

BALÁZS PÉTER

## Teleki József *Essai*-je és az apologetika nehézségei

Racionális teológiának azt a filozófiai-teológiai programot szokás nevezni, melynek képviselői szerint „természet és kegyelem szintézise” racionális eszközökkel kutatható. E meggyőződés értelmében a kiválasztás és a megváltás kérdésköréről annak ellenére is lehet és kell bölcséleti terminusokban beszélni, hogy a bűnbeesett ember értelmi képességei nyilván nem teszik lehetővé a teremtett világ működésének maradéktalan megértését, s hogy ennek megfelelően bizonyos misztériumok vonatkozásában a keresztény hívőnek, értelmét megalázva, rá kell hagyatkoznia az isteni terv „mélységére” (Schmal 2006. 253). Az újkor legnagyobb bölcselői – Spinozától eltekintve – mindannyian hittek e program megvalósíthatóságában, s szellemi erőfeszítéseik talán legfontosabbika nem mást célzott, mint a természet személytelen törvényeit tárgyaló filozófiai-tudományos diskurzus összehangolását a Gondviselő Isten szándékait tárgyaló bibliai beszédmód egyes elemeivel (Schmal 2006. 254). A Descartes-tól ezen a ponton jelentős mértékben eltávolodó Malebranche és Leibniz hit és racionalitás harmonikus „összeillesztésével” próbáltak választ adni a teodíceai kérdésre és ugyanakkor fenntartani a pozitív teológia, a dogmatika igényeit (Schmidt-Biggemann 2006, 59–69). Utódaik, Christian Wolff és Reimarus számára azonban az – autonóm és egyetemes észen alapuló – természetes teológia már egyértelműen a bibliai kinyilatkoztatás diszkvalifikálásának és a keresztény dogmatika főbb elemei alóli felszabadulásának eszközeként szolgált.

A gyarló emberi ész által teljesen vagy részben felfoghatatlan misztériumok – a bibliai-teológiai hagyomány fontos elemeiről van szó – integrálása a bölcséleti rendszerekbe rettenetesen nehéz feladat, mégis olyan kihívás, amely elől a metafizikával a keresztény világban hivatásszerűen foglalkozók aligha futamodhatnak meg. Egyáltalán nem nyilvánvaló ugyanakkor, hogy mekkora szerepet érdemes tulajdonítani például a szentháromsággal kapcsolatos teológiai-metafizikai spekulációknak a keresztény vallás igazságának védelmében írott apologetikai művek lapjain. Amint az köztudomású ugyanis, a keresztény apologetika hagyományosan körökbe rendeződik: az első körben Isten létezését kell bizonyítani az ateistákkal szemben; a másodikban a természetes vallás (*religio naturalis*) és a

deizmus híveivel szemben a keresztény hit specifikumát, azaz a Biblia kinyilatkoztatott voltát, az Írásban megfogalmazott tanításokat és a misztériumokat kell megvédenie. A harmadik kör a felekezeti vitáké. Az újkori apologéták a keresztény hitre lefelé forduló fő veszélyt általában nem az ateizmusban látták (bibliai terminusokban megfogalmazott meggyőződésük szerint csak a „balgatag [mondja] az ő szívében: Nincs Isten”, Zsolt 14, 1), hanem abban a leginkább Herbert of Cherburyre visszavezethető deisztikus „eltévelyedésben”, amely mind a kinyilatkoztatás szükséges voltát, mind annak tartalmát (a specifikusan keresztény tanításokat, dogmákat és misztériumokat) tagadja, s a kinyilatkoztatott vallásokban leginkább csak a *religio naturalis* pusztán emberi megfontolásokkal (például papi ármánnyal, imposztúrával) továbbfejlesztett változatait – rosszabb esetben torzulásait – látja.<sup>1</sup> Tegyük ehhez hozzá, hogy a 17. században még oly heves felekezeti viták a 18. századra sokat vesztek korábbi jelentőségükből – mindez azt jelenti, hogy a körök legfontosabbika minden bizonnyal a második volt, s a hagyomány embereit leginkább megzavaró kérdéseket a keresztény vallás központi misztériumait megkérdőjelező vagy alaposan átértelmező szociniánusok, arminiánusok és az ő eszméiket továbbfejlesztő deisták tették fel (Gerrish 2006. 641). A feltétlenül megvédendő tanok közül az első helyen a lélek halhatatlanságáról szóló szerepelt, a második a szentháromság misztériuma, a harmadikon pedig az eredendő bűnnel, a megtestesüléssel és a megváltással kapcsolatos tanítások (vö. Albertan-Coppola – Porter 2002/2005) – márpedig utóbbiak aligha levezethetők az észből, sőt, az is kérdéses, hogy egyáltalán összeegyeztethetők-e az értelemmel.

Nem szabad ugyanakkor elfelejtenünk, hogy a 17. századtól kezdve – elsősorban persze a protestáns világban – megfigyelhető az a hittartalmak és a vallásgyakorlat fokozatos egyszerűsítését, azaz a keresztény hitnek a *religio naturalis*hoz való közelítését célzó tendencia, melynek legjellemzőbb következménye, hogy az emberi ész számára nehezen felfogható dogmák spekulatív magyarázata helyett azok történeti-biblikus alapjainak bemutatására kerül át a hangsúly (sőt, a dogmákat gyakran teljességgel háttérbe szorítja az evangéliumi erkölcsiség exponálása). Az antiskolasztikus teológia sikere magyarázható természetesen az arisztotelianizmus válságával, ahogy Henri Gouhier teszi,<sup>2</sup> ám véleményem szerint legalább ilyen fontos szerepet játszott az a vágy, hogy szakítsanak az elmúlt évszázadok borzalmas következményekkel járó felekezeti küzdelmeivel. A kereszténység védelmezőinek jelentős része mindenesetre úgy gondolta, hogy a hit irracionális és megosztó elemei túl nagy támadási felületet nyújtanak az ateisták és deisták számára, s hogy egy minimális és ésszerű tanítás nagyobb

<sup>1</sup> Cherburyról lásd pl. Gusdorf 1972. *L'Internationale déiste* című fejezetét (86–122) vagy R. D. Bedford monográfiáját (Bedford 1979).

<sup>2</sup> Gouhier *La crise de la théologie* című tanulmányát idézi Schmal 2006. 23.

eséllyel pályázhatna a gondolkodó fők konszenzusára.<sup>3</sup> Ezen álláspont ellenzői viszont éppenséggel a túlzott engedményektől próbálták óvni a kereszténységet, s a vallást racionalizálni kívánókat az ateisták és deisták szövetségeseiként ítélték el arra hivatkozva, hogy az egyes dogmák feladása olyan dinamikát indíthat el, melynek végén a keresztény hit egyszerűen semmivé foszlik.<sup>4</sup> A katolikus és a protestáns világ kapcsán egyaránt elmondható, hogy a hit egyszerűsítésén fáradozóknak nem is kell feltétlenül frontális támadást intézniük az egyes tarthatatlannak, megosztónak vagy egyszerűen csak nehezen védhetőnek ítélt misztériumokkal és dogmákkal szemben: elég, ha a hagyományhoz való felületi hűséget megtartva egyszerűen csak többet emlegetik az evangéliumi erkölcsiséget, vagy a szent szöveg történeti hitelessége mellett szóló érveket, mint például a szentháromsággal kapcsolatos vitákat (Zoványi 2004. 150). A *modica theologia* humanista elve – melynek értelmében az üdvözüléshez nem feltétlenül szükséges teológiai tanítások érvényesítéséért senkinek sem kell heves küzdelmet folytatnia – nemcsak az arminiánusok és szociniánusok gondolkodására hatott, hanem a kálvini ortodoxia táborán belül is komoly pozíciókkal bírt. Igen tanulságosan példázza ezt Maria-Christina Pitassi cikke (2001), amely azt tárgyalja, hogy a genfi református egyház belső szabályzatában miképpen lazulnak fel az 1679-ben elfogadott *Confessio Helvetica* szigorú és autoritatív dogmatikus előírásai, s hogy a 18. század első évtizedeiben a genfi lelkipásztorok miként hangolják át igehirdetésüket egy olyan felvilágosult ortodoxia tónusára, amelynek központi eleme az egyén bizonyos mértékű lelkiismereti szabadsága. Az ortodoxia helyére az ortopraxis kerül például abban a wolffianus neológiában is, amely a szentháromság dogmáját nem támadta, inkább óvatosan megkerülte, az eredendő bűnt viszont – annak tradicionális értelmezésében legalábbis – nehezen tartotta összegeyzethetőnek az ember morális tökéletesedésébe vetett felvilágosult hittel (vö. Gerrish 2006, Schmidt-Biggemann 2011).

