



SZÜCS ZOLTÁN GÁBOR

Természet, jog, teológia

*Egy fejezet a politikai diskurzus történetéből
a 18. századi Magyarországon**

A természetjogi gondolkodás 18. századi hazai szerepe nem tartozik a politikai eszmetörténeti kutatások központi kérdései közé. Ha a népszerű összefoglaló tankönyveket kézbe vesszük, e kérdésről alig találunk majd valamit.¹ S ami van, az is – a szakirodalom megállapításaival összhangban – főként két területre korlátozódik. Szokás beszélni egyfelől egy „igazibbnak” tekintett s mindenekelőtt természetesen Rousseau nevével fémjelzett, demokratikus irányultságú természetjogról, amely különösen az 1790-es évek első felében zajló vitákban játszik komoly szerepet a rendi ellenzék és a majdani jakobinusok érveiben. Másfelől szokás beszélni az úgynevezett Wolff–Martini-féle természetjogról, amelyet a hazai szakirodalom nem csupán a természetjogi gondolkodás kevésbé autentikus változatának,² de egyúttal a teréziánus és jozefinus korszak oktatáspolitikája által terjesztett s a felvilágosult abszolútizmus szolgálatában álló ideológiai eszköznek tekint (s mint ilyet, a *sonnenfelsi* kameralisztikával együtt emlegeti³).

Ezek a beszámolók azonban két szempontból is felülvizsgálatra szorulónak tűnnek. Egyrészt a modern természetjogra vonatkozó kutatások egy korábbi állapotán alapulnak, s már csak ezért is komolyan érdemes fontolóra venni újragondolásukat. Másrészt olyan, inkább felszíni jelenségeként kezelik a természetjog hatását, amely egy ideológiai tekintetben nem különösebben összetett, hagyományos rendi politikai kultúra *statusquo*-jának megváltoztatására irányuló kísérletekkel egyidőben jelent meg a magyar politikusok szellemi horizontján.⁴ A természetjog mélyebb hatását paradox módon inkább hosszabb távon,

* Szeretném megköszönni Demeter Tamásnak, Kontler Lászlónak, Kovács Ákos Andrásnak és Vaderna Gábornak a tanulmány különböző változataihoz fűzött megjegyzéseit.

¹ Schlett István: *A politikai gondolkodás története Magyarországon I.* Budapest, 2009.; Takáts József: *Modern magyar politikai eszmetörténet.* Budapest, 2007.

² Lásd Pruzsinszky Sándor: *Természetjog és történelem a XVIII. századi Magyarországon Batthyány Alajostól Martinovicsig.* Budapest, 2001. Bár annakidején Mályusz Elemér a legkorszerűbb szakirodalom alapján már rámutatott, mindmáig meglehetősen változatos mértékben kap figyelmet, hogy II. József nevelésében Martini professzor és az ő wolffianus doktrínája nem kapott szerepet, annál inkább Pufendorf. Lásd: Mályusz Elemér: *A türelmi rendelet: II. József és a magyar protestantizmus.* Budapest, 1939. 100–102.; további pozitív példa Kosáry Domokos: *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon.* Budapest, 1980. 389.; a legújabb irodalomhoz Beales, Derek: *Enlightenment and Reform in Eighteenth-Century Europe.* London – New York, 2005. 65.

³ Kosáry: *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, 277., 391., 399., 511.; Arzt Ilona: *„Politika tudományok” oktatása a Budapesti Egyetem (ELTE) Jogi Karán és elődintézményeiben.* Budapest, 2004. 14–15.

⁴ H. Balázs Éva: *Bécs és Pest-Buda a régi századvégen, 1765–1800.* Budapest, 1987.

a reformkori liberalizmus kialakulásában játszott szerepben szokás felfedezni, vagyis egy olyan korszakban, amelyben a természetjogi érvelésnek már van egy kissé archaikus íze.⁵ Végül soron a természetjog szerepének leértékelése mögött olyan elképzelések húzódnak, amelyek maguk is megérték az újragondolásra. Mindenekelőtt az a kép szorul felülvizsgálatra, hogy e korszak politikai eszmetörténeti szempontból jóformán érdektelen, pusztán a megcsontosodott rendiség és a kívülről jövő, erőtlennek bizonyuló változtatási és megújulási kísérletek ideje lenne.

Az alábbiakban⁶ egy konkrét példa, Szentgyörgyi István sárospataki professzor *Theologia naturalis* című munkája felhasználásával⁷ mellett fogok érvelni, hogy

- 1) a modern protestáns természetjog különféle változatai mélyen beépültek a 18. századi hazai politikai kultúrába – jelen esetben ugyanis a hazai kálvinista szubkultúrára gyakorolt hatását nyílik alkalmunk közelebről megvizsgálni;
- 2) hogy nem szabad alábecsülnünk a 18. századi magyar politikai gondolkodás komplexitását – olyan természetjogi koncepció jelenik ugyanis meg Szentgyörgyi művében, amely elsősorban nem a jozefinus reformok, nem is a rousseauianus rendi radikalizmus, de nem is egyfajta jakobinus politikai gondolkodás keretként szolgál;
- 3) hogy a modern protestáns természetjog hazai recepciójának legalábbis ez az iránya nem mechanikus átvétele külföldön már jól ismert gondolatoknak, hanem mélyen beágyazódott egy sajátosan hazai intellektuális kontextusba, s hogy az ebből a hazai természetjogi diskurzusból születő gondolatmenetek is elválaszthatatlanok a korabeli magyar politika intézményi, társadalmi feltételeitől – Szentgyörgyi műve például egy regionálisan, felekezeti, rendi értelemben széttagolt s szubkultúrák különféle szálakon összekapcsolódó hálózatoként létező politikai kultúrán, illetve a politikailag elszigetelt, de Észak- és Nyugat-Európával saját csatornákon keresztül folyamatos intellektuális kommunikációt fenntartó kálvinista intézményrendszeren belül született meg.

Ennek megfelelően előbb igyekszem a kortárs szakirodalom segítségével felvázolni azt a tágabb eszmetörténeti kontextust, amelyen belül a protestáns természetjog hazai kálvinista iskolai recepcióját elsősorban megérthetőnek látom. Aztán bemutatom azt az intézményi-politikai környezetet, amelyben a hazai természetjogi diskurzus folyt, hogy annak aktuális tétjei világosabbak lehessenek számunkra. S végül bemutatom, miként formálta a modern protestáns természetjog diskurzusa Szentgyörgyi munkáját. Céлом ez utóbbi esetben nem egy átfogó elemzés lesz, hanem néhány olyan motívum közelebbi vizsgálata, amelyek témánk, a modern természetjogi gondolkodás hazai recepciója szempontjából különösen érdekesek lehetnek.

⁵ Kecskeméti Károly: *Magyar liberalizmus 1791–1848*. Budapest, 2008.; Miskolczi Ambrus: *Carlowszky Zsigmond természetjogi tanítása Eperjesen*. In: Kalmár János (szerk.): *Európai szemmel: Tanulmányok Köpeczi Béla tiszteletére*. Budapest, 2007. 171–177.

⁶ Tanulmányomban nem foglalkozom a 18. századi magyar politikai eszmetörténet-írás elméleti és módszertani kérdéseivel. Ezzel kapcsolatos álláspontomat lásd: Kovács Ákos András – Szűcs Zoltán Gábor: *Hogyan olvassuk a 18. századi magyar politikai irodalmat?* *Korall*, 10. évf. (2009) 4. sz. 147–174. és Szűcs Zoltán Gábor: *Kontinuitás és diszkontinuitás a 18. század fordulójának magyar politikai kultúrájában*. *Századvég*, 15. évf. (2010) 1. sz. 19–42.

⁷ Szentgyörgyi István: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*. Pozsony–Kassa, 1784.

Természetjog és morálteológia a kora-újkorai protestáns gondolkodásban

Az utóbbi évtizedekben bizonyos mértékű megújuláson ment keresztül a modern protestáns természetjog értelmezése az eszmetörténeti szakirodalomban. Még ha komoly viták is folytak arról, mennyiben tekinthető radikálisan különbözőnek és eredetinek ez a Hugo Grotius után kiformalódó s magát a korábbi természetjogi felfogásoktól öntudatosan megkülönböztető, virágkorát a 17. század közepétől a 18. század közepéig élő diskurzus,⁸ Richard Tuck, Knud Haakonssen, Horst Dreitzel, Ian Hunter s a fiatalabb szerzők közül Tim Hochstrasser vagy Thomas Ahnert és mások műveiben kirajzolódni látszik egy olyasféle új konszenzus, amely ilyen vagy olyan értelemben elfogadja a korabeli természetjogi irodalom önértelmezésének, a korábbi nézetekkel való radikális szakítás tézisének érvényességét.

