

Egyed Péter

A nemzeti filozófia kezdetei.

Filozófiaoktatás a protestáns gimnáziumokban Erdélyben a XVIII–XIX. század fordulóján

Kutatásunk visszatekint azokra az előzményekre, amelyek az erdélyi eszme- és intézménytörténeti hagyományt az európai összfüggésekben megjelenítik, és amelyek a laicizálódással, szekularizációval, modernizációval kapcsolatosak. A filozófia és annak iskolai oktatása itt sem választható el a hagyományos (olykor harcosan politikai) protestantizmus-katolizmus viszonyrendszerétől, annak ismerete és keretei nélkül nem érthető meg. Hogy milyenek lettek az erdélyi protestáns iskolák (a kolozsvári, nagyenyedi, marosvásárhelyi és székelyudvarhelyi kollégiumok – amelyeknek a rendszerébe történelmi okok folytán a sárospataki is betagolódott) –, az nemcsak az öntörvényű intézményi evolúció, hanem az európai és erdélyi politikatörténeti viszonyok ismeretében érthető meg. Ezt a kérdéskört vizsgálja tanulmányunk első két fejezete.

A harmadik fejezetben felvázoljuk azokat a protestáns (unitárius és református) tanügyi reformtörekvéseket, amelyek a filozófiaoktatás megrendült helyzetének az ismeretében sörgős intézkedésekkel igyekeznek annak központi szerepét megerősíteni, tekintettel arra, hogy a filozófia professzorai nemcsak szakágazati jelleggel, hanem enciklopédikusan is kellett hogy azt tanítsák, azaz hogy általános műveltségi elemeket is oktattak filozófiai szabadsággal. Modernizálni kívánták a bölcsleti képzés tartalmát is, felzárkóztatni azt a mérsékelt európai felvilágosodáshoz, valamint a magyar nyelvűséget is iniciálták. A filozófiatörténet oktatását kiemelten kezelték. Nyilvánvaló volt a reformerek számára, hogy a nevezett célokat csak akkor lehet elérni, hogyha az oktatók számát is növelik, megkettőzik, súlyt helyeznek az erkölcsi képzésre. Ennek érdekében fokozottan támogatták a külföldi egyetemekre járók támogatását (mind a főkonisztórium, mind a pártoló arisztokraták). Átalakították a tanrendi struktúrákat és fokozott mértékben figyeltek annak betartására, valamint a fegyelmi kérdésekre.

Tanulmányunk negyedik fejezete – a szakirodalom kritikai átnézete után, újabb levéltári forrásokat is bevonva –, az időrendi paraméterek figyelembe vételével mutatja

be a nevezett kollégiumok tanári karát, a kinevezések, egymást követések, fluktuáció rendjében. Megállapítja, hogy a célperiódusban 30 tanár látta el a filozófiaoktatás és a képzés feladatát, változó színvonalon és a teológiailag képzett paptanárok bevonásával.

Végül is kialakultak az intézményes és személyi feltételei annak, hogy a XIX. század tízes éveitől, a latinnal továbbra is párhuzamosan, elinduljon a magyar nyelvű oktatás. Ennek a kimagasló képviselője Köteles Sámuel volt, aki szinte egyszemélyben állította elő a tankönyveket, amelyeknek az elterjedtségét természetesen a kéziratosság (másolás) biztosította.

Köteles személyében megjelent a kantianizmus is, immár intézményesen. Ez vált az erkölcsfilozófiai képzés alapjává, ami nagyon is megfelelt a protestáns gondolati igényeknek, az akarat szabadsága, a lelkiismereti és kötelességmorál szempontjából. Bemutatjuk a kanti felfogás és Köteles elképzeléseinek izomorfiját – természetesen mai interpretációs paramétereket használva. Kitérünk arra, hogy ez nem pusztán implantum. Dolgozatunk ötödik fejezete foglalkozik ezzel.

A hatodik fejezetben bemutatjuk Sipos Pál, a jószerivel ismeretlen erdélyi filozófus programatikus elképzeléseit, valamint a korigényeknek megfelelő tudományos opcióit, valóságfogalmát, amelyekhez azonban – a kettős igazság egy helyi változatát –, a corpus christi misztikáját is hozzárendeli.

A hetedik, záró fejezet állást foglal az erdélyben művelt filozófia nyelvi opcióival kapcsolatban, a latinitás, a német idealizmus akceptiója után a magyar nyelvű filozófia valóban radikális változás volt. E tézisünk nem jelent állásfoglalást e filozófia színvonalának kérdésében. A magyar filozófia elindult a fogalomteremtés útján. Önértékéhez kell azt mérni, ugyanakkor tudomásul venni, hogy ez egyben gondolkozásbeli. Kkulturális kibontakozást is jelent, amely nélkül lehetetlen a kibontakozás és az európai modernitáshoz való felzárkózás.

I. A protestantizmus hagyománya – az ellenreformációval szemben

Az ellenreformáció igen összetett európai jelenség, sokszorosán rétegzett belső összefüggésekkel, amelyek egymást néha kiegészítik, néha magyarázzák. Fenomenológiája bizony bonyolult, de igen sok szakmai feladatot ró a kutatóra, hiszen a

vallási-teológiai jelenség (a nagy hitviták és azok tartalma) lefordítódik az élet nyelvére, amint azt majd Bethlen Kata kapcsán majd jelezzük is, ugyanakkor európai, magyar és erdélyi jelenséggént része a nagypolitikának, az európai dinasztikus újrendeződésnek, amely szintén több hullámban folyt le.

A reformáció nagy évszázada után sem következhetett volna be az ellenreformáció, azaz a hitelvek katolikus megújítása, a dogmatikai megújulás, ha nem lépnek fel a nagy reformátorokkal – majdnem – azonos nagyságrendű teológusok és fellépésük nem esik egybe a pápai állam vezetésének a megújulásával. Ezek a feltételek azonban adottak voltak. Az ellenreformáció kétségtelenül legnagyobb jelentőségű hittudósa, Roberto Bellarmino (1542-1621), a későbbi bíboros és szent, a hitvédők fejedelme volt, aki *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos (I–III.)* (*Vitkozások a jelenkor eretnekeivel a keresztény hit vitás tételeiről*) című munkájában lefektette a vita és a megújulás alapelveit, kijelölte a dogma továbbfejlesztésének irányvonalait. Közismert tény, és a magyar művelődéstörténetnek is kulcskérdése, hogy 1593-tól 1597-ig Pázmány Péter, minden idők egyik legjelentősebb katolikus gondolkodója (filozófiai értelemben is) a *Collegium Romanumban* közvetlenül Bellarmino útmutatása alatt tanult, aki ekkoriban a kollégium élén állt (1592–1594). Később is kapcsolatban maradt vele, 1605-ben elküldte neki a védelmére írott diatribáját (*Diatriba Theologica, Krisztus látható egyházáról*)¹

Nemcsak a Pázmány-filológiához, hanem az erdélyi művelődés- és iskolatörténet megértéséhez is feltétlen adalék, hogy a jezsuita gondolkodásrendszer kánona a *Ratio Studiorum*, – a hit-értelmezési, tanítási és alkalmazási kánon volt, amitől eltérni nem lehetett (kidolgozója Acquaviva jezsuita generális – akinek a törekvései a tanítás szilárdságának, egyöntetőségének és tisztaságának a megőrzésére irányultak). Pázmány Péter és részben a hitviták szellemiségének a megértéséhez feltétlenül hozzátartozik még három mozzanat: 1. Pázmány gondolkodóként és filozófusként arisztotelianus és Szent Tamás követője, és sok esetben eredeti bírálója volt, 2. a katolikus hitélet és életvitel fundamentális megújításának szándékával fordította le Kempis Tamásnak *Krisztus*

¹ Szabó Ferenc S.J. : *Pázmány Péter, az európai szellemáramlatok közvetítője*. In: *Régi és új peregrináció. Magyarok külföldön, külföldiek Magyarországon*. Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság – Scriptum Kft. Budapest-Szeged, 1993. I.35o. Ugyancsak Szabó Ferenc foglalta össze Bellarmino és Pázmány kapcsolatának legfontosabb elemeit: *Deux théologiens du renouveau catholique au XVI-XVIIe siècles Roberto Bellarmino et Péter Pázmány*. Id. kiadvány 242-248.

követéséről szóló négy könyvét 1624-ben, mely szándéka szerint még az együgyűek számára is napi olvasmányá változott és kötelező módon ott volt a Szentírás mellett az éjjeliszekrényen, 3. Pázmány könyörtelenül vitázott kora nagy református hitvédőivel is, elsősorban Alvinczi Péterrel, Bocskay István udvari papjával, később Bethlen Gábor tanácsadójával és barátjával – immár a magyar politika legbelsőbb kérdéseiről is², de – kora jezsuita fundamentalistáival is. (Pázmány szava nem egy egyszerű hittudósé, a XVII. század második évtizedének végén „Magyarország helytartója”-nak nevezték, a királyi Magyarország legfőbb közjogi méltósága volt. 1618 július 1-én Pozsonyban megkoronázta II. Ferdinándot, 1625. december 8-án III. Ferdinánd fejére tette Szent István koronáját. 1629. november 19-én a nagy VIII. Orbán pápa bíbornokká nevezte ki.)

Mindez azonban csak adalék Pázmány politikai zsenijének a megértéséhez, ugyanis egyfelől Pázmány mindig a keresztyének és a magyarok nevében lépett fel, a nagypolitikában és megnyilatkozásaiban magyarsága példamutató és törhetetlen volt, másfelől azonban, hitvédőként, *princeps defensor fidei*ként azt hangsúlyozta, hogy Magyarország pusztulásának közvetlen oka, mely a mohácsi vészben csúcsosodott ki, „az újonnan toldozott-foldozott, sok régen kárhoztatott eretnokségekből öszvetaroztatott vallás”, azaz Luther és Kálvin vallása volt. Isten ostromozása, *plaga inimici*³. Természetesnek tartjuk, hogy az ilyen és ehhez hasonló kijelentések a korszak mentalitásában vérre menő következményekkel jártak – jóllehet Erdély kivétel⁴ –, mégis, politikai szempontból mindig kiaknázhatók. Nem állítjuk feltétlenül, hogy az

² Lásd ezzel kapcsolatban: Heltai János: *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*. Balassi Kiadó, Budapest, 1994.

³ Pázmány Péter: *Felelet az Magyarai Istvánnak*. In *Pázmány Péter Művei*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1983.16.

⁴ Nem tanulság nélkül való, ha itt Apoc Péter *Metamorphosis Transilvaniae*beli – Bitskei István szerint: kissé eszményítő – leírását idézzük. Már csak azért is meg kell ezt tennünk, mert a híres erdélyi vallásbékére annyit hivatkoznak, hogy valóságos tartalmának igen gyakran még a körvonalai is eltűnnek: “Úgy vagon, amint feljebb íram, hogy az különös személyek között nem vala az a apápista, kálvinista, lutheránus, unitárius; szép szeretetben éltenek; másként az apostoli szent relígió nem keveset szenved vala. Mit szenvedett pedig, és mint meg volt szorítva,deprimálva, ha én semmit nem írnék is, eleeget írtak az Approbata- és Compilata-béli articulusok. Úgy vagon, hogy az kálvinista fejedelmek idejiben is némelykor katolikus tanácsúr is megvolt, mint az mű értünkre Haller Pál, Haller János,, Mikola Sigmond, Mikes Kelemen; voltak katolikus főtisztek, s voltak Tábla fiai, voltak több tisztek is, de azért volt, hogy nagy famíliák megtartották az Szent István első királyunkról rájuk maradt szent hütöt állhataatosan. Bizony nem is volt az erdélyi vallások között, addig olyan gyűlölség, amíg ez a két szó: Nostras, Vestras bé nem jött; mert nagy úri, nemes- és főemberek is, akik más valláson voltanak is, felesen az kolozsmonostori pápista iskolában tanították gyermekeket, sőt, azt tartották, hogy az katolikus iskola merő második udvar...” *Magyar emlékrök 16–18. század*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1982. 676.

ellenreformáció első erdélyi hullámát Báthory István kezdeményezte, mégis az 1570-es évekhez kapcsolódnak azok a fejlemények, amelyek a jezsuitizmus erdélyi térhódítását eredményezték. A katolikus Báthory István erdélyi fejedelem választói ugyanis elsősorban többségükben protestánsok voltak, hiszen katolikus hiten csak a Tholdy, Telegdy, Keresztúry családok maradtak, valamint „valami 40 000 székely a hegyekben”. Hosszas előkészítés után, melyben legfontosabb része a spanyol jezsuita Alfonso Pisanak volt (tőle származik a híres mondás: „*sed animus noster ardet in Transilvaniam*” – (lelkünk Erdélyért ég) indult el Leleszi János jezsuita Erdélybe és érkezett meg 1579. áprilisában Gyulafehérvárra, Báthory Kristóf udvarába.⁵ (Rendkívüli tudományos értékű, forrásfeltáró monográfiájában Molnár Antal a kérdést elsősorban a missziós politika szempontjából látta. Véleménye szerint az erdélyi missziót megtervező Antonio Possevino – amellyel, hogy az erdélyi katolikus lelki élet és művelődés esélyességével tisztában volt⁶ – a missziót mégis azért tartotta fontosnak, mert a fejedelemségből lehetett volna bejutni a legkönnyebben az Oszmán Birodalomba.⁷ Ugyancsak az oktatás missziós jellegét hangsúlyozza a kérdéskör másik jeles kutatója, Bitskei István, aki felhívja a figyelmet arra a rendkívül összetett kapcsolatra, amely missziós tevékenység és a magyar anyanyelvviség között fennállott: ott lehetett a magyar nyelvhez folyamodni, ahol a lelki gondozásban erre szükség volt. Azazhogy, a latinitás az oktatásban a nemzetköziség, akkori értelemben.⁸)

XIII. Gergely pápa és Báthory István megegyezése nyomán a jezsuita misszió, Sunyer provinciális vezetésével – tagja Szántó István is, a római Szent István bazilika gyóntatópapa – megérkezett Kolozsvárra, és 1579-ben Kolozsmonostoron két osztályban meg is indult a későbbi szeminárium, majd a kollégium alapjait letevő iskola. Ez azonban

⁵ Barlay. Ö.Szabolcs: *Romon virág*. Gondolat Budapest, 1986. 117.

⁶ Erről is igen tanulságos Apor Péter leírása: “Az katolikus püspököknek nem volt szabad békélni Erdélyben; Moldvában, Bákóban vala egy minorita barát, lengyel püspök. Mert grammaticából, syntaxisból, poesisből, ritkán rhetoricából is az barátok között írtak egy kis casust, avval bémentenek Bákóban, és ott felszenteltették magokat; és így könnyű volt az más vallásoknak terjedni, mikor az katolikus papok együgyűek voltak.” *Metamorphosis Transylvaniae* I. m. 677..

⁷ Molnár Antal: *Katolikus missziók a hódolt Magyarországon. I. (1572–1647)* Balassi Kiadó, Budapest, 2002. 155.

⁸ Bitskey István: *Egyetemszervezési kísérlet Kolozsvárott a 16. században* Korunk, III. Folyam. 2000. szeptember. 109.

1588-ban meg is szűnt, drámai körülmények között⁹; gyakorlatilag a jezsuitákat elkergették Kolozsvárról a Rendek, illetve a Diéta. A vádak – amint az ismeretlen jezsuita emlékirata megfogalmazta – igencsak ismerősek, Szókratész pöréből: „hangos gyarapodással növekedvén a katolikus vallás, az ő hamis felekezetük /ti. a protestánsoké. E.P./ elpusztul”, továbbá a jezsuiták „az egykor eltörölt bálványimádás visszaállítói, a spanyol inkvizíció bevezetői, a római Pápa szócsövei, az ifjúság megrontói”.¹⁰

A kiűzéssel azonban nem lehetett megszüntetni azt a benyomást, amit a jezsuita tanítási mód keltett, s ez így paradigmává válhatott a későbbi idők számára. Ingyenes volt a tanítás, másrészt a *Catalogus lectionum* jelzi az oktatás színvonalát, egyszóval a korszerű ismeretek közvetítésének igényét, az oktatók is külföldön képesítettek lévén. (Csak emlékezzünk vissza, hogy milyen képet festett Apáczai Tseri János az erdélyi iskolákról.) Az oktatás itt is a Borgiai Szent Ferenc által összeállított központi tanterv, a *Ratio studiorum Borgiana* szerint folyt. Barlay Ö. Szabolcs szerint „maga a tananyag is nagy előrelépést jelentett a hazai művelődéstörténetben, mert az erdélyi tanulók Emmanuel Alveres *grammatikájából*, majd a Syntaxis, Prosodia anyagából merítették az alapokat, a görög nyelvtant Nicolaus Clenardus könyvéből tanulták, majd eredeti görög szövegeket olvastak.”¹¹ Az ellenreformáció irodalmának könyvanyagából azonban nagyon kevés maradt fenn.¹²

Az ellenreformáció azonban hittérítést is jelentett, konverziót és rekonverziót, a hitben való megmaradást, azaz a hit állhatatosságát, – a bensőségesség, intimitás, lelkeség, pszichológia kérdése is. Erdélyi emlékirat irodalmunkban nagyszerű példája van ennek, a hitmegvallás, szabadság és a kényszer lelkiismereti kérdésében páratlan

⁹ Jóllehet már megmutatták ártatlanságukat – mutatja be a történetet Apor Péter – a jezsuiták Erdélyben mégsem kerülhették el a sorsukat: “mind az akadémiánknak, mind az iskolánknak, mind a Gergely pápa szemináriumának nyaka szakadna. Avval meg nem elégedének, hanem Kolozsvárrat minden templomainkat elvevék, az piaci templom tornácában egynehány papunkot megölek, úgy egy jesuvitát az Farkas utcai templomban, az többit esszevagdalák, végtire az papjainkot Kolozsmonostorra csapák; mint menjenek bé csak Kolozsvárrá, és ott micsodás exercitiumok légyen, aról articulust órának az Approbátában, minden fundátióinkat az iskolától elvevék, megtilták, hogy rhetoricánál tovább az katolikusok ne tanótsanak, katholikus, se úr, s fő-, se nemesember gyermekei külső iskolában tanolni ne menjenek, annál inkább akadémiákra. Nosza, szegény katolikusok, tanótsátok, amint lehet. Kolozsmonostoron tanítának, amint lehete, Várad megvételeig...” *Metamorphosis Transylvaniae*. Id. kiadás. 679.

¹⁰ Ismeretlen Jezsuita: *A jezsuiták Erdélyből való kiűzetésének története*. In. *Erdély Öröksége*. II. Franklin-Társulat Kiadása, Budapest, (é.n.) 80.

¹¹ I. m. 125.

¹² Dankanits János: *XVI. századi olvasmányok* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1974. 48.

szépségű leírás például a nagy történetíróé, Cserei Mihályé, aki *Históriáját* 1709–1712 között írta Brassóban¹³.

Íme, a *meztérítés* rajza:

„A többi között egyszer Csíkban létünkben, az anyám a barátok klastromában gyakran járván templomhoz, engemet is elvitt mindenkor magával; a barátok engemet a cellájokba felvittének, képekkel, olvasókkal, könyvecskékkel, addig ajándékoztanak, mint gyermeket, mert tizenkét esztendő voltam, eláztatának sok szép beszéddel, és pápistának tőnek, meghagyván, hogy okoson viseljem magamot, ha Udvarhelyre kimegyek a scholában, pénteken, szombaton ne böjtöljek, hogy mestereim eszekben ne vegyék a dolgot. Én nagy örömben voltam, sőt olyan buzgósággal viseltetem ahhoz a relióhoz, adná Isten mostani igaz reliómban tarthatnék olyan buzgóságot. Az anyém is megértvén, felette örült rajta, mivel pápista, nem is küld ki vala többször az udvarhelyi scholában...”

Ámde a *visszatérésnek* is megvan az útja:

„Jó reggel felmegyek scholában nagy félve; hát mind a pap, mind a professor a praeceptorom kamarájában ülnek; köszömvén nekik, a pap azt mondja: »Ez-e a mi tefelőd való reménségünknek vége? Holott mi tégedet mind szeretünk, mind igyekeztünk tanítani, s mind gyönyörködtünk a te időd felett való szép tudományodban, jó erkölcsidben és reliónkhoz való zelusodban, s ihol mégis elárultad igaz vallásodat, s arra a ragadó vallásra állottál.« A professorom, különben is kedvetlen, haragos ember lévén, szidni, fenyegetni kezdte, de a pap, megintvén, hogy hadna békét nekem, szép szóval kezdte kérdezni, miben s mikor tándorodtam meg. Én, minthogy már a tagadásnak helye nem vala, előbeszélém, a csíki barátok mire tanítottak, és micsoda dolgokban ütköztem meg a reformáta relióban. A pap a professzorral és a praeceptorral együtt, felvevén az én szavaimot, és közölök egyik valamint tudhatta, mintha pápista lett volna szintén, úgy tueálván, a többi pedig contraagálván, tovább három óránál nagy fervorral disputáltak előttem magyarul Én csak hallgattam, az Isten megnyitá az én szívemet is, lassan, lassan meg kezdém ismerni a pápista reliónak hamisságát, s úgy térék vissza az elhagyott igaz útra. De reám is azolta nagyobb gondviselés és vigyázás volt annak utána.”

¹³ Cserei Mihály: *História*. In: *Magyar emlékirók 16–18. század*. Szépirodalmi könyvkiadó, Budapest 1982. 524–525.

Bethlen Kata nevezetes *Önéletírása* több rendbéli szempontból is exponálja kor hit- és vallásbéli problematikáját. Itt csak arra hívom fel a figyelmet, hogy milyen szép emléket állít a vallási toleranciának egyfelől, amennyiben leírja mostohaapjának, Haller Istvánnak a példaszerű vallási türelmességét¹⁴, másrészt ahogyan megjeleníti a házasságával a férjhez menésével és esketéssel kapcsolatos erőszakos térítési praktikákat.¹⁵

A toleranciáról szól az Életemnek folyása fejezet 9. része:

„Az akkor már egynehány esztendőktől fogva Rákóczi Ferentől indított és fennforgó háborúság igen nehézzé tévén az özvegyeknek és árváknak sorsát, köttetett vala édesanyánk az másodszori tisztességes házassági kötél által báró Haller István úrhoz, az ország akkori prezidenséhez, ki is lévén idegen vallású, lehetett volna sok kesergettetésemre, sőt, gyermeki időmhöz képest lelki nagy káromra is; de az örökké áldandó Isten, azt a jólelkű urat úgy igazgatta, hogy nemcsak nem ellenzette azt, hogy vallásunkon való tanító légyen házában mellettünk, hanem maga gyermekeit is az által taníttatni kívánta.”

Az intoleranciáról, erőszakos térítésről, ármányról szól a 17. rész:

„Már hétfőn reggel, midőn mindnyájan felköltünk volna, a püspök parancsolatjával egy hajdú érkezett, melyet a barátunk írt volt. Ezt senki más nem tudta, hanem gróf Haller László és egy Szarka Zsigmond nevű inspektora; ismét Petki Nagy Zsigmond, ki is titkon idvezült édesanyámnak megjelentette, hogy azért bátyámuramék ez dolgot ki ne tudhatnák, és meg ne gátolhatnák, engemet nagy hirtelenséggel előállítának, és megesküdtetének, három vagy négy szóból álló esketéssel, minthogy amely dolgok vallásom ellen voltak, azokat én el nem mondtam Mindadi én el nem tudtam azt hitetni magammal, hogy az Isten ezen rendeletlen házasságot megengedje; mert gyermekségemtől fogva irtóztam a pópista vallástól; de úgy tetszett Istennek, hogy az én gyenge hitemnek megpróbáltatására megengedje ezt így lenni.”

Mindezek a peripécik azonban megerősítették őt istenességében, személyes istenével való folyamatos párbeszéde a pietista irodalom nagy dokumentuma. (Összehasonlító perspektívával is rendelkezünk, Németh S. Katalin tanulmányában

¹⁴ Bethlen Kata: *Önéletírása*. In: *Magyar emlékirók. 16-18. század*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1982. 700.

¹⁵ Uo. 701–705.

egyrészt felhívja a figyelmet Bethlen Kata pietista műveltségére, olvasottságára – könyvtárában a pietista irodalom olyan alkotásai szerepeltek mint Johann Müller, Philipp Kegel, Johann Gerhard, Campegius Vitringa, Johann Arndt –, másrészt az *Önéletírást* a Majna-Frankfurtban 1664-ben született Johanna Eleonora von und zu Merlau önéletírásával vetette össze.¹⁶⁾

(Annyit *legalább* meg kell itt jegyeznünk, hogy a fenti szövegrészek komplexitása lenyűgöző: valláspszichológia- és fenomenológia, kortörténet, a praktikák története, dráma – minden bennük van. A leírások pontossága és hitelessége alapján ma is lehetne tanítani a prózaírás technikáját.)

Ha már Isten és a lelkiség kapcsolatáról értekeztem, gondolom, stílszerű itt megemlítenem II. Rákóczi Ferenc erdélyi fejedelem *Confessióit* (magyarul *II. Rákóczi Ferencz önéletrajza és egy keresztény fejedelem áhításai*, MTA Történeti Bizottsága, Bp, 1876), mint ami az erdélyi (fejedelemségi) történetet is mintegy bekeretezi, s amelynek monumentalitásával, értékével a magyar közönség nincs tisztában. A Fejedelem maga is jezsuita iskolában kezdte tanulmányait, a csehországi Neuhausban, idézett műve azonban nem a formális keresztény lelkiség, hanem az isteni parancs és a lelkiismeret találkozgatásának folyamatos leírása, követése, lelki iskola.

II. A protestantizmus defenziója és a belső reform

Az erdélyi művelődési viszonyok a XVIII–XIX. század fordulóján igen kuszáak, a recepció és kreativitás problematikája iránt érdeklődő kutatóknak igen sok szálal kell követnie a jelenség hely-specifikus elemzésében. Ezek egyike *a felekezeti kérdés*: katolicizmus és protestantizmus viszonya egyáltalán nem volt nyugvóponton, ami természetesen a Habsburg Birodalom közép-kelet-európai berendezkedésével függött össze. Ez azt jelentette, hogy az iskolaügy (a protestáns gimnáziumok hátrányára) politikai kérdéssé is változott, a modernizáció ugyanis elsősorban világos, átlátható, *szabályozott* viszonyokat kért és követelt, mely kérdés fontosságával a birodalom-tervező bürokrácia természetesen tisztában volt. Ugyanakkor a közép-európai térségben

¹⁶ Németh S. Katalin: *Bethlen Kata és Eleonora Petersen-Merlau*. In: Klaniczay Emlékkönyv. A MTA Irodalomtudományi Intézete – Balasi Kiadó, Budapest, 1994. 379–385.

hihetetlen erővel bontakozott ki a felvilágosodás eszmerendszere (Immanuel Kant 1784-ben jelentette meg híres felvilágosodás-tanulmányát, amelynek a háttérében azért Nagy Frigyes is ott volt), amely erőteljes vonzást jelentett a tehetségek számára és némiképpen ellensúlyt is egy bigott államszervezési elképzelérendszerrel szemben.

