

SIMON JÓZSEF

Szégyen és semmi

SIMON JÓZSEF

Szégyen és semmi

POLITIKAI
PSZICHOLÓGIA
BETHLEN MIKLÓS
FILOZÓFIÁJÁBAN



TYPOTEX

A könyv kiadását a Magyar Tudományos Akadémia és a könyvkiadói program keretében a Nemzeti Kulturális Alap támogatta.



© Simon József, Typotex, Budapest, 2022
Engedély nélkül semmilyen formában nem másolható!

ISBN 978 963 493 169 0

A hátsó borítón: imádkozó automata, valószínűleg
Juanelo Turriano órásmeister műve, 1560 körül.
Division of Work and Industry, National Museum
of American History, Smithsonian Institution, Washington, DC.

Kedves Olvasó!

Köszönjük, hogy kínálatunkból választott olvasnivalót!
Újabb kiadványainkról, akcióinkról a www.typotex.hu
és a facebook.com/typotexkiado oldalakon értesülhet.

Typotex Kiadó

Alapította Votisky Zsuzsa, 1989

A kiadó az 1795-ben alapított Magyar Könyvkiadók
és Könyvterjesztők Egyesülésének tagja.

Felelős kiadó: Németh Kinga

Főszerkesztő: Horváth Balázs

A kötetet gondozta: Leiszter Attila

Borítóterv: Somogyi Péter

Nyomdai kivitelezés: Séd Nyomda, Szekszárd

Felelős vezető: Dránovits Anna

TARTALOM

ELŐSZÓ	7
--------------	---

A leggyakrabban hivatkozott források rövidítései	8
--	---

BEVEZETÉS

<i>Bethlen arcai</i>	9
<i>A Bethlen–Apáczai-viszony toposza</i>	14
<i>Politikai pszichológia</i>	21
<i>További előzetes megjegyzések</i>	35

I. NÉZETEK AZ ELMÉRŐL (EB 9)

I.1. Az elme a mechanikus világgal szemben	38
I.1.1. A probléma	38
I.1.2. Az imádkozó automata problémája a karteziánus filozófia paradigmájában	44
I.1.3. Bethlen megoldása az imádkozó automata problémájára és annak karteziánus kontextusa – Frans Burman (1628–1679)	56
I.2. A vitalista elmekepció	68
I.3. Az a fortiori érv	78

II. POLITIKAI PSZICHOLÓGIA

II.1. Civil és morális minőségek – Pufendorf (EB 2)	83
II.1.1. A hírnév	83
Diskurzus: Hobbes	86

II.1.2. Pufendorf – természettörvény és entia moralia	95
II.1.3. Hobbes, nyelv és társadalompszichológia	119
II.2. Becsület, szégyen, ambíció (EB 3–7)	129
II.2.1. A becsülettől a népszuverenitásig (EB 3–4)	129
II.2.2. A szekuláris becsület teológiai bírálata (EB 5–6)	144
II.2.3. A szekuláris becsület újraértékelése (EB 7).....	148
II.3. Természetes vallás és politika (EB 8)	151
II.3.1. A homo religioso-politicus.....	151
II.3.2. Vera religio	168
Exkurzus: A vera religio eszménye Frans Burmannál	178
II.3.3. Tolerancia	185
Tolerancia mint a hit dogmatikai minimumának	
kérdése – Jean LeClerc (1657–1736)	190
Tolerancia mint politikai probléma –	
Pierre Bayle (1647–1706)	195
 III. NÉZETEK A SEMMIRŐL	
III.1. A semmi problémája Bethlen Miklós filozófiájában	
a németalföldi tanulmányok tükrében (1662–1663) –	
De Raey- és Gassendi-dilemmák	205
III.1.1. „[F]ilozófiában Raëy”	209
III.1.2. „Gassendusra Goliusnál”	217
III.2. A teodícea problémája: a semmi és az eredendő bűn	
(EB 10).....	230
 EPILOGUS: BETHLEN POLITIKAI PUBLICISZTIKÁJA	246
 BIBLIOGRÁFIA	265
 NÉVMUTATÓ	279

ELŐSZÓ

Jelen kötet mintegy öt évnyi kutatómunka eredményeit tartalmazza, azzal a nem rejtett szándékkal, kiindulópontot szolgáltatson Bethlen Miklós intellektuális teljesítményének további vizsgálataihoz. A monográfia elkészítéséhez nagymértékben hozzájárultak a kollégáimmal folytatott eszmecserék. Így az egyes fejezetekhez fűzött kommentárjaik vagy az érintett elméleti problémákhoz nyújtott segítségük okán köszönetemet kell kifejeznem Balázs Mihály, Bene Sándor, Gángó Gábor, Schmal Dániel, Zászkaliczki Márton, valamint a *Magyar Filozófiai Szemle* két anonim recenzense felé, akik az *I.1. alfejezet* publikált változatát bírálták. Ugyanígy hálával tartozom Wilhelm Schmidt-Biggemannnak (Freie Universität Berlin) és Elizabeth Hardingnak (Herzog August Bibliothek – Wolfenbüttel) azért, hogy támogatásukat élvezve a kutatást németországi intézményekben is folytathattam. Ahol nem állt rendelkezésemre modern magyar verzió, ott a latin, német és angol nyelvű forrásokat saját fordításomban közlöm – Pierre Bayle francia nyelvű szövegeinek magyar fordítását Balázs Péternek kell megköszönnöm. A kötet végső formáját az 137963-as számú OTKA-projekt („A magyar filozófia története a korai újkorban [1570–1710]”) keretei között nyerte el. Végül, de nem utolsósorban családomnak, Ágnesnek, Lujzának, Dalmának és Ilonának szeretném megköszönni azt, hogy feledtették velem azt az igencsak pesszimista társadalomképet, mely a kutatás tárgyaként körvonalazódott az évek során.

A LEGGYAKRABBAN HIVATKOZOTT
FORRÁSOK RÖVIDÍTÉSEI

AT

René Descartes: *Œuvres*. Publ. par Charles Adam – Paul Tannery. Vol. I–XIII. Paris, Cerf, 1896–1913.

DJN

Samuel Pufendorf: *De jure naturae et gentium*. Hrsg. v. Frank Böhling. Berlin, Akademie, 1998.

EB

Bethlen Miklós: *Előjáró beszéd*. In Kemény János és Bethlen Miklós *művei*. Sajtó alá rendezte V. Windisch Éva. Budapest, Szépirodalmi, 1980. 401–483.

BEVEZETÉS

Bethlen arcai

1703 márciusában Bethlen Miklós nagyszabású, a bécsi udvarral előzetesen egyeztetett tervezetet terjeszt az erdélyi országgyűlés elé egy kereskedelmi társaság megalapítását illetően.¹ A társaság célja a török uralom alól frissen felszabadult Magyarország és Erdély bevonása a levantei kereskedelmi útvonalba. A török kiűzésével a tengeri hajózás alternatívájaként Erdélyen keresztül, majd a Szeged–Buda–Bécs útvonalon szállítanák Európa, különösen Anglia felvevő piacai felé a Közel- és Közép-Keletről érkező árukat. A terv ugyanúgy összhangban volt bizonyos bécsi és itáliai kereskedők nemzetközi léptékű elképzeléseivel, mint ahogy I. Lipót császár Erdélyt illető gazdasági reformtörekvéseivel – sőt, a már javában zajló spanyol örökösödési háború is kedvező külpolitikai helyzetet teremtett egy ilyen koncepció számára. Bethlen szeme előtt egy holland mintájú részvénytársaság lebegett, melyből a befektetett tőkét csak részvényként történő értékesítés által lehetett volna kivonni. Másként fogalmazva: Bethlen arról álmodott, hogy az ideális felvilágosodást (Hollandia) megvalósítsa a valóban létező felvilágosodás (Erdély–Bécs-viszony) keretein belül. A projektum végül nem valósult meg: ennek egyik legfontosabb oka az időközben kitört Rákóczi-felkelés mellett az volt, hogy az erdélyi vezetés elképzelhetetlennek tartotta a részvénytársaság modelljét.

¹ Vö. Lukinich Imre: „Egy erdélyi kereskedelmi társaság terve 1703-ból”, *Századok*, 48 (1914), 6, 464–476. További részletekről Lukinich e kiváló tanulmánya tájékoztat.

E kis életrajzi részlet jól érzékelteti Bethlen Miklós intellektuális-politikai profiljának azt a szeletét, melynek kibontása képezi jelen tanulmány legfőbb célját. Ennek ellenére nem történészi munkát tart a kezében a kedves Olvasó.² Jól tudjuk, hogy Erdély (és Magyarország) 1664 és 1704 közötti története kis túlzással megírható Bethlen életrajzához fűzött kommentárok formájában. Azonban a történeti események analízise helyett tanulmányom annak megmutatására tesz kísérletet, hogy milyen elméleti (*horribile dictu*: filozófiai) jellegű nézeteket vallott a 17. század végének e kimagasló jelentőségű *homo politica* a politikai közösség és a nyilvánosság szférájának sajátosságairól.