A szakirodalomban végbement szemléletváltozás egyik eleme, hogy újfajta érvekkel húzta alá a modern protestáns természetjog jelentőségét a humanista és poszthumanista (neosztoikus, államrezon, tacitista stb.) diskurzusok mellett,⁹ holott ez utóbbiak már-már a modern európai politikakép legfontosabb előzményének kezdtek látszani az utóbbi évtizedekben.¹⁰ E változás önmagában nem lett volna olyan jelentős, ha nem járt volna együtt a természetjog fogalmának értelmezésében bekövetkezett hangsúlyeltolódással. Mert, amíg korábban a természetjogban elsősorban a liberális és demokratikus elméletek előfutárait volt szokás tisztelni (még Hobbesnál is, de Locke és Rousseau esetében különösképpen), s e perspektívából nézve Grotius, de még inkább Pufendorf művei tökéletlen előzményeknek vagy szerencsétlen torzulásnak látszottak egy alapvetően progresszív hagyományon belül, újabban mind nagyobb figyelmet kap Pufendorfnak és tanítványának, Christian Thomasiusnak a jelentősége egyfelől egy szekuláris, hamisítatlanul modern politikakép kiformalásában,¹¹ másfelől pedig a skót felvilágosodásra tett hatáson keresztül a civilizációs diskurzusok megszületésében.¹² Nem is beszélve a Pufendorf-fordító Jean Barbeyrac szerepéről a modern természetjog elterjesztésében a hugenotta emigráció körében,¹³ míg az újabb kutatások már Rousseau-t sem e tradíció kritikusaként, hanem republikánus szellemű megújítójaként írják le,¹⁴ s gyakran hívják fel e 17. században felvirágzó természetjogi

⁸ Haakonssen, Knud: *German Natural Law*. In: Goldie, Mark – Wokler, Robert (eds.): *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*. Cambridge, 2006. 251.

⁹ Tuck, Richard: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge, 1981.

¹⁰ Gelderen, Martin van – Skinner, Quentin: *Republicanism: A Shared European Heritage*. Vol. 1'. Cambridge, 2002.

¹¹ Hunter, Ian: *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*. Cambridge, 2001.; Hunter, Ian: *The Secularization of the Confessional State: The Political Thought of Christian Thomasius*. Cambridge, 2007.; Dreitzel, Horst: *The Reception of Hobbes in the Political Philosophy of Early German Enlightenment*. *History of European Ideas*, vol. 29 (2003) no. 3. 255–289.

¹² Hont, István: *The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the 'Four-Stages Theory'*. In: Pagden, Anthony (ed.): *The Languages of Political Theory in Early-modern Europe*. Cambridge, 1987. 253–276.

¹³ Hochstrasser, Timothy J.: *Conscience and Reason: The Natural Law Theory of Jean Barbeyrac*. *The Historical Journal*, vol. 36 (1993) no. 2. 289–308.

¹⁴ Silvestrini, Gabriella: *Rousseau, Pufendorf and the Eighteenth Century Natural Law tradition*. *History of European Ideas*, vol. 36 (2010) no. 3. 280–301.

diskurzus későbbi, 18. századi jelentőségére is a figyelmet, például Burlamaqui művei kapcsán.¹⁵

Mindez egyébként jól illeszkedett abba a korábban indult folyamatba, ahogy a modern politikai gondolkodás történetírásának fókuszja fokozatosan eltolódott a 18. századról a korábbi korszakok, mindenekelőtt a 17. század felé, s egyúttal a maga eszközeivel hozzájárult ahhoz is, hogy az európai politikai eszmetörténet Itáliára, Franciaországra, Hollandiára és a brit szigetekre korlátozódó érdeklődése és annak rejtett előfeltevése (hogy minden jelentős innováció ezekről a helyekről eredeztethető) módosuljon. A Pufendorf, Thomasius és Heineccius iránt felerősödő érdeklődés révén ugyanis a kora-újkori német politikai kultúra számos művének jelentősége is új megvilágításba került (így bár Thomasius inkább német területeken volt népszerű, Pufendorf és Heineccius kora újkori olvasói között nagy számban találunk francia, angol, skót stb. gondolkodókat). Ilyen módon ennek a – sokszor korai-felvilágosodásként is aposztrofált – időszaknak a vizsgálata egyebek között ahhoz is számottevően hozzájárult, hogy a hagyományosan franciaközpontú felvilágosodás fogalmát egy sokszínű, ideológiailag változatos és több kultúra közötti kommunikációként felfogott felvilágosodás képe váltsa fel, amelyben – Itália, Skócia, Hollandia, Svájc, Anglia mellett – megvan a maga helye az erős német gyökerekkel rendelkező modern protestáns természetjognak is.¹⁶

Ez számunkra azért különösen érdekes, mert a 18. századi magyar politikai kultúrát – különösen annak protestáns részét – gyakorlatilag mindvégig éppen a német, holland és svájci kulturális kapcsolatok befolyásolták igen nagy mértékben. Aligha véletlen, hogy Szentgyörgyi művében szinte oldalanként rábukkanunk Grotius, Pufendorf, Thomasius, Heineccius, Budde, valamint a pufendorfi nézetek olyan elszánt kritikusaiknak, mint Leibniznak, Wolffnak, Thümmignek, Bülfingernek a neveire. Vagyis, bár a szakirodalom rendkívül szkeptikus ezzel kapcsolatban, Szentgyörgyi műve mégis arról látszik tanúskodni, hogy Magyarországon végbement egy olyan felvilágosodás-recepció is, amely nem köthető közvetlenül a francia kultúra terjedéséhez, sem a felvilágosult abszolutizmus indoktrinációs kísérleteihez, s amelynek a természetjogi diskurzus jelentette, a korabeli magyar intellektuális élet szerkezetével összhangban, a – mondhatni: természetes – kereteit. Ennek a szakirodalomban azért nem teljesen ismeretlen, bár nemigen hangsúlyozott ténynek a jelentőségét pedig akkor tudjuk igazán megérteni, ha elszakadunk a modern protestáns természetjoggal kapcsolatos korábbi negatív előítéletektől. Szentgyörgyi műve pedig azért árul el sokat ennek a recepciónak a mélységéről, mert kortársai többségétől eltérően Szentgyörgyi sohasem vett részt hollandiai, svájci vagy németországi peregrináción, s így tekintélyes terjedelmű és figyelemreméltó tartalmú művei, amelyek sok évtizedes tanári tapasztalatait összegzik, kizárólag az itthon hozzáférhetővé vált irodalom ismeretén kellett, hogy alapuljanak.

De hogyan ragadhatjuk meg a kortárs szakirodalom alapján a modern protestáns természetjogi diskurzus jellemzőit? A különféle szerzők eltérő kontextusba ágyazva mutatják be megszületését, és így más és más vonásait szokták kiemelni, abban azonban meglehető-

¹⁵ Haakonssen, Knud: *The Moral Conservatism of Natural Rights*. In: Hunter, Ian – Saunders, David (eds.): *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought*. London, 2002. 27–42.

¹⁶ A felvilágosodás fogalma körüli viták historiográfiai áttekintéséhez, más nézőpontból lásd: Robertson, John: *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples 1680–1760*. Cambridge, 2005. 1–51.

sen széleskörű egyetértés mutatkozik, hogy a természetjog problémái elválaszthatatlanok a kora-újkori morálteológia kérdésfelvetéseitől.