Ahogy az remélhetőleg az alábbi példából is kiderül majd, az apologetika második köre komoly veszélyeket rejt magában. Ha ugyanis Isten létezését és a lélek halhatatlanságát – a deisták és a természetes vallás hívei által is elfogadott minimálkrédót – az ontológiai és a kozmológiai istenérv vagy a fiziko-teológiai érvrendszer segítségével sikerülhet is meggyőzően bizonyítani az első körben, veszélyes dolognak tűnik az ész korrozív hatásainak alávetni a keresztény vallás legfontosabb misztériumait, a szentháromságot, a megtestesülést vagy éppen a megváltást, különösen annak figyelembe vételével, hogy a bizonyítás első fázisban felmagasztalt eszköze, az emberi értelem, a másodikban éppenséggel saját korlátozottságát kénytelen felismerni. Mind a katolikus, mind a protes-

<sup>3</sup> Lásd például Isaac La Peyrère-t, aki szerint az utolsó ítéletet megelőző időkben a zsidók csak akkor „térnek meg”, ha a keresztény vallás megnyerő – azaz racionális, etikus és toleráns – arcát mutatja.

<sup>4</sup> A vallásos hit racionális megalapozásán fáradozók és ellenfeleik között zajló vitáról lásd Alan Charles Kors műveit (Kors 1990, 2002).

táns világból ismerünk persze komoly kísérleteket arra, hogy a lehető legkörnyöfontabb metafizikai spekulációkkal bizonyítsák például a szentháromság tanának megalapozottságát (vö. Albertan-Coppola – Porter 2002/2005), s esetleg – nem meglepő módon – a *Trinitas a priori* és *a posteriori* bizonyításaival – a teremtést a létezők minden szintjén *analogia Trinitatis*ként kezelve kifejezetten „háromságelvű” világmagyarázattal álljanak elő.<sup>5</sup> Biztosan megkönnyítené azonban a spekulatív teológiai és metafizikai konstrukciókkal szembeni gyanakvás korábban élő apologéták dolgát, ha megelégednének a természetes módon adódó történeti és morális argumentációval, mely – az Evangélium isteni voltát és a keresztény hit üdvös erkölcsi következményeit az előtérbe tolvá – a minimálisra szorítaná a metafizikai jellegű érvek szerepét a hitvédelmi argumentációban. Ez azt jelentené, hogy a második – a keresztény vallás igazságát bizonyító – körben bőségesen elég volna etikai természetű érvekkel érvelni amellet, hogy a bűnbeesés narratívája helyes leírást nyújt az ember erkölcsi állapotáról, hogy ó- és újszövetségi kinyilatkoztatás híján az emberiség nem rendelkezne megbízható etikai iránytűvel, s hogy evangéliumi erkölcsiség nyilvánvalóan magasabb rendű moralitást képvisel a konkurens etikai rendszereknél. Pusztá történeti argumentációval – a csodákról és a feltámadásról szóló beszámolóok hitelességének bizonyításával – alátámasztható lenne, hogy Jézus pontosan az, akinek mondta magát: az ő isteni volta garantálja az apostolok és az evangélisták hitelét. Márpedig, ha az Írás isteni kinyilatkoztatás, akkor a keresztény vallás specifikumát jelentő misztériumoknak nem lenne szükségük ezen túlmenő további bizonyításra. Amint azt látni fogjuk, az itt tárgyalt értekezés szerzőjét, Teleki Józsefet is megkísérti a viták efféle rövidre zárásának lehetősége.

A 17–18. század fordulójának legnagyobb hatású bölcseleje, Leibniz azonban mégis figyelemreméltó kísérletet tesz arra, hogy misztériumokat megvédje John Toland, Pierre Bayle vagy éppen a szociniánusok támadásaitól. A német bölcsele ez irányú eszméit az alábbiakban azért mutatom be viszonylag részletesen, mert érvei leegyszerűsített és némileg eltorzított formában visszaköszönnék Teleki József értekezésében. Míképpen határozhatjuk meg az episztemológiai státuszát azoknak a kinyilatkoztatott igazságoknak, melyeket misztériumoknak szokás nevezni, s amelyek legfontosabbika a szentháromság és a megtestesülés? Leibniz különböző munkákban és különböző kontextusokban válaszol erre a kérdésre, ám a problémának monográfiát szentelő itáliai tudós, Maria Rosa Antognazza szerint pozíciója a lényegi pontokon állandó marad. Leibniz érvelése a *contra rationem* és a *supra rationem* tradicionális megkülönböztetésére épül: racionalista filozófusként azt vallja, hogy az igazságnak ellentmondásmentesnek kell lennie, azaz nem kerülhet konfliktusba az értelemmel (*contra rationem*). Ettől persze még lehetséges, hogy egy igaz állítás az eredendő bűn következményeit magán

<sup>5</sup> Szentpéteri 2004. 487–497. Bisterfeld, Alsted és mások esetében a szentháromság tanítása nem valamiféle többlet, hanem minden megismerés nélkülözhetetlen feltétele.

viselő korlátozott emberi értelmet meghaladva (*supra rationem*) összhangban áll Isten tökéletes és végtelen értelmével. A kulcskérdés a következő: hogyan tudja vajon a korlátozott emberi ész eldönteni, hogy az őt nyilvánvalóan meghaladó állítás tartalmaz-e ellentmondást vagy sem? Ezen a ponton sejlik fel a fideizmus vagy a szocinianizmus egyiként fenyegető árnya: a fideista attitűd reprezentánsai hit és értelem teljes elválasztásának nevében a misztériumokat a maguk érthetetlen és átláthatatlan voltában fogadják el kvázi hittételként, utóbbiak viszont, elvetve a vallás azon tanításait, melyeket az értelem nem támaszt alá, a *religio rationalis* ideálját kergetik. Logikailag mindkét megoldás koherensnek tűnik. Leibniz válasza ennél komplexebb: bár az ember a vitatott tételek igazságáról pozitíve valóban nem tud meggyőződni, arra mégis képes lehet, hogy kizárja azok lehetetlenségét, azaz hogy meggyőződjön *lehetséges* voltukról. Miképpen? Azon jogi diskurzusból kölcsönzött elv segítségével, amely a bizonyítás terhét (*onus probandi*) a „vádlóra” hárítja: a tradícióban és a kinyilatkoztatásban meggyökeredzett igazságokat egészen addig igaznak kell tekinteni, míg ellenfeleik meggyőzően nem bizonyítják azok megalapozatlanságát és ellentmondásos voltát, ám mivel a gyarló emberi értelemmel felfoghatatlan állítások önellentmondó voltát nem lehetséges bizonyítani, a játszmát – Leibniz szerint legalábbis – a kereszténység ellenfelei veszítik el.

A másik hagyományos lehetőség a misztériumok megvilágítására az analógiák felmutatása, amellyel már Ágoston is oly szívesen élt. A szentháromság vonatkozásában Leibniz leginkább a lélek hármasságára épített, míg a megtestesülés legkézenfekvőbb analogonjaként a testnek és a léleknek az emberben való egyesülése kínálkozott. Nyilvánvaló persze, hogy az analogikus érvelés sem támasztja alá geometriai szükségszerűséggel a védelmezni kívánt tételeket, legfeljebb olyan valószínűséget kölcsönöz nekik, amely – kiegészítve a kinyilatkoztatás isteni sugalmazottsága mellett szóló történeti érvekkel – már megalapozottá teszi a bennük való hitünket (természetesen ismét csak addig, amíg a hit ellenfele meggyőző érveket nem szolgáltatnak azok *contra rationem* voltát alátámasztandó, vö. Rutherford 2006. 157–158). Messze vagyunk itt már a kar-teziánus *clara et distincta* ismeretektől. Ahogyan azt Leibniz is elismeri, a misztériumokra vonatkozó negatív vagy analógiákra építő tudásunk (bár kétségtelenül tudás, *cognitio*) csak homályos, valószínűségekre épülő sejtések összessége. A felvilágosodás korának két legjellemzőbb – egymással élesen szembe menő – tendenciája ennek megfelelően a *supra rationem* szférájának pietista szellemű „radikalizálása” egyfelől, a bibliai teológia racionalizálását célzó wolffi és neológ erőfeszítések másfelől (Antognazza 2006. 675).

