

Balázs Péter

## APOLOGÉTÁBÓL ISTENTAGADÓVÁ?

*Martinovics Ignác egy korai filozófiai értekezéséről*

Az alábbi tanulmányban Martinovics Ignác 1783-as kelezésű, latin nyelven írott értekezésének rövid értékelésére és eszmetörténeti kontextusának meghatározására teszek kísérletet. A leideni akadémia pályázatára készült munka teljes címe: *Dissertatio de Harmonia naturali inter bonitatem divinam et mala creata*, azaz *Értekezés az Isten jósága és a teremtett rossz között fennálló összhangról*.<sup>1</sup> Krattler Ferenc német színműíró később azzal vádolta meg Martinovicsot, hogy azt híresztelte, értekezésével ő nyerte el a pályadíjat, pedig valójában Fogarasi Pap József marosvásárhelyi református tanárnak jutott ez a dicsőség.<sup>2</sup> A szakirodalom tudomásom szerint soha nem tárgyalta érdemben a nehezen olvasható, szinte kizárólag metafizikai jellegű érveket tartalmazó és semmiféle politikai relevanciával nem rendelkező munkát.<sup>3</sup> A Martinovics-komentátorokat elsősorban az érdekelte az írással kapcsolatban, hogy a hányattatott életű gondolkodó vajon miképpen jutott el az apologetikától (a vallás legfontosabb tételeinek védelmezésétől) a materialista-ateista eszmék melletti deklaratív kiállásig.<sup>4</sup> Másképpen fogalmazva: miképpen magyarázható, hogy az 1780-as évek végén írott materialista értekezésekben<sup>5</sup> azokat a radikális filozófusokat (névsorukat lásd az alábbiakban) tekinti majd tanítómestereinek, akiket az itt tárgyalt pályamunkában még az ifjúság megrontóinak és veszélyes szofistáknak tekintett. Az egyébként is névtelenül megjelenő (bár későbbi önéletrajzaiban büszkén szerepeltett) német és francia nyelvű értekezésekben Martinovics nem reflektál a problémára, azaz nem ad magyarázatot „világnézeti fordulatára”. Noha véglegesnek szánt válaszom egyelőre nekem sincsen, a kérdés tárgyalására írásom végén visszatérek.

Jelen írásom értelmezési keretét Jonathan Israelnek a radikális felvilágosodásról írott, összefoglaló jellegű munkája szolgáltatja.<sup>6</sup> A jeles szerző álláspontja szerint a felvilágosodáson belül elkülöníthető egy mérsékelt, Newton, Clarke Locke, Leibniz és Voltaire nevével fémjelzett irányzat, amely esetenként végsőig racionalizált formában

<sup>1</sup> A munkát 1999-ben Ujj Annamária jelentette meg kitűnő latin–magyar kétnyelvű kiadásban (Scriptum Rt., Szeged). A magyar fordítást esetenként némileg módosítom majd az alábbiakban.

<sup>2</sup> Lásd BENDA Kálmán: *A magyar jakobinusok iratai*, II., Akadémiai, Budapest, 1957, 254.

<sup>3</sup> Kosáry – voltaképpen helyesen – azt írja, hogy „a munka még a teológia álláspontját védte az isteni igazságosság kérdésében”. KOSÁRY Domokos: *Művelődés a 18. századi Magyarországon*, Akadémiai, Budapest, 1996, 355.

<sup>4</sup> Mátrai László szerint az egyházi karrier lehetőségében ekkor még bízó Martinovics azon álláspontja, amely szerint „a rossz csak relatív árnyoldala a jónak”, szellemesebb, mint a Leibniz–Wolff-féle lapos optimizmus, a teológia álláspontja azonban kudarcra van ítélve. Lásd MÁTRAI László: *Bevezető = MARTINOVICS Ignác: Filozófiai írások*, ford. Kolozsvári Grandpierre Emil, Magvető, Budapest, 1956, 13–14.

<sup>5</sup> *Mémoires philosophiques ou la nature dévoilée* (1788); *Physiologische Bemerkungen* (1789).

<sup>6</sup> Jonathan I. ISRAEL: *The Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford UP, Oxford – New York, 2001.

