

SIMON JÓZSEF

# EREDENDŐ BŰN VAGY THEODICEA? A NEM-LÉTEZÉS ANTROPOLÓGIAI DILEMMÁI BETHLEN MIKLÓSNÁL (1708)

**KIVONAT:** Mire Bethlen Miklós *Önéletírásának* Elöljáró beszédében a *nem-létezés* témájának szentelt 10. részhez ér, már igen nagy ívű gondolatmenetet vázolt fel előzetesen az ember társadalmi viselkedése, társadalmi nyelvhasználata és az ennek háttérben meghúzódó elmefilozófiai problémák tárgyalása során. Bethlen individuuma szenvedélyektől vezérelt reflektálatlan nyelvhasználóként próbálja önfenntartását megvalósítani embertársai között, és megfordítva: Bethlen társadalma a psziché reflektálatlan szintjén tárja az egyes ember elé normatív elvárásait és tiltásait. A 10. fejezetben az elmefilozófiai redukcióra hajló Bethlen kísérletet tesz annak a kérdésnek a bemutatására, hogy a nem-létezés, a semmi tekinthető-e antropológiai mozzanatnak. Minthogy Bethlen meggyőződése szerint (1) a semminek nem adható meg a tökéletes létező negációjaként elgondolt metafizikai tartalma, viszont (2) a semmi legfeljebb tartalom nélküli határfogalomként lép elő az elme ama operációjában, melynek során végtelen módon képes osztani bármely mentális egységet, így az antropológiai semmi-fogalom filozófiai szempontból kezelhetetlennek tűnik. Ezzel Bethlen egyfelől eltávolodik a negyedik elmélkedés Descartes-jának platonizáló tendenciájától, másfelől a semmi antropológiai mozzanatát az eredendő bűn teológiai koncepciójában lokalizálja. A tanulmány tézise szerint ez bizonyos feszültséget okoz az Elöljáró beszéd más téziseire vonatkozóan.

**KULCSSZAVAK:** theodicea, eredendő bűn, szabad akarat, szégyen, nem-létezés

JÓZSEF SIMON

**Original Sin or Theodicea? Anthropological Dilemmas of  
Non-existence in the Work of Miklós Bethlen (1708)**

**ABSTRACT:** By the time Miklós Bethlen reaches the 10th part of the Preface of his Autobiography, devoted to the theme of non-existence, he has already sketched out a very extensive train of thought in his preliminary discussion of man's social behaviour, his use of social language and the underlying problems of philosophy of mind. Bethlen's individuum tries to achieve self-preservation among his fellow human beings as an unreflective user of language driven by passions, and vice versa: Bethlen's society exposes its normative expectations and prohibitions to the individual on the unreflective level of the psyche. In Chapter 10, Bethlen, who is inclined to a reductionist philosophy of mind, attempts to address the question of whether non-existence, nothingness, can be considered an anthropological phenomenon. Since Bethlen is convinced that 1) nothingness cannot be given a metaphysical content conceived as the negation of the perfect being, and 2) nothingness appears at the most as a boundary concept without content in the operation of the mind in which it is able to divide any mental entity in an infinite way, thus the anthropological concept of nothingness seems to be philosophically unmanageable. Thus, on the one hand, Bethlen moves away from the Platonizing tendency of Descartes' Fourth Reflection, and on the other hand, he locates the anthropological moment of nothingness in the theological concept of original sin. According to the thesis of this paper, this creates a certain tension with regard to the other theses of the Preface.

**KEYWORDS:** theodicy, original sin, free will, shame, non-existence

## Bevezetés<sup>1</sup>

A karteziánus filozófia XVII. századi erdélyi recepciója a református vallás kulturális peremfeltételei között zajlik. E protestáns kulturális kontextus nem jellemezhető pusztán a filozófia és a teológia közötti konfliktus pozícióival, sőt paradigmaticusan épp az jellemző a korszak jelentős erdélyi gondolkodóira, hogy valamiféleképpen a református teológia és a karteziánus filozófia közötti szimbiózisra törekedtek. Ez természetesen távolról sem tekinthető az erdélyi filozófiatörténet egyfajta kizárólagos sajátosságának. A karteziánus metafizika és a kálvinista teológia összeegyeztetési kísérletei pontosan követik azokat a németalföldi tendenciákat, melyeket egyetemi tanulmányaik során sajátítottak el a leendő erdélyi értelmiségiek.

A Descartes-ellenes felekezeti indíttatású megnyilvánulások egyik fő témája a szabad akarat kérdése: Descartes síkra száll amellett, hogy az ember rendelkezik szabad akarral. Francia katolikus kulturális környezetben e kérdés azt a dilemmát vetette fel, hogy milyen viszony jellemzi Descartes filozófiájának e vonását a jezsuita felfogáshoz; míg a németalföldi protestáns kontextusban azt a problémát implikálta, hogy a szabad akarral kapcsolatos karteziánus álláspont megfeleltethető-e a remonstráns (és kisebb mértékben a szociniánus) nézetnek. Ráadásul a descartes-i felfogás egy olyan kiterjedt diskurzussal találta szembe magát, mely a szabad akarat kérdését a világ eseményeinek determinizmusáról alkotott – különféle teológiai alapokra helyezett – nézetek kontextusába ágyazta.<sup>2</sup> Jelen tanulmány célja mégsem az, hogy a kompatibilista és libertariánus szabadságkonceptciók akkori vitáit tárgyalja.<sup>3</sup> Ehelyett a tanulmány gondolatmenete az akaratkonceptciók hátterében meghúzódó antropológiai mozzanatokra koncentrál. Az e vizsgálatot lehetővé tevő forrás Bethlen Miklós *Önéletírásának (Élete leírása magától)* 1708-ban papírra vetett Előljáró

1 A tanulmány elkészítését az 137963. számú NKFIH–OTKA-projekt – *A magyar filozófia története a korai újkorban (1570–1710)* – támogatta.

2 Vö. Schmal 2020, 85–117.

3 Vö. Schmal 2010, 252–264.

beszéde.<sup>4</sup> Ennek megfelelően nem a karteziánus akarát-metafizikára vonatkozó jezsuita, illetve remonstráns vádatok elemzém,<sup>5</sup> hanem arra kísérlek meg rámutatni, hogy miként jelentkeznek az e vádak mögött meghúzódó elméleti megfontolások Bethlen antropológiai dilemmáiban.

## Bethlen Miklós rövid életrajza<sup>6</sup>

Bethlen Miklós főnemesi családba születik, a Bethlenek bethleni ágán. 1652-től kezdve Gyulafehérvárott a fejedelmi udvarban tanul hozzá hasonlóan magas rangú ifjak – köztük Rákóczi György fejedelem fia – exkluzív társaságában: az ifjak alapfokú tanulmányait Keresztúri Pál felügyeli. Keresztúri egyfajta lullista enciklopédizmust<sup>7</sup> képviselt, és már korán Bethlen kezébe adta a kor kálvinista kultúrkörének mértékadó filozófiai műveit:<sup>8</sup> Bartholomäus Keckermann *Logicáját*<sup>9</sup> és Clemens Timpler *Metaphysicáját*.<sup>10</sup> Keresztúri 1655 decemberében bekövetkezett halála után két évig Isaac Basire (Isaacus Basirius, 1607–1676) folytatja oktatását, aki I. Károly udvari papja volt egészen annak kivégzéséig (1649), majd Londonból Isztambulba menekül, ahonnan egy erdélyi követség hozza Gyulafehérvárra.<sup>11</sup> Az *Önéletírás* vonatkozó részlete meglehetősen rossz fényben tünteti fel a francia származású lelkész intellektuális képességeit, és félreérthetetlenül adja az olvasó tudtára, hogy a gyulafehérvári udvarból minden tanulni vágyó ifjú (*a deákoknak java*<sup>12</sup>) vagy Kolozsvárra ment Apáczai Csere Jánoshoz, vagy a sárospataki, illetve a debreceni kollégiumot választotta.