Bethlen diplomata-politikusi arcképe mellett a modern történetírás elevenen ápolja a *szépiró* alakjának emlékezetét³ – sőt, talán még hangsúlyosabban is, mint a diplomatáét. Bethlen *filozófiai* nézetei csak kivételes esetekben képezték explicit vizsgálat tárgyát, e kivételek esetében a filozófus arcéle szinte mindig csak a *szépiró* szerző egyik vonásaként jelenik meg: irodalomtörténészek sokszor ráéreznek „*a magyar barokk memoáriróadalom csúcsteljesítményét létrehozó Bethlen Miklós*”⁴ vagy „*a barokk széppróza egyik kiemelkedő alakja*”⁵ írásainak filozófiai aspektusaira. Így Bitskey István szerint „*[a]z eszmei mélység perspektíváját a haza sorsának felelősségteljes átgondolása [...] és a filozófiai eszmefuttatások biztosítják*”.⁶ Tóth Zsombornak, aki a puritanizmus eszmerendszerét tartja a

² Így nem érintjük Bethlen diplomáciai csúcsteljesítményét, a Diploma Leopoldinum (1691) elismertetését sem. Ennek máig alapvető feldolgozása Trócsányi Zsolt: *Habsburg-politika és Habsburg-kormányzat Erdélyben. 1690–1740* (Budapest, Akadémiai, 1988), 47–64.

³ A vonatkozó szakirodalom áttekintéséhez elengedhetetlen Tóth Zsombor: *Bethlen Miklós válogatott bibliográfia* (Budapest, reciti, 2016).

⁴ Bitskey István: „História, emlékirat, önvallomás”, in *Irodalom és ideológia a 16–17. században*, szerk. Varjas Béla (Budapest, Akadémiai, 1987), 61–90., ott 89.

⁵ Klaniczay Tibor: „A magyar barokk irodalom kialakulása”, in uő: *Reneszánsz és barokk. Tanulmányok a régi magyar irodalomról* (Budapest, Szépirodalmi, 1961), 361–436., ott 433.

⁶ Bitskey: „História, emlékirat, önvallomás”, 84.

Bethlen irodalmi életműve fő motivációs tényezőjének, saját módszertani elvéből kiindulva konzekvensen kultúrfilozófiai problémákat kell tárgyalnia.⁷ A Tóth Zsombor-féle puritanizmus tézisént irodalomtudományi szempontból kritizáló Nagy Levente sem kerülhette meg azt, hogy kijelentse: „Az *Előljáró beszéd* ugyanis nem más, mint egy hatalmas filozófiai erőfeszítés arra nézvést, hogy Bethlen meghatározza: mi az az én, mi az az ember, hogyan ismerheti meg önmagát.”⁸ A filozófus Bethlen arcéle az irodalomtörténetész Laczházi Gyula elemzéseiben jelenik meg a legerőteljesebben a szépíró Bethlenre vonatkozó értelemzések során. Laczházi néhol egészen finom meglátásai és filológiai forráselemzése már valódi filozófiatörténeti tétellel bírnak – még ha a következőkben pontosítani is kívánjuk azt a meglátást, hogy „[a] filozófiai bevezető összességében inkább az emberi lét alapfeltételeinek [...] tisztázására tett eklektikus kísérlet, mintsem szisztematikus filozófiai értekezés”.⁹ Laczházinak a semmiről¹⁰ és a szenvedélyekről¹¹ szóló elemzése már valódi filozófiatörténeti kérdéseket tárgyalnak, melyek releváns módon vehetőek fel az *Önéletírás*¹² *Előljáró beszédének* textusai alapján. Úgy vélem, hogy pontosan a szenvedélyekkel kapcsolatos bethleni eszmefuttatások esetében lehetséges a Laczházi által diagnosztizálnál nagyobb mértékű filozófiai koherenciát

⁷ Tóth Zsombor: *A koronatanú: Bethlen Miklós* (Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007).

⁸ Nagy Levente: „Az emlékirat-irodalom. 1704: Bethlen Miklós *Önéletírása*”, in *A magyar irodalom története. A kezdetektől 1800-ig*, szerk. Jankovits László – Orlovsky Géza (Budapest, Akadémiai, 2008), 555–567., ott 556.

⁹ Laczházi Gyula: „A magyarországi korai felvilágosodás lélektani irodalma és Bethlen Miklós önéletírásának lélektani relevanciájú megállapításai”, in *Felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)*, szerk. Balázs Mihály – Bartók István (Szeged, SZTE, Magyar Irodalmi Tanszék, 2016), 217–226., ott 221.

¹⁰ Uő: „A semmi Bethlen Miklós antropológiájában és önéletírásában”, *Irodalomtörténeti Közlemények*, 119 (2015), 3, 336–355.

¹¹ Uő: „Szenvedély, jellem és morál Bethlen Miklós önéletírásában”, in *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*, szerk. Balázs Mihály és Gábor Csilla (Kolozsvár, Egyetemi Műhely, 2007), 247–258.

¹² Bethlen Miklós: „Élete leírása magától”, in *Kemény János és Bethlen Miklós művei*, sajtó alá rendezte V. Windisch Éva (Budapest, Szépirodalmi, 1980), 399–981.

felfedezni: a Bethlen által felvázolt politikai pszichológia mind elmefilozófiai, mind politikaelméleti szempontból védhető.

A magyar *filozófiatörténeti* reflexiók szakirodalmi áttekintése nem nehéz feladat Bethlen Miklós kapcsán. Ugyanis a hazai filozófia múltjára vonatkozó – 1990 után örvendetes módon fellendülő – kutatások nagy része szerint nem is beszélhetünk magyar filozófiáról az 1772 előtti időszakban¹³ – mely évszámot persze az irodalomtörténet-írástól veszi át a magyar bölcselettörténet periodizációja. Tanulmányunk alapvető kiindulópontját képezi az a meggyőződés, hogy a régi magyar filozófiának a Gellért püspök (11. század) – Temesvári Pelbárt (15. század) – Apáczai Csere János (17. század) vonalon megképződött kánonja elavult, ráadásul az e kánon hivatkozási alapját képező Erdélyi János már a 19. században sokkal részletesebb módon írta meg e történetet, mint ahogy azt a rá hivatkozó 20–21. századi művek teszik.¹⁴ Nem találjuk meg Bethlen nevét sem az Akadémiai Kézikönyvek *Filozófia* kötetének egyébként kiváló „Magyar filozófiatörténet” című fejezetében,¹⁵ sem Mészáros Andrásnak a korszakkal kapcsolatban talán érzékenyebb összefoglalásában.¹⁶ A filozófiatörténész Mester Béla releváns publikációi sokkal inkább a magyar

¹³ *Gondolatok a gondolatokról. A magyarországi filozófia történetéből című konferencia előadásai*, szerk. Veres Ildikó – Mezei Balázs (Miskolc, Felsőmagyarország, 1994).

¹⁴ Erdélyi János: *A bölcsészet Magyarországon* (Budapest, Franklin, 1885). Talán egy lábjegyzetnél többet érdemelne annak a ténynek a hangsúlyozása, hogy Erdélyi befejezetlen magyar filozófiatörténete pontosan ott szakad meg, ahol Bethlen Miklós gondolkodását kellene tárgyalnia.

¹⁵ Percz László: „Magyar filozófiatörténet”, in *Filozófia* (Akadémiai Kézikönyvek), szerk. Boros Gábor (Budapest, Akadémiai, 2007), 1146–1172. Ugyanígy említés nélkül marad tanulmányunk főhőse az 1990 előtti két, katolikus, valamint református háttérű – keletkezésük viszonyait tekintve mindenképp tiszteletreméltó – összefoglalásban is, vö. Kecskés Pál: „A bölcselet Magyarországon”, in uő: *A bölcselet története* (Budapest, Szent István Társulat, 1981), 520–534.; valamint Horkay László: *A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század kezdetétől a XIX. század végéig* (Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinatának Tanulmányi Osztálya, 1977).