Nem véletlenül szokás idézni Hugo Grotius – merésznek ható, bár a 14. században élt Rimini Gergelynél már megtalálható – tézisét, hogy a természetjog akkor is érvényes lenne, ha nem létezne Isten. A legelterjedtebb elképzelés szerint a grotiusi, hobbesi, pufendorfi, thomasiusi tanok egy szekuláris erkölcsfelfogás s ennek háttérében egy autonóm morálfilozófiai diszciplína megalapozói (műfaji értelemben a Pufendorf-tanítványokhoz kötődik az erkölcsök történetéről szóló munkák megjelenése is¹⁷). S valóban, éppen ezért érték őket állandó támadások az ortodox protestáns álláspontok hívei részéről, akik ragaszkodtak az arisztotelianus természetjogi felfogáshoz, amelyben sokkal könnyebben megvédhetőnek látszottak nézeteik.¹⁸ E szekuláris erkölcsfogalmat a grotiusi és pufendorfi tradíción belül az emberi szociabilitás tézise¹⁹ s egy olyan – különféle szerzőknél más és más, így Pufendorf esetében sztoikus, Hobbes és Thomasius esetében epikureus – antropológia alapozta meg, amely a természetjog mércéjévé nem egy politikán túli morált, hanem az emberi természet deskriptív, pszichologizáló felfogását és a politikai közösség fennmaradásának elősegítését tette,²⁰ s a politikai közösség működésének értelmezésében a szuverenitás fogalmának juttatott döntő szerepet.²¹ E természetjogi felfogás éppen azért tűnik szekulárisnak, mert nem tételez fel kontinuitást az isteni világregend univerzális és a politikai közösség fennmaradásának partikuláris problémái között, s ugyanezért tűnhet a fejedelmi abszolutizmus igazolására különösen alkalmasnak, hiszen a szuverén feladata, hogy garantálja a moralitást egyáltalán lehetővé tevő közösség rendjét. (Egy másik lehetséges megfogalmazása ugyanennek, hogy az emberi „bűnök” immáron nem kiküszöbölendő problémái, hanem integráns részei a társadalmaknak.) A pufendorfi beszédmód szekularitása azonban nem volt összeférhetetlen azzal, hogy például Thomasius a pietizmus lelkes híve lehetett, hiszen az ő természetjogi nézeteivel egy emberi ésszel beláthatatlan isteni akarat és az evilági élet közötti diszkontinuitás gondolata tökéletesen összeférhetőnek látszott,²² nem is beszélve arról, hogy a pietizmus maga is fontos szerepet játszott a – porosz – fejedelmi abszolutizmus legitimálásában.²³

S az sem véletlen, hogy az említett protestáns ortodoxiák mellett éppen a maguk módján szintén erős teológiai érdeklődésű Leibniz és Wolff (valamint az ő számtalan tanítványuk) filozófiája lett a pufendorfi – thomasiusi természetjog legelszántabb ellenfele, s legnagyobb egyetemi riválisa egy, a szakirodalomban gyakran neoskolasztikusnak nevezett s szilárd természeti teológiai alapokon nyugvó természetjogi koncepció kidolgozása révén. Leibniz platonizmusa és Wolff vonzalma az arisztotelizmus iránt ugyanis egyaránt harmó-

¹⁷ Hochstrasser, Timothy J.: *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*. Cambridge, 2004. 1.

¹⁸ Hochstrasser: *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, 40.

¹⁹ Tuck: *Natural Rights Theories*, 59., 60., 72., 80., 81.; Palladini, Fiametta: *Pufendorf disciple of Hobbes: The Nature of Man and the state of nature: The Doctrine of Socialitas*. *History of European Ideas*, vol. 34 (2008) no. 1. 26–60.

²⁰ Hunter: *The Secularization of the Confessional State*, 24.

²¹ Hunter, Ian – Saunders, David (eds.): *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought*. London, 2002.; Schröder, Peter: *Thomas Hobbes, Christian Thomasius and the Seventeenth-Century Debate on the Church and State*. *History of European Ideas*, vol. 23 (1997) no. 2'. 59–79.

²² Ahnert, Thomas: *The Prince and the Church in the Thought of Christian Thomasius*. In: Hunter, Ian – Saunders, David (eds.): *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought*. London, 2002. 91–105.

²³ Gawthrop, Richard L.: *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia*. Cambridge, 1993.

niát igényelt az isteni terv és a teremtett világ tényleges berendezkedése között. Ezt az értelem egysége volt képes megteremteni, vagyis azoknak az elveknek a közössége, amelyek egyaránt kell, hogy jellemezzék az isteni intellektust és a világ működésének szabályszerűségeit.²⁴ Innen – s különösen a későbbi, kantianus ihletettséggű filozófiatörténetírás perspektívájából – nézve a pufendorfi természetjog jogfogalma túlságosan voluntarista és szekuláris volt, hogy a wolffi racionalizmussal el lehessen fogadni. Ironikus módon, a wolffi természetjognak mégsem csupán a protestáns egyetemeken volt sikere (s ami igazán fontos témánk szempontjából, a magyarországi kálvinista szubkultúrában is), ahol a 18. században mind erőteljesebb kísérletek születtek a wolffi nézetek és az egyébként inkább a thomasiusi felfogással affinitást mutató pietizmus összeegyeztetésére, hanem a katolikus területeken is, amiben valószínűleg Wolff műveinek arisztotelianus nyelve játszhatott nagy szerepet, megnyugtatóan ismerőssé téve megfogalmazásait.²⁵ A már említett „Wolff–Martini-féle természetjog” a bécsi egyetemen (s általában a Habsburg Birodalomban) ennek a katolikus Wolff-recepciónak a terméke, ami számunkra azért fontos, mert nyilvánvalóan a minket érdeklő kálvinista szubkultúra fejleményeivel párhuzamos jelenségről van szó, mégpedig úgy, hogy a kétféle Wolff-olvasat eltérő filozófiai és politikai eredményekhez vezetett.²⁶

A természetjog egyik legérdekesebb kérdése, hogy milyen értelemben értendő a kifejezésben a „természet” és a „jog” fogalma. Az előzőekből már következtethetünk arra, hogy a természet mindenekelőtt az ember erkölcsi természetét jelenti, vagyis azokat a szabályszerűségeket, amelyek megfigyelhetők az emberek viselkedésében, ideértve a már említett szociabilitást éppúgy, mint azt a kérdést, hogy vajon az ember milyen mértékben képes értelemmel belátni saját – közösségben megvalósítható – érdekeit, vagy mennyire van alávetve saját gyengeségeinek, szenvedélyeinek. A sokat emlegetett természeti állapotra vonatkozó spekulációk valójában elsősorban ez utóbbi kérdést célozták, s Hobbes vagy Pufendorf már-már horrorisztikus leírása a természeti állapotban élő emberekről valójában egy olyan antropológia átformálása egy fiktív történeti narratívává, amely világossá teszi, miért jelent az emberek életében új minőséget a politikai közösség, s miért legitim egy olyan politikai berendezkedés, amelyben a közösség normái könnyen konfliktusba kerülhetnek az egyes emberek látszólagos érdekeivel vagy vágyaival. Éppen ez teszi figyelemreméltó paradoxonként a közösséget létrehozó emberek együttműködésének elveit tartalmazó természetjogot „természetivé” – hiszen az arra alapozódó mesterséges, pozitív jogrendszereknek végső soron az emberi természetből fakadó problémákra kell válaszolniuk.

Ez a leírás a modern protestáns természetjogról persze meglehetősen sematikus, s a szakirodalomban valójában sokkal konkrétabb kontextusokhoz szokás kötni létrejöttét. Mint például a természeti törvény fogalmának átformálódásához és a korábbiakhoz képest páratlan népszerűségéhez a természettudományok, a teológia és a természetjog terén a 17. században.²⁷ Vagy a 16. századi konfesszionalizációs folyamat következményeként előálló s felekezeti szempontból patthelyzethez vezető vallásháború okozta sokkhoz és a vesztfáliai

²⁴ Hunter: *The Secularization of the Confessional State*, 126–147.

²⁵ Hochstrasser: *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, 34–35.

²⁶ Blanning, T. C. W.: *The Enlightenment in Catholic Germany*. In: Porter, Roy – Teich, Mikulás (eds.): *The Enlightenment in National Context*. London – New York, 1981. 118–126.; Wangermann, Ernst: *Reform Catholicism and Political Radicalism in Austria*. In: Porter, Roy – Teich, Mikulás (eds.): *The Enlightenment in National Context*. London – New York, 1981. 127–140.

²⁷ Daston, Lorraine – Stolleis, Michael (eds.): *Natural law and laws of nature in early modern Europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*. Farnham–Burlington, 2008.

békével kialakuló új európai *status quo* problémáihoz.²⁸ Esetleg a szkepticizmus valamilyen formája által jelentett kihíváshoz Hobbesnál vagy Grotiusnál.²⁹ Vagy az arisztotelianus ortodoxiával való elégedetlenséghez, amire a modern természetjogi szerzők sajátos eklektikus szemlélet segítségével kívántak válaszolni.³⁰ Netán, mint Ian Hunter könyvében, a „metafizikai” és „állampolgári” szemléletű egyetemi szubkultúrák közötti folytonos intellektuális konfliktushoz a 17. századi második felének Németországában.³¹ E sokféle intellektuális befolyás egymásra hatása meglehetősen nehezen áttekinthető, változatos természetjogi diskurzust eredményezett, amelynek ráadásul az újabb szakirodalom – érthető okokból ugyan, de mégis erősen szelektív módon – azokat a részeit emelte ki s állította érdeklődése középpontjába, amelyekkel egy modern, szekuláris politikafelfogás jobban összeegyeztethetőnek tűnt. (Ezt a stratégiát némi rosszmájúsággal a természetjog újkeletű „*whig* interpretációjának” is nevezhetjük, s megemlíthetjük, hogy vannak, akik kifejezetten szembenek ezzel a tendenciával, s a látszólag szekuláris diskurzusok és az ortodox protestáns nézetek összeegyeztethetősége mellett érvelnek.) Nekünk azonban ezt az eljárást nem kell feltétlenül követnünk, hiszen a magyarországi recepció szellemi horizontját a kortárs viták a maguk kuszaságában jelentették, nem valamely utólag feltűnő, a többitől elkülönülő diszkurzív tradíció.