Jelen tanulmányban ebben a széles, évszázados kontextusban próbálom elhelyezni Teleki József francia nyelvű értekezését, az *Essai sur la faiblesse des esprits-forts* (1760<sup>1</sup>, 1761<sup>2</sup>) című munkát. Nem kívánok részletesen kitérni a francia nyelven írott mű születésének körülményeire, hiszen ezekről F. Csanak Dóra kimerítően szólt kivételesen adatgazdag Teleki-monográfiájában. Annyit azon-

ban mégis érdemes elmondani, hogy a Daniel Bernouillinál Baselben tanulmányokat folytató ifjú erdélyi gróf baráti kapcsolatba került egy városi notabilitással, jelesen egy Emmanuel Wolleb nevű magisztrátussal, aki heti rendszerességű összejöveteleknek, felolvasásoknak adott otthont házában (F. Csanak 1983. 107). Teleki két alkalommal is előadott ebben az önképzőkörnek, irodalmi-bölcseleti szalonnak vagy informális „vidéki akadémiának” egyaránt nevezhető, a Genfre és Bázélre egyaránt jellemző felvilágosult protestantizmus szellemiségét magán viselő polgári házban. Második előadása, melynek témája a természetes és a kijelentett vallás viszonya és összhangja volt, oly sikeresnek bizonyult, hogy – többek egybehangzó javaslatát megfogadva – Teleki nekilátott a szöveg kiadásra való előkészítésének. F. Csanak Dóra rekonstrukciója szerint az első kiadásában olvasott kis értekezés annyira megtetszett Jacques Duvoisinnek, a párizsi holland követség lelkészének, hogy az saját költségén 1000 példányos második kiadást készíttetett belőle.<sup>6</sup> Az esszét csak a század utolsó évtizedében fordították le magyarra, ám nyomtatásban sohasem jelent meg (F. Csanak 1983. 123–125) – nem állítható tehát, hogy különösebb hatást gyakorolt volna a magyar szellemi életre. Több recenzió is megjelent viszont róla különböző francia és német tudós folyóiratokban.<sup>7</sup> Talán ennél is érdekesebb azonban, hogy az írás komoly szimpátiát váltott ki az enciklopédista barátaitól addigra már elidegenedett Rousseau-ból is, akinek fejében – Teleki későbbi visszaemlékezése szerint – még az az eszme is megfordult, hogy maga önti népszerűbb formába ezt a holbachi *côterie* ateisztikus-materialisztikus szellemisége ellenében jól felhasználhatónak vélt írást (F. Csanak 1983. 116).

A mű előzetes értékeléseként húzzuk alá, hogy nyilvánvalóan felesleges volna úgyval galambra lövöldözni: a korabeli recenzensekhez hasonlóan magam is tisztában vagyok vele, hogy Teleki értekezése nem tekinthető különösebben eredeti vagy újító szellemű munkának. Igazat adhatunk F. Csanak Dórának, aki szerint inkább egy a filozófiai tanulmányaitól némiképp megrészegült ifjú ember szárnypróbálgatásáról van szó, mintsem nagyszabású vagy kiérlelt koncepcióról (F. Csanak 1983. 136). Figyelmet véleményem szerint azért érdemel a munka – amely francia nyelvűsége és hazai elérhetetlensége okán csak áttételesen és távolról képezi részét a 18. századi magyar filozófia és teológia történetének –, mert tipikus módon gyűjti össze a természetes vallás elégtelensége és a kinyilatkoztatott vallás képviselte „többlet” szükségszerű volta mellett szóló korabeli érveket. Az utóbbi évtizedekben komoly szakirodalma van az apologetikus munkák tartalmi és stiláris-irodalmi jellegű vizsgálatának (Brucker 2013, Masseur, 2000): a szélesebb, megengedőbb definíciók szerint a

<sup>6</sup> Az alábbiakban erre az 1761-es keltezésű második kiadásra hivatkozom majd. Az első kiadástól tartalmilag nem sokban különböző második edíció szövegén Duvoisin nyelvileg némileg finomított, maga Teleki pedig néhány új utalással gazdagította azt.

<sup>7</sup> Ezek közül a legfigyelemreméltóbb Johann August Ernesti részletes ismertetése a *Neue Theologische Bibliothek* lapjain, lásd erről F. Csanak 1983. 154–157.

hitvédelem némely munkái a felvilágosodásnak (az ún. „mérsékelt” vagy „vallásos” felvilágosodásnak) is szerves részét képezik, hiszen szerzőik komoly kísérleteket tesznek arra, hogy a keresztény vallás tanításait összegegyeztessék a kor értékrendszerével. Bár az efféle munkák szerzői gyakran utalnak arra, hogy konfesszionális meghatározottságtól függetlenül járnak el, az esetek egy részében mégis kifejezetten felekezeti leszámolásra használják munkájukat, oly módon, hogy – nyíltan vagy könnyen megérthető célzások útján – a sajátjuktól különböző felekezeteket teszik felelőssé a deizmus vagy az ateizmus (állítólagos) elterjedtségéért.<sup>8</sup> A keresztény vallás értelemmel való összhangjának bizonyításából kiinduló és a kinyilatkoztatás képviselte „többlet” mellett kiálló értekezések meglátásom szerint a leggyakrabban azzal a nehézséggel kénytelenek szembesülni, hogy míg az érvelés alapjául szolgáló természetes vallás hitelét ésszerűsége teremti meg, addig a hit védelmezőjének stílust és érveléstechnikát kell váltania, mikor a filozófiai és természettudományos istenervek elhangzása után a kinyilatkoztatás és a belőle levezetett *supra rationem* teológiai fogalmak mellett próbál érvelni.

Teleki József értekezésében a keresztény hit erkölcsi, történeti és metafizikai bizonyítékai egymásra helyeződnek. Ezen állítás igazságáról könnyen meggyőződhetünk, ha áttekintjük értekezésének felépítését. Az első fejezetekben metafizikai jellegű érveléssel próbálja igazolni a keresztény vallás legfontosabb misztériumainak *lehetséges* voltát – az alábbiakban értekezésének ezzel a leibnizi ihletettségu részével foglalkozom majd legrészletesebben.<sup>9</sup> Ezt követően a közismert történelmi érvekkel próbálja alátámasztani a Biblia kinyilatkoztatott voltát, és – voltaképpen saját korábbi fejtegetéseinek jelentőségét is relativizálva – kijelenti, hogy a történelmi érvek olyan nagy mértékű bizonyosságot teremtenek a keresztény vallás igazságának vonatkozásában, hogy a misztériumokkal kapcsolatos metafizikai huzakodások voltaképpen csak tét nélküli szellemi erőpróbának tekintendők. Az értekezés etikai fejtegetésekkel zárul, melyek legfontosabb állítása: a pusztán bölcséleti alapokra épülő természetes erkölcsiség elvei összegegyeztetethetők ugyan az evangéliumi erkölcsi parancsokkal, ám annál minden szempontból tökéletlenebbek. A kétféle – természetes és evangéliumi –

<sup>8</sup> Így jár el például a század második felének leghíresebb katolikus hitvédője, aki szerint a protestantizmusból egyenesen következik a szocinianizmus és a deizmus, s a folyamat szükségszerű végállomása az ateizmus. A *Dictionnaire de théologie*-t idézi Brucker 2013. 262. Teleki is nyilvánvalóvá teszi, hogy a babonás hit tarthatatlansága vezetett odáig, hogy az ellentábor, a fürdővízzel a gyereket is kiöntve, túlzásba vigye az ész fontosságát.

<sup>9</sup> Monográfiájában F. Csanak Dóra Teleki lehetséges forrásai között megemlíti a Johann Friedrich Stapfer *Institutiones Theologiae Polemicae* (1754) című munkáját. Bár e munka általános célkitűzése (hit és „józan értelem” összeillesztése) nyilván nem idegen Telekiétől, ezen túlmutató kapcsolatokat nem vélek kimutathatónak a két írás között. A szentháromságot tárgyaló fejezetben például Stapfer egyáltalán nem él a *contra rationem/supra rationem* megkülönböztetésére épülő érveléssel. Műve bevezetésében maga Teleki egyébként Jacques Abbadié-t és Humphrey Dittont említi példaként.

erkölcsiség látszólagos összhangja tehát nem fedheti el, hogy az utóbbi nemcsak tartalmában gazdagabb (hiszen vannak olyan elemei, melyek előbbiből hiányoznak), hanem hatékonyabban is érvényesíthető. Az értekezés ennek megfelelően szinte természetes módon torkollik Bayle erényes ateistájának bírálatába, amely itt persze a túlvilági életben hívő „erényes deistát” is magában foglalja. Teleki argumentációja azonban ezen a ponton meglehetősen alacsony színvonalú, hiszen inkább elbeszél Bayle érvei mellett, mintsem reagálna azokra.