¹⁶ Mészáros András: *A filozófia Magyarországon* (Pozsony, Kalligram, 2000).

filozófiatörténet-írás történetét mutatják be sokoldalúan és magas színvonalon, semmint magukat az e történetírás alapjául szolgáló szövegeket – így Bethlenéit.¹⁷ A német nyelvterület mértékadó kora újkori filozófiatörténeti köteteinek megfelelő passzusaiiban Bethlen egy nyolcsoros jellemzés tárgya Apáczai tanítványai között.¹⁸ Azzal egy időben, ahogy 1992-ben a *Galagonya magyarok* című szöveggyűjtemény az *Előljáró beszéd* tizedik, a semmiről szóló fejezetét felveszi a kötet válogatott anyagába,¹⁹ a magyar filozófia történetét tárgyaló előadások konferenciakiadványa nemhogy Bethlent, de a régi magyar filozófiai kultúra egyetlen alakját sem veszi figyelembe.²⁰

Ha az itt következő vizsgálatok akár csak részben is képesek felmutatni azt, hogy Bethlennek volt filozófiai víziója a társadalomról és az abban cselekvő individuumokról, valamint a közösség és egyén közötti viszonyról, akkor az nem csak azzal a hozadékkal jár, hogy újabb alakkal bővül a kora újkori magyar eszmetörténet képcsarnoka. Mint azt látni fogjuk, Bethlen igen komoly elmefilozófiai eszköztárat mozgósít a társadalmi viselkedés, és ezen belül is a nyilvános nyelvhasználat értelmezése céljából. Egy ilyen vállalkozásnak lényegéből fakadóan mondanía kell valamit a *szépiró* Bethlennel kapcsolatos irodalomtörténeti jellegű interpretációk egyik kedvenc témájáról, a szenvedélyekről is. Másfelől azt is látni fogjuk, hogy Bethlen a szociálpszichológiai jelenségek és a nyilvános nyelvi performatív aktusok szoros kapcsolatát természetjogi elmélet vagy éppen az arra vonatkozó kritika kontextusába helyezi. Ennek akkor is alapvető jelentősége

¹⁷ Mester Béla: „A magyar kartezianizmus történetírási hagyományaink tükrében”, *Kellék*, 32 (2007), 95–109.

¹⁸ Lendvai L. Ferenc: „Siebenbürgen”, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Band IV., Zweiter Halbband, hrsg. v. Helmut Holzhey und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Basel, Schwabe, 2001), 1388.

¹⁹ *Galagonya magyarok. Szemelvények a magyar nyelvű filozófiából Apáczaitól Böhmgig*, szerk. Várhegyi Miklós (Veszprém, Comitatus, 1992), 24–27.

²⁰ Lásd a fent hivatkozott *Gondolatok a gondolatokról* című kötetet.

van a *diplomata* Bethlen történelmi megítélésében, ha a főhősünk konkrét politikai cselekvéseinek elsődleges magyarázatát a szint-
 úgy konkrét politikai *kontextusok* felől kell várnunk.

A Bethlen–Apáczai-viszony toposza

Bethlen 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 enciklopédizmust²¹ képviselt, és már korán Bethlen kezébe adta a kor kálvinista kultúrkörének mértékadó filozófiai műveit:²² Bartholomäus Keckermann *Logicáját*²³ és Clemens Timpler *Metaphysicáját*.²⁴ 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 menekült, ahonnan egy erdélyi követség hozta Gyulafehérvárra.²⁵ 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*²⁶) vagy Kolozsvárra ment Apáczai Cse-

²¹ Bethlen: „Élete leírása”, 530–545. Vö. Wilhelm Schmidt-Biggemann: „Die Schulphilosophie in den reformierten Territorien”, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 392–397.

²² Bethlen: „Élete leírása”, 539.

²³ Bartholomäus Keckermann: *Systema Logicae* (Hanau, Antonius, 1601). Vö. Schmidt-Biggemann: „Die Schulphilosophie...”, 410–414.

²⁴ Clemens Timpler: *Metaphysicae Systema Methodicum, Libris Quinque Per Theoremata Et Problemata selecta concinnatum* (Marburg, Kezelius, 1607). Vö. Schmidt-Biggemann: „Die Schulphilosophie...”, 402–406.

²⁵ Endrődi Frigyes: „Basire Izsák Erdélyben”, *Angol Filológiai Tanulmányok / Hungarian Studies in English*, 2 (1937), 71–82.

²⁶ Bethlen: „Élete leírása”, 548.

re Jánoshoz, vagy a sárospataki, illetve a debreceni kollégiumot választotta.

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,²⁷ melynek következtében 1656-ban oktatási tevékenységének székelyhelyét kénytelen volt a gyulafehérvári fejedelmi udvarból Kolozsvárra áthelyezni. Bethlen itt hall először Descartes filozófiájáról, de Regiuséről is, akinek időskori 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 kérdésselvetések még klasszikus kálvinista diszciplínákkal egészülnek ki, amennyiben Apáczai oktatásának anyagát Amesius teológiája, Ramus aritmetikája és a jusztinianoszi *Institutiones* jogtudománya képezte.²⁸ Bethlen az 1658–59-es évek zavaros politikai és katonai eseményeinek következtében alig képes tanulmányainak folytatására: ennek ellenére sem a kései önreflexió megszépítő gesztusa az, ahogy a szerző saját gyermekkori Apáczai-élményét oly erőssé fokozza, hogy irodalmi szempontból ez az élmény tetőzi be az egyetemi tanulmányok előtti életszakasz egész narrációját.²⁹

1659 nyarán szakad félbe Bethlen és Apáczai személyes kapcsolata, ugyanezen év december 31-én Apáczai meghal. Bethlent mestere halála után alig másfél évvel, 1661 augusztusában már Heidelbergben találjuk, ahol a fiatal Samuel Pufendorf előadásait hallgatja, aki egész társadalomfilozófiai elmélete szempontjából döntő jelentőségű témát tárgyal: a tananyagot Hugo Grotius *A háború és béke jogáról* (*De jure pacis ac belli*, 1625) című műve képezi.³⁰ A német természetjogi gondolkodó épp túl volt *A jogtan*

²⁷ Bán Imre: *Apáczai Csere János* (Budapest, Akadémiai, 1958), 434–448.

²⁸ Bethlen: „Élete leírása”, 552.

²⁹ Uo. 550–558.

³⁰ Uo. 573.

elemei (*Elementa jurisprudentiae*, 1660) című műve publikálásán, mellyel megváltja jegyét a kor meghatározó gondolkodói közé. Ha a Bethlen által kultikusan tisztelt Apáczai puritán értelmiségi öndefinícióját az episkopalista–presbiteriánus–independens ágazatok közötti megkülönböztetés mentén definiálhatjuk,³¹ akkor nem lehet túlértékelni az intellektuális miliő ama különbségét, amit a grotiusi természetjog pufendorfi újraértelmezése során Bethlen személyes intellektuális élményként élhetett meg Apáczai erdélyi sorsa és annak kultúrpolitikai tanulságaihoz képest. Pufendorf bizonyára már ekkor bevonta fejtegetéseibe Thomas Hobbesnak addig megjelent műveit, mely művek Grotiuséi mellett Pufendorf elméletének másik meghatározó vonatkoztatási pontját jelentették. Mint látni fogjuk, Bethlen nem támaszkodik teljes mértékben sem Pufendorfra, sem Hobbesra: ám természetes teológiai kontextusba helyezett szekuláris politikai pszichológiáját egy világ választja el Apáczaitól, aki bizonyos karteziánus filozófiai alapokat elfogadva inkább az Alsted–Bisterfeld-vonulat enciklopédizmusával próbálta összeegyeztetni puritán vallási meggyőződését.³²

Az Apáczai–Bethlen-viszony mint egyfajta idealizált mester-tanítvány-kapcsolat toposza igencsak tartósnak bizonyult – annak ellenére, hogy 1659 és 1708, azaz az Apáczaihoz fűződő személyes viszony vége és az *Önéletírás* Apáczaira vonatkozó, valóban felfokozott hangvételű passzusainak lejegyzése között majdnem kerek fél évszázad telik el. Mátrai László az *Elöljáró beszéd* 1961-ben publikált részleteihez³³ fűzött előszavában „Apáczai Csere Jánosnak legkiválóbb tanítványa”-ként jellemzi Bethlent,³⁴ a kettejük világnézete közti különbség nem teoretikus jellegű, hanem abban

³¹ Bán: *Apáczai...*, uo.

³² Ehhez lásd Szentpéteri Márton: *Egyetemes tudomány Erdélyben – Johann Heinrich Alsted és a herborni hagyomány* (Budapest, Universitas, 2008).

³³ Mátrai László: *Régi magyar filozófusok* (Budapest, Gondolat, 1961), 158–166.

³⁴ Uo. 148.