Számunkra különösen tanulságos Ian Hunter könyve, amely a német egyetemek fent említett két szubkultúráját a felvilágosodás két egymással rivalizáló beszédmódjának tekintette, s az egész természetjogi problematikát onnan közelítette meg, hogy milyen eltérő ismeretelméleti és antropológiai előfeltevéseken nyugszik az általa „metafizikainak” és „állampolgárinak” tekintett diszkurzív tradíció. Úgy vélte ugyanis, hogy míg a leibnizi és wolffi filozófiák végső soron platonista elkötelezettségű modellben képzelik el a filozófiával való foglalatosság értelmét, amelyben az emberi értelem révén az ember képes önmaga tökéletesítésére, addig a nagy egyetemi reformerként is tevékenykedő Pufendorf-tanítvány, Thomasius szekuláris – sztoikus, illetve epikureus emberképen alapuló – filozófiájában az egyetemi képzés értelme a felkészítés az egymással gyakran konfliktusba kerülő emberekből álló társadalom békéjének fenntartására képes állam szolgálatára. Hunter úgy véli, a wolffi filozófia népszerűsége ugyan igen nagy a 18. században, de a thomasiusi természetjog hívei sosem szorulnak ki az egyetemekről, s így voltaképpen ez a két kultúra egészen Kant idejéig lényegében tovább él, s maga Kant sem jelent sok szempontból radikális szakítást azzal a tradícióval, amelyben filozófiájának kérdései megfogannak, azaz a korábban a wolffi filozófiát is kitermelő metafizikus kultúrával. E gondolatmenetnek nem is elsősorban az a vonzereje, hogy sokkal kevésbé mutatja diszkontinuitásokkal tarkítottnak a korabeli filozófiát, mint azt a fordulatokra és felismerésekre épülő filozófiatörténeti diskurzus sugallja, hanem hogy nagyon izgalmas módon vonatkoztatja egymásra a filozófiai nézeteket, akadémiai szubkultúrákat és tágabb társadalmi–politikai környezetet, s ennek a hazai viszonyok tekintetében is megvan a maga jelentősége.

²⁸ Hunter: *Rival Enlightenments*, i. m.

²⁹ Popkin, Richard H.: *Political and Practical Answers to Scepticism: Thomas Hobbes*. In: *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford, 2003. 189–207.; Skinner, Quentin: *Hobbes's changing conception of civil science*. In *Visions of Politics. Vol. 3. Hobbes and Civil Science*. Cambridge, 2002. 66–86.

³⁰ Hochstrasser: *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, i. m.

³¹ Hunter: *Rival Enlightenments*, i. m.

Kálvinizmus a 18. századi Magyarországon

Természetesen abban az időszakban, amikor Szentgyörgyi István (1736–1798) a sárospataki kollégium professzoraként tevékenykedett (1770–1796), s évtizedeken keresztül tartotta a később a *Theologia naturalis*-ban (1784) és a *Philosophia instrumentalis*-ban (1793) összefoglalt előadásait, a magyarországi intellektuális életnek számos olyan vonása volt, amelyet aligha lehet figyelmen kívül hagyni a modern protestáns természetjog hazai recepciójának vizsgálatakor.

A tágabb politikai környezetet a Rákóczi-szabadságharc lezárása után kialakuló alkotmányos egyensúly jelentette a rendiség és a királyi hatalom között, amelyben a viszonylag ritka diéták mellett főként a vármegyék s a sokáig Pozsonyban, majd a század utolsó negyedétől Budán működő országos közigazgatási szervek jelentették a magyar politika intézményi kereteit, s amely ennek megfelelően hálózatszerűen: rendileg, nyelvileg, vallásilag elkülönülő lokális központok körül szerveződött.³²

A protestánsok, esetünkben a kálvinisták helyzete ebben a viszonylagos egyensúlyi állapotban inkább rossznak volt mondható. Bár a század utolsó harmadáig tartó rekatolizációs törekvések végül nem tudták felszámolni a hazai protestantizmust (igény éppenséggel lehetett volna rá, mint az erőszaktól az örökös tartományokban ezekben az évtizedekben sem tartózkodó uralkodó lépései s a hazai katolikus egyházfők megnyilatkozásai is mutatják), de a *Carolina Resolutio* számos hátrányos rendszabályt léptetett életbe a protestánsok szempontjából (például kiszorította őket a közhivatalokból), még ha egyházszerkezeti téren segített is megszilárdítani egy viszonylag erős, az egyházi és a világi elemek közreműködését feltételező *regimen mixtum ecclesiae*-t. Emellett a század második feléig számos kedvezőtlen kormányzati döntés és hatósági önkényeskedés sújtotta a reformátusokat. Például 1752 és 1783 között a pápai református kollégium „adászteveli száműzetésben” volt kénytelen tengődni, 1752-ben tiltotta meg Mária Terézia Debrecen városának a híres kollégium finanszírozását, 1749-ben Győrben szüntették meg a protestáns vallásgyakorlatot. S a sort még lehetne folytatni erőszakos áttérítésekkel, templomok elvételével, egész falvak elűzésével, gyermekrablásokkal, a peregrináció akadályozásával, a nagy kollégiumok pénzügyi helyzetének rontásával stb. E tények számottevően hozzájárultak ahhoz, hogy a kálvinista és a lutheránus közösségek fokozatosan kisebbségbe kerüljenek, nemcsak az ország lakosságának egészén, de a magyar *corpus politicum*-on belül is. S hogy ráadásul főként az ország északi és keleti régióiba szoruljanak vissza, növelve a korabeli magyar politika lokális-hálózatos jellegét.³³

³² A korszak politikai *statusquo*-jának képét a következő munkákra támaszkodva rajzoltam meg: Poór János: *A kompromisszumok kora*. Budapest, 1992.; Szijszák M. István: *A diéta: A magyar rendek és az országgyűlés, 1708–1792*. Budapest, 2005.; Mályusz Elemér: *Magyarország története a felvilágosodás korában*. Budapest, 2002.; H. Balázs: *Bécs és Pest-Buda a régi századvégen, 1765–1800*. i. m.; Grünwald Béla: *A régi Magyarország. 1711–1825*. Budapest, 2000.; Szekfű Gyula: *A tizennyolcadik század*. In: Hóman Bálint – Szekfű Gyula: *Magyar történet VI*. Budapest, 1931.; Kovács – Szűcs: *Hogyan olvassuk a 18. századi magyar politikai irodalmat?* i. m.; Schlett: *A politikai gondolkodás története Magyarországon I.*, i. m.

³³ A kálvinista szubkultúra helyzetét élénk színekkel festi a magyar historiográfia gazdag protestáns tradíciója: például Benda Kálmán: *Emberbarát vagy hazafi? Tanulmányok a felvilágosodás korának magyarországi történetéből*. Budapest, 1978.; Bucsay Mihály: *A protestantizmus története Magyarországon, 1521–1945*. Budapest, 1985.; Mályusz: *Magyarország története a felvilágosodás korában*, i. m.; Zoványi Jenő: *A magyarországi protestantizmus története 1895-ig*. Budapest, 2004.

Ennek is köszönhetően a kálvinizmus egyfajta szubkultúrává alakult, amelynek intézményi bázisát a nagy református kollégiumok és az azokhoz partikulákként szorosan kapcsolódó helyi iskolák, valamint a presbiteriális elven felépülő református egyház szorosan egymásba fonódó világi és egyházi szervezetei alkották. A korabeli viszonyok között, amikor az oktatás és a szociális gondoskodás, de még az igazságszolgáltatás bizonyos elemei is egyházi kérdések voltak, ezek az intézmények annak ellenére is számottevő társadalmi és politikai szerephez juttatták a reformátusokat, hogy a protestánsok hivatalviselését az említett *Carolina Resolutio* a dekretális eskü révén gyakorlatilag fél évszázadra lehetetlenné tette.