Kezdjük a szöveg részletesebb ismertetését annak bemutatásával, miként látja az ifjú Teleki József a keresztény filozófia hívei és ellenfelei között fennálló korabeli erőviszonyokat, s ennek függvényében miképpen is határozza meg saját feladatát. Írásának első célkitűzése a keresztény hívek megnyugtatása afelől, hogy – ellentétben azzal, amit a szabadgondolkodók állítanak róla – hitük nem irracionális és értelmetlen tanítások melletti vak elköteleződés, hanem észérvekkel jól védhető meggyőződés; másik feladata pedig a talán kevésbé megátalkodott szabadgondolkodók meggyőzése a keresztény vallás isteni és igaz voltáról. Az írás nyitólapjain a *juste-milieu* – nehéznek vallott, ám a korban mégis igen népszerű, talán közhelyesnek is nevezhető – álláspontjára helyezkedik: az igaz keresztény hit ostromlott várát két oldalról, jelesen a babonáság és a szabadgondolkodás felől fenyegetik. Babonáság (*superstition*) alatt az ész ellenőrző szerepének teljes feladását, a vakhitet érti, szabadgondolkodóknak (*esprits-forts*) – az ésszel visszaélő hitetleneknek – pedig azokat nevezi, akik elvetik mindazokat a tanításokat, melyek igazságát gyalró emberi értelmükkel képtelenek felfogni.<sup>10</sup> Teleki vállalt célkitűzése annak kimutatása, hogy az igaz bölcelet teljességgel összeegyeztethető a Szentírásban foglalt tanításokkal, hiszen mindkét ismeretforrás isteni adomány, márpedig az Úr nyilván nem mond ellent saját magának. A korban ez az – új terminusokban megfogalmazott, ám kétségtelenül tradicionális – meggyőződés jellemezte a Margaret Jacob- vagy Jonathan Israel-féle „mérsékelt felvilágosodás” és a David Sorkin-féle „vallásos felvilágosodás” híveit. A küzdelem hősiesség voltának patetikus hangoztatása pedig kissé álszentnek tűnhet,<sup>11</sup> hiszen nyilvánvaló, hogy a kor fokozatosan modernizálódó és szekularizálódó Európájában ez a fontolva haladó attitűd óriási hatalmi-intézményi támogatásnak örvend. Az egyeztetés retorikájának használata és a mérsékelt közép-utasság kultusza egy katolikus és protestáns szerzőket egyaránt tartalmazó széles halmaz jellemzője lehet, ám a különböző felekezetekhez tartozók nem biztos, hogy egyformán határozzák meg ész és kinyilatkoztatás kompromisszumának mibenlétét (Egyed 2009). Esetünkben például elég nehéz szabadulni attól a gondolattól, hogy – bár szerzőnk a hit felekezetfeletti apológiájáról beszél – az

<sup>10</sup> Érdekes, hogy a babonásággal nem kapcsolja össze az intoleranciát, az erőszakos térítésre való hajlamot.

<sup>11</sup> Bár nem példátlan: Jonathan Israel több helyen is kiemeli, hogy a mérsékelt felvilágosodás képviselői előszeretettel beszélnek fenyegetettségükről.



általára ideálisként felvázolt középútas pozíció nagyon is hasonlít saját világnézetére, a szabad vizsgálódást (*libre-examen*) és a vallásos érzület etikai aspektusait a dogmatikai kérdések fölé helyező, többé-kevésbé liberális protestantizmusra. Maria-Christina Pitassi a 17–18. század fordulóján keletkezett szövegeket tárgyaló tanulmányából (Pitassi 2012) például kiderül, hogy abban a svájci református szellemi közegben, amelyben Teleki műve is keletkezett, mind a kálvini hagyományhoz hűséges ortodoxia, mind a liberális szárny szívesen hivatkozott annak lehetetlen voltára, hogy az ember a tradíció közvetítette tételek vak elfogadásával üdvözljön: vita inkább abban volt közöttük, hogy a tanítások ész általi vizsgálata – a Teleki által is kiemelt *libre examen* – egészen pontosan meddig mehet el a tradíció megkérdőjelezésében. A protestáns öndefiníciónak továbbra is fontos eleme marad a filozófiai vizsgálódás szabadságának biztosítása, amelyet a katolikus hívők gondolkodását gúzsba kötő korlátozásokkal állítanak szembe. Ennek alátámasztására hozhatunk magyar példát is, két évtizeddel későbből: idézzük fel az Erdélyi Református Főkonzisztóriumnak a *Ratio Educationisszal* kapcsolatos 1781. augusztus 20-i keltezésű állásfoglalását. A „szorgalmatosság” (*emulatio*) hasznait dicsőítő szöveg a filozofálás szabadsága mellett teszi le a voksot, s felrója a katolikusoknak, hogy bizonyos dogmáikat kénytelenek az „oly időszakokban tartott zsinatok rendeleteivel igazolni, midőn a philosophia fénye el volt homályosulva” (idézi Egyed 2009. 13). Míg tehát a reformátusok a „józanészt” (Egyed 2009. 14), addig a katolikusok a vitatható körülmények között létrejött tradíciót kénytelenek vakon követni és tiltják tanaik szembesítését az értelemmel. Mindez persze a Főkonzisztórium szerint sem jelenti azt, hogy a filozófiát bárki művelhetné, s azt sem, hogy a bölcséleti kutakodás jogosult volna az evangéliumi tanítások (vagy éppen az Írás isteni voltának) megkérdőjelezésére. Hasonlóképpen jár el a „pápai Kant”, Mándi Márton István is *Keresztény Theológusi Morál* című munkájában, melynek lapjain a bölcséleti és teológiai kérdések „szabad vizsgálatának” lehetősége kifejezetten a protestantizmus legjellemzőbb attribútumaként működik: ennek szellemében a kritikai filozófiát a folyamatként felfogott reformáció természetes végállomásaként, végkifejleteként értelmezi. Katolikus oldalról ezzel leginkább a piaristák és közülük is elsősorban Benyák Bernát *libertas philosophandi*-jét állíthatjuk szembe, ám itt is csak és kizárólag olyan bölcselkedésről lehet szó, amely fegyelmezett módon visszahőköl a keresztény hit legfontosabb tanításainak megkérdőjelezése elől.

Úgy gondolom, hogy Csanak Dóra könyve után is érdemes újragondolni a szövegben kibontakozó filozofiko-teológiai érvrendszert, hiszen – bár magam is egyetértek azzal az állítással, hogy a munka első fejezeteinek legfontosabb ihletforrása Leibniz bölcsellete – a párhuzamokról és eltérésekről talán ennél több is mondható. Az alábbiakban ki fogok térni az argumentáció inkohérens és önellentmondó voltára is, amely véleményem szerint részben az ifjú főnemes bölcséleti érzékének és filozófiai műveltségének hiányosságaira vezethető vissza, részben azonban a mérsékelt felvilágosodás álláspontjának szükségsze-

rú gyengeségeként értelmezhető. A keresztény hit 17–18. századi védelmezői ugyanis alapvető dilemmákkal kénytelenek szembesülni. Amennyiben ugyanis a természeti teológia bölcséleti argumentációját magukévá téve többé-kevésbé meggyőző módon képesek bizonyítani a „filozófusok Istenének” létezését, akkor a deistákkal közös nevezőre jutnak ugyan, ám nehezen tudnak továbblépni a sajátosan keresztény tanítások védelmezése felé, hiszen az első – pusztán racionális – lépéssorral nehezen összeegyeztethető állításokat kell elfogadniuk (Israel 2004. 359). Úgy kell érvelniük az emberi értelemmel fel nem fogható tanítások mellett, hogy közben ne essenek a pürrhonista háttérű fideizmus esapdájába; úgy kell érvelniük a véges emberi és a végtelen isteni értelem elkülönítése mellett, hogy közben nem szabad megkérdőjelezniük az isteni és emberi cselekvés vonatkozásában egyaránt releváns etikai fogalmakat. Az e szellemben fogant íráskok – Telekié is – gyakran Pierre Bayle bölcséletébe botlanak, ami nem véletlen: a rotterdami filozófus a legnagyobb ellenfele metafizika, teológia és etika efféle egymásra helyezésének (Brogi 2004).