4 Bethlen 1980, 399–981.

5 Ehhez vö. Schmaltz 2016.

6 A késő barokk szépíró és a diplomata reálpolitikus biográfiája részletekbe menően fel van dolgozva, a vonatkozó szakirodalom áttekinthető itt: Tóth 2016.

7 Bethlen 1980, 530–545. Vö. Schmidt-Biggemann 2001, 392–397.

8 Bethlen 1980, 539.

9 Keckermann 1601. Vö. Schmidt-Biggemann 2001, 410–414.

10 Timpler 1607. Vö. Schmidt-Biggemann 2001, 402–406.

11 Endrődi 1937, 71–82.

12 Bethlen 1980, 548.

Bethlen 1658 elején kerül Apáczai környezetébe, az *Önéletírás* kései beszámolója szerint a 16 éves ifjú alig várja, hogy tanulhasson nála. Ekkorra már Apáczai túl volt azon a konfliktuson,<sup>13</sup> melynek következtében 1656-ban oktatási tevékenységének székhelyét kénytelen volt a gyulafehérvári fejedelmi udvarból Kolozsvárra áthelyezni. Bethlen itt hall először Descartes filozófiájáról, de Regiuséről is, akinek idős kori előadásait (*fizika vagy filozófiára* – sic!) pár év múlva még személyesen is hallgatja Utrechtben. Apáczai bizonyára nem hallgatta el a Regius és Descartes filozófiái között fennálló feszültséget; ám a kortárs filozófiai kérdésfelvetések még klasszikus kálvinista diszciplínákkal egészülnek ki, amennyiben Apáczai oktatásának anyagát Amesius teológiája, Ramus aritmetikája és a jusztinianuszi *Institutiones* jogtudománya képezte.<sup>14</sup>

Bethlen 1661-ben kezdi meg külföldi tanulmányait. A XVII. századi magyar politikaelméleti gondolkodás nagy pillanata, amikor Bethlen 1661 augusztusában belép a heidelbergi egyetem egyik előadótermébe, ahol a fiatal Samuel Pufendorf Hugo Grotius *De jure pacis ac belli* (1625) című művét kommentálta előadás formájában.<sup>15</sup> A német természetjogi gondolkodó épp túl volt *Elementa jurisprudentiae* (1660) című műve publikálásán, mely művel megváltja jegyét a kor meghatározó gondolkodói közé. Pufendorf bizonyára már ekkor bevonta fejtegetéseibe Thomas Hobbesnak addig megjelent műveit, mely művek Grotiuséi mellett Pufendorf elméletének másik meghatározó vonatkoztatási pontját jelentették.<sup>16</sup>

1662-ben a Rajnán hajózva érkezik meg Bethlen Németalföldre, ahol Utrecht és Leiden egyetemein döntő hatást gyakorol rá Descartes, illetve a karteizianizmus filozófiája. Utrechti tanulmányaiból a Frans Burmannál és Henrik de Roy-nál (Henricus Regius) hallgatott előadásait kell kiemelnünk. A cocceianus teológus Frans Burman egyfelől azonos azzal a személlyel, aki ifjú korában megjegyzéseket fűz Descartes *Elmélkedések az első filozófiáról* című művéhez, másfelől ugyanő fontos

13 Bán 1958, 434–448.

14 Bethlen 1980, 552.

15 Bethlen 1980, 573.

16 Jelen tanulmány keretei között nem vállalkozhatunk sem Pufendorf és a XVII. századi természetjogi gondolkodás, sem annak Bethlenre gyakorolt – meglehetősen összetett – hatásának bemutatására. Az előbbi témához lásd Haakonssen 1999; az utóbbihoz: Simon 2022, 83–128.

szerepet játszik a magyar protestáns gályarabok ügyének felkarolásában is. A Descartes-irodalomban inkább a latin nevéen emlegetett Henricus Regius az 1640-es években válik Descartes követőjéből a francia gondolkodó metafizikai nézeteinek kritikusrává: a természetfilozófiájában karteziánus Regius nem fogadja el Descartes filozófiai érveit az elme létezése mellett.<sup>17</sup> Leidenben – a karteziánus filozófia oktatásának németalföldi központjában – Bethlen Johannes de Raey (1622–1702) előadásait látogatja, akinek tevékenysége folytán új szintre lép Descartes németalföldi recepciója. Az *Önéletírás*nak a németalföldi tanulmányokkal kapcsolatos, meglehetősen lakonikus megjegyzéseiből még egy részlet érdemel figyelmet a leideni egyetemre vonatkozóan: „De én itt privatum collegiumot senkinél sem tartottam, hanem csak az astronomiára, Gassendusra Goliusnál.” Bethlen tehát a híres atomista gondolkodó, Pierre Gassendi csillagászati nézeteiről szóló előadásokat hallgatja Jacobus Goliusnál.<sup>18</sup> Golius (Jaco de Gool, 1596–1667) orientalista matematikus volt, érdeklődésének középpontjában a görög tudományos művek arab nyelvé fordításai álltak; 1630 körül maga Descartes is tanítványai közé tartozott.

Bethlen egy rövid londoni kitérő után 1664-ben Párizsba utazik, ahol Turenne marsall, XIV. Lajos minisztere rábízta a francia király Apafi Mihálynak, Erdély fejedelmének címzett levelét. Bethlen különböző forrásokból ismert életrajza inentől kezdve egy igazi *homo politicust* tár elénk. Politikai főműve az 1691-ben Lipót császárnál kieszközölt *Diploma Leopoldinum*, mely Erdély politikai-gazdasági-vallási helyzetét volt hivatott jogi keretek közé helyezni a török uralom alól történő felszabadulás, illetve a Habsburg Birodalomba történő betagozódás után.<sup>19</sup> Az addigra már Erdély kancellárjaként tevékenykedő Bethlent 1704-ben letartóztatják Nagyszebenben, majd 1708-ban a Rákóczi-szabadságharc eseményei közepette átszállítják Bécsbe. Saját beszámolója szerint út közben, az eszéki várban veti papírra terjedelmes *Önéletírás*ának Előljáró beszédét.

17 Schmal 2000a, 11–32.; valamint Schmal 2000b, 65–98. Erdélyi egyetemisták generációi nőnek fel Regius természetfilozófiáján, Apáczai már az 1650-es években Regius alapján oktat természetfilozófiát Kolozsvárt, míg Enyedi Sámuel fennmaradt előadásjegyzetei is Regius alapvető hatásáról tanúskodnak a nagyenyedi református kollégiumban. Vö. Hajós 1999, 47–67.; valamint Kiss 2020.