Ebben a társadalmi környezetben az intellektuális élet szükségképpen a kollégiumok körül összpontosult, s már csak ezért is elsősorban a leendő prédikátorok, tanárok képzésére szolgált, bár természetesen minden rendű és rangú ember részt vett az oktatásban.³⁴ Egy-egy kollégiumban korlátozott számú (általában három-négy) s többnyire Svájcot, Hollandiát, Németországot megjárta professzor mellett főként felsőbb éves diákok oktattak. A végzetek közül igen sokan vállalkoztak észak- és nyugat-európai peregrinációra, hogy aztán valamely helyi közösségben tanítsanak vagy prédikátorkodjanak. S későbbi állomáshelyükön is fenntartottak bizonyos fokú kapcsolatot az anyaintézménnyel, amellyel, hogy a református egyház működése is egyfajta intézményes nyilvánosságot és állandó kommunikációs csatornát kínált a különféle eszmék cirkulációja számára. Mindez a könyvek sokáig katolikus egyházi kézben lévő cenzúrájával s a korabeli közélet kéziratos és ünnepi alkalmak köré szerveződő jellegével együtt erősen meghatározta a kálvinista szubkultúra működését. Annak célját elkerülhetetlenül az ostromlott várnak tekintett református egyház ortodoxiájának védelme és az egyházi értelmiség újratermelése jelentette. (A kollégiumok – mondhatni: intézményi – konzervativizmusa különben nem magyar sajátosság, a 18. századi francia és német egyetemekre is jellemző.³⁵)

A természetjogi diskurzus elméleti formában kollégiumi előadásokban és azok lejegyzett változataiban jelenhetett meg ebben a közegben. Nagyrészt igaz volt ez a 18. századi európai felsőoktatásra általában is, amely mindvégig megőrizte dominánsan orális kulturális jellegét.³⁶ Ismerjük például a Sárospatakon 1744 és 1767 között természetjogot tanító, korábban Franekerben és Leidenben tanult Bányai István előadásának hallgatók által le-

³⁴ A kálvinista kollégiumokhoz lásd Szombathy János: *A' Sárospataki Reform. Kollégiomnak rövid Históriájí.* Sárospatak, 1809.; Szombathy János: *Historia scholae seu collegii reformatorem Sárospatakiensis.* Sárospatak, 1860.; Kődöböcz József: *Tanítóképzés Sárospatakon: A kollégiumi és középfokú képzés négy évszázada.* Budapest, 1986. 31–84.; Fináczy Ernő: *A magyarországi közoktatás története Mária Theresia korában. 1773–1780.* Budapest, 1902. 375–401.; Bajkó Mátyás: *Kollégiumi iskolakultúránk a felvilágosodás idején és a reformkorban.* Budapest, 1976.; Benda Kálmán: *A kollégium története 1703-tól 1849-ig.* In: Tiszáninnyi Református Egyházkerület Elnöksége (szerk.): *A Sárospataki Református Kollégium: Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára.* Budapest, 1981. 100–101.; Koncz Sándor: *A filozófia és a teológia oktatása 1703–1849 között.* In: Tiszáninnyi Református Egyházkerület Elnöksége (szerk.): *A Sárospataki Református Kollégium: Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára.* Budapest, 1981. 116–154.; Mészáros István: *Az iskolaiügy története Magyarországon 996–1777 között.* Budapest, 1981. 542–544., 544–545., 556–564.; Ugrai János: *Önállóság és kiszolgáltatottság: A Sárospataki Református Kollégium működése, 1793–1830.* Budapest, 2007.; Hörcsik Richard: *A Sárospataki Református Kollégium diákjai, 1617–1777.* Sárospatak, 1988.

³⁵ Hochstrasser, Timothy J.: *The Institutionalisation of Philosophy in Continental Europe.* In: Haakonssen, Knud (ed.): *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy.* Vol. 1. Cambridge, 2008. 69–96.

³⁶ Hochstrasser: *The Institutionalisation of Philosophy in Continental Europe,* 75.

jegyzett szövegét, ahogy a szintén Franekerben tanult Szentés János 1767 és 1781 között tartott természetjogi előadásainak hasonlóan fennmaradt kéziratát. Mi több, Szentgyörgyi morálfilozófiai jellegű, azaz a *curriculum*ban másutt fellelhető előadásainak is ismert a lejegyzett változata.³⁷ Vagyis a többnyire egykori diákok hagyatékaiban megőrzött szövegek tanúsága szerint az előadásokon elhangzó szavak nem szálltak el nyomtalanul a semmibe, hanem a vizsgák után is közkézen forogtak, diákról diákra szálltak. Így minden okunk megvan feltenni, hogy a modern természetjog különféle változatainak az oktatáson keresztül megjelenő tételei, alapfogalmai szükségképpen formálták a tanult kálvinista személyek egyéb megnyilatkozásait, így az ünnepi prédikációk, hivatalos dokumentumok szövegét és azok mondanivalóját is.³⁸ Mindez pedig azt jelenti, hogy bár a magas absztrakciós szinten írt teoretikus irodalom tömeges termelődésének hiánya nyilván korlátokat szabott a különféle természetjogi eszmék elterjedésének, a kollégiumok centrális szerepe a kálvinista szubkultúra életében mégiscsak elősegítette a természetjog koncepcióinak popularizálódását.

A jelek szerint a hazai kálvinista természetjogi gondolkodást a 17. századtól nagymértékben befolyásolta a holland egyetemek konzervatív, a karteziánizmus és a modern természetjog között kompromisszumot teremtő uralkodó beszédmódja, ahogy ez Bányai és Szentés életrajzából is kikövetkeztethető. A wolffi filozófia recepciója is régóta jól ismert tény a szakirodalomban, ami logikusan összeegyeztethető azzal, hogy a „harmadik irányt” (Alsted és mások műveit) a 18. század elejére a karteziánizmus váltja fel a kálvinista kollégiumokban meghatározó filozófiai beszédmódként. A wolffi terminológia ugyanis nyelviileg sokkal kevésbé idegen a karteziánus filozófiától, mint a modern természetjog más irányai.³⁹ Nem kell tehát meglepődnünk azon, ha Szentgyörgyi művében Descartes, Cicero és Seneca mellett Wolff és tanítványai tűnnek fel a legtöbbször. Mindezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a *Theologia naturalis* referenciái zömmel s a korabeli magyar viszonyok között nem is meglepő módon, a nagyjából 17. század közepétől a 18. század közepéig tartó időszakból valók, s főleg – bár messze nem kizárólag – wolffiánusokból állnak. Olyan intellektuális horizont rekonstruálható tehát Szentgyörgyi művéből, amely vélhetően hosszú időn át döntően meghatározta e magyar kálvinista értelmiség gondolkodását, s amelyet majd csak a 18. század utolsó évtizedében zavart össze alaposan a kanti filozófia feltűnése és az annak vélt szubverzív tendenciáira adott, több irányból érkező, szinte már-már hisztérikus reakció.

³⁷ Bányai István: „*Jus naturae et gentium... quod in minus systema contractum scholae ejusdem S. Patakiensis contra scriba ... Stephano Tsepel ad calamum dictavit suis discipulis auditoribus anno Millesimo septingentesimo 65to diebus horaque solitis.*” 1765. 226 pp. 220×180 mm. Kt. 237.; Bányai István: „*Questiones juris naturalis.*” 18. sz. vége. 70 ff. 210×170 mm. Kt. 404.; Szentés János: „*Syncope juridica seu compendium juris...*” 1776. 201 pp. 170×110 mm. Kt. 397.; Szentgyörgyi, Stephanus – Connor, Bernard: *Compendium anthropologiae philosophicae, theologiae naturalis et juris Hungaricae.* „*Antropologia philosophica.*” „*Theologia naturalis.*” „*A Magyar országai törvények rövid summája.*” „*Evangelium medici...*” Miskolc, 1793.; Szentgyörgyi István: „*De Philosophiae Moralis Natura et constitutione.*” 1771. die. 5. *Julii dictatae a – scriptae a Samuele Nádaskai... S. Patakiensi.* 216 pp. 220×180 mm. Kt. 1885. Bár praktikus okokból én Sárospatakra összpontosítom a figyelmem, de megjegyzendő, hogy a híres debreceni professzor, Hatvani István, aki maga finoman szólva nem kifejezetten wolffiánus, a legnagyobb magyarországi református kollégiumban 1752-től Heineccius nyomán tanított természetjogot, lásd: Tóth Béla: *A kollégium története a XVIII. században.* In: Barcza József (szerk.): *A Debreczeni Református Kollégium története.* Debrecen, 1988. 102.

³⁸ Szűcs Zoltán Gábor: „*Hogy Isten fiai légyünk*” *Egy református köznemes élete a halottbúcsúztatók tükrében.* *Egyháztörténeti Szemle*, 11. évf. (2010) 3. sz. 48–71.

³⁹ Kosáry: *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, 397.

A Kant okozta, témánk határain túlmutató sokk erejére jellemző egyébként, hogy a „kantianizmus” elleni folytatott harc éppúgy szükségesnek tűnt a Szentgyörgyi-utód Rozgonyi József pataki professzor *common sense* filozófián alapuló álláspontjából, mint a debreceni Budai Ézsaiás göttingeni műveltségéből és ortodox vallási nézeteiből kiindulva.

