, 2005, 48. évf. 1. sz. 38–40.; Győri L. János: Református identitás és magyar irodalom. In Gáborjáni Szabó Botond (szerk.): *Tanulmányok Kálvinról és magyarországi jelenlétéről*. Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára, 2011, 37–48.; Győri L. János: *Református identitás és magyar irodalom*. Budapest, Kálvin, 2015; Sziráki Szilvia: *Nemzeti identitás és biblikus látásmód a XVII. század végi Erdélyben*. PPKE, 2010; Óze Sándor: „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”. Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, 1991; Óze Sándor: *A határ és a határtalan: Identitáselemek vizsgálata a 16. századi magyar ütközőzóna népességénél*. PPKE, 2005; Imre Mihály: „Magyarország panaszai”. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1995; Bitskey István – Oláh Szabolcs (szerk.): *Religio, retorika, nemzettudat a régi irodalmunkban*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004; Bitskey István: *A nemzetsors toposzai a 17. századi magyar irodalomban*. Budapest, MTA, 2013; Görömbei András: *Irodalom és nemzeti önismeret*. Budapest, Nap, 2003; Imre Mihály: Nemzeti önszemlélet és politikai publicisztika formálódása egy 1674-es prédikációs-kötetben. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1987, 91–92. évf. 1–2. sz. 20–45.; Csorba Dávid: *A zászlós bárány nyomában*. Debrecen–Budapest, Kálvin, 2011.

⁴² Elsősorban Tóth Zsombor munkásságára utalok itt. Tóth Zsombor: *A történelmem terhe*. Kolozsvár, Korunk Baráti Társaság, 2006; Tóth Zsombor: Puritánus kegyesség és retorika Bethlen Miklós Imádságoskönyvében. *Irodalomtörténet*, 2000, 81. évf. 2. sz. 232.; Tóth Zsombor: From the Cradle to the Grave. Representations of Confessional Identity in Mihály Cserei's Writings (1667–1747). *Colloquia*, 2008, Vol. 15.; Tóth Zsombor: Bethlen Miklós Imádságoskönyvének puritánus sajátosságai. *Erdélyi Múzeum*, 1999, 61. kötet, 3–4. füzet; Tóth Zsombor: *A koronatanú: Bethlen Miklós*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007a; Tóth Zsombor: EGOizmus. Az énreprezentáció mint én-performancia (self-fashioning) Bethlen Miklós emlékiratában. *Egyháztörténeti Szemle*, 2003, 4. évf. 2. sz. 83.; Tóth Zsombor: *The portrait of a young man as a survivor: Mihály Cserei (1690–1697)*. Budapest, CEU, 2007b.

a protestantizmusnak a weberi hagyományhoz leginkább kapcsolódó társadalomtudományos kutatása a vallásantropológia néven zajló életmódkutatás.⁴³

Sombart, amikor megalkotta a kapitalizmus fogalmát, rögtön negatív jelentést kapcsolt hozzá, így a kapitalizmus szellemét két általa nem kedvelt vallásból eredeztette: vagy a zsidóból, vagy a katolikusból. A magyar szellemi életet a 20. század elején a modernizáció kevésbé izgatta – ezért nem alakult ki magyar társadalomelmélet –, 1945 után pedig a kapitalizmus problémájára kötelező ideológiai választ adtak. A vallás – mivel a felépítmény része – pedig ugyanezen ideológia miatt semmilyen magyarázó szerepet nem kaphatott. A kapitalizmus negatív jelentése Magyarországon 1990 után is megmaradt, a helyette uralkodóvá vált szabadpiac működését pedig szinte kizárólag a weberi (német gazdaságtörténeti) iskolával szemben álló klasszikus gazdaságtörténeti iskola nyomán magyarázták.

Weber protestáns etikáról írt tanulmányát olvasva felvetődik a kérdés: ha valóban létezett kapcsolat a protestantizmus, szűkebben a puritán etika és a kapitalizmus szelleme között, akkor mik ennek a magyarországi vonatkozásai? A magyar történelem igazolja vagy cáfolja, esetleg módosítja Weber feltevéseit? Ugyanis Magyarország lakosságának zöme protestáns volt a 16. század végén és a 17. század elején. Ugyanakkor a kapitalizmus szellemének jelenléte nálunk nem nyilvánvaló, nem dokumentált. Ha volt is, valószínűleg kikopott. Egy hipotézis nem védhető azzal, hogy csupán ideáltípus, ami *per definitionem* nem létezhet a valóságban. Bár az ideáltípus cáfolhatatlan empirikusan, azt elvárhatjuk tőle, hogy segítsen megérteni valamilyen történeti jelenséget. Emiatt nem lehet teljesen irreleváns a történeti valósággal való összevetése.⁴⁴

Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című munkájában hivatkozott egy korabeli magyarországi statisztikára is, amely a németországihoz hasonló képet mutatott a saját értelmezésében. (Pár évvel később, 1907-ben viszont az egyik kritikusanak adott válaszában kizárta a protestáns etika hasonló magyarországi hatását, mint amelyet Anglia esetében leírt.⁴⁵) Egykori diákja, Martin Offenbacher munkája⁴⁶ – aki mellesleg Weber elbai agrármunkásokkal kapcsolatos leírását akarta igazolni – nyomán azt sugallta, hogy a korai

⁴³ Kiss Réka: Irányvonalak a református vallási néprajzi és mentalitástörténeti kutatások rendszerváltás utáni történetéből. In Bartha Elek: *A burgonyától a szilvafáig. Tanulmányok a hetvenéves Kósa László tiszteletére*. Debrecen, Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék, 2012. 180–243.; Kiss Réka: *Egyház és közösség a kora újkorban a Küüllői Református Egyházmegye 17–18. századi iratainak tükrében*. Budapest, Akadémiai, 2011; Nagy Zsombor: *A magyarországi református vallásosságának változásai 1850–1895 között*. PhD, ELTE BTK, 2001; Nagy Zsombor: Arány és mérték a vallásosságban. In Ablonczy Balázs – Ifj. Bertényi Iván – Hatos Pál – Kiss Réka (szerk.): *Hagyomány, közösség, művelődés*. Budapest, Book in Print, 2002; Nagy Zsombor: A múlt század második feléből származó canonica visitációs jegyzőkönyvek kutatásának problémái. In Kósa László (szerk.): *Fiatal egyháztörténészek kollokviuma*. Budapest, ELTE, 1999. 121–138.

⁴⁴ Delacroix–Nielsen (2001) i. m. (36 lj.) 509–553.

⁴⁵ „Abszurd lenne azt gondolni, hogy a kálvinizmusnak kapitalista vállalkozást kellett volna létrehoznia egy olyan földrajzi és kulturális helyzetű országban, mint Magyarország az ideiglenes török megszállása idején.” David J. Chalcraft – Austin Harrington – Mary Shields (szerk.): *The Protestant Ethic Debate. Max Weber's Replies to his Critics, 1907–1910*. Liverpool, Liverpool University Press, 2001. 34.

⁴⁶ Martin Offenbacher: *Konfession und Soziale Schichtung. Ein Studie über die Wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*. Leipzig, J. C. B. Mohr, 1900.

magyar protestánsok hasonló etikával, szellemmel bírtak, mint a németek. Weber nem volt statisztikus, ennek nála csak illusztratív szerepe volt. Azonban a korabeli statisztikák nem igazolják egyértelműen nézeteit. Weber Offenbacher nyomán elsősorban felekezeti iskolázottságára hivatkozott. Elmélete alapján azt kellene találnunk, hogy a reformátusok iskolázottabbak a katolikusoknál és az evangélikusoknál (hiszen a *protestáns etika* lényegében 18. századi kálvinista-puritán etika). Főleg a reáliskolákban nagyobb arányban vesznek részt, amint azt Weber is állítja:⁴⁷ iparosodottabbak, a kereskedelemben aktívabbak.⁴⁸

A korabeli statisztikák azonban nem ezt mutatják. Például Bartha Béla szerint⁴⁹ az 1880-as években 1000 tankötelesből beiskoláztak

- 870 római katolikust;
- 620 görögkatolikust;
- 684 görögkeletit;
- 814 reformátust;
- 987 evangélikust;
- 802 unitáriust;
- 798 izraelitát.

1. táblázat: A gimnáziumok, reáliskolák és felsőbb leányiskolák tanulóinak vallási megoszlása 1913-ban

	Római kato- likus	Görög- katolikus	Református	Evangélikus	Izraelita	Egyéb
Gimnázium	45	5	15,6	8,9	19	6,5
Reáliskola	43,9	0,8	6,8	9,4	35,3	3,8
Felsőbb leányiskola	38,8	0,8	15,9	8,9	34	1,5
Országos arány	62,8	2,2	21,4	6,4	6,2	1,0

Forrás: saját szerkesztés

Hasonló a kép, ha a népesség foglalkozási összetételét nézzük (1. függelék), vagy ha a 20 főnél nagyobb ipari üzemek tulajdonosait 1930-ban.⁵⁰

2. táblázat: A 20 főnél nagyobb ipari üzemek tulajdonosainak vallási megoszlása 1930-ban

	Római katolikus	Református	Evangélikus	Izraelita	Egyéb
20 főnél nagyobb ipari üzemek tulajdonosai	33,4	6,6	7,5	51,3	0,2
Országos	64,9	20,9	6,1	5,1	3,0
Arány	0,5	0,3	1,2	10,0	0,07

Forrás: saját szerkesztés

⁴⁷ Weber (1982) i. m. (8. lj.) 31.

⁴⁸ Uo. 29.

⁴⁹ Bartha Béla: Statisztikai tanulmányok a magyar protestantizmusról. *Protestáns Szemle*, 1890.

⁵⁰ Köszönetet mondok Magyar Zsuzsánának, aki ebben a témában összegyűjtötte a hozzáférhető statisztikai adatokat, és volt szíves betekintést engedni azokba. Az általa összegyűjtött hatalmas adattömeg is csak a reformátusokkal kapcsolatos kétségeimet erősítette meg.

Nem akarok a kor felekezeti megoszlásába részletesen belemerülni,⁵¹ de nyilvánvaló, hogy a magyarországi statisztikák nem bizonyítják a feltételezett összefüggéseket. Weber az iskolázottsággal és az iskolázottság milyenségével, valamint a töketelajdonnal illusztrálta azt, hogy az egyes felekezetek mennyire kapcsolódnak a kapitalizmus szelleméhez. Szerinte a protestánsok nagyobb aránya a műszaki és reáliskolákban jelzi a kapitalizmus szelleme és a protestáns etika kapcsolatát. Viszont a statisztikák szerint a reformátusok – a protestáns etika legfőbb hordozói – pont a reáliskolákban voltak alulreprezentáltak Magyarországon.

Ezeket a statisztikákat egyáltalán nem tekintem perdöntőnek, csak az iskolázottság indikátor voltával kapcsolatos nehézségekre és általában Weber elméletének problematikus voltára próbáltam rámutatni. De nem csupán a magyar adatokkal van gond, a 20. századi statisztikai adatok általában messze nem egyértelműek.⁵² A statisztikák bizonyító ereje Weber elmélete szerint is kérdéses – noha ő is használta ezeket. Azt írja Weber: „S természetesen még kevésbé akarjuk azt állítani, hogy a mai kapitalizmus további fennmaradásának feltétele, hogy e gazdasági rend egyéni hordozói, a vállalkozók vagy a modern tőkés üzemek munkásai szubjektíve magukévá teszik ezeket az etikai maximákat. A mai tőkés gazdasági rend roppant univerzum, amelybe az egyén beleszületik, s amely számára, legalábbis mint egyén számára gyakorlatilag változtathatatlan közegként van adva, amelyben élnie kell. Amennyiben az egyén piacra lép, ez a rend rákényszeríti a gazdasági cselekvés normáit [...] így tehát a mai kapitalizmus, amely már uralomra jutott a gazdasági életben, a gazdasági kiválasztás során neveli fel és teremti meg a neki szükséges alanyokat, vállalkozókat és munkásokat.”⁵³

Eszerint a mai kapitalizmusban már nem kell és nincs is meg a kapitalizmus szelleme és a protestáns etika kapcsolata, ezért a 20. századi statisztikák nem relevánsak. Ezt még tisztábban fogalmazta meg Weber a tanulmánya végén: „Miután az aszkézis átépítette a világot, s miután munkálkodott e világban, e világi javak olyan növekvő, s végül is annyira menthetetlen hatalomra jutottak az emberek felett, mint még a történelemben soha korábban. Az aszkézis szelleme ma már – végérvényesen-e, ki tudja? – ellillant ebből az épületből. A győzedelmes kapitalizmusnak, mióta a gépi alapokon nyugszik, nincs szüksége rá mint támaszra. Végérvényesen halványodni látszik nevető örökösének, a felvilágosodásnak rózsás kedve is mai életünkben és a »hivatásszerű kötelesség« gondolata mint egy valaha volt vallásos hittartalom kísértetének árnya él csupán. Ahol manapság a »hivatás elvégzése« közvetlenül nem hozható kapcsolatba a legmagasabb kultúrértékekkel – illetve, az ellenkező póluson, ahol nem érzik szubjektíven is gazdasági kényszernek –, ott az emberek egyáltalán nem törődnek értelmezésével.”⁵⁴

⁵¹ Vö. Juliane Brandt: A weberi tézis és a magyarországi protestantizmus a 19. században. In Molnár Attila Károly (szerk.): *Szellem és etika*. Budapest, Századvég, 2005. 125–152.; Juliane Brandt: Felekezeti-tiség és modern nemzet a 19. századi Magyarországon. In *Felekezeti társadalom – felekezeti műveltség*. Budapest, Hajnal István Kör, 2013. 9–26.

⁵² Lásd Andrew Greeley: The Protestant Ethic: The Time for a Moratorium. *Sociological Analysis*, 1964, Vol. 25. No. 1. 20–33.

⁵³ Weber (1982) i. m. (8. lj.) 52–53.

⁵⁴ Weber (1982) i. m. (8. lj.) 287.

A két idézetből jól látható Weber véleménye: a mai kapitalizmusban már nincs szükség hivatásetikára és aszkézisre, és ezek el is „illantak” a kapitalista társadalomból, amely ha már uralomra jutott, akkor a kapitalizmus szelleme nélkül is képes működni. Most tegyük ezt a kérdést félre, de meg kell jegyeznünk, hogy erről igen eltérő Bell véleménye, aki szerint – az 1960-as évek kulturális mozgalmára utalva – a mai kapitalizmus kulturális válságának éppen ez az oka: a hivatás- és munkaetika kikopott, és helyette csak a hedonizmus maradt, ami viszont nem képes működtetni a gazdaságot, a gyárakat, az intézményeket.⁵⁵ A fenti idézetek csak azért fontosak, hogy bemutassam: Weber szerint sem szükséges a mai kapitalizmusban a kapitalizmus szelleme és a protestáns etika megléte. Tehát a mai statisztikák nem perdöntők. Ezért is mondható, hogy a statisztikák Weber számára csak illusztratívák, nem bizonyító erejűek.

A magyar helyzet mindenképpen a történelmi-társadalmi tényezők fontosságának hangsúlyozása felé irányítja a figyelmet. Ez korántsem visz messze Webertől, hiszen ő is ezeket hangsúlyozta a műveiben. Félreértés olyan szándékot feltételezni, hogy a vallási tényezőnek a történelmi-társadalmi tényezőknél nagyobb, fontosabb szerepet tulajdonított.

A magyar helyzetet vizsgálva több lehetőség merül fel Weber tézisével kapcsolatban:

1. Lehet, hogy a magyar protestáns, pontosabban puritán etika eltért az angoltól. Ennek oka lehet az angol és magyar társadalom eltérő jellege, amely más irányba formálta a vallási mozgalmat. Tehát, ha a két országban más kulturális-politikai légkörbe „robbant be” a reformáció, és más csoportok váltak jellegzetes hordozóivá, másképp viszonyult hozzá az uralkodó, egyáltalán más környezetbe került *ugyanaz* a vallási tanítás, akkor elképzelhető, hogy más értékek, érdekek hatottak rá, így más irányba fejlődött az egyik, illetve a másik helyen. Itt az érdeket igen tágan értem: nemcsak az anyagit, gazdaságit, hanem a vallásit, politikait is.

Minden esetben a vallási mozgalom más-más elemei kerülnek előtérbe, és mások halnak el egyik, illetve a másik esetben, más és más új elemek kapcsolódnak be.

Ha a fent elmondottak igazak, akkor a kapitalizmus szellemének létrejöttében sokkal fontosabb szerepe volt a társadalomfejlődésnek, és nem a protestáns, pontosabban a puritán etika számlájára írható e szellem.

2. A másik lehetőség abból származik, hogy Weber nem írta le azt az átalakulási folyamatot, amelynek révén a protestáns etika átalakult a kapitalizmus szellemévé. Megelégedett annak kimutatásával, hogy azonos elemeket tartalmaznak, tehát tartalmilag megfelelnek egymásnak. De az átalakulás lélektani és társadalmi folyamatát csak feltételezte.

Így tehát lehetséges, hogy a protestáns etika kapitalizmus szellemévé válása nem magától értetődő folyamat, amelynek be *kell*ett következnie, illetve nagy valószínűséggel bekövetkezhetett. A kérdés az, hogy ezen átalakulásban milyen szerepük volt az adott terület társadalmi-kulturális-gazdasági örökségeinek, folyamatainak.

Elképzelhető, hogy bár a protestáns etika jelen volt nálunk, de a kedvezőtlen környezet hatására nem tudott átalakulni a kapitalizmus szellemévé. Itt és a következő

⁵⁵ Daniel Bell: *The Cultural Contradiction of Capitalism*. New York, Basic Books, 1976.

- esetben a társadalmi feltételek történeti változásáról van szó. Hiszen kedvező tényezők létrehozhatták és táplálhatták a 16–17. században a protestáns etikát, de lehetséges, hogy a 17. századtól kibontakozó katolikus restauráció, a barokk állam létrejötte, a 18. században bekövetkező konszolidáció társadalmi-politikai következményei, a magyar gazdaságfejlődés eltérő útja meggátolták a protestáns etika átalakulását.
3. A fentiekkel volna magyarázható a harmadik lehetőség is. Eszerint az angollal megegyező protestáns etika nálunk is jelen volt, és a kapitalizmus szelleme is megjelent, de ez utóbbi a későbbi kedvezőtlen környezeti viszonyok miatt kikopott, illetve nem tudott elterjedni, érvényesülni. Mind a protestáns etikáról, mind a kapitalizmus szelleméről elképzelhető, hogy csak *zárványokban* élt tovább. E kulturális zárványként való létezés pedig lehetetlenné tette volna a kapitalizmus szelleme számára, hogy a maga képére formálja az országot. Pont e zárványként való létezés lehetősége miatt az empirikus kutatásnak nemcsak a protestáns etika és a kapitalizmus szelleme létét kell bizonyítani, hanem elterjedt voltát is.
 4. Már az eddigi lehetőségek is korlátozzák azt a weberi elméletet, amely a köztudatban elterjedt, és amely szerint Weber a vallási tényezőnek egyértelműen elsőbbséget adott a többi társadalmi tényezővel szemben. A negyedik lehetőség az, hogy az elmélet rossz, nem állja ki a valósággal való szembesítést. Lehet, hogy Angliában sem létezett *ilyen* protestáns etika és *ilyen* kapitalizmus szelleme, vagy ha léteztek is, nem volt köztük a Weber által leírt kapcsolat, azaz az utóbbi nem az előbbiből fejlődött ki.
 5. Ez azért lehetséges, mert Weber sem bizonyította a két jelenség kapcsolatát. Már az ő korában, a tanulmánya megjelenése előtt széles körben elfogadott nézet volt, hogy a protestantizmus – és általában az eretnekség – és az anyagi siker között kapcsolat van. Weber ezekhez a toposzokhoz kapcsolódott, de nem úgy, hogy e kapcsolatot bizonyította empirikusan, hanem *úgy*, hogy újfajta módon magyarázta. Tehette ezt azért is, mivel a múlt századvég – alapvetően protestáns – Németországában Baxter igen népszerű, olvasott szerző volt, még Weber protestáns polgári környezetében is.⁵⁶ De ez a Baxter-renaisszánsz nem jelenti, hogy a 17–18. századi Angliában is ilyen népszerű volt Baxter, és hogy a kapitalizmus szelleme – amely a kor Németországában talán erős volt – a rá jellemző etikából fejlődött ki.
 6. További lehetőség, hogy Magyarországon a helyi vallás- és társadalomfejlődésből fakadóan a vallásosság alacsonyabb fokú volt, mint Angliában. A magyar hívők kevésbé voltak érdekeltek a vallás különböző oldalaiban, és így a vallás normatív, cselekvést irányító és átalakító hatása is jóval gyengébb lehetett, mint Angliában. Tehát elképzelhető, hogy a protestáns etika értékrendszere megtalálható, de mivel a vallásnak csekély volt a befolyása, ezért a protestáns etika sem tudta lényegesen befolyásolni a hívők tömegeinek gondolkodását, cselekedeteit.

⁵⁶ Richard Baxter: *Die ewige Ruhe der Heiligen*. Leipzig, 1733. Később a 19. században hét kiadása is volt (Berlin, 1838, 1840, 1856, 1863, 1867, 1873, 1890).

A kutatásnál nem szabad megelégedni egyes reprezentatív írásművek elemzésével. Hiszen nem csupán az érdekes, hogy előfordult-e a protestáns etika és a kapitalizmus szelleme Magyarországon, sokkal inkább az, hogy ezek mennyire terjedtek el, az emberi gondolkodást és ezen túl a cselekvést mennyire jellemezték. Tehát a kor minél több olyan írásművét kell elemezni, amelyek szándéka a gondolkodás és cselekvés közvetlen befolyásolása (prédikációk, *conduct bookok*,⁵⁷ tanácsadó könyvek), és olyan személyes iratokat, amelyek közvetlenül tanúskodnak az egyének és ezzel bizonyos csoportok gondolkodásáról, cselekvéseiről (levelek, naplók).

A kutatásnak csak az egyik oldala, hogy a protestáns etika jelen volt-e a hazai vallásos irodalomban, és ha igen, milyen mértékig. A másik oldala, hogy az adott gondolkodásmód milyen erősen élt az emberekben, mennyire határozta meg az életüket. Az előző kérdésre könnyebb, az utóbbira nehezebb felelni, mivel az időbeli távolság és a történelmi viharok miatt – a vallásos irodalommal ellentétben – kevés személyes forrás maradt fenn. Emellett ezek a személyes dokumentumok csak bizonyos rétegekről adnak képet. Ott, ahol az írásbeliség nem volt elterjedt – és ilyen volt a szempontunkból fontos kispolgárság, mezővárosi parasztpolgárság – ilyen iratok nem is igen keletkeztek.

Ennek a nehézségnek és az ilyen iratok széles körű feldolgozásával járó gondoknak köszönhető, hogy Weber és a témában hozzászólók – kis kivételtől eltekintve – csak bizonyos reprezentatív könyveket, egyéneket vizsgáltak. Ez elég egy ideáltípus alkotásához, de a kérdés vizsgálatához már nem. Ez nem azt jelenti, hogy az eddigi műveket ki kell dobni, csak azt, hogy tovább kell lépni rajtuk. A kutatás igen fontos, de csak a kezdeti szakasza a vallásos irodalom áttekintése, és nem szabad megelégedni egyesekkel, hanem egy-egy irányzat feldolgozására van szükség. Itt viszont felmerül a választás problémája. Abból kiindulva, hogy akkor járok el a legtisztességesebben, ha a saját előfeltevéseim ellen dolgozom, a hazai puritanizmust választottam, mivel igen sok kételyem volt az elmélettel kapcsolatban. Ezért úgy gondoltam, az a helyes, ha az elmélet elé megyek.

Weber a protestáns etikát nem a protestánsok közt, hanem az angol neokálvinistáknál, pontosabban a puritán Baxternél mutatta ki. Baxter könyve képezte a protestáns etika ideáltípusának alapját, bár tudjuk, bármilyen jelentős prédikátor volt is, nem tartozott a puritanizmus fő áramához. De mégis a puritánok közt lehetett a protestáns etika a legelterjedtebb, erre utalt Weber is, de szerinte a pietizmus, a baptizmus, a metodizmus is igen közel álltak hozzá.

Feltételezem, hogy a hazai baptista, ortodox kálvinista, lutheránus irányzatokban ez az etika hiányosabban, gyengébben volt megtalálható, mint a puritánoknál. Ha valahol voltak elemei a protestáns etikának, akkor valószínűleg az a puritanizmus volt Magyarországon.

A magyar puritanizmus vizsgálatának megkezdése előtt fontos döntést kell hozni. Ugyanis történet-szociológiai szempontból azon vallási irodalom jöhet szóba a vizsgálat tárgyaként, amely feltételezhetően hatott az emberek gondolkodására, cselekedeteire. Ezek a könyvek az anyanyelvi prédikációkon túl elsősorban a katekizmusok, cselekvési, viselkedési

⁵⁷ A *conduct book* a protestáns kazuisztika formája. Lásd erről bővebben Molnár Attila Károly: *Szabad-ságolt lelkiismeret II.* Budapest, Gondolat, 2016.

tanácsadók, mint amilyenek Baxter könyvei is voltak. (Nem annyira az elmélkedések, vitáiratok, teológiai értekezések érdekesek most, mivel ezeket csak szűk kör olvasta. Ez a fajta irodalom is fontos egy vallástörténeti vizsgálatnál, de esetünkben nem erről van szó.)

E műfajon belül jó volna kiválasztani a legnépszerűbb kiadványokat, de a 17. századból ilyen adatok nemigen állnak rendelkezésre. A példányszámokról alig lehet tudni, csak a kiadások ismétlődéséből következtethetünk egy-egy könyv népszerűségére. Ebből a szempontból Medgyesi Pál *Praxis Pietatis*⁵⁸ és Pápai Páriz Imre *Keskeny út*⁵⁹ című könyve nevezetes, mivel az előbbi kilencszer, az utóbbit hétszer adták ki a 17. században. Ez azt jelenti, hogy ha nem is szabad csak ezen műveket figyelembe venni a hazai puritanizmus megítélésénél, mindenesetre súlyozottan kell számításba venni őket.

A *Praxis Pietatis* egy újabb problémát vet fel. Miként ítéljük meg a fordításokat? Meglehetősen nagy számban találunk a hazai puritán irodalomban, főleg a tanácsadó könyvek között fordításokat angolból, illetve olyan könyveket, amelyeket több szerzőtől „szedegettek” össze. Ezen utóbbi művekkel könnyebb a dolgunk, ugyanis a magyar puritanizmus részének tekinthetjük, mivel a válogatás már alkotás, a válogatás elve, eredménye jellemző a hazai puritanizmusra. Ugyanez a helyzet az olyan átdolgozásokkal, mint amilyen a *Praxis Pietatis*.

Komolyabb ellenvetés a Perkins-, Ames-féle és más fordításokkal szemben lehetséges. Mondhatjuk, hogy ezek a fordítások esetleg nem a magyar, hanem az angol puritánokat jellemzik. De a helyzet megegyezik a fentivel. Már az jellemző a hazai puritánokra, hogy mely műveket fordították le. Ez azért is állítható, mivel ezek a fordítások beleillenek a hazai puritán művek sorába. Ami feltűnő a fordításokkal kapcsolatban, hogy nagyobb arányban fordulnak elő köztük tanácsadó könyvek fordításai, mint az egész hazai puritán irodalomban. Ebből úgy tűnik, hogy az ilyen típusú könyvekre volt itthon kereslet – a két legnépszerűbb könyv, a *Praxis Pietatis* és a *Keskeny út* is ilyen tanácsadó könyv –, és ezt a magyar puritánok nem tudták kielégíteni, ezért fordultak az angol fordításokhoz. A fent elmondottak miatt nem szükséges az elemzés során a fordítások, átdolgozások, „összeszedetett” könyvek és az eredeti magyar puritán művek között különbséget tenni.

A két ideáltípus

Weber protestáns-etika-elmélete tulajdonképpen két ideáltípust tartalmaz: a kapitalizmus szellemét és a protestáns etikáét. A két ideáltípus közötti kapcsolatot azonban seholy sem bizonyította. Hangsúlyozni kell, hogy a protestáns etika és a kapitalizmus szelleme kapcsán nem azt akarta bizonyítani, hogy a protestáns vallás létrehozott volna egy gazdasági rendszert, hanem azt, hogy a protestáns etikából alakult ki a kapitalizmus szelleme, azaz a két ideáltípus kapcsolatban áll. Azonban az oksági kapcsolatot nem próbálta meg történetileg bizonyítani. Amit bizonyítani tudott, az az, hogy a két ideáltípus strukturálisan hasonló, megegyező elemeket tartalmaz. Ez azonban önmagában még nem elégséges bizonyíték a kettő közötti történeti-oksági kapcsolat létrejöttére, de még a kapcsolat valószínűségére sem. Ugyanis ez a strukturális

⁵⁸ Medgyesi Pál: *Praxis Pietatis*. Debrecen, 1636.

⁵⁹ Pápai Páriz Imre: *Keskeny út*. Utrecht, 1647.

hasonlóság egyértelműen az értékvonatköztatás módszeréből ered. E módszer szerint a társadalomtudományos megismerés egyfajta fénycsókaként világít rá a valóság egy-egy darabjára, azt megvilágítva valamilyen irányból. Azonban az ideáltípus-alkotás és értékvonatköztatás módszeréből következően a társas világnak a kiinduló értékeinkre vonatkozó elemeit vesszük észre, világítjuk meg. Így a kiinduló probléma értékstruktúrájával, a kérdésfeltevéssel összefügg a megalkotott ideáltípus tartalma. A valóságot megvilágító fénycsóva elhelyezkedéséből következik, hogy mit és hogyan világít meg. Weber kiindulópontja a kapitalizmus szelleme ideáltípusa volt, és ez alapján olvasta a protestáns szerzők írásait és szedegette össze azon elemeket, amelyekből megalkotta a protestáns etika ideáltípusát. Mivel a kapitalizmus szelleme ideáltípus alapján alkotta meg a protestáns etikáét, ezért cseppet sem különös, és még kevésbé bizonyító erejű a két ideáltípus elemeinek megegyezése. Megelégedett Weber annak bemutatásával, hogy „a kapitalizmus szellemeként megnevezett érzület legfontosabb elemei ugyanazok, mint amiket később a puritán hivatásaszkeízis tartalmaként” mutatott be.⁶⁰

A statisztikai kapcsolat, amint láttuk, csak illusztratív jelentőségű Weber elméletében. Ezenkívül használ történeti bizonyítást (Új-Angliában előbb megjelentek a puritánok, majd a puritán területek kapitalizálódtak jobban, mint a déli anglikán területek) és földrajzit is. A földrajzi bizonyítás kettős: egyrészt a vegyes vallású német területeken szerinte a protestáns területek kapitalizálódtak előbb, másrészt az országok közül a protestánsok. Azonban arra nem szolgáltat bizonyítékot, hogy a protestáns etika hogyan alakult át a kapitalizmus szellemévé, sőt ezt az átalakulást sem írta le.

Most lássuk, mit tartalmaz a két ideáltípus, hogy megtudjuk, mit keresünk a magyar protestantizmus történetében.

3. táblázat

Kapitalizmus szelleme	Protestáns etika
• hivatástudat	• hivatástudat
• józan, mérsékelt, racionális mentalitás	• evilági aszkézis
• mindezek etikai színezete	• megváltási szorongás

Forrás: saját szerkesztés

A kapitalizmus Weber számára a szükségletek vállalkozás útján előállított javakkal történő kielégítését jelenti. Ilyen értelemben létezett az ókorban is. Őt azonban a modern kapitalizmus sajátossága érdekelte, ahol a cél a folyamatosan megújuló lehető legnagyobb haszon a szabad bér munka és a termelés racionális szervezete által. A modern kapitalizmust formai oldalról a racionális üzem jellemzi, ahol a racionalitás a kalkulációt, a mérlegkészítést, a kockázatot és haszon előre tervezését jelenti. Ez a racionális üzem egészül ki a kapitalizmus szellemével, amely nem azonos a rablókapitalizmus, távolsági kereskedelem, állami adóbérlet és monopóliumok formájában mindig és mindenhol előforduló nyers haszonszerzési vágygal.⁶¹ „A korlátlan szerzési ösztön a legkevésbé sem azonos a kapitalizmussal, még kevésbé annak »szellemével«.

⁶⁰ Weber (1982) i. m. (8. l.) 285.

⁶¹ Weber (1979) i. m. (20. l.).

A kapitalizmus egyenest azonos lehet ennek az irracionális ösztönnek a megfékezésével vagy legalábbis racionális mérséklésével. A folyamatos, racionális, kapitalista üzemben szerzett nyereségre, mindig megújuló nyereségre, tehát »jövedelmezőségre« való törekvés azonban igenis azonos a kapitalizmussal.⁶² A kapitalizmus szelleme Weber ideáltípusa szerint tehát egy olyan érzület, amely hivatásszerűen, rendszeresen és racionálisan törvényes nyereségre tör. Ennek az érzületnek a példáját Weber Franklin két művében találta meg.⁶³

A Franklinre alapozott ideáltípus három elemet tartalmaz. Egyrészt a hivatásbeli kötelesség elvét, amely szerint „az egyénnek kötelességtudatot kell éreznie – és érez is – »hivatásbeli« tevékenységének tartalmával szemben, bármi legyen is az, tekintet nélkül arra, hogy az elfogulatlan érzület előtt ez akár mint munkaerejének, akár mint dologi javainak (»tőke«)

⁶² Weber (1982) i. m. (8. l.) 18.

⁶³ Weber nem adott explicit leírást, definíciót a kapitalizmus szelleméről, de használt egy implicitet, és ehhez képest állította, hogy Benjamin Franklin írásai tartalmazzák a kapitalizmus szellemét. Benjamin Franklin: *Necessary Hints to Those that Would Be Rich*. In John Bigelow (szerk.): *The Works of Benjamin Franklin*. Vol. II. New York, G. P. Putnam's Sons, [1736] 1904 és Benjamin Franklin: *Advice to a Young Tradesman*. In John Bigelow (szerk.): *The Works of Benjamin Franklin*. Vol. II. New York, G. P. Putnam's Sons, [1748] 1904. Az utóbbi kezdomondata a sokat idézett „az idő pénz” kijelentés:

„Ne feledd, az idő pénz. Aki munkája révén naponta tíz shillingt kereshet, és külföldre megy, vagy a nap felét tétlen tölti, csak hat pennyt költ a szórakozására és lustaságára, rá kell jönnie, hogy nem ez az összes költsége. Valójában emellett elköltött vagy eldobott öt shillinget [...]

Ne feledd, hogy a pénz bőségesen terem természete szerint. A pénz tud pénzt fialni, és utódjai még többet. Öt shillingből hat lesz, forgasd meg ismét, és lesz hét shilling és három penny, és így tovább, egészen addig, amíg száz font lesz. Minél több van, annál többet hoz létre minde megforgatása, így egyre jobban nő a profit. Aki megőli a tenyészkocát, elpusztítja az összes utódját az ezredik generációig. Aki megőli egy koronát, megsemmisíti az összes esetleges eredményét, esetleg fontokat [...]

A legjelentéktelenebb tevékenységre is figyelni kell, ami befolyásolja az embert. A kalapácsod hangja reggel ötkor vagy kilenckor este, amelyet a hiteleződ hallott, megnyugtatja öt hat hónapra. De ha biliárd asztalnál lát vagy hallja a hangját a kocsmában, amikor dolgoznod kellene, akkor másnap a pénzéért. Finomabb ruhákat, mint ő vagy a felesége visel, vagy nagyobb költségek bármelyiben, mint amit magának megengedhet, megbotránkoztatja a büszkeségét és visszakéri a pénzt, hogy megalázzon téged. A hitelezők olyan fajta emberek, akiknek legélesebb szeme és füle van, valamint a világon a legjobb emlékezte [...]

Viseld gondját minden tulajdonodnak és ennek megfelelően élj. Ebbe a hibába, amelybe sok adós beleesik. Ennek elkerülése érdekében tartsd pontos számon mind a költségeidet, mind a bevételeidet. Ha veszed a fáradtságot és figyelsz a részletekre, annak jó hatása lesz; fel fogod fedezni, hogy csodálatosan kicsi, csekély összegű ráfordítások nagy összegekre nőnek, és rájössz, hogy mit takaríthattál volna meg és takaríthatsz meg a jövőben nagyobb kellemetlenség nélkül.

Röviden, a gazdagsághoz vezető út, ha vágysz rá, ugyanolyan egyszerű, mint a piacra jutás útja. Elsősorban két szótól függ: szorgalom és iparkodás, azaz, a pénz és az idő nem fecsérlése, hanem mindkettő lehető legjobb használata. Az, aki mindent tisztességgel szerez meg és mindet megtakarít, amit megszerzett (kivéve a szükséges kiadásokat) minden bizonnyal gazdag lesz; ha csak az a lény, aki irányítja a világot, és akinek áldását kell keresnie mindenkinek a tisztas vállalkozásaira, a bölcs gondviselésében másképpen nem határoz.” (<https://founders.archives.gov/documents/Franklin/01-03-02-0130>)

Noha azt, hogy Franklin jó példa lenne a kapitalizmus szellemére Tony Dickson és Hugh McLachlan kétségbe vonják, tanulmányuk inkább megerősíteni látszik Weber értelmezését. (Tony Dickson – Hugh V. McLachlan: *In Search of 'The Spirit of Capitalism': Weber's Misinterpretation of Franklin*. *Sociology*, 1989, Vol. 23. No. 1. 81–89.)

tiszta értékesítése tűnik föl”.⁶⁴ A hivatásetika bizonyos feladatok, kötelességek személytelen, az *ügy alá rendelt* végzését jelenti. A folyamatos pénzszerzést, a vállalkozás növelését, kiterjesztését erkölcsi kötelességgé teszi a kapitalizmus szelleme. Igen fontos Weber elméletében, hogy a pénzszerzés erkölcsi kötelesség, és nem az egyén hedonizmusát, fogyasztási élvezeteit szolgálja. Az ideáltípus második eleme ugyanis az aszketikus életvitel, amely a hivatásetikát egészíti ki. Ez önfegyelmén, módszeres életvezetésen és szabálykövetésen alapuló racionális életet jelent. Az időbeosztó, módszeres életmód („az idő pénz”), a takarékosság, a becsületesség, a szorgalom, a mértéktartás jellemzi a kapitalista szellemet.⁶⁵

Az így élő kapitalista „személy szerint semmit sem kap a vagyonából, kivéve a kielégített »hivatástudat« irracionális érzését”.⁶⁶ Az ideáltípusban ez a két elem egy sajátos világtalalkító individualizmusban olvadt össze, amely a világ racionális átalakítását célozta, és ebben az átalakításban erkölcsi kötelességgé teszik a vállalkozó számára a rendszeres és racionális pénzszerzést. Az aszkézis és a hivatásetika miatt az egész életet racionálisan fegyelmezi a kapitalizmus szelleme a gazdasági tevékenység érdekében, amelyet önmagában célként fog fel. A kapitalista szellem ideáltípusának harmadik eleme tehát a hivatástan és az aszkézis etikai színeze. A hivatásvégzés és aszkézis nem csupán ajánlott, eszményként megfogalmazott – erkölcsi erő kényszeríti a vállalkozót betartásukra.

Az erkölcsi színezetnek, kényszernek fontos elméleti jelentősége van Weber művében. A különböző új társadalmi struktúrák, viszonyok létrejöttéről szóló elméletek számára gondot jelent annak megmagyarázása, hogy a régi viszonyok (gazdasági, társadalmi, kulturális) között hogyan jöhet létre az új. Hiszen az új nem váltja le egy csapásra a régit, hanem fokozatosan jelennek meg az újat képviselő egyének a régi viszonyok közt, és jutnak – ha jutnak – többségre, ezáltal létrehozva az új struktúrákat. A modern kapitalizmus újfajta embertípust igényelt, mást, mint a hagyományos, premodern társadalom. A probléma az, hogy hogyan jöhetett létre ez a kapitalizmus szelleme szerint élő polgár eltérő kulturális, gazdasági, társadalmi környezetben, amikor a környezet inkább ellenséges volt, mint támogató a kapitalista szellem emberével szemben. A pragmatikus, alkalmazkodó szemlélet nem vezet az új embertípus kialakulásához, csak az, amelyik valamiképpen erkölcsileg kötelezi és támogatja az embert a másfajta, esetleg ellenséges környezetben. Ez az a probléma, amelyet a szocializmus teoretikusai nem tudtak megoldani: hogyan fog létrejönni és elterjedni a kapitalista társadalomban a *szocialista embertípus*. Erre az elméleti problémára megoldás az ideáltípus harmadik eleme, az etikai színezet. Weber szerint a fenti elemeknek megfelelő mentalitás és cselekvés nem habituális, reflektálatlan, hanem tudatos. A kapitalizmus szelleme megkívánja, hogy a cselekvő tudatosan, reflektíven alakítsa életét a fenti két elem alapján. De ezen elemek nem pusztán

⁶⁴ Weber (1982) i. m. (8. l.) 52.

⁶⁵ Ez a fajta viselkedés hitelképessé, az üzleti kapcsolatokban elfogadottá teszi az embert. Ezért hasznos, ha így viselkedik, és e viselkedése révén „szimbolikus tőkére” tesz szert, amely nehezen megszerezhető, de könnyen eljátszható. Az efféle szimbolikus tőke szükségszerűségét Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*-ben is említette, de különösen az ugyancsak 1904-ben írt *A protestáns szekták és a kapitalizmus szelleme* című tanulmányában.

⁶⁶ Weber (1982) i. m. (8. l.) 77.

hatékonysági tanácsok (például „hogyan lehetsz sikeres vállalkozó” és hasonló), hanem valamiféle „kellést” fejeznek ki. Az ezek szerinti élet a helyes és elvárt. Ez az erkölcsi jelleg kényszeríti az egyént a kapitalista szellem szerinti életre, de öntudatot is ad neki, és ezzel megvédi a környezet kényszereitől, a konformitásra irányuló nyomásaitól. Az erkölcsi jelleg felértékeli az új stílusú kis- és középpolgárt a környezettel szemben, ezzel önbizalmat és öntudatot ad.⁶⁷

Az önfegyelem fontossága Weber esetében összekapcsolható a keresztény erkölcsi gondolkodással, de a kapitalizmus esetében is fontos elméleti problémát igyekezett megoldani vele. Nevezetesen azt, hogy miként lehet megérteni a kapitalizmus kialakulását. Szemben Sombarttal, Weber nem gondolta azt, hogy a szerzésvágyon és racionális kalkuláción alapuló kapitalista vállalkozás létrejöttéből ered a kapitalizmus. Ez utóbbi ugyanis az egész gazdaság és az államszervezet és a benne cselekvő vállalkozók, hivatalnokok és mások mentalitásának az átalakulását jelenti. A döntő változást Weber nem a technológiai fejlődéshez kötötte, amit az ő korában is és ma is sokan hangsúlyoznak például a digitalizáció hatásai kapcsán, hanem az értékek átértékeléséhez. A vállalkozás, a munkavégzés, az életvitel és világkép átalakulását hangsúlyozta a kapitalizmus mint rendszer létrejöttében.⁶⁸ A kapitalista gazdaság megkívánta az értékek átértékelését, és ezt a nietzschei tevékenységet Weber szerint a kálvinista vagy puritán vállalkozó hős végezte el, aki a saját értékei szerint él, és alakítja át a világot, szakít a rutinnal.⁶⁹ Szerinte ezért volt fontos a hivatástudat.

Sombarttal ellentétben Weber szerint a modern kapitalista nem pusztán haszonra törekszik, hanem a haszonszerzést erkölcsi kötelességének tartja. Élete végéig foglalkoztatta az a kérdés, hogy mennyire szükséges a modern világ létrejöttéhez és – talán – a működéséhez is az, hogy a haszonszerzést, a hatalom megszerzését és gyakorlását, a közjó szolgálatát vagy a tudományos igazság keresését erkölcsi kötelességüknek tartásuk a cselekvők, azaz ne pusztán a személyes előnyökért végezzék.

Weber szerint az áttörést az aszkézis – az ön- és világuralás törekvése – és a megváltási szorongás leküzdésére irányuló törekvés, a bizonyosság, a jó lelkiismeret vágya eredményezte.

Weber szerint a kapitalizmusnak egyszerre kellett leküzdenie a tradicionális, tehát a korlátozott szükségleteken alapuló életszemléletet és a korlátlan szerzésvágy mentalitását. „Az ilyen üzleties életvitel adekvát alapja egy lényegét tekintve negatív adottság: az illetőnek az a képessége, hogy *kivonja magát a készen kapott tradíció uralma alól* – vagyis a leginkább a liberális »felvilágosultság«.”⁷⁰ (*Kiemelés – M. A. K.*) Ha – mint Weber feltételezte – a kényelmes, megelégedett életmód és a kapzsiság oly általánosan elterjedt, megszokott, vajon mit mondhatunk a kapitalista „buzgómócsingok” feltűnésére, akiknek létrejöttét semmilyen már létező *külső* – gazdasági, politikai, társadalmi

⁶⁷ Uo. 287, 523.

⁶⁸ Joshua Derman: *Max Weber in Politics and Social Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

⁶⁹ Loader (2001) (17. l.) 635–653.

⁷⁰ Weber (1982) i. m. (8. l.) 75.

strukturális – kényszerrel nem lehet megmagyarázni. Noha Weber a racionális és a tradicionális uralmat egyaránt szabálykövetőnek nevezte, a *Világvallások gazdasági etikája*⁷¹ című művében a racionális cselekvést tekinti öntörvényűnek, amely szemben áll az organikus társadalometikával. Weber módszeréből, az egyéni szándékok megértésére alapozott episztemológiából következett, hogy a kortárs szocialistákkal szemben a kapitalizmus létrejöttét nem magyarázhatta személytelen erővel, történelmi szükség-szerűségekkel, hanem arra törekedett, hogy az egyéni szándékok szintjén ragadja meg a problémát.⁷²

A „mai kapitalizmus, amely már uralomra jutott a gazdasági életben, a gazdasági kiválasztás során neveli fel és teremti meg a neki szükséges gazdasági alanyokat, a vállalkozókat és a munkásokat. Ám éppen ezen a ponton ismerhető fel világosan, hogy hol vannak a »kiválasztás« fogalmának mint a történeti jelenségek magyarázatának a korlátai. Az életvitelnek és a hivatás felfogásának a kapitalizmus jellegzetességeihez idomult módja csak úgy »választódhatott ki«, azaz csak úgy arathatott győzelmet más módok felett, hogy előbb nyilvánvalóan létre kellett jönnie, és pedig nem elszigetelt egyénekben, hanem embercsoportok felfogásmódjaként. Tulajdonképpen tehát e felfogásmód keletkezését kell megmagyarázni.”⁷³ (Kiemelés – M. A. K.)

„Térhódítása azonban általában egyáltalán nem békés. Az első újtóknak rendszerint a bizalmatlanság, olykor a gyűlölet, kivált pedig az erkölcsi felháborodás viharával kellett szembeállniuk [...] Az ilyen »új stílusú« vállalkozót csak a kivételesen szilárd jellem óvhatta meg a józan önuralom elvesztésétől s az erkölcsi és gazdasági hajótöréstől – az éleslátáson és a tetterőn kívül teljesen meghatározott és igen erőteljesen kidomborodó »etikai« erényeknek [magabiztosság a környezettel, elvárásaival szemben] is közre kellett játszaniuk abban, hogy az ilyen újtók elnyerjék a vevők és a munkások teljességgel nélkülözhetetlen bizalmát, s biztosítsák számára a számtalan különféle ellenállás leküzdéséhez szükséges erőt, legfőképpen pedig lehetővé tegyék számára azt az összehasonlíthatatlanul intenzívebb munkateljesítményt, amelyet az új helyzet a vállalkozótól megkövetel, és amely az élet kényelmes élvezésével összeegyeztethetetlen. Mindehhez sajátosan más, etikai jellegű erényekre volt szükség, mint [amilyenek] azok voltak, amelyek a múlt tradicionalizmusával illettek össze.”⁷⁴ (Kiemelés – M. A. K.)

A kérdés tehát az, hogy miért kezdtek el a megszokotthoz, a megtanulthoz (tradicionális-hoz) képezt másként gondolkozni a középkor végi emberek egyes csoportjai. Miért alakult

⁷¹ Uo. 360.

⁷² A már létező kapitalizmus kialakítja, kikényszeríti a fegyelmet: „A mai tőkés gazdasági rend egy roppant univerzum, amelybe az egyén beleszületik, s amely számára, legalábbis mint egyén számára, gyakorlatilag változtathatatlanul adva van, amelyben élnie kell. Amennyiben az egyén a piacra lép, ez a rend rákényszeríti a gazdasági cselekvés normáit. [...] Az askézis szelleme ma már [...] elillant ebből az épületből. A győzedelmes kapitalizmusnak, mióta gyári alapokon nyugszik, nincs többé szüksége rá mint támaszra.” (Uo. 52, 287.)

⁷³ Uo. 53.

⁷⁴ Weber (1982) i. m. (8. lj.) 74.

át a mentalitásuk oly módon, hogy önmagukat fegyelmezzék? Az e kérdésekre adott válasz szempontjából volt fontos Weber számára a protestáns etika és a vallás általában. A vallási élménynek, amit ő is a *szent* fogalmával kapcsolt össze, a lényege a *mindennaponkívüliség*, amelynek egyik esete a dervisek, mágusok kínálta élmény, a másik pedig a *beváltam* érzülete.⁷⁵ A *szent* miatt keresik a hívek a vallási élményt, és ezért rendszerezik életüket, teszik aszketikussá, azaz alakítják át tudatosan. Kérdés, hogy ha a világot egyre inkább logikailag konzisztens törvényekkel magyarázzák, akkor ez együtt jár-e azzal a törekvéssel, hogy a hívő tudatosan logikailag konzisztens szabályok szerint éljen.

A kapitalizmus szelleméről szóló elméletben tulajdonképpen két tézis van megfogalmazva. Az egyik szerint a modern kapitalizmus jellemzője és/vagy létrehozója a kapitalizmus szelleme. A másik tézis az, hogy ennek a szellemnek az eredete egy bizonyos vallásban van. Weber számára egy pillanatig sem volt kétséges, hogy a fent leírt szellem csak vallási eredetű lehet, a kérdés csak az volt, hogy melyik ez a vallás. Azonban a protestantizmus és a gazdasági siker kapcsolatára vonatkozó régi elméleti hagyományt elfogadva azon sem sokat tépelődött, hogy mely vallás lehetett a kapitalizmus szellemének eredete. A *kapitalizmus szellemének* ideáltípusára vonatkozó bírálatok ezért e két ponton támadják Webert. Először is azért bírálják, mert szerintük a kapitalizmus szellemének ideáltípusa nem jellemzi a kapitalistákat. Másodszor pedig azért, mert e szellem eredetét nem a protestantizmusban vélik megtalálni, hanem más vallásokban vagy világnézetekben (például a katolicizmusban), vagy a protestantizmus hatását a kapitalizmus szellemének kialakulására másképpen képzelik el, mint Weber.

Mi is a protestáns etika ideáltípusa? Nem a protestantizmus egésze érdekelte Webert, hanem csak azok a hittételek, fogalmak és értelmezések, amelyek szándékolatlanul a modern kultúra irányába vezettek. A protestáns etika ideáltípusát ugyanazok az etikai elemek jellemzik, mint amelyek a kapitalizmus szellemét: az önfegyelem, a *módszeres életvezetés*, a racionális aszketikus elővigyázatosság, a hivatásfelfogás, a világi hivatásbeli *szorgalom*.

A protestáns etika ideáltípusa szintén három fő elemet tartalmaz. Ezek közül az első a hivatástudat, amely Weber szerint Luther Bibliájának, főképpen a *Sirák fia könyve* bizonyos részleteinek fordításából származik. Weber azt állítja, hogy Luther fordítása kapcsolta össze a világi foglalkozás végzését az Istennek tetsző étellel, Isten szolgálatával. Így a hivatás egyszerre jelentett elhívást az üdvözlésre, igaz keresztény életre és foglalkozást. A hivatás az Isten által kitűzött feladat. E hivatásban a világi munka is vallási jelentőséget kapott, és egyenrangúvá vált a vallási hivatással. Minden hivatás egyenlő

⁷⁵ Érdemes itt röviden utalni a Durkheim és Weber vallásszociológiája közti nyilvánvaló eltérésekre. Ezek közül az egyik legfontosabb a szent társadalmi hatásainak értelmezésében van. Durkheim szerint a szent egyenlő a szabályozottal, a normatívval, és így a szent a társadalom integrálását, fenntartását szolgálja. Weber ezzel szemben a szent fogalmát a társadalmi változáshoz kapcsolta. A szent átalakító, forradalmi hatásait hangsúlyozta az uralomszociológiájában a karizmával kapcsolatban. Azonban érdekes a munkám témája szempontjából, hogy a karizmatikus uralom kapcsán a szent átalakító, forradalmasító hatását a felszabadító és cseppet sem a fegyelmező, szabályozó jellegéhez kapcsolja. A szentet ugyanebben az értelemben használta Weber a *Világvallások gazdasági etikájában* (Uo. 307.), amikor „mindennapokonkívüliségként” írta le.

evilági kötelességteljesítés. A hivatásvégzés kötelesség, mivel ez az egyetlen út az *Úr tetszésének elnyeréséhez*. Az ideáltípus szerint a *hivatás nem a kegyelem elnyerésének eszköze, hanem a kegyelemről való bizonyosság elnyeréséé*. Eszerint a személytelen cél szolgálata eredetileg Isten dicsőségének szolgálata volt, és Weber feltételezése szerint ez alakult át valamikor, valahogyan a világi személytelen célok – a haza java vagy a világszabadság – szolgálatára irányuló mentalitássá.

A hivatástannak sokféle értelmezése, vallási következménye lehet. Luther hivatástana Weber szerint konzervatív volt – mindenki maradjon meg a hivatásában, ott, ahová az Úr állította –, összhangban Luther társadalomképével, a társadalmi rend hangsúlyozásával. Azonban Luther forradalmasító hatása nem a társadalomról adott tanításából eredt, hanem a *sola fide* elvből.

Weber protestáns etika ideáltípusa akkor érthető meg könnyen, ha két részre bontjuk. Egyrészt a neokálvinista egyház dogmái és az ezekből következő, a mindennapi életre vonatkozó szabályok, másrészt azok a szankciók, amelyek a hívőt feltehetően ezeknek a szabályoknak a követésére kényszerítik.

A cselekvési szabályok és a szankciók dogmatikai háttere Weber szerint a következő:

- az ember maga nem képes az üdvözlésre;
- az Úr az egyént örök életre vagy halálra ítéli (predesztinálja);
- az Úr döntése örök, kifürkészhetetlen, titkos, önkényes;
- túl van az emberi értelmén;
- az Úr a megváltottak cselekvéseit jóra vezeti, az istentelenektől viszont megvonja adományait.

Ebből az istenképből – ahol Isten teljesen szabad, szuverén, megismerhetetlen, minden Őérte, az Ő akarata szerint van, és csak az Ő dicsőségére szolgáló eszközként értelmes – következik, hogy Isten és ember közt áthághatatlan szakadék van. Ez kizárja az Isten és ember közti kommunikációt, a miszticizmust.

Mivel az Úr akarata nem befolyásolható, ezért a megváltásban az érdem nem játszik szerepet. Ennek a *pszichológiai* következménye pedig az egyén belső *elmagányosodása*. Senki sem segíthetett, sem a pap, sem a szentségek, semmilyen eszköz: „[ez] a tanítás – a maga patetikus embertelenségével – e nemzedék érzelmvilágában az *egyes egyének* hallatlan belső *elmagányosodásának* érzését eredményezte [...] A reformáció korabeli ember számára az élet legdöntőbb ügye az örök üdvösség kérdése lett [...] Senki sem tudott segíteni neki. Nem segíthetett a lelkipásztor, hiszen csak a kiválasztott értheti meg spirituálisan Isten szavát. A szentségek sem segíthettek [...] Hasztalan nemcsak bármiféle mágikus, de minden más eszközzel is kegyelemért folyamodnia annak, akitől ezt Isten megtagadta. Az ember ilyen belső elszigetelődése [...] egyrészt megalapozza a puritanizmus tökéletesen negatív beállítódását a kultúra minden érzéki – *átérezhető* eleméhez és mindenféle szubjektív vallásossághoz [...] másrészt megalapozza minden érzéki kultúra gyökeres elhárítását.”⁷⁶ (*Kiemelés – M. A. K.*)

⁷⁶ Weber (1982) i. m. (8. lj.) 131–134.

Az ideáltípusban a „világ arra – csak arra – rendeltetett, hogy Isten dicsőségét szolgáljuk s a kiválasztott keresztény arra – és csak arra – van a világon, hogy a parancsolatok végrehajtásával részt vegyen Isten világi dicsőségének gyarapításában. Isten azonban társadalmi teljesítményt követel a keresztényektől, hiszen azt követeli, hogy az élet társadalmi formálása az ő parancsainak megfelelően történjék. A kálvinisták társadalmi munkája a világban csupán olyan munka, melyet »in maiorem gloriam Dei« végeznek. Ilyen jellegű tehát a *hivatásos* munka is, mely az összesség *evilági* életének szolgálatában áll [...] A »felebaráti szeretet« [...] elsősorban a lex naturae révén adott *hivatásos* munka betöltésében nyilvánul meg.”⁷⁷ (*Kiemelés – M. A. K.*)

Tehát a kálvinistának dolgoznia kell a világban, *in maiorem gloriam Dei*, az Úr parancsa és céljai szerint, de nem akárhogyan, mivel az Isten teljesítményt, *fides efficax* követel. E tevékenység csatornája a világi hivatás. Minden társadalmilag hasznos hivatás Isten dicsőségére és akarata szerint van. A munkára, önfegyelemre, módszeres életvezetésre ösztönöz Isten rendelése és dicsősége növelésének vágya.

Az evilági aszkézis

Az aszkézis Weber racionalizációs elképzelésében is igen fontos szerepet játszott, mivel az aszkézis alatt a test, a gondolkodás, a cselekedetek, az egész életvitel rendszeres és módszeres, reflektív szabályozását értette valamilyen rögzített szabályok szerint. Tehát az aszkézis lényege számára nem az önsanyargatás, hanem a reflektív önfegyelem rögzített szabályok alapján. Ez az eredetileg a szerzetesek életvitelét jellemző aszkézis szerinte a reformáció után terjedt el az átlaghívők közt és lett a hétköznapi élet – a munkahely, a család, a gazdaság, a politikai és minden egyéb tevékenység – színtere. Míg korábban a szerzetesek a világtól elvonulva, kolostorok falai mögött vagy oszlopok tetején éltek ilyen reflektív, önszabályozó életet, a reformáció után a hétköznapi élet nagy területét vagy egészét jellemezte az aszkézis. Ez az evilági aszkézis a gyakorlatban a módszeres, beosztó, önfegyelmező, szorgalmas, munkálkodó életet jelentette. A hivatástudat a munkavégzést értékelte fel Weber szerint, az evilági aszkézis pedig minden egyéb tevékenységet felértékelte és racionalizált.

Nem nehéz felismernünk az evilági aszkézis, az önfegyelem jelentőségét Weber kapitalizmus szelleme értelmezése szempontjából. Ugyanis az evilági aszkézis pontosan azt jelentette, amit Weber megmagyarázni kívánt: a hagyományos mentalitástól elütő, annál sokkal nagyobb szabályozást, ellenőrzést. Weberhez hasonlóan Marx is, aki ismerhette James Steuart közgazdaságtanát, a korábbinál jóval nagyobb szigorral, ellenőrzéssel jellemezte a kapitalizmust. Az elsőség kérdése mindig bizonytalan, de Steuart bizonyosan az elsők közt fogalmazta meg, hogy a whig történelemszemlélettel szemben az új kor

⁷⁷ Uo. 140–141.

nem a szabadság, hanem az ellenőrzés, a fegyelem növekedésével jár,⁷⁸ és a gazdasági szabad verseny nem feltétlenül eredményezi a jólét növekedését. Weber ambivalens viszonyát a racionalizációhoz jól mutatja, hogy a racionalizáció, a racionalitás növekedésének gondolata a 18. századi optimista történelemképből származik. E whig történelemkép szerint a történelem a szabadság növekedése, terjedése.⁷⁹ A felvilágosodás máig ható mítosza szerint a szabadság és az ész uralma egybeesik, és az ész kora egyben szabad is, azaz kényszermentes. Azonban Steuart politikai gazdaságtana a kialakuló kapitalista gazdaság tapasztalatai alapján cáfolta ezt az optimizmust.

De míg Marx és a romantikusok számára ez az ellenőrzés az egyénen kívüli, elnyomó, amely alól fel kell szabadítani az embert, azt kell látnunk, hogy a kapitalizmus kialakulásakor a jóval nagyobb szabályozás, önfegyelem keresztény eredetű. Weber csodálta a kapitalizmus szellemében és a protestáns evilági aszkézisben megjelenő új és a hagyományosnál jóval nagyobb szabályozást, fegyelmet, amelyet nem külső, gazdasági, hanem inkább vallási-világnézeti eredetűnek tartott. Nem mindegy, hogy a kapitalizmus fogalma alatt Marx nyomán kizsákmányolást, elnyomást vagy Adam Smith és Weber nyomán önfegyelmet, mértékletességet, józanságot, beosztó jólétet és szabadságot értünk.

Weber a kapitalizmus szellemét és a racionalitásával járó (ön)fegyelmet is vallási forrásokra vezette vissza: az evilági aszkézisre. „A modern kapitalista szellemnek s nemcsak e szellemnek, hanem az egész modern kultúrának egyik döntő alkotórésze: a hivatás gondolatán alapuló racionális életvezetés a *keresztény aszkézis* szelleméből született.”⁸⁰ (*Kiemelés – M. A. K.*) Az evilági aszkézis a protestáns etika ideáltípusa, egyik legfontosabb és legmeghatározóbb eleme. A test, a tudat (érzelmek, szenvedélyek), a cselekedetek, az egész életvitel rendszeres és módszeres, reflektív szabályozása előre rögzített szabályok szerint.⁸¹ Ennek forrását előbb a keresztény szerzeteseknél, majd később a zsidó etikai próféciában vélte megtalálni, azaz vallási forrásokban, és látványosan nem tárgyalta a görög–római, főleg a sztoikus filozófia esetleges hatásait. Weber az *ösztönös*, máskor a tradicionális életet állította szembe az aszkézissel. Ösztönös – például a tánc, a kocsázás – mindaz, ami nem reflektív cselekvés, nem valamilyen eszményből, annak *szabályaiból* következő cselekvés.⁸²

A felvilágosodás irodalmának csak felszínes ismerete esetén is feltűnő, hogy a puritán szerzők hiányoznak belőle. Sőt, az ész *korának* állandó témája volt a puritán rajongás

⁷⁸ James Steuart: *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* vol. I-II. London, A. Millar and T. Cadell in the Strand, 1767; Ronald L. Meek: *The Economics of Control Prefigured by Sir James Steuart. Science and Society*, 1958, Vol. 22. No. 4. 289–305.

⁷⁹ John Wyon Burrow: *Whigs and Liberals*. Oxford, Clarendon Press, 1988; Herbert Butterfield: *The Whig Interpretation of History*. London, G. Bell and Sons Ltd., 1932.

⁸⁰ Weber (1982) i. m. (8. lj.) 285.

⁸¹ *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* 219. jegyzetében a kolostor, szekta és manufaktúra közös elemének nevezte a fegyelmet.

⁸² Hogy az ideális életnek vannak szabályai, egyáltalán nem magától értetődő. Elég itt csak a platonikus vagy arisztotelészi eszményre gondolnunk.

elutasítása, a viszolygás tőlük.⁸³ Ugyanakkor semmi sem volt talán oly távol a felvilágosodástól, mint az aszketikus racionalizmus.⁸⁴

Bár közvetlen, szövegszerű vagy személyes kapcsolat nem mutatható ki a puritánok és az ész kora között – John Locke talán azért is fontos ebben a kánonban, mert ő az egyedüli, akivel ezt a kapcsolatot valamelyest igazolni lehetne –, vitathatatlanul vannak hasonlóságok, párhuzamok, ám ezek közt bizonyosan nem szerepel a kapitalizmus szellemének szempontjából oly fontosnak ítélt evilági aszkézis, az önfegyelem. Talán a legnyilvánvalóbb hasonlóság a mind a puritánokra, mind a felvilágosultakra jellemző magabiztosság, amely oly fontos volt Weber számára a világhatalakítás magyarázatához. Mindkét magabiztos gondolkodás a kétely korát követte. A kazuisták, esetmagyarázók fő érdeklődési köre a kételkedő lelkiismeret volt, a bizonytalan vagy problematikus cselekvési helyzetek vizsgálata, és a puritán leveleket, naplókat olvasva világos, hogy a kétségbeesés és bizonytalanságérzés meglehetősen elterjedt volt közöttük. (Ezt nevezte Weber üdvözlési szorongásnak.) A kételkedő lelkiismeretet nem tekintették lényegileg romlottnak, hanem a bizonyosság felé vezető út szükségszerű első lépésének, és ennyiben a puritánok, noha közvetlenül nem ismerték René Descartes-ot, gondolkodásának unokatestvérei voltak. „Semmi sem olyan bizonyos, mint a kételkedés után megszerzett bizonyosság” – írta Richard Sibbes.⁸⁵

A polgárháború korának puritánjai a hitet szorosan összekapcsolták az ésszel, és az ész bizonyosságát a különös isteni kegyelemből származtatták. A megvilágosodás a különféle radikális keresztény irányzatok hagyományos hivatkozása volt, így a puritánoké is. (A megvilágosodás és a szektás magabiztosság összekapcsolására jellemző, hogy a kortársak a karteziánusokat is egy obskúrus vallási szektának nevezték: ők voltak az *illuminati*.) A francia felvilágosodást pedig nem előzte meg sem a puritanizmus, sem az evilági aszkézis. (Mindezt még inkább bonyolítja, hogy az ágostoni illuminatio-tan és a belőle eredő magabiztosság feszültségben állt az eredendő bűn tanával, valamint az ésszel szembeni bizalmatlansággal.)

Noha a puritán evilági aszkézis racionalizmusának megtestesülése és megfogalmazása a tomista ihletettségű kazuisztika volt, nyilvánvaló, hogy a puritánok magabiztos értelme eltért az arisztotelészi–tomista gyakorlati értelemről. Míg az arisztotelészi értelem a világ vagy a *pofis* rendjének megjelenése a tudatban, ezért azzal harmóniában van: cseppet sem utasítja el, és nem akarja átalakítani a világot, addig a puritán és a karteziánus felvilágosult ész a környezetét kívánta a maga képére alakítani, elrendezni. A puritán mentalitás fontos jellemzője volt a *wilderness*-élmény, az a tudat, hogy a vad, kaotikus és ellenséges világban kell Isten földi királyságát felépíteniük. A világ elutasítása társult azzal a gondolattal, hogy a személy teljesítményét nem az ilyen-olyan környezet alapján

⁸³ Az ész, a ratio restaurálása a protestáns-puritán kazuisztikában (Perkins, Ames) burkoltan a rendezetlen, zavaros, kaotikus vallási „lelkessedés” és a rajongók ellen is irányult.

⁸⁴ Weber (1982) i. m. (8. lj.) 232.

⁸⁵ Richard Sibbes: *The Bruised Reede and Smoaking Flax*. London, Pickering, [1630] 1838. 15. Míg a jezsuiták elfogadhatónak tartottak minden valószínű megoldást a bizonytalan esetekben (*probabilizmus*), az anglikánok ragaszkodtak a legvalószínűbb megoldáshoz a bizonytalan esetekben (*probabiliorizmus*).

ítélik meg. Nem számít, hogy a környezet mennyire rémisztő vagy kényszerítő, csak az számít, miként válaszol a személy a környezetre.

Mivel a világ bűnös és romlott, bűnös dolog elfogadni és alkalmazkodni hozzá. Bűnös maga a gondolat, hogy az ember az értelmét a többiektől nyerheti el. A konformitás deformál. A Lelkiismeret mondja a Konformitásnak Henry Burton *Conformitie's Deformity, In a Dialogue between Conformity and Conscience* című írásában: „[...] lelkiismeretedet az emberekre alapozod számosságuk, tanultságuk, jámborságuk miatt, őket teszed lelkiismereted urává, és nem Istent csak magát.”⁸⁶ Mivel Isten közvetlenül elérhető, és csak úgy, ezért nemcsak az egyház, hanem a többi ember is jelentéktelen vagy káros a jó cselekvés (racionális gondolkodás) megtalálásának szempontjából.⁸⁷ Ez a mentalitás teljesen ellenkezett a katolikus, arisztotelészi–tomista nézettel, amely a rendet a poliszban látta. A *zoon politikon* eszerint értelmet csak innen szerezhet, és nem a csak a számára megismerhető, minden interszubjektív elemet nélkülöző belső, égi sugallatból. E katolikus, arisztotelészi–tomista gondolkodás a poliszt – az egyházat – nem kaotikus, értelmetlen világnak tekintette, amely világ folytonos örködést, felvigyázást és rendező erőfeszítéseket igényelne. A poliszt tekintette e gondolkodás rendnek, az (interszubjektív) rend helyszínének.

A vadon káoszt, törvénynélküliséget jelentett, azaz az értelem és az értelmesség, megérthetőség hiányát. „Ekkor minden bokor egy vadállat, minden árnyék egy kísértet, és minden parázs izzás egy halott ember gyertyája, minden lámpácska egy szellem.”⁸⁸ A vadon pedig természetesen szüntelen örködést, vigyázást és erőfeszítést igényelt – az otthonosság ellentétét – azért, hogy legalább megtalálja az ember az útját benne, de még inkább azért, hogy rendbe rakja. E második elem, a vadon rendbe rakása, a puritán gondolkodásának magja: a puritán azért aktív, tevékeny az életben, mert a vadon világát az Istentől kapott (*heavenly ray*) ész révén kívánja rendbe rakni, elrendezni maga körül; átalakítani, és ezzel megtalálni a vágyott bizonyosságot, nyugalmat, amelyet elvesztett akkor, amikor elutasította a hagyományt és vele az otthonosságot. A puritánok igénye nem pusztán a siker volt a vadonban – amelyre Machiavelli is törekedett –, hanem az, hogy rendet alkossanak a vadonból, káoszból. A rendezés a külső és belső világot egyaránt értelmessé, értelemtelivé teszi. (A *recta ratio*n alapuló gondolkodásban a Törvény nem döntenek a világ konfliktusaiban, hanem értelmet ad a világnak, és követése esetén segít a megtérésben.)

Az értelmes én a puritánok szerint csakis a szenteké, nem minden emberé. A puritán rendrakási törekvése a belső és a külső világ szisztematizálására, rendszerezésére törekszik. A puritánok nem rekonstruálni akarták az emberi rendet, hanem megalkotni,

⁸⁶ Henry Burton: *Conformitie's Deformity. In a Dialogue between Conformity and Conscience*. London, Giles Calvert, 1646. 3.

⁸⁷ Mindezzel szemben azonban hangsúlyozni kell, hogy a vallásszabadság messze állt a puritánoktól. Lelkiismereti szabadságot csak maguknak igényeltek, és csak akkor, amikor nem voltak uralmon. Új-Angliában, ahol tehették, börtönnel, száműzéssel, akasztással büntették az eltérőket.

⁸⁸ Jeremy Taylort idézi Camille Wells Slight: *The Casuistical Tradition in Shakespeare, Donne, Herbert and Milton*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1981. 10.

mivel határozottan nem láttak semmiféle rendet, értelmet az emberi világban. Az értelmes rendet az emberi világban meg akarták alkotni az Istentől kapott ész alapján. A vadon elrendezése azt jelentette, hogy az isteni és az emberi lelkiismeret által gyakorlati alkalmazásra átalakított Törvény alá rendelik a világot. Az első lépés természetesen az elrendezett én megalkotása. A puritán szent egyénisége rendezett, megmintázott volt, így a puritán szent a lehető legmesszebb állt a romantikus vagy modern expresszív éntől. A puritán szent magát Isten eszközének tekintette, és nem kreatív erőnek, hiszen minden bűn, ami nem Istentől ered, a *kreativitás* ezért bűn. Csak Isten lehet teremtő. Ha a puritánok mégis teremtettek valamit, kreatívak voltak, akkor az a szándékuk ellenére történt. A puritán gondolkodás folytatta a Luther által felelevenített ágostoni gondolatot, amely szerint a bűn a nem létezés, hiszen minden létező Istentől való, és Isten nem teremtett bűnt. Így tehát a bűn, a társadalmi bajok nem a rossz struktúrákat, rossz törvényeket, rossz rendet jelentette a puritánok számára, hanem a rend, az értelem hiányát. Perkins egyértelműen megfogalmazta, hogy a bűn nem a rossz törvény szerinti cselekvés, hanem a törvényt nélkülöző, azaz a nem tudatos, az érzelmi cselekvés.

Ennek a puritán szemléletnek a jellemző példája Robinson Crusoe: a siralomvölgyet a középkor keresztényének igyekeznie kellett elhagynia, a vadont a puritánnak azonban rendbe kellett raknia. A rend pedig csak Isten Törvénye lehet. Isten Törvénye pedig az igaz keresztény, a puritán szent értelmében volt, és nem a világban. A vadonban a Paradicsom a puritán nyugodt, békés lelkiismeretében lakozott. A lelkiismeretet tekintették a kinyilatkoztatás helyszínének, és nem a világot. Az ész azt jelentette a puritánok számára, hogy a puritán szent élhet (maga)biztosan egy idegen, vad világban, ahol semmi sem magától értetődő, hanem minden megkérdőjelezi és próbára teszi az egyén gondolkodását. Az ész a környezet vadon volta ellenére végzett világfenntartást jelentett. A puritán kazuisztika esetmagyarázatai lényegében arra tett kísérletek voltak, hogy felfedezzék, miképpen tud a puritán egyén az ész gyakorlása révén a lehető legkisebb hibát ejtve eligazodni a bukott világ zürzavaros labirintusában.

A másik hasonlóság a puritánok és a fel(meg)világosodás későbbi racionalizmusa között az ész demonstratív, beleegyezést kikényszerítő értelmezése. A biztos (*scientia*) és a valószínű (*opinio*) tudás arisztotelészi–tomista megkülönböztetését félretéve az emberi cselekvés, a morál terén is lehetségesnek tekintették a biztos, csalhatatlan és bizonyító, kényszerítő tudást. Bármennyire is átvették a tomista kazuisztikát, az ész alkalmazásának és a gyakorlati értelemnek a problémáitól (tévedéseinek lehetőségeitől) hajlamosak voltak eltekinteni a puritánok, és ehelyett az ész csalhatatlannak tekintették. (Itt most nincs módom kifejteni, de a puritán racionalizmust végigkísérte az a dilemma, hogy vajon ez a csalhatatlan ész mindenki számára adott-e teremtésétől [természettől] fogva, vagy csak a szentekkel, kiválasztottakkal közli e jótéteményét az Isten. Az első nézet természetesen az eredendő bűn tagadását vagy legalábbis hallgatólagos félretételét jelentette, amelyet majd valóban nyíltan a 18. század képviselt.) A puritán racionalizmusra jellemző univerzalizmus azt jelentette, hogy az ész közös

mindenkiben, nem tér el, és nem enged eltérést,⁸⁹ ezért standardizálja az emberek cselekedeteit, intézményeit; a szintén jellemző individualizmus pedig azt, hogy minden egyén képes önmaga elérni az igazságot, a megvilágosodást, a magabiztosságot; végül mindez az emberiség egyetemes egyetértését fogja eredményezni (*consensus gentium*). A vélemény és a gyakorlati értelem (*phronesis*) tartalmazza a tévedés lehetőségét, és döntést kíván, ezért a gyakorlati tudásra alapozó cselekvésképek elismerik a helyes és jó valószínűségét, míg a biztosan jó, helyes cselekvésre vágyók rendre kizárják a cselekvésképből a gyakorlati tudást és ezzel a döntés és a szabad választás lehetőségét. A biztosan jó cselekvés reménye együtt jár a *liberum arbitrium* kizárásával, mint a kategorikus imperatívusz esetében. Mint fent idéztem, Weber szerint a kapitalizmus szelleme ellentétes a *liberum arbitriummal*, a szabad akarattal.

A puritán gondolkodásban az ész az *arbitriummal* áll szemben; a racionális választás számukra értelmetlen fogalom volt, mivel a választás, döntés mindig alternatívák között történik, és ezt a választást mindig önkényesnek tekintették – az ész pedig nem kapcsolódott a választáshoz. Az ész esetében csak egy keskeny utat, cselekvési, gondolkodási módot láttak mindenki számára. Az értelmes, értelemmel bíró egyértelmű, evidens mindenki számára. (Az értelemre hivatkozó érvelés a mai napig azt feltételezi, hogy mindenki ugyanúgy gondolkodna, mint a beszélő, ha az emberi előítéletek, érdekek, romlott szokások és intézmények nem rontanák meg ezt az univerzális értelmet.)

Az evilági aszkézis és hivatástudat világtörténeti egyedisége fokozottan hívja fel Weber szerint a figyelmünket a protestáns etika ideáltípusának harmadik elemére, a megváltási szorongásra. Gondoljon az olvasó az evilági aszkézis és a hivatásetika elvárásaihoz igazodó életstílusra. A 15–16. század vidám reneszánsz világát a nagy lakomák, a szexuális kicsapongások, a nagy rablások és henyélések jellemezték. Ebben a világban a katolikus kereszténység jelentőségét mi sem mutatja jobban, hogy Machiavellinek a reformáció 1517-es Luther általi elindítása előtt négy évvel íródott művében, *A fejedelemben* egy szó sincs a kereszténységről az emberi jelenségek leírásakor. Ebbe a vidám, szigorú keresztény életvitelbeli előírások által a legkevésbé sem zavart reneszánsz világba robbant be a reformáció. A protestánsok legradikálisabbjai nemcsak a pápai hatalom, liturgia és egyházadó tagadásában vagy a királynakázásban jártak az élen, hanem megdöbbentő módon azért harcoltak és haltak meg vagy vándoroltak ki a vad Újvilágba, hogy a lehető legszigorúbban szabályozott és cseppet sem kellemes életet élhessék. Azért harcoltak, hogy sokat dolgozhassanak, ízetlen, fűszerezetlen ételeket és nőket fogyasszanak, szabadidejükben pedig a Bibliát olvassák és vitassák. Mivel magyarázható a reneszánsz szabadosságával szemben ez a szigorú önfegyelem, a test, lélek, időbeosztás szigorú szabályozása? Marx szerint a gazdasági és gazdaságon kívüli kényszer miatt fogadták el az emberek a korábbinál jóval nagyobb ellenőrzést, de a történelem tanulsága szerint

⁸⁹ John Locke egyik megfogalmazása jól mutatja mindezt: „[k]évsé dolog van a tiszta spekulációban, amiben két gondolkodó ember, akik elfogulatlanul keresik az igazságot, eltérnek, ha elég időt szánnak rá, hogy megvizsgálják a feltevéseiket és megértsék egymást.” (John Locke: *Correspondence*. Oxford, Oxford University Press, 1976. IV. 609.)

nemhogy ilyen kényszer nem volt, de maguk az emberek küzdöttek azért, hogy még szigorúbb és ellenőrzöttebb lehessen az életük.

Ezt a jelenséget a mai kultúránk nehezen értheti meg, és e jelenség egyik magyarázata Weber ideáltípusában az üdvözülési szorongás. Weber fontos kiindulópontja az az állítása, miszerint a korábbi korok emberét oly mértékben izgatta az üdvözülés, amelyet a mai kor meg sem érthet. Az üdvözülési szorongás összefügg Kálvinnal és az idézett *Westminsteri Hitvallással*, amely szerint Isten mindenkit eleve elrendelt az üdvösségre vagy a kárhozatra, és Isten e döntése befolyásolhatatlan. Feltehetően William Jamestől vette át a gondolatot Weber, de legalábbis megerősítést talált benne, miszerint a vallási tanítás hatásai esetében fontosabbak a pszichológiai következmények, mint a logikaiak.⁹⁰ Weber szerint ez logikusan fatalizmust eredményezhetne, hiszen szemben a katolikus hívekkel, a kálvinista nem remélheti túlvilági sorsa befolyásolását. Azonban mivel az üdvösség a kor embere számára mindennél fontosabb volt, ezért törekedett a várható túlvilági sorsát már a földi életében valamiképpen megismerni.

Weber hangsúlyozza, hogy a protestáns nem befolyásolni akarta Isten döntését, ami egyfajta mágiát eredményezne, hanem megismerni, ez pedig a racionális gondolkodás erősödését vonta maga után (a hatékony hit, hivatásvégzés, a *fides efficax* feltétele a világ minél alaposabb ismerete, hiszen a hatékony cselekvés, eszközválasztás feltételezi a világ összefüggéseinek minél teljesebb és adekvátabb ismeretét). A *Westminsteri Hitvallás*nak a protestáns etika szempontjából talán legfontosabb pontja az ötödik, amely a gondviselésről szól. Ez ugyanis azt mondja, hogy Isten már e földi életben ellátja adományai-val a neki kedveseket, míg a kárhozottaktól megvonja adományait. Ez az állítás ma is visszatér a protestáns szekták némelyikénél, de alapvetően eltér a keresztény hagyomány fő áramától, amely pontosan ezzel ellenkezőleg azt állítja inkább Szent Ágoston nyomán, hogy a földi adományok – hatalom, jólét, gazdagság stb. – nem Isten tetszésének a jelei, mint ahogy ezek hiánya – a szegénység – sem jelenti Isten haragját.

A *Westminsteri Hitvallás* e pontja tehát azért fontos Weber szerint, mert ebből eredően a protestáns hívek elkezdtek keresni életükben a kiválasztottság jeleit. A kiválasztottság jele pedig az Istennek tetsző, helyes élet, azaz a hivatásetika és az evilági aszkézis. Így a hívő csak akkor tehetett szert a saját túlvilági jövőjére vonatkozó üdvbizonyosságra (*certitudo salutis*), ha evilági életében már megtalálta Isten adományait. Isten döntésének jele a helyes, istenes élet. A kérdés csak az, hogy ez mit jelent. Weber azt hangsúlyozza, hogy a helyes keresztény élet átértelmezése (hivatástudat és evilági aszkézis) azért lett történetileg fontos, mert minden protestáns atyafinak erre kellett törekednie. Weber szerint tehát a predesztinációtanból eredő üdvözülési szorongás – kiválasztott vagyok-e – késztette a híveket a szigorú szabályozás és fegyelem magukra szabására. Ugyanakkor ez a szorongás és az üdvbizonyosság keresése eredményezte a hívők folytonos önvizsgálatát, a magukkal, gondolataikkal, tetteikkel, testükkel szembeni reflexivitást, amelyről alább még bővebben lesz szó.

⁹⁰ James [1902] (2002) i. m. (12. lj.).

Az átértékelés ösztönzésének, bátorságának másik magyarázata nem szerves része a protestáns etika ideáltípusának. A szintén 1904-ben íródott, az amerikai protestáns szektákról szóló esszéjében írt arról, hogy azért követik a protestáns szekták tagjai a hivatásetikának és evilági aszkézisnek megfelelő életmódot, mert a kis csoportban folyamatosan egymás szeme előtt vannak a tagok. A magyarországi protestáns etika kutatásakor tudatosan figyelmen kívül hagytam a predesztinációból következő pszichológiai ösztönzőt kiegészítő strukturális ösztönzőt. Weber elméletének tárgyalásakor általában nem veszik figyelembe, hogy a pszichológiai hatásokon kívül – amelyek a hívőt a megkívánt, előírt életvitelre kényszerítették – létezett Weber elméletében egy strukturális ösztönző is, a szektastruktúra. Ő maga is kisebb jelentőséget tulajdonított ennek a tényezőnek, és csak egy tanulmányában foglalkozott vele.⁹¹

Észak-amerikai útja során figyelt fel az ottani protestáns szekták szerkezeti sajátosságaira és ezek hatására a hívők életmódjára. A szektákba, kis gyülekezetekbe viszonylag kis számú hívő tartozott, akik állandóan figyelték, ellenőrizték egymás hitbeli állapotát és életvezetését. A hagyományos egyházak nagy gyülekezeteiben nem lehetséges, hogy a hívek egymást ellenőrizzék a nagy számuk miatt. A strukturális ösztönző tehát azt jelenti, hogy a kis protestáns gyülekezetekben az is a megkívánt életmód, vallásosság megtartására kényszerítette a híveket, hogy egymást ismerték és ellenőrizték. Aki pedig nem felelt meg a kívánalmaknak, előírásoknak, azt nem engedték az úrvacsorához, vagy akár ki is zárták a gyülekezetből.

Tehát a szekták kis számú tagságából eredő, egymást ellenőrző jellege az a strukturális kényszer, amely a pszichológiai mellett hatott. (Weber azonban meg sem próbált választ adni arra, hogy miért pont bizonyos életmódot, vallásosságot vártak el a szektatagok egymástól, és miért nem másmilyent.) Ez a strukturális ösztönző azonban Európában, főleg a kontinensen kevésbé hathatott, hiszen itt a szektásodás kevésbé jellemezte a protestantizmust, mint Észak-Amerikában. Mivel Magyarországon alig volt szektásodás, ezért figyelmemet elsősorban a pszichológiai ösztönzőre fordítottam. A strukturális ösztönző Weber elméletében sokkal kevésbé lényeges, mint a pszichológiai, és mivel a magyarországi protestánsok esetében feltételezhetően alig hatott, ezért ennek a magyarországi meglétével nem foglalkozom.

A történeti elemzés számára a protestáns etika ideáltípusa főbb elemei tehát a következők:

1. Azok a vallási elemek, amelyeket a világi, hétköznapi életben valóra kellett válnia a hívőnek. Ezek a hivatásbeli szorgalmas evilági munkavégzés, aktivitás, valamint az aszkétikus életmód, a mértékletesség az evésben, ivásban, öltözködésben, élvezetekben, az egész életvitel módszeres átalakítása.

⁹¹ Max Weber: The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism. In Hans Heinrich Gerth – Charles Wright Mills (eds.): *From Max Weber: Essays in Sociology*. London, Routledge and Kegan Paul, 1970; Stephen D. Berger: The Sects and the Breakthrough into the Modern World. *Sociological Quarterly*, 1971, Vol. 12. No. 4. 486–499.; Colin Loader – Jeffrey C. Alexander: Max Weber on Churches and Sects in North America. *Sociological Theory*, 1985, Vol. 3. No. 1. 1–6.

2. Azok a vallási elemek, amelyek a hívőt e fent leírt vallási előírások megvalósítására ösztönözték, kényszerítették. Ez Weber szerint elsősorban a predesztináció keltette üdvözülési pánik, szorongás, menekülés a rossz lelkiismeret elől. A predesztináció és Isten végzése megismerhetetlenségének tana ilyen szorongást okozott a hívekben Weber ideáltípusa szerint. Ez pedig a vallási érdek (az üdvözülésről való megbizonyosodás érdeke) hatására azt eredményezte, hogy a puritán hívek keresték kiválasztottságuk jeleit. Annak ellenére tehát, hogy Isten végzése az üdvösségről megismerhetetlen a kálvinista teológia szerint, az üdvözülési pánik, szorongás és a vallási érdek azt eredményezte, hogy a hívők mégis már a földi életükben megtalálhatónak vélték a kiválasztottság jeleit, ezért keresték is azokat. Fontos kérdés azonban az, hogy miket, milyen életvitelbeli elemeket tartottak a kiválasztottság jelének.

Nem lehet megelégedni annak tisztázásával, hogy milyen életvitelt írtak elő, ajánlottak híveiknek a hazai puritánok, ezt ki kell egészíteni azzal is, hogy megvolt-e a pszichológiai ösztönző, azaz a predesztináció keltette szorongás, üdvpánik a magyar kálvinistáknál. Azonban még itt sem állhatunk meg a kutatásainkban, hanem azt is meg kell mutatnunk, hogy ezt a szorongást miként oldották fel, és mit tartottak a kiválasztottság evilági jeleinek. Ugyanis az üdvbizonyosság megszerzése csak akkor ösztönözött a hivatásbeli evilági aktivitásra és aszketikus életmódra, ha ezen életmód és mentalitás elemeit tekintették a kiválasztottság már ebben a világban megtapasztalható jelének. A protestáns etikában a döntő elem az, hogy mik azok a tulajdonságok, tevékenységek, amelyek üdvbizonyosságot eredményeztek. Ugyanis a megváltási szorongás okozta pszichológiai ösztönző olyan életvitel megvalósítása irányába hatott, amelynek jegyeit a kiválasztottság jeleinek tartották – és ezzel az üdvbizonyosság megszerzése eszközének.

A cselekvés problémája

A kereszténység perfekcionista, azaz tökéletességet kíván meg az egyéntől. A tökéletesség valami istenszerűvé válást (Jézus követését), Isten iránti engedelmisséget, bűnöktől (amelyek közül a legelső az engedetlenség) való megszabadulást, feladatok ellátását és kötelességek betöltését, rendezett és harmonikus életet és lelket jelentett. De a kereszténység némely irányzatainál a társadalmi tökéletesség (Jel. 21:1) elérése, a „királyságépítés” vágyát is. Mindez cselekvést vár az egyéntől (Máté 7:21, János 3:21). A cselekvésnek a keresztény gondolkodásra jellemző előtérbe állítását és értelmezését (valamilyen szándékkal véghez vitt tett) máig nem haladta meg a társadalomtudomány.

A világelutasításra vonatkozó érvek (János 18:36, Máté 4:9) egyben arra is érvek, hogy ne akarjuk a világot megváltoztatni. Azonban a világ megváltoztatásának minimális szándéka – azaz maga a cselekvés – a világ jelentőségének elismerését feltételezi. A teljes világelutasító magára hagyja a világot, ezért cselekedni nem lehet a teljes világelutasítás alapján. A cselekvés igénye így szükségképpen elvesz a világelutasítás élességéből.

Azonban a kereszténység perfekcionista volta és bármiféle gyakorlat – a cselekvések leginkább problematikus körét az európai gondolkodás politikának és gazdaságnak nevezte el – között azért még megmarad a feszültség. Általában milyen lehet a részben tudatosan formálódó gondolkodás – elvek, *értékek* – és a premodern korban nem tudatosan alakuló gyakorlat(ok) viszonya. A keresztény tanítás és bármiféle gyakorlat közti feszültség a különböző helyzetértelmezésekből, az elérendő célok, következmények, a felhasználható eszközök és betartandó normák eltéréseiből, összeegyeztethetlenségek, a cselekvés megszüntethetetlen pluralitásából ered. A kereszténység és a kapitalista gazdasági gyakorlat cselekvési szempontjai közti eltérések minden igényt kielégítő összeegyeztetése a tökéletes cselekvést és a tökéletes embert jelentené, ami lehet eszkatológiai várakozás, de a köznapi életben hiú remény. Az összeegyeztethetlenségből fakadó feszültség feloldásának egyik módja valamely cselekvési szempont, igény teljes feladása: így tesz a remete vagy a kolduló barát. Ám a keresztények zöme nem lesz remete, hanem köznapi életet él, különböző tevékenységi gyakorlatokat végez. Ha rossz érzéssel is, de elfogadják ezt.

Fontos megjegyezni, hogy pontosan a kapitalizmus kialakulása kezdetén lett a köznapi cselekvés probléma a kereszténységben. Korábban megelégedett a rituális cselekvések hangsúlyozásával – gyónás, áldozás, imádság, zárandoklat stb. –, de a 16. századtól gond lett a keresztények köznapi életének cselekvései is: hogyan cselekedjen a katona, a kereskedő, az iparos, a paraszt. A 16. századra kialakult a katolikus kazuisztika, esetmagyarázat, amely a helyes, jó lelkiismerettel végrehajtott cselekvés problémájával foglalkozott különféle gyakorlati helyzetekben. Ez az irodalom latinul és a papság számára íródott, akik a gyóntatás során alkalmazhatták ezt a tudást. Azonban mindez megváltozott, amikor a puritán szerzők – először Perkins⁹² – elkezdtek erkölcszociológiával, a helyes keresztény cselekedet problémájával foglalkozni, és az addig gyűlölt katolikus kazuisztikát – Luther a kiközösítő pápai bulla mellett a kor egyik legelterjedtebb kazuisztikáját is elégette⁹³ – nem csupán átvitték a kálvinista táborba, de köznyelven írtak, és mindenkitől elvárták, hogy önmaga kazuistája legyen, folyamatosan reflektáljon a cselekedeteire. Mindez a cselekvési tanácsadó irodalom (kazuisztika) felvirágzását hozta a következő évszázadban, amikor is az egyes helyzetekben felmerülő döntési problémákat tárgyalták, és azok megoldására tanították a híveket. A keresztényi étellel foglalkozó gondolkodás számára elsősorban a nehéz helyzetek, határhelyzetek voltak érdekesek, ahol nehéz döntéseket kell hozni: például hazudni bűn, de mit válaszoljon a keresztény, ha üldözötteket bújtat, és felőlük faggatják az üldözőik? Elfogadható a kegyes hazugság?

