

Válasz Boros Gábor, Bene Sándor és Mészáros András bírálataira

Mindenekelőtt köszönöm bírálóim igen alapos munkáját, amelyek a kritikai és elismerő pontokon túl alkalmat nyújtanak olyan módszertani reflexiók megfogalmazására is, melyeket talán a kora újkori magyar filozófiatörténet jövőbeli kutatásai is kamatoztathatnak majd. Először Boros Gábor döntően filozófiatörténeti megjegyzéseire kívánok reagálni, majd Bene Sándornak az irodalom- és politikai eszmetörténet tudományterülete által motivált bírálatából emelek ki egyes pontokat. Zárásul Mészáros András alapvetően módszertani megfontolásokat megfogalmazó bírálatára reagálok, melyek alkalmat adnak arra, hogy a Bene Sándor és Boros Gábor által felhozott metodológiai kérdésekre is reflektáljak. Válaszom kizárólag a kritikai pontokat érintik, bírálóim szakmai professzionalizmusuk latba vetésével oly részletekbe menően foglalmazták meg javaslataikat, hogy csupán a legfontosabb meglátásaikra vonatkozó válaszom megszövegezése is igen nagy terjedelmet igényelt.

Boros Gábor bírálatára adott válaszomat kezdjük azzal a ponttal, amely talán a bírálatok által felvetett problémák legkritikusabbika. Valóban, a 81. oldalon súlyos hibát vétettem akkor, amikor a „fizikai világ mechanikus *tökéletelenség*”-ének elemi feltételeként állítottam be azt, hogy „Isten attribútumainak intellektuális jellege felülírja azok voluntarizmusát”. Bírálóm rendkívül tapintatos és elegáns módon hívja fel erre figyelmemet véleménye 8. oldalán; kíméletes megfogalmazása azonban nem menti fel helytelen fogalomhasználatomat. Amint az a disszertáció e mondatának folytatásából, valamint elemi filozófiatörténeti ismeretek alapján is teljesen nyilvánvaló: „fizikai világ mechanikus *tökéletesség*”-e az a jellemző, mely határain kívül számúzi az anyag megsemmisülésének lehetőségét.

Filozófiatörténeti szempontból három problémakör bír egyértelmű hangsúllyal a bírálatban. Egyfelől Bethlen kartézianizmusának kérdése, másrészt Bethlen viszonya Locke, illetve harmadrészt Spinoza gondolkodásához. Bírálóm patikamérlegen mért módszertani megfontolásokkal fogalmazza meg megjegyzéseit: filológiai egyezések megállapítása helyett komparatisztikai vizsgálatok lehetőségére hívja fel figyelmem. Hallatlan örömmel olvastam Boros Gábor megfogalmazásait a 17. századi európai filozófiatörténet jelentős alakjaival történő összehasonlítás lehetőségeire vonatkozóan; bírálóm személyében társra lelhettem ama meggyőződésemet illetően, hogy Bethlen *Előljáró beszéde* olvasható az európai filozófiatörténet perspektívájában – sarkosabban fogalmazva: elsősorban így olvasható.

Elfogadom Boros megjegyzését arra vonatkozóan, hogy a disszertáció túlságosan is hangsúlyozza Bethlen kritikáját Descartes-ra vonatkozóan, miközben az *Előljáró beszéd* számos helyen elismerően említi Descartes-ot; e helyek közül a legismertebb talán Bethlen ama

gesztusa, ahogy Descartes-ot felmenti az ateizmus vádjá alól, melynek vulgáris verziója szerint a holisztikus kétely kiterjesztése Isten létezésére implikálja ateizmusát. Valóban, Bethlen számos helyen osztja Descartes véleményét, a két legfontosabb kapcsolódási pont a Bethlen által is vallott szubsztancia-dualizmus, illetve az anyag *meghatározatlanul* végtelen oszthatóságának gondolata. A bethleni gondolkodás érdekességét azonban épp az biztosítja, hogy a két fenti filozoféma fenntartása mellett két igen jelentős problémára vonatkozóan posztkartéziánus álláspontra helyezkedik. Az egyik a nyelvi performatív aktusok, a hétköznapi nyelvhasználat alacsony tudatossági szinten tartása: az *Értekezés a módszerről* Descartes-jának teljesen reflektált nyelvhasználójával szemben. A másik kritikai elem a nem-létezés, a semmi antropológiai beállításának megközelítése során figyelhető meg: a negyedik elmélkedés Descartes-jától eltérően Bethlen lemond a nem-létezés magas szintű metafizikai kezeléséről, mégpedig a végtelen osztás mentális operációjának előtérbe helyezésével. Talán nem is az a legfontosabb belátásunk itt, hogy e kritikai pontok megfogalmazása természetesen nem Bethlen egyéni teljesítménye; disszertációm bőven idéz kortárs francia szerzőket a nyelvhasználat alacsony tudatossági szintjére vonatkozóan, ahogy a nem-létezés gondolkísérlete esetében Gassendi bizonyos hatásának lehetőségét veti fel. Sokkal fontosabb az a belátás – és itt érintkezik saját véleményem bírálóm álláspontjával –, hogy a nyelvhasználatra vonatkozó kritikák megfogalmazói ugyanúgy a *kartéziánus paradigma* részeként tekintettek önmagukra, mint ahogy ezt tette Bethlen is (a legjobb példa itt a Descartes-hagyaték 1650-60-as évekbeli gondozásában elévülhetetlen érdemeket szerzett Cleselier) – még ha Gassendi pozíciója talán kétséges is ebben a kontextusban.