Szentgyörgyi *Theologia naturalisa* azonban arra figyelmeztet, hogy ne egyszerűsítsük le a wolffianizmus recepciójának problémáját. Mindenekelőtt annak „neoskolasztikus” jellegét, az argumentáció ahistorikus s néhány iskolás panelből építkező voltát ne csak mint a hazai intellektuális élet elmaradottságát vegyük figyelembe. Úgy tűnik ugyanis, hogy a kontinentális Európa felsőoktatásában ez a fajta diszkurzív keret a 18. század végéig mindenütt uralkodó maradt.⁴⁰ Ugyanígy nem érdemes a wolffi filozófia leegyszerűsített értelmezéséből sem kiindulni.

Ily módon, megszabadulva egy pillanatra a hazai eszmetörténeti jelenségek szokásos, az elmaradottságot tematizáló narratívizálásának kényszerétől, inkább arra érdemes fordítanunk figyelmünket, hogy milyen intellektuális kontextusba ágyazódik a természetjog hazai kálvinista recepciója. Számtalan figyelemreméltó név (mint a holland Jacob Ode, Vitringa és a flamand Geulinx, a francia Mornay és Huet, a német Ernesti, a svájci Turretin és Werenfels, az olasz Corsini és Muratori, az angol Bacon, King és Cudworth stb.) és a kétségkívül domináns wolffiánus beszédmód jelenléte mellett ugyanis nem elhanyagolható szerepet játszanak a számtalanszor idézett Pufendorf, a néha feltűnő Thomasius és Heineccius, valamint olyan pietisták, mint Budde munkái is.

Inkább egyfajta – korabeli szóhasználattal – eklekticizmus bontakozik ki tehát Szentgyörgyi hivatkozásrendszerének áttekintéséből, amelynek egyik lehetséges magyarázatát a magyar kontextus sajátosságaival magyarázhatjuk. Azaz erőteljes praxisorientáltságával (ez jól indokolható a hazai kollégiumok képzésének tényleges céljával), a kálvinista szubkultúra sajátos politikai–társadalmi helyzetével és a hazai kálvinista szubkultúrát is átható sztoikus etikai diskurzus erőteljes jelenlétével. E tényezőkből ugyanis nem következett egykönnyen a természetjognak sem a Hunter által emlegetett platonista háttérű wolffiánus „metafizikai”, sem a – sztoikus elemei miatt ugyanakkor mégiscsak ismerős – thomasiusi „állampolgári” irányú felhasználása. Az előbbinek ugyanis egy tagolt és kiterjedt teoretikus diskurzus, az utóbbinak pedig az uralkodói szuverenitáshoz való affirmatív viszony lett volna az előfeltétele. Annál inkább építhető volt rá viszont egy olyan, etikai jellegű gondolatmenet (ne feledjük, Szentgyörgyi maga is morálteológiát írt), amelyben a helyes megismerés értelme és legitimitásának alapja a helyes cselekvés volt, s amely annyiban mindenképpen túl tudott lépni saját szűkebb érvényességi körén, hogy benne a megismerés-probléma fokozott jelentőséget kapott. Nem véletlen az sem, hogy Szentgyörgyinéél sokan „fedeztek fel” kanti hatást, még ha ennek nem is volt filológiai alapja. Innen nézve pedig jóformán elkerülhetetlen lett a számos elemében a magyar kontextusban jól értelmezhető pufendorfi s bizonyos elemeiben a magyar kontextussal szintén kompatibilis wolffi természetjogi beszédmódok ráépülése a hagyományos természetjogi diskurzusra.

Szentgyörgyi Theologia naturalisa

Mindezek után már könnyebb dolgunk van, ha Szentgyörgyi művét a protestáns természetjog kontextusában próbáljuk értelmezni. A *Theologia naturalisa* már címe is elárulja, hogy a szerző aligha tekintette feladatának szekuláris természetjogi koncepció megfogalmazását. A szöveg szűkebb, műfaji értelemben nem is természetjogi munka, ezért nem kell

⁴⁰ Hochstrasser: *The Institutionalisation of Philosophy in Continental Europe*, 73–79.

meglepődnünk, ha a különböző részeiben időről időre azzal találkozunk, hogy a szerző, mint például a „*stricto iure*” kötelességek esetében, a természetjoghoz mint külön diszciplínához utasítja az olvasót.⁴¹ Vagy, mint a szeretet kötelessége esetében, elutasítja munkája szempontjából egy természetjogi megkülönböztetés érvényességét, s azt mondja, a természeti teológiában a szeretetet ugyanúgy „*obligatio perfectá*”-nak kell tekinteni, mint az igazságosságot.⁴² Ezért talán nem árt emlékeztetnünk rá, hogy maga Szentgyörgyi nem is természetjogot tanított Sárospatakon, hanem filozófiát, s e könyvét is ilyen jellegű előadások alapján készítette végül a hallgatók hasznára.

A mű kérdésfelvetései, megfogalmazásai, a felhasznált fogalmi eszközök ugyanakkor mind-mind abban a diszkurzív kontextusban értelmezhetők a leginkább, amelynek éppúgy része volt a részben egy autonóm morálfilozófia, részben a jog felé orientálódó, Pufendorf és Thomasius nevével jelzett természetjogi tradíció is, mint a Leibniz és Wolff nevéhez kötődő tradíció, ahogy egyéb, például pietista szövegek is. S, mint láttuk, e diskurzusnak a műfaji értelemben felfogott természetjog mellett a morálfilozófia és a morálteológia is meghatározó része maradt a 18. század végéig. A műfaji határok átjárhatóságának köszönhetően Szentgyörgyi teljesen magától értetődően használja Pufendorf munkáit olyan kérdésekben, mint például az iszákosság⁴³ vagy az ateizmus által okozott károk.⁴⁴ De ugyanezt teszi a szociabilitás kapcsán, amikor Pufendorfra hivatkozva azt tárgyalja, hogy miként tudnak az emberek egymás hasznára lenni.⁴⁵ Ugyanígy jár el akkor is, amikor Pufendorfra utalva elemzi, hogy milyen gyakorlati hibáktól („*errores practici*”) kell óvakodnia az embernek.⁴⁶ S a sort még számtalan példával lehetne gyarapítani.

A könyv azonban nyilvánvalóan távol áll a pufendorfi és a thomasiusi intencióktól, s ezt leginkább azokon a kérdéseken lehet lemérni, amelyekben talán a legfeltűnőbbben ütköztek ki e diszkurzív tradíció és a leibnizi és wolffi elképzelések közötti különbségek. Szentgyörgyi könyvének az isteni intellektusról⁴⁷ és Isten akaratáról⁴⁸ szóló részei nyílt állásfoglalások Leibniz és Wolff racionalista koncepciója mellett, azt állítva, hogy az isteni akarat nem előzheti meg az isteni ideákat, mert egyfelől Isten elméjében nincs egymásutániség, s így – másfelől – a dolgok ideái örökkévalók és szükségszerűek.⁴⁹ E kérdésnek Szentgyörgyi igen nagy teret szentel, nem csupán általánosságban, de az erkölcsök elméletére való kihatása miatt is, s hosszas érvelését egészen oda vezeti vissza, hogy Isten bizonyosan tudatában van saját mindenhatóságának, az erről szóló tudás nélkül ugyanis nem rendelkezhetne szabadsággal és potenciával sem.⁵⁰ Azt is állítja, akarat sem képzelhető el tudás nélkül,⁵¹ s az ellentmondás elve sem lehetne érvényes, ha a dolgok lényegei önkényes választások utólagos következményei volnának, s nem örökkévalók és szükségszerűek.⁵²

⁴¹ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 565–566.

⁴² Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 568.

⁴³ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 112–113.

⁴⁴ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 129–130.

⁴⁵ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 569.

⁴⁶ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 552.

⁴⁷ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 199–242.

⁴⁸ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 242–260.

⁴⁹ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 209–214.

⁵⁰ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 216–219.

⁵¹ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 219.

⁵² Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 220.

Mindez Szentgyörgyi számára azért (is) érdekes, mert a belőle levont következtetések elvezetnek a moralitás (s így a természetjog) olyan fogalmához, amely szerint az emberi cselekvéseknek is változatlan, objektív és fundamentális normái vannak.⁵³ S e normák olyan világrend részét képezik, amelynek alapját racionalitás és akarat isteni összhangja (hiszen az isteni intellektusban minden egyszerre van jelen) jelenti, s amelynek hozzáférhetőségét az ember számára az Isten és ember közötti viszony garantálja a megismerés különböző útjain keresztül (mindenekelőtt a lelkiismeret segítségével). Így aztán a moralitás megelőzi és mérceként megítélhetővé teszi az emberi cselekvés minden egyéb normáját, s ezért a természetjog sem autonóm, evilági szabályrendszert közvetít az ember számára, hanem olyan moralitást, amelynek Isten a végső garanciája.