Nézzük tehát meg, hogy mi is a rekatolizációs feltételrendszer.¹⁷

Hagyományos szóhasználatban ellenreformációnak nevezik azt a periódust, amely Erdélynek a Habsburg Birodalomba való betagolásával kezdődött, 1690-től, amikor is a Lipót Diploma szabta meg e változás tervezett tartalmát, illetve 1711-től, a szatmári békétől, a következő évektől már guberniális Erdélyről beszélhetünk. Ez a periódus valóban rekatolizációt jelentett, de ez nemcsak felekezeti, hanem egyfajta politikai katolicizmus is, amelynek a területe elsősorban az oktatás- és iskolaügy volt.

Ha addig az erdélyi tehetségek kiválasztásában döntően az Erdélyi Fejedelemség törvénykezése (*Approbata et Compilata Constitutiones*), valamint a felekezetek, iskolaszékek döntései voltak a szabályozás alapja – azazhogy ez irányította az *egyetemjárás* oly sajátosan erdélyi intézményét, attól kezdve a katonai hatóságoknak (*General Commando*), a guberniális hatóságoknak és természetesen a felekezetek előjáróinak a kezébe került a külföldre menendő diákok helyzetének az elbírálása is.¹⁸ Ez a szabályozás főleg a Székelyföldet súlytotta.

Sajnos a hosszú 18. század politikai és főleg kulturális története Erdély vonatkozásában ma is hiányos, ez azonban nem jelenti azt, hogy az utóbbi évek kutatásai sok mindent felszínre ne hoztak volna. Így Varga J. János kutatásaiból tudjuk azt is, hogy a bécsi kamarilla utasítására szabályos intézkedési tervet dolgozott ki a Budai Kamarai Felügyelőség egyik Bizottsága¹⁹ Kollonich Lipót bíborosnak a vezetésével, akit nem éppen a nagy magyarbarátságáról ismer történelmünk. Ez a tervezet azonban – főleg

¹⁷ A kérdéskörnek szentelt hosszabb tanulmányom: Egyed Péter: Az ellenreformáció eszmeisége – két hullámban. *Székelyföld*, VII. 2. 2003. február 45–55.

¹⁸ A *középkori egyetemjárásnak* szentelt munkájában (*Erdélyiek egyetemjárása a középkorban*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1979) Tonk Sándor két és félezer külföldi egyetemet megjárt erdélyi diákról tesz említést. Ez volt a *kreativitás* forrása akkoriban, Apáczai Tsere János, Misztótfalusi Kis Miklós és társaik története már a nagy XVII. Századra, a modernitás korára esik. De ez egy más, feldolgozatlan történet. Amelyhez persze az is hozzátartozik, hogy a hazatérteket – Bethlen Miklós, majd Hermányi Dienes József halhatatlan kifejezéseivel – *Erdély tübbnyire beledöngölte az agyagba*.

¹⁹ Varga J. János: Kollonich Lipót és az “Einrichtungswerk”. A bíboros érsek egyházpolitikájának változatai. In *A magyar művelődés és a kereszténység*. Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság –Scriptum Rt. Budapest –Szeged, 1998. 772.

Magyarország vonatkozásában – számos modernizációs elemet tartalmazott, minthogy az új államberendezkedés kétségtelenül jól működő, gyakorlatias közigazgatást és állami bürokráciát akart, *s ehhez elsősorban katolikus, németül jól beszélő, gyakorlatias ismeretekkel rendelkező szereplőkre volt szüksége*. Ilyen értelemben kellett módosítani persze az oktatásügyet is.

Hogy mit jelentett a rekatolizáció? Csupán csak azt a tény hadd idézzük fel, hogy 1673-ban és 74-ben a pozsonyi törvényszék elé hétszáz lelkészt és iskolamestert idéztek meg lázadás-, haza- és felségárulás vádjával – közöttük szép számmal voltak erdélyiek is – és (híres fejezete lett ez a magyar irodalomnak) a közülük halálra ítélt negyvenkettőnek az ítéletét változtatták gályarabságra. Az intoleranciának és a harcos antiprotestantizmusnak az az ismét gyakorlatias belátás vetett véget, hogy az elnéptelenedett területeket valakivel, akár protestáns magyarokkal is be lehet telepíteni, vagy ott őket meghagyni. Az 1681. évi soproni országgyűlés rendezte (25. törvénycikk, 26. artikulus) az evangélikusok és reformátusok szabad vallásgyakorlatát, beleértve a templomépítések ügyét. Erdélyben a helyzet egyszerűbb is volt, meg bonyolultabb is: egyszerűbb olyan értelemben, hogy nagyon sok minden múltott a helyi közösségek erején, meg azon az évszázados gyakorlaton és szokásjogon, ami a templomok építését vagy átadását szabályozta. Az egyházi közigazgatás évszázadok alatt kialakult diocezátusi rendszerében a felekezeti átadásoknak megvolt a maga rendszere, a kérdés ott bonyolódott, ahol a rekatolizáció nyomán felütötte a fejét a „kiszorítósi”, ami bizony helyi erőszakcselekményekhez és hosszan tartó pereskedésekhez vezethetett. Ezekben aztán nem egy esetben a katonai hatóságok fellépése jelentette a „végső megoldást”²⁰. (Nyelvileg a következő kifejezéseket találjuk: „külömb, külömbféle veszekedések, vérengzések és egymás ellen való törekedések”/.../„háborgások, visszavonások, vérengzések, sőt öldöklések is...”)

Ami az oktatásügyet illeti: III. Károly 1735-ben megjelent első *Studienordnung*-ját követően az 1752-es tereziánus szabályozás jelentette a hosszan tartó berendezkedés struktúráját, amelyben a piarista kollégiumok rendszere képviselte a tartalmat, formát és

²⁰ Egyed Péter: *Az intézmények és az erkölcsi viszonyok kapcsolata a székely társadalomban a Gubernium korában*. 1978. Kézirat.

színvonalát.²¹ (Formailag ehhez kellett volna a protestáns iskolai programoknak is kapcsolódniuk, azonban a gimnáziumoknak olyan erős oktatási hagyományai voltak, amelyeken a külső szabályozás nehezen, vagy alig változtathatót valamit). Ebben továbbra is jelentős szerepet vállaltak a jezsuita oktatók, ilyen értelemben tehát összekapcsolódott a két ellenreformáció. Erdélyben a rendi ellenállás, valamint a protestáns hagyományok és műveltségismény, nem kevésbé az európai felvilágosodás azt eredményezte, hogy a század hetvenes éveiben már kibontakozhatott egy kis helyi felvilágosodás, jóllehet az egyházi cenzúra igen erős maradt. Emiatt hatalmas veszteségek érték a magyar művelődést, így például az egyik legjelentősebb magyar filozófusnak, Sipos Pálnak a művei (akinek a munkássága lesz a *mintánk* a továbbiakban) – jóllehet már Kazinczy is ki akarta adni őket – soha meg nem jelenhettek, a magyar művelődés két évszázada sem lehetett elég ahhoz.

Ez a hosszú 18. század az erdélyi magyar művelődés szempontjából a *cenzúraviszonyok* miatt is oly halovány. Nem hangsúlyozhatjuk eléggé e kérdésnek a fontosságát: *az állami bürokráciának, a katonai és felekezeti cenzúrának* az ereje és nyomása olyan nagyságrendű volt, hogy az az erdélyi magyar nyelviség és művelődés kibontakozásában döntő szerepet játszott. E kérdés kutatása is halaszthatatlan feladatunk.

III. A filozófiaoktatás reformja

Nem lehet itt feladatunk a *Ratio educationis*-szal kapcsolatos kérdéskör elemzése ezzel kapcsolatosan a kutatás már igen korán tisztázta a protestáns álláspont jellegét. A Főkonzisztórium már 1781.augusztus 20-án döntő álláspontot foglalt el a reform kérdésében, amelyet további alkalmazások és lebontások követtek, de a filozófiaoktatásban meghatározott álláspontot a protestáns gimnáziumok szűkös lehetőségeik között követni igyekeztek. A legfontosabb útmutatások a következők voltak

²¹ Holl Béla: *Der Geschichtsunterricht in den ungarischen Piaristengymnasien um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert*. In: *A magyar nyelv és kultúra a Duna völgyében I.* Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság. Budapest-Wien, 1989. 79. Jóllehet a történelemoktatás kérdéseit állítja a középpontba, ez a tanulmány arra is rámutat, hogy miként alakítják a központi elvi és praktikus, valamint a helyi igények az oktatás struktúráját.

„A mi a philosophiát illeti, időnként új philosophiai igazságokat fedeznek föl, némely korábbi, homályosabban előadottakat világosabban vagy könnyebben felfoghatólag adnak elé, vagy biztosabb meghatározásokat alkotnak. Ennélfogva tanácsos más meg más kézikönyveket használni. Ezt igazolja a műveltebb népek szokása is, kik között majd minden professor saját kézikönyvét használja, saját módszerét alkalmazza; ez inkább előmozdítja, mintsem akadályozná az irodalom fejlődését. A philosophiai tudományok gyarapodását csak a philosophálás szabadsága mozdítja elé; az nem is szorul bizonyításra. Hogy a philosophálás szabadságának árt a teljes egyenlőség, abból is kitűnik, hogy a philosophus névre méltatlanok azok, kik arra mennek, a merre viszik, s nem a merre menniük kellene és mindenben a mester szavára esküsznek. A philosophia sorsa is szembetűnőleg bizonyítja ezt. Mert a míg az Aristoteles féle philosophálás módja annyira elfoglalta a tanszékeket, hogy attól egy ujjnyira sem mert eltérni senki, az eretnesség vádja nélkül: addig a philosophia tudományok egészen haszontalanok voltak az emberi nemre.

A gondolkodásnak és tanításnak törvényekkel való megkötése megsemmisíti a versenyt, megtöri az erkölcsi ösztönt, stb. Ehhez járul, hogy sok dolog van a philosophiában, a mi bár igaz és szilárd elveken nyugszik, s azért a protestansok egyhangúlag elfogadták, a catholicusok mindazonáltal vagy a pápák, vagy a zsinatok tilalma miatt nem fogadhatták el.

De a valláskülönbség is gátolja a tökéletes egyenlősítést. Mert a protestánsok a józanészt követik a bölcselkedésben, a catholicus tudósok ellenben, kik a bölcsészetet a római udvar tetszése szerint magyarázzák, a metaphysikai vitás kérdésekben, a természeti theológiára vonatkozóknak; az erkölcsi szabadság természetéről, az isteni eszközök tudományáról, az isten segedelméről megállapított véleményöket az oly időszakokban tartott zsinatok rendeleteivel igazolják, midőn a philosophia fénye el volt homályosulva; nem is akarnak, nem is mernek azoktól elállani. Ezen kívül még sok vitás kérdés van a protestáns és catholicus írók közt a természet-jogra, erkölcsstanra, politikára vonatkozólag. Másként gondolkoznak pld. a felségjogról az egyházi ügyekre vonatkozóan a r. catholicusok, másként a protestánsok; továbbá a szerzetesi fogalmakról [!], az anachoreták életének szentségéről, a más felekezetűek iránt való türelemről, az eretnekeknek tett esküről. Kitűnik ezekből, hogy a felsőbb tudományokat a

valláskülönbség mellett ugyanazon módon nem taníthatják a protestánsok és a római katolicusok.”

Ezek a reformjavaslatok valóságos tanügyi reformprogramot tartalmaznak, s minden program rendkívüli jelentőségű a filozófia számára, a XVIII. század utolsó évtizedében Immanuel Kant megfogalmazta fenntartásait az iskolafilozófiákkal szemben – ugyanakkor azt is rezignáltan kifejezte, hogy ezek oktatása, olyanok, amilyenek, nélkülözhetetlen, hogy ezek valóságos intézmények amelyeknek nyilvánvaló hatalma van az élő filozófia felett. 1784-ben aztán megírta egyik, ha nem a legfontosabb programatikus írását, kiáltvány szerű fogalmazványát (*Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?*), amelyben – a társadalomban bevett minden szabadságkorlátozással szemben, amelyeknek a neve *engedelmesség*-, kijelentette: „E felvilágosodáshoz azonban semmi egyéb nem kell, csak *szabadság*, annak is a legártalmatlanabb fajtája: nevezetesen az ész minden kérdésben való *nyilvános használatának szabadsága*.”²² Ez természetesen a mindközönségesen ismert szabad gondolatot jelenti, csak hogy azt is hozzá kell tenni: maga Kant mindig is azon a véleményen volt, hogy filozófiát művelni az tud, aki azt *tanulta*.

A *Novum Studiorum Systema* 1781-ben készült, tehát három évvel Kant programatikus irata előtt, azonban a szerzői nyilvánvalóan tisztában voltak a németországi protestáns egyetemeken kibontakozott reformista új hullám szellemével, jóllehet a hazai oktatás nyomasztó elmaradottságának felismeréséből indultak ki. Ezért méltányolnunk kell a nagyon is időben érkezett reform-elképzeléseket.

Tételszerűen a következő útmutatásokat találjuk meg benne:

- a filozófiai igazságok „felfedezésében” és kijelentésében van evolúció. Ezeknek a tudomásul vétele és képviselése az oktatásban nélkülözhetetlen mozzanat.

- más és más kézikönyveket kell használni, azaz egymást kiegészítő tankönyveket, amelyekből a felvett igazságok teljes spektruma megragadható. Ezzel azonban az erdélyi filozófusok adósok maradtak, egészen Köteles Sámuel fellépéséig, aki rászánta magát arra, hogy a szükségletek teljes spektrumát lefedje. (Az indoklásban

²² Immanuel Kant: *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* In: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó, 1974. 82.

megtaláljuk a más, civilizáltabb nemzetekre való hivatkozás ideologémáját, ami Apáczai Tseri János fellépése óta bevett indoklási formula.

- szó szerinti hivatkozást találunk „a philosophálás szabadságára”. Ez azonban nem felvilágosodáskori találmány, hanem a teológiában bevett formula. Isten ésszel való megközelíthetősége Mózesről Szent Pálon át Meister Eckhartig visszatérő gondolat, és különösen a reformáció kálvinista irányzatában erős hivatkozási alap. Protestantizmus és szabad gondolat tehát organikusan összefüggenek.

- mindezek mellett az irat hangsúlyozza, hogy a philosophálás szabadságának árt a teljes egyenlőség, azaz, hogy mesternek kell lennie valakinek, ugyanakkor nem lehet kizárólag a mester szavát követni. A dogmatizmus-ellenes kritikai gondolat formuláját tartalmazza ez a megfogalmazás,

- kitér az arisztotelészi rendszer haszontalanságára, amely semmiféle újítást el nem viselhetett. Az iratnak ebben is teljesen igaza van: a katolikus filozófusképzésben a XIX. század közepéig minden szinten az arisztotelészi-tomista rendszer szerint oktattak. Ez kizárta például a klasszikus német filozófia integrációs lehetőségeit, de rendszerszerűen a tudományos eredmények integrálhatóságát is. Skolasztikus viták és eljárások segítségével próbálták meg a lehetetlent: az antropológia és kozmológia eredményeinek az integrálását.

- a program legjelentősebb rész az, amelyik világos elvek szerint rendezi, hogy mi az, ami szilárd és fundamentális elveken (törvényeken) nyugvó tanítás a filozófiában és mi az, ami nem köthető meg törvényekkel. Igen szép gondolat a „versennyel” kapcsolatos, az egymással versengő tanok és elképzelések is jellegzetesen protestáns, szabadelvű elképzelés.

- ezek után érthető, hogy az irat kitér a katolikus oktatás helyzetére, a megkötések sokaságára, a pápák és zsinatok áldatlan szerepére a szabad filozófia kibontakozását illetően. (Nem lehet szándékunk itt a szerzők véleményét minősíteni, a kort a korból kell mindig megérteni. Mégsem térhetünk ki annak megjegyzése elől, hogy a zsinatok szerepe sok esetben igen pozitív is lehetett: a viták, az isten-fogalom bővítései sok esetben hozzájárultak a teológiai-filozófiai tanok fejlődéséhez.)

- tisztán protestáns elképzelés az, hogy a zsinatok minden esetben rögzített tantételekhez vezetnek, dogmákhoz, amelyekről aztán nem lehet elállni. Ez egy

gondolkodási módot minősít és a harcos protestantizmus mindenkor hitvitázó magatartásmódjába illik bele.

- végeredményben az irat elvi különbségeket állapít meg protestáns és katolikus gondolkodási és tanítási mód között. Ebben azonban már nem a harcos protestantizmus álláspontját kell elsősorban látnunk, hanem a sajátos tanítási módszertan és intézmények legitimitását, az elválást a *Ratio educationis* alapelképzeléseitől. Ebben a legfőbb legitimitációs érv az, hogy a protestánsok alapjában véve a felségjogokról gondolkodnak másképpen, azaz – a kálvini *Institutiók* VI. fejezetének *A keresztyének szabadságáról* szóló része értelmében – a hitszabadság védelme érdekében minden ellenszegülés megengedett. Ezek a gondolatok legitimálják az oktatási normákat, azaz hogy a protestáns szellemiségű oktatás hitvédelmi alapjai igazolják az egész felépítményt. A filozófia szabadsága, kritikussága, tankönyvválasztási szabadság – mindezeket.

Mindezek alapján meg kell állapítanunk – minden katolicizmus-ellenes felhang nélkül –, hogy a fenti irat rendkívüli világossággal és éleslátással fogalmazza meg a filozófiaoktatás normatív elveit. Más kérdés az, hogy magának a filozófiaoktatásnak a feltételei, szerkezete, a tankönyv- és professzorhiány mennyit valósíthattak meg mindebből egy fél évszázad, vizsgált periódusunk évtizedei alatt.

Mindeme feltételek közül a legfontosabb a képzett professzorok szerepe, még hozzá elégséges létszámban. A legfontosabb akadálya a filozófia szakszerű oktatásának alighanem az volt, hogy a filozófia-tanárok ún. enciklopédikus filozófiát is kellett, hogy oktassanak, amibe nagyjából minden tudomány belefért. Ez az *Encyclopedica philosophia* szükséges volt Apáczai korában, aki az egész oktatási struktúrát százötven évre meghatározta. Szükséges volt, mert műveltségi alapokat kellett teremteni a „sárban fetregő Erdélyben”. A filozófiatanár gyakorlatilag minden tudományt oktathatott és oktatott. A filozófiának mint tudományok tudományának (amely minden tudományt magába is foglal) elképzelése azonban meghaladottá vált a felvilágosodás korára, amikor a filozófia és a tudományok szakszerű oktatása került előtérbe. E mellett érvelt a *Novum Studiorum Systema* is, amikor azt hangsúlyozta, hogy a filozófiát és a teológiát szét kellene választani (itt az enyedi oktatási rendszer volt a példakép). Így külön lehetne oktatnia teológiai szaktárgyakat: *Methodus studii theologici*,

Hermeneutica sacra valamint a filozófiaiakat, amelyek között az irat a következőket említi: *Historia philosophiae, Encyclopaedia philosophica et mathematica, paedagogia* – de a felsorolás elnagyolt, példászerű.

Igen fontosnak tartjuk, hogy leszögezzük „*magyar nyelven lehetne tanítani a moralis philosophiát*”. (1781!) A magyar nyelvű filozófiaoktatásnak akkoriban nem voltak meg a feltételei, ezek elsősorban a szakterminológia hiányával kapcsolatosak.

Az oktató tantervekre nézve a program a filozófiát a II. tantárgy-csoportba sorolta, a következő diszciplínákkal: *logica, metaphysica, physica* vagy *philosophia naturalis, philosophia practica, jus naturae, ethica és politica*, valamint *philosophia historiae* – ez utóbbi a filozófiai alapismereteket tartalmazta volna. Az oktatási sorrend a következő: *Logica* és *psychologia*, *matematica és metaphysica* végül *physica* és *philosophia moralis*.

Ezt azonban a reformerek nem látták elégségesnek leszögezni, úgyhogy éves leosztásban is meg kívánták határozni a filozófia professzorának az órarendjét, a következőképpen:

Anno I.: *Logicam, Arithmetica, Geometria et trigonometria, Metaphysica*;

Anno II : *Mathesis puram subl., Historia philosophiae, Philosophia practica universalis, Jus naturae et gentium*;

Anno III.: *Physica experimentalis et dogmatica, Ethica, Oeconomia, Politica, Mechanica et optica*;

Anno IV.: *Astronomia, Chronologia mathematica et gnomoniam, Historia naturae, Architectura civile et militarem*.

Az elképzelés természetesen követi a *Ratio educationis* ama iránymutatását, amely szerint a praktikus képzést előnyben kell részesíteni, de őrzi a hagyományos képzési struktúra elemeit is. 1791-ben egy tanügyi bizottság javasolta, hogy a filozófiaoktatók számát lehetőség szerint meg kellene kettőzni Enyeden és a filozófia történetét külön egy éves vagy akár hosszabb stúdiumként kellene oktatni (=ennek a bizottságnak a tagja volt Kovács József is). Felismerték ennek a diszciplínának a fontosságát mind gondolkodás-metodológiai, mind fogalom-képzési, mind pedig általános műveltségi ismeretek szempontjából. De ehhez az a hallatlan eset is hozzájárulhatott, amely majdan a krónikákba, előbb azonban egy igen fontos

konzisztórium i ülés elé került és okteremtő eseménnyé vált. Incze István marosvásárhelyi gimnáziumi tanár ugyanis túlbuzgó jelentésében azt fogalmazta meg, hogy a filozófia történetének oktatását nyolc óra alatt befejezte, amivel persze ellentétes hatás ért el.

IV.A filozófiaoktatás az erdélyi protestáns gimnáziumokban (1780–1830)²³

A különböző ellenőrzött adatbázisok (elsősorban kollégium- és gimnáziumtörténetek) alapján a következő kép rajzolódik ki a személyi állomány tekintetében. Azaz kik és mikor oktattak az erdélyi protestáns gimnáziumokban? Ez egy fontos kérdés, amely az oktatás legalapvetőbb személyi feltételeibe enged betekintést.

***Kolozsvár, Unitárius Kollégium* (1568)**

– **Pákei József** főjegyző (1798-tól rektor) 1782 és 1802 között (20 éven át, haláláig) tanított logikát, erkölcsfilozófiát, majd 1798-tól metafizikát is;

1805 szept.1-től 1811.okt. 5-ig öt tanár nevét ismerjük, úgymint:

– **Márkos** (.);

– **Nagy Zsigmond** ;

– **Körmöczy János** (Kissármás, 1763. szept. 14. – Kolozsvár,1836. dec. 13.) Bécsi (1794/1795), prágai, drezdai pozsonyi, jénai és göttingai egyetemeken tanult. Jénában Kant filozófiáját hallgatta Ilgentől, kantiánusnak vallotta magát. Kézírtos hagyatékában fellelhető K.D. Ilgen *Critica Rationis Purae c.* előadásainak anyaga. Jakobinus irodalmat is olvasott, ilyen jellegű kapcsolatai is voltak. Lefordította Helvetius egyik jeles poszthumusz munkáját (*Le vrai sens du Systeme de la Nature*, Londres, 1774), amelyhez *Praefatiot* is írt. 1798-tól 1812-ig tanított, amikor is püspök lett. Igazgatói székét „az ember destinációjáról tartott filozófiai értekezéssel foglalta el. Kant etikai idealizmusa szellemében az ember végső célja „az abszolút azonosság, a magával való tökéletes megegyezés.”²⁴Fichte röpiratának (*Zurückforderung den Denkfreiheit...*) első

²³ Tágan kell értelmeznünk ezt a periodizációt: bizonyos indokolt esetekben az előzményeket képviselő hűsz esztendőben tanító professzorokra is hivatkozunk.

²⁴ Csetri Elek: Körmöczy János (1763–1836) In: *A tudomány szolgálatában. Emlékkönyv Benda Kálmán 80. születésnapjára*. Budapest, 1993. MTA Történettudományi Intézete 262.

magyar fordítója, ugyanakkor Thomas Paine 1792-es munkájából, a *Rights of Man*ből is készített kivonatokat.

- **Füzi János** a göttingeni egyetemen tanult, 1806-tól volt a bölcsélet tanára. 1824-ben rendes pappá választották.

- **Molnos Dávid** Székely Miklós mondott halálakor temetési emlékbeszédet (1837).

1814-től tanítottak:

– **Székely Miklós** ;

– **Sylvester** (megh.1829. május 14-én);

1829–1830 között tanítottak

– aranyosrákosi **Székely Mózes** 1840-ben jelentette meg kezdők számára készült *Gondolkodástanát*, majd *Észtanát*, azaz *Metafizikáját* (1843), Hegel és a Kant-követő Krug között igyekezett saját álláspontot kialakítani.

– **Szabó Sámuel**

Az 1830. aug. 24-i zsinat kinevezte:

– **Székely Mózes**

– **Székely Sándort** (11 személy)

***Kolozsvár, Református Kollégium* (1608)**

- **Pataki Sámuel** Dr. (sz.1731. márc. 21. Dés – 1804. szept. 20) 1758 és 1794 között tanított Thümmigius *Systemaja*, valamint Wolff *Institutioi* alapján. *Philosophia practica universalis*, *Jus naturae* voltak tárgyai.

- **Méhes György** (Visk,1746–1809) 1776 és 1809 között tanított Leibniz, Woff és Kant (!) alapján, előzőleg a göttingeni Georgia Augusta, valamint az utrechti egyetemeken (1774/1775) tanult. A pontosság és a szorgalmas munka jellemezték, amit azért kell megjegyeznünk, mert vizsgált korszakunkban nagyon sok tanárt elmarasztaltak úra nem tartás és egyéb hiányosságok miatt. Feltejtésére szerint fizetése 70 véka búzával, nyolcadfél veder borral és három mázsa sóval volt kevesebb mint a philosophiae professor rendes fizetése. Kéziratos hagyatéka: *Metaphysicae institutiones*, 189 lap, *Definitiones et illustrationes in philosophicam* 163 lap, *Psychologicae empiricae summa*

capita, 60 lap, *De philosophia ejusque partibus in genere*, 191, *Logicae institutiones*, 64 lap, *Logica applicata*. Ezek leibniziánus-wolffiánus kompilációk, amelyekből feltételezhetően tanított is.

- **Méhes Sámuel**, doctor philosophiae (sz. 1785. jan. 30 –) 1809–1845 között tanított. Előzőleg a bécsi egyetem majd 1807-ben a heidelbergi egyetem diákja volt, ahol is Böchtől hallgatta a filozófiatörténetet. Kéziratai *Philosophiae naturalis, valamint Principia Metaphysica*, 66 lap, amelyet Lipszében és Rostockban alkotott meg 1807-ben.

- Przemysli **Lengyel István** (1776. nov. 28 – 1833. szept. 5.) 1816 és 1833 között tanított. 1800-ban Jenában tanult, ahol is Schelling esztétikai előadásait is hallgatta, Ulrich, Schade és Kraus mellett. 1803-ban Göttingenben tanult. Részletes, paradigma értékű önéletrajzáról Benkő Samu írt, és ő tette közzé.

(4 személy)

Enyedi Kollégium

- **Kovács József** (– 1795. jún. 5.) 1763-ban Párizsból hívták meg az udvarhelyi főiskola tanári székébe. 1767-től tanított Enyeden, mégpedig a saját maga fordította, J.G. Krüger szerzette *Elementa philosophiae naturalist*, amely 1774-ben jelent meg Kolozsváron.