Közelítsünk a Boros által hiányolt locke-i filozófia problémájához is Descartes felől! Kétségtelen, hogy – minden már a 17. század második felében megfogalmazott kritika ellenére – a modernitás a természettudományok kitüntetett szerepének gondolatát a kartéziánus filozófiának köszönheti. Azonban éppily kétségtelen az is, hogy már a 17. század második felében beszélhetünk egy olyan irányzatról, mely messzemenően érzekelte a kartéziánus filozófiai beállítódás/attitűd hiányosságát/érzéketlenségét a társadalomfilozófia területén. A természetjogi gondolkodás e tradíciója ennek ellenére éppoly modern fejlemény a 17. századi gondolkodás történetében, mint a kartézianizmus természettudományos attitűdje – annak minden metafizikai implikációjával együtt.

E kettősség és e kettősség problémái hatványozottan jelentkeznek John Locke filozófiájában; és ha valahol jelentkeznek, az pontosan Locke filozófiája, melynek bevonását Boros Gábor javasolja a disszertáció gondolatmeneteibe. Locke *Értekezés*-ének erős ismeretkritikai jellege és a fogalmaink szemantikájában megképződő ontológiai

elkötelezettségeink radikális megnyirbálásának bemutatása túlfeszítené e válasz kereteit. Mindenesetre a locke-i elméleti filozófia társadalmi nyelvhasználatra vonatkozó reflexiói pontosan mutatják a kartéziánus paradigma problematikus jellegét a társadalomra vonatkozóan. Locke az ismeretek taxonómiájában a vegyes móduszok alá sorolja azokat az ideákat, melyeket a társadalmi interakciók során használt nyelv egyes elemei fejeznek ki: ezek olyannyira képlékeny ideatársítások eredményei, hogy egységüket voltaképp leginkább a nyelvi kifejezések, és nem az alapul szolgáló megismerési aktusok tartják fenn. Ezek tárgyalása már az *Értekezés*ben is egymástól eltartó tendenciák mentén fejlődik ki; első megközelítésben az önkényes ideatársítások és azok nyelvi kifejezései egyfajta morális relativizmust – de legalábbis a politikai nyelvhasználat területén jelentkező erős megbízhatatlanságot – implicálnak, miközben fejezeteket olvashatunk az *Értekezés*ben az „erkölcs bizonyíthatóságáról”. Az *Értekezés*ben diagnosztizálható ezen ellentét fokozottan jelentkezik akkor, ha a vegyes móduszok által implicált morális relativizmus gondolatát a természetjog és liberális szabadságjogok ama elméletével állítjuk szembe, melyet Locke a *Második értekezés a polgári kormányzatról* című műben fejtett ki. Ráadásul a vonatkozó szakirodalom is messzemenően megosztott a kérdésben. Vannak, akik a locke-i filozófia inkonzisztenciájának álláspontját képviselik e kérdést illetően. Mások amellet érvelnek, hogy Locke konzisztens, de retorikai célok miatt vallási-objektív nyelvet használ. Megint mások úgy érvelnek Locke filozófiai konzisztenciája mellett, hogy morálfilozófiai objektivizmusát nem csak retorikai eszköznek tartják.

Vegyük a konzisztencia-tézis legerősebb álláspontját! Az *Értekezés* IV,3,18 alapján úgy tűnik, hogy az erkölcs a matematikai bizonyítások analógiájára bizonyítható. Ahogy a tárgyáról alkotott ideáink kiterjedés móduszának észlelete alapján bizonyítható a háromszög belső szögeinek összegére vonatkozó törvény, úgy a precízen meghatározott erkölcsi fogalmak is racionális diskurzusba rendezhetőek, függetlenül attól, hogy a megalkotott ideák, erkölcsi-jogi kategóriák alá miként soroljuk be a tapasztalatban adott, erkölcsileg és jogilag releváns eseteket. Akárhogy is vélekedünk Locke a tézistről, az mindenképp a vegyes móduszok olyan sajátosságainak objektivizmusával operál, amely hozzáférhetetlen Bethlen individuum számára. Locke morális objektivizmusának hipotézise éppoly *a priori* rendezőelveket vezet be a társadalmi egyén pszichés állapotainak kaotikus tengerébe, mint Pufendorf morális entitásai (mellékszálként jegyzem meg, hogy a valószínűleg pufendorfi eredetű „moral Being” kifejezés fordítása épp e hipotézis nehézségei miatt ingadozó a magyar fordításban). Tézisem, miszerint Bethlen mintegy Pufendorf felől, annak kritikája által érkezik el az *Előljáró beszéd* 1708-ban papírra vetett elméletéhez, mintegy erősebb érvként vet árnyékot Locke filozófiai recepciójának

lehetőségére. A Locke-ra vonatkozó reflexiók zárásaként a locke-i társadalomfilozófia két olyan elemére hívom fel a figyelmet, ami teljesen idegen Bethlentől: 1) a tulajdonjog természetjogi konstrukciója; 2) kétlépcsős szerződéselmélet, illetve a politikai rezisztencia jogának következése a kettős szerződésből. Utóbbira vonatkozóan: Bethlen erős ellenállás-koncepciója csakis a kontraktualista peremfeltételek zárójelezésével tartható fenn.