18 Verbeek 2003.

19 Máig alapvető összefoglalás: Trócsányi 1988, 47–64.

Ám a jelen tanulmányt ezúttal nem a politikus, hanem a filozófiai gondolkodó Bethlen Miklós érdekli. Előre kell bocsátanunk, hogy Bethlen teoretikus nézeteinek felvázolása forrásaként csak az 1708-ban keletkezett Elöljáró beszédre támaszkodhatunk. Az egyetemi tanulmányainak befejezésétől (1663) számított majd fél évszázad rendelkezésünkre álló forrásai hallgatnak arról, hogy Bethlen személyében egy kifejezetten filozófiai profillal rendelkező értelmiségit is tiszteljünk a diplomata, valamint az egyház- és oktatásszervező politikus mellett.

## A theodicea problémája: a semmi és az eredendő bűn

Amikor Bethlen az Elöljáró beszéd 9. részében éles határt von az immateriális elme és politikai pszichológia jelenségvilága között,<sup>20</sup> akkor két irányban futtatja ki érvelését: egyfelől bizonyítani véli az elme halhatatlanságát, másfelől az éles elválasztás a politikai pszichológia területének dinamikus autonómiáját fedi fel. A lélek halhatatlanságának érvében használt – és a lélek vonatkozásában elvetett – semmifogalom szempontjából problémásnak tűnik az, amikor Bethlen az ember lényegét alkotó lélek és a semmi viszonyának tárgyalásába kezd az EB10-ben:

Ugyanis, minthogy a lélek a nincsen vagy semmi és az érzékenység alá jövő testek között mintegy közeparánt *gondolatik lenni és vagyon is*, de nem láttathatik, tapasztaltathatik: hajlandóbb a testi ember arra, hogy vagy nincsennek, vagy igen vékony testecskének, párának, lángnak, vagy minek higgye lenni, mivelhogy amíg az életben vagyon, úgy, amint ő kívánna, nem concipiálhatja, fel nem veheti.<sup>21</sup>

Első pillantásra úgy tűnhet, Bethlen az empirikus ismereteinkre alapozott hétköznapi meggyőződéseink karteziánus kritikájának módszertanát alkalmazza, mégpedig kettős lépcsőben. Egyfelől az emberi lélek a semmi és az érzékelhető

20 Vö. Simon 2022, 38–82.

21 Bethlen 1980, 439. (saját kiemeléseim – S. J.).

dolgok határjelenségeként áll elénk, pontosabban: „gondoltatik lenni”. Másfelől a „hajlandóbb a testi ember arra”, hogy a lelket „vagy nincsennek, vagy igen vékony testecskének” „higgye lenni”. A lélekről mint nem-létezőről alkotott nézet e kritikátlan-hétköznapi beállítódás eredménye.

A gondolatmenet azonban megenged egy másik értelmezést is. Lehetséges ugyanis, hogy a két pont közül az elsőre nem is vonatkozik a karteziánus ismeretkritika. Vagyis: azáltal, hogy a lélek „a nincsen vagy semmi és az érzékenység alá jövő testek között mintegy közeparánt gondoltatik lenni”, biztosítva van az, hogy a lélek „vagyon is”. Ha itt az elgondolhatóság alapján igényt jelentünk be valamely dolog létezésére, akkor a lélek a nem-létezés és a testi létezés közötti bizarr ontológiai határvonalon áll fenn. Ama hit, melyet a hétköznapi meggyőződés korlátozott *empirikus* ismeretei alapján alakít ki, miszerint a lélek „vagy nincsen [...], vagy igen vékony testecske [...], vagy mi [...]”, tartalmát tekintve nem sokban különbözik a nem-létezés és a testi létezés között *a priori* elgondolt létmódtól. A két nézőpont *empirikus* vs. *a priori* módszertani különbségét élezi ki a részletet záró tagmondat: az empirikus ismeretekhez ragaszkodó hétköznapi beállítódás empirikus bizonyosságot szeretne kapni a lélek létezéséről, azonban egyfelől empirikusan nem áll rendelkezésére semmiféle ilyen ismeret, másfelől ráadásul a filozófia nem-hétköznapi beállítódásában *a priori* tudjuk, hogy nem is lehetséges ilyen empirikus ismeret. Bármily határozatlan legyen is az a tartalom, ami a semmi és a testi létezés közötti létmód elgondolásakor adódik az elme számára, ez már eleve kizárja, hogy empirikus ismeretet szerezzünk a lélek ama furcsa létezéséről, mely vonatkozásban van a semmivel. Még egyszer: az *elgondolható*, hogy a lélek bizonyos értelemben semmi, de ennek ténye nem ismerhető meg empirikus tapasztalat útján.

Am egyáltalán nem világos Bethlen válasza arra az e ponton magától értetődő kérdésre, hogy vajon meghaladható-e e helytelen ismeretelméleti beállítódás léthelyzete. Az elmefilozófiai gondolatmenetek nem adnak alapot arra, hogy szigorúan Descartes-ot követve a hétköznapi episztemológiai attitűdöket meghaladva Bethlennél a *res cogitans* erős metafizikáját diagnosztizáljuk. A lélek halhatatlanságának tézise a magyar gondolkodónál nélkülözi azt a metafizikai perspektívát, melyben az ember alapvető léthelyzete Isten, mint a legtökéletesebb létező és a semmi, mint a legtökéletesebb létező negációja kö-



zött adódik<sup>22</sup> (ez felmerülhetett esetleg a Golius-féle Gassendi-előadásokon is, ha nem csak asztronómiáról volt szó). Bethlen bármennyire is hangsúlyozza a lélek nem-létező voltáról alkotott vélemény kritikátlan eredetét, az a felfogás, mely szerint a lélek „a semmi és az érzékenység alá jövő testek” között áll fenn valamiféleképpen, semmivel sem esik távolabb intellektuális pozíciójától, mint az értelmi tévedést az elme *Isten és a semmi* közötti pozíciójából levezető Descartes negyedik elmékedése.

Annak szemléltetésére, hogy Bethlen egészen másként kezeli a nem-létezés témáját, mint Descartes, nézzük e részletet:

Mert aminthogy a tenger egészen víz, úgy abból csak egy csepp is víz. Egy mázsa viaszból csak egy tőhegyeni darabocskva vagy részecske is ugyan-csak viasz. A *valami*, akármi légyen már az, de ha valami valóság, deákul *ens*, és egész, deákul *totum* nevezeti alatt az *ember elméjébe* adatik: annak akár mely legkisebb és in infinitum megfoghatatlan részecskéje is nem vesztheti el azt a *természetet, nevet*, amellyel bír a valami, a totum, mert *a semmit az elme magának gondolatra vagy ideára sohasem veheti, annál inkább discursusra*.

Bethlen számára a nem-létezés problémája a végtelen oszthatóság mentén vetül fel. A végtelen osztás mindenkori instanciájában fellépő minimális egységeket elgondolhatóságuk metafizikai sajátosságaival jellemzi: az „in infinitum megfoghatatlan részecske” mindig csak létezőként gondolható el: a végtelen osztás révén nem juthatunk el a semmi metafizikai fogalmához. Mindazonáltal a semmiről alkotott idea tagadása itt pontosítást nyer: a mentális egységek végtelen osztását végző mentális operáció a semmi bizonyos reflexív fogalmát biztosítja. Úgy tűnik, hogy Bethlen megfogalmazása, miszerint az elme a semmit magának mintegy „discursusra” veheti, arra utal, hogy ama ismeretünk, miszerint az elme végtelenül képes felosztani tartalmait, egyfajta határfogalomként bírja

22 Vö. a negyedik elmékedés klasszikus tárgyalásával: Descartes 1904, 54–56.; a továbbiakban a szakirodalomban bevett AT rövidítéssel hivatkozom Descartes modern összkidadására. Magyarul: Descartes 1994, 68–70.

a semmi ismeretét. Ám ezen ismeret tartalma pusztán az elme tevékenységeinek származéka, e tartalom az elme önreflexiójában képződik meg a végtelen osztás „discursus”-ában. Bethlen tudatosan lemond a legtökéletesebb létező negációjakét felfogott metafizikai semmi-koncepcióról.