áll, hogy Apáczai még hisz abban, hogy nálunk is győzni fognak a „puritán világnézet és nyugati polgárosodás új eszméi”;³⁵ míg Bethlen *Önéletírása* már ezen optimizmus megszűnése, a „visszájára fordult a haladás”³⁶ szellemében íródik. Mátrai szerint Bethlen „Apáczaitól tanult magas erkölcsi eszméi” számára 1686 után nem marad más opció, mintsem „a sztoikus, pietista belenyugvás pesszimista tanítása” – e megállapítást igencsak új fénybe helyezi mindaz, amit jelen tanulmány az egyén önérdek-érvényesítésének szociálpszichológiai tényezőit illető vizsgálatai eredményeképp felmutat. Azonban Mátrai meglehetősen szűkszavú értelmezése is tartalmaz pozitív meglepetéseket. Az EB 4 végének felvétele a szöveggyűjteménybe azt mutatja, hogy Mátrai ráérez a népfélség elvének radikális kifejezésére Bethlennél, ám mindezt anélkül teszi, hogy közelebbi kontextusba helyezné azt. Az EB 13-ból egy olyan részt emel be válogatásába,³⁷ mely Bethlen organikus elmekonceptióját tükrözi – a jegyzet ennek kapcsán valószínűleg helyesen Regius filozófiájára utal³⁸ –, azonban Mátrai itt sem megy túl Bethlen arisztotelizmus-ellenességének felmutatásán. Nem teszi fel azt a filozófiai kérdést, hogy ha Bethlen ily szorosra fűzi az érzék-szeri megismerés és a mentális aktusok viszonyát, akkor miért ítéli el a „minden ismeret az érzékekből származik” arisztotelészi szlogenjét.³⁹ Egyáltalában mi a viszony a társadalompszicholó-

³⁵ Uo.

³⁶ Uo.

³⁷ Uo. 152–153.

³⁸ Uo. 151–152.: „És hogy az emberek így okoskodnak, képzelődnek, nem csuda, mert mindnyájan, valamennyin e világon vagyunk, testek vagyunk egyrésről, a lelkünk, ha nem test is, de annak tömlőcében vagyon, et anima quamdiu in corpore est, est organica, a testi tagok által munkálódik, testtel lát, hall, tapasztal mind.” Vö. Henricus Regius: „A természetfilozófia alapvonalai”, XII. fejezet, ford. Schmal Dániel, in *Lélek és elme a karteziánizmus korában – Elmefilozófiai szöveggyűjtemény*, szerk. Schmal Dániel (Budapest, L’Harmattan, 2010), 54.: Jóllehet az emberi elme a testtől reálisan különböző szubsztancia, mindaddig, amíg a testben létezik, organikus.

³⁹ Bethlen: „Előljáró beszéd”, 448–449.

giai jelenségek és a szenvedélyek antropológiai hangsúlya között Bethlennél? A leghosszabb idézet természetesen onnan származik Mátrainál, ahol Bethlen Apáczeit kultikus magaslatokra emeli. A szövegrészletek eme, jelen tanulmányunk szempontjait egyáltalán nem érvényesítő szelekciója alapján is teljesen ellentmondó filozófiai, sőt világnézeti feszültségek jellemzik a mester és a tanítvány viszonyát. Másként fogalmazva: egy voltaképpen csak a metafizikai elvek szintjén karteziánus enciklopédizmus alapján képtelenség felvázolni a társadalom és annak természetjogi távlata olyan jellegű körvonalait, melyek a szenvedélyek mechanisztikus tendenciájú értelmezésén alapulnak.

Mátrai nézeteivel nagy hasonlóságot mutat Köpeczi Bélának a politikai karteziánizmus témájában publikált tanulmánya, ahol is a szerző egy önálló fejezetet szentel Bethlen Miklósnak „Egy karteziánus államférfi Erdélyben” alcímmel.⁴⁰ Már az alfejezet felütésében rögzíti az Apáczi-Bethlen-viszony kiemelkedő jelentőségét: „Közismert, hogy Bethlen szellemi fejlődésében kolozsvári tanára, Apácai meghatározó szerepet játszott.”⁴¹ Köpeczi Bethlen „karteziánus politikájának” felmutatása érdekében nem az *Elöljáró* beszédet elemzi, hanem az *Önéletírás* azon passzusait, ahol Bethlen az 1673-as radnóti zsinat antikarteziánus állásfoglalásáról⁴² számol be. Mátraihoz hasonlóan feleleveníti, hogy Bethlen szerint a szenzualizmus ateizmushoz vezet, és ugyancsak Mátraihoz

⁴⁰ Köpeczi Béla: „Karteziánus politikai eszmék Magyarországon és Erdélyben a XVII. században és a XVIII. század elején”, *Irodalomtörténeti Közlemények*, 79 (1975), 4, 417–432., különösen 428–431.

⁴¹ *Uo.* 429.

⁴² A végzések összefoglalását közli a nagyenyedi kollégium levéltárában őrzött kéziratból Zoványi Jenő: „A radnóthi zsinat végzései”, *Protestáns Közlöny*, 19 (1889), 38–39., 344. és 362–364. A radnóti zsinat és Pósházi János *Syllabus assertionum, thesium et hypothesium* (Kolozsvár, 1685) című publikációjának karteziánizmus elleni állásfoglalása közötti összefüggésről lásd Nagy Levente: „Bethlen Miklós és az erdélyi coccejanizmus a 17. század második felében”, in Balázs Mihály – Bartók István (szerk.): *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon* (Szeged, SZTE, Régi Magyar Irodalmi Tanszék, 2016), 187–206.

hasonlóan *nem érzékeli* a vitalista lélekkonceptió episztemológiai aspektusainak szenzualista vonásait. Bethlen erkölcsstanának vélt keresztény sztoicista beállítását nem támasztja alá szöveghelyekkel. Descartes és a puritanizmus közös hatásának tudja be, hogy „*a lelkiismeret [...] a bíró szerepét játssza az ember magatartásának és cselekedeteinek megítélésében*”.

Annak ellenére, hogy Tordai Zádor⁴³ – Köpeczi fent ismertetett álláspontjával összhangban, jóllehet azt több mint egy évtizeddel megelőzően – a magyar karteizianizmust politikai tényezőkként, jelesül a feudalizmust meghaladó polgárosodás gyenge magyarországi-erdélyi fejleményei függvényének tartja, időnként nagyon pontos meglátásai vannak. Talán ő az egyetlen az eddigi szakirodalomban, aki Bethlent legalább implicit módon posztkarteziánus gondolkodónak látja, amennyiben tanulmányunk főhősével „*a magyar karteizianizmus történetének szempontjából akkor lehet majd foglalkozni, ha e filozófiai áramlat főbb vonalai már tisztázódtak*”.⁴⁴ Tordai ama diagnózisa is pontos (és az eltelt fél évszázad gazdag kutatásai sem mutatnak mást), hogy a Németalföldre vonatkozó külföldi szakirodalomban „*egyáltalán nem tényező a puritanizmus a karteizianizmus történetében*”, az a puritanizmus tehát, mely oly nagy súllyal esik latba az újabb Bethlen-kutatásokban és amelyet maga Tordai is fontos kultúrpolitikai tényezőnek tart az erdélyi karteizianizmus elterjedésében. Egyáltalában: Tordai kutatásai – minden ma már naivul csengő marxista módszertani felhangjuk ellenére is – azért nagyon fontosak Bethlen szempontjából, mert amikor 1708-ban papírra veti – vagy akár az 1670-es évektől kezdve valamikor elkezdni tervezni – az *Előljáró beszéd* filozófiai magját, akkorra már a karteizianizmus teljesen bevett tananyagnak számított Erdély és Felső-Magyarország színvonalasabb kollégiumaiban. Bethlen nem egy üres szellemi térben fejti ki gondolatait; az

⁴³ Tordai Zádor: „A magyar karteizianizmus történetének vázlata”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 6 (1962), 1, 54–79.

⁴⁴ Uo. 55.

a tény, hogy sok esetben túllendül a karteziánus filozófiai paradigmáján, nem csak annak köszönhető, hogy tudatában lehetett az új filozófia ama új távlatainak, melyek Nyugat-Európában jelentésképesen Newton 1687-ben publikált *Principia mathematica*ja óta jelentkeztek. Bethlen vitalisztikus politikai pszichológiája nemcsak nyugati mintákat követ, hanem a hazai karteziánizmus egyfajta meghaladó továbbviteleként is értelmezhető. Az 1673-as radnóti zsinaton⁴⁵ a kálvinista ortodoxia Descartes-ellenes állásfoglalása – mely nemcsak hogy egyidejűleg, de hamarabb is jelentkezik, mint a híres 1676-os leideni elítélés!⁴⁶ – már azt sejteti, hogy Descartes filozófiájának ismerete legalábbis az erdélyi értelmiség széles körére kiterjedt. Ennek feldolgozása a kéziratban maradt előadásanyagok filológiai-filozófiai kiértékelésével még jövőbeli kutatások tárgyát kell képezze. Ám az erre történő utalás alapvető jelentőségű Bethlen filozófiai gondolkodása szempontjából: egyfelől ő már egy kiterjedt magyar karteziánizmus⁴⁷ meghaladójaként áll elénk; másfelől e burjánzó karteziánizmus arra is alkalmat ad, hogy leszámoljunk a szakirodalom talán legtartósabb és legromantikusabb toposzával, az Apáczai-Bethlen-viszonynak a magyar karteziánizmus (és puritanizmus) meghatározó, tör-

⁴⁵ Ehhez lásd Zoványi: „A radnóti zsinat”; uő: „Dézsi Márton”, *Protestáns Szemle*, 2 (1898), 79–90. A magyar karteziánizmus történetének fordulópontja Pósházi János *Syllabus Assertionum* című karteziánizmus-ellenes műve, és az arra adott, valószínűleg Pataki István tollából származó válasz *Vindiciae Assertionum Cartesianarum* címmel. Ez utóbbi mű kéziratban maradt fenn (MTAK, Egyházi és Bölcsészeti Kéziratok, ms. 16). Filológiai részletek Nagy: „Bethlen Miklós és az erdélyi *coccejánizmus*”, 189–190.; valamint Köpeczi: „Karteziánus politikai eszmék”, 424–426.