Spinozára vonatkozóan bírálóm arra hívja fel figyelmemet, hogy a disszertáció II.3 fejezetéhez választott mottó, Spinoza híres kijelentése az *Etika* V, 23-ból („Mindemellett érzékeli és tapasztaljuk, hogy örökkévalók vagyunk”), illetve „a mottóba rejtett utalás sajnálatosan kibontatlan maradt”. Ráadásul a spinozai filozófiával történő összevetést mögött okaimat bírálóm metsző pontossággal tárja fel, maga is úgy véli, hogy „a mottó kapcsán nem az örökkévalóság spinozai értelmezése lehetne érdekes – hiszen azt kizárják az EB záró fejezetei, melyek az idő és örökkévalóság közötti viszony egészen más elemzését adják”. Ezzel szemben az érzéki tapasztalat felértékelése talán bizonyos támpontokat nyújthatott volna Bethlen és Spinoza komparatív tárgyalásához. Az erre adott válaszomat kezdjük azzal a Boros Gábor által is referált ténnyel, hogy 1660 és 1663 között – vagyis pontosan Bethlen németalföldi tanulmányai idején – Spinoza Rijnsburgban tartózkodik, nagyjából 7 mérföldnyi távolságra Leidentől; a sztenderd biográfiai utalás szerint egy leideni teológus-hallgató, Johannes Casearius számára Descartes filozófiáját magyarázza. Stephen Nadler monográfiája arra mutat rá, hogy Rijnsburgban egyáltalán nem a biográfusok fantáziája által vízionált Spinoza alakját látjuk, aki a társadalomtól elvonulva gondolkodik a baconi empirizmus és a descartes-i racionalizmus dilemmáin: az Oldenburggal és Boyle-lal folytatott levelezés, és az előbbivel való személyes találkozásokon túl a leideni diákok is gyakorta keresték fel Spinozát Rijnsburgban, jellemzően azok, akik Johannes de Raey kartézianus filozófiai előadását hallgatták az egyetemen (de Raey-ről lásd a disszertáció III.1.1-es fejezetét!). Itt külön fel kell hívunk a figyelmet Burchard de Volder (1643-1709) alakjára, akinek későbbi, magasra ívelő egyetemi karrierje során olyan magyar tanítványai voltak, mint pl. Köleséri Sámuel. Mindenesetre de Raey filozófiai előadásainak padosaiban de Volder mellett ott találjuk Bethlent is 1662-ben. Talán a magyar diák is felkapaszkodhatott egy kocsira, mely Rijnsburg felé tartott, ahol a tudásvágytól átítatott hallgatók kollégiáns-remonstráns szellemi környezetben találkozhattak az Amszterdamból elüldözött gondolkodóval.

Ráadásul a Spinoza rijnsburgi korszakában publikált *Rövid értekezés* kifejezetten tárgyalja a nem-létezés Bethlennél is oly hangsúlyos problémáját. Diagnózisunk azonban reménytelenül negatív választ mutat: Már a *Rövid értekezés* Spinozája sem teheti meg a nem-létezés az antropológia kulcsmozzanatává – az *Előljáró beszéd*ben fellelhető két értelem közül