Ráadásul, ha mindez nem lenne elég arra, hogy meggyőzzön minket Szentgyörgyi koncepciójának wolffiánus elkötelezettségéről, a *Theologia naturalis* még nyíltan vitába is száll mindazokkal a doktrínákkal, amelyeket ő maga is *expressis verbis* Pufendorfnak tulajdonít, vagy mi a pufendorfi és thomasiusi tradícióhoz kötünk. Így például azzal a nézettel, hogy a moralitás elgondolhatatlan volna a törvényt megelőzően.⁵⁴ Vagy hogy – Pufendorft idézi ez alkalommal – Isten az embert szabadon teremtette.⁵⁵ Vagy, hogy – a jól ismert hobbesi tézisnek megfelelően – a törvény megléte előtti emberi tettek a vadállatokéira emlékeztetnének.⁵⁶ De számunkra még érdekesebb, hogy Szentgyörgyi szerint az az érv sem áll meg, hogy a fejedelmek alattvalóik moralitását maguk teremtik meg a törvényhozás aktusa révén, vagyis azáltal, hogy normákat határoznak meg számukra. Szerinte ugyanis a törvényhozás nem a fejedelmi önkény eredménye, hanem olyan általános elvek következménye, mint hogy *salus reipublicae suprema lex esto*, és hogy a legitim uralkodónak engedelmessé kell.⁵⁷ Végezetül elutasítja azt a pufendorfi ellenvetést is, hogy az általa is védelt moralitásfogalom egy Istennel egyenrangú és hozzá képest külső, örök princípiumot vezetne be az elméletbe.⁵⁸

Talán már ebből is nyilvánvaló, hogy Szentgyörgyi gondolatmenete ezer szállal kötődik a leibnizi és a wolffi tradícióhoz, amit csak erősít például a wolffiánus beszédmód nagy sikerű *perfectio* fogalmának centrális szerepe is Szentgyörgyi művében.⁵⁹ Mégsem állíthatjuk, hogy a *Theologia naturalis* egyszerű wolffiánus traktátus volna. A legárulkodóbb jel ebből a szempontból az, hogy már a könyv szerkezete sem illeszthető be problémamentesen a wolffi tudománytaxonómiába. Úgy összegezhethetjük az ezzel kapcsolatos megfigyeléseinket, hogy bár a könyv terjedelmileg legnagyobb része megfeleltethető a természeti teológia Wolffnál egyértelműen metafizikai tárgyalásmódjának, kérdésvetéseinek, feltűnő anomália, hogy az első rész az emberi megismerésről szólva egy másik wolffi diszciplína, a racionális pszichológia területére merészkedik,⁶⁰ míg a harmadik, isten tiszteletéről szóló rész valójában már a gyakorlati filozófia körébe tartozó dolgokról szól. S ezek a részek láthatóan nem pusztán függelékek a természeti teológiai munkában, hiszen ahhoz strukturálisan (például az emberi és az isteni megismerés elemeit tárgyaló fejezetek párhuzamosságai-ban) és tematikailag (a harmadik rész az ember és Isten közötti viszony részeként értelmezi

⁵³ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 220–222.

⁵⁴ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 225–226.

⁵⁵ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 226.

⁵⁶ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 227.

⁵⁷ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 228–229.

⁵⁸ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 229–231.

⁵⁹ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 115–128., 475–503.

⁶⁰ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 128.

az emberi élet különféle területeit) is szervesen illeszkednek. Mindebből világosan kiolvasható (Szentgyörgyi személyes érdeklődése mellett) egy olyan koncepció, amelyben a – terjedelmileg ugyan legjelentősebb – metafizikai problematika beágyazódik egyfelől az emberi megismerés természetével, másfelől az emberi cselekvésekkel kapcsolatos kérdések összefüggéseibe, s ez az egész metafizikai problematikának sajátos antropológiai és episztemológiai színezetet ad.

Ezzel kapcsolatban nehéz nem észrevenni, hogy Szentgyörgyi munkája egy ciceroniánusnak, illetve bizonyos téren sztoikusnak mondható értelmezési keretben vizsgálja az eddig említett problémákat.⁶¹ Szentgyörgyi már a bevezetőben hangsúlyozza, hogy minden tudásnak – cicerói formulával élve – a „*beate ac bene vivere*”, vagyis a jó és boldog élet célját kell szolgálnia, nem a disputát.⁶² S ezt még meg is erősíti az iskolának és az életnek tanulás senecai szembeállítására való hivatkozással.⁶³ Az egész gondolatmenet tehát arra a feltevésre épül, hogy a megismerés gyakorlati céloknak, a megfelelő élet lehetővé tételének van alárendelve, ennyiben eleve praktikus természetű, s így a moralitás kérdései centrális jelentőségűek a számára. Emellett hangsúlyozza – a modern protestáns természetjognak és az amögött meghúzódó sztoikus antropológiának megfelelően – az ember szociális természetét.⁶⁴ S e sztoikus antropológiával jól harmonizál Szentgyörgyi megismeréskoncepciója éppúgy, mint a sztoikus etika bizonyos fogalmainak (például *constantia*) jelenléte (még ha hiányzik is a sztoikus szenvedélytan mögüle).

Akárhogy is, Szentgyörgyi gondolatmenetének megkülönböztető jegye a wolffi filozófiához képest a metafizika kérdéseinek antropológiai és episztemológiai irányú áthangolása, amit valószínűleg akkor tudnánk egészen a maga helyén kezelni, ha képesek volnánk felmérni a korabeli hazai politikai kultúra s azon belül a kálvinizmus lekötöttségét a ciceroniánus és sztoikus filozófiai diskurzusoknak. Jelenleg ezzel kapcsolatban inkább csak általános benyomásaink, mint határozott állításaink lehetnek, az a feltevés mindenesetre igen plauzibilisnek látszik, hogy a viszonylag alacsony szintű, tanító- és prédikátorképzésre fókuszáló, humanista hagyományait sokáig megőrző kálvinista felsőoktatásban egy ilyen beszédmódnak eleve sokkal inkább megvolt a helye, mint egy erősebben metafizikai jellegűnek.

Kérdés persze, hogy Szentgyörgyi imént felidézett koncepciójának volt-e politikai relevanciája, s ha igen, miként. Mivel mind a pufendorfi, mind a wolffi természetjog gyakran szolgált abszolutista célokat, teoretikus értelemben korántsem előre determinált a válasz. A kisebbségben működő, a világi hatalomtól eltérő felekezeti és meglehetősen ortodox nézeteket valló, ugyanakkor a világi és az egyházi elemek kényes egyensúlyán alapuló egyházszervezetben tevékenykedő kálvinista értelmiség számára ez az opció azonban aligha volt kézenfekvő (ahogy valamilyen szigorúan teokratikus elképzelés sem), legalábbis abban a generációban, amelyhez Szentgyörgyi tartozott, s amelynek a jozefinus reformok s így a tolerancia igen kései tapasztalatot jelenthettek csak. Márpedig a *Theologia naturalis* az 1760-as évek második felétől az egyik legjelentősebb hazai kálvinista oktatási intézmény-

⁶¹ A modern protestáns természetjogi diskurzus ciceroniánus elemeihez lásd Hüning, Dieter: *From the Virtue of Justice to the Concept of Legal Order: The Significance of the *sum cuique tribuere* in Hobbes' Political Philosophy*. In: Hunter, Ian – Saunders, David (eds.): *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought*. London, 2002. 139–152.

⁶² Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 8.

⁶³ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 7.

⁶⁴ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 563–565.

ben tartott előadásokon alapult. Igaz, a könyv utolsó oldala büszkén hirdette a cenzúrától nyert *imprimaturt*, ez azonban legfeljebb azt sejteti, hogy egy meglehetősen semleges nézeteket valló munka születhetett. De éppen innen nézve különösen feltűnő, hogy Szentgyörgyi teocentrikus világában mennyire nem számottevő a monarcha és általában a világi hatalom szerepe.