⁴⁶ Vö. Tad M. Schmaltz: *Early Modern Cartesianisms. Dutch and French Constructions* (Oxford, Oxford UP, 2016), 40–41.

⁴⁷ E megközelítés felé mozdul el Kiss Farkas Gábor tanulmánya is, aki a *Magyar Enciklopédia* helyett sokkal inkább Apáczai előadásanyagának *Philosophia naturalis* cím alatt fennmaradt jegyzetei alapján tesz kísérletet a Bethlen–Apáczai-viszony tisztázására, vö. „Bethlen Miklós Apáczai Csere János iskolájában”, in Horn Ildikó – Laczházi Gyula (szerk.): *Reformer vagy lázadó? Bethlen Miklós és kora* (Budapest, L'Harmattan, 2020), 275–288.

téneti narratíváját szervező tanító–tanítvány-viszonyaként való beállításával.⁴⁸

Politikai pszichológia

Miért éppen *politikai pszichológia*? Bethlen az *Előljáró beszéd* 8. részében végül is csak úgy képes a társadalomban megjelenő pszichés jelenségek által tükrözött morális értékrendet értelmezni, hogy egy természetes *teológiai* háttérrel vázol fel számukra. Első megközelítésben tehát a *politikai teológia* kifejezés is szerepelhetett volna a címben. Martin Mulsow 17. század végi – az EB 8. részének valláskomparatistikai fejtegetéseivel párhuzamba állítható – szerzőkkel kapcsolatban mutat rá arra a tényre, hogy Carl Schmittet és a 20. századi politikai teológia irányzatának képviselőit messze megelőzve megjelenik az a meggyőződés, hogy a felvilágosodás politikai eszméi voltaképpen teológiai eredettel bírnak. Ahogy az abszolút mindenhatóság attribútumával rendelkező keresztény Isten a világ természettörvényeinek felfüggesztése által képes beavatkozni a világ eseményeibe, úgy kivételes esetekben a szuverén uralkodót is abszolút hatalom illeti meg az állam jogrendjére vonatkozóan. A politikai teológia képviselői szerint tehát nem egy racionálisan rekonstruálható természetjogi értékrend hipotézise legitimálja a pozitív jogrendet, illetve annak hatályon kívül helyezését, hanem egy történeti – a felvilágosodás szempontjából irracionális – tekintély.⁴⁹

⁴⁸ Tordai meglátásait az irodalomtörténész Turóczi-Trostler József egyik fontos megállapításával egészíthetjük ki. Bethlen-értelmezésének minden filozófiatörténeti bizonytalansága ellenére ma is elevenen cseng az a megállapítás, miszerint „itt végre megtaláljuk azt a határozott, félreérthetetlenül filozófiai műnyelvet, amelyet fél század óta Apáczain keresett irodalomtörténészeink nagy része”, vö. „Magyar cartesianusok”, *Minerva-könyvtár*, 12 (1933), 1, 20–68.; újraközölve úő: *Magyar irodalom – világirodalom* (Budapest, Akadémiai, 1961), I., 173–216., a hivatkozott passzus az 1961-es kiadás 215. oldalán található.

⁴⁹ Boros Gábor: „Hobbes, Spinoza és a politikai teológia”, *Kellék*, 17 (2001), 81–124.

Két fő oka van annak, hogy mégsem a *politikai teológia* kifejezés szerepel a címben. Már Boros Gábor is felhívja a figyelmet arra, hogy Schmitt radikális konzervatív elképzeléseit némileg módosítani kell akkor, ha Hobbes és Spinoza esetében fenn akarjuk tartani a társadalomfilozófia politikai teológiai olvasatát. Bethlen esetében ugyanis nemcsak arról van szó, hogy

sokkal inkább a mechanisztikus, korpuszkuális tudomány eszméje volt az, ami a metafizika alapfogalmait a keresztény teológia helyett a kor fő gondolkodói számára meghatározza,⁵⁰

hanem arról is, hogy a keresztény teológia szerepét egy *természetes* teológia eszménye tölti be. Mint látni fogjuk, a természetes teológia egy sajátos, szinkretikus módon értelmezett keresztény teológiával van összhangban. Ám ezen összhang az *Előljáró beszéd* Bethlen Miklósának mély meggyőződése szerint kizárólag a filozófiai igazolás közvetítésével érhető el. A *raciónalis* apologetika ezen útján az ember *vallásos* antropológiáját a *szenvedélyek* antropológiai hangsúlya biztosítja. A társadalompszichológiai jelenségekre – mindenekelőtt a *becsület-szegyén-ambíció* triászára – oly mértékű teoretikus súlyt helyez Bethlen, hogy azoknak el kell bírniuk azt az elméleti funkciót is, hogy áthidalják a pozitív jogrend politikai autoritása és a természetjogi instanciák közötti távolságot. Ez egyben azt is jelenti, hogy a morális-politikai szempontból releváns *szenvedélyek* a politikai teológia fő mozzanatai is: mivel azonban ezek eredete a természetes vallásra alapozott antropológia, és nem valamely kinyilatkoztatott vallás istene a maga mérhetetlenül transzcendens távolságában, így a politikai teológia eszménye sem a pozitív jogrend irracionális-hatalmi felülírására, hanem a társadalompszichológia vallási szenvedélyeinek *mechanismusaira* alapul. Még ha Bethlen 1704 előtti diplomá-

⁵⁰ Uo. 95.

ciai tevékenységét nézve talán meglepőnek is tűnik, az *Előjáró beszéd* elmélete kifejezetten visszautasítja a politikai autoritás abszolút voltát, és a politikai *potestas* elemi fogalmi feltételeként kezeli a *maiestas populi*, a népszuverenitás megkerülhetetlen elvét. A népfelség elve szöges ellentétben áll a politikai teológia schmitti koncepciójával – Bethlen a társadalmi viselkedés pszichés alapjainak reflektálatlan, a tudatosság mozzanatát lehető legalacsonyabb szinten tartó beállításával nem egy mindenható és abszolút politikai szuverént nyer, hanem a politikai autoritásnak a társadalom minden tagjára *kiterjeszhető* legitimációs alapját. E nagy fesztvolságú társadalmi kiterjesztés mindenekelőtt az individuum morális pszichológiáján nyugszik: ezért választottam a címben a *politikai pszichológia* kifejezést, az egyébként szintén releváns *politikai teológia* kifejezés helyett.

A politikai pszichológia kifejezéssel azonban jelenkori tudományos diskurzusok egy meglehetősen tág spektrumán találjuk magunkat. Mindenekelőtt egy empirikus diskurzus figyelembevételét követeli meg tőlünk e kifejezés használata. Ezen irányzat hazai vezető teoretikusai, Lányi Gusztáv és Hunyady György a rendszerváltás utáni években arra tettek kísérletet, hogy a politikai pszichológiát a politikaelmélet központi diszciplínájaként mutassák fel. A politológia hazai művelésének fő kérdését így Lányi Gusztáv úgy fogalmazza meg, hogy vajon „*a politológiának lehet-e úgy az alapja a (politikai) pszichológia, mint a biológiának a kémia, a kémiának a fizika*”.⁵¹ Hunyady óvatosabban fogalmaz akkor, amikor a politikai pszichológiát nem kívánja a fizika és más természettudományok példájára a teljes politikaelmélet megalapozó diszciplínájává avatni, hanem e tudományos tárgyterület vizsgálatait azáltal igazolja, hogy azok hozzájárulhatnak a demokratikus intézményrendszerek hatékonyságához, a népakarat tény-

⁵¹ Lányi Gusztáv: *Politikai pszichológia – politikai magatartásvizsgálatok. A politikai pszichológia szemléleti sajátosságairól. Vitakötet* (Budapest, Józsefvég, 2005), 10.

szerű viszonyainak leírásához és a totalitarizmus elemzéséhez.⁵² Vagyis: Hunyady szemlélete mintegy elfogadja a szerződéselméleti tradícióra alapuló felvilágosult politikaeszményt: a politikai pszichológia empirikus vizsgálatai mintegy tartalommal töltik fel a modern állameszmény formális-rationális konstrukcióját. Legyen ez utóbbi akár rawlsiánus, akár habermasi ihletettséggű, az empirikus adatok nem fogják felülírni a politikai legitimitáció elméleti – a kanti–rousseau-i elképzelések modern értelmezéseinek nyugvó – alapvonalait. Mielőtt e gondolatmenetet abba az irányba folytatnánk, amelyet a politikai érzelmeknek a modern liberális demokráciaelméletekben betöltött szerepe jelöl ki, térjünk ki Lányi néhány – egészen mellékesnek tűnő – megjegyzésére!