Teleki érvelésének leggyengébb pontja egyébként talán az, hogy folyamatosan ingadozik az ellenfeleinek tulajdonított álláspont vonatkozásában. Őket az esetek többségében *incrédules*-nek nevezi, de gyakran használja az *impies*, *esprits-forts* vagy *libertins* kifejezéseket is. Abban a kérdésben, hogy a *religio naturalis* vagy *rationalis* talaján álló ellenfelei vallják-e a lélek halhatatlanságának tanát, továbbá hogy rendelkeznek-e megfelelő erkölcsiséggel, igen ellentmondásosan nyilatkozik (mint ahogy az is feltűnő, hogy nem feltétlenül a szabadgondolkodók legjobb, azaz legdestruktívabb érveivel veszi fel a harcot, hanem megelőgszik a talán könnyebben megválaszolható tárgyalásával). Érvelésének bizonyos pontjain elismerni látszik, hogy a kinyilatkoztatástól független természeti teológia meggyőzően képes bizonyítani nemcsak Isten létezését, hanem a lélek halhatatlanságát is, s hogy ennek megfelelően képes egy olyan etikai rendszer megalapozására, amelyet az Evangéliumnak csak mintegy kiegészítenie kell. Az értekezés egy pontján azonban amellett érvel, hogy „a Természet bizonytalanságban hagy minket lelkünk halhatatlanságának vonatkozásában”,<sup>12</sup> s hogy a közös fogalmak legfeljebb egy igen tökéletlen moralitást képesek megalapozni, olyat, amely nemcsak üdvösségünket nem biztosítja, de evilági boldogulásunkban sincsen nagy segítségünkre. E felfogás szerint az Evangélium elvetői mintegy erkölcsi vákuumban élnek: esetlegesen erényesnek tűnő cselekedeteik nem elveikből következnek, hanem inkább a véletlennek köszönhetőek.

Teleki gondolatmenetének kiindulópontja szerint az emberi ész Isten adománya, s mivel a Biblia isteni kinyilatkoztatás, egyértelmű, hogy a kettő között semmiféle ellentmondás nem állhat fenn. „Ellentmondást a kinyilatkoztatás és az ész között természetesen nem olyan dolgokban kívánok felfedni, melyek meghaladják az észet, hanem abban az esetben, ha az ész kimutatja egy kinyi-

<sup>12</sup> „La Nature nous laisse dans l’incertitude sur l’immortalité de nos âmes.” Teleki 1761. 20.

latkoztatott igazság lehetetlenségét.”<sup>13</sup> Leibnizhez és a racionális teológia más képviselőihez hasonlóan Teleki itt a *supra rationem* és a *contra rationem* állítások közötti megkülönböztetésre épít. Az oppozíció szisztematikus működtetésének célja nyilvánvalóan annak biztosítása, hogy az emberi ész ne diszkvalifikálhassa a kinyilatkoztatott misztériumokat, hiszen ezen argumentáció értelmében nincsenek olyan sajátosan filozófiai kritériumaink, amelyek alapján eldönthetnénk, hogy egyik vagy másik tanítás észfeletti vagy éppen az ésszel ellentétes. Az Evangélium elvben tehát alávethető racionális vizsgálódásnak, ám az elvi lehetőség élet elveszi a *contra/supra rationem* distinkció szorgalmas működtetése.

Az ördög azonban a részletekben bújik meg. Lássuk, pontosan hogyan is ülteti át a gyakorlatba a leibnizi eljárást Teleki. Először is aláhúzza, hogy a csodák semmiféle bölcséleti nehézséget nem okoznak, hiszen a természetes teológia hívei is készséggel elismerik, hogy a világot Isten teremtette, márpedig a teremtésnél aligha van csodásabb dolog. Ezzel nagyvonalúan elsiklik persze a csodák vonatkozásában általában előkerülő nehézségek felett, ám mivel célkitűzése szerint csak a misztériumok lehetősége mellett kíván érvelni, ez talán megbocsátható. Ezt követően azonban áttér a szentháromság tárgyalására, melynek kapcsán elismeri ugyan, hogy az emberi ész számára teljességgel felfoghatatlan misztériumról van szó, ám érvelése szerint ez a felfoghatatlanság egyáltalán nem jelenti azt, hogy a keresztény vallás e fontos tanítása *contra rationem* volna. A bűnbeesés következményeként korlátozott emberi értelem ugyanis nem mérheti magát a végtelen isteni értelemhez. Képzelt vitapartnere csodálkozó megjegyzésére („Ön tehát hisz olyasmiben, ami voltaképpen nem ért?”<sup>14</sup>) azonnal visszatámad: valójában a természeti teológia hívei sem tudják megmagyarázni vagy közvetlenül megtapasztalni Isten, mégis hiszik létezését; nem képesek magyarázni a világegyetem működését, mégis érvényesnek hitt állításokat tesznek róla: „Ha egyébként nehezen megválaszolható kérdéseket keresünk, nem csak a kinyilatkoztatáshoz fordulhatunk. A természeti teológia épp elég effélét nyújt! Isten különféle tökéletességei nem csodálatunk tárgyai-e vajon, s nem tekinthetők-e számunkra teljességgel felfoghatatlan misztériumoknak?”<sup>15</sup> Teleki tehát azzal próbálja indokolni a kereszténység központi teológiai tanításaihoz való hűségét, hogy a szkeptikusok érvrendszerétől egyáltalán nem idegen kételyeket támaszt a természetes teológia megalapozottságát illetően, azaz: az eddig filozófiailag jól argumentáltaknak ítélt, ellenfeleivel közös alapnak tekintett tanításokat is lehúz-

<sup>13</sup> „Bien entendu, par contradiction entre Révélation et Raison, je n’entends pas des choses qui surpassent celle-ci, mais des choses dont elle peut démontrer l’impossibilité.” Teleki 1761. 16.

<sup>14</sup> „Vous croyez, me dira-t-on, une chose que vous ne comprenez pas assez vous-meme?” Teleki 1761. 23.

<sup>15</sup> „Au reste, pour faire des questions si difficiles à résoudre, qu’a-t-on besoin d’en chercher le sujet dans la Révélation? La Théologie naturelle ne nous en fournit pas un nombre infini! Toutes les perfections de Dieu ne sont-elles pas autant d’objets d’admiration et des mystères incompréhensibles à notre égard?” Teleki 1761. 26.

za a bizonytalanságba. A retorzió technikája – melynek lényege, hogy a vitázók nem közvetlenül saját állításukat védik, hanem ellenfeleik érveit próbálják diszkvalifikálni, vagy azt bizonyítva, hogy azok önellentmondóak, vagy azt, hogy elfogadásuk esetén új, talán a korábbiaknál is nagyobb nehézségekbe ütközünk – igen hasznos tud lenni a világnézeti vitákban, ám a gróf itt nyilvánvalóan túl messze megy, hiszen eszmefuttatásának végeredménye nemcsak vitapartnerre álláspontjának megkérdőjelezése, hanem saját kiindulópontjának lerombolása is lesz egyben. Ezekre a romokra csak fideista hit épülhet. Teleki argumentációja ugyanazon az elven nyugszik, mint azon katolikus vagy protestáns hitvédőké, akik a *creatio ex nihilo* filozófiai képtelenségét állító materialista szabadgondolkodókkal azt szegezik szembe, hogy az univerzum létrejöttének és működésének az anyagra és a véletlenre való visszavezetése semmivel sem tűnik könnyebben védhető álláspontra, mint az, amelyet a józan észre és a pogány filozófiai hagyományra hivatkozva elvetnek (Albertan-Coppola – Porter 2002/2005). Telekinél a szkeptikus argumentáció, a legkevésbé sem váratlanul, valláserköcsi terminusokban is megfogalmaztatik: a keresztényi alázattal kifejezetten jól összeegyeztethető, hogy a gőgös emberi értelem megalázkodjon Isten mindenhatósága előtt, amely mindenhatóság esetünkben abban nyilvánul meg, hogy az igazságot kereső ember kvázi tekintélyi alapon alávesse magát számára tökéletesen felfoghatatlan tanításoknak (Teleki 1761. 28–29). Teleki tehát a munka első lapjain azonosított két szélsőséges álláspont egyikének – az ész libertinus túlhajtásának – elkerülésére törekszik, ám eközben vészesen körül a másikkal: a bevallottan felfoghatatlan misztériumok tekintélyelvű elfogadása vajon miben különbözik a babonásként elvetett állásponttól? A gróf ugyanis minden rendelkezésre álló retorikai eszközzel kiemeli, hogy a szentháromság esetében egy az emberi értelem számára tökéletesen felfoghatatlan misztériummal van dolgunk, amelynek vonatkozásában gyakorlatilag semmi sem tudható, s ennek megfelelően kizárólag az ész teljes feladásával, azaz a lehető legnagyobb keresztényi alázattal érdemes közelíteni hozzá. A nagy előd, Leibniz ennél sokkal óvatosabban fogalmazott: a német bölcselelő elismeri ugyan, hogy a kinyilatkoztatás egyes tanításai első látásra teljességgel ésszerűtlennek tűnhetnek, ugyanakkor aláhúzza, hogy az a *connaissance confuse*, amelyre ezekkel kapcsolatban – például a fentebb már említett analógiák útján – szert tehetünk, azért mégiscsak *ismeret* (és nem tudatlanság, *ignorance*): ha ugyanis nem volna az, akkor értelmetlen és felesleges volna a beléjük vetett hitről beszélni (hiszen mit jelent *hinni* olyasvalamiben, amelyet egyáltalán nem *értünk*?) (Antognazza 2001. xvii). Leibniz tehát a karteziánus *claire et distincte* ismeret és az ismeretlenbe való beleugrás közé, a valószínű tartományába helyezi a misztériumokat. Teleki azonban ettől élesen eltérő módon jár el, s – nézetem szerint legalábbis – öngyilkos stratégiát követ akkor, amikor különös hangsúlyt helyez a misztériumok elfogadásának irracionális és önkényes aspektusára. Megfogalmazásai leginkább egy fideista típusú hit szókinccsével tűnnek összeegyeztethetőnek. Húzzuk alá,