Az eddigieket összefoglalva tehát megállapíthatjuk, hogy Bethlen számára a semmi metafizikai pozíciója sokkal inkább az „érzékenység alá jövő testek” mintegy „alatt” mintegy „jelenik meg”, és egyáltalán nem a legtökéletesebb létező negációjaként. Bethlen szinte átvezetés nélkül tér át a semmi antropológiai vezérfonálként történő metafizikai-teológiai tárgyalására:

Ez teszi az embert az Istenhez háládatlanná, mert minthogy a semmiségét nem tudja, úgy a teremtőtől néki adatott valóságot nem tudja megbecsülni, és annak becsi, ára, érdeméhez illendőképpen a teremtőnek megköszönni, meghálálni; mert nem tudja, hogy az egy *teremtésért* mivel tartozik ő a teremtő Istennek, hát hogy tudná, mivel tartozik a *megkegyelmező* Istennek, akit ő elárult volt, de emez maga szerzett néki váltságot a maga fia által, akit amint az atyja, úgy maga is adta magát a keresztfának irtóztató halálára érte, de ennek bővebb tractáját hagyjuk máshuvá.<sup>23</sup>

Bethlen e szövegrészlete visszautalással kezd: „Ez...”. Olvasóként kénytelenek vagyunk e visszautalást a helytelen ismeretelméleti beállítódás kritikájára vonatkoztatni. Ekkor azonban paradox módon a lélek semmi volta ellen érvelő filozófiai kritika önmaga ellentétébe fordul át, mert itt már nem a lélek létezéséről való tudást kéri számon a szerző, hanem azt, hogy az ember nincs tisztában önnön semmiségével: „a semmiségét nem tudja”. Az a lélek, amelynek semmiségéről kialakított vélemény *helytelen* ismereten nyugvott az előbb, azonos azzal a lélekkel, mely az ember lényegét alkotja, és amelynek semmiségéről alkotott *helyes* ismeretet itt megköveteljük. E látszólagos önellentmondást az oldja fel, hogy megváltozott a semmi témakezelésének kontextusa. Amikor az ember saját lelkéről – „teremtőtől néki adatott valóság”-áról – alkotott ismeret-

23 Bethlen 1980, 439. (saját kiemelések – S. J.).

retének feltétele az az önismeret, hogy az ember voltaképpen semmi, akkor úgy tűnik, mintha ez a nem-létezés már a legtökéletesebb entitás metafizikai-teológiai kontextusába vonódna. E ponton merül fel először a semmi metafizikai témája Bethlennél – mindeddig a tér, idő és elme annihilációjának a kérdését a *végtelen osztás* problémája felől közelítette meg.

Az ember lényegét alkotó semmi – és annak fel nem ismerése – a bűn okaként lép fel: „Ez teszi az embert Isten ellen kevélyé, az Isten munkáiban piszkálónak, azok ellen, kivált magának valami kedvetlen állapotjában, zugalódóvá, békételessé.”<sup>24</sup> Valamint: „Egy szóval megmondva, hogy megrövidítsem, ez [értsd: az ember semmi-volta – S. J.] hozta a bűnt, még az angyalokét is a világra.”<sup>25</sup> Isten előtti alázat, az isteni akaratnak történő engedelmesség és az emberi léthelyzettel való megelégedés: mindezek hiányának oka az emberben a semmi és a bűn összefonódása, és az, hogy az ember „nem tudja valójában, mely semmi légyen a semmi”.<sup>26</sup> Bethlen újabb elemmel gazdagítja a semmiről szóló eszmefuttatását:

Az Isten csinált münköt, nem mü magunkat. Semmiből, s még pedig *kétszer*, mert amint először csinált volt tökéletesen [...], mü a bűn által magunkat semmivé, sőt a semminél gonoszabbá, rosszabbá, alábbvalóvá csinálók, mert amint mondják: Non entis nullae affectiones. A teremtés előtt gondolatott semmi senkinek sem ártott, sem árt ma is.<sup>27</sup>

A semmi megkettőződik:<sup>28</sup> egyfelől a teremtés előtti abszolút semmivé, másfelől az eredetileg tökéletesnek teremtett embert a *lapsus* után jellemző semmivé. Sőt a bűneset utáni semmi bizarr módon mintegy a teremtés előtti semmi ontológiai nulla-pozíciója alá száll. Az antropológiai semmi („mü a bűn által magunkat semmivé, sőt a semminél gonoszabbá, rosszabbá, alábbvalóvá csinálók”) a bűn

24 Bethlen 1980, 439.

25 Bethlen 1980, 439.

26 Bethlen 1980, 439.

27 Bethlen 1980, 439.

28 Az antropológiai semmi megkettőződésének e gondolata feltűnik Pázmány Péter ragyogó retorikájú prédikációjában is, vö. Pázmány 1636, 57–70., különösen 59.: „Ebből tégy ítéletet: mi vagy te Istenhez-képest? Es fel-talárod, hogy akár-ki légy, Semminél semmib vagy.”

mozzanata által képes a kozmikus létezés teljes hiányát alulmúlni. A bűn olyan mélyre taszítja az antropológiai semmit, hogy felül lesz írva a nem-létezés ama metafizikai szabálya, miszerint „a nem-létezőnek nincsenek sajátosságai”. Itt a semmi alatti pozícióban az ember egyszerre semmi és „semminél gonoszabb”: a gonoszság a semmi sajátossága. A bűn szerinti semmi kikerül a nem-létezés metafizikailag koherens területéről. E kettősség megfogalmazása a bűn és a semmi hangsúlyainak pontosítását fogja eredményezni:

De a bűn, noha sem test, sem lélek, és így semminek mondathatnék; de nem is az, hanem amint Szent János mondja *első levelében* 3: 4.:<sup>29</sup> a törvénynek általhágása, fogyatkozás; és olyan ereje vagyon, úgymint a halál, kárhozát és minden, üdő és örökkévalóság szerént való gonosz, hogy azt az ember nem hogy kimondani, de még csak meggondolni sem tudja [...].<sup>30</sup>

Jóllehet a semmi mint antropológiai konstitúciós elem vezetett el a bűn problémájához, Bethlen itt már egyértelműen az eredendő bünt tartja erősebb antropológiai mozzanatnak. A „bűn [...] semminek mondathatnék [...], de nem is az”, hanem „minden, üdő és örökkévalóság szerént való gonosz”. E bűn predikálhatatlan és elgondolhatatlan: „azt az ember nem hogy kimondani, de még csak meggondolni sem tudja”.

## Nem-létezés és theodicea (Descartes és Leibniz)

A semmi antropológiai mozzanatként történő bevezetése felveti a karteziánus theodicea kérdését. Descartes az *Elmélkedések* negyedik meditációjának az elején<sup>31</sup> arra a kérdésre próbál választ adni, hogyan lehetséges az, hogy az emberi

29 1Ján 3.4: „Valaki a bünt cselekszi, az a törvénytelenéget is cselekszi; a bűn pedig a törvénytelenég.”