Bár Lányi alapvetően támaszkodik néhány kora újkori eredetű tézisre (különösen Vico ama gondolatára, hogy az uralkodásnak összhangban kell lennie a kormányzott emberek természetével), mégis pusztán „*implicit politikai pszichológiá*”-nak tekinti a korai modernitás általa kiemelt alakjait: Machiavellit, Spinozát és Mandeville-t.⁵³ A modern empirikus politikai pszichológiát ugyanígy elhatárolja a „*szellemtudományi áruhában jelentkező politikai pszichológiá*”-tól. Ez utóbbi áruha alatt jelennek meg az 1930-as években a magyar politikai pszichológia első kezdeményei. Egészen meglepő módon itt a kora újkori magyar irodalom néhány passzusára is utalás történik – mégpedig közvetve: Lányi Kornis Gyula 1935-ös publikációjára hivatkozik, aki

[ú]gy gondolta például, hogy már Pázmány Péternek is volt politikai pszichológiája: Pázmány Péter II. Mátyáshoz írott egyik levele (1618. február) „valóságos kis politikai pszichológia” – állapítja meg Kornis –, hiszen ez a levél arról szól, hogy „milyen lelki tulajdonságokkal legyenek felruházva azok a politikusok, akiket

⁵² Hunyady György: *Történeti és politikai pszichológia* (Budapest, Osiris, 1998), 11.

⁵³ Lányi: *Politikai pszichológia*, 20–23.

II. Mátyás mint királyi biztosokat az országgyűlésre küld[.] Ne fegyvercsörtetéssel, hanem szelíd modorban, nyájas szavakkal tárgyaljanak. nem szabad a rendeket elkeseríteniök; hanem éppen háborgó lelküket lecsendesíteniök; nem szabad velük szemben fenyegetőzniök, s bennük félelmet kelteniök [...].”⁵⁴

Lányi ezt – teljes joggal – csupán *implicit* politikai pszichológiának tartja, és azzal a megállapításával is egyetérthetünk, hogy ha az ilyen passzusokat a politikai pszichológia területére utaljuk, akkor a fejedelmi tükrök és parainesisek formájában kiterjedt politikai pszichológiai irodalomról beszélhetünk a 17. század magyarországi és különösen erdélyi kultúrájában. Lányi végső szava azonban „*a szellemtudományos politikai pszichológia csábító erejére*” vonatkozóan az, hogy „*ajánlatos nem elcsábulnunk, ez az »üri passzió« nekünk már nem kifizetődő, nekünk, akik a valóságos (explicit) politikai pszichológia »fegyverével« is fel vagyunk (vagy lehetünk) szerelkezve*”.⁵⁵

Nos, Lányi Kornis Gyula közvetítésével idézett Pázmány-helye nem tartozik a magyar gondolkodó filozófiai szempontból legfontosabb szövegrészletei közé: Pázmány Péter ennél sokkal színvonalasabb filozófus volt – ennek részleteit ezúttal nem ismertetem.⁵⁶ Ami számunkra fontos, az annak diagnosztizálása, hogy Bethlen e pázmányi – a királytükrök terminológiájában mozgó – közhelyhalmaznál jóval színvonalasabb módon közelít a szociálpszichológiai jelenségekhez. Lányi stílusában azt mondhatjuk, hogy Bethlen Miklós esetében talán érdemes elcsábulnunk egy elméleti rekonstrukció kísérletének erejéig – még ha e re-

⁵⁴ Uo. 39. Vö. Kornis Mihály: *Pázmány személyisége* (Budapest, Franklin, 1935) 55–56.

⁵⁵ Lányi: *Politikai pszichológia*, 41.

⁵⁶ Vö. Simon József: „Pázmány és Zabarella”, in Békés Enikő – Kasza Péter – Kiss Farkas Gábor – Lázár István – Molnár Dávid (szerk.): *A reformáció és a katolikus megújulás latin nyelvű irodalma* (Budapest, MTA, BTK, Irodalomtudományi Intézet, 2019), 217–228.; valamint uő: „Az analógia elve Pázmánynál és Suárez-nél”, *Különbség*, 20 (2020), 1, 139–162.

konstrukció mozgatórugója sokkal elméletibb jellegű tudományos érdeket tart is szem előtt, mint amit „a szellemtudományos politikai pszichológia csábító ereje” kifejezés sejtet. Bethlen megközelítése a politika szférájának genuin filozófiai interpretációján nyugszik, és így jól beilleszthető a korai modernitás társadalomfilozófiai reflexióinak történetébe. Ez az a szál, ahol visszatérhetünk Hunyady György ama implicit előfeltevéséhez, mely szerint az empirikus politikai pszichológia a modern kontraktualista hagyomány viszonyrendszerébe illeszkedik.

A politikai érzelmek jelenségvilágának *brutum factuma* nyilvánvalóan kihívást jelent a modern politikai filozófia *a priori* konstrukciói számára. A modern politikai filozófia – és itt jelentős mértékben amerikai szerzőkre gondolok⁵⁷ – nem menekül el e kihívás elől. Ennek érzékeltetése céljából mindenekelőtt arra kell utalnunk, hogy a modern liberális demokráciák politikai filozófiája még mindig Kant – döntően Rawls által közvetített – hatása alatt modellezi e kettősséget. Azáltal, hogy a társadalmi szabadságjogokat a morális individuumok önkényes cselekedetei kompatibilitásának *kötelességével* és ennek megfordításával: „a szabadság akadályának gátját”-ra⁵⁸ vonatkozó individuális *joggal* magyarázza, a modern állam apriorisztikus koncepciója a társadalomfilozófia szintjén is meg kívánja őrizni a morális szubjektum *méltóságának* erkölcsfilozófiai koncepcióját. E formális szempont a morális törvény kanti tiszteletének – persze problematikus – érzésén túl az interszjektív viszonyokban is felkelt bizonyos pszichés állapotokat. Rawls rekonstrukciója szerint az önérzet pszichés állapota ugyanúgy levezethető az eredeti helyzet természetjogi

⁵⁷ Persze a német kritikai elméletnek is szembe kell néznie e problémával, vö. Szücs László Gergely: „Az emberi méltóság és a progresszió realiztikus koncepciója felé. A kritikai teoretikus normatív pozíciójának újragondolása Axel Honneth-nél”, *Különbség*, 19 (2019), 35–66., különösen 43–46.

⁵⁸ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, ford. Berényi Gábor (Budapest, Gondolat, 1991), 327.

instanciájából, mint ahogy a társadalmi elismertség elmaradása miatt fellépő büntudat és szégyen emóciói is.⁵⁹ Más gondolkodók úgy vélik, hogy a társadalom tagjaira jellemző pszichés állapotok kérdéskörét élesebben le kell választanunk a liberális demokrácia apriorisztikus keretéről. Martha Nussbaum így amellet érvel, hogy a jogi felelősségre vonásnak nélkülöznie kell a bűnösnek ítélt személy megaláztatását: a kirótt büntetés voltaképpen az elítélttel szembeni tisztelet kifejezése, mely az emberi méltóság érvényben tartásával mintegy megadja számára a társadalomba történő reintegráció lehetőségét. A szégyenérzet nála sokkal inkább a kontroll alá vonandó társadalmi szféra bizonyos csoportokat megbélyegző pszichés működésének eredménye, mely utóbbi nem egyeztethető össze azokkal a pszichés kísérőjelenségekkel, melyek az emberi méltóságra alapozott demokratikus intézmények keretei között helyes módon megjelenhetnek a jogszolgáltató oldalán.⁶⁰ E politikafilozófiai irodalmon belül külön diskurzusa keletkezik a – Bethlen szempontjából is oly fontos – *becsület* fogalmának, melynek fő kérdése a becsület (*honor*) szenvedélye és a politikafilozófia területén *a priori* módon dedukált emberi méltóság (*dignity*) viszonyának tisztázása.⁶¹

A politikai érzelmek tehát e kontextusban vonódnak be a kortárs politikai filozófia területére. Történeti szempontból joggal utalhatunk arra, hogy Kant az empirikus hajlamok, a jártasság szabályai és az okosság tanácsai kifejezésekkel írja le mindazon motivációs tényezőket, melyek az ipari forradalom 18. századi

⁵⁹ Vö. John Rawls: *Az igazságosság elmélete*, ford. Krokovay Zsolt (Budapest, Osiris, 1997), 517–521.