- **Benke Mihály** (Oroszfalu, 1757–1817) Jénában és Göttingenben tanult. 1791-től lett kinevezve a bölcsészet tanárának, ahol is haláláig tanított.

- **Szentpáli Lőrinc** Köteles tanítója volt Enyeden.

- **Nánási Mihály** 1797-ben került Máramarosszigetről Enyedre, Kant-követőként tartották számon.

- **Köteles Sámuel** 1818-tól 1831-ig volt enyedi filozófia-professzor.

1796-tól Jénában tanult, ahol több forrásból is megismerkedett a kanti, fichtei-, nemkevésbé a schellingi eszmékkel, egyes művekkel. Négy szemeszter hallgatása után

került vissza Marosvásárhelyre,miután Sipos Pál nem foglalta el a neki felajánlott tanszéket. Köteles szerepe döntő volt az erdélyi magyar nyelvű filozófia kialakulásában, annak kantiánus alapvetésében. Műveit Kant szellemében írta, miután a kor eszméinek megfelelő döntés alapján több tanártársával együtt belátta, hogy át kell térni a magyar nyelvű filozófiaoktatásra, megteremtven annak terminológiai alapjait. Nem anyira eredeti műveket, mint inkább az okttásban használható alapos tankönyveket akart írni, átfogván a különböző filozófiai szakágakat. Mind a szakmai, mind az egyházi mind a közéleti fórumokon hatalmas tekintélye volt. Őt tekintették az erdélyi felvilágosítónak.

- **Csorja Ferenc** (Illyefalva,1782–1843) Udvarhelyről, 1831-ben került Enyedre.

Ő volt Köteles tanszékének az örököse. Az egyik első magyar nyelvű filozófiai tankönyv szerzője: *Alap-philosophia kezdő philosophusok számára*. Nagyenyed, 1842. Ez afféle filozófiatörténeti propedeutika volt, amelyben Csorja hosszasan méltatta a klasszikus német filozófusok teljesítményét.

(6 személy)

Szászvárosi iskola, az enyedi kollégium tagozataként működik

Sipos Pál (1759–1816)²⁵

Márkosfalvi Sipos Pál 1759 október 16-án született, Nagyenyeden. Atyja Sámuel, szücsmester, korán elhalt, édesanyja Kovács Katalin gondoskodott a neveltetéséről.

1764: beiratása a nagyenyedi református Bethlen kollégiumba.

1772: a költői osztály tanulója

1774: az ékesszólási osztály (retorica classis) hallgatója. Tantárgyak: görög és latin irodalom, lélektan, logika és matematika (Matematika tanára Zabolai Kovács József, aki Baselben Johannes Bernouillitől tanult matematikát és Daniel Bernouillitől fizikát.)

1775. jún. 30-án diákká avatták

1781: a költők tanítója

²⁵ Kutatásaink nyomán sikerült részletesebb önéletrajzot összeállítanunk. Ezért azt teljes terjedelmében közöljük.

1783–1787: a nagyenyedi kollégium szászvárosi részlegének a rektoraként tevékenykedett. Példás buzgalommal és erőfeszítéssel rendbe szedte az iskolát, a sebeshelyi dézsma jövedelméből.

1787–1791: Gróf Teleki József koronaőr hasonnevű fiának a nevelője Szirákon, az itteni könyvtárban a korszak megvannak a korszak jelentős matematikusainak a munkái is.

1791–1793: a Frankfurt am Oder majd Göttingen egyetemének a hallgatója. Abraham Gotthelf Kästnert hallgatta (aki Gaussnak és Bolyai Farkasnak is tanítványa volt) Első matematikai tárgyú munkáira felfigyelnek. Elmélyülten foglalkozik Kant kozmológiájával és metafizikájával.

1793–1797: Gróf Teleki Sámuel kancellár (jeles matematikus, könyvtáralapító) fiának, Ferencnek a nevelője Bécsben. Folytatta matematikai munkásságát *Beschreibung und Anwendung eines mathematischen Instruments für die Mechaniker zur unmittelbaren Vergleichung der Circulbogen* című tanulmányát a berlini Akadémia kinyomtatta és 1795-ben aranyéremmel jutalmazta. A tanulmány leírja Sipos találmányát, az izométert, amelynek segítségével igen jó megközelítéssel lehetővé vált a körív megmérése és tetszőleges számú egyenlő részre osztása, valamint bevezeti a ma Sipos-görbének nevezett transzcendens görbét, amelynek segítségével az ellipszis ívhosszát lehetett pontosabban meghatározni.

1798: rektorprofesszor a szászvárosi református gimnáziumban. Bővítette az iskolát, bevezette a retorikai classist. Tanította a filozófiát, vallást, matematikát, történelmet, poetikát és latin irodalmat. Diákjaival kis munkácskákat íratott, amelyeket a környékbeli olvasóközönség körében terjesztettek.

1805–1810: a sárospataki kollégium meghívott *matematika-professzora* (!) , majd rektora. Itt dolgozott ki tervezetet a matematika új szellemű oktatására. (A filozófiát a notórius Kant-ellenes Rozgonyi József tanította.) Noha tevékenységét méltányolták, két érdemérmét is kapott, mégsem bizonyult jó pedagógusnak. 1807-ben jelent meg Pozsonyban híres trigonometriai táblázata: *Specimen novae tabulae trigonometricae ad Compendium Systematicae constructionis reductae*. 1806-tól kezdődik levelezése majd barátsága Kazinczyval, aki filozófiai művek alkotására biztatja, s ennek hatására

szerkeszti egybe értekezés-kísérleteit 1809-ben. A mű címe: *A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről.*

1810: az Alsó-Fehér megyei Tordas (már akkor szórvány) ekléziájának lelkipásztora. Matematikai munkásságát akarta folytatni, de inkább alkalmi irodalmi munkákat és filozófiai összefoglalásokat írt.

1812: Megszületik a páratlan kritikai összefoglalás: *Vorläufige Propädeutische Betrachtungen über die Philosophie* (kéziratban)

1813: *Filozófiai Tekintések; Fichte tudományának veleje.* (Kazinczy Ferenc számára írott szócikk-szerű összefoglalások a szabadság újabb filozófiai felfogásáról)

Mitsoda a` szabadság? Természet és szabadság? (Aranka Györgynek írott – fichteánus és anti-schellingiánus összefoglalások)

Lehet-é, és mennyire lehet a filozófiát popularizálni?

Discursiones philosophicae e lucubrationibus hybernis (Kéziratban)

1814: *Vallásos-erkölcsi iratok (miscellanea)* (szerzősége csak részben bizonyíthatóan a Siposé) Kéziratban.

Der Gang de Religion im Fortschritte der Zeit philosophisch betrachtet. (Kézirat)

Summarische Deduction der menschlichen Bestimmung.

1815: A *Praecipua Capita Religionis Christianae, philosophice pertractata* című munkájának megjelentetését elutasítja a Református Főkonzisztórium által kinevezett Bodola János püspök-cenzor.

1816. szeptember 15-én éjfélkor halt meg Szászvárosban, „rothasztó hideglelésben”.(Tífusz?) Utolsó szavait feljegyezték: „Tőlem már a szó is elfogyott”. Életében egyetlen filozófiai munkája sem jelent meg.

Marosvásárhelyi Kollégium

- **Bacsoni Incze István** (1726–1776. márc. 4.)²⁶

²⁶ Szigorúan véve nem tartozik vizsgált periódusunk személyiségei közé, mégis meghatározó egyénisége volt a vásárhelyi filozófiai oktatásnak, ahol – Koncz József adatolása szerint –, 26 évig és 7 hónapig működött.

Kolozsváron kezdte tanulmányait, majd 1741-ben a leydeni akadémián tanult. A wolffianus felvilágosodás szellemében, Wolff művei alapján tanított.

- **Maruss Mihály**²⁷ –
- **Fogarasi Pap József** (Szászváros, 1744. augusztus 26. – Marosvásárhely, 1784. december 17.) 1769-től tanult külföldön: Basel, Frankfurt, Gröningen, Franeker, Utrecht tanulmányútjának állomásai. 1774-től bölcséleti doktor. 1779–84 között volt a marosvásárhelyi kollégium bölcsélet professzora. 1784-ben a budai egyetem filozófia tanárává nevezték ki, de ezt az állását már nem tudta elfoglalni. 1788-ban megjelent egy latin nyelvű műve, amelynek címe: *Dans toute la nature on observe des effets: ily a donc des forces...* Magyar nyelvű kivonatát Aranka György hagyatékában találták meg.
- **Csernátoni W. Sámuel** (sz. (?)- megh. 1803-ban)²⁸

²⁷ Működése az ismert források alapján nem adathozható.

²⁸ Hajós József a következőképpen adatlja: „Csernátoni Vajda Sámuel 1767-ben lett enyedi tógátus (Jeszenszki Dániellel egyidősen, aki – szinte „külügyminiszterileg” előremutatón – *politicus* lett, akárcsak a 40 évvel idősebb Josephus Turótz, alias Jeszenszki”). Második könyvében Cs. V. S. két enyedi tanárát említi: Szegedi Józsefet és a newtoniánus Kovács Józsefet. („Az én hajdoni kedves Tanítóm”-nak nevezi Kovácsot, aki Krüger német fizikáját ültette át latinra. Szerzőnk a maga Flögel-fordítása 318. oldalán említi Krüger fizikáját és *Experimental-Seelenlehre*-jét is, persze nem azért, mert neje – leánynevén Incze Zsuzsa – a *kísérleti* fizikát kiadó Töke István unokája volt.)

Szinnyei, aki monumentális bibliográfiája III. és XIV. kötetébe is felveszi hősünket, tévesen állítja róla, hogy 1767-ben ment külföldi tanulmányútra. Valójában 1776. októberében, pár hónappal Radák Ádám után iratkozott be a göttingai egyetemre, két év múlva pedig az utrechtire. Még Hollandiában, „nyomdászágúan” juthatott hozzá Szombati János „de praesentia futurorum contingentium” szülő értekezéséhez, amelyre háromszor is céloz első könyvében (ebben Fogarasi Pap József-re is hivatkozik).

A Németalföldön és Berlinben is nagyra becsült Fogarasinak az utóda volt ő a marosvásárhelyi kollégium filozófiai tanszékén (1785-től az 1803-ban bekövetkezett haláláig), miután öt esztendőig oktatott Székelyudvarhelyen. Nem nyerte el, mint közvetlen elődje, nyugati tudós társaságok pályadíját, de munkásságának hazai hatása jelentős volt Mindkét könyve figyelemre méltó teljesítmény.

Jó kétszáz oldalas, Bécsben, 1791-ben nyomtatott, Teleki Sámuelnek dedikált *Philosophicum tentamen*-jének teljes címe – nisi fallor – így szólhat magyarul: *Filozófiai kísérlet, mely Isten természetéből és az ész fényénél megismert tulajdonságaiból bizonyítja, hogy a jövődől dolgok isteni előrelátása nem tévedhet és nem ronthatja le az emberi cselekvések szabadságát.* A süketnémák intézetének a nyomdájából kikerült műben a „szellemi füllel” bíró kihallhatta, hogy itt a teológiai köntösben fontos antropológiai kérdések is szóhoz jutnak, a leibnizi metafizika „hangszerelésében” sok pszichofizikai „dallammotívum” lüktet Fogarasi Pap József eszmevilágának a folytatására vall, hogy szerzőnk fő forrása Leibniz. Gyakran utal a jórészt leibnizianus Hilfingerre és I.G. Canzra, a felvilágosodás különféle árnyalatú képviselőire (mint a német H. S. Reimarus és J.F.W. Jerusalem, a svájci Ch. Bonnet), 14-szer az eklektikus, pszichológizáló, magát realistának mondó, szabadkőműves, Göttingenben tanító Féderre. Említi a lángeszű köznegységi bölcs korszakos főművét és a Fédertől nagyon dicsért Flögel-mű „vom Genie” szülő részét. A sziléziai Kari Friedrich Flögel már 1760-ban közölt egy bevezetést az invenció művészetébe, ám csak 1774-től, liegnitzi tanárkodása alatt volt elég ideje a tényeket föltáró (egyáltalán nem kitaláló) hajlamának a kiélésére. 1776-ban készítette *Geschichte des menschlichen Verstandes* című könyve harmadik, bővített változatát, melyre Radák Ádám még Göttingenben hívta föl a figyelmét Cs. V. S.-nek, aki magyarra fordította, megtoldva egy kiváló előszóval, rengeteg hasznos jegyzettel és a Radáknak szóló ajánlással. Az *Előljáró* beszédből megtudjuk, hogy a „figyelmetes magyar olvasó” olyan opust tart kezében, amely „ámbár História nevet viseli, mindazonáltal szoros egybekötetés vagyon benne, úgyannyira, hogy a feltett

1776-ban iratkozott be a göttingeni egyetemre, 1778-ban az utrechtire. 1785-től 1803-ig oktatott Mv.-n. Műve: *Philosophicum tentamen*, 1791, Bécs. Hajós József magyarításában a cím így hangozhatott: *Filozófiai kísérlet, mely Isten természetéből és az ész fényénél megismert tulajdonságaiból bizonyítja, hogy a jövő dolgok isteni előrelátása nem tévedhet és nem ronthatja le az emberi cselekvések szabadságát*. Másik műve: *Az emberi értelemnek természeti históriája, vagy olyan philosophia vizsgálás, amely az emberi elmék tulajdonságainak és azoknak a tapasztaláson fundált okait adja elő. Jegyzetekkel és magyarázatokkal bővítve Flögel német eredetije után magyarítva*. Kolozsvár, 1795.

– **Köteles Sámuel** (1770. jan. 30. Újtorda – 1831. máj. 26. Marosvásárhely)

1799. június 16-tól 1818. március 4-ig tanított Vásárhelyen.

1796-tól Jénában tanult, ahol több forrásból is megismerkedett a kanti, fichtei-, nemkevésbé a schellingi eszmékkel, egyes művekkel. Négy szemeszter hallgatása után került vissza Marosvásárhelyre, miután Sipos Pál nem foglalta el a neki felajánlott tanszéket. Köteles szerepe döntő volt az erdélyi magyar nyelvű filozófia kialakulásában, annak kantiánus alapvetésében. Műveit Kant szellemében írta,²⁹ miután a kor eszméinek megfelelő döntés alapján több tanártársával együtt belátta, hogy át kell térni a magyar nyelvű filozófiaoktatásra, megteremtven annak terminológiai alapjait. Nem anyira eredeti műveket, mint inkább az oktatásban használható alapos tankönyveket akart írni, átfogván a különböző filozófiai szakágakat. Mind a szakmai, mind az egyházi mind a közéleti fórumokon hatalmas tekintélye volt. Őt tekintették az erdélyi felvilágosítónak. Csak hasonlítsuk össze műveinek listáját mindazzal, amit a többiek alkottak és belátjuk nagyságrendi kitűnőségét.

Filozófiai művei³⁰: **I. Megjelent művek:** 1. *Logika vagy az értelem tudománya*. Marosvásárhely, 1808. — Második kiadás: Kolozsvár, 1815; *Az erkölcsi filozófiának eleji*. Első rész: Tiszta erkölcsi filozófia. Második rész: Erkölcsi antropológia vagy alkalmaztatott erkölcsi tudomány. Marosvásárhely, 1817. 8; *A szimpátia*. Tudományos

fundamentumokból kifolyó következtéseknek valóságát nem egy darabjának, hanem az egésznek elolvasása s az egybenkötött rendnek egy nézéssel mintegy el-szemlélése által lehet megítélni”. *Barangolás kolozsvári könyvtárakban*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, Kolozsvár, 1999. 297.

²⁹ Morális alapvetésének lelkiismeret- és kötelesség rendszerét a kanti felfogás folyamánként részletesen bemutatjuk. Ez lenne annak a mintája, ahogyan Köteles tevékenységének egészét kellene vizsgálni összefüggéseinkbe állítani.

³⁰ Hajós József nyomán közlöm

Gyűjtemény, 1826. XII. 28–67. 7; *Az erkölcsiség és a vallás*. Tudományos Gyűjtemény, 1827, V. 18–52. 8; *A filozófia enciklopédiája*. Nagyenyed, 1829. 9; *Közönséges logika vagy az értelem tudománya*. Nagyenyed, 1830. 10; *Filozófiai antropológia*. Kiadta a Magyar Tudós Társaság, Buda, 1839. **II. Kéziratban. Saját keze írásával** *Az ügynevezett classisokban való tanításnak és tanulásnak módja*. 1801. Marosvásárhelyi Bolyai Tudományos Könyvtár, Ms. 362; *Jus naturae*. Pars prima: Jus naturae purum. Sectio prima: Jus privatum. (Az 1820-as években készült kézirat. A fedőlapon olvasható beírás szerint egy ideig Albisi Barthos Mihályé volt.) Marosvásárhelyi Bolyai Tudományos Könyvtár, Ms. 262. Régi szám: 7550 b/1. **Másolatok** *Logica universalis pura*. I. Doctrina universalis. Marosvásárhely, 1803. (Leírta Kacsó Mihály.) Az RSZK Akadémiája kolozsvári fiókjának könyvtára, volt Erdélyi Múzeum kéziratára, 1611. *Theoria statistices. Statistica Regni Transylvaniae*. 1802–3. évi kurzus. Két példányban uo., 532 és 533. sz. a. *Compendium historiae philosophiae*. Sectio prima-quinta. Marosvásárhely, 1803. (Leírta Csernátoni Vajda Sámuel.) Nagyenyedi Bethlen Könyvtár, K. 148. *Politika*. Első rész: Az igazgatás formájáról. Második rész: Az igazgatás mesterségéről. I. könyv: Az igazgatásról közönségesen; II. könyv: A bátorságról; III. könyv: A státus boldogságáról; IV. könyv: A financiáról. Marosvásárhely, 1803. (Leírta Erszénes József.) Marosvásárhelyi Bolyai Tudományos Könyvtár, Ms. 27/1—II. A II. kötetet alkotó III. és IV. könyv régi száma: 7551 a/1—2. *Historia philosophiae*. Sectio sexta — nona. Marosvásárhely, 1807. (Incze Simoné volt.) Nagyenyedi Bethlen Könyvtár, K. 68. *Compendium logices*, I. pars: Analytica seu pura. Marosvásárhely, 1807. (Leírta Kemény Miklós.) Volt Erdélyi Múzeum kéziratára, 847. *Introductio in philosophiam moralem*. H.n., 1807. (Leírta György Zsigmond.) Marosvásárhelyi Bolyai Tudományos Könyvtár, Ms. 50. Régi sz.: 10214b/4. *Introductio in philosophiam moralem*. H.n., 1808 (Incze Simoné volt.) Nagyenyedi Bethlen Könyvtár, K. 136. *Bevezetés az erkölcsi filozófiába*. Marosvásárhely, 1809. Volt Erdélyi Múzeum kéziratára. 1551 (Ezzel azonos a Marosvásárhelyi Bolyai Tud. Könyvtárban, Ms. 36. sz. a. található kézirat, amelyet Kacsó József készített Marosvásárhelyen 1810-ben.) *Synopsis cursus logici*. H.n., 1809. (Leírta Szathmári Mihály.) Nagyenyedi Bethlen Könyvtár, K. 134b. Ugyanott, K. 134. sz. a. egy lényegében azonos *Synopsis cursus logici* található, mely Incze Simoné volt. *Metaphysica critica*. Pars prima: Analytica. Pars

secunda: Dialectica, H.n., 1812. (Leírta Viski István.) Az RSZK Akadémiája kolozsvári fiókjának 2. sz. könyvtára (volt református kollégium kéziratára), Ms. 1481. *Rövid jegyzések a politika tudományából.* Marosvásárhely, 1819. (Alighanem Péterfi Károly írása.) Uo., Ms. 193. *Psychologia empirica vagy tapasztaláson épült lélektudománya,* Marosvásárhely, 1819. (Péterfi Károly írása.) Uo., Ms. 183. Régi sz.: 8031. *Anthropologia philosophica quaestionibus et responsibus com-prehensa.* 1823. (Leírta Csiszér István, 1823-ban szubszkribált enyedi diák.) Nagyenyedi Bethlen Tudományos Könyvtár, K. 70. *Anthropologia psychologica.* Nagyenyed, 1824. (Leírta Török Ferenc.) Az RSZK Akadémiája kolozsvári fiókjának 2. sz. könyvtára, Ms. 1184. Egybekötve az alábbi munkával. *Metaphysica in usum auditorii elaborata. Metaphysica pura. Metaphysica applicata. Pars prima.* Nagyenyed, 1824. (Leírta Török Ferenc.) Uo. *Anthropologia vagy embertudomány.* 1834. („Leírta maga számára logicus Gáspár János.”) Nagyenyedi Bethlen Könyvtár, K. 476. *Introductio in metaphysicam criticam.* H. és év n. Nagyenyedi Bethlen Könyvtár, K. 151. *Conspectus psychologiae empiricae.* H. és év n. Marosvásárhelyi Bolyai Tud. Könyvtár, Ms. 47. *Psychologia empirica vagy tapasztaláson épült tudomány a leiekről.* H. és év n. Marosvásárhelyi Bolyai Tud. Könyvtár, Ms. 196. *Psychologia empirica vagy a tapasztaláson épült tudomány a leiekről.* H. és év n. Marosvásárhelyi Bolyai Tud. Könyvtár, Ms. 52. **Elő nem került kéziratok 1.** A filozófia históriája.2. Szép ízlés tudománya.3. Nevelés tudománya.

Ez a felsorolás azt is jelzi, hogy Köteles Sámuel tisztában volt a filozófia rendszeres művelésének a fontosságával is.

– **Kibédi Péterfi Károly** (– 1873. jan. 23.)

1818. jún. 29. – 1837. jún. 28. között tanított (eredetileg pap volt).

1803-tól volt a vásárhelyi gimnázium tanulója, ahol Köteles is tanította. 1812-ben már köztanító volt a legfelsőbb klassziszban. 1815-től a bécsi egyetem hallgatója.

Jelentős, elterjedt és az évszázad folyamán alapkönyvként használt filozófiatörténetet írt, illetve kompilált: *Filozofusok és a filozofia históriája...* Marosvásárhely, 1833. A második, a középkort átfogó rész kéziratban maradt.

- **Ercsei János**³¹ (1800, Somosd – 1852. szept. 22.)
1830-tól 1832-ig a marburgi egyetemen tanult.
1837. júl. 10. valamint 1852. szept. 22. között oktatott Marosvásárhelyen.
Műve: *Gondolkodástan vagy logica, kézikönyvül tanítványai számára.*
Marosvásárhely, 1840.

(5 személy)

Székelyudvarhelyi Kollégium

– **Kovács József**

1767-ig oktatott Székelyudvarhelyen. Enyeden folytatta.

- **Csernátoni W. Sámuel** 1780-tól (conrectorként) 1785-ig oktatott Székelyudvarhelyen (egyes adatok szerint 1783-ig).

– **Csorja Ferenc ;**

1831-ig oktatott Udvarhelyen. Enyeden folytatta

– **Ercsei János** 1837-ig oktatott itt.

(4 személy)

Megállapíthatjuk tehát, hogy vizsgált periódusunkban, Erdélyben több-kevesebb rendszerességgel 30, kimondottan a filozófiát oktató tanár működött. Székelyudvarhelyen éppen csak alapszinten tanították a filozófiát, ami abban is tükröződik, hogy csak egy tanárt alkalmaznak, majd ezeket is elhelyezik a nagyobb központokba.

V. Kant és Köteles

A következőkben egy demonstráció keretében mutatjuk meg a kanti morálfilozófiai gondolatok applikációját Köteles hasonelvű elképzeléseiben.

³¹ Ercsei János működése *lezárja* vizsgált korszakunkat.

Kant tanítása a lelkiismeretről valamint a kötelességről

A filozófiában mindig is volt valami olyasmi, amit lelkiismeretnek neveztek, azonban most nem kívánom a történeti elemzésnek ezt a hagyományát feleleveníteni. *Daimón, szüneidészisz, szündereszisz* majd *conscientia* – legutóbb Nyíri Tamás szentelt példás elemző tanulmányt³² a fogalomtörténetnek. Én magam soha nem gondoltam azt, hogy a filozófiailag erős, azaz rendszer-fogalmak közé tartozhatna, inkább a teológiában nélkülözhetetlen. A már idézett tanulmány szerzője is igen praktikus következtetésekkel zárta összefoglalását, amelyek inkább arra figyelmeztetnek, hogy foglalkoznunk kell a saját lelkiismeretünkkel, nem annyira filozófiai-elméleti készítés, hanem inkább valamilyen mentálhigiénés gyakorlatiasság van ebben: “...ha nem vagyunk hajlandók arra, hogy legyen lelkiismeretünk, akkor akadnak mások, akik készségesen vállalják, hogy ők legyenek a lelkiismeretünk” – intett Nyíri Tamás. Mondhatom persze, hogy ez megint nem az én lelkiismeretemről szóló valami, hanem egy kollektív szükségszerűség, vagy akár kényszer, azaz éppenséggel nem egy szinguláris szabadság, amely a lelkiismeret homologonja, egyik alapja.

A filozófiai probléma ugyanis itt van: a lelkiismeret a leginkább szinguláris és homályban maradó “játéktere” minden döntésnek, az *előtt* és az *után* ellentétének. Ebben a belső lelki önmozgásban mutatkozik meg leginkább az egyéniségünk, az individualitásunk, a közölhetetlenségünk, az *ineffabilitásunk*. Megtévesztő, hogy mindabból a harcból, ami ott belül dül, avagy a következménnyel kapcsolatos megnyugvásból vagy rettenetből a másik csak a végeredményt látja. Az aktust megelőző belső történésekről (*tépelődésekről*) vagy az utólagos *furdalásokról* a *másik* csak egy hozzávetőleges történést kaphat, egy leírást, tájékoztatást, amelybe nyilván már értelmező, elemző mozzanatok is bekapcsolódnak.

A lelkiismeretnek ezért a kanti filozófiában nem is lehet valamilyen fontos, középponti szerepe, és ez eme filozófia absztrakt formalizmusa miatt így is kell legyen. Karl Jaspers igen fontos módszertani intése, hogy a kanti szubjektum mint archetipikus intellektus inkább a végig gondolhatóság határait figyelmeztet, semmint az *egyes* lelki

³² Nyíri Tamás: A vitatott lelkiismeret. *Magyar Tudomány*, 1993, 8, 926.

történéseire³³. De hát a lelkiismereti válságok esetében – amint erre aztán leginkább Dosztojevszkij regényírása emlékeztetett – az egyes ember teljes megváltozása lehetséges³⁴. Ez önmagában persze csak kihívja az emberiség figyelmét. Ha az emberiség nevében gondolkodunk – vagy akár a nagyobb közösségeiben, amint erre a kanti gondolati forma kapcsán Max Scheler figyelmeztetett – nem vagyunk kötelesek az egyes lelkének a szerencsétlenségéről jelzéseket adni. Evvel majd Nietzsche és Kierkegaard foglalkoztak – ami megint nincs kívül a filozófia másik, Blaise Pascallal kezdődő tradícióján. Lev Szestov elemzéseiben – a nietzschei életmű tanulságait is elemzéseibe kapcsolva – egyenesen azt állította, hogy a lelkiismeret csak a végtelen gyengeség és bűnösség felismerésére, megjelenítésére és képviselésére alkalmas csupán. Ezek lennének azok a tulajdonságok, amelyek nélkül nincs reveláció, nincs Isten, önismeret és az üdvözülés lehetősége. Végül az egzisztencialista filozófia és irodalom kizárólagossá tette ezt az állapotot, azazhogy a lelkiismereti válságét, mint a tiszta lelkiséget megjelenítő szubsztancialitást. Ebben szerintem csak az a problematikus, hogy éppen az *előtt* és az *után* megjelenítésére, a lelkiismereti idő expozíciójára nem alkalmas. Márpedig ebben az időben vagyunk, mert az egyes – később helyesnek vagy helytelennek bizonyult döntésekre – visszaemlékezünk. Ha ez nem így lenne, soha semmit nem tanulhatnánk magunktól. Ezt persze megint nem zárhatjuk ki. Ha – a nem is mindig – etikai érzület minden, amint Max Scheler képviselte, akkor valóban menthetetlenek vagyunk a magunk számára. De ha az egzisztencializmus híres hipotézisét – *a Semmit* – az erkölcsi érzületben képviseljük, amint azt Camus nagyszerű regényében, a *Közönyben* megtette, akkor az emberi életnek valóban semmi tétje, érdekessége, helyi értéke nem marad, élehetlenné válik.