egyikben sem. Az ember lényege nem mutatkozhat meg az Istentől mért metafizikai távolság által, melyet augusztiniánus-neoplatonista terminológiával semmiként jellemez a negyedik elmélkedés Descartes-ja. Spinoza monizmusa szerint e távolságot is magába kell foglalnia a végtelen szubsztanciának. Szempontunkból a *Rövid értekezés* e mondatában: „Hogy határolt szubsztancia nem lehetséges, kiviláglik abból, hogy akkor szükségszerűen olyasminnek a birtokában kellene lennie, amit a semmitől vett, ez pedig lehetetlen.” (Spinoza: „Rövid értekezés”, in: Uő: *Ifjúkori művek*, ford. Szemere Samu, Bp. 1981, 21), e kijelentésben tehát nem annyira a határolt szubsztancia ontológiai lefokozása érdekes, hanem az, hogy nem lehet a határolt szubsztanciának semmiféle olyan sajátossága, amelyet „a semmitől vett”. Márpedig Bethlen véges emberi individuumának nem csak valamely esetleges, hanem esszenciális sajátossága a – többféle értelmezést megengedő – semmi. És pontosan e háttér előtt mutatkozik meg az affektivitás interpretációinak radikálisan eltérő volta. Spinozánál az affektusok az emberi elme inadekvát megismerésének következményei, mely inadekvát megismerési aktusok metafizikai szempontból Istenben ugyanúgy adekvátak, mint az ember adekvát megismerései; ennél fogva a szenvedélyek az ember önfenntartó törekvésének részét képezik (Etika III, 9. tétel). És itt igazat adhatok Borosnak, amennyiben pusztán a végkövetkeztetést tekintve Spinozánál ugyanúgy a szenvedélyek felértékeléséről van szó, mint Bethlennél. Azonban e felértékelés metafizikai háttere gyökeresen különbözik a két gondolkodó esetében. A szégyen-ambíció-megbecsülés triászra Bethlen kettős értelemben helyez holisztikus explanatív teljesítményt: az eredendő bűn kálvinista antropológiája, illetve ezzel szöges ellentétben egyfajta teodíceai kontextusban. Az előbbi teljesen irreleváns – illetve talán negatív magyarázó elvként van jelen – a spinozai gondolkodást illetően, azonban az utóbbival kapcsolatban a következő dilemma áll fenn. Az ember semmi-pozíciója metafizikai értelemben biztosítja számára a természetes értékek affektív megismerését (értsd: mindannyian érezzük, hogy örökkévalók vagyunk). Ekkor spinozistaként vagy elveszünk az antropológiai semmit, ám ezzel meg is szüntetjük annak lehetőségét, hogy „érezzük, hogy örökkévalók vagyunk”; vagy örökkévalóságunk affektív megismerését a bevonjuk végtelen szubsztancia hatókörébe: ekkor azonban megszűnik a nem-létezés antropológiai hangsúlya, ami az egész bethleni gondolkodás *a limine* feltételének tűnik.

Bene Sándor a Bethlen-kutatás ama robusztus perspektívájának háttére előtt fogalmazza meg kritikai észrevételeit, mellyel alapvetően számolnia kellett a disszertációnak: ez nem más, mint az irodalomtörténeti kutatások által implikált eszmetörténet területe. Kezdjük itt is a legfontosabb kritikai ponttal: a disszertáció bibliográfiájában nem szerepel Jankovics Józsefnek a *Vigilia* folyóirat hasábjain 2018-ban megjelent *Bethlen Miklós a vallási unióról* című

tanulmánya. Ezzel kapcsolatban nem tudom nem megemlíteni azt, hogy a kötet publikációra történő előkészítésének munkálatai közben mennyire megdöbbentett Jankovics József váratlan halálhíre 2021 márciusában: nem csak a távoli, de mégis személyes ismerettség okán, hanem azért is, mert az ő – azaz a Bethlen-életmű ily fontos kiadójának és értelmezőjének – véleményére voltam talán leginkább kíváncsi a kötet megjelenése után. A kötet végül 2022 januárjában jelent meg: sajnos már nem volt alkalmunk megbeszélni közös dolgainkat.

Valóban, Jankovics cikke releváns kontextust vázol fel a vallási unió Bethlent és szerte Európában a kortársak tág intellektuális körét foglalkoztató gondolatát illetően. A *De veritate* Grotiusa, Georg Calixt, Christóbal y Rojas de Spinola vagy Otrókoci Foris Ferenc alakjai valóban fontos kontextust nyújtanak a vallási egységre vonatkozóan. Ezek közül most Grotiusszal és Calixttal kapcsolatban szeretnék néhány gondolatot megosztani, utóbbi alakjára majd a bírálóm által felvetett Boineburg-kontextus ügyében térek ki.

Annál, hogy problémásnak tartottam volna Jankovics József felé azt, hogy Grotius *De jure belli ac pacis* című 1625-ben Párizsban publikált művét történetfilozófiai munkának tartja, sokkal fontosabb kifogást fogalmaztam volna meg tanulmányával kapcsolatban, rámutatva arra, hogy az ellenállás természetes jogának Grotiushoz történő, minden további nélküli attribúálása nézetem szerint nem helytálló. Jankovics ezügyben nagy mértékben Bene Sándor elemzéseire támaszkodik, aki *Az ellenállás hermeneutikája. Egy fejezet a Rákóczi-szabadságharc politikai publicisztikájának történetéből* (In: „Nem súlyed az emberiség...” *Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*. Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet, 2007, 1035-1058) című tanulmányában II. Rákóczi Ferenc *De potestate* című értekezésének finom tollú elemzése során mutat rá arra, hogy „A Bossuet-i teológia tehát különös módon keveredik a végső soron Grotiusra visszavezethető természetjogi elképzelésekkel” (i. m. 1043.). Bírálóm és én valószínűleg eltérő nézeteket vallunk a szabadságharc utáni Rákóczi különböző francia és latin nyelvű publikációiban megfogalmazott politika-elméletre vonatkozóan: Rákóczi tökéletesen – és modern módon – elsajátítja a természetjog janzenista kritikáját: az ellenállás természetes joga nem egy természetjogi módon konstruált politikai felsőbbbséggel szemben nyilvánul meg. Grotius a téma klasszikus tárgyalása során (*A háború és béke jogáról*, I.IV., I-XX, Bp. 1999, I, 130-156) módszertani laxizmusánál fogva egyfelől megfogalmazza az ellenállás tilalmának kötelezettségét, másfelől bizonyos esetekben igazolhatónak tartja az ellenállást. Ha eltekintünk attól, hogy a még saját patriotizmusát is az *amour propre*, az *amor sui* illetékességi körébe utaló Rákóczi semmiféle regulatív természetes tényezővel nem ruházza fel a természetes állapotban lévő embert – és ebben messzemenően megegyezik egyébiránt a kései Bethlennel és szembenáll Grotiusszal –, az ellenállás döntően teológiai kontextusú természetes joga Rákóczinál akkor is