30 Bethlen 1980, 440.

31 AT VII, 54.

elme bizonyos ítéleteiben téved.<sup>32</sup> A kérdés azért fontos, mert az emberi ítéletek tévedésének lehetősége annak ellenére is fennáll, hogy az előző meditációkban sikeresen megcáfolta a csaló istenre vonatkozó hipotézist. Descartes voltaképpen egy augusztiniánus eredetű gondolatmenettel magyarázza azt, hogy miért nem tévedhetetlen az az emberi elme, melyet egy olyan Isten hozott létre, melytől teljesen távol áll a megtévesztés eszméje. A gondolatmenet a semmi fogalmának primér metafizikai bizonyosságán alapul: az emberi léthelyzet a legtökéletesebb entitásként felfogott Isten és a semmi közötti létmóddal jellemezhető, mely köztes létmód szélsőértékeiről elsőrangú metafizikai bizonyossággal bír a meditáló. Ez a köztes létmód azzal a mozzanattal egészül ki, hogy a tévedés nem az intellektus passzív megismerésének, hanem az ítélet aktivitásának területén jelentkezik. Ahogy Ágoston a *Szabad akaratról*<sup>33</sup> című művében a szabad akarat képességét minden tekintetben Isten pozitív adományának tartja, ami által az ember kiemelkedik a semmiből, úgy Descartes is Isten pozitív adományának tartja az akarat azon adottságát, mely az elme mentális tartalmai között operációkat végez. Ahogy Ágostonnál a szabad akarat által elkövetett bűnnek nem oka Isten azáltal, hogy ugyanő oka annak, hogy az ember szabad akaratlan rendelkezik, úgy Descartes-nál sem oka Isten az emberi ítéletekben fellépő tévedésnek azáltal, hogy másfelől kifejezetten oka annak, hogy az ember rendelkezik az ítéletben rejlő szabad akaratú aktusnak. Ahogy Ágostonnál a bűn elkövetése mellett döntő szabad akarat esetén az akarat eredeti funkciójától való eltérésről, annak averziójáról van szó,<sup>34</sup> úgy a descartes-i tévedés sem más, mint az akarat túlkapása. Descartes Ágostonnal egyetértve úgy véli, hogy a világ jóságához hozzátartozik az, hogy az ember szabad akaratlan rendelkezzen, még ha e szabad akarat néha morálisan rossz döntést hoz (Ágoston) vagy helytelen ítéletet alkot a fogalmak aktív mentális használata során (Descartes). Descartes a tévedés ismeretelméleti kérdését egy olyan theodicea perspektívájába helyezi, mely az embert a semmi és a legtökéletesebb létező közötti pozícióba

32 A következőkre lásd: Menn 1998, 301–336. (*Theodicy and Method*).

33 Szent Ágoston 1989, különösen II. könyv: 102–173.

34 Szent Ágoston 1989, 172.: „Mínt hogy az az elfordulás, amelyet bűnösnek mondunk, lefelé tartó mozgás, s minden, ami lefelé tart, a *semmiből* ered, akkor figyelj csak meg, hova tart, s biztos leszel benne, hogy nem Isten felé” (kiemelés tőlem, S. J.).

helyezi – összhangban Ágoston keresztény-platonista korszakának felfogásával. Descartes így elkerüli az emberi megismerés sikertelenségének sztenderd teológiai megközelítését, azt, hogy e sikertelenséget mindenekelőtt az ember eredendően bűnös volta által korlátozott képességei által magyarázzuk.

Az antropológiai semmi és az eredendő bűn viszonyát e szempontból éle-  
sebben fogalmazza meg Leibniz, aki így fogalmaz 1686-ban írt *Metafizikai értekezésében*:

Mert nem csupán az emberi ártatlanság elvesztése után kerítette hatalmába a lelket az eredendő bűn, hanem már azelőtt is volt valamely eredendő korlátozottság vagy tökéletlenség, amely valamennyi teremtmény természetével együtt jár, és képessé teszi őket arra, hogy vétkezzenek vagy hibázzanak. [...] És erre kell véleményem szerint visszavezetni Szent Ágostonnak és más szerzőknek azt a tanítását, hogy a rossz gyökere a semmiben, vagyis a teremtmények hiányosságaiban, vagy korlátozottságában van [...].<sup>35</sup>

Leibniz a theodicea eszményét foglalja össze e néhány sorban. E probléma jól ismert kérdését úgy fogalmazhatjuk meg, hogy hogyan egyeztethető össze egyfelől a világban tapasztalható rossz – legyen az akár egy földrengés elszenvedése, akár egy tudatosan elkövetett bűnös cselekedet –, míg másfelől az, hogy a világot Isten teremtette? A sztenderd keresztény válasz a létezők nagy láncolatának platonista tézisének hívja segítségül. A platonista ontológiai vízió az Istentől különböző dolgokat hierarchikus fokozatokba rendezi, mely fokozatok Istentől mért távolságával egyenes arányban növekszik a rájuk jellemző rossz. E rossz azonban nem pozitív jellemzőjük, hanem a legfőbb jóval azonosított abszolútumtól való távolság következménye: *privatio boni*: a jó hiánya, latin szóval privációja. A világban fellelhető rossz voltaképpen nem létezik: *semmi*. Mivel a létezők hierarchikus fokozatossága teljes mértékben képes számot adni a jelenség szintű rosszról, ezért a rossz pusztán hiány. Ugyanezen érem másik oldala,

35 Leibniz 1986, 45. (saját kiemeléseim – S. J.). Vö. Antognazza 2014, 112–134.

hogy minden Istentől különböző dolog bizonyos értelemben már eleve semmi, minthogy létezésének legfőbb konstituense pontosan az Istentől való *különbség*.

Amikor Descartes és Leibniz az emberi akaratnak a bűn elkövetésére vonatkozó szabadságát az ember eredendő korlátozottságából vezetik le, akkor a nem-létezés antropológiai sajátossága metafizikai szempontból elsődlegesebbnek bizonyul az eredendő bűnnél. Az ember *inkább* azért bűnös, mert ember mivoltának részét alkotja a semmi, a nem-létezés – a világ létezőinek metafizikai skáláján a legtökéletesebb létező és a nem-létezés közötti pozíciót foglalja el –, *semmint* azért volna jellemezhető lényege a semmi metafizikájával, mert eredendően bűnös.

## Bethlen dilemmái

Úgy tűnik, hogy a semmi, a nem-létezés megkettőződésének<sup>36</sup> lehetőségével számoló Bethlen tökéletesen tudatában volt annak, hogy az emberi léthelyzetnek a semmi metafizikai pozíciójára történő vonatkoztatása egy olyan theodicea jellegű gondolatalakzat irányába tett gesztus, mely ha nem is teljesen összeegyeztethetetlen kálvinista meggyőződésével, legalábbis erős kihívást jelent az utóbbi számára. Ám arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy az Elöljáró beszéd szövege néhol kifejezetten a theodiceai jellegű gondolkodás nyelvét beszéli. Vegyünk szemügyre néhány ilyen részletet!