hogy ez az alaprobléma (melynek feloldhatatlanságát a legnagyobb hévvel talán Bayle tárgyalta) természetesen nem kizárólag az itt elemzett értekezésben figyelhető meg: minden racionálisnak szánt kereszténység-apológiában felfedezhető a bevallottan észfeletti misztériumok zárványa. Az ügyetlen megfogalmazás azonban sokat ront a helyzeten.

A következő fejezetben Teleki a keresztény vallás egy másik misztériumának tárgyalására tér rá. A fejezet címe: *Possibilité absolue du mystère de l'oeconomie de la Rédemption, admis et reçu par les Chrétiens*, azaz A megváltás misztériumának abszolút lehetőségessége, ahogyan azt a keresztények vallják. Mindenki tudja, írja Teleki, hogy a szabadgondolkodók lehetetlenként és önellentmondásként vetik el Isten földi megtestesülésének tanítását, méghozzá azon az alapon, hogy álláspontjuk szerint a végtelen isteni nem keveredhet össze (*ne peut pas se confondre*) a véges emberivel. A gróf válasza szerint nem keveredésről van szó, hanem egyesülésről (*union*), jelzi ugyanakkor hogy semmiféle krisztológiai vitába nem szándékozik belemenni, hiszen a misztérium minimál-megfogalmazásának nyilván nagyobb esélye van arra, hogy minden keresztény (és persze jó útra térő deista) elfogadja: „Céлом az, hogy megvédjem a kereszténység legalapvetőbb és általános elfogadott tanításait, azaz azokat az eszméket, amelyek a kinyilatkoztatás leginkább természetes értelmezéséből vezethetők le.”<sup>16</sup> Minél egyszerűbb formában fogalmaztatik meg a tanítás, annál valószínűbb, hogy konszenzust lehet köré építeni. Az egyszerűsítést célzó erőfeszítések bizonyos szempontból persze haszontalanok, hiszen a misztérium ettől még misztérium marad: „Ha azt kérdezik tőlem, miben rejlik az egység értelme, kénytelen vagyok megvallani tudatlanságomat.”<sup>17</sup> Ha meg tudná magyarázni, nem volna misztérium – ismétli meg a nagy keresztényi alázatról tanúskodó választ. Szerencsére ismét kéznél van a mindent megoldó érv: „Ám abból, hogy én nem vagyok képes valamit felfogni, nem következik a dolog lehetetlensége, s az sem, hogy ne hissek benne.”<sup>18</sup> A megváltás misztériumának ész általi felfoghatatlanságát mintegy kompenzálандó Teleki ismét csak az újkori bölcelet egyik központi tételének megindításával próbálkozik: állítása szerint az isteni és az emberi uniója Krisztusban semmivel sem rejtélyesebb vagy átláthatatlanabb, mint testnek és léleknek az emberben való egyesülése a karteziánus filozófia szerint. Sem a test mibenlétét, sem a lélekét nem értjük, hogyan is érthetnénk összekapcsolódásukat? Mi ez, ha nem misztérium? Ám egy fizikus sem tagadja a test – a kiterjedt szubsztancia – létezését, csak azért, mert nem tudja pontosan definiálni azt. Ezek a természet

<sup>16</sup> „...mon plan ne m'appelle qu'à défendre les idées générales et fondamentales du Christianisme, ou des idées qui viennent de l'interprétation la plus naturelle de la Révélation.” Teleki 1761. 30.

<sup>17</sup> „Mais si l'on me demande en quoi consiste cette étroite union, je suis encore obligé de confesser mon ignorance là-dessus.” Teleki 1761. 31.

<sup>18</sup> „Mais de ce que j'ignore la nature d'une chose, il ne s'ensuit pas que la chose soit impossible et que je ne la puisse croire.” Teleki 1761. 32.

misztériumai, amelyek nem feltétlenül átláthatóbbak a teológia rejtélyes tanításainál, mondja Teleki (Teleki 1761. 31–33). Test és lélek uniójának analógiáját természetesen Leibniz és mások is szívesen használták a megtestesülés magyarázatára. Az analógia korlátait persze jól mutatja, hogy hol az egyik „világította meg” a másikat, hol pedig fordítva. Olyan komplex, egyszerre krisztológiai és metafizikai problémáról van szó, melynek tárgyalásába hely és kompetencia hiányában bele sem mernék kezdeni. Érvélesem szempontjából lényegesebb, hogy Teleki – a hagyománnyal és Leibniz-cel ellentétesen – oly módon használja a szóban forgó párhuzamot, hogy a két szóban forgó elem a legkevésbé sem erősíti, inkább gyengíti egymást, s végeredménye a semmit sem tudásban való fideista megnyugvás, amely azonban nehezen tűnik összeegyeztethetőnek a mű célkitűzéseivel.

A következő, *Possibilité morale du mystère de la Rédemption du genre humain* (azaz *Az emberi nem megváltásának morális lehetségsége*) című fejezetből a rövideg kedvéért kizárólag az érdekesebb részeket emelem ki. Elsősorban a megváltás és az eredendő bűn között fennálló igen sajátos kapcsolat tárgyalására gondolok, figyelemre méltó ugyanis, hogy az utóbbi misztériummal kapcsolatos „libertinus” felvetést a gróf nem veti el azonnal: „Nem lehetséges, állítják a hitetlenek, hogy e tan ne legyen hamis, hiszen Isten igazságosságával nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen volna, egy atya bűnét felróni gyermekeinek, akik a bűn elkövetésének idején még nem is éltek, így értelemszerűen nem voltak döntési helyzetben.”<sup>19</sup> A kinyilatkoztatástól független természetes erkölcsiség szerint mindenki a saját tetteiért felelős, s teljességgel abszurd elképzelés egy ma élő embert így vagy úgy felelősnek tartani Ádám és Éva bűnéért. Bár az nyilvánvaló, hogy sem a katolikus, sem a protestáns teológia nem beszél visszavetített felelősségről, hiszen inkább a történetek következményeként írja le az ember állapotát, Telekinek abban mégis kétségtelenül igaza van, hogy a szabadgondolkodók és a hitet racionalizálni kívánó mérsékeltek egyaránt az értelemmel összeegyeztethetetlen elemként vetik el az eredendő bűn eszméjét. Teleki reakciója erre nagyban eltér a leibnizitól. A német bölcselő ugyanis élete végéig hű maradt a *felix culpa* eszméjéhez, amelynek értelmében az eredendő bűn központi és megkerülhetetlen eleme a megváltás folyamatának, hiszen az első emberpárnak az egész emberi

<sup>19</sup> „Il n'est pas possible, disent les incrédules, que cette doctrine ne soit fautive, étant incompatible avec la justice de Dieu, d'imputer le péché du Pere aux enfants, qui n'existeroient pas même lorsqu'il commit son péché, et n'y ont pu consentir par conséquent.” Teleki 1761. 36–37. Persze ha már a gróf felveti az eredendő bűn problémáját, akkor legalább ilyen fontosnak tűnik az a kérdés, hogy az eleve elrendelés tanításának hívei és ellenfelei milyen érvrendszerrel próbálják bizonyítani: a gondviselőként és mindenhatóként elkönyvelt Istennek nem felróható Ádám és Éva bűne. A különböző rendű és rangú szabadgondolkodók szívesen ironizáltak – Bayle nyomán – azon, hogy janzenisták és jezsuiták, gomaristák és arminianusok, szociniánusok és augusztiniánusok milyen körmönfont fejtegetésekkel próbálják egyszerre fenntartani az ember szabad akaratába és Isten mindenhatóságába vetett hitet.