⁹² William Perkins: A Discourse of Conscience. In Thomas F. Merrill (szerk.): *William Perkins*. Hága, B. De Graaf, [1608] 1966; Arthur E. Barker: *Milton and the Puritan Dilemma, 1641–60*. Toronto, University of Toronto, 1942; Gerald Robertson Cragg: *From Puritanism to the Age of Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 1950; Perry Miller: *Errand into the Wilderness*. Harper Torchbooks, New York, Harper and Row, 1956; Owen Clifford Watkins: *The Puritan Experience*. London, Routledge, 1972.

⁹³ Lásd Molnár (2016) i. m. (57. l.).

Noha Weber *egységes egészként tárgyalja* az aszketikus protestantizmust,⁹⁴ fő hivatkozási forrása a puritán Baxter. Weber számára a kapitalizmus szellemének fő forrása nem általában a protestantizmus, hanem – a 17. század közepi-végi, az angol polgárháború utáni puritanizmussal – elsősorban Baxter *Christian Directory* című kalauza. Baxter valóban a kor angol puritánjainak egyik legbefolyásosabb kazuistája volt, maga a kazuisztika pedig a vallásos racionalizmusnak talán a legélesebb megjelenése. Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szellemében* a 17. századi prédikációk, *casus conscientiae*k, conciliák alapján írta le a vallás átalakító-fegyelmező hatását. Feltételezte, hogy főképpen az üdvbizonyosság miatti szorongás hatására a hívek az ilyen tanácsadó művekben leírtak alapján éltek az életüket.

A jó és a rossz felismerése, a bizonyosság forrása a gyakorlatban teljesen intuitív lett a *sola gratia* elv alkalmazásával. (Természetesen ezt az elvet komolyan véve bármiféle vita, térítés, meggyőzési kísérlet értelmetlen és felesleges lett volna.) Luther számára nem a Törvény alkalmazása volt az egyes helyzetekben az egyes cselekedetekre, hanem a Szentlélek közvetlen gyümölcse, ugyanis kegyelem nélkül nincs lelkiismeret. A lelkiismeretet azonosította a szeretettel, és a tudást, értelmet nem tekintette az emberi tudat természetes részének, mint ahogyan a jóra való törekvést, a jó vágyát sem gondolta természetesnek.⁹⁵ A jóság Luther szerint nem az ember természetes hajlama, hanem kegyelmi ajándék. A Szentlélekkel való közvetlen kapcsolat igénye és reménye megoldotta a helyes cselekvés problémáját, és a 16. században hiába keressük a reformátorok közt az életvitel racionalizálását. Az első reformátorokat jobban érdekelték az egyházszervezeti, dogmatikai, liturgiai kérdések, és kevésbé a hétköznapi élet, a *gyakorlati teológia*. Az esetleg felmerülő cselekvési, döntési problémákat a középkorból örökölt analógiás módon, bibliai példák felidézésével vagy – még radikálisabban – a Biblia felütésével és az ott olvasott szöveg értelmezésével oldották meg a *sola scripta* elvének megfelelően (scripturalizmus). Ezt a gyakorlatot a legkevésbé sem írhatjuk le racionálisnak, szabályokhoz igazodónak vagy aszketikusnak.

A protestáns etika ideáltípusában leírt evilági aszkézis Baxter tanácsadó művére épült, amely a korra jellemző kazuisztika puritán változata. A kazuisztika a tomista erkölcsi gondolkodáson alapult: a cselekvés (lelkiismeret) problémáit úgy oldotta meg, hogy az emberi értelemben írt Törvényt (*synteresis*) alkalmazta egyedi esetekre szillogizmus segítségével. A kazuisztikából vette át a puritán gondolkodás az ember racionális természetének (a Luther emberképéből radikálisan elhagyott *synteresis*) és az emberi cselekvéseknek a racionalista (mivel szillogizmuson alapul) képzetét. A kazuisztika érzelmileg erősen távolságtartó, kifejezetten érzelemmentes volt. A lelkiismeret ugyanis a kazuisztikában távolságtartást jelentett az én saját gondolkodásától és cselekedeteitől; az egyén eltávolodását önmagától, hogy megítélhesse önmagának és cselekedeteinek helyes voltát. Az Istennel való megbékélés azt igényelte, hogy az ember elidegenedjen

⁹⁴ Weber (1982) i. m. (8. l.) 230.

⁹⁵ Jacob Günther: *Der Gewissen begriff in der Theologie Luthers*. Tübingen, 1929.

habituális, evilági önmagától. Ez a megbékélés (*reconciliatio*) csak reflektív lehetett a puritán kazuisztika szerint.⁹⁶

Mindez – röviden – annyiból érdekes a jelen írás szempontjából, hogy a protestantizmusnak, vagy szűkebben a puritanizmusnak tulajdonított racionalizálás meglehetősen vitatható. Egyrészt a 16. századi protestáns és puritán gondolkodás éppen a katolikusok racionalizmusának bírálataként jelent meg, és – legalábbis a gyakorlati élet szempontjából – inkább ezzel ellentétes volt. Másrészt a Weber számára fontos evilági aszkézis, azaz lefektetett szabályokhoz igazodó cselekvés, az élet tudatos átalakítása ezen rögzített normák alapján valóban megjelent a puritán gondolkodásban, de mindez a jezsuita kazuisztikából származott. Az evilági aszkézis, bármennyire is találóan írja le a fogalom a kapitalizmus emberének gondolkodását és cselekvéseit, ha áttörést hozott a 16–17. században, akkor az áttörés eredete bizonyosan nem a puritanizmus vagy a protestantizmus volt, sokkal inkább a jezsuita gondolkodás.

A puritán kazuisztika azonban eltért a jezsuita (vagy anglikán) változattól, mivel az előbbiben az egyén ítél önmagáról Istennek a róla alkotott ítélete alapján, és nem a pap vagy a lelkész (1Tessz 5:21; 1Kor 2:15). A puritán én – önképe szerint – egyáltalán nem önkifejező vagy önszabályozó volt; a puritán én *egyén* volt, de nem egyénies, *nem individualista*. A puritán olyan egyéniség volt, aki nem gondolta magát egyéniségnek, sőt még az egyéniség gondolatától is irtózott. A puritán igen gyakran öntudatos volt, de ezt mindig ügye igaz volta következményének tekintette, és nem az egyéniség titokzatos és *szent* mélysége következményének. A puritánok reflektívek, tudatosak voltak, de az önmegalkotó egyéniség képze és igénye nélkül, hiszen az önmagát megalkotó egyéniség egyenlő az emberi önkényességgel, azaz az isteni törvény hiányával, amit a puritánok halálos bűnnek tekintettek.

Az önkényes, önmegalkotó egyén a bűnös, bukott ember, akit általában önzőnek, hazug képzelgőnek, önszeretőnek, büszkének, a Teremtő nem ismerőjének neveztek. A puritánokat elrémitette volna az önkifejezés gondolata, hiszen Luther óta minden *emberi alkotást* a bűnből eredőnek, tehát bűnösnek tekintettek. A puritán egyén nem egyéniség akart lenni, hanem az új Ádám; az egyetlen igaz hitet, tudást és a neki megfelelő cselekvéseket akarta megtalálni. Ha a puritanizmusnak volt is individualizáló hatása, az bizonyosan a puritánok szándéka ellenére történt – hiszen a protestantizmus és főképpen a puritanizmus a reneszánsz és a reneszánsz egyéniség elleni visszahatásként, arra adott reakcióként jött létre.

Természetesen határhelyzetek most is vannak, és mindannyiunk privilégiuma, hogy nehéz döntéseket hozunk. A habitualizálódott döntések újra és újra megkérdőjeleződhetnek, problematikussá válhatnak. A keresztényeket semmi sem menti meg a folytonosan meghozandó döntésektől, és el kell fogadniuk, hogy nincsen biztos megoldás dilemmáikra, cselekvési nehézségeiket semmilyen biztos tudás nem oldja fel. Ezért a cselekvés plurális természete miatt mindig fennmarad a cselekvők feszültsége, amely újabb cselekvésre ösztönzi őket. A feszültség feloldása esetén a cselekvő megmenekülne a döntés kényszerétől és a tökélyt elérve a további cselekvések igényétől is. Azaz a folyamatos önvizsgálat elvárása – megfelelnek-e a cselekvő cselekedetei az elvárásoknak, jó-e a lelkiismerete –, a világ

⁹⁶ Bővebben Molnár (2016) i. m. (57. l.).

pluralitása, a gyakorlat és a bármilyen eszmék közti feszültség miatt rossz lelkiismeretet, szorongást eredményezhet. Szorongást, amelynek forrása a meg nem felelés, a rossz lelkiismeret és a hozzá kapcsolt eljövendő kárhozat.

Mindez azért fontos, mert Weber az üdvözülési szorongást tekintette annak a lelki tényezőnek, amely a szigorú elvek, szabályok betartására sarkallta a puritánokat, és vándoroltak ki sokkal rosszabb körülmények közé Új-Angliába, hogy szabadon gyakorolhassák a szigorú önfegyelmet.

Az evilági hivatásvégzés (intenzív munka, módszeres életvezetés, önfegyelem) forrása nemcsak a *dogmatikai* háttér, hanem a predesztináció okozta *pszichikai* is. Weber hangsúlyozta, hogy az üdvbizonyosság – a földi életben már megjelenő túlvilági érdek, a rossz lelkiismerettől, szorongástól szabadulás vágya – az evilági hatékony hivatásvégzés és az élet módszeres racionalizálásának forrása.

„Minden hívőt szükségképpen érintett akkoriban s mindenfajta egyéb irányú érdeklődést háttérbe szorított ez a kérdés: kiválasztott vagyok-e én? S hogyan bizonyosodhatom meg személyesen *választottságomról?*”⁹⁷ (*Kiemelés – M. A. K.*)

Kálvin predesztinációtana eredetileg tagadta azt, hogy a viselkedésből, külső jelekből következtetni lehet a kiválasztottságra, mivel az Úr döntései kifürkészhetetlenek. De ez a felfogás a túlvilági érdek, pontosabban annak neokálvinista változata, a kiválasztottság bizonytalansága keltette szorongás hatására helyt adott annak a gondolatnak, hogy egyebek mellett a jó munkát a kiválasztottság jeleként lehet értelmezni. A *certitudo salutis* vezette a hívőket és az ő érdekük alakította át a kálvinizmust.⁹⁸

A *certitudo salutis* kérdésére két válasz alakult ki:

1. A hívőnek kötelessége kiválasztottnak tartani magát, és nem szabad kételkednie ebben, mivel a kételkedés a hit, a kegyelem elégtelenségét jelenti: „[az] apostoli figyelmeztetés saját elhivatottságunk rögzítésére itt azt a kötelességet jelenti, hogy az ember a napi harcban szubjektív bizonyosságot nyerjen kiválasztottságáról és annak igazolásáról.”⁹⁹
2. Az igaz hit *működésében bizonyítja magát*, az Isten dicsőségét szolgáló *életvezetése*, amely a hatékony *hivatásvégzésről* ismerhető fel, ugyanis csak a kiválasztottak bírnak *fides efficaxszal*. A hatékony, jó tettek az üdvözülés jelei. E tettek számúzik a hívő szorongását. „Másképpen azonban az önmagukra vonatkozó bizonyosság *megszerzésére* a legkiválóbb eszköz a *fáradhatatlan hivatásvégzés* volt és a lelkipásztorok is ezt tanácsolták. Ez és csak ez űzi el a vallási kétséget, s adja meg a kegyelmi állapot biztonságát.”¹⁰⁰ (*Kiemelés – M. A. K.*)

E szorongás leküzdése az ideáltípusban lehetetlen az *unio mystica* által – ami várakozó passzivitást, kontemplációt von maga után –, mivel Isten tökéletesen transzcendens. A hívő nem *érezheti* magát Isten edényének, csak eszközének, és ez is a misztika ellen hatott.

⁹⁷ Weber (1982) i. m. (8. l.) 145–146.

⁹⁸ Shirley Robin Letwin: *The Pursuit of Certainty*. Indianapolis, Liberty Fund, 1998.

⁹⁹ Weber (1982) i. m. (8. l.) 149.

¹⁰⁰ Weber (1982) i. m. (8. l.) 149.

„Istennek a megkegyelmezettekkel való közössége sokkal inkább azon alapulhatott s úgy volt megtudható, hogy Isten a kiválasztottakban működött, s hogy ők ennek tudatában voltak – abból tehát, hogy *cselekedeteik* az Isten kegyelméből származó selekedeteik minősége legitimálta... a hitnek igazolnia kell magát objektív *működésében*, hogy a *certitudo salutis* megbízható biztosíték lehessen. A hit legyen »fides efficax«, az üdvösségre való elhívás legyen »effectual calling«. Arra a további kérdésre, hogy a reformátusok körében *miből* ismerhető fel kétségtől mentesen az igaz hit, ezt a választ kapjuk: abból a keresztyén életvezetésből, mely *Isten dicsőségének* gyarapítását szolgálja. Az, hogy miben áll e szolgálat, megtudható Isten akaratából, melyet közvetlenül kinyilvánított a Bibliában, közvetett módon pedig a világ általa alkotott célszerű rendjében. Csak a kiválasztottnak van igazán *fides efficaxja*, csak ő képes arra, hogy [...] egész életét jótetteknek szentelje.”¹⁰¹ (*Kiemelés – M. A. K.*)

A jótettek, a hivatásvégzés azonban csak akkor vezet a bizonyossághoz, ha tudatosan, *in maiorem gloriam Dei* végzik, és rendszeres önvizsgálat során megítélik cselekedeteiket az életvezetésük összefüggésében. Bár Weber nem adott teret a lelkiismeret fogalmának, de lényegében a rossz lelkiismerettől való menekülést tekintette az evilági askézisre motiváló lelki tényezőnek. Szemben a katolikus felfogással – amelyben a lelkiismeret a cselekedetek felől dönt –, a Perkinst követő puritán kazuisztika a cselekvést jeleknek tekintette, amelyek alapján a lelkiismeret az egyén kegyelmi állapotáról döntött.

Az ideáltípus szerint a kálvinistáknak nem egyszerűen a világban kellett valamilyen hivatásban hatékonyan szolgálniuk az Urat, munkálkodniuk a földi királysága felépítésén, hanem mindezt rendszeresen kellett végezni. Ezt a gyónás megszünte kényszerítette, ugyanis véget ért a büntudat lerázásának és ezzel a rendszertelen életnek a lehetősége. Weber szerint a katolikus élhetett máról holnapra, életrendszer nélkül, mivel félresiklásait gyónás, bűnbocsánat, jótettek révén semmissé tehetette. A kálvinistáknak azonban az egész embert kellett tartósan megváltoztatnia, etikailag integrált személyiséget kifejleszteni. A módszeres, racionalizált életvezetés célja Isten dicsőségének gyarapítása és a bizonyosság megszerzése. Ez a racionális, módszeres életvitel és az aktív, tudatos önuralom teszi asketikusá a protestáns etikát. Az askézis racionális, módszeres életvitel, amelyben a hívó az Urat eszközeként igyekszik szolgálni. E rendszerezett életvezetés az érzelmek, élvezetek elnyomásának és az éber, tudatos új ember kifejlesztésének eszköze is.

„A kálvinizmus istene nem egyes »jó cselekedeteket« várt az övétől, hanem a *rendszerre* emelt tettek által üdvözülést [...] Így szüntették meg a mindennapi ember terv és rendszer nélküli erkölcsi gyakorlatát s alakították ki az egész életvezetés következetes *módszerét* [...] A kegyelmi állapotban levők élete kizárólag egy transzcendens célra, az üdvözülésre irányult, de *éppen emiatt* evilági menete általában *racionalizált* volt s egy kizárólagos szempont uralta [...] A racionális életvezetés rendszeresen kiművelt módszere lett [...] azzal a céllal, hogy túlhaladják a status naturae-t, hogy az embert kivonják az irracionális ösztönök hatalmából, függéséből [...] s alá vessék a tervszerű akarás fensőbbiségének, hogy cselekedeteit

¹⁰¹ Uo. 152–156.

alátámogassák az állandó *önellenőrzéssel* és e cselekedetek etikai hatásának *felmérésével* [...] Az aszkézis célja [...] az volt, hogy lehetővé tegye az éber, tudatos, világos életet. Legsürgősebb feladata a szenvedélyes életélvezet természetességének megsemmisítése volt, legfontosabb *eszköze* pedig az, hogy az aszkézisre vállalkozók életvezetésében *rendet* teremtsen.”¹⁰² (*Kiemelés – M. A. K.*)

A döntő fogalom a *beigazolódás* eszméje, amely a predesztináció tana és a hívők vallási érdekei kölcsönhatásának eredménye volt. A beigazolódás, a jó lelkiismeret vágya ösztönzi az egyént arra, hogy kegyelmi állapotát életvezetésében módszeresen ellenőrizze, és ezáltal életvezetését aszketikussá tegye. Ez az egész élet átalakítását, rendszerezését és uralását jelentette. Az evilági aszkézist, a koherens és folyamatos fegyelmezett életvitelt annak kellett folytatnia, aki bizonyos akart lenni az üdvösségében.

„A hivatástalanok életéből éppen az a fajta rendszeresség-módszeresség hiányzik, amelyet [...] az evilági aszkézis megkövetel [...] arra van szükség, hogy az emberek hivatásgyakorlása az erények következetes aszketikus gyakorlása legyen, kegyelmi állapotuk abban a lelkiismeretességben igazolódjék be, amely hivatásuk gondos és módszeres elvégzését jellemzi. Isten nem az önmagáért való munkát, hanem a racionális, hivatásszerűen végzett munkát kívánja meg. A puritán hivatásgondolat e hivatás-aszkézis módszeres jellegét hangsúlyozza, nem pedig azt, mint Luther, hogy adjuk meg magunkat az Isten által egyszer ránk mért sorsnak.”¹⁰³

A gyakorlati és intellektuális racionalizáció

Weber kommentátorainak jelentős része szerint szociológiájának fő problémája a racionalitás és a racionalizáció. Weber felettébb ambivalens volt azzal a jelenséggel kapcsolatban, amit racionalitásnak vagy racionalizációnak nevezett, és ez az ambivalencia összefüggött a racionalitás többértelműségével. Szerinte a nyugat-európai kultúra és kapitalizmus világtörténelmi egyediségét a racionalizáltsága adja, így a kora megértése szempontjából fontosnak tekintette e fogalom és e folyamat megértését. Mivel a racionalitás egyfajta mentalitást jelent, és a racionalizáció részben társadalomtörténeti, részben kulturális folyamat, ezért e téma – azon kívül, hogy áthatja Weber szinte minden írását – főképpen a vallásszociológiai írásaiban található meg. Számára ugyanis nem volt kérdéses, hogy a racionalizáció forrása a vallás, és ebben a folyamatban fordulópontot, a folyamat felgyorsulását hozta a reformáció. Sajátos pikantériája a gondolkodásának, hogy a racionalizáció szinonimájaként használt fogalom, a „világ varázs alóli feloldása”, Luthertől származik, aki a középkori kereszténység egyik legjelentősebb misztikusa volt, és a pápai

¹⁰² Weber (1982) i. m. (8. lj.) 162–167.

¹⁰³ Uo. 246–247.

kúriát többek közt annak túlzott jogi racionalizmusa miatt bírálta.¹⁰⁴ Luther keresztény emberképe a *synteresisnek* mint kvázipelagiánus eretnekségnek az elutasításán alapult. Azonban Luther miszticizmusa ellenére Weber számára a protestantizmus a racionalizáció fő emeltyűje volt.

A racionalizáció Weber szerint két ágon zajlott, de mindegyik a valláshoz kapcsolódott. Ezek kifejtése előtt azonban meg kell említeni, hogy a racionalizációra vonatkozó utalásai a vallási változást, a vallás önmozgását társadalomalakító tényezőként mutatja be. A racionalizációval kapcsolatos utalásai eltérnek a protestáns etika és a kapitalizmus szelleme közti kapcsolat összefüggésében bemutatott választó vonzódás magyarázatától. A racionalizáció azt jelenti, hogy a vallás önálló társadalomalakító tényező, független változó. Minél inkább racionalizált a vallás, annál inkább alakítja a társadalmat, mígnem paradox módon e folyamat magát a vallást általában utalja az irracionalitás világába. (A világkép racionalizációjának és társadalomalakító hatásának együttes növekedésére példák az ideológiai forradalmak – angol, francia, orosz –, amelyek célja a tudatos és radikális társadalomátalakítás egy erősen racionalizált világkép alapján. A racionalizáció folyamatának két ága az intellektuális – vagy teoretikus – és a gyakorlati – vagy életvitelbeli – racionalizáció.)

Az intellektuális racionalizáció megértéséhez ismernünk kell Weber vallásértelmezését. Szerinte a vallás négy szükségletet elégít ki, és ez a kiindulópont közel viszi a vallás funkcionális – de nem funkcionalista – magyarázatához. Az első a társadalmi elégedetlenség, *ressentiment* kifejeződése, illetve az ezzel összefüggő vigasztalásigény; a második a vallás által kielégített szükséglet, a szerencsések (hatalmasok, gazdagok) legitimációigénye, akik igénylik annak tudatát, hogy megérdemlik evilági sikereiket; a harmadik szükséglet a vallási élmény szerzésének igénye; a negyedik pedig a megváltásigény, tehát a jelen nyomorúságától való menekülés igénye.

Weber szerint az első és negyedik igény vezet a világ intellektuális racionalizálásához, ugyanis a világ tökéletlenségének tapasztalata szerint felveti a teodicea problémáját: ha Isten jó és mindenható, akkor az általa teremtet világban hogyan lehetséges halál, betegség, igazságtalanságok. Weber ezt alapvető értelemzavaró problémának tekintette, amely kultúrától függetlenül mindenhol felmerül, és a világ és társadalom működése magyarázatát igényli. A teodiceára adott válasz értelemadás, a világ értelmessé tétele. Ez azt jelenti, hogy a miértekre és a hogyanokra adott válasz az emberek számára a világ értelmét, magyarázatát jelenti. Az intellektuális racionalizáció tehát lényegében értelemadás, és minél teljesebb ez az értelem, annál racionálisabb a világkép Weber szerint: a világ jelenségeinek minél szélesebb körére terjed ki az értelemadó válasz, és e válaszok minél konzisztensebbek, logikusabbak, annál racionalizáltabb a világkép. A teodicea Weber szerint a világképet racionalizálta oly módon, hogy az egyes elemeit egy konzisztens rendszerbe helyezte, értelmezte és magyarázta. Ez gyakorlatilag azt jelentette, hogy *érthető* oksági kapcsolatokra vezette vissza a teodicea a világ különféle elemeit. Annál

¹⁰⁴ A pápa híveiről írta 1521-ben: „Minden felfedezve, amivel eddig a világot varázslatban tartották.” Luther Márton: „Intés minden keresztyénhez, hogy óvakodjunk lázadástól és forradalomtól”. In Masznyik Endre (szerk.): *Luther Márton művei*. 3. kötet. Pozsony, Luther Társaság, 1906. 176.

racionalizáltabb a világkép, minél konzisztensebbek és a világ minél több jelenségére terjednek ki ezek az oksági magyarázatok. Az értelemadás Weber szerint egyenlő a teodicea problémájára adott válasszal, minden jelenség *értelmes* oksági magyarázatával. Ahol is az *értelmes* a hétköznapi élet evidenciái által megerősítettet jelent.

Ez a tendencia – minél több jelenséget minél konzisztensebben okságilag magyarázni – a modern világban a racionális világkép végéhez, ennek a világképnek a szét-töredezéséhez vezetett. A próféták megjelenése Weber szerint növelte a vallás (világkép) intellektuális racionalizálását. A világ és az emberi gondolkodás és cselekvés racionalizációjának egyik fontos forrása az etikai prófécia, elsősorban a küldetéspróféták. A vallási szakértők megjelenése ugyanis létrehozta a *vallási mezőt*, amely az üdvjavakat (például értelmet) termelő és elosztó személyek és intézmények világa. Ezen üdvjavak a fent említett négy vallási szükséglet, amely kielégítéséért versengenek a vallási szakértők. A szakértők versenye alapvetően a papok és a próféták versenye. Weber szerint ennek a versenynek a következménye a vallás növekvő intellektuális racionalizációja. Az intézményes, csoport- és foglalkozási érdekek miatt a versengők egyre racionálisabb válaszokat dolgoztak ki a teodicea problémájára, hogy kielégíthessék a hívek vallási szükségleteit. A két típus közti verseny a hívek támogatásáért a vallás racionalizálásának forrása, amelynek látványos megnyilvánulása a reformáció korának hitvitái és az ezekkel járó hatalmas méretű vallásos irodalom, amely a vallás – Weber szerint főleg a protestáns – radikális racionalizálásához vezetett. Weber feltételezte, hogy ez a verseny evolúciós hatású: mindig a racionálisabb marad fenn, terjed el.

Az intellektuális racionalizáció összefüggött az életvitel racionalizálásával, ugyanis az értelemadás egyre inkább a világ olyan értelmét adta, amely tartalmazta a világ elítélését, és a vallásos embertől önmaga és az elítélt világ radikális átalakítását, pontosabban a rendezését igényelte. A vallás (világkép) világalakító hatásának feltétele, hogy a vallás (világkép) feszültségben legyen a világgal, azaz más életstílust és viszonyokat tartson helyesnek, kívánatosnak, mint a megszokott, az elterjedt, amelyeket problémamentesen gyakorolnak. A próféták jelentősége az, hogy a teodicea problémájára adott, logikailag egyre inkább konzisztens válaszaik egyre kevésbé voltak konzisztensek a létező világgal és életstílussal. Egyre inkább eltértek attól, elítélték azt, és az egyéntől elvárták az újjászületést és az új világ alkotását.

Mindezt tovább növelte a vallási szakértők munkamegosztásból eredő elkülönülése a társadalom többi tagjától. Ezen elkülönülés miatt ugyanis saját problémáik lettek, a kívánatos, helyes életstílust pedig egyre inkább úgy fogalmazhatták meg, amely a világtól elidegenedett életstílust, a világból való kivonulást feltételezett. De amíg a próféták, később a szerzetesek a világból kivonultak és ott éltek a szokásostól elidegenedett életstílust, azaz az aszkézist, a protestantizmus racionalizáló hatásának az volt a döntő jelentősége Weber szerint, hogy a protestánsoknak a világban benne maradva kellett a világtól, a megszokottól tudatosan eltérő életstílus szerint élniük. Az etikai prófécia tehát más értelemben is hozzájárult a racionalizálódás folyamatához. Nemcsak a világértelmezés, világmagyarázat, hanem a cselekvés racionalizálása is bekövetkezett az etikai prófécia hatására. Az etikai prófécia alakította ki a Weber számára oly fontos

értékracionális cselekvéstípust a hagyományosan létező tradicionális és érzelmi cselekvéstípusokkal szemben. Az etikai prófécia a világot oly módon teszi értelmessé, hogy az emberek hibáival magyarázza a világ bajait. Az értelemzavaró problémák (szenvedés, halál, szegénység) oksági magyarázata az emberek evidensként megtapasztalható bűnei, hibái, fogyatékoságai. A próféták megváltást ígértek az értelemzavaró problémák alól, de a megváltás feltétele, hogy az emberek egyénileg vagy közösen megváltozzanak, megváltoztassák magukat. Erőfeszítéseket tegyenek, mint Mózes zsidói, akiket Isten nem teleportált csodálatos módon az Ígéret földjére – bár megtehetette volna –, hanem az erőfeszítéseik juttatták oda őket.¹⁰⁵ A megváltás első lépése tehát a bűn felismerése, megutálása, és utána a megszabadulás tőle. Ez a mentalitás az egyén nagyfokú elidegenedését igényli önmagától, a környezetétől, az addigi konvencionális, hétköznapi életétől. A megváltás előfeltétele a reflektivitás, az embernek önmagát (testét, gondolkodását, érzelmeit) és cselekedeteit kívülről, eszközként kell kezelnie a végső cél eléréséhez. Ez a végső cél pedig a megváltás, Isten dicsőségének szolgálata.

A küldetéspróféta úgy ad értelmet a világnak és főleg a világban található szenvedéseknek, hogy bizonyos, a megváltásra vezető mentalitást és cselekvést javasol. A próféta követőjének ezután nincs más teendője, „csak” az életét, mentalitását, cselekedeteit és a világot kell szándékosan az előírt minta alapján alakítani. Itt a cselekvés célja egy érték (Isten dicsősége, üdvösség), és az eszköz maga az ember (teste, érzelmei) és cselekedetei. Talán nem kell hosszan érvelni amellett, hogy e reflektív mentalitással mennyire szemben áll a tradicionális cselekvés (a kitaposott útról való letérés képtelensége, a megkérdőjelezhetetlen világban élés, a *természetesség*) és az érzelmi-indulati cselekvés. A próféták (az értékracionális cselekvés) kifejezetten a tradicionális, megkérdőjelezhetetlen mentalitás és cselekvés feltörésére szólítottak fel, a követőiktől elvárták a cselekvéseik és mentalitásuk problematizálását, majd pedig tudatos átalakítását, az alternatívák tudatos keresése és alkalmazása mellett pedig a *természetes* érzelmek, spontaneitás elnyomását kívánta meg a küldetéspróféták terjesztette mentalitás.

A prófétáknak Weber szerint egyaránt szerepe volt az intellektuális (értelmi) és a gyakorlati racionalizálásban, a reflektivitás terjesztésében. A racionalizáció folyamatának mindkét oldala a reformáció során gyorsult fel, főképp a protestáns etika, az evilági aszkézis révén. Az evilági aszkézis a par excellence racionalizált, reflektív életstílus, ahol a test, a táplálkozás, időbeosztás, munkavégzés, szexualitás tudatosan, egy konzisztens rendszerbe foglalt szabálygyűjtemény szerint van alakítva. Az evilági aszkézis forrása ugyanis a szerzetesi aszkézis, amelynek lényege bizonyos konzisztens szabályok szerinti tudatos és következetes élet. A reflektív (racionális) mentalitás belülről forradalmasítja a világot. (Ezzel ellentétesen írt a racionalitás világalakító hatásáról Weber a racionális bürokrácia kapcsán az uralomszociológiájában.) Ugyanis a cselekvő gondolkodásában létrejön egy tanult vagy önállóan kialakított, logikailag konzisztens rend, amelyet a cselekvő tudatosan a saját életére, cselekedeteire és ezeken keresztül a világra akar szabni. Azaz a világ és az élete nem rendezett, csak akkor lesz az, ha a gondolatok szintjén létező

¹⁰⁵ Michael Walzer: *Exodus and Revolution*. New York, Basic Books, 1985.

rend szerint cselekszik a cselekvő. Szemben Arisztotelész gondolkodásával, a Weber-féle (protestáns) racionalitásmodellben a racionális rend nem kint van a világban, a társadalomban, ahonnan az egyén eltanulhatja a racionális gondolkodást, hanem a racionális rend az etikai próféciában van, amelyet ismerve és követve önmagát és a világot maga körül racionálissá teheti az ember, mint Robinson Crusoe a szigetét. A rend belülről ered, hiszen a külső világ a tradicionalitás eredménye, és a tradicionalitás és érzelmi-indulati cselekvés miatt nem rendezett.

A racionalizálódás folyamatának ezen oldalából, a reflektivitásból az következik, hogy minél előrehaladottabb ez a fajta racionalizálódás, azaz minél reflektívebben élnek, cselekszenek az emberek (tudatosan alkalmaznak előírásokat, recepteket az életvitelükre), annál nagyobb a vallás (világnézet) társadalomalakító hatása. A vallás vagy bármely világnézet akkor lehet társadalomalakító, akkor értelmes ennek a hatásáról beszélni, ha fennáll a minimális feltétele: a világgal szembeni feszültség. A vallásos világalakítás feltétele a világgal szembeni feszültség, tehát az, hogy a vallás más életstílust írjon elő, kívánjon meg, mint amit az emberek szokásszerűen, evidensen gyakorolnak. A Durkheim-féle vagy marxista valláskép esetében a halásznak halászvallása, a vadásznak vadászvallása stb. van, és nincs ellentét a gyakorolt életstílus és a vallás által előírt között. Weber szerint a vallás intellektuális racionalizálása azonban egyre inkább logikailag konzisztens világképeket és életstílusokat alakított ki, így ez egyre inkább elkülönült a gyakorolt életstílustól, és a neki való megfelelés az életvitel egyre radikálisabb racionalizálását (tehát egyre nagyobb reflektivitást) kívánta meg. Így a racionalizáció újkori felgyorsulása a vallás (világnézet) társadalomalakító hatásának megnövekedésével jár, mígnem a racionalizáció folyamatának eredményeképpen, mint arra már utaltam, a világkép széttöredezik, azaz a részterületek (gazdaság, politika stb.) egyre több jelenségének értelmes oksági magyarázata egyre inkább megnehezíti a világ egészére vonatkozó konzisztens magyarázat létét. A racionalizáció modern eredménye Weber szerint az értelemvesztés, hiszen e széttöredezett mai világkép részterületeket tud értelemmel felruházni, de az egész világot nem tudja konzisztens értelemmel ellátni. Ennek a modern értelemvesztésnek az egyik tünete, hogy maga a racionalizáció forrása, a vallás kikerült a racionalitás világából. Ebben a széttöredezett modern világképben a vallást irracionálisnak tekintik, mert az egyes részterületek (elsősorban a gazdaság és a politika) funkcionális racionalitása felől nézve a vallás maga irracionális.

A rációra vonatkozó irodalom és a ráció, racionalitás fogalmait használó szerzők alapvető problémája az, hogy egy vagy sokféle ráció, racionalitás van-e. Ezt a sokrétűséget nem bontotta ki Weber, ezért csak sejthetjük, milyen értelemben használta ezt a kifejezést. Míg elképzelése a racionalizálódás folyamatáról viszonylag egységes, a racionalitás fogalma jóval sokrétűbb az esetében.

1. A racionalitás jelenti a teodiceára adott választ, tehát az érthetőséget, amely mindenképpen interszubjektív, így a racionális megérthető és ezért kommunikálható. A növekvő racionalizálódási folyamat azért vezet, mint fent utaltam rá, a világkép egészének széttöredezéséhez és irracionálissá válásához, mert az egyes problémákra adott oksági magyarázat egyre inkább csak egy részterület működése,

saját nyelve szempontjából racionális, azaz megérthető. A kommunikálhatóság, megérthetőség ugyanis azt jelenti, hogy a magyarázat a hétköznapi élet tapasztalataihoz legalább metaforikusan kapcsolható, ettől érthető. A racionalizáció növekedésével az egyes jelenségek vagy részterületek magyarázatai azért válnak irracionálissá, mert megérthetetlené válnak, azaz a hétköznapi élet tapasztalataihoz nem kapcsolhatók a specializálódott racionális magyarázatok.

2. A racionális másik jelentése Weber írásaiban meglehetősen régi: a szenvedélyek, érzelmek elfojtása, uralása. Noha szerinte a racionalizáció folyamata bizonyos irracionálisra vezet, de e folyamat paradox jellege nem érvényesül a racionalitás második értelmében. Szerinte saját korában megmarad a racionalitás azon tulajdonsága, hogy uralja az érzelmeket, szenvedélyeket. Általában a racionalizálódás folyamatával szembeni ambivalenciájának lényege, hogy a ráció ellenőrző képessége növekszik és fennmarad az esetleges irracionálizálódási hatások ellenére. A racionalitás uralmának összekapcsolása az önfegyelemmel régi, platonikus téma. A platonikus aszkézis, az önfegyelem (a lélek helyes rendje), a test uralása a *Rómaiakhoz írt levél*ben megfogalmazott módon együtt járt a világ elutasításával¹⁰⁶ és a világtálatalkítás igényével, amely oly fontos volt Weber problémája, a kapitalizmus szellemének megértése szempontjából.
3. A racionális a fentiekkel összefüggő értelme a reflexivitás, az önmagunktól, környezetünkötől való elidegenedés és tudatos alakításuk valamilyen előzetesen megfogalmazott recept szerint.
4. A racionális jelenti a cél-eszköz-következmény (hatékonyság) együttes figyelembevételét és e három elem hatékony oksági magyarázatok szerinti összekapcsolását.
5. Végül a racionális jelentése a logikailag konzisztens. Az előrehaladó racionalizálódás a második, harmadik, negyedik és ötödik értelemben vett racionalitás növekedését és egyre több emberre és tevékenységi körre vonatkozó terjedését jelenti, viszont a legelső jelentés szerinti racionalitás paradox csökkenését a modern korban, azaz az értelemvesztést, a világ egésze valamennyire értelmes voltának elvesztését.

Weber racionalitás- és racionalizálódásfogalmainak alapkérdése a ráció univerzális vagy partikuláris volta. A racionalizálódás folyamatáról akkor érdemes beszélni, ha van egy mérce, amely alapján a különböző kultúrák és korok összemérhetők, azaz ha létezik valamiféle univerzális ráció. Így a racionalizálódás folyamatáról írva Weber feltételezte az univerzális ráció létét. A fent említett jelentések közül ilyen a technikai hatékonyság (cél-eszköz-következmény) kalkulációja és a logikai konzisztencia megállapításának képessége, valamint a reflektivitás és az érzelmek, szenvedélyek uralása. Úgy tűnik, hogy a kalkuláció és konzisztencia megállapításának képessége a prioriként egyetemes,

¹⁰⁶ „Miközben e halandó életben az Úrtól távol vándorolunk (!), ha vissza akarunk térni hazánkba, ahol boldogok lehetünk, csupán használnunk szabad ezt a világot, és nem élveznünk.” (Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Budapest, Paulus Hungarus-Kairosz, 2002. 43.)

és a racionalizálódási folyamat mozgatója; míg a reflektivitás és a szenvedélyek, érzelmek uralása nem velünk született, a priori adottság, hanem sajátos, de univerzálissá tehető kulturális teljesítmény.

A protestáns etika vagy az értékracionális és célracionális cselekvések dominanciájának az ad jelentőséget, hogy az univerzális racionalitást terjesztették, az a priori konzisztenciaérzékenység feltételezése pedig a tudomány lehetősége miatt volt fontos Weber számára. Azonban a racionalitás időnként partikuláris értelemben fordul elő nála, elsősorban a világvallásokról, illetve a modern világra jellemző funkcionális racionalizálódásról (ez utóbbit fent említettem: eszerint a társadalmi világ egyes területei a saját hatékonysági-funkcionális szempontjaikat követve racionalizálódnak, így mindegyik irracionálissá válik a többi szempontjából) írva. Ezeken a helyeken elismeri, hogy sok szempontból lehet racionalizálni, azaz nincs univerzális mérce, mindegyik világvallás racionális, és mindegyik cselekvési terület önmagán belül, önmaga hatékony a működése szempontjából. Ez esetben tehát sem a világvallások, sem a modern társadalom funkcionálisan elkülönült területei (gazdaság, politika) nem összevethetők közös mérce híján, nem állapítható meg köztük racionalizáltsági sorrend. Azonban a modern világ elkülönült nagyobb területei a hatékonyság (cél-eszköz-következmény kalkuláló hatékonyság) szerint racionalizáltak, tehát az univerzális racionalitás működik bennük.

Az igazán komoly probléma a világvallások eltérő racionalitása és a már többször említett modern paradoxon: a racionalizálódás folyamata a modern korban az értelemvesztést eredményezi. Mind a világvallások sajátos racionalitása, mind a modern értelemvesztés (racionalitásvesztés) arra utal, hogy létezik a racionalitásnak egy partikuláris jelentése Webernél: ez a diszkurzív, magyarázat jellegű racionalitás, az értelemdadás. (A fenti felsorolásban a racionalitás első jelentése.) Mint fent utaltam rá, noha Weber szerint a teodicea, a világ értelmes magyarázatának igénye univerzális, mégis e magyarázat, az értelemdadás tartalma mindig partikuláris. Ugyanis az értelemdadás, magyarázat azt jelenti, hogy a hétköznapi életben ismert, evidens jelenségekkel kapcsolják össze – legalább metaforikusan – a világ önmagukban nem evidens, megmagyarázandó jelenségeit. Így noha a teodicea igénye univerzális, az értelemdadás tartalma, az értelem az adott társadalom hétköznapi életében létező evidenciákhoz (magától értetődőségekhez) kötött. Mivel az egyes társadalmak élete és evidenciái (Peter L. Berger és Thomas Luckmann kifejezésével *plauzibilitási struktúrái*) eltérőek, ezért az adott értelemek is eltérnek. Ami az egyik diskurzusközösségben értelmes, az nem feltétlenül az a másikban. Ez magyarázza Weber azon utalásait, ahol a világvallások nem mennyiségileg, hanem tartalmilag eltérő racionalizáltságára utal: más és más magyarázatokat, értelmet adnak a világnak, mert más és más az evidens a számukra. Ugyanígy értelmezhető, hogy a racionalizálódás nyugat-európai folyamata miért és milyen értelemben eredményezett paradox módon irracionálitást. A hatékonysági elv követése ugyanis Weber szerint a funkcionális racionalizációhoz vezet, és emiatt az egyes részterületeken (gazdaság, politika) eltérő okági magyarázatok jönnek létre, amelyek már értelmetlenek a hétköznapi élet evidenciái szempontjából, azokra vissza nem vezethetők. Így a modern, erősen racionalizált és ezért igen hatékony társadalom irracionális a hétköznapi élet szempontjából, megszűnik a világ

értelmes (hétköznapi evidenciákra visszavezethető) volta. Így Weber szerint a modern világ racionális az univerzális racionalitás szempontjából, de irracionális a partikuláris racionalitás felől nézve, hiszen értelmet veszített.

Nem nehéz Weber modern világgal szembeni ambivalenciája mögött a romantika modernitásbírálatát észrevenni. A modern világ hatékony és egyre hatékonyabb, de ennek következménye az értelemvesztés, a világ és az egyes cselekvésterületek értelmes voltának megszűnése. Weber racionalitással, racionalizálódással szembeni ambivalenciájának másik példája a modern bürokráciáról adott leírása. Egyrészt a racionális bürokrácia teljesítményének csodálója, amely a korábbinál sokkal nagyobb tömegű feladatot és sokkal hatékonyabban tud megoldani, és ezért feltartóztathatatlanul terjed. Noha Weber vonzódik a ráció érzelmét, szenvedélyeket elnyomó, uraló hatásához (ehhez elég elolvasni *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* vonatkozó sorait), mégis erősen él benne a romantikából származó racionalitással szembeni gyanú és félelem. Ugyanis a ráció képes az ellenőrzésre, uralomra, továbbá a lehető leghatékonyabb döntésekhez, választásokhoz vezet. De amellett, hogy az egyre inkább racionalizált gondolkodás és cselekvés egyre inkább elidegenedik az ember életétől, és ezzel a ráció paradox módon az egyéni nézőpontokból pontosan azzá válik, amit leküzdeni szeretne – önkényessé –, megnő a ráció ellenőrző képessége.

Az ész képes az ellenőrzésre, a fegyelmezésre, továbbá a lehető leghatékonyabb döntésekhez, választásokhoz vezet. A hatékony ész azzal foszt meg a szabadságtól, hogy mindig csak egyetlen leghatékonyabb cél-eszköz-következmény viszony létezik, és ennek megtalálása után irracionális bármiféle választás. A ráció a hatékonyság nevében cselekszik, de mivel ezek a hatékony cselekvések és elvek nem kapcsolhatók össze a hétköznapi élet evidenciáival, ezért ezek az egyének felől nézve önkényesek. Ugyanakkor a hatékonysága miatt a racionalitás egyre inkább képes ellenőrizni az embereket, akik egyre inkább a hatékony bürokrácia szubjektíven önkényes működésére vannak utalva. A hatékony racionalitás és birtokosa, a szakértő bürokrácia egyre kevesebb választási lehetőséget, alternatívát hagy az egyének számára. Ezért írta Weber, szintén a romantikából átvett nyelven, hogy a racionális bürokrácia megmerevedett gép, és a jövő embere olyan kiszolgáltatott lesz a racionális bürokrácia számára annak tudása miatt, mint az egykori egyiptomi *fellah* volt a piramis urai számára. A vallási eredetű racionalizáció a gazdaságot és az államot is átalakította, szemben a kanti vagy hegeli reményekkel, az állam nem mérsékli a dehumanizáló racionalizációt, hanem hozzájárul ahhoz – függetlenül az államformától és a használt jelszavaktól.¹⁰⁷ A hatékony ráció ebben az összefüggésben *vasketrecként* (*ein stahl hartes Gehäuse*) jelenik meg, azaz a rabság metaforájaként.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Loader (2001) i. m. (17. lj.) 635–653.

¹⁰⁸ Edward Tiryakian szerint a metafora forrása John Bunyan *A zarándok útja* egyik szereplője (John Bunyan: *A zarándok útja*. Budapest, Primo, [1678] 1989), aki vaskalitkába van zárva. (Edward A. Tiryakian: The Sociological Import of a Metaphor: Tracking the Source of Max Weber's „Iron Cage”. *Sociological Inquiry*, 1981, Vol. 51. No. 1. 27–33.) De valószínűleg hatott erre a benyomásra Goethe és Nietzsche pesszimizmusa, illetve Dosztojevszkij „kristálypalota” leírása is. (Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij: *Feljegyzések az egérlyukból*. Budapest, Helikon, [1864] 2016. Simmel *A pénz filozófiájának* pedig alapvető

E vasketrec, a *szolgaság háza* a döntési szabadság hiányát és a kiismerhetőséget, kiszámíthatóságot¹⁰⁹ jelentette, amelynek a forrása egykor az aszkézis volt.¹¹⁰

„A puritánok a hivatás emberei *akartak* lenni – nekünk azoknak *kell* lennünk. Hiszen mióta az aszkézis a szerzetesi cellákból áttevődött a hivatás világába, és az evilági erkölcsösséget uralni kezdte, egyúttal abban is közreműködött, hogy felépüljön a mechanikus, gépi termelés technikai és gazdasági feltételeihez kötött modern gazdasági rend hatalmas kozmosza. Ez határozza meg ellenállhatatlan erővel mindazoknak az egyéneknek az életstílusát – s nem csak a gazdaságokban tevékenyen részt vevőkét –, akik ebbe a hajtóműbe beleszületnek [...] Ezt a kabátot a sors *acélkemény épületté* tette. Miután az aszkézis átépítette a világot, s miután munkálkodott e világban, a világi javak olyan növekvő s végül is annyira menthetetlen hatalomra jutottak az emberek felett, mint még a történelemben soha korábban.”¹¹¹
(*Kiemelés – M. A. K.*)

Weber leírásában a kapitalizmus története úgy néz ki, hogy a kezdeti hősi korszak az átörös korszaka, míg a kortárs kapitalizmusban már egy mechanikus, racionalizált gépezet váltja fel a személyes felelősséget, hivatástudatot és bátorságot.

A ráció azzal tesz rabbá, hogy mindig csak egyetlen leghatékonyabb cél-eszköz-következmény viszony létezik, amelynek megtalálása után irracionális bármiféle választás. Maga a választás fogalma, a szabad akarat ellentétes ezzel a racionalitásfogalommal, amely mindig evidens, egyértelmű következtetésekre vezet. A racionalitás fegyelmet, ellenőrzést jelent, és az evidenciája és hatékonysága miatt az alternatívák kizárását. Mindehhez társul a modern racionalitás önkényes volta. Az önkényes, ellenállhatatlan és semmilyen cselekvési szabadságot, alternatívát nem hagyó ellenőrzés képe a romantikában társult a rációhoz, onnan vette át Weber. Azonban e zsarnoki racionalitásra utaló kép együtt él nála a racionalitás, a nyugat-európai kultúra és gazdaság teljesítményeinek csodálatával.

Weber elfogadta azt a hagyományos racionalitásértelmezést, amely szerint a ráció ellentétes a szabadsággal. „A kapitalizmus a fegyelmezetlen »liberum arbitrium« (»szabad önkény«) gyakorlati képviselőjét nem használhatja munkásként, ahogyan – mint már Franklinnál is láthattuk – a külső viselkedésében tökéletesen gátlástalan üzletembert

feltételezése, hogy a modern gazdaságnak sajátos pszichológiai-mentális hatásai vannak. Simmel [1900] (2004) i. m. (14. lj.). Stephen A. Kent: Weber, Goethe, and the Nietzschean Allusion: Capturing the Source of the „Iron Cage” Metaphor. *Sociological Analysis*, 1983, Vol. 44. No. 4. 297–319.; Asher Horowitz – Terry Maley (eds.): *The Barbarism of Reason*. Toronto, University of Toronto Press, 1994; Peter Baehr: The 'Iron Cage' and the 'Shell as Hard as Steel'. *History and Theory*, 2001, Vol. 40. No. 2. 153–169.

¹⁰⁹ Lutz Kaelber: Weber's Lacuna: Medieval Religion and the Roots of Rationalization. *Journal of the History of Ideas*, 1996, Vol. 57. No. 3. 465–485.

¹¹⁰ A modernitás ez a fajta metaforikus kritikája nagy valószínűséggel Dosztojevszkij „kristálypalota” leírásából ered, l. Dosztojevszkij [1864] (2016) i. m. (108. lj.).

¹¹¹ Weber (1982) i. m. (8. lj.) 287.

sem használhatja.”¹¹² A kapitalizmus és szelleme fegyelmet jelent, és szemben áll a szabadsággal. A kapitalizmusban Weber szerint nem a tőkefelhalmozás volt a döntő mozzanat, hanem az *egész élet aszketikus racionalizálása*. „A modern kapitalista szellem [...] először az aszketikus protestantizmus etikájában talált következetes etikai alapot.”¹¹³

A modern munka aszketikus jellegű. Weber Goethe *Faustjára* és a *Vándorévekre* hivatkozik, amelyek szerint a tett és a lemondás egymást feltételezik. Ez a lemondás a mindenoldalúságról való lemondás és a szakosodás. Az aszketikus fegyelem innentől kezdve nem csupán a vágyak, szenvedélyek elnyomását, uralását jelentette Webernél, hanem a szakosodást, a munkamegosztás elfogadását is.

Maga a választás fogalma, a szabad akarat ellentétes ezzel a racionalitásfogalommal, amely mindig evidens, egyértelmű következtetésekre vezet. Az ész ellentétes a *liberum arbitriummal*, és ha mindez intézményesedett kényszerszerűt jelent már, akkor nehéz elkerülni a racionális vagy racionalista zsarnokság képzetét. Weber, aki oly csodálónan írt a racionalizáció teljesítményeiről, rendre elretten a racionálisan kívülről fegyelmező és a szabad akaratot felszámoló kortárs intézményektől.

Élete végén tért vissza ehhez a sötét víziójához, amikor a racionális bürokráciától és a kapitalista vállalkozástól féltette a szabadságot. A bürokráciát megmerevedett szellemnek, élettelen gépnek nevezte, amely az embert „szolgálatába kényszeríti”, „ellentmondást nem tűrően határozza meg”, és azon munkálkodik, hogy „felépítse a jövő szolgátságának házáat”.¹¹⁴ Ettől a veszélytől menthet meg szerinte a karizmatikus vezető.

Weber 1904–1905-ös *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, valamint az 1918-as *A racionális állam s a modern politikai pártok és parlamentek*¹¹⁵ című írásai ebből a szempontból meglehetősen szinoptikusak, és túlságosan is hasonlítanak a romantika modernitásbírálatához.¹¹⁶ (Főleg, ha tekintetbe vesszük azt a hasonlóságot, amely

¹¹² Uo. 60. Meg kell jegyezni, hogy a magyar fordító sajátosan értelmezte a *liberum arbitrium* fogalmát. A kifejezésnek *szabad akaratként* való fordítása a bevett (lásd Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról*. Budapest, Helikon, 1989. 89.), de létezik a *szabad elhatározásként* való fordítása is (lásd Clairvaux-i Szent Bernát: *A kegyelemről és a szabad elhatározásról*. Budapest, Kairosz, 2002). Az *arbitrium* saját belátáson alapuló ítélkezést, választást, döntéshozást jelöl. E terminológiai árnyalatnak annyiban van jelentősége, hogy Weber a kapitalizmus szellemét és a racionalitást azzal a jelentéssel állította szembe, amit szabad akaratként, szabad elhatározásként jelölünk. A magyar fordító ilyen értelmező tevékenysége talán annak a törekvésnek – a Mommsen-, Friedrich Tenbruck-, Wolfgang Schluchter- és Roth-féle Weber-értelmezésnek – az eredménye, amely Weber racionalitásfogalmát akarta összeegyeztetni a felvilágosodás optimista racionalizmusával. Azonban míg Kant értelmezésében az ész ellentétes az uralommal, Weber szerint a modern kort a racionális uralom jellemzi mind az egyén (cselekvés, gondolkodás, szenvedélyek), mind a társas élet (bürokrácia, kapitalista vállalkozás) szintjén. Bár a felvilágosodás híveinek elvárása az, hogy az ész és a szabadság egymást erősítik, Weber gondolkodása ezzel ellentétes volt.

¹¹³ Weber (1982) i. m. (8. l.) 272, 268.

¹¹⁴ Max Weber: *Állam, politika, tudomány*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1970. 402–403.

¹¹⁵ L. Weber (1970) i. m. (114. l.).

¹¹⁶ Thomas Carlyle: „Erős késztetést kell éreznünk arra, hogy [a jelen kort] ne Hősies, Jámbor, Filozofikus vagy Erkölcsös Kornak nevezzük, hanem mindenekelőtt *Mechanikus* Kornak. Ez a *mechanizmus* kora, a szó minden külsődleges és belső jelentésében, a kor, amely minden erejével arra összpontosít, hogy ösztönözze, tanítsa és gyakorolja az eszközök célokhoz való alkalmazásának nagy művészetét. Semmit sem csinálnak

a modernitás problémáira reflektáló romantikus hőskultusz és a Weber által a racionális bürokrácia keltette problémákra megfogalmazott karizmatikus vezérdemokrácia gondolata közt van.) Ezért el kell vetnünk azt a magyarázatot, hogy későbbi, az értelemmel, a racionalizációval kapcsolatos nézetei az idők során változtak meg. Inkább arról lehet szó, hogy a gondolkodás és cselekvés értékracionalizációja, a puritán, keskeny útra szorító *önfegyelem* nyűgözte le, míg az intézményesedett, a hatékonysági-technikai racionalizációból fakadó *külső fegyelmezés* töltötte el aggodalommal. Noha mindkét racionalizáció ellentétes a *liberum arbitriummal*, mégis az előbbi esetben a cselekvőt a benső azonosulás, az erkölcsi sikerből fakadó *beváltam* érzülete jutalmazta.

közvetlenül vagy kézzel; minden szabályok és kalkulált eljárások révén történik [...] A *mechanizmusnak* nincs célja.” „Sehol sem látható jobban például mély és majdnem kizárólagos hitünk a mechanizmusban, mint korunk politikai életében.” A „társadalom mechanizmusáról” mint „egy nagy működő kerékről” beszélt, „mindenkinek a hite, reménye és gyakorlati tevékenysége ilyen- vagy olyanfajta mechanizmuson alapul”. Carlyle esetében az instrumentális, kalkuláló racionalitás és a racionalizmus tisztán kapcsolódott össze az egyéntől független, dologi kényszerek érzetével: „A mechanizmus üvegharangként körülvesz és bebörtönöz minket.” (*Kiemelés és betoldás – M. A. K.*) (Thomas Carlyle: Signs of the Time. In Thomas Carlyle: *Critical and Miscellaneous Essays*. 2. kötet. London, Chapman and Hall, 1869. 317, 324, 327, 340.)

VÁKÁT OLDAL

A puritanizmus története Magyarországon

A puritanizmus a 17. században – Anglia és Hollandia után – Magyarországon volt a leg-erősebb. A puritanizmus egyrészt a katolikus maradványoktól akarta megtisztítani az egyházat, ilyenek pedig bőven akadtak a magyar református egyházban. Másrészt a vallásosságot kívánta intenzívebbé tenni, mivel a 17. század elején a többségnél ez meg-
lehetősen formálissá vált. A puritánok szerint a hívők, sőt a prédikátorok jelentős részénél a vallás elvesztette az életvezetést, cselekvést és gondolkodást meghatározó jellegét.

A magyar reformátusoknál megmaradt a püspöki rendszer, azaz a gyülekezetek bizo-nyos egyházi elöljáróktól függtek. Ezenkívül, mivel fennállt a patrónusi rendszer,¹¹⁷ a világi földesuraknak igen nagy beleszólási joga volt a gyülekezet életébe, a papma-rasztalásba. Ezért a prédikátor ki volt szolgáltatva a földesúrnak, de függött a püspöktől is, akinek joga volt a kinevezéséhez, elmozdításához, áthelyezéséhez. A prédikátorok ugyanakkor kezdtek rendi jelleget öltetni – 1629-ben Bethlen Gábor nemesítette az összes prédikátort és rendszeres követküldési jogot kaptak, azaz képviseltethették magukat az országgyűléseken. A prédikátortestület célja a rendi jogok mellé az egzisztenciális függetlenség, vagyis a papválasztás és a jövedelmek ellenőrzésének megszerzése volt. A prédikátorok a jobb jövedelem és a kisebb függés miatt amúgy is a mezővárosokba törekedtek. A puritán prédikátorok és a mezővárosok összekapcsolódását jelzi, hogy többségük mezővárosokból származott és ott is szolgált.¹¹⁸ Ezt az összekapcsolódást növelte, hogy fizetség gyanánt a prédikátorok földet, esetleg szőlőt kaptak, így ők is bekapcsolódhattak az árutermelésbe, például bér munkást használtak, borral kereskedtek.

A mezővárosok és a prédikátorok együttmenetelését a puritán mozgalomban előse-gítette a közös élethelyzet – az egyházi és világi hatalmakkal szembeni közös érde-ken – kívül még két mozzanat. Egyrészt a külföldi egyetemeket megjárt prédikátorokat helyezte az egyház a mezővárosokba, a puritán eszméket ezek a prédikátorok hozták haza és terjesztették el. Másrészt az ellenreformáció ekkor már megindult a nyugati országrészen, amelynek módszere a földesurak meggyőzése volt, akik patrónusi joguknál fogva az adott templom felekezeti jellegét is megváltoztathatták a hívők és a prédikátorok akarata ellenére. Az északkeleti országrész hét vármegyéjében¹¹⁹ pedig éppen a puritán mozgalom előestéjén nőtt meg az ellenreformáció veszélye, mivel Bethlen Gábor halála után ezek a megyék a nikolsburgi béke (1621) szerint visszakerültek a Habsburg-uralom alá. A puritán mozgalom kiinduló bázisai, Borsod, Abaúj és Zemplén is e hét, 1629-ben visszakerült megye közé tartozott.

¹¹⁷ 1559-től törvény mondta ki Erdélyben, hogy az egyházi ügyekben a zsinat csak rendek és patrónusok bevonásával határozhat.

¹¹⁸ Herepei János: Polgári irodalmi és kulturális törekvések a század első felében. In Keszérű Bálint (szerk.): *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmainak történetéhez*. I. kötet. Budapest–Szeged, JATE, 1965; Herepei János: Apáczai és kortársai. In Keszérű Bálint (szerk.): *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmainak történetéhez*. II. kötet. Budapest–Szeged, JATE, 1966.

¹¹⁹ Abaúj, Bereg, Borsod, Szabolcs, Szatmár, Ugocsa és Zemplén vármegye.

A prédikátorok helyzete azonban meglehetősen kétértelmű volt. Gyakorlatilag az egyháziak a reformáció után is külön rendet alkottak (*ordo ecclesiasticus*). A négy bevett vallás papjai nemesi kiváltsággal bírtak, azaz adómentesek voltak, hadakozásra és katonai állítására nem voltak kötelezve, bírtak a *privilegium foris* (tehát csak egyházi hatóság előtt voltak perelhetők), és lényegében a papság saját magából töltődött fel. Az egyházmegyét nem a gyülekezetek, hanem a prédikátorok alkották és igazgatták. Az egyházfegyelem gyakorlása a lelkészek kezében volt. A presbiteriánus visszahatás előtti időben, Geleji Katona István püspöksége (1633–1649) alatt terjedt el, hogy a püspök elmozdíthatott vagy megtarthatott papokat, áthelyezhette vagy hivataluktól megfoszthatta őket.¹²⁰ A prédikátorok érdeke közös volt a laikus tömeggel az egyházi hierarchia és a patrónusok elleni harcban, de megegyezett a felsőbbiségekkel abban, hogy fenntartsa a rendi előjogait és befolyását az egyházban és a vallásgyakorlásban. Ezért sem vett részt egyértelműen a prédikatori testület a világiak és egyháziak közti fal bontását célzó puritán mozgalomban. Egy részük számára fontosabb volt a vallásosság növelése, a világiak és egyháziak közti különbség felszámolása. A másik rész számára a rendi privilégiumok, a társadalomban és az egyházban betöltött hely megőrzése volt a lényegesebb, ezért is viselkedett kétértelműen a prédikatori testület a puritán mozgalommal szemben: egy része behozta és támogatta az eszméit, a másik tiltotta.

A puritán mozgalom hazai központja az északkeleti országrész volt, az a bizonyos hét vármegye és a Partium. Ez a terület volt Bocskaitól Rákócziig a társadalmi-politikai mozgalmak bölcsője. Az ország ebben a sarkában a nemesség is támogatta a mozgalmakat. Itt volt a *zöld vár*, a lápos-mocsaras erdőség a Tisza zugaival tarkítva, ahová a szökött katonák, a bujdosó nemesek, a kiugrott prédikátorok „kiálltak”. Már földrajzi adottságai miatt is kedvező volt ez a terület a világi és egyházi hatalmakkal, tekintélyekkel való szembeszegülésre. Ezt a hajlamot növelte ennek a térségnek a politikai helyzete. Három országrész találkozott itt – Erdély, a Habsburg országrész és a Török Birodalom –, ezért itt egyfajta *senkiföldje*, határvidék (*frontier*) alakult ki. Ezt még tetézte, hogy 1621–1629 és 1645–1648 között hét vármegye átkerült az Erdélyi Fejedelemség uralma alá, továbbá a földbirtokosok jelentős részének birtoka volt a szomszédos állam területén is, mindez pedig növelte az ellenszegülés lehetőségét. A világi hatalom itteni gyengesége nem tette lehetővé a vallási újitók elleni ortodox fellépés hathatós világi támogatását. A mezővárosok kiállhattak az egyházi előljárók által eltiltott prédikátoraik mellett, mivel a világi hatalom keze nem ért el a határvidékre. (Nem úgy, mint Péchy Simon és a szombatosok esetében Erdélyben.)

Ez a térség tehát hajlamos volt az újításokra, ellenszegülésre, lázadásra az autoritások ellen, ezért termékeny talajra hullhattak a puritanizmus magvai. A magyar református diákok 1623-tól kezdték el látogatni a hollandiai Franekeri Egyetemet a német egyetemek helyett, amelyektől a 30 éves háború elvágtá őket. Ekkor került oda Angliából Ames, Perkins híve is, aki a puritán kazuisztika megteremtője volt. De ott tanított

¹²⁰ Pokoly József: *Az erdélyi református egyház története*. IV. kötet. Budapest, az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület Állandó Igazgatótanácsa, 1905. 86–102.; Csorba Dávid: *A zászlós bárány nyomában. A magyar kálvinizmus 17. századi világa*. Debrecen–Budapest, Kálvin, 2011.

Johannes Maccovius skolasztikus református is. Azonban az oda vetődő magyarokra inkább Ames vallási és társadalmi radikalizmusa, erős vallásossága hatott. Ez is jó példa Weber választó vonzódás elméletére, amikor két jelenség nem okságilag vagy funkcionálisan kapcsolódik össze, hanem a belső strukturális hasonlóságai miatt. Az Ames által hirdetett puritanizmus megfelelt a mezővárosi prédikátorfiak mentalitásának. A rendes út ezután az volt, hogy áthajóztak Angliába, és ott megismerkedtek más puritánokkal is (Ames és Perkins mellett Lewis Bayly, Alexander Grosse, Arthur Hildersham, Richard Rogers, John Cameron hatása érezhető a hazai puritán írásokban).¹²¹

A 16. századi protestánsok meglehetősen közömbösek voltak a cselekvéssel kapcsolatban – hiszen a jó cselekedetek közömbösek az üdvösség szempontjából –, azonban a gyakorlatban jelentkező cselekvési problémák hatására kezdte el Perkins és Ames a cselekvést hangsúlyozni a katolikus kazuisztika átvételével.¹²²

Sokáig a protestánsok nem foglalkoztak a cselekvési tanácsadással, hiszen a jó cselekedetnek nincs jelentősége az üdvözülésben. A tanácsadó irodalom hosszú ideig katolikus volt, amely a *járás* metaforát használta: miközben Mózes zsidói elgyalogoltak Egyiptomból a Kánaán földjére, a belépés feltételeként megjavultak. A keresztény életét is hasonló vándorlásként fogták fel, ezért a helyes élet *kalauzt* igényelt. A reformáció kezdetének két legnépszerűbb cselekvési tanácsadó könyve Erasmus *Enchiridionja* és Loyolai Szent Ignác *Lelkigyakorlatos könyve* volt. Az Erasmus életében ötvenötször megjelent *Enchiridion* „az erények útjára” vezető, „az életre vonatkozó rövid szabályzat” az ellenséges világban, a „keskeny út” megmutatása.¹²³ Mivel a világ ellenséges, a bűnök mindenfelől támadnak, ezért a kereszténynek folytonosan örködni, vigyázni és küzdenie kell. A *conditio humana* megkívánja az embertől a folytonos ítéletalkotást, „ám aki önmaga nem tud ítélni, de másra se hallgat, ha az okos szót szól, az már a haszontalan ember”.¹²⁴ Az egyént azért nem szabad magára hagyni, mivel a bűn miatt „az isteni befolyásra belénk írt törvénynek alig látszanak a nyomai”,¹²⁵ és emiatt kell ítéletet alkotnia, de ugyanakkor problémás a jó ítélet. Erasmus az apostoli tanításra hivatkozva¹²⁶ az intenciót hangsúlyozta. A platonista hagyományt folytatva a szenvedélyeket és a vágyakat a néphez vagy a söpredékhez hasonlította, a sas értelmet pedig az uralkodóhoz.

Loyolai Szent Ignác *Lelkigyakorlatos könyve* a lelkiismeret vizsgálata. A célja szintén az, hogy „eltávolítson magától minden rendetlen hajlamot, és miután azokat eltávolította, keresse és megtalálja az isteni akaratot, hogy életét aszerint rendezze és a lélek üdvösségét elnyerje”.¹²⁷ Ennek módja, hogy „visszaemlékezünk, hányszor követtük el azt a meghatározott bűnt vagy hibát [...] *Menjünk végig minden órán vagy időszakon,*

¹²¹ Trócsányi Berta: *Magyar református theológusok Angliában a XVI. és XVII. században*. Debreceni angol dolgozatok, 1944. 6.

¹²² Bővebben lásd Molnár (2016) i. m. (57. lj.).

¹²³ Erasmus: *Krisztus fegyverzetében avagy Az üdvösségre vezető élet szabályainak kalauza*. Budapest, Szent István – Új Ember, [1503] 2000. 7, 59.

¹²⁴ Erasmus idézi Hésziodoszt. Erasmus [1503] (2000) i. m. (123. lj.) 33.

¹²⁵ Uo. 59.

¹²⁶ Gal 5:16 és Róm 8:13.

¹²⁷ Loyolai Szent Ignác: *Lelkigyakorlatos könyve*. Budapest, Szent István Társulat, [1548] 1986. 35.

a felkelés órájától kezdve a jelen vizsgálat órájáig és pillanatáig.”¹²⁸ Az embernek saját magától kell „óráról órára vagy időpontról időpontra” számon kérnie a gondolatait, majd a szavait és végül a cselekedeteit.¹²⁹ (Kiemelés – M. A. K.) Loyolai Szent Ignác a folyamatos önvizsgálatot, reflexiót várta el a hívektől, mivel ez a bűntől való megszabadulás útja és a lélek elrendezése. Ebből a lelkigyakorlatból (lelkiismeret-vizsgálatból) alakult ki a naplóírás szokása.

Erasmus és Loyolai Szent Ignác írásait követte a kazuisztika évszázada, az 1556–1656 közti időszak.¹³⁰ A *casus conscientiae* a tridenti zsinat utáni katolicizmus műfaja lett. Juan Azor *Institutiones Morales* című munkája új műfajt, a problémák módszeres kibontásának és megoldásának műfaját teremtette meg. A 17. század végén Hermann Busenbaum *Medulla theologiae moralis* (1645) és Antonio Escobar Mendoza *Liber theologiae moralis* (1645) című műve bestsellerek voltak, az előbbi kétszáznál több, az utóbbi negyven kiadást ért meg.¹³¹

A kazuisztika a figyelmet a cselekvés belső vonatkozásai felé fordította: az intenció és a helyzet alapján ítélte meg a cselekvéseket. (Ez a cselekvés jó vagy rossz? Megtehetem vagy sem?) A jó lelkiismeret azt jelentette ebben az irodalomban, hogy az egyénnek nemcsak Istent és a Törvényt kell ismernie, hanem a helyzetet és a saját motivációját is. A kazuisztika azon a feltételezésen alapul, hogy a keresztény tanítás alkalmazása problémákkal jár a sokféle helyzethez, és ezeket segítene megoldani a műfaj, és eszköznek szánták arra, hogy a keresztény eligazodjon a *conditio humanában*, a konfliktusos morális és politikai igények, a lelkiismeret és a hasznosság esetleg ütköző követelményei közt. Jelentős szerepet adott a körülményeknek, az egyes eseteknek a cselekvés erkölcsi jelentésének és jelentőségének megítélésében. A kazuisztika a bizonytalan és kontingens helyzetek, kételyek, sokféle és ütköző elvárások, a *conditio humana* kiismerhetetlen homályossága, a szándékok és vélemények bizonytalansága terméke volt, amelyek mind értelmezést és döntést,¹³² módszeres és folytonos erkölcsi reflexiót igényeltek. Ezért a kontingencia mellett az ember szabadságát hangsúlyozta az emberi cselekvésekben (a cselekvő mindig dönthet másképp is), azonban az ember végessége miatt a döntése sosem lehet tökéletes. Bár a kazuisztika a tomista optimizmust hozta magával, amely azon a feltételezésen alapul, hogy a világ kiismerhető és az ember az értelmét használva képes benne jól dönteni, de utalt a megismerés valószínű és a döntések esendő voltára. Az okoskodás nemcsak cselekvési indokokat képes találni, de egyben cselekvésre is indítja az okoskodót. Ennek megfelelően a kazuisztika nem fogadta el vagy értékelte le

¹²⁸ Uo. 44.

¹²⁹ Uo. 49.

¹³⁰ James F. Keenan – Thomas A. Shannon: *The Context of Casuistry*. Washington, Georgetown University Press, 1995. Slights szerint 1564 és 1660 között hatszáz kazuisztikát publikáltak. Lásd Camille Wells Slights: *The Casuistical Tradition in Shakespeare, Donne, Herbert and Milton*. Princeton, Princeton University Press, 1981.

¹³¹ Hermann Busenbaum: *Medulla theologiae moralis*. Munster, 1645; Antonio Escobar Mendoza: *Liber theologiae moralis*. Lyon, 1645.

¹³² John A. Gallagher: *Time Past, Time Future: An Historical Study of Catholic Moral Theology*. Mahwah, Paulist Press, 1990.

a perplexusok létét, ami a világ erkölcsi abszurditását és az ember reménytelen tudatát vonhatja maga után.

A kazuisztika megpróbálta a partikuláris (rendezetlen) emberi helyzeteket az erkölcsi rend képzetéhez igazítani. Alapfeltevése szerint létezik Törvény, de a világ végtelen módon eltér attól. A problémája az, hogy a Törvény alkalmazása az egyedi, partikuláris helyzetekre és cselekvésekre sosem automatikus, azonban a sokféle és eltérő helyzet és cselekvés ez a fajta gondolkodás szerint nem eredményezhet relativizmust. A kazuisztika az erkölcsi dilemmákat értelemmel feloldhatónak tartotta: a megoldás a Törvény ismeretének összekapcsolása az egyes, a partikuláris ismeretével. Ezért ez a gondolkodás a szembeállítások és értelmezések, elnevezések és kategorizálások végtelen sorozatát alkotta meg, amit Luther szórszálhasogatásnak nevezett. A lelkiismeret a kazuisztikában a folyamatos észlelő és értelmező képesség lett, ami némelyeknél inkább döntést, másoknál inkább következtetést tartalmaz.

A kazuisztikában leírt egyén nemcsak azért volt felelős, hogy ne sértse meg a lelkiismeretét, hanem a lelkiismerete alakításáért és működéséért is. A kazuisztika folytatta Arisztotelész tanítását arról, hogy a megszerzhető tudás jellege változik a tárgytól függően, és az emberi ügyek terén olyan biztos tudás nem szerzhető meg, mint a geometriában. A kazuisztika embere erőfeszítésekkel tesz szert a tudásra, de nem megvilágosodással, hanem lépésről lépésre, a kazuista előfeltevése szerint. Minden ilyen lépésben benne van burkoltan, hogy még több megismernivaló van.

Francis Bacon 1589-ben még arról panaszkodott, hogy nincs protestáns kazuisztika. „Ők [a prédikátorok] nem adnak iránymutatásokat *ad casus conscientiae*, így az emberek bizonytalanságban hagyják afelől, hogy az egyes cselekedetük törvényes volt-e vagy sem.”¹³³ (Kiemelés – M. A. K.)

Thomas Hill a *Quatron of Reasons*-ban (1600) panaszkodott arról, hogy a katolikusoknak micsoda előnyük van a kazuisztika miatt, míg a protestánsok nem foglalkoznak a lelkiismeret bajaival. Egy nemzedékkel később Ames még mindig a protestáns kazuisztika hiánya miatt búslakodott:

„A gyakorlati tanítás nagyon hiányzik, és e hiány az egyik fő oka bizonyos kötelességek elhanyagolásának, amelyek igen szorosan kapcsolódnak az istenes és keresztény élethez [...] Az ilyen dolgokkal az előforduló sokféle esetnek megfelelően foglalkoztak a lelkészek találkozói [...] Izrael fiainak nem szabad a filiszteusok közé menni (azaz a mi diákjainknak a pápista szerzőkhöz fordulni) az elméjük csiszolásáért.”¹³⁴

Bár Róma tekintélyét elutasították, a katolikus kazuisztikát átvették a puritánok.

Már Perkins előtt létezett Angliában gyakorlati teológia, cselekvési tanácsadás (John Foxe, Thomas Wilcox, Edward Dering, Robert Greenham), ám a kazuisztikát ő vitte

¹³³ Idézi Ian Breward: William Perkins and the Origins of Puritan Casuistry. In *Faith and a Good Conscience*. London, Puritan and Reformed Studies Conference, 1962. 4.

¹³⁴ William Ames: *Conscience With the Power and Cases Thereof*. Amszterdam, [1639] 1975.

át a jezsuita Robertus Bellarminustól¹³⁵ a puritanizmusba, és alapította meg a puritán változatát, amelyet azután Cambridge-ben tanított.¹³⁶ Perkins és a puritán kazuisták a 16. század végétől nemcsak vitairatokat írtak, nem a vitatkozás tudományára akartak oktatni elsősorban, hanem a helyes, jó életre. A kazuisztika hatására terjedt el az ön-életírás, a napló műfaja, amelyek egyfajta *subsequens* lelkiismeretként az események, cselekvések után íródtak, vagyis értelmezték azokat.

Amesnél a teológia az Istennek élés, a cselekvés tudománya volt. A tantételek helyett a hívő szubjektumára, az egyéni benső vallásosságra helyezte a hangsúlyt.¹³⁷ Teológiájának középpontjában a lelki élet, az Isten számára felajánlott erkölcsös élet állt. A cselekvés, a gyakorlati teológia – ami Perkins és Ames nyomán a katolikus (jezsuita) kazuisztika protestáns változata volt – hatását mutatja Keresztúri Bíró Pál¹³⁸ *Egyenes ösvény*¹³⁹ című könyve, de a katolikusoknál, illetve az angol és német protestánsoknál elterjedt kazuisztika a magyar nyelvterületen marginális volt. Sok szerzőnél olvasható a gyakorlati teológia igényének megfogalmazása, de a magyar nyelvterületen a prédikáció maradt az uralkodó műfaj.

Ennél fontosabb volt a kor magyar reformátusai számára az egyházi programja: az egyház a gyülekezet. A hívő önkéntesen tartozik az egyházhoz és autonóm, akárcsak a gyülekezet. Az utóbbi szuverén – rendelkezést, kötelező irányítást másztól nem fogadhattott el. Ezért nincs szükség sem hierarchikus egyházszervezetre, sem püspökre, a zsinat pedig csak tanácskozó jellegű. Ames kongregacionalizmusa vagy independentizmusa nagy visszhangra talált a magyaroknál. Martonfalvi Tóth György *Tanító és cáfoló teológia* című műve¹⁴⁰ tükrözi leginkább ezt az independens-kongregacionalista szövetségteológiát. (Ez utóbbi szerint az egyház az önkéntes szövetségre lépett hívők gyülekezete. Ennek tagja nem lehet senki sem beleszületéssel, csak arra alkalmas korban, önkéntes hitvallással, külön felvétellel. Csak a gyülekezet az egyház, ami kívül és felette van, az nem az egyház része. Ez a gyülekezet jogosult lelkészt, tiszteket választani, és nem a világi magisztrátus.) Bár most elsősorban a puritánok gyakorlati teológiája, az életvitel és a vallásosság megváltoztatásának igénye a fontos, meg kell jegyezni, hogy a kor magyarjait nem pusztán vagy nem elsősorban ez, hanem az egyházszervezetre és a társadalomra vonatkozó tanok vonzották.

A puritán eszmék 1630 körül jelentek meg Erdélyben. Ekkortól tanított Gyulafehérváron Johann Heinrich Bisterfeld, akin keresztül a magyarok kapcsolatba kerültek

¹³⁵ Bár létezett protestáns kazuisztika már akkor is: Christopher Saint-Germain: *Doctor and Student*. Cincinnati, Robert Clarke and Co., [1518] 1886.

¹³⁶ Ames írta a kellemetlen jezsuita tanítókra célozva: „E dolgokkal a prédikátorok találkozóin foglalkoztunk, ahogyan a sokféle esetben előfordulnak [...] Izrael gyermekeinek ne kelljen a filiszteusokhoz (azaz, a pápista szerzőkhöz) járni”. Ames [1639] (1975) i. m. (134. l.) 1.

¹³⁷ Révész Imre: *Társadalmi és politikai eszmék a magyar puritanizmusban*. Budapest, Akadémiai, 1948.

¹³⁸ Lásd Dienes Dénes: *Keresztúri Bíró Pál (1594?–1655)*. Sárospatak, szerzői kiadás, 2001; Varga Bernadett: „Én pedig mint a sziv nélkül való tsak bolygok.” *Keresztúri Bíró Pál és a Mennyei társalkodás*. PhD, 2013.

¹³⁹ Keresztúri Bíró Pál: *Egyenes ösvény*. Várad, 1653.

¹⁴⁰ Martonfalvi Tóth György: *Tanító és cáfoló teológia*. Debrecen, Debreceni Kollégium, 1679.

a levellerekkel rokonszenvező Samuel Hartlib körével (John Dury, John Pell),¹⁴¹ illetve 1631-ben járt Medgyesi Pál Cambridge-ben és ismerkedett meg Bayly *Praxis Pietatis* című írásával. A cambridge-i egyetem puritánjainál – itt volt a Hartlib-kör központja, a Gresham College is – jelent meg az az elv, hogy a *mindennapi élet is istentisztelet, az igazi keresztény a hitvallását az életével, magatartásával tudja bizonyítani*. A kegyesség olyan, mint a mesterség – meg kell tanulni, és naponta gyakorolni.¹⁴² A Medgyesi Pál fordította *Praxis Pietatis* 1636-ban és 1638-ban már megjelent magyarul, de korántsem keltett akkora feltűnést, mint Tolnai Dali János magyarországi színrelépése ugyanebben az évben. Medgyesi presbiteriánus volt, Tolnai Dali pedig independens. Az anglikán püspök által írt *Praxis Pietatis* nem akarta felforgatni az ortodox kálvinista egyházat, szokásokat, nem bírálta azokat, mint ahogy Tolnai Dali tette.

Az ortodox kálvinista lelkészek már az 1620-as években felfigyeltek a beszivárgó puritán eszmékre, ezért 1630-tól fel kellett esküdniük a *Helvét Hitvallásra* és a *Heidelbergi Kátéra*,¹⁴³ 1630-ban pedig a sátoraljaújhelyi, 1631-ben a nyírbátori zsinat figyelmeztette a külföldön tanulókat, hogy óvakodjanak a puritán szektáktól. Ennek ellenére a Hollandiában tanuló magyar diákok, részben a már otthon megismert puritán eszmék hatására, továbbra is Amest látogatták. Így Tolnai Dali is, aki Bisterfeld hatására indult el el, és előbb Ameshez, majd Angliába ment. 1638-ig maradt Angliában, ahol a Hartlib-körrel és különböző nonkonformista közösségekkel kerül kapcsolatba. Tolnai Dali ezek mintájára kilenc társával szövetséget kötött (lásd 2. függelék).

Ez a szövetség *ecclesiola in ecclesia* típusú szerveződés. A puritánok nem akarták megbontani a református egyházat, csak megjavítani. Tolnai Daliék ezen szövegéből nem derül ki, hogy elfogadják-e a létező dogmákat, szervezeteket, szertartásokat. Itt arról van szó, hogy az egyházon belül akarnak intenzívebb vallási életet élni, és ennek biztosítására hozzák létre a szövetségüket, amelynek fő feladata – ebben a szektákhoz hasonlóan –, hogy egymás hitére, életére vigyázzanak, azt ellenőrizték folyamatosan. Ezzel több mint a *collegium pietatis*. Hazaérve tervszerűen beutazták az országot, igen keményen és szigorúan prédikálva, főleg a püspökök és esperesek tudatlanságát, zsarnokságát, világiasságát és az egyházszervezetet, szertartásokat, szokásokat, tankönyveket támadva. Az egyházi hierarchia azonban felkészülten várta Tolnai Dalt. Az 1638-as debreceni zsinat hitlevelet kért a lelkészekről, amelynek 5. cikke tilt mindenféle egyházi újítást.

„A hitágazatokban s a keresztény vallás más alapjaiban, a szertartásokban, a szentségekben és a magyarországi egyházakban régóta fennálló rendtartásokban magánosan, saját tekintélyével, sokak botrányára és sérelmére senki ne merészljen változtatást vagy újítást tenni, hanem ha megújítandónak tart valamit, az egész egyház megegyezésével, közszinaton történjék az. Vagyis az egész ügyet az egyház ítélete alá bocsássa. A nem engedelmeskedők [...] a polgári hatóság hatalmával kiűztesse az országból.”¹⁴⁴

¹⁴¹ Makkai László: *A magyar puritánusok harca a feudalizmus ellen*. Budapest, Akadémiai, 1952. 56.

¹⁴² Esze Tamás: *A magyar Praxis Pietatis*. 3. köt. Budapest, Könyv és Könyvtár, 1963. 43–79.

¹⁴³ Zoványi Jenő: *Puritánus mozgalmak a magyar református egyházban*. Budapest, 1911. 29.

¹⁴⁴ Uo. 35.

Tolnai Dali csak akkor fogadta el a debreceni zsinat határozatát, amikor a pataki kollégiumba való kinevezése hírére összeülő *megyei* lelkészek egy 8 pontos hitlevelet kértek tőle. Ebben megígérte, hogy megtartja a *Helvét Hitvallást* és a *Heidelbergi Kátét*, új tant nem hoz be, elismeri egyházi feletteseit, engedelmes lesz, felosztatja a londoni szövetséget, nem hoz létre az egyházban külön társaságot, nem támadja a papok személyét, és elfogadja a debreceni zsinat határozatait. Bár Tolnai Dali letette az esküt, már sárospataki székfoglalójában eltért ettől. Ez a székfoglaló az egyház helyes szervezetéről és a magyar református lelkészek szellemi-erkölcsi állapotáról szólt, hevesen támadva őket. Egész sárospataki tevékenységét ez a szellem jellemezte. Tolnai a skolasztikus tankönyvek helyett Petrus Ramus és Ames tankönyveit vezette be. Visszaszorította a latin és a görög nyelv oktatását, helyettük magyar zsoldárszövegeket énekeltetett. Hangsúlyozta az erkölctant, gyakorlati teológiát és etikai beszélgetéseket rendezett. Azonban tanártársai és a diákság fellázadt újításai ellen, és ettől pártfogója, Lórántffy Zsuzsanna sem tudta megvédeni. Így 1642-ben Miskolcra került prédikátornak, de máshol is prédikált. Prédikációiban tovább támadta az egyházi élet katolikus maradványait, és skolasztikus spekulációk helyett gyakorlati célzatú erkölcsi prédikációkat tartott.

Az 1644–1645-ös pestisben az abaúj-tornai lelkészek zöme meghalt, a Tolnai Dali-pártiak kerültek többségbe, így Tolnai Dali esperes lett, és az 1645-ös tállyai zsinaton győzött a puritán szárny. Tolnai Dali hatására a megyében sorra kis vallásos körök alakultak, és így a forrongás a prédikátorokról a laikusokra is áterjedt. Tolnai Dali kihasználva az egyházi hierarchiában megszerzett pozícióját puritán szellemű reformokat vitt végbe: keresztséget csak rendes istentiszteleten, a gyülekezet jelenlétében szolgáltatott ki, egyházlátogatáskor megeskette a kikérdezésénél a lelkészt és a gyülekezetet, terjesztette a házi istentiszteletet, megváltoztatta a prédikálás alakját és tartalmát. Megszüntette a könyvből való felolvasást, eltörölte a perikóparendszert, ehelyett szabadon választott alapigére építette a prédikációit. Hirdette, hogy a kegyesség gyakorlással, önmegtartóztatással érhető el, a hivatalos szertartások elhagyhatók bárki által, nincs rangkülönbség a lelkészek közt, minden lelkész független püspök a saját egyházában. Már Tállyán bevezette, hogy a gyülekezetet hetente *de articulis fidei megvizsgálják*. Csak a gyülekezet előtt keresztelt, amely *jótállt* azért, hogy állhatatos lesz az újszülött és nem lesz tolvaj, gyilkos, hirdette, hogy igehirdetés *bárhol* lehetséges, és *nem csak lelkész* végezheti.

Mindezek az újítások megosztották az egyháziakat és a világiakat egyaránt. A Tokajban összehívott abaúji kerület zsinata kibővült, a Tiszán inneni és tiszántúli terület zsinata lett. A zsinat elítélte Tolnai Dalit az újításai, önkénye, a lelkészekkel való kemény bánása – egy lelkészt paráznaság miatt bezárattat az alispánnal – miatt. A zsinat végül felfüggesztette Tolnai Dalit és puritán lelkésztársait, mivel az újításai felkavarták az egyház nyugalma. Ugyanakkor a zsinat úgy döntött, hogy a külföldről jött lelkészjelöltek csak megelőző vizsgálat után mehetnek állásba és külföldi ösztöndíjakat csak olyan kaphat, aki megesküszik az ortodoxiára, és puritanizmusellenes.

Az 1646-os szatmárnémeti nemzeti zsinatnak is Tolnai Daliék ügye volt a fő témája. Ez a zsinat is az újítások ellen, az egyházi tekintély védelmében döntött. Tolnai Dalit,

Föleséri Mihályt, Sepsei Jánost, Harsányi Jakabot felfüggesztette állásából, és rögzítette az egyházi hierarchiát, ünnepeket. Minden lelkésztől esküt kért az ortodoxia megtartására, és elrendelte a közös (erdélyi–magyarországi) liturgia szerkesztését. Megtiltotta az újítást, mert az szakadást idéz elő. Ugyanakkor a zsinat elismerte, hogy a presbitérium jó intézmény, csak az időt nem találta alkalmasnak a bevezetésére.

A presbitérium intézményének bevezetése az egyik sarkalatos puritán követelés volt, és főleg ezt támogatták a világiak. A presbitérium behozatalának, a *papuralom* megszüntetésének Medgyesi Pál volt a fő szószólója. Az első presbitériumot 1616-ban Pápán hozták létre pfalzi mintára. Ez azt jelentette, hogy az egyház anyagi ügyei továbbra is a patrónus kezében maradtak. A prédikátort a patrónus elbocsáthatta, meghívhatta, a presbitereknek csak tudomásulvételi joguk volt. Az 1630-as pápai zsinat tette kötelezővé a Dunántúlon a presbitériumot, és az első az itteni végvárakban szerveződtek (Veszprém, Kiskomárom, Németújvár).¹⁴⁵ A laikus presbitériumot a végvári vitézek és a mezővárosi polgárok vezették be, ahol a földesúr patrónusi szerepe kicsi volt vagy nem is létezett. A cél a patrónusi uralom teljes felszámolása volt. Ehhez az ideológiát Alvinczi Péter adta, aki szerint az egyházé a templom, és a jobbágyok – mint az egyház tagjai – bírják azt, nem a földesúr. De a presbitérium dunántúli terjedését gátolta, hogy a tagokat nem a gyülekezet választotta, hanem az esperes szemelte ki.

Erdélyben és a keleti országrészben a puritánok kezdték el a presbitériumok szervezését a fejedelem és az egyházi hatalom – amelyek központosított püspöki egyházat kívántak továbbra is – nemtetszése mellett. Az 1646-os nagyenyedi zsinat már elfogadta a presbitériumok felállítását, de csak Erdélyben, és nem kötelező jelleggel. A következő években kiéleződtek az ellentétek. 1649-ben jelent meg Medgyesi könyve, a *Dialogus politico-ecclesiastico*, amelyet a presbiteri rendszernek szentelt. Az egyházi és világi vezetés elkülönülését, a patronátus és a magisztrátus egyházi hatalmának megszüntetését, a gyülekezeti demokráciát kívánta. Ezután adták ki Szatmári Baka Péter írását, amelynek fontos alapelve, hogy a presbitérium isteni jogon alapul, a lelkészek nem függenek egymástól, nem kell állandó liturgikus ima – mint például a Miatyánk –, és a laikus is lehet lelkész.

De szintén ebben az évben jelent meg Geleji Katona István erdélyi püspök kánongyűjteménye is, amely kifejezetten a puritán újítók ellen volt megfogalmazva:

„Senkinek sem szabad [...] az Isten ígijén alapuló hitvallásnak sarkcikkelyei vagy az egyházi fegyelemnek lényeges kánonai ellen [...] nyilván avagy magánosan tanítani. Sőt a hitnek és fegyelemnek nem sarkalatos cikkei ellen sem szabad senkinek magánvéleményt más atyafiak megvetésével, az egyház megzavarásával, vagy a hitben gyengék botránnyával nyilvánosan tanítani, hanem ha lelkét valami nehézség nyomja, azt előbb esperese és szuperintendense előtt, azután az egész zsinat előtt emberséggel [...] illő alázattal előadhatja, hogy az egész dolog a szentírásból megvizsgáltassék és elintéztessék.”¹⁴⁶

¹⁴⁵ Makkai (1952) i. m. (141. l.) 48.

¹⁴⁶ Geleji Katona István: *Egyházi kánonok*. Kecskemét, Szatmári Reform. Egyházmege, 1875. XI. cikk.