nagyban különbözik Bethlen koncepciójától. Nem csak és elsősorban azért mert *természetes*, hanem különösképp azért, mert *jog*. A Rákóczit nyomokban jellemző normatív igény ugyanis teljesen hiányzik a kései Bethlennél, aki egyébiránt a természetes jelzővel sem illeti az ellenállás jelenségét. Az ellenállás jelenségét: a rezisztencia ugyanis Bethlennél teljes mértékben beleillik abba a társadalom-vízióba, melynek megfelelően a társadalmat leírhatjuk ugyan, de nem lephetjük fel a leírás tárgyát képező pszichikai jelenségek körében a normativitás mozzanatát. Az a nép, amely a saját magára vonatkozó kötelezhetőséget, a *suprema potestast* a politikai autoritás kezébe saját felsőbbségének fenntartásával (*cum reservatione summae maiestatis*) ruházza át, azért teszi ezt, mert a megbecsülés érzését fejezi ki a politikai felsőbbséggel szemben, amely megbecsültség tartalmazza azt az érzést is, hogy a szuverén – ha ezt a kifejezést itt egyáltalán alkalmazhatjuk – képes a hatalom gyakorlására és akarata is erre irányul. Az ellenállás nem jog: egyszerűen bekövetkezik akkor, amikor a nép úgy érzi, hogy az általa kinyilvánított megbecsüléssel visszaél a politikai felsőbbség. Grotiusnál az ellenállás *joga* vagy épp a nem-ellenállás *kötelezettsége* normatív. Ha valamit el kell ismernünk Bethlen filozófiai teljesítményének e témában, az annak felismerése, hogy a mandeville-i méhek már nem a kései reneszánsz szkepticizmusának önérdékkövető karneádészi individuumai: az önszerveződő civilizáció nem csak London mocsos utcáin, hanem – a kései Bethlen esetében – Erdélyben is maga mögött hagyja a grotiusi-hobbesi-pufendorfi kísérletet – és ez más, nagyon izgalmas módon bár, de talán Rákóczira is igaz. A grotiusi-pufendorfi hagyomány elsődlegesen nem az ellenállási „jog”-ot megfogalmazó *Elöljáró beszéd*ben, hanem a Franz Ulrich Kinskyhez címzett 1691-es nyílt levél formájú beadvány szövegében van jelen: a természetjog nem az ellenállás, hanem a politikai kötelezettség felekezeti-független elméleti alapja.

A vallási unió gondolatával kapcsolatban Bene Sándor újabb értelmezési horizontot javasol, mégpedig annak az irénikus mozgalomnak a perspektíváját, amely Johann Christian Boineburg, Johann Philip von Schönborn manzi érsek és választófejedelem diplomatájának nevéhez és kapcsolatrendszeréhez köthető az 1650-es és 1660-as években. Az érv egyfelől a mainzi katolikus oldalról jelentkező irénizmust hangsúlyozza, másfelől a természetjogi gondolkodás történetét meghatározó ama kapcsolat meglétét, mely Boineburg és a fiatal Pufendorf között valósult meg éppen azokban az években, amikor Bethlen Pufendorft hallgatja Heidelbergben. Itt látszólag minden összeáll: jól tudjuk, hogy Boineburg levelezése által egy olyan szakértői közösség kialakítására törekszik, amelynek feladata egy keresztény természetjogi koncepció kialakítása grotiusi alapokon (folyamatosan hangsúlyozva a kései Grotius állítólagos katolizálási szándékáról szóló híreszteléseket). Ami a bethleni koncepció kontextusát illeti, a bírálóm által felrótt hiány jogos, azonban némi kiegészítésre szorul. A