nemet megterhelő bűne az egyetlen lehetséges kiváltó oka Jézus Krisztus megváltóként való fellépésének (Antognazza 2001. 83–84). Értekezésében a gróf azonban inkább úgy akarja megőrizni a megváltásról szóló tanítás érvényét, hogy elszakítja azt az eredendő bűntől. Azt állítja, hogy „[n]em szükséges feltétlenül ósatyánk bűnére gondolnunk, hiszen nap mint nap magunk is elég bűnt követünk el ahhoz, hogy szükségünk legyen egy kegyes közvetítő fellépésére. Ez azt jelenti, hogy jelen állapotunk – függetlenül attól, hogy miképpen kerültünk oda – feltétlenül szükségessé teszi egy megváltó közvetítését”.<sup>20</sup> Az ember tehát saját bűnei okán is éppen eléggé megváltásra szoruló lény ahhoz, hogy – elvben legalábbis – eltekinthessünk az eredendő bűn posztulálásától. Akármennyire is hipotetikusan fogalmaz itt Teleki (aláhúzza, hogy csak egy lehetséges érvről van szó, amellyel a hit védelmezői felvehetik a küzdelmet a szabadgondolkodókkal), az nem kérdéses, hogy ezzel az engedménnyel óriási lépést tesz a keresztény hit „szocinianizálása” felé.<sup>21</sup> Az eredendő bűn súlyának és jelentőségének relativizálása persze évezredek, egészen Órigenészre visszavezethető eretnecség, mely azon alapszik, hogy természetes erkölcsi érzékünk sugallata szerint az Úr igazságtalanul járna el, ha a véges emberi bűnt örök kárhozattal büntetné.<sup>22</sup> Ugyanebbe az irányba – jelesül a kereszténység tanításának racionalizálásának irányába – mutat a gróf másik javaslata is, melyben formálisan fenntartja ugyan az eredendő bűn eszméjét, ám a természeti (biológiai) terminusok használatával alaposan módosítja annak súlyát és jelentését. „Vajon nem természetes és mindennapos jelenség-e, hogy egy részeges ember fia magában hordozza a részegeskedésre való hajlamot, amelyet aztán csak nagy erőfeszítések árán győzhet le?”<sup>23</sup> Véleményem szerint többről van itt szó, mint olyan analógiáról, melynek révén közelebb kerülhetnénk egy továbbra is szupra-racionálisként elkönyvelt misztérium megértéséhez. Az eredendő bűn feladásával vagy naturalizálásával Teleki hatalmas engedményt vállal annak érdekében, hogy a keresztény vallás egy központi elemét az emberi értelem *notiones communes*-eivel összeegyeztesse – legalább a szóhasználat szintjén.

<sup>20</sup> „[s]ans mettre en ligne de compte le péché de notre premier père, nous en commettons tous les jours assez, pour avoir besoin de recourir à l’expiation d’un Médiateur charitable ; de sorte que notre état actuel, de quelque manière que nous y fussions tombés, aurait nécessairement requis la médiation d’un Sauveur.” Teleki 1761. 39.

<sup>21</sup> Lásd Schmidt-Biggemann 2011-es könyvének *Az eredendő bűn története a felvilágosodásban* című fejezetét.

<sup>22</sup> Lásd pl. Pierre Bayle *Dictionnaire Historique et Critique* című munkájának *Pyrrhon* és *Manichéens* szócikkeit. Az ötödik fejezetben Teleki felveti: lehetséges, hogy Isten csak fenyeget az örök kárhozattal (amelyet vagy saját bűneinkkel vagy az eredendő bűnnel érdemlünk ki), ám valójában ennél jóval kegyesebben fog eljárni. Végül azonban elveti ezt a hipotézist, úgy érvelve, hogy Istenhez méltatlan lenne az efféle trükközés.

<sup>23</sup> „N’est-il pas tout naturel et confirmé par l’expérience journaliere que le fils d’un yvrogne naisse avec la disposition à le devenir un jour et qu’il ait grande peine à s’en garder?” Teleki 1761. 46.

Az ötödik fejezet – *La Raison nous montre qu'il étoit nécessaire qu'il y eut une Révélation* (Az ész bizonyítja a kinyilatkoztatás feltétlen szükségességét) – a munka legösszeszedetlenebb és legnehezebben értelmezhető része. Teleki, aki itt a kinyilatkoztatás szükségszerű voltát igyekszik bizonyítani, amellet próbál érveket gyűjteni, hogy a lélek anyagtalan és halhatatlan voltának vonatkozásában az emberi ész néma: kizárólag a Szentírás közöl megnyugtató igazságot ebben a kérdésben. Az ész elégtelen voltába vetett hitét erősíti az a meggyőződése is, hogy álláspontja szerint a *Théologie Naturelle*, amelyből nem levezethető az isteni környületesség és az üdvösség fogalma, nyilvánvalóan nem képes megalapozni az evilági boldogságunkhoz szükséges etikát sem – ezt mutatja legalábbis az emberek legkevésbé sem erényes viselkedésének mindennapi tapasztalata.<sup>24</sup> A fejezet tartalmát a legrövidebben úgy foglalhatjuk össze, hogy Szentírás nélkül nincs sem igazi bölcsesség, sem igazi erkölcsiség. A hatodik és a hetedik fejezet azokat a történeti jellegű érveket sorolja fel, melyek Krisztus megváltói voltát és az evangéliumok hitelességét bizonyítják. E fejezeteknek egyetlen érvére térek ki: Teleki szerint a korábban csak bizonytalanul tévelygő filozófia akkor kapott erőre, akkor lett képes megbízható és komolyan vehető eredményeket produkálni, amikor Jézus Krisztus eljövetelének következtében kifomálódott a keresztény vallás rendszere, s „pályára állította” a gondolkodást. Ezzel az állítással nem csak az a baj, hogy történetileg nyilvánvalóan védhetetlen, hanem az is, hogy ellentmond a bölcséleti és a bibliai eredeti tudás viszonyáról és egymásra épüléséről korábban mondottaknak.

A mű gondolatmenetében bizonyos értelemben fordulópontot jelent a nyolcadik fejezet, melynek címe *Nous ne sommes pas obligés de répondre aux objections des Incrédules, après avoir montré la vérité de notre Révélation*, azaz: ha kimutattuk a kinyilatkoztatás igazságát, a hitetlenek további ellenvetéseire már nem vagyunk kötelesek válaszolni. Ennek lapjain Teleki azt állítja, hogy csak előzékenységből és szellemének nyitottságát bizonyítandó (*par politesse et par ouverture d'esprit*) próbált egyáltalán megfelelni a hitetleneknek, hiszen „kizárólag azokra az ellenvetésekre vagyunk kötelesek válaszolni, amelyek a minket egy tanítás igazságáról meggyőző érveket támadják; a bizonyítás és a végső okfejtés részleteit akár el is hanyagolhatjuk”.<sup>25</sup> Ez annyit jelent, hogy mivel a keresztények többségével összhangban ő maga is arra alapozza hitét, hogy a Biblia Isten kinyilatkoztatása, amíg a szabadgondolkodóknak ezt nem sikerül meggyőző – nyilván történeti – érvekkel meggingatniuk, addig minden metafizikai természetű argumentáció voltaképpen teljesen felesleges. Az eredendő bűn következtében korlátozott

<sup>24</sup> Teleki itt nem cáfolja, hanem egyszerűen megkerüli Bayle-t, aki éppenséggel azt bizonyítja, hogy a hívők sem jobban, sem rosszabbul nem viselkednek a hitetleneknél.