Anélkül, hogy a lelkiismeret mai filozófiai lehetőségének a kérdésében egy kifejezett szkeptikus álláspontot fogalmaznák meg, vissza kell utalnom Immanuel Kant

³³ „Dieses Subjekt ist nicht das Individuum, sondern das »ich denke« als »Bewusstsein überhaupt«”. /.../Daher ist das Subjekt des Bewusstsein überhaupt nicht das empirische psychologische Subjekt, das ich beobachten und erforschen kann.” Ez persze nem jelenti azt, hogy az *öntudat* révén, amely mintegy intencionálhatja a mindenek fölött álló (általános) tudatot tudományos értelemben ne lennének képesek akár a saját én megfigyelésére is, de ezt akkor sem tehetjük meg úgy, hogy a saját lelkünk énjét elválasztjuk a létezőktől általában. Az e kérdéskörhöz kapcsolódó elemzések Jaspers Kant-tanulmányának alighanem legeredetibb felvetései. *Plato. Augustin. Kant. Drei Gründer der Philosophieren.* R.Piper and Co. Verlag, München, 1966, 214.

1793-as műve *A vallás a puszta ész határain belül* fogalomtörténeti elemzéseire. “A lelkiismeretet a következőképpen is definiálhatnók: *a lelkiismeret az önmagán bíraskodó morális ítélőerő*; csak hogy – teszi hozzá –, e meghatározásnak szüksége van a benne előforduló fogalmak előzetes értelmezésére.” Itt most azt is megkérdezhetnők, hogy ugyan miért van szükség erre formalizmusra, miért van szükség a lelkiismeretre filozófiai fogalomként, ha *a morális ítélőerő* tökéletesen megteszi?! Kant tehát azt javasolja, hogy a cselekedet igazságosságának, következményi helyességének a végiggondolása a individuális, morális belső szükségszerűség és ez még akkor is így van, ha másokkal kapcsolatban csak remélhetjük ugyanezt. Ez a folyamat még túlsúlyosan ész-kalkuláció, jóllehet ez az ész a szívé, merthogy bele kell vigyen az ész döntéseivel ellenkező érzületeket, le kell azokat fordítsa az ész nyelvére. Vagy ami még fontosabbnak és praktikusabbnak tűnik, meg kell hogy fogalmazza.

A hitelvek és szabályok nem helyettesíthetik a megfontolást, minden esetben egy saját erkölcsi norma igazságáról van szó, még akkor is, ha ez akcidentálisan egybeesik egy hitszabály igazságával. (Annál jobb a kereszténységre nézve, ahogy műve más helyén fogalmaz). A saját magunk által elvégzett cselekedet helyessége felől bizonyosnak kell lennünk, a probabilizmus, a próba-szerencse avagy a kalandorság ki van zárva.

Másrészt a lelkiismeret az ész módján működik, jóllehet nem ugyanabból a pozícióból, vagy ugyanolyan tartalommal. A kanti érvelés leggyengébb pontja véleményem szerint az, hogy mégis túlésszerűsítette a lelkiismeretet. „A lelkiismeret nem mint a törvény alatt álló eseteket ítéli meg a cselekedeteket, mert ezt az ész teszi, amennyiben szubjektív-gyakorlati (innét a *casus conscientiae* és a kazuisztika, mint a lelkiismeret dialektikájának egy neme); hanem itt az ész önmagán bíraskodik a tekintetben, hogy vajon magáévá tette-e a cselekedetek alapos megítélését (ti., hogy azok helyesek-e avagy helytelenek), s az emberi tanúskodásra szólítja *önmaga ellen* vagy *mellett*: megtörtént-e ez vagy sem?³⁵”

Két fontos mozzanatot kell itt kiemelni: Immanuel Kant a lelkiismereti kérdésekben is elengedhetetlennek tartja az észkalkulációt, mint a szabad cselekedettel együtt járó *projekciót*.

³⁵ Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó, 1974, 341.

A másik téma sem kevésbé fontos: az autonómiáé. Lehetséges, hogy a lelkiismeretről szóló rész beiktatását is csak azért tartotta szükségesnek, hogy a *hitcikkelyekre-hivatkozást* mint a gyakorlati lelkiismeretlenség lehetőségét, azaz az autonómia hiányát saját fogalmi rendszerében megjeleníthesse. A feltétlenül megfontolandó kiindulópont a hitre és csakis hitre, avagy az egyházi előjárók által megjelenített kinyilatkoztatásra alapozott lelkiismeret összefüggésében a következő: „S ugyanez a helyzet minden történeti vagy jelenséghittel: mindig fönnáll a tévedés *lehetősége*, következésképpen, ha lehetséges, hogy az ilyen hit parancsa vagy engedélye igaztalan, azaz valamilyen önmagában bizonyos emberi kötelesség sérelmének veszélyével jár, akkor lelkiismeretlenség e hit szerint cselekednünk.³⁶” Az autonómiát valahogyan át kell hidalni, és ezt Kant egy igen érdekes megoldással, azaz egy *biztonsági maxima* beiktatásával véli megoldhatónak: a kinyilatkoztatás akármely parancsa sem mondhat ellent a tiszta morális alaptételeknek, ez pedig azt jelenti, hogy azokat pusztán probabilisztikusoknak tartjuk. Nem hihetem és állíthatom bizonyosan, de nem is utasíthatom el mint bizonyosan hamisat. A morális biztonságot egyféle belátó szerénységgel és lemondással érhetjük el: feltételezhetjük, hogy a morális paranccsal egybeeső hitparancsban valamilyen üdvösségszerző tartalom van, de nem élek vele vissza, nem azért cselekszem, hogy amennyiben ez megvan, hasznomra váljék.

A kérdés persze továbbra is az, hogy amennyiben ennyi fogalomra kell visszavezetni: *szabadság, személy, az erkölcsi alapelvek birtoklása (szündereszisz)*, mégis hogyan működhet? S alighanem ebből fakad az emberek gyakorlati tunyasága, amikor döntéseikben nem lelkiismereti alapokon állnak, csak utólag érznek valamilyen lelkiismeretfurdalást. Azaz az asztalos szerszámát jobban ismerik, mint magát a tárgyat, a lelkiismeretet. A *mulasztás* felől is végig lehet gondolni valamit és csak az után mulasztani: ez esetben azonban nagyon is kétségesnek látom, hogy lelkiismereti cselekvésről volna szó. Ez valami negativitást hordoz, de nem lehet csak a negativitás felől gondolkodni, azazhogy – úgy gondolom –, a lelkiismereti cselekvésekben legalábbis néha, kell legyen valamilyen pozitívitásnak, konstruktívitásnak, azaz a jó cselekedet fontos, mert – tartalmától akár függetlenül – értékjelző.

³⁶ I. m. 344.

A lelkiismeretükkel igazán tisztában levő emberek is képesek a leginkább lelkiismeretlen cselekedetekre, mint a lelkiismeret létezésének nem ismeretében levő cselekvők. Ezért ma az a véleményem, hogy egyfajta lelkiismeret-fenomenológiával kellene foglalkozni, ha a fogalomnak továbbra is helyet akarunk biztosítani a szótárban.

A lelkiismeret kötelesség-fogalom nélkül hagyományosan szintén használhatatlan, az a véleményem, hogy manapság nem létezik a kötelességnek ama átfogó fogalma, mint amelyet Kant és Fichte használtak, még ideális határérték formájában sem. Léteznek azonban kötelezettségek és kötelmek, szinguláris elköteleződések, valamilyen posztmodern kötelesség formájában. Ha a kötelesség változhatatlan volt, és abba bele lehetett halni, a kötelezettségek-kötelmek sokkal inkább változnak és elfeledhetőek.

„A lelkiismeret olyan tudat, amely önmagában véve kötelesség.” Ez a klasszikus kanti meghatározás. De ugyanígy azt is mondhatjuk, hogy a lelkiismeret önmagában véve egy felelősség (amelyet szinguláris cselekedeteink végiggondolása és értékelése kapcsán érzünk). Ez a másik nélkülözhetetlen komponens is inkább csak arra int, hogy miért ne beszéljünk inkább a felelősségről, miért ne a felelősségetika legyen a morális kérdések végiggondolásának a központja?! Ebbe az irányba utal a már idézett Nyíri Tamás tanulmányának az a megállapítása is, mely szerint a lelkiismeret készsége nem jelent mást, mint az *ember alapvető erkölcsi képességét, autonóm, cselekvési kompetenciáját*, ami lehetővé teszi a külső pszichoszociális irányítottság kiegyensúlyozását és a személy egészébe való integrálását: ezt kell értenünk voltaképpen a „szabadságon” és a „lelkiismereten”. A kanti felfogás, amelyben az *összehasonlító önszeretet* olyan fontos helyen volt, lévén hogy a saját boldogságot mindig mérte a másikkal, igenis sajátos irányváltotatást nyert: sokkal inkább egy strukturális képességforma lett a lelkiismeret, amely a személynek defenzív irányultsága, személyességének a kongruenciáját biztosítja a külső erőkkel és feltételekkel szemben, megerősíti azt.

Meg kell állnunk egy pillanatra a lelkiismeret mint az én empirikus megtapasztalása lehetősége kérdésénél. Fontos az, amit Scheler a kanti felfogás eredendő antinomikusságáról mond, és amelynek értelmében egyáltalán az én individuális megtapasztalása már kiteszi a rossz felfogásának, amely elől az individuális én mint a transzcendentális énforma „visszfénye” elzárja³⁷. Ennél fontosabbnak tartom az időiség

³⁷ Uo.

kérdését, amelyről Scheler is ír, de az érzület összefüggésében. Tehát a lelkiismereti döntések *előttje* és *utánja* biztosítja a személyes lelkiismeret idejét, nagyjából úgy, ahogyan ezt Edmund Husserl a transzcendentális fenomenológiában az időkonstitúcióval kapcsolatban elgondolta. Kant szerint egyáltalán a tanulás kérdését az érzülettel kapcsolatban felvetni, Scheler szerint van tanulás. Demonstrálhatónak tartom, hogy pontosan a lelkiismereti döntések kapcsán az *előtt* beépülhet az *utánba*, valamint az *után* az *előttbe*. A következő megfogalmazás-lehetőségekre gondolok: „Kétségtelen, hogy ebben és ebben a kérdésben helyesen/helytelenül döntöttem. (Bűnösen elhagyok valakit, és lehet, hogy ezzel a halálba kergetem. De megmentem a magam életét.)” Önmagában a döntés a lelkiismeret kérdése, nem a jogi/erkölcsi bűntény mint tartalom. Az az én, aki így dönt, az vagyok én, ez az én lelkem, amelyet én ismerek és újra megismerek. Én-konstitúcióról van szó. Azt kell mondanunk, hogy ez az állásfoglalás az én a döntés *utánjának* a helyzetébe projiciálja a mentális és a beszéd-formákkal, a döntés után pedig erre a lelkiismereti állapotra úgy gondol vissza, mint valami *előttre*. A döntést követő nem-megcselekedés vagy megcselekedés is egy *után*, amelyben az *előtt* megjelenik és jaj az erkölcsi személy lelkiismeretének, ha nem az eredeti formájában jelenik meg. Megkezdődhetik a tusakodás a kezdeti lelkiismereti állapot rekonstrukciójáért, ami néha elveszejtheti a személyt. Merthogy a lelkiismeret időisége éppen azt jelenti, hogy nem ismer lezárt állapotokat, a múltbeli döntésekre folytonosan rekurál és leképez jövőbeli döntéseket, a folyamatos készüléskor. A *tépelődés* és a *furdalás* tehát elválaszthatatlan lelkiismeret-fenomének és sajátos idő-fenomének egyben. Kant bonyolult megfontolásai a kötelességetika kapcsán, az összes kötelességek összehangolásának a lehetősége mint valamilyen etikai közép-állapot pontosan a *tépelődés* és a *furdalás* hatásképességét és erejét kell hogy a minimumra csökkentsék, azaz a kötelesség-morál tulajdonképpen az a lehetőség, amely a racionális kalkuláció révén a minimumra csökkenti az etikailag meg nem formálható, azaz a szenvedély-döntésekből származó cselekvések körét. Azaz, hogy teljesen üres fogalomnak tartsa meg a lelkiismeretet a rendszerben, amelyet valóban csak a morális ünismeret és a kötelességek képesek megjeleníteni.

Az 1797-es nagy összefoglalás, *Az erkölcsök metafizikája* végképpen mellékes szerepbe helyezi a lelkiismeretet. Egészen ki nem köszöbölheti: Kant ennyivel azért

tartozik a keresztény teológiának és a filozófiai hagyománynak. A lelkiismeret is az lesz, ami a morális érzés, a szeretet és a tisztelet: amint az *Erénytan* XII. részének a címe megfogalmazza: *A kedély kötelességfogalmak iránti fogékonyságának előzetes esztétikai fogalma, hangsúlyozzuk a lelkiismeret diszpozicionális, kötelesség-előzetes leíró esztétikai fogalom.* Módszertanilag helyesebb, ha előbb a kötelességfogalmat mutatjuk be, amellyel Kant nyilvánvalóan az erkölcsi univerzalizmus álláspontjára helyezkedett, ugyanakkor antropológiai dimenziót is adott neki. Ugyanis a kötelességeknek a rendszere egyrészt a morális önreflexió és üntudat kérdése, azonban az emberiséget szinte fizikailag egybekapcsoló értékhálózatiság, amelyben a jó megjelenítésének és képviselésének a kérdése rendszerszerűen megoldható. (Nem a szolidaritás alapján, hangsúlyozza Max Scheler!) Nem mi választjuk meg a kötelességeinket, hanem ők bennünket, kijelölnek és megjelölnek. Mi pedig elgondolkodhatunk ezen, felismerhetjük bennük magunkat, rangsorolhatjuk, listázhatjuk őket. A választások voltaképpen ezeknek a rangsorolásoknak az eredményei. Ismét a nagy fenomenológus figyelmeztet arra, hogy kötelességeknek ez a rangsorolása, listázása egy műveleti tevékenységgé fokozza le a lelkiismereti döntés (drémai) jellegét, ami drámai tévedése Kantnak.

Mindenek előtt azonban Kant végre leszámol a lélek filozófiai dogmájával (ez a lépés filozófiai szempontból is nélkülözhetetlen. A transzcendentális tudat helyzetében végképpen semmi szükség nincs a lélek platóni-arisztotelészi fikciójára, ami ha mond is valamit, a filozófiában leggyengébb pozíciót, az akcidenst és a szingulárisat képviseli. Ez a legkeményebb kanti álláspont az *Etikai elemtan* első része 4 paragrafusában található, idézni már csak azért is kell, hogy előzetes feltételezésünket, mely szerint a lelkiismeret kompozit fogalmából már csak azért sem lehet filozófiai fogalom, mert a lélek-komponens is oly problematikus benne. (Nyilván azt sem tartom bajnak, hogy olyanfajta kemény fogalom, mint amelyet a nagy filozófiai tradíció a rendszer-fogalmaktól megkíván, nem lehetett és nem lehet belőle.) „Sem a tapasztalat, sem az ész következtetései – így Kant – nem nyújtanak elegendő felvilágosítást arról, hogy van-e lélek az emberben (mint benne lakozó, testétől különböző és attól függetlenül gondolkodni képes, azaz szellemi szubsztancia), vagy pedig nem inkább az anyag tulajdonsága-e az élet, s még ha az előbbi eset is állana fenne, akkor sem gondolhatnánk el, hogy az embernek kötelessége van valamilyen *test* (mint kötelező szubjektum) iránt,

még ha az mindjárt emberi test is.³⁸ Hát ezt másképpen gondolta Friedrich Nietzsche is, de végképp mi gondoljuk ma már azt, hogy miért is ne lehetne? Következik a mindent megoldó kötelességtan, azaz az alapfelosztások. Úgy tűnik, az önmagunk iránti (erény)kötelességek formalizmusa sokkal termékenyebb, mint tartalma maga. „1. Az önmagunk iránti kötelességeknek ennél fogva csak objektív felosztásuk van: **formálisak** és **materiálisak** lehetnek. Az előbbiek *korlátozó* (negatív) kötelességek, az utóbbiak *bővítő* (pozitív) kötelességek önmagunk iránt; az előbbiek *megtiltják*, hogy az ember *célja ellen cselekedjen*, az utóbbiak *megparancsolják* neki, hogy az önkény bizonyos tárgyát céljává tegye – az egyik tehát csupán morális önfenntartásra, a másik viszont önmagunk tökéletesítésére irányul.³⁹” Ezt már csak azért is idézni kell, mert az emberiség morális haladása eme képességen, a morális jómód képességén áll vagy bukik. Ezt követi a szubjektív felosztás, amelynek értelmében pusztán animális avagy morális lényként (is) definiálhatjuk magunkat. Animális lényünket illetően három fajta kötelesség kapcsán tehet megfontolásokat a lelkiismeret: 1. legyünk-e öngyilkosok? (Ne.) 2. Korlátozzuk-e nemi vágyainkat? (Igen.) 3. Táplálkozunk-e mértéktelenül? (Ne.) A morális lény önmaga iránti kötelessége egy formális összhangot jelent akarátának maximái és a személyében levő emberiség *méltósága* között. A méltóság abszolút tartalom, ekörül forognak döntéseink és a XX. század tapasztalata azt igazolta, hogy mégis, a méltóság értékét teljesen feladni – talán még inkább mint a szabadságét – nem lehet. Azonban soha nem voltam meggyőződve afelől, hogy ez nem valami az emberre sajátosan jellemző, tehát emberi de végül mégiscsak a biológiai túlélés parancsából fakadó készletelés. Amelyet etikai formában végül is elegánsabban tudunk megfogalmazni. Kant azonban nem törekedett ennek nagyon bonyolult megfontolásokat adni: végül a méltóság az a tilalom, hogy ne fossza meg magát attól, ami a morális lényt *kitünteti* – az elvek szerint való cselekvéstől, vagyis a belső szabadságtól, s ezáltal ne tegye magát a hajlamok puszta játékszerévé, dologgá. Azaz tehát a méltóság belső szabadság, végül is (egyféle) szabadság. Könnyű dolga volt Kantnak, amikor az ezzel a kötelességgel szembeszegülő bűnöket megnevezte: *hazugság*, *fősvénység* és a *hamis alázat* (szolgalelkűség). A *becsület szeretete* megóv azonban eme bennünket lealjasító bűnök

³⁸ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 533.

³⁹ I. m. 533.

elkövetésétől. Alighanem ez utóbbival lenne Kantnak a legnagyobb problémája, két okból is: az egyik az, hogy a becsület nem képzelhető el hűség nélkül, még ha nem is állítjuk azt, hogy ez a középponti értéke eme értékszervezménynek. Belső tagolódási rendszerében azonban benne kell lennie. Mit teszünk azonban a hűség különböző formáival egy olyan korban, amelynek a mobilitás a – hol vagyunk már az egyszerű futurista sebességtől – a belső tartalma, és amelyben az emberek azért nem vállalják a hűséget, mert tudják, hogy fogyóeszközök⁴⁰ egymás viszonylatában és ennek tudatában kell lenniük, ha önmagukat be nem tartható parancsolatokba nem akarják kényszeríteni és társas viszonyaikat ellenőrizni akarják.

A másik probléma a becsülettel az, hogy ennek mindig is egyfajta lovagi-katonai mintája volt. De a mai katonai erkölcs is más normák szerint szerveződik: túlságosan technikai-instrumentális viselkedési kódok irányítják, hogysem értelmi megfontolásoknak meg lelkiismereti döntéseknek tere maradna. Talán még a kölcsönös segítség – persze feltételekhez kötött – parancsa őriz valamit az egykori becsület-kódexből. A célokat és a parancsokat ma már abszolúte határozzák meg, kolaterális, kalkulált veszteségekről beszélnek. Az emberéletek mentése harc közben másodlagos fontosságú tényezővé válik. A becsület nagyon is egyéni dolog ahhoz, hogy a tömegháború és a tömegtársadalom korában még tényező lehetne. (Sajnos.)

Ennek a kanti szövegnek a lektúrája nem kell bennünket ahhoz vezessen, hogy pusztán történeti értéket tulajdonítsunk neki, több okból sem. Az egyik az, hogy egyszerűen behelyezi az érték kérdést posztmodern korunkba, tehát ara ösztökél, hogy valamennyire pozicionáljuk ezeket az egykori polgári értékeket. Ezt a kifejezést most scheleri értelemben használom, tehát olyan értékeknek tekintem őket, amelyek az ethoszt, a korszak etikai cselekvéseit determináló alaplámpáit meghatározzák, s amelyben valamely materiális változóként az egész rendszer változását vonja maga után. A kérdőjelek ijesztő sokaságával találkozunk: át kell nevezni ezeket a bűnöket, releváns társadalmi kontextusokat kell találni, amelyben az átnevezett „bűnök” működnek. Manapság az emberek törleszkednek, „nyalnak” anyagi előnyök elérése érdekében és nem vagyok meggyőződve afelől, hogy a közvélemény – még ha jelzi is ezeknek a

⁴⁰ Vannak e kérdésben más argumentumok is: az ember protézissé válik, a szervek minden képzeletet meghaladó beültetése és kereskedelme stb.

magatartásoknak etikailag problematikus voltát, ha jelzi is– voltaképpen nem fogadja el őket mint nélkülözhetetlen cselekvési stratagémákat?!

Mindezek után nézzük meg tehát, hogy mi is a kanti lelkiismeret végső formájában, azaz esztétikai (diszpozicionális) fogalomként? (Diszpozicionális-esztétikai itt azt jelenti, hogy tényezőnek kell lennie az autonóm, szabad személyiség alakulásának rendszerében, azaz preferált. Nem lehetünk meg nélküle, mert a szabadság-intencióinkat megjeleníti.) Axióma az, hogy lelkiismeretünkkel születünk, apriori tény. Ez után Kant már fel is tölti a lelkiismeretet a becsülettel, mondván, hogy a lelkiismeretünk kötelez bennünket: kötelességünk van, kötelességeket ismerünk el. Ezek után következik az újabb szubsztanciális definíció: „a lelkiismeret a gyakorlati ész, mely a törvény minden esetében figyelmezteti az embert a felmentés vagy elítélés kötelességére.⁴¹” Ez tehát egy erős folyamatos jelenléte az erkölcsi értékelésnek, irány, ráutaltság, fenoménje is az ember saját erkölcsi természetének. Miután azonban leszögezte, hogy a lelkiismeret csak szubjektív amennyiben afficiálja a morális érzést és nem objektív, azaz nem kötelesség. Ezek után szinte szó szerint visszatér korábbi álláspontjára, amelyet *A vallás a puszta ész határain belül* képvisel, azzal a különbséggel, hogy megjegyzi: senkinek sem lehet kötelességszerűen lelkiismerete, mert ez az elképzelés is csak a lelkiismeretben jöhetne létre. Ismét csak az apriorista tézisével vagyunk tehát. Megerősítve látjuk a lelkiismeret „könyörtelenségére” vonatkozó tézist, amelyről az előbbieken már beszéltünk. „Ha viszont valaki tudja, hogy lelkiismerete szerint cselekedett, akkor – már ami bűnösségét vagy ártatlanságát illeti – nem kívánhatunk többet tőle. Csak annyi a dolga, hogy *értelmét* felvilágosítsa arról, mi a kötelesség és mi nem; ha viszont a tettek mezejére lép vagy lépett, önkéntelenül és kikerülhetetlenül szóhoz jut a lelkiismerete. Nem lehet tehát kötelességünk, hogy lelkiismeretünk szerint cselekedjünk, mert ehhez egy második lelkiismeretre is szüksége lenne, amely az első működését tudatosítaná.” Hát ez egy nagyon kanti megoldás: az első, apriori lelkiismeret tehát esztelen, döntési „terep”, amely mintegy kizárja a kötelesség működését, de lehetővé is teszi annak a megjelenését. A bűnös döntés attól helyes, hogy egyszerűen tudatos döntés. De ez a felismerés már a javasolt „második lelkiismeretben” jönne létre, amely fenomenonként az elsőre és a kötelességre utal. (Ez egy sajátosan kanti megoldás, amellyel már az akarat és

⁴¹ *Az erkölcsök metafizikája*. I. m. 514.

akaratlagosság, *Willkür és Willkürlichkeit* kapcsán is találkoztunk, észkonstrukció). Amikor tehát a gyilkos tudatosan gyilkol, lelkiismeretesen teszi, noha nem a helyes lelkiismereti döntést hozza meg. Alapjában véve Kant tehát igazat ad Ivan Karamazovnak. Teljes erkölcsi és ész-skizofréniához vezetne ez a második lelkiismeret...de vajon nem fogadhatjuk-e el ezt a sugalmazást *retro, azaz hogy azok akik igenis nem tudnak kiegészíteni a lelkiismeretükkel soha, egy ilyen fajta lelkiismereti kettősségben vergődnek?* Tehát második lelkiismeret extrém módon lehetséges – az értelmén kívül. Végül is – zárja le Kant a kérdést –, másként nem lehet fontosságot biztosítani a lelkiismeretnek, csak úgy, hogy valamilyen módon ezt is kötelességek rendszerébe kapcsoljuk, tárggyá tesszük. „Csakis az lehet kötelességünk, hogy műveljük lelkiismeretünket, jobban figyeljünk belső bíránk szavára, s minden lehetséges eszközzel elősegítsük, hogy meghallgatásra leljen (ami tehát csak közvetett kötelesség)”.