A következő cikk pedig a liturgiai újításokat tiltotta:

„Senki se merészeljen azért, akár a hitágazatokban és a keresztyén vallás alaptételeiben, akár a rendtartások s külső szertartásokban és a sákramentumok kiszolgáltatásában, a maga vagy néhány hozzája csatlakozónak tekintélyénél fogva, a közbotrányra – valamely változtatást avagy újítást tenni. Hanem ha csakugyan van valami változtatandó vagy kijavítandó a szertartásokban, azt az egyházmegyei vagy nemzeti zsinaton az egész egyháznak mint szintén a fejedelemnek és a helvét hitvallást követő evang. rendeknek egyetemes akaratával kell létesíteni. Aki másként cselekedni mer, az a maga esere s a több megyebeli testvértársak hozzájárulandó ítélete által a szolgálatról azon püspökség közzsínatáig, amelyben lakása van eltiltatik, és ekkor aztán ha nézete mellett konokul megmaradt és attól semmi esetre el nem áll, örökre letétetik és méltó büntetése elvétele végett az igazhitű törvényszék ítélete alá állíttatik. Ha pedig netalán az történnék hogy az ítélő felek egymástól eltérő nézeteket nyilvánítanak, ez esetben egyik fél hátrányára se hozassék végzés, hanem maradjon meg használatában a régi intézkedés.”¹⁴⁷

Ekkor már terjedtek, jelentős részben a puritánpárti Lórántffy nyomására, a presbitériumok. Tolnai Dali 1649-ben újra sárospataki tanár lett, és a sátoraljaújhelyi zsinat elfogadta a presbitérium elvét. Lórántffy a saját és familiárisai falvaiban felállíttatta a presbitériumokat. Azonban ekkor is megnyilvánult, hogy a mezővárosok parasztpolgárai, a végvári katonák milyen messze vannak a hatalomtól, és a puritán mozgalomban való részvételüket mennyire a vallási-politikai autonómiára, önkormányzatra törekvésük, nem pedig a kegyesség felbuzdulása motiválta. Ahogyan ellenálltak az 1646-os szatmárnémeti nemzeti zsinat döntésének a váradi vitézek, amikor megvédték a zsinat által hivatalától megfosztott Borsai Sepsi Jánost, vagy ahogyan kiálltak a kolozsvári polgárok puritán prédikátorai – Gidófalvi János, Csaholczi János – és a presbitérium intézménye mellett 1649-ben. Azonban Újhely és Tarcál mezővárosokban elküldték a Lórántffy által kinevezett prédikátorokat, és a sárospatakiak – úrnőjük nyomására – sem cserélték föl Tolnai Dalira a régi, nem puritán prédikátorukat, Verőczy Ferencet.

Az 1650-es évek eleji puritánüldözések idején csak Várad vitézei tudtak ellenállni II. Rákóczi György akaratának. Ekkor lett Várad a hazai puritanizmus központja, 1652-től puritánok vezették az itteni kollégiumot. 1653-tól a puritánok, Nagy-Ari Benedek, majd Kovásznai Péter, Szatmári Baka Péter és Enyedi Sándor volt Váradon prédikátor. Amikor Erdélyben üldözték a puritánokat, akkor a Királyhágón innen, egész Bihar a pártjukra állt, és sorra alakultak a presbitériumok a mezővárosi gyülekezetekben.¹⁴⁸ Bihar és Várad azért dacolhatott a fejedelemmel, mert ez a terület volt leginkább kiteve a török támadásnak – 1660-ban el is esett –, itt volt a leggyengébb a központi hatalom akarata, és itt szorult rá leginkább a helybeliek támogatására, közreműködésére.

¹⁴⁷ Uo. XII. cikk.

¹⁴⁸ Lásd Makkai (1952) i. m. (141. l.) 144. Várad, Télegd, Kismarja, Belényes, Szentjobb, Bihar, Szalárd, Örvénd, Nagykereki, Szalonta, Keresztszeg, Borosjenő.

Az 1650-es évekbeli puritánüldözések oka az volt, hogy ekkor kerül Erdélybe Isaac Basire, az 1649-ben a puritánok által lefejeztetett I. Károly gyóntatópapja. A hír hallatán érthető, hogy az eddig sem túl barátságos fejedelem, II. Rákóczi György és a nemesség puritánellenes lett. Megint csak nem vallási, hanem politikai okokból történt a fordulat. A hazai puritánok valláserkölcsei, egyházszerkezeti, liturgiai programja mit sem változott (lásd 3. függelék).

Az 1653-as országgyűlés megismételte az 1572 óta folytonos újítási tilalmat, és a dogmatikai reform tilalmát kiterjesztette a szervezeti és szertartási reform tilalmára. Az újítás javaslatát engedte a törvény, de a mellette való agitációt fej- és jószágvesztéssel büntette. Az 1655-ös debreceni zsinat több puritán prédikátort elmozdított az állásából, sőt a következő évben a szatmári zsinat Nagy-Arit és Kovásznait átadta a világi hatóságoknak, akik börtönbe vetették őket, és csak Lórántffy közbenjárására szabadulhattak ki.

Az 1650-es évek vége fordulatot hozott Erdély és a puritán mozgalom történetében is. II. Rákóczi György belebukott a lengyelországi vállalkozásába. Az őt követő fejedelem, Barcsay Ákos támogatta a puritánokat, Kemény János viszont nem. 1660-ban elesett a puritánok legnagyobb szellemi központja és Erdély kulcsa, Várad. Ezzel megszűnt a váradi kollégium és könyvkiadás, amelyek addig a puritanizmus eszméit terjesztették Magyarországon. Ebben az évben meghalt Lórántffy, és ezzel győzhetett az ortodoxia Sárospatakon, ugyanebben az évben halt meg Tolnai Dali, három év múlva pedig Medgyesi. Azonban ezek az évek nem jelentik a puritanizmus végét, csak a mozgalom lecsillapodását. A puritán gondolkodású Kovásznai lett Erdély püspöke, és a presbitérium rendszere egész Erdélyben elterjedt. Ames *Medulla Theologiae* című könyve kézikönyv lett az erdélyi kollégiumokban, az addig ortodox Debrecenbe pedig 1660-ban vitte be az új eszméket Martonfalvi. Azonban a presbitériumok felállítása nem a világiak demokratikus befolyásához, hanem a földesurak patronátusának átmentéséhez vezetett. A világi befolyás növekedése az 1671-es zsinaton nyilvánvalóvá vált, itt már a presbitériánusok voltak egyértelmű többségben, ám nem a gyülekezeti presbitériumoké lett a döntő befolyás az egyházvezetésben, hanem a fejedelem befolyásolta főkonzisztóriumé.

A puritánok szervezeti reformja tehát csak részben valósult meg. Megmaradt a püspöki rendszer, és nem sikerült a presbitériumok megszervezésével a gyülekezetekre alapozni az egyház életét. A világi befolyás nőtt ugyan, de főleg a fejedelemé és a patrónusoké, és megint nem lett gyülekezeti önkormányzat. Az istentiszteletet is meg akarták tisztítani a katolikus maradványoktól és az egyéni áhítat alapjaira fektetni. Ennek eredményeképpen az 1642-es nagyenyedi zsinat a Biblia olvasását az istentisztelet részévé tette, elterjedt a szabad textus használata, a protestáns énekköltészet és a szabad, formuláktól mentes imádság. A 17. század végére egyszerűsödött az istentisztelet a puritán eszmék hatására. Azonban kérdéses, hogy elterjedt-e a cambridge-i egyetem puritánjainak az az elve, miszerint a mindennapi élet is istentisztelet, és az igaz keresztény a hitvallását a magatartásával is bizonyítani tudja. Egyeseket leszámítva nem derül ki a történeti forrásokból, hogy a puritanizmus valláserkölcsei programja megvalósult volna. A kortársak számára sem ez volt a puritán mozgalomban a fontos (lásd 3. függelék), hanem a puritanizmus szervezeti, szertartásbeli és politikai követelései annak ellenére, hogy

a magyar puritánok radikalizmusa meg sem közelítette az angolszászok politikai radikalizmusát.¹⁴⁹

A jelen téma szempontjából pedig pont az az érdekes, hogy mennyire tudta a puritanizmus átalakítani az emberek életét úgy, hogy az megfeleljen a vallás előírásainak, és hogy mik voltak ezek az előírások. A 3. függelékben közölt levél – valószínűleg nemes – szerzője számára a puritánok valláserkölcsei programja éppen olyan ellenséges, mint egyéb – szervezeti, szertartásbeli stb. – követeléseik. A vallásosabb életet kikényszerítő szigorúbb egyházfegyelmet, a világiasság csökkentését célzó, a vallás előírásainak sokkal jobban megfelelő élet követelését a puritán prédikátorok nyomorgatásaként, uralkodásvágyaként, farizeusságaként élték meg a kortársak. Azaz az intenzívebb, benső vallásosság igénye és ennek az egyházfegyelem eszközeivel való végrehajtása idegen maradt a kor hívőinek egy részétől (lásd 3. függelék 12–13. és 18. cikk).

Weber a *Protestáns szekták és a kapitalizmus szelleme* című tanulmányában azt írta, hogy a *kapitalizmus szellemének* elterjesztésében, a mindennapi életben való általánossá tételében igen nagy szerepe volt a protestáns szekták struktúrájának. Hangsúlyozta, hogy a szekta ellenőrzi az életmódot, és fontosnak tartotta a szekta struktúráját a protestáns etika egyénekbe való belenevelésében. A szekták ezen hatásukat azáltal érték el, hogy hangsúlyozták a helyi vallási közösségek hatalmát, autonómiáját, a világi ellenőrzés fontosságát és az egyének egész életmódjának folytonos megítélését. Azonban hiába terjedt el a presbitérium a magyar reformátusoknál, ha egyrészt a gyülekezeti autonómia nem valósul meg, másrészt a presbitériumokban is a patrónusok, a nemesek befolyása érvényesül, és mint látni fogjuk, tőlük idegen volt a puritánok szigorú valláserkölcse, ahogy a hívek zömétől is. Így a presbitérium nálunk nem játszhatott olyan szerepet, mint az angolszász országok szektáiban, bár formailag alkalmas lett volna rá, mivel az a réteg, amely hangadó, irányító volt benne, idegenül állt a protestáns etika lényeges elemével, az intenzívebb, szigorúbb vallásos élettel, a megélt hittel szemben. Tehát a presbitérium nem akart olyan vallásosságot terjesztetni, kikényszeríteni, mint a nyugati nonkonformista szekták.

A magyar nemesség rendi szellemével eleve ellentétes volt a presbitérium életvezetést ellenőrző, annak betartására szorító tevékenysége is. A nemes, aki nem adózott, csak a király ítéltethetett felette, a világi hatalom által is nehezen fegyelmezhető volt, nem fogadhatta el a vele egyenrangúak vagy alatta állók testülete által személyére szabott fegyelmi döntéseket.

A presbitériumok elvileg alkalmasak lettek volna egy új embertípus, egy új értékrendszer elterjesztésére, de mivel a benne hangadó réteg nem tartozott az új embertípushoz, nem vallotta az új értékrendszert, nálunk ez a szervezeti forma nem hozott az angolszászhoz hasonló hatást.

¹⁴⁹ Lásd Christopher Hill: *Puritanism and Revolution*. Ovington, Pitman Press, 1958; Michael P. Winship: *Godly Republicanism*. Cambridge, Harvard University Press, 2012; Michael Walzer: *The Revolution of the Saints*. Cambridge, Harvard University Press, 1965; John Spurr: *English Puritanism 1603–1689*. London, Palgrave Macmillan, 1998; Christopher Durston – Jacqueline Eales (szerk.): *The Culture of English Puritanism, 1560–1700*. Basingstoke, Macmillan, 1996.

A magyar puritán etika

A szorongás és az üdvbizonyosság jelei

Weber a protestáns etika leírását annak dogmatikai hátterével kezdte. Számára a *Westminsteri Hitvallás* 4 cikkelye alapvető. A kérdés az, hogy eltért-e a hazai kálvinizmus dogmatikai rendszere ettől. A magyar reformátusok dogmatikai alapirata a *II. Helvét Hitvallás* volt. Eredetileg Heinrich Bullinger vallástétele volt, amely igen gyorsan elterjedt. 1566-ban Svájcban és Skóciában, majd 1567-ben a tiszántúli és Tiszán inneni egyházmegyék fogadták el, később pedig a Duna melléki és a dunántúli megyék is. Ez a hitvallás terjedt el Lengyelországban és Franciaországban is, de az angolszász országokban és Németországban nem.¹⁵⁰ Mit ír a *II. Helvét Hitvallás* a Weber számára fontos cikkelyekről?

1. Az ember maga nem képes az üdvözülésre: „Ami pedig a jót és az erényeket illeti, az ember értelmé magától nem ítél helyesen Isten dolgáról [...] a még újjá nem született embernek nincs semmi szabad akarata a jóra, nincs semmi ereje a jó véghezvitelére.”¹⁵¹ „Nem gondoljuk, hogy a jócselekedetek tartanak meg bennünket, és hogy azok olyan szükségesek volnának az üdvösséghez, hogy nélkülük soha senki sem üdvözült volna, mert hiszen egyedül Krisztus kegyelméből és jótéteményeként tartatunk meg.”¹⁵²
2. Az Úr az egyént örök életre vagy halálra választja el: „Isten szabadon és ingyen kegyelméből, minden emberi tekintet nélkül öröktől fogva elrendelte vagy kiválasztotta azokat a szenteket, akiket üdvözíteni akar Krisztusban.”¹⁵³
3. Az Úr döntése titkos, kifürkészhetetlen: „Az úr [...] nem mondta meg, vajon kevesen vagy sokan lesznek-e azok, akik idvezülnek vagy elvesznek, hanem inkább arra buzdított, hogy ki-ki igyekezzék bemenni a szoros kapun. Mintha azt mondaná nem a ti dolgotok ezekről felettébb kíváncsian tudakozódni, hanem inkább arra törekedjete, hogy az egyenes úton bejussatok a mennybe.”¹⁵⁴

Weber a protestáns etika szempontjából utolsóként emelte ki a *Westminsteri Hitvallás* azon cikkelyét, amely szerint az Úr a megváltottak cselekvéseit jóra vezeti, az istentelektől viszont megvonja adományait. Ennek a cikkelynek igen fontos következményei voltak a bizonyosság elérésére szolgáló technikák, azaz végül a gyakorlati etikai követelmények szempontjából. Ebből a tételből levezethető az a sajátos puritán gondolat, hogy a sikeres hívő kedves az úrnak, míg a sikertelen nem. Ez a gondolat érthetően illeszkedett a feltörekvő szorgos polgárok életéhez és tapasztalataihoz, plauzibilis volt, hiszen nem pusztán elfogadta a sikert, gyarapodást, hanem ösztönzött arra: a kiválasztottságunkban

¹⁵⁰ *II. Helvét Hitvallás*. Budapest, Kálvin, [1536] 1981. 12.

¹⁵¹ Uo. 132.

¹⁵² Uo. 154.

¹⁵³ Uo. 135.

¹⁵⁴ Uo. 135.

való megbizonyosodás egyik lehetséges módja, ha életünkben sikereket kívánunk elérni, és el is érzük azokat. Nem állítom, hogy ezt a keresztyén tanítással meglehetősen ütköző gondolatot minden puritán vallotta, de Baxter bizonyosan. Tehát nem pusztán az evilági hivatásvégzés a kiválasztottság felőli meggyőződés útja, hanem az Úr adományai révén *kézzelfoghatóan, anyagilag is sikeres* a kiválasztott.

Ez a gondolat sokkal halványabban található meg a magyar puritánoknál, és ennek bizonyosan egyik oka az is, hogy a hazai kálvinizmus alapvető dokumentumai eltérnek ebben a *Westminsteri Hitvallástól*, vagy talán ezért sem terjedt el itt a *Westminsteri Hitvallás*. Egyedül a *Heidelbergi Káté* 63. kérdése tartalmaz valami hasonlót: „Nincsen hát semmi érdemük a mi jó cselekedeteinknek, holott Isten azt ígéri, hogy azokat mind e földi, mind a jövődöbeli életben megjutalmazza?” Az alábbiakban bemutatom majd, hogy a magyar puritanizmusban gyenge az a gondolat, amely a világi sikert összekapcsolja a kegyelmi állapottal. Ez összefügg azzal is, hogy a magyar puritanizmus jóval kevésbé hangsúlyozta az aktivitást, mint a Baxter-féle.

Kálvinnál szükségszerűen következett az istenismeretből Isten szolgálata, ami az Ő dicsőségét szolgáló *élet*,¹⁵⁵ ezért teológiájának gyakorlati jellege volt. Ezt fejlesztette tovább Perkins, akinek köszönhetően a puritánok célja az lett, hogy az életet *minden részletében* Isten törvénye alá rendeljék, és neki szenteljék. A tantételek reformját az élet reformjává akarták változtatni. Elveiket megélni, megvalósítani törekedtek, hogy jó lelkiismeretüket megőrizhessék a világban. A 17. századi puritán teológiának a keresztyén *életre vonatkozását* hangsúlyozták, ezért írásaik nagy része kifejezetten *gyakorlati-építő, tanácsadó* célt szolgált, főleg a praxis módjával, szabályaival foglalkozó *conduct bookokat* írtak.

A hazai puritán irodalom *praxisirodalom*. Egyrészt azért, mert a mindennapi életben, a gyakorlatban is felmerülő cselekvési kérdésekre akar válaszolni. Pápai Páriz írja a *Keskeny út* című műve ajánlásában, hogy az *in praxi* keletkező gondolatokra, kételkedésre akar válaszolni *azok nyelvén, akikben ezek felmerültek*, és ez az ajánlás igencsak összecseng Baxter könyvének – amely a weberi ideáltípus alapja – ajánlásával. Másrészt azért, mert ezek a könyvek kimondva vagy kimondatlanul is cselekvési, életvezetési szabályokat adnak a hívőknek. „Mit kelljen tehát immár énnekem cselekednem?”¹⁵⁶ „Mit kell ezután mindjárt művelni?”¹⁵⁷ „Mit kell cselekednem?”¹⁵⁸ – kérdezik a hívők ezekben a könyvekben, de nem ezek a kérdések teszik ezeket gyakorlati, tanácsadó könyvekké, hanem a puritanizmus lényege, amely a hitet és a cselekedetet, életvezetést igen szorosan összekapcsolja. Így ezek a művek nem is állnak másból, csak tanácsokból az élet helyes vezetésére.

A puritanizmus nagy gondot fordított a *praxis pietatisra*. Elevenné tette az egyéni vallási életet. A hívőnek gyakorolnia kellett magát a kegyességben, főleg úgy, hogy

¹⁵⁵ Bodonhelyi József: *Az angol puritanizmus lelki élete és magyar hatásai*. Debrecen, 1942. 6.

¹⁵⁶ William Perkins: *Kettős kereszt*. Debrecen, 1685. 5.

¹⁵⁷ Medgyesi Pál: *Lelki ábéce*. Budapest, Egyetemi Nyomda, [1645] 1940. 79.

¹⁵⁸ Kézdivásárhelyi Matkó István: *Kegyes cselekedetek rövid ösvénykéje*. Szeged, 1666. 6.

rendszeresen vizsgálja önmagát, gondolatait és tetteit, elmélyedő belső lelki életet él. A keresztyén élet számukra megvalósítandó *feladat* lett.¹⁵⁹

A puritanizmusnak e vonása egyaránt jellemezte az angol és a hazai mozgalmat. A hazai puritán irodalomban is sok a *gyakorlati, építő* jellegű írás. Ez azért fontos, mivel a protestáns etika ideáltípusának ez az egyik alapvető eleme, és a hazai puritanizmus elsősorban a weberi ideáltípus szempontjából érdekel.

Minden vallásnak van természetesen hatása az emberek mindennapi életére, cselekedeteire, gondolkodására. De ritka az a vallás, amely minden hívő számára naponként, percről percre megélt hitet, azaz folytonos önvizsgálatot kíván meg. Olyan erős hitet, amely a vallási előírásoktól való legkisebb eltérést sem engedi meg. Természetesen papok, szerzetesek, szakértők minden vallásban voltak, de általában a hívők tömegétől nem várták el a hit folyamatos *megélését*, a vallás parancsaival tökéletesen egyező életvezetést. Nyilvánvalóan nemcsak a puritanizmus volt ilyen vallás, de itt igen erős volt ez a kíváncsóság.

A hazai puritánoknál megtalálható ez az igen fontos elem, vagyis a gyakorlati racionalizáció. A hazai puritán szerzők mindegyike hangsúlyozta, hogy az igaz hit megkívánja a jó, helyes, a törvénnyel összhangban lévő cselekedeteket. A rendszeres, a vallási előírásokkal megegyező életvezetésre Weber ideáltípusa szerint a predesztinációból fakadó szorongás kényszerítette a híveket. A kérdés csak az, hogy kelt-e szorongást, megváltási pánikot a predesztináció tana, és ha igen, akkor hogyan oldja fel a vallás ezt az érzést.

A predesztinációtanból következő megváltási szorongás és a *certitudo salutis* problémája a hazai puritán irodalomban is igen erős volt. A hívő üdvözülésével kapcsolatos kétségét kiolvashatjuk a katekizmusokból, tanácsadó művekből. Például Pápai Páriz *Keskeny út* című könyvében megfogalmazódik a kérdés:

„Megtudhatja-e az ember, hogy ő választott fia vagy leánya Istennek?”¹⁶⁰ A probléma fontosságára utal az a tény, hogy a könyvben még több alkalommal merül fel ez a kérdés: „Nem tudom, elválasztott vagyok-e, avagy nem? [...] Holott nem tudom mit rendelt Isten felőlem? [...] Miből tudhatom meg, hogy Isten elmémet s akaratomat így megtérettetté? [...] Honnan tudhatom én azt, hogy igaz hittel vagyok megigazulva? [...] Hogy lehetek én arról bizonyos, hogy én is ez kegyelemben részes vagyok?”¹⁶¹

A szorongás létére, fontosságára utal bizonyos körökben, hogy igen sok mű felteszi ezeket a kérdéseket:

„Meg akarod tudni, ha egyike vagy-e a Krisztus választott juhainak?”;
„Mik azok a jelek, amiből megtudhatja ki-kí, hogy igaz hite van?”;
„Micsoda jelekből ismerheti meg ember, hogy ő Istenhez igazán megtért s penitenciát tartott?”;

¹⁵⁹ Bodonhelyi (1942) i. m. (155. l.) 10.

¹⁶⁰ Pápai Páriz (1647) i. m. (59. l.) 18.

¹⁶¹ Uo. 48, 55, 67, 72.

„Honnan tudod azt meg ha te vagy-é abban az Anyaszentegyházban vagy nem?";
 „Megismerhetem-é hívott-é az Isten az ő szőlőjébe már engem vagy nem?";
 „Miről tudom én megismerni, hogy az Istennek Szent Lelke vagyon bennem és meg is marad énelem?";
 „Honnan tudhatom biztosan, hogy biztosan ismerem Krisztust?";
 „Mik által juthatunk mi ennek a kegyelemnek a megérzésére?";
 „Honnan lehetek én bizonyos, hogy én az örök életnek megcsalhatatlan képpen örököse lehessenek?";
 „Hogy lehetnek bizonyosok üdvösségikről?";
 „Micsoda jelekből ismerhetem én meg, hogy ha vagyon-é énbennemem olyan hit, avagy nincsen?";
 „Micsoda jelekből ismerhetném én jól meg, hogy ha vagyon énbennem ilyen jó megtérés, avagy nincsen?";
 „Vajon miképpen tudhassam meg, hogy a Krisztus kevés számú seregében vagyok?";
 „Hogy hogy lehet valaki bizonyos üdvössége felől lelkiismeretiben?";
 „Mivel tudhatja meg az ember, hogy ő hathatóképpen elhivatott?"¹⁶²

Érdemes megjegyezni, hogy e kérdések nem pusztán a megváltási szorongást fejezik ki, hanem feltételezik azt is, hogy Isten döntésének, a kiválasztásának vannak *jelei*, amelyek az ember számára *megismerhetők*.

Ami ennek a szorongásnak a meglétére utal az irodalomban, az főleg az, hogy a puritán művek zöme tekintélyes részt szán a megbizonyosodás, a *certitudo salutis* problémájának, azoknak a *módszereknek*, ahogyan a hívő megbizonyosodhat a kiválasztottságáról.

Weber szerint a puritanizmus a hívekben keletkező szorongást két módon oldotta fel. Egyrészt a hívőnek kiválasztottnak kellett éreznie magát. Ha nem érezte annak magát, akkor ez volt a jele kárhozatra ítélt voltának. Másrészt a weberi ideáltípus szerint a fáradhatatlan hivatásvégzés, az evilági aszkézis űzheti el a kételyt, és adhat bizonyosságot a kegyelem elnyeréséről.

A hazai hívőnek is hinnie kellett elválasztott voltát, ha nem hitte, akkor ez a kegyelem hiányát jelezte. Ezt írja elő a *II. Helvét Hitvallás* is:

„[m]indenkire nézve jó reménységgel kell lennünk és senkit sem szabad vakmerően az elvetettek közé számlálnunk [...] Mert az evangelium prédikálását kell hallgatni és annak kell hinni és kétségtelennek kell tartani, hogy ha hiszel és Krisztusban vagy, akkor kiválasztott vagy.”¹⁶³

¹⁶² Medgyesi Pál: *Praxis Pietatis*. Debrecen, 1636. 141.; Csúzi Cseh Jakab: *Kincses Tárház*. Patak, 1660. 12. és Csúzi Cseh Jakab: *Lelki Bölcsességre Tanító Iskola*. Debrecen, 1680. 126.; Diószegi Kis István: *Kiosztott Talentum*. Debrecen, 1679. 46, 268.; Selyei Balog István: *Útitárs*, Várad, 1657. 143.; Enyedi Fazekas János: *A lelki álmoból való felserkenésről*. Várad, 1652. 104, 164, 198.; Mikolai Hegedűs János: *Biblia tanúi*. Utrecht, 1648. 7. Kézdivásárhelyi Matkó István: *Kegyes lelkeket idvességre tápláló Mennyei Élő Kenyér*. Kolozsvár, 1691. 77, 89.; Nógrádi Mátyás: *Idvösség Kapuja, sőt a Menyország csallhatatlan uta*. Kolozsvár, 1672. 1033.; William Perkins: *A lelkiismeretnek akadékiról*. Amszterdam, 1648. 81.

¹⁶³ *II. Helvét Hitvallás* (1981) i. m. (150. l.) 135–136.

Így ez a gondolat általánosan elterjedt volt a hazai kálvinistáknál, tehát a puritánoknál is:

„Istennek kegyelme felől pedig ne kételkedjünk.”;

„Honnan következik ennek a bizonyosságnak megérzése? A hitnek és megtérésnek érzéséből”;

„Nemcsak e reménység, hanem a hit is bizonyosokká tész-e hát minket idvességünk felől? Ugy”;

„Bizonyosoknak kell-e lennünk megigazittatásunk és bűnünk bocsánata felől? Ugy”;

„Az igazak az Istennek ő hozzájuk való szerelméről bizonyosok lehetnek, és szükséges is, hogy legyenek az 6 hitekből, mely őbennek vagyon”;

„Az Istennek fiai és leányai bizonyosok lehetnek, sőt lenni is kell. Szükségesséppen ez életben bizonyosoknak idvességek felől”;

„Bizonyosnak is kell ő néki lenni ez életben, ama boldog és dicsőséges állapotul a következő életben”;

„Megkíváncsatik, hogy az Isten népe igyekezzék az ő idvessége felől való bizonyosságra? Igen”;

„Micsoda jegyei vannak az elválasztásnak? [...] Az Isten lelkének belső bizonyoságtétele, ki elhitei a mi lelkünk ismeretivel, hogy mi Istennek fiai vagyunk”;

„Az isten elválasztásnak pecsétí szívekben nyomtatott és azok az elválasztások felől bizonyosok.”

Az igaz keresztény így gondolkodik:

„Én tudom hogy az Isten engem el nem kárhoztat és pokolra nem vét.”;

„Én tudom bizonyára, hogy én igaz és idvezülendő hittel felruházott ember vagyok [...] oly bizonyos vagyok én az idvességemről, mintha szintén nyilván és világosan az én nevem a szent írásban [...] ki volna irattatván és elhiszem, hogy én az Istennek választott edénye vagyok”;

„El hittem magammal, hogy én minden bizonnyal az Krisztusnak tagja vagyok, az ő nyája közül való”;

„Miképpen mutatta meg az ő hitit? bizodalommal hitt az Istennek ígéletiben”;

„Az következő cselekedeti peniglen Istennek az kegyelemnek gyümölcsei [...] akaratot és kívánságot ad neki, hogy hidgyen és oly kegyelmet mely meggyőzze ez kételkedést, és az kétségben való esést”;

„Valahányszor az Istennek irgalmasságáru kételkedet, te magad mind annyiszor az Istennek igiretitől kirekesztet”;

„Az élő hit [...] munkálkodó elevenességét és elevenítő hathatós cselekedeteit megmutatja sokképpen [...] A hit által naponként beljebb vitetünk az örökségnek bírására, a mennyei dicsőségnek kezdetképpen való nézése által, lelkünk esméretinek nyugodalmas csendessége által [...] Mert mentül feljebb nevelkedik bennünk a megszenteltetés, mi is annál feljebb nevelkedünk az örök élet felől tett ígészetekhez való bizodal munkban és bátrabban dicsekedünk a mennyei örökségnek bírásában”;

„[e]bből, hogy ha kételkedik az Isten hozzája való irgalmassága, bűne bocsánatja és idvessége felől. Mert az igaz hitű ember hiszi bűne bocsánatját.”¹⁶⁴

A puritánok határozottan állították, hogy bizonyos külső és belső jegyekből biztosan megállapítható, hogy ki idvezül vagy kárhozik el. A művek jelentős része azzal foglalkozott, hogy mik ezek a jegyek, hogyan ismerhetők fel, tehát tanácsokat ad az üdvbizonyosság megszerzéséhez. Ha pedig a kiválasztottságnak vannak jelei, akkor azokat keresni kell, reflektálni kell az igaz kereszténynek önmagára és tetteire. Bár a hazai kálvinizmus is vallotta, hogy Isten döntései megismerhetetlenek, kifürkészhetetlenek, de a szorongás és talán az angol példa hatására nálunk is válaszok születtek e szorongás feloldására. A *beigazolódásra* szüksége volt a hívőknek, így hinni kellett, hogy léteznek jelei a kiválasztottságnak: „Az elválasztott ember megtudhatja elhívattatását, megigazíttatását, megszenteltetését, rész szerint való megdicsőíttetését. Azért elválasztatását is, mert ezek tulajdoni az elválasztottaknak.”¹⁶⁵

Ez a kettősség nem pusztán a hívők lelki szükségleteiből fakadt. Kálvinnak a predestinációról írt könyvében is megtalálható. Megismerhetetlennek, kifürkészhetetlennek tartja Isten végzését több helyen is.

„Tehát mindenekelőtt vegyék eszükbe, hogy amikor az eleve elrendelést fürkészik, az isteni bölcsesség legmélyére akarnak hatolni, ahová ha valaki elbizakodottan és vakmerően betör, az nem azt fogja megtalálni, amivel kíváncsiságát csillapíthatná, hanem útvesztőbe bonyolódik, ahonnan semmi kivezető utat nem talál. Mert nem is illő az, hogy amit Isten el akart rejtteni önmagában, azt az ember büntetlenül kutassa.”¹⁶⁶

De nem sokkal később így fogalmaz: „*a kiválasztás [...] jelei* nem mindig mutatkoznak meg”,¹⁶⁷ majd pedig így: „*az elválasztás kézzelfoghatóságának másik jele a megigazulás*”.¹⁶⁸ (*Kiemelés – M. A. K.*)

Kálvin szerint vannak jelei az elválasztásnak, amelyek alapján megszerezhető a bizonyosság. Azonban ő e jeleket, azok felismerésének módját korántsem hangsúlyozta annyira, mint a puritán tanácsadó könyvek. A puritán kazuisztika (Perkins és Ames) megjelenéséig a jelek megismerése nem racionális volt, hanem átérezés, megérzés módján történt. Ez a pietista jelleg erős maradt vagy inkább erősebb maradt a magyar puritánoknál,

¹⁶⁴ Csúzi Cseh (1660) i. m. (162. lj.) 35, 76. és Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 5.; Martonfalvi György: *Tanító és cáfoló teológia*. Debrecen, 1679. 125, 236, 473.; Enyedi Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 233, 234.; Mikolai Hegedűs János: *A mennyei igazságnak tüzes oszlopa*. Szeben, 1665. 93, 94, 13.; Perkins (1648) i. m. (162. lj.) 93.; Perkins (1685) i. m. (156. lj.) 12, 17, 34.; Somosi Petkó János: *Igaz és tökéletes boldogságra vezérő út*. Sárospatak, 1656. 94.; Perkins (1685) i. m. (156. lj.) 5.; Csúzi Cseh (1660) i. m. (162. lj.) 70–76.; Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. lj.) 78.

¹⁶⁵ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 456.

¹⁶⁶ Kálvin János: *Az eleve elrendelésről*. Budapest, Európa, 1986. 11.

¹⁶⁷ Uo. 24.

¹⁶⁸ Uo. 30.

mint a racionalista kazuisztika. Ebből a szempontból nincs különbség a hazai és a külföldi puritánok között:

„Ha pedig [...] Isten valakinek [...] kegyelmességét láthatóvá és tapasztalhatóvá teszi vagy bizonyos jelből véle megismerteti [...] ilyenkor kettős a mi hitünknek bizonyos volta és erőssége: első és fő az Istennek bizonyosság tétele, második a megtapasztalás”;

„Isten az á örökké való elválasztást külömb-külobmféle jelekből mutatja meg, az ember is ennek külömb-külobmféle bélyegeiből tudja meg, hogy ó Isten választotta”;

„A Szent Írás, és az Istennek lelke ellen állassák az ellenkező felek, hogy az ember nem lehet itt az életben bizonyos, hogy ő az örök életnek örököse *legyen*. De micsoda ezt mondani, hanem világosan vallani, hogy ő benne ezt a tanubizonyosság tévő Szent Lélek ne legyen sem peng ezek a jegyek”;

„Micsoda jegyei vannak az elválasztásnak? [...] Immár ezeket a jegyeket, mind összességel, avagy csak némelyeket ezek közül, ő magában aki feltalálja, és hathatóképpen magában munkálkodni érzi, az megcsalhatatlanul bizonyítja magát, az ti elválasztásáru. Akiben peng ezek még nincsenek, igyekezzék *megszerezni*”;

„Isten [...] az hitnek olyan jegyeit adja és emelte fel én bennem, hogy semmiképpen [...] meg nem csalatkozhatom.”¹⁶⁹ (*Kiemelés – M. A. K.*)

Ezek a jelek azért fontosak, mert ezekkel vizsgálhatja meg életét a hívő, és ezekhez tarthatja magát életvezetésében, ezekhez *mérheti* magát. A hívők törekedtek a bizonyosságra, és hitték, hogy vannak jelei az elválasztásnak, amelyek megismerhetők. A bizonyosságra törekvés és megszerzése a protestáns önbizalom forrása. Ezek a jelek és megismerésük módjainak hangsúlyozása a puritán tanácsadó könyvekben az üdvbizonyosság keresésének fontosságát jelenti.

A sorból kiemelkedik Csúzi Cseh Jakab könyve, a *Kincses Tárház avagy az élő és elevenítő Igaz hitnek Idvességes gyakorlása*. A hazai puritán irodalomból ez a könyv van a legközelebb Baxterhez és az alapján megalkotott weberi ideáltípushoz.

Arra a kérdésre, hogy melyek azok a jelek, amelyekből ki-kí megtudhatja, hogy igaz hite van-e, két lényeges módon válaszol.¹⁷⁰ Egyrészt a hívőnek kegyelemben részesültnek kell éreznie magát, másrészt készségesnek lennie a hit, a kegyesség gyakorlására, ugyanis „az élő hit által *minden kételkedés nélkül megbizonyosodik* ember abban, hogy immár a bünbocsánatot elvette”.¹⁷¹ (*Kiemelés – M. A. K.*)

De miből ismerhető fel az élő hit?

- „Az élő hit bizonyossá tesz, hogy Istennek fiai vagyunk, az örök élet örökösei.”¹⁷² Megnyugszik a hívő a kegyelemben.

¹⁶⁹ Nagy-Ari Benedek: *Orthodox Christianus*. Várad, 1651. 53.; Köleséri Sámuel: *Idvesség Sarka*. Sárospatak, 1666. 80.; Enyedi Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 229.; Mikolai Hegedűs (1665) i. m. (164. lj.) 13–14.; Perkins (1685) i. m. (156. lj.) 17.

¹⁷⁰ Csúzi Cseh (1660.) i. m. (162. lj.) 17.

¹⁷¹ Uo. 23, 132.

¹⁷² Uo. 77.

- Az élő hit „bűnünk bocsánatja *érzésével*, a bűnnek büntetésétől való félelmétől felszabadít. A rendetlen indulatokat lecsendesíti. (*Kiemelés – M. A. K.*)
- Az élő hit alkalmassá tesz a nyomorúságok elviselésére, örömmel fogadja, nem békétlenkedik.
- Az élő hitnek e lelki jegyei nem idegenek a keresztyénségben. Annál inkább a külső, életvitelbeli jegyek, amelyeknek párját a Baxter-féle puritanizmusban lelhetjük fel.

Meglepő módon a külső jókat – étel, ital, ruházat, hosszú élet, jó egészség, virágzó előmenetel, megelégedés, gazdagság, tisztesség, békesség, öröm, jó hír, becsület¹⁷³ – is jeleknek tartotta: „Az Istentől önéki ajándékozott külső jókat úgy veszi, mint az istennek kiváltképpen való szerelmének jeleit [...] Tudván, hogy Isten gyakorta a lelki jótéteményeket testi jókkal is megfölozi hiveiben. S ezek lelki jó mellé, e világi életre tartozó jókat is ígér.”¹⁷⁴

Isten a hívei világi és testi állapotára is gondot visel és a szükségre elegendő jókat rendel, hogy „a hívei a dolgok felől való rendetlen szorgalmatosságtól ment legyenek”. S az élő hit megtartja az embert attól is, hogy a világi jók keresésében tilalmas eszközökkel éljen. „Jobb a kevés igazsággal, hogy nem mint a nagy jövedelem hamissággal.”¹⁷⁵

Az élő hit serényen él a jó eszközökkel „mert ettől inkább erősebben ragaszkodik ember Istennek ígéretihez, melyek a világi jókat nézik, annál *szorgalmasabb mind keresésében*, s mind megbecsülésében azoknak a jóknak, melyeket Isten ígért s naponként ad is tudván, hogy az ember *munkára születik*, hogy embernek *fáradtságos munkával kell enni a földnek gyümölcsét*”.¹⁷⁶ (*Kiemelés – M. A. K.*)

Az élő hit „úgy veszi a testi jókat Istentől, mint Istennek kiváltképpen való szerelmének bizonyos jeleit”.¹⁷⁷ Ugyanis „Isten azért rendelte minékünk az eszközöket, hogy *azokkal együtt áldását is nyújtsa*”.¹⁷⁸ (*Kiemelés – M. A. K.*)

De az élő hit az ember szívét¹⁷⁹ a bő áldás közben is „szent *mértékletességben* foglalja,¹⁸⁰ az élő hit munkái világosan kinyilatkoznak s nyilván láttatnak a testi étellel és itallal való élésben”. „Az élő hit *józságban és mértékletességben* tartja az embert.”¹⁸¹ (*Kiemelés – M. A. K.*)

Az Úr három eszközt rendelt, amivel a világi jókkal való kíváncsú előmenetel felőli *ígéretét* a hit megfoghatja:¹⁸²

¹⁷³ Uo. 107.

¹⁷⁴ Uo. 81.

¹⁷⁵ Uo. 110.

¹⁷⁶ Csúzi Cseh (1660) i. m. (162. lj.).

¹⁷⁷ Uo. 115.

¹⁷⁸ Uo. 114.

¹⁷⁹ A szív az egyiptomi hagyományt követően a zsidóknál és a keresztyéneknél is a tudat, a gondolkodás helye volt.

¹⁸⁰ Uo. 113.

¹⁸¹ Uo. 120.

¹⁸² Uo. 122.

1. Egyrészt a hívő Isten akaratában nyugodjon meg, bármennyit ad, a hívő ne zúgolódjon, fel ne fuvalkodjon.
2. Másrészt ételben, italban józan s mértéktartó legyen, hogy hivatala szerinti munkái végbevitelére alkalmas legyen.
3. „Minden ember az ő hivatala szerint dolgában serényen járjon, a henyélésnek és tunyaságnak ellen mondván, *és aki nem akar munkálkodni ne is egyék.*”¹⁸³ (*Kiemelés – M. A. K.*) A hivatalbéli munka serény gyakorlása isteni parancs.

„Istenünk nyilvánvaló parancsolatot adott ki, melyben minden ember bizonyos hivatalbéli munkára kötelezett, hogy ki-ki az anyaszentegyháznak javára, a közönséges polgári társaságnak előmenetelére és maga tulajdon hasznára, tisztességes hivataljában serényen és jó lelkiismerettel eljárjon.”¹⁸⁴

„Valakik pedig hivatalos munkájokra serényen vigyázván abban eljárnak ígéreték vagyón a kíváncs elömenetel felől az Istennek segítségével által.”¹⁸⁵ A hivatal természetén nem lehet akármilyen, csak *tisztességes*.¹⁸⁶ A *tisztességes* hivatal serény gyakorlására serkentő isteni parancsolatot szükséges, hogy hittel fogadja a hívő. A hit nélküli hivatal nem Istennek tetsző, így az igen sok szorgalom háborít, fáradságunk haszna kétes.

„Midőn ember Istennek parancsolatit, melyekkel tisztességes hivatalbéli munkáira igaztatik, hit által beveszi, élő hitnek azok körül való eleveenségit mutatja ki. Elsőben. Hit által olyatén hivatalt választ ember magának, melyet jó és szabados eszközök által el is *nyerhessen*, érthessen, és az Istenről adattetott segítség által el is követhessen.”¹⁸⁷ Másodszor abban, hogy Istenre bízva a hivatalbéli előmenetelt, eredményeit. Majd abban, hogy a „hit megtanítván embert, hogy midőn hivatalos munkáját teszi *Istennek szolgál*, serénységre és tökéletességre gerjeszti őket; az álmodozót és tunyát felserkenti, és a csalárdsággal járó igazságra vezérli.”¹⁸⁸ (*Kiemelés – M. A. K.*) Mert „nincs nagyobb méltóság és tisztesség, mint azokat cselekedni, melyeknek végbevitelére Isten bennünket hívott.”¹⁸⁹ Majd abban, hogy mód nélküli szorgalommal nem terheled magad és nem kételkedsz a dolog jó kimenetelében, mert az élő hit megóv ezektől. S így gondold a következőt: Isten parancsolta, hogy hivatalos munkáimban eljárjak, annak kimenetelét Istenre bízván. Végül ha „ember kíváncsosan elől mégyen hivataljában, az élő hit által alázatossá, irgalmassá, és adakozóvá tétetik; mert amit

¹⁸³ Uo. A harmadik pont végén lévő Pál-idézet azért érdekes, mert nem az általánosan elterjedt módon idézi: aki nem dolgozik, ne is egyék, hanem úgy: aki nem *akar* dolgozni... tehát különbséget tesz azok közt, akik nem tudnak és azok közt, akik tudnak, de nem akarnak dolgozni, és csak ez utóbbiakat ítéli el.

¹⁸⁴ Uo. 135.

¹⁸⁵ Uo.

¹⁸⁶ Uo. 136.

¹⁸⁷ Csúzi Cseh (1660.) i. m. (162. l.) 137.

¹⁸⁸ Uo. 139. és lásd még 144. „Szorgalmas és vigyázó legyen minden az 45 hivataljában és semmiben csalárdul ne járjon, tudván azt, aki hivataljában hűségesen eljár, abban *Isteninek szolgál*, aki őtet olyatén hivatalba állana.” (*Kiemelés – M. A. K.*)

¹⁸⁹ Uo. 140.

isten hivatalbéli munkája által ad, tudja, hogy azokkal Isten dicsőségére és a szűkölködők segítségére kell élni”.¹⁹⁰

„Az élő hit megismerhető arról is, hogy folyton *vizsgálóddák* a bűnök, bűneink után. S ha látja, hogy Isten áldása apad, azonnal keresni kezdi a bűnt.”¹⁹¹ (*Kiemelés – M. A. K.*)

A fentiekkel összecsengenek Csúzi Cseh másik művében, a *Lelki Bölcsességre Tanító Iskola* címűben a megtért ember életvezetésének szabályairól írottakkal:

„Lelkiismereted, gondolatodat, kívánságodat, beszédeidet, cselekedeteidet naponta vizsgáld! Szükséges képpen minden embernek kell lennie bizonyos hivataljának [...] boldog előmenetelt és segítséget ígért Isten azoknak, kik bizonyos hivatalokban eljárnak [...]

Minden ember olyan hivatalra adja magát, mely szabados, tisztességes, illendő, sőt az Istennek dicsőségére, az ecclesiának s polgári társaságának épületeire, mind magának s mind másoknak javára alkalmas és hasznos [...]

Abban az ő szabados hivataljában ki ki szentül, híven, bölcsen, szorgalmasan s állhatatosan gyakorolja magát [...]

Ki-ki úgy gyakorolja maga szabados hivatalját, hogy azonban felebarátjának terhére s kárára ne legyen [...]

Azzal kell élnünk mely minékünk sajátunk és tulajdonunk igaz kereset által, mégpedig csak szükséges megelégedésünkig, *mértékletes* és szabados magunk gyönyörködtetésével.”¹⁹² (*Kiemelés – M. A. K.*)

Csúzi Cseh ebben a könyvében a hivatásvégzést a megbizonyosodásra szolgáló eszköznek tekintette, és ez minden tanácsnál, felszólításnál jobban ösztönözhetette a híveket a hivatásvégzés felértékelésére:

„Kinek-kinek Istentől reá bízott szabados és tisztességes hivataljában való tökéletes eljárás és azokban való oly magas gyakorlása embernek, hogy botránkozás nélkül való lelkiismerete legyen mind Isten előtt mind emberek előtt. Erre int Szent Pál: Minden ember, amely hivatalba hivatott, abban maradjon meg Isten előtt, azaz minden ember, amely hivatalban Istentől állítatott, azzal megelégedjék, más életnek nemére nyughatlanul ne vágyakodgyék, hanem abban híven, csendes elmével, Istenessen, kegyesen forgolódjék [...] Ezek a megtéréshez illendő gyümölcsök, melyek csak egyedül a megtért hívekben s nem másokban találhatnak.”¹⁹³

A fent elmondottakból látszik, hogy Csúzi Cseh gondolatvilága milyen közel állt Baxteréhez és a weberi ideáltípushoz. Abban megegyeznek a puritán szerzők, hogy a kiválasztás az élet szentségével jár, így a szent életvezetésről felismerhető a kiválasztott,

¹⁹⁰ Uo. 141.

¹⁹¹ Uo. 111.

¹⁹² Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 141–147.

¹⁹³ Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 6.

azaz megszerezhető a *certitudo salutis*. Annál is inkább, mivel ez a gondolat Kálvinnál is megtalálható.¹⁹⁴ A fontos eltérés a szent életvezetés mikéntjében, tartalmában van, ki mit nevez szent életvezetésnek, ki szerint miről lehet azt felismerni.

Az eleve elrendelésnek, a kegyelem elveszíthetetlen voltának döntő fontossága volt az ember életére. Az üdvbizonyosságból az élet teljes átalakulása is következett, a predesztinációnak realizálódnia kellett a hívő életében. Isten fiainak szentül kellett élni, az Isten országát építve a földön. A meggyőződött ember élt új életet. Az új élet esz-köz a bizonyosságra, de eredménye is annak, mivel bizonyosságra más módon is lehetett jutni: a kontempláció és a hagyományos *vallási* cselekedetek által (Ige prédikálása, olvasása, elmélkedés róla, könyörgés, szentlélekkel élés).

A megszentelt életvezetés, ami az újjászületettek sajátja, Csúzi Cseh szerint a tisztességes *hivatás szorgalmas* gyakorlásával is járt. A kiválasztottnak bírnia kellett valamilyen hivatással és azt szorgalmasan gyakorolnia, de Isten *dicsőségére*. A szorgalmas munka, hivatásvégzés alapján tehát felismerhető volt a kiválasztott. Sőt, Csúzi Cseh szerint Isten ellátja az övéit földi jókkal, és e földi jók – részben a hivatásvégzéssel kapcsolódnak össze, például az anyagi siker – alapján ismerhető fel a kiválasztott.

A kiválasztott megbizonyosodhat a maga kiválasztott voltáról abból is, hogy életvezetése módszeres, mértékletesen él, állandóan önvizsgálatot tart, keresi bűneit, hibáit, ura próbál maradni cselekedeteinek, gondolatainak, szavainak és az egész életének célja Isten szolgálata, dicsőségének gyarapítása. E fenti életvezetés párosulva a tisztességes hivatal serény gyakorlatával, eredményezte az evilági aszkézist.

Tehát a hívő csak úgy tudta a predesztináció keltette szorongását megszüntetni, úgy tudott szert tenni a bizonyosságra, ha a fentieknek megfelelő életmódot folytatott.

A magyar puritánok zöme a weberi ideáltípustól többé-kevésbé eltért. Abban minden szerző egyetértett, hogy a bizonyosságra szert lehet tenni azon jelek felismeréséből, amelyek a szent életről tanúskodnak. Ez a gondolat Kálvinnál is megtalálható – „a kiválasztásnak az *Élet szentsége* a célja, akkor az [ti. a kiválasztás] inkább ennek serényebb gyakorlására kell ébresszen és indítson minket” (*kiemelés – M. A. K.*) –, ezért nem csoda, ha ebben a kálvinisták egyetértenek. Medgyesi szinte ugyanezt írta:

„Ha azért hivatalodban magadat Mesterednek, a Krisztusnak Igéjéhez, példájához szabad és a Szentlélek felindításának engedsz, elhagyván a bűnt és istenes életet élvén, tehát bizonyos lehetsz, hogy te vagy egyike azoknak, akit az örök idvességre elválasztottak.”¹⁹⁵
„Ennekokáért, ha igaz bizodalomra vagy-é lelked idvessége felől és bátoroságos s egyenes úton akarsz az ég felé menni, tégy szert mindjárt [...] a kegyes életnek olajára és öntséd bé azt magaviselésednek lámpásába.”¹⁹⁶

A magyar kálvinista alapiratokban is hangsúlyos volt ez a gondolat: „a jó cselekedeteknek [...] kell történniök [...] Isten dicsőségére, elhivatásunk ékesítésére, Isten iránti

¹⁹⁴ Kálvin (1986) i. m. (166. lj.) 93–94.

¹⁹⁵ Uo. 93.

¹⁹⁶ Medgyesi (1636) i. m. (162. lj.) 135, 165.

hálánk megbizonyítására és felebarátunk hasznára [...] *az ember nem azért teremteteti, sem nem azért született újjá hit által, hogy ne csináljon semmit, hanem inkább azért, hogy szüntelen cselekedje azt, ami jó és hasznos.*¹⁹⁷ (Kiemelés – M. A. K.) „Miért kell jót cselekednünk? [...] hogy egész életünk folyásával megmutassuk Isten iránt való háladatosságunkat az ü jótéteményéért és így Isten dicsőítesse általunk, továbbá azért is, hogy a mi hitünk felől annak gyümölcsei által mi magunk is bizonyosakká legyünk és istenes életünkkel felebarátainkat is megnyerjük Krisztusnak.”¹⁹⁸

E gondolat visszaköszönt igen sok helyen a hazai puritán irodalomban, a jó cselekedettel, illetve az azokból egészségre összeálló életvezetéssel kapcsolatban. „Honnan tudhatom én azt, hogy igaz hittel vagy megigazulva? A jó cselekedeteiből. A jó cselekedet követi a megigazult embert.” „Megtudhatja-e az ember, hogy ő választott fia vagy leánya Istennek? Felelet – A folyamaton a forrásra vagy kútforra mehetsz; Így hited s jó cselekedeteid által, melyek folynak a választásból, juthatsz magad esméretire és ítéletire” – írta Medgyesi mellett a másik népszerű könyv szerzője, Pápai Páriz,¹⁹⁹ de megtalálható ez a gondolat Enyedi Fazekasnál is, aki szerint az újjászületett lelkiismeret eredményez „nagy szorgalmatosságot a kegyes és szent életnek elkövetésére, a jóságos cselekedeteknek, és az ecclesiái fenytéseknek szeretetét”.²⁰⁰ Martonfalvi szerint: „a jó cselekedetünk bizonyossá téssen minket annak az ajándéknak, azaz a boldogságnak élvezete felől”; a jó cselekedet szükséges „miérettünk, mert azokból mint gyümölcsökből bizonyosakká lehetünk a mi hitünk felől: A mi hivatalunk és választásunk felől.”²⁰¹ (Kiemelés – M. A. K.) Mikolai Hegedűs szerint: „aki elválasztott, hiti és jó cselekedetei is lesznek annak”; a külső megszenteltetés szerinte az „egész külső magaviselet és élet Isten törvényével való egyezése”.²⁰² Perkinsnél és Csúzi Csehnél is megtalálható ez a gondolat.²⁰³ Lényegében ez a fő témája Nógrádi Mátyás *Idvösség kapuja* című könyvének.²⁰⁴

A hit és a jó cselekedet igen szorosan kapcsolódott össze, egyik sem volt lehetséges a másik nélkül. A cselekedet megmutatja a hitet, írta Darholcz Kristóf: „[h]aszontalan hit az, az hol az jól élés nincsen.”²⁰⁵ A hit és a jó cselekedet elválaszthatatlan voltának felfogása megtalálható Kölesérinél, Diószegi Katonánál, Nógrádinál, Nagy-Arinál, Medgyesinél, Pápai Páriznál, Selyei Balognál, Martonfalvinál, Mikolai Hegedűsnél.²⁰⁶ Például

¹⁹⁷ II. Helvét Hitvallás (1981) i. m. (150. lj.) 154.

¹⁹⁸ *Heidelbergi Káté*. Budapest, Kálvin, 1981. 64, 86. kérdés.

¹⁹⁹ Pápai Páriz Imre: *Keskeny út*. Gyulafehérvár, 1657. 54.

²⁰⁰ Enyedi Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 220.

²⁰¹ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 217.

²⁰² Mikolai Hegedűs (1665) i. m. (164. lj.) 21.

²⁰³ Uo. 13.; Pápai Páriz (1657) i. m. (199. lj.) 54.

²⁰⁴ Nógrádi Mátyás: *Idvösség Kapuja, sőt a Menyország csálhatatlan uta*. Kolozsvár, 1672. Az angol puritán teológus, Arthur Hildersham munkái alapján készült.

²⁰⁵ Darholcz Kristóf: *Novissima Tuba, azaz Ítéletre serkentő utolsó trombitaszó*. Kassa, 1639. 85.

²⁰⁶ Köleséri Sámuel: *Fél-Keresztény*. Debrecen, 1677. 210.; Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 16, 28, 86, 233.; Nógrádi (1672) i. m. (162. lj.) 677.; Selyei Balog István: *Temetőkert*. Várad, 1655. 89.; Nagy-Ari (1651) i. m. (169. lj.) 4, 38, 69.; Darholcz (1639) i. m. (205. lj.) 85.; Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 107.; Mikolai Hegedűs (1665) i. m. (164. lj.) 21.; Medgyesi (1636) i. m. (162. lj.) 133, 134.; Pápai Páriz (1647) i. m. (59. lj.) 64.

Diószegi Katona írja: „Életeddel is hitedet bizonyítsd”; „Mutasd meg a te hitedet, a te jó cselekedeteidbül”; „A jó cselekedet nélkül való hit nem jó.” Nagy-Ari szerint: „Az igaz hit [...] sokakat cselekszik, jól és szelid mértékletességgel”; „aki dicsekszik hitivel tartozék azt megmutatni jó cselekedeteivel. Mert mi hasznát vészi az olyan hitnek, akinek jó cselekedetei nincsenek?”; „A hit az írásban egyik részére nézve értelemnek vagy elmének megvilágosításának, másik részére pedig világosságban való járásnak mondattatik [...] az adattatik az embernek eleiben [...] A másikban mint éljen, vagy miképpen mutassa é azt meg, hogy az úgy hiszi lenni.” Medgyesinél: „Mert a jó cselekedetek igaz gyümölcsei az igaz hitnek [...] Az igazolásnak munkájában, amely hit egyedül forgolódik, igazít, soha nincs maga, hanem mindenkor jó cselekedetek vannak köttetvén melléje.” Selyeinél: „Az igaz hitből származott jó cselekedetek nélkül senki az Istent idvességére nem láthatja.” Kölesérinél is megtalálhatók e gondolat fejtegetései. Pápai Páriz a „Hon-nét tudhatom én azt, hogy igaz hittel vagyok megigazítva?” kérdésére így válaszolt: „Ha annak jó gyümölcsseit mutatod [...] a jó cselekedet nélkül való hit, meghalt állat. A jó cselekedetek mindjárt követik a megigazult embert, miként a jó fa terem jó gyümölcsöt, és mondatol újjászületett embernek.”

Az igehallgatásnak Nógrádi szerint csak akkor van haszna, ha rögtön praxisra fordítja a hívő, kegyelem pedig csak ott van, ahol a külső ember vallásos, „nem lehet embernek semmi reménysége idvessége felől, a vallás tétel nélkül, vallani kell a religiót, és arról bizonyosságot tenni.” A talán legelterjedtebb puritán könyv, a *Váradai Biblia* kommentárjai is ezt hangsúlyozták: „Az Isten igéjének buzgó hallgatása és cselekvése által tartatik meg a mi lelkünk”; „a keresztény hitünk, melyet nem elég szóval megvallani, hanem azt cselekedettel kell megmutatni. A cselekedetek mutatták meg a hitnek igaz voltát”; „szól az Apostol az igaz hitről, és azt mondgya, hogy a mely hitnek nincsenek cselekedeti, nem igaz hit az”; „Int mindnyájunkat, hogy a hit mellett legyen jó cselekedetünk, a jó cselekedet mellett tudomány, mellyen érti a cselekedetben való okosságot.”²⁰⁷

Az evilági aszkézis

Az eltérés a magyar puritánok és Weber ideáltípusa között a szent, jó élet jellegének megítélésében lehetett, azaz lényegében abban, hogy milyen a kíváncsatos életvezetés, mennyiben jelent az evilági aszkézist, aktivitást és mennyiben *hagyományos* vallási és kontemplatív cselekedeteket. A rendszeres önvizsgálat, a módszeres, mértékletes élet az igaz hívő sajátja, Weber elméletének igen fontos része, az evilági aszkézisben, a cselekvés, életvezetés terén megnyilvánuló racionalizmus.

A mértékletesség nem jelentett mást, mint az önfegyelem magas fokát, új akaratot, amely a bűnös test kíváncsagait letöri. Csúzi Cseh szerint a megtért, új ember szent élete akaratának megújulásában, megjobbulásában nyilvánul meg. A megtérés mindennapi

²⁰⁷ Pápai Páriz (1657) i. m. (199. lj.) 128. L. még az 1647-es kiadásban: Pápai Páriz (1647) i. m. (59 lj.) 67.; Nógrádi (1672) i. m. (162. lj.) 97, 677, 678–679.; *Váradai Biblia*. Erdély, 1660 kommentárjai: Jakab 1:21, 2, 2:14, 2:20 és 2Péter 1:5.

gyakorlása a lelkiismeret állandó vizsgálását, a bűnök feltárását jelentette.²⁰⁸ A törvény ellen vét, bűnös az, „aki semmi bizonyos életnek nemére nem adja magát, hanem *rendeletlenül él, sem magára, sem cselédjére illendő gondot nem visel [...] Istentől vett javainak tékozlója*”.²⁰⁹ (Kiemelés – M. A. K.) A rendszeres életnek mértékletesnek is kell lennie: „A pihenéssel s mulatsággal mértékletesen, alkalmas időben éljünk, öltöztünk ne legyen drága, hanem tehetségünk, hivatalunk, életünk állapotához illő és [...] a tisztességes kegyes népeknek példájok szerint való.” Ne legyen idegen, piperés, hanem olyan, amely hazánkban jó szokás szerint való, amelyet tisztességes emberek viselnek.

Az evilági askézis valamelyik eleme megtalálható szinte az összes puritán írónál. Pápai Páriznál az *önfegyelem, önuralom gyakorlása volt hangsúlyos*. Szerinte a kegyelemben részesült küzd a test izgatása ellen, ügyel magára, hogy gonoszt ne cselekedjen,²¹⁰ uralkodik gonosz kívánságain, indulatain.²¹¹ Az istenes élet az, ha „az ember nem vágyódik mindjárt arra, amit szemeivel lát s füleivel hall, hanem megöldökli a testet kívánságaiban”.²¹² Az önfegyelem, önuralom, a test, a világ bűneinek leküzdése visszatérő életvezetési elv, parancs a kiválasztottak számára. Így Nagy-Arinál,²¹³ Selyei Balognál,²¹⁴ Diószegi Katonánál,²¹⁵ Martonfalvinál,²¹⁶ aki szerint a világ szolgálata az „evilágban lévő gonoszra gerjesztő dolgok alá vettetés, minémű dolgok a testi gyönyörűség, gazdagság, dicsőség. Ha valaki szereti e világot, nincsen abban az Atyának szerelme”. Bökényi Philep Jánosnál:²¹⁷ „jer éljünk ez világon úgy mintha nem is élnénk”. Kézdivásárhelyinél,²¹⁸ aki arra a kérdésre, hogy *miként kell cselekedni* a jó lelkiismeret megőrzése, a Sátán, a világ csábításainak való ellenállás céljából, így válaszolt: „viselj gondot gondolataidra, italdra, ruházatotodra, keresetedre, költségedre.” Enyedi Fazekasnál,²¹⁹ aki a következőkre buzdította a híveket: „Vesd ki alólad lágy derékaljodat, és puha párnáidat, mely a te világi gyönyörűséget, kedved keresése, testednek kényes volta, aminéműeknek mondatnak lenni az epikureusok, és hasaknak felettébb kedvezők, kiknek végzetre édes és gyönyörű életük ez, hogy minden a teljes életekben való napjokat csak a bujálkodó gyönyörűségben töltsék el [...] Sanyargasd meg a te testedet és add rabság alá”; „Vond meg tennen magadat e világnak mód nélkül való üzésétől és fölöttébb való testi nyughatatlanságtól, melyek téged kísértetben és törben ejtenek sőt a veszedelemben bémerítenek”; „Igyekezzünk

²⁰⁸ Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 64.

²⁰⁹ Uo. 108.

²¹⁰ Pápai Páriz (1657) i. m. (199. lj.) 142.

²¹¹ Uo. 181.

²¹² Uo. 236.

²¹³ Nagy-Ari (1651) i. m. (169. lj.) 4.

²¹⁴ Selyei Balog (1655) i. m. (206. lj.) 94.

²¹⁵ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 105, 117, 271.

²¹⁶ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 39.

²¹⁷ Bökényi Philep János: *Mennyi Lámpás*. Amszterdam, 1652. 40, 190.

²¹⁸ Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. lj.) 6.

²¹⁹ Enyedi Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 50–51, 113–126.

azért mennél hamarabb a földi haszontalan és egy szempillantásig tartó dolgokon való kapdosástól magunkat megvonni.”²²⁰

Az önfegyelem, önuralom célja *nem az önsanyargatás, hanem* a mértékletes élet volt, Isten szolgálata a mértékletes élet által, az evilágra irányuló vágyak és szenvedélyek uralása. Ezért a mértékletesség igen nagy hangsúlyt kapott. Így Nagy-Arinál, aki szerint az igaz hit jele az, hogy „sokat cselekszik szépen, jól és szelíd mértékletességgel”,²²¹ Nógrádinál,²²² Selyei Balognál,²²³ Martonfalvinál,²²⁴ Enyedi Fazekasnál,²²⁵ aki szerint a mértékletesség eszköz a veszett erkölcs elhagyására azáltal, hogy a testet megfeszíti kívánságaival, indulataival együtt, eszköz a bűn megölésére. Kölesérinél:²²⁶ „Az egész keresztény mindenfelé meg akar tisztinek felelni, mégpedig jól, mert *Istenére* nézve *kegyesen, felebarátjára* nézve *igazán, magára* nézve *mértékletesen* igyekszik élni e jelen való világon [...] *Megtagadván a hitetlenséget és e világi kívánságokat mértékletesen, igazán és kegyesen élünk e jelen való világon.* Aki ez három *adverbiumok* szerint él, nemcsak közel vagyon Mennysorsághoz, hanem bé is megyen abban.” (*Kiemelés – M. A. K.*)

Diószegi Katona szerint:²²⁷ „Józnak lenni és vigyázni semmi nem egyéb, hanem nagy vigyázással és serénységgel nem a magunknak, hanem mindezeket Isten dicsőségére cselekedjete [...] Mind ételben, mind italban, mind pedig aluvásban mértékletesnek lenni”,²²⁸ a jó gyermeknek „nem heje-hujával, nem vétkes kiáltással, hanem Istennek dicsőségére való étellel kell magát viselnie”.²²⁹

Darholcz a test szájába adta e szavakat: „éjten éj által az ifjakkal társalkodtam, szép vetett ágyakban hevertem [...] vígan laktam aluttam [...] időmet kedvesen mulattam.”²³⁰ A testtel, bűnnel társul az ivás, játék, tánc, cifraság, ágyban reggelizés stb. A mértékletesség eszköz volt az ördög elhagyására,²³¹ a „mértékletesen [...] való éles is megöli a vétkeket, az gonosz kívánságokat megoltja, az jóságos cselekedeteket rendeli, az lelket erősíti”.²³²

A mértékletesség eszközt jelentett az ember *természeti* kívánságainak megzabolázására Perkinsnél²³³ is, mivel a mértéktelenség, zabolátlanság bűn. „Uram – fohászkodott

²²⁰ Uo. 177–178. és például Perkins, Diószegi Kis, Nógrádi, Mikolai Hegedűs, Bökényi.

²²¹ Nagy-Ari (1651) i. m. (169. lj.) 69.

²²² Nógrádi Mátyás: *Lelki próbakő*. Debrecen, 1651. 26.

²²³ Selyei Balog (1657) i. m. (162. lj.) 162.

²²⁴ Martonfalvi György: *Keresztényi inneplés avagy lelki szent mesterség*. Debrecen, 1665. utolsó lap.

²²⁵ Enyedi Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 137, 113.

²²⁶ Köleséri (1677) i. m. (206. lj.) 215.

²²⁷ Diószegi Kis István: *A szent generális gyűlésen tett némely Delibarátumok*. Debrecen, 1682. D.

²²⁸ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 103.

²²⁹ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 178.

²³⁰ Darholcz (1639) i. m. (205. lj.) 19.

²³¹ Uo. 73.

²³² Uo. 55.

²³³ Perkins (1648) i. m. (162. lj.) 94.

Diószegi Katona –, minden fajtalan kívánságokat éntőlem távoztass el, hogy a rút tobzódások és mértéketlenségek miá ördög rabjává ne legyek.”²³⁴

Medgyesi az írta, hogy „többet a világi dolgokra ne költs, hanem csak amennyit helyed és állapotod kíván” és „az étel-italban való mértéketlenség a töltődésre, részegeskedésre és tobzódásra az oktalan állatoknál sokkal alábbvalóvá teszi az embert”. „Mert Istennek amaz idvezítő kegyelme, mely megjelent mindeneknek, arra tanít minket, hogy megtagadván a hitetlenséget és e világi kívánságokat, mértékletesen, igazan és szentül éljünk e jelenvaló világban.” „Ne élj az aluvással avégre, hogy hitvány tested tunyaságának tehessed kedvét, hanem csak megfáradt érzékenységeidnek és tagjaidnak megnyugodtásokért aludjál, mert a mértékletes aluvás az elmét újítja és a testet ugyan megeleveníti, de a mértékletlen megerősíti és semmirekellővé teszi.”²³⁵

A másik népszerű puritán könyv, a *Várad Biblia* is mértékletességre intette az olvasót: „megtagadván a hitetlenséget, és e világi kívánságokat, mértékletesen, igazán és kegyesen éllyünk e mostani világban.”²³⁶ Mikolai Hegedűs a mértékletességet kiterjesztette az étel, ital, öltözködés, alvás mellett a játéokra is. Ez azt jelentette, hogy szabad játszani, de mértékkel: „Élj azokkal (a játékokkal) az Isten dicsőségére, elfáradt tested megnyihítésére, egészséged megtartására, és magadnak a te jó hivatalodban és a megszenteltetés dolgaiban s szolgálatjaiban való inkább elkészítése és alkalmazosítására.”²³⁷ Igen hangsúlyos szerepet kapott a mértékletesség kíváncsága Szatmárnémeti Mihálynál: „ajándékozz meg minket [...] mértékletességgel, józansággal, magunk sorsával való megalégedéssel [...], hogy szent akaratomat követhessük és a mi rendes hivatalos munkáinkra Felségedtől áldást várhassunk”; „öldököld meg bennem a testnek minden indulatait, hogy megtagadván a testnek minden gonosz kívánságát, élhessek az új esztendőben Felséged előtt igazán szentül és mértékletesen”; „szállj be az én szívembe, lakozzál én bennem. Teremts énbennem tiszta szívet: gyomlálj ki az szívemből minden ütalatosságot, irigységet, gyűlölséget, haragtartást, bosszúálló lelket, kevélységet, buja éktelen indulatokat s gerjesztéseket és ajándékozzál meg engemet hittel, szeretettel, lelki örömmel, igazsággal, kegyességgel, szelídséggel, mértékletességgel, józansággal és magam sorsával való megalégedéssel”; „azokat cselekedhessem minéműek: szeretet, öröm, békesség, kegyelmesség, jóság, hit, kegyesség, mértékletesség, alázatosság, magam sorsával való megalégedés”; „élhessek a te kedved s kívánságod szerint, igazán, szentül és mértékletesen”.²³⁸

A mértékletesség részben a bűnbánattartás eszköze, részben a testi vágyak uralása (alvás, ivás, evés) és részben az egészség, az elme épsége védelmének eszköze, amely révén képes a hívő Isten tiszteletére és felebarátja szolgálatára – írta Csúzi Cseh. Tehát

²³⁴ Lásd Felsőbányai Szabó Mihály: *A léleknek útiköltsége*. Amszterdam, 1651. 72–86.; Bökényi (1652) i. m. (217. lj.) 40.; Diószegi Kis István: *Lelki Fegyver*. Debrecen, 1722. 13, 39.; Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. lj.) 48, 8–10.

²³⁵ Medgyesi (1636) i. m. (162. lj.) 231, 129, 214.

²³⁶ *Várad Biblia* (1660) i. m. (207. lj.) 1Kor 9:24, Tit 2:12.

²³⁷ Mikolai Hegedűs (1665) i. m. (164. lj.) 151–153.

²³⁸ Szatmárnémeti Mihály: *Mennyei Tárház Kulcsa*. Kolozsvár, 1676. 21, 47, 118, 69.

nemcsak a testi, evilági vágyak megölése, elfojtása a cél, hanem az alkalmasság a hivatás betöltése révén Isten és felebarátaink szolgálatára.²³⁹ Ugyanakkor a mértékletesség jel is, mivel az „élő hit józanságban és mértékletességben tartja az embert”.

A mértékletesség jelentőségére jellemző, hogy még az oly fontos bűnbánatnak is ez szab határt: legyen mértékletes a könyhullatás, hogy se testünknek egészségét, se elménknek épségét annak mértékletlen s módatlan árasztásával meg ne sértsük, és magunkat az Istennek buzgósaos tiszteletire s felebarátunknak a szeretet által való szolgálatjára alkalmatlanokká ne tegyünk.

A mértékletes élet maga is jel, a kiválasztottak jegye. Mikolai Hegedűs fordításában²⁴⁰ az elhivatottság kilenc jegye közül az egyik „az elhivatottat megékesítő jó életnek és kegyelemnek kellemetes mértéke, arra való szent igyekezettel, hogy ő Úgy járjon el és éljen, mint ahogy illik.” Nógrádi fordítása szerint²⁴¹ a szentség, tisztaság kifejeződése a szemérmes, mértékletes beszéd, nézés, ruházat. Ugyanez megtalálható Kölesérinél is: „A Krisztusnak ébennek, kisebb vagy nagyobb mértékben tündöklő kegyelmei [...] minéműek az Alázatosság, Kegyesség, Tudomány, Mértékletesség, Világnak megutálása.”²⁴²

A fent elmondottak azonban még nem jelentenek aszkézist, ha nem rendszeresen, mindennap, állandóan gyakorolják őket. Ezért a *rendszeresség hangsúlyozása* igen fontos, és nemcsak Csúzi Csehnél, hanem a puritán szerzők zöménél megtalálható ez a kíváncs. A rendszeresség összefonódott a *rendes*, azaz valamilyen rend szerinti életvezetéssel. A rendtelenség, hasonlóan a mértékletlenséghez, bűn, a kárhozatra ítétek, hipokriták jele.²⁴³ Az igaz hitű keresztény viszont „mindeneket cselekszik szeretettel, szép renddel, és szerény, de szent szorgalmatossággal, nem habahurgyául”, mert az Isten a rend Istene. „Az Isten Rendnek Istene s nem kedveli az é szolgálatában a tunyaságot és vigyázatlanságot. Tartsd meg azért a Rendet” azért is, mert a „rend ékes és igen szükséges azért, hogy haszontalan kettőztetésekkel ne éljünk, s eszünk ne vesszen.”²⁴⁴ (*Kiemelés – M. A. K.*)

A rendszerességet, abban az értelemben, hogy a szentek életét nap mint nap gyakorolni kell, egész életként kell megélni, megtalálhatjuk Enyedi Fazekasnál,²⁴⁵ Kölesérinél,²⁴⁶ Diószeginél,²⁴⁷ aki arra a kérdésre, hogy: „Mi dologban kell az embernek munkálkodni, hogy idvezülhessen”, így válaszolt: „Szüntelenül tusakodni kell az ördög ellen, bűn ellen, és a testnek gonosz indulatai ellen.” (*Kiemelés – M. A. K.*) Martonfalvi²⁴⁸ ugyanebben az értelemben írt: szerinte a megszenteltekben is megmarad az óember, a test, s ez szüntelen harcban áll a lélekkel, az újemberrel. Ezért a „megtérést mindennap meg kell

²³⁹ Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 149, 150, 171, 176.

²⁴⁰ Mikolai Hegedűs (1665) i. m. (164. lj.) 59.

²⁴¹ Nógrádi (1672) i. m. (162. lj.) 35.

²⁴² Köleséri (1677) i. m. (206. lj.) xx.

²⁴³ Nagy-Ari (1651) i. m. (169. lj.) 4, 166. Lásd még Diószegi Kis (1682) i. m. (227. lj.) D 02.

²⁴⁴ Medgyesi Pál: *Rendes könyörgésnek tudománya*. Bártfa, 1650. B lap.

²⁴⁵ Enyedi Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 113.

²⁴⁶ Köleséri (1677) i. m. (206. lj.) 8.

²⁴⁷ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 272.

²⁴⁸ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 120.

újítaniok”. Bökényi szerint: „Vehessem a te hűséges szolgáltdul, miképpen keljen énnékem járnom, Istennek kedveskednem, s abban naponként inkább-inkább nevedeknem.”²⁴⁹

A rendszeresség nagy vízvázlat volt, mivel ez az igazak jellemzője a hipokritákkal szemben, akik csak egyszeri, egyedi jó cselekedetekre képesek:

„Meg kell különböztetni az embernek illetén maga elszánását a testi embernek [...] elméjéktől és magok elszánásától, mert ezek az ők bűnöket megvallják, azokért bánkódnak, sőt néhánykor könnyeket hullatnak, kívánván, hogy bár soha Úgy ne vétkeztenek volna, amint cselekedtenek. Ezekben az emberekben megvagyon ugyan ideig a kíváno akarata, de nincs semmi eltökéllett szándék azonban a többé nem vétkezésre [...] a nem vétkezésre való álhatalos maga elszánása embernek a kegyelemnek munkája. Azon legyünk teljes igyekezetünkkel, hogy ezt elérjük, mert különben a megtérésünk nem lehet igaz és üdvösséges.”

Arra, hogy mindenkinek egész életébe kell összeállniuk, az egész életvezetést kell jellemezniük, elég példának Perkins:²⁵⁰ „A jószágos cselekedet pedig nem egy valamely magánvaló [...] hanem a tisztességes és tiszta élet.” Mikolai Hegedűs szerint a kegyelemben való növekedésre eszköz az ember számára az, hogy „egészben meg kell az ő utait vizsgálni, ő magát megítélni, szívére vigyázni mindenkor, minden alkalmatossággal és állapottal”.²⁵¹

A szent életnek része, egyben a megbizonyosodás eszköze volt az önvizsgálat. Az önvizsgálat eszköz a bűnök leküzdésére, mivel így tudja az ember felismerni azokat, és eszköz a bizonyosság megszerzésére, mivel tettek, gondolatok lelkiismeret vizsgálata alapján döntheti el valaki, hogy szent életet, a kiválasztottnak megfelelő életet él-e. Egyúttal az önvizsgálat teszi tudatossá, reflexívvé az aszkézist, az önfegyelem gyakorlását. Az önvizsgálat során alkalmazott kritériumok a kiválasztottság jelei, így az önvizsgálatot tartó nemcsak megérezheti kiválasztottságát, hanem az értelme útján, azaz racionálisan is megbizonyosodhat. Erre, a racionális megbizonyosodásra, tanított a puritán kazuisztika. Azonban a Perkinstől és Amestől átvett puritán kazuisztika elsősorban nem a cselekvési problémákra kereste a választ, mint a katolikus kazuisztika, hanem a lelkiismeret vizsgálta: ugyanis a jó lelkiismeretet a keresztény erkölcsi gondolkodás hagyományosan az üdvösség világi jelének tekintette. Ezért Perkins és Ames kazuisztikája a cselekvéseket azért vizsgálta, hogy a lelkiismeret jó voltáról, azaz a kiválasztottságról megbizonyosodhasson. Így nem Perkins és Ames, hanem Baxter lett Weber hőse.

Az önvizsgálatnak két esete fordul elő a hazai puritán irodalomban. Egyrészt az úrvacsorához járulóktól kívánták meg, hogy tartsanak önvizsgálatot. Ide tartozott például Kézdivásárhelyi²⁵² és Nógrádi.²⁵³ Azonban inkább a rendszeres, állandó önvizsgálatot tanácsolták, követelték a puritánok. A rendszeres önvizsgálatot, számadás készítését

²⁴⁹ Bökényi (1652) i. m. (217. l.) 190.

²⁵⁰ Perkins (1648) i. m. (162. l.) 94.

²⁵¹ Mikolai Hegedűs István: *Az Istenes cselédeknek lelki prebendája*. Amszterdam, 1648. 37.

²⁵² Kézdivásárhelyi (1691) i. m. (162. l.) 7.

²⁵³ Nógrádi (1651) i. m. (222. l.) 84.

tanácsolta Köleséri,²⁵⁴ Mikolai Hegedűs,²⁵⁵ Kézdivásárhelyi,²⁵⁶ és ennek szentelte majdnem az egész, *Lelki próbakő* című könyvét Nógrádi. Ő ki is mondta, hogy az önvizsgálat eszköz a bizonyosság szerzésére, ezáltal bizonyosodhatott meg a hívő a bűnbocsánatról, a fiúvá fogadtatásról.²⁵⁷

Mikolai Hegedűs is ilyen eszköznek tekintette az önvizsgálatot. Arra a kérdésre, hogy „Miképpen veheti eleit az Isten népe az ő vigasztalása elvesztésének?”, így válaszolt többek közt: „Megszemlélvén és vizsgálván a mi utainkat, megújítván minden estve a mi megtérésünket.”²⁵⁸ Az önvizsgálat Mikolai Hegedűsnél eszköz a kegyelemben való növekedésre is: „Egészeben meg kell az ő utait vizsgálni, ő magát megítélni.” Csúzi Cseh az igaz megtérés mindennapi gyakorlása módjának tartotta, „hogyan ember figyelmetesen s valóságosan az önnön saját lelkiismeretét megczirkálja, mind eredet szerint való s mind cselekedetbéli bűneiről”. Szerinte az „élő hit fáradhatatlanul cirkálódik, vizsgálódik a bűnök után”. De a megbizonyosodástól függetlenül is tanácsolták a híveknek önmaguk vizsgálatát: „Czirkáld meg magadat, mennyire épültél eddig a kegyességben”; „Szorgalmasan megczirkáld a te nevezetes és kiváltképpen való bűneidet”; „Meg kell magát embernek czirkálni az igaz hit vagy az Isten irgalmában való eleven hitek a Krisztus által”; „Ülj le egy kevéssé, minekelőtte lefekünnél [...] az jusson eszedbe micsoda bűnt tettél e napon Isten, avagy ember ellen és micsoda tisztet szerint való jót mulattál el”; „Gondolkodjál azért szívedben, és vizsgáld meg lelkedben, feltalálod-e magadban a Szent Lélek zálogát?”²⁵⁹

Az önvizsgálat a hívő életvitelére, cselekedeteire, gondolataira, indulataira irányult, de legfőképpen a lelkiismeretére. A jó lelkiismeret megtartását igen fontosnak tartották, mivel a lelkiismeret alapja Isten törvénye: „a serény vigyázással tehetsz szert a lelkiismeretnek áldott békességére, amely legdrágább kincs e világon” – írta Kézdivásárhelyi. Selyei szerint: „Soha elmúló világi dicsőségnek, elméket kevélységre izgató gazdagságoknak okáért lelkiismeretnek reguláit által ne hágja.”; „szert kell tennünk a jó tisztta és csendes lelkiismeretre minden dolgokban és szorgalmasan meg is kell őriznünk”. Csúzi Cseh szerint: „Lelkem ismérétnék megsértésével cselekedjem é valamit? Semmit ne. Mert lelked megsértésével cselekedni, olyan mint arany horoggal horgászni, melynek elszakadását semmi hal meg nem éri [...] a te cselekedetidnek regulája [...] az Isten törvénye, lelked ismérte pedig annak alája vettetett [...] Micsoda embernek drágább java az világon? A jó lelkiismeret [...] Miképpen tarthat ember jó lelkiismeretet? Ártatlan étellel. Hogy hogy élhet ártatlan életet? Ha az Istennek törvényeit mindenkor szeme előtt tartja, mint egy tüköri, és abból nézi mit kellessék cselekedni és mit távoztatni.” Pápai

²⁵⁴ Köleséri (1677) i. m. (206. l.) 8.

²⁵⁵ Mikolai Hegedűs (1648) i. m. (251. l.).

²⁵⁶ Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. l.) 21.

²⁵⁷ Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. l.) 211, 314.

²⁵⁸ Mikolai Hegedűs (1665) i. m. (164. l.) 102.

²⁵⁹ Mikolai Hegedűs (1648) i. m. (251. l.) 37.; Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. l.) 63–64.; Csúzi Cseh (1660.) i. m. (162. l.) 111.; Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. l.) 19, 21.; Nógrádi (1651) i. m. (222. l.) 94.; Medgyesi (1636) i. m. (162. l.) 212.; Nógrádi (1672) i. m. (162. l.) 223.

Párizs szerint jó cselekedet az, ami „edgyez [...] a lelkiismerettel, mely az Isten ígésétől igazgattatik” – írta Martonfalvi.²⁶⁰

Az evangéliumot nemcsak vallani, hanem élni is kellett. Így az egész élet, és nem csak az egyes cselekedetek, lett lelkiismereti ügyé. A megfelelő életvezetés járt jó lelkiismerettel, ami a cél, hiszen jó lelkiismeret csak ott van, ahol hit van. Tehát bizonyosságra vezet a jó lelkiismeret. A lelkiismeretre ezért vigyázni kellett – állandó éberség, készenlét, önfegyelem, helytállás, azaz aszkézis szükséges – például Perkinsnél:²⁶¹

„A jó lelkiismeretnek megtartására három dolog kívántatik. Elsőben a mi egész életünkben a közönséges hivatalnak tisztét kiváltképpen és személy szerint kell gyakorolnunk [...] Másodszor. Minden mi reánk következt dolgokban békességes türelemmel és nagy hallgatással csak az Isten tetszése és akarattya alá kell magunkat adni [...] Harmadszor. Isten előtt mi magunkat megalázzuk, vétkeinktől megszűnnyünk”. Medgyesinél: „az *étel, ital, járás, ülés, napoknak tartása vagy nem tartása bizonyos* lelkiismerettel kell minden keresztyén embernek lenni [...] azaz nem kell semmiképpen addig megnyugodni, míg az Isten könyvéből végére nem megyen ha bűn-é az vagy nem, ha szabad azt vagy nem szabad cselekedni.” (Kiemelés – M. A. K.)

Diószeginél, aki szerint a jó lelkiismeret jelei, ha „jöllehet, hogy vétkezhetnél, úgy hogy az emberek azt meg nem tudnák felebarátodat adásban, vevésben megcsalhatnád, titkon megkárosíthatnád, de nem akarod Istenedet megbántani [...] tégedet jóra intő előljáróidat becsülő vagy [...] nem vagy lopó, parázna gyilkos, hamisan esküvő”.

Csúzi Csehnél a jó lelkiismeret megőrizhető a „penitencia tartás által [...] Minden jó cselekedetekben és istenes kegyességben szüntelen való magunk gyakorlása által. Ugyanis akik jó lelkiismerettel bírnak, azoknak Isten szerint való szelidséggel s tisztasággal felékesült jó életek és jó cselekedetek vagyon. Lelkünk ismeretinek ’mindennapi megvizsgálása által, gondolatainknak, kívánságainknak, beszédinknek és cselekedetinknek, jósága avagy hibás volta felől [...] czirkáljátok meg magatokat, vegyetek számat magatoktól, hogy megtudhassátok mit cselekedtetek jól avagy vétkessen.”²⁶² Tolnai Dali is erre szólította fel a híveket: „élj jól, az jó lelkiismereteknek mindenkor öröme vagyon”.²⁶³

A Csúzi Csehtől idézett sorok a lelkiismeret rendszeres vizsgálatához visznek. A lelkiismeret rendszeres vizsgálata, azaz annak vizsgálata, hogy megfelel-e az egyén Isten parancsainak, erkölcsi mérleg, lelki könyvvitel készítését jelentette: „az lelkiismeret könyvéből ítélettel meg valaha az Isten széki előtt. Az minemű akarsz az ítélet napján lenni, olyannak is kell az Isten tekinteti előtt tetszeni. Igen nagy öreg könyv az lelkiismeret,

²⁶⁰ Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. lj.) 5.; Selyei Balog (1657) i. m. (162. lj.) 238.; Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 139.; Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 215.

²⁶¹ Perkins (1648) i. m. (162. lj.) 72.

²⁶² Medgyesi Pál: *Dialogus Politico-ecclesiastico*. Bártfa, 1650. 82.; Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 140–141.; Nógrádi (1651) i. m. (222. lj.) 260, 109.; Perkins (1648) i. m. (162. lj.) 55–56.

²⁶³ Darholcz (1639) i. m. (205. lj.) 89.

az kiben mindenek igazán fel vadnak írva.”²⁶⁴ Az erkölcsi mérleg eredménye, a lelki ismeret állapota alapján következtethetett a hívő kegyelmi állapotára, elválasztott vagy elkárhozott voltára. Ugyanis a jó, tiszta nyugodt lelkiismeret adomány, csak az elválasztottak részesülnek benne, mintahogy a megfelelő életvezetés is csak az ő jellemzőjük: „Az igazak jó lelkiismerettel igyekeznek Isten és az emberek előtt járni [...] Ebben sem lehet részek az istenteleneknek, mert azoknak lelkek ismérte megbélyegeztetett”; „A tiszta szőnek pedig jelei im ezek. A büntől való elszakadás. A jóra való fordulás [...] A jó lelki ismeretnek megőrzése [...] Isten szerint való hivatalunknak elkövetése”; „A következő cselekedeti pedig Istennek az kegyelemnek gyümölcsei [...] lecsendesíti a lelkiismeretet, bizonyossá tévén őtet az ő lelkének idvessége felől”; „Micsoda származik az elkárhozottak teljességgel az ördög hatalma alá való vettetésekből? A lelki ismeret rettegésének és bűnnek teljessége. Mi a lelkiismeret rettegése? Mintegy örökké rágó féreg”; „Micsoda jelekből ismérhetem én meg, hogy ha vagy-on-é énbennem olyan hit, [ti. idvezítő hit] avagy nincsen? [...] ha a te lelked ismérétné a te Isteneddel olyan békességét érzed, amely származott a Krisztus Jézusban tehozzád mutatott szeretetnek erős megfogásából.”²⁶⁵

A lelkiismeret ellenőrizte a hívő életét, és a hívő ez alapján tudott tájékozódni, ugyanis a lelkiismeret számára a törvény Isten parancsa. Tehát a lelkiismeret Isten törvényszéke az emberben, a rendőr, a bíró. Minden cselekedetet szigorúan elbírál, ezért kell a hívőnek önmagával és a vétkeivel szemben kérlelhetetlennek lennie. A jó lelkiismeret megtartása, azaz a helyes *életvezetés* nemcsak azért volt fontos, mert a hívő ezáltal meggyőződhet, hanem azért is, mivel már az evilágon is büntet az Isten a kérlelhetetlenül, lerázhatatlanul kínzó rossz lelkiismerettel: „rettenetesebb, minden szívet megfonnyasztó, kibeszélhetetlen kínok azok, melyek a rossz lelkiismeretű embert kínozzák, gyötrik [...] amely embernek rossz lelkiismereti vagy-on, akármennyit fusson, akármint változtassa helyét, de soha az ő gyötrelmének szűnése nem lesz [...] a lelkiismeretnek pedig gyötrelme soha meg nem haló, hanem örökké maró, harapó féreg”; „Nem viseltél gondot soha lelked ismeretéből, akkor osztán minden ocsmán bűneidet lelked ismérati előhányja, bűneidnek büntetésének iszonyú rettentésivel, és Így a kísértetnek örökké való gyötrelmire le taszítja”; „Lelkiismeret: nem hagylak el, ha jól élsz örülök, ha gonoszul nyögök az magam nyavajáját, nem hallgathatom el. Semmiképpen el nem szaladhatsz s bujhatsz én előttem. Mert ha az földnek gyomrában rejteznél is, bátorságos barlangot nem találsz magadnak. Ha gyorsabb volnál is az Nap keleti szélénél, el nem mehetnél, mivel az eget is által járhatom, követnélek, sőt üldöznék [...] mindjárt az te utaidat megkémlelném [...] engem mindenütt jelen lenni s bizonyosságot tenni találsz”; „Lelkiismeret: Akarod-e kérlek, hogy én hozzád meg engesztelhessem? Meg ne botránkoztass, mert valamit ellenem cselekszel az Gyehennára repít”; „Te lelkiismeret: fel szoktam dagadni s fuvalkodni, felkelni s háborogni valamig a bűnnek seprejét belőled ki nem űzöm. Mivel semmi nem nehezít engem annyira, mint az bűn, kinek terhétül mikor lenyomatom, akkor teljességgel semmi békességem s semmi nyugodalmam nincsen”; „Az ki téged teremtett, te éretted

²⁶⁴ Uo.

²⁶⁵ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 52.; Kézdivásárhelyi (1691) i. m. (162. lj.) 77–78.

engemet is avagy vigasztalásodra, avagy kínzásodra, ugyanaz teremtet. Az bűnös ember álma nem lehet édes soha.”²⁶⁶

Mindezek eredménye a lelki és testi fegyelem, az aszkézis: az óember megölése a test megölése és naponkénti sanyargatása által, amelyre a testi pihenés, étel-, italfogyasztás mérséklése, a világi vágyak megfékezése, a türelem, az önuralom az eszköz.