Az Elöljáró beszéd két szöveghelyén is arról informál bennünket Bethlen, hogy az emberi léthelyzet és megismerőképesség bizonyos mozzanatai mentesülnek az eredendő bűn hatálya alól. A 8. részben így fogalmaz:

36 Érdekes módon a semmi megkettőződésének gondolata megjelenik Malebranche-nál is: „Megérdemli [értsd: a bűnössé vált ember – S. J.], hogy megfosztott a hatalomtól, amelyet egy alacsonyabb rendű természet felett gyakorolt, mivel lázadásával a leginkább megvetendő teremtménnyé tette magát: nem pusztán arra vált méltóvá, hogy egyenlővé legyen a semmivel, hanem hogy olyan állapotba taszították, amely számára rosszabb, mint maga a semmi” (Malebranche 2007, 104. [*Entretiens* 1688, 4, 18.]). A megkettőzött nem-létezés antropológiai vonását Malebranche képes integrálni egy theodiceai jellegű világgépbe; vö. Schmal 2006, 195–210.

[A]z Istentől *a természet által az emberbe oltatott qualitas vagy indulat*: hogy amit holta után egyáltalában nem érez, attól mégis életében annyira afficiáltassék, hogy a jóra indíttassék és a gonosztól elrettentessék azáltal. Mert ez annak az Isten hármias zabolájának, melyeket az ördög soha az emberi nemzetség szájából ki nem szakaszthatott, egyike, a másik pedig, hogy higgyen valami Istent, és a harmadik a lelkiismeret.<sup>37</sup>

A 9. rész releváns helye a következő:

Istentől az embernek először adott tökéletességének az eset után is nála hagyott árnyéka, nyoma, és az Isten s ember lelke lételének hármias bizonyossága, mely szüntelenül mindennek azt mondja: Vagyon Isten, vagyon lélek, vagyon jó, melyen kapni, vagyon gonosz, melyet távoztatni igyekezik minden. Vagyon hát a jónak jutalma, a gonosznak büntetése mindaddig, valamíg annak létele vagy cselekedete tart. Annak a jutalom vagy büntetésnek érzése is lehetetlen, hogy mindaddig ne tartson, valamíg annak értése tart, mert annak értése egyszersmind érzése is. Ez az értés és érzés meg addig meg nem szűnhetik, valamíg az azt értő és érző lélek lenni vagy élni meg nem szűnik. Ezen az ablakon nézhetsz bé mennyországba s pokolba, mert az ebben áll valósággal.<sup>38</sup>

Tekintsünk el ezúttal attól, hogy a két helyen megfogalmazott három mozzanat talán nem teljesen egyezik meg. Mindenesetre világosan kivehető Bethlen ama meggyőződése, hogy az eredendő bűnnel nem tűnik el az ember képessége az alapvető morális megkülönböztetésre. Annak ellenére, hogy az emberi léthelyzetre súlyos következményeket mért az eredendő bűn, az ember képes a jó és a rossz legalapvetőbb értékeinek felismerésére. E képesség egy bizonyos kontinuitást biztosít az ember számára a bűneset előtti és utáni léthelyzetre vonatkozóan. Ahogy Bethlen fogalmaz az Elöljáró beszéd 9. részének fent idézett helyén: az alapvető morális distinkcióra való képesség az „Istentől az embernek először

37 Bethlen 1980, 427.

38 Bethlen 1980, 432.



adott tökéletességének az eset után is nála hagyott árnyéka, nyoma”, vagy ahogy a 8. rész fenti passzusa állítja, e képesség olyan sajátossága az embernek, melyet „az ördög soha az emberi nemzetség szájából ki nem szakaszthatott”. E gondolat nyilvánvalóan az eredendő bűn antropológiai hatókörének korlátozását jelenti, az alapvető morális distinkcióra való humán képesség érintetlen marad Ádám bűnétől. Ez egyúttal a theodiceai antropológia descartes-i és leibnizi világa felé orientálja Bethlen gondolkodását.

Mindennek ellenére Bethlennél nem arról van szó, hogy az emberi megismerőképesség észszerű része vagy funkciója az, ami a bűneset előtt és után intakt módon biztosítja az erkölcsi megkülönböztetést. A bűneset hatálya alól kivont erkölcsi ismeret alapja kifejezetten affektív jellegű. Bethlen kifejezetten „Istentől a természet által az emberbe oltatott qualitas vagy indulat”-ról beszél, mint minden egyes nemzetre a keresztény kinyilatkoztatástól függetlenül jellemző antropológiai konstansról. Ugyanígy a morális megkülönböztetés affektív jellegét hangsúlyozza a 9. rész fent idézett helye is: „Annak a jutalom vagy büntetésnek érzése is lehetetlen, hogy mindaddig ne tartson, valamíg annak értése tart, mert annak értése egyszersmind érzése is.” Úgy tűnik, hogy a morális megkülönböztetés képességének itt felcsillantott eszkatológiai perspektívájára úgy tekint Bethlen, mint amelyen belül a racionális értékismeret végig párhuzamos az affektív értékorientációval.

A klasszikus karteziánus theodiceai gondolat szerint az ember kognícióra képes lényként képes a helyes ismeretek felismerésére, azonban akarata egy ítéletben vagy eltérítheti a helyes ismeretek affirmációjától, vagy nem teljesen bizonyos ismeretekre vonatkozóan gyakorolhat affirmációt: az az emberi léthelyzet pedig, mely a tévedésre vonatkozó eme szabadságban áll, az Isten és a nem-létezés közötti theodiceai pozícióként jellemezhető.<sup>39</sup> A bethleni theodicea nem engedi meg az emberi elme olyan tiszta és elkülönített ismereteit, melyre utólagosan vonatkozna az akarat affirmációja. Bethlennél az alapvető – értsd: az eredendő bűn hatálya alól kivont – erkölcsi megkülönböztetés képessége mindig már eleve affektív jellegű. Egyfajta protoszentimentalizmusról van itt szó: az ember mindig eleve *érzi*, hogy mely cselekedetét tekintheti jónak a cselekedet kontextusától függetlenül.

39 Vö. AT VII, 54–56. és AT VIII-1, 16–21. (*Principia Philosophiae* I, XXIX–XLIV).

Bethlen az erkölcsi jó pusztán elme általi kognitív megragadása és a bármiféle szekuláris értékorientációt ellehetetlenítő eredendő bűn szélsőértékei között fogalmazza meg dilemmáit. Számára a theodicea-gondolat túlságosan is idealizálja az embert, amennyiben az ember antropológiai mozzanata a nem-létezés, de pontosan azért lehet az, mert az ember a világ természetes észhasználat által hozzáférhető metafizikai rendjébe illeszkedik – úgy a bűneset előtt, mint ahogy azután is. Bethlen szemében az eredendő bűn következményei ennél nagyobb mértékben erodálják a világ platonista sémáját. Mintha az eredendő bűn kiközentené a racionalitás antropológiai mozzanatát a theodicea nagy világrendjéből. Az eredendő bűn és a theodicea küzdelmében nagyon meggyengül az embernek a nem-létezés által implikált metafizikai pozíciója. Ebből a perspektívából a metafizikai semmi *alá* helyezett, a teológiai bűnkoncepció által megkettőzött semmi uralja az emberi lényezetet. A bűn által „a semminél gonoszabbá, rosszabbá, alábbvalóvá csinálók” magunkat. Az ember eredendőbben bűnös, semmint semmi.

És mégis: az *affektív* morális distinkció azonos módon jellemzi az embert a bűneset előtt és után. A theodiceai gondolat meggyengülve bár, de ellenáll valamiféleképp az eredendő bűn eróziójának. Bethlen nagyon következetes akkor, amikor e szűkre szabott theodicea gondolatköréből számúzi a karteziánus optimizmust. Ennek közelebbi vizsgálatához vessünk egy pillantást Bethlennek a társadalomról alkotott nézeteire!