De mit kezdünk a filozófiának ama hagyományával, azzal az antropológiai vízióval, amelyet Pascal képviselt, és amelyben az ész, valamint a szenvedélyek teljesen kizárják egymást. Szervedélyek márpedig vannak. Tehát vagy ésszerűen élünk és akkor a szenvedélynek semmi helye nincs ebben az életben, vagy elismerjük a szenvedélyek hatalmát és akkor az ész mindig csak egy felhő marad a kedély láthatárán. „Belháború az emberben az ész és a szenvedélyek között. Ha csak esze volna, szenvedélyek nélkül... Ha csak szenvedélyei volnának ész nélkül... De mivel az egyik is, a másik is megvan benne, nem kerülheti el a háborúságot, mert úgy élhet békében, ha háborúskodik a másikkal: ezért mindig meghasonlott, és ezért van mindig ellentétben önmagával.” – olvassuk a 412. töredékben⁴². Antropológiai helyzetünket eleve ebben a kettősségben kell látnunk, a moralitásunk antinomikus, a tiszta lelkiismeret lehetetlen – ha megfogadjuk Borges intelmét, mely szerint kell valamilyen szenvedély az élethez. A tiszta lelkiismeret lehetetlensége azonban feltétele annak, hogy valamilyen lelkiismeret mégis csak lehetséges legyen –, ha már kitartunk amellett, hogy a lelkiismeretet továbbra is elfogadjuk valamilyen döntési összefüggésrendszer apriori formájaként, tereként. Nehezen tudjuk azonban megtartani, ha nem végzünk valamilyen folyamatos szemantikai tevékenységet is, azaz az érzelmi jelentéseket nem helyezzük el nagyon is tudatosan egy célszerű motivációs összefüggésrendszerben. Ezáltal válik a lelkiismeret csakugyan

⁴² Pödör László fordításában. Pascal: *Gondolatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1982, 180.

valamilyen ismereti formává. És erre vonatkozik a nagy irodalom, elsősorban Dosztojevszkij regényírása, valamint az etikai nyelvezetnek az az analízise, amely G .E. Moore nyomán a múlt század végének az etikai döntések nyelvi analitikájára vonatkozó eljárás módjait jellemezte.

Max Scheler egyetértően idézte Kant megállapítását az *érzület* kérdésében: „Kant teljes joggal emeli ki, hogy az »érzület« élesen különbözik minden pusztán »szándéktól«, s még inkább természetesen mindenfajta »tudatos elhatározástól«⁴³. Scheler másfelül bírálta a kanti felfogást, megállapítván, hogy az érzület tudatos, tartós és független az élettapasztalattól és értékérzuletként nem elsődleges hordozója a legfőbb értéknek a, a jónak. Mindebből ismét csak azt emelem ki, hogy az erkölcsi tapasztalat megfogalmazása és követése, szimbolikus beépítése az érzületbe mintegy formát és konkrétságot ad a lelkiismeretnek, a belső bíró szavai folyamatosan születnek és elvesznek (lelkiismereti válságok esetén az egész szótár), de maga a nyelvtan állandó marad. Az is megfontolandó beszédanyag, hogy a lelkiismerettel kapcsolatban miért használjuk igen gyakran a képes beszéd formáit, lehetőségeit?

Manapság a lelkiismerettel kapcsolatos dogmatikus álláspont már csak azért sem képzelhető el (és itt a kanti *hatszabályokkal* szinonim kötelezvényekre gondolok), mert ilyen dogmák nem is léteznek. Azért olvastam el Jan Milic Lochmannak, a szisztematikus teológia egyik nagy tekintélyének a *Tízparancsolathoz* fűzött kommentárjait, hogy benne a lelkiismerettel kapcsolatos valamilyen nem szintetikus utalást találjak. Nos, ez a kifejezés, hogy lelkiismeret egyetlen egyszer sem szerepel benne⁴⁴.

A fentiekkel kapcsolatban meg kell azonban jegyeznem, hogy a kontinentális filozófia eme ellentétesnek látszó irányait még valahogyan össze lehet vetni. Egész más úton járt azonban a kantianizmussal, fichteanizmussal nagyjából kortárs angolszász morálfilozófia, amely a haszonelvű alapokon a lelkiismeretet gyakran csak a becsület más megnevezésének tartotta (például Thomas Reid)⁴⁵. A morális cselekedet elemzésében inkább a pszichológiai motivációkat meg a jogi aspektusokat követte. Kant hatása azonban az angol morálfilozófiára nagy volt, éppen a szisztematikusság felé mozdítván el

⁴³ Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális étika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979, 183.

⁴⁴ Jan Milić Lochman: *A szabadság útjelzői*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1993.

⁴⁵ Amikor etikáját, azaz kötelességtanát kidolgozta, Kant figyelmeztetett arra, hogy az angolok etikai gondolkodásának individualizmusa, azaz filozófiátlansága nem kis hatással volt gondolataira.

azt. De voltak nyíltan kantiánus szerzők, például John Stuart Mill. Ilyen értelemben ott a lelkiismeret sem több sem kevesebb mint *az előre megfontoltság* szinonímája. A jogi diskusszióknak, a bírósági indoklásoknak a szemantikája, a pszichiátriai esettan, a mindennapi beszédhelyzetek hivatkozásai manapság is tanulságos terepe lehet a lelkiismeret-problematika további elemzésének. A kanti impulzus ma arra int, hogy materiális érték-kutatásokkal folytassuk a lelkiismeret helyzeteinek és jelenségtanának tanulmányozását.

Köteles Sámuel morálfilozófiája különös tekintettel a kötelességekre

Köteles Sámuel erkölcsfilozófiáját a német idealizmus határozta meg leginkább, egész rendszerében nyomon követhető a transzcendentális szubjektumról és szabadságról alkotott idealista elképzelés. Akár azt is mondhatnánk, Köteles filozófiai elgondolása a kanti kötelességetika más szavakba öntése és másként rendszerezése.

Morálfilozófiai kézikönyvét kettős céllal írta. Először is egy akadémiai-didaktikai célt követett, tanítványai kérésére ezek tanulását akarta megkönnyíteni, ismereteiket rendszerezni. Másodszor, a tanulmány egy nevelési célt szolgált, szerzője az ifjúság megigazítását, jobbá, erényesebbé nevelését látta benne.

A tanulmány elején Köteles leszögezte kutatásainak témakörét, meghatározását adva a morál fogalmának és az ezzel foglalkozó filozófiának. A morálfilozófia tárgya, írja, a szabadság és a szabad cselekedetek köre, minden más cselekedet, beleértve az ember természetes változásait is, kizárt a morál teréről. Morálisak csak azon cselekedetek lehetnek, melyek nem szükségszerűségből, hanem a szabadság gyakorlásából fakadnak, amelyeket nem valami külső oknál fogva, csak saját magukért kívánunk. A természeti változások, a politika, az okos magaviselet tudománya elválnak tehát az erkölcs tudományától, mert az ezeken belüli cselekedetek nem függenek mindig csupán a szabad akarattól. A morál princípiumainak, a szabad cselekedeteket vezérlő törvényeknek általánosoknak, szükségeseknek és változatlanoknak kell lenniük.

A morál fundamentuma, meghatározó princípiuma Köteles szerint, akár a kanti elképzelésben, a cselekvő vagy erkölcsi okosság (a *ratio practica*). Köteles felvázolta a cselekvő okosság intézetét, azaz a tiszta ész tevékenységét, megkülönböztetve kétfajta

okosságot. Az elsőt, melynek tárgya az ismeret, célja az igazság keresése és a megismerés, vizsgálódó vagy szemlélődő okosságnak nevezte (ratio theoretica, speculativa), a másodikat pedig, minek tárgya az akarat amelynek törvényeket szab, cselekvő vagy erkölcsi okosságnak. Ezzel foglalkozik az etika tudománya, melyet Köteles ugyancsak két részre osztva képzelt el: az egyik rész az erkölcsi filozófia, a másik a „természet törvénye”, a természetjog. Ebben a filozófiai rendszerben az etika rendeltetése csak egy lehet, és ez az ember egyetlen célja is: hogy magát megtartsa eredeti karakterében és méltóságában. E karakter és méltóság, az alapvető emberi mivolt, két úton sérthető meg: vagy az ember maga tagadja meg, vagy pedig azt benne mások nem ismerik el és megsértik. Továbbhaladva e gondolatmenetben, Köteles a szabadság mezejét is két részre osztja, a belső és a külső szabadságéra, amiből az következik, hogy az erkölcsi törvényadás is duális jellegű. A belső szabadság princípiumát a belső törvényadás jelenti, a maxima pedig a következő: minden cselekedetében az ember tartsa szem előtt eredeti méltóságát s azzal ellenkezőt sohase cselekedjen, az okosságon kívül más ne vezesse, mert ez a szabadság megtagadását jelenti. Más szóval a tiszta ész erejébe vetett hitet találjuk itt, abban a formában, ahogyan az a kanti transzcendentális szubjektum esetében is kirajzolódik. A külső törvényadás, a jog princípiuma Köteles Sámuel elgondolásában pontosan a kanti maxima: magad külső szabadságát úgy szorítsd meg, hogy a mások szabadsága is elférjen a tied mellett. A belső törvényadás célja tehát az emberiség erkölcsi kifejlődése, az „erkölcsi ország” tökéletességre jutása (itt is érezhető az idealista álláspont), a külső pedig a polgári társadalom tökéletessége, a törvényesség és a jogok tökéletes birtoklása és megtartása.

Egy ilyen tudomány, mely azon kérdésekre keres választ, hogy *mi lehet az ember?, nemes természeténél fogva micsoda célt kell cselekedeteiben követnie?* – az erkölcs tudománya – nem művelhető egymagában, hanem szoros kapcsolatban áll a pszichológiával, az antropológiával, a természetjog tudományával és a történelemmel. Olyan tudományok ezek, olvashatjuk Köteles munkájában, melyek az ember erkölcsi megnevelését segítik elő, a történelem például azért fontos, mert ebben mérhető le az erkölcsiség kifejlődési foka.

Ugyanakkor a morálban látta a vallás, a politika, a törvényhozás, a nevelés mesterségének fundamentumát, ami azért fontos, mert Köteles mindeme intézményeket

alárendelte az erkölcsnek, megtámadva még a vallás autonómiáját, hegemoniáját is (amint azt Hajós József is kiemelte).

Ezen általánosabb, bevezető rész után következik a *Tiszta erkölcsi filozófia* tárgyalása, ezen belül pedig *Az erkölcsi okosság kritikája*. Amint látható, már maga a fejezet címe is erős kanti hatásról árulkodik. Erkölcsi rendszerének felépítésében Köteles az ember kettős természetéből indult ki, a *res extensa* és a *res cogitans* megkülönböztetéséből, hogy aztán kifejtse az okosság által vezényelt akarat fölényét az ösztönök által vezérelt akarattal szemben. Az ember mint tiszta állati-testi természet és okos vagy erkölcsi természet kettősségének felfogásából következik, hogy az akaratot kétfajta rugó mozgatja: az érzékek (önszeretet) és az okosság. A testi természetet vezérlő ösztönöket ismét két csoportba osztja: a természeti, vak ösztönökre, melyekhez nem társul semmiféle ismeret és amelyeknek célja a fajfenntartás és a jólét (személyiség kifejlődése előtti ösztönök) és az értelmes ösztönökre, melyek magasabb célokat szolgálnak (pl. a lélek munkásságának gyarapodását) és valamilyen értelmi tevékenységgel kapcsolódnak össze. Maga a vágy is duális természetű Köteles rendszerében, kívánás és utálás formájában jelenhet meg. Az ember állati természetének fő célja a gyönyör, a jólét és boldogság, az *amor proprius* pedig elválaszthatatlan az emberi természettől.

Mint erkölcsi valóság, az embernek az akarat indítékát az erkölcsben önmagában, magában a tiszta észben (okosság) kell megtalálnia, nem pedig valami külső okban, ez a teljes és tökéletes szabadság feltétele. Az akarat tehát az arra való tehetséget jelenti itt, hogy az ösztön vagy az okosság útját kövessük-e bizonyos cselekedeteinkben. A szabadságnak negatív és pozitív értelmét találjuk itt meghatározva. A negatív értelemben vett szabadság alatt Köteles azt érti, hogy az ember függetleníti magát az érzékek birodalmától és vágyaitól. A pozitív értelemben vett szabadság azt feltételezi, hogy az akarat egyedül az okosság által meghatározott, tehát egy törvényhozó tiszta észről van szó, ebben a konjunktúrában a szabadság egyenlő az autonómia fogalmával. Szemben a természeti törvényekkel, melyek rajtunk kívül, a priori adottak és melyeknek totálisan alá van vetve az ember, az okosság törvényét az ember adja magának, szabadságából kifolyólag.

Ezek után Köteles azt próbálta bebizonyítani, miért nem lehet a morál alapja semmilyen más princípium a ratio practica-n kívül. Az erkölcsi princípiumok két válfajáról beszélt: az anyagi (materiális) és a formális (formás) elvekről. Az elsők egy külső cél elérésére törekvő cselekedetet javasolnak és indítóokuk az érzékekben kereshető, a második csoportba tartozó princípiumok az okosságon kívül más célt nem ismernek, mind az indítóokot, mind pedig a célt az okosságból merítik. Köteles maximája azt mondja ki, hogy a morálban az érzékenységet mindig alá kell vetni a tiszta ész hatalmának: „Légy az, ami vagy, ti. okos valóság, s mint okos valóság tartsd meg a te eredeti karakteredet és méltóságodat, tartsd meg magadat a te függetlenségemben. Más szókkal: cselekedj mindenkor a tiszta erkölcsi okosság szerint, és azonkívül semmi egyéb által ne engedd magadat vezéreltetni és a cselekedetekre meghatározatni.” (183. o.). Köteles idealista álláspontra helyezkedve próbált az ellen érvelni, hogy a törvény betartása a gyönyör és kellemesség érzését elnyomja és ezáltal börtönként hat, zsarnokságként értelmezett. Az erkölcsi törvény betartása által felébred az emberben felséges rendeltetésének gondolata, – olvashatjuk érvelésében – és e méltóság gondolata és érzése erősebb a gyönyör és a kellemesség érzéseinél.

Ezek után sorra tárgyalt valahány anyagi princípiumot, elsőként éppen a boldogság elve kerül elemzésre. Az erkölcsre nézve a boldogság azért nem lehet meghatározó, mert idő, hely és személyek által meghatározott és még ugyanazon személy esetében is különbözik, hogy mit jelent a boldogság ma vagy holnap, itt vagy máshol. Mivel pedig a boldogság nem ugyanazt jelenti mindig és mindenki számára, elérésére egységes, általános törvényt szabni lehetetlen, az erkölcsi princípium viszont, amint már kifejtettem, általános és változatlan. Ha elismernénk a boldogságot mint általános törvényt, ez önmaga megsemmisítéséhez vezetne, mert akadhat ember, aki saját boldogságát másokénak lerombolásában láthatná.

A második elv a sorban az erkölcsi érzés, a sensus moralis princípiuma, azaz a jó és rossz, igazság és igazságtalanság megérzésére, megkülönböztetésére való hajlandóság. Ezen hajlandóságot Köteles Sámuel szerint az észnek köszönhetjük, az okosságból fakad és nem velünk született képesség. Érve a következő: ha velünk született volna, sosem hibázhatnánk cselekedeteinkben, sőt, mindenkiben ugyanaz volna az erkölcsi érzés.

Mivel pedig az észből fakad, nem az erkölcsi érzés tehát a morál alapja, hanem az okosság, melyből születik.

Ami a nevelés princípiumát illeti, felismerhető itt a Montesquieu koncepciójának elfogadása. Köteles elvetette a szkeptikusok álláspontját, miszerint a jó és rossz közti különbség csak nevelés és szokás dolga lenne, hangoztatva, hogy az emberi életben az önnevelésnek mindig tere marad. Az ember nem követi a tanult erkölcsöket és szokásokat minden átgondolás, megvizsgálás nélkül, a jó és rossz különbsége függ ugyan a neveléstől és a kultúrabeli szokásoktól, de éppen úgy az okosság fejlettségi fokától is.

A polgári alkotmány elvének elemzésében következtetése az, hogy nem lehet az erkölcsöt teljes mértékben a társadalmi élet haladásából származtatni, de fordítva elvégezhető a művelet. A polgári alkotmány célja a közjó, az állam boldogsága, de a polgári alkotmány mértéke nem más, mint az erkölcsiség.

A tökéletességnek Köteles minden heteronómiai princípiumok közt elsőbbséget tulajdonított, mert ennek esetében a kötelesség fundamentuma nem az érzékenység vagy a külső, idegen akarat, hanem csupán az okosság. Mégsem mondható el, hogy tisztán a tökéletesség képzete meghatározhatja, hogy mi az erkölcsi jó. Ha fő célként az erkölcsi tökéletességet feltételezzük, ez a következő maximát eredményezi: „Úgy tökéletesítsd magadat, amint az erkölcsiség vagy az erkölcsi cél kívánja”, ez pedig logikailag körben forgó érvelés lenne, hiba. Köteles összehasonlította a sztoikusok kötelességről alkotott elméletét a Wolff gondolatmenetével, pártfogolva inkább a sztoikus elméletet, ám abban velük sem értett egyet, hogy csak lelki tökéletességről kell értekezni s hogy az ember csak lelki valóság lenne.

Az Isten akaratának princípiumát sem fogadta el mint a morál alapját, mert csak az okosság által tudhatja meg az ember, hogy mi az Isten akarata, elsőbbséget tehát a tiszta ész élvez. A felsorolt anyagi elvek közül egyik sem lehet a morál „kútfeje”, mert nem az okosság, hanem az érzékenység szüli itt a törvényt – ez a fejezet végkövetkeztetése.

A következő fejezet az akaratról szól és az akarat szabadságáról. Köteles Sámuel szerint szabadság nélkül nincs méltóság, fő cél, rendeltetés az életben. Háromféle szabadságról van szó: a transzcendentális, az erkölcsi és a törvényes szabadságról, ezek közül az első kettőre tért ki bővebb elemzésben. A transzcendentális szabadságot a Kant

által megadott értelemben használta, azaz olyan szabadság, melynek tárgya a tapasztalás és érzékelés felett áll. Párhuzamot vont az indeterminista és a fatalista álláspontok között, ő maga inkább az indeterminizmus elfogadására hajlott, de végső következtetése, hogy az akarat szabadsága összeegyeztethető a természeti szükségszerűséggel.

Amint az jellemző Köteles Sámuel erkölcsfilozófiai rendszerére, a duális felfogás a tiszta okosság tárgyát, az erkölcsi jót is jellemzi. A jó lehet fizikai vagy erkölcsi értelemben vett jó, a fő jó pedig jelenti a legfelsőbb jót és a teljes jót (az erény és a boldogság tökéletes harmóniáját).

Művének második fő része *A közönséges erkölcsi képzetek szisztémája vagy erkölcsök metafizikája szoros értelemben*. Ez a rész az eddigi, teoretikus fejtegetéseknek mintegy alkalmazott filozófiája, azt vizsgálja, hogy konkrétan az élet terén hogyan működik ez a morális építmény. Már a fejezet kezdetén a törvény meghatározását adja, mely nélkül nem lehet cselekedni, ha okosan és szabadon akarunk eljárni. A törvény vizsgálata tehát elsőbbséget ismer, de a szabadság törvényeit nem úgy kell vizsgálnunk, mint kényszert, hanem mint erkölcsi szükségességet.

A célok rendszerében a legfelsőbb az erkölcsi cél, minden mást ennek kell alávetnünk. Egész létünk célja pedig, amint olvashatjuk, magunk erkölcsi nemesítése, ugyanakkor cél nélkül nem lehet okos cselekedetről beszélni.

Az eszközök rendszerében is szerteágazás van, beszélhetünk szükséges vagy történetes (helyettesíthető), fő vagy mellékes, mellérendelt vagy egymásnak alárendelt eszközökről (melyek célok és eszközök egyaránt). Köteles kitért elemzésében annak a mondásnak minősítésére is, amely annyiszor használatos, ti. hogy *a cél szentesíti az eszközt*, amelyet ő filozófiai felfogásának megfelelően elvetett (egy másik embert semmiképp nem használhatunk eszközként, semmilyen nemes cél érdekében, ezt a kanti felfogás határozta meg Köteles egész morálfilozófiai szisztémáját, azaz a gondolat, hogy minden ember önmagában cél).

Az indítóokok alatt azon ösztönöket, rugókat értjük, amelyek által az akarat a törvénnyel megegyező cselekedetre indítatik. A morális cselekedet esetében ezen indíték csakis a tiszta észben kereshető, az erkölcsi cselekedet képze az okosság által meghatározott akarat tökéletességre vitelét jelenti, melyhez személyes erő és munka szükséges.

Az akaratnak az erkölcsi törvénytől való függését nevezte Köteles a köteleztetésnek, mely a tiszta erkölcsi okosságból származik. A törvény tisztelete köteleztetést, végül pedig kötelességet eredményez.

A kötelességgel összefüggésben a jog (juss) képzetéről is szó esik. A jog azon feltételek összességét jelenti, amelyek mellett egyik ember akarata összeférhet vagy egybeeshet egy másikéval az általános (közönséges) törvény szerint. A jog mindig legalább két személyt feltételez. Az ember élhet a kényszerítés szabadságával, azaz kényszeríthet egy másik személyt kötelességei teljesítésére. Minden kötelességnek a mások részéről bizonyos jog felel meg, de nem minden jog feltételez kötelességet (a legnagyobb törvényesség gyakran a legnagyobb igazságtalanság – olvassuk). A formás vagy tiszta jogban fedezhető fel (formális?) erkölcsi természetünknek fundamentuma. A jogok felosztásában több kategóriát találunk, de főként a személyi jogok – személyünk fenntartására és okosságunk szabadon gyakorlására való jogok – elemzésére tér ki a szöveg. Ezek „örök” emberi, elidegeníthetetlen jogok, méltán kell főként ezeket szem előtt tartanunk az erkölcsös cselekedetekben.

A virtus képzetében (a lélek-akarat azon erejében, hogy az indulatokon fölülemelkedjen, a kötelesség teljesítésében) nem a lelkesedésnek, a jó iránt való buzgóságnak van primátusa, hanem a csendes, józan megfontolásnak és ítélő erőnek, mert, gondolta Köteles, állandóbb az az erény, amelyet a megfontolás vezényel. Kétfajta emberi viszonyulás van az erkölcsi törvénnyel szemben: a jó karakter, amely az erkölcsi törvényt állandó maximául fogadja, és a rossz karakter vagy a karakter hiánya, amely esetében nem beszélhetünk princípiumról, csak a hajlandóságok, ösztönök, körülmények kormányozzák.

Amennyiben az emberek végrehajtói az erkölcsi törvénynek, eszességük és szabadságuk által önnön célok, így tehát belső, eredeti nemességgel, méltósággal, beccsel bírnak. A tanulmányban a becs fogalmának is kétfajta értelmezését találjuk: a belső becs jelenti a méltóságot, a belső beccsel rendelkező dolgok nem helyettesíthetőek, a külső becs pedig egy olyan ár, amivel rendelkező dolgokat hasznosságukért becsülünk.

Ebből a kötelességfilozófiából, mely annyira hasonlatos a kanti rendszerhez, nem maradhat ki a lelkiismeret tárgyalása sem. Azt mondhatnánk, Köteles itt is egyfajta kettős felfogás híve, mert a lelkiismeret fogalmát néhol úgy értelmezhetjük tanulmányában,

mint egy előzetes lelkiismeretet, egy a választást befolyásoló tudatot, máshol pedig a cselekedet utáni bíróként, mely összeméri cselekedeteinket a törvénnyel. Az előzetes lelkiismeretet nevezi *erkölcsi vagy törvényadó okosság*nak.

A következő nagy részben, a *Tiszta aszkétika vagy a tiszta erkölcsi okosság*nak *metodológiája* c. fejezetben következik a különböző kötelességek rendszerének strukturális bemutatása, ahol Köteles kifejti a kötelességek helyét, meghatározza őket és egymáshoz való viszonyukat.

A világban kötelességeink két fő csoportra oszlanak, az emberek iránti és a nem emberek iránti kötelességekre. Az anyagi dolgok, a környezet, stb. iránti kötelesség csak annyiban az, ami, amennyiben betartása által a magunk emberi mivoltát tartjuk meg. Ha nem teljesítjük e kötelességeinket, magunkban a méltóságot és az emberiséget károsítjuk. Az emberek iránti kötelességeket ismét tagolni kell a magunk iránti és embertársaink iránti kötelességekre. A legszorosabb értelemben csak a magunk iránti kötelességet kell betartani, mert az már a másik kettőt is magába foglalja: önmagunk okossága iránt való tiszteletünk kötelez a felebarátok iránti morális magatartásra is.

A magunk iránti kötelességek fundamentuma tehát az emberi természet eredeti méltósága. Köteles kihangsúlyozza, hogy önmagunkban vagy embertársunkban egyaránt az emberiség egészét kell tisztelnünk. Önmagunkkal szemben vannak szoros vagy tökéletes kötelességeink (tagadó kötelességek, azt mondják meg, mit nem kell tenni), ezeknek célja a testi és erkölcsi épség megtartása, a lét. Másodsorban vannak hiányos vagy tágas kötelességeink (parancsolóak, azt mondják meg, mit kell tennünk), amelyet a testi és erkölcsi tökéletesítést mozdítják elő, céljuk pedig az erkölcsi és testi jólét.

Önmagunk mint erkölcsi valóság iránti kötelesség a magunk illendő becsülése, a haszonkeresés és szolgálalkúság elutasítása. Fontos megjegyezni, hogy ez az önbecsülés, az erkölcsi tökéletesítés, a lélek felemelkedése nem önszeretetet vagy kevélységet jelent a morális horizontban. Az általános parancs a következő: tartsd meg a te eredeti méltóságodat, becsüld meg magad személyében az emberiséget! A szerző elgondolásában ebből három másik fő parancs következik: 1. ne legyünk szolgálalkúek, 2. ne hazudjunk és 3. ne fősvénykedjünk s ne vessük alá magunkat a külső dolgoknak. Csak az erkölcsi alázatosság igaz, a szolgálalkúság, hízélgés hamis alázatosság. Ezek, akár csak a kétszínűség, képmutatás (színes alázatosság), erkölcsi méltóságunk érzésével ütköznek.

Ugyanebbe a kategóriába tartozik a külső szabadság megtartásának kötelessége, de ez nem csak az okosság által meghatározott, hanem ösztönünk is erre készlet. Erkölcsei viszont csak a polgári szabadság lehet, ahol az ember a törvénytől függ, nem pedig a vad, zabolátlan szabadság, mely a primitív közösségek állapotára jellemző.

Önmagunkkal mint erkölcsi valósággal szembeni parancsoló kötelességeink a következők: a megismerő tehetség művelése az erkölcsi célra, elméleti tehetségeink harmonikus fejlesztése a lelki egészség érdekében, önmagunk lelki és fizikai formálása olyanképpen, hogy minél több célra alkalmasak legyünk – ide tartoznak a sportolás és a rendszeres munka iránti kötelességek is. Nem dolgozni annyit jelent mint nem élni, olvassuk a kézikönyvben. A lusta és tunya élet a rossz és a vétkek alapja, mert ezen életformában a test és lélek nem művelődik s nem fejlődik. Magunk és a polgári társadalom nemesítését és boldogítását munka által érzük el, írja Köteles. A boldogság képzetét az erkölcsi megnyugvás, az önmagunkkal való megelégedés (mely a munkát kíséri) és saját sorsunkkal való megelégedés jelentik. A morális élet megengedi az élet ártatlan örömeit, amilyen az életmódban s ruházatban való fényesség (ha a „természet határaitban” van, azaz nem extrém fényűzés) vagy a játékok – melyek a lélek és a test felvidítését, pihenését szolgálják munka után. Hosszabb fejtegetést találunk a műben a színházi előadásokról, amelyek hasznosak lehetnek a morális élet szempontjából, ha a színművek a jó erkölcsöt és illendőséget nem sértik, babonaszokásokat és hamis princípiumokat nem terjesztenek. A drámában a virtusnak kell győzedelmeskednie és a színészeknek tiszta életű, jó erkölcsű személyeknek kell lenniük – ekkor a színház és a zene nemesítik az embert.