A rendszeres önvizsgálat elvezet minket a puritán aszkézis fontos forrásához. Az aszkézist nemcsak azért gyakorolták, mert bizonyosságra lehetett jutni általa, hanem ez következett abból a puritán szemléletből, hogy az igazi kegyesség élet, elsősorban lelki élet, amelyet gyakorolni kell.²⁶⁷ Ebben központi jelentőségű volt a bűnbánat és a megtérés, amelyek okai etikai fegyelmezettségüknek, aszkézisüknek. Ugyanis az új embert, a lelki embert akarták kifejleszteni. Ennek módja a megtérés, amelyre az eszköz a penitenciartartás. „Micsoda jelekből ismérheti meg ember, hogy ő Istenhez igazán megtért s penitenciát tartott?” – kérdezte Csúzi Cseh. „Hogyha minden bűnein amelyeket teljes életében tett Isten ellen, töredelmes szívvel bánkodik, és Isten előtt magát megalázza.”²⁶⁸ A bűnbánat, a bűn megismerése a hitből fakad, a kegyelem munkája. A penitenciartartás a gyakorlatban szigorú lelkiismeret-vizsgálatot jelentett.

A bűnbánat célja a bűnbocsánat és a bűntől való megtisztulás, a szív megtisztulása. A bűnbánatgyakorlás hasznának az elmélkedésre, önvizsgálatra szoktatást, a bűnvalást, a benső bánkódás gyakorlását tartották. A bűnvallás azért jelent önvizsgálatot, mivel a bűnvallás a bűnök, a cselekedetek és az indulatok számbavétele, egyfajta leltár, számvetés. Ennek az alapvető műfaja a naplóírás volt.

A bűntől való megszabadulás eszköze a meditáció, a külső-belső szomorkodás, az állandó önfegyelem, az aszkézis. A bűnbánattartás a puritánoknál állandó folyamat, az egész élet állandó bűnbánat. E szünet nélküli penitenciartartás, bűnmegtagadás a megtérés, amelyet hangsúlyoztak. A megtérés az egész ember bűn ellen fordulása, amelynek szorgalmazása, előkészítése az ember kötelessége. A megtérés előkészítése az Írásról, Isten hatalmáról, irgalmáról való elmélkedést, naponkénti, rendszeres bűnbánatot jelentett.

A megtéréshez, bűnbánathoz szorosan hozzátartozott a megújított, szent életvezetés, például Csúzi Csehnél: „Mert noha ember Istennek kegyelmes segedelme nélkül magát meg nem térítheti, mindazonáltal midőn Isten az embernek lelki szemeinek vakságát megvilágosítja, kőszívének keménységét meglágyítja, visszafordult indulatinak rendeltenségét a törvénynek kívánságával egyengeti, ugyanakkor mindjárt Istenhez megtér, azaz elébbeni bűneit megismeri, azokon bánkodik, azoknak ellene mond, magát új engedelmességre adja, értelmében, akaratjában, indulatiban, sőt egész életében megjobbul.” Nógrádinál: „Az igaz penitencia tartás [...] az szűnek Isten kegyelme által jóra-való változása [...] Az hitetlen ha megtéresd minden ő bűneiből melyeket cselekedett, és megtartandja minden parancsolatimat, iteletet, és igazságot cselekszik, élve él, meg nem hal”; „Megújíthatod penig a te penitencia tartásodat im ez utakon. A véghez ment bűneidnek

²⁶⁶ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 82–83, 87.; Darholcz (1639) i. m. (205. lj.) 75–76. és lásd még 87–88.

²⁶⁷ Bodonhelyi (1942) i. m. (155. lj.) 90.

²⁶⁸ Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 126.

emlékezete által [...] Azokról való bánkódásod által [...] A bűnnek megvallása által [...] Az Új életben való járás által.” Perkinsnél, aki szerint a megtérés az, amikor „utáljuk mi magunkat a bűnökért [...] megváltozás, azaz, az ember elméjének és az egész embernek az ő Indulatira, Életére és maga viselésére nézve megújulása.”²⁶⁹

A megtérés, bűnbánat során a hívő közösségre jut Istennel, amelynek a mi szempontunkból fontos tulajdonsága, hogy a gondolatok reguláit jelenti, ugyanis a bűnt első mozgásában el kell fojtani. A *communio cum Deo* és az *unio mystica cum Christo* a puritán kegyesség lényegéhez tartozott. Erre az állapotra *kontempláció* és Krisztus *követése* által lehetett és kellett törekedni. A kegyesség gyakorlásának tehát része volt az aszkézis: az állandó önuralom, akarat gyakorlása, bűneink megfőkezése.²⁷⁰

A megtérésnek, bűnbánatnak szintén az adott nagy jelentőséget, hogy nemcsak a belőle folyó életvezetést, annak elemeit tartották az üdvbizonyosságra szolgáló jelnek, hanem magát a bűnbánatot kegyelemnek, tehát az elválasztottság folyamányának. Így például Nógrádinál: „Miképpen mutathatja meg magát az idvezítő hit? – Az igaz penitencia által.” Perkins szerint: „a bűnös azon szempillantásban, melyben töredelmes szívvel és alázatos lélekkel magát teljes szívéből, és lelekiismereti szerént igazán megalázza, mindjárt az idvezülendő embereknek állapotjukban érkezik be”; „Hogy lehetünk annak okáért idvösségünk felől bizonyosak és bátorságosok? [...] belső veszettségnek érzése [...] a bűn gyűlölésének elkezdeti [...] bánkodnunk kell valamennyiszer elesünk és az Istent megbántjuk [...] el kell távoztatnunk a gonosz dolgoknak alkalmatosságát [...] nagy kívánságunknak kell lenni a bűntől való elszakadásra.”²⁷¹

Az aszkézis jelentősége az volt a hívők számára, ami az egyes elemei. Amint az elemeket jelnek tekintették, a megbizonyosodás eszközének, úgy az ezekből összeálló életvezetést, aszkézist is – például Csúzi Cseh, Selyei.²⁷²

A hivatás- és munkaetika

A puritán aszkézis, a rendszeres önvizsgáló, önkorlátozó élet Isten dicsőségére, az ideáltípus szerint evilági aktivitásra serkent. Az aszkézist azt teszi evilágivá, hogy része a munkavégzés, a hivatás, másrészt a jó cselekedet, a színtere pedig a munkával, hivatással összefonódó hétköznapi élet.

A munka- és hivatásvégzés eszköz is az aszkézisban a test, a világi bűnök leküzdésére. „Munkával jár az idvesség [...] Munkával jár a harcolás és pályafutás [...] Munkával jár az erőszak szenvedés és erőszak tétel” (erőszak a test gonosz indulataival, bűnnel

²⁶⁹ Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 16.; Nógrádi (1651) i. m. (222. lj.) 59, 81.; Perkins (1648) i. m. (162. lj.) 66–67.

²⁷⁰ Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 21, 117, 129.; Mikolai Hegedűs (1665) i. m. (164. lj.) 88, 106.; Nógrádi (1672) i. m. (162. lj.) 1262.

²⁷¹ Nógrádi (1651) i. m. (222. lj.) 58.; Perkins (1648) i. m. (162. lj.) 60, 84–85.

²⁷² Csúzi Cseh (1660) i. m. (162. lj.) 21, 11, 123.; Selyei Balog (1657) i. m. (162. lj.) 143.

szemben) – írta Diószegi Katona.²⁷³ Enyedi Fazekas pedig a következőket: „sanyargasd meg a te testedet és add vakság alá [...] a test indulatait megszelídíteni bőjttel, mértékletességgel, józansággal, éjjeli és nappali munkás foglalatossággal, azokban tudniillik, amelyek nézik a mi hivatalunkat.”²⁷⁴

A hivatásvégzésnek azonban ennél nagyobb a jelentősége. A hazai puritánok nem ezt a szót használták, hanem a *hivatal* kifejezést, ám a Weber által leírt értelemben. (A továbbiakban a hivatás szót fogom használni, de az idézetekben az eredeti hivatal szót.)

A hivatal szónak a hazai puritán irodalomban is kettős értelme volt. Jelentette az elhívást, amely a predesztináltaknak szól, akik a hivatal által egyesülnek Krisztussal és válnak *magukban* elválasztottá, megtérnek és újjászületnek.²⁷⁵ A hivatás fogalmának döntő eleme ez a jelentésbeli kettősség, mivel egyszerre mutat Istenre (hiszen tőle *ered* és az ő dicsőségét szolgálja) és az evilági életre. Ezáltal szenteli meg az evilági munkavégzést a puritanizmus, ezáltal teszi híveit aktívvá a földi életben. Nánási Lovász Istvánnál például a hivatal azt jelenti, amivel az emberek keresik a kenyerüket, ugyanakkor a keresztyén első és fő hivatala Isten szolgálata. Az evilági tevékenység legfőbb célja tehát az Isten: „Ugy cselekedjünk valamit Istentől reánk bízattatott tisztünkben, hogy mindent cselekedjünk az Urért [...] egyébre ne nézzünk, hanem az Urra.”²⁷⁶ Hasonlóan írt Pápai Páriz is: „Veszedelmes tiszt az, mely elvonszol tégedet az Istentől. Nem a tisztért vagy az ember, hanem a tiszt *hivatal* vagy az emberért, azaz, az embernek javáért, nem lelkének veszedelmére.”²⁷⁷ (*Kiemelés – M. A. K.*) Itt a hivatal tisztet jelentett, de más összefüggésben az elhivatottságra, kiválasztásra vonatkozik. A mi számunkra azonban nemcsak ez a fontos, hanem a szó második értelme, amely valamilyen világi-egyházi funkciót, feladatot, tisztet, köteleességet, foglalkozást jelentett. E kettős értelem azért fontos, mert így az utóbbi értelemben vett hivatal, a *hivatás* vallásilag felértékelődött, hiszen azok bírnak vele, akik predesztináltak.

A hivatást tehát az Úr rendelte kinek-kinek. „Senki sem veszi magának a tisztséget, hanem aki hivattatik Istentől miképpen az Aron. (Zsid 5:4.) Mi az a hivatal? Oly cselekedet, mellyel valakire a szent *szolgálat* bizattatik és annak gyakorlására való hatalom adattatik.”²⁷⁸ (*Kiemelés – M. A. K.*) Martonfalvi arra a kérdésre, hogy: „Az Isten hí-e kit kit az ő életének nemére?” a fentivel egyező értelemben válaszolt: „Istennek gondviselése igazgat és indít kit kit erre, avagy az életnek nemére, noha kinek kinek az életnek nemére való hivatala az írásban sehol nem mondatik hivatalnak [...] amiképpen a híveknek a jól élésre, és az egyházi szolgának az egyházi szolgálatra való hivatala mondatik hivatalnak.”²⁷⁹ Ebben az értelemben írt Medgyesi is: „Az egyházi szolgálat [...] oly egyházi

²⁷³ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 27.

²⁷⁴ Enyedi Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 51, 120.; Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 99–105.; Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 222.; Nagy-Ari (1651) i. m. (169. lj.) 25.; Medgyesi (1636) i. m. (162. lj.) 197.

²⁷⁵ Noha a hivatal szó fontos eleme a puritán irodalomnak, ez korábbi a magyar nyelvben.

²⁷⁶ Nánási Lovász István: *Szű Titka*. Kolozsvár, 1670. 167, 197–198.

²⁷⁷ Pápai Páriz (1647) i. m. (59. lj.) 42. és Pápai Páriz (1657) i. m. (199. lj.) 98, 105.

²⁷⁸ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 140.

²⁷⁹ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 362.

hivatal, mely szerint az ama isteni képpen rendeltetett emberek, kiváltképpen igazságból, az szent és egyházi dolgokat sáfárolják (1Kor 4:1–12).²⁸⁰ és Nógrádi Mátyás is: „Mikor szomorítja meg ember az Istennek Szent Lelkét? Felelet: Akkor elsőben, midőn *Istentől reánk bízattatott hivatalunkban* és tisztünkben el nem járunk, hanem azt avagy elmulatjuk, avagy megutáljuk. Embernek hivatala kétféle. Avagy belső ecclesiái, midőn ezt ember elmulatja megszomorítja az Istennek lelkét [...] Más rendbeli hivatala embernek a külső tisztviselés, mint a fejedelemség, ispánság, bíróság, külső mesterség.”²⁸¹ (*Kiemelés – M. A. K.*) Ha valaki ilyen hivatalát elmulatja, az megszomorítja Isten lelkét, „midőn a mesterembernek hivatalos tisztit kellene üzni, és ő akkor avagy a testi bujálkodásnak, avagy az undok részesegkedésnek adja magát, megszomorítja az Urnak Lelkét”.²⁸²

Ez utóbbi idézet átvetve ahhoz a gondolathoz, hogy a hivatást Isten kedvéért, az ő nagyobb dicsőségére kell üzni, és a hivatással járó feladatokat, munkát el kell végezni, azaz vállalni és betölteni kell a hivatást.

Az a gondolat, hogy a hivatal betöltése, üzése Isten dicsőségére van, megtalálható Medgyesinél,²⁸³ Nagy-Arinál,²⁸⁴ Diószeginél,²⁸⁵ Pápainál²⁸⁶ és másoknál. A „hivatal, az a tiszt, melyben ember *szolgál*”.²⁸⁷ (*Kiemelés – M. A. K.*) A hivatalnak e sokrétű értelmét világítja meg az a tény, hogy Medgyesi a *Dialogus Politico-ecclesiasticóban* idézett szövegekből a *munus* és a *functio* kifejezéseket fordítja hivatalnak. Az előbbi jelentései az érdekesek számunkra, mivel egyszerre jelent kötelességet, feladatot, szolgáltatást, szolgálatot, munkát, foglalkozást és ajándékot, adományt. A hivatal szolgálatjellege megtalálható Perkinsnél is, aki szerint „az hit kíváncsít, mellyel minden ember hidje, hogy az hivatal *legyen* az melyben ő vagyon, oly kiváltképpen való hivatal legyen, az kiben Isten akar ő magának szolgálatni”.²⁸⁸ (*Kiemelés – M. A. K.*)

A hivatal elmulasztása, azaz az Úr dicsősége szolgálatának elmulasztása bűn, így annak, aki predesztinálnak akarja gondolni magát, tartózkodnia kell e bűntől is. A hivatalban való restség, rossz munka bűn Nógrádi²⁸⁹ és Kézdivásárhelyi²⁹⁰ szerint. Bűnre von a „[h]ivatalos munkának (melyre ki ki hivattatott) elvesztegetése” Perkins szerint is. Nála van ez a gondolat leginkább kifejtve: „Azoknak a Vétkeknek, melyekkel az ember nem cselekszi azt, amit kíván a Törvény, három grádicsi vannak. Az első az, amikor valaki teljességgel semmit nem cselekszik, hanem az ő reá bízattatott tisztit, mind mindenestül fogva, mind bizonyos részek szerént elhagyja [...] Második grádics ez: Mikor valaki az ő reá bízattatott tisztit végben viszi, megcselekszi ugyan, de annak módgyában

²⁸⁰ Medgyesi (1650) i. m. (262. lj.) 2.

²⁸¹ Nógrádi (1651) i. m. (222. lj.) 217-9.

²⁸² Uo.

²⁸³ Medgyesi (1650) i. m. (262. lj.) 207.

²⁸⁴ Nagy-Ari (1651) i. m. (169. lj.) A 3.

²⁸⁵ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 171.

²⁸⁶ Pápai Páriz (1657) i. m. (199. lj.) 208.

²⁸⁷ Medgyesi (1650) i. m. (262. lj.) 41.

²⁸⁸ William Perkins: *Az ember életének boldugul való igazgatásának módjáról*. Lőcse, 1637. 63.

²⁸⁹ Nógrádi (1651) i. m. (222. lj.) 31.

²⁹⁰ Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. lj.) 8.

és mértékében vétkezik és megfogyatkozik [...] (az ilyen cselekedetek) [...] romlott, megvesztett kútforrásból, azaz hit nélkül való szubál származtanak, nemis az emberi minden cselekedeteknek, legkiváltképpen való végére és céljára, tudniillik az Isten tisztességére vitettetnek, igazgattatnak.”²⁹¹ Perkins szerint a hivatal, tiszt be nem töltése gyakoribb vétek, mint a „cselekedetbéli bűnök”.²⁹²

Felsőbányai ezt azzal egészítette ki, hogy a hivatal elmulasztása büntetést von maga után: „az mely emberek az ő lelkeknek utiköltségét, tudniillik, az Istenes életeteket, az á keresztény tiszteteket, hivataljokat akár mely dologban, az mi Istennek dicsőségének eléb mozdítására, és az Istennek híveinek lelkek építésére nézne, ha ezeket nem cselekedendik, sőt inkább ezt az ő lelki utiköltségeket költik el, az világi haszontalan, hiában, és egy szempillantásig való elmulandó dolgokban, nagy lelki károk származnak és lőnek ez ily emberre.”²⁹³

De hivatalt nemcsak azért kellett teljesíteni, mert Isten parancsolta, hanem mert a hivatal teljesítése által élhetünk e földön. Erre szólított fel Selyei Balogh: „tisztiben, hivataljában híven és szorgalmasan eljárjon, ha a pályafutásnak jutalmát el akarja venni, vévén példát a magvető emberektől, kik reménség alatt szántanak és vetnek”,²⁹⁴ „Az ideig való élet tápláltatik tisztességes hivatallal. Minden hivatalnak megvannak az ő munkái.”²⁹⁵ Medgyesi szerint: „A munka a rendszerint való eszköze Istennek a szabatos hivatalban, mely által fiait külső előmenetellel megáldja.”²⁹⁶ Martonfalvi így írt erről: „Mi az élet neme? Oly hivatal, mellyel kenyeret keresünk magunknak, minémű a földnek művelése, kalmárkodás, szabóság stb [...] Kik kötelesek az életnek nemére, módjára? Nem az egyházi szolgák, a Tisztek és akik az egyházi szolgálatra és a tisztviselésre magokat készítik, minéműek a deákok, és az Urak fiai, hanem minden közönséges emberek [...] az életnek, nemének gyakorlásával ellenkezik a dologtalanság, tunyaság, a nem szükségéből való koldulás [...] Az életnek miménű nemére, módjára kötelesek az emberek? Az életnek jó nemére, mely az Isten akaratával és a magok hasznával megedgyez.”²⁹⁷

Ez utóbbi idézet elvezet ahhoz a gondolathoz, hogy a hivatás *mindenki számára kötelező*. Ne tévesszen meg bennünket, hogy az egyházi szolgákat és a tisztségviselőket ebben az idézetben kiveszi e kötelezettség alól Martonfalvi, mivel ő is, a többi puritán is, az egyházi szolgálatot és a világi tisztségviselést, a magisztrátusokat hangsúlyozottan hivatásnak tekintette, és e hivatások betöltésével külön is foglalkoztak. Így hivatalnak tekintette a prédikátorságot Tolnai Dali,²⁹⁸ Medgyesi,²⁹⁹ Martonfalvi,³⁰⁰ a tisztségviselést

²⁹¹ Perkins (1648) i. m. (59. lj.) 22.

²⁹² Uo. 24, 32.

²⁹³ Felsőbányai (1651) i. m. (234. lj.) A 3.

²⁹⁴ Selyei Balog (1657) i. m. (162. lj.) 203.

²⁹⁵ Perkins (1637) i. m. (288. lj.) 61.

²⁹⁶ Medgyesi (1636) i. m. (162. lj.) 205.

²⁹⁷ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 361.

²⁹⁸ Tolnai Dali János: *Daneus Rácai azaz a Miatyánk felől igaz értelmű tanítónak magok mentsége*. Sárospatak, 1654. Előszó.

²⁹⁹ Medgyesi Pál: *Sok Jajjokban...* Sárospatak, 1658. Előjáróbeszéd.

³⁰⁰ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 140, 147, 184, 502.

Kézdivásárhelyi, aki szerint a felsőbb méltóságban élőknek is fáradságos hivatallal kell bírnia, Nógrádi, aki egy sorba helyezte ezeket a közönséges foglalkozásokkal: „hivatala embernek a külső tisztviselés, mint a fejedelemség, ispánság, bíróság, külső mesterség.”³⁰¹

A hivatal mindenki számára kötelező volt, és a különböző hivatalok egyenértékűsége igen fontos elem, mint azt Webertől tudjuk, ugyanakkor igen radikális is a 17. századi Európa bármely társadalmában. Mégis megtalálható a hazai puritán irodalomban ez az igen fontos felfogás. Martonfalvin kívül előfordul ez a gondolat Kézdivásárhelyinél is: „a munkás és fáradságos hivatalt személyválogatás nélkül minden rendben, nemben és karban élő embereknek parancsolja az Isten.”³⁰² Perkinsnél: „minden erőnkkel azon kell lennünk, hogy tisztünknek eleget tegyünk és az Istentől adatott eszközökkel éljünk”,³⁰³ „kivántatik, hogy hivatalt válasszunk és azt megtartsuk jó lelki ismerettel.”³⁰⁴ Amesnél,³⁰⁵ Medgyesinél: „Minden embernek tisztességes hivataljának kell lenni (1Móz 3:19).”³⁰⁶ Mikolai Hegedűsnél: „megfelel az ő hivatalának, mint kivántatik ez minden hivataltól.”³⁰⁷ Mikolainál ez a gondolat – „Minden embernek kell lenni kiváltképpen való hivatalának”³⁰⁸ – társul azzal, hogy: „És így néki gyakorolni kell ő magát az ő hivatalában *szentül, kivetí, jó lelkiismerettel, szorgalmasan és áthatatosan.*”³⁰⁹ (*Kiemelés – M. A. K.*)

Tehát nem elég hivatallal bírni, azt nagy szorgalommal, igaz hittel, lelkiismerettel kell ellátni. Ez a gondolat megtalálható Medgyesinél,³¹⁰ Kézdivásárhelyinél:³¹¹ „Mi módon kell kinek-kinek az ilyen fáradságos és munkás hivatalját végbe vinnie? Nagy serénységgel és derék szorgalmatossággal. *A serény munka szerez gazdagságot.* Az hoz magával az embernek tisztességet. Bölcsességgel [...] házához szükséges javaira kell legelsőben gondot viselni.” Nánásinál: „E világon akármilyen szabados hivatalodban e két dologra gondot tartasz. 1. *Az igazságra*, 2. *A serénységre.* Élj igazán, munkálkodjál serényen [...] Ugy légy azért igaz az Isten szolgálatában, hogy igaz és serény légy életedre való dolgaiban is.”³¹² (*Kiemelés – M. A. K.*)

A hivatal szorgalmas betöltése nemcsak azért volt fontos, mert az Isten parancsolta, hanem azért is, *mivel eszköz a bizonyosságra*, a kételkedés megszüntetésére. A puritán szerzőknél megtalálható az a felfogás, hogy *hivatalát szorgalmasan csak az elválasztott tölti be*. Akik pedig nem tesznek eleget hivataluknak, azok a kárhozatra ítélték. Nagy-Ari szerint: „Így azért a mi bizonyos üdvösségünk is minket inkább serényebbekké,

³⁰¹ Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. lj.) 40.; Nógrádi (1651) i. m. (222. lj.) 219.

³⁰² Nógrádi (1651) i. m. (222. lj.) 219.

³⁰³ Perkins (1648) i. m. (59. lj.) 85.

³⁰⁴ Perkins (1637) i. m. (288. lj.) 61.

³⁰⁵ William Ames: *Angliai puritanismus*. Utrecht, 1654. 32.

³⁰⁶ Medgyesi [1645] (1940) i. m. (157. lj.) 79.

³⁰⁷ Mikolai Hegedűs (1648) i. m. (251. lj.) Ajánlás.

³⁰⁸ Mikolai Hegedűs (1665) i. m. (164. lj.) 146.

³⁰⁹ Uo. 147.

³¹⁰ Medgyesi (1650) i. m. (262. lj.) 36.

³¹¹ Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. lj.) 41.

³¹² Nánási (1670) i. m. (276. lj.) 625.

gyorsabbakká, és munkálkodóbbakká tehet a mi üdvösségünkre néző dolgainkban, szent és keresztyéni tisztünkben és hivatalunkban.”³¹³ Hasonló gondolat megtalálható Mikolai Hegedűsnél is: „Miképpen veheti eleit az Isten népe avigasztalása elvesztésének? [...] Szentségesen, vigyázván és eszesen járván mindennapon a mi hivatalinkban és tisztünkben.”³¹⁴ Szerinte a lélek megcsalhatatlan bizonyítására és elhitéseire jel a bűnön bánkódás, ami hordozza „szíves szeretetét minden jó hivataloknak, tiszteteknek avagy szent szolgálatoknak”.³¹⁵ Mikolai Hegedűs véleménye az volt, hogy Isten fiai a hipokritáknál többek közt a „szent hivataloknak és tiszteteknek állhatatosságával való gyakorlásában, és arra való igyekezetben, hogy jó lelkiismeretét megtarthassa, mind Istennek s mind az embereknek mindenkoron” mehetnek túl.

Nógrádi is igen világosan fogalmazott: „A mi hivatalunknak betöltésére képest, némelyikünk vött Istentől prédikátorságot, némelyikünk Bírószágot, némelyikünk Ispánságot: Ezeket senki igazán bé nem töltheti a szentségben való nevedezés nélkül.”³¹⁶ Martonfalvinál e gondolatnak visszája jelentkezett: a megvetettek azért hivattnak „hogy micsoda tényen tiszték megértsék és annak elmulasztásából megismerjék, hogy igazán büntetteknek”.³¹⁷ Medgyesi szerint „az ember nem hivságra, játékra és a mulatásra teremtett, hanem Istenének vallásában való buzgó szolgálatjára és felebarátjának hivatalja szerint valló illendő hasznára, s magának mind e két dolog által örökélet felől bizonyosság tétetetésére”. A másik népszerű író, Pápai Páriz szerint: „Holott nem tudom mit rendelt Isten felőlem, hogy hogy engedjenek parancsolatjának? Felelet: Az Isten az ő parancsolatiban a te tisztet adja elődben [...] valamint azért a jó szolga nem vizsgálja az Urának szándékait, hanem ami az ő tisztí engedelmességgel eljár hivataljában; szintén úgy a keresztyén ember, az eszközökkel való élés előtt nem hánny veti az Istennek decretumát, nem hánytorgatja az életnek könyvét ha ben vagyon-e írva neve vagy nem, hanem az ő tisztí szerint jár az Isten utáiban, s parancsolatiban, a dolognak kimenetelét Istenre bízván jó bizodalommal.”³¹⁸

A hivatásfogalom lényeges része, hogy a hivatások egyenlők, nincs hierarchiájuk, mint azt Diószegi Katona mondta:³¹⁹ „Az emberek előtt való alávalóság, együgyü hivatal nem jele az Isten előtt való kedvetlenségnek.” A hivatások annyiban azonban mégsem egyenlők, hogy a hivatásbéli munka, szorgalom akkor Isten szolgálata, ha a hivatás tisztességes, a köz és az egyén számára hasznos és Istentől való. „Az ideig való élet tápláltatik tisztességes hivatallal”³²⁰ – írta Perkins, majd így folytatta: „Szükséges, hogy nekünk hitünk legyen, kivel megerősítsünk, hogy az mi hivatalunk tisztességes és törvény szerint való [...] A tiszt és az hivatal szolgáljanak jó állapotfára az házi egyességnek,

³¹³ Nagy-Ari (1651) i. m. (169. lj.) 102.

³¹⁴ Mikolai Hegedűs (1665) i. m. (164. lj.) 102.

³¹⁵ Uo. 106, 82.

³¹⁶ Nógrádi (1672) i. m. (162. lj.) 1261.

³¹⁷ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 459.

³¹⁸ Medgyesi (1636) i. m. (162. lj.) 211–212.; Pápai Páriz (1647) i. m. (59. lj.) 48.

³¹⁹ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 289.

³²⁰ Perkins (1637) i. m. (288. lj.) 61.

az ecclesiának és polgári társaságnak, megtartására, törvény szerént való legyen és Istentől.”³²¹ Perkins ugyanígy írt egy másik művében is: „Ha történnék, hogy valamely köz és különbség nélkül való dolog a közönséges társaságnak vagy gyülekezetnek javának előmozdítására szolgálna, közdolognak lenni megszűnnék, és az erkölcsi törvénynek természetit öltöznék fel. És így minden hivatalnoknak nemei s azoknak cselekedetei, jöllehet alá valók legyenek is, olyan dolgokat szereznek mindazonáltal, amelyekből jó cselekedetek lesznek. Ezt a tudományt igen szorgalmasan meg kell tartanunk, mert mindennek, akárminémű állapotú legyen, szorgalmat s elmét ad az ó tisztinek és hivataljának végben vitelére és megelekedésére.”³²² Mikolai Hegedűsnél is megfogalmazódott az, hogy „Minden embernek olyan hivatalt kell választani, amely Szabados, tisztességes, illendő és igen jó, sőt az Isten dicsőségére, az ő és mások javára is igen alkalmas, hasznos, az ecclesiának épületes [...] Minden ember hivatalos munkájának lenni kell hasznosnak, szükségesnek és tulajdonnak, úgy hogy az az saját hivataljára tartozzék, s nem a másokéra.”³²³ Kézdivásárhelyi pedig így írt erről: „Azon légy, hogy a te hivatalod, mesterséged stb. legyen olyan tisztességes hivatal és mesterség, hogy soha arról hivattatni, és annak nevét magadon viselni ne szégyeljed [...] Igaz kétkezi munkáddal, azaz tisztességes és hivatalodhoz illendő serény fáradozással keressed javaidat.”³²⁴

A fenti gondolattal szorosan társult az, amely szerint a hivatásnak Istentől kell lenni, s onnan tudhatjuk, hogy ilyen hivatással bírunk, hogy a hivatás gyakorlásához szükséges tehetségünk, adottságunk van. A két gondolat együtt járt Martonfalvinál, Perkinsnél, Mikolai Hegedűsnél és másoknál.

Martonfalvi így írt a hivatás Isten rendelte voltáról és a hozzá adott tehetségről: „Az életnek minémű nemére, módjára kötelesek az emberek? Az életnek jó nemére, mely az Isten akaratával és a magok hasznával megedgyez [...] Az életnek melyik nemére kötelesek az emberek? Arra, amelyre alkalmasak, amelyet könnyen megismerhetnek az ő természeteknek ajándékaiból és tulajdonságaiból.”³²⁵

Medgyesi az egyházi hivatalok kapcsán fejtette ki, hogy „arra inté az Apostol a hívet, hogy a kelleténél feljebb ne értsenek magok felől, hanem józanul, amennyire az ajándékokat vötték, azaz ki ki az ő ajándékának és hivataljának határában tartsa magát, ne tulajdonítson olyant magának, amit Istentől nem vött, avagy oly hivatalban magát ne egyvelítse, amelyben Isten őtet nem állatta”,³²⁶ és a „kegyelem, avagy lelki ajándék, az ami által alkalmas valaki a hivatalnak viselésére”.³²⁷ Ugyanitt fejtette ki, hogy a hivatalokhoz lelki ajándékok kellenek, amelyek szükségesek betöltéséhez, és aki bír velük, az töltsé be a hivatalokat.³²⁸

³²¹ Uo. 62.

³²² Perkins (1648) i. m. (162. lj.) 75.

³²³ Mikolai Hegedűs (1665) i. m. (164. lj.) 147.

³²⁴ Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. lj.) 34–35.

³²⁵ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 361–362.

³²⁶ Medgyesi (1650) i. m. (262. lj.) 35.

³²⁷ Uo. 41.

³²⁸ Uo. 44–45. Lásd még Medgyesi (1636) i. m. (162. lj.) 224.; Pápai Páriz (1657) i. m. (199. lj.) 94.

Perkins a hivatal betöltésének feltételét tárgyalva írta, hogy „az hit kívántatik, melylyel minden ember hidje, hogy az hivatal legyen az melyben ő vagyon, oly kíváltképpen való hivatal legyen, az kiben Isten akar ő magának szolgáltatni. Mert ha az lelki ismeret ebben meg nem erősítettik, csak egy hivatalban is egy jó cselekedet sem mehet véghez [...] Legyen szükséges ajándéki az hivatalra, ereje és akaratja és arra való választások és hivataljak legyen az emberektől, az kikre nézve az hívás. Akkor tudják bizonynyal, hogy Istentől hivatattak légyen [...] minden egyéb állapotokban és tisztekben is akikben szükséges ajándékok vadnak.”³²⁹

Az ajándék a puritán irodalomban adományt, tehetséget, képességet jelent világi és egyházi hivatások betöltésére. Gyakorta hivatkoztak Jézus példázatára (Máté 25:14–30), amikor a rossz szolga a rábízott talentumot, adományt elásta, nem kamatoztatta, a jó szolga azonban a rábízott talentumot, tehetségét kamatoztatta, használta, sáfárkodott vele. Az Istentől vett ajándékkal való sáfárkodásra alkalom, hely a hivatás gyakorlása például Medgyesi, Nagy-Ari, Felsőbányai, Nógrádi³³⁰ szerint. Felsőbányai így írt erről: „Az mint minden ember vötte az ajándékot, azonképpen sáfárkodjatok abból egymásnak mint az Istennek külömb külömbféle ajándékának jó sáfári. Az ki szól, szólja mint Istennek beszédét az ki szolgál, szolgáljon úgy mint Istentől adatott ajándékok szerént, hogy mindenekben dicsőitessék az Isten.” Ha az úrtól vett ajándékkal nem él a hívő az ő dicsőségére, hanem *rest*, akkor megszomorítja a lelkét, egyben ez hitetlenség, azaz a kárhozat jele is.

Korábban már említettem a latin *munus* kifejezés fordítását Medgyesinél, és e kifejezés sokrétű értelmét. Egyszerre jelentett adományt és munkát, foglalkozást, kötelességet, feladatot, szolgálatot. Ha ezen utóbbi öt értelmét tekintjük, előttünk van a hivatásfogalom az összes implikációjával, amelyhez még az adomány, ajándék társul. Tehát az adomány a hivatás egyik aspektusa. Így az adománnyal élés, sáfárkodás tulajdonképpen a hivatásvégzést jelentette, és a *rest* szolga, aki nem él az adománnyal, a hivatását hanyagolta.

A hivatásnak igen fontos tulajdonsága, hogy viselőjének meg kell elégednie vele, és ha képes betölteni, tehát ha Istentől való, akkor nem változtathatja, cserélgetheti: „A helyesen hivatott egyházi szolga elhagyhatja-é az ő tiszti?” – kérdezte Martonfalvi, a válasza: „Igaz ok nélkül nem, mert abban a hivatalban kötelezte magát.”³³¹ Medgyesi ezt világosabban úgy fogalmazta meg, hogy „ki ki a miben hivatott abban maradjon Istennél”,³³² azaz „meg kell elégednünk minden állapotunkkal, legjobban itélvén, sőt böcsülvén azt, melyben a jó Isten minket állított, és így a másokéra nem vádgyunk”.³³³ A hivatás ilyen konzervatív felfogása Weber szerint Luthert jellemezte és nem része a protestáns etika weberi ideáltípusának. Azonban ez nem röghöz kötést jelentett, hanem

³²⁹ Perkins (1637) i. m. (288. lj.) 63–65.

³³⁰ Nagy-Ari (1651) i. m. (169. lj.) Ajánlás; Felsőbányai (1651) i. m. (234. lj.) Ajánlás. A 2.; Nógrádi (1651) i. m. (222. lj.) 220–221.; Medgyesi (1650) i. m. (262. lj.) 35, 40.

³³¹ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 184.

³³² Medgyesi (1650) i. m. (262. lj.) 199.

³³³ Mikolai Hegedűs (1665) i. m. (164. lj.) 148.

az egyén és a hivatása szorosabb kapcsolatát. Belátható, hogy a hivatás eszméje értékét veszti, amint a hivatásokat fehéreneműként lehet váltani.

A hivatás az a fontos elem, amely az aszkézist evilágivá tette a puritánoknál. Attól még nem lenne evilági, mert nincsenek szerzetesrendek és a közönséges híveknek a mindennapokban kell élniük szentül, aszkétikusan. Nem attól evilági az aszkézis, hogy a színtere ez a világ, hanem attól, hogy az aszkézis társul a hivatásvégzéssel. A hivatásvégzés nem csupán eszköze az aszkézisnek, hanem maga az evilági aszkézis. Ez teszi az egyébként passzív aszkézist aktívvá, világot átalakítóvá. Természetesen az aszkézis és a hivatásfelfogás szövegszerűen előfordul együtt Csúzi Csehnél, Nógrádinál, Martonfalvinál, Diószeginél, Medgyesinél, Perkinsnél, Mikolai Hegedűsnél, Kézdivásárhelyinél és másoknál. De nem ez a fontos, hanem a fogalmi összetartozás, illetve ennek az életvezetésben és gondolkodásban való megnyilvánulása.

A hivatás fogalmához kapcsolódik két fogalom, amely az evilágiság felé szorította az aszkézist, az evilági cselekvésre a híveket, és a hivatás fogalmához hasonlóan fontos része a kapitalizmus szellemének. Az egyik a munka, szorgalom felértékelése szemben a restséggel, a másik az eszközökkel, alkalommal való élés.

A munka, a szorgalom nem csak mint hivatásgyakorlás értékelődött fel, hiszen olyan kontextusban is előfordul, ahol a hivatás nincs jelen. A munka kötelező mindenki számára. Martonfalvi így írt erről: „Minden embernek munkával és verítékkel kell-é kenyerét enni? Ugy. (Gen 3:19.) 1. Ellenvetés. Csak a szántó-vető, és a míves ember eszi kenyerét verítékkel. Felelet. A munka és veriték nemcsak paraszti, kézi, hanem házi, polgári egyházi és scholai.”³³⁴ „Isten parancsolat, hogy igaz munkával éljünk. A te orcádnak veritékével egyed a te kenyeredet.”³³⁵ A munka kötelező, Isten parancsolta volta megjelent Diószegi Katonánál is: az „embernek, míg e nyomorúságos völgyében él munkálkodnia kell”³³⁶ mert Isten parancsolta és tiltja a „heverés, munka nélkül valóság” állapotát. A munka pozitív értéket kapott: „Látod azért nincsen egy csepp kisebbségére is, nem hogy az igazgató Véneknek [...] de még magának az igen méltóságos Tanítói Tisztnak is az külső tisztességes munka.”

Az evilági aktivitásra ösztönözte a híveket az eszközökkel való élés hangsúlyozása. Az eszköz jelentett tisztán vallási technikákat, eljárásokat, de az evilági cselekvést, tevékenységet is: „Isten, amint elrendelte az embert a megdicsőítésre, Úgy rendelte őket a megszentelésre is és a szent eszközökkel való élésre, hogy elérjék azt a véget.”³³⁷ „Mi módon micsoda eszközök által vigye Isten az embert az üdvösségre. Mert miképpen Isten másokat megtart, így ha kívánja, hogy ő is megtartassék, ugyanazon eszközökkel kell élni, melyek által látja, hogy mások is megtartatnak.”³³⁸ E kettős értelem felértékelte az evilági eszközöket, mivel vallási jelentőséget kaptak. Az „eszközökkel élés” evilági értelemben a munkát, a hivatás teljesítését jelentette. Az eszközök, alkalmak megvetése

³³⁴ Martonfalvi Tóth György: *Szent Historia*. Debrecen, 1681. 219.

³³⁵ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 613.

³³⁶ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 70, 265.

³³⁷ Mikolai Hegedűs (1665) i. m. (164. lj.) 20.

³³⁸ Perkins (1648) i. m. (162. lj.) 54.

az Úr megvetése, mivel az rendelte azokat: „Akit Isten igazgat, annak igazgatására eszközöket is rendelt. Az Isten adja a királyoknak a győzedelmet, de úgy ha harcol az ellenséggel, az Isten táplálja életedet, de megkívánja munkáidat, ha megveted azért az eszközöket az Istent és annak rendelését veted meg, az Istent kísérted és vétkezel igen.”³³⁹ Pápai Páriz szerint: „Ha az Istentől rendelt idvességedre vivő eszközöket megveted, azzal ki mutatod magadat, nyilván, hogy vettetett ember vagy, mert az kit Isten akar vinni az életre, úgy rendelte, hogy eszközök által menjen ember annak elvételére.”³⁴⁰ Ez a gondolat többször is megfogalmazódott nála: „eszközökkel élj, mert az Istennek igazgatása nem rekeszti ki az eszközökkel való élest”; „A Szent Péter hálójába amely Isten sok halakat rekeszte, megcselekedhetne volna, hogy munka nélkül a vízből a hajába szökdössenek a halak, de nem cselekedte idvezítőnk, hanem megkívánja tisztit hivatalfát, hogy hálóval, munkával, hajóval, evezéssel jusson hozzá Péter.”³⁴¹

Az eszközök a hivatás részei, tehát az eszközök, lehetőségek megvetése az Isten által rendelt hivatás megvetését jelentették: „Oh, hűséges Isten [...] ki engemet szegény méltatlan szolgálodat, a te szent Igédnek hirdetésére hívtál és ahoz való rend szerint levő eszközökkel meg is koronáztál” – írta Diószegi Katona, Csúzi Cseh pedig: „Midőn ember Istennek parancsolatit, melyekkel tisztességes hivatalbeli munkáira igazittatik, hit által béveszi, élő hitinek azok körül való elelenségét ezekben mutatja ki. Elsőben: Hit által olyatén hivatalt választ ember magának, melyet jó és szabados eszközök által el is nyerhessen, érhessen, és az Istentől adattatott segítség által el is követhessen.”³⁴²

De az eszközökkel élés nemcsak azért volt fontos, mert ezzel a hívő eleget tesz az elhívásnak és ezáltal megbizonyosodhat kiválasztott voltáról, hanem a földi, gyakorlati élet szempontjából is kiemelkedő volt, mert Isten áldásaiból (mint a fenti példák is mutatják) is csak az eszközökkel élés révén részesülhetünk: „Isten azért rendelte minekünk az eszközöket, hogy azokkal együtt áldásait is nyújtsa.”³⁴³ Aki tehát szűkölködik Isten megtapasztalható áldásaiban (látni fogjuk, hogy ezek nagyon is evilági javakat jelentettek), az megvettette az Isten nyújtotta eszközöket. Az eszközökkel jól nem élés tehát a hivatás el nem látását jelentette, és az áldások elmaradásából könnyen ki lehetett ezt következtetni. Végül is az Isten rendelte eszközök, lehetőségek visszautasítása a megvetettség jele.

A jó, Istentől való eszközökkel élés jel a bizonyosságra,³⁴⁴ ebből megbizonyosodhat a hívő. Ha valaki a bizonyosság híján van, akkor „sem kell az elmének csüggedni, hanem sőt inkább élni kell az Isten ígéjében megíratott eszközökkel. Mert ha ezt cselekedszük idejekorán bűnünk bocsánatja, és Örök idvőségünk felül bizonyossokká tétetünk.”³⁴⁵

³³⁹ Pápai Páriz (1647) i. m. (59. lj.) 112–113.

³⁴⁰ Uo. 47–48.

³⁴¹ Pápai Páriz (1657) i. m. (199. lj.) 64, 209.

³⁴² Diószegi Kis (1722) i. m. (234. lj.) 55.; Csúzi Cseh (1660) i. m. (162. lj.) 137.

³⁴³ Csúzi Cseh (1660) i. m. (162. lj.) 114.

³⁴⁴ Perkins (1648) i. m. (162. lj.) 85.

³⁴⁵ Uo.

Ennek a másik oldala előfordul Mikolai Hegedűsnél. Szerinte a megvettetésnek öt jegye van, és ebből az első az Isten által adott külső eszközökkel való nem élés.³⁴⁶

Az askézist a hivatáson, a munkavégzésen kívül a jó cselekedet kapcsolja ehhez a világhoz. A jó cselekedethez tartozik az askézis gyakorlása, a hivatás végzése és minden olyan cselekvés, amely Isten dicsőségére és az ő parancsára van, és hittel társul. Perkins szerint „a jócselekedetnek [...] az istenhez való engedelmességből kell származni és lenni: mert mikor bizonyosak vagyunk, hogy a cselekedendő dolog Istentől parancsoltatott, a mi elménkhez ilyen szándékfának, és fel tölt céljának kel lenni, hogy abban a dologban, melyet cselekszünk, Istennek az ő parancsolati szerint engedünk”. A jó cselekedet vége „hogy az Istennek a mi mennyei Atyánknak dicsősége, ami cselekedetünk által megvilágosítassék”.³⁴⁷

Nem csupán a jó cselekedetet, hanem a rendszeres, egész életté összeállt jó cselekedetet kívántak meg híveiktől a puritánok. Azt már korábban említettem, hogy miért fontos az életvezetés, praxis hangsúlyozása az egyszeri jó cselekedettel szemben.

A rendszeres jó cselekvésre elsősorban a bizonyosság keresése, a megváltási pániktól, szorongástól és rossz lelkiismerettől való menekülés vágya ösztönözhetette a hívőt, ami együtt járt a Máté 7:16–20 felértékelésével, szemben a 16. századi protestáns tanításokkal. Mindezt és ezzel Weber egyik fontos gondolatát, a lelki szorongásból eredő ösztönzöt tagadja Malcolm H. MacKinnon, aki úgy vélte, hogy a szerződés-teológia szerint mindenki szert tehetett a *certitudo salutis*ra az introspekció révén. Ha ez így van, akkor az üdvözülési szorongás nem létezett és nem motivált cselekvésre.³⁴⁸

³⁴⁶ Perkins (1648) i. m. (162. l.) 18.

³⁴⁷ Uo. 76–77.; Martonfalvi (1679) i. m. (164. l.) 215, 550.

³⁴⁸ Malcolm H. MacKinnon: Calvinism and the Infallible Assurance of Grace: The Weber Thesis Reconsidered. *The British Journal of Sociology*, 1988, Vol. 39. No. 2. 143–177. és Malcolm H. MacKinnon: Weber's Exploration of Calvinism: the Undiscovered Provenance of Capitalism. *The British Journal of Sociology*, 1988, Vol. 39. No. 2. 178–210.

VÁKÁT OLDAL

A puritán etika és az evilági aktivitás

A lelki és gazdasági siker etikája

Weber hajlott arra, hogy bár a kapitalizmus szellemét csak későbbi jelenségnek véli, a protestáns etikában e szellem egyes elemeit feltételezze és leírja. A protestáns etika hatását Weber és követői közvetett, szándékolatlan folyamatként képelték el. Gyakran felmerült a védőinél, hogy ez a fajta hatás a protestáns etikában jelen lehetett akkor is, ha a konkrét történeti elemzések olyan tartalmakat mutatnak ki az egyes vallásokban, irányzatokban, amelyek ellentétesek a kapitalizmus szellemével és/vagy a kapitalista gazdaság működésével. Ennek jellemző példája a kamatvita, amely feltételezi, hogy a kapitalizmus lényege a kamat, és azt kutatja, hogy mely vallási tanítók hogyan vélekedtek a kamatról, bár ez a téma fel sem merül Webernél. A vitának főleg a korai szakaszában támadták Webert azzal, hogy a protestáns szerzőknek a gazdaságról, gazdagságról, haszonról, kamatról, kereskedelemről alkotott véleménye ellenkezik az általuk alkotott kapitalizmusképpel, ami a kritikus esetében nem az önfegyelmén, hanem a kapzsiságon vagy önzésen, ezen a kortalannak bizonyuló emberi beállítottságon alapul.

Mindezek miatt érdemes a hazai puritán irodalom *közvetlen* életvezetési elveinek, parancsainak és a gazdaságról alkotott véleményének bemutatása. A kérdés az, hogy az elemzésnek ez a szintje ellentétben van-e a hazai puritán irodalomban az elnevezés már bemutatott szintjével. Ha igen, akkor feltételezhető, hogy nem szándékolt hatásról van szó. Ha pedig nem, akkor az a valószínű, hogy a protestáns etika a kor emberei számára is megjelent a szövegekben, és a jelenléte tudatos lehetett. Ha így volt, akkor a hazai puritán irodalomban a protestáns etika megjelenése nem véletlenül történt, amit a lelkes diákok sok egyéb mellett hazahordtak Angliából, hanem feltételezhetően *tudatosan* vállalt, hazahozott gondolkodás és viselkedésmód.

A puritanizmus megkövetelte cselekvés- és gondolkodásmódok elemzésének mottójául lehetne választani Pápai Páriz gondolatát: „Miképpen tarthat ember lelkiismeretet? Ártatlan étellel. Hogy hogy élhet ártatlan életet? [...] Ha az ember nem vágyódik mindjárt arra, amit szemeivel lát, és füleivel hall, hanem megököli a testet kívánságaiban.”³⁴⁹ Ez lényegileg minden társadalometikában megtalálható egy minimális szinten. De míg általában rejtett ez a beállítódás, addig a puritanizmusban igen fontos követelmény, ez az aszkézis lényege. Ezért nem csoda, ha az aszkézist gyakorló *egyéb* irányzatoknál is fontos kíváncsi ez. Johannes Cassianus sorai: „Éppen úgy mi sem elégíthetjük ki akaratainkat és vágyainkat aszerint, ami kellemes és pillanatnyilag gyönyörködtet”,³⁵⁰ amelyek a szerzeteseknek íródtak, igen hasonlóan hangzanak Pápai Párizéhoz.

Jellemző, hogy mindkét szerző ezt a mentalitást igen nehéz és ritka valaminek tartotta, mivel Pápai Páriz könyvének mottója ugyanaz a Máté evangéliumából vett idézet, amely Cassianusnál is megtalálható: „Mert szoros az a kapu és keskeny az az út,

³⁴⁹ Pápai Páriz (1657) i. m. (199. lj.) 37.

³⁵⁰ Johannes Cassianus: *De Institutis coenobiorum*. Budapest, [419–426] 1980. 63.

amely az életre visz, és kevesen vannak, akik megtalálják azt (Máté 7:14).³⁵¹ A döntő különbség azonban az, hogy Cassianus a szerzeteseket, illetve azok elitjét tartotta azon keveseknek, akik képesek erre az életre, a puritánok pedig a kiválasztottakat gondolták ilyen életet élőknek, és természetesen kiválasztott bármely laikus is lehetett. Így tehát nemcsak a vallási vezetőktől várták el az önmegtartóztató életet, hanem minden evilágon élő embertől, aki bizonyos akart lenni kiválasztott voltáról. Azonban az aszkézis területén is mértékletességet hirdettek. E mértékletes aszkézis azt jelentette, hogy az evilági élvezetek mértékkel, a hívő társadalmi helyzetének megfelelően elfogadottak.

A hazai puritanizmus gazdasági etikáját, azaz közvetlenül a gazdaságra vonatkozó nézeteit és előírásait a következők szerint fogom tárgyalni: az idő, a takarékoság, a gazdagság-szegénység kérdése, a gazdasági ügyletekben megkívánt cselekvésmódok.

Azt a franklini gondolatot, amely szerint „az idő pénz”, nem találjuk meg bizonyosan egy puritán szerzőnél sem. Azt viszont igen gyakran – a puritán evilági aszkézisből, hivatásfelfogásból eredően –, hogy az idő igen ritka, éppen ezért *értékes*. Minden perc, amit elpazarolunk, azaz nem Isten dicsőségének növelésére fordítunk, kárba vész; pazarlás, tehát bűn:

„Nagy a dolog rajtad, az idő pedig rövid hozzá [...] Gondold meg, mennyi sok dolog vagyon hátra, mily restesen munkálkodtál még ez ideig [...] Vigyázóbb légy tehát ezután hátra maradt rövid idődnél nagyobb haszonnal való költségében [...] emlékezzél meg, mily kicsiny idő rendeltetett a te életedre és hogy annak okáért nem illendő azt henyélésben, hívságban, játszadozásban és egyéb hitvány hiábavalóságokban töltened [...] Mert az ember nem hívságra, játékokra és a mulatásra teremtett, hanem Istenének vallásaiban való buzgó szolgálatjára és felebarátjának hivatalja által az örökélet felől bizonyossá tételére”³⁵² – írta Medgyesi.

Az idő fontosságának ez a felfogása elterjedt volt a puritán irodalomban, így Tolnai Dalinál: „Minden reánk költött időt, számon veszik mint költöttük el”,³⁵³ Enyedi Fazekasnál: „jó reggel felkelvén szolgálni a néppel”,³⁵⁴ Felsőbányainál: „Azért az mi rövid és halandó életünknek meggondolása serkengessen minket az mi tisztünknek és hivatalunknak véghez vitelére”,³⁵⁵ Bökenyinél: „Ha azért a mi örökkévaló javunkat szeretjük, *jer munkálkodjunk, addig míg a nap fen vagy, mert eljő az halálnak éjszakája* [...] az idők gonoszok, a mi napjaink rövidek”,³⁵⁶ Mikolai Hegedűsnél: „az olyan drága arany időben”,³⁵⁷ Kézdivásárhelyinél: „Meg kell tudnod, hogy mi légyen a tisztod. Meg kell vened a jó időt, és a jó cselekedetekre való alkalmatosságot”³⁵⁸ és a *Váradi Biblia*

³⁵¹ Uo. 66.

³⁵² Medgyesi (1636) i. m. (162. lj.) 211–212.

³⁵³ Darholcz (1639) i. m. (205. lj.) 143.

³⁵⁴ Enyedi Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 170.

³⁵⁵ Felsőbányai (1651) i. m. (234. lj.) 17.

³⁵⁶ Bökenyi (1652) i. m. (217. lj.) Az olvasóhoz.

³⁵⁷ Mikolai Hegedűs (1648) i. m. (251. lj.) 88.

³⁵⁸ Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. lj.) 6. Lásd még 48–49.

kommentárjaiban: „Mivelhogy ez mostani idő ilyen drágalátos, éllünk jól ez alkalmatossággal.”³⁵⁹ (*Kiemelés – M. A. K.*)

A takarékoságot illetően nem kell újracítálni a már idézett szövegeket. A puritánok a fogyasztás (öltözet, étel, ital, szórakozás) mértékletes szinten tartására, és általában az evilág csábításainak való ellenállásra szólítottak fel. Ebből következik, hogy takarékosan kívántak élni. Ezt a már fent említett mentalitást jellemzik Diószegi Katona sorai: „Adjad Uram, hogy a te sok rendbéli áldomásiddal vissza ne éljek, tobzódással, részegséggel, és egyéb hijába-valóságokkal magamat megferteztetvén az ördögnek töribe ne essem.”³⁶⁰

A mértékletesség, a világi kívánságok megöklölése és az Úrnak a híveknél letétbe helyezett javaival, adományaival való helyes sáfárkodás gondolata összekapcsolódott a takarékoság igényével. Ez utóbbi az előbbiekből származik: „Nem annyira kell vigyáznod arra, mire tehetsz szert, és mivel adhatod meg az árát, mint arra Mi illet téged? És mire kell szert tenned. Mert mindenkor jobb magadat értéknél valamivel alacsonyabban viselned öltözetben, hogy sem mint annál feljebb, mert különben tékozlója lennél inkább az Isten tenálad letett áldásainak, hogysem megbecsülője”;³⁶¹ „Hát immár megszereztetett, és kezemnél lévő javaimból jól költhessek, micsoda regulákat kell megtartanom? 1. Értéked és állapotod felett soha ne költs rend szerént, hanem ha az Isten dicsősége rendkívül kívánná [...] Ne költs olyan dolgokra, amelyekre nincsen szükség, hanem csak a szükségesekre”;³⁶² „Hát midőn dolgaimtól üresedvén (recreatoria) magam multságára adom magamat, micsoda regulákra kell vigyáznom, hogy abban is ne vétkezzem? [...] Ne gyakorold módnélkül a jó lakást, mert úgy csakhamar szorongató szükségre jutnál [...] Ne költs sokat arra”;³⁶³ „Mivel tartjuk meg igazán a megmondott utakon, módokon keresett és szerzett javainkat? A takarékosággal és használatossággal. Mi a takarékoság? Oly indulat mellyel csak tisztességes és szükséges dolgokra költünk. Mi a használatosság? Oly indulat, mellyel amink vagyon csak hasznos dolgokra költjük. Aki szereti a bort és a friss étket nem lészen gazdag [...] Micsoda vagyon ellene a takarékoságnak és a használatosságnak? A tékozlás, mely azoknak, amink vagyon felettébb és mód nélkül való közlése és kiadása”;³⁶⁴ „Kinek sógora az henyélő? A tékozlónak. Miképpen? Mert valamiképpen hogy az henyélő semmit nem keres, így az tékozló valamit más keres eltékozolja, és így mind kettőnek vége koldulás.”³⁶⁵ A takarékoság követelményét megtámogatta a szegénység elkerülésének és a gazdagság elérésének vágya.

³⁵⁹ *Váradi Biblia* (1660) i. m. (207. lj.) 2 Kor. 6.2.

³⁶⁰ Diószegi Kis (1722) i. m. (234. lj.) 39.

³⁶¹ *Kézdivásárhelyi* (1666) i. m. (158. lj.) 30.

³⁶² Uo. 37.

³⁶³ Uo. 33.

³⁶⁴ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 364–366.

³⁶⁵ Somosi Petkó (1656) i. m. (164. lj.) 213. Lásd még Pápai Páriz (1657) i. m. (199. lj.) 186. és Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 108.

A fenti, az aszkézissal és a mértékletes étellel kapcsolatos idézetekből már kiderült a puritánok rossz véleménye a világról. A *világ meg- és elítélése azonban elsősorban a szórakozásra, mulatságra, luxusra vonatkozott*. Például Enyedi Fazekas azt tanácsolta a híveknek, hogy vessék el a pompát, amelynek a következményei a *telhetetlenség, az irigy főszevénység, a nagyzást és felfuvalkodást, amelynek velejárója a kérkedés, mások utálása*. Általában a világ csalárd szemfényvesztő gyönyöreinek, a test kívánságainak elvetésére szólítottak fel.³⁶⁶

Azonban ha közelebbről szemügyre vesszük az irodalmat, látjuk, hogy elsősorban nem a világot, hanem a hozzá kapcsolódó emberi hibákat utálták a puritánok: „örizz meg [...] a gonosz hírtől, névtől, gyalázattól, gonosz lelkiismerettől [...] gyomlálj ki a mi szívünkől minden irigységet, harag tartást, buja éktelen kívánságot, telhetetlenséget, más javainak hamissan való kívánását, tobzódást.”³⁶⁷ A világ és az ember bűnös vágyainak elítélése gyakorlatilag együtt járt. Diószegi Katona azt írta: „Uram [...] minden fajtalan kívánságokat éntőlem távoztass el, hogy a rút tobzódások és mértéktelenségek miá ördög rabjává ne legyek”; majd: „nincsen semmi e világban jó, hanem minden ami e világban vagyon, testnek kívánsága, szemnek bujálkodása, életnek kevélysége, és egészen e világ a gonoszban helyeztetett [...] fertelmes bűnökkel megterhelhetett [...] engemet minden evilági hijábalótságtól vonj el, hogy ne szeressem azokat, melyek e világban vannak.”

Jézus követése sokuk számára *egy* jelentett a világ és részei megvetésével, a test és *indulatai, kívánságai* megfeszítésével. Az ember vágyai voltak a fő ellenfél: „Add, hogy ne az embernek kívánságok szerint, hanem Istennek akarata szerint éljünk [...] Ne engedd, hogy testünk kívánságai uralkodjanak rajtunk. Szorgalom, gazdagság, evilági gyönyör meg ne fojtson.”³⁶⁸ A puritán irodalom a kacsintás, torkosság, prédálás, henyélés, csalárdság elítélésével van tele.³⁶⁹ A pietizmus, a személyes vallásosság a hívőt, a lelkét és a cselekedeteit akarta átalakítani, és alig a világot.³⁷⁰ A puritanizmus Magyarországra került pietista változata nem vagy alig volt politikai. Az angolszászokra jellemző politikai és társadalmi radikalizmus nem jelent meg. Miképpen nem jelent meg a magyar puritánok fő területén, a határvidéken meglehetősen hasonló helyzetben élő, az új-angliai társaikat jellemző vadon- (*wilderness*-) élmény sem, amely magával vonta a külső világ, a társas viszonyok rendrakásának igényét.³⁷¹

Azonban az aszkézisre való felszólítás és a világ, főleg az egyéni bűnös szenvedélyek elítélése nem eredményezett a puritánoknál világelutasítást. Sem Szent Ferenc, sem a keresztény misztikusok világidogensége – nem beszélve a hinduknál vagy buddhistáknál található világelutasításról – nem jellemezte a puritanizmust. Ha így lett volna,

³⁶⁶ Enyedi Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 48–49, 115–117.

³⁶⁷ Szatmárnémeti (1676) i. m. (238. lj.) 25.

³⁶⁸ Diószegi Kis (1722) i. m. (234. lj.) 13, 42.; Enyedi Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 135.; Bökényi (1652) i. m. (217. lj.) 200.

³⁶⁹ Nógrádi (1651) i. m. (222. lj.) 28, 39–40.; Medgyesi (1636) i. m. (162. lj.) 76.

³⁷⁰ Szent-Iványi Béla: A pietizmus Magyarországon. *Századok*, 1935. 7–8. 321–333.

³⁷¹ Ennek a legkiválóbb irodalmi leírása a puritán Daniel Defoe *Robinson Crusoe*-ja.

akkor teljesen értelmetlen lenne a világi siker, gazdagság megítélését kutatnunk. A világ bírálatával társult világigenlés – ami nem jelenti a világ teljes elfogadását. A *Váradi Biblia* egyik kommentárjában van a legtalálóbban megfogalmazva: „Jóllehet e világ sok különböző tévelygésben vagyon, mindazonáltal nem kell megutálnunk, hanem annál inkább keresnünk kell az igazságot.”³⁷² A világ és javainak elfogadása odáig ment, hogy a leginkább paraszti híveknek író Diószegi (prédikációi szőlőművelésre, szántásra, nyomtatásra, szüretre, szárazság és nagy szél idejére íródtak) a világi javakat a *do ut des* logikájába állítva akarta a híveket a kívánt életmódra rávenni: „Nem akarsz jót cselekedni? Néked is aszerint fizet Isten. Csak bujálkodol szemeddel, megvakít az Isten, csak gonoszt hallgatsz füleddel, megsiketít az Isten, csak gonoszt szállasz nyelveddel, megnémít az Isten [...] csak ígérsz az Istennek semmit nem adsz, Isten sem ad néked, elvonod az Istentől az övét, az Isten is elvonsza tetőled a tiédet, nem építesz az Istennek semmit, az Isten sem épít néked semmit”; „Amely nép, ember azt kívánja, hogy az úr Isten az gabonáját amelyet takar, eleségül az ellenségnek ne adja, hanem magának engedje betakarni és elkölteni, annak az Istent dicsírni kell, Isten *akkor nem* adja másnak a gabonát, ha törvénye szerint élnek a hívek, hálaadók, könyörületesek lesznek és Isten dicsőségén munkálkodnak.”³⁷³ (*Kiemelés – M. A. K.*)

A puritánok józanul, két lábbal a földön álltak, és kívánták a földi javak egy bizonyos szintjét, a fáradozásaik gyümölcsét: „*Ami a keresztény embernek állapotjához, hivataljához illik, ami arra elégséges, azt szabadon kívánhatja, kérheti az a teremtő gondviselő Istenétől [...]* Szabad azt kérni, amely által a keresztény ember az Istennek tiszteletre szolgálatjára alkalmasabb lehet. Olyan pedig az illendő mértéke a világi jóknak.” (*Kiemelés – M. A. K.*)

A hívő számára legitimé, sőt vallásilag kívánatosná vált a földi javak bizonyos *illendő* mértéke, amelyhez széleskörűen társult az a gondolat, hogy a szegénység nem cél. Jellemző Kézdivásárhelyi kérdése: „Hát gazdagságot miképpen szerezhetek vétek nélkül?”³⁷⁴ „Valamely jót pedig megcselekedhetel, megcselekedd! De semmit hivatalod kívül ne cselekedjél és még hivatalodban is addig, valamíg az Isten Igéjéből tanácsot nem kérdesz, ha előtted álló dolgoknak cselekedete szabados-é avagy nem és könyörögj igyekezetednek áldomásért, s így aztán mívelj meg azt Isten nevében víg elmével, előmenetelét annak Istenre bízván” – írta Medgyesi, majd így folytatta: „A munka a rendszerint való eszköze Istennek a szabatos hivatalban, mely általa fiait külső előmenetellel megáldja. Ennek okáért könyörögj, hogy öfelsege a maga eszközét áldomásával látogassa. E földi dolgokban mennyei elmével forgolódjál! Igyekezzél jó szándékokat végbevenni és a fogamatosságot egészen bízzadd a mindenható Istennek eleverendő bölcsességére. Lelked vesztéségével ne keress hasznót magadnak.” Diószegi Katona szerint amikor az imában a „mi kenyerünket” kéred, akkor azt is kéred, hogy „add meg az én sok fáradásom jutalmát, táplálj engem hozzám illó eledellel!”³⁷⁵ (Péld 30:8.)

³⁷² *Váradi Biblia* (1660) i. m. (207. lj.) Lukács 9:18.

³⁷³ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 236.

³⁷⁴ Nánási (1670) i. m. (276. lj.) 623.; Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. lj.) 35.

³⁷⁵ Medgyesi (1636) i. m. (162. lj.) 203, 205.; Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 23.

Fontos azonban látnunk, hogy *a kíváncsú szorgalom a javak megszerzésében csak akkor elfogadható, ha a tevékenység célja Isten, nem pedig maguk a javak*. A fenti gondolatát Nánási így folytatta: „úgy légy azért igaz az Isten szolgálatában, hogy igaz és serény légy életedre való dolgaiddban is, mert egyébiránt az állapotodhoz illendő prébenda nélkül ellésnesz [...] Szegény léssen, aki cselekszik álnok kézzel; a gyors munkásoknak pedig kezek gazdagítja őket [...] Kíváncsúval felindul a restnek lelke, de semmi nem léssen néki, a gyorsaknak pedig életek megkövéredik. Bőv étele léssen, a szegény munkálkodónak mezején, de vagyon oly ki megemészti magát tunyasággal.”³⁷⁶ Ha valaki éhez, rongyos, akkor ennek oka az, hogy nem munkálkodik *igazán és serényen*, hanem hivalkodás, csalárdság és restség kenyerét akarja enni.

Bármennyire is hangsúlyozzák a puritánok a szorgalmat, szinte mindig hozzátesszik, hogy *a túl nagy szorgalom, és amelyik nem Isten dicsőségére akar munkálkodni egyaránt bűnös*. Mint már idéztem, Pápai Páriz írta, hogy „[v]eszedelemes tiszt, amely elvonz Istentől [...] Nem a tisztért vagyon az ember, hanem a tiszt hivatal vagyon az emberért, azaz, az ember javáért, nem lelkének veszedelméért”.³⁷⁷ Ha a gazdagodás vágya viszi a hívőt a sikerekre és nem Isten szolgálatának vágya, akkor az bűn: „Hogyha pedig eledelünk és ruházatunk vagyon, azokkal megelégedjünk. Akik meg akarnak gazdagulni, esnek kísértésbe és törbe és sok balgatag és káros kíváncságokba, melyek bemerítik az embert veszedelembe. (1Tim 6:7–9.) Minekokáért könyörögj a bölcs Agurral: Kettőt kérek (édes Uram) Tőled, ne tarts meg tőlem addig, míg élek. Szegénységet, avagy gazdagságot ne adj énnekem, táplálj engemet hozzám illendő eledellel. Hogy megelégedvén, meg ne tagadjalak és azt ne mondjam: Kicsoda az úr? Se pedig megszegényedvén, ne lopjak és gonoszul ne éljek az én Istenem nevével.”³⁷⁸

A szegénység elkerülése, a hivatásvégzés kapcsán a puritánok gyakran ösztönözték híveiket a szorgalomra, de intették is őket a túlzott szorgalom ellen. A *Sirák* könyvét többször idéző Felsőbányai szerint „valamíg ők így restelkednek [...] hirtelen eljő, mint az gyors uton járó, az ő szegénységek, és az ő szűkölködések [...] Ellenben ki műveli az ő földjét, megelégedik eledellel, aki pedig üldöz hiában valókat, bolond az”, de „Intenek azért tégedet mindezek az mértékletes munkálkodásra, az kinek vagyon vigyázó szeme, és gyors keze, ne restelkedjék, hogy valamie elveszen és kárt valjon. Szorgalmatosság kívántatik”, de „úgy cselekedjék azért itt ki ki, hogy az nagy szorgalmatosságnak miatta el ne mulassa az Istennek országát”; „Tisztességes embernek felhagyni az versengést, valaki pedig bolond magát bele elegyíti. Az eszes ember abban munkálkodik sokat, hogy békességet szerezzen azok közt az kik versengők, avagy el mégyen onnét.”³⁷⁹ Bármennyire is kíváncsú volt a világi előmenetel (gondoljunk az eszközökkel élésről fent írottakra), a „mindenkor járj és haszonnal menj elől dolgaiddban” gondolatát kiegészítette a világi javak túlzott kíváncsúságának elítélése: „[az] kincsek megolthatatlan szomjúságát, azokkal reménség nélkül való élest, kik mennél többhöz jutnak, annál többet kíváncsúak;

³⁷⁶ Nánási (1670) i. m. (276. l.) 625.

³⁷⁷ Pápai Páriz (1657) i. m. (199. l.) 98.

³⁷⁸ Medgyesi (1636) i. m. (162. l.) 194.

³⁷⁹ Felsőbányai (1651) i. m. (234. l.) 61–63, 34.

nappal az munkában, éjjel az mód nélkül való gondokban fáradoznak. És az mi legnyavajásabb dolog mennél inkább nem szükölködnek, annál többet kívánnak.”³⁸⁰

Hogyan egyeztethető össze a szorgalom kívánalma a szorgalom olyan határozott elítélésével, mint amit a *Váradi Bibliában* találunk: „Evilági dolgokban a hijábanvaló és kételkedő szorgalmatosság megtiltatic”; „Az Istennek gondviseléséről való gondolkodás, eltávoztattya a sok hijába való szorgalmatosságot.”³⁸¹ Talán egy szerző sem volt olyan határozott a szorgalom elítélésében, mint a pietisztikus Enyedi Fazekas. Szerinte a hitet nemcsak a földi gyönyör, az evilági gazdagság, hanem az evilági szorgalom is megfojtja. De csak mert maga a szeretet és a világ telhetetlen üzése elvon az üdvbizonyosságtól. A bizonyosság megérzését vagy kikövetkeztetését kifejezetten megakadályozhatja a világi javakba, gazdagságba való belémerülés, az éjjel-nappali szorgalmatosság, a testi bujaság, maga gyönyörködtetés, a kincs és gazdagság kívánása. Mivel „kevesen találtnak ma a szertelen világi szorgalmatosságban való béborulás miatt az örök életnek örökösei”. Ezért azt javasolta, hogy „Vond meg magadat világnak *mód nélkül* való üzésétől és a fölöttébb való testi nyughatatlanságtól, melyek téged kísértetben és törben ejtenek sőt a veszedelemben bémeritenek [...] Akik meg akarnak gazdagulni, esnek kísértésbe és törbe, és sok balgatag és káros kívánságokba [...] minden gonoszságnak gyökere a pénznek szerelme, melyet némelyik, akik kívántak, eltévelyedtenek a hittől [...] De sokakat evilági bojtortján termő szántóföldek, sokakat a dögnék való barmok, sokakat evilág után való nyughatatlan éjjel-nappali fáradságok a kegyelemnek megérzésétől elvonszanak.” (*Kiemelés – M. A. K.*) Hasonlóan fogalmazott Selyei Balog: „Mily haszontalan munkálkodik és serénykedik az ember e világon [...] Fut, fárad és szorgalmatoskodik az ember, mint ha sokáig való állandóság volna e világon”; „Hallgatod az Istennek ígését, de az életednek sok hijábanvaló szorgalmatosságának tövisszel úgy megfojtod nevedését, hogy semmi gyümölcsöt nem teremhet. Nincs ott Krisztus.” De ami meglepő, hogy a túlzott, világias szorgalom ellen írt Csúzi Cseh is, aki szerint az élő hit megtart, hogy mód nélküli szorgalommal ne terheljük magunkat és ne kételkedjünk a dolgaink jó kimenetelében, mivel hivatalos munkáink kimenetelét Istenre kell bízunk és ő tudja a szükségünket, gondot visel reánk.³⁸² Kivált a földi javak *mód nélküli* kívánsága a bizonyosság érzésétől, a jó lelkiismerettől foszt meg, amire pedig igen nagy szüksége volt a hívőnek. Csúzi Cseh elítélte azt is, aki „szüntelenül fásasztja magát abban, miképpen gazdaguljon meg”.³⁸³

A megoldást Csúzi Cseh, Szatmárnémeti, Kézdivásárhelyi, Diószegi Katona és Perkins könyveiben találjuk fel. A szorgalom, a világi sikerek elfogadhatóságának csupán formális kritériuma a mértékletesség, amellyel a szélsőségektől védik a híveket. A lényeges szempont a szorgalomban, a hivatásbeli sikerekben az, hogy Isten dicsőségére, a többi embertársunk és *legvégül* magunk hasznára törekedjünk. Kézdivásárhelyi írta, hogy kívánságainknak Isten dicsőségére kell nézniük, akkor elfogadhatók. Majd így

³⁸⁰ Darholcz (1639) i. m. (205. lj.) 121, 95.

³⁸¹ *Váradi Biblia* (1660) i. m. (207. lj.) Máté 6:24, Lukács 12:22.

³⁸² Enyedi Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 109, 11, 243, 208, 177.; Csúzi Cseh (1660) i. m. (162. lj.) 140.

³⁸³ Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 97–103, 108.

flyottatta: „Ne szorgalmatoskodjál felettébb e világ mulandó javainak megszerzésében, hanem csak annyira igyekezzél szert tenni, amennyivel magadra és a tiedre gondot viselhess, mértékletesen és. Tisztességesen [...] Könyörögj, hogy az Úr megszentelven dolgaidat igazgassa azokat a maga dicsőségére és a te magad ura [...] Az Istennek minden teveled közlött javaiért illendő hálákat adj, és mindazokat az Isten dicsőségére szentelj ed és szabjad [...] könyörögj, hogy az Úr légyen a jó eszközöknek a te hasznodra való megszentelője”; „Gondold meg, hogy te Istennek sáfára vagy minden őtőle vett javaidban, úgy kell tehát sáfárlanod azokat híven, szívessen, és annak idejében, amint a te Istened dicsősége és felebarátod java kívánja [...] Örülj és dicsérjed az Istent a te reád bízattatott jőkért [...] elhívén, hogy elősegíti az Isten abban, és megáldja a te munkáidat.”³⁸⁴

Amint azt már bemutattam, a javak szerzése a hivatalban – amelynek egyszerre volt vallási és világi jelentése – legitim és kívánatos. A hivatásbeli szerzés legitim voltát, Isten ígéletének a hivatás eszköze révén való elvételét már láttuk Csúzi Csehnél, de idézzünk fel egy jellemző részt: „Az élő hit megtart, hogy módnélküli szorgalommal ne terhek! magad s ne kételkedj a dolog jó kimenetelében, hanem gondold ezeket: I. Isten parancsolta, hogy hivatalos munkáimban eljárjak, annak kimenetelét Istenben bízván. II. Tudja Isten az én szükségemet, azért reám kegyelmesen gondot visel [...] Hogyha ember kívánatosan elől megyen hivataljában, az élő hit által alázatossá, irgalmassá, és adakozóvá tétetik, mert amit Isten hivatalbéli munkája által ad, tudja, hogy azokkal Isten dicsőségére és a szűkölködők segítségére kell élni, minden felfuvalkodottság nélkül, nagy alázatossággal.”³⁸⁵

Még tisztábban jelenik meg a szorgalom kívánalma és a túlzott világiasság, anyagiak üzése közti ellentmondás ilyen feloldása Szatmárnémeti könyvében: „áld meg [...] minden gondolkodásaimat, járásaimat, cselekedeteimet és hivatalos munkáimat boldog előmenetellel tedd hasznossá szent neved dicsőségére.” A siker tehát akkor kívánatos, ha Isten dicsőségéért és nem a magunk hasznáért törekszünk rá. A boldog előmenetel a jó lelkiismerettel akkor társul, ha a hivatás eredményeként következik be. A világ és a rá irányuló vágyak elítélése még megengedte az előmenetel kívánságának elfogadását: „elrendelted kinek-kinek az ő tisztit, hivatalját és kereskedését, hogy a szent fáradtsággal s orcájának veritékével enné az ő kenyerét, ruházná magát s háza népét [...] és tilalmas dolgokra ne vetné kezét [...] Bizonyos hivatalban állattá!, igaz és tisztességes kereskedésre hittál, melyekben mindeddig boldog előmenetelt adtál [...] szent nevedben útra indultam, hogy reám bízott javaidból jó lelkiismerettel kereskedjem [...] Áld meg Uram Isten az én fáradtságos utazásaimat boldog haszonnal és igaz fáradtságomhoz illendő nyereséggel. Áldj meg Uram felebarátaimat szerető igaz szívvel, hogy senkit az adásban s vevésben meg ne csaljak [...] Áldott légy Uram, hogy [...] kereskedésemnek szép hasznával házamhoz hazahoztál [...] énnem is ingyen való jókedvből igaz kereskedésem és fáradtságom után kárvallásomat méltóztasd én Istenem megfordítani [...] Ne engedd, hogy a kár lopásra, tilalmas kereskedésre, ragadozásra kényszerítsen vagy, hogy világi jók ígéletéért megtagadjam Fenségedet [...] világi gazdagságot se adj énnem, hogy

³⁸⁴ Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. lj.) 11, 16–18, 24–25.

³⁸⁵ Csúzi Cseh (1660) i. m. (162. lj.) 112–122, 140, 193, 141.

megelégedvén felfuvalkodjam [...] hanem adj Uram sorsommal megelégedő elmét, táplálj engemet hozzám illendő eledellel s ruházattal.” (*Kiemelés – M. A. K.*)

Az illendő előmenetel, látjuk, csak azért kell, hogy a hívő *egyik szélsőségbe (szegénység-gazdagság) se essen*, mivel mindkettő bűnbe visz, a gazdagság veszedelmes („a gazdagság a léleknek gyötrelmét nemzi az emberben”, „ugyanis valami e világban vagyton merő azon szemnek gonosz kívánsága, testnek veszett gyönyörűsége, s életnek veszedelemre vezető kevélysége [...] vond el szívemet e világtul, lelkemet *ennek szemfényvesztő gyönyörűségeitől [...] akik meg akarnak gazdagodni, esnek veszedelmes kisirtásban és merítik embert a veszedelemben.*”³⁸⁶ (*Kiemelés – M. A. K.*)

De miként Kézdivásárhelyinél és Csúzi Csehnél láttuk, a világ és a test kívánságainak elítélése nem jelentett világelutasítást, hanem a világi sikernek, hivatalnak és a benne szerzett előmenetelnek, a szorgalomnak az adta meg a pozitív vallási értékét, hogy benne a hívő mivégre cselekedett: „E mai napot is a te szent nevednek dicsőségére, felebarátainknak hasznokra s magunknak lelkünk idvességére mulathassuk el, mindenütt és mindeneken ügy forgolódván, a mi hivatalunknak mely reánk bízott, mindenekben eleget tévén, igazságos iteletedből származható büntetéseidet el-kerülhessük.”³⁸⁷ Diószegi, amikor az ördög hálóinak nevezte a kevélységet, fősვნységet, testi kívánságokat, és az evilági gyönyörökkel szembeállította a józanságot, mértékletességet, akkor ezt kiegészítette a szorgalom („Magát a menyországból tunyaságával ki nem rekeszteni.”) és a cselekvés istenességének kívánalmával: „Józannak lenni és vigyázni semmi nem egyéb, hanem nagy vigyázással és serénységgel nem magunknak, hanem mindeneket Isten dicsőségére intézni és szólani [...] Mindeneket Isten dicsőségére Cselekedjete.”³⁸⁸

Hasonlóképpen oldotta fel Perkins is a szorgalom kívánalma és a világiasság elítélése közti ellentmondást: „A jó cselekedetnek [...] az Istenhez való engedelmességből kell származni és lenni: mert mikor bizonyosak vagyunk, hogy a cselekedendő dolog Istentől parancsoltatott, a mi elménknek ilyen szándékjának, és feltűtött céljának kell lennie, hogy abban a dologban, melyet cselekszünk, Istennek az ő parancsolati szerint engedünk.”³⁸⁹ A jó cselekedet először Istenre irányult, másodszor a felebarátainkra és csak harmadjára a hívőre. Bár utoljára a sorban, de a hívő is fontos.

A gazdagság puritán felfogására jellemző, hogy nem tekintették *önmagában rossznak*, csak azért óvtak tőle, mert megváltoztathatja a hívőt, felfuvalkodottá, kapzshivá, gőgössé teheti. A gazdagság azonban lehet jó, kíváncsatos dolog, mint Isten ajándéka: „Az Istentől ő néki (az igaz hívőnek) ajándékozott külső jókat úgy veszi, mint az Istennek kegyelembéli szövetségének ajándékait, mint az ő fogadott fiúságának néminemű részeit, mint az Istennek kiváltképpen való szerelmének jeleit.”³⁹⁰ „Isten a hívei világi és testi állapotára is gondot viselt s a szükségükre elegendő jókat rendelt.”³⁹¹ „Miért adja Isten

³⁸⁶ Szatmárnémeti (1676) i. m. (238. lj.) 3, 35–36, 38, 192.

³⁸⁷ Szatmárnémeti (1676) i. m. (238. lj.) A2, 114, 191.

³⁸⁸ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 105.

³⁸⁹ Perkins (1648) i. m. (59. lj.) 76.

³⁹⁰ Csúzi Cseh (1660) i. m. (162. lj.) 81.

³⁹¹ Uo. 104.

az embernek az gazdagságot? Hogy az által az ő dicsősége előmozdítassék.”³⁹² Természetesen számtalan utalás van a puritán szerzőknél, ahol a gazdagság *keresését* elítélik: „a gazdagságnak szolgálni, annyit teszen, mint Istent megvetni”,³⁹³ „Vond el lelkedet a földi gazdagságnak vadászásától [...] El kell bizony minden világi javaidat hagynod, ha magadat a Krisztus ismereteire és követésére adod”,³⁹⁴ „Vond meg tennen magadat világnak mód nélkül való üzésétől és fölöttébb való testi nyughatatlanságtól, melyek téged kísértetben és törben ejtenek sőt a veszedelemben bénítanak [...] Akik meg akarnak gazdagulni, esnek kísértésbe és törbe, és sok balgatag és káros kívánságokba [...] minden gonoszságnak gyökere a pénznek szerelme, melyet némelyek, akik kívánnak, eltévelyedtenek, a hittől [...] De sokakat evilági bojtortján termő szántóföldek, sokakat a dögnök való barmok, sokakat evilág után való nyughatatlan éjjeli és nappali fáratságok a kegyelemnek megérzésétől elvonszanak.”³⁹⁵

A gazdagság keresése tehát bűn, mert elvon Isten keresésétől, de maga a gazdagság is igen veszélyes. Az Istent nem tisztelő gazdagnál nem áldás a gazdagság, ha gonoszul él vele, hanem csapda: akinek sok java van és gonoszul él vele, az a gazdagság csapdájába esett és veszedelemre jut.³⁹⁶ A gazdagság a szívet felgerjeszti, felfuvalkodottá teszi és kevélységet szerez:³⁹⁷ „Hány dologtól kell a gazdagnak magát óvni?” – kérdezi Medgyesi, és így válaszol: „Kettőtül: az elmének felfuvalkodásátul és a reménységnek az bizonytalan gazdagságban vetésétől. Attól a vélekedéstül, mintha azokért, hogy gazdag, Isten kedvében volna és oly ember, az minéműnek kellene lennie.”³⁹⁸

A gazdagság önmagában nem rossz, csak az az ember az, aki enged a csábításainak:

„Az gazdagság önnönmagában nem gonosz teljességében, de az mennyiben megvesztegetődik az gonoszul való élés által, az kik az ő gazdagságokban bíznak [...] Az meg lehet (jól lehet nehezen néha) hogy az ember gazdag lehet, mindazonáltal jó ember is lehet: nem is tiltja a próféta mi töllünk, hogy gazdagságunk ne légyen, de hogy ne bizzunk azokban [...] De jaj, mely, mely könnyen megvesztegeti ez az boldog szerencsés állapotot, megvesztegeti a gondolatot, az elmét, úgy hogy a szegénység jobb volna ez helyett sokaknak [...] elfoglalja az embernek szívét, és az gazdagság szerez némelyekben oly reménységet, mintha ők mindennel bővülköd-nének”³⁹⁹ – írta Felsőbányai.

³⁹² Somosi Petkó (1656) i. m. (164. lj.) 185, 231.

³⁹³ Darholcz (1639) i. m. (205. lj.) 109.

³⁹⁴ Enyedí Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 114.

³⁹⁵ Uo. 177.

³⁹⁶ Pápai (1657) i. m. (199. lj.) 182.

³⁹⁷ Felsőbányai (1651) i. m. (234. lj.) 101–102.

³⁹⁸ Medgyesi [1665] (1940) i. m. (157. lj.) 104.

³⁹⁹ Felsőbányai (1651) i. m. (234. lj.) 116–117.

Ez a felfogás ismétlődött Diószeginél is:

„Ki volna az, aki a gazdagságot nem szeretné, hiszen Isten ajándéka? Felelet. Az é magában, de ezzel való visszaélés az Istentől adott lélek gyötrelme. Ha a légy mihelt a mézre talál innék abból az ő szüksége szerint, elrepülhetne, de úgy szokta, hogy belékeverje magát és el nem repülhet, így az ember is ha az á szükségére élne és az égbe való menésre alkalmas lenne, de osztón megnehezíti szegény lelkét és e földön marad, *avagy* ennél is aláb vettetik.”⁴⁰⁰

Az igaz hívő, mondja Nagy-Ari, a „hasznót, a gazdagságot a jó és istenes cselekedet nélkül, mint egy Judás pénzes zacskóját, *avagy* Fáraó aranyos kupáját porciójával is mintha nem is élne”,⁴⁰¹ „a gazdagság Isten ajándéka s áldása ó magában és a jóknál a jóságos cselekedeteknek eszközei [...] a jó ember tudja az ő benne való jóságnak kijelentésére fordítani a gazdagságot [...] Sokakra marad gazdagság, de többen jelentik ki gonoszságokat bolondságokat az által, hogy nem jóságokat [...] arra való eszköz (ti. a gazdagság), hogy ha mikor szeretetiben vött tégedet azok által jóságodat sokképpen jelenthessed, megbizonyíthassad”,⁴⁰² „Nem következik innét hogy a gazdagság nem jó mert minden kétség nélkül a gazdagság önmagában jó, hanem gonosz leszén és elveszti az embert, ha gonoszul él azzal.”⁴⁰³

A gazdagság tehát veszélyes, mert az embert gyakran bűnbe viszi. Miként Felsőbányai írta: „A gazdagság ilyen szinten így cselekszik, az szíved felgerjeszti és fuvalkodtatya [...] Gazdag vagy te? fel ne fuvalkodjál elmédben, gazdagságodban tégy jól, és légy gazdag jó cselekedetekben, hajlandó légy az adakozásra.” Diószegi Katona pedig arra figyelmeztette a gazdagokat, hogy „viselj gondot azért valamiképp lelkedre, hogy valamiképpen szegény lelkedet e világnak terhe el ne borítsa”.⁴⁰⁴ Hasonlóképpen a gazdagság veszedelmeit emelte ki Bökényi: mert a pénz kívánsága minden gonosznak gyökere és a gazdag veszedelmes és tágas rést nyit a mindenféle gyönyörűségeknek. A gazdagba beköltöznek az evilági gondok, kívánságok és ravaszság.⁴⁰⁵ A meggazdagodás vágya és a gazdagság őrzése azért veszélyes, mert felborítja a lelki békét, aggodalommal és rossz lelkiismerettel jár. A gazdagság elfogadható, de nem a rá való törekvés.

Azonban elvileg lehetséges a gazdagság jó használata is: „A testi jóknak igiretire nézve pedig a keresztyén ember midőn eszébe veszi, magán Istennek hozzá való kegyelmességének mint megannyi pecsétit, *avagy* donációs leveleit: örül, gyönyörködve él belőle és kiváltképpen lelki okossága szerint azon igyekezik, hogy azokkal való élésben Istenének kárt vagy bosszút, annál inkább az nevének gyalázatát ne szerezzen”,⁴⁰⁶ „Hogyha ember kívánatosan elől mégyen hivataljában, az élő hit által alázatossá, irgalmatossá

⁴⁰⁰ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 118, 124.

⁴⁰¹ Nagy-Ari (1651) i. m. (169. lj.) 70–71.

⁴⁰² Nánási (1670) i. m. (276. lj.) 32–33.

⁴⁰³ *Váradi Biblia* (1660) i. m. (207. lj.) Máté 19:24.

⁴⁰⁴ Felsőbányai (1651) i. m. (234. lj.) 101–102.; Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 123.

⁴⁰⁵ Bökényi (1652) i. m. (217. lj.) 32–39. Lásd még *Váradi Biblia* (1660) i. m. (207. lj.) Lukács 16:9, 18:23.

⁴⁰⁶ Nagy-Ari (1651) i. m. (169. lj.) 80.

és adakozóvá tétetik, mert amit Isten hivatalbéli munkája által ad, tudja, hogy azokkal Isten dicsőségére és a szűkölködők segítségére kell élni, minden felfuvalkodottság nélkül, nagy alázattal.”⁴⁰⁷

A gazdagság tehát, ha helyesen élnek vele, pozitív. Jellemző, hogy hogyan idézi Diószegi Katona Máté evangéliumát: „Könnyebb a tevének a tű fokán által bújni, mint *ez világhoz ragaszkodott gazdagnak* idvezülni.”⁴⁰⁸ (Máté 19:24.) (*Kiemelés – M. A. K.*)

A gazdag elé tett jelző – „ez világhoz ragaszkodott” – Diószegi Katona betoldása, a Bibliában nincs benne. Ez a jelző szűkíti azon gazdagok körét, akik nem tudnak üdvözülni. A Diószegi Katona-féle idézet értelmében a gazdag is üdvözülhet, csak az nem, amelyik ragaszkodik az evilághoz, azaz beleesett a gazdagság csapdájába, és figyelmét, cselekedeteit a földi élet köti le. Kézdivásárhelyi azon gondolata, hogy „Mert akik csak másokon élnek, aminéműek a henyék, lopók, tolvajok, kóborlók, szegényeket sarcoltatók stb. csak terhei a földnek, mételyei a polgári társaságnak [...] A serény munka szerez gazdagságot. Az hoz magával az embereknek tisztességet”, már kifejezetten felértékeli a gazdagságot a szegénységgel szemben.

A puritánok, noha leírták a gazdagság veszélyeit, de a szegénységet mégsem vélték kíváncsnak, sőt gyakran az egyén hibájának tartották. Bár a puritánoknál is megtalálható a szegénység hagyományos keresztény felértékelése, mégsem ez a jellemző. Martonfalvi *Tanító és cáfoló teológiája* elején azt hangsúlyozta,⁴⁰⁹ hogy Krisztus szegénységben élt, de később azt írta, hogy a gazdagság testi jó, a szegénység büntetés.⁴¹⁰ Ezért arra a kérdésére: „Szabad-e hát embernek magát megszegényíteni, javainak elosztásával, elhagyásával?”, nem az előbbi szellemben válaszolt: „Szabad, ha az Isten parancsolja [...] De nem szabad, ha az Isten nem parancsolja.”⁴¹¹ Ugyanebben a szellemben írta a koldulásról is: „Szabados-e az akarat szerint való szegénység koldulás? Nem, mert Isten megtiltotta, hogy köztünk ne légyen szegénj.”⁴¹² „A törvény sehol nem kívánja hogy minden marhánkat eladgyuk és a szegényeknek adgyuk.”⁴¹³

Nánási is azt írta, hogy nem szabad senkinek sem „a szegénységre köteleznie magát, sőt Istentől azt kell kérnie, hogy attól őrizze meg”, és Medgyesi azért intett a kevés alvásra, „hogy szegénységre ne juss”.⁴¹⁴

Bár sok puritán szerzőnél található a szegénység ilyen ambivalens megítélése, mégis a jellemzőbb az elítélése. Jellemző Somosi Petkó véleménye, aki szerint a restség, hivalkodás eredménye a szegénység,⁴¹⁵ a henyélő a tékozló sógora, a henyélésből származik a szegénység és a szorgalomból a gazdagság.⁴¹⁶ Igen általános az a vélemény,

⁴⁰⁷ Csúzi Cseh (1660) i. m. (162. l.) 141.

⁴⁰⁸ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. l.) 306.

⁴⁰⁹ Martonfalvi (1679) i. m. (164. l.) 76.