<sup>25</sup> „...les seules objections auxquelles on doit répondre sont celles qui attaquent les arguments meme qui nous on persuadés de la vérité d'une chose ; celles qui portent sur la démonstration et la conclusion, on peut s'en passer.” Teleki 1761. 88–89.



emberi értelem arra tehát még éppen alkalmas, hogy a Szentírásban felismerje a nála végtelenül nagyobb, teremtő értelem megnyilvánulását, arra viszont már nem, hogy gyarló mércéjével megítélje a szentként tisztelt szövegben foglaltak igazságtartalmát. Ésszerű tehát az észről való lemondás (Ehrard 1963. 422). Minden, ami ezen túlmutat, üres szofizma, kellemesen bizsergető intellektuális küzdelem, amelyben a szabadgondolkodók kisebb győzelmeket arathatnak ugyan, a végső győzelem azonban nem lehet az övék. Érdeemes aláhúznunk, hogy Teleki itt óriásit csúsztat, mert ez az érv legfeljebb a Biblia kinyilatkoztatott voltát tagadó deisták elleni küzdelmében állhat meg, az arminianus-szociniánus tradíció ellenében azonban aligha: a protestantizmus „balszárnyának” képviselői (mondjuk Socinustól Tolandig) egyáltalán nem tagadják az Írás – így vagy úgy – isteni voltát. Ellenvetéseik inkább exegetikai jellegűek: amellet érvelnek, hogy amennyiben az általuk is Isten szavaként tisztelt szöveget helyesen értelmezzük, akkor abból nem feltétlenül levezethetők a keresztény hagyományban megkérdőjelezhetetlenként elfogadott dogmák. Éppen a Szentírás értelmezésének kérdésében nincsen tehát konszenzus a keresztény világban: gondoljunk csak azok érveire, akik szerint rettenetesen bizonytalan bibliai alapokra épül a szentháromság tanítása; idézzük fel azok argumentumait, akik az egyház korai évszázadainak történetét tanulmányozva próbálják bizonyítani egyes dogmák kései és emberi voltát; s ne feledjük el, hogy az eredendő bűn vagy Jézus istensége kérdésében is lehet szigorúan bibliai alapon érvelni a némely misztériumok és dogmák tradicionális értelmezése ellen. Az Írás autoritására való hivatkozás tehát nem old meg minden problémát.

Összességében azt láthatjuk tehát, hogy a keresztény vallás misztériumainak vonatkozásában az ifjú gróf három stratégiával él: vagy a – leibnizi leckét követve – a *supra rationem* szférájába feltolva teszi őket érinthetetlenné; vagy egyházának hagyományától legalább részben eltérő módon értelmezi, mintegy fellazítva, racionalizálva őket (ez leginkább a wolffiánus neológokkal rokonítja gondolkodását); esetleg megfontolja – lásd az eredendő bűn példáját – teljes felszámolásukat, ami pedig a szociniánusokhoz vagy egyenesen a deistákhoz méltó eljárás a részéről. Az a helyenként megfigyelhető könnyedség, mellyel felad bizonyos hagyományos tanításokat, egyfelől tekinthető a felvilágosodás oltárán tett engedménynek, másfelől pedig a *modica theologia* humanista és reneszánszkori eszményének kései manifesztációjaként is értelmezhető. A teológia minimalizálását és racionalizálását célzó erőfeszítések végeredményeként előálló konstrukció azonban az ész mindenhatóságát valló böleselők szemében még mindig túl *mystérieux*, az egyházi-teológiai hagyományhoz ragaszkodók számára pedig túl nagy engedményeket tartalmaz a kor szellemének. A racionális teológia legfélelmeőbb ellenfele, Pierre Bayle pedig éppen a Telekiéhez hasonló racionalista *ma non troppo* konstrukciók ellenében jegyezte meg, hogy az ész nem cipő, amelyet, ha akarunk, felvehetünk, aztán ha nincs szükségünk rá, megszabadulhatunk tőle (Bayle kései írásait idézi Mori 2002. 395). A rotterdami

bölcseleti kései munkáiban a *supra rationem/contra rationem* igazságok közötti különbségtétel tarthatatlansága mellett érvel (Schmal 2006. 228), s ennek megfelelően úgy gondolja, hogy az igazság keresőjének vagy a hitről kell lemondania az értelem javára, vagy az értelemről a hit kedvéért. Pedig Teleki élete végéig e kompromisszumkereső álláspont szellemében tevékenykedett, ahogyan arról mecénási tevékenysége és kéziratban maradt művei is árulkodnak – utóbbiakról egy másik tanulmányban áll szándékomban írni.

## IRODALOM

- Albertan-Coppola, Sylviane – Catherine Porter 2002/2005. Apologetics. In Alan Charles Kors (szerk.) *Encyclopedia of the Enlightenment*. Oxford, Oxford University Press (*E-reference edition*: Oxford, Oxford University Press, 2005).
- Antognazza, Maria Rosa 2006. Revealed Religion. The Continental Debate. In Knud Haakonssen (szerk.) *The Cambridge History of 18th Century Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 666–682.
- Antognazza, Maria Rosa 2007. *Leibniz on the Trinity and the Incarnation: Reason and Revelation in the Seventeenth Century*. Ford. Gerald Parks. New Haven – London, Yale University Press.
- Bedford, Ronald David 1979. *The Defence of Truth: Herbert of Chisbury and the 17th Century*. Manchester, Manchester University Press.
- Broggi, Stefano 2004. Bayle, Leclerc et les ‘rationaux’. In Antony McKenna – Gianni Paganini (szerk.) *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion et critique*. Paris, Honoré Champion. 211–229.
- Brucker, Nicolas 2013. Le déisme au pilori. Des stratégies de réfutation chez quelques apologistes dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. *Lettre clandestine*. 21. 253–271.
- Egyed Péter 2009. Az erdélyi felvilágosodás és a filozófiaoktatás kapcsolatáról. *Korunk*. 2009/10. 35–38.
- Ehrard, Jean 1963. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Genève – Paris, Slatkine.
- F. Csanak Dóra 1983. *Két korszak határán. Teleki József a hagyományőrző és a felvilágosult gondolkodó*. Budapest, Akadémiai.
- Gerrish, B. A. 2006. Natural and Revealed Religion. In Knud Haakonssen (szerk.) *The Cambridge History of 18th Century Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 641–665.
- Gusdorf, Georges 1972. *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*. Paris, Payot.
- Israel, Jonathan 2004. Pierre Bayle's Political Thought. In Miguel Benitez – Gianni Paganini – James Dybikowski (szerk.) *Scepticisme, clandestinité et libre-pensée*. Paris, Honoré Champion. 349–379.
- Kors, Alan Charles 1990. *Atheism in France, 1650–1729*. Volume I: *The Orthodox Sources of Disbelief*. Princeton, Princeton University Press.
- Kors, Alan Charles 2002. Scepticism and the Problem of Atheism in Early-Modern France. In Miguel Benitez – Gianni Paganini – James Dybikowski (szerk.) *Scepticisme, clandestinité et libre-pensée*. Paris, Honoré Champion. 225–255.
- Masseau, Didier 2000. *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*. Paris, Albin Michel.

- Mori, Gianluca 2002. Athéisme et philosophie chez Bayle. In Miguel Benitez – Gianni Paganini – James Dybikowski (szerk.) *Scepticisme, clandestinité et libre-pensée*. Paris, Honoré Champion. 383–410.
- Pitassi, Maria-Cristina 2001. De l'exemplarité au soupçon: l'Eglise genevoise entre la fin du XVIIe siècle et le début du XVIIIe. In W. Kaiser – C. Sieber-Lehmann – C. Windler (szerk.) *Eidgenössische «Grenzfälle»: Mülhausen und Genf | En marge de la Confédération: Mulhouse et Genève (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 172)*. Bâle, Schwabe et Co. 273–292.
- Pitassi, Maria-Cristina 2012. Le paradoxe de l'examen religieux au XVIIIe siècle. In Antony McKenna (szerk.) *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*. Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne. 181–195.
- Rutherford, Donald 2006. Metaphysics. The Late Period. In Nicholas Jolley (szerk.) *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge, Cambridge University Press. 124–174.
- Schmal Dániel 2006. *Természettörvény és Gondviselés. Egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. Budapest, L'Harmattan.
- Schmitt-Biggemann, W. 2011. *Teodícea és tények. A német felvilágosodás filozófiai profilja*. Ford. Boros Gábor – Simon József. Budapest, L'Harmattan.
- Szentpéteri Márton 2004. Imperium Messiae. Háromságelvű világkép és pánszofikus reformtörekvések Erdélyben. In Bitskey István – Oláh Szabolcs (szerk.) *Religió, retorika és nemzettudat régi irodalmunkban*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó. 487–511.
- [Teleki József] 1760. *Essai sur la faiblesse des esprits-forts* par. J.T.de Sz. C.d.S.E.R. Leiden, Jean Luzac.
- [Teleki József] 1761. *Essai sur la faiblesse des esprits-forts* par. J.T.de Sz. C.d.S.E.R. Amsterdam, Rey.
- Zoványi Jenő 2004. *A magyarországi protestantizmus története 1895-ig*. I–II. Budapest, Attraktor.