Önmagunk mint testi valóság iránti kötelességünk az élet megtartása iránti kötelesség, ezért az öngyilkosság olyan bűn, amelyben önmagunk személyével és benne az emberiség ideájával puszta eszközként bánunk. A régi mondás, miszerint *ép testben ép lélek* van, ebben a rendszerben azt indokolja meg, hogy miért kötelességünk az egészségünk fenntartására törekedni. Az élet iránti kötelességből következik az eledel és ital iránt való kötelesség. A tanulmány viszont megjegyzi, soha nem szabad az ételt-italt célként tekinteni, csupán csak az élet fenntartásának eszközeiként. Sőt, a vendégség, mulatság sem kizárt egy morális életből, hacsak ezen mulatozások nem sértik az

erkölcsöket és az illendőséget, az ártatlan világi örömök megtagadását Köteles fanatizmusnak nevezi.

Felebarátaink iránti kötelességeink tárgyalása szükségessé tette Köteles számára a jogok alaposabb vizsgálatát, amelyeket természeti jogokra és szerzett jogokra osztott fel. A természetjogok alapja a természet, tehát el nem idegeníthetőek, a szerzett jogok viszont megegyezésen, szerződésen alapulnak és változhatnak. Az alapvető emberi jogokat Köteles tökéletes jogoknak nevezi, ilyen pl. a szabad gondolkodás joga, a szabad cselekvése, a szólásszabadság, a vallásszabadság, az életre és egészségre való jog vagy a tulajdonhoz való jog.

A szabad társulás jogát, az öröklésre való jogot valamint a segítségkérés jogait Köteles hiányos vagy tágas jogoknak nevezi, persze, ezekkel élni csak mások kényszerítése nélkül szabad. Fő kötelességünk a mások megbecsülése. Felebarátunk életét csak akkor jogos kioltani, ha az törvény szerint halálra ítéltetett vagy önvédelem esetén egy igazságtalan támadó ellen. Ilyenformán igazságosak tehát a védekezési háborúk, de a háborús támadás csak abban az esetben morális, ha a veszedelem fenyegetően közel van és nem kerülhető el másképpen. Az erkölcsi maxima szerint még a tudatlan, ostoba vagy rossz embertársainkkal szemben is vannak kötelességeink, becsülnünk kell őket. A kevélység, akár testünkkel, akár elméleti tehetségeinkkel hencegünk, súlyos bűn.

Amint arról már szó volt, a szabadság joga eredeti és természetes jog, azért mindenkinek joga van a belső szabadságra (akarat szabadsága, gondolkodás szabadsága) és a külsőre (szabad cselekvés, szólásszabadság) is. Mások szabadságát erkölcsös cselekedet nem sértheti meg, nem kezelheti embertársunkat rabszolgaként. Hobbes és Spinoza filozófiai elméletei ellen Köteles amellettt érvel, hogy az ember a maga embertársának nem természet szerinti ellensége, hiszen akkor mi haszna a bennünk lévő erkölcsiségre való tehetségnek, vagy az olyan érzéseknek a mint barátság, empátia, szeretet, társaságra vágyás? Utána kifejti a négekkel folytatott kereskedelem embertelenségeit és az abból származó haszon nagyságát, mígnem korára nem jellemző toleranciával és humanista érzéssel megjegyzi: a rabszolga-kereskedelem „mocska az emberiségnek”.

A tulajdonhoz való joggal összefüggésben beszélhetünk a kártérítés kötelességéről, ha valamely embertársunkat megkárosítottuk tulajdonában, vallási vagy polgári szabadságában, szólásszabadságában. Köteles morálfilozófiája a tolerancia jegyében áll, bár korának gondolkodása nem volt ennyire szabadelvű.

A jóság vagy szeretet kötelességei felebarátunk iránt arra indítanak, hogy felvállaljuk felebarátunk erkölcsi tökéletességének előmozdítását. Ez két dolgot jelenthet: először is, hogy elősegítsük értelme felvilágosulását, vagy legalább ne gátoljuk az igazság megismerését, babonaszókat és félrevezető információkat ne terjesszünk, másodsor jelenti az akarat nemesítését, jobbá formálását. Köteles maximája úgy hangzik, hogy mások boldogsága mindenkor legyen célunk. Többször találkozunk a szövegben a világpolgár kifejezéssel, a szerző szerint a szeretet kötelességeinek az egész emberiségre ki kell terjedniük, ez pedig nem más, mint kozmopolitizmus.

Mivel a természeti ösztön és az okosság egyaránt a társas lét felé hajtja az embert, ezért a társas életben fontos a moralitás szabályait leszögezni. Köteles beszél itt házassági, atyai, gazdai, polgári és világpolgári kötelességekről. Az első kategóriába tartozó kötelességeknél kimondja, hogy a házasságon kívüli társaság becstelenség, ezért mindenkor ehhez kell ragaszkodnunk kapcsolatunkban. Modern, toleráns felfogásának megfelelően azt is hangoztatja, hogy a házasságon kívül született gyerekeket nem szabadna büntetni, semmilyen állampolgári jogot nem szabadna tőlük megtagadni, a büntetés kizárólag a szülőket illeti meg.

Köteles természetes állapotnak tekinti a vagyonkülönbséget, ahol a szegényebbek bér fejében dolgoznak a tehetősebbeknél. E gazda és munkás közti kapcsolatnak viszont, ha morális akar lenni, szerződésen kell alapulnia, mely leszögezi a felek jogait és kötelességeit és amelynek előírásait be kell tartani mindkét félnek. A felsőbbek becsüléssel tartoznak az alsóbb rendek iránt, ugyanakkor az alsóbbak tisztelettel a felsőbb rétegeknek.

A polgári társaság kötelességeinek célja a törvényes szabadság megtartása, a polgárok jogainak védelmezése. Ha magunk szabadsága nem sérti a másokét, akkor jogosultak vagyunk a polgári szabadságra. Az állam kötelessége az, hogy intézmények és törvények által előmozdítsa a boldogság és erkölcsiség állapotát. Tekintettek arra, hogy az állam törvényhozó, végrehajtó és bírói hatalomból áll, Köteles is többféle polgári

kötelességről beszél. A törvényhozók kötelessége a nép jogait igazságosan teljesíteni, szabadságát megtartani, az emberiség iránti felelősségből kifolyólag olyan törvényeket hozni, melyek egyeznek a természet és az erkölcsiség örökös princípiumaival. A végrehajtó hatalom közigazgatási kötelességei közé sorolja a törvényességnek való alávetést és a törvény másokkal való megtartatását. A végrehajtó hatalomnak nem szabad személyes érdekeit az állam érdekei fölé állítania, olvashatjuk Köteles Sámuel értekezésében. A morálisan cselekedő bírónak tökéletesen kell ismerniük a törvényeket és jogokat, szorgalommal fel kell készülniük munkájukban valamint félelem, részrehajlás, haszonlesés, kedvezés és gyűlölet nélkül mindig igazságosan kell ítélniük, pártfogóiként az „ártatlan ügynek”.

A baráti viszonyok moralitása abban áll eme tanulmány szerint, hogy a felek minél inkább törekednek a barátság ideáját megközelíteni.

Amint bemutatóm elején írtam, Köteles eme munkáját elsősorban tanítványai és az oktatás számára jegyezte le, ezért kitért a tanítói és tanulói kötelességek felsorolására is. Érdekes sorát állította fel az oktatói kötelességeknek, amint következik: az oktató kötelessége a tanulók elmei és erkölcsi tehetségeinek fejlesztése, hasznos polgárokká és jó emberekké formálása. Nemkülönből jól felkészültnek és jó pedagógusnak kell lennie, ismernie kell tanítványai szellemi képességeit és egyszerűen, közérthetően, természetesen kell előadnia. A moralitás keretei azt is magukba foglalják Köteles szerint, hogy hűségesen, szorgalmasan és jókedvvel kell tanítani, tisztelni kell a tanítványokat (nyájasság). Fejleszteni kell bennük az ítélő erőt és a választó tehetséget, a virtus tiszteletét és szeretetét. Morális ugyanakkor, ha a büntetésben részrehajlás és igazságtalanság nem esik, ha a tanár által megszabott büntetés arányos az elkövetett hibákkal, bűnökkel.

Tézisemet, valamint annak egyes hivatkozásait alátámasztandó, hadd idézzem Mészáros Andrásnak a kiváló kutatónak az álláspontját, akár összefoglalásképpen:

„Köteles Nagyenyed, Kolozsvár és Marosvásárhely után 1796-tól 1798-ig Jénában tanult, ahol elsősorban teológiával foglalkozott, de látogatta Fichte és Krug előadásait is. 1799-től Marosvásárhelyen volt a filozófia professzora, 1818-ban pedig a nagy enyedi filozófiai tanszékre nevezték ki, ahol később rektor is volt. Az Akadémia 1830-ban választotta rendes tagjává. Művei: *Az erkölcsi fidosofiának eleji* I–II. (Marosvásárhely

1817); *Közönséges Logika vagy az értelem tudománya* (Marosvásárhely 1808); *A Philosophia Encyclopaediája* (Nagyenyed 1829); *Philosophiai anthropologia* (Buda 1839; posztumusz mű, Schedel Ferenc gondozásában).

A szabadabb erdélyi szellem, valamint az, hogy Köteles tartózkodott a felvilágosodás társadalmi eszméitől, azt eredményezte, hogy kantianus filozófiáját nagyobb akadályoztatások nélkül művelhette. Logikáját többször is kiadhatta, sőt etikájának előszavában leírhatta azt is, hogy alaptalanok azok a vádak, amelyek szerint a kritikai filozófia az erkölcsiség és a vallás legveszedelmesebb ellenfele volna. Tehát Köteles is a kanti eszmék vallásfilozófiai hasznát emeli ki. „Az erköltsi filozófiának eleji” egyébként teljesen Kant művein alapszik.

Köteles egyúttal megteszi az első lépéseket azon az úton, amely a kantianizmustól a posztkantianus filozófusokon (Krug, Fries) és a brit pragmatikus gondolkodáson (Reid „common sense” elmélete) keresztül főként Szontagh kísérletébe torkollik. Kissé túlozva, de Köteles korabeli hírnevére alapozva talán joggal írhatta róla Pauer Imre: „Kötelest illeti a legnagyobb dicsőség, nemcsak azért, mert alapos előadása s jeles művei által (...) hatalmasan előmozdította a phil. művelődést, hanem különösen azért, mert eredetisége által felülmúlta összes elődeit, sőt egy új phil. irányzatnak (=egyezményes philosophia) is utat nyitott.”⁴⁶ Tudva azt, hogy Rozgonyi antikantianizmusa az angol empirizmusból táplálkozott, és hogy ezt a filozófiát az egyezményesek különös becsben tartották, talán érthető, miért maradhatott Köteles kantianus hosszú időn át anélkül, hogy zaklatták volna, és hogy miért tüntették ki akadémiai tagsággal is élete végén. Köteles filozófiája az első jellemző példa arra, milyen irányt vett a magyar kantianizmus a 19. században.

Hozzávetőlegesen 1794-től 1801-ig tehát számottevő kantianus kezdte el működését a református iskolákban.”⁴⁷

VI. A magyar nyelvű filozófia programalkotója

Sipos Pál (1759–1816) élete tisztán áll előttünk, sokan írtak róla, már a kortársak is, aztán meg sokan kutatták életművét. A filológiában, de a művelt köztudatban is,

⁴⁶ Pauer Imre, *A philosophia történelme*, \X, Pest 1869, 132. 128. Philosophiai Pályamunkák I, 113.

⁴⁷ Mészáros András: *A filozófia Magyarországon*. Kalligramm, Pozsony, 2000, 107.

nagyon ismert, hogy Sipos Pál felfedezője (és talán érdemein felüli méltatója) Kazinczy Ferenc volt, ezért igen sok Siposra vonatkozó adat a Kazinczy-levelezésben található.⁴⁸ A széphalmi mester irodalom- és kultúraszervező elképzelésébe nagyon is beleillett a magyar nyelvű filozófia, annak nélkülözhetetlenségével tisztában volt – már ami egy teljes nemzeti kultúra programját illeti – s el is képzelte ennek a megteremtésében Sipost, ezért buzdítgatá. „Gondoskodása” odáig terjedt, hogy ő maga is másolt Sipos-kéziratot⁴⁹, s másoltatott is, főleg Romy Károllyal⁵⁰. (Romy Károly enciklopédikus tudású tanár volt, sokat köszönhet neki a magyar művelődés, többek között ő másolta le Kazinczynak Siposnak ama művét is, amelyet elemzésünk középpontjába helyezünk, címe: *A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedésétől 1809.*)

Kazinczy mellett a Siposra vonatkozó másik korabeli életrajzi forrásunk a tanítványa, Ponori Thewrewk József által jegyzett kéziratos életrajz. Ebből bőven idéz Benkő Samu, a Siposnak szentelt igen részletes szellemi életrajzában.⁵¹ Az OSzK 1658/Quart. Hung jelzete alatti igen érdekes, színes Sipos-életrajzból például azt is megtudjuk, hogy 1784 novemberében, midőn „Hóra [Horia] pórhada Benczenczen és Gyalmáron gyújtogatott, Szászváros útszájin »sic« [Sipos] éjjel-nappal dobot veretett, hogy a katonaságot jelentő hang rettentse el a dühös népet. Mely által meg is mentődött Szászváros a veszélytől.” Ez a biográfia számos bohókás részletet, anekdotikus adalékot tartalmaz, nyilván olyasvalaki írhatta, aki jól ismerte Sipost is, környezetét is. Szinnyei József Sipos-életrajzában is találunk használható adatokat⁵², ő külön kitért matematikai munkásságára, műveire. Ezt mélyíti el a Magyar Tudóslexikon biográfiai szócikke, amely

⁴⁸ Két igen jeles tanulmány is született újabban e kérdéskörben: Mezei Márta: *Kazinczy világnézeti problémái*. Irodalomtörténeti Közlemények. 1987–1988/3. és S. Varga Pál: *A „hideg, vizsgáló ész” s a „szeretettel tölt szív” tudománya. Ismeretelméleti pozíciók Kölcsey Ferenc gondolkodásában*. In: *Mesterek, tanítványok*. Magvető, Bp. 1999. 283–313.

⁴⁹ Erről a következőket írja a kolozsvári kutató, Hajós József: ... egy eléggé szkeptikus grófnak írja Kazinczy ujjongva Sipos kiadásra szánt nagyobb munkájából: „Ezt fel-fel-sikoltozások közt fogjuk olvasni..., a Critica Philosophia tárgyai igen tisztán adattatnak elő benne.” Az eredetileg *Discurtiones philosophicae et lucubrationibus hybernis* (Bölcséleti elmélkedések téli méceslángnál) című, mintegy három ívnyi kézitratról van szó, melynek Kazinczy másolta példánya talán még most is Kolozsvárt lappang, noha már Gerecze Péter sem találta az itteni Református Kollégium könyvtárában (l. Összehasonlító Irodalomtörténeti lapok, IX. 162.).

⁵⁰ Szinnyei József *Magyar írók élete és munkái* IX. kötetében (Bp. 1908.) ezt olvassuk Romy Károllyról (1780–1847) bölcséleti doktor, több megye táblabírája, jogtanár... „Kazinczytól majd ezer levelet kapott. Irodalmunkat a külföldi sajtóban ismertette...”

⁵¹ Benkő Samu: *Sipos Pál és a magyar filozófiai esszé születése*. In: *A helyzettudat változásai*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1977. 84–122

⁵² Szinnyei József: I. m. XII. 1165–1167

a kutató számára további iránymutató bibliográfiai jegyzéket is közöl. (Mindezeket a munkákat is felhasználtuk a Sipos *Életrajzi adatai* összeállításánál.) Azt mondhatjuk tehát, hogy Sipos Pál életét igen jól ismerjük, műveit azonban alig. Ez alól kettő kivétel: a Kolozsváron 1944-ben megjelent kiadvány: *Természet és szabadság. Hat filozófiai tanulmány*. Kiadja és bevezetéssel ellátta Makkai Ernő⁵³; említett könyvében Benkő Samu Sipos egy dolgozatát közölte – *Lehet é, és mennyire lehet a filozófiát popularizálni?*(Eme értekezés újraközölve a *Galagonya magyarok* c. Gyűjteményben. Pannon Panteon, Comitatus, 1992. Veszprém c. Kiadványban.) Ebben a szerző a más kézírataiban is megszokott módon, a kanti alapkérdések mentén fejt ki véleményét a filozófia alapkérdéseiről, elsősorban a valóság konstitúciójának problémájában.

A két legjelentősebb Sipos-munka kétségtelenül *A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről* (1809)⁵⁴, valamint a *Vorläufige Propädeutische Betrachtungen über die Philosophie* 1812-ből.⁵⁵ Ez utóbbi gondolatmenete követi az előbbit, de bővebb is annál, ami mindjárt a programatikus megfogalmazásokból is kiderül. A *Propädeutische Betrachtungen* megírásához az is vezethetett, hogy – amint

⁵³ Makkai Ernőnek, a korán elhalt kiváló kutatónak a Sipos-kutatásban játszott szerepét nem lehet eléggé méltatni. A mai napig tartó érvénnyel megszabta e kutatás formáját és szemléleti keretét. Alapvető tanulmánya *Sipos Pál és Kazinczy Ferenc* címmel az *Erdélyi Múzeum* 1944. évi 1-2. füzetében jelent meg. Makkay *alapkutatásokat* végzett amelyeknek eredményei nélkülözhetetlenek. Értelmezései – különösen Sipos fideizmusának kéréseiben – megingathatatlanok. Ennél azonban tovább is ment és a kutatást szélesebb erdélyi eszmetörténeti keretekben is folytatta. Megállapította, hogy a református egyházi cenzúrának is múlhatatlan szerepe volt Sipos művei ki nem adásában, így például a teológiai alapvetésnek szánt *Praecipua capita religionis christianae philosophicae pertractata*, ma csak másolatban ismert munkáját a kolozsvári egyházi cenzor, Szilágyi György Ferenc utasította el. Önmagában ennek nem tulajdonítanak különösebb jelentőséget, – hiszen a hit és a tudás antagonizmusának „feloldását“ végül is csak Schleiermacher oldotta meg, Sipos eredményeinek az elfogadására nem voltak meg a megfelelő alapok, – erre figyelmeztet Makkay Ernő –, azonban ez esetben is múlhatatlan károsodás érte a magyar nyelvű (erdélyi) teológiai-filozófiai irodalmat. Mert egy mű és eszmevilága akkor létezik, ha olvassák, azaz sajtónyilvánosságot kap. A kutató tündéri megfogalmazásában, végül is Siposnak volt közönsége, nem is akármilyen: Kazinczy Ferenc. Műveit azonban olvasták – mert másolták. Volt tehát valamilyen szűk, barátokból és tanítványokból álló szűk közönsége.

Makkay megállapításaihoz még hozzá kell tennünk valamit: az erdélyi Habsburg restauráció, az ún. második ellenreformáció által bevezetett oktatási-művelődési szabályozók mindenfajta, nem a *Regierung* törekvésein kívül álló tevékenység számára ellenséges környezetet teremtett. A felvilágosodás szabad emberideáljával szemben németül jól tudó mérnökökre és hivatalnokokra volt itt szükség. Ezekre az összefüggésekre tértem ki *Az erdélyi paradigma* című tanulmányomban. *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*. Szerkesztette Mester Béla és Percz László. Áron iadó, Budapest, 2004. 183–198.

⁵⁴ Jelenleg az MTA kéziratárában

⁵⁵ . E sorok írója egy *Domus Hungarica* kutatói ösztöndíj keretében 1999-ben és 2000-ben Sipos Pál munkásságát kutatta és akkor határozta el, hogy egy monografikus tanulmányt szentel Sipos német nyelvű filozófiai munkássága interpretációjának, majd pedig művei kiadásának. Ez nem is ígérkezik oly könnyűnek, lévén, hogy a *Betrachtungen* szövege igen nehezen olvasható, néhol pedig romlott.

Sipos Kazinczynak írott leveléből tudjuk –, a német nyelvet a filozófiára alkalmasabbnak ítélte. S ez nem is lehetett másként, ha arra gondolunk, hogy az Odera melletti Frankfurtban, majd pedig Göttingenben tanult német nyelven filozófiát és matematikát, maga is ezen a nyelven tartott előadást. (Ez nem jelenti azt, hogy bájos versezeteiben, nekrológjaiban, esküvői felköszöntőiben és egyéb esszéiben Sipos ne egzaltálta volna a magyar nyelvet, odáig menően, hogy a korban igen népszerű *Nemzeti Dalt* is szerzett.)

Minden filozófiai teljesítményre elszánt alkotó – Sipos ilyen volt – szükségesnek tartotta kutatásait, gondolkodásának fő irányát filozófiai programban összefoglalni. A filozófiai programok igen jelentősek, generatív szerepük van, különösen fontosak a magyar filozófia megteremtésével kapcsolatos filozófiai elképzelésekben.⁵⁶ Ilyen szempontból tartjuk fontosnak *A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről* programját, annak szerkezetét argumentációját és retorikus felépítettségét egyaránt. Sipos a következőket írja: „Minthogy ezen új Század` Geniussa valami nagyot jelentő kezdett lenni és némelyek ettől úgy meg vannak igézve mintha talám a` keresztyén tudománynak sarkalatos részeire nézve is szükséges változtatásoknak, és azoknak a mostani világosodott időkhöz illő alkalmaztatásával kellene gondolkodni: talám azért a` maga idejében volna hozzászólni a` dologhoz kivált azokra nézve, a kik már egyik oldalát világosítva látják a`dolognak; hogy a másik sötétbe ne maradjon és teljes értelemre jöjjön az igazság, melynek ereje szerint ki ki észre vegye, hogy a világosodás nem távozik, hanem közelít inkább a világ végéig. Mit kell várni egy ily írás nemétől? vagy a` jelenvaló mennyire felel meg annak a` az olvasó azt úgy fogja legjobban megítélni, ha egészen magáévá teszi a` dolgot; melyre nézve az író maga nevezetben maradozik és az Olvasót hagyni a helyében. ”

Az „új század génusza” a felvilágosodás. 1784-ben jelent meg Immanuel Kant híres kis tanulmánya: *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* Ebben a felvilágosodás tartalmát a következőképpen határozta meg: az ember kilábalása a maga okozta kiskorúságból. A felvilágosodás jelmondata: *Sapere aude – merj tudni, vagy merj a magad értelmére támaszkodni.* Az észhasználatnak nyilvánosnak kell lennie, ehhez pedig

⁵⁶ Ezzel a kérdéssel behatóbban foglalkoztam egy írásomban, amely a *Körkérdés a magyar filozófiai hagyományról* c. összeállításban olvasható. (*Üres-e a kamra?* Magyar Tudomány 2000/8. 982–984. Kiemelendő a válaszok közül Kőszegi Lajos véleménye: „például különösen Sipos Pál sorait világviszonylatban is eredeti (nem reflexív!) magyar filozófiai munkának tartjuk.” 999.

elengedhetetlen az egyéni és a közösségi szabadság. A kiskorúságból való kilábalásnak a sarkalatos pontját elsősorban a *vallási dolgokban* látja Kant.⁵⁷ Nincs közvetlen bizonyítékom arra, hogy Sipos olvasta ezt az írást, feltételezem, azonban, hogy igen.⁵⁸ *Ad absurdum*: de hogyan is ne olvasta volna épen ezt a programatikus Kant-opust?! Művének egész szerkezete egyfajta szembenézés a felvilágosodás programjából származó kihívásokkal: részeiben és egész problematikájában – amint azt a művek tartalomjegyzéke is bizonyítja. Ne feledkezzünk meg arról, hogy Sipos református teológus is volt: s ebben csupán az az érdekes és kihívó mozzanat, hogy a tudós matematikus Sipos számára a tudás újabb (filozófiai) megalapozása kevésbé tűnik nehéznek, mint a hité –, azazhogy a tudás filozófia fundamentumainak a felvilágosodás programjában meghatározott teljes és radikális elválasztása a hittől azt a feladatot rója a teológusra, hogy a hitnek egy olyan új fogalmát dolgozza ki, amely valamilyen módon mégis több mint a tiszta észből vagy tapasztalatból származó tudás, azazhogy ahhoz képest mindig valamilyen többlet-, excedens elemet jelent. Alapjában véve elfogadhatjuk Benkő Samu értékelését⁵⁹, azzal a hangsúlyváltással, hogy a természettudományos

⁵⁷ Immanuel Kant: In: *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? A vallás és a pusztaság határain belül*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974. 80. Passim.

⁵⁸ Sipos utalt arra, hogy Frankfurt am Oder egyetemén elmélyült Kant-tanulmányokat folytatott. Másfelől, Hajós József hívja fel a figyelmet arra, hogy Erdélyben milyen jelentős mennyiségű Kant-könyv terjedt el – s tanulmánya nem is érinti a szászvidék könyvtárait. *Korai Kant-kötetek Kolozsvárt*. In: *Barangolás kolozsvári könyvtárakban*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, Kolozsvár, 1999. 305-310.

⁵⁹ . „Láttuk, hogy Sipost a klasszikus német filozófiával való ismerkedésre természettudományos feladatvállalás sarkallta akkor, amikor Frankfurtban Kant szellemében kozmológiai kérdéssről tartott előadást. Ettől kezdve egyre erőteljesebben körvonalozódó filozófiájában elhatárolja magát a hagyományos objektív idealista ontológiától is és a Leibnizra visszamenő istenbizonyítástól. Következésképpen elválasztja egymástól a tudást és a hitet; vallja – Kant nyomán – Isten létének bizonyíthatatlanságát (s természetesen azt is, hogy nem léte sem igazolható), s azt, hogy Isten létét nem a külső világban kell megtalálni. Szembeszáll a hagyományos metafizikákra alapozó teológiai tanításokkal, és morálteológiát hirdet. Nagy gondja, hogy összeegyeztesse a teológiát a felvilágosodás eszméivel.” Benkő. I. m. 103. Benkő Samu interpretációját több ponton kell árnyékolni, ami itt nem célunk. Két dolgot azonban feltétlenül meg kell jegyeznünk: az 1786-os *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?* című tanulmány híres lábjegyzetében Kant leszögezi, hogy a felvilágosodás ész-fogalma elvileg más mint a természettudományos ész-konceptus: „*Öngondolkodásnak* nevezzük azt, ha az igazság legfőbb próbakövét önmagunkban (azaz saját eszünkben) keressük, s az önálló gondolkodás e maximája a felvilágosodás. Ez egyáltalán nem foglal magában olyan sokat, mint ahogy azok képzelik, akik a felvilágosodást az ismeretekben látják: mivel a felvilágosodás tulajdonképpen az emberi megismerőképesség használatának negatív alapelve, s gyakran előfordul, hogy aki különösen bővelkedik ismeretekben, használatukban a legkevésbé sem felvilágosodott.” (Kiemelés tőlem E. P.) Kant, I.: I. m. 126. Másodsorban, felfogásunk szerint itt többről van szó mint a felvilágosodás és a teológia „összeegyeztetéséről”, vagy a kettő egymáshoz-hajlításáról, inflexiójáról. Sipos nagyon is tudatában volt annak, hogy a felvilágosodás ész-fogalmának összefüggésében a teológia nem egy alapkonceptusa – hit, kegyelen, üdvözülés, szentháromság, az ember rendeltetése újfajta filozófiai megalapozásra szorul. Végül pedig: Benkő Samu terminológiai sarkossága – amely egy korszak kategorizálási sémáiban gyökerezik – nyilván maga is finomításra szorul.

irányultságnál fontosabb a filozófia teljes problémarendszerének átfogalmazása a felvilágosodás programjának megfelelően.