Láttuk, még maga Isten sem önkényúr Szentgyörgyinéél az eszmék és az akarat isteni összhangjának köszönhetően, s a természetjog mögött is ott van a lelkiismeret és a moralitás. Jellemző, hogy amikor Szentgyörgyi Isten akaratát vizsgálja, olyan politikai metaforákkal él, mint az isteni *auctoritas*, amelynek Isten morális tökéletessége az alapja,⁶⁵ a *iustitia legislatoria*, avagy a törvényhozás (amelynek forrása Isten önmaga iránti szeretete és így végső soron a teremtményei iránti jóindulata), valamint a *iustitia executoria* két formája: a *vindicativa* és a *remuneratoria*, azaz az isteni törvények jutalmazó és büntető szankcionálása.⁶⁶ Vagyis, a világ isteni berendezkedése – a politikai metaforákra utalva akár alkotmánynak is mondhatjuk – egy jóindulatú és igazságos uralmi forma, amely racionalista háttérrel s ezáltal az isteni önkény kizárásának köszönhetően kifejezetten a korajkori politikai gondolkodás „szabad”, mert a törvényen és nem az uralkodói akaraton alapuló kormányformáira emlékeztet.

S a világi fejedelmek sem járnak jobban. Láttuk, Szentgyörgyi elutasítja azt, hogy a moralitás a fejedelmi törvényhozásra legyen visszavezetve, s nála a világi politikai szféra belesimul az isteni világrend harmóniájába, viszonylag kis helyet engedve a politikai cselekvés saját logikájának. Az állam ügyeivel való foglalatosságot Szentgyörgyi Isten közvetett tiszteleteként tárgyalja,⁶⁷ a polgári erényeket mint a természetes és a keresztyén erények közötti köztes fokozatot említi,⁶⁸ a helyes és hibás lelkiismeret közötti megkülönböztetést az állam normáival való megfelelés és ütközés esetével állítja párhuzamba,⁶⁹ s egy egész fejezet foglalkozik a más emberek iránti kötelességekkel mint Isten közvetett tiszteletével.⁷⁰ Vagyis a politikának, ha egyáltalán mondhatunk ilyet, csupán relatív autonómiája van, hiszen ugyan megvan a maga helye a társadalomnak az ember és Isten közötti viszonyban, de működésének megítélésére külső mérceként mindig ott marad a végső soron isteni eredetű világrenden alapuló moralitás. Szentgyörgyi könyvének teocentrikus antropológiája szerint ugyan az ember alapvető vágya a boldogság és a szenvedés elkerülése, s természete szerint az ember szociális, de mindkét tény isteni intenciókból következik, s például a szociabilitás alapelvei, az igazságosság (*iustitia*) és a jótékonyság (*charitas*) jól felismerhető valósi és morális jelentéseket hordoznak. Egy ilyen világban az államnak és a fejedelmeknek természetesen van szerepe, de ez a szerep semmiképpen sem centrális jelentőségű.

Vagyis, bár Szentgyörgyi könyve semmiképpen sem nevezhető a világi hatalom kritikájának, de azt sem állíthatjuk, hogy a Habsburg Birodalomra jellemző irányú, a felvilágosult abszolútizmus szolgálatában álló Wolff-recepció tipikus példája volna. Elejtett megjegyzéseiből és gondolatmenetének felépítéséből sokkal inkább egy mérsékelt (a *temperantia* a könyv egyik kulcsfogalma amúgyis), a törvényen alapuló, a világi hatalmat a moralitással és a vallással összeegyeztető felfogásra engedhetünk következtetni. Többet e könyvtől nem is várhatunk, már csak műfajából, a korabeli kálvinizmus hazai helyzetéből és a cenzúra té-

⁶⁵ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 259.

⁶⁶ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 252.

⁶⁷ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 435.

⁶⁸ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 435–436.

⁶⁹ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 455–456.

⁷⁰ Szentgyörgyi: *Theologia naturalis in usum auditorium suum*, 563–567.

nyéből következően sem. Akárhogy is, Szentgyörgyi munkája a felvilágosodás hazai recepciójának egyik jellegzetes, általam másutt protokonzervatívnak nevezett tendenciájához látszik tartozni: egy olyan felvilágosodás-recepcióhoz illeszkedik, amelyben a vallásosság, a társadalmi *statusquo* elfogadása és a felvilágosodás eszméinek elsajátítása nem állnak kibékíthetetlen ellentmondásban egymással.⁷¹

Lezárás

Remélem, sikerült megmutatnom, hogy a modern protestáns természetjog fontos szerepe a hazai politikai gondolkodás formálásában nem korlátozható a rendi ellenzék rousseau-i radikalizmusára, a jakobinizmusra, sem a felvilágosult abszolutizmus ideológiai megalapozására. Szentgyörgyi *Theologia naturalisa* az összetett 18. századi magyar politikai kultúra egyik, a század folyamán végig meglehetősen kényes helyzetben lévő részének, a hazai kálvinista szubkultúrának a jellegzetességeibe engedett bepillantást. Márpedig láthattuk, a magyar kálvinisták számára a század második felében egyáltalán nem volt ismeretlen Pufendorf, Thomasius, Wolff vagy Heineccius neve. Sőt, ezek tekintélyként szolgáltak egy olyan koncepció alátámasztásaként, amelyben vallás, politikai rend és felvilágosult filozófia egymást erősíthették, s nem gyengítették. Szentgyörgyi tanítványai azt tanulhatták meg professzoruktól, hogy a világ alapvetően jól berendezett, hogy az ember természete szerint nem destruktív magára és társaira nézve, s ezért az emberi együttélés sem az emberi természet kordában tartását, hanem az ember morális tökéletesedését szolgálja. Megtudhatták azt is, hogy a moralitás megelőzi és megalapozza a természetjogot, s hogy az emberek egymás közötti viszonyai végső soron ugyanúgy az Isten és ember közötti viszonyból vezethetők le, mint minden más az emberrel kapcsolatban. Szentgyörgyinél ugyan nyoma sincs alanyi jogoknak, sem társadalomkritikának, de a fejedelmi hatalom alátámasztásának sem. Annál többet tanulhattak Szentgyörgyitől tanítványai arról, hogy az uralom nem alapulhat önkényen, hiszen maga Isten sem önkényúrként uralkodik a teremtett világ fölött.

Minden okunk megvan feltételezni, hogy nagyon hasonló dolgokat tanulhattak a többi korabeli hazai kálvinista kollégium diákjai is. S bár azt gondolhatnánk, hogy egy fél évszázadon át a politikai intézményekből kiszorított kisebbség tagjainak politikai gondolkodását majdhogynem fölösleges kutatni, ezzel azonban erősen túlbecsülnénk a dekretális eskü alá eső intézmények jelentőségét a mindennapi életre. Hasonlóképpen kár lenne alábecsülni a hazai kálvinista szubkultúra intellektuális aktivitását. A pataki kollégiumot például a kutatók hajlamosak két nagy kivonuló, a később katolizáló Bessenyei György és a jozefinista Kazinczy Ferenc visszaemlékezései alapján megítélni, holott talán még esetükben sem elhanyagolható szerepet játszott mindaz, amit Sárospatakon hallottak és olvastak. A század második felének átlagát kitevő prédikatori, tanítói és nemesi csoportokat pedig vélhetően náluk is jobban befolyásolták azok a (konzervatív) felvilágosult eszmék, amelyekhez a Szentgyörgyi-féle *Theologia naturalishoz* hasonló előadásokon keresztül jutottak hozzá. Mindez pedig arra figyelmeztet, hogy ne menjünk el a jelenség mellett további vizsgálódás nélkül.

⁷¹ Szűcs Zoltán Gábor: *Magyar protokonzervatívok*. Kommentár, 4. évf. (2009) 4. sz. 17–31.

ZOLTÁN GÁBOR SZÜCS

Nature, law, theology – a chapter from the history of political discourse in 18th-century Hungary

In his paper the author focuses on a seldom spotlighted thread from the history of natural law in Hungary, the 18th century reception of modern Protestant natural law theories in Calvinist colleges. Providing an analysis of *Theologia naturalis* written by István Szentgyörgyi, one-time professor of the Sárospatak College, he wants to demonstrate that political culture in the early modern period in Hungary was more complex in terms of language than we usually think, and that within this political culture modern Protestant (Pufendorfian and Wolffian) natural law had some role. Also, he argues that the reception of modern Protestant natural law theory was not necessarily a mechanical acceptance but much rather an adoption determined by the local socio-cultural circumstances.

First, the author reconstructs what the latest English-language literature says about modern Protestant natural law theory, then he provides an overview of Calvinism in 18th-century Hungary and only after that, referring to these contexts, does he discuss Szentgyörgyi's book. The conclusions he arrives at seem important in many respects.

On the one hand, they call attention to the fact that the reception of modern Protestant natural law theory was not necessarily connected to the educational program of enlightened absolutism, either in institutional or in an ideological sense. On the other hand, they remind us that not only reform movements threatening the social-political *status quo* had a role in the dissemination of Enlightenment thought in Hungary but also such institutions that were conservative in character. This way, the moderate or conservative movements of the Enlightenment seem to have been present in Hungary, too, in their peculiar localized versions.