## Bethlen társadalomképe: természetes pszichés állapotok és affektív morális distinkció

Bethlen már a karteziánus paradigma felbomlásának gondolkodója. Számos kortársával együtt úgy véli, hogy Descartes-nak az *Értekezés a módszerről* 5. részében beljelentett igénye a nyelvhasználat tudatos transzparenciájára vonatkozóan túlzó.<sup>40</sup> Bethlen szerint nemcsak a nyelvhasználat, hanem általában

40 Vö. Descartes, 1902, 56–57. Magyarul: Descartes 1992, 64. Bethlen Descartes-kritikájának elemzését lásd Simon 2017.

az individuumok társadalmi viselkedése is a tudatosság alacsony fokozatát vagy teljes hiányát mutatja. A társadalmi individuumok egyfajta automatizmussal végzik rutinszerű cselekedeteiket. A társadalom voltaképpen individuális pszichés diszpozíciók dinamikus tere, melyről nem képesek számot adni sem a kar-teziánus elme individuális transzparenciája, sem a természetjogi gondolkodás *a priori* struktúrái.

Az individuális pszichés állapotok a társadalmi cselekvők önérdekeit fejezik ki.<sup>41</sup> Bethlen a becsület (értsd: becsvágy), a szégyen és az ambíció affekcióinak tulajdonít döntő szerepet a társadalom konstitúciójában. Az ambíció és a szégyen az interszjektív becsvágyra vonatkozó reflektív emóciók; a civil-morális minőségek affektív kiterjesztései, ahol is a mechanikus nyelvi performatív aktusok által létrehozott társadalmi minőségek ugyanilyen mechanikus módon idézik elő a szégyen és az ambíció affektusait. Ez utóbbiak célja a társadalmi megbecsülés egyfajta érzelmi menedzsmentje: egy olyan stratégia kialakítása, mely által a szégyen esetében képes vagyok elkerülni a rám vonatkozó negatív értékítéletet, míg az ambíció esetében képes vagyok kiváltani saját pozitív megítélésemet másokban. Mindazonáltal a szégyen pszichés diszpozíciója nem függ attól, hogy az elkerülendő értékítélet vajon igaz-e, vagy hamis. Ha a társadalomban polgártársaimnak szándékomban álló cselekedetemre vonatkozó *negatív* értékítélete *hamis*, akkor is arra fogok törekedni, hogy ne kivitelezem azt, vagy ha már megtettem, akkor is azt fogom kívánni, hogy bárcsak ne tettem volna meg azt – *szégyent* fogok érezni. Nincs akkora bizonyossága a saját lelkiismeretem által *helyesen* alkotott önbecsülő ítéletemnek, hogy ne szégyenleném a rólam kialakított rossz véleményt a társadalomban, még ha az történetesen *helytelen* ítélet is. Ugyanígy: ha lelkiismeretem bizonyos abban, hogy hibáztam, és helyes módon elmarasztaló ítéletet alkotok önmagamról; illetve ha ugyanígy helyes módon informál lelkiismeretem a szándékomban álló cselekedet helytelenségéről, akkor is ambiciózusan arra vágyom, hogy a társadalomban jó ítélet alakuljon ki rólam, miközben lelkiismeretem meg van győződve ennek ellentétéről. Polgártársaim rám vonatkozó pozitív, bár helytelen értékítélete ugyanúgy

41 A következő bekezdés részletes kifejtését lásd Simon 2022, 83–151.

táplálni fogja *ambíciómat* már kivitelezett cselekedetemre vonatkozóan, mint ahogy az e megbecsülés elvárása által felkeltett ambíció is felülírja lelkiismeretem figyelmeztetését a jövőbeli, morálisan kifogásolható cselekedetemmel kapcsolatban.

Bethlen társadalomképének rövid ismertetése előtt azt láttuk, hogy szerintem az ember rendelkezik az alapvető erkölcsi értékek megkülönböztetésének affektív képességével. A társadalomkép bemutatása során azzal szembesültünk, hogy Bethlen a társadalmat individuális pszichés állapotok dinamikus aggregátumaként fogja fel, melyben az egyéni cselekvő számára nem adott az önérdek-érvényesítő affektivitás racionalista kritikájának lehetősége. Ne legyen kétségünk affelől, hogy Bethlen a társadalmi jogrendszer számára sem tartja fenn a racionális-természetjogi alapozás lehetőségét. E ponton magától értetődően merül fel az a kérdés, hogy miként viszonyul egymáshoz az affektivitásra helyezett társadalomkép és az alapvető affektív morális distinkció tézise? Idézzünk egy helyet az Előljáró beszéd 8. részéből!

Már tegyük fel bár, hogy a dícsíret, gyalázat, jutalom, büntetés egészen csak *emberi találmány a közönséges békeesség megtartására*, [...] De az imádság, esküvés, áldás, átok volna-é, ha az ember az Istent nem hinné, akinek vagy arra ereje s akarata, hogy ha imádkozol, meghallgassa és segítsen; ha hamisan esküszik valaki, megbüntesse; az áldást és az átkot teljesítse? [...] Megpirulna-é, szégyenlene-é az ember ott is, ahol senki sem látja, a hatalmas, aki a büntetéstől nem fél, ha a lélekismereti nem ijesztené. És immár ebből látszik ki, hogy a Mózes írása nem fabula, a köntös nemcsak hideg, meleg, hanem a szégyen ellen való találmánya is Ádámnak.<sup>42</sup>

A részlet jól kivehetően egyfajta természetjogi távlatot nyit meg a szégyen diszpozíciója számára, ahol is a szégyent már nem a társadalom elvárásával (ami nem más, mint „emberi találmány a közönséges békeesség megtartására”) ellen-tétes cselekedet váltja ki, hanem azok felfüggesztése mellett lép fel. Jelen tanul-

42 Bethlen 1980, 427–428.

mány szempontjából nem az az érdekes, hogy ez mennyiben sztoikus örökség Bethlennél,<sup>43</sup> hanem az, hogy mintha itt a szégyen affektív természetjogi szempontja összhangba kerülne az alapvető affektív morális megkülönböztetés tézisével. Ezen összhang szempontjából különösen érdekes az idézet zárómondata. Az affektív alapú természetjog és az affektív morális distinkció összekötése tipikus felvilágosodás kori racionalista apologetikaeszménnyel párosul. Nem az igazolja a szégyen társadalmon kívüli érzését, hogy a kinyilatkoztatás szerint eredendően bűnösök vagyunk, hanem az igazolja a kinyilatkoztatás igazságát, hogy az abban foglalt szégyennek van természetes interpretációs lehetősége a természetes vallás tézisében belül. Amikor Bethlen azt írja, hogy „immár ebből [értsd: a szégyen természetjogi relevanciájából – S. J.] látszik ki, hogy a Mózes írása nem fabula, a köntös nemcsak hideg, meleg, hanem a szégyen ellen való találmánya is Ádámnak”, akkor a keresztény vallás magasabbrendűsége már nem tekintély-elven alapul, hanem azon, hogy megfelel a racionalista Biblia-értelmezés kritériumainak. Ez utóbbi azonban Bethlen értelmezésében a szégyen szenvedélyének olyan teista perspektíváját nyitja meg, mely független a keresztény – és bármely más szupranaturalisztikus vallás által vallott – kinyilatkoztatástól. Bethlen szerint tehát van „igazsága” a mózesi elbeszélésnek, mely igazságot a vallási szenvedélyek univerzális elmélete nyújtja a kinyilatkoztatás szövegének.