⁶⁰ Martha C. Nussbaum: *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law* (Princeton–London, Princeton UP, 2004), 233.

⁶¹ Peter Olsthoorn: *Honor in Political and Moral Philosophy* (Albany, State University of New York Press, 2015); Robert L. Oprisko: *Honor: A Phenomenology* (New York – London, Routledge, 2012); Kwame Anthony Appiah: *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen* (New York – London, Norton, 2010); Sharon R. Krause: *Liberalism with Honor* (Cambridge–London, Harvard UP, 2002).

társadalmának eleven pszichológiai dinamizmusát alkotják⁶² – ám amelyeket a német gondolkodó az autonóm morális kötelesség eszméjéből mint az akaratot meghatározó heteronóm elemeket távolítja el. Amikor a másokra vonatkozó tisztelet kötelességét megsértő vétkek címszava alatt arról a dölyfös ambícióról ír, mellyel „a becsvágyó ember mintegy követőket toboroz, akiket aztán – úgy érzi, jogosan – megvetéssel sújthat”,⁶³ akkor a társadalompszichológiai jelenségek ama körét illeti kritikával, mely a Mandeville – Hume – Adam Smith angolszász gondolkodói vonulat szerint éppen hogy elengedhetetlen szerepet játszik a közösség konstitúciójában – és amely pszichés állapotokat oly érzékletesen írja le Hobbes is a természetes állapot léthelyzetében álló emberrel kapcsolatban.⁶⁴ A politikai pszichológiának a társadalomfilozófiában betöltött kulcsszerepére vonatkozó – a Kant előtti angolszász gondolkodók által hangsúlyozott – felfogásával érkezünk el ahhoz a filozófiatörténeti kontextushoz, mely Bethlen gondolkodásának természetes közegét alkotja.

E tradíció kiemelkedő alakja természetesen David Hume. Hume alapvetően hárompólusú térben mozog a morális pszichológia jelenségeit illetően. Egyfelől tekinthetjük a morálisan releváns pszichés állapotokat *észszerű* morális alapelvek által felkeltett szenvedélyeknek (ezt nyilván visszautasítja Hume); másfelől tekinthetünk ezekre úgy, mint a lélek *természetes* diszpozícióira; harmadszor, vehetjük úgy ezeket, mint *mesterségesen* előálló pszichés állapotokat. Ez utóbbi esetben – melyet Hume a társadalompszichológiai jelenségek paradigmatikusan érvényes értelmezésének tart – a politikai érzelmek jóllehet nem észszerű alapelvek mentális megragadásának kísérőjelenségei, mégsem

⁶² Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, ford. Berényi Gábor (Budapest, Gondolat, 1991), 44–46.

⁶³ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, 586.

⁶⁴ Jó áttekintést nyújt a 18. századi angolszász becsületdiskurzusról Olsthoorn fent idézett kötete, vö. *Honor*, 35–51.

természetes pszichés állapotok, mert megjelenésük eredete az emberi megállapodás következtében létrejött értékrendre történő reflexió.

A társadalmi igazságosság mint konszenzuális alapokra helyezett közjó mindvégig megőrzi az önzés szenvedélyének parciális érdekét. Az *Értekezés az emberi természetről* Hume-ja úgy véli, hogy az egyéni érdekérvényesítés e mozzanata kisebb közösségek esetében nyilvánvaló a politikai közösséget alkotó individuumok számára. A civilizáció és az érderendszer bonyolultsági fokának növekedésével azonban olyannyira átláthatatlanná válik a közösség fenntartásához fűződő egyéni érdek, hogy „*ezt nem olyan könnyű észrevenni*”.⁶⁵ Amíg a hétköznapok során gyakran „*szem elől tévesztjük a rend fenntartásához fűződő érdekünket*”, addig „*azt mindig észrevevesszük, hogy milyen közvetlen kárt okoz nekünk, ha mások viselkednek igazágtalanul*”.⁶⁶ Ennek ellensúlyozására születik meg bennünk „*a közérdek iránti szimpátia*” erkölcsi érzése, mely egyfelől a mások által kivitelezett altruista cselekedetek afirmációját, megbecsülését, másfelől a közérdekkel ellentétes cselekedetek becstelenségként történő elutasítását fejezi ki. Úgy tűnik, mintha a közérdek mögött húzódó igazságosság objektív és érdekmentes eszméje váltaná ki a megbecsülés pszichés állapotát az altruista cselekedetekre vonatkozóan. Azonban a helyzet az, hogy pusztán az egyéni érdekek nagy fokú bonyolultságot mutató kulminációja miatt homályosul el az önzés mozzanata a társadalmi közjóban. Úgy véljük, hogy objektív módon megilleti a megbecsülés azt a szubjektumot, aki a közjó érdekét szem előtt tartva cselekszik: ám ez mindig csakis legsajátabb önérdekünk kifejezése, még akkor is, ha nem vagyunk tudatában ennek. Mivel a természetes önzés kölcsönös korlátozásában kifejeződő érdekelttség a civilizáció magas foka miatt nehezen tudatosítható az egyes polgárok számá-

⁶⁵ David Hume: *Értekezés az emberi természetről*, III, 2, 2, ford. Bence György (Budapest, Osiris, 2006), 493.

⁶⁶ Uo. 493–494.

ra, ezért az államférfiaknak politikai-ideológiai érdeke fűződik ahhoz, hogy könnyen érthető erkölcsi kötelezettségként tárják elének a becsületet érdemlő és elítélendő cselekedeteket. Ez a politikai érdek azonban ideológiai jellegű: az erkölcsi megbecsülés objektív látszata valójában a fokozottan komplikálódó közjó melletti egyéni érdek megerősítése. Így lesz „*a becsületesség érdem, a becstelen viselkedés pedig megvetendő*”.⁶⁷

Hume két legyet üt egy csapásra: egyfelől a közjó továbbra sem a társadalmi szerződés *a priori* konstrukciójának következménye, másfelől képes lesz leoldani a társadalmi megbecsülést a természetes ösztönök régi, cicerói eredetű normativitásáról. Mindez nem jelenti azt, hogy az *honourableness* mesterségesen, ideológiai célok mentén fenntartott eszméjét ne támogatnák az ember olyan természetes pszichés adottságai, mint a gyermekekről történő gondoskodás önzetlen szenvedélye. Ám még ha igaz is az, hogy a társadalmi megbecsülés *érzését* a közösség individuumaiban az államférfiak nyelvi közlések által kifejezett *mentális tartalmi* hívják létre, akkor is az önzésnek a közjó komplikált struktúrájában egyre halványabb – a tudattalan felé tendáló – természetes *szenvedélye* az, ami elengedhetetlen feltétele annak a kauzális viszonyoknak, melyen keresztül a mentális tartalmak kiváltják a megbecsülés *érzését*. Hume szavaival:

Ha a természet nem hozott volna létre ilyen, az elme eredendő alkatán alapuló megkülönböztetéseket, akkor a tisztelőre méltó és szégyenteljes, szeretetre méltó és gyűlöletes, nemes és megvetendő szavak sosem bukkantak volna elő a nyelvben, s a politikusok sem lettek volna képesek – e kifejezések feltalálása után – akár csak érthetővé tenni azokat, vagy általuk bármi jelentést sugallni a hallgatóság számára.⁶⁸

⁶⁷ Uo. 495.

⁶⁸ David Hume: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*, ford. Miklósi Zoltán – Babarczy Eszter (Budapest, Osiris, 2003), 47.; idézi Ludassy Mária: „Utószó”, uo. 158.

Amit Hume eme 1751-ben megfogalmazott gondolataiból Bethlen 1708-ban még nem lát,⁶⁹ az nem az, hogy a természetes pszichés diszpozícióink nyelvi kifejezése újabb és újabb mentális tartalmakat és – főként – pszichés állapotokat hoz létre. Az a mozzanat hiányzik Bethlennél – és ez a hume-i elmélet szempontjából természetesen döntő jelentőségű –, hogy *mesterségesen* létrehozott kifejezések hatásmechanizmusairól van szó. Bethlen úgy véli, hogy az emberi természet affektív jellege teljesen áthatja és uralja a társadalompszichológiai jelenségeket: a nyelvhasználat közvetítő szerepe nem teszi civilizálttá a természetes önérdékkövetést. A nyilvános nyelvi performatív aktusok ugyanolyan vitalisztikus mechanizmussal szervezik az emberi társadalmat, mint a közjóval ellentétes cselekedetekre irányuló *megvetés* és az ez által kiváltott *szégyen*, valamint mint a közjóval megegyező társadalmi viselkedés *megbecsülése* és az ez által kiváltott *ambíció* interakciói. A bethleni „közönséges békesség” az önérdékkövető individuumok társadalmi konstrukciója: de e konstrukció automatizmusából még a racionalitásnak az a hume-i, kizárólag stratégiai szerepe is számúzve van, ami pusztán az igazságosság mesterséges – az egyéni önérdéket szem előtt tartó – megállapítására korlátozódik. Bethlen úgy véli, hogy az ökonómiai jellegű stratégiai gondolkodás sem emelkedik ki az ambíció mindvégig affektív mozgatórugójának hatóköréből.