természetjogi tradíció kialakulásának alapító mítosza szerint miután 1660-ban – Bethlen Heidelbergbe érkezése előtt egy évvel – publikálja az *Elementa iurisprudentiae universalis* című művét, Pufendorf a boineburgi projekt és annak Bene által is említett prominens képviselői (Conring és Boeckler) hatására indul el a Weigeltől Jénában megtanult matematikai módszer felől a természetjog történeti megalapozásának irányába. Eszerint Pufendornak a Bethlen által is említett 1661-62-es Grotius-előadásaira már a Boineburg által preferált grotiusi alapokon nyugvó keresztény természetjog jegyében kerül sor. A nemzetközi kutatás számára Gángó Gábor számol le ezzel az alapító mítosszal a *History of European Ideas* 2023/3-as számában (Gángó, G. Johann Christian von Boineburg, Samuel Pufendorf, and the foundation myth of modern natural law. *History of European Ideas*, 49 (2023) / 3, 523–542). Gángó kiváló tanulmánya a Boineburg-levelezés releváns darabjait elemezve jut arra a következtetésre, hogy Boineburg kifejezetten saját projektjének riválisát látta Pufendorfban. Számunkra talán nem is az a legfontosabb, hogy a természetjogi gondolkodás kialakulásának ezen alapító mítosza megremeg, és nem láthatjuk egységben a pufendorfi természetjogot a boineburgi keresztény természetjog-koncepcióval, hanem az, hogy az utak elválnak. Boineburg továbbfejleszti értelmiségi-hálózatát a rajnai szövetség francia orientációjú politikai kontextusában; Pufendorf Svédországban folytatja oktatói és politikai karrierjét, hogy majdan Friedrich Wilhelm brandenburgi választófejedelem felkérésére 1688-ban elfoglalja tanácsosi pozícióját a berlini udvarban. Bethlen pedig észak felé hajózik tovább a Rajnán, hogy megtapasztalja kulturális identitásának legfontosabb vonatkoztatási pontjait a Németalföldön.

És itt érkezünk el Bethlen unió-tárgyalásának talán legfontosabb jellemzőjéhez. Amikor Bethlen arról beszél, hogy milyen vitákat kellene megszüntetni ahhoz, hogy helyreálljon a vallási unió, akkor „a szabad akaratról, de libero arbitrio, az elválasztás, praedestinatio tudományában praevisa fides, praevisa opera etc. való, szörnyű mérges disputáció”-ról beszél. E sorok arról tanúskodnak, hogy az unió-gondolat elsődleges kontextusát a remonstrantizmus körüli németalföldi viták képezik, és nem a mainzi irénizmus ajánlatai a német lutheránusok számára a két szín alatti áldozás ügyében. Amikor 2023-ban, a kézirat lezárása után Gángó Gábor és Martin Mulsow felkérésre elemeztem kéziratot és nyomtatott források alapján Boineburg katolizálásának problémakörét (*Naturrecht, Politik und Reform der Gesellschaft Johann Christian von Boineburg*, Internationaler Workshop der Forschungsstelle für frühneuzeitliches Naturrecht, Forschungszentrum Gotha, 2023. nov.30 – dec. 2), és sikerült beazonosítanom a Georg Calixt és Boineburg közötti, az utóbbi katolizálása után keletkezett kapcsolatfelvétel *egyetlen* dokumentumát, akkor egyáltalán nem akadtam olyan forrásra, ami igazolhatná a Bethlen és Calixt közötti szorosabb eszmetörténeti kapcsolatot. E konferencia

német nyelvű anyaga remélhetően még idén hozzáférhető lesz. Mindez nem jelenti azt, hogy bírálómnak ne volna igaza: valóban fontos kontextus felmutatását mulasztottam el. Azonban a kézirat lezárása óta olyan jelentős fejlemények jelentek meg a nemzetközi kutatásban (különös tekintettel Boineburg levelezésének Gángó Gábor által az Early Modern Letters Online oxfordi projektje keretében készülő kiadására), amelyek figyelembevételével megkockáztatható, hogy ezúttal a hallgatás nagyobb erényére vált a szövegnek.