## Konklúzió

Voltaképpen a racionális apologetika eszménye az, ami megmarad a theodicea magasztos gondolatéptményéből. Amikor a „hatalmas” a társadalmi pozitív jogi keretek felfüggesztése mellett elpirul, akkor egy olyan szégyen affektív értékorientációja alapján teszi ezt, mely egyfelől összhangban van a bibliai Ádám-történettel, másfelől azonban e történet egy olyan szégyent tulajdonít az emberi nem Ádám utáni tagjainak, mely a kinyilatkoztatástól függetlenül értelmezhető. A bűneset bibliai története kizárólag a felvilágosult apologetika

43 Ehhez vö. Simon 2022, 163–167.

talaján igazolható: ekkor azonban ismét felmerül az ember leibnizi, „eredendő korlátozottság”-ának gondolata. Ám Bethlen számára ezen „eredendő korlátozottság” mögött nem a theodicea nagy világrendje húzódik meg, hanem a vallási affektusoknak a természetes észhasználat által történő értelmezési lehetősége. Ez utóbbira azonban nem építhető fel a nem-létezés emberi metafizikája, sőt Bethlen szerint e koncepció talán közelebb áll a nem-létezés alá pozicionált antropológiai semmi teológiai téziséhez. Az ember így teszi önmagát „a semminél gonoszabbá, rosszabbá, alábbvalóvá”.

## HIVATKOZOTT IRODALOM

- Antognazza 2014.** Antognazza, Maria Rosa: Metaphysical Evil Revisited. In Larry M. Jorgensen – Samuel Newlands (eds.): *New Essays on Leibniz's Theodicy*. Oxford University Press, Oxford, 2014. 112–134. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199660032.003.0006>
- Bán 1958.** Bán Imre: *Apáczai Csere János*. Akadémiai, Budapest, 1958.
- Bethlen 1980.** Bethlen Miklós: Élete leírása magától. In *Kemény János és Bethlen Miklós művei*. Sajtó alá rendezte V. Windisch Éva. Szépirodalmi, Budapest, 1980. 399–981.
- Descartes 1902.** Descartes, René: Discours de la méthode. In Charles Adam – Paul Tannery (eds.): *Oeuvre de Descartes*. Vol. VI. Cerf, Paris, 1902.
- Descartes 1904.** Descartes, René: Meditationes de prima philosophia. In Charles Adam – Paul Tannery (eds.): *Oeuvres de Descartes*. Vol. VII. Cerf, Paris, 1904.
- Descartes 1992.** Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor, Ikon, Budapest, 1992.
- Descartes 1994.** Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor, Atlantisz, Budapest, 1994.
- Endrődi 1937.** Endrődi Frigyes: Basire Izsák Erdélyben. *Angol Filológiai Tanulmányok/Hungarian Studies in English*, 2. (1937), 71–82.
- Haakonssen 1999.** Haakonssen, Knud (ed.): *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*. Ashgate, Dartmouth, 1999.
- Hajós 1999.** Hajós József: *Barangolások kolozsvári könyvtárakban*. Kriterion, Bukarest, 1999.
- Keckermann 1601.** Keckermann, Bartholomäus: *Systema Logicae*. Antonius, Hanau, 1601.
- Kiss 2020.** Kiss Farkas Gábor: Bethlen Miklós Apáczai Csere János iskolájában. In Horn Ildikó – Laczházi Gyula (szerk.): *Reformer vagy lázadó? Bethlen Miklós és kora*. L'Harmattan, Budapest, 2020. 297–310.
- Leibniz 1986.** Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Metafizikai értekezés*. Ford. Endreffy Zoltán. In *Leibniz válogatott filozófiai írásai*. Európa, Budapest, 1986. 7–56.
- Malebranche 2007.** Malebranche, Nicolas: *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. Ford. Kékedi–Moldvay–Schmal, L'Harmattan, Budapest, 2007.

- Menn 1998.** Menn, Stephen: *Descartes and Augustine*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511608995>
- Pázmány 1636.** Pázmány Péter: Mely üdvösséges a magunk ismerése. In Pázmány Péter: *A Római Anyaszentegyház Szokasából minden vasarnapokra [...] Rendelt Evangéliomokrúl, Predikációk*. Typ. Societatis Jesu, Pozsony, 1636. 57–70.
- Schmal 2000a.** Schmal Dániel: A *Megjegyzések* keletkezése és fogadtatása. In Boros Gábor – Schmal Dániel (szerk.): *René Descartes: test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Osiris, Budapest, 2000. 11–32.
- Schmal 2000b.** Schmal Dániel: Az öszvér, a ló és a Filozófus – Descartes és Regius az emberi elméről. In Boros Gábor – Schmal Dániel (szerk.): *René Descartes: test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Osiris, Budapest, 2000. 65–98.
- Schmal 2006.** Schmal Dániel: *Természettörvény és gondviselés: egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. L'Harmattan, Budapest, 2006.
- Schmal 2010.** Schmal Dániel: Szabadság és indifferencia Descartes-nál és a kései skolasztikában. In Gyenge Zoltán – Laczkó Sándor (szerk.): *A szabadság. Lábjegyzetek Platónhoz*. (8) Státus, Szeged, 2010. 252–264.
- Schmal 2020.** Schmal Dániel: Emberi szabadság és isteni szuverenitás a kései skolasztikában (Molina, Bellarmino, Suarez). *Különbség*, 20. (2020), 1. 85–117.
- Schmaltz 2016.** Schmaltz, Tad M.: *Early Modern Cartesianisms – Dutch and French Constructions*. Oxford University Press, Oxford, 2016. 15–63. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190495220.003.0002>
- Schmidt-Biggemann 2001.** Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Die Schulphilosophie in den reformierten Territorien. In Helmut Holzhey – Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. (Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. IV, Erster Halbband), Schwabe & Co AG, Basel, 2001. 392–474.
- Simon 2017.** Simon József: Bethlen Miklós és az imádkozó automata. *Magyar Filozófiai Szemle*, 61. (2017) 4. 147–167.
- Simon 2022.** Simon József: *Szégyen és semmi. Politikai pszichológia Bethlen Miklós filozófiájában*. Typotex, Budapest, 2022.



- Szent Ágoston 1989.** Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról.* Ford. Tar Ibolya, Európa, Budapest, 1989.
- Timpler 1607.** Timpler, Clemens: *Metaphysicae Systema Methodicum, Libris Quinque Per Theoremata Et Problemata selecta concinnatum.* Kezelius, Marburg, 1607.
- Tóth 2016.** Tóth Zsombor: *Bethlen Miklós válogatott bibliográfia.* Reciti, Budapest, 2016.
- Trócsányi 1988.** Trócsányi Zsolt: *Habsburg-politika és Habsburg-kormányzat Erdélyben 1690–1740.* Akadémiai, Budapest, 1988.
- Verbeek 2003.** Verbeek, Theo: Golius, Jacobus, 1569–1667. In Wiep van Bunge – Henri Krop – Bart Leeuwenburgh – Paul Schuurman – Han van Ruler – Michiel Wielema (eds.): *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth Century Dutch Philosophers.* Thoemmes Press, Bristol, 2003. vol. I. 338–339. <https://doi.org/10.5040/9781350053267-0135>