Ez Bethlen világa az Előljáró beszédben. Anélkül természetesen, hogy tudatában lett volna a későbbi 18. századi fejleményeknek, Bethlen arra kísérel meg választ adni, hogy miként értelmezhető a „*private vices, common benefits*” mandeville-i szlogenje;⁷⁰ arra, hogy az egyéni érdekek pszichológiai kulminációjában hogyan

⁶⁹ Eltekintve persze a gyakorlati filozófia Hume által gazdagon argumentált elméleti hátteréről, ehhez lásd Tamás Demeter: *David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism* (Leiden–Boston, Brill, 2016).

⁷⁰ Bernard Mandeville: *The fable of the bees; or, private vices publick benefits* (London, Roberts, 1714).

jelenik meg egy olyan regulatív tényező, melyet Adam Smith a láthatatlan kéz működéséként jellemez.⁷¹ Bethlen számára a „*reputation of power, is power*”⁷² hobbesi tanítása nem egy olyan radikális nézet, melyet egy humanisztikus-tradicionalista álláspont felől esetleg igazolni lehet, hanem társadalmi víziójának kiindulópontja. Az önzés 18. századi elméleteire történő utalásokat jelen bevezetésünk retorikai céljai motiválták: Bethlen szekuláris társadalomképének hangsúlyozását az eddigi Bethlen-értelmezésekkel szemben. Nyilvánvaló, hogy Bethlen alapvető intellektuális-politikai tapasztalata épp a 18. századi politikai és morálfilozófia lényegi mozzanatainak a 17. század második felére tehető kialakulására esik. Értelemzésünk így fog kitérni Pufendorf, Hobbes, Bayle és egyéb gondolkodók dilemmáira. Egyes esetekben direkt filológiai módon mutatható ki valamely gondolkodó recepciója, más esetekben a Bethlen által felvetett problémákat helyezzük a *main stream* gondolkodók filozófiájának kontextusába. Ám a recepció módozatai bonyolultnak fognak mutatkozni: amikor filológiai szempontból teljesen bizonyos módon Pufendorf terminológiájának átvételeként mutatjuk be Bethlen „*morális és civilis qualitas*”-ait, akkor azzal szembesülünk, hogy Bethlen értelmezése egy szenzualistább (talán megkockáztatható, hogy hobbesi) ismeretelméleti kontextusba helyezi azokat.⁷³ Amikor ama reális – ám tartalmát tekintve helytelen elvárást kifejező – pszichés diszpozíció interpretációjához, mely jelenlegi tetteink következményeképpen a halálunk után irányunkban megnyilvánuló megbecsülésre irányul, Pierre Bayle *Pensées diverses* (1683) című híres művét hívjuk segítségül,⁷⁴ akkor nem egy olyan gondolkodói

⁷¹ Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments* (London–Edinburgh, Millar–Kincaid–Bell, 1761), 1–10. (Part I, Sect. 1, Chapt. 1., „Of Sympathy”).

⁷² Thomas Hobbes: *Leviathan, or, The matter, forme, and power of a common wealth, ecclesiasticall and civil* (London, Crooke, 1651), 41.

⁷³ Lásd tanulmányunk II.1.1–2. fejezetpontjait.

⁷⁴ Pierre Bayle: *Pensées diverses sur la comete: écrites à un docteur de Sorbonne*,

profil bomlik ki számunkra, mely lehetségesnek tartja a pusztán ateista személyekből álló társadalmat. Váltakozó sikerrel ugyan, de Bethlen az *Előljáró beszéd* passzusaiban mindvégig kísérletet tesz a korszakot élénken foglalkoztató problémák továbbgondolására – akár filológiailag igazolható terminológiai átvételek formájában, akár azok nélkül. Az itt következő vizsgálatok tehát ama Bethlen Miklós gondolkodói arcának felvázolására törekszene- nek, aki részvénytársaság alapításán fáradozik, és aki az egyéni és közösségi érdekeit a politika reális színpadán érvényesíti.

Nyilvánvaló, hogy nem egy ilyen kép uralta eddig a Bethlenre vonatkozó szakirodalmi reflexiókat. Ennek okát nem feltétlenül abban kell keresnünk, hogy az eddigi értelmezők nem érvényesítettek volna filozófiai szempontokat. A bevett Bethlen-kép kialakulásához talán az az irodalomtudományi periodizációs kényszer is hozzájárulhatott, mely Bethlen *Önéletírását* valamiféleképpen a régi magyar irodalom zárókövének tekintette. Az értelemzéseket így sokkal inkább a 17. századi kései humanizmus irodalomtörténeti kérdésfelvetései vezették. Némiképp paradox módon egy olyan tanulmány veti fel talán a leginkább releváns módon a bethleni gondolkodás orientációjának problémáit, mely – a pozitív hangulatú kánonnal szemben – meglehetősen negatív fénybe helyezi Bethlen életpályáját. Keserű Bálint egy 2016-ban publikált tanulmányában⁷⁵ Bethlent minden további nélkül besorolja Erdély ama korrupciótól megfertőzött és a felvilágosodás eszméiről mit sem sejtő politikai vezetői közé, akiket a bécsi udvar nagyjából 1690 és 1710 között tetszése szerint kompromittálhatott saját politikai célkitűzéseinek megfelelően. „*A díszpéldány Freiherr von*

à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680 (Amsterdam, Leers, 1683); lásd jelen tanulmány II.3.3. fejezetpontját.

⁷⁵ Keserű Bálint: „Hogyan jutottak el Európa korai fölvilágosodásának gondolatai a Habsburg Erdélybe?“, in Balázs Mihály – Font Zsuzsa – Kovács András (szerk.): *Köleséri Sámuel és az európai korai felvilágosodás* (Szeged–Kolozsvar, SZTE, Magyar Irodalmi Tanszék – Erdélyi Múzeum Egyesület, 2016), 10–20.

Harteneck”, aki „*az erdélyi szászságnak [...] abszolút elismert vezetőjéből bűnöző lett*”. Az Erdély főkincstárnoki pozícióját szemrebbenés nélkül a maga hasznára fordító katolikus Apor Istvánnak „*is sikerül tökéletesen lenulláznia magát*”. Keserű hasonló retorikai fordulatokkal helyezi velük egy sorba Bethlent is, akinek *Noé galambja...* című 1704-es röpiratáról ezt írja: „*Az elküldés módja, de a röpirat tartalma is [...] kalandorhoz méltó.*” Díszpéldányok, bűnözők, önmagukat lenullázó magas rangú hivatalnokok és kalandorok: a felvilágosodás Keserű-féle elgondolása magas morális mércét állít a megítélendő értelmiségiek elé. Keserű szemében talán nemcsak Köleséri Sámuel és más kortárs személyek képesek teljesíteni e mérce kritériumait, hanem esetleg az olyan nagyon korai felvilágosult értelmiségiek is, mint Enyedi György (1555–1597).

Mégis: Keserű Bálintnak a Bethlen Miklóssal szemben hangoztatott morális kifogásai pontosan érzékeltetik a (talán már nem is olyan) korai felvilágosodás egyik alapvető dilemmáját. Az *Előljáró beszéd* abban az értelemben a morális öngazolás szövege, hogy az önérdékkövető becsvágy pszichés állapotából vezeti le úgy a politikai autoritás legitimációját, mint ahogy a politikai nyilvánosság szférájának jelenségeit, sőt, ez az affektív mozzanat szolgál az ember vallásos antropológiájának alapjául is. Mint látni fogjuk, Bethlen kísérletet tesz arra, hogy a „*private vices, common benefits*” mandeville-i felfogásában a privát bűnököt egy természetes vallás erkölcsi rendjéből fakadóan felmentse. De az alapvető pozíció mégis a mandeville-i önérdékkövetés: Bethlen a politikai nyilvánosság szférájának nem egy olyan vázlatát nyújtja, melynek keretein belül saját autobiografikus beszámolóit egy elvont moralitás felől igazolhatóak. Nem: Bethlen voltaképpen Keserű-féle *kalandorként* jelenik meg számunkra, de e kalandor becsvágya és szégyene a szenvedélyek vallásos kontextusában mégiscsak valamiféle igazolást nyer. Jelen tanulmány arra vállalkozik, hogy tisztázza Bethlen eme – végig egzisztenciális tétellel rendelkező és ily módon politikailag realista – öngazolásának elméleti kereteit.