⁴¹⁰ Uo. 363.

⁴¹¹ Uo.

⁴¹² Martonfalvi (1679) i. m. (164. l.) 610. Lásd még Nánási (1670) i. m. (276. l.) 622.

⁴¹³ *Váradai Biblia* (1660) i. m. (207. l.) Máté 1:24.

⁴¹⁴ Nánási (1670) i. m. (276. l.) 622.; Medgyesi [1665] (1940) i. m. (157. l.) 84.

⁴¹⁵ Somosi Petkó (1656) i. m. (164. l.) 189.

⁴¹⁶ Uo. 195.

hogy a szegénység oka a lustaság. Kézdivásárhelyi szerint a hivatal betöltésének akadálya a tunyaság, a restség, mely koldulásra juttat,⁴¹⁷ Diószegi szerint az Írás büntetése a szegénységre jutás.⁴¹⁸ Felsőbányai a következőket írta: „Vadnak ez világon oly emberek, népek, kik [...] meggondolnák ámbár csak azt, hogy az ő idejek munkára is avagy dolog tennivaló volna; és nem is mutatják jobban meg, nem ítélek jobban megmutatni az ő emberségeket emberi munkájokat, mint amaz Nagros [...] az ő restségének, tunyaságának jelenségével mutatja meg, hogy ők semmit nem munkálkodnak, de valamig ők így restelkednek [...] mely hirtelen eljő [...] az ő szegénységek, és az szűkölködések.”⁴¹⁹ A restség eredménye, hogy az atya marhája, háza elpusztul. „Intenek azért tégedet mindezek az mértékletes munkálkodásra, az kinek vagyon vigyázó szeme, és gyors keze, ne restelkedjék, hogy valamije el vesszen és kárt valjon. Szorgalmatosságh kívántatik az menetére”,⁴²⁰ és ugyanezt olvashatjuk Nánásinál is.⁴²¹

A szegénység tehát valamiképpen Isten büntetése, ráadásul hajlamossá tesz a bűnre, azaz a véletlenül elszegényedett is könnyen vallásilag, erkölcsileg csökkent értékű lehet és lesz. A szegénység lopásra hajlamosít, míg a gazdagság Istenről való elfeledkezésre – írta Somosi.⁴²² Nógrádi – aki szerint egyébként a szegényeken meg kell könyörülni, még azokon is, akiket méltatlannak ítélnünk – úgy vélte, a szegények, koldusok gyakran gonoszok, mert lopni kénytelenek, és általában elkerülik őket Isten lelki ajándékai.⁴²³ Éppen ezért az alamizsnálkodásban különbséget kell tenni. Vizsgálj meg a koldus állapotát! „Ha a szegény undok életű, henyélő, és ha az alamizsnával mindjárt a korcsmára fut, meglásd, hogy úgy adakozzál az ilyennek, hogy meg ne bánjad.”⁴²⁴

Tehát mind a gazdagságnak, mind a szegénységnek megvannak a maga veszélyei, ezért igazán egyik sem kívánatos állapot. A kívánatos a puritánok számára a középút, a tisztas élet – a telkes jobbágyok, vállalkozó zsellérek, kisnemesek, iparosok élete – volt. „Sem szegénységet, sem gazdagságot nem kérek Istenemtől, hogy ne lopjak s ne legyek felfuvalkodott” – írta Nagy-Ari. „Ha azért vagyon amiből éljek, és amivel ruházkodjam elég az énnékem e jelen való haszontalan életben, tudván, hogy semmit is nem hoztam e világra, és semmit is ki nem vihetek belőle.”⁴²⁵ Ugyanebben a szellemben írt Pápai Páriz is: „Némely ismét éjjel-nappal fáradoz, nyughatatlansággal verte meg az Isten. Kérdés: Némely könnyen gazdagul? Istennek áldása gazdagít meg. Kérdés: A keresztyén ember is ok nélkül szűköldödik? Mert jól látja Isten, hogy ha volna néki, mire vetemednék miatta, jobb azért, hogy nincs, mint hogy ha volna. Erről mondja a bölcs: Szegénységet se gazdagságot ne adj énnékem Istenem, hogy megszegényedvén, ne lopjak és gonoszul éljek az én Istenem nevével, vagy meggazdagodván meg ne tagadjalak tégedet, hanem

⁴¹⁷ Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. lj.) 47.

⁴¹⁸ Diószegi Kis (1682) i. m. (227. lj.) C 3.

⁴¹⁹ Felsőbányai (1651) i. m. (234. lj.) 60.

⁴²⁰ Uo. 61.

⁴²¹ Nánási (1670) i. m. (276. lj.) 625–626.

⁴²² Somosi Petkó (1656) i. m. (164. lj.) 231.

⁴²³ Nógrádi (1672) i. m. (162. lj.) 254.

⁴²⁴ Uo. 255.

⁴²⁵ Nagy-Ari (1651) i. m. (169. lj.) 251.

táplálj engemet hozzám illendő eledellel.”⁴²⁶ A „gazdagság irigységes, a szegénység utálatos” – írta Medgyesi, hasonlóképpen Diószegi: „Messze távoztasd éntőlem a szegénységet avagy a gazdagságot ne adj énnekem, szegénységet, hogy ne lopjak.”⁴²⁷

Ezért bármennyire is óhajtották a világi sikert a puritánok, a gazdagság és a szegénység veszélyei elkerülésének vágya miatt sokkal inkább a mértékletes, megelégedett életet kívánták. A nyugodt, megelégedett – és ezért a túlzott szorgalom és a világi szenvedélyek csábításának ellenállni tudó – keresztény eszményére legjobb példa Szatmárnémeti és Kézdivásárhelyi. A megelégedett élet természetes kapcsolatban volt a mértékletességgel, a testi vágyak elnyomásával, az aszkézissel. Szatmárnémeti szerint: „Élhessek a te kedve s kívánságod szerint, igazán, szentül és mértékletesen”; „törvényesen igazgatnád az embereket, hogy ki ki az ő rendiben s hivataljában megmaradna, a Polgári társaságban békességes életét élhetne”.⁴²⁸

Kézdivásárhelyi példája pedig azt mutatja meg, hogy a megelégedés és a mértékletes siker vágya egy szigorú társadalom- és gazdaságetikához kapcsolódott:

„Hát hogy öltözetemben is ne vétkezzem, micsoda regulákat kell megtartanom? 1. Se igen pompás, se igen alávaló ne legyen, hanem időd, értéked, és hivatalodhoz illő legyen a te öltözeted [...] 3. A te öltözeted elméd józanságának és szentségének legyen bizonyosága és cégére, nem megveszettségének, meggondolván micsoda végekre adta Isten azt tenéked, amelyek ezek. 1, A szükség, hogy a te nyavajás tested az időknék alkalmatlansági ellen ortal-mazzassék. 2, A tisztesség, hogy gyalázatos mezitelenséged elfedtessek. 3, A haszon, hogy hivatalos munkáidat jobb móddal követhessed. 4, Az ékesség, emberek között lévő kedvességed és állapotodhoz képest... csak annyira és úgy élj ételeddel és italoddal, hogy enyhithessed éhségedet és szomjúságodat, a mértéktelen zabálást pedig szorgalmatossan eltávoztasd [...]”; Ne gyűjts gazdagságot uzsorássággal [...] se lopással, tolvajlással [...] 2, Igazi kézi munkáddal, azaz tisztességes és hivatalodhoz illendő serény fáradozással keresd javaidat. 3, Semmi vásárlásban, hogy minden adásban, vevésben és cserében mást meg ne csalj szántszándékkal. 4, Ne nyeld-be a szegényeket, ne rontsd meg a földnek szükölködőit, ne töltsd tárházadat azoknak javoknak hamis és csalárd mesterségekkel való elkaparításával [...] 6, Ne gyűjts se ne szaporítsd álnoksággal, hazugsággal, hamis esküvéssel etc. mulandó javaidat. 7, Igaz mértéked, igaz fontod, vékád, köblöd, vedred, kupád, icéd, pinted, singed etc. legyen mindenkor [...] Hát hogy immár megszereztetett, és kezemnél lévő javaimból jól költhessek, micsoda regulákat kell megtartanom? 1, Értéked és állapotod felett soha ne költs rend szerint, hanem ha az Isten dicsősége rendkívül kívánná. 2, Ne légy zsugorgató fősvény [...] 3, Ne költs oly dolgokra, amelyekre nincsen szükséged, hanem csak a szükségedre [...] 5, A magad cselédidre, és szükségben forgó nemzetségedre viselj gondot Istentől vett javaidból.”⁴²⁹

⁴²⁶ Pápai Páriz (1657) i. m. (199. lj.) 184.

⁴²⁷ Medgyesi (1636) i. m. (162. lj.) 65.; Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 70.; lásd Nógrádi (1651) i. m. (222. lj.) 173.

⁴²⁸ Szatmárnémeti (1676) i. m. (238. lj.) 58, 69, 118, 125.

⁴²⁹ Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. lj.) 28–33, 35–38. Lásd még Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 112–122.

A vagyon, gazdagság tehát nem rossz, ha jól élünk vele. Az „eszközökkel való élés” kapcsán elmondottakból is sejthető, hogy a vagyont használni kell. „Aki világi javakkal bír, de elzárja, az nem szereti atyafiát, tehát Urát sem, ezért az idvesség felől nem lehet bizonyos” – írta Perkins. Nagy-Ari szerint az igaz keresztény „tehetsége szerint igyekszik minden Istentől neki mutatandó alkalmatosságot kapva-is kap, vagy áron megvászen, hogy Isten dicsőségére valamit cselekedhessek”, Csúzi Cseh pedig ezt írta: „Azzal kell élnünk mely minékünk sajátunk és tulajdonunk igaz kereset által, mégpedig csak szükséges megelégedésünkig, mértékletes és szabados magunk gyönyörködtetésével.”⁴³⁰

A mértékletes, megelégedett élet kísérője a tisztességes gazdálkodás. Bünt követ el az, aki „kereskedésben való társát megcsalja s megkárosítja [...] az adásban vevésben csalárd, és felebarátját megkárosítja [...] a hamis fonttal, lattal, röffel, singgel, akóval, köbbel, icével, pinttel élő [...] aki a rosszat jó gyanánt eladja [...] aki óhajtja a drágaságot és igen hamar drágára üti árát az eladandó jószágnak [...] aki szolgája bérét meg nem adja [...] aki kölcsönt, megtalált marhát meg nem ad [...] aki a határt elmozdítja [...] hamis uzsorával él [...] aki a szegény községet terhes adózással, súlyos szolgálattal nyomorgatytja [...] aki szüntelenül fárasztja magát abban, miképpen gazdaguljon meg [...] aki semmi bizonyos életnek nemére nem adja magát, hanem rendeletlenül él, sem magára, sem cselédjére illendő gondot nem visel [...] aki erős, egészséges, nyers-nyakas dologtehető, s mégis koldulásra adja magát [...] aki telhetetlen fősvény [...] aki Istentől vett javainak tékozlója”. Hasonlóan határozottan fogalmazott Nógrádi: „Senki meg ne nyomorítsa, se meg ne csálja az á felebarátját valami dologban, mert ezekért bosszút áll az Úr”, aki szintén együtt említette a torkosság, henyélés bűnével a csalárdságot és a nyomorgatást.⁴³¹

A féktelen rabló, harácsoló, tisztességtelen – azaz semmilyen normát figyelembe nem vevő, csak a hasznot néző – gazdasági mentalitást mindegyik puritán elítélte. Így az, aki ezt a mentalitást véli a kapitalizmus szelleme alapjának, az joggal tarthatja a puritán gazdasági mentalitást tradicionálisnak és főleg modern kapitalizmusellenesnek. Azonban Weber a józan, mértékletes kis- és középpolgárok módszeres, folyamatos haszonszerzésre törekvését tekintette a kapitalizmus kialakulását kísérő gazdasági mentalitás alapjának. Ez a magyar puritanizmusban is megtalálható volt.

A puritán etika alapgondolata az, hogy tégy úgy másokkal, mint ahogy szeretnéd, hogy mások veled tegyenek. Baxternél refrénszerűen köszön vissza a *Christian Directory*-ban: „Do as you would be done by.” Természetesen ez a jézusi tanítás szélesan elterjedt volt a magyar puritánoknál is: „Szabad-e valamit ára felett adni vagy ára alatt venni? Nem. Valamit akartok, hogy cselekedjenek az emberek tiveletek, azont cselekedjetek ti is azokkal.”⁴³²

A gazdagság kapcsán már utaltam rá, hogy a kapzsiságot, a gazdagság keresését elítélték. A fősvények, akik „mennél többhöz jutnak, annál többet kívánnak; nappal az munkában, éjjel az mód nélkül való gondokban fáradoznak. És az mi legnyavajásabb

⁴³⁰ Perkins (1648) i. m. (59. l.) 91.; Nagy-Ari (1651) i. m. (169. l.) 67.; Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. l.) 147.

⁴³¹ Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. l.) 106–108.; Nógrádi (1651) i. m. (222. l.) 40, 27.

⁴³² Martonfalvi (1679) i. m. (164. l.) 611. Lásd még Diószegi Kis (1679) i. m. (162. l.) 10.; Felsőbányai (1651) i. m. (234. l.) 137.

dolog mennél inkább nem szűkölködnek, annál többet kívánnak”; „Akik meg akarnak gazdagulni, esnek kísértetbe és törbe, és sok balgatatag és káros kívánságokba [...] minden gonoszságnak gyökere a pénznek szerelme, melyet némelyek, akik kívántak, eltévelyedtenek a hittől.”

Az a gondolat, hogy „minden gonoszság gyökere a pénz szerelme”, általában így folytatódik:

„Ha kívánod te, hogy boldog állapotod légyen, és áldott, és hogy a te maradékod is vigasztalást végyen, ne vigy te az te házadba csak egy fillért is, melyet te hamisan gyűjtöttél. Emlékezzél meg arról, hogy az hiábanvalóságból keresett marha megkissebből, *az ki penigh kezével gyűjti igazán*, megöregbíti azt [...] az ember miglen elegyíti ő magát, és fárasztja ez világi hiában valóságoknak keresésében, hogy öneki sok időkre való gyűjtött java, gazdagsága legyen, semmi egyéb nem marad önéki, hanem bűn, és az ő család, nyughatatlan lelki ismereti üldözi őket [...] mivelhogy ők hamissan gyűjtöttek kincset [...] Az álnok fontok utálatosak az Úrnak, az igaz mérték pedig kedves ő néki.”⁴³³ (*Kiemelés – M. A. K.*) „Hát gazdagságot miképpen szerezhetek vétek nélkül?” – kérdezte Csúzi Cseh, és így felelt: „1. Azon légy, hogy a te hivatalod, mesterséged stb. légyen olyan tisztességes hivatal és mesterség, hogy soha arról hivattatni, és annak nevét magadon viselne ne szégyeljed. Ne gyűjts gazdagságot uzsorásággoddal [...] se lopással. 2. Igaz kézi munkáddal, azaz, tisztességes és hivatalodhoz illendő serény fáradozással keressed javaidat. 3. Semmi vásárlásban, úgy mint adásban, vevésben és cserében, mást meg ne csalj.”⁴³⁴

Ahogy Isten nevében tiltották az erőszakoskodást, nyomorgatást, a csalást az adásvételen, úgy tiltották a kamatszedést is.⁴³⁵ „Szabad ugyan embernek pénzével kereskedni, de jól. Száz forintra tizet venni (már a szokás szerint), de felettébb való uzsorát venni nem egyéb, hanem lopni.”⁴³⁶ Lopás, ha valaki zálogot kér a megszorulttól s nem adja vissza; ha valaki nem adja vissza a kölcsönt vagy nem adja meg a munkabért.⁴³⁷ Ha a „nyilvánvaló lopást elkerülsz jó ez, de ha az adásban és vevésben való csalárdságot kedveli gyomrod, te még nem vagy Dávid lelkű ember”.⁴³⁸ A lopás értelmét kiterjesztik mindenféle károkozásra: „Mivel szerzünk valami jót hamisan? A lopással tág értelemben, mely hamissan való elvétele a más ember jószágának [...] Ez igen világosan tetszik meg a hamis adásban, vevésben. Tolvaj aki mástól kért vagy nála hagyott jószágot vissza nem ad, más vetését eltapossa, megeteti, más szerszámát, marháját használja.”⁴³⁹

⁴³³ Enyedi Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 177.

⁴³⁴ Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (162. lj.) 34–35.

⁴³⁵ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 69.

⁴³⁶ Uo.

⁴³⁷ Uo.

⁴³⁸ Nógrádi (1651) i. m. (222. lj.) 257.

⁴³⁹ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 365.; Lásd még Medgyesi [1665] (1940) i. m. (157. lj.) 102.; Felsőbányai (1651) i. m. (234. lj.) 45–49.

Ez az etika értelmezhető a hagyományos céhes és földműves mentalitás továbbéléseként. Nem ez a mentalitás volt a puritanizmus újdonsága, nem is a munka, szorgalom, takarékoság hangsúlyozása, hanem ezen hagyományos elemek összekapcsolása a hivatásetikával és a predesztinációból fakadó beigazolódás igényével. A puritanizmus, ellentétben a korábbi vallásokkal, megszenteltként, a legkeresztényibbként értékelte az iparosok és parasztok életét. Így a társadalom nagyobb részét vallásilag felértékelte, lehetővé tette számukra, hogy a vallási tökély közelébe jussanak, folyamatosan megfeleljenek a szent élet kívánalmainak.

A puritánok célja a nyugodalmas, csendes, istenfélelemben eltöltött élet volt. Nógrádi szerint az üdvözlő, „aki tökéletességben jár, aki igazságot cselekszik, és igazságot szól az ő szívében, aki nem rágalmaz nyelvvel, aki felebarátjának gonoszt nem cselekszik, gyalázatot nem szerez, kinek szemei előtt utálatos a gonosz [...] esküvést kárával is megállja és meg nem változtatja, pénzét nem adja uzsorára, ajándékot az ártatlan ellen nem vészen, aki ezeket cselekszi megmarad örökké”. Ugyanezt fogalmazta meg Martonfalvi is: „Az Isten megismert tökéletességét, ugymint hatalmasságát, irgalmasságát mikkel jelentjük ki illendőképpen? Az első táblán lévő tiszteinknek megcselekedetünkkel melyet az Isten dicsőségére viszünk végbe, ugymint evésünkkel, ivásunkkal. A második táblán lévő tiszteinknek végben vitelével [...] felebarátaink tiszteletivel, az emberséggel, cserélő igazsággal, igaz mondással, meglelégedéssel.”⁴⁴⁰

Ebből a meglelégedett, tisztos kis- és középpolgári életből nézve mind a maguk lustasága miatt szegények, mind a rablóként meggazdagodottak egyaránt elkárhoztak. De az utóbbiakat, a nyomorgató, fosztogató urakat ítelték el jobban, mivel a szegénység okai is gyakran ezek.⁴⁴¹ Azonban a nyomorgatók elítélése („Senki az ő felebarátját meg ne nyomorítsa, mert bosszúálló az Ur mindenekért”; „Miért nyomorgatja Isten azt a Magyart? Felelet: Azért, mert ő is eleget nyomorgató Moldvában, Havasalföldön, Lengyelországban, eleget nyomorgatta a szegény jobbágyságot, ma is eléggé nyomorgatja egymást. Te pedig ki nyomorgatod a szegénységet szűnjél meg, mert bizony megnyomorgat az Isten megretteget.”⁴⁴²) sohasem társult radikalizmussal vagy osztályharcos hevülettel. A magyar puritanizmus bármennyire is elítélte a nyúzó, fosztogató urakat, igen távol maradt az angol puritánok egalitárius radikalizmusától. A magyar puritánok csendes, meglelégedett, szorgos nyugalmára sokkal jellemzőbbek a fent is idézett Diószegi sorai: „A fejetlen lábság, minden gonoszra való által útság [...] a jó rend egymástól való függés, által út minden jóra”, a „fejetlen lábság oka a kevésység és a felfuvalkodottság, eredménye pedig a gyilkosság, paráznság és bálványimádás, ezért halgass a te előjáródra.”⁴⁴³

Amint Weber jól látta meg és írta le, a puritanizmus forradalmasító hatása nem a királynynakazó hevületében volt, hanem abban, hogy belülről, az egyén felől alakította

⁴⁴⁰ Nógrádi (1651) i. m. (222. l.) 36.; Nógrádi (1672) i. m. (162. l.) 13.; Martonfalvi (1679) i. m. (164. l.) 224.

⁴⁴¹ Bökényi (1652) i. m. (217. l.) 30, 153.

⁴⁴² Diószegi Kis (1679) i. m. (162. l.) 275, 218.

⁴⁴³ Uo. 262–264.

át a társas világot. Ezt a legvilágosabban Pápai Páriznál találjuk meg: „Nem más emberek cselekedete a te életednek regulája, hanem az Istennek törvénye, ehhez kell szabnod magad és rendelned életedet és cselekedetedet [...] Nem a szokás a mi életünknek regulája, nem ahhoz kell szabnunk életünket, hanem az igazság, az Istennek törvénye, és ami ezzel egyez avagy nem ellenkezik, aszerint kell viselned magadat s cselekedeteidet.”⁴⁴⁴

Aktivitás és kontempláció a puritanizmusban

Az ideáltípus elemei megtalálhatók a hazai puritánoknál is. Bár úgy tűnik, hogy főleg Csúzi Csehnél állnak össze ezek az elemek egésszé egy műben, gondoljunk a gyakran szereplő nevekre is: Szatmárnémetire, Martonfalvira, Mikolai Hegedűsre, Nógrádira, Nagy-Arira, Enyedi Fazekasra, Kézdivásárhelyire, Medgyesire és a Perkins-fordításokra. Ezeknél a szerzőknél kimutatható az ideáltípus, az írásaikban igen nagy mértékben jelen van, és a többi szerzőnél is megvannak az elemei. Ebből a szempontból alig lehet különbséget tenni a hazai szerzők művei és a fordítások, adaptációk közt. Természetesen más szempontú ideáltípus is konstruálható a hazai puritán irodalomból, de itt most a weberi jelenlét érdekes. Ennek az ideáltípusnak a kimutatása az irodalomban még nem jelenti, hogy a neki megfelelő gondolkodás jelen is volt a kor magyar társadalmában, tehát külön feladat az „átlaghívó” gondolkodásának felderítése. Annál is inkább így van ez, mivel a művek közül a két legnépszerűbb – a kiadások száma alapján – csak töredékesen, részben tartalmazza az ideáltípust. Azon a tengelyen, ahol Csúzi Cseh műve áll az egyik végén, a *Praxis Pietatis* és a *Keskeny út* csak valahol középen helyezkedhet el. Az egyes művek megítélésénél az jelent problémát, hogy az ideáltípusnak megfelelő részek csak szeletei az írásoknak, több száz oldalból csak egy-két tucat. Ennek a problémának a gyökere azonban az ideáltípus módszertanában keresendő.

Az biztos, hogy a hazai puritánok nyújtotta választékban jelen volt a protestáns etika ideáltípusa gondolatok, eszmék formájában. A kérdés az, hogy választották-e ezeket a hazai hívők. Tehát a magyar diákok Hollandiában és Angliában fogékonyak voltak ezekre az eszmékre, hazahozták azokat. Nem csak a gyülekezeti életre vonatkozó – gyülekezeti egyház, presbitériumok – újításokkal tértek haza, amit a velük kapcsolatos történetírás hangsúlyoz, mivel ezekért üldözték őket. Ha a hazai hívek talán nem is voltak kíváncsiak az újfajta gondolatokra, életvezetési elvekre, egyházszervezési szabályokra, az biztos, hogy a kiküldött diákok fogékonyak voltak rájuk.

Azonban fel kell hívni a figyelmet egy igen fontos különbségre, amely a Baxter-féle és a hazai puritanizmus között fennállt. A Baxter-féle vallásosság, valószínűleg az angol puritánok közt is egyedülállóan, igen aktivista volt. A puritanizmus magyar hívei is hangsúlyozták a megélt hit szükségességét. Az élő hit a cselekvésekben, az életvezetésben megvalósuló hitet jelentett. Bár a hazai puritánok is kiemelték a cselekvések fontosságát a hitéletben, a hivatás-etika köztük is megtalálható, mégis a világi hivatásvégzés cseleke-

⁴⁴⁴ Pápai (1657) i. m. (199. l.) 92.

deteit kevésbé tartották vallásgyakorlásnak, mint bizonyos hagyományosan vallásosnak tekintett cselekedeteket (elmélkedés, olvasás). A par excellence vallásos cselekedetként a magyar puritánok sorra az utóbbiakat nevezték meg, míg Baxter ezeknél fontosabbnak tartotta a világi hivatásvégzést, a munkát mint vallásgyakorlást:

„És miként kezeidnek megvan a rendes megállapított munkarendje, és minden napnak megvan a maga munkája, amit előrelátsz, így a gondolataid is tudják meg hol van a megfelelő csatornájuk, s mindennapi munkájuk: és az istenes megfontolás jelöljön ki arányos időt és alkalmazást számukra [...] egy jogásznak, egy orvosnak, egy kereskedőnek és a legtöbb üzletembernek használnia kell a gondolatait a munkájuk jól végzéséhez. És ezeknek jobban kell vágnia a megfelelő időben való, a meditációra szolgáló üres órára, mivel egyébként a gondolataikat a nap többi részében le kell kössék. De egy takács, egy szabó és pár más üzletember, és napszámos végezheti jól a dolgát a nap nagy részében és még a gondolatai is szabadok lehetnek a jobb dolgok számára [...] amikor a munkájukat végzik nincs szükségük a gondolataikra és nincs szükségük meditációra szolgáló más időre. A többinek kell hogy legyen néhány rövid alkalmi meditációja, összevegyítve az elfoglaltságaival.”⁴⁴⁵

„Mi a kontemplatív élet? És mi az aktív engedelmes élet? Mindegyik aktív keresztény kapcsolódik valamilyen kontemplációhoz, és mindegyik kontemplatív személy az Istennek való engedelmességhez és olyan sok cselekedethez, amennyi megfelel a képességeinek és a lehetőségeinek. De mégis néhányat inkább nevezhetünk egyiknek, néhányat a másikkal: arról nevezzük el, ami a legfőbb és ami a legkitünőbb. Azt nevezzük kontemplatív életnek, amikor az ember állapota és hivatása megengedi neki és megkívánja tőle, hogy magasztos és szent dolgokon elmélkedjen és ezekkel befolyásolja a szívét. Ez legyen a fő dolga, ami kitölti az ideje nagyrészét, külvilági munkában vagy foglalkozásban töltsse el, magának és másoknak hasznára. Miként az iparosok, kereskedők, földművesek, orvosok, jogászok, az Evangélium hirdetői és a lekipásztorok, katonák és tisztviselők mind aktív életet élnek, amelynek Isten iránt engedelmeskedőnek kell lennie [...]

Mindenkinek meg kell tennie mindent az összes világi és külső munka elvetésére és a kontemplatív életbe visszavonulnia, mint a legkíválóbba? Nem. Senkinek sem kell így tennie külsőleges szükség vagy elhívás nélkül. Ezért létezik az a mindenkire vonatkozó általános előírás, miszerint a többiek javára élünk és a közjót előnyben részesítjük... És ezért szükségtelen, hogy az ember elvesse élete Összes szolgálatát, amelyben hasznos lehet a többiek számára, azaz elássa és elrejtse az Ura talentumait, elfeledkezzen a könyörületességről, és nagyot vétsen a szeretet törvénye ellen.

A kontempláció tehát mindenkinek a törvénye? És kinek az? Törvényes és kötelesség és nagy kegyelem néhány ember számára, hogy majdnem teljesen a kontemplációnak és igehirdetésnek és ehhez hasonló istenes gyakorlatnak éljen. És a következő esetek ezek: 1. Abban az esetben, ha a kor alkalmatlanná teszi az embereket arra, hogy másokat aktív élettel szolgáljanak [...] 2. Akkor is, amikor betegség miatt tehetetlenek vagyunk. 3. És amikor bebörtönzés tart vissza minket az aktív életől vagy attól, hogy mások hasznára tegyünk. 4. És amikor

⁴⁴⁵ Richard Baxter: *A Christian Directory*. London, 1673. 305.

száműzetés kényszeríti a keresztényeket a magányba vonulásra, hogy megőrizték magukat a jobb időkre s alkalmakra. 5. Amikor egy diák lelkeszi hivatásra készül vagy más aktív életre, amelyhez kontemplatív út vezet. 6. Amikor a szegénység vagy a háború vagy az ellenség dühe képtelenné teszi az embert a nyilvános kapcsolatokra, az elkerülhetetlen szükség a magányba kényszeríti. 7. Amikor a cselekvésre alkalmasak száma oly elégséges és az aktív életben a hasznuk és a szükség rájuk oly kicsi, hogy mindent megfontolva a szent körültekintő értelem azt mondja az embernek, hogy a jó, amit másokért tehet az aktív élet révén nem ellensúlyozza a veszteséget, amit el kellene viselnie, és a jó az, amit a szent és istenes élete okozhat, és az alkalmi tanácsai és előírásai és döntései azok számára, akik tanácsért fordulnak hozzá [...] ez esetben törvényesen adja valaki magát a kontemplatív életre.

Egy hivatalnok, jogász, orvos és hasonlók tevékenysége lényegében a jó cselekedete a különböző hivataljukban, amelyeket nem szabad elhagyni a kontemplációért. Azoknak tehát, akik képesek hosszabb ideig kibírni a magányt és a kontemplációt, azoknak jobban kellene gyakorolniuk magukat benne, hacsak nincsenek nagyobb kötelességek [...] A legkívánatosabb élet azoknak, akik választhatnak az, amely együtt élvezi a kontemplációt és a cselekvést: Úgy, hogy van elég szabadidő a legmagasabb és legkomolyabb kontemplációra, és ez cselekedetre [...] a kontemplációk, mint olyanok, nem szükségesek az istenes élethez.”⁴⁴⁶

Még hosszan lehetne idézni Baxtertől ebben a szellemben. A számomra fontos gondolata az, hogy akinek a munkája nem foglalja le teljesen az elméjét, az a munkája közben elmélkedjen a vallás kérdésein, tehát a meditációt az aktív munkavégzés mellett végezze csak. E szellem lényege az, hogy Isten aktív hivatásbeli szolgálata kedves, és a többség így szolgálja őt, ne kontemplációval. Tehát Baxter egyértelműen az aktív-kontemplatív dimenzió aktív végén helyezte el a maga vallását, és Weber is a Baxter-féle puritanizmust tekintette elsősorban aktív vallásnak, evilági aszkézisnek. Baxter könyve itt sem pusztán nyersanyag volt a puritanizmus besorolásához, hanem maga Baxter sorolta be magát az általa felállított dichotómia szerint.

A fentiekben már bemutattam, hogy a szorgalmas hivatásvégzés nem pusztán kötelesség, mert Isten parancsolta, hanem eszköz is a megszentelt életvezetésre, aszkézisre és egyben olyan jel a megbizonyosodásra, amelyből a hívő a maga választott voltára következtethetett. Ez a gondolat a protestáns etika ideáltípusában, legélesebben Csúzi Csehnél, eljutott oda, hogy a világi sikert a kiválasztottság evilági bizonyítékának, jelének tarthatta a hívő. „Az ideigtartó világi jókban való kíváncsú elömenetel felől tett isteni ígéretektől”⁴⁴⁷ – írta Csúzi Cseh. Ahol a világi javak az étel, ital, ruházat, hosszú élet, jó egészség, virágzó előmenetel, meglegezés, gazdagság, tisztesség, békesség, öröm, jó hír, becsület, hogy a hívő „[ú]gy veszi a testi jókat Istentől, mint Istennek kiváltképpen való szerelmének jeleit”.⁴⁴⁸ A „világi jókkal való kíváncsú elömenetel felőli ígéret megfogásának” eszközei a mértékletesség, a józanság és hogy „[m]inden ember

⁴⁴⁶ Baxter (1673) i. m. (445. lj.) 309–311.

⁴⁴⁷ Csúzi Cseh (1660) i. m. (162. lj.) 104.

⁴⁴⁸ Uo. 115.

az ő hivatala szerint dolgában serényen eljárjon, a henyélésnek és tunyaságnak ellene mondván”.⁴⁴⁹

Egy másik idegen szerzőktől összeszededetett írásban Kézdivásárhelyi is így fogalmazott: „Örülj és dicsérjed az Istent a te reád bízott jókért [...] elhívén, hogy elősegíti az Isten abban, és megáldja a te munkádat.”⁴⁵⁰ Előbb gyengébben fogalmazta meg ezt a *Váradi Biblia* puritán kommentárja: „Christus [...] pedig bizonyosságot teszen arról, hogy semmi fogyatkozásoc nem lesznek azoknac, kik mindeneket hátra hagyván az Isten országát keresik”, majd határozottabban: „Az marad Christusban aki az ő tudományának enged, és igaz gyümölcsöt terem. Az Isten viszonytag ez ilyen embertől semmit meg nem tagad” és „[m]inden ember aszerint sáfarkodgyék amint az Úr és ő ingyen való kegyelméből hivatallyát és keze munkáját megáldgya és boldogittya”. „Némelyek azok közül akik élnek Isten házában vannak megvetik a Christust, némellyek jól élnek az Isten ajándékival, némelyek gonoszul. Az első rendbélieket megítéli az Ur, a másod rendbélieket megajándékozza. A harmad rendbéliektől azt is elvész a mi nálatok vagyon.”⁴⁵¹ Talán a legeggyértelműbben fogalmazott Selyei Balog: „Gondolkodjál arról, ha te e világon jó gyümölcstermő szőlő vessző lésszesz a Krisztusban, minémü jókkal áld meg tégedet, és utánnad való maradékaidat is az életben:

1. Boldognak mondanak tégedet az emberek [...]
2. Minden idvességes dolgaiddban az Isten kegyelmesen te veled léssen és boldogul elől viszen.
3. A te gyűjtött javaidat idegennek nem adja, hanem kézről kézre maradékidnak megtartja.”⁴⁵²

Nagy-Ari szerint „a külső ígéretetek a bűn bocsánat kívül, lelkiek tudniillik és testiek [...] Egészségre [...] Békességre [...] Életbeli jó előmenetelinek eszközeire, boldogabb állapotjára, jó hírére nevére”; „A testi jóknak ígéretire nézve pedig a keresztyén ember midőn eszébe veszi, magán pecsétit, avagy donációs leveleit: örül, gyöngyörködve él belőle”; „az igaz hit is minden hívőket, kít-kít az ő kívánsága, szüksége és álláspontja szerint segít, erősít, táplál, és igazgat minden keresztyéni tisztiben való előmenetelre”.⁴⁵³ Utóbb azonban Nagy-Ari is azt írta, hogy a külső jókból nem tudható meg Isten kegyelme, mert sokszor Isten a hitetleneknek több külső jót ad; Isten olyan szolgálóinak is talentumot szokott adni, akiről tudja, hogy nem kereskednek vele, hanem elássák, és nem hoznak vele hasznot. Martonfalvi szerint aki Isten akarata szerint él, annak ő jót ad, aki nem, annak el kell vesznie, később pedig azt írta, hogy a kegyesség az életben és a jövőben megjutalmaztatik.⁴⁵⁴ Hogy az aszkézis ellenére milyen fontos volt a puritánok

⁴⁴⁹ Uo. 121–122.

⁴⁵⁰ Kézdivásárhelyi (1666) i. m. (158. lj.) 25.

⁴⁵¹ *Váradi Biblia* (1660) i. m. (207. lj.) Máté 14:16, János 15:7, 1Kor 16:1, Lukács 19:12.

⁴⁵² Selyei Balog (1657) i. m. (162. lj.) 171.

⁴⁵³ Nagy-Ari (1651) i. m. (169. lj.) 78, 80, 110, 249–250.

⁴⁵⁴ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 28, 550.

számára a világi siker, előmenetel, azt a 4. függelékben közölt Szatmárnémeti-szöveg is jól mutatja.⁴⁵⁵

De az evilági siker, gazdagság, javak összekapcsolása korántsem volt egyértelmű a hazai puritánoknál. Pápai Páriz például azt írta, hogy az Isten sokszor világi jókkal jutalmazza a jó cselekedeteket, de ezt rögtön kiegészítette a következőkkel: „Az Istentől vett külső jók kijelentik-e ki légyen Isten kedves népe? Felelet: Nem mindenkor, sőt.”⁴⁵⁶ Hasonlóan fogalmazott az 1657-es átdolgozott kiadásban is. Előbb azt írta, hogy nincs oly istenfélő ember, kin Istennek áldása nem volna, és nemcsak gazdagsággal, szépséggel, tudással, hanem jó erkölccsel, megelégedettséggel, jó kézi mesterséggel, jó lelkiismerettel is áld az Isten. Ezután azonban azt írta, hogy az evilági és a túlvilági jutalom nem függ össze.⁴⁵⁷ Ennél egyértelműbben fogalmazott Felsőbányai: „ne légy oly ítéletben, hogy te gyűlötségben vagy Isten előtt, mert te szegény vagy [...] de kedves se vagy mert gazdag vagy”,⁴⁵⁸ Nánási: „Valaki evilági gazdagságából ő magát boldognak íteli s hiszi és hogy Isten kedvében való ember, megcsalta azt az ő gonosz csalárd szíve”; Enyedi: „Az ellenkező és szerencsétlen dolgokból az igaz ember nem hozhatja ki, hogy az Istennek gyűlötségében légyen, sem pedig a hitetlen a szerencsés dolgokból, hogy ő az Istennek szerelmében légyen.”⁴⁵⁹

Abban egyetértettek a puritán szerzők, hogy a hitnek a cselekedetekben meg kell jelennie, sőt mivel a jó cselekedet a kiválasztottság jele, ezért a hívő a lelki békéje és nyugalma miatt érdekelt volt a gyakorlásában. Erre példa Martonfalvi, aki szerint a jó cselekedet szükséges Istenért, mert ezzel dicsőítjük, mert hálával tartozunk neki, mert ezt parancsolta, és szükséges „miérettünk, mert azokból mint gyümölcsökből bizonyossá lehetünk a mi hitünk A mi hivatalunk és választásunk felől”.⁴⁶⁰ (Kiemelés – M. A. K.) Diószegi szerint: „Életeddel is hitedet bizonyisd”; „Mutasd meg a te hitedet a te jócselekedeteidből.”⁴⁶¹

Azonban a jó cselekedet mellett a hitbéli, érzelmi állapotot is jelként fogták fel. Csúzi Csehnél a megtérés gyümölcsei a jó cselekedetek és Isten ígéjének hallgatása, a szentségekkel élés, alamizsnálkodás, imádság. Hasonlóan, Perkinsnél az új életnek három része van: az igaz bölcsesség, a jó indulatok és a jó cselekedetek.⁴⁶² Hasonló szellemet találunk Nógrádinál, aki szerint az úrvacsorához járulóknak meg kell előtte magukat „cirkálni”, hogy megvannak-e bennük az igaz hit jelei: a bűn érzése, a bűn gonosznak tekintése, Krisztus szomjázása, a szív tisztasága, szeretet, kísértés elleni vitézkedés és legutoljára a sorban „Isten szerint való hivatalunknak elkövetése”.⁴⁶³

⁴⁵⁵ Szatmárnémeti (1676) i. m. (238. lj.) 26, 35–38, 192.

⁴⁵⁶ Pápai Páriz (1657) i. m. (199. lj.) 92–93.

⁴⁵⁷ Uo. 183, 193–194.

⁴⁵⁸ Felsőbányai (1651) i. m. (234. lj.) 100.

⁴⁵⁹ Nánási (1670) i. m. (276. lj.) 30.; Enyedi Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 232.

⁴⁶⁰ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 550.

⁴⁶¹ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 16, 28.

⁴⁶² Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 3.; Perkins (1637) i. m. (288. lj.) 48.

⁴⁶³ Nógrádi (1651) i. m. (222. lj.) 84–109.

A legtöbbször kiadott és ezért feltételezhetően a 17. században legnépszerűbb könyvet, a *Praxis Pietatist* – amely Weber pietizmusleírásában is fontos szerepet kapott – is egyfajta kétértelműség jellemezte ebben a kérdésben. A „kegyesség gyakorlásról” szóló könyv természetes módon felszólította a híveket a hitük kegyes cselekedetökké alakítására. Az egész könyv az élő, cselekvő hit szükségességéről szól: „az istent [...] úgy ismeri meg igazán, ha a speculatioval a praxist (az ismeretével igaz tiszteletét) együvé-köti”; „a megértést pediglen kell az egész embernek cselekednie”; „Mert a jócselekedetek igaz gyümölcsei az igaz hitnek, mellyel a Krisztust és az ő engedelmességét megfogjuk idvességünkre [...] Az igazulásnak munkájában, amely hit egyedül forgolódik, igazít, soha nincs maga, hanem mindenkor jócselekedetek vannak köttetvén melléje, mint a jó fához az ő gyümölcsei, a naphoz a világosság, a tűzhöz a hévség, a vízhez a nedvesség.”⁴⁶⁴

A kellő jó cselekedet és a lélek, a szív megfelelő állapota egyszerre fontos. Sőt olyan megfogalmazást is találhatunk Medgyesinél, hogy „Nagy kegyelmesen veszi csak igyekezetét is, noha fogyatkozás nélkül még az sincsen az engedetlenség miatt és eképpen az ő elméjének kész voltát feljebb tartja cselekedeteinek érdeménél”.⁴⁶⁵ De mégsem ez a fő gondolat a könyvben, hanem a kegyes cselekedetek gyakorlása. A kérdés csak az számunkra, hogy mik ezek. Medgyesi az ajánlott kegyes cselekedetek alatt elsősorban és kizárólag imádkozást, bibliaolvasást, elmélkedést és alamizsnálkodást, prédikációhallgatást ajánlott.⁴⁶⁶ Ugyanakkor azonban Medgyesi több helyen említette a megbizonyosodás olyan jeleit, amelyek az evilági sikerre vagy a hivatásvégzésre utalnak: „A szeretet, mellyel jelentetik az Istennek örökkévaló jóakarata, mely által elrendelte, hogy az ő szerelmes választotti ingyen kegyelemből idvezüljenek a Krisztus által és ennekokáért őket szükséges ajándékival ebben és a jövőendő életben látogatja mind személyöket, s mind pedig szolgálatjukat kedvelvén és jó néven vévén [...] Isten fizet az angyaloknak és az embereknek az ő cselekedetük szerint [...] megjutalmazván a híveket ígéret! szerint” – a bűnös embert pedig határozottan evilági károkkal, kereszttel, nehézségekkel, betegséggel, kedvetlenséggel kapcsolta össze.⁴⁶⁷

Azonban még ennél is fontosabb a kegyes élet és a bizonyosság összekapcsolása a hivatásvégzéssel: „Mert az ember nem a hívságra, játékra és a mulatásra teremtett, hanem Istenének vallásában való buzgó szolgálatjára és felebarátjának hivatalja szerint való illendő hasznára, s magának mind e két dolog által az örökélet felől bizonyossá tétettetésre”; „Ha én elválasztattam az idvességre, nem lehet egyéb benne, hanem idvezülnöm kell, ha pedig megvetttem nincs haszna, akármit igyekezzen. Ennekokáért a kegyességnek gyakorlása csak haszontalan. De megtanulja a test, hogy az Isten szintén úgy rendelt minket az eszközökre, mint szintén az idvességre, mely a vég. Akit azért idvességre választott, ugyanazont elrendelte elsőben hivatalra, igazulásra, hogy hasonlatos legyen az Fiának állapotjához (amelyek eszközök) [...] Ha azért hivatalodban magadat Mesterednek, a Krisztusnak Igéjéhez, példájához szabod és a Szentlélek felindításának

⁴⁶⁴ Medgyesi (1636) i. m. (162. lj.) 58, 72, 134.

⁴⁶⁵ Uo. 141, 88.

⁴⁶⁶ Uo. 141, 76, 207, 17.

⁴⁶⁷ Uo. 50, 66.

engedsz, elhagyván a bűnt és istenes életet élén, tehát bizonyos lehetsz, hogy te vagy egyike azoknak, kik az örök idvességre elválasztattak.”⁴⁶⁸

Ezekből a példákból jól látható, hogy a magyar puritanizmus meglehetősen ambivalens volt a kiválasztottság és a világi siker összekapcsolásának kérdésében. Azt biztosan állíthatjuk, hogy a bizonyosságot nyújtó jelek közt szerepelt a világi siker, előrehaladás, hivatásvégezés.⁴⁶⁹

Azonban e bizonyosságot nyújtó jelek általában pietisztikusabbak voltak, és sokkal inkább a hívó érzelmi állapotára vonatkoztak, mint a külső világi tevékenységeire. Nánási kifejezetten hangsúlyozta, hogy a hívó kiválasztottságát ne gazdagságából, hanem a lelki jegyekből ítélje meg.⁴⁷⁰ Hangsúlyoznunk kell, hogy *nem a kegyelem megszerzéséről van szó, hanem a „kegyelem szenzusának” megszerzéséről és megtartásáról.* Martonfalvi szerint a Krisztussal való közösség látható cselekedetei az igehallgatás, a könyörgés, a szentségekkel való élés.⁴⁷¹ Mikolai Hegedűs az imádságot, elmélkedést, bibliaolvasást, szentségekkel élést, prédikáció hallgatását hangsúlyozta.⁴⁷² Szerinte az elhivatottnak a megvilágosítás, a korábbi bűneink gyűlölete, a gonosz társaság megvetése, az igyekezet mindenkivel jóban lenni, a bizalom Istenben a jegyei, a hit növekedésének eszközei pedig a szentségekkel élés, a könyörgés, az elmélkedés, egyesülés Isten szentjeivel és végül a tiszta és szent magaviselet. Arra a kérdésre, hogy „Honnét tetszik az meg, hogy az Isten fiai bizonyosak lehetnek idvességekről?” a következőkkel válaszol: bűnön való győzelmükből, belső változásukból, Krisztushoz tért *szívük megérezéséből*, Isten és a saját lelkének bizonyoságtételéből, Isten szeretetének érzéséből, a nagy bizalomból. A bizonyosság érzése úgy újítható meg, ha a hívó *gondolkodik és elmélkedik* a következőkről: Isten kegyelme, hívása, kegyelmének szabadsága, kegyelmének kiterjedése, megengesztelhetősége, ígéretének hűséges volta, szenvedései és vérének bűnt elmosó képessége.⁴⁷³ Hasonlóképpen, Diószegi Katonánál a lelkiismeret meggyógyításának módja a *bűnbánat és a könyörgés.*⁴⁷⁴

Nógrádi az Úrtól való bizonyoságvétel módjára a következőket javasolta a híveknek: „Gondolkodjál azért *szívedben* és vizsgál meg lelkedben, feltalálod-e magadban a Szent Léleknek zálogát”, és ha igen, akkor felszenteltté, és elmondhatja a hívó, hogy „érzem magamban a megszenteltetésnek jelét”.⁴⁷⁵ (*Kiemelés – M. A. K.*) Mikolai Hegedűshöz hasonlóan Nógrádinál is igen széles választéka volt a megbizonyosodás érzelmi jeleinek és technikáinak, és ő is erőteljesen hangsúlyozta, hogy az Úr külső ajándékai a hívekre nézve külső jegyek, de a megvetettek nézve nem, és Isten rajtunk való szerelmének nagyobb jele a lelki vitézkedésünk bátorítása. Ha valaki lelki próbán forog

⁴⁶⁸ Medgyesi (1636) i. m. (162. lj.) 211–212, 135.

⁴⁶⁹ Pápai Páriz (1657) i. m. (199. lj.) 48.

⁴⁷⁰ Nánási (1670) i. m. (276. lj.) 35.

⁴⁷¹ Martonfalvi (1679) i. m. (164. lj.) 132.

⁴⁷² Mikolai Hegedűs János: *Szentek napi-száma*, Utrecht, 1648. 8. és Mikolai Hegedűs (1665) i. m. (164. lj.) 140.

⁴⁷³ Mikolai Hegedűs (1665) i. m. (164. lj.) 59, 88, 99.

⁴⁷⁴ Diószegi Kis (1679) i. m. (162. lj.) 87–88.

⁴⁷⁵ Nógrádi (1672) i. m. (162. lj.) 224.

és győz, az nagyobb bizonyosságot ad minden külső jónál. Az isten megtalálható – megérezhető vagy ésszel feltalálható – jelei a bűntől való félelem, a szeretet az emberek iránt, az imádság, a könyörgés és az Úr szerelme: a kegyelem jelei a lélek harca a testtel, az ember panasza az erőtlensége miatt és a romlottságból való szabadulás vágya; a szentségben növekedés eszközei az elmélkedés (Istenről, magunkról, a kegyelemről), a könyörgés, a kegyes életű emberekkel való társalkodás (így tanítást, intést, jó példát vehet az ember), a nyomorúságok és Isten dorgálásának hasznosítása; a szentségben való növekedés jelei pedig a gonosz világtól való elválás, az elme megvilágosodása (alázatosság, szent elmélkedés), a szív megváltozása (szeretet, öröm a Szent Lélekkel), a kegyelem szerelme, a gonosz utálása, a jóra való hajlandóság.⁴⁷⁶

Enyedi Fazekas írásában is igen hangsúlyos volt a vallásosság érzelmi, elmélkedő és a gazdasági, hivatásbeli cselekvéstől távoli viselkedést hangsúlyozó oldala. Nála is a megvilágosult *megérzi* Isten kegyelmét, tehát a bizonyosság belülről jön, és nem a külső, világi cselekvés látható eredményeiből. A kegyelem megérzését megelőzi a saját nyomorúságos sorsuk megismerésére, Isten haragjának megértése, az örökös kárhozat szüntelen észben tartása és Isten kegyelmének szomjúhozása. Arra a kérdésre, hogy „mi módon érezteti meg ezt a kegyelmét mi velünk” az Isten, úgy válaszol, hogy Isten a természetünket semmivé teszi, megtisztít, minket, nyomorba vet néha és ott kedves velünk. E megérzések pedig az örök életet jelentik. Az örök életről való bizonyosság kétféle szerinte: külső és belső. A belső bizonyosság a lelkiismeret, Isten bennünk lakó lelke, kételkedés nélküli hit az örök életben, bűnbánat, a saját igéjének prédikálása, olvasás és elmélkedés, Isten félelme, könyörgés és szentségekkel élés. A lélek, szív, erkölcs megjobbítása sokkal jobban hangsúlyozott igény, mint az evilági hivatás.⁴⁷⁷

Az érzelmi, lelki megbizonyosodás és a kontemplatív vallási cselekedetek (bibliaolvasás, elmélkedés, imádkozás, igehallgatás, szentségekkel élés) hangsúlyozása még nem volna különösebben érdekes számunkra, hiszen az angol puritánoknál is megtalálható volt, de ott társult az evilági hivatásvégzéssel és aszkézissel, nem pedig helyettesítette azt. Így Perkins szerint: „Isten [...] az hitnek olyan jegyeit adta és emelte fel én bennem, hogy semmiképpen [...] meg nem csalatkozhatom, az mely jegyek ezek: haragszom magamra bűneim miatt; elhatároztam, hogy többet nem teszek ilyent; kívánom Isten parancsait végbevinni; Jézust szeretem; örül a szívem a prédikáció hallgatásakor; óhajtom Jézus második eljöveteletét; *a test cselekedetét gyűlölöm (paráznaság, veszekedés, harag, torkosság); mértékletes vagyok.*”⁴⁷⁸ (Kiemelés – M. A. K.)

Hasonlóan láthatjuk, hogy a weberi ideáltípushoz legközelebb álló Csúzi Csehnél is igen fontos szerepet kaptak ezek az elemek. A megtérés jeleinek a következőket tartotta: bűnbánat, magunk megalázása, bűn utálata, istenes, szent élet kívánsága, harc önmagunkkal, teljes bizalmunk Istenbe helyezése, készség mások megtérítésére; a megtérés eszközei pedig az ige olvasása, hallgatása, arról való elmélkedés, a halálról,

⁴⁷⁶ Nógrádi (1672) i. m. (162. lj.) 955, 315, 676, 1267–1270.

⁴⁷⁷ Enyedi Fazekas (1652) i. m. (162. lj.) 155–157, 160–164, 210–220.

⁴⁷⁸ Perkins (1685) i. m. (156. lj.) A7.

poklóról, mennyországról, ítéletről való gondolkodás.⁴⁷⁹ Csúzi Cseh másik könyvében még nagyobb szerepet szán a hivatal fogalma mellett az érzelmi elemeknek. Így az igaz hit jelei a bűnbocsánat és kegyelem érzése, hit és kegyesség gyakorlása, bizalom Jézusban. A megbizonyosodást szolgáló eszközök pedig fohászkodás, töprengés, panasz, sírás; elmélkedés Isten igazsága, kegyelme, hatalma felől, könyörgés; a szív megerősítése és megnyugtatója Isten ígéretében. Azonban a kegyelem jelei közé a megnyugvás, könyörgés mellett egy, a mi szempontunkból fontos jelet is felsorolt: „Az Istentől ő néki ajándékozott külső jókat úgy veszi, mint az Istennek kegyelembéli szövetségének ajándékait, mint az ő fogadott fiúságának néminemű részeit, mint az Istennek kiváltképpen való szerelmének jeleit.” (E külső jókról pedig megtudjuk, hogy azok az étel, ital, ruházat, hosszú élet, jó egészség, virágzó előmenetel, megelégedés, gazdagság, tisztesség, öröm, békesség, jó hír, becsület.)⁴⁸⁰ Csúzi Cseh és Perkins példája azt jelzi, hogy önmagában nem a pietisztikus elemek előfordulása a feltűnő, hanem az, hogy ezek azon szerzőknél dominánsak, akiknél a hivatás-etika vagy az evilági aszkézis nem nagyon van jelen, vagy teljesen hiányzik (Mikolai Hegedűs, Nógrádi, Enyedi).

Ezeknek a szerzőknek igen látványos eltérése Csúzi Csehtől, Szatmárnémetitől, Perkinstől nehezen magyarázható szociológiai szempontokkal. Igaz, hogy Medgyesi közeli, jó kapcsolatban állt a Rákócziakkal és főleg Lorántffy Zsuzsannával (a presbiteri rendszer mellett érvelő és a hivatás fogalmát a közéleti-politikai tevékenységre – a nemesek számára csak a hivatás politikai-katonai foglalkozásokra való kiterjesztése lehetett értelmes – kiterjesztő *Dialogus politico-ecclesiasticus* Rákóczi Zsigmond parancsára írta), Enyedi patrónusai Basa Tamás háromszéki kapitány és Dániel János ottani királybíró voltak, Mikolai Hegedűs patrónusa Pataki és Váradi Szabó István váradi nemesek voltak. Nógrádi pedig szinte az egész erdélyi arisztokráciának ajánlotta az *Idvösség kapuját* (Apafi Mihálynak, Bornemissza Annának, Bethlen Jánosnak, Bánfi Dénesnek, Teleki Mihálynak, Belényesi Ferencnek, Dobozi Istvánnak, Balyik Andrásnak, Erdődi Jánosnak és a debreceni gyülekezetnek, valamint a kolozsvári kongregációnak). De nemesi pártfogókat találunk a többi puritán könyvénél is, hiszen a könyvkiadást csak ők tudták ekkor támogatni (Csúzi Cseh is csupa nemesnek, alispánnak, notorius notáriusnak, assessornak, bírónak, nemzeti és tiszteletes uraknak ajánlotta könyveit). Martonfalvi is Apafinak és Telekinek ajánlotta könyveit, Perkinst pedig a mecénás hajlamú Csepregi Turkovics Mihály adta ki.

Azonban érdemes felfigyelnünk az eltérésekre. Diószeginél Apafi mellett támogatóként megjelent Debrecen főbírája, Munkácsi István és más főbírák is, mint Biczó István, Dobozi István, Erdődi János; Bökényi Ugocsa tekintetes, nagyságos, nemes és nemzeti urai mellett Nagyszőlős minden lakójának, Köleséri pedig Debrecen főbírájának és esküdtbírájának ajánlotta könyvét. Három olyan puritán könyvet találunk csak, ahol az ajánlás a gyülekezetnek (Kézdivásárhelyi *Kegyes lelkeket idvességre tápláló Mennyei Élő Kenyér*) vagy egy városnak szól (Felsőbányai Szikszó város tanácsának, Kézdivásárhelyi *Kegyes cselekedetek rövid ösvénykéje*). Noha Kézdivásárhelyi Weber ideáltípusához

⁴⁷⁹ Csúzi Cseh (1680) i. m. (162. lj.) 126–130, 27.

⁴⁸⁰ Csúzi Cseh (1660) i. m. (162. lj.) 12, 37, 40, 44, 80–81, 106.

lényegesen közelebb áll, mint Medgyesi, Mikolai Hegedűs, Nógrádi, Enyedi, de távolabb, mint Csúzi Cseh. Ezért a művek jellege (pietistább vagy evilági cselekvésre ösztönzőbb) és keletkezésük körülményei között nem lehet kapcsolatot megállapítani. Pusztán az lehet a kérdés, hogy a puritánok által felkínált vallásossági választékból melyik változat talált nagyobb támogatásra. Medgyesi Pál *Praxis Pietatis*ának gyakori kiadásából arra következtethetünk, hogy az enyhén pietistább, amely kevésbé ösztönzött a hivatásvégzésre, és sokkal inkább a kontemplatív vallásosságra.

A magyar puritán vallásosság sokkal kevésbé az evilági cselekvést hangsúlyozta, mint Baxter. Nála a hivatásvégzés mindenekfelett fontosságot, vallási értéket kapott és határozottan a kontempláció mellé volt rendelve. Ezzel szemben a magyar puritánokat a befelé fordulás, a világtól, társadalmi környezettől független, attól elkülönülő vallásos cselekvés jellemezte, és nem a mindennapi életben, a társadalomban zajló, azt alakító vallásos cselekvés.

Hiába igaz az, hogy a weberi protestáns etika lényeges elemei megtalálhatók a magyar puritánok közt. Egy lényeges eleme azonban mindenképpen meggátolta, hogy a puritanizmus hasonló hatást fejtsen ki a magyar társadalomban, mint az angolban. A magyar puritán etika tartalmában eltér az angoltól. Az eltérés nem pusztán abból áll, hogy egyes elemek kevésbé hangsúlyosak, mint Baxternél, hanem főleg abból, hogy az aktív-kontemplatív dimenzióban messze áll Baxter aktivizmusától.

VÁKÁT OLDAL

A kálvinista vallásosság Magyarországon a 17. században

„Megy a mi rabbink szombaton az utcán, hirtelen megbotlik valamiben, odanéz, hát egy nagy zacskó, tele pénzzel. Rabbink égre fordította a szemét, és jajveszékelní kezdett: te, Isten, te tudod a legjobban, milyen szegény az egész hitközség benne jómagam; mién teszed ezt velem?! És az Isten megtette a csodát: balról szombat volt, jobbról szombat volt, csak ahol a rabbi állott, ott volt vasárnap, így aztán felvehette a pénzt a földről.”⁴⁸¹

A vallásszociológiai kézikönyvek, összefoglalások, amelyek a mai vallásossággal foglalkoznak, hallgatólagosan feltételezik, hogy az elmúlt korok embere vallásos volt, *homo religiosusként* viselkedett, tehát életét, cselekvéseit meghatározták a vallás alapvető tételei, előírásai. Jellemző módon Werner Stark a több mint ezer oldalas vallásszociológiai összefoglalójában csak négy oldalt szentelt a kérdésnek,⁴⁸² és mellékesen jegyzi meg, hogy a kereszténységben a többség a vallást babonává és mágiává változtatta, és így élte át. Azonban Stark és a többiek is úgy beszélnek egy-egy vallásról, az oda sorolt hívókról, hogy az adott vallás szent iratait, különböző kiemelkedő személyiségek – próféták, reformerek, teológusok – műveit elemzik, és ezek alapján tesznek kijelentéseket a hívők világnézetéről, amely az életüket, cselekvéseiket befolyásolja. Nehéz ellenállni annak a kísértésnek, hogy a már ismert, hozzáférhető műveket elemezzük és mögéjük gondoljunk bizonyos népcsoportokat, amelyek vallásosságát, világnézetét esetleg kitapinthatjuk a művekből. Nem tudott ellenállni ennek a kísértésnek Aron Gurevics sem.⁴⁸³ Ő is egy-egy középkori elmélkedés, prédikációgyűjtemény alapján próbálja meg leírni a középkori népi vallásosságot arra hivatkozva, hogy ezek a szövegek, mivel a népnek készültek, alkalmazkodtak hozzá. Ez nyelvi, fogalmi szinten biztosan így van, de az alkalmazkodás mindig csak korlátozott maradhat, azonosulás nem válhat belőle. Ez adódik abból az attitűdből, ahogyan a kereszténységben az *oratores* kezelte a világiakat: megjavítandónak, megváltoztatandónak tekintették őket. Csak bizonyos népi vallási mozgalmak, szekták esetében tételezhetjük fel, hogy a laikusok vallásossága igen közel állt a vallási vezetőjükéhez. Azonban ez nem a hétköznapi vallásosság területe, hanem átvezet ahhoz a kérdéshez, hogy miért és hogyan erősödik fel időnként a vallásosság, és éri el a laikusok és a szakértők által, tőlük megkívánt szintet.

A hétköznapi vallásosság kutatása, főleg történelmi távlatokban, mindenképpen hálátlan feladat, hiszen a jelen idejű vizsgálatokat kísérő módszertani, elméleti nehézségeken túl itt még a források, adatok szűkös volta is nehezíti a tájékozódást. Legtöbbször csak közvetett, áttételes információk vannak, közvetlenek szinte sohasem.

Weber maga sem végzett ilyen kutatásokat, bár tisztában volt vele, hogy a laikusok tömegének és a virtuózoknak a vallásossága tartalmilag és az erősség szempontjából is különböző. Mégis egy-egy vallást elemezve eltekintett ettől, és a virtuózok vallásosságából

⁴⁸¹ www.zsido.hu/zsido-humor/201-rabbitoertenetek

⁴⁸² Werner Stark: *The Sociology of Religion*. Vol. IV. New York, Fordham University Press, 1966–1969. 322–326.

⁴⁸³ Aron Jakovievics Gurevics: *A középkori népi kultúra*. Budapest, Gondolat, 1987.

indult ki. Akárcsak a vallással foglalkozók zöme, ő is főleg e virtuózokat vizsgálta. Ebből a szempontból változatosak Weber megfogalmazásai a különböző műveiben. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című munkája alapján jogosan veti Weber szemére Reinhard Bendix,⁴⁸⁴ hogy nem vizsgálta a vallás intenzitásának problémáját, amely pedig alapvető akkor, ha a vallásnak a mindennapi életre gyakorolt hatását elemzi valaki. Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szellemében* így ír: „Abban a korszakban, amikor a túlvilág mindent jelentett, amikor a keresztény ember társadalmi helyzete attól függött, hogy részesül-e az áldozás szentségéből, akkor tehát a papoknak a lelkipásztorkodásban, az egyházi fegyelemben és prédikációiban olyan hatásuk volt – s tanúsítják ezt az összegyűjtött »consilia«, »casus conscientiae« – amelyet mi, *modern emberek egyszerűen el sem tudunk képzelni*. Éppen ezért az *e gyakorlatban* érvényesülő vallásos hatalmak voltak a »népjellem« legfontosabb alakítói.”⁴⁸⁵ Másutt pedig: „hogyan viselték el ezt a tanítást abban a korban, amikor a túlvilág nemcsak fontosabb, hanem sok tekintetben biztosabb is volt, mint az evilági élethez fűződő összes érdek. Minden hívőt szükségképpen érintett akkoriban s mindenfajta egyéb irányú érdeklődést háttérbe szorított ez a kérdés: kiválasztott vagyok-e én?”⁴⁸⁶ (Kiemelések – M. A. K.)

Ebben a tanulmányban az a gondolat vezette, hogy a régi ember lényegesen vallásosabb volt a mainál, sokkal inkább irányította a vallás. A vallására és így a cselekedeteire, életvezetésére is a vallási szakértők, virtuózok által termelt források a jellemzőek. A Baxter kézikönyvéből leszűrte vallási-etikai tartalmakat Weber kritikátlanul általánosította a Baxter korabeli puritán hívőkre is. A protestáns etika ideáltípusáról *hallgatólagosan* feltételezte, hogy az miként Baxternél, úgy az átlaghívónél is jelen volt és meghatározta a világnézetét és életvezetését.

Erre módszertani és elméleti lehetőséget és kibúvót adott az ideáltípus használata. A protestáns etikát ebben a művében Weber ideáltípusként írja le, tehát felruházza az ideáltípus jellemzőivel: a valóság különböző elemeinek kiemelésével, eltúlzásával készül, és a valóságban sehol sem fordul elő tökéletesen. Tehát a valóságos hívők vallása csak részben egyezett meg a leírt ideáltípussal. Ezért kétséges elfogadni a *csak elméletben* létezett ideáltípus *valóságos* hatását a hívők életvitelére. Weber elsiklott a probléma felett, és feltételezte, hogy az elméletben létező ideáltípusnak valóságos hatása lehet. Az ideáltípus három okból nehezen elfogadható elmélet és módszer:

1. a valóságban nem fordul elő, ezért töredékes a magyarázó ereje;
2. mivel nem fordul elő, cáfolhatatlan és bizonyíthatatlan;
3. mivel nem fordul elő a valóságban, a valóságra gyakorolt hatása felette kétes.

Visszatérve az eredeti problémához, Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szellemében* nem különítette el a vallásos elit vallásosságát sem a tartalom, sem az intenzitás szempontjából. A későbbi és sokkal inkább vallásszociológiai tekintetű műveiben már megteszi ezt az elkülönítést, és árnyaltabb képet fest a régi korok emberéről: „Rögtön

⁴⁸⁴ Reinhard Bendix: *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Heinemann, London, 1960.

⁴⁸⁵ Weber (1982) i. m. (8. l.) 230.

⁴⁸⁶ Uo. 143–145.

a kezdetén bármely vallástörténetnek ott találjuk fontos tapasztalati tényként az emberek *egyenlőtlen vallási kvalifikációját* [...] A legtöbbre értékelt vallási üdvjavak [...] nem voltak bárki számára elérhetőek, birtoklásuk »karizma« volt, mely bár föltámadhatott többekben is, de nem mindenkiben. Ebből minden intenzív vallásosságban bizonyos, a karizmatikus kvalifikáció különbségekhez igazodó, rendi tagozódás irányába tartó tendencia következett. »Hősies« (virtuóz) vagy »tökélyre törekvő« vallásosságok álltak szemben »tömegvallásossággal« – »tömegben« [...] értve [...] a vallásilag »botfűlüeket«. ⁴⁸⁷ „Az ilyenfajta irányultságú vallásokban így mély szakadék választja el a »laikusok« életvitelét a »tökélyre törekvő« közösségétől. ⁴⁸⁸ Ez a megkülönböztetés a virtuózok és az átlaghívők közt alapvető kategória Weber későbbi műveiben, ⁴⁸⁹ azonban az egyes vallásokról – hinduizmus, kálvinizmus – nem ennek a megkülönböztetésnek a szellemében beszél. Azt sejteti, hogy a vallásos intenzitás csak annyiban érdekes, hogy kinél jobban, kinél kevésbé hatottak a vallási tanítások a mentalitására és a cselekedeteire. E vallások esetében a tömeg, az átlaghívő vallásosságát azonosítja a virtuózával. Weber egy kálvinizmusról írt, pedig nemcsak a vallás tartalmában, de erősségében is koronként, területenként és rétegenként komoly eltérések lehettek és voltak is a kálvinizmuson belül.

Ezt a gyakorlatát igazolja akkor, amikor ezt írja: „a konkrét tökélyre törekvő vallásosság sajátzerűsége döntő jelentőségű volt a »tömegek« életvitelének a fejlődésében, és így az illető vallás gazdaságetikájára nézve is”. ⁴⁹⁰ „Bizonyos etikai szabályozásban kellett részesülnie [...] a laikusok életvitelének is. Lévéen, hogy a virtuóz volt a laikusok kéznél levő lelkipásztor: gyóntatóatyjuk és lélekvezetőjük, gyakran erőteljes befolyású tehát. ⁴⁹¹ Ugyanakkor a következő mondatban Weber rögtön korlátozza a fenti kijelentését: „A tökélyre törekvő a laikusokat, e vallásilag »botfűlüeket« vagy egyáltalán nem törekedett befolyásolni semmilyen irányba, vagy csak ceremoniális, rituális és konvencionális részletekre terjedt ki a befolyás. ⁴⁹² Látható, hogy nem fordított kellő figyelmet a vallásos elit és az átlaghívők megkülönböztetésére, úgy tűnik, számára nem volt ez probléma.

A protestantizmus esetében a vallásszociológusok által gyakorolt összemosás azonban némiképp igazolható. A reformáció kora, a puritanizmus, a pietizmus együtt járt a vallásosság felerősödésével, a „szakértők” és laikusok közti vallási különbségek megszűntetésének igényével, főképpen a szektáknál. Ezek a különbségek végig fennálltak a középkor folyamán két vonatkozásban is: egyrészt tartalmilag, másrészt a vallásosság mértéke szempontjából, azaz hogy az adott vallás mennyire hatja át a hívők gondolatait, világnézetét, életét és cselekedeteit, mekkora a vallási élmény jelentősége. Külön réteg alakult ki, a hitszónokok, plébánosok, szerzetesek, misszionáriusok, akiknek feladata az volt, hogy a vallási elit gondolatait elterjesztendő, azokat mindenki számára érthető nyelvre

⁴⁸⁷ Max Weber: *A világvallások gazdasági etikája*. 319–320. In Weber (1982) i. m. (8. lj.).

⁴⁸⁸ Weber (1982) i. m. (8. lj.) 322.

⁴⁸⁹ Max Weber – Guenther Roth – Claus Wittich (eds.): *Economy and Society. Religious Groups*. University of California Press, 2013. 399–635.

⁴⁹⁰ Weber (1982) i. m. (8. lj.) 322.

⁴⁹¹ Uo. 323.

⁴⁹² Uo.

fordítsák le. Ez a lefordítás azonban nem pusztán nyelvi művelet volt, hanem értelmezés is. Mást, kevesebbet írtak elő a nép számára, és ez segített kialakítani egy vulgarizált, leegyszerűsített vallásosságot. A teljes vallási tanítást, az annak megfelelő vallásosságot és életvitelt csak a szakértők csoportjától várták el. A clunyi reform után kezdődött el a világi papság után a világiak keresztény nevelése: a megfelelő mentalitás, életvitel és cselekedetek belenevelése az európa népekbe. Nem pusztán kétféle vallásosság létezett, az elité és a népé, hanem más elvárásoknak kellett megfelelnie a világiaknak és az egyháziaknak. A vallásosság és a vele járó vallási cselekedet, életvitel úgy volt meghatározva, hogy a világiak a világban élve, a mindennapi életükben nem tudhattak megfelelni neki. Ezért tőlük kevesebbet várt el az egyház, mint a szakértőktől. A vallási előírásoknak teljesen megfelelő életvitel, cselekedet, a vallásos élmény – amely bár egyénileg átélt, de társadalmilag megalkotott és szabályozott – teljes és tökéletes átélése lényegében csak a szerzetesrendekben, testvériségekben volt lehetséges, a szektákban és a hosszabb-rövidebb ideig tartó vallási mozgalmakban volt tömeges.

A vallási mozgalmak a hívek laikus és szakértő, virtuóz rétegre való szétválása ellen léptek fel, és ezt akarták megszüntetni. Feltételezhető, hogy az ezen mozgalmakban részt vevő világiak vallásosságának tartalma és intenzitása nem vagy alig különbözött a vallási vezetőiktől. A reformáció, a puritanizmus és a pietizmus gyakran idézett példák *erre*. De valóban így volt ez, vagy csak történeti közhellyel van dolgunk? A vallásosság növekedését nem lehet kiragadni a vallási-történeti összefüggésekből. Mert lehetnek egy mozgalomnak a fent leírt szándékai, még nem biztos, hogy a hívek zöme is kívánta a hívek és a vallási virtuózok közti vallási tartalmi és intenzitásbeli különbség megszüntetését. Tehát ha egy korban és területen erősödött is a vallásosság, az még nem jelenti azt, hogy ugyanaz a mozgalom hasonló hatást ért el máshol. Ezért ha a protestáns etika magyarországi jelenlétét vizsgáljuk, akkor nem szabad megállnunk a szakértők által írt vallási irodalom elemzésénél. Semmilyen érv nincs amellett, hogy azt mondjuk: ha ezen irodalomban egy bizonyos vallási-etikai tartalom megvan, akkor ez megtalálható, sőt jellemző a korabeli magyar református vallásosságra. Ezért külön meg kell vizsgálnunk a kor magyar társadalmának vallásosságát.

A vallásosság típusai

*„A kérdés nem az, hogy gondol-e valaki a mennyországra s tesz-e érte valamit.
Hanem az, hogy a mennyországra vagy a földre törekszik-e elsősorban,
s teszi-e az összes dolog végcéljává, melyre minden vonatkozik.”*

Richard Baxter

Ha meg akarjuk érteni a vallás és a társadalom viszonyát, kölcsönhatását, akkor mindenképpen igen árnyaltan kell felfognunk a vallásosságot. A vallásosság a vallásnak az az oldala, amelyet az emberek számára jelent: érzelmek, gondolatok, hitek, cselekedetek és bizonyos érdekek (mint például az üdvbizonyosság érdeke). A hívőket nem szabad vallásosságukban egyneműnek tekinteni. A vallással foglalkozók zömét félrevezeti

a kivételes emberek vallásossága iránti érdeklődésük, ami ilyen torz eredményt szülhet. A virtuózokat, a kivételes vallási tapasztalatokkal rendelkezőket nem szabad figyelmen kívül hagyni, de az sem szabad, hogy a „normális” hívőkről elfeledkezzünk.

Weber és a protestáns etikával foglalkozók zöme hajlamos arra, hogy a vallást értékrendszerként fogja fel, esetleg érték- és cselekvésrendszerből álló ethoszként.

Az bizonyos, hogy Weber számára a vallás elsősorban etikai-világnézeti rendszert jelentett. Weber szociológiájában a hívő érdekvezérelt: az üdvözülés vagy üdvbizonyosság és különféle evilági érdekek vezetik. A vallás e felfogásával áll szemben a James⁴⁹³ és Rudolf Otto⁴⁹⁴ nevéhez fűződő irányzat. James szerint a vallásos ember számára a vallásos tapasztalás a fontos, és ezt a tapasztalatot Otto kifejezetten érzelmiként írta le. Attól függetlenül, hogy egyetértünk-e azzal a tartalommal, amellyel Otto felruházta ezt az érzést (a *mysterium tremendum* és a *mysterium fascinans*), meg kell szívélni a megközelítését, amelyből következik, hogy nem minden ember egyformán képes ezen érzések átélésére, a vallásos tapasztalás megszerzésére. Ez a megközelítés sokkal árnyaltabb képet ad a hívőkről, mint a vallásszociológiában honos, ami mindenkinél ugyanolyan jellegű és erősségű érdekeket tételez fel, és ezzel magyarázza pusztán a vallás jelenségeit. Sőt, itt az érzelmeknek, pontosabban a vallásos tapasztalásnak nagyobb, de legalább akkora hangsúlyt kell kapnia, mint az érdek általi magyarázatoknak. Ezt jelenti a *vallásosság* – amelynek megvannak az érzelmi, értelmi, érdek- és cselekvési kategóriái – kutatása. Különösen akkor van ez így, ha a vallásnak az evilági életre, cselekvésre gyakorolt hatását akarjuk vizsgálni. A vallásos megtapasztalás milyensége, az arra való hajlam és képesség az, amely befolyásolja a hívő viszonyát a vallás egyes tételeihez és azoknak valamilyen cselekvési rendszerré, etikává való átalakításához. Mivel a vallásos megtapasztalásra való hajlam, képesség és igény változó, ezért változó az is, hogy egy-egy hívő mennyire teszi cselekvési vezérelvévé a vallása tantételeit. Akinek nincs igénye, hajlama a vallásos megtapasztalásra, az kevésbé teszi belsővé az elvárt cselekvési elveket, kevésbé rendezi aszerint az életét. A hívő mindennapi életvitele, vallásossága csak részben függ attól, hogy egyéb világi érdekei alapján hogyan szelektálja a hite tantételeit, elvárásait. Nagymértékben függ attól tehát, hogy mennyire akar és tud vallási élményre szert tenni.

A vallásosság vizsgálatai eddig vagy a cselekedetekkel, vagy a véleményekkel foglalkoztak és nem a *bizonyos szándékkal végrehajtott cselekedetekkel*. A szándék jellemzi a vallásos cselekedetet, tehát ezt a szándékot kell figyelembe venni elsősorban. A vallásosság cselekvésekben vagy azok elmulasztásában nyilvánul meg, e cselekvések megítéléséhez pedig szükséges ismernünk a cselekvő szándékait. A következőkben leírt három típus alapvetően ennek alapján különíthető el. Mind a három esetben találunk vallásos cselekedeteket és nem pusztán azok sűrűsége különíti el ezeket a típusokat, hanem a hozzájuk kapcsolt intenció és ebből következően a vallásosságuknak a mindennapi életre gyakorolt hatása.⁴⁹⁵

⁴⁹³ James [1902] (2002) i. m. (12. lj.).

⁴⁹⁴ Rudolf Otto: *A szent*. Budapest, Osiris, [1917] 1997.

⁴⁹⁵ Gordon W. Allport: *The Individual and his Religion*. London, Macmillan, 1960.

1. A *homo religiosus* típusának igen gazdag az irodalma, hiszen mint mondtam, főleg ez a típus foglalkoztatta eddig a tudósokat. Erre a típusra példa lehetne a Webertól már fentebb idézett, a virtuóizról szóló szövegrészek, de könnyű választani más szerzőktől is.⁴⁹⁶

⁴⁹⁶ „Mindig és mindenütt voltak férfiak és nők, akiket vallásos tapasztalásuk arra kényszerített, hogy Isten-nel szorosabb közösségben éljenek, mint a közönséges emberek és anélkül, hogy teljesen visszavonulnának a világtól, különleges vallási értékek szerint rendezik az életüket [...] Gyakorlatilag mindegyik vallásban találunk olyan csoportokat és egyéneket, akik ilyen tevékenységekbe és a »jó élet« iránti törekvésbe kezdenek [...] olyan személyek, akik hajlamosak és eltökéltek arra, hogy megszenteljék életüket és Isten és embertársaik szolgálatának szenteljék magukat.” Joachim Wach: *Sociology of Religion*. Chicago, Phoenix Books, 1944. 377–378.

„A vallás ugyanis nem csak egy kötelező filozófia vagy csak így gyakorlati magatartásmód: ez is, az is egyidejűleg. A gondolkodás meg a cselekvés itt olyan szorosan kapcsolódik együvé, hogy szinte elválaszthatatlanok egymástól [...] Természetesen nem lehet valaki odaadó híve a haladásnak anélkül, hogy ez a meggyőződés ne érződne az illető egész életvitelében.” (Kiemelés – M. A. K.) Émile Durkheim: A vallási jelenségek meghatározásáról. In Émile Durkheim: *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978. 244.

„Jogosan mondták, hogy »a vallás az egész emberrel foglalkozik és az egész emberi élettel«. A teljes személyiség vallási tapasztalatban való részvételének igazságát nemcsak hangsúlyozta az összes nagy vallási tanító korszakokon át, de a modern pszichológiai és pszichopatológiai kutatásokból is ez derül ki.” Joachim Wach: *The Comparative Study of Religion*. New York, Columbia University Press, 1961. 33.

„Mindegyik vallásos ember vallása nem csupán úgy tartozik hozzá, mint aki részt vesz másokkal közösen végzett tevékenységekben, hanem mint ahhoz az individuális személyhez, aki ő. Valójában nem pusztán mint személyhez, aki ő, tartozik, hanem mindenhez, ami ő; a testi érzeteivel érzelmeivel, érdekeivel, társadalmi kapcsolataival, vonzalmaival, valamint felfogásával.” (Kiemelés – M. A. K.) Clement Charles Julian Webb: *Religious Experience*. Oxford, Oxford University Press, 1945. 39.

„Az igazi vallásos tapasztalás negyedik kritériuma az, hogy megjelenik a cselekvésben. Imperativuszt tartalmaz, ez a motiváció s cselekvés leghatalmasabb forrása. A gyakorlatunk – W. James szerint – az egyetlen biztos bizonyíték még magunk számára is, hogy valóban keresztények vagyunk.” Idézi Jonathan Edwards-t: „Az a mérték, amennyire a tapasztalásunk termékeny gyakran mutatja annak mértékét, amennyire a tapasztalásuk spirituális és istenes [...] Nem az a kérdés, hogy a vallásos hit megjelenik-e a cselekvésben, inkább az, hogy miből áll a helyes, istennek tetsző »cselekvés«, amelyre a hívőt elhívták.” (Kiemelés – M. A. K.) Wach (1961) i. m. (496. lj.) 36.

„Az igazi vallás az embernek olyan, értelmével és ismereteivel egyező kapcsolata az őt körülvevő, végtelen élettel, amely kapcsolatot az ember teremti meg, s amely kapcsolat összeköti életét ezzel a végtelenséggel, s irányítja cselekedeteit.” (Kiemelés – M. A. K.)

„A hit azt jelenti, hogy az ember tudatában van a világban elfoglalt helyzetével, ami aztán meghatározott cselekedetekre kötelezi.” (Kiemelés – M. A. K.)

„Az ember nem azért cselekszik hitének megfelelően, mint ahogy a katekizmusban áll: hogy úgy hisz a láthatatlanban, amit vár – hanem csak azért, mert miután meghatározta saját helyét a világban, természetes, hogy ennek a helyzetnek megfelelően jár el [...] a vallásosan hívő ember sem azért cselekszik egy bizonyos meghatározott módon, mert hisz a láthatatlanban vagy jutalmat vár tetteért, hanem mert megértve a világban elfoglalt helyzetét, természetszerűleg jár el a helyzetnek megfelelően. Ha egy ember úgy határozta meg helyzetét a társadalomban, hogy napszámos, mesterember, hivatalnok vagy kereskedő, akkor szükségesnek tartja, hogy napszámosként, mesteremberként, hivatalnokként vagy kereskedőként dolgozzék, és úgy is dolgozik [...] a hit a végtelen világhoz való viszony, amelyet az ember tudatosít, s ebből fakad tevékenységének iránya.” (Kiemelés – M. A. K.) Lev Tolsztoj: Mi a vallás és mi is a lényeg? In Lev Tolsztoj – Vlagyimir Szolovjov – Dmitrij Merezsovszkij: *Az orosz vallásbölcselet virágkora*. I. kötet. Budapest, Vigilia, 1988. 39.

„A jóságot tehát a szentség attitűdjére és egy ilyen attitűdből származó konzisztens viselkedésre vonatkozó integráló képességnek látták [...] kifejlődik a megváltásra irányuló remény, mint irracionális sóvárgás, hogy képes legyen jó lenni a jóság kedvéért.”⁴⁹⁷ „Mindenekfelett az igény, hogy biztosítsa valaki a saját személyes sorsát a túlvilágon, hatalmas fontossággal bír.”⁴⁹⁸ „A megszentelődés módszeres vallási doktrínája mindig megmarad [...] a virtuózok etikája. Miként a mágikus karizma mindig megkívánja a virtuózoktól a demonstrációt [...] a vallásos virtuózoknak csak addig van autentikus bizonyosságuk a megszentelődésükről, amíg a saját virtuóz vallási alkatuk folyamatosan fenntartja magát az összes kísértés hatására.”⁴⁹⁹

A *homo religiosus* folyamatosan szent, vallásilag magasra értékelt életet él. Ez a folyamatosság azt jelenti, hogy folyamatosan akar és tud vallási tapasztalásra szert tenni. Folyamatosan, tehát a mindennapi élete során szinte minden pillanatban. A vallás nem ünnep számára, hanem mindig jelen van a gondolataiban, érzelmeiben és cselekedeteiben. Izgatja a túlvilág és az üdvözülés, érdeke, hogy üdvözüljön. Ez az érdeke viszont erősebb más, evilági érdekeinél. Így ez és a vallási tapasztalás iránti folyamatos igénye legyőzi profán életét, érzelmeit, gondolatait, cselekedeteit. Ezért tudja magát és az életét megszentelni és a lehető legjobban megvalósítani hite előírásait. Csak az ilyen hívő esetében jelenthetjük ki biztosan, hogy egy vallás előírásai így vagy úgy hatottak a társadalmi környezetében, és azt így vagy úgy átalakították.

2. A második típus, a *retorikus* profán életet él, és csak különleges helyeken, időkben és formákban szerez vallási tapasztalást. A mindennapi élete során nem akar vallási tapasztalást szerezni. Ez a hívő csak retorikusan érdekelt az üdvözülésben és a vallás különböző problémáiban, azaz nem változtatja meg magát és életét mondjuk az üdvösség elnyerése érdekében, bár probléma számára is a túlvilági élet, az üdvözülés. De ez utóbbit úgy akarja biztosítani, elérni, hogy élhesse tovább profán, azaz vallásilag kevésbé értékes és kíváncsatos életét. Nem akar és nem is tud kiszakadni a profán életéből, azonban van igénye a vallási tapasztalatra, de azt nem a hétköznapi életben akarja folytonosan megszerezni, hanem megelégszik bizonyos különleges, *ünnepi* alkalmakkal, ilyen az istentisztelet, úrvacsora stb. Azért nevezem ezt a típust retorikusnak, mert szóbeli megnyilvánulásaiban nem vagy alig lehet különbséget tenni e típus és az első közt. Bizonyosan ez a típus is azt mondja, hogy hisz Istenben, hisz a katekizmus különböző állításaiban, fontos számára a vallás, a túlvilági élet, az üdvözülés. Tehát szóban elfogadja vallása tanításait, amelyikről tudomása van, azt vallja is, de nem cselekszi. Nem a *megélt Ige* jellemzi az életét, amely egy teljesen profán emberétől csak annyiban különbözik, hogy bizonyos időpontokban, bizonyos helyekre vonul valami sajátos élményt szerezni. A retorikus hívő életére is hat

⁴⁹⁷ Weber–Roth–Wittich (2013) i. m. (489. lj.) 438.

⁴⁹⁸ Uo. 523.

⁴⁹⁹ Uo. 540.

a vallása, de ez a hatás már roppant laza, és alá van vetve a hívő világi érdekeinek és profán életének. Erre legjobb példa a középkori katolicizmus hívőinek zöme. A szokásos vallásszociológiai módszerekkel – a vallásosság objektív (templomlátogatás, úrvacsora stb.) és szubjektív (bizonyos értékekkel, állításokkal való egyetértés) oldalainak mérése – e típus alig különíthető el az elsőtől, csak a teljes életvitel alapján végezhető el az elkülönítés. E hívőtípus esetében a vallása kevésbé befolyásolja mindennapi életvitelét, mint ez utóbbi az előbbi. Mivel a vallásos tapasztalásra nem túl gyakran van szüksége, és az üdvözüléshez kapcsolódó érdeke sem túl erős, ezért megsértheti – megváltoztathatja – a vallása előírásait, szabályait, illetve eltekinthet azok folytonos, szigorú betartásától, megélésétől. Nem akarja életével bizonyítani hitét, mint a *homo religiosus*, hiszen az csak másodrendű fontosságú számára.

A két típus közt a legfőbb különbség a vallásos tapasztalás, a szent világgal való kapcsolatteremtés gyakorisága és az önmaga és/vagy környezete átalakításának igénye. A vallásilag nem kvalifikált, mágikus értelemben laikussal szemben a mágus folyamatosan bír karizmával. Továbbá egy „vállalkozássá” alakította át azt a döntő szubjektív állapotot, amely kiváltképp képviseli és közvetíti a karizmat, nevezetesen az extázist. „A laikus számára ez a pszichológiai állapot csak alkalmoszerű cselekedetekkel elérhető [...] az *orgia* alkalmoszerű tevékenység, míg a mágus vállalkozása folytonos [...] Az élet megkívánta rutin miatt a laikus az extázist csak alkalmoszerűen tapasztalhatja még mármorként. Az extázis létrehozására alkalmazhat bármilyen fajta alkoholt, dohányt vagy hasonló narkotikumokat – és főleg zenét –, melyek mind eredetileg orgiasztikus célokat szolgáltak.”⁵⁰⁰ „A papság döntő tulajdonsága a személyek egy különleges csoportjának szakosodása a kultikus vállalkozás folyamatos működtetésére, állandóan összekapcsolva különleges normákkal, helyekkel és idővel s sajátos társadalmi csoportokhoz kapcsolva.”⁵⁰¹

3. A harmadik típusnak a *formálisat* nevezem. Itt a leglazább a vallás és az életvitel kapcsolata, itt a legalacsonyabb a vallásosság. „Minden emberi társadalomban,

⁵⁰⁰ Weber (2013) i. m. (8. lj.) 401–402.

⁵⁰¹ Uo. 426.

„A legkülönbözőbb koncepciók majdnem végtelen sora vezet a kegyesség, mint az élet különleges cselekedeteinek tartós alapja szublimálásához. Ezt a folyamatos-motiváció révén hozza létre. Természetesen az ilyen szublimáció igen ritka s a teljes tisztaságában csak ritkán éri el a mindennapi vallás.” Uo. 438.

„A ritualisztikus megváltás, főleg ha a laikusokat a néző szerepre korlátozza, vagy ha a részvételüket egyszerű s lényegében passzív manipulációkra korlátozza, főleg azon szituációkban, amelyekben a rituális attitűd olyannyira egy áhitatos lelkiállapotba szublimált, amennyire csak lehetséges, hangsúlyozza a kegyes pillanat hangulatát, amely megváltást látszik hozni. Következésképp egy lényegében múltó szubjektív állapot birtoklására vágyunk, és ennek a szubjektív állapotnak [...] gyakran csak elhanyagolható hatása van a viselkedésre, amikor már vége a ceremóniának. Az a csekély hatás, amit az ilyen tapasztalatok gyakoroltak a mindennapi erkölcsi életre, talán összevethető e vonatkozásban egy gyönyörű és inspiráló játéknak a színházközönségre gyakorolt jelentéktelen hatásával [...] Másrészt, amikor a rituálisan keltett alkalmoszerű áhitat egy folytonos kegyességgé növekszik és erőfeszítést tesznek, hogy a jámborságot belefoglalják a mindennapi életbe, e ritualisztikus jámborság rögtön misztikus jelleget ölt.” Uo. 530–531.

életük bizonyos szakaszaiban mindig beköszöntött az az idő, amikor a vallás kezdett eltávolodni alapvető jelentésétől, majd [...] el is veszítette alapvető jelentését, és végül egy sor meghatározott formává merevedett, ekkor pedig már egyre kevesebb hatást gyakorolt az emberek életére. Az ilyen periódusokban a művelt kisebbség, amely nem hisz a jelenlegi vallási tanításban, csak tettet, hogy hisz benne, mert úgy véli, hogy ez nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a néptömegeket megtartsa megszokott életrendjükben, a néptömegeket pedig, jóllehet gépiesen ragaszkodnak ugyan a meghatározott vallási formákhoz, életükben már nem a vallás követelményei irányítják, hanem csak a népszokások és az állami törvények.”⁵⁰² (Kiemelés – M. A. K.)

A formális típust nem lehet élesen elválasztani sem a retorikustól, sem a nem hívótól. E két kategória között értelmezhető a formálisan hívó. Az ilyen hívőnek már nincs vagy csak igen ritkán van igénye a vallási tapasztalásra. Ettől függetlenül részt vesz bizonyos vallásos eseményeken – istentisztelet, körmenet, keresztemelő, esküvő, temetés stb. –, de nem a tapasztalatszerzés vágya, hanem a szokás követésének, a társadalmi követelményeknek és elvárásoknak való megfelelés vágya és szüksége vezeti. A premodern korokban nem volt más intézmény a vallásiakon kívül az emberi élet fontos fordulópontjainak kezelésére, és a tradicionális világlátás, az iktatás attól, hogy letérjenek a kitaposott és megszokott úttól tartotta nagy részben ezen embereket a vallási rítusoknál. Ők is hívők, hiszen templomba járnak időnként, áldoznak is néha, és ha megkérdeznénk, hisznek-e Istenben, bizonyosan rávágnák, hogy igen. És bizonyosan ezt mondanák a túlvilággal és üdvözléssel kapcsolatban is. Azonban, ahogy nem törekszenek a vallásos tapasztalásra, úgy az üdvözlés és a túlvilág problémája sem elsőrendű fontosságú náluk. Erre abból lehet következtetni, hogy cselekedeteik nyilvánvalóan a túlvilág iránti érdektelenséget mutatják. A világelutasító vallási parancsokat felülírják a különféle evilág érdekei. Életvitelét nem vagy alig alakítják a világelutasító vallási előírások. Ami befolyást a vallás ez esetben a cselekedetekre gyakorol, azt a tradíciók és társadalmi elvárások, minták révén teszi.