Bene Sándorhoz címzett válaszomat is a semmi, a nem-létezés témájával kell zárnom. Bene fontos kontextusra hívja fel figyelmemet akkor, amikor arra a Velencéhez köthető irodalmi irányzatra utal, mely virulens módon produkált a semmi témáját fókuszba állító szövegeket. A latin, olasz és francia nyelvű szövegek szerzői jellemző módon az 1630-as évek óta működő *Accademia degli Incogniti* intézményéhez köthetők. Jellemzően két típusba oszthatjuk e korpusz darabjait, melyek modern kiadását Carlo Ossola rendezte sajtó alá mintaadó módon 1997-ben. A szövegcsoport nyelvfilozófiai szempontból reflektált szatirikus jellegű textusai olyan paradox kijelentések sorozatát tárják olvasójuk elé, mint a „Deo nihil melior”. A másik típus a negatív teológia homlokterében, „ad maiorem gloriam Dei” teszi egyenlővé a teremtett világot és az embert a semmivel. Bethlen közvetlen forrásként egyedül a szatirikus darabok némelyike jöhet szóba: az Elöljáró beszéd 10. részét felvezető passzus akár Jacques Gaffarel: *Nihil, fere Nihil, minus Nihilo: seu De Ente, non Ente, et Medio inter Ens, et non Ens Positiones XXVI* (Velence 1634) első néhány *positiójának* dialógus formájú átiratának is tekinthető. Az elméleti szövegek dicshimnuszai a semminek tekintett teremtett világegyetemről azonban akkor is meglehetősen távol állnak Bethlen felfogásától, ha az előbbieken is megtaláljuk a semmi antropológiai felfogását. Azonban míg a semmiként felfogott ember a velencei szövegekben voltaképpen Isten nagyszerűségének teodíceai igazolása a negatív teológia metafizikai gondolatalakzata alapján, addig Bethlent ennél sokkal jobban érdekli az, hogy vajon nem-e ad az ősbűn eredendőbb értelmezési lehetőséget a nem-létezés által körvonalazott, a teodícea irányába mutató antropológiánál. Disszertációm szövegében a semmire vonatkozó szatirikus irodalomra Laczházi Gyula és Martin Mulsow elemzéseire hivatkozva utaltam, továbbra is fenntartom azt, hogy Bethlennél filozófiai szempontból nem elsődleges jelentőségű e kulturális környezet, miközben Bene nagyszerű megjegyzései után most úgy látom, hogy Bethlen szatirikus irodalmi nyelve a 10. részben – a magyar irodalmi tradícióval összefonódva – jelentős inspirációkat kaphatott Velencében 1664-ben. Sem a rijnsburgi Spinoza, sem a velencei negatív teológusok “nem találják el” Bethlennek a semmire épülő antropológiáját, mindama kihívásokkal együtt, melyeket Bethlen a kálvinista teológia felől intéz önmaga elméletével szemben. Úgy is fogalmazhatunk, hogy Bethlen szinte

kézzel tapintható nyugtalansága a semmire alapozott antropológia teodíceai dimenziójára vonatkozóan majdhogynem – persze *mutatis mutandis* – spinozista attitűdnek tűnik ahhoz képest, ahogy a velencei racionálteológusok a nem-létezést különösebb gond nélkül feloldják a világ negatív teológiai rendjében.

Mészáros András bírálatának legfontosabb részét metodológiai megjegyzései képezik. Disszertációm módszertani bevezetéséből kiemeli a „rég magyar filozófiai kultúra” általam nem specifikus értelemben használt fogalmát, és egy általa javasolt mátrixban helyezi el azt. Teszi ezt úgy, hogy a magyar filozófia kora újkori történetére vonatkozó, a 2. világháború előtti és azt nem sokkal követő reflexiók egymáshoz hasonló dilemmáira mutat rá a Joó Tibor által képviselt szellemtörténeti, valamint a Mátrai László által fémjelzett marxista historiográfiában. Mészáros András szerint mindkét szerző voltaképpen azzal a 20. század vége felé kikristályosodó problémával küzd, hogy „beszélhetünk-e világosan kirajzolódó filozófiai folyamatokról Magyarországon, vagy pedig ’filozófiai kultúráról’ kell beszelnünk. Más szóval, és sarkosabban fogalmazva: filozófiatörténetről vagy pedig eszmetörténetről beszélünk-e?” Mészáros jól kivehetően Joó Tibor szinoptikus szemléletmódjának pártján áll, és úgy véli, hogy a „rég magyar filozófiai kultúra” megfogalmazással magam is a szellemtörténeti alapokon álló eszmetörténeti jellegű reflexiók híve vagyok. Ez vezet ama megállapításához, hogy „Bethlent is be kell sorolnunk egy olyan diskurzusba, amelyik ugyan egyidejű volt a magyarországi professzionális jezsuita diskurzussal, csak éppen diametriálisan eltért attól.”

Nos, bírálóm messzemenő és vitathatatlan jóindulata ellenére is azt kell mondanom, hogy *ha és amennyiben* elfogadjuk e módszertani dilemma általa felvázolt ágait, akkor a Bethlen Miklósról vonatkozó kutatásaim elsősorban filozófiatörténeti és nem eszmetörténeti jellegűek. Ha ez nem így volna, akkor Bene Sándor bírálatára nem vethette volna szememre az *Előjáró beszéd*, a voltaképpen *Önéletírás* és az *Imádságos könyv* együttes szemléletének elmulasztását, valamint azt, hogy – Bene Szerb Antal-utalását követő historiográfiai kategóriájával élve – elmulasztom a régi magyar irodalom egyik „legszerethetőbb” alakjának illetően minőségében történő felmutatását. Saját érveim helyett hadd hivatkozzam Boros Gábor bírálatára, aki viszont éppen Locke és Spinoza filozófiái, valamint a Locke-Leibniz vita bevonását javasolja – nyilvánvalóan nem eszmetörténeti, hanem filozófiatörténeti munkaként olvasva disszertáciomat. Filozófia- *versus* eszmetörténet: a még talán magyar nyelven is könyvtárnyi szakirodalom helyett hadd vázoljam fel saját, Mészáros Andrásétól különböző megfontolásaimat: a két megközelítés komplementer viszonyára helyezve a hangsúlyt.