A felvilágosodás-problematika azonban nem csak tudomány és vallás összefüggésében fogalmazandó meg, ami terminológiai kérdésekben azt jelenti, hogy újra kell definiálni olyan fogalmakat mint: *valóság*, *tárgy*, *dolog*, majd pedig *természet*, *ember*, utóbb pedig az *ember (belső és külső) természete* és így tovább...A tisztán filozófiai-tudományos felvilágosító álláspont módszertani és elméleti következményeiben egyáltalán nem semleges a teológiára és a vallásra nézve, ellenkezőleg, akarva-akaratlanul radikális állásfoglalásra készíti az egyház teológusait és tisztségviselőit, ami persze messze nem azt jelenti, hogy ez a felvilágosodás kijelentett ateizmusából és antiklerikalizmusából következne. Nem. A kérdés sokkal bonyolultabb ennél, s ezért a felvilágosodással kapcsolatos elméleti szaktanulmányok, monográfiák csak részlegesen érvényesek a mi esetünkre. A lutheri-kálvini teológia és gondolkodáshagyomány más álláspontot képvisel e tekintetben, mint az elsősorban az arisztotelészi filozófiai elemeken és Szent Tamáson nyugovó katolikus. Természetes, hogy a protestáns gondolkodó Sipos Pál számára a kanti tudáskonceptió és emberfelfogás a mérvadó, ez azonban nem jelenti azt, hogy ne ismerné a francia felvilágosítókat. Itt megint elsősorban arról a tényről van szó, hogy milyen mértékben voltak hozzáférhetőek maguk a művek Erdélyben. Már hivatkozott munkájában Hajós József a kolozsvári könyvtárakban található Voltaire-műveket is szemlézi (eredetieket és fordításokat), levonható az a következtetés, hogy tekintélyes számú műről van szó. És ehhez mindig hozzá kell vennünk azt a tényt, hogy Sipos hosszú időt töltött Bécsben, valamint a két említett német egyetemen. Az 1814-es apokrif Sipos-munka („Theologiai, erkölcsstani, filozófiai eszmefuttatások”) egyik betéte egy fordítás d’Holbach System de la Nature című munkájából, az 527. oldalról. Ennek a résznek a figyelmeztető üzenete a *Deus absconditus* elv következetes érvényesítése mindenfajta deizmusban, azazhogy, amennyiben a természet vizsgálata és a természet exaltációja közben meg is feledkeznénk Istenről, „megfoghatatlan tulajdonságainak summáját” követni akkor is szükséges, sőt elemi módszertani feltétele a *teljes* valóság megközelítésének, ugyanakkor garancia is arra, hogy részt veszünk abban az egyetemes célszerűségben, amelyből való kimaradás még a felvilágosodás gondolkodói számára is metafizikai horror.

És most vegyük szemügyre *A keresztény vallásnak...* a tartalmát (az egyes fejezetek előtt fogalmazza Sipos) mint egy egységes gondolati struktúra tagolásának nagyon is jelentésszerű címszavait, szintagmáit: *A' valóságról; Az Emberről mint magába-
való nagy titokról; Az Ember önön maga szerint fel találva; Az Esetről; A Kegyelemről;
A' Világ igazgatásáról; Az Akaratról és természetről; A külső és belső emberről; A'
Hitről; A Szentek' Egyességéről.*

Ugyanígy jelentésszerűt és fontosságot tulajdonítunk a *Betrachtungen* tagolásának: *(Propedeutika) Verläufige Betrachtungen über die Philosophie; Raum und Zeit; Über die Ansichten des Ichs aus dem Philosophischen; Gesichtspunkte; Etwas von dem Dinge an Sich; Übersicht der Dogmatisch und Kritischen Philosophie; Über das praktischen Ich [Geburt, Leben, Tod, Unsterblichkeit] [Übersicht der Resultate der Kritischen Philosophie]; Das Ich; – a tagolás itt zavarossá válik, amit a kihúzott fejezetcímek jeleznek –; Über die Moralität; Die Unsterblichkeit; Über die Schönheit; Summarischen Deduktions der menschlichen Bestimmung; Entwicklung der menschlichen Ordnung; Der Gang der Religion im Fortschritte der Zeit, philosophisch betrachtet; Christentum [Die Schöpfung].* (A további kutatás feladata lesz ennek a tagolásnak a véglegesítése, annyi azonban már most is kirajzolódik, hogy Sipos *A keresztény vallásnak...* a szerkezete felől itt egy formális rendszer irányába mozdult el. Erről tanúskodik a mű ontológia – vallásfilozófia – etika esztétika jellegű tagolása és – ez már a hatások, a tájékozódás irányába mutató fejlemény – kantianus, illetve fichteánus problematikája. (Minderről azonban az összehasonlító olvasatnak kell kimondania a végső szót.)

Sipos gondolkodásának van egy jellemző strukturális magva, ami egyben módszertant is jelent. Ennek megfelelően – és a racionális ontológia követelményeit követve – gondolkodásának középpontjába a valóságot állítja, ez a valóság azonban kettős természetű, állítja. Egyfelől olyan tárgyi összefüggéseket jelent, amelyeket a gondolat állít előnkbe és az ész rendszerez, másfelől azonban a hit valósága, avagy *hitvalóság*. Tehát nem az a feladatunk, hogy a gondolatot (a racionális vagy empirikus eszközökkel létrehozott), tudást szembeállítsuk a hittel, hanem, hogy egy kissé mai episztemológiai eszközeinkkel jellemezzük e felfogást – hogy mi a gondolatban a

hitszerű elem, vagy hogy mi a hitben a gondolat. (Ész-hit és szív-gondolat – ezek az alaki megfogalmazások Pascalra emlékeztető módon felbukkannak nála. A mai epintemológiában – Polányi Mihály munkássága nyomán – teret nyer az a felfogás, mely szerint a tudomány (tudás) is egyfajta hitrendszer, azaz nem nélkülözheti azt az irracionálisnak tűnő meggyőződést, hogy amit a tudományos megismerés rész- vagy végeredményeként állítunk, az végül is igaz. Ez több mint hozzárendelési módus, ez teszi a tudást, hogy régebbi filozófusaink vaskosabb nyelvhasználati módján fejezzük ki magunkat.)

Emellett a „tardosi gondolkodó” – hogy immár megkockáztassuk a kanonizálás támadópontját egy kifejezésben, filozófusként, ama szerepben, tehát az emberiség valaminő tisztségviselőjeként lépett fel, azaz mindig kiemelte, hogy ama szókratészi *önismeret* mint a filozófia kezdeti és végső paradigmája, össze kell hogy kapcsolja a tudást és a hitet, „letéteményese” annak, az „önismerő” szubjektum nélkül nincs transzcendentális szubjektum sem, ahogyan ezt a kanti kritikai filozófia is oly erőteljesen hangsúlyozta. Sajátos protestáns hiposztazációja az önismeretnek a lelkiismeret, ez Sipos szerint egyfajta „gyűjtő”, ahol a valóság is, az Isten is megjelenik.

Kegyelmi állapot nélkül nincs sem tudás, sem Isten: „De ne *gondolkozzunk* [kiemelés E. P.] olyan Istenről itt, a` milyent képzel a külső ember magának, mert eszerint nem közelíthetünk az Istenhez. A mi esméreteink látást és tapasztalást kívánnak, gondolatink tárgyakat keresnek: ő pedig megfoghatatlan valóság. A mi képzeletünk ötlet meg-képesíteni, gondolatunk határ közé szorítná: azért ezen az uton nem is közelíthetünk hozzá, sőt egészen elzárva vagyunk az ő tudásától. (Nagyobb ő mintsem ötlet a véges gondolat meg foghatná, de közelebb is vagyunk hozzá, mintsem ötlet keresni kellene, vagy lehetne.) Tudniillik – lelki esméret az, a` hol maga jelenik meg az Isten: az ember itt egyedül ő vette; szereti ötlet anélkül hogy leírhatná; meg találja, a` nélkül hogy szeretné; és akarattját teljesíti a` nélkül hogy az ő utait és tanácsait vi`sgálná.”

Sipos szerint tehát a külső ember számára Isten megfoghatatlan valóság, de valóság – tesszük hozzá. Isten „meg-képzése”, el-gondolása önmagában ellentmondás, mert a határ képzetével illeti azt, ami önmaga a határtalanság – itt az egykori szép, formális Isten-fogalmak köszönnek vissza a racionális episztémé követelményeinek „köszörükövé”. Isten megközelíthetlensége és kimondhatatlansága azonban mégsem

végző gát, hanem – a karteziánus *veracitas Dei* elvére emlékeztető módon – Isten belénk helyezett igazsága az alapja a mi véges igazságainknak, ezért tehát a *valóság* fogalma, amellyel Sipos olyannyira küzd, amelyet mindig támad és traktátusának legelejére is helyez, inkább csak egy leszarmaztatott fogalom és összefüggésrendszer. Az Istent illető gondolat minősége is más ezek után, ez *szent* gondolat, amely *a hit kérdésének a végiggondolására készlet*.

„Légyen szentebb is előttünk az Istentől való gondolat, mintsem azt... illessük hit nélkül, ne légyen soha is tárgya az a` hidegen vizsgálódó elmének; hanem a forró tiszteletnek mindenkor. Szentebb ez mintsem [evvel] az ember gondolattya szabadon játszodjék és mint egy álló képet most ide, majd amoda letégyen az emberi tudományok széles mezejére, nem találván egy olyan pontot, a` hol meg állíthassa.” Itt Sipos *feltétlenül* a dogmatikus teológia Isten-konceptióját ismétli meg, azonban a lelkiismeret *szüneidetikus* hagyományához visszanyúlva kijelenti, hogy a tisztelet és a szív, a szentség moralitásának a talaján álló filozófus mégis megközelítheti Istent és lelkiismeretének *valóságában*, határok és korlátok között, valamit állíthat róla.

„A Filozófus sehol öszve nem találkozik az Istennel: de valamint a királjok az ő koronájokat, úgy ő is le teszi minden emberi böltsességét – lelkiismeretébe száll, és ott találja meg az Istent. Sokkal jobban is értjük ezt mi, mintse tudoson kellene magyarázni és nagy igasságnak béljegét hordozza ama közmondás: A kinek nintsen lelki esmérete, Istene sintsen annak.” Sipos is a pascali megfogalmazást használja: Isten gondolata a szívben gyökerező gondolat, de mindenképpen *gondolat* – hangsúlyozzuk, és így illeszthető a teológia *tudományos* gondolatrendszerébe, jóllehet, nem meríti ki azt. Általában – s ez Siposnál is megfigyelhető – a hit-fogalom extenziója mindig meghaladja azt az összefüggést, amely a hit-tudás relációban szereplő hit-fogalom intenziójában adott tartalom. Ez történeti okokból is így van, meg azért is, mert a hit mint lelkiség mindig in actu személyességet is jelent, a mindenkori hívő pszichéjébe gyökerezetten. Továbbmenően, a kegyelem megjelenítésének csodája olyan fogalmi konstrukció (is), amely a tudás argumentumaival kapcsolatban – és még a teológiai hit-fogalom tudományos hiposztázációnak összefüggéseiben is – *inkommenzurábília*.

Az Akaratról és természetről című fejezetben válaszol Sipos igazán *ész* és *hit* viszonyának felvilágosodáskori problematikájára – a felvilágosodás programja: az

üdv történet mint reális, emberi történelem ugyanis mind a mai napig igen nehéz elméleti helyzetbe állítja a kritikai teológiát, mely e kérdéskör kapcsán eléggé rezignált megállapításokra kényszerül.⁶⁰ Az ember az akarat és természet kettősségében létezik,⁶¹ a természeti erővel kell „egyesülnie”, ha a maga akaratát véghez akarja vinni. A természet útját kénytelen követni.

A felvilágosodásról szóló nagy monográfiájában⁶² Ernst Cassirer központi jelentőséget tulajdonított Voltaire azon felismerésének – az 1734-es *Traité de métaphysique*-ből – miszerint az akaratnak a jelensége mibennünk önmagában már utalás a szabadság jelenlétére, avagy próbája annak. “ Akarni és cselekedni, ez pontosan ugyanaz a dolog mint szabadnak lenni”. “Hogyan egyeztethető össze azonban ez a szabadság az isteni Gondviseléssel? ez a kérdés kétségkívül feloldhatatlan dilemma marad, ez a nehézség azonban egyáltalán nem kell megijesszen, mert azt a határt, amelybe itt ütközünk, minden metafizikai problémában megtaláljuk és ez mindegyik problémában azonos.” Voltaire közmondásos éleslátása itt valódi metafizikai átlátással párosul (nem mindig választja ezt az utat filozófiai problémák megoldására) Később Voltaire a determinisztikus megoldás felé mozdult el, azt az álláspontot képviselve, hogy szabadnak lenni, az öntudat közvetlen adottsága szempontjából semmiképpen sem

⁶⁰ Nézzük csak, mit ír e kérdés kapcsán a kanonikus értékű *Teológiai kishoztár*: “...a kritikai teológiának is foglalkoznia kell, mégpedig szükségképpen azzal a kérdéssel, hogyan tud a maga módján gyakorlatilag hozzájárulni a politikai és jogi szabadság megvalósíthatóságához. Ez annál is biztatóbbnak látszik, mivel a felvilágosodás és a kereszténység szembenállása ellenére még a kanti értelemben vett felvilágosult ész is egyetért a kereszténységgel abban, hogy az embernek ama célkitűzése, hogy a történelemben maga vívja ki szabadságát, alapvetően különbözik a kegyes és igazságos Isten ajándékaként bekövetkező beteljesülésétől, és hogy ezt a különbséget a történelmi gyakorlat sem tudja megszüntetni. A történelmi tudat ezzel összefüggő differenciálódása nemcsak azt eredményezi, hogy maga a történelem menete lesz a döntő kritériuma minden olyan jelenlegi törekvésnek, amely a szabadság megvalósítására irányul, hanem lehetővé teszi a szabadságon alapuló társadalmi rend és az Isten eszkatologikus uralma közti különbség tagolt megfogalmazását is.” (Karl Rahner-Herbert Vorgrimler: *Teológiai kishoztár*. 10. Kuno Füßel közreműködésével teljesen átdolgozott , új kiadás. Szent István Társulat,. Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója. Budapest, 1980. 219.

⁶¹ Sípós ott kétségtelenül Immanuel Kant felfogását idézi, aki így fogalmaz, s az összehasonlító elemzés nem nélkülözheti ezt az alappreferenciát: „...a tárgyakat k é t f é-l e é r t e l e m b e n kell vennünk, vagy mint jelenséget, vagy mint magában való dolgot, ha az értelmi fogalmakról adott deductioja helytálló, s következésképpen a kauzalitás törvénye csupán az első értelemben vett dolgokra, tehát a dolgokra mint a tapasztalat tárgyaira vonatkozik, míg a második értelemben a dolgok nincsenek alávetve a kauzalitásnak, így egyazon akaratot mint jelenséget, megnyilvánulásaiban (a látható cselekedetekben) a természeti törvénynek szükségszerűen alávetettként és ennyiben nem s z a b a d k é n t, másfelől azonban mint valamely magában való dolog tartozékát, a természeti törvények alá nem vetettként, tehát s z a b a d k é n t gondolom el, anélkül, hogy eközben bárminemű elelntmondásba keverednék.” Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ictus Kiadó, Bp. 1995, 41.

⁶² Ernst Cassirer: *Die Philosophie de Aufklärung*. J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1932. 255.

valaminek az akarhatóságát jelenti, hanem annak a megtehetését, amit akarunk. Formális megoldás itt tehát szabadság (akarás, cselekvés) valamint Isten viszonyára nem adható, csak típusos, tartalmi. Sipos megoldása bizonyos panteista és pragmatikus elemeket használva alapjában véve a református dogmatika iránymutató elveit képviseli ebben a tekintetben.⁶³ Amikor erre a vonatkozására térünk ki, soha ne feledjük azonban, hogy Sipos – a Kazinczy Ferencnek és Aranka Györgynek írott levelei tanúsága szerint, önmagát a szabadság) és nem különböző szabad elviségek) filozófusaként határozta meg, aki spinoziánus módon tisztában volt azzal, hogy a szabadság egy magasrendű tartalomra (Isten, Legfőbb Jó) irányuló akarat és cselekvés nélkül, azaz irány nélkül, egy amorfi képesség, nem képes belső egységet és összefüggést adni a személyiségnek. Ilyen reflektált mivoltában azonban renkívüli erő, *világosság*.⁶⁴

A természet általános mindenhatóságát eredeti képpel festi meg Sipos: „A gonosztevő el nem rejtheti magát, a` természet maga adja ki ötét a` külső ítéletre, és nem tanál menedék heljet ő magának.” Az emberi természet az akarat miatt bűnös, de általa meg is szenteltethetik – mondja Sipos – továbbmenően pedig, hogy az akaratot nem természeti erőként kell felfognunk, mert ahhoz képest valami többlet jellemzi, és pedig – a nem természeti ember esetében – az isteniség. Az akaratban meglevő isteniség, Isten hozza létre a belső embert, azaz megkettőzi a természeti lényként (külső ember) felfogott humanoidot. Igen szép gondolata Siposnak, hogy a természeti ember kis világát Isten nagy világának módjára igazgathassa. Ez a külső ember az érzéki lény, azaz a természet jól appercipiálható formákban jelenik meg neki, rendkívüli *sokféleségben*, mely

⁶³ 1. Az ember kozmológiai helyzetének és szerepének meghatározásában a bibliai kijelentés két döntő tényezője: az ember teremtményi mivolta és bűnössége. 2. Az ember léte a világban állandó és mégis véges. 3. Az ember az Isten előtt “creatura”, de a világban “autor”. 4. Az ember származása következtében elválaszthatatlan kapcsolatban, szolidaritásban van a természettel. 5. A természet ész az ember eredeti “jó” volta kettőjük rokonságáról és különbözőségéről tesz bizonyosságot. Az ember uralkodásra rendeltetése nem jelent határtlan önkényre jogot a természettel szemben. 7. Az ember biológiai hátrányát az értelem, a munka és a beszéd Istentől kapott képességével pótolja (Gen 2:15 k) Az ember az agyára specializált élőlény. 8. Az ember relatív szabadsága az ember létének állandó fenyegetettsége is. 9. Az ember helye a kozmosz élén nem abszolút stabil és magától értetődő, csak kegyelemből van, Isten egy emberen, az emberen, Jézus Krisztuson mutatta meg kegyelmét az egész emberi nemzetség iránt. H. Ott és G. Altner nyomán Kocsis Elemér: *Református dogmatika*. Debrecen, 1988. 116–118.

⁶⁴ Erről beszélgettünk szerett tanárommal és barátommal, Bretter Györggyel (megh. 1977), akitől a Sipos-kutatás iránti elkötelezettségemet nyertem, valamint ajándékba a Makkai Ernő féle kis könyvecskét, benne egy szép ajánlással: Nagytiszt. Székely János re. Vallástanár úrnak, őszinte tisztelettel: Makkai Ernő 1944. II. 17.

sokféleséget az ember külön-külön kénytelen megjeleníteni. Az Egység nem nyilatkozik meg előttünk – hangsúlyozza Sipos – a közös erőfeszítés, az akaratok által egyenlősített személyek végül az emberiség által törekedhetnek a nagyobb egység felé, mely gondolat bizony igencsak magán viseli a felvilágosodás „béljegét”. Fontosnak tartjuk a gondolat alaki formájának a felidézését is: „Magába véve egy az ember – egy az emberi természet; de a` maga Egységébe nem nyilatkozik meg előttünk. A mi véges természetünknek következése az, hogy meg oszlattatunk egymás közt, és sok különböző szeméjkebe jelenik meg azon egy emberi természet. De ki nem láttja által, hogy ez a szembe tűnő különbség a` több állatok felett az emberi nemet és annak méltóságát béljegzi? Szükség, hogy az embereket az akarat tégye egyenlökké, és a természeti különbség nyomát el törölje: de nagy félszesség volna az ítéletben valami más egyenlőségről gondolkodni, és a természet kezéből várni azt, a` mit az ember megadhat akarat szerint egymásnak.” Akaratunkban, amely tehát isteni, egymásra vagyunk utalva az egymásra utaltság eme isteni eredete kizárja, hogy az egyenlőséget máshol, például az eszmében, történelemben keressük. Sipos abban is kantianus⁶⁵, ahogyan az ember (belső) végtelenségét felfogja, itt koncipiálása igen figyelemreméltó elemeket tartalmaz, amelyek nem zárják ki a misztikus értelmezés lehetőségét sem. A határ-átlépés ismeretelméleti aktusa után az ember mintegy újabb alanyiségében, személyként lép önmaga elé, „újjászületik”. A megismerés ilyen értelemben folyamatos újjászületés: „Minket ugyan mindenkor a` mi véges határaink közt mutat meg, de magába véghetetlen az emberi természet, úgy hogy `a hol most határszélit lenni gondoljuk, éppen ott nyílik meg újabb és szabadabb kinézet az életre, noha szintén ott is határ közé kell esnönk, és mindenkor külön külön szeméjke (sic!) jelenünk meg.” Ez a megtestesülés csak ismeretelméleti szubjektivitásunkat érinti, „nem ad ugyan lételt, hanem lételünket ezek szerint érezzük és észert tudjuk meg – de a` nélkül annyi mintha nem volnánk”... Az önfelfogás, ön-koncipiálás – figyelmeztetett Kant – bizonyos érzékelhető fogalmak révén is lehetséges, a transzcendentális perspektíva a szubjektivitásnak – korlátozott értelemben – ontológiai biztosítóka is.

Azonban nem elég tudni lételünkről, hangsúlyozza Sipos, hanem élni is kell. A *megtudás* az életről, az élet egyszeri megélése annak határoltságában (halál) és

⁶⁵ Az erkölcsi törvény bennem „az én láthatatlan énemnél, személyiségemnek kezdődik, és olyan világba helyez, amely valóban végtelen, de csak az értelem számára puhatható ki stb.” Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Gondolat, Budapest, 1991. 290.

célszerűségében (a cél egyetemes mozzanat) az öröklét, a végtelenség utaló argumentuma, merész, ámde logikus következtetése ez Siposnak: „Az életnek ugyan halál a vége – de nem tzelja; nagyobb tzelért élünk mi, amelyért ezt az életet is letesszük; de mivel egyszer életünket és lételünket megtudtuk, ez örökre zálog lesz mi nálunk annak, hogy nekünk élni is kell örökké.” És ezen a ponton következik mondhatni Sipos *kapitális megfogalmazása*, amely a hit valóság-konstituens jellegére vonatkozik, sajátos hit-fogalom, sajátos valóságfogalom körvonalai bontakoznak ki, a hit nélkül megtagadhatatlan a valóság, azaz a valóság kérdésében a hitre vagyunk utalva, mint transzcendentális lehetőségre. A valóság a hit transzcendentális lehetősége, csak emlékeztetünk, hogy Kant a transzcendentális ésszel kapcsolatban mondta ugyanezt. Itt Sipos kérlelhetetlen teológiai szigorral fogalmazta meg álláspontját: „Mindazonáltal olyan dolgok ezek, melyekből egyedül tsak a Hit tsinál valóságot: mert az értelem ezeknek tsak néminemü jelét vehetné; hittel pedig magát á valóságot fogjuk meg, de hijában is nyilatkoznék meg `a mi halhatatlan természetünknek egész titka minékünk, ha mi nem teljesítnök hit és tselekedet által azt, `a miért az örök életet reméljük.” A valóság itt egyáltalán nem értéksemleges tényösszefüggés, hanem az egész emberi létel tétje.

Sipos valóságfogalma nem teljesen homogén, műve első fejezete, melyet Makkai Ernő kiadványa is hoz, leír egyfajta, az érzékszervek számára adott valóságot, ebből indul ki, ezt a valóságot követi az értelemben felépülő jelenségvalóság, amely a maga során a következő megismerési aktus céltárgya lesz, azaz hogy a valóság megismerésében implicit módon a megismert valóságot is beépítjük indul a megismerendőbe. Ennek a dialektikának az a lényege, hogy mind “több” a megismert, de ezzel exponenciálisan “több” a megismerendő, ez a megismerés metafizikai paradoxona, amelyet a valóságon túli valóság illetve a valóság revelatív természete szépséges víziójában ír le Sipos. A szkepszis módszertanilag tehát mindenféleképpen megkerülhetetlen. Ime, hogyan jellemzi álláspontját az Aranka Györgynek írott 1813. nov. 4-én keltezett missilis levelében: “A’Filosofus nem ád objectivitást a’ természetnek, hanem subjective realizálja azt – és tsak így kerüli el azt a’ fatalis dualismust, mely szerint két külön valóságot kellene meg állítani. Tsak az empiriai Objectivitást adjuk meg; de transcendentaliter idealizáljuk, az az apperentiának declaráljuk.” A következő gondolat pedig a fenomenalizmus kristálytisza álláspontját fejezi ki, de a *világ*-terminus kapcsán akár fenomenológiáról is

beszélhetnénk: “A jelenvalóságon kívül egyéb nints, a’mi fenn tartaná a’világot: hol jelenik meg pedig valami, hanem a’gondolatba. A gondolat tartya fenn azt az állapotot, hogy szüntelen magunkra vagyunk eszmélve: ebből áll a’ mi világunk, így világos a’gondolat az életem keresztül a’honnan a’ világ a’mi magyar nyelvünkön is igen filozofiai módon nevezetik *Világnak*.” A kis traktátus végén az így létrehozott komplex valóságot immár átvezeti egy az Istenre utaló valóságba, amelynek csak egyik és korántsem kitüntetett határozománya az ember.

Szintúgy nem térhetünk ki a külső és belső ember antropológiai víziójának elemzése elől sem, ez Sipos munkájának legterjedelmesebb fejezete. Módszertanilag azonban itt most fontosabb *A Hitről* szóló fejezet konceptusának az elemzése.

Sipos kristálytisztá, pontosan, sarkosan fogalmazott álláspontja szerint, ami már most a hit eredetét illeti: „A mi gondolataink esmeretes dolgokra terjednek ki; a hitnek tárgyai lelki dolgok, és kívül esnek a mi esméretünk határán.” A hitet azonban mindenképpen megelőzi az önismeret, az öntudat: „előbb tudtuk magunkat, mintse hittünk”. Azonban semmi folyamatosság, „folytató kapots” nincs az esméret és hit között, ahogyan a látható és láthatatlan dolgok között sincs. A Hit *univerzális kötelék*, „az eget a földdel köti egyben, a belső világot a külsővel, az istent az emberrel, az örökké valóságot az idővel köti egybe”. A hit transzcendens realitás, amely az idői és ismereti dimenziókon átvezet, bizonyos álomszerű realitásból valóságot csinál, ugyanakkor a lelki dolgok valóságát az ismerettárgyakban „árnyékszerű” („transzszubsztantív”) módra jeleníti meg. Az örökkévalóság hite áttranszformálja idő-képzeinket, amelyeket minden extenzivitástól megfoszt. A hit által hordozott valóság ugyanakkor dinamikus, a lehetőségéből hozza magát létre.