A fent leírt három típus egyben három szint is. A vallásosság mértéke és a vallásnak az egyén életvezetésére gyakorolt hatása alapján különböznek egymástól, és e különbség alapján sorba rendezhetők. Ez azért fontos, mivel a típusok közt lehetnek átmenetek a gyakorlatban. Átmenetek a típusszintek közt is lehetségesek, de nem mindegyik közt, hiszen a *homo religiosus* és a formális hívó közti átmenet értelmetlen. Ugyanakkor a három típusszint nem kimerítő, mivel az egyik végén ott vannak a nem hívők, a másikon pedig a valamilyen különleges karizmával rendelkezők – vallásalapítók, reformátorok –, és e két végponttól nem lehet élesen elhatárolni a típusszinteket.

Ez a tipológia nem korlátlan érvényű. Nem minden vallásban lehet és értelmes a hívőket így csoportosítani, csak az etikai vallásokban, ahol a vallás valamilyen etikai

⁵⁰² Tolsztoj (1988) i. m. (496. l.) 32.

követelményt állít a hívővel szemben, mint amilyen a kereszténység. Amikor feszültség van a hit és a világ, és ebből következően a hétköznapi, szokásos világi élet között. Az etikai vallások valamilyen etikai ideált írnak elő a híveik számára, és ez eltér a gyakorolt, hagyományos életviteltől, amelyet szintén nevezhetünk etikusnak. A kétfajta viselkedés – az etikai és nem etikai vallások – különbségét jól világítja meg Michael Oakeshott,⁵⁰³ aki megkülönbözteti a „vonzalmakban és viselkedésben megjelenő szokást” és „valamely erkölcsi kritérium reflexív alkalmazását”. Szerinte létezik szokásszerű erkölcs és a reflexív, racionalista. Az előbbi esetében egy-egy helyzettel nem úgy birkózik meg az ember, hogy tudatosan alkalmaz egy viselkedési szabályt önmagára, és nem is úgy, hogy a viselkedésében egy erkölcsi eszme kifejeződését ismeri fel, hanem úgy, hogy a cselekvése összhangban van a viselkedés meghatározott szokásával. E szokások nem tanulhatók meg előírásokból, csak azokkal együtt élve sajátíthatók el, akik szokásosan egy bizonyos módon viselkednek. Oakeshott a tudatosságot hangsúlyozza a reflexív erkölcsben, amely hiányzik a szokásszerűből. Ez a tudatosság bizonyos tételekben megfogalmazható szabályokra irányul, amelyek értelmét az adja meg, hogy a világ bűnös, így annak az embernek, aki ki akar emelkedni e bűnös világból és a szent világához közel kerülni, annak el kell hagynia a világra jellemző viselkedését, és tudatosan másképpen kell cselekednie. E tudatos másképpen cselekvésre vonatkoznak az erkölcsi szabályok, és e tudatos másképp cselekvés teszi a hívőt és életét szentté, szerezhethet általa vallási tapasztalást. Ezt a tudatosságot bírálta Oakeshott és Gilbert Keith Chesterton racionalizmusként, és ezt tekintette a modern világ megalkotójának Weber.⁵⁰⁴

Tehát a hívők e három típusra való felosztása csak azon vallások esetében értelmes, amelyek feszültségben vannak a világgal és a hétköznapi, világi, szokásos viselkedéssel, és valamilyen tudatos másfajta viselkedést várnak el híveiktől. Ezt az elvárást az erősíti, hogy az ily módon viselkedőket és viselkedésüket összekapcsolják a szent világával. A tudatos másképp viselkedés a mindennapi élet során vallásos tapasztalásra vezethet, ha rendszeres, módszeres és a motiválója a szent világa. Egyszeri, alkalmi másképp viselkedés a mindennapi életben nem vezet vallási tapasztaláshoz, de a rendszeres és módszeres sem, ha nincs mögötte a láthatatlan valóságba vetett hit.

⁵⁰³ Michael Oakeshott: Tower of Babel. In Michael Oakeshott: *Rationalism in Politics and Other Essays*. Liberty Press, 1990.

⁵⁰⁴ „Ritkán emlékeznek, hogy a puritánok a korokban hangsúlyozottan intellektuális terroristák voltak azzal, hogy meghökkenő fölényeskedéssel támaszkodtak a kálvinizmus logikai parancsaira, a szillogizmus láncolatának mindenhatóságot tulajdonítottak... Mint Brutus és a logikus rómaiak, mint a logikus francia jakobinusok, mint a logikus angol utilitaristák, azt a leckét tanították, hogy az emberek mindig a jót akarták, de rosszul okoskodtak. Az értelem mindig egyfajta nyers erő. Azok, akik inkább a gondolkodáshoz szólnak, mint a szívhez, halkszavúak és udvariasak, szükségszerűen erőszakos emberek. Azt mondjuk, hogy „megérintjük” az ember szívét, de a fejéhez nem tehetünk semmit, csak megüthetjük. A puritánok zsarnoka az emberek teste felett viszonylag apróság volt; a pika, a golyó és a tűzvész viszonylag apróság. Valódi zsarnokságuk az agresszív ész zsarnoksága volt a gyáva és demoralizált emberi szellem felett... A puritánok nem azért, mert fanatikusok, hanem azért, mert racionalisták voltak.” (Gilbert Keith Chesterton: Charles II. In Gilbert Keith Chesterton: *Varied Types*. New York, Dodd, Mead and Co., 1905. 88.)

A racionalizált etikai vallásnak fontos feltétele, hogy létezik valamilyen alternatívája a világnak és a megszokott viselkedésnek. Ahol fel sem merül az alternatíva lehetősége, nem kérdőjeleződik meg az adott világ és viselkedésrendszer, ott tudatos erkölcsösség, tehát etikai vallás sem lehet. Ahol a világot és viselkedésüket nem tudják elgondolni másképp az emberek, ott tudatos erkölcsös viselkedés sem lehetséges, hiszen fel sem merül az igénye. Az ilyen vallások esetében e hármastipológia értelmetlen, hiszen nincs etikai parancs, amit teljesíteni kell. Csak egy adott életvezetés és gondolkodás képzelhető el, és a vallásos tapasztalat szerzésére nincs mód az életvitel révén, „csak” a különböző ünnepek, szertartások, szent szavak, tárgyak, helyek és különböző ajzószeretek révén. A vallásosság e három típusa a racionalizált etikai vallások esetében használható, és minél inkább eltér egy vallás ettől, annál kevésbé értelmes az esetében e három típus.

A fent elmondottak fő tanulsága, hogy amikor egy vallásnak az emberek életére, a társadalmi környezetére gyakorolt átalakító hatását vizsgáljuk, körültekintőbben kell eljárni az eddigi gyakorlathoz képest. Nem szabad az átlaghívőket azonosítani a vallásos elittel, az általuk leírt vagy képviselt, megélt vallásossággal. A *homo religiosus* történeti jelenség. Koronként, rétegenként más és más az aránya. Bizonyos korokban, bizonyos csoportokban ez a típusú vallásosság volt a döntő, és ilyen esetekben valóban feltételezhető, hogy az emberek nagy tömegeinek életére befolyást gyakorolt az adott vallás. Nagyon fontos volna tudnunk, hogy koronként miért erősödik fel a vallás átalakító hatása, és azután miért csitul el ismét. Kérdés, hogy lehetséges-e valamilyen általános magyarázatot adni erre a problémára. Valószínűleg ez esetben is be kell érnie a társadalomtudománynak egy-egy meghatározott vallási újjászületés vagy lanyhulás magyarázatával. Attól pedig mindenképpen tartózkodnia kell, hogy egy ilyen esetből általános elméletet fabrikáljon, mint például a szekularizációelméletek.

A vallási szent iratok, kézikönyvek, szabálygyűjtemények, tanácsadó könyvek, teológiai munkák, elmélkedések alapján a kutató gondolkodásában rekonstruált ideáltípus igen nagy mértékben eltérhet a hívők gondolkodásában élő vallástól. És ha sikerül is rekonstruálnunk a hétköznapi vallásosság tartalmát, akkor is kétséges, hogy mennyire követték ennek elveit, tételeit a gyakorlatban. A *homo religiosus*tól elvárhatjuk a vallás teljes követését, megélését. A retorikus vagy formális vallásosak mindennapi életükben azonban csak többé-kevésbé követik vallásuk előírásait. Némely korokban ez utóbbiak voltak többségben, és ekkor igen kétséges, hogy az adott vallás valóban úgy hatott-e a társadalom életére, ahogyan az előírásai, beállítódásai, tételei alapján feltételezzük. Ahol a retorikusan vagy a formálisan vallásosak voltak többségben, ott a vallás átalakító hatása kisebb volt, és másmilyen, mint amit várhatnánk.

Külön probléma a vallásosság mérése, mivel az egyéni élmény és megtapasztalás végtelen számú variációt hozhat létre. Azonban ha társadalomban élő egyénnel és egyházias vallással foglalkozunk, akkor könnyebb a helyzet, ugyanis mindkét tényező abba az irányba hat, hogy intézményesített, meglehetősen kidolgozott és körülírt nyelvi, érzelmi, gondolati, cselekedetbeli formákat kapjon készen a hívő, aki azután a formákban éli meg a vallásosságát vagy ezekben a formákban tud beszámolni róla. Új, egyéni elemek

megjelennek a hívők vallásosságában, de csak akkor terjednek el, ha „kicsapódnak”, „leülednek”, azaz létrehozzák a vallásos élmény és/vagy leírása valamilyen új formáját.

A vallásosság vizsgálatakor tehát e formákon keresztül tudjuk megragadni az egyének vallásos élményét. Ilyen formák alatt bizonyos nézeteket, érzelmeket, hangulatokat és cselekedeteket, viszonyokat értek, az előbbieket pedig nyelvi kifejezésekkel párosulnak. Így a nyelvi formák és a cselekedetek, viszonyok leírásával bemutathatjuk az emberek vallásosságát, annak tartalmát, jellegét és intenzitását. A tartalom megragadása tűnik a könnyebbnek és az intenzitása a nehezebbnek. Erre ajánlom a fent leírt tipológiát, amelynek egyik végpontja a *homo religiosus*. Ez az az állapot, életvezetés, amikor az egyén a cselekedeteit és gondolatait teljes egészében az Isten vagy a szent világa felé irányítja. A célja annak szolgálata és imádata, tisztelete és a folyamatos kapcsolat vele. E mérce másik végpontja a formális hívő, aki bizonyos elvárt, többé-kevésbé rituális cselekedetnek eleget tesz – például beavatási szertartások, egyházi esküvő, temetés stb. –, de a hétköznapi életét és gondolatait a legkevésbé sem jellemzi a fent leírt viszony. Nyilvánvalóan sokféle közbülső állapot lehetséges, ezeket kis fantáziával el lehet képzelni. Gyűjtőnévként a közbülső esetekre a retorikus szintet ajánlom, amelyet a mottóként idézet vicc példáz. Valószínűleg ez a típus jellemezte a tömegeket a kereszténységben és talán a többi intézményesült vallásban is. A retorikus szinten vallásosok cselekedeteiben, gondolataiban, érzelmeiben a vallásos élmény sok formája megtalálható, de az egész életüket és lényüket nem jellemzi a szolgálat és imádat vágya, és ez az életvezetésen, mentalitáson túl meglátszik az olyan éles helyzetekben, mint a szegény rabbi által szombatban talált pénzes zacskó esete. (Természetesen az egy más vallásban nem éles helyzet. Máshol a borivás, bizonyos ételek fogyasztása vagy bármi más okozhat ilyen helyzetet.) Tulajdonképpen sem a formálisan, sem a retorikusan vallásos ember nem nevezhető *homo religiosusnak*. A vallás e típusokat hipokritáknak nevezi, és ezzel egy tudatos szerepjátszást tételez fel, amiről itt nem lehet beszélni, pusztán a vallásos élmény kisebb jelentőségéről. Tulajdonképpen minden racionalizált – vallásos vagy világi – erkölcs esetében létezik a képmutatás lehetősége, és nagyszámú képmutató is lesz.

Kérdéses, hogy egy adott vallás híveit egy adott korban és területen milyen mértékű vallásosság jellemez, azonban az bizonyos, hogy a vallásszociológia a *homo religiosus* fikciójával dolgozik. Ez olyan fajta hiba, mint a közgazdaságtanban a *homo oeconomicus*, a politológiában a *homo politicus*. Nyilvánvaló, hogy a *homo oeconomicus* és a *homo politicus* is történeti jelenség. Bizonyos korokban lehet vele számolni, másokban nem. Weber és a vallásszociológusok zöme hallgatólagosan a *homo religiosusból* indul ki, tehát abból a feltételezésből, hogy az embernek vannak viszonylag állandó vallásos szükségletei, érdekei, és ezek, illetve a szentség világával való viszonyuk mozgatja a cselekedeteiket, határozza meg a világnézetüket és az életüket. (Továbbá feltételezik, hogy a vallásos szükségleteket, érdekeket az erre szakosodott intézmények strukturálják és elégítik ki.⁵⁰⁵) Pedig az volna a fontos, ha tudnánk, hogy milyen történeti körülmények közt erősödik fel a vallásos szükséglet, érdek, azaz mikor lesz a hívők egészére vagy

⁵⁰⁵ Thomas Luckmann: *The Invisible Religion*. New York, Macmillan, 1967. 24.

bizonyos csoportjaira jellemző a *homo religiosus* megjelölés. Mikor és hogyan szorulnak háttérbe, illetve kerülnek előtérbe a vallásos szempontok az emberek hétköznapi életében.

Az empirikus, zömmel amerikai vallásszociológia a vallásosság vizsgálatának két megközelítési módját dolgozta ki, és bár ezek ad hoc elméletek, nem illeszkednek egy általános szociológiai keretbe, mégis megszívlelendők. Megkülönböztetik a vallás szubjektív és objektív dimenzióját. Az objektív dimenzió tulajdonképpen a megfigyelhető viselkedést, cselekedeteket, a vallási intézményekben való részvételt értik. Erre a leggyakoribb arány a templomba járás gyakorisága, és ezt sokan a vallásosság indexének tekintik. Bár jelenleg megkérdőjelezhető, hogy az ilyen számok mennyire jelzik a vallásosság hiányát vagy jelenlétét,⁵⁰⁶ a történeti korokban mindenképpen használható szempont, mivel a kereszténység egészen a közelmúltig kifejezetten egyházas vallás volt, tehát az intézményes viselkedés a vallásosságra nézve támpontul szolgál. A szubjektív dimenzióként a vallásos véleményeket, attitűdöket határozzák meg. A közvélemény-kutatás, attitűdvizsgálat jól kialakult technikáit használják: a kérdezettet doktrínákról, teológiai álláspontokról kérdezik, és az egyetértését vagy egyet nem értését skálák segítségével mérik. Ily módon a vallásosságot igen-nem válaszokban határozzák meg. Ez a módszer eltekint a vallásosság cselekedetbeli oldalától, és kijelentések halmazává, értékészletté degradálja. A szubjektív dimenzió módszere nyilvánvaló hibái ellenére is hasznos, hiszen felhívja a figyelmet arra, hogy a vallásosság vizsgálatánál nem szabad megragadni az intézményes viselkedés- és cselekvésformáknál – mint a templomlátogatás, úrvacsoravétel, ünnepek megtartása stb. –, hanem a hívők motivációira, gondolataira, érzelmeire is figyelmet kell fordítani, és bizonyos formák megléte jelezheti a vallásosság mértékét. A viselkedésre, cselekedetekre és a gondolatokra, érzelmekre vonatkozó formákat azonban hierarchizálni kell, bizonyos formák meglétéből erősebb vallásosságra következtethetünk, mint másokéból. Az ilyen hierarchia felállítása nehezen standardizálható és lényegében a kutató értelmezésére van bízva. Ebben a hierarchiában, amelynek pontos meghatározása lehetetlen, azok a formák kerülnek magasabb polcra, amelyek együtt járnak a hívő Isten iránti mind teljesebb odafordulásával. Így az egyházi esküvő, temetés nyilván alacsonyabbra kerül, mint az aszkézis, mártíromság, és ugyanez a viszony Isten létének elismerése és az elhivatottság, a Szentlélekkel való közösség érzése között. Így a vallásosság megítélése intuíción alapul, főleg a történeti korokban.⁵⁰⁷

Kizárólag írott forrásokat használtam fel a vallásosság meghatározására: leveleket, naplókat, önéletrázásokat, végrendeleteket és Miskolczi Csulyak István zempléni református esperes 1629 és 1645 közötti egyházlátogatási jegyzőkönyveit. Az irategyüttes főleg

⁵⁰⁶ Uo.

⁵⁰⁷ Itt azonban meg kell szívelelnünk Robert Ranulph Marett figyelmeztetését: „a legtöbb ember számára valószínűleg a vallás érzelmi oldala alkotja a legvalóságosabb, legjellemzőbb tulajdonságát. Azonban az emberek kénytelenek kizárólag az eszmék útján világosan kommunikálni egymással a vallásos tapasztalatuk tárgyáról. Ezért, ha más okért nem, a vallásos állapotot alkotó eszmék hajlamosak megfojtani és háttérbe szorítani az érzelmi elemet [...] Így megragadunk egy eszmét, amely emlékeztet minket egy magas fokon álló hitvalláshoz tartozóra és azt mondjuk: Itt a vallás, vagy ha nem találunk egy világos, határozott kézzelfogható eszmét, akkor hajlunk azt mondani: Itt nincs vallás.” Robert Ranulph Marett: *The Threshold of Religion*. London, Methuen, 1914. 5.

a literátus lelkész és nemes társadalomra vonatkozik. A társadalom zömét kitevő jobbágyoktól, főleg a mi szempontunkból fontos mezővárosi parasztpolgároktól ilyen típusú dokumentumok a korból nem maradtak fenn.⁵⁰⁸ Ezért a források torzítanak az anyagilag és műveltség terén is magasabb rétegek, sőt e rétegeknek is az elitje felé. Viszont Miskolczi Csulyak jegyzőkönyvei valamelyest kiigazítják ezt a hibát, hiszen a jobbágyság, a nemesség és a lelkészek mindennapi életéről, vallásosságáról kapunk képet belőle. Az esperesi és püspöki egyházlátogatás (*particularis és generalis visitatio*) rendszerét a magyar protestantizmus a katolicizmustól örökölte és vette át a hierarchikus, püspöki egyházszervezettel együtt. (E katolikus és protestáns jegyzőkönyvek alapján el lehetne végezni a magyar vallásosság térben és időben igen átfogó vizsgálatát.) Az egyházlátogatás során az esperes, illetve a püspök az anyagi és vallási-erkölcsi állapotokról tudakozódott. A lelkészt kérdezte meg a gyülekezetéről és a gyülekezetet a lelkészről. Így mind a laikusokról, mind a szakértőkről képet kapunk. De e forrásból pusztán a külső viselkedést ismerhetjük meg, a vallásos élmény belső vonásait nem. Ez utóbbira az emlékiratokból és egyéb személyes iratokból következtethetünk.

A vallási elit és holdudvara

Az önéletírás, napló szükségszerűen vallási műfaj. Szent Ágoston *Vallomások* című műve a műfaj megteremtője, egy kifejezetten keresztény és vallásos műfaj alapeleme, amikor a szerző a saját tetteire reflektál, bűneire és esetleges megtérésére.⁵⁰⁹ Ezért belőlük következtetni lehet szerzőjük vallásosságára. Ugyanis „a megörökítés vágya lehet lelki szükség, amely [...] egyszerűen abból a törekvésből születik meg, hogy az író saját élményeit jobban és tovább tudja szemlélni, ha azokat megfogalmazott, végletes alakba rögzíti”.⁵¹⁰ „Az önéletírás szellemi feltételei sorában a magábaszállás az első hely.”⁵¹¹ Az önmagába merülésnek következménye a lelkiismeret-vizsgálat, az író egész életének számbavétele, amelynek célja az önismeret és az önigazolás, bizonyítás. Az emlékiratokból sok mindent megtudhatunk szerzőik vallásosságáról: gondolatairól, érzelmeiről, cselekedeteiről. Azonban emlékiratot igen szűk kör írt Magyarországon, csak a legiskolázottabbak, legműveltebbek. A literátus lelkészi-nemesi réteg zöme nem írt ilyen, a lelkiismeret-vizsgálatot szükségszerűen magába foglaló művet, így ezen írásokból csak egy meglehetősen szűk réteg vallásosságára következtethetünk. Az ilyen típusú iratok kis száma akkor feltűnő, ha számításba vesszük, hogy a kor Angliájában milyen sok ilyen, lényegében módszeres lelkiismeret-vizsgálatot tartalmazó írat született. A 17. századi magyar emlékiratok és naplók is inkább a kor történeti eseményeivel foglalkoztak, mintsem az írójuk lelkiismeret-vizsgálatával. Mindez már önmagában jelzi, hogy a magyar

⁵⁰⁸ Varga János történész, a 16–17. századi magyar parasztság kiváló kutatója személyes közlése nyomán. Szerinte a kor magyar parasztjainál az írásbeliség gyakorlatilag nem létezett.

⁵⁰⁹ Lásd erről bővebben Molnár (2016) i. m. (57. l.).

⁵¹⁰ Kemény Katalin: *Erdélyi emlékirók*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 1932. 3.

⁵¹¹ Máté Károly: *A magyar önéletírás kezdetei (1585–1750)*. Pécs, Danubia, 1926. 6.

kálvinisták vallásossága eltért és talán alatta maradt az angolokénak, hiszen a kálvinizmus lényeges eleme a folytonos önvizsgálat, lelkiismeret-vizsgálat, és ezt az elemet csak fokozták a puritánok. Így az ilyen típusú iratok kis száma Magyarországon azt jelenti, hogy a puritanizmus és a módszeres, rendszeres lelkiismeret-vizsgálat csak kis körben jellemezte a vallásosságot.

Három emlékirat esik ebbe a kategóriába: Bethlen Miklósé,⁵¹² Misztótfalusi Kis Miklósé⁵¹³ és Cserei Mihályé.⁵¹⁴ Mind a hárman a század második felében éltek, a puritanizmus magyarországi megjelenése után, az átlagnál jóval iskolázottabbak voltak, Hollandiát s Angliát is megjárták, és az átlagnál sokkal vallásosabbak voltak. Erre bizonyosság maga az emlékiratuk tartalma, de ezen túl az a tény, hogy Misztótfalusi lelkésznek készült, Bethlen huszonháromszor olvasta a Bibliát, Cserei pedig vallásos költeményeket írt. Úgy tűnik, hogy ebben a korban a műveltség és az intenzív vallásosság összekapcsolódott. Mint tudjuk, a puritanizmus a hívektől, a laikusoktól és a szakértőktől egyaránt igen intenzív személyes vallásosságot követelt meg. Nem tudni, hogy az intenzív vallásosságra hajlók fordultak-e a puritanizmus felé, vagy a puritanizmus felé hajlók lettek-e intenzíven vallásosak. A legvalószínűbb, hogy a két jelenség kéz a kézben járt, és ugyanazon jelenség két oldaláról van szó. Mindenesetre bizonyos, hogy mindhármojuknál az intenzív vallásosság mellett megtalálhatók a puritanizmus, azaz a protestáns etika ideáltípusának elemei. Az, hogy egy ilyen írásban meglegyen a protestáns etika teljes ideáltípusa, lehetetlen, mivel ilyen teljességet, konzisztenciát csak elméleti művektől várhatunk, nem pedig az emberek mindennapi életétől.

A protestáns etika legteljesebb jelenlétét Misztótfalusi *Maga személyének, életének és különös cselekedeteinek mentsége*⁵¹⁵ című írásában találjuk meg, és ez némileg igazolja Weber elméletét. Ugyanis Misztótfalusi lelkésznek készült, majd a magyarországi bibliakiadás érdekében Hollandiába ment megtanulni a betűöntést és nyomtatást – az előbbiben megbecsülésre és anyagi haszonra tett szert. Tíz évig volt iparos Hollandiában, az akkori iparostársadalom legműveltebb csoportjába tartozott. Misztótfalusinál a legfeltűnőbb az igen erős hivatástudat, az, hogy hivatása van Istentől a Földön, és ezt teljesíteni kell az ő szolgálatára és dicsőítésére. A maga hivatásának a magyarországi könyvnyomtatás megteremtését és ezzel a hazai műveltség növelését, a hazai olcsó bibliakiadás megteremtését, a vallásosság növelését tekintette. Tulajdonképpen az írása célja, hogy megvizsgálja önmagát, tetteit: mennyiben felelt meg e hivatásnak, és ezen önvizsgálat nyomán rendezze a lelkiismeretét. A hivatástudat mellett életét jellemezte az evilági aszkézis, azaz a folytonos és állandó munkavégzés, a lemondás, a mértékletes, takarékos

⁵¹² Lásd Tóth (2007a) i. m. (42. l.); Fajt Anita – Szilágyi Emőke Rita – Tóth Zsombor (szerk.): *Börtön, exilium és szenvedés: Bethlen Miklós élettörténetének kora újkori kontextusai*. Budapest, Reciti, 2017; Albert András: *Gróf Bethlen Miklós, a református államférfi*. Győr, Palatia, 2015.

⁵¹³ Dézsi Lajos: *Misztótfalusi Kis Miklós*. Budapest, Méhner, 1899; Persovits József: *Misztótfalusi Kis Miklós*. Budapest, Kossuth, 2012; Molnár József: *Misztótfalusi Kis Miklós*. Budapest–Berlin, Balassi, 2000.

⁵¹⁴ A mai Cserei-irodalomhoz lásd Tóth Zsombor: *A kora újkori könyv antropológiája*. Budapest, Reciti, 2017; Tóth (2007b) i. m. (42. l.).

⁵¹⁵ Misztótfalusi Kis Miklós: *Maga személyének, életének és különös cselekedeteinek mentsége*. Budapest, Művelt Nép, [1698] 1954.

élet, amelynek célja, hogy az anyagiakat ne hiábavalóságra, saját testére és annak élvezeteire költse, hanem Isten dicsőségét szolgálja velük. Az aszkézissel együtt jár a világi élvezetek, gyönyörök elítélése, megvetése. Például Kolozsvárt – itt telepedett le hazatérésekor – bűnös városnak tartotta: bujaság, fajtalanság, piperés öltözet, tánc, részegség, lopás, csalárdság, szegények nyomorgatása, özvegyek és árvák megrontása, hazugság, testi bátorság jellemezte a várost. Ez a kép összecseng a puritánok által a világról és gyönyöreiről festett képpel. Világirodalmi párhuzama John Bunyan *A zarándok útja* című híres műve, amely a 17. századtól napjainkig az intenzív személyes vallásosságra hajló protestánsok kedvenc olvasmánya.

Hadd idézzek néhány jellegzetes szövegrészt Misztótfalusitól:

„néha targoncával tolták a pénzt a szállásomra.

Ilyen gazdag jövedelmemet pedig könnyen elpazarolhattam volna én ott, a testnek minden gyönyörűségi között [...] én pedig csak azt is *kár*nak tartottam annyi keresetem mellett, amit kenyérre kellett költenem *nyavajás testemnek* táplálására. Néha egy hónapig is bizony bort nem ittam és minél alábbvaló és olcsóbb eledellel lehetett, olyannal éltem, olyan szűkölköltő voltam, hogy véghez vihessem azokat, amikhez kezdettem istenem indításából [...] Ilyen kimélisémet (takarékoságomat) és amelletti nagy industriámat, szerénységemet (mert négy vagy öt ember dolgát vittem én véghez [...]) isten úgy megáldotta, hogy véghez vittem annyit (a nyomtatás iránt szólok), hogy gondot adott volna országnak is [...] Én ugyanazzal vesztettem magamat [...] hogy a magyar bibliát ki kellene nyomtatatni [...] noha minden óráam nékem egy-egy tallér volt, hogy nem sajnáltam a *drága időmet* erre a munkára fordítani [...] merek dicsekedni minden *jó lelkiismeret* előtt [...] mindezt én jó lelkiismeret szerint kiváltképpen való buzgóságból cselekedvén, úgy tetszett, hogy dicséretes dolgot cselekszem. Én az én keresetemből egy poltrát sem akartam hazahozni, igyekezvén azon, hogy megfelelhessenek feltölt szándékomnak, mely ez volt: hogy – mondok – ez az én *hivatalom*, hogy könyvekkel bővítsen és olcsóítsam e hazát [...] Gondolkodóba esvén ezért én [...] ha ugyan oda hagyjam-é olyan zsíros állapotomat: hacsak külsőképpen kellene [...] itt örökké boldogul élélhetnék.”⁵¹⁶

De az „*isten is megver*, ha abbéli szándékomnak és mintegy fogadásomnak eleget tenni *teljes tehetségem szerint nem igyekszem* [...] Ennyi dicséretes munkával és a magánérdek háttérbe szorításával könnyen *megnyerem* – mondok – azt, amit a külső gazdaságnál nagyobbnak tartok ti. *istenem* és nemzetem előtt való kedvességet.”⁵¹⁷

„De én akkor állítván magamat élni, mikor munkálkodom, azaz életemet a munkába helyeztetvén.”⁵¹⁸ A hivatásvégzéskor pedig nem a haszonra kell figyelmet fordítani, hanem a hívás teljesítésére: „méltna unszolt a feleségem, hogy hagyjuk belé a tipográfiát és üzzük az oekonomiát és ha csak azon lészünk, tapasztalhatóbb *haszna* léssen. De gondoltam, hogy istenemet megbántanám véle, ki erre hívott engemet, úgy mutatta minden körülöttem való

⁵¹⁶ Misztótfalusi [1698] (1954) i. m. (515. lj.) 70–72.

⁵¹⁷ Uo. 73.

⁵¹⁸ Uo. 119.

dajkálkodásaival.”⁵¹⁹ Mert „*hivatalomnak*, sőt majd egész életemnek kiváltképpen való *céljaul* e szent könyvet tettem föl, könnyen reá vehetett az én istenem,” hogy ily mesterségem, hivatalom s céloim szerint való és az öfelsége áldása után (*melyet is úgy tőkéllettem el magában, hogy nem egyéb végett közlött velem*) nem is teljességgel lehetetlen munkára kezeimet reá vetném”.⁵²⁰ (*Kiemelés – M. A. K.*)

A haszon azonban Misztótfalusi számára is csak annyiban mellékes, hogy a hivatalok közötti választásnál, a hivatal feladásánál ez nem lehet szempont, viszont szempont a hivatás teljesítésénél. A *fides efficax* gondolatából következik, hogy az igaz, Isten dicsőségére végzett hivatás megjutalmazza e földön a betöltőjét, Isten különféle áldásaival, adományaival halmozza el, és ezekből lehet megtudni, hogy valaki milyen helyet foglal el az Úr előtt: „Mondhatom itt azt, amit Pál apostol: De Isten kegyelme által vagyok, ami vagyok és az kegyelme énhozzám nem volt hiábavaló, hanem többet munkálkodtam, mint mindnyájan azok, de nem én, hanem az Isten kegyelme, mely énvelem vagyok.”;⁵²¹ „*hivataljok szerint való minden áldást kívánok az úrtól*”.⁵²²

Hogy mi az áldás, az is kiderül Misztótfalusinál: a hivatásvégzéssel természetesen jár az anyagi haszon: „munkáját aki mint eladhatja, csak eladja”;⁵²³ „a betűkészítésre adván kiváltképpen magamat, az isten melléje adá a gazdagságot is”;⁵²⁴ „átkul adta-é isten azt az én ipariám után, hogy felment volna [...] közel ötvenezer forintra az én keresményem [...] Ha az én példámmal a jó mesterségekre adnák magukat, és azokat itt helyben gyakorolnák, tehát sok jó pénzt maraszthatnának az országban.”⁵²⁵ (*Kiemelés – M. A. K.*)

Misztótfalusira és az általa képviselt neokálvinista – iparos – mentalitásra jellemző az idő felértékelődése. A puritán vallásban az idő azért értékes, mert kevés adatott az embernek, hogy szolgálja és dicsőítse az Urat. A modern polgár-iparos rétegnél ez úgy fogalmazódott meg, hogy az idő pénz, mert pénzt lehet termelni alatta: „[n]em lehet nekem nagyobb tolvajom, mint aki az én időmet eltolvajolja, mert nemcsak azt miveli, hogy kárba menjen az én magam drága időm, hanem egyszersmind annyi embereimnek munkája itthon.”⁵²⁶ Misztótfalusi sokat panaszkodott, hogy „sokszor hiába töltik az időt”⁵²⁷ maga és a munkásai, mert várni kell az anyagokra, más iparosokra: „Hogy pedig addig, míg a munkához kezdettünk, olyan drága időben teljességgel ne heverjenek.”⁵²⁸

Azonban a világi, praktikus szemlélet mellett Misztótfalusi mentalitását leginkább az jellemezte, hogy – mint maga írja – „úgy igyekeztem viselni magamat minden

⁵¹⁹ Uo. 140.

⁵²⁰ Uo. 223.

⁵²¹ Uo. 196.

⁵²² Uo. 220.

⁵²³ Uo. 122.

⁵²⁴ Uo. 128.

⁵²⁵ Uo. 153.

⁵²⁶ Uo. 107.

⁵²⁷ Uo. 120.

⁵²⁸ Uo. 142.

dolgaimban, hogy mind *Isten, mind emberek előtt* megtartanám és megmutatnám a jó lelkiismeretet”.⁵²⁹ (*Kiemelés – M. A. K.*)

A triász másik tagja Cserei Mihály. Ő is az esze, tanultsága révén tudott a kis-, középnemesi sorból felkapaszkodni az állami hivatalnoki karba, ezért tartotta a boldogulás útjának a tanulást és a gazdálkodást: „A fiaim erősen és szorgalmasan tanuljanak ne csak míg a schólákban lesznek, hanem azután is olvassanak szüntelen, de olyan könyveket, amelyekből Isten félelmet, hazájuk szokását, törvényét, és egyéb hasznos dolgokat tanulhatnak [...] (s) legyen fáradságtok *munkátok* után annyi jövedelmeitek, hogy magatokat el tarthatjátok.”⁵³⁰

De emellett fontosnak tartja a helyes gazdálkodást is:

„Ami kevés jószág marad rátok el ne adjátok, hanem inkább szaporítsátok, mert a jószágnak a hasznából kell élni nem az árából jobb bocskorban járni s a jószágot megtartani, mert a jószágodat el adod a pénz hamar el kél, utoljára pénzed sem jószágod sem lesz [...] Azon igyekezzetek, hogy az ó búzát ott érje az új, az ó szalonnát az új szalonna, az ó bort az új bor [...] azért a búzát köblönként olcsón el ne vesztegességek, hanem mikor Pünkösöd tájban legárusabb szokott lenni, akkor vagy kész pénzen, vagy hitelben, vagy kölcsön adjátok egy részét.”⁵³¹

„Az mi kész pénzetek marad, jó lakásra, czifra köntösre el ne költségetek, hanem zálogosítsátok jószágot, annak hasznát veszitek, mikor kiváltják, az pénzetek is vissza jó, egy részét az pénznek adjátok költsön, az interesire kaszálnak, aratnak, szántanak, szőlőt mivelnek, az más részeire kész pénz interest adnak, abból költhettek, az pénzetek is megmarad. Ilyen praxissal folytattam én az dolgaimat, különben hova lettem volna én el annyi szörnyű kárvallások között, ha mindenre csak kész pénzt költöttem volna.”⁵³²

Úgy tűnik, Cserei valóban jó gazda volt, mert azt a kevés jószágot, amit édesatyjától örökölt, szaporította.⁵³³ Így büszkén mondhatta: „annyit szereztem volt, bizony egy nagy főember házánál sem volt több.”⁵³⁴

Ez a nagyon is két lábbal a földön álló, praktikus ember szerzési vágya azonban nem a tradicionális szerzési vágy, mivel nála igen mély vallásossággal és evilági aszkézissal, hivatástudattal párosul. Ennek megfelelően élt és gondolkodott:

„Takarékosan éljete, ne tékozljatok, mert a tékozlásnak, jólakásnak koldustarisznja a vége, csak én életemnek hány gazdag embereket értem, s kik a tékozlás miatt utoljára mindenekből kifogytak, más ember ajtajára szorultak. Azért úgy éljete, jobb hogy holtatok után gonosz

⁵²⁹ Uo. 150.

⁵³⁰ Cserei Mihály: *Végrendelet*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1881. 150–151.

⁵³¹ Cserei (1881) i. m. (530. l.) 154.

⁵³² Cserei Mihály: *Gyermekeim tanúságokra való regulák*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1893a. 504.

⁵³³ Cserei Mihály: *Jegyzőkönyve*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1893b. 539.

⁵³⁴ Uo. 529.

akarótokra maradjon a javatok, mint sem *életetekben jó akarótok segítségére szorultatok*. Jobb ha rossz fősvény embernek mondjanak benneteket, mintsem szegény koldusnak, [...] a fősvénység is vétek, azért a fősvénység és tékozlás között utat tartsátok, a mit Isten ad, *abból rendetek szerint tisztességesen* éljete, de ne vesztessetek.

A leányaimnak azt hagyom, *kegyesen* éljenek [...] a mit az urak keres, szépen megtakarítsák [...] *serények tiszták*, magokat másokkal becsülettel szerethetők, *keveset beszélők*, sokat tűrők, s minden jóságos cselekedetben magukat *szentül* gyakorlók legyenek [...] részegséget el távoztassátok [...] a fajtalan életet elhatározassátok [...] a kevélységnek helyt ne adjatok [...] a henyélést utáljátok, mert bizony üressen marad erszényetek, az udvari hizelkedés hazugság, szitkozódás veszekedés egymást beárulás, elvádolás, egymás rágalma, feslett erkölcsű szolgálkkal való társalkodás ezek [...] édes fiaim Istenért kérek ne legyen bennetek, hanem Istent félők, *kegyes életűek, józanok*, igazmondók, alázatosak, [...] *serények, vigyázók, békességes tűrők, csendesek* legyetek [...] A gyermekeket ne henyéltessétek mikor kicsiny is, valami districtiót adjatok neki, jó idején had szokjanak a serénységhez, gondolhoz, munkához, gondviseléshez, igaz beszédhez, ember becsüléshez, isteni félelemhez s minden jó cselekedethez.”⁵³⁵ (*Kiemelés – M. A. K.*)

Mint látható, Csereinél az istenfélelem, a jó cselekedet, a kegyes élet együtt jár a munkával, szorgalommal, gondviseléssel, egyik a másikból következik. Ez a puritanizmusra oly jellemző gondolat legteljesebben a *Compendium theologicum et politicum*, azaz *oly együgyű írás, melyből mind lelked idvességét, mind világi életednek rendes folytatását röviden megtanulhatod*⁵³⁶ című műben található meg. Ebben a szövegben együtt jár az erős vallásosság a hivatástudattal, az evilági aszkézissel, így a jelenségek kapcsolata nem lehet véletlenszerű. A benne közölt regulák a puritán praxis fő elemeit tartalmazzák:

„Becsüld meg valaki urad lészen [...] Becsüld meg az állapotot is, melyben Isten tégedet a mostani nyomorúságod után fog állítani [...] Ne keresd [...] a privátumot, nem magunknak, hanem Istennek, hazánknak s a közönséges jónak születünk [...] ne keressük csak a magunk hasznát, promotióját, mert privatum keresése miatt szokott a publicum elveszni és ha a publicum odateszen, bizony odatesz tőlem is, tőled is a privatum [...] de akik között a publicum bonum dicsírelesen virágzik, a privatum is bővölködik. Ne kapdossatok [...] a más ember jószágán, tiszttségén, állapotján [...] kinek-kinek Isten szabadon teczéséből [...] a mit adott, legyen contentus véle árvákat, özvegyeket ne nyomorgassátok [...] legyetek azért egymást szeretők egymáshoz igaz synceritással, barátsággal [...] A sok henye, munkátlan embereket ne tarts kebeledben [...] Mi hasznatok urak, főrendek, hogy annyi vándor, tekergő szolgálkat tartotok magatok mellett [...] jobb vala bizony a szegény koldusokat, ispotályokat, az előre-gedett szegény praedikátorokat, az elromlott, pusztult scholákat, a tehetetlen özvegyeket, árvákat, a collegiumokban tanuló szegény diákokat segíteni [...] Istent féljed mindenk felett és az ő szent parancsolatait kövessed [...] éljen isteni félelemben s kegyességben. Ne legyetek személyválogatók. Ha vétkezett szegény, gazdag, egyaránt érdemes a büntetésre [...]

⁵³⁵ Cserei (1893a) i. m. (532. l.) 150–153.

⁵³⁶ Cserei Mihály: *Compendium theologicum*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1906. 481–552.

sőt a gazdag ember nagyobb büntetést érdemelne, mert sok szegény embert kételenség viszen a lopásra [...] szolgáltatások igaz törvényt mindenkinek [...] szolgátok fizetésit el ne tartásatok, senkit meg ne nyomorítsatok, a sok kárhozatot, uzsorát elhagyjátok [...] szűnjék meg az eláradott paráznság [...] a baromi tobzódás, részegség, a sok káromkodó szitok, átok, hamis esküvés [...] ne tartsd csúfnak a szegényeket [...] *legyünk buzgók a religióban, ne csak szájunkkal viseljük a reformatiót, hanem szívvvel, lélekkel promoveáljuk religióunkat [...] Isten szoros számot is veszen sáfárkodásunkról s úgy fizet amint szolgálunk [...] szeressed, becsüljed mindenek felett az Isten dicsőségét.*⁵³⁷ (Kiemelés – M. A. K.)

A hivatal, amelyben meg kell maradni, ha képesek vagyunk betölteni, jutalom és teher. „Az úr szolgálata hivatalban lehetséges [...] A kit Isten valamilyen hivatalra méltóvá talál, az kötelességét teljesítse lelkiismeretesen, igazságosan, ne hallgasson sem jobbra, sem balra, hanem a lelkiismeretére, mert felette van az ő ítélő bírāja, az Isten.”⁵³⁸ Jellemző módon a hivatal kérdése a *Sirák* könyvéből ismert formában merül fel Csereiné is, és tudjuk, hogy Weber az ebben a könyvben lévő hivatásfogalmat tartotta döntőnek a fogalom kialakulásában. Cserei is – akinek a könyvtárában a puritán művek mellett a *Vulgata* is megvolt – az imádkozásnál is fontosabbnak tartja az uralkodók számára, hogy kormányozzanak: „láss az ország dolgaihoz, mert azoknak terheit az Isten a te válladra rakta, s a te alattad valóidnak igazgatásáról bizony számot kér az Isten s az sok imádsággal nem mented akkor meg magadat [...] Bizony nem elég az Isten előtt, hogy te jámbor ember voltál, senkit nem bántottál [...] Ha pedig nem szoktad a munkát, a nyughatatlanságot, hagyj békét a királyságnak, fejedelemségnek, mert bizony nem henyélni *híjják*, a kis egy ország eleiben preaficálják.”⁵³⁹ Isten szolgálata, a helyes élet elsősorban az aktív élet és a kapott kötelességek ellátása, az elhívásnak való engedelmesség, hivatásvégzés.

Cserei vallásosságára az „ember életének szentül való folytatására intő magyar versek”⁵⁴⁰ és a már idézett írások alapján következtethetünk. Abból, hogy szerinte „minden igaz keresztény ember pap, mert az. Úr Christus minket papokká, királyokká és prófétákká tett”⁵⁴¹ következtethetünk Cserei véleményére a megkívánt és lehetséges vallásosság mértékéről. Azzal, hogy megszűnik a szakértők elkülönülése, együtt jár az igény a vallásosság felerősítésére, arra, hogy a laikusok a világi életükben is lehessenek és legyenek *homo religiosusok*: „szabad a külső embernek is szent Bibliát olvasni, vagy az Isten dicsőségére valamit írni, azért gyűjtatott meg az Evangélicum fáklyája, a magas hegyre tétetett ki, hogy ne csak a paterék, hanem a laikusok is *lássanak s járjanak* annak világában”.⁵⁴² Az evangélium fényében való gondolkodást és életet tartja szükségesnek verseiben is: „Amit Isten mond mind elhidd, A mit parancsol mind véghez vidd.”⁵⁴³

⁵³⁷ Uo. 525–534.

⁵³⁸ Uo. 490.

⁵³⁹ Uo. 473.

⁵⁴⁰ Uo. 452. (A verseket az 5. függelékben közlöm.)

⁵⁴¹ Uo. 458.

⁵⁴² Uo.

⁵⁴³ Uo. 474.

Az ember életét tehát az Istennek, lelkiismeretünknek való engedelmesség kell, hogy jellemezze: „az Istent féljétek, parancsolataiban képmutatás nélkül járjatok, mert ez az embernek legfőbb java.”⁵⁴⁴ A hívő lelkiállapotát pedig a türelemnek, békességtűrésnek és *bizalomnak* kell jellemeznie: „kétségbe ne essetek, el ne csüggedjétek, bizzatok erős hittel az Isten jóvoltában, csudálatos szabadításában [...] ne féljétek, Istenhez kiáltások, az én lelkemre nézzetek, az én példámra figyelmezzetek [...] eljő bizony neked is az isteni oltalom, az isteni vigasztalás, az isteni szabadítás, csak várjad békességes türéssel.”⁵⁴⁵ „Isten sok nyomorúságot bocsát az emberre, de mindent béketüréssel kell viselni, mert jó az Isten, megsegít minden szükségben”.⁵⁴⁶ Miként az erősen vallásos keresztények – mozgalmak, szekták, egyének – a történelem folyamán, úgy Cserei is a maga hitbeli állapotát a szent atyákhoz hasonlította: „sok analógiát találok az én állapotom s a Jákob állapotja között.”

Cserei vallásosságának van pár vonása, amely a 17. századi magyar kálvinista vallásosságot jellemzi. E mozzanatok egyben azt is jelzik, hogy hogyan és milyen irányban értelmezték át, változtatták meg a vallás tételeit, dogmáit a hívők a saját vallási és egyéb érdekeiknek megfelelően. Először is a predestináció kérdését. Cserei számára is az üdvözülés ingyen, kegyelemből történik, de ez nem kelt szorongást benne. Az „elválasztott vagyok-e?” kérdés nem merült fel nála, sőt, bizonyos az elválasztott voltáról, az üdvösségről. Így a magyar kálvinisták alapján ki lehet jelenteni, hogy Weber tévedett, amikor feltételezte, hogy a predestináció feltétlenül ilyen szorongást kelt a gyakorlatban. Az elméletében ennek a szorongásnak igen fontos szerepe volt. Weber szerint a pszichológiai állapot és a gyülekezetek struktúrája – a presbitérium felügyelő szerepe – volt az a két tényező, amely a hívőket a hivatásvégzésre és az evilági aszkézisre ösztönözte. E két tényező közül az első bizonyosan nem volt jelen a vallási elitnél, azoknál, akik számára a vallás egyáltalán fontos volt.

„Soha még az én Istenemtől olyan világi dolgot nem kértem, a kit Ő Felsége vagy akkor megadta volna, mikor én kívántam, vagy oly móddal adta volna meg, amint én akartam. Soha még e mai napig oly nevezetes bünt nem cselekedtem, hogy harmad vagy nyolczad napnál tovább haladott volna a világi büntetés, vagy kárvallással, vagy betegséggel, vagy *egyéb* kedvetlen állapotokkal és *ebből a két dologból ismerem meg leginkább az Istennek hozzám való örök választás szerint való szerelmét*. Isten beszédéből tudjuk s igaz hittel hisszük, hogy az úr Christus egyszeri érdemes áldozatjáért az Isten mi velünk békességet szerzett s lelkünket, testünket *minden bizonnyal idvezíti*.”⁵⁴⁷ (*Kiemelés – M. A. K.*)

A másik érdekes eleme ennek a vallásosságnak, amely ellentmond a hirdetett tételeknek az, hogy a „szentség”, valakinek „idvezült” volta együtt járt a világi sikerrel, előnyökkel. A keresztény vallásnak pedig pont az ellenkezője az egyik alaptétele: az evilági

⁵⁴⁴ Cserei (1881) i. m. (530. lj.) 148.

⁵⁴⁵ Cserei (1906) i. m. (536. lj.) 501.

⁵⁴⁶ Uo. 486. Lásd még Cserei (1881) i. m. (530. lj.) 149.

⁵⁴⁷ Cserei (1906) i. m. (536. lj.) 463–464.

jólét, siker nem feltétlenül azoknál van jelen, akik kedvesek Istennek. Sőt, bizonyos korokban, mozgalmakban a gazdagsággal, hatalommal bírót kizárták azok sorából, akik üdvözülhetnek. Ezzel gyökeresen ellentétes Csereinek az a gondolata, hogy „Isten minden jóval, bőséggel látja el azokat, kik parancsait híven teljesítik, az Istent tisztelik. Ha azonban Istentől elfordulnak, akkor kiönti rájuk haragjának poharát.”⁵⁴⁸

A vallási elit harmadik képviselője az arisztokrata Bethlen Miklós, aki politikus volt. Míg Cserei hivatalnok volt, Bethlen politikacsináló, és annak eredménye rabsága, amelynek terméke az önéletírása.⁵⁴⁹ A politikus-arisztokrata voltának úgy tűnik, hatása volt vallásosságára és életvitelére. A triászról az ő vallásossága áll a legközelebb a retorikus szinthez, ugyanis, talán műveltsége folytán, igen intenzív érzelmi-gondolati vallásosság jellemezte az önéletírása idejekor (talán életvezetését is), de a korábbi életében sem tetteit, sem gondolatait nem jellemezte az intenzíven átélt vallásosság. Ennek megismerését lehetővé teszi élete folyásának igen alapos ismerete – őszinteségének köszönhetően. Bethlen az erdélyi arisztokrata politikusok mulatozó, vadászgató, erőszakos, parázna életét élte. Ismertek tettei, amelyek cseppet sem összeegyeztethetők az általa vallott vallásos, etikai világnézettel, pajzán kalandjai, vagy amikor egy ki nem adott örökségért emberekkel és lovakkal ment, és erővel vette el a jussát.

Az erdélyi politikai életben való részvétel nem a kegyességet, jámborságot erősítette. E viszonyokat jellemezték a „tündérkert” kifejezéssel, amely nem a szépségre vagy idilli voltára utalt, hanem a megfoghatatlanságra, változékonyságra és tünékenységre, kiszámíthatatlan és kiismerhetetlen voltára. A „tündérkert” viszonyai között a legmegfelelőbb politikusi viselkedés a Machiavelli-féle lett volna, de Bethlen nem ezt követte, ő a politikát hivatásának tartotta:

„A királyok, fejedelmek és minden igazgatásba helyezett személyek becsültetnek azért a székhelyért s méltóságért, amelyben ülnek, amelyből az őket imádó, becsülő nép a maga békeességét, nyugadalmát várja, reméli és hiszi származni, elhitetvén magával azt, hogy azok a méltóságok eszekkel, bölcsességekkel, erejekkel, értékekkel, egyszerűen minden az ő méltóságos hivataljokhoz szükséges kívántató kvalitásokkal elégségesek az békeességének, nyugodalmának megszerzésére, megtartására.”⁵⁵⁰

Ezt tartotta a maga hivatalának is: „én mulatságaim nem mulatták el énvelem a szükségesebb és hasznosabb dolgokat, mint a könyvek olvasása, házi gazdaságom és közönséges tisztem a hivatalomban való eljárást.”⁵⁵¹ Úgy gondolta, hogy hivatását az Istentől kapta, abban Őt szolgálja, és a betöltésére az Isten iránti szeretet vezérli. „Hivatalom [...] gyökere jó, Istenemhez, hazámhoz való szeretet és zelus”;⁵⁵² „az én terhes nagy hivatalomban, amelyekre engemet Felséged méltatlant méltóztatott vala, én az én erőtlenségemben [...] minél hívebben és buz-

⁵⁴⁸ Uo. 547.

⁵⁴⁹ Noha a szövegben nincs rá hivatkozás, a megírásának körülményei és hangulata, szándéka egybeesik a John Milton nem sokkal korábban megjelent *A küzdő Sámson* című írásával.

⁵⁵⁰ Bethlen Miklós: *Önéletírás*. I. kötet. Budapest, Szépirodalmi, 1955a. 117, és lásd még 40.

⁵⁵¹ Uo. 117.

⁵⁵² Uo. 120.

góbban én a te hazádnak és az én hazámnak, nemzetségemnek szolgálni és használni igyekezem vala”.⁵⁵³ Azonban kétséges, hogy ez a szavakban Misztótfalusiéval vagy Baxterével egyező hivatásfelfogás a „tündérkertben” megvalósulhatott-e a politikai cselekvés során. Nem mintha a politikai hivatás, miként a katonai is, nem volna lehetséges. De ehhez üzemszerű politikacsínálás kell, és nem az Oszmán Birodalom és a Habsburg Birodalom közt egyensúlyozó Erdély labilis politikai viszonyai és az ebből következő rejtőzködés, színlelés és hasonlók.

Bethlen eltért a fent említett két önéletírótól abban is, hogy az elfogadott arisztokrata tevékenységek – politikacsínálás, hadviselés, gazdálkodás – mellett intenzíven és sikeresen kereskedett. De ezt a kereskedést sem a folyamatos, üzemszerű haszonszerzés jellemezte, és mindenképpen elütött a Weber által leírt kapitalista ethosztól, inkább a hagyományos haszonszerzés megnyilvánulása volt, amely ez esetben a spekuláción alapul: „Hajlandó voltam a tisztességes kereskedésre is. Bort ősszel mindenkor sokat igyekeztem szerezni [...] korcsmára, ebben soha nem is vesztettem. Búzát is sokszor, mikor olcsó volt, sokat bészedtem [...] ebben sem vesztettem. Sóval is kereskedtem s ebben sem vesztettem, sőt *e hárból nyertem majd minden értékemet*, mert csak a jószágom jövedelme soha ezt a sok költséget végbe nem vitte volna, amelyet énnekem kellett tennem [...] Gonoszakaróim azzal is mocskoltak, hogy kiforr a kalmárvér belőlem [...] inkább akarok kereskedni, mintsem húzni-vonni, ajándékot venni, mint ők, aminthogy nem is vettem, sem harmincadokat, arany, kénese és egyéb affélét árendálni, publicanus lenni, uramot, hazámat akképpen megcsalni [...] Tiltom is a gyermekemtől, soha publicanus, soha számadó szolgálja ne legyen.”⁵⁵⁴ „Ősszel szüret után mindenkor annyira töltöttem borral is a pincémet, hogy asztalom, kocsmám esztendeit meg ne szűküljön; ez volt az én aranybányám nagy részint. Második a búza, melyet is, mikor olcsó volt [...] ezer köblönként is megszorítottam, és noha igyekeztem eladásában *si aliis non melior, saltem minus malus esse, mégis szépen nyertem* rajta.”⁵⁵⁵ (*Kiemelés – M. A. K.*) Azonban Bethlen gazdálkodása abban erősen eltért a kortárs erdélyi urakétól, hogy nem a hatalmi helyzetét használva tett szert jövedelemre: nem a feudális szolgáltatásokból és nem is a rabló- vagy a politikai kapitalizmusból.

Bethlennek a gazdálkodásra irányuló attitűdjét jellemzi, amely a puritán felfogásnak is fontos eleme, a megelégedettség: „nem felfuvalkodtató gazdagsággal, de lopásra kényszerítő szegénységgel sem terheltél, hanem *rendemhez* illendő kenyérrel és ruházattal tartottál meg eddig [...] az én munkám mind megáldád [...] a te házadnak külső javaival ugyan eltöltem”.⁵⁵⁶ Másik fontos jellemző a szorgalom hivatástudattal összefüggő értéke, amely a puritánok alapértéke mind az evilági tevékenységek, mind a vallásosság terén: „soha dolog nélkül nem voltam, *haszontalan beszéddel a melancholizálással* üdöt nem töltöttem, olvastam, írtam, vagy valamit terveztem, számítottam [...] az építés körül

⁵⁵³ Bethlen Miklós: *Önéletírás*. II. kötet. Budapest, Szépirodalmi, 1955b. 159. Lásd még 160, 163.

⁵⁵⁴ Bethlen (1955a) i. m. (550. lj.) 119–120.

⁵⁵⁵ Uo. 237. Az idézet magyar fordítása: „ha másoknál nem is jobbnak, legalább kevésbé rossznak lenni.”

⁵⁵⁶ Bethlen (1955b) i. m. (553. lj.) 157.

sokat [...] magam is dolgoztam [...] soha nem hanyéltem [...] jól aludtam, haszontalan beszéddel még a feleségemmel sem töltöttem az üdöt az ágyban.”⁵⁵⁷ (*Kiemelés – M. A. K.*)

Az eddig elmondottak is igen furcsán hangzanak egy arisztokrata szájából, de nem egy neokálvinistaéból, úgy a józan, mértékletes élet ideálja is, a részegség, a kártya, a tánc, a paráznság elítélése is.⁵⁵⁸ Ugyanez a helyzet a világról alkotott véleményéről is, amely a kálvinista „szentek” szintjén volt – hasonlóan a már idézett Bunyanéhoz. Az élete végéig gazdaságilag, politikailag is sikeres Bethlen a világot idegennek, hazugnak, ellenségesnek, hiábavalónak, csalónak érezte.⁵⁵⁹ Ez a hozzáállás jellemezte a vallásosságát is: „Minél kevesebb emberi íze, szaga, színe van a hitnek, annál igazabb; amelyben tehát a legcsekélyebb, avagy semmi emberi nincs, az a legigazabb. A hit vagy vallás annál igazabb, minél kevesebb emberi íz, szag és szín vagyon rajta, minél inkább elvonod az elmédet vagy magadat a testtől, világtól, annál közelebb mégy a hozzájárulhatatlan világosságban lakozó lélekhez. Nem láthatni az Istent, kivált a testben.”⁵⁶⁰

Ami még meglepőbb egy arisztokratától az az, hogy az egész életét Isten szolgálatába akarja állítani: „alája veti a lelket egész engedelmességgel az Isten hivatalának, akaratjának teljes életében, hogy ne csak a szájával, hanem szívével, engedelmességével, békés-séges türéssel mondja [...] Légyen a te akaratod.”⁵⁶¹ (*Kiemelés – M. A. K.*) „A szívben, vagy a lélekben vagyon a vallás pedig, és annak mind az Istenhez, mind felebarátodhoz követni szokott mutatása akár szóban, akár cselekedetben légyen [...] Ugy kellene, hogy minél tisztább a vallás, az Istentől való értelem, annál tisztább volna az élet is; de bizony nem tudom, az evangélikus és református névvel dicsekedők is mennyire dicsekedhetnek az evangelica reformata étellel.”⁵⁶² Erre eszköz a lelkiismeret, ami „Isten ügynöke az ember szentül való élésére”.⁵⁶³

Úgy tűnhet, hogy betanult a vallásossága és világnézete, de számításba kell venni, hogy írásai bécsi fogsága idején, bukása után készültek, és ez nyilvánvalóan a világ megutálására, az attól való elfordulásra ösztönözhette. Ez segít értelmezni azt, hogy egy sikeres üzletember, amire igen büszke, a gazdagságot hiábavalónak, állhatatlannak, sőt ura veszedelmének tartja, mivel kevélyé, fősvénnyé teszi az embert.⁵⁶⁴ Nem pusztán hipokritaságról van szó. Nem az élete, tettei és kijelentései között fedezhető ellentmondás, hanem a gondolkodásában, vallásosságában is ellentmondások vannak. Ez talán annak a jele, hogy Bethlennél a vallás veszített mindenre kiterjedő, átfogó jellegéből és a „vallásos” élet kezdett elkülönülni az egyéb élettevékenységtől, a mindennapi élettől, jelesen a gazdálkodástól és politizálástól. Beszűkül a vallás hatóköre, és csak bizonyos helyek, helyzetek, időpontok vagy hívószavak váltják ki a vallásos

⁵⁵⁷ Bethlen (1955a) i. m. (550. l.) 134. Lásd még 236.

⁵⁵⁸ Uo. 110, 127, 131, 135, 229.

⁵⁵⁹ Bethlen (1955a) i. m. (550. l.) 32–35, 50, 68, 89, 116, 125.

⁵⁶⁰ Uo. 55.

⁵⁶¹ Uo. 68.

⁵⁶² Uo. 53–54.

⁵⁶³ Uo. 39–40.

⁵⁶⁴ Uo. 49.

reakciót, a mindennapi élet egésze nem. Bethlen vallásossága elmozdulás a *homo religiosus*-tól a retorikus szintre. Vallásossága bukásával növekedett meg, és ebből az állapotból maga is elítéli korábbi életét önvizsgálatot, bűnbánatot tartva. A rendszeres önvizsgálat nem jellemezte az életét a fogságba kerüléséig, és ezt a helyzetet mutatja a rabságában írt imádságos könyve is.⁵⁶⁵ (Lásd 5. függelék.)

Bethlen vallásosságát is jellemezte az üdvbizonyosság és az üdvözülési szorongás hiánya: „Hogy engemet világ fundamentumának felvettetése előtt az úr Jézus Krisztusban ingyen kegyelmedből választál a szent, fegyheterlen és azután az örök életre”;⁵⁶⁶ „tudom bizonyosan, az ő dicsőségét az ő több hívei között az én üdvösségemmel is megkoronázza”.⁵⁶⁷ Mondhatják, ez a bizonyosság természetes következménye a kálvinizmus azon elvének, hogy az elválasztottság jele a bizonyosság, a kételkedés a kegyelem hiányából ered. Azonban elfogadhatóbb, hogy e bizonyosság nem teológiai gondolat, hanem a vallásos érdek folyománya. Ezen érdek alapeleme az üdvözülés elérésének a biztosítása.

A műveltség és vallásosság összekapcsolódását a 17. századi Magyarországon más példák is bizonyítják. Felmerül, hogy pusztán a források keletkezésének és fennmaradásának folyamatai magyarázzák ezt a képet, azaz torzításról van szó. Hiszen önéletírást a műveltek írtak, és az emlékéllítés és megőrzés igénye is a művelteknél és a társadalmi elitnél lehetett nagy. Azonban a nemesi, lelkészi középrétegből is maradtak fenn emlékiratok, naplók, de ezekben a vallásosságnak nincs olyan szerepe, nem olyan hangsúlyosak, mint a fenti szövegekben. Ebből talán még nem következik, hogy a műveltségi elit vallásosabb volt, pontosabban: nem biztos, hogy ott többek voltak intenzíven vallásosak. Ugyanis lehetséges, hogy a szövegekben megnyilvánuló vallásosság, illetve annak hiánya azért függ össze a műveltséggel, mert az iskolában folyó vallási nevelés vagy maga is növelte a vallásosságot, vagy pusztán nyelvi kifejezési formákat adott, amelyek által a vallásos élmény rögzíthetővé vált. Ez utóbbiból az következik, hogy a kevésbé művelteknek nem a vallásossága volt kisebb, hanem a képessége, hogy kifejezze azt. Ezt látszik erősíteni Weber is a *fides implicita* és *fides explicita* megkülönböztetésével: „Egy dogmákban gazdag egyházban mindaz, amit legitimen el lehet várni a dogmák tömege vonatkozásában, a *fides implicita*, azaz egy általános hajlandóság arra, hogy valaki alávesse a saját meggyőződését a vallási tekintélynek [...] a *fides implicita* már nem a dogmák valóságos személyes elfogadása, hanem a próféta vagy egy intézmény tekintélyében való bizalom s felajánkozás kinyilvánítása. Ily módon a hit elveszíti intellektuális jellegét [...] Egy intézményként megszervezett egyházban a gyakorlatban az működik, hogy a *fides explicita* követelményét csak a papokra, prédikátorokra és teológusokra korlátozzák, mindazokra, akik a dogmák terén képzetek. A dogmák terén jól informáltak s képzetek ilyen arisztokráciája minden vallásban létrejön, amelyet egy teológiában rendszereznek.”⁵⁶⁸

A műveltség, iskolázottság és vallásosság összefüggését nem tudjuk eldönteni ezen források alapján, viszont segítséget adhatnak a kortárs beszámolók, történetírók

⁵⁶⁵ Bethlen (1955b) i. m. (553. lj.) 155–233.

⁵⁶⁶ Uo. 155.

⁵⁶⁷ Uo. 180.

⁵⁶⁸ Weber–Roth–Wittich (2013) i. m. (489. lj.) 564.

és egyházlátogatási jegyzőkönyvek. Például I. Rákóczi Györgyről, feleségéről, Lórántffy Zsuzsannáról és második fiukról, Rákóczi Zsigmondról a beszámolók egybehangzóan állítják vallásos voltukat.⁵⁶⁹ Ők voltak a puritán mozgalom támogatói a fejedelemség területén, különösen az anya és a fia. Medgyesi, Tolnai Dali rendre a Rákóczi család birtokain talált menedéket a kálvinista ortodox egyházi hierarchia támadásaival szemben. Mindennap hallgattak prédikációt. I. Rákóczi György tizenháromszor olvasta az Ószövetséget, harminckétszer az Újszövetséget. Mivel a puritanizmus jelesei voltak az udvari papjaik (a fentiekén túl még Pápai Páriz és Keresztúri) elvárható, hogy a puritán eszmék erősen jelen voltak az életükben. Akárcsak Bethlennél, úgy a két Rákóczinál is kitűnik a mértékletes élet a kor arisztokráciájából: „az Isten tisztességéhez való kötelességed tegyen mindennekben istenes, becsületes, idvességes és hasznos, mértékletessé, vigyázóvá és gondviselővé.”⁵⁷⁰ A vallásosság nemcsak az ilyen és ehhez hasonló kijelentésekből – például „Isten dicsőségét [...] akarjuk megtartani s ennyi keserűségünk közt való *életünket* csak arra rendeltük, miképpen *naponként vallásunknak* szolgálhasunk”⁵⁷¹ – derül ki, hanem Isten állandó jelenléte, említése a legprofánabb témájú levelekben is. (*Kiemelés – M. A. K.*)

Feltűnő, hogy mekkora a különbség az általuk írt és kapott levelek vallásos tartalma között, illetve az is, hogy a prédikátorok tanításai, amelyeket a könyveikből ismerünk, milyen pontosan jelentek meg a Rákóczi családban. Valószínűleg, miként a fent részletesebben tárgyalt esetekben, itt is arról van szó, hogy az intenzíven vallásos hívő a tanítások, tételek teljesebb körét teszi magáévá és kevésbé torzítja, értelmezi át azokat. De értelmezés, pontosabban eltérés az eliten belül is van. Például egy igen fontos vonatkozásban, az idő értékes voltát illetően, a puritánok ezt hangsúlyozták. Azonban az említett személyek közül csak a Hollandiában iparoskodó, ottani iparos mentalitást magával hozó Misztótfalusinál hangsúlyos az idő értékes volta. A többiek nemesek és nem iparosok lévén és az erdélyi és nem hollandiai viszonyok közt élván ezt úgy tűnik, kevésbé tartották fontosnak. Az igen bőbeszédű Csereinéél és Bethlennél csak egyszer merül fel, a Rákóczi-levelezésben pedig egyszer sem. Az eltérő életforma más-más elemeket emelt ki a puritán tanításból.

De egy igen fontos elemben egyetértett e vallási elit: ez a hivatás. Ez lehetett iparűzés, tanítás, politizálás, kormányzás is. A hivatás-etika a világi vallásos elitnél mindenképpen jelen volt: „Mi Istennek hála szintén consensusok vagyunk állapotunkkal s előmenetelünkkel, immár a tietekre kell gondot viselnünk, melyben úgy mehetünk mi is elő, ha ti is elsőben az úr Istent szívből félitek s teljes tehetségek szerint az ő igaz isteni tiszteletét s annak valóit oltalmazzatok és terjesztitek, magatokat jó erkölcsben, s embereknek megböcsülésében foglaljátok [...] Plusultra, mellyel *minden rendbeli hivatalba állatott* embereknek az két szó alatt annyi instrukciót ad, kinél soha senki is többet

⁵⁶⁹ Kovács Sándor: Lorántffy Zsuzsanna az eklézsiában. *Protestáns Szemle*, 1901. 341–353.; Kovács Sándor: Lorántffy Zsuzsanna a gyermekei között. *Protestáns Szemle*, 1902. 1–12.; Szilágyi Sándor: *Lorántffy Zsuzsanna*. Pest, 1872.

⁵⁷⁰ Kovács (1901) i. m. (569. lj.) 9.

⁵⁷¹ Uo. 53.

ugyan szóval nem is adhatna: mivel megmutatja, hogy minden hivatalban levő embereknek tovább kell nézni, és tisztinek híven *meg kell felelni*, dicséretesen s *istenesen* pedig, mert *e nélkül akár mint igyekezzék is valamire az ember, de haszontalan és elő nem mehet idvösségessen benne* [...] igazán, tökéletesen szeressed mátkádat és feleségedet, de csak úgy azért, hogy ahhoz való szereteted hazádnak, nemzetednek, kiváltképpen az Istene tisztességeinek szeretetét feljebb ne haladja és ezeknek szolgálatja s ótalma és gondviselése mellől ne csak el ne vonjon, de még akármi kicsinyben is meg ne veszítsen, tunyítson.”⁵⁷² (*Kiemelés – M. A. K.*) I. Rákóczi György e sorai bármelyik puritán prédikátor szájából, sőt akár Baxteréből is elhangozhattak volna. A hivatás, a kötelességteljesítés, ami egyben Isten szolgálata, maga alá gyűrte az emberi viszonyokat, itt a házastársi kapcsolatot. Weber Baxter hasonló, a barátságról szóló kijelentése alapján mondta, hogy a protestáns etika, a puritanizmus racionális, azért is, mivel a személyes emberi viszonyokat megfosztja érzelmi jellegűktől.

Nem állítom, hogy a vallásos elit egybeesett a társadalmi elittel, az arisztokrácia java része bizonyosan nem tartozott ide. Az előbb idézett család rokona Felsővadászi Gróf Rákóczi László a jó példa erre,⁵⁷³ aki az időt vadászgatással, vendégeskedéssel tölti. A naplójában azt sorolja fel, hogy mikor mit ejtett el vagy kit látogatott meg. De a naplóírásra oly jellemző önvizsgálat, a vallásos élmény megjelenése teljesen hiányzik, még az arisztokratától elvárható tevékenységekkel sem foglalkozott. A gazdálkodással is csak annyit törődött, hogy bevasalta a tisztartóitól a jövedelmeit, és a politizálást sem végezte hivatásszerűen. Az országgyűlésen való jelenléte kimerült a vendégeskedésben, vásárlásban, pénzköltésben, a vallásossága pedig Isten bizonyos közhelyekhez kapcsolódó említésében: „Istennek rendeléséből és kegyelmességéből volt gyűrű váltásunk, mellyért az én Istenemnek véghetetlen hálát adok: adja az úr Isten ez jövő esztendő is több jókkal kevesebb bűnnel végezhessek el. Istenünknek, hazánknek, felebarátainknak, jobban szolgálhassunk.”⁵⁷⁴ Jellemző erre, hogy Isten minden családi és egyéb jeles eseménynél (születés, házasodás, újév) megjelenik, de a vallásosságnak nincs semmi egyéb jele.

A rendelkezésemre álló források mindegyikét nehéz besorolni az említett három típusba – intenzíven, retorikusan és formálisan vallásos. Átmenetek itt is léteznek. De úgy tűnik, hogy a vallásosság intenzitása és tartalma – ez esetben a puritán eszmék – együtt jár, és itt sem lehet sem empirikusan, sem elméletileg eldönteni elsőbbségeket vagy okokat.

Például Szirmay Péternél⁵⁷⁵ az intenzív vallásosság és az evilági aszkézis, legalábbis ennek igénye, megtalálható:

„Az utolsó napon várom a feltámadást és lelkemmel megegyesülést az örök életnek elvételeére az ő minden világi jókkal szabadon sáfárkodó jó akarattyaából és kegyelméből nemcsak mindennapi tápláltatásunkra való eledelünket megadta, de sőt sok fáradozásaink után kevés

⁵⁷² Szilágyi (1872) i. m. (569. lj.) 54.

⁵⁷³ *Felsővadászi gróf Rákóczi László naplója*. Budapest, OSZK. Fol. Hung., 1655–1656. 1334.

⁵⁷⁴ Uo.

⁵⁷⁵ *Szirmay Péter végrendelete*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1902. 146–147.

jóságocskákat megszorította [...] Istenfélők, egymást értők becsülők és szeretők legyenek (ti. a fiai) melyeket eképpen *Érteti félelemmel* követvén, ez világi élteknben az emberektől jó hírt, nevet, dicséretet az szent Istennek *mindennemű áldásaival* az élet után pedig az *örök életet várhatják* magokra terjedni.” (Kiemelés – M. A. K.)

Ez utóbbit igazolja, hogy nem akarta temetését „haszontalan pompával és költségvesztegetéssel” megtartani. Ugyanakkor vallásosságára bizonyíték az idézet: az üdvözülésben és a kegyes evilági életvezetésben, vallásos élményben való érdekeltsége.

Ezzel a példával ellentétes Allia Sámuelé, aki hasonlóan vallásosnak mondható, Lórántffy Zsuzsanna és Rákóczi Zsigmond környezetébe tartozott, de mégis így gondolkodott a világról: „én úri nemzet, zászlós úr voltam, engemet becsületesen temessenek, az én komporsómra bársont vonassanak, aranyos zászlót csináltassanak [...] mentül becsületesebben lehet úgy temessetek, az ennyimet ne kiméljétek én tőlem, az lelketekre kötöm.” Nem pusztán a pompa, ami ellentétes a kálvinista eszmékkal, hanem inkább „az ennyimet ne kiméljétek én tőlem” kitétel.⁵⁷⁶ Ez ellentétes azzal a képzzettel, hogy minden Istentől van, és az ember csak sáfára ezeknek a javaknak, és a testi, világi hívságokra költés ezen adományok pazarlása, rossz sáfárlás.

A fenti állítás igazolására még lehet sorolni példákat. Gyulay Ferenc: „Nem számlálom sem tisztességes életemet, hivatalimat, melyekre isten az ő ingyen való kegyelméből felvitt volt [...] tőkéletes, igaz és sokszori szolgálatimat [...] bízván az én istenemre mindazokat. Ti is édes gyermekeim mint istenfélő fiak és lányok, isteneteket féljétek, egymást igazán szeressétek, anyátokat megbecsüljétek, *hogy istennek áldása szálljon reátok.*”⁵⁷⁷ Tiszta János: „minden jó keresztyén embernek ezért elsőben is kell afélől gondolkodnia és idejében magát készíteni (ti. a halálra), jámbor keresztyéni, szent és feddhetetlen életével és csendes, buzgó ájtatos szívvel az ő felségének megadhassa.”⁵⁷⁸ Szaniszló Zsigmond: „Uram ecclesiánknak épületire, lelkem üdvösségire, szent neved dicsőségére leendő, ne tekintsd uram gonosz vétkeimet s annak érdeme szerint ne büntess a szájamra, veszedelmemre ne bocsáss, hanem szokott irgalmasságodból s atyai kegyelmességédből *igazgass s vezérelj, ugy hogy én is szentül dolgaimon örvendezhessek s ecclesiámnak épületire, felebarátimnak hasznokra, szent nevednek dicsőítésére*, lelkemnek üdvességire *élhessem világi rövid életemet* [...] az üdvözítő úr Jézus Christus méltóságos nevében.”⁵⁷⁹ (Kiemelés – M. A. K.)

Míg ezeknél a példáknál kétséges, hogy vallásosságuk valóban kisebb volt-e vagy pusztán az írásbeli kifejezőképességük és -készségük volt-e kisebb, addig a most következő csoport a retorikus színt tipikus képviselője. Így Egri Fodor Sámuelnél, Libercesey

⁵⁷⁶ Allia Sámuel végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1884. 564.

⁵⁷⁷ Gyulay Ferenc végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1881. 138–139.

⁵⁷⁸ Tiszta János végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1891. 688.

⁵⁷⁹ Szaniszló Zsigmond naplója. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1889. 235.

Mihálynál, Béli Pálnál, Páskók Kristófnál, Szakál Ferencnél⁵⁸⁰ – akiről tudni lehet, hogy egyáltalán nem a felebaráti szeretet és kegyességgyakorlás szellemében élt –, Hidvégi Nemes Jánosnál, Váradi Mihálynál. Ezeket az írásokat az jellemzi, hogy a vallás problémái nem merülnek fel, csupán Isten sztereotip emlegetése az élet fordulóinál (temetés, születés, házasság stb.), bizonyos személyeknél jókívánságok formájában („Isten tartsa meg” stb.) és a világi előmenetel, siker kérésekor vagy az azért adott hálaképpen. Ezt a retorikus szintet jellemzi Losonczi Gyürky István családi krónikájának kezdő verse, amely vallásos vers, de semmi sem utal arra, hogy több lenne pusztá retorikánál:

„Ha kívánsz ember csendesen élni
S örök életet Istentől nyerni
Szívvel, lélekkel hidgy az Istenben
Harcolj a világ száz bűne ellen.
A könyörgéstől is meg ne szünjél
Tisztedben hiven mindenkor járj el
Ha ez regulát híven követed
Sok jó gyümölcsöt, hasznót hoz neked
Embereknek dolgát Isten igazgattya
Felőlük mit rendel által nem hághattya
Az kinek mit ígért igazán megadgya
Az ki benne bízik, sok jóval megáldgya.”⁵⁸¹ (Kiemelés – M. A. K.)

Ez a vallásos vers igen profán, és ebből is látszik retorikus jellege. Ugyanis a versíró fő motívuma a „sok jó gyümölcs, haszon, sok jó” megszerzése és bár a világot bűnösnek véli, mégis a versből úgy tetszik, nem pusztán a vallásos élmény, az üdvbizonyosság igénye vezette az íróját, hanem profán evilági igényei is. Természetesen ezt a beállítottságot lehet másként is értelmezni, hiszen a vallások zöme valamilyen világi, nagyon is profán javakat kínált hívőinek. A pragmatikus vallásosság esetében igen nehéz a retorikusan vallásos és a *homo religiosus* közti különbséget megtalálni. Hiszen az sem állítható, hogy a pragmatikus vallásosság feltétlenül ellentétes az etikai vallásossággal.

A retorikus vallásosság jellemző példája két prédikátor, Szilágyi András és Rápóti Papp Mihály esete. Mindkettőnek fennmaradt a naplója és alapvető közös tulajdonságuk az önvizsgálat, lelkiismeretvizsgálat, a vallásos élmény valamilyen formájának – gondolkodás- vagy cselekedetbeli – hiánya, hirdetett, de még nem élt tanítások. Szilágyi például azt írta: „elmémet adtam arra, hogy választanám magamnak a belső prédikátori *hivatalt*”;⁵⁸² „immár csak az volt hátra, hogy jó Istenem valamely *alkalmatos*

⁵⁸⁰ Egri Fodor Sámuel naplója. Budapest, OSZK Quart. Hung. 2991.; Libercsey Mihály naplója. Budapest, OSZK Quart. Hung., 1929; Béli Pál végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társaság, 1889; Páskók Kristóf emlékirata. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társaság, 1890; Szakál Ferenc naplója, Budapest, OSZK, Quart. Hung. 1144.

⁵⁸¹ Losonczi Gyürky István családi krónikája. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társaság, 1903.

⁵⁸² Szilágyi András naplója. OSZK Oct. H. 679. 12.

Ecclesiába való *hivatallal* tiszteljen, amely mindgyárt csakhamar meg is tön.”⁵⁸³ (*Kiemelés – M. A. K.*)

A hivatalviselés azonban csak retorikus volt. Nem Isten dicsősége szolgálatának, kötelességteljesítésnek tekintette, hanem pusztán kenyérkereseti forrásnak. Célja a világban való mind jobb boldogulás és nem a szolgálat: „a szegénységtől igen megszorongatván mentem a Mezővásárhelyi schola mesterségre, mellyetis igen megbántam, mivel hogy felölle való *reménységemnek meg nem felelt*”; „A Krasznaiakhoz a prédikálás közben beköszönék, de igen nagy szomorúan és immel, ámmal, majd esztendeig is alig látták volna közöttük jó kedvemet.”⁵⁸⁴ Azért nem volt jó kedve Krasznán, mivel előbb egy nemes családnál volt házi prédikátor, azonban egy félreértés miatt ment ebbe a szegény faluba, és a hozzáállására jellemzőek ezek a sorok: „Mit tegyek nem tudom. Itt az gyönyörű szép nép között való lakás ugyan magához vonson, amott a tudattalan és bárdolatlan paraszt emberek irgalmatlansága erősen ijjeszt.” A hivatásvégzés vallási-etikai hátterének hiányát jelzi, hogy a napló az ígért, megkapott és elmaradt jövedelmeivel foglalkozik. A hivatal pusztá jövedelemforrás. Ezek alapján kell retorikusnak minősíteni a kijelentéseit: „mást rendelt volt őfelsége (Isten) énfelelem, együgyű *szolgája* felől”; „Sok gonddal, fáradságos munkával és *szolgálattal* élek”; „Megélek jó Istenem kegyelmességéből kedves édes feleségemmel [...] legyen ez én Istenem továbbra is a te jó kedved mirajtunk, etess bennünket szerencsésen, a *te dicsőségedre*, egymás közt való örömeinkre sok jámbor szolgálattokra. *Tebenned bízom Uram*. Uram, ne szégyenüllyek meg soká.”⁵⁸⁵ (*Kiemelés – M. A. K.*)

Ezeket a vallásos megnyilvánulásokat a napló nem hitelesíti, hiszen az önvizsgálatot, lelkiismeretvizsgálatot elvárhatjuk egy korabeli kálvinista vallásos embertől, ám ehelyett a kölcsönök, a kiadások feljegyzését találjuk. Gondja nem az üdvössége, a jó lelkiismeret volt, hanem a drága, szép ruhák: a szép rókával bélelt, rókával körülperemzett mente, ezüst kapesos angolposztó-dolmán, aranyos fűző, aranyos bársonyváll stb. Nem az mond ellent a vallásosságnak, hogy ilyen ruhákat vett a prédikátor, hiszen a neokálvinizmus gondolata az, hogy a világ dolgai nem magukban jók vagy rosszak, hanem ahogyan használják őket. A feltűnő az ezekkel a ruhákkal való foglalkozás és ezzel szemben a vallásos élmény hiánya.

Rápóti Papp példája még az előzőnél is meggyőzőbb, feljegyzéseiből ugyanis teljesen hiányzik a vallásos élmény. Sem ilyen cselekedetnek, sem ilyen gondolatnak nincs nyoma. Még retorikus szinten sem, és ez egy szakértőtől igen furcsa. Rápóti Papp feljegyzései a különböző községekbe való elhívásának körülményeit, megállapodott fizetségeit tartalmazzák. A valláshoz, szentséghez való hozzáállását mutatja, hogy télen a temető karóival fűtött.

E két személyes írás alapján ki lehet jelenteni, hogy a vallási elit, a szakértők nem jelentettek feltétlenül vallásos elitet. Jó részük csak retorikusan volt vallásos, jóval alatta maradva némely világi hívő vallásosságának. Ezt pedig megerősítik Miskolczi Csulyak

⁵⁸³ Uo. 36.

⁵⁸⁴ Uo.

⁵⁸⁵ Uo. 39–46. passim.

István zempléni esperes egyházlátogatási jegyzőkönyveiben a prédikátorok viselkedéséről található feljegyzések. Az „adatfelvétel” módszere igen egyszerű volt: megkérdezték a híveket a prédikátorról és a prédikátort a hívekről. Az iskolamesterek iszákossága közhely volt, igen gyakori volt azonban a prédikátorok iszákossága is. Tipikusak az erre utaló feljegyzések:

„Bort iszik s szereti a bort”; „Néha borosan áll a kathedrában, inkább akarják, hogy olyan állapotja levén, inkább ne is prédikáljon, hogy nem cum scandalo prédikáljon”⁵⁸⁶; „Mind a karcsai, mind az karádi prédikátorok részeként levén, az asztal áldáskor az miatyánkot vétéken mondogta el az pásztor [...] az karádi pásztor egész éjjel ivott”⁵⁸⁷; „a pásztor gyakorta az délelőtti prédikációt elmulasztja [...] annyi bort iszik”.⁵⁸⁸ Volt olyan prédikátor, aki „részegen állott fel az prédikáló székben délelőtti”.⁵⁸⁹

De egyéb bűneik is voltak. Nem ritka a verekedős, agresszív prédikátor:

„A pásztor [...] az botot neki húzta, az hegyes tört is neki fogta [...] Az bibliát is hozzáfogta és a fejéhez akarta verni [...] Az áldomást minek utána az parochiában megitták, onnan az bíró házához mentenek és napköltig ittak, sípoltatták magokat [...] Pesti Mátyásnak azt mondta részegségében, hogy avagy ő adja neki az feleségét, avagy a pásztor adja annak [...] kimenvén a farsangosok, egyiket az bibliával úgy sújtotta agyban, hogy leesett az földre”⁵⁹⁰; „A pásztor tavaly karácsonykor verekedett. Catechismus non docuit.”⁵⁹¹ (Kiemelés – M. A. K.)

Nem pusztán a felebaráti szeretet gyakorlásának hiányát jelzik ezek a verekedős lelkészek, hanem a paráznaságot, a mulatozást és a Szentírás, illetve a szent időpont, mint például a karácsony tiszteletben nem tartását. Ez utóbbi különösen feltűnő, mivel a szentség és a köré épülő kultusz a szakemberek létének alapja. A szentség nem tisztelete, megsértése a vallásosság igen alacsony fokát jelenti, hiszen a vallás lényege a szentség és a vallásosság, a szentség világával való érintkezés, az ebből fakadó élmény. Ugyanerre lehet következtetni annál a prédikátornál, aki a „maga tehenét az cinteremben rekeszti, mely illetlen dolog”.⁵⁹² Ez nem ritka eset. A cinterem jelentése kettős volt ebben a korban: jelenti a temetőt és a templom előcsarnokát. Bármelyik értelemben is használja Miskolczi Csulyak, az biztos, hogy nagyfokú profánságot árul el az ilyen viselkedés.

A prédikátorok életének elvilágiasodásáról tanúskodik az is, hogy élve nemesi jogokkal gyakran találkozunk kocsmatartó prédikátorral: „a prédikátor [...] Mihály uram

⁵⁸⁶ Miskolczi Csulyak István zempléni ref. esperes (1625–1645) egyházlátogatási jegyzőkönyvei. I–III. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1906. 295.

⁵⁸⁷ Uo. 297.

⁵⁸⁸ Uo. 300.

⁵⁸⁹ Uo. 308.

⁵⁹⁰ Uo. 280.

⁵⁹¹ Uo. 80, 289.

⁵⁹² Uo. 61, 403.

nyereségre veszen bort és az feleségével árultatja ki”; „bort hozott és háznál árultatta ki”; „Bort árultatott, de az ő kegyelme iczéje kisebb volt mind a falu mind az urak itczéjénél.”⁵⁹³ A kálvinizmus, különösen a szigorú puritanizmus pedig elítélte a kocsmát, hát még a hamis, rossz mérték használatát, amit hagyományosan elítélt a kereszténység mint lopást.

A prédikátorok jó része a hivatását sem teljesítette, nem gyakorolta:

„Hetedszaka nem tött prédikációt, hanem csak kétszer vagy háromszor esztendőben”; „Hetedszaka néha-néha nem prédikál, hanem a *szőlőjéhez megyen*. A könyörgést is elmulatja. Catechesis non docet, és azt mondja a pásztor, hogy *erre a fizetésre ő nem tanítja* az leányokat”⁵⁹⁴; „Catechism rarissime docet.”⁵⁹⁵ „Négy esztendeig talán háromszor alig prédikált. Ez időn könyörgést nem tett közönségesen.”⁵⁹⁶ „Petrahóra hitták tanácsbeli embernek teste fölött prédikállani, de el nem ment, causálván egészségtelenségét [...] de a vendége miatt nem compareálhatott”⁵⁹⁷; „Vasárnap ebéden addig ivott feleségével, hogy boros volta miatt osztán nem prédikállhatott. Aratástól fogva az leányokat katechizmusra nem tanította... nem prédikál, hanem csak könyörgést téssen”⁵⁹⁸; „borosan áll a kathedrában, inkább akarják, hogy olyan állapotja lévén inkább ne is prédikáljon hogy nem cum scandalo prédikáljon.”⁵⁹⁹ „Részegen megyen fel a prédikáló székben.”⁶⁰⁰ (*Kiemelés – M. A. K.*) Azt nem állítom, hogy a kor prédikátorai mind ilyenek voltak, retorikusan vagy pusztán formálisan vallásosak, de a jegyzőkönyvek alapján a zempléniek döntő része igen.

A formális hívők

A vallásosság harmadik típusa, szintje a formális. Az ide tartozók is bizonyosan válásosként határoznák meg magukat, azonban a vallásosságuk csak addig terjedt, hogy az elvárt viselkedéseknek eleget tettek, az élet bizonyos eseményeinél az egyházhoz fordultak, mivel ezen események (születés, halál stb.) kezelésére az egyháznak voltak eljárásai és a legfontosabb, hogy ezek a viselkedések hagyományosan elvártak voltak. Feltételezhető, hogy ily módon volt vallásos a 17. századi magyar kálvinisták zöme, és gyanítom, a többi felekezetenél sem volt ez másképpen. Valószínűleg rendenként más-más a kép, de a falun élő jobbágyok lényegében ide sorolhatók. Erre egyrészt következtetni lehet a személyes dokumentumokból, másrészt a külső megfigyelésből, Miskolczi Csulyak jegyzőkönyveiből.

⁵⁹³ Uo. 57

⁵⁹⁴ Uo. 84.

⁵⁹⁵ Uo. 275.

⁵⁹⁶ Uo. 93.

⁵⁹⁷ Uo. 293.

⁵⁹⁸ Uo. 378.

⁵⁹⁹ Uo. 295.

⁶⁰⁰ Uo. 308.

A személyes források jelentős részében nincs nyoma a vallásosságnak. Olyan dokumentumokról van szó, amelyekről elvárható, hogy tükröződjék bennük a vallásosság, a kegyes élet,⁶⁰¹ ugyanis ezeknek a forrásoknak a termelői lelkészek és nemesek. De ebből a hiányból még nem következtethetnénk a vallás formális jellegére, mivel azok ilyen típusú dokumentumaiban sincs nyoma a vallásosságnak, akikről tudjuk, hogy igen intenzíven voltak vallásosak.⁶⁰² Miskolczi Csulyak jegyzőkönyvei a használhatóbbak ebből a szempontból. Zemplén megye falvainak és Sárospatak lakóinak vallásosságát minősítik benne a prédikátorok, és ezek alapján pár állítás biztosan megfogalmazható.