Úgy vélem, hogy a kora újkori magyar filozófia története szempontjából releváns forrásaink feltárása jelen pillanatban még nem tart ott, hogy lehetővé tenné annak a szinoptikus

módszernek az alkalmazását, melyet Joó Tibor javasol. Elképzelhető azonban az is, hogy a forrásaink feltérképezése után maga a forrásanyag fog számunkra egy olyan szemléletmódot kifejezetten előírni, mely nem az egyes részek mögött-felett álló, vagy azokat átható szellemtörténeti egységgé állítja össze ezeket. A kutatás jelen állása szerint épp ellenkező sajátosság figyelhető meg: a filozófiailag releváns forrásaink legfontosabb jellemzője széttartó voltukban, fragmentáltságukban mutatkozik meg. Amikor a (kripto-) kálvinista Sárközi Bálint 1588-ban Wittenbergben publikálja művét, melyben Ficino ötlépcsős metafizikai modelljének kereteit a Giordano Bruno-i végtelen univerzum irányába feszíti szét, úgy hogy útipoggyászában ott lapul annak a Christian Franckennek a mózesi teremtetéstörténet kritikáját tartalmazó műve, aki 1590 körül a kolozsvári antitrinitárius kollégium *lector philosophiae*-jaként történő alkalmazása közben veti papírra az európai filozófiatörténet első elméleti igényű ateista művét; amikor Pázmány Péter a gráci jezsuita egyetem alkalmazásában 1599 körül Arisztotelész *Második analitikájának* kommentált előadását voltaképpen Jacobo Zabarella ama módszertani törekvésének megfelelően tartja meg, hogy a tapasztalati tudást involválja a tudás szillogisztikus-deduktív rendszerébe és amikor az antitrinitárius Enyedi György ugyanezen Zabarella empirikus módszertanát követve kidolgoz egy olyan egzegetikai módszert, amit majd 100 év múlva értenek meg először, mégpedig a felvilágosult Biblia-kritika olyan prominens képviselői, mint Richard Simon vagy Jean Leclerc – nos, ekkor olyan mértékben eltérő tudásszociológiai és kultúrpolitikai pozíciókról beszélünk, melyek aligha tesznek lehetővé egy szellemtörténeti jellegű szintézist. Bármily furcsa, de a filozófiatörténet eszmetörténeti irányú fellazítása helyett – és ennek paradigmaticus példajaként mindenképp meg kell említenünk Klaniczay Tibor tézisét a 16-17. századi sztoikus értelmiségi attitűdről – talán épp a szűkebb és szakmaibb értelemben vett filozófiatörténetírás lesz képes biztosítani e história akár narratív elbeszélésének szempontjait is. Így például amikor Gyalui Torda Zsigmond a páduai egyetemen 1549-ben a morálfilozófia rendkívüli előadójaként (nevét ma is őrzi a páduai egyetem archívumában található 17. század elején készült kéziratos oktató-névsor!) Melanchthon természetjogi koncepcióját tárgyalja, akkor még nem sejthette, hogy a morális értékek természetjogi megalapozásának problémája ugyanígy fogja foglalkoztatni Bethlen Miklóst 1708-ban, mint ahogy Apáti Miklóst is 1688-ban.

Egyáltalában nem gondolom azt, hogy az eszmetörténeti megközelítés – akár a Mészáros András által javasolt szinpotikus fomában – helytelen vagy elvetendő volna, sőt éppen az ilyen megközelítéseket szem előtt tartó irodalomtörténészekről kell rengeteget tanulnunk nekünk, az MTA II. osztályhoz tartozó filozófiatörténészeknek. E kijelentésemet ama némileg skizofrén kutatói álláspontom felől hangoztatom, hogy tudományos szocializációm

jelentős részben a szegedi Keserű Bálint és Balázs Mihály nevei által fémjelzett irodalomtörténeti iskolában történt – ahogy azt Bene Sándor és Boros Gábor bírálatai is megállapítják. Disszertációm azonban úgy készült, hogy e skizofrén állapotban a II. osztály elvárásai foglalták el maguknak a felettes én pozícióját, és e filozófiatörténeti felettes én küzdött meg az esetenként fel-fel törő irodalom- és eszmetörténeti tudattalannal. E metafora értelmében – annak élet persze bizonyos értelemben talán csorbítva is – vagyok meggyőződve arról, hogy mi, filozófiatörténészek, csak csodálattal vegyes irigységgel eltelve szemlélhetjük a Balassi Bálint, a Rimay János vagy épp a Zrínyi Miklós alakjai és irodalmi teljesítményeik köré szerveződő *irodalomtudományi* viták sokszínű és módszertanilag reflektált világát. Az ezek nyomán a filozófiatörténész számára lecsapódó eszmetörténeti tanulságok figyelembevétele nélkülözhetetlen a kora újkori magyar filozófiatörténet problémáinak tisztázásához. Azonban ez nem jelenti azt, hogy lehetetlen volna szűken vett filozófiai szempontok alapján megírni e kor bölcsellettörténetét, mint azt nem csak az angol, a német, a francia, olasz és a németalföldi, hanem a cseh és a lengyel kutatásban is megfigyelhetjük.