Akarat nélkül nincs hit – hangsúlyozza Sipos –, de a reláció fordítva is igaz, hit nélkül nincs akarat, látjuk amint „a szülő születik”. „Hinni kell”, a hit-akarat célszerűsége a jóra irányul, ugyanakkor a lelki ember megérzi, fölfogja akaratának erejét. Nem „látható” a hit – és innen a „testi ember” kételye, nincs apprehenziós formája. Ha valaki „látja” a hitet, az az Isten – szögezi le Sipos. A lelki ember számára „a hit valóságra hozza az Istent”, ez pedig olyan belső cél, amely a hívő-lelki ember erejét mindig megbizonyítja a kételkedő, testi emberrel szemben. Ám a testi ember belátja, átlátja – hiszen okos –, hogy benne nincs hit, ami őt megtartsa.

A hívő akarat – a protestáns dogmatika liberális hagyományának megfelelően – szabad embert mutat, akinek megvan a maga kozmikus ikonográfiája: „A hittel együtt Akarat minden természeti erőket magához öszve huzván szabadon áll magára – oly szabadon áll, mint az égitesteket láttyuk szabadon függeni a` tágas ürességbe: Szintugy tartya (sic!) ezeket egy középpont, meljnel öszve vonodik minden ö nehézségek, és elvész egyszersmind”.

Mindez nem jelenti azt, hogy lemondanánk természetünkről, a külső, testi emberről, hiszen ennek köszönhetjük *lételünk érzékelését*, sőt, a kételyt is, miszerint ezen a lételen kívül akármilyen más van. Hitünkben *természettől, természetüktől* fogva kételkedünk: „De még is valahogy irtózik az ember az egésztől arra a gondolatra, ha a természet egyszerűbe el tűnnék; és nem látja által, mi képpen tartsa meg a hit ötét.” Megbotránkoztató az a gondolat, hogy a halálban megszűnünk létünket érzékelni, de nem tehetünk másként, mert egyrészt „kicsiny hit” van bennünk, másrészt meg a természet természeti szemeket adott nekünk, s mi ezeket nyitottuk a világra. Eredendő testi látásunknak köszönhetjük genuin, velünk született nyugalunkat, amellyel a természeti világban leledzünk. „Ezek a látható dolgok elfognak minket attól a gondolattól, hogy ezeken túl még egyebet láthatnánk.” A természet ugyan nyitott könyvként áll előttünk, mi azonban képtelenek vagyunk annak a belátására, hogy betük *alatt* is lehet valami. „Holt állatok a betük ö magokba: de ki tud olvasni, élökké tudja tenni, és az értelem lelkét maga önti által azokba. Így találnok ki mi is a látható dolgokból azt a` mi láthatatlan és a mi azok alatt van el rejtve.”

Kétszer kell megszületni, hangsúlyozza Sipos, a természeti születést követnie kell a második megszületésnek, a természeti álomból fel kell ébredni. „A természet úgy altat minket, hogy magunkat ébren lenni gondoljuk, és a halált képzeljük inkább álomnak, vagy az álomhoz hasonló állapotnak, de hátha éppen ellenkezőre kell gondolni?” A lételről való egész képzelődés lehet, hogy álom csupán: „ De csak a hit tsinálhat ebből valóságot.” Sipos visszatér ahhoz a gondolatához, mely szerint az isteniség a hitben megnyilvánuló olyan erő, amelyik az ember valóságos, végtelen természetét jelenti, a halállal szemben az örökkévalóságot. Ugyanis a természeti halállal szemben, a hívő ember elgondolt halála azt jelenti, hogy a végességben megjelenik a végtelenség, örökkévalóság, transzcendens erő. Nagyon szép, látomászerű Sipos megfogalmazása.

„Az Ember el nem enyészhet és neki más el nem enyésztesről, nem lehet gondolkodni, hanemha azzal, ha az Isten fénybe bele olvadna, és mint egy tsepp víz a' tenger vizében el merülne.” Ez azonban nem jelenti, hogy végtelen közeledésünkben elérjük Istent, nem a „Deus revelatus” (a hitben) mellett mindig megmarad a „Deus absconditus”, a rejtőzködő, távolodó Isten – a protestáns dogmatika álláspontját itt is képbe foglalja Sipos: „Valósággal ez is az ő tzéljának egyenes aranyása: de éppen messze van ő, és minden hol véghetetlen messze lenni gondoljuk ötet ettől az ő kiteljesedett tzélcától.”

A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről feltehetőleg Sipos Pál sárospataki tanárkodásainak éveiben született Kazinczy Ferenc buzdítására, – de nyilván fontos szerepet játszott benne az is, hogy a teológusnak is szembesülnie kellett a felvilágosodás német és francia pragmatikus eszméivel.

A magyar filozófus a valóság, természeti, külső, ember, érzékelés és ész egyetemes lehetőségeinek állításaival (melybe belefért a fichteánus kérdés is: de ki az Én, aki érzékel és ítél?!) visszatért a hit-problematikájára, amelyet többszörös funkcióiban: valóság-képzés, lelkeség, akarat, a legfőbb jó elérése hiposztazációiban állított elénk. Ebben műve hasonlít Kant nagyszerű demonstrációjára (*A vallás és a puszta ész határain belül*, 1794), ám semmiféle összehasonlító olvasat nem bizonyította számomra, hogy Sipos ezt a Kant művet használta volna – még ha ismerte is. Kant hit-fogalma(i) igen bonyolult, formalizált konstrukciók (észhit, tiszta énhit, vallási hit, tiszta vallási hit, egyházi hit stb.) képviselik, ugyanakkor demonstrációjának célja is más, ti., hogy a legfelsőbb Jó (Isten) deduktív eszméje nélkül megalapozhatatlan a morál, valamint, hogy ez a morál egyáltalán nem szükségszerűen tartozik a kereszténységhez, de ha igen, annál jobb a kereszténységnek – Kant művének ezt a vonatkozását igen sokan félreértették.

Meg kell állapítanunk, hogy az erdélyi gondolkodó eredetiségéhez nem fér kétség, azt részben a korban páratlan magyar filozófiai nyelvének és matematikushoz méltó gondolati világosságának köszönheti, amit egyfelől a kritikai szellem, a szkepszis határol, másfelől a mélkülözhetetlen, ámde mégis mértékszeű és nagyszerű képekbe öltöztetett egzaltáció. Vajon a református teológus Sipos erősebbnek bizonyult Siposnál, a racionális filozófusnál és tudós matematikusnál, aki megijedt a felvilágosods perspektívától és kritikai mű helyett végül is hitvallási apológiát írt? Lehetséges ilyen értelmezés is, mindenestre a tordosi gondolkodó szeretett református vallása a felvilágosodás

filozófiájának fogalmi rendszerével összekapcsolva más másféle világosságot látszik adni. Végül is a kapcsolat termékeny metafizikai paradoxona ez. Sipos azonban mégsem lehetett sem a XVIII. század végén Erdélyben kibontakozott rendi ellenállással is kapcsolatos művelődési megújulás, sem az erdélyi és magyar felvilágosodás vezéralakja, ahogy a nagy szellem, Kazinczy elvárta. Ez a dolog a magyar művelődésből kimaradt hiszen azt esetünkben a cenzúra írta. Mindenesetre a magyar filozófia múlhatatlan nagy vesztesége volt, hogy a páratlan nyelvű és gondolati világosságú kantianus-fichteánus felvilágosító kimaradt belőle.

VII. A magyar nyelvűség kérdéséhez

Apáczai Csere János programja világos volt: a tudományok és a filozófia magyarnyelvűsége nélkül egyáltalán nem látta biztosítottak a magyarság fennmaradását. A filozófiában azonban nem kívánt valami különösképpen eredetit teremteni. Mostanság, a heideggeriánus szemléletű gondolkodási paradigmában nagy szerepet tulajdonítanak a kezdetnek, a teremtés mozzanatát látva benne. A magyar tudományos nyelvezet és a filozofálás kezdetei egybeesnek, ez valóban nem lehet lebecsülendő mozzanat. Mindenképpen kiemelendőnek tartom azonban a kezdet mozzanatában a programatikus szándékot, a filozófia és a nyelviség összekapcsolását, valamint az intézményteremtési szándék hangsúlyos jelenlétét. Ehhez azonban mindenképpen hozzá veendő, hogy a filozófia platóni programja óta és arisztotelianus skolasztikus tanítási módja okán, ahol matematikatanítás folyik, ott óhatatlanul megjelenik a filozófia vagy legalább annak igénye is. A dolgok tehát szerintem sokkal bonyolultabbak, mint annak egyszerű kijelentése, hogy a magyar (nyelvű) filozófiát eleink egyszerűen akarták. Mindezeket a felvetéseket kiegészíthetjük azzal, hogy a magyar (nyelvű) filozófia sajátosan a magyar műveltséggel kapcsolatos igényeket kívánt kielégíteni, idevágó szükségleteknek megfelelni – s ennyiben éppen annyira nemzeti jelenség (azaz európai), mint a bibliafordítás.

Hasonló paradigma jött létre a XVIII–XIX. század fordulóján Erdélyben, megint csak a latin nyelvűséggel, de bizonyos fokon a német nyelvűséggel kapcsolatban is. Ez a második nyelv- és filozófiateremtés rendkívül bonyolult eszmei feltételek –

ellenreformáció – s modernizáció – feltételei között alakult ki, amelyre írásunk első fejezetében utaltunk. Ebben a helyzetben nagyon is figyelemfelhívó Sipos Pálnak az álláspontja, aki a magyar nyelvet alkalmatlannak tartotta a filozofálásra – de maga is magyarul, magyarul is írt! A másik eredeti és tankönyveket író gondolkodó, Köteles pedig azt képviselte, hogy tömegében kell magyar tankönyveket kiadni minden filozófiai szakágban. Ez fogja megteremteni a magyar filozófia lehetőségét, ami azt jelenti, hogy fogalmaink vannak, amelyeket magyar szavak képviselnek. Nos, az olyan keresgélések, mint például a *szellem*, *lélekmény* – a később elfogadott *lélekre* –, a keresgélés és találgatás valóságos útját jelenítik meg, azt a szükséges utat, amíg a fogalom kialakul. A fogalom ugyanis interaktív kommunikációs feltételeket valamint folyamatos és időben elterjedt használatot igényel. Mindamellet mégis az az érzésünk, hogy Kötelesnek és kortársainak a fogalomrendszere a német filozófiára applikálva nem egészen azt jelenti, amit Kant, Fichte, Hegel és Schelling mondanak, hogy ez más viszony mint Apáczai és Descartes (Ramus) viszonya. Ez azonban mégiscsak egy filozófia, amely lehetővé teszi a fogalmak intenzíve és extenzíve pontos használatát, filozofikussá a gondolkodást és a kultúrát. Márpedig a nemzeti kultúra modernitásbeli megálmodóinak – Kazinczynak – nagyon is világos felismerése volt, hogy ez nélkülözhetetlen szükséglet. A fogalom kultúrája (a filozófia) nélkül marad a szépséges folklór, azaz a modernitásbeli európai jelenléthez filozófia kell! Nos, ama periódusban Erdélyben protestáns gimnáziumokban 30 professzor teremtette meg a magyar filozófia és filozófiai műnyelv kidolgozásának feltételrendszerét, a terjesztés és a használat természetesen a diákságé, majd meg a közönségé volt.

A magyar nyelvterületen művelt filozófia programjaiban ismét két külön komponensre kell figyelmeznünk: az egyik az eszmei, a másik a nyelvi. (Az európai kultúra latinnyelvűségének a kérdése a nemzeti nyelveken művelt filozófiákat végül is – mindeddig, az időbeli terjedelem okán – alfejezeteknek tekintheti.)

Introductio ad principia philosophiae solidoris című művében (1757) Stephano Hatvani, med. doct. et philos. prof. igen megszívlelendő argumentációjú rendszert dolgozott ki, amelyben éppúgy megtalálhatóak a transzcendentális idealizmus bizonyos csirái, mint a velünk született ideák tanának és az axiomatikának elegyes formái. Ez ugyan az istentelenség és az ateizmus ellen íródott, szerintem azonban igen jeles munka

volt. (Tóth Péter érdeme, hogy usque 250 évre, hogy megszületett, a művet megmagyarítja.⁶⁶)

1804-es, *A bihari remete vagy a világ így megyen* című felvilágosító és nevelő célzatú munkáját Bessenyei György valamilyen magyar társalkodási nyelven írta – amelyet a testőrírók a szalonok lombikjaiban kísérleteztek ki. A következő passzusban a morál transzcendentális eszméjét találjuk: „Mit érzek? Mit látok? Ha tselekedetre nem tekintek, igasságot sehogy, és sehol sem szemlélhetek. Maga, az igaz lelki esméret, tselekedet nélkül hol fedeztessen fel? hogy tanállyon magára? Ki ismerné az Istent ha magán kívül senkit, és semmit nem teremtet volna? E’ szerint, az igasság mindenüt lévén sehol sint. Tselekedetekre oszolván széllyel, it a Földön sehol nem tanáltatik. Van a tetben; de magában nints életben. Hol lakik hát lelke isméretinek igassága? Rajtam kívül, a tselekedeteimben. Ki ditsekedjen hát lelkének igasságával, ha gonoszul tselekszik? Avagy nem a jóságos tselekedetnek Mennyei tüköre mutatta é meg a léleknek igasságát?”⁶⁷

Van ebben a passzusban szó persze még sok mindenről: a cselekvésben realizálódó lelkiismereti igazságokról, az Abszolútum hipotéziséről mint a morális cselekvés legfőbb garanciájáról; négy beszúrás és nyolc kérdés egy bekezdésben nemcsak Bessenyei bizonytalankodásait jelzi, hanem a kategóriák hiányát, ugyanakkor azt a törekvést is, amely ezek megteremtése felé irányul. (Gilles Deleuze és Félix Guattari nagyszerű közös munkájukban még a 20. század végén is azt tartják, hogy a filozófia programatikusan kategóriákat *teremt*.⁶⁸)

Vélem, hogy a bihari remete teljesítményét nem Kantéhoz kell mérni, hanem önmagához és magyar kortársaihoz, miképp a német egyetemi intézményeknek⁶⁹ sincs párjuk a magyar nyelvterületen – mert nincs. De egy ilyenfajta intézményi rendszer nélkül sem képzelhetjük el a filozófiát, annak oktatását, művelését. Visszatérve a hagyomány kérdésére, az akadémiai hagyomány kérdéskörét a filozófia művelésével szervesen összekapcsolnak tartom. A filozófia ilyen értelemben institucionális kérdés is.

⁶⁶ Hatvani István: Bevezetés a szilárdabb filozófia alapelveibe. Budapest, 1990. 3.

⁶⁷ Bessenyei György *Összes Művei. Prózai munkák 1802–1804*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1986. 387.

⁶⁸ Gilles Deleuze–Félix Guattari: *Qu’est ce que la philosophie?* Les Editions de Minuit, Paris, 1991. 10.

⁶⁹ A protestáns választófejedelmek, a német városok és Landok előljárói, majd később Nagy Frigyes mindannyian ugyanazt látták be: az iskolák és egyetemek mind a felemelkedés, mind egyféle kulturális imperializmus feltételei – a hódításhoz nem is kell fegyver.

Még egy példa. Kazinczy és Bessenyei kortársa volt Sipos Pál szászvárosi és sárospataki rektor-tanár. „...1809-ben a sárospataki kollégium bölcsészeti és matematikaprofesszora úgy nyilatkozik a nyelvújítási harc vezérének [ti. Kazinczynak], hogy a filozófia jobban szól német nyelven.”⁷⁰ Sipos írt latinul, magyarul és németül – életében egyetlen filozófiai munkája sem jelenvén meg. (Az osztrák politikai és az egyébképpen vallási cenzúra szintén hozzátartozván a honi bölcsélet történetéhez.) Azonban amikor e sorok írója elolvasta Sipos Pál 1809-es, *A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről* című munkáját, azt kellett megállapítania, hogy matematikushoz méltó fogalmi szigorral megírt munkát tart a kezében, amely a protestáns hitelvek alapján a valóságnak egy igen eredeti fogalmát dolgozza ki, anélkül hogy túlzottan elbonyolódna immanencia és transzcendencia viszonylataiban. Sipos a kritikai filozófia alapján írt egy német nyelvű munkát is: *Propedeutische vorläufige Betrachtungen über die Philosophie* címmel – ezt bizony magyar tankönyvnek lehetett volna használni. Benkő Samu idézett munkájának függelékében közöl egy Sipos-esszét: *Lehet-é, és mennyire lehet a filozófiát popularizálni?* címmel. Megszívlelendő tanulásként idézzük a programatikussal: „Átaljába a mi Terminológiánk itt csak vehiculum gyanánt szolgálnak, hogy kifejezhessük magunkat: de semmi pozitívus jelentések nincsenek, melyek a dologra tartoznának. Azért kellett ezt megjegyezni, ne hogy dogmatizálni láttassunk; mely akkor lenne, ha a szók jelentését kiterjesztenék ezekre a transcendentális dolgokra, mivel akkor az esméretet is láttatnánk.”⁷¹

A magyar filozófiatörténet kutatóinak egy csoportja az *eredetiséget*, a *szinkronitást–aszinkronitást* követve (típusalkotási módszere ez vagy nemes prekonceptió – nem feladatom itt eldönteni) a fenti Sipos-megfogalmazások olvastán nem kevés joggal állíthatná, hogy hát hiszen ez az analitikus (nyelv)filozófia programja... Tézisem az, hogy a magyar filozófiatörténet kutatásában ami az utóbbi két évtizedben történt, az is egy szakasz csupán, beleértve a fenti és a hozzá hasonló terminológiai (követő-adaptáló) sematizmusokat.

Az eddigieket összefoglalva: a magyar filozófiatörténeti kutatás sokat nyerne, ha szisztematikusan követné a magyar filozófusok *programatikussal megnyilvánulásait*,

⁷⁰ Idézi Benkő Samu: *A helyzettudat változásai*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1977. 99.

⁷¹ Benkő Samu, I. m. 414.

megnyilatkozásait. A nyelviség kérdéskörében döntő fontosságúnak tekintem a magyar filozófiai nyelv leválását a németről és a latinról – ez nemcsak megszületés, hanem elveszés is.

De az igazi megszületés – lázas. A reformkorban meginduló nagy fordítási hullám a maga nyelvi programjaival⁷² azt a kérdést is exponálja, hogy maga az idegen nyelvű filozófiák magyarra fordításának története is része a magyar filozófiatörténetnek (és művelődés- meg nyelvtörténetnek).

Merem vélni, hogy a magyar filozófiának a századokban van egy belső evolúciója, melynek a végpontján Böhm Károly műve, *Az ember és világa* áll – azért vélem ezt, mert még programatikusan magyar nyelvű rendszert kívánt teremteni, iskolát is teremtett, ilyen értelemben összegezte mindazt, amit elődei kétségtelenül leküzdendő hiányjelenségnek tartot-tak.⁷³ A kérdés az – s nem csupán filozófiai, hanem nemzetkarakterológiai is –, hogy abban, amit nemes elődeink a gondolkodásban Temesvári Pelbárttól Böhmig létrehoztak, *mi a magyar?* (A 20. század – egy más történet.)

Szerintem még mindig nem vagyunk abban a helyzetben, hogy az ún. magyar filozófiatörténetről tipológiai elveket valljunk, vagy mértékadó ítéleteket alkossunk. Ha csak szűkebb kutatói területemre gondolok – például Sipos Pál opuszának legfontosabb része kiadatlan, quasi ismeretlen. A probléma itt az, hogy a tankönyvek, könyvek, kéziratok hagyaték, levelezés és vitaanyag legalábbis hozzávetőleges regestruma nélkül, ismertségi, olvasottsági indexek ismerete nélkül csak hipotéziseket tudunk megfogalmazni.

⁷² A fordítás nagyszerű nyelvi játék, alkotás, tevés-vevés. Ha a posztmodern filozófiának van valamilyen apportja, az egyik kétségtelenül az, hogy felhívja a figyelmet ennek a fontosságára. Montesquieu első magyar fordítója (*A törvények lelkéről*, Pozsony, 1833.) szabályos kis nyelvi kánont alkot: „A’ Szerző szavai néminemű mentségre lehetnek a fordító azon merészségének, hogy némely eddig nem közszokású, de csakugyan a’ nyelv’ és a dolog’ természetéből vett szavakkal él: azt tartván különben is, hogy kár ott idegen, ’s többnyire korcs szavakkal tarkázni virágzó, de komoly szabású nyelvünket, a’ hol ennek termékenysége megszenvedti a’ sajátunkkal való élest.” (Következik egy imádnivaló kis szótár-csokor a fordító bevezette terminusokról.)

⁷³ Karácsony Sándor véleménye azonban más volt: „Akkor nyáron kezdett egyébként derengeni előttem, hogy van magyar filozófia, ha nincs is magyar filozófiai rendszer (mert a Böhm Károlyét nem tartom magyar filozófiai rendszernek). Ez a magyar filozófia a dolgok gyakorlati létéből kiindulva halad a valóságos létezés felé, s akkor visszafordul, s úgy »igaz«, ha a valóságos létből visszatalál a gyakorlati léthez, s értelmét adja annak. Ázsiai filozófia ez, az európai szubjektív és komplikált

Kutatásaink nyomán azonban mégiscsak körvonalazható ama a tézis, hogy Kötelesnek a szerepe döntő volt az erdélyi magyar nyelvű filozófia kialakulásában, annak kantianus alapvetésében. Műveit Kant szellemében írta,⁷⁴ miután a kor eszméinek megfelelő döntés alapján több tanártársával együtt belátta, hogy át kell térni a magyar nyelvű filozófiaoktatásra, megteremtven annak terminológiai alapjait. Nem annyira eredeti műveket, mint inkább az oktatásban használható alapos tankönyveket akart írni, átfogván a különböző filozófiai szakágakat. Mind a szakmai, mind az egyházi mind a közéleti fórumokon hatalmas tekintélye volt. Őt tekintették az erdélyi felvilágosítónak. Csak hasonlítsuk össze műveinek listáját mindazzal, amit a többiek alkottak és belátjuk nagyságrendi kitűnő.

Két kérdésről van szó: az egyik Kötelesnek mint igen termékeny szerzőnek a szerepe magyar nyelvű művek megalkotásában. A másik a filozófiában nyelvújító Kötelesé, avagy a fogalmak magyarításában szerepet játszó erdélyi filozófusé. Egyetérthetünk Mészáros András ide vonatkozó megállapításaival, aki szerint alkalmasint Köteles még a bevett, de még bizonytalan értelmű, magyarosított kifejezésektől is visszatért a latinos szóalakok használatához. Eredetisége nem ebben van, itt *fontolva haladt*.

Csorja Enyeden volt Köteles Sámuel tanszékének az örököse. Fichteánus *Alapfilozófiája* 1842-ben jelent meg. A Kant-követő és napjainkban újraértékelt, nagyra értékelt Krug nyomán állította össze tankönyvét, amely Fichte igen jó megértéséről tanúskodik, és Hegelre, valamint Schellingre is hivatkozik. Azaz világosan átlátja a kanti kriticizmus, valamint a német idealizmus szerepét a dogmatikus szendergéssel szemben. Önmagát szintetizmus rendszerének képviselőjeként állította be.

Székely Mózes az unitárius kollégium tanára volt. 1843-ban adta ki *Észtanát*, azaz *Metafizikáját*. Ebben már többnyire a Kant-követő Friesre valamint Hegelre hivatkozott⁷⁵.

valóságos létből visszatál a gyakorlati léthez, s értelmét adja annak. Ázsiai filozófia ez, az európai szubjektív és komplikált filozófiai szisztémái és metódusa közül ad hoc-szerűnek tetszik, pedig csak szemléletes: objektív és primitív.” Vö. *A magyar észjárás*. Magvető Kiadó, Budapest, 1985. 415–416.

⁷⁵ Itt kell figyelmeztetnem arra, hogy jóllehet sok oktatásban ismert kézikönyvet és tankönyvet (Krug, Fries, Baumeister) valamint a magyar változatokat kutatták, végeredményben igen jól ismerjük azokat, mégis ezt a kérdés egységes keretben kellene tárgyalni. Ez azonban az ismertséget, olvasottságot, használatot illető hatalmas volumenű alapkutatót jelent. Ma pedig – számításaink szerint –, összesen mintegy tizenöt kutató dolgozik folyamatosan magyar filozófiatörténeti témákon.

E két utóbbi mozzanat azonban már azt az igényt jelenti, hogy az Erdélyben művelt magyar nyelvű filozófia is induljon el a saját útján, ami a korban az eredeti rendszeralkotás igényét jelenti. Elindulhatott volna a bölcsélet a művelt közönség és a szalonok felé is. Ennek az útnak azonban az 1848–49-es magyar forradalom és szabadságharc, Erdélyben polgárháború (az enyedi kollégium újabb pusztulása) újabb harminc évre más irányt szabott.

A leggyakrabban használt forrásmunkák:

Bartók György: *Adalékok a magyar philosophia történetéhez. Köteles Sámuel élete és philosophiája*, Athenaeum, 1910. 53.

Benkő Samu: *A helyzettudat változásai*, Kriterion, Bukarest, 1977.

Benkő Samu: *Őrszavak*, Kriterion, Bukarest, 1984.

Bolyai János: *Marosvásárhelyi kéziratai I.*, Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár, 2003.

Gál Kelemen, *A kolozsvári unitárius kollégium története (1568–1900, I. Köt., Minerva Irodalmi és Nyomdai Müintézeti RT nyomása*, Kolozsvár, 1935.

Hajós József: *Barangolás kolozsvári könyvtárakban*, Kriterion, Bukarest–Kolozsvár, 1999.

Hajós József: *Köteles Sámuel*, Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest, 1969.

Herepei János: *A kolozsvári Farkas utcai református templom és kollégium történetéből*, Művelődés, Kolozsvár, 2004.

Koncz József, *A marosvásárhelyi evangélikus református kollégium története*, Marosvásárhely, 1896. 256.

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

P. Szathmáry Károly: *A gyulafehérvári-nagyenyedi Bethlen főtanoda története*. Nagyenyed, 1868. 186.

Sipos Pál: *Természet és szabadság. Hat filozófiai tanulmány*, A M. Kir. Ferenc József Tud. Egyetem Philosophiai Intézete, Kolozsvár, 1944.

Török István: *A kolozsvári evangélikus református Collegium története*. Stiel Jenő és Társa Könyvbemutató Intézete, Kolozsvár, 1905.

A kálvinizmus és a magyar kultúra – művelődéstörténeti tanulmányok, Kiadja Az Erdélyi Magyar Közművelődés Egyesület Partiumi Alelnöksége, Szatmárnémeti, 2006.

A tudomány szolgálatában. Emlékkönyv Benda Kálmán 80. születésnapjára, MTA Történettudományi Intézete, Budapest, 1993.

Galagonya Magyarok, Szemelvények a magyar nyelvű filozófiából Apáczaitól Böhmig, szerk. Várhegyi Miklós, Comitatus, Veszprém, 1992.

Levéltári közlemények, Magyar Országos Levéltár, Budapest, 2003.