Az egyházlátogatás rendszerét a református egyház a katolikustól vette át Magyarországon. Az egyházlátogatásra csak egy hierarchikus egyházban van lehetőség, ott, ahol az egyes gyülekezetek nem teljesen függetlenek, hanem valamilyen gyülekezetek felett álló szerv vagy személy ellenőrzi azokat. A magyarországi reformátusok is egyházmegyékké szerveződtek, a gyülekezeteknek és a lelkészeknek a püspök és esperesei voltak az előjárói. Ez a hierarchia tette lehetővé az egyházlátogatás intézményét, mivel a püspök és az esperes ellenőrizhette a gyülekezet és a lelkész vallásosságát. A lelkészek e függő helyzetével pont a hazai puritán mozgalom idején gyakran éltek a püspökök és az esperesek, akár ortodoxok, akár puritánok viselték ezeket a hivatalokat. Az egyházlátogatást a püspök vagy esperes végezte az alárendelt gyülekezetekben többé-kevésbé rendszeresen. A vizitáló a prédikátortól és a gyülekezet tagjaitól próbálta megtudni a gyülekezet helyzetét. Bejárta a templomot, iskolát, temetőt, és rögzítette a hibákat, a tennivalókat. Ezentúl azonban főleg a gyülekezet hitbeli, erkölcsi állapota érdekelte. A prédikátort megkérdezte a gyülekezet viselkedéséről, a gyülekezet tagjait pedig a prédikátoréről. Igen ritka volt az a gyülekezet, ahol egyik félnek sem volt semmi kifogása a másikkal szemben. Ha más nem, hát a „szitkosok és iszákosok felettébb vannak” megállapítás szerepel. Ennél a meghallgatásnál a gyülekezet és a prédikátor közti feszültség felszínre kerülhetett. E feszültség nem lehetett túl éles, hiszen prédikátorhiány volt, ugyanakkor a „papmarasztalás” intézménye lehetővé tette a gyülekezet számára, hogy a neki valamiért nem kedves prédikátortól megszabaduljon. A prédikátorok is szívesen továbbálltak, hiszen a legtöbb gyülekezet szegény volt, és tartozott a prédikátor járandóságával. Így a gyülekezet és prédikátora együttlakása nem volt kényszerű, tehát túl nagy feszültségek nem gyűlhetek fel, hiszen könnyű volt a válás. Ha elolvassuk

⁶⁰¹ *Rozsnyai Dávid naplója*. Mon. Hung. Script. VIII. köt. 1867; *Czegei Vass György naplója*. Mon. Hung. Hist. Script. 35. 1896; *Csernátori Nándor naplója*. OSZK Quart. Hung. 2764.; *Szaniszló Zsigmond naplója*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1889. *Tholdi Pál végrendelete*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1902; *Szirmay István végrendelete*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1902; *Kerechényi András végrendelete*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1882; *Rhédey Ferenc végrendelete*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1884; *Baranyai Bogády András végrendelete*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1890; *Tholdalaghy Jánosné végrendelete*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1890; *Berényi György naplója*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1885; *Pataki István naplója*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1887; *Sándor Gy. végrendelete*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1884; *Pethi Farkasné végrendelete*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1878.

⁶⁰² *Rákóczi Zsigmond végrendelete*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1884.; *Gróf Pekry Lőrinczné (Petróczi Kata Szidónia)*. Magyar Történelmi Társ., Budapest, MTA, 1895.

a korabeli prédikátorok önéletírását, naplóját, kiderül, hogy sokszor alig egy-két évet töltöttek egy-egy gyülekezetben.

A gyülekezet és prédikátora e viszonya alapján úgy vélem, a korszak vizitációs jegyzőkönyveiben leírtak hitelesek. Nincs különösebb okunk feltételezni, hogy egyik fél is feleslegesen vádolta volna a másikat.

A templomba járás, prédikációhallgatás ritka volt. Hétköznapi, de vasárnap is alig jártak templomba az emberek. Sőt, egy igen jelentős hányad szinte sohasem: „Vasárnap délest és hetedszaka ritkán mennek az férfiak az asszony állatoktól elválva az templomban”; „Vasárnap reggel elnegligálják az conciót, ebéd után annál inkább”;⁶⁰³ „Prédikálna, azt mondja a pásztor, de nincsen auditora [...] Sőt két Nagypénteken nem prédikálhatott, mert nem voltak kinek.”⁶⁰⁴ „Tunyák hetedszaka az templomban való járásban.”⁶⁰⁵ (*Kiemelés – M. A. K.*)

Az úrvacsora bármennyire is fontos szerepet kapott a reformáció vitáiban, a magyar kálvinisták zömét nem izgatta, sem az elmulasztásának evilági vagy túlvilági következményei. „Kevesen járnak communiora.”⁶⁰⁶ Vannak, akik úrvacsorával sosem élnek.⁶⁰⁷ A jegyzőkönyvek tanúsága szerint a nemesek – a helyi elit – élen járt ebben.⁶⁰⁸ Szintén a jegyzőkönyvek tanúsága szerint ebben nagy szerepe lehetett a reformációban elterjedt jeremiáda stílusú prédikációknak. A prédikátorok kétféle hibát követhettek el: vagy komolyan vették a hivatásukat és nevelni igyekeztek a híveket, intették őket, vagy elkerülték a konfliktusokat, és úgy éltek, mint a környezetük: adtak, vettek, gazdálkodtak, ettek-ittak.

A hívek „az vétkenek mefedéséért zúgolódní szoktak [...] Egy leány [...] az lelket elmondotta, melyért senki meg nem büntette. Az pásztor kipredikálta, az anyja apásztorra jött.”;⁶⁰⁹ „Juhász Imre szemben szökött az prédikátorral kijöven az templomból, hogy feddette volna az vétkét.”⁶¹⁰ De még feltűnőbb Tolnai Dali esete a sárospataki diákokkal. Tolnai Dalit a fejedelmi kegy nevezte ki Sárospatakra tanárnak, ám a prédikátornak készülő diákjai elutasították a puritán szigorát: „A deákok azt mondják, szamaraknak mond bennünket [...] prédikációjában ördöglelkűeknek, könyörgésben... fattyaknak nevezi őket, oktalan állatoknak [...] Tolnai János szava [...] Három esztendő alatt ez ideig az ebet, az disznót taníthattam volna valami pietasra [...] Sokszor az egész coe-tust az szent communóra kényszeríti... Ha ki nem communicált, prédikációjában ördög

⁶⁰³ Miskolczi Csulyak István *zempléni ref. esperes (1625–1645) egyházlátogatási jegyzőkönyvei*. I–III. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1906. 50.

⁶⁰⁴ Uo. 93.

⁶⁰⁵ Uo. 79. „Resten járnak templomba” Uo. 81, 87. És a templombajárást elmulasztják a vásárok kedvéért. Uo. 89, 91, sőt a vasárnapi istentisztelet van, ahol azért marad el, mert a prédikátor is a sokadalomba megy. Uo. 285.

⁶⁰⁶ Uo. 52, 69, 276–278, 291.

⁶⁰⁷ Uo. 57, 281.

⁶⁰⁸ Uo. 62, 267, 308, 376.

⁶⁰⁹ Uo. 58, 60.

⁶¹⁰ Uo. 311.

fiainak kiáltotta, kárhozatra, pokolra hányta érette [...] Megengesztelhetetlen haraggal viseli magát az iskolában Tolna János mind tanításban, mind egyéb cselekedeteiben.”⁶¹¹

De igen ártottak a prédikátori hivatal tekintélyének a prédikátorok viselt dolgai is: „Az elment pástort vádolják, hogy mind a szobában, múzeumban és pítvarban való székeket elpusztította”; „Botránkoztató személy volt, sógorát meg akarta ölni és az ablakon szaladott el.”⁶¹²

A korábban elmondottak is a prédikátorok igen világias, kicsit sem karizmatikus életét bizonyítják. A zempléni kálvinista prédikátorok esetei nem erősítik meg a papságról a vallásszociológiában alkotott képet, amely szerint „az istenséggel levő mély, bensőséges kapcsolat a papi létezés és tevékenység alapja. Ezt a kapcsolatot folyamatosnak és rendszeresnek szánják. A numennal való közvetlen kapcsolat az összekötő kapocs a pap és az eddig tárgyalt vallási vezetők többi típusa közt. Habár kevésbé eredeti, spontán és intenzív, mint a vallásalapítóké és prófétáké, mégis a pap személyes vallásos élménye garantálja a küldetésére való alkalmasságát. A pap „közvetít az Isten s az ember közt”.⁶¹³ E kép szerint a pap „biztosítja az istentisztelet formalizált cselekedeteinek helyes végrehajtását. A pap a hagyományok védője és a szent tudás és a meditáció és prédikálás technikáinak birtokosa. Az őre a szent törvénynek, amely megfelel a kozmikus morálnak és rituális rendnek, amitől a világ, a közösség és az egyén függ. E törvény értelmezőjeként a pap működhet bíróként, ügyintézőként, tanárként és tudósként megfogalmazva a cselekvés standardjait és szabályait, kényszerítve a végrehajtásukat.”⁶¹⁴ Azonban a beszámolók nem erősítik ezt az erősen idealizált képet.

Joachim Wach idézett véleménye igen messze áll a korabeli valóságtól: „Az prédikátorok mikor elsőben közinkben jönnek, nagy szelíden viselik magokat, de azután elhiszik magokat.”; „Ha mi nem tetszik a prédikátor dolgában az tolcsvaiaknak, sereggel mennek házára és sok kemény beszédekkel fojtogatják.”⁶¹⁵; „Hallottak olyan szót is, hogy ha prédikációt nem hallunk is, ugyan *üdvözülünk* a felől. *Ha egy bokrot megrugunk, mindjárt találunk prédikátort.*”⁶¹⁶ (*Kiemelés – M. A. K.*)

A papság fenti felfogása két dolgot előfeltételez. Egyrészt a papság és a hívek közti teljes harmóniát, doxikus rendet, másrészt azt, hogy a hívek túlnyomó része valóban vallásos, *homo religiosus*. Az pedig nyilvánvaló az eddigiekből, hogy a 17. századi Magyarországon ilyesmiről szó sem volt. Mindenképpen korlátozni kell azon elméleteket, amelyek az egyház integráló, a szakértő testület normaadó és végrehajtó funkcióiról szólnak.

A hívek vallásosságának formális jellegét jelzi az istentisztelethez, prédikációhoz és magához a templomhoz, temetőhöz való viszonyuk. Nem pusztán nem jártak

⁶¹¹ Uo. 393–394.

⁶¹² Uo. 77.

⁶¹³ Wach (1944) i. m. (496. lj.) 360.

⁶¹⁴ Uo. 365.

⁶¹⁵ *Miskolczi Csulyak István zempléni ref. esperes (1625–1645) egyházlátogatási jegyzőkönyvei. I–III.* Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1906. 267.

⁶¹⁶ Uo. 281.

templomba, hanem az oda elmenők kegyessége is igen kérdéses: „az concio után mintha ostorral üznék ki az auditorokat, úgy mennek ki”;⁶¹⁷ „A mester a filialisokban azért énekel röviden, mert végben nem vihetné az concionálást ha hosszan énekelnének.”⁶¹⁸ Az istentiszteletet sem az elvárt szellem, a vallásos élmény jellemezte, sokkal inkább a hagyományos előírásoknak való megfelelés, ti. az, hogy jelen kell lenni. A hívők a vallásilag értékelt, megszentelt időket – vasárnap, ünnepek, istentisztelet – profanizálták. Ugyanez a helyzet a templommal mint szent hellyel. Majer András és felesége esete tanulságos. A férj a templomban okádott, a feleség pedig a templom oldalában végezte el a dolgát.⁶¹⁹ Nem is tettük jelzi a templom megszentelt hely jellegének elkopását, hanem az, hogy a tettükért kapott feddést nem fogadták el, maguk nem tartották bűnnek a cselekedetüket. Tudjuk, nagy a különbség a normasértés két esete között. Az egyik normasértő elismeri a normát, de nem tartja be, a másik nem ismeri el a normát sem. Itt és a többi prédikátorral szembeszegülő esetében is erről van szó. A templom szent hely voltát kérdőjelezi meg az a tény, hogy valószínűleg a környék legbiztonságosabb helye lévén, raktárul szolgált: „Az templom szuszékkal és portékával dugva, az Darholcz Ferencz Uram majorában prédikálnak”;⁶²⁰ „Az templomot terhes háznak tartják: meghagytam, hogy kitisztítsák avagy az pásztor udvarán csináljanak házat, és az mit mostan oltalomnak okáért az templomban tartanak, abban a házban tartsák.”⁶²¹ A templom devalválódása együtt jár a temetőével. Azon kívül, hogy nem egy prédikátor „odajaratja” az állatait, a falvak zömében nincsen vagy rossz a kerítés, és így a falu állatai bejárnak oda legelni.

A templommal kapcsolatos ilyen gyakorlat nem kapcsolható össze azzal a vallásos elitnél megtalálható puritán eszmével, hogy az „Uré mindenütt a Föld, *egyik sem szentebb a másiknál*, bizony nem nyersz inkább kegyelmet a Capitoliumi magas hegyen, mint a Hargitta havasán. Hagyj békét afféle gyermeki bolondságnak, akárhol estél térdre, könyörögj szívből igaz hittel Istenednek.”⁶²² (*Kiemelés – M. A. K.*) Az a puritán gondolat, hogy a dolgok nem önmagukban jók vagy rosszak, szentek vagy profánok, hanem aszerint ami végre és ahogyan használják őket – „mind jó az, a mit Isten teremtett s ha avval, ama a végre s oly módon akarsz élni, a mint Isten rendelte s parancsolat, szabados és jó dolog, ha azontul még vétkezel, az Isten szép áldásaival gonoszul visszaélvén, akármi jó dolog legyen magában akármi is rossz consequentiát hoznak”⁶²³ – nem a templom deszakralizálásához vezet elvileg, hanem a családi és egyéb közösségi istentisztelethez, a templomon kívüli terület, élet megszenteléséhez. A templom különlegességét annyiban akarták megszüntetni a puritánok, hogy azon kívül is lehetséges és kell is Isten imádása, dicsőítése, szolgálata. A magyar példák azonban nem e puritán gondolatnak az életbe

⁶¹⁷ Uo. 58.

⁶¹⁸ Uo. 287.

⁶¹⁹ Uo. 93.

⁶²⁰ Uo. 283.

⁶²¹ Uo. 302.

⁶²² Cserei (1906) i. m. (536. lj.) 465.

⁶²³ Uo. 536.

való átültetését jelentik, hanem a vallásosság igen alacsony fokát, a templom szent jellegének teljes irrelevanciáját.

A vallásos elit vallásosságának tartalmáról már volt szó. Most a többség vallásosságának tartalmára vagyok kíváncsi. Azonban a források szűkössége és a vallásosságuk alacsonyabb foka miatt is nehéz megállapítani a tartalmi elemeket. De az biztos, hogy az evilági aszkézisnek, a kegyes, józan, mértékletes életnek nincs nyoma sem a retorikusan, sem a formálisan vallásosaknál. Ez logikus, hiszen e tartalmi elemek az intenzitással járnak karöltve. A hivatásetikának viszont találni nyomát. A *hivatal* korabeli megfelelője a *hivatal* volt. Ez a kifejezés jelentette a mai értelmét, magistratus, officium, az elhívást az általánosabb vallási értelemben (mindenkit elhívott Jézus Krisztus a megtérésre), és végül a feladat, funkció, kötelesség, foglalkozás értelmében. A hivatal eszméje elterjedt a korabeli forrásokban, használják teljesen profán kontextusban és erősen vallásosban is. A hivatás eszméjét, magát a fogalmat nem a puritanizmus hozta Magyarországra, már előbb ismert, elterjedt volt. Nem tudni, hogy a kálvinizmus volt-e ezen eszme elterjesztője.

A magyar kálvinista vallásosság fontos jellemzője, hogy sok elemet megőrzött a katolicizmusból. Most nem az egyházszervezetben, a rítusban, kultuszban megőrzött elemekre gondolok, amelyek Angliában és Magyarországon kiváltották a puritán mozgalmat. Valószínűleg Cserei nem volt különöc a *Vulgata* olvasásával, és más protestánsok is megtették azt. Nem katolikus-protestáns kiegyenlítődésről van szó, mint napjainkban, hanem arról, hogy az elkülönülés, az éles hitviták ellenére sok fontos elem megmaradt a katolicizmusból a kálvinista vallásosságban. Például bármennyire is állítják a kálvinista teológiát racionálisnak, a katolicizmusból a mágia megőrződött benne: „Molnár János kérte kétszer is, hogy kilencz esztendőtl fogva s indő gyermekeiért könyörgést tegyen (a prédikátor), de nem könyörgött. Száraz időt, esős időt, hogy Isten adjon, nem kéri.”⁶²⁴

Ne gondoljuk, hogy az ilyen mágia, az Úr befolyásolása csak a „népi” vallásosságra volt jellemző! A társadalmi hierarchiában jóval feljebb elhelyezkedő Béldi Pálnál is megtalálható ez a mágikus elem. Enyedre és más iskolákra hagyott pénzt azzal a kikötéssel, hogy Enyeden a Béldi családért minden este és reggel imádkozzanak a tanulók, és a többi iskolában is a Béldi család megmaradásáért könyörögjenek.⁶²⁵ Béldiről tudjuk, hogy Apafi idején a hatalmi elit tagja volt, így feltételezhető, hogy a mágikus elemek a társadalom csúcsán lévők vallásosságában is jelen voltak.

Béldi Pál esete példa arra is, hogy a *sola fide* elve milyen csonkán élt a hívők közt. A kálvinizmus szerint a jócselekedetek nem képesek segíteni az üdvözülést, de szükségesek a bizonyáshoz. Ezekből a jelekből is tudhatja meg a hívő, hogy elválasztatott. Azonban ez a gondolat a gyakorlatban azt jelentette, hogy a hívők hittek a jó cselekedetek érdem voltában. Abban, hogy a jó cselekedetek segítik az üdvözülést: „kegyes életű, s igaz magyar hazáját hűségben szerető, mostani kegyelmes fejedelem, mit fáradott légyen, s mit nem, Nemes Erdély országért, illendő megértened; hogy így te is azt mondhassad. Méltó,

⁶²⁴ Miskolczi Csulyak István zemléni ref. esperes (1625–1645) egyházlátogatási jegyzőkönyvei. I–III. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társaság, 1906. 285.

⁶²⁵ Béldi Pál végrendelete. (1899) i. m. (580. l.)

hogy isten vele jót cselekedjék, mert szerette a mi nemzetünket”; „Mindenre hasznos: midőn minden járása, kelése, szavai, tselekedetei embernek Istenesek az mindent jóvá s helyessé téssen, s minden áldást hoz magával. Jutalma van az életben.”⁶²⁶

A kép természetesen nem ilyen egyértelmű, mert legalább ennyi példa van arra, hogy a predesztináció, a jó cselekedetek kizárása is valóban élt a hívők közt.⁶²⁷ Hasonló a kép abban a kérdésben, hogy az Úr még életükben megjutalmazza-e az elválasztottakat. A puritán vallásos irodalom sem egyértelmű ebben, és hasonló a hívők vallásossága is. A fenti Petrőczy Kata Szidónia-idézet is utal erre. Hasonlóképpen ír Lórántffy Zsuzsanna is: „Büntetés a szegénység.”⁶²⁸ Rhédey Ferenc, bihari főispán, váradi kapitány: „Intem az én gyermekeimet, hogy mind éltig az ő fiui alázatos és engedelmes szolgálatját megmutassa az ő szerelmes anyjához és soha semmiben az ő teljes életében ellene ne igyekezzék vétetni, sőt mindenkben kedvét keresse és szolgáljon az ő édesanyjának, az isten is így áldja meg sok jókkal, ha azt fogja követni, és ez világon hosszú életilvé teszi a szent úristen.” (Kiemelés – M. A. K.) Egri Fodor Sámuel: „Akit az Úr kedvel, ellenfele is annak jó akarója lesz. Lásd mindezekből Istennek a Fejedelmen nem kicsiny gondviselését. Ma is penig az Isten hozzávaló szeretetinek nagyságát”; Losonci Gyürky: „Ha ez regulát követed, sok jó gyümölcsöt, hasznót hoz neked.”⁶²⁹

Misztótfalusi, Cserei és Bethlen kapcsán már említettem az üdvbizonyosságot, ezt minden igaz hívőtől elvárta a kálvinizmus. A kegyelem hiánya biztos jelének tartották a kételkedést. Az Újszövetség is számtalan helyen tartalmazza ezt.⁶³⁰ Ennek megfelelően sok hívőnél találkozunk a bizonyossággal: „*minthogy ritka példájú szép keresztény készüllettel, áhitatos szép imádságokkal és minden irtózás nélkül való szép bátorságos készséggel múlt ki, kétségkivill lelkében meg is boldogítatott.*”⁶³¹ „nem tudom mely órában az úristen az én lelkemet kiszólítja az árnyékvilágból az örök dicsőségre.”⁶³² Továbbá e források mindegyikében az elhunytakról úgy emlékeznek meg, mint idvezültről, istenben idvezültről.

Ez a szemlélet azt jelenti, hogy nemcsak a maguk üdvösségében voltak bizonyosak a hívők, hanem a másokéban is. Az ilyesfajta állandó jelzöt nem nevezhetjük közhelynek abban a korban, amikor az üdvösség, ha máskor nem is, a halálkor az emberek számára fontos volt. A többség az élete folyása során nem volt érdekelve az üdvösségben, nem lévén *homo religiosus*. De a maga vagy más halálakor fontossá vált számára ez a probléma. És bár a tanítás szerint „szoros a kapu, keskeny az út”, azaz kevesen üdvözülnek,

⁶²⁶ Petrőczy Kata Szidónia: *A kereszt nehéz terhe alatt elbágyadt szíveket élesztő jó illatú XII lilium*. Kolozsvár, 1705. 1.

⁶²⁷ *Csató Zsófi végrendelete*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társulat, [1664] 1884; *Szirmay Péter végrendelete*. (1902) i. m. (575. l.); *Libersegy Mihály naplója* (1929) i. m. (580. l.); Lórántffy Zsuzsanna: *Mózes és a próféták*. Gyulafehérvár, 1641. 101.

⁶²⁸ Lórántffy (1641) i. m. (627. l.) 105.

⁶²⁹ *Egri Fodor Sámuel naplója*. (é. n.) i. m. (580. l.); *Losonci Gyürky István családi krónikája*. (1903) i. m. (581. l.)

⁶³⁰ János 14, 17, Róm 8:15–6, 1Kor 2–12, Eph 1, 13, 1János 5, 13, 10, 11.

⁶³¹ *Váradi Mihály naplója*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társulat, 1904.

⁶³² *Rhédey Eszter végrendelete*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társulat, 1904.

mégis a kor hívói magukat és közeli rokonaikat, ismerőseiket idvezültnek vették, és nem szorongtak az üdvösségük miatt.

Ez nem csak a vallásos elitnél volt így. Nemcsak azok voltak biztosak az üdvösségükben, akik az átlagnál intenzívebb vallási életet éltek, hanem a források szerint a retorikusan vagy pusztán formálisan vallásosak is. Ez derül ki a személyes forrásokból és Miskolczy Csulyak jegyzőkönyveiből is. („Ha prédikációt nem hallunk, ugyan üdvözülünk a felől.”⁶³³) A predesztináció tana tehát Magyarországon nem aktivizáló, beigazolódást kereső szorongást eredményezett, nem is determinizmust, fatalizmust, hanem a katolicizmus hagyományaival társult, és így mindenki, aki számára a kérdés felmerült, üdvözültnek hihette magát és akit akart. Ezzel gyakorlatilag felszámolták azt a középkorban is a vallási vezetésben oly erős hitet, hogy a szakértő testületen kívül csak kevesen üdvözülnek.⁶³⁴ A predesztináció tana *önmagában* nem mozgósított a kegyes életre, az intenzív vallásosságra és ennek *lehetséges* következményeiként az evilági aszkézisre és hivatásvégzésre. Valószínűleg az üdvözülési pánikra utaló kérdések – kiválasztott vagyok-e – csak retorikusak, hiszen a vallásos tanácsadó könyvek szerzői sem voltak kétségbeesve. A vallásos elit mindig, lényegénél fogva kiválasztottnak és üdvözültnek tartotta magát. Bár a „szoros az út, keskeny a kapu” tételt hirdette a kálvinizmus, főleg a puritanizmus, mégis gyakorlatilag sarkig tárult a kapu azok számára, akik be akartak jönni, azaz probléma volt számukra az üdvözülés.

⁶³³ *Miskolczy Csulyak István zempléni ref. esperes (1625–1645) egyházlátogatási jegyzőkönyvei*. I–III. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1906. 281.

⁶³⁴ Lásd Honorius Augustodunensius *Mécses* című művét, amelyet Gurevics (1987) i. m. (483. lj.) 262–295. ismertet.

VÁKÁT OLDAL

A vallási és társadalmi változás problémája

Weber elméletének bírálatai

Mi legyen a véleményünk a magyar történelemből kapott eredményekről? A magyarországi puritanizmusról fent felvázolt kép értelmezéséhez hasznos, ha Weber mellett ismerünk más elméleteket is, amelyeket részben vele vitatkozva fejtettek ki. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című munkája bírálatait azért is érdemes átvenni, hogy bizonyos, Weber vagy a bírálói által elkövetett hibákat ne ismételjünk meg.

A Webert empirikusan, történeti kutatások eredményeire alapozottan bírálók sorát Brentano, Sombart, Fischer és Felix Rachfahl⁶³⁵ nyitotta meg még Weber életében. A bírálatok hatására módosított is Weber a szövegen, főleg a jegyzetekben válaszolt rájuk.⁶³⁶ Valószínű, hogy a bírálatok és félreértések hatására tette egyértelműbbé a kapitalizmus szelleméről, a protestáns etikáról írottakat. Ez a közvetlen reakció *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* megjelenése után pár évvel történt, és erősen hatott a későbbi történeti bírálatokra. Ezek egyik alapvető jellemzője az, hogy nem a teljes Weber-életművet veszik számításba, hanem csak *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* tanulmányt, az egyéb vallásszociológiai, gazdaságszociológiai írásait nem. Pedig az életmű egésze magyarázza, más megvilágításba helyezi az eredeti, 1904–1905-ben megjelent művet. Visszatérő a bírálatoknál, hogy Webert monokauzalitással, egyoldalúsággal, idealizmussal vádolják, mivel nem veszik figyelembe sem az ideáltípus módszerét, sem pedig az egyéb Weber-tanulmányokat, ahol a protestáns etika mellett más társadalmi tényezőknek is nagy hangsúlyt adott, sőt a társadalmi tényezők vallásalakító hatásával is foglalkozott.⁶³⁷ 1910-ben nyíltan elutasított mindenféle monokauzális magyarázatot: „Jelezni szeretném a tiltakozásom minden olyan [...] javaslat ellen [...] mely szerint bármi, legyen az a technológia vagy a gazdaság [...] bárminek is a »végső« vagy »lényegi« magyarázata. Az oksági lánc [...] néha a technológiától tart a gazdaságig és politikáig, néha a politikától a vallásig és az azután a gazdasági ügyekig stb. Sosincs nyugvópont.”⁶³⁸

Mivel a bírálatok Weber elméletét törvényszerűségként értelmezik – amelynek minden körülmények között működnie kell –, ezért mutatnak rá azon esetekre, ahol a Weber által feltételezett kapcsolat nem volt jelen. Pedig az ideáltípus módszeréből az következik, hogy szó sincs ilyen kötelező törvényszerűségekről. Weber csak azt írta

⁶³⁵ Brentano (1923) i. m. (18. lj.) (A kapitalizmus keletkezésével kapcsolatos fejezet azonban már 1913-ban elhangzott, és 1916-ban megjelent nyomtatásban.) Fischer 1907-es és 1908-as kritikáját, valamint Rachfahl 1909-es és 1910-es kritikáját és Weber válaszait lásd David J. Chalcraft – Austin Harrington – Mary Shields (szerk.): *The Protestant Ethic Debate. Max Weber's Replies to his Critics, 1907–1910*. Liverpool University Press, 2001.

⁶³⁶ Max Weber: Anticritical Last Word on the Spirit of Capitalism. *American Journal of Sociology*, 1978, Vol. 83. No. 5. 1105–1131.

⁶³⁷ Weber (1979) i. m. (20. lj.); Max Weber: *Gazdaság és társadalom*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987; Weber (1982) i. m. (8. lj.); Gerth–Mills (1970) i. m. (4. lj.).

⁶³⁸ Idézi Fritz Ringer: *Max Weber. An Intellectual Biography*. University of Chicago Press, 2004. 113.

le, hogy elméletileg, ideálisan mi hogyan történhetett, és ettől az elméleti kapcsolattól a valóság szerint mindig eltért.

A monokauzalitás vádja hasonló félreértés, mivel Weber korántsem oksági kapcsolatként képzelte el a protestáns etika szerepét. A tyúk és tojás problémája – azaz, hogy a protestáns etika vagy a kapitalista kispolgárság volt-e előbb – számára értelmetlen volt. Különösen a német történészek vádolták Weberrel ezzel, mondván, hogy figyelmen kívül hagyta a kapitalizmus létrejöttében szerepet játszó egyéb tényezőket, feltételeket (reneszánszt, keresztes hadjáratokat, felfedezéseket, gyarmatosítást, római jogot, technikai fejlődést, modern állam létrejöttét, ár- és bérmozgást). Mivel úgy értelmezték Weberrel, hogy a protestantizmus az *oka* a kapitalizmusnak, a gazdasági fejlődésnek, ezért igyekeztek bizonyítani az egyéb tényezők jelentőségét.⁶³⁹

Ezeknek a történeti bírálatoknak a közös jellemzője, hogy csak a közvetlen kapcsolatra, hatásra figyeltek. Tehát arra, hogy egy vallás milyen gazdasági előírásokat fogalmazott meg, az egyházi és világi szerzők, teológusok, tanácsadó könyvek, értekezések mit írtak a piacról, gazdaságról, uzsoráról. Tipikusan figyelmen kívül hagyták ezek a bírálatok a vallás közvetett gazdasági hatását, ami a hivatástudatból, racionalizált életvitelből és gondolkodásból eredt, illetve azokat az ösztönzőket, amelyek a hívőt rávették a javasolt viselkedés betartására – Weber esetében ez a predesztináció keltette szorongás és a szektastruktúra keltette kényszer.

A vallás *közvetett és közvetlen* hatásai közti megkülönböztetés azért fontos, mert Weber számára az volt az érdekes, hogy egy vallás miként hatott esetleg pont a vezetői és hívei szándékai ellenére. A kapitalizmus szelleme a reformáció szándékolatlan terméke, a kálvinizmus, és főleg a puritanizmus, pszichológiai hatása, ami nem vezethető le az írott forrásokból. Ezért siklanak le Weber elméletéről azok a bírálatok, amelyek Kálvin és Luther kapitalizmus-, vállalkozás- vagy kereskedésellenességét hangsúlyozták.

A bírálatok négy hangsúlyos állítást fogalmaztak meg Weberrel szemben:

1. rosszul értelmezte és helyezte el térben és időben a kapitalizmust;
2. rosszul értelmezte a protestantizmust;
3. rosszul értelmezte a katolicizmust;
4. rosszul állapította meg a protestantizmus és a kapitalizmus kapcsolatát.

Az első állítást igen sokan megfogalmazták: Tawney, Robertson, Rachfahl, Hyma, Sombart, Samuelson, Rabb, Heers, Hamilton.⁶⁴⁰

⁶³⁹ Gordon Marshall: *In Search of the Spirit of Capitalism*. London, Hutchinson, 1982.

⁶⁴⁰ Tawney (1926) i. m. (21. l.); Werner Sombart: *The Role of Religion in the Formation of the Capitalist Spirit*. In R. W. Green (szerk.): *Protestantism and capitalism. The Weber Thesis and its Critics*. Boston, 1959; Hector Mentheith Robertson: *Aspects of the Rise of Economic Individualism*. New York, Macmillan, 1933; Kurt Samuelsson: *Religion and Economic Action*. New York, Basic Books, 1961; Albert Hyma: Calvinism and capitalism in the Netherlands 1555–1700. *The Journal of Modern History*, 1938, Vol. 10. No. 3. 321–343.; Albert Hyma: The Economic views of the Protestant Reformers. In R. W. Green (ed.): *Protestantism and capitalism. The Weber Thesis and its Critics*. Boston, 1959; Amintore Fanfani: *Catholicism, Protestantism and Capitalism*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, [1935] 1984; Earl J. Hamilton: American Treasure and the Rise of Capitalism. *Economica*, 1929, No. 27. 338–357.;

Az első, aki Webert ebből a szempontból bírálta, Rachfahl⁶⁴¹ volt. Szerinte a hagyományost meghaladó szükségletű ember megelőzte Kálvint, és létrejöttéhez nem kellett a reformáció. A kapitalizmus szelleme hordozójának pedig nem a kispolgárságot tartotta, hanem a Fugger-féle nagyvállalkozókat – aki Sombart kapitalista hőse volt, ahogyan Franklin Weberé –, akiknél a vallásnak nem sok szerepe volt. Ez az ellenérv a 13–14. századi itáliai gazdaságot tekintette a kapitalizmus kezdetének, amit tehát a reformáció nem hozhatott létre. S ezért a kapitalizmus szelleme sem eredhet a protestáns etikából. Ebben a szellemben bírálta Webert Sombart is a *Der Bourgeois*-ban, ahol a katolicizmus és főleg a pápaság szerepét hangsúlyozta a kapitalista gazdaság és racionális mentalitás kialakulásában. Rachfahlhoz hasonlóan Robertson számára is Jakob Fugger testesítette meg a kapitalizmus szellemét, aki „addig akart pénzt csinálni, ameddig csak tud”. Szerinte ez az evilági aszkézis, ami a pénzkeresést önmagában célnak tekinti. A Fuggerre hivatkozás mellett a másik gyakran használt módszer ebben az érvelésben az, hogy 15. századi gazdasági szakírókat idéznek (Leon Battista Alberti, Leonardo Pisano), akik egy racionális, rendszeres kapitalisztikus üzletvitelt írtak le olvasóiknak. A bírálók szerint ezek a könyvek sokkal inkább adtak technikát, rendszerességet, racionalitást a korabeli vállalkozóknak, mint bármely vallás. Paul Samuelson és Supple esetében fogalmazódott meg a legtisztábban, hogy a kapitalizmus szelleme hordozójának a nagy pénzmágnásokat (a Fuggerek mellett a Mediciket, Welsert, Bardit) tekintették, akik vagy közömbösek voltak a vallás iránt, vagy ellenségesek vele szemben, és az életükre egyáltalán nem az aszkézis vagy a hivatástudat volt a jellemző.

Ettől a reneszánsz nagyvállalkozók nem aszketikus mentalitását hangsúlyozó érveléstől eltér az, amely Weber nyomán a szerzetesi aszkézis és a szerzetesek jelentőségét hangsúlyozza a racionalizált életvitel kialakításában és elterjesztésében. Ez az érvelés inkább csak a szerzetesek, illetve a protestánsok súlyának megítélésében tér el Weber-től.⁶⁴²

A kapitalizmussal kapcsolatos ellenérvekre nem térek ki részletesebben, mivel nem kívánok a „mi a kapitalizmus?” vagy a „mi a kapitalizmus szelleme?” vitához csatlakozni. De a fenti bírálatokból jól látható, hogy azok, akik a kapitalizmust vagy a kapitalizmus szellemét a protestantizmus előtti korokban már megtalálni vélik, rendre mást értenek e fogalmak alatt, mint Weber. A Fuggerekkel, Mediciekkel azonosított kapitalizmus

Theodore K. Rabb: The Expansion of Europa and the Spirit of Capitalism, *The Historical Journal*, 1974, Vol. 17. No. 4. 675–689.

⁶⁴¹ Rachfahl 1909-es és 1910-es kritikáját és Weber válaszait lásd Chalcraft–Harrington–Shields (2001) i. m. (635. lj.).

⁶⁴² Robert B. Ekelund et alii (eds.): *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*. Oxford, Oxford University Press, 1996.; Ilana Friedrich Silber: Monasticism and the 'Protestant Ethic'. *British Journal of Sociology*, 1993, Vol. 44. No. 1. 103–123.; Christopher Adair-Totef: Max Weber's Notion of Asceticism. *Journal of Classical Sociology*, 2010, Vol. 10. No. 2. 109–122.

Ezzel szemben Robertson, Fanfani, Bernard Groethuysen (*Bourgeois. Catholicism vs. Capitalism in Eighteenth-century France*. Holt, Rinehart & Winston 1968) és Jakob Strieder (*Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen*, München–Leipzig, 1914) Webernél is élesebben állítja szembe a katolikus gondolkodást a kapitalizmus szellemével.

szelleme messze nem azonos a józan, mértékletes, de folyamatos haszonra törő, kalkuláló kis- és középpolgárral. Ezek a fent említett szerzők azonban meg sem kísérlik megmagyarázni, hogy az igen régi pénzszeretet és szerzési vágy hogyan tudott létrehozni egy új társadalmi-gazdasági rendszert, vagy azt állítani, hogy a kapitalizmus nem új, nincsen semmi megértendő újszerűsége, illetve a gazdasági szakkönyvekben tanácsolt racionális gazdaságra, ügyvitelre, kalkulációra mi kényszerítette az embereket.

A másik nagy kifogás Weberrel szemben az, hogy helytelenül értelmezte a protestantizmust, rosszul idézte Baxtert és a kontinens kálvinistáit. E bíráló is a fent említett szerzőknél kezdődött (Brentano, Tawney, Robertson). Szerintük a kálvinizmus gazdasági előírásai korlátozták a szabad versenyt, a gazdasági tevékenységet. Finomabb megfogalmazások szerint (Tawney, Robertson) a Weber által leírt protestáns etika csak a 17. századra igaz, a korábbi protestantizmusra nem, és Weber nem vette figyelembe a protestantizmus változását a kereskedelemellenességtől az alkalmazkodásig.

Ezt a logikát követte Hyma is a holland kálvinisták *uzsorával* kapcsolatos állásfoglalásait elemezve, és ezen állásfoglalások változásával mérte le a kapitalizmus szellemének elfogadását a kálvinisták között. Azzal érvelt, hogy a 16. században a holland kálvinisták nem fogadták be az egyházba a bankárokat (még a feleségeiket sem), a kölcsönt elítélték. Ez csak a 17. század közepén változott meg, és a század végére már befogadták a bankárokat és elismerték a kölcsönügyletek jogosságát. Hyma kifogása is az volt, hogy Weber nem megfelelő forrásokkal foglalkozott, figyelmen kívül hagyta Kálvint és a 16. századi kálvinista gyűlések határozatait. Így nem vette észre, hogy a 16. századi protestantizmus ellenkezett a kapitalizmus szellemével – amit Hyma is az uzsorával, haszonvággyal azonosított –, és csak az utóbbi hatására változott meg a protestantizmus. Noha Hyma szerint a 17. századi protestantizmus szimpatizált a kapitalizmus szellemével, mégis szerinte Baxter pont nem illett ebbe a képbe, mivel antimammonizmus jellemezte, a gazdagságot az ördög kísértésének tartotta, a jó kereskedő számára azt tanácsolta, hogy ne a saját javát, hanem a másokét és a közjót tartsa szem előtt.

Samuelsson, illetve Charles H. George és Katherine George protestantizmusképe még ennyi engedményt sem tett Webernek. Samuelsson – miként Tawney – azt hangsúlyozta, hogy Kálvin mindazt elítélte, ami fontos a kapitalizmusban – a korlátlan szabad versenyt, a spekulációt, a monopóliumokat –, és a keresztény emberrel összeegyeztethetetlennek tartotta a gazdagságot. Samuelsson az attitűdöt vélte feltalálni Baxternél, Wesley-nél, Foxnál. Szerinte még a 17. századi puritánok is korlátozni kívánták a gazdagságot a vallási morállal. A két George⁶⁴³ bírálata legalább ennyire elutasító volt, de ők nemcsak a közvetlen gazdasági előírásokat tanulmányozták, hanem a kálvinizmus pszichológiai következményeit is. Szerintük az angol protestantizmus konzervatív volt és ijedt: a bekerítések, az uzsora, az új gazdasági rendszer ellen és az özvegyek és árvák mellett volt. Mivel a gazdagságot és a sikert a bűnhöz kapcsolták, ezért az elvesztette vonzó jellegét,

⁶⁴³ Charles H. George – Katherine George: *The Protestant Mind of English Reformation, 1570–1640*. Princeton, Princeton University Press, 1961; Charles H. George – Katherine George: *Protestantism and Capitalism in Pre-Revolutionary England*. In Shmuel Noah Eisenstadt (szerk.): *The Protestant Ethic and Modernization*. New York, Basic Books, 1968.

és a kapitalizmus helyett inkább a szocializmus következett tanaikból: elítélték az ambíciót, a sikervágyat, a vállalkozói individualizmust, a mobil társadalmat. A George-ok szerint a protestantizmus az egyszerű farmer, iparos gazdaságot támogatta, ahol nincs szükség a kereskedelemre, ami veszélyes a lélekre. A profitirányú gazdasági tevékenységet pedig egyáltalán nem támogatta. Pont azokat a tevékenységeket tiltotta a protestáns irodalom szerint, amelyek fontosak voltak a kapitalizmus fejlődésében: kölcsönzés, uzsora, magas árak, monopóliumok. Így a gazdagság vágya összeegyeztethetetlen volt a kegyelem elnyerésének vágyával.

Ebben a bírálattípustól jól megfigyelhető három elem. Egyrészt egy olyan hallgatólagos kapitalizmusképet használtak, amely ellentétes volt a weberivel, és leginkább a 19. századi liberális kapitalizmushoz illett: a korlátozásmentes szerzés lehetőségét jelentette, amikor semmilyen valláserkölcshöz nincs szerepe a gazdasági cselekvésekben. A kapitalizmus szelleme alatt a gazdasági individualizmust, utilitarizmust, önérdeket értették, amely pont ellenkezője a weberi nézetnek. Mivel a liberális kapitalizmust tekintették a kapitalizmusnak, ezért a vállalkozás, a beavatkozástól mentes szabad versenyző piac elősegítését a kapitalizmus fejlődése támogatásaként értelmezték.⁶⁴⁴

Másrészt a protestáns vezetők, teológusok gazdaságról vallott nézeteit, a vallás *közvetlen* hatását hangsúlyozták, és figyelmen kívül hagyták az életvitel és gondolkodás racionalizálásáról, az aszkézisről, a hivatástudatról mondottakat, csakúgy, mint a vallásban lévő pszichológiai vagy strukturális ösztönzőket. Ezek a bírálatok nem foglalkoztak azzal, hogy mi véste be a gazdasági szakírók és értekezők előírásait az emberekbe, mi tette a betartásukat önérdekké vagy lelki szükségletté. Nem próbáltak választ adni arra, hogy ha a Weber által leírt szorongás, megváltási pánik nem, akkor mi készítette a híveket a tanácsolt cselekvés betartására.

Harmadrészt ezen bírálatok olyan vallási nézetekre, előírásokra irányultak, amelyekkel Weber nem foglalkozott, vagy nem tulajdonított nekik jelentőséget – például az uzsora vagy az igazságos ár. Ashley és Ernst Troeltsch⁶⁴⁵ volt az, aki hangsúlyozta, hogy a kálvinizmus megváltoztatta az uzsora iránti attitűdöt, és ezzel kedvezett a gazdasági fejlődésnek. Weber bírálói azonban neki tulajdonítva ezt az állítást, szívesen bizonyították be, hogy az uzsora elítélése miatt a protestáns etika szemben állt a kapitalizmus szellemével vagy a gazdasági fejlődéssel. Például Hyma szerint Kálvin uzsoratana nem tért el a skolasztikusokétól, mivel a legfőbb szempont a felebarátunk jóléte volt. (A keresztény testvériség szelleme alá rendelték a haszon vágyát, és alacsony kamatot írtak elő.) Hasonló bírálat volt az, hogy az igazságos ár, a hatósági árszabás, a vallás és a közösség gazdasági ügyekbe való beleszólása ellenkezett a kapitalizmus szellemével. A liberális kapitalizmus hallgatólagos elfogadása alapján a bírálók szerint ezek az elemek ellentétesek a kapitalizmus szellemével. Azonban nem Weber, hanem az ő elméletét támogató Troeltsch volt az, aki Kálvin gazdasági nézeteit elemezte és tartotta azokat

⁶⁴⁴ A történések jelentős része elfogadja Weber érvelésének jelentős részét, és csak egy-két ponton bírálja. Talán csak Samuelsson utasítja vissza teljesen, ugyanakkor az ő érvelése úgy látszik, eltűnt a Weber-irodalomból. (Richard F. Hamilton: *Max Weber's The Protestant Ethic*. Working Papers, 1995.)

⁶⁴⁵ Ernst Troeltsch: *The Social Teaching of the Christian Churches I–II*. London, 1931.

kapitalizmuspártinak, hangsúlyozta a kálvini uzsoratan, a rögzített árak és a tisztességes üzlet jelentőségét a kapitalizmus fejlődése szempontjából.

Webert a katolicizmus értelmezése miatt bírálók érveire itt most nem kívánok részletesebben kitérni, mivel a jelen dolgozatban a katolicizmus hatásaival nem foglalkoztam. Annál érdekesebb számunkra a negyedik bírálattípus, az, amelyik azt mondja, hogy Weber rosszul értelmezte a protestantizmus és a kapitalizmus kapcsolatát és irányát. Ez a bírálat tulajdonképpen egy szélesebb problémához vezet el, ahhoz, hogy milyen kapcsolatot fogadnak el a vallás és a társadalmi struktúra között. Ebbe az általános elméleti keretbe helyezhetők bele a protestáns etika (vagy gyakran a protestantizmus) és a kapitalizmus szelleme (gyakrabban a kapitalizmus) kapcsolatáról mondottak. Erről a kapcsolatról négy eltérő felfogás, magyarázat alakult ki.

Az első, Arnold Joseph Toynbee⁶⁴⁶ nevével jelezhető magyarázat – amelyre már korábban utaltam – elfogadja, hogy a protestánsok a gazdaságban és az iskolákban sikeresebbek voltak, a kapitalizálódást segítették, de ezt a protestáns csoportok strukturális pozícióinak, marginális, emigráns státuszának tulajdonítják, és nem a protestáns hitek, értékek, tanok hatásának. Az a nézet, hogy a vallásilag különbözőek gazdaságilag sikeresebbek, régi keletű. Toynbee ezt a jelenséget egy természeti analógiával magyarázta: ha egy élőlényt elnyomnak, és bizonyos szerveit nem használhatja, akkor erre a kihívásra hajlamos úgy válaszolni, hogy más szerveit fejleszti ki, és e téren felülmúlva a többieket, bepótolja az előző területen elszenvedett hátrányt. Szerinte ugyanez zajlik a társadalomban is a társadalmilag (idegenek, más fajúak) vagy fizikailag hátrányos helyzetűek esetében is, és ilyen a bevándorlókra, faji vagy vallási kisebbségekre ható kihívás is.

A bevándorló új környezetbe kerül, ahol idegen számára a nyelv, a szokások, a viselkedés, és ahol a bennszülöttek előítéllettel vannak a bevándorlókkal szemben. Ez ösztönzi Toynbee szerint a bevándorlót arra, hogy az energiáit összeszedve a sikerre nyíló lehetőségeket figyelje. Az uralkodó etnikum vagy vallás ugyanis hajlamos arra, hogy bizonyos foglalkozásokat a sajátjaként lefoglalj, másokat kizárva onnan, és az elnyomott etnikumot vagy vallást más társadalmi tevékenységekre kényszerítse. A lefoglalt foglalkozások rendszerint tartalmazzák az összes magas presztízsű – egyházi, kormányzati, földtulajdonnal vagy fegyverviseléssel kapcsolatos – hivatást. Ezután az elnyomott kisebbség hajlamos azt érezni, hogy az ipar és a kereskedelem területére kényszerítették, és mivel ez a terület szűk volt, ezért ez a kisebbség könnyen megszerezte ezeket a területeket teljes egészében.

Toynbee ezekkel a külső strukturális és pszichológiai hatásokkal magyarázta az angliai nonkonformisták, az amerikai mormonok gazdasági sikereit. Ezt az érvelést a protestáns etikával kapcsolatos vitában sokan elfogadták: Scoville, Richard L. Means, Hugh Trevor-Roper, Herbert Luethy, André Biéler, Robertson, Sombart, Fanfani, Syed Hussein

⁶⁴⁶ Arnold Joseph Toynbee: *A Study of History I–II*. Oxford, Oxford University Press, 1954.

Alatas, Henri Sée.⁶⁴⁷ Akik ezt a kapcsolatot elfogadják, azok jellemző módon nem a protestáns etika és a kapitalizmus szelleme, hanem a gazdasági siker és a protestantizmus kapcsolatát vizsgálják: eszerint a vallási kisebbség a gazdaságban keresett kompenzációt a más területeken tapasztalt hátrányokért. A protestantizmus pedig kisebbséggé tette híveit, ezért hozzájárult a gazdasági sikerhez. Ez az érvelés tehát figyelmen kívül hagyja, hogy a kiinduló probléma két világnézet kapcsolata és a társas-gazdasági viszonyokkal fennálló viszonyuk. Ebből a magyarázathból megérthető, hogy bizonyos kisebbségek (zsidók, örmények, mókrok) miért voltak a kereskedelmi, pénzügyi pályákon sikeresebbek, de nem lehet megérteni, hogy miért alakult ki az új mentalitás, a kapitalizmus szelleme és egy új társadalmi-gazdasági rendszer.⁶⁴⁸ A modern kapitalizmus vagy a modernizáció problémájára nem ad választ ez a magyarázat.

A következő érvelési típus elfogadja a protestantizmus és a kapitalizmus kapcsolatát, de ezt nem a protestáns etika és a kapitalizmus szelleme közti összefüggéssel magyarázza, hanem egyéb *ad hoc*, rendszerbe nem foglalt hatásokkal.

Ide tartozik Rachfahl, Weber első bírálója, aki a protestantizmus gazdasági fejlődésre gyakorolt hatását öt elemre vezette vissza: szerinte a protestantizmus tette lehetővé az értelmesebbeknek, hogy a világi vágyaknak szenteljék magukat; bevezette a tömegoktatást; nem bátorította a munka megvetését; segítette az egyén függetlenségét és a személyes felelősségét; az erkölcs egy magasabb típusát alkotta meg. Hasonlóan rendszerbe, elméleti kapcsolatba nem foglalt, esetleges hatásokat írt le Means is. Az egyik az általános oktatás tudományfejlesztő hatása, a másik a protestáns transzcendencia és bűn felfogásából eredő szabadság és az állammal szembeni bizalmatlanság, amelyek megszülték szerinte az individualizmust és a szabad versenyt, a „kapitalizmus lényegi elemeit”. Igen eredeti volt ebben a csoportban Samuel Delbert Clark⁶⁴⁹ álláspontja. Szerinte az újfajta gazdaság a régi lerombolásából keletkezett. Protestánsok pedig azok lettek, akik gazdaságilag sikertelenek voltak, mivel a vallás kompenzáló eszköz volt számukra, hiszen azt tanította: a világi javak bírása megakadályozza az igaz jámbor hívőhöz vezető életet. Tehát a protestantizmus a gazdasági kudarc kifejezője volt, e balsiker azonban kellett az új vállalkozások létrejöttéhez. Ezt még kiegészítette Clark szerint a protestantizmus

⁶⁴⁷ Hugh Trevor-Roper: *The Crisis of the Seventeenth Century*. Liberty Fund, 1967; Scoville (1964) i. m. (25. l.); Warren Candler Scoville: *The Persecution of Huguenots and French Economic Development 1680–1720*. University of California Press, 1960; Warren Candler Scoville: *The Huguenots in the French Economy, 1650–1750*. *The Quarterly Journal of Economics*, 1953, Vol. 67. No. 3. 423–444.; Syed Hussein Alatas: *The Weber Thesis and South East Asia*. *Archives de Sociologie des Religions*, 1963, Vol. 15. No. 1. 21–34.; Herbert Luethy: *Once Again: Calvinism and Capitalism*. *Encounter*, 1964. Vol. 22. 26–39.; André Biéler: *The Social Humanism of Calvinism*. Richmond, John Knox Press, 1964.; André Biéler: *La Pensée Économique et Sociale du Calvin*. Genève, 1961.; Richard L. Means: *Weber's Thesis on the Protestant Ethic*. *The Journal of Religion*, 1965, Vol. 45. No. 1. 1–11.; Richard L. Means: *Protestantism and Economic Institutions*. *Social Forces*, 1966, Vol. 44. No. 3. 372–381.; Henri Sée: *The Contribution of the Puritans to the Evolution of Modern capitalism*. In R. W. Green (szerk.): *Protestantism and capitalism. The Weber Thesis and its Critics*. Boston, 1959.

⁶⁴⁸ Ez alól kivétel Means.

⁶⁴⁹ Samuel Delbert Clark: *Religion and Economic Backward Areas*. *American Economic Review*, 1951, Vol. 41. No. 2. 258–265.

azon hatása, hogy a vallási és a világi kötelességeket szétválasztotta egymástól, így a hívő racionális lehetett a hétköznapi életben anélkül, hogy vallásával konfliktusba került volna. (A hazai puritán szövegekben láthattuk, hogy pont a vallási és világi kötelességek összekapcsolására törekedtek a puritán szerzők.)

A protestantizmus és a kapitalizmus közti kapcsolat leírásainak második csoportjában külön alcsoportot képeznek azok – és igen számosan vannak –, akik a protestantizmus hatását elfogadják, de ezt a politikai életre, az államra gyakorolt hatásai eredményének tartják. Eszerint tehát a protestáns vallások átalakították a politikát és az államot, és ez az átalakított állam és politika hatott azután kedvezőleg a kapitalizálódásra. Ez a magyarázat elfogadja a vallás átalakító képességét és hatását általában vagy a kora újkorban.

Közülük az egyik jellemző elgondolás Sombarté és Stanislav Andreskié⁶⁵⁰, akik szerint ha csak a haszonvágy az egyéni cselekvés motívuma, akkor az állami adminisztráció korrupt, rendezetlen lesz. Ez pedig gátolná a kapitalizmus kifejlődését, ami megbízható, kiszámítható államgépezetet igényel. Azonban a protestantizmus volt az, ami az általa ösztönzött polgári erények révén kialakította ezt a megbízható, kiszámítható államot, hiszen a gépezet tagjait nem az egyéni haszon vezérelte már. A figyelem ezeknél a szerzőknél a polgári demokrácia felé tolódott el. Azzal foglalkoztak, hogy a protestantizmus miként segítette a polgári demokrácia egyes elemeinek, mint a felelősség, az önfenygelem, a polgári erények létrejöttét. (Noha a protestantizmus ilyen hatását Weber is említette, ez a szál lényegében Troeltschtől ered. Nála található meg a protestantizmus ilyen, a politikát átalakító hatásainak kiemelése: a szabadságvágyat, a politikai demokrácia eredetét a gyülekezeti életből és egyes tantételekből eredeztette.) Ez az irányzat Weber szemléletét egyesítette a whig protestantizmusképpel. A 19. századi whigek a protestáns vallást tekintették a liberális politika (intézményei, gondolkodás- és cselekvésmintái) melegágyának. Elsősorban a hívők Istenhez való individualista kapcsolatát, az önkéntes társulást és a nyomtatott szöveg egyéni értelmezését hangsúlyozták a liberalizmus protestáns eredetéként.

A whig és a weberi elméletet már 1910-ben ötvözni próbálta Peter Taylor Forsyth.⁶⁵¹ Weber állításai mellett a kálvinizmus polgárabb, kozmopolitább, kitartóbb, individualistább, racionálisabb jellegét tartotta fontosnak és azt, hogy a kálvinista egyház-szervezet – a laikusok ellenőrzése – a parlamentarizmus atyja. Ő azonban feledésbe merült, és a protestantizmus politikai hatásainak elgondolására ösztönzőbb volt Parsons és tanítványai (Robert N. Bellah, Shmuel Noah Eisenstadt, Herman Israel) hatása.⁶⁵²

⁶⁵⁰ Stanislav Andreski: Method and Substantive Theory in Max Weber. *The British Journal of Sociology*, 1964, Vol. 15. No. 1. 1–18.

⁶⁵¹ Peter Taylor Forsyth: Calvinism and Capitalism I–II. *Contemporary Review*, 1910, Vol. 97. 728–741. és 1911, Vol. 98. 74–87.

⁶⁵² Talcott Parsons: „Capitalism” in Recent German Literature: Sombart and Weber. *Journal of Political Economy*, 1928, Vol. 36. No. 6. 641–661.; Parsons (1929) i. m. (16. lj.); Talcott Parsons: H. M. Robertson on Max Weber and His School. *Journal of Political Economy*, 1935, Vol. 43. No. 5. 688–696.; Talcott Parsons: Max Webers Sociological Analysis of Capitalism and Modern Institutions. In Harry Elmer Barnes (szerk.): *An Introduction to the History of Sociology*. University of Chicago, 1961. 287–308.; Robert N. Bellah: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York, Harper & Row, 1976;

Parsons azonban átvezet bennünket a második álláspont egy újabb változatához, amelyik máig uralja a szociológiai gondolkodást.

Míg a történészek⁶⁵³ jellemzően elutasították Weber írását, az 1945 után az egyetemi életet meghódító szociológia művelői inkább elfogadták azt. A szociológusok nemcsak elfogadták, de hangsúlyozták a vallás önfejlődését, független átalakító hatását, és e fejlődésnek tulajdonítják, hogy a protestantizmus úgy alakította át értékrendszerét, hogy az kedvezett a kapitalizmus fejlődésének. Ez az irányzat elsősorban a protestantizmus transzformatív képességét tartja fontosnak a modernizáció szempontjából. Ez az iskola ugyanis szorosan kapcsolódik a modernizáció- vagy a Nagy Átalakulás-paradigmához, ahhoz, hogy mik ennek az értékrendbeli előfeltételei. Weber standard értelmezése Parsons nyomán alakult ki ebben az iskolában. Parsons szerint Weber vallásszociológiai írásai a vallásnak a világtörténelemre gyakorolt független hatását mutatják be.⁶⁵⁴ Eszerint a vallási etika döntő szerepet játszott a modern, racionális kapitalizmus keletkezésében. Parsons és követői eltekintettek a társas élet vallásra gyakorolt hatásaitól, és a marxizmussal homlokegyenest ellenkező állásponton voltak a vallás és társas élet kapcsolatának kérdésében. Amint Parsons egy 1929-es írásában megfogalmazta: Weber „az esszét, amiben a véleményét megfogalmazta, arra szánta, hogy a marxista tézist visszautasítsa egy adott történeti jelenség kapcsán annak bizonyítása által, hogy a kapitalizmust csak egy etika szerint lehet megérteni, amely etika megelőzte azt időben”.⁶⁵⁵ A parsonsi befolyás következménye, hogy a szociológusok zöme *kulturálisan* fogja fel Weber elméletét. A kapitalizmus szellemét és a protestáns etikát egy-egy értékkészletként fogják fel, és azt tartják, hogy az értékkészletek váltják fel egymást, az egyik értékkészlet átalakul egy másikká. Parsons a fent említett whig hagyományt folytatva a protestantizmus vallási forradalmának tulajdonította a modern gazdaság és politika kialakulását. E vallási forradalom Parsons szerint a vallás belső önfejlődésének terméke volt, amely egy racionalizált értékrendszert hozott létre. Ennek a protestáns értékrendszernek a lényege az individualizmus, az autonómia, a felelősség, amelyek az egyéni üdvözt és a predesztinációtan termékei.

Luethy szintén a vallási belső önfejlődés eredményének tartotta a kálvinizmus átalakító hatásait: szerinte a pluralizmus, a felelősségérzet, az önkontroll, a szellemi függetlenség fejlesztése a protestantizmus hatásai. Ezeket ismételte meg igen alapos történeti

Robert N. Bellah: Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia. In Shmuel Noah Eisenstadt (szerk.): *The Protestant Ethic and Modernization*. New York, Basic Books, 1968; Shmuel Noah Eisenstadt: *The Protestant Ethic and Modernization*. New York, Basic Books, 1968; Shmuel Noah Eisenstadt: Some reflections on the Significance of Weber's Sociology of Religion for the Analysis of Non-European Modernity. *Archives de Sociologie des Religions*, 1971, No. 32. 29–52.; Herman Israel: Some Religious Factors in the Emergence of Industrial Society in England. *American Sociological Review*, 1966, Vol. 31. No. 5. 589–599.
⁶⁵³ Vö. Matti Peltonen: The Weber Thesis and Economic Historians. *Max Weber Studies*, 2008, Vol. 8. No. 1. 79–98.

⁶⁵⁴ Friedrich H. Tenbruck: The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber. *British Journal of Sociology*, 1980, Vol. 31. No. 3. 316–351.

⁶⁵⁵ Robertson, Clark, Means, Fanfani, Samuelsson, Forsyth, Eisenstadt és sokan mások így értelmezik Weber: a protestantizmus a kapitalizmus oka.

elemzés alapján Walzer, illetve elméleti rendszerbe foglalva Eisenstadt és Bellah.⁶⁵⁶ E szerzők a protestantizmus közvetett, kulturális rendszert átalakító hatását hangsúlyozták (racionalizáció, individualizáció, felelősség kialakítása, hatalom és változás iránti attitűd megváltoztatása stb.), amely hatások nemcsak a gazdaságot, hanem a politikát és általában az egész társas életet érték. A szociológiában a modernizáció témájának továbbélése a racionalizáció lett. A weberiánus szociológia nem pusztán elfogadta kritikátlanul a racionalizáció és varázstalanítás⁶⁵⁷ tézisé – ez utóbbiban a leggyőnyörűbb, hogy a kifejezést Weber és követői az egyik legnagyobb misztikustól, Luthertől vették át problémamentesen –, de ezeket sokkal optimistábban és pozitívabban is értékelték, mint Weber.⁶⁵⁸ Valószínűleg a sokáig a szociológiai gondolkodás gerincét alkotó modernizációs-racionalizációs paradigma miatt tűnik úgy, hogy a gyakorlatban Weber protestáns-etika-elmélete (hivatás-etika, racionalizáció) minden kritikának ellenállt.⁶⁵⁹

Gyakran nem a protestáns etikáról beszélnek ezek a szociológusok, hanem a protestantizmusról, azaz nem pusztán egy etikai rendszer és a kapitalizmus szelleme közti kapcsolatot írnak le, hanem a modernitás és a liberális politikai – ami alatt az angolszász modellt értik – mentalitása, intézményei és egy vallási irányzat kapcsolatát, amelybe nemcsak a tanait értik bele, hanem az intézményes elemeinek hatásait is. Abban ugyan van eltérés a szerzők között, hogy a protestantizmus ilyen átalakító hatását a kezdetektől származtatják vagy azt mondják, hogy a kezdeti szigorú, totalitárius protestantizmus

⁶⁵⁶ A protestantizmus, a kálvinizmus és a puritanizmus kifejezést felváltva használja a vitairódalom, mint ahogy Weber is. Csak az egyes konkrét esetekkel foglalkozó történészek használják tudatosan ezt vagy azt a kifejezést.

⁶⁵⁷ Az eredeti 1904–1905-ös esszéiben nem szerepel a kifejezés, csak az 1920-as kiadásba került bele. Tenbruck meggyőzően érvel amellett, hogy *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* megírásának célja nem a racionalizáció és a varázstalanítás történelemfilozófiai kifejtése volt.

⁶⁵⁸ Wolfgang J. Mommsen: *The Political and Social Theory of Max Weber*. University of Chicago Press, 1989; Wolfgang Schluchter: *The Rise of Western Rationalism*. University of California Press, 1981; Wolfgang Schluchter: *Rationalism, Religion and Domination*. University of California Press, 1988; Wolfgang Schluchter: *Die Entzauberung der Welt: sechs Studien zu Max Weber*. Mohr Siebeck, 2009; Guenther Roth – Wolfgang Schluchter: *Max Weber's Vision of History*. University of California Press, 1979; Charles Turner: *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*. London, Routledge, 1992; Rogers Brubaker: *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. London, Routledge, 1984; Sam Whimster – Scott Lash (eds.): *Max Weber, Rationality and Modernity*. London, Routledge, 1987; Bryan S. Turner: *Max Weber. From History to Modernity*. London, Routledge, 2002; Stephen Kalberg: *Max Weber's Types of Rationality*. *American Journal of Sociology*, 1980, Vol. 85. No. 5. 1145–1179.

⁶⁵⁹ Heinz Steinert megjegyzése jól mutatja Weber elméletének lényegi kikezdetlenségét: „Érdekes, hogy a számos kritika, amely nemcsak az eredményeket, hanem a fogalmi felépítés logikáját és érvelését is szétválasztja, nem tudta megváltoztatni a »Weber-tétel« szűles körű elfogadottságát a szakmában és a nagyközönségben. A bírálatok általában Weber érvelése egy részletét cáfolják meg empirikusan, amely újra és újra megjelenik a Weber-irodalomban. És finoman fogalmazva, Weber nem állította azt, amit éppen megcáfoltak. Az elmélete sokkal finomabb és óvatosabb, és ezért a kritika hatástalan. Ennek a folyamán a »Weber-tétel« újrafogalmazása. Mindkét esetben a kritikusok vagy ostobák (nem olvassák el figyelmesen és körültekintően), vagy rosszindulatúak (építenek egy Weber-szalmabábot, hogy könnyebben elutasíthassák).” (Heinz Steinert: *Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen*. Campus Verlag, 2010. 21.)

17. századi átalakulása után fejtette ki ezt a hatását. Azonban ezen irányzat tagjai egyet-értenek abban, hogy a protestantizmusból ered mindaz, ami szerintük a liberális politikát, társadalmat és egyént jellemzi. Ezért mondható, hogy Weber a whig hagyomány követője.

A protestantizmus és a kapitalizmus, vallás és társas élet közti kapcsolat harmadik nagy típusa a marxista. A marxista magyarázat szerint a protestáns vallás a kapitalista gazdasági rend kialakulásának következménye, epifenoménje. Ez a magyarázat alapvetően elfogadja Weber elemzését a protestáns etika tartalmáról – hivatástudatról, aszkézisről – és a hatásairól, de ezeket a tartalmakat a forradalmi, emelkedő középosztály szükségletei kielégítésének tulajdonítja. Tehát szerintük ez az emelkedő új osztály keresett magának legitimáló és osztályérdekeit kifejező ideológiát. Marx és Engels alap és felépítmény, gazdaság és ideológia kapcsolatáról írt elméletét nem szükséges itt idézni. Marxot köztudottan nem érdekelte a vallás, legfeljebb ellenséggént. Azonban érdemes megjegyezni, hogy *A német ideológiában* legalább háromféle elképzelést találhat az olvasó a gondolkodás, a vallás, a világnézet és a termelés kapcsolatáról:

1. A tudást, a kultúrát és a vallást is a termelés során alkotják meg az emberek. A vallás ezért megfelel a termelő tevékenységüknek. Így a vadászoknak vadász-vallásuk, a halászoknak halászvallásuk lesz. Ezek szerint szó sem lehet hamis tudatról.
2. A vallást, mint a felépítmény egyéb elemeit, az uralkodó osztály hozza létre, hogy az érdekeit védje. Ezt az uralkodó osztály érdekeit védő vagy eltakaró tudást és vallást az uralkodó osztály rákényszeríti az uraltakra. Ez a hamis tudat.
3. És végül valami különös és marxista módon megmagyarázhatatlan csoda révén a tudás, a kultúra és a vallás elszakadhat a termeléstől és az uralkodó osztály érdekeitől, sőt szembefordulhat azokkal, bírálhatja azokat. Ez a tudat forradalmi, mivel forradalmasíthatja a termelést.

De nemcsak általában nyilatkoztak erről a kérdésről, hanem magáról a protestantizmusról is írtak. Engels szerint a felemelkedő burzsoázia öltöztette a harcát vallási mezbe, ugyanakkor a predesztináció közvetlenül is tükrözte az új viszonyokat, mivel a szabad versenyben az egyén sikerei vagy kudarcai függetlenek tőle, akárcsak az egyén üdvössége a predesztináció tana szerint.

A marxisták – Maurice Dobb, Wallerstein, Birnbaum, Hobsbawm, Hill és mások – közvetlenül is reagáltak Weber elméletére.⁶⁶⁰ Paradox módon az ő Weber-bírálatuk viszonylag enyhének mondható. Alapvetően Weberhez hasonló a kapitalizmusképük: a kapitalista ember, a profit vágya szerintük sem természetes, hanem történeti termék, valamikor valahogyan létrejött. Azonban nem a vallásnak, hanem a gazdasági folyamatoknak adnak elsőbbséget, és a vak gazdasági folyamatok által létrehozott új típusú ember gazdasági

⁶⁶⁰ Maurice Dobb: *Studies in the Development of Capitalism*. London, Routledge, 1946; Norman Birnbaum: *Conflicting Interpretations of the Rise of Capitalism: Marx and Weber*. *The British Journal of Sociology*, 1953, Vol. 4. No. 2. 125–141.; Christopher Hill: *Protestantism and the Rise of Capitalism*. In M. J. Kitch (szerk.): *Capitalism and the Reformation*. London, Longmans, 1968; Christopher Hill: *Puritanism and the Poor. Past & Present*, 1952, No. 2. 32–50.

érdekei kifejeződésének tartják a protestantizmust általában és a protestáns etikát is. Amikor azonban a gazdasági érdek meghatározó szerepéről írnak, akkor ezt a szót két értelemben használják: vagy úgy, hogy egy külső ok teljesen megjósolja és kialakítja, ellenőrzi a rákövetkező cselekvést – eszerint a gazdasági érdekből egyenesen levezethető, megjósolható az emberek világnézete; vagy úgy, hogy a meghatározás korlátok állítását, nyomást jelent. Ez utóbbi értelemmel Weber is egyetértett, még ha az eredeti *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című munkájában ezt nem is hangsúlyozta, csak a későbbiekben. Erre épül a negyedik álláspont.

A mai marxisták tartózkodnak az olyan leegyszerűsítő kijelentésektől, mint például az, hogy a predesztináció tana a szabad piac kiszámíthatatlanságának a tükröződése.⁶⁶¹ Mivel a marxisták ragaszkodnak a klasszikusokhoz, ezért kis eltérések vannak csak köztük. Jellemzőek Hill megfogalmazásai: „A prédikátorok megkísérelték spiritualizálni azt, amit az emberek egyébként is csináltak, azáltal, hogy azt mondták nekik, csinálják azt jó okok miatt.”⁶⁶² Hill tagadta, hogy valaki azért lesz kapitalista, mert protestáns vagy fordítva, de hangsúlyozta, hogy ahol a társadalom már kapitalizálódott, ott a vallás megkönnyítette az új értékek győzelmét – például a kemény munka hangsúlyozása a kor gazdasági körülményeiből következett –, és aláaknázza a kapitalizmus akadályait. Elismerik, hogy a protestantizmus olyan irányokba fejlődhetett, ami kedvezett a kapitalizmus keletkezésének, de nem látnak semmit sem a vallásban, ami automatikusan vezetne a protestantizmushoz. „Nincs belső teológiai ok a takarékoság, a kemény munka, a felhalmozás protestáns hangsúlyozására, viszont ez a hangsúlyozás természetes következménye a vallás lényegének egy olyan társadalomban, ahol a kapitalizmus fejlődőben volt.”⁶⁶³ Hill ezt a meghatározottságot nemcsak ilyen általános szinten írta le, hanem az iparos kispolgárság szükségleteihez kapcsolva is. Hill úgy gondolta, hogy a kispolgárok munkaerőgondjainak kielégítését célozta a puritanizmus, ezeknek ugyanis „szükségük volt egy olyan eszmerendszerre, amely hangsúlyozta az önmagáért végzett munka méltóságát, s amely rögtön bírálta is a gondtalan s extravagáns gazdagokat s a lusta, felelőtlen szegényeket”.⁶⁶⁴

Hill már átvezet a negyedik álláspontához, mivel a fentiek mellett megengedte, hogy a vallásnak volt némi ösztönző, önálló átalakító hatása is: „Az emberek arra vonatkozó elméleteit, hogy nekik és a többieknek hogyan kellene viselkedniük, a gazdasági környezet alakította ki, de a gazdasági és erkölcsi nézetek segítenek is azt az életmódot és gazdasági környezetet megváltoztatni.”⁶⁶⁵ A negyedik álláspontoz tartozók *részben* Weber

⁶⁶¹ Friedrich Engels: *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Bevezetés az 1892-es angol kiadáshoz*. Budapest, Szikra, 1948. MEM/22. köt. A dogmatizmussá merevült marxizmusra jó példa Kónya István *Kálvinizmus és társadalom* című könyve. Kónya szemléletére jellemző: „Weber felfogása szerint [...] a szellem az ok és a mai kapitalizmus az okozat. Előbb volt a felépítmény s aztán jött létre az alap!” (Kónya István: *Kálvinizmus és társadalom*. Budapest, Akadémiai, 1979. 422.)

⁶⁶² Hill (1968) i. m. (660. lj.) 5.

⁶⁶³ Hill (1968) i. m. (660. lj.) 7.

⁶⁶⁴ Hill (1952) i. m. (660. lj.) 38.

⁶⁶⁵ A marxisták mellett mások is hasonlóan vélekednek: a kapitalista gazdaság hozta létre a protestantizmust: Green, Robertson, Hyma, Fanfani, Hudson.

követőinek tartják magukat, részben vitatkoznak vele. Ide tartozik például Tawney, J. Milton Yinger, H. Richard Niebuhr, Gillian Lindt Gollin, Thelma McCormack, David Zaret, Michael Walzer.⁶⁶⁶ Ezeknek a szerzőknek egy része azért bírálta Weber, mert szerintük túlhangsúlyozta a vallás autonómiáját a társadalmi struktúra és a cselekvés alakulásában. A kálvinizmusnak ugyanis több lehetséges értelmezése és hatása volt, köztük az is, amelyik tartalmazta a kapitalizmus szelleme elemeit, illetve a kis- és középpolgárság igényeit. Ezek a szerzők felismerték, hogy Weber a vallás és a társadalmi környezete kölcsönhatását vallotta, még akkor is, ha – mint azt maga is elismerte – *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* tanulmány megfogalmazása félreérthető és egyoldalú néhol (például Ephraim Fischhoff, Peter Razzell).⁶⁶⁷ Ezek a szerzők a vallás, az eszmék és a társadalmi környezet közti kapcsolatot Weber választóvonzódás-elméletével magyarázták. Fischhoff már 1944-es tanulmányában hangsúlyozta, hogy Weber nem Marx ellen írt, és nem azt állította, hogy a gazdasági-társadalmi feltételektől függetlenül képes létrehozni a protestáns etika a kapitalizmust.

Az egyik legjelentősebb szerző ebben a társaságban az etikai szocialista Tawney, aki korában talán még nagyobb népszerűségnek örvendett, mint Weber, és szerepe lehetett Weber elméletének népszerűsítésében.⁶⁶⁸ Tawney elfogadta Weber elemzését a 17. század közepi puritanizmusról és hatásairól, de foglalkozott a korai protestantizmussal is. Luthert konzervatívnak tartotta, míg Kálvint a kapitalizmus iránt kedvező szemléletűnek, és ezt az eltérést a társadalmi környezetükkel magyarázta. De az 1640 előtti kálvinizmust is alapvetően a kapitalizmus szellemével ellentétesnek tartotta, és ez szerinte csak az angol forradalom alatt és után változott meg. A protestantizmusban szerinte egyaránt megvolt a szocializmus és az individualizmus, az autoritáriánizmus, a szabadságvágy, a konzervativizmus és a radikalizmus. Tawney szerint e két áramlat csak 1640 után vált szét, és számára az a fő kérdés, hogy mi okozta az egyik irányzat növekedését és a másik hanyatlását. Az utóbbi irányzat felé történő elmozdulást a gazdasági-társadalmi változásokkal

⁶⁶⁶ J. Milton Yinger: *Religion, Society, and the Individual*. New York, 1957; H. Richard Niebuhr: *Modification of Calvinism*. In J. Milton Yinger (szerk.): *Religion, Society, and the Individual*. New York, 1957; Gillian Lindt Gollin: *The Religious factor in Social Change: Max Weber and the Moravian Paradox*. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1967, Vol. 23. 91–97.; Thelma McCormack: *The Protestant Ethic and the Spirit of Socialism*. *The British Journal of Sociology*, 1969, Vol. 20. No. 3. 266–276.; Michael Walzer: *Puritanism as a Revolutionary Ideology*. In Shmuel Noah Eisenstadt (szerk.): *The Protestant Ethic and Modernization*. New York, Basic Books, 1968; Michael Walzer: *The Revolution of the Saints*. Cambridge, Harvard University Press, 1965; David Zaret: *From Weber to Parsons and Schutz: The Eclipse of History in Modern Social Theory*. *American Journal of Sociology*, 1980, Vol. 85. No. 5. 1180–1201.; David Zaret: *Ideology and Organization in Puritanism*. *European Journal of Sociology*, 1980, Vol. 21. No. 1. 83–115.

⁶⁶⁷ Ephraim Fischhoff: *The Protestant Ethic and the spirit of Capitalism*. Fischhoff, Ephraim: *History of a controversy*. In R. W. Green In R. W. Green (szerk.): *Protestantism and capitalism. The Weber Thesis and its Critics*. Boston, 1959; Peter Razzell: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. *The British Journal of Sociology*, 1977, Vol. 28. No 1. 17–37.; Wallace M. Davis: „Anticritical Last Word on the Spirit of Capitalism”, by Max Weber. *American Journal of Sociology*, 1978, Vol. 83. No. 5. 1105–1131.

⁶⁶⁸ Döntő szerepe Weber népszerűsítésében valószínűleg Parsonsnak volt, aki az LSE-n Tawney tanítványa volt. Matti Peltonen: *The Weber Thesis and Economic Historians*. *Max Weber Studies*, 2008, Vol. 8. No. 1. 79–98.

magyarázta. Eszerint a gazdasági-társadalmi változások hoztak létre kedvező környezetet ezen irányzat növekedése számára, és ez az irányzat egyben elő is segítette ezeket a társadalmi változásokat. A puritanizmus cselekvési előírásai ugyanis egyformán származtak az új kis- és középpolgárság életvilágából, életmódjából és a protestánsoknak az Isten természetéről és az ember sorsáról vallott nézeteiből is. A 17. századi változásokon átment puritanizmus azonban visszahatott az őt alakító közegre élesztő, erősítő, stimuláló hatása révén, és nem csupán legitimáló funkciója miatt. Ezért ez a megváltozott protestantizmus hozzájárult a társadalmi változásokhoz, erősítette a kapitalizmust.

Yinger is úgy vélte, hogy a társadalmi változás hat a vallásra, de hangsúlyozta, hogy azt nem lehet teljesen az előbbivel magyarázni, mivel a vallásnak saját belső mozgása is van, és a „vallási fejlődés kihat a társadalmira, amiből kinőtt”.⁶⁶⁹ A protestantizmus több lehetőséget is tartalmazott, többféle következményre is vezethetett volna, és azt kell megértenünk, hogy miért a kapitalizmus felé mutatott végül is. Yinger Weber nyomán azt is behozta a vitába, hogy a vallás üzenete rétegről rétegre változhat a réteg értelmezése szerint. A vallás a szelektív alkalmazkodás során sok elemet magába olvaszthat, ha új rétegre vagy kultúrára terjed ki, azáltal, hogy a réteg értékei, szükségletei, életstílusa hatnak rá. De a vallás végig megőrzi autonóm voltát, és a reformáció lényegében vallási eredetű, bár a 16. századi gazdasági és politikai válságnak is nagy szerepe volt az elterjedésében. Tehát Yinger az újonnan kialakuló rétegek gazdasági, kulturális követelményei és az új vallás követelményei közti kölcsönhatást, egymásra találását, valamint a vallás autonómiáját és a társas életre a választó vonzódás révén gyakorolt hatását hangsúlyozta.

A negyedik csoport tagjainak érénye, hogy zömük empirikus kutatómunka eredményére alapozza a véleményét. Például Walzer azt mutatta be, hogy a kálvinizmus hugenotta és puritán változata közti lényeges eltérés – amelynek következtében a hugenotáknak nem volt olyan átalakító hatásuk – nagyban függött a változatok kialakulásának körülményeitől. Olyannyira, hogy a puritánok radikalizmusa csak a leírt feltételek – a kivándorlás – hatására alakulhatott ki.

Hasonló jellegű vizsgálatot végzett Gollin a pietizmussal kapcsolatban. Két pietista közösség (Herrnhut – Németország és Betlehem – USA) fejlődését hasonlította össze, és arra jutott, hogy nézeteiket, szervezeteik jellegét, működését befolyásolta a társadalmi környezetük. Azonos tanokat vallottak alapításukkor, de száz év alatt ez megváltozott. Betlehemben a társadalmi környezet kedvező volta miatt a pietizmus serkentette a gazdasági fejlődést, de a környezet át is alakította a vallást oly irányba, hogy a kapitalizálódást fellendítő elemei váltak uralkodóvá a hitéletben és az intézményrendszerben. Ebből jött Gollin következtetése, miszerint egy tényező sem meghatározó, hanem a konkrét társadalmi struktúra és a történeti körülmények kölcsönhatása döntő. Ezt a gondolatot Zaret azzal egészítette ki, hogy mivel a protestantizmusban a világiak nagyobb szerepet kaptak – eredendően vallási okok miatt –, ezért a laikusok és az egyháziak folyamatos konfliktusaiban a világiaknak módjuk volt a szempontjaikat érvényre juttatni.⁶⁷⁰

⁶⁶⁹ Yinger (1957) i. m. (666. l.) 130. Niebuhr és McCormack lényegében ezeket ismételte meg.

⁶⁷⁰ Ilyen volt a „gadding to sermons” – a világiak annak a prédikációjára jártak el, igen messzire is, aki tetszett nekik. Így a lelkész, ha a híveit meg akarta tartani, akkor azok szája íze szerint prédikált.

A vallás tartalmi változásait az is elősegítette a protestantizmusban, hogy világos, érthető vallást akartak. Ezért például az Isten-ember viszonyt szerződésként képzeltek el, amely viszonyt az életből ismertek. A hívők tudták, hogy a szerződés a kötelességeket tartalmazza, de azt is, hogy ha ezeket teljesítik, akkor a másik félnek is kötelessége van: a hívő megváltása. Az Isten és ember közti szerződés tárgya ugyanis a kegyelem. A szerződésbe a felek köztudottan szabad akarattal, egyenlően lépnek be. Végül Zaret arra a következtetésre jutott, hogy a protestantizmus eszmei és intézményes tartalmát a laikusok vallási – üdvözülés, üdvbizonyosság – és világi érdekei alakították ki.

A magyar protestáns etika tanulságai

Az eddigiekből is kiderülhetett már, hogy hiba Weber protestáns-etika-elméletét csak az eredeti 1904–1905-ös műre alapozni, és az alapján a vallás egyoldalú hatása bebizonyításának szándékát tulajdonítani neki. Weber szándékainak megértése céljából a témában írt egyéb, később írt munkáit is számításba kell venni. Rachfahl bírálatára adott válaszában világosan leírta, hogy nem a terjeszkedő kapitalizmus folyamata érdekelte, hanem a vallásilag és gazdaságilag meghatározott folyamatok kölcsönhatása által produkált fejlődés.⁶⁷¹ Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című műve végén is kiemelte, hogy csak a munka egyik felét végezte el, és szükség lenne annak leírására is, hogy a gazdasági és a társadalmi tényezők hogyan hatottak a vallás változására.⁶⁷² Noha ezt a munkát ilyen alaposan soha nem végezte el, a későbbi vallásszociológiai írásaiban határozottan a vallás és a társadalmi tényezők kölcsönhatásaival foglalkozott. Hosszan tárgyalta az egyes társadalmi rétegek vallásának jellemzőit a réteg életmódjával, társadalmi helyzetével összefüggésben.

Így Weber leírta, hogy a parasztság, a feudális nemesség, a hivatalnokok, a patrícius kereskedők, a kispolgárság, a feltörekvő polgárság, a modern proletariátus és az értelmiség életmódjához milyen világkép és milyen tartalmú vallás illeszkedett.⁶⁷³ Ezek a rétegek nem „létrehoztak” egy nekik megfelelő, számukra átélhető és teljesíthető vallást, hanem a vallási kínálatból a számukra értelmes, elfogadható és releváns elemeket válogatták ki, hangsúlyozták. Azokat, amelyeket a plauzibilitási struktúrák támogattak, valószínűsítettek.⁶⁷⁴

A protestáns etika és általában a vallás és társadalmi környezete kapcsolatának problémájára ezekben a tanulmányokban kapjuk meg a választ. Ez pedig a választó vonzódás

⁶⁷¹ Davis (1978) i. m. (667. lj.) 1110.

⁶⁷² „Világossá kellene válnia azonban annak is, hogyan befolyásolta a társadalmi, főként pedig a gazdasági kultúrfeltételek egésze a maga sorsában és jellegében a protestáns aszkézist [...] nem lehet az a szándékunk, hogy a kultúra és történelem értelmezésének egyoldalúan »materialista« módját egy épp olyan egyoldalú, spirituálisan kauzálissal cseréljük fel. Mindkettő egyaránt lehetséges, de – ha nem előmunkálatként, hanem a vizsgálódás befejezését! kívánnának szolgálni – a történelmi igazság egyikükkel sem kezdhet semmit.” Weber (1982) i. m. (8. lj.) 289–290.

⁶⁷³ Weber (1982) i. m. (8. lj.); Weber (1987) i. m. (637. lj.).

⁶⁷⁴ Peter L. Berger: *The Sacred Canopy*. Doubleday, Garden City, 1967.

elmélete,⁶⁷⁵ de mivel Weber nem adott sehol sem egy rendszeres leírást róla, ezért csak az itt-ott tett elszórt megjegyzéseiből lehet rekonstruálni. Elsősorban az egyes rétegek és a vallásuk tartalma közti kapcsolat leírásakor használta ezt a kifejezést és logikát, de a választó vonzódással írta le az osztályérdek és a világnézet kapcsolatát, a vallásilag megkövetelt életstílus és a társadalmilag kondicionált életmód viszonyát vagy a kapitalizmus és a demokrácia kapcsolatát.

A választó vonzódás a fenti kapcsolatok oksági vagy funkcionális magyarázata helyett egy olyat javasol, amely szerint két jelenség közti kapcsolat magyarázható azzal, hogy kölcsönösen támogatják egymás létezését, működését, mivel megfelelnek egymás számára. Ennek a választó vonzódásnak az alapja a két jelenség közti értelmi vagy strukturális kapcsolat. Minél több belső kapcsolat, vonzódás van két jelenség közt, annál erősebben kapcsolódnak össze. Ebben a magyarázatban az a fontos, hogy egyik elem sem következik a másikból valamilyen törvényszerűség által, egyik sem oka vagy létrehozója a másiknak, a kapcsolatuk alapja az illeszkedés. Ezeket a kapcsolatokat nem lehet absztrakt elvekből kikövetkeztetni. Tehát A és B elemek egymástól függetlenül jönnek létre, de egymás közelébe kerülve inkább egymást választják és erősítik tovább, mint a szintén jelen lévő C és D elemeket. A és B együtt mozognak mindaddig, amíg fel nem tűnik tőlük függetlenül egy olyan E elem, amelyikkel vagy A, vagy B erősebb értelmi kapcsolatban van, vagy nagyobb a strukturális hasonlósága vele. Ekkor az E elem választja ki azt az elemet, amelyikkel nagyobb a hasonlósága, megfelelése.

A választó vonzódás fogalma integrálja az érdekeket, a gazdasági és társas viszonyokat és az eszmei elemeket Weber elméletében, és csökkentti a protestáns etika elmélete körüli félreértések jó részét. A választó vonzódás szerint csak korrelációs kapcsolat van az eszmék és a gyakorlati érdekek közt, amely utóbbiakat Weber egy pillanatra sem hagyott ki a magyarázataiból. Az eszmék és az érdekek közti ilyen kapcsolat azonban nem azt jelenti – ahogyan azt sokan értelmezik –, hogy közeli kapcsolat van a társadalmi helyzet, a vallási eszmék megfogalmazóinak anyagi érdekei és a tan kezdeti tartalma

⁶⁷⁵ A kifejezésre és a hozzá eléggé impliciten kapcsolódó elméletre Gerth és Mills hívták fel a figyelmet 1946-ban. A korábbi kritikusok és követők nem tulajdonítottak neki jelentőséget, a kifejezés nem található meg *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* Parsons-féle fordításában, bár a *The Structure of Social Action*ben (Talcott Parsons: *The Structure of Social Action*. New York, McGraw Hill, 1937) használta a kifejezést.

Hans Heinrich Gerth – Charles Wright Mills: Introduction: the Man and His Work. In Hans Heinrich Gerth – Charles Wright Mills (eds.): *From Max Weber. Essay in Sociology*. London, Routledge, 1946; Michael Hill: *A Sociology of Religion*. London, Heinemann, 1973; Richard Herbert Howe: Max Webers Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason. *American Journal of Sociology*, 1978, Vol. 84. No. 2. 366–385.; J. J. R. Thomas: Ideology and Elective Affinity. *Sociology*, 1985, Vol. 19. No. 1. 39–54.; Andrew M. McKinnon: Elective Affinities of the Protestant Ethic: Weber and the Chemistry of Capitalism. *Sociological Theory*, 2010, Vol. 28. No. 1. 108–126.; Thomas (1985) i. m. (675. l.); Keith Morrison: Structuration Theory, Habitus and Complexity Theory: Elective Affinities or Old Wine in New Bottles? *British Journal of Sociology of Education*, 2005, Vol. 26. No. 3. 311–326.

Weber összesen tizenhatszor említette ezt a kifejezést nyolc művében, de a vallásszociológiai írásai hosszan foglalkoznak az ilyen természetű kapcsolatok kifejtésével. A kifejezés (*attractio electiva*) a kémiából eredt Torbern Bergmantól, onnan vette át Goethe is.

közt. A vallási eszmék elsősorban vallási forrásból, logikából erednek, és a későbbi történetük során kapcsolódnak össze a fent leírt folyamatok révén bizonyos érdekekkel, csoportokkal. A vallás nem egy réteg anyagi vagy eszmei helyzetének pusztá kifejezője. Így a puritanizmus is belső vallási folyamatokból eredt, még ha később kapcsolódott is némely anyagi érdekekkel. A választó vonzódás során, amikor egy vallás egy réteghez vagy egy földrajzi területhez kapcsolódik, akkor a vallás nemcsak a réteget formálja e kapcsolat során a maga képére, hanem a réteg is megváltoztatja a vallás tartalmát. Így magyarázható meg a vallások alapítóinak és későbbi híveinek eltérései. Az eredeti eszmék lököereje által létrehozott vallási mozgalom később az alapítók szándékaival teljesen ellentétes irányokba fejlődhet. Egyrészt amint létrejön egy vallási mozgalom, a kezdeti tagjai elkezdnek kicserélődni, és bizonyos rétegek egyre inkább jellemzik azt a mozgalmat, másrészt a kapcsolódó tagok rögtön elkezdik az eredeti tanítás azon elemeit kiválogatni, amelyek az életvitelük, helyzetük szempontjából érvényesebbnek tűnnek. Ezeket azután jobban hangsúlyozzák, míg másokat, ha nem is hagynak ki a krédójukból, de nem vagy alig emelnek ki. A tan tartalma és eredeti követői helyzete, érdekei között még nincs kapcsolat. A tagok idővel rostálódnak át, és jön létre a vallás tartalma és bizonyos réteg közti kapcsolat a választó vonzódás révén. A választó vonzódás tehát egy fokozatos konvergencia, evolutív változás a két egymást választó jelenség (például vallás és társadalmi csoport, réteg, etnikum) között. Olyan dinamikus folyamat, amely folyton zajlik, sohasem zárul le.

Ez a magyarázati módszer azért fontos a protestáns etika elméletében, és általában Weber vallásszociológiájában, mert a protestáns etika és a kapitalista vállalkozó kapcsolatát úgy tudta leírni, hogy nem feltételezett köztük oksági viszonyt, egyik sem volt létrehozója a másiknak, pusztán a vallás etikája és a gazdaság megkívánta életvitel hasonlósága, a hasonló jelentések kapcsolták össze a két jelenséget, hogy azután együtt járva közös elemeik szerepét, hangsúlyát kölcsönösen felerősítsék egymásban. Minden konkrét történeti elemzésnek ezért az a feladata, hogy kihámozza ama társadalmi rétegek életvitelének mértékadó elemeit, amely rétegek leginkább befolyásolták az egyes vallások etikáját. Ezt kell kiegészítenie a vallás saját önfejlődésének, belső logikájának a leírásával. A két elem megismerése alapján juthatunk el egy vallás etikai tartalmainak és ezek hatásainak megértéséhez. Az egyes vallások „mérvadó rétegének” kiválasztásakor azonban figyelembe kell venni, hogy azok időben és térben változnak. Például ugyanazon vallás, a kálvinizmus „mérvadó rétege” más lehetett Hollandiában, Skóciában, Franciaországban vagy Új-Angliában. Azonban nemcsak ezért kell a „mérvadó réteg” kiválasztásával óvatosan bánni, hanem azért is, mert – mint már utaltam rá – a réteg szerepe Weber esetében nem jelentett egyértelmű oksági determinációt. Másrészt a „mérvadó rétegek” befolyása sohasem kizárólagos. Részben más rétegek, részben pedig a vallás belső logikájának hatásai miatt nem lehet pusztán egy rétegből megérteni a vallások tartalmát, jellegét és átalakító hatását.

Az elmondottak fényében válik érthetővé a magyar puritanizmusról leírtak jó része. A Hollandiából és Angliából hazaérkező prédikátorok magukkal hozták a puritán tanokat, és a kínálatban szerepeltek a Weber által leírt protestáns etika ideáltípusának lényeges

elemei. Az angolhoz hasonlóan a magyar puritánok is a kis- és középpolgárok, gazdák józan, megelégedett életstílusát pártolták. A magyar puritánok etikája csak egy, de lényeges elemében tért el az angoltól, de legalábbis az ideáltípus alapjául szolgáló Baxtertől. Ez az aktivitás-kontempláció kérdése. Nem lehet megelégedni annak leírásával, hogy ezeknek a középrétegeknek milyen etikát – hivatást, evilági aszkézist, szorgalmat, takarékossgot, időbeosztást, vagyonnal és a lehetőségekkel élést – ajánlottak a puritánok, hanem figyelembe kell vennünk a kiválasztottság felőli bizonyosság jeleit, megszerzésének módjait. A bizonyosság megszerzésében pedig elsőrendűek voltak a kontemplatív tevékenységek: az imádság, a prédikációhallgatás, a bibliaolvasás, a panasz, sírás, fohászkodás, elmélkedés a puritán prédikátorok által ajánlott témákról. Ezeken a módokon tehetett szert bizonyosságra a kálvinista hívő a magyar puritánok szerint. A bizonyosság pedig olyan lelki jelekből volt megszerezhető, mint a bűnbánat és a bűn utálata, a harc önmagunkkal, az istenes élet vágya, teljes bizalom Istenben stb. Azt is biztosan állíthatjuk, hogy a szerzők nézetei nem kapcsolhatók össze valamilyen társadalmi csoporttal egyértelműen, hiszen zömében nemesek támogatták ezeket a kiadványokat, és a pietisztikusabb könyvek támogatói ugyanazon nemesi csoportból kerültek ki, mint az ideáltípushoz közelebb álló szerzők támogatói. A puritán prédikátorok tanai és támogatók társadalmi helyzete között nem határozható meg egyértelmű kapcsolat.

Azonban ha továbblépünk ennél a szintnél, akkor már találhatunk jeleket, amelyek alkalmasnak tűnnek a magyarországi protestáns etika magyarázatára. Nem a puritánok nézetei keletkezésénél kell keresnünk a döntő elemet, hanem a hazai fogadtatásnál. A kiadások alapján a feltételezhetően legnépszerűbb könyv Medgyesi *Praxis Pietatis*a és Pápai Páriz *Keskeny útja* volt, és az előbbi az aktivitás-kontempláció tengelyen inkább a kontemplációhoz közelebb kell elhelyeznünk, míg az utóbbit középen. Ebből arra következtethetünk, hogy a felkínált vallási tartalmakból inkább a kontemplatívoknak volt nagyobb sikere a könyvet olvasók és vásárlók között.

Ugyanezt a benyomásunkat erősítik a harmadik legelterjedtebb puritán könyv, a *Váradai Biblia* kommentárjai is. A bibliai versek mellett a lapszélre nyomtatott kommentárok etikája közelebb állt a kontemplatív pietizmushoz, mint Baxter vagy Csúzi Cseh hivatásbeli aktivizmusához és evilági aszkéziséhez. Igen nagy jelentősége volt annak, hogy ebből a bibliakiadásból és az utána következő magyar protestáns Biblia-kiadásokból kimaradt a *Sirák könyve*, amely addig része volt a magyar protestáns gondolkodásnak is. (Számptalan puritán szerzőnél találunk rá hivatkozást.) A *Sirák könyvének* kihagyása a puritán Bibliából azért fontos, mert egyrészt Weber szerint ez a szöveg volt az, ahol megjelent a hivatástudat – ami egyszerre vallási és világi jelentésű, és ezáltal szenteli meg a világi foglalkozásokat –, másrészt ez a szöveg az, amelyik a leginkább megfelelt a protestáns etikának. A hivatás mellett ez a szöveg tartalmazta annak a józan, mértékletes kispolgári életnek az eszményét, amelyet a puritánok is ajánlottak híveiknek. Az evilági aszkézis minden fontosabb eleme megtalálható ebben a szövegben: a józan gazdálkodás, az önfegyelem, a mértékletesség, a hallgatás, a megfontolás, a túlzott beszéd elkerülése, a szorgalom, a rendszeresség és a kitartás kíváncsága. Az evilági jutalom, a gazdagság és a szegénység kérdésében is ugyanazt írja le ez a szöveg, mint a puritánok.

Ez a három elterjedt és meglehetősen pietisztikus könyv alapján még nem állíthatnánk, hogy a puritanizmus kontemplatívabb fajtájának elterjedése Magyarországon a polgárság hiányával és a kontemplatívabb vallásosságra hajló nemesség súlyával magyarázható. Azonban a vallási elite vonatkozó dokumentumok figyelembevételével már biztosabban állíthatjuk a fentieket. Fent láttuk, hogy a személyes dokumentumok alapján a protestáns etika legteljesebben Misztótfalusi gondolkodását és életvitelét jellemezte, Bethlenét vagy Csereiét kevésbé. A statisztikákhoz szokott olvasó bizonyára felkapja a fejét, hogy néhány ember alapján teszek általánosító kijelentéseket. De történeti dokumentumok híján a történeti elemzés erre mindig rákényszerül. A polgárvállalkozó, nyomdász Misztótfalusi életét a hivatástudat és az evilági aszkézis, az aktivitás jellemezte. A vallásosság számára egyet jelentett azzal, hogy valamit tesz Istene dicsőségére. Ettől leginkább Bethlen vallásossága különbözött. Az erdélyi arisztokrata életében bármennyire is fontos volt a vallás, nem annyira Isten valamilyen világi hivatásban való aktív szolgálatát jelentette, mint inkább az elmélkedést, bűnbánatot és egyéb kontemplatív tevékenységeket. A szintén nemes Csereinél megtalálható a hivatástudat, de ez a politizálásra vonatkozott. Miként a francia hugenotta nemességnél, úgy a magyar kálvinista nemesség számára is a hivatásgyakorlás, Isten szolgálata a hivatás révén csak azt jelenthette, hogy a politizálást, katonáskodást értelmezték hivatásként.

Medgyesi és Pápai Páriz népszerű könyveiről és a *Váradi Bibliáról*, valamint a Misztótfalusi és Bethlen közti különbségről mondtak alapján megengedhető az a feltételezés, hogy a puritánok által behozott angol és holland vallási kínálatból az a változat terjedt el, amelyik a világi aktivitást kevésbé hangsúlyozta. Ez azzal hozható összefüggésbe, hogy a befogadó magyar közeg ezeket az elemeket válogatta ki (a szó szoros értelmében kiválogatta, amikor ezen könyveket fordította le és vette meg egyebek közül), mivel a vallási elit elsősorban nemesekből állt, akiktől távol állt a mértékletesség, idő- és pénzbeosztás, józan gazdálkodás, rendszeresség és mindaz az evilági tevékenység, amit a puritánok előírtak azok számára, akik világi tevékenységeik, aktivitásuk révén akartak bizonyosságra jutni. Mivel az aktivitással összekapcsolt rendszeres életforma idegen volt e nemesek számára, ezért a bizonyosságszerzés pietisztikusabb, kontemplatívabb formái iránt vonzódtak. Az külön érdekes kutatást igényelne, hogy vajon a hivatástudat politikára, katonáskodásra értelmezett változata, amely nagyon is összefért a nemesi étellel és egyben az evilági aszkézist is jelentette volna, elterjedt-e.⁶⁷⁶

Az eddigiek alapján elmondhatjuk, hogy a protestáns etika a 17. században megjelent Magyarországon, a puritán szerzők hazahozták, de eltérő társadalmi környezetbe kerülve módosult ennek a vallási etikataralma – kontemplatívabb lett –, és e módosult tartalom természetesen nem lehetett ugyanolyan hatású, mint azt Weber feltételezte. Önmagában a józan gazdálkodó, racionális kis- és középpolgári életmódot és gondolkodást ösztönző vallás nem hozott létre ilyen társadalmi csoportokat, ha a társadalomfejlődés egyéb elemei

⁶⁷⁶ Magyarországon a politika nem vált hivatássá, bármennyire is azt gondolja az olvasó a Bethlenek, Rákócziak példája alapján, mivel nem lett rendszeres, üzemszerű. Talán az ellenreformáció állama a felelős ezért, ahol a kálvinista nemesség nem kaphatott politikai szerepet.

ezt nem támogatták. Magának a vallásnak a tartalma is módosult az új környezetben, alkalmazkodott hívei világához.

Azonban ezzel még nem vagyunk túl a problémán. Ugyanis még a valószínűleg elterjedtebb kontemplatív puritanizmus is igen forradalmasító tartalmú volt, még ez is közel volt a kapitalizmus szelleméhez. Ha kevésbé is, mint Baxternél, de ebben is jelen voltak a hivatásetika és az evilági aszkézis elemei. A történeti forrásaink alapján a protestáns etika magyarországi hatásának hiányáért vagy igen gyenge voltáért máshol kell keresnünk a magyarázatot. Az kevésbé magyarázza a magyarországi helyzetet, hogy a puritanizmus itt elterjedt változata eltért a nyugatitól, hiszen még e módosult változatnak is hasonló hatásokkal kellett volna járnia. Egy lépéssel korábban kell keresnünk a magyarázatot: a pszichikai ösztönzőnél, a predesztináció keltette szorongásnál és az ennek leküzdésére irányuló vallási érdeknél.

A vallásosság típusainál már idéztem Weber, aki bár elismerte a hívők vallásosságának intenzitásbeli eltéréseit, mégis a korábbi korok emberét a mainál jóval vallásosabbnak tartotta. A protestáns etika elmélete a virtuóz hívőkre vonatkozik, arra a típusra, akit *homo religiosus*nak neveztem. Weber, amikor elismerte, hogy virtuóz csak a hívők egy része volt, akkor nem vonta le ennek a történeti és elméleti következményeit. Ha hívők nagy vagy nagyobb részét kevésbé vezette a vallási érdek, akkor miként hatott egy adott vallás a környezetére, mennyire tudta azt átalakítani? Azt az állítását, hogy az etikai vallások és főleg a puritanizmus feszültségben állt a világgal, amit a világ saját képére formálásával próbált meg feloldani, nem egészítette ki annak a történeti vizsgálatával, hogy az etikus vallások követői mennyire álltak szemben a világgal, mennyire vezette őket a vallási érdekük, és ha a vallási érdekük kicsi volt, akkor mennyire hatott a vallásuk a világ átalakítása irányába. Ez a probléma azonban nem Weber sajátja. A társadalomtudósokat csakúgy, mint a mai egyházi szakértőket, a múlt emberéről alkotott leegyszerűsített kép jellemzi. Eszerint a múlt embere sokkal inkább vallásos volt a *homo religiosus* (vagy a virtuóz) értelmében, mint a mai, ezért a mainál sokkal nagyobb volt a vallás hatása a múltban. Ez a szekularizáció elméletéhez kapcsolódó felfogás az egyes világnézetek és vallások hatásainak leírásakor adótnak veszi, hogy a teológiai, tanácsadó és egyéb könyvek alapján utólag megalkotható világkép és etika jellemezte a hívők tömegének cselekvéseit és gondolkodását a múltban.

Weber ezt a problémát próbálta meg feloldani a pszichológiai (és részben a strukturalis) ösztönző fontosságának hangsúlyozásával. Feltételezte, hogy a predesztináció tana szorongást keltett a hívekben, és e szorongás leküzdésének vágya hajtotta, kényszerítette a híveket a puritán prédikátorok életvezetési tanácsainak megtartására. De ez még nem oldotta meg a leírt problémát, ugyanis Weber feltételezte, hogy az elmúlt korok emberét a gazdasági, társadalmi érdekek mellett a vallási érdek is vezette. A vallási érdek az általánosnak, alapvető emberi alkotóelemnek tekintett vallási szükségletek kielégítésére vonatkozik. Ilyen vallási szükségletnek tartotta az üdvözülést, az üdvözülésről való megbizonyosodást még ebben a földi életben, a vallási tapasztalást, a legitimitációt – az embernek azt az igényét, hogy ne csak jó legyen a földi helyzete, hanem ez transzcendentális és erkölcsi kategóriákkal igazolva is legyen – és a teodicea problémáját.

A protestáns etika hétköznapi gyakorlattá alakulását kiváltó pszichológiai ösztönző az első két szükségletre – az üdvözülésre és az erről való megbizonyosodásra – vonatkozó érdeket egyértelműen meglévőnek feltételezte. Weber a hívőkben meglévő pszichológiai *indítékokról* beszélt – arról, hogy mi készítette a puritán hívőt cselekvésre, pedig csak pszichológiai *ösztönzőkről* beszélhetett volna –, arról, hogy miket írtak elő a hívők számára, mennyire hangsúlyozták a puritán szerzők az üdvözülés fontosságát. A döntő probléma pedig az, hogy az ösztönzők mennyire váltak indítékokká.⁶⁷⁷ Bizonnyos teológiai tanok Weber által feltételezett hatása csak akkor alkalmazható teljesen, ha egy emberről elmondható, hogy teljesen a vallási hiteinek, a vallási szükségleteinek szenteli magát. Az ilyen hívő számára van jelentősége a predesztináció keltette szorongásnak. Bármennyire is logikus Weber elmélete, nem vette figyelembe az emberi lét változatosságát. A vallási hitek súlya, intenzitása, ha változott, akkor a pszichológiai következményei is. Az általa leírt következmények csak azok esetében fogadhatók el magyarázatként, akik teljesen hittek a tanokban, és a vallási szükségletek kielégítésére vonatkozó vallási érdek jellemezte gondolkodásukat. De amennyire a *homo oeconomicus*, a *homo politicus*, úgy a *homo religiosus* is történeti jelenség, súlya, aránya történetileg változó, és csak a történeti elemzés állapíthatja meg, hogy az egyes korokban és vallásokban mekkora a homo religiosus aránya. Bár Weber a vita során egy viszonylag marginális helyen elismerte a vallás intenzitásának fontosságát az értéke átértékelésében,⁶⁷⁸ elemzése feltételezte azt, amit bizonyítania kellett volna: az üdvözülés iránti olthatatlan vágyat és az ebből következő pszichológiai szorongást, amelynek következménye lett volna a puritánok által leírt gondolatok és cselekvések internalizáltsága.

A vallási típusokról írva már bemutattam a magyarországi vallásosságot a 17. században. A fennmaradt személyes dokumentumok alapján azt mondhatjuk, hogy a többség nem a puritán elveknek megfelelően élt és gondolkodott. A zempléni esperes egyházlátogatási jegyzőkönyvei ugyanezt erősítik meg tömeges méretekben. Az olvasó emlékezhet rá, hogy a puritanizmus egyik központja Zemplén megye volt. Ha a személyesen megélt hitet oly fontosnak tartó puritán mozgalom egy kevésbé vallásos területen volt viszonylag erős, akkor milyen lehetett a helyzet a puritanizmus által nem vagy alig érintett területeken?

Most azonban számunkra fontosabb az a kérdés, hogy ha a vallási tapasztalás, az üdvözülés és annak bizonyossága ezen dokumentumok szerint igen kevés ember életét hatotta át, akkor a többiek esetében mi lehetett a puritanizmus vagy bármely más korabeli vallási eszme hatása. A kapitalizmus szellemének hiányaért vagy a kapitalista kis- és középpolgárság megjelenésének hiányaért kevésbé a magyarországi puritanizmus tartalmi elemei, a „magyar protestáns etika” a felelős, mint inkább a korabeli vallásosság alacsony foka.

⁶⁷⁷ Bendix (1960) i. m. (484. l.); Reinhard Bendix: Max Weber's Interpretation of Conduct and History. *American Journal of Sociology*, 1946, Vol. 51. No. 6. 518–526.

⁶⁷⁸ „A vallási befolyás gyakran meglehetősen nagy volt. Nem bizonyítottam, hogy mindenütt egyformán nagy volt, sem azt, hogy nem gyengülhetett vagy nem ellensúlyozhatták teljes mértékben más körülmények.” Turner (2002) i. m. (658. l.) 45.

A puritanizmus Magyarországon elsősorban azért nem hatott hasonló módon a társas világ átalakítására, mint azt Weber feltételezte, mert a vallás, az üdvözülés és az egyéb vallási szükségletek kielégítésére irányuló vallási érdek kevésbé vezette az emberek gondolkodását és cselekedeteit. A protestáns etika hatásának elmaradásáért nem annyira magyar változatának az eltérése a felelős, mint inkább az, hogy a puritán prédikátorok szavai a 17. században pusztába kiáltott szavak maradtak. Az üdvösség és annak bizonyossága csak keveseket készítetett az előírtak megcselekedésére. A *homo religiosusok* kis száma, a vallási érdek gyengesége miatt nem tudott a puritanizmus átalakító tényezővé válni, csak kevesek életében.

Az már külön elemző munkát igényel, hogy a vallásosság fellendülését vagy hanyatlását leírjuk és megértsük. Erre most kísérletet sem teszek, csak jelzem a problémát. Azért, mert állításom szerint a 17. századi reformátusokat nem jellemezte erős vallásosság, még nem jelenti azt, hogy később ez ne változott volna. Korántsem szeretnék a régi jó idők hívő emberének képe és a tudományos determinizmuson alapuló szekularizáció elmélete helyett olyasmit javasolni, hogy az emberek sohasem voltak vallásosak, csak egy részük. A történeti leírások és saját tapasztalataink alapján is azt kell hinnünk, hogy az emberek vallásosságának, a vallási érdeknek az erőssége változott. A feladat az lehet számunkra, hogy ezt a változást, hullámozást megértsük, vagy legalább leírjuk.

Függelék

1. függelék

A keresőnépesség foglalkozása összevetve a vallással 1910-ben Karper Károly: *A felekezetek Magyarországon a statisztika megvilágításában*. Debrecen, 1931. alapján.

A keresőnépesség százalékában

	Római katolikus	Görögka- tolikus	Református	Evangéli- kus	Görög- keleti	Unitárius	Izraelita	Egyéb
Őstermelés	43,5	14,7	15,7	7,5	17,7	0,4	0,4	0,1
Bányászat, kohászat	62,1	10,8	7,0	5,5	13,3	0,7	0,6	0,0
Ipar	60,2	4,2	12,3	7,8	5,8	0,3	9,3	0,1
Kereskedelem, hitel	33,8	1,6	7,4	5,1	5,1	0,2	46,6	0,2
Közlekedés	60,7	4,2	18,1	6,1	4,4	0,5	6,0	0,0
ÖSSZESEN	56,5	4,1	12,0	7,1	5,8	0,3	14,1	0,1
Közfoglalkoztatás és szabadfoglalkozásúak	52,6	5,0	16,6	8,1	5,8	0,7	11,0	0,2
Véderő	55,1	8,9	14,6	6,8	10,8	0,6	2,9	0,3
Különböző ágbeli napszámosok	57,0	9,7	12,1	6,6	11,7	0,3	2,5	0,1
Tökések és nyugdíjasok	59,7	4,3	12,2	9,0	7,9	0,4	6,3	0,1
Egyéb foglalkozásúak	67,4	5,3	13,0	3,8	5,3	0,3	4,8	0,1
Házicsalád	61,5	8,4	16,4	6,5	4,8	0,6	1,7	0,1
MINDÖSSZESEN	49,0	10,9	14,6	7,3	13,2	0,4	4,5	0,1

A foglalkozási főcsoportokból 1000 keresőre

[illegible]

2. függelék

Az 1638. február 9-én kötött londoni szövetség szövege:

„Az mi Urunk Jézus Krisztusnak szentséges nevében, mi ide alá megnevezett *méltatlan szolgálak az ő munkájában*, közönséges vallást teszünk az Jehovának szent színe előtt teljes szívből, elkötelezvé magunkat azzal az hűséges *szövetséggel* kivel megesküdtünk az ő szentségének életünkbeli követésére, hogy holtunkig őket szolgáljuk az ő erejéből, sokkal inkább, mert Angliában nagyságos dolgokat cselekedett az mi undok és bűnös lelkünkkel elennyira, hogy esmerni az dicsőségére kívánjuk és egymás előtt vallástétellel megerősítjük. Ez kötelességünknek pedig nagyobb bizonyosságára egyikünk az másikunktól lelkiismeretből hogy valahol s valameddig élünk, mint Krisztusnak igaz tagjai *egymásnak lelki idvességére vigyázunk*, Isten előtt kiváltképpen való állhatatos lelki frigykötésre magunkat feladjuk, és egyzersmind szabadságot adunk egyikünk az másikunknak arra, hogy *intsük feddjük építsük egymást*. És ha szántsándékkal vigyázatlanul ez világiaknak szorgalmasabb keresésére, hogy nem mint az mi és mások lelkének, az kr. dicsőségének, vetemednénk, átkozottaknak egymás előtt találtassuk és hit hagyottaknak.

Hogy azért mindezeket véghez vihessük, egymásért állhatatosak leszünk az könyörgésben és *vigyázásban*.

Az egeknek Istene és az mi lelkünknek idvezítője úr Jézus Krisztus úgy idvezitse lelkünket, mindörökké. Ámen.

Mikor pedig jobb alkalmatosságunk leszen, készek leszünk ez vallástételünket újabban megerősíteni.” (*Kiemelés – M. A. K.*)

(*Sárospataki Füzetek*. 1. évf. 1857–1858. 170.)

3. függelék

„Hallatik az praesbiteriomot mostani formában kiadott tanítók felől, hogy noha ekkoráig independentismust publice nem profiteáltak, de kitetszik ex subsequentibus, hogy azt fomentálják conspirálván némelyek egymás között ennek az éretlen mérges gyümölcsnek hintegetésérül;

1. Az superintendenseket, seniorokat és az dioecelist, noha tempora ordinationis ad officum pastoratus ad praestandum superioribus obedientiam megesküsznek, mindazonáltal immemores fidei et solenniter praesti sacramenti tőlük függeni s igazgattatni s nekik subiaceálni és őket bírójoknak ismerni nem akarják, azt állítván, hogy egyik particuláris ecclesia nem függ a másiktól, sem az synodustól, lévén mindenkinek egyenlő hatalma másokkal, honnan következik, hogyha kinek törvényes dolga interveniálna velek, sem vármegyék sem superintendenseket, seniorokat, dioecelist, fraternitást magoknál feljebb valóknak nem agnoscálván excessusokért ingyen sem tudnának velek perleni.

2. Az ecclesia hive, rendtartása és articulusai ellen némelyik közülök nem csak új tudománt hallatik behozni az országban sub praetextu Helvitical confessionis, de sőt maga akarattján járván és maga az ecclesiátul való függést ismerni nem akarván, könyveket írnak és praelum alá adván, kibocsátják.
3. Az sacramentumok administratiójában ab ipso tempore reformationis bevött régi és az keresztyén ecclesiákban usu continuatio szentül megtartatott ceremóniákat, ritusokat papalis inventióknak, traditióknak, sőt lelki bálványozásnak mondják és írják aperte lelki paráznasággal vádolják azokat, kik azon ritusokat tartják és azok mellett akarnak maradni.
4. A régi jámbor reformátusoktól írott isteni dicséreteket, énekeket kárhoztatják, sőt némely ecclesiákban, az holott ők ministerek, éneklésit prohibeálják, régiség tudatlanságának nevezvén.
5. Az szerént az ecclesiákban bevött és dioecesisből javasolt s templomban szokott könyörgésekkel nem akarnak élni, hanem gyakrabban maguktul oly könyörgéseket formálnak, az mint magok akarják, melyben devotio nélkül való confusió vagyon inkább, mintsem könyörség.
6. Az ecclesiában bevött sátoros innepnapokat kárhoztatják, megtetszik abból is, hogy azon újítók, az holott ők ministerek, az innepekre az ecclesiátul rendelt énekeket, isteni dicséreteket pro comparande devotione in memoriam natalitorum, passionis, resurrectionis, ascensionis Christi salvatoris et missionis spiritus sancti énekelni nem hagyják, ezzel i meg akarván különböztetni magokat ez több ecclesiáktul.
7. Az vasárnapokra ab ipso reformationis tempore doserváltatott és ab ipsa veneranda netustate rendelt evangeliomokat nem praedicálják, hanem az minemű textust akarnak, olyant vesznek fel, az üdöhhöz, szükséghez és alkalmatossághoz nem rendelik tanításokat, sőt némelyek, az mint hallatik, in despectum sarae scripturae szárazmalom keréknek nevezik az evangeliumot.
8. Az nemes embereket, az szerént az szegény kösséget is, auditorokat absque ulla citatione vel processu juridico ad simlocem delationem, vel ab personale odium az ecclesiából excommunicálják, honnan nemhogy épületet vehetnének az auditorok, hanem sőt scandalizáltatván, deficiálnak nagy sokan.
9. Az dioecesis és senior híre nélkül az házasságra menendő személyek között, kik egymásnak házasság fejében gyűrőt avagy más ajándékot adtanak is, ha üdövel annakutánna egymásnak nem tetszenek, ante consumationem matrimonii, ez ilyen újító mesterek divortiumot csinálnak.
10. Ismét, ha valamely nemes ember megházasodik, akarattja ellen is, mikor ingyen sem vélné, az praedicáló székből házasságát tanquam alicujus personae in confusionem publicálják, noha ellenben azt is asserálja némelyik, hogy az házassokat nem praedicatornak, hanem bírónak kellene megeskütni és copulálni.
11. Az nemes embereknek házaknál sem esküdtetni, copulálni, sem kereszteni nem akarnak, improbálván régi jámbor praedecessoroknak cselekedetét.

12. Csak közhirre nézve is akármelyik becsületes nemes embert is jó hírében, nevében, életében megmocskolnak, reá ízenván maga személye, háza népe avagy cseléde felől, ez aránt az magistratus tistinél is nagyobb authoritást avagy uralkodást vindicálván magoknak.
13. Némelyeknek közülök nem lévén az auditoroknak nagyobb részétül hivataljok, annál inkább marasztások, erővel az auditorok nyakán uralkodásképpen tartatnak és laknak, nem nézik az Istennek dicsőségét, az hallgatóknak az ígéhez való szeretetét, épületeket, hanem az magok uralkodását és az közösségnek inkább nyomorgatásában, mint az ígéhez való buzgóságokban gyöngyörködnek.
14. Hallatik olyan is közöttük, az kik puritanismust, megszedült independentismust, fejetlen lábságot, Arianismust és Anabaptismust s több efféle sectákat, tévelygéseket hintetgetnek, nemhogy az keresztségnek contemtusát improbalnák, hanem sőt szabadosnak mondják, ha szintén 18 esztendőre halad is az keresztelendő gyermeknek megkeresztelése.
15. Némelyik az Isten tisztességére építettett szentegyházakat más profanus locushoz hasonlítják, profanálják, ló istálóhoz dequiparálván.
16. Üdvözítőnkől tanult imádsággal hogy szükséges legyen könyörögni, kérdésben vötték, sőt idvezítőnknek M.26. 36-44. szenvedésében letött szavait, hogy szent atyjához való esedezési, könyörgési lötenek volna, tagadván, szentírás ellen különbözött tanítanak.
17. Hogy üdvözítőnk szentséges nevére térdet kellessék hajtani, contra apertissimam apostolicam doctrinam impudice tagadják.
18. Minden keresztyéni conversatiókat és ifjusági multságokat, tisztességes örvendezéseket prohibeálnak, magok phariseusi szentséget és színes keresztyénséget viselvén.

Melyek ha eképpen lenni comperiáltatnak, minthogy az három concessa religiókban ennek előtte e félék nem hallattanak, félő, hogy eféléknek mint nem Helvetica confessiön levőknek nem suffragálván az religióknak szabados exercitiumjárul condált articulusok és diplomák, ki tudja, micsoda periculomot fog miattok az igaz Helvetica confessiön levő nem csak tanítók, de sőt az patronusok is szenvedni, melyet tempestive kell preacareálni.”

(*Magyar Történelmi Tár.* 3. sorozat, 12. kötet. Budapest, Magyar Történelmi Társulat, 1889. 476–480.)

4. függelék

Azért egybefüggően közlöm az idézeteket, és nem szedem szét azokat, mint a többi mű esetében, hogy körülbelül rekonstruálni lehessen egy tipikus puritán művet. Ebben a könyvben együtt van a legtöbb, a puritán etikára és vallásosságra jellemző elem,

és ezt a könyvet biztosan tudjuk, kinek írták, kiket céloztak meg ezek az üzenetek. Található itt „Mester imája”, „Százarságra való imádság”, „Égi háborúkor való imádság”, „Szántó-vető ember magvetéskori imádsága”, „Magisztrátusok, bírák, polgárok imája”, „Útra induló kereskedőnek imádsága”, „Kereskedésben kárt vallott ember buzgó imádsága”, „Táborozók reggeli imája.”

Ez a könyv tehát a falvak, mezővárosok, városok paraszt-, iparos-, kereskedő- és tisztviselő-rétegét célozta meg. A bérmunkások hiánya nem feltűnő, mivel ilyenek alig voltak ekkor az országban. Annál feltűnőbb a nemesurak hiánya, az urakat, nemeseket csak futólag említi. Az alább leírtakból látható, hogy az általa leírt keresztény életideál teljesen idegen a nemesi rétegtől. Rendszeres hivatásvégzést, mértékletességet, józanságot, megélt vallásosságot, a vallás cselekvéseken, életvezetésen keresztüli gyakorlását, evilági aktivitást kívánt.

„Engemet az örök életre ingyen, kegyelemből elválasztottál [...] (ti. az Úr) tisztességes (tisztben) hivatalban állattál.

Vezérelj, hogy valamit ez mái napon gondolok, szólok, és cselekszem, minden a te szent felségednek neve dicsiretíre, felebarátomnak hasznára s magamnak idvességére legyen [...] áld meg [...] minden gondolkodásomat, járásimat, cselekedeteimet és hivatalos munkáimat boldog előmenetellel tedd hasznossá szent neved dicsőségére [...]

megtanítanál arra, hogy mi légyen szent akaratom, idvességem felől [...] ne csak hallója legyek szent igédnek, hanem annak megtartója s követője és mint engedelmes fiú életemet aszerént rendelhessem [...]

Áld meg Uram ez mai napon minden gondolatimat, szállásomat és hivatalos munkámat [...] minket ingyen kegyelmedből az örök életre választottál [...] tisztességes étellel s bizonyos hivattal megáldottál [...]

Őrizd meg [...] gonosz hirtől, névtől, gyalázattal, gonosz lelkiismerettől [...] gyomlálj ki szivemből minden irigységet, haragtartást, buja éktelen kívánságot, telhetetlenséget, más javainak hamissan való kívánását, tobzódást [...]

ajándékozz meg minket [...] mértékletességgel, józansággal, magunk sorsával való megelégedéssel [...], hogy szent akarodat követhessük és a mi rendes hivatalos munkáinkra Felségedtől áldást várhassunk [...]

Áld meg [...] minden hivatalos munkáinkat [...] áld meg [...] kimenetelünket és bejövetelünket és minden egyéb jó cselekedetünket boldog előmenetellel, tedd hasznossá szent neved dicsiretíre, felebarátunk hasznára s minékünk lelki idvességére [...]

Uram adj ez hivatalban énnekem sorsommal megelégedendő elmét, hogy azt elhagyván tilalmas dolgokra ne nyújtsam kezem. Igazgass engemet az *én* mesterségemben s hivatalos munkámban, hogy abban igazán eljárhassak, és az *én* felebarátomat az *én* mesterségemben semmi úton meg ne csaljam [...]

Ne átkozd meg Uram kézi munkámat bűneimért, sőt adj boldog előmenetelt abban [...]

áldj meg engemet hivatalos mesterségemhez illendő értelemmel, bölcsességgel és okossággal [...] tégy engemet dolog szeretővé, a tunyaságnak s henyélésnek gyűlöljőjévé. Áld meg uram kézi munkámat boldog előmenetellel, adj jó lelkiismeretet [...]

úgy szorgalmasodjak hivatalomban, hogy mindenek előtt szent országodat s annak igazságát kereshessem [...]

rendes és hivatalos kézi munkáimban, kereskedéseimben, tisztemben megáldottál s boldog előmenetellel szolgáltál [...]

esedezem megigazításomról és tégy bizonyossá [...]

Öldököld meg bennem a testnek minden indulatit, hogy megtagadván a testnek minden gonosz kívánságát, élhessek az új esztendőben Felséged előtt igazán szentül és mértékletesen [...]

Uram vond el szívemet lelkemet, minden indulatimat a földiektől és e világnak utálatos kívánságaitul és függeszd menyeieknél keresésére [...]

Teremts én bennem tiszta szívet: gyomlálj ki az én szívemből minden utálatosságot, irigységet, gyűlölséget, haragtartást, bosszúálló lelket, kevélységet, buja éktelen indulatokat s gerjedezéseket és ajándékozzál meg engemet hittel, szeretettel, lelki örömmel, igazsággal, kegyességgel, szelídséggel, mértékletességgel, józansággal és magam sorsával való megelégedéssel [...] élhessek a te kedved s kívánságod szerint, igazán, szentül és mértékletesen [...]

Áldj meg minket hozzánk illendő tisztességes étellel, étellel, itallal, ruházattal, gazdagsággal, hogy tilalmas dolgokra kezeinket ki ne nyújtsuk, hanem sorsunkkal megelégedvén szent neved dicsőségére élhessünk.

Ugyanis valami e világban vagyton merő azon szemnek gonosz kívánsága, testnek veszett gyöngyörűsége s életnek veszedelmére vezető kevélysége [...]

akik meg akarnak gazdagodni esnek veszedelmes kisírtetben és merítik embert a veszedelemben [...]

azokat cselekedhessem minéműek: szeretet, öröm, békesség, kegyelmesség, jóság, hit, kegyesség, mértékletesség, alázatosság, magam sorsával való megelégedés [...]

törvényesen igazgatnád az embereket, hogy ki az ő rendiben s hivataljában megmaradna, a polgári-társaságban békességes életet élhetne [...]

magisztrátusnak rendelj alázatosakat, telhetetlenségnek gyűlöelőit, kegyes és szent életűeket [...] ajándékért s atyafiságért az igazat meg ne nyomorítsák és a hamissat meg ne igazítsák [...] a gazdag a szegényt, az erős az erőtlent meg (ne) nyomorítsa [...]

minden perlekedőknek személy válogatás nélkül igaz törvényt szolgáltatthassak. Vond el Uram szívemet az adománynak s ajándéknak szerelmétül, hogy attól meg ne vakíttassam s azért az igazságot hamisra és a hamisságot igazra nem fordítsam. Áldj meg Uram sorsommal való megelégedéssel, hogy ajándékért senkit meg ne nyomortísak [...]

elrendelted kinek-kinek az ő tisztit, hivataljait és kereskedését, hogy a szent fáradtsággal s orcájának veritékével ennél az ő kenyerét, ruházná magát s háza népét, és tilalmas dolgokra ne vetné kezét [...] bizonyos hivatalban állattál, igaz és tisztességes kereskedésre hittál, melyben mind eddig boldog előmenetelt is adtál [...] szent nevedben útra indultam, hogy reám bízott javaidból jó lelkiismerettel kereskedjem.

Áld meg Uram Isten az én fáradtságos utazásimat boldog haszonnal és igaz fáradtságomhoz illendő nyereséggel. Áldj meg Uram felebarátomat szerető igaz szívvel, hogy senkit az adásban és vevésben meg ne csaljak [...]

azokat (ti. embereket) bizonyos korban, tisztben és hivatalban is állattad, hogy testeknek, fáradtságos munkájokkal, kereskedéssel, orcájuk veritékével vagy elmebéli fáradtságokkal

s tudományokkal mennyei áldomásodból táplálják életeket, ruházzák testeket, tartsák cse-
lédgyeket és segítsék a szűkölködőket [...] tisztességes kereskedésre elhíttál, abban engemet
értékemhez képest illendő nyereséggel s haszonnal sokszor megáldottál [...] énnekem is ingyen való jókedvedből igaz kereskedésem és fáradságom után kárvallásomat
méltóztasd én Istenem megfordítani [...] Ne engedd, hogy a kár lopásra, tilalmas kereskedésre,
ragadozásra kénszertísen vagy, hogy a világi jók ígéréteért megtagadjam Fenségedet [...] világi
gazdagságot se ajd énnékem, hogy meglelgedvén felfuvalkodjam [...] hanem adj Uram
sorsommal meglelgedő elmét, táplálj engemet hozzám illendő eledellel s ruházattal.
áld meg minden munkánkat [...] és minden cselekedetünket boldog előmenetellel tedd hasz-
nossá.”

(Szatmárnémeti Mihály: *Mennyei Tárház Kulcsa*. Kolozsvár, 1676.)

5. függelék

Cserei Mihály versei

Bűnös atyám, anyám, bűnben születtem,
Bűnös lelkem, testem, bűnben neveltetem,
Nincs semmi érdemem s jó cselekedetem,
Christus drága vére egyedül reményem.
Minden nyomorúság, ínség, keserűség
Rabság, sok kárvallás, bujdosás, sok szükség,
Itt nyugszik Cserei Mihály s övé *az ég*
Nem bántja már fegyver, tűz, pestis s betegség
Ne várd életedben, bár nagy érdemű légy,
Hogy szolgálatodért itt bő jutalmat végy,
Híredet s nevedet tapoggya sok irigy,
Mindazonáltal *jó légy*, másokkal is *jót tégy*.

*

Istentől óltalmat hogyha szükségedben
Buzgó könyörgéssel kívánsz, legelsőbbben
Tanuld meg az Isten szokását s mindenben
Isten késedelmit várjad csendességben
Ugyanis Istennek szokása, elsőbbben
Hogy embert mentse veszély tengeriben
De az elmerültet csudálatosképpen
Hirtelen felveszi kegyelmes öliben
És bizonyos az is hogy szokott késni,
S mikor mi akarjuk akkor szabadulni

Nem lehet, hanem csak mikor fog tetszeni
Istenünknek *akkor könnyű boldogulni.*
Mind *belől mind kivid alázatosságban,*
Igyekezzél élni s akár mi dologban
Jó szívvél szolgálni mindennek, azonban
Senkinek ártani ne kívánj világban
Magad *dolgaidat serényen forgassad*
Más ember dolgait soha ne vizsgáljad
Meg lássad okosan kinek higgy szavának
Töriben ne essél gonosz akaródnak.
Sokat hallj, keveset szólj, titkos dolgokat
Titkosan el hallgassd, hozzád hasonlókat
Békével el szenvedj, kedvezz kisebbeknek
Engedelmeskedjél a nagyobb rendeknek
Józan és vigyázó s igaz beszédidben
Légy s jámborokat tartsd becsületben
Gonosz emberek közt hallgass vesztegletben
Az Isten félelme legyen a lelkedben.
Isten tiszteletit soha el ne hagyjad
Akármilyen dolgokat azért félre rakjad
Ha jól vagyon dolgozol csak az Istent áldjad
Ha nyomorúság sért az Istent kiáltsad.

*

Ne cselekedd mind azt a mit megcselekedhetnél, mert kevélység
Ne mond ki mind azt amit tudsz, mert nagy bolondság volna.
Ne add ki mindenedet a mi vagyon, mert nagy tékozlás volna.
Ne tégy ítéletet mindenről a mit látsz, mert nagy vakmerőség volna.

(*Történelmi Tár.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1881. 155–156. és 1893. 498.)

6. függelék

Részlet Bethlen Miklós bűnbánatából:

„Ami pedig az én bűnömet illeti, földig, porig, ganáig, szemétig, sőt a pokolig megalázott szívvel, lélekkel megvallom töredelmesen Felségednek [...] Azt parancsolod édes Istenem, hogy én szeressem Felségedet teljes szívvel, lélekkel, minden erőmből, indulatomból és érzékenységeből, és hogy szeressem felebarátomat szintén úgy, mint magamat. De jaj [...] az én természeti veszettségem miatt én annyira vagyok attól, amely messze vagyok a semmi a va-

lóságtól. Nemhogy én Felségedet úgy tudnám szeretni, amint érdemli és kívánja és felebarátomat, mint magamat, de csak úgy, sem szerethetem, amint magam kívánnám s akarnám [...] Jaj mennyi bálványt imádtam teljes életemben, sokszor nem tudván, mennyit bálványoztam, a méltóságok, azoknak egy szép levelek, egy szép szavak, ez vagy amaz jószág, magamnak egy rossz, haszontalan munkám, épülete, írásom, elmém etc. mind bálványom volt.

Mennyiszer vettem a te imádandó isteni szent nevedet haszontalanul, vakmerőül csak csélcapságból fel hijába az én mocskos bűnös ajakimra [...]

A te tiszteledre rendelt üdöket nemcsak magam rontottam meg, hanem szám nélkül rontottam meg másokkal is [...]

Jaj, mely gyilkos vagyok sokszori mérges hirtelen indulatommal, gonosz tanácsom, írás, voksolás, discursus, vagy másoknak olyan dolgának javallása, conuiuentiával vagy hallgató félelemmel [...] dühös haragot, bosszuállást, irigységet, gyűlölséget forraló szíveimmel, mások élete sokallása, és halálának, élete, becsületi romlásának kívánásával.

Hát mely parázna vagyok [...] engemet a tisztátalan rút élettől nem a Felségedhez való fiui engedelmesség, sem szeretet és félelem sőt még a te parancsolatidtól való szolgáló félelem sem tartóztatott, hanem amaz éktelen testi nyavajától való félelem, mely ha előttem nem állott volna, én bizony minden utálatosságra hanyathomlok rohantam volna [...] Némely szolgáló lányodat az Úr vacsorájától is eltiltottam, hogy az ördög asztalához annál bátrabban mehessünk egymással. *A te szent igédet a kezéből kivettem és a bűnnek alkalmazosságára fordítottam. A te dicséretedre rendelt énekeket én bűn eszközévé, kerítővé csináltam.* Mennyi buja nézésim, gerjedezésim, gondolkodásim mentek végben sokszor, még a te *tiszteletednek helyén, üdején is* [...]

Mely sok ezer úton, módon *húztam, vontam, loptam, csaltam* meg felebarátomat, csak amikor amaz rossz pénzt letevék is ebben az országban, mennyi embert rontottam meg az én sokszínű-formájú fukar kereskedésim, uzsoráskodásom, sok kölcsönkérésim, nehéz, késő és káros fizetésem, jószágok, örökségek és minden egyéb mások kárával való gazdagságomnak szerzésében etc [...]

Mennyi hamisat szólottam az én felebarátom ellen, vádoltam, hazudtam, rágalmaztam, dolgait keresztényi szeretet ellen vissza-, félremagyaráztam [...]

A te házadnak, szolgálatodnak és felebarátomhoz való tisztemben olyan hideg voltam, mint a jég [...] nem néztem először és főképpen a te dücsöségedet, parancsolatodat, nem viselt engem egyenesen a tehozzád való fiui engedelmesség, szeretet és fiui félelem, sem az én felebarátomhoz Felségedtől parancsoltatott igaz atyafiui szeretet, hanem magam szeretete, előbb járt énnál a világi becsület, hír, név, dicséret, egészség, békesség, gazdagság és az *üdvösségnek mintegy napszámban és jutalom formán való reménysége, várása* [...] magamat féltettem, szerettem, magam voltam első célja, vége minden jószágomnak [...] holott tartoztam volna én Felségedet úgy egyenesen magáért szeretni, ha semmi engemet illető bér, jutalom és büntetés nem viselt volna is [...] ha büntetés, jutalom előttem nem lett volna, talán az én Istenemnek szent nevét soha nyelvemre, elmémre sem vettem volna [...]

Az én világi életem keresésében a te országodat és annak igazságát nem kerestem előbb, sokszor azt hátrább hágtam néha el is mulattam. Pogány módra szorgalmazkodtam, atyai gondviselésedre magamat nem bízam, abban meg nem nyugodtam szent akarod alá aka-

ratomat engedelmesen nem adtam [...] maga Felséged ellen is zúgolódtam, békétlenkedtem, elcsüggedtem, kétségben estem [...]

Ó, ki sokszor áldoztam a világnak és a magam hálónak. *Rossz sáfára is voltam sokszor a te áldásodnak, rosszul éltem vélek* [...] nem elégedtem meg és kevélykedtem vélek, mintha magamtól volna, avagy Felséged énnékem érdememre adta volna, és így ama balgatag kevély farizeussal azokat is mind bűnre fordítottam.

Ó, mennyiszer voltam s vagyok én *atheus*, mennyiszer mondtam én s mondja most is sokszor az én szívem a bolonddal *Nincsen Isten* [...] *sokszor azt sem tudom, vagyon-é hűttöm, vagy egy csepp sincsen.*” (Kiemelés – M. A. K.)

(Bethlen Miklós: *Önéletírás*. II. kötet. Budapest, Szépirodalmi, 1955. 174–177.)

Felhasznált irodalom

II. *Helvét Hitvallás*. Budapest, Kálvin, [1534] 1981.

Adair-Toteff, Christopher: *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion*. London, Palgrave Macmillan, 2015.

Adair-Toteff, Christopher: Max Weber's Notion of Asceticism. *Journal of Classical Sociology*, 2010, Vol. 10. No. 2. 109–122. DOI: <https://doi.org/10.1177/1468795X10370071>

Alatas, Syed Hussein: The Weber Thesis and South East Asia. *Archives de Sociologie des Religions*, 1963, Vol. 15. No. 1. 21–34.

Albert András: *Gróf Bethlen Miklós, a református államférfi*. Győr, Palatia, 2015.

Allport, Gordon W.: *The Individual and his Religion*. London, Macmillan, 1960.

Ames, William: *Angliai puritanismus*. Utrecht, 1654.

Ames, William: *Conscience With the Power and Cases Thereof*. Amszterdam, Walter J. Johnson [1639] 1975.

Andreski, Stanislav: Method and Substantive Theory in Max Weber. *The British Journal of Sociology*, 1964, Vol. 15. No. 1. 1–18. DOI: <https://doi.org/10.2307/589027>

Ashton, Thomas Southcliffe: The Treatment of Capitalism by Historians. In Hayek, Friedrich August (szerk): *Capitalism and the Historians*. London, Phoenix Books, 1974. 31–61.

Bachr, Peter: The 'Iron Cage' and the 'Shell as Hard as Steel'. *History and Theory*, 2001, Vol. 40. No. 2. 153–169.

Baranyai Bogády András végrendelete. Magyar Történelmi Társ, Budapest, MTA, 1890.

Barbalet, Jack: *Weber, Passion and Profit*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Barker, Arthur E.: *Milton and the Puritan Dilemma, 1641–60*. Toronto, University of Toronto, 1942.

Bartha Béla: Statisztikai tanulmányok a magyar protestantizmusról. *Protestáns Szemle*, 1890. 25–57, 178–208, 353–389, 587–645.

Baxter, Richard: *A Christian Directory*. London, 1673.

Baxter, Richard: *Die ewige Ruhe der Heiligen*. Leipzig, Theophilo Georgii, 1733.

Béldi Pál végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ, 1889.

Bellah, Robert N.: *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*. New York, Free Press, 1985.

Bell, Daniel: The Cultural Contradiction of Capitalism. New York, Basic Books, 1976.

Bell, John Fred: *History of Economic Thought*. New York, The Ronald Press, 1953.

Bellah, Robert N.: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York, Harper & Row, 1976.

Bellah, Robert N.: Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia. In: Shmuel Noah Eisenstadt (szerk.): *The Protestant Ethic and Modernization*. New York, Basic Books, 1968. 243–251.

Bendix, Reinhard: *Max Weber: An Intellectual Portrait*. London, Heinemann, 1960.

Bendix, Reinhard: Max Weber's Interpretation of Conduct and History. *American Journal of Sociology*, 1946, Vol. 51. No. 6. 518–526.

Bendix, Reinhard: The protestant ethic revisited. In Bendix, Reinhard – Roth, Guenther: *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*. Berkeley, 1971. 299–310.

Berényi György naplója. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ, 1885.

Berger, Peter L.: *The Sacred Canopy*. Doubleday, Garden City, 1967.

Berger, Stephen D.: The Sects and the Breakthrough into the Modern World. *Sociological Quarterly*, 1971, Vol. 12. No. 4. 486–499.

Bethlen Miklós: *Önéletírás*. I–II. kötet. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1955.

Biéler, André: *La Pensée Économique et Sociale du Calvin*. Genève, 1961.

Biéler, André: *The Social Humanism of Calvinism*. Richmond, John Knox Press, 1964.

- Birnbaum, Norman: *Conflicting Interpretations of the Rise of Capitalism: Marx and Weber. The British Journal of Sociology*, 1953, Vol. 4. No. 2. 125–141. DOI: <https://doi.org/10.2307/587207>
- Bitskey István: *A nemzetsors toposzai a 17. századi magyar irodalomban*. Budapest, MTA, 2013.
- Bitskey István – Oláh Szabolcs (szerk.): *Religio, retorika, nemzettudat a régi irodalmunkban*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004.
- Bodonhelyi József: *Az angol puritánizmus lelki élete és magyar hatásai*. Debrecen, 1942.
- Bökényi Philep János: *Mennyi lámpás*. Amsterdam, 1652.
- Brandt, Juliane: A weberi tézis és a magyarországi protestantizmus a 19. században. In Molnár Attila Károly (szerk.): *Szellem és etika*. Budapest, Századvég, 2005. 125–152.
- Brandt, Juliane: Felekezetiiség és modern nemzet a 19. századi Magyarországon. In *Felekezeti társadalom – felekezeti műveltség*. Budapest, Hajnal István Kör, 2013. 9–26.
- Brentano, Lujo: *Der Wirtschaftende Mensch in der Geschichte*. Leipzig, Felix Meiner, 1923.
- Breward, Ian: William Perkins and the Origins of Puritan Casuistry. In *Faith and a Good Conscience*. London, Puritan and Reformed Studies Conference, 1962. 5–17.
- Brubaker, Rogers: *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. London, Routledge, 1984.
- Bunyan, John: *A zarándok útja*. Budapest, Primo, [1678] 1989.
- Burrow, John Wyon: *Whigs and Liberals*. Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Burton, Henry: *Conformitie's Deformity. In a Dialogue between Conformity and Conscience*. London, Giles Calvert, 1646.
- Busenbaum, R. P. Hermann: *Medulla theologiae moralis*. Nagyszombat, Typis Academicis Societatis Jesu, [1645] 1725.
- Butterfield, Herbert: *The Whig Interpretation of History*. London, G. Bell and Sons Ltd., 1932.
- Carlyle, Thomas: Signs of the Time. In Carlyle, Thomas: *Critical and Miscellaneous Essays*. 2. kötet. London, Chapman and Hall, 1869.
- Cassianus, Johannes: *De Institutis coenobiorum*. Budapest, [419–426] 1980.
- Chalcrafft, David J. – Harrington, Austin – Shields, Mary (szerk.): *The Protestant Ethic Debate. Max Weber's Replies to his Critics, 1907–1910*. Liverpool University Press, 2001.
- Chesterton, Gilbert Keith: About Puritanism. In Chesterton, Gilbert Keith: *As I Was Saying*. New York, Dodd, Mead and Co., 1936.
- Chesterton, Gilbert Keith: Charles II. In Chesterton, Gilbert Keith: *Varied Types*. New York, Dodd, Mead and Co., 1905. 85–94.
- Clairvaux-i Szent Bernát: *A kegyelemről és a szabad elhatározásról*. Budapest, Kairosz, 2002.
- Clark, Samuel Delbert: Religion and Economic Backward Areas. *American Economic Review*, 1951, Vol. 41. No. 2. 258–265.
- Cragg, Gerald Robertson: *From Puritanism to the Age of Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 1950.
- Cunningham, William: *The Growth of English Industry and Commerce during the Early and Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1910.
- Czegei Vass György naplója. Mon. Hung. Hist. Script. 35. 1896.
- Csató Zsófi végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, [1664] 1884.
- Cserei Mihály: *Compendium theologicum*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1906.
- Cserei Mihály: *Gyermekeim tanuságokra való regulák*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1893a.
- Cserei Mihály: *Jegyzőkönyve*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1893b.
- Cserei Mihály: *Végrendelet*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1881.
- Csernátori Nándor naplója. OSZK Quart. Hung.

- Csorba Dávid: *A zászlós bárány nyomában. A magyar kálvinizmus 17. századi világa*. Debrecen–Budapest, Kálvin, 2011.
- Csúzi Cseh Jakab: *Kincses Tárház*. Sárospatak, Rosnyai János, 1660.
- Csúzi Cseh Jakab: *Lelki Bölcsességre Tanító Iskola*. Debrecen, 1680.
- Darholcz Kristóf: *Novissima Tuba, azaz Ítéletre serkentő utolsó trombitaszó*. Kassa, 1639.
- Davis, Wallace M.: „Anticritical Last Word on the Spirit of Capitalism”, by Max Weber. *American Journal of Sociology*, 1978, Vol. 83. No. 5. 1105–1131.
- Defoe, Daniel: *Robinson Crusoe*. Budapest, Akkord, [1719] 2003.
- Delacroix, Jacques – Nielsen, François: The Beloved Myth: Protestantism and the Rise of Industrial Capitalism in Nineteenth-Century Europe. *Social Forces*, 2001, Vol. 80. No. 2. 509–553.
- Derman, Joshua: *Max Weber in Politics and Social Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139198899>
- Dézi Lajos: *Misztófalusi Kis Miklós*. Budapest, Méhner, 1899.
- Dickson, Tony – McLachlan, Hugh V.: In Search of 'The Spirit of Capitalism': Weber's Misinterpretation of Franklin. *Sociology*, 1989, Vol. 23. No. 1. 81–89. DOI: <https://doi.org/10.1177/0038038589023001006>
- Dickson, Tony – McLachlan, Hugh V.: Scottish Capitalism and Weber's Protestant Ethic Theses. *Sociology*, 1983, Vol. 17. No. 4. 560–568.
- Dienes Dénes: *Keresztúri Bíró Pál (1594?–1655)*. Sárospatak, szerzői kiadás. 2001.
- Diószegi Kis István: *A szent generális gyűlésen tett némely Delibarátumok*. Debrecen, 1682.
- Diószegi Katona István: *Kiosztott Talentum*. Debrecen, 1679.
- Diószegi Katona István: *Lelki Fegyver*. Debrecen, 1722.
- Dobb, Maurice: *Studies in the Development of Capitalism*. London, Routledge, 1946.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *Feljegyzések az egérlyukból*. Budapest, Helikon, [1864] 2016.
- Durkheim, Émile: A vallási jelenségek meghatározásáról. In Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978. 219–252.
- Durston, Christopher – Eales, Jacqueline (szerk.): *The Culture of English Puritanism, 1560–1700*. Basingstoke, Macmillan, 1996.
- Egri Fodor Sámuel naplója. Budapest, OSZK Quart. Hung. 2991.
- Eisenstadt, Shmuel Noah: Some reflections on the Significance of Weber's Sociology of Religion for the Analysis of Non-European Modernity. *Archives de Sociologie des Religion*, 1971, No. 32. 29–52.
- Eisenstadt, Shmuel Noah: *The Protestant Ethic and Modernization*. New York, Basic Books, 1968.
- Ekelund, Robert B. – Tollison, Robert D. – Anderson, Gary M. – Hébert, Robert F. – Davidson, Audrey B. (szerk.): *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*. Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Engels, Friedrich: *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Bevezetés az 1892-es angol kiadás-hoz*. Budapest, Szikra, 1948. MEM/22. köt.
- Enyedi Fazekas János: *A lelki álomból való felserkenésről*. Várad, 1652.
- Erasmus: *Krisztus fegyverzetében, avagy Az üdvösségre vezető élet szabályainak kalauza*. Budapest, Szent István – Új Ember, [1503] 2000.
- Esze Tamás: *A magyar Praxis Pietatis*. 3. kötet. Budapest, Könyv és Könyvtár, 1963.
- Fajt Anita – Szilágyi Emőke Rita – Tóth Zsombor (szerk.): *Börtön, exilium és szenvedés: Bethlen Miklós élettörténetének kora újkori kontextusai*. Budapest, Reciti, 2017.
- Fanfani, Amintore: *Catholicism, Protestantism and Capitalism*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, [1935] 1984.
- Fazakas Gergely Tamás – Győri L. János (szerk.): *Medgyesi Pál redivivus. Tanulmányok a 17. századi puritanizmusról*. Debrecen, Debreceni Egyetemi és Nemzeti Könyvtár, 2008.

- Felsőbányai Szabó Mihály: *A léleknek útiköltsége*. Amsterdam, 1651.
- Felsővadászi gróf Rákóczi László naplója. Budapest, OSZK Fol. Hung. 1655–1656.
- Fischer, Karl H.: Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung 'Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus'. In Winckelmann, Johannes (szerk.): *Max Weber: Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. Hamburg, Siebenstern Taschenbuch, 1972. 11–26.
- Fischhoff, Ephraim: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. History of a controversy. In R. W. Green (szerk.): *Protestantism and capitalism. The Weber Thesis and its Critics*. Boston, 1959. 108–114.
- Forsyth, Peter Taylor: Calvinism and Capitalism I–II. *Contemporary Review*, 1910, Vol. 97. 728–741. és 1911, Vol. 98. 74–87.
- Franklin, Benjamin: Advice to a Young Tradesman. In Bigelow, John (szerk.): *The Works of Benjamin Franklin. Vol. II*. New York, G. P. Putnam's Sons, [1748] 1904. 375–7.
- Franklin, Benjamin: Necessary Hints to Those that Would Be Rich. In Bigelow, John (szerk.): *The Works of Benjamin Franklin. Vol. II*. New York, G. P. Putnam's Sons, [1736] 1904. 24.
- Gallagher, John A.: *Time Past, Time Future: An Historical Study of Catholic Moral Theology*. Mahwah, Paulist Press, 1990.
- Geleji Katona István: *Egyházi kánonok*. Kecskemét, Szatmári Reform. Egyházmegye, 1875.
- George, Charles H. – George, Katherine: Protestantism and Capitalism in Pre-Revolutionary England. In Shmuel Noah Eisenstadt (szerk.): *The Protestant Ethic and Modernization*. New York, Basic Books, 1968. 155–176.
- George, Charles H. – George, Katherine: *The Protestant Mind of English Reformation, 1570–1640*. Princeton, Princeton University Press, 1961.
- Gerth, Hans Heinrich – Mills, Charles Wright: Introduction: the Man and His Work. In Gerth, Hans Heinrich – Mills, Charles Wright (szerk.): *From Max Weber. Essay in Sociology*. London, Routledge, 1970. 1–74.
- Ghosh, Peter: *Max Weber and the Protestant Ethic. Twin Histories*. Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Ghosh, Peter: Max Weber and William James: 'Pragmatism', Psychology, Religion. In *Max Weber Studies*, Vol. 5.2/6.1, Max Weber and the Spirit of Modern Capitalism – 100 Years On, July 2005 / January 2006. 243–280.
- Giddens, Anthony: *Capitalism and Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- Gollin, Gillian Lindt: The Religious factor in Social Change: Max Weber and the Moravian Paradox. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1967, Vol. 23. 91–97.
- Görömbei András: *Irodalom és nemzeti önismeret*. Budapest, Nap, 2003.
- Greeley, Andrew: The Protestant Ethic: The Time for a Moratorium. *Sociological Analysis*, 1964, Vol. 25. No. 1. 20–33. DOI: <https://doi.org/10.2307/3710540>
- Groethuysen, Bernard: *Bourgeois. Catholicism vs. Capitalism in Eighteenth-century France*. Holt, Rinehart & Winston, 1968.
- Gróf Pekry Lőrinczné (Petrőczy Kata Szidónia). Magyar Történelmi Társ., Budapest, MTA, 1895.
- Gurevics, Aron Jakovievics: *A középkori népi kultúra*. Budapest, Gondolat, 1987.
- Günther, Jacob: *Der Gewissen begriff in der Theologie Luthers*. Tübingen, Mohr, 1929.
- Győri L. János: *Református identitás és magyar irodalom*. Budapest, Kálvin, 2015.
- Gyulay Ferenc végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társ., 1881.
- Hamilton, Earl J.: American Treasure and the Rise of Capitalism. *Economica*, 1929, No. 27. 338–357.
- Hamilton, Richard F.: *Max Weber's The Protestant Ethic*. Working Papers, 1995.
- Haney, Lewis H.: *History of Economic Thought*. New York, Macmillan, 1913.
- Heidelbergi Káté. Budapest, Kálvin, [1577] 1981.

- Hennis, Wilhelm: The spiritualist foundation of Max Weber's 'Interpretative Sociology': Ernst Troeltsch Max Weber and William James' Varieties of Religious Experience. *History of the Human Sciences*, 1998, Vol. 11. No. 2. 83–106. DOI: <https://doi.org/10.1177/095269519801100205>
- Herepei János: Apáczai és kortársai. In Keserü Bálint (szerk.): *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmainak történetéhez*. II. kötet. Budapest–Szeged, JATE, 1966.
- Herepei János: Polgári irodalmi és kulturális törekvések a század első felében. In Keserü Bálint (szerk.): *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmainak történetéhez*. I. kötet. Budapest–Szeged, JATE, 1965.
- Hill, Christopher: Protestantism and the Rise of Capitalism. In M. J. Kitch (szerk.): *Capitalism and the Reformation*. London, Longmans, 1968. 15–39.
- Hill, Christopher: Puritanism and the Poor. *Past & Present*, 1952, No. 2. 32–50.
- Hill, Christopher: *Puritanism and Revolution*. Ovington, Pitman Press, 1958.
- Hill, Michael: *A Sociology of Religion*. London, Heinemann, 1973.
- Hill, Thomas: *A Quatron of Reasons of Catholike Religion*. Antwerpen, 1600.
- Horowitz, Asher – Maley, Terry (szerk.): *The Barbarism of Reason*. Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- Howe, Richard Herbert: Maw Weber's Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason. *American Journal of Sociology*, 1978, Vol. 84. No. 2. 366–385.
- Hudson, Winthrop S.: The Weber Thesis Reexamined. *Church History*, 1961, Vol. 57. 56–67. DOI: <https://doi.org/10.2307/3165651>
- Hyma, Albert: Calvinism and capitalism in the Netherlands 1555–1700. *The Journal of Modern History*, 1938, Vol. 10. No. 3. 321–343.
- Hyma, Albert: The Economic views of the Protestant Reformers. In R. W. Green (szerk.): *Protestantism and capitalism. The Weber Thesis and its Critics*. Boston, 1959. 94–106.
- Imre Mihály: „Magyarország panasza”. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1995.
- Imre Mihály: Nemzeti önszemlélet és politikai publicisztika formálódása egy 1674-es prédikációskötetben. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1987, 91–92. évf. 1–2. sz. 20–45.
- Israel, Herman: Some Religions Factors in the Emergence of Industrial Society in England. *American Sociological Review*, 1966, Vol. 31. No. 5. 589–599. DOI: <https://doi.org/10.2307/2091852>
- James, William: *The Varieties of Religious Experience*. London, Routledge, [1902] 2002.
- Kaelber, Lutz: How Well Do We Know Max Weber After All? A New Look at Max Weber and His Anglo-German Family Connections. *International Journal of Politics, Culture and Society*, 2003, Vol. 17. No. 2. 307–327.
- Kaelber, Lutz: Weber's Lacuna: Medieval Religion and the Roots of Rationalization. *Journal of the History of Ideas*, 1996, Vol. 57. No. 3. 465–485. DOI: <https://doi.org/10.2307/3653950>
- Kalberg, Stephen: *Deutschland und Amerika aus der Sicht Max Webers*. Wiesbaden, Springer, 2013.
- Kalberg, Stephen: Max Weber's Types of Rationality. *American Journal of Sociology*, 1980, Vol. 85. No. 5. 1145–1179. DOI: <https://doi.org/10.1086/227128>
- Kálvin János: *Az eleve elrendelésről*. Budapest, Európa, 1986.
- Karper Károly: *A felekezetek Magyarországon a statisztika megvilágításában*. Debrecen, 1931.
- Kecskeméti Gábor: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet*. Budapest, Universitas, 1998.
- Keenan, James F. – Shannan, Thomas A.: *The Context of Casuistry*. Washington, Georgetown University Press, 1995.
- Kemény Katalin: *Erdélyi emlékirók*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 1932.
- Kent, Stephen A.: Weber, Goethe, and the Nietzschean Allusion: Capturing the Source of the „Iron Cage” Metaphor. *Sociological Analysis*, 1983, Vol. 44. No. 4. 297–319. DOI: <https://doi.org/10.2307/3711612>
- Kerechényi András végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1882.

- Keresztúri Bíró Pál: *Egyenes ösvény*. Várad, 1653.
- Kézdivásárhelyi Matkó István: *Kegyes cselekedetek rövid ösvénykéje*. Szeged, 1666.
- Kézdivásárhelyi Matkó István: *Kegyes lelkeket idvességre tápláló Mennyei Élő Kenyér*. Kolozsvár, 1691.
- Kiss Réka: *Egyház és közösség a kora újkorban a Küüllői Református Egyházmegye 17–18. századi iratainak tükrében*. Budapest, Akadémiai, 2011.
- Kiss Réka: Irányvonalak a református vallási néprajzi és mentalitástörténeti kutatások rendszerváltás utáni történetéből. In Bartha Elek: *A burgonyától a szilvafáig. Tanulmányok a hetvenéves Kósa László tiszteletére*. Debrecen, Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék, 2012. 180–243.
- Kis Médea: *Istendicsőítés élettel és énekkel. A református spiritualitás forrásai*. Budapest, Kálvin János, 2012.
- Kónya István: *Kálvinizmus és társadalom*. Budapest, Akadémiai, 1979.
- Kósa László: *Tartozni valahová. Protestantizmus és református azonosságtudat*. Kolozsvár, Koinónia, 2009.
- Koslowski, Peter (szerk.): *The Theory of Ethical Economy in the Historical School*. Berlin, Springer, 1995.
- Kovács György: Kapitalizmus és protestáns etika. In Németh László (szerk.): *Tükrök: írások a 60 éves Vass Csaba tiszteletére*. Budapest, Trefort, 2008. 142–162.
- Kovács György: *Protestantizmus és kapitalizmus: magyar gazdaság- és esztétörténeti tanulmányok*. Szeged, Ethelbert Stauffer Teológiai Kutatóintézet, 2011.
- Kovács György: Protestáns identitás és a „kapitalizmus szelleme”. In Czagány László – Garai László (szerk.): *A szociális identitás, az információ és a piac*. Szeged, JATEPress, 2004. 105–123.
- Kovács Sándor: Lorántffy Zsuzsanna az eklézsiában. *Protestáns Szemle*, 1901. 341–353.
- Kovács Sándor: Lorántffy Zsuzsanna a gyermekei között. *Protestáns Szemle*, 1902. 1–12.
- Kozma Zsolt: Magyar protestáns önazonosságunk az új Európában. *Theológiai Szemle*, 2005, 48. évf. 1. sz. 38–40.
- Köleséri Sámuel: *Fél-Keresztény*. Debrecen, 1677.
- Köleséri Sámuel: *Idvesség Sarka*. Sárospatak, 1666.
- Lehmann, Hartmut – Roth, Guenther: *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Letwin, Shirley Robin: *The Pursuit of Certainty*. Indianapolis, Liberty Fund, 1998.
- Libercsey Mihály naplója*. Budapest, OSZK Quart, Hung. 1929.
- Loader, Colin – Alexander, Jeffrey C.: Max Weber on Churches and Sects in North America. *Sociological Theory*, 1985, Vol. 3. No. 1. 1–6. DOI: <https://doi.org/10.2307/202165>
- Loader, Colin: Puritans and Jews: Weber, Sombart and the Transvaluators of Modern Society. *The Canadian Journal of Sociology*, 2001, Vol. 26. No. 4. 635–653. DOI: <https://doi.org/10.2307/3341495>
- Locke, John: Correspondence**. Oxford, Oxford University Press, 1976.
- Lórántffy Zsuzsanna: *Mózes és a próféták*. Gyulafehérvár, 1641.
- Losonczy Gyürky István: *Családi krónikája*. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társulat, 1903.
- Loyolai Szent Ignác: *Lelki gyakorlat könyve*. Budapest, Szent István Társulat, [1548] 1986.
- Luckmann, Thomas: *The Invisible Religion*. New York, Macmillan, 1967.
- Luethy, Herbert: Once Again: Calvinism and Capitalism. *Encounter*, 1964, Vol. 22. 26–39.
- Luther Márton: „Intés minden keresztyénhez, hogy óvakodjunk lázadástól és forradalomtól”. In Masznyik Endre (szerk.): *Luther Márton művei*. 3. kötet. Pozsony, Luther Társaság, 1906. 166–184.
- McKinnon, Andrew M.: Elective Affinities of the Protestant Ethic: Weber and the Chemistry of Capitalism. *Sociological Theory*, 2010, Vol. 28. No. 1. 108–126. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2009.01367.x>
- MacKinnon, Malcolm H.: Calvinism and the Infallible Assurance of Grace: The Weber Thesis Reconsidered. *The British Journal of Sociology*, 1988, Vol. 39. No. 2. 143–177. DOI: <https://doi.org/10.2307/590779>

- MacKinnon, Malcolm H.: Weber's Exploration of Calvinism: the Undiscovered Provenance of Capitalism. *The British Journal of Sociology*, 1988, Vol. 39. No. 2. 178–210. DOI: <https://doi.org/10.2307/590780>
- Magyar Történelmi Társulat, 3. sorozat, 12. kötet. Budapest, Magyar Történelmi Társulat, 1889.
- Makkai László: *A magyar puritánusok harca a feudalizmus ellen*. Budapest, Akadémiai, 1952.
- Marcuse, Herbert: Industrialization and capitalism. In Stammer, Otto (szerk.): *Max Weber and Sociology Today*. Oxford, Basil Blackwell, 1971. 133–186.
- Marett, Robert Ranulph: *The Threshold of Religion*. London, Methuen, 1914.
- Marshall, Gordon: *In Search of the Spirit of Capitalism*. London, Hutchinson, 1982.
- Marshall, Gordon: The Dark Side of the Weber Thesis: The Case of Scotland. *The British Journal of Sociology*, 1980, Vol. 31. No. 3. 419–440. DOI: <https://doi.org/10.2307/589374>
- Martonfalvi Tóth György: *Keresztényi inneplés avagy lelki szent mesterség*. Debrecen, 1665.
- Martonfalvi Tóth György: *Szent Historia*. Debrecen, 1681.
- Martonfalvi Tóth György: *Tanító és cáfoló teológia*. Debrecen, Debreceni Kollégium, 1679.
- Máté Károly: *A magyar önéletírás kezdetei (1585–1750)*. Pécs, Danubia, 1926.
- McCormack, Thelma: The Protestant Ethic and the Spirit of Socialism. *The British Journal of Sociology*, 1969, Vol. 20. No. 3. 266–276.
- Means, Richard L.: Protestantism and Economic Institutions. *Social Forces*, 1966, Vol. 44. No. 3. 372–381. DOI: <https://doi.org/10.2307/2575838>
- Means, Richard L.: Weber's Thesis on the Protestant Ethic. *The Journal of Religion*, 1965, Vol. 45. No. 1. 1–11.
- Medgyesi Pál: *Dialogus politico-ecclesiastico*. Bátfá, 1649.
- Medgyesi Pál: *Lelki ábécé*. Budapest, Egyetemi Nyomda, [1645] 1940.
- Medgyesi Pál: *Praxis Pietatis*. Debrecen, 1636.
- Medgyesi Pál: *Rendes könyörgésnek tudománya*. Bátfá, 1650.
- Medgyesi Pál: *Sok Jajjokban...* Sárospatak, 1658.
- Meek, Ronald L.: The Economics of Control Prefigured by Sir James Steuart. *Science and Society*, 1958, Vol. 22. No. 4. 289–305.
- Mendoza, Antonio Escobar: *Liber theologiae moralis*. Lyon, 1645.
- Mikolai Hegedűs István: *Az Istenes cselédeknek lelki prebendája*. Amszterdam, 1648.
- Mikolai Hegedűs János: *A mennyei igazságnak tüzes oszlopa*. Szeben, 1665.
- Mikolai Hegedűs János: *Biblia tanúi*. Utrecht, 1648.
- Mikolai Hegedűs János: *Szentek napi-száma*. Utrecht, 1648.
- Miller, Perry: *Errand into the Wilderness*. Harper Torchbooks, New York, Harper and Row, 1956.
- Miskolczi Csulyak István zempléni ref. esperes (1625–1645) egyházlátogatási jegyzőkönyvei. I–III. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Társulat, 1906.
- Misztótfalusi Kis Miklós: *Maga személyének, életének és különös cselekedeteinek mentsége*. Budapest, Művelt Nép, [1698] 1954.
- Molnár Attila Károly: *Szabadságolt lelkiismeret II*. Budapest, Gondolat, 2016.
- Molnár József: *Misztótfalusi Kis Miklós*. Budapest–Berlin, Balassi, 2000.
- Mommsen, Wolfgang J. – Osterhammel, Jürgen (szerk.): *Max Weber and his Contemporaries*. London, Routledge, 1987.
- Mommsen, Wolfgang J.: *The Political and Social Theory of Max Weber*. University of Chicago Press, 1989.
- Morrison, Keith: Structuration Theory, Habitus and Complexity Theory: Elective Affinities or Old Wine in New Bottles? *British Journal of Sociology of Education*, 2005, Vol. 26. No. 3. 311–326. DOI: <https://doi.org/10.1080/01425690500128809>
- Muller, Jerry Z.: *Capitalism and the Jews*. Princeton, Princeton University Press, 2010.
- Nagy-Ari Benedek: *Orthodox Christianus*. Váradi, 1651.

- Nagy Károly Zsolt: Max Weber protestáns etikájának recepciója a magyar református teológiában a második világháború előtt. In Berta Péter (szerk.): *Ethno-lore XXVI. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 2009. 239–261.
- Nagy Zsombor: Arány és mérték a vallásosságban. In Ablonczy Balázs – Ifj. Bertényi Iván – Hatos Pál – Kiss Réka (szerk.): *Hagyomány, közösség, művelődés*. Budapest, Book in Print, 2002. 64–79.
- Nagy Zsombor: *A magyarországi reformátusok vallásosságának változásai 1850–1895 között*. ELTE BTK, 2001.
- Nagy Zsombor: A múlt század második feléből származó canonica visitatiós jegyzőkönyvek kutatásának problémái. In Kósa László (szerk.): *Fiatál egyháztörténészek kollokviuma*. Budapest, ELTE, 1999. 121–138.
- Nánási Lovász István: *Szű Titka*. Kolozsvár, 1670.
- Niebuhr, H. Richard: Modification of Calvinism. In J. Milton Yinger (szerk.): *Religion, Society, and the Individual*. New York, MacMillan, 1957.
- Nógrádi Mátyás: *Idvösség Kapuja, sőt a Menyország csálhatatlan uta*. Kolozsvár, 1672.
- Nógrádi Mátyás: *Lelki próbakő*. Debrecen, 1651.
- Nolan, James L.: *What They Saw in America*. Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- Oakeshott, Michael: Tower of Babel. In Oakeshott, Michael: *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis, Liberty Press, 1991.
- Offenbacher, Martin: *Konfession und Soziale Schichtung*. Leipzig, J. C. B. Mohr, 1900.
- Otto, Rudolf: *A szent*. Budapest, Osiris, [1917] 1997.
- Óze Sándor: *A határ és a határtalan: Identitáselemek vizsgálata a 16. századi magyar ütközőzóna népeségénél*. PPKÉ, 2005.
- Óze Sándor: „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”. Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, 1991.
- Pápai Páriz Imre: *Keskeny út*. Gyulafehérvár, 1657.
- Pápai Páriz Imre: *Keskeny út*. Utrecht, 1647.
- Parsons, Talcott: „Capitalism” in Recent German Literature: Sombart and Weber. *Journal of Political Economy*, 1928, Vol. 36. No. 6. 641–661.
- Parsons, Talcott: „Capitalism” in Recent German Literature: Sombart and Weber. *Journal of Political Economy*, 1929, Vol. 37. No. 1. 31–51.
- Parsons, Talcott: H. M. Robertson on Max Weber and His School. *Journal of Political Economy*, 1935, Vol. 43. No. 5. 688–696.
- Parsons, Talcott: Max Webers Sociological Analysis of Capitalism and Modern Institutions. In Harry Elmer Barnes (szerk.): *An Introduction to the History of Sociology*. Chicago, University of Chicago, 1961.
- Parsons, Talcott: *The Structure of Social Action*. New York, McGraw Hill, 1937.
- Páskók Kristóf emlékirata. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1890.
- Pataki István ref. pap naplója. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1887.
- Peltonen, Matti: The Weber Thesis and Economic Historians. *Max Weber Studies*, 2008, Vol. 8. No. 1. 79–98.
- Penslar, Derek J.: *Shylock's Children: Economics and Jewish Identity in Modern Europe*. Berkeley, University of California Press, 2001.
- Perkins, William: A Discourse of Conscience. In Merrill, Thomas F. (szerk.): *William Perkins*. Hága, B. De Graaf, [1608] (1966).
- Perkins, William: *Az ember életének boldogul való igazgatásának módjáról*. Lőcse, 1637.
- Perkins, William: *A lelkiismeretnek akadékiról*. Amszterdam, 1648.
- Perkins, William: *Kettős kereszt*. Debrecen, 1685.
- Persovits József: *Misztótfalusi Kis Miklós*. Budapest, Kossuth, 2012.
- Pethi Farkasné végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1878.

- Petrőczy Éva: *Fél-szentek és fél-poéták*. Budapest, Balassi, 2002.
- Petrőczy Éva: *Puritánia: tanulmányok a magyar és angol puritanizmus irodalmáról*. Budapest, Universitas, 2006.
- Petrőczy Kata Szidónia: *A kereszt nehéz terhe alatt elbágyadt szíveket élesztő jó illatú XII lilium*. Kolozsvár, 1705.
- Pokoly József: *Az erdélyi református egyház története*. IV. kötet. Budapest, az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület Állandó Igazgatótanácsa, 1905.
- Polányi Károly: *Great Transformation*. Boston, Beacon Press, 1957.
- Protti, Mauro: *Sombart and the Jews*. 2015. 183–198. Online: <https://pdfs.semanticscholar.org/6c56/6e292f59a91fe9c0c333f2d79955cdb159df.pdf>
- Rabb, Theodore K.: The Expansion of Europe and the Spirit of Capitalism, *The Historical Journal*, 1974, Vol. 17. No. 4. 675–689. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0018246X74000010>
- Rákóczi Zsigmond végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1884.
- Razzell, Peter: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. *The British Journal of Sociology*, 1977, Vol. 28. No 1. 17–37. DOI: <https://doi.org/10.2307/589706>
- Révész Imre: *Társadalmi és politikai eszmék a magyar puritanizmusban*. Budapest, Akadémiai, 1948.
- Rhédey Ferenc végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1884.
- Ringer, Fritz: *Max Weber. An Intellectual Biography*. University of Chicago Press, 2004.
- Robertson, Hector Mentheith: *Aspects of the Rise of Economic Individualism*. New York, Macmillan, 1933.
- Roth, Guenther – Schluchter, Wolfgang: *Max Weber's Vision of History*. University of California Press, 1979.
- Roth, Guenther: The Young Max Weber: Anglo-American Religious Influences and Protestant Social Reform in Germany. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 1997, Vol. 10. No. 4. 659–671.
- Rozsnyai Dávid naplója. Mon. Hung. Script. VIII. köt. 1867.
- Saint-Germain, Christopher: *Doctor and Student*. Cincinnati, Robert Clarke and Co., [1518] 1886.
- Samuelsson, Kurt: *Religion and Economic Action*. New York, Basic Books, 1961.
- Sándor György végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1884.
- Sárospataki Füzetek. 1. évf. 1857–1858.
- Scaff, Lawrence A.: *Max Weber in America*. Princeton, New Princeton University Press, 2011.
- Schluchter, Wolfgang: *Die Entzauberung der Welt: sechs Studien zu Max Weber*. Mohr Siebeck, 2009.
- Schluchter, Wolfgang: *Rationalism, Religion and Domination*. University of California Press, 1988.
- Schluchter, Wolfgang: *The Rise of Western Rationalism*. University of California Press, 1981.
- Scoville, Warren Candler: The Huguenots in the French Economy, 1650–1750. *The Quarterly Journal of Economics*, 1953, Vol. 67. No. 3. 423–444.
- Scoville, Warren Candler: *The Persecution of Huguenots and French Economic Development 1680–1720*. University of California Press, 1960.
- Selyei Balog István: *Temetőkert*. Váradi, 1655.
- Selyei Balog István: *Útitárs*. Váradi, 1657.
- Sée, Henri: The Contribution of the Puritans to the Evolution of Modern capitalism. In R. W. Green (szerk.): *Protestantism and capitalism. The Weber Thesis and its Critics*. Boston, 1959. 62–4.
- Sibbes, Richard: *The Bruised Reede and Smoaking Flax*. London, Pickering, [1630] 1838.
- Silber, Ilana Friedrich: Monasticism and the 'Protestant Ethic'. *British Journal of Sociology*, 1993, Vol. 44. No. 1. 103–123. DOI: <https://doi.org/10.2307/591683>
- Simmel, Georg: *A pénz filozófiája*. Budapest, Osiris, [1900] 2004.
- Slezkine, Yuri: *The Jewish Century*. Princeton, Princeton University Press, 2004.
- Slights, Camille Wells: *The Casuistical Tradition in Shakespeare, Donne, Herbert and Milton*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1981.

- Smith, Gary S.: The Spirit of Capitalism Revisited: Calvinists in the Industrial Revolution. *Journal of Presbyterian History* (1962–1985), 1981, Vol. 59. No. 4. 481–497.
- Sombart, Werner: *Der Bourgeois. Zur Geistgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*. München–Leipzig, Duncker & Humblot, 1913.
- Sombart, Werner: *Der Moderne Kapitalismus, Die vorkapitalische Wirtschaft*. Berlin, Duncker & Humblot, [1902] 1969.
- Sombart, Werner: *The Jews and Modern Capitalism*. Ontario, Batoche Books, 2001.
- Sombart, Werner: The Role of Religion in the Formation of the Capitalist Spirit. In Green, R. W. (szerk.): *Protestantism and capitalism. The Weber Thesis and its Critics*. Boston, D.C. Heath, 1959. 29–38.
- Somosi Petkő János: *Igaz és tökéletes boldogságra vezérlő út*. Sárospatak, 1656.
- Spurr, John: *English Puritanism 1603–1689*. London, Palgrave Macmillan, 1998.
- Stark, Werner: *The Sociology of Religion*. Vol. IV. New York, Fordham University Press, 1966–1969.
- Steinert, Heinz: *Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen*. Frankfurt, Campus Verlag, 2010.
- Steuart, James: *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy vol. I-II*. London, A. Millar and T. Cadell in the Strand, 1767.
- Strieder, Jakob: *Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen*. München–Leipzig, 1914.
- Swatos, William H. Jr. – Kaelber, Lutz (szerk.): *The Protestant Ethic Turns 100*. London, Routledge, 2005.
- Szabó András Péter: „De profundis”: Nemzeteszmények az 1657 utáni évek erdélyi válságában. *Századok*, 2012, 146. évf. 5. sz. 1085–1160.
- Szakál Ferenc naplója. Budapest, OSZK, Quart. Hung.
- Szaniszló Zsigmond naplója. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1889.
- Szatmárnémeti Mihály: *Mennyei Tárház Kulcsa*. Kolozsvár, 1676.
- Szekfü Gyula: *Három nemzedék – Egy hanyatló kor története*. Budapest, „Élet” Irodalmi és Nyomda Rt., 1920.
- Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról*. Budapest, Helikon, 1989.
- Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Budapest, Paulus Hungarus-Kairosz, 2002.
- Szent-Iványi Béla: A pietizmus Magyarországon. *Századok*, 1935, 7–8. 321–333.
- Szilágyi Sándor: *Lorántffy Zsuzsanna*. Pest, Magyar Tudományos Akadémia Évkönyvei, 1872.
- Sziráki Szilvia: *Nemzeti identitás és biblikus látásmód a XVII. század végi Erdélyben*. PPKE, 2010.
- Szirmay István végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1902.
- Szirmay Péter végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1902.
- Tawney, Richard Henry: *Religion and the Rise of Capitalism*. New York, Harcourt, Brace, 1926.
- Tenbruck, Friedrich H.: The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber. *British Journal of Sociology*, 1980, Vol. 31. No. 3. 316–351. DOI: <https://doi.org/10.2307/589370>
- Tholdalaghy Jánosné végrendelete. Magyar Budapest, MTA, Történelmi Tár, 1890.
- Tholdi Pál végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1902.
- Thomas, J. J. R.: Ideology and Elective Affinity. *Sociology*, 1985, Vol. 19. No. 1. 39–54.
- Tiryakian, Edward A.: The Sociological Import of a Metaphor: Tracking the Source of Max Weber's „Iron Cage”. *Sociological Inquiry*, 1981, Vol. 51. No. 1. 27–33. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1981.tb01022.x>
- Tiszta János végrendelete. Budapest, MTA, Magyar Történelmi Tár, 1891.
- Tolnai Dali János: *Daneus Rácai azaz a Miatyánk felől igaz értelmű tanítóknak magok mentsége*. Sárospatak, 1654.
- Tolsztoj, Lev: Mi a vallás és mi is a lényeg? In Tolsztoj, Lev – Szolovjov, Vlagyimir – Merezsovszkij, Dmitrij: *Az orosz vallásbölcselet virágkora*. I. kötet. Budapest, Vigilia, 1988.
- Tóth Zsombor: *A kora újkori könyv antropológiája*. Budapest, Reciti, 2017.

- Tóth Zsombor: *A koronatanú: Bethlen Miklós*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007a.
- Tóth Zsombor: *A történelmem terhe*. Kolozsvár, Korunk Baráti Társaság, 2006.
- Tóth Zsombor: Bethlen Miklós Imádságoskönyvének puritánus sajátosságai. *Erdélyi Múzeum*, 1999, 61. kötet, 3–4. füzet.
- Tóth Zsombor: EGOizmus. Az énreprezentáció mint én-performancia (self-fashioning) Bethlen Miklós emlékiratában. *Egyháztörténeti Szemle*, 2003, 4. évf. 2. sz. 57–85.
- Toth, Zsombor: From the Cradle to the Grave. Representations of Confessional Identity in Mihály Cserei's Writings (1667–1747). *Colloquia*, 2008, Vol. 15. 44–71.
- Tóth Zsombor: Puritánus kegyesség és retorika Bethlen Miklós Imádságoskönyvében. *Irodalomtörténet*, 2000, 81. évf. 2. sz. 210–234.
- Tóth, Zsombor: *The portrait of a young man as a survivor: Mihály Cserei (1690–1697)*. Budapest, CEU, 2007b.
- Toynbee, Arnold Joseph: *A Study of History I–II*. Oxford, Oxford University Press, 1954.
- Trevor-Roper, Hugh: *The Crisis of the Seventeenth Century*. Liberty Fund, 1967.
- Tribe, Keith: Prussian agriculture – German politics: Max Weber 1892–7. *Economy and Society*, 1983, Vol. 12. No. 2. 181–226. DOI: <https://doi.org/10.1080/030851483000000013>
- Trócsányi Berta: *Magyar református teológusok Angliában a XVI. és XVII. században*. Debreceni angol dolgozatok, 1944.
- Troeltsch, Ernst: *The Social Teaching of the Christian Churches I–II*. London, Alen & Unwin, 1931.
- Turner, Bryan S.: *For Weber, Essays on the Sociology of Fate*. London, Routledge and Kegan Paul, 1981.
- Turner, Bryan S.: *Max Weber. From History to Modernity*. London, Routledge, 2002.
- Turner, Charles: *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*. London, Routledge, 1992.
- Váradi Biblia. Várad, Szenczi Kertész Ábrahám, 1660.
- Varga Bernadett: „Én pedig mint a szív nélkül való tsak bolygok.” Keresztúri Bíró Pál és a Mennyei társalkodás. PhD, 2013.
- Wach, Joachim: *Sociology of Religion*. Chicago, Phoenix Books, 1944.
- Wach, Joachim: *The Comparative Study of Religion*. New York, Columbia University Press, 1961.
- Wallerstein, Immanuel: *A modern világgazdasági rendszer kialakulása*. Budapest, Gondolat, 1983.
- Walzer, Michael: *Exodus and Revolution*. New York, Basic Books, 1985.
- Walzer, Michael: Puritanism as a Revolutionary Ideology. In Shmuel Noah Eisenstadt (szerk.): *The Protestant Ethic and Modernization*. New York, Basic Books, 1968. 109–134.
- Walzer, Michael: *The Revolution of the Saints*. Cambridge, Harvard University Press, 1965.
- Watkins, Owen Clifford: *The Puritan Experience*. London, Routledge, 1972.
- Webb, Clement Charles Julian: *Religious Experience*. Oxford, Oxford University Press, 1945.
- Weber, Max: *Állam, politika, tudomány*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1970.
- Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat, 1982.
- Weber, Max: *A protestáns etika Magyarországon és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Franklin, 1923.
- Weber, Max: Anticritical Last Word on the Spirit of Capitalism. *American Journal of Sociology*, 1978, Vol. 83. No. 5. 1105–1131.
- Weber, Max: A világvallások gazdasági etikája. In Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat, 1982. 291–537.
- Weber, Max: Capitalism and Rural Society in Germany. In Gerth, Hans Heinrich – Mills, Charles Wright (szerk.): *From Max Weber: Essays in Sociology*. London, Routledge and Kegan Paul, 1970. 302–322.
- Weber, Max – Roth, Guenther – Wittich, Claus (szerk.): *Economy and Society. Religious Groups*. University of California Press, 2013.
- Weber, Max: *Gazdaságtörténet*. Budapest, Gazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1979.

- Weber, Max: *Gazdaság és társadalom*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987.
- Weber, Max: *Political Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- Weber, Max: The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism. In Gerth, Hans Heinrich – Mills, Charles Wright (szerk): *From Max Weber: Essays in Sociology*. London, Routledge and Kegan Paul, 1970. 302–322.
- Whimster, Sam – Lash, Scott (szerk): *Max Weber, Rationality and Modernity*. London, Routledge, 1987.
- Whimster, Sam: *Understanding Weber*. London, Routledge, 2007.
- Winship, Michael P.: *Godly Republicanism*. Cambridge, Harvard University Press, 2012.
- Yinger, J. Milton: *Religion, Society, and the Individual*. New York, 1957.
- Zaret, David: From Weber to Parsons and Schutz: The Eclipse of History in Modern Social Theory. *American Journal of Sociology*, 1980, Vol. 85. No. 5. 1180–1201.
- Zaret, David: Ideology and Organization in Puritanism. *European Journal of Sociology*, 1980, Vol. 21. No. 1. 83–115.
- Zoványi Jenő: *Puritánus mozgalmak a magyar református egyházban*. Budapest, Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1911.

Max Weber tanulmánya, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* (1904–1905) a társadalomtudomány egyik legtöbbet hivatkozott műve. Weber szerint a sikeres kapitalizmus létrejöttének egyik forrása egy sajátos mentalitás, a kapitalizmus szelleme, aminek forrása elsősorban az angolszász kálvinizmus (puritanizmus).

Noha Weber írása már 1923-ban megjelent magyarul, és a magyar társadalom jelentős része (a 16–17. század fordulóján pedig a magyarok zöme) református volt, számottevő volt itt a puritán mozgalom, de a kapitalizmus szellemének jelenléte nem nyilvánvaló, a problémát nem kutatták a magyar történelemben.

Jelen kötet Weber tézisét elemzi, majd azt vizsgálja, hogy a 17. századi magyar puritánok gondolkodásában megtalálható-e a protestáns etikának nevezett mentalitás, és azt mutatja be, hogy a magyar történelem e mozzanata milyen szélesebb társadalomelméleti tanulságokkal szolgál.



9 789635 312696