ugyan, de megpróbálja megőrizni a gondviselő Isten és az anyagtól elkülönülő halhatatlan lélek ideáját, politikai téren pedig kísérletet tesz a fennálló politikai struktúrák észszerűen megreformált formában történő megőrzésére. Ez nagyjából összezseng azzal, amiről Pocock ír a meghökkentőnek szánt „konzervatív felvilágosodás” fogalmával operálván: szerinte a felvilágosodás filozófiájának vannak ugyan kétségtelenül felforgató-forradalmi aspektusai, de más szempontból meg is erősít bizonyos politikai-társadalmi és kulturális eliteket, amelyek a racionális józan mérsékletet képviselik az irracionális-vallási fanatikus és szociális forradalmat képviselő enthousiasztákkal szemben — ami persze elsősorban Angliára igaz.<sup>7</sup> Az összeurópai *moderate Enlightenment* hívei, noha a babonáságot (*superstitio*) és a fanatizmust elvetik, a gondviselést, a Bibliának tulajdonított valamiféle autenticitást, a lélek halhatatlanságát és a túlvilági büntetés vagy jutalom eszméjét meg kívánják őrizni. Fő célkitűzésük az, hogy a tudományosság legfrissebb eredményeit valamiféleképpen összeegyeztessék a Szentírásban kinyilatkoztatott gondviselő Isten létével (lásd a fiziko-teológiát, azaz az *argument from design* néven ismert gondolati alakzatot). Ezzel a mérsékelt irányzattal áll szemben az a végső soron Spinoza filozófiájára visszavezethető, ám annak tanításait esetenként végzetesen leegyszerűsítő ún. radikális felvilágosodás (*radical Enlightenment*), amely mind a világtól elkülönülő transzcendens Isten, mind a testtől elkülönülő pusztán szellemi létező (a lélek) létét tagadja, az univerzum keletkezését és fennmaradását a mozgás képességével felruházott anyag működésével magyarázza, politikai téren pedig radikális változásokat hirdet (egyik kedvenc témája a klerikális impostsúra, az emberek eredendő ostobaságát kihasználó hatalomvágyó, s egyben a világi hatalom szolgálatában álló papok ostromozása<sup>8</sup>). Míg tehát az istenhitet megőrző, mérsékelt felvilágosodás tanai alapvetően a radikalizmussal és a felforgatással torkig lévő Angliából származnak, addig a radikális felvilágosodás gyökereit Israel szerint elsősorban az Egyesült Tartományokban (történetileg pontatlan kifejezéssel Hollandiában) kell keresnünk.

Az itt vizsgálandó értekezést egyértelműen a mérsékelt felvilágosodás szellemisége hatja át, de ahogyan azt majd bizonyítani próbálok, bizonyos elemei már a radikalizmus felé mutatnak (alaposan megnehezítve ezzel az értelmezést). A *Harmonia naturalis* lapjain Martinovics a kiválasztás és a személyes hit bibliai-vallási nyelvezete helyett a metafizika személytelen diskurzusát használva érvel Isten és a halhatatlan lélek létezésére, valamint a Gondviselés és a túlvilági jutalom/büntetés eszméje mellett. Kísérletet sem tesz arra, hogy a teremtett univerzum tudományos-metafizikai rekonstrukciójában helyet szorítson a kegyelemnek, a csodáknak és más vallási-teológiai eredetű fogalmaknak. Az Isten-érvek közül teljességgel hiányzik a Biblia említése éppúgy, mint a deizmuson túl-

<sup>7</sup> John G. A. POCCOCK: *Konzervatív felvilágosodás és demokratikus forradalmak. Amerika és Franciaország esete brit perspektívából* = *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*, szerk. Horkay Hörcher Ferenc, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997.

<sup>8</sup> Lásd a *Spinoza szelleme avagy Értekezés a három impostsztorról* című, a korban közkézen forgó munkát (könyvformában kiadva: Szegedi Tudományegyetem, Szeged, 2006) és a Martinovics által is hivatkozott ír-angol filozófus, John Toland (1670–1722) életművét, amely egyébként Bessenyei gondolkodására is nagy hatással volt.

mutató sajátosan keresztény elemek (Jézus szerepe, a megváltás vagy éppen a Szentháromság problematikája) szerepeltetése. Bizonyos értelemben mondhatjuk tehát, hogy teodíceáról van szó (annak magyarázatáról, miképpen nyilvánul meg egy tökéletes létező egy nyilvánvalóan tökéletlen világban), az értekezésben szereplő Teremtőről vagy Első Mozgatóról azonban nem a Szentírásból, hanem kizárólag filozófiai úton kíván tájékozódni (a Biblia szövege még illusztrációképpen sem kerül elő). Racionalista szellemiségű, spekulatív módon érvelő munkáról van tehát szó, amely egyértelműen a korai felvilágosodás nagy német filozófusának, Leibniznek (és az ő követőinek) a hatását tükrözi, tőlük azonban annyiban feltétlenül eltér, hogy metafizikai jellegű Isten-érveit nem próbálja meg összeegyeztetni a keresztény vallás hagyományaival. Arról, hogy vajon a mű 1783-as kiadását anyagilag támogató mecénás, Petrus Bielanski lembergi unionált püspök elégedett volt-e az apologia ezen formájával, nem maradt ránk adat.

Szembetűnő – már Mátrai László is észlelte –, hogy Martinovics már 1783-ban is milyen tájékozottnak mutatkozik a kor radikális irodalmában: voltaképpen helyesen (vagy legalábbis a mai kommentátorokkal egybehangzóan) azonosítja az „ateisták fejdelmét”, a francia hazáját protestáns hite miatt elhagyni kénytelen rotterdami filozófust, Pierre Bayle-t. A 18. századi filozófiai gondolkodásra óriási hatást gyakorló,<sup>9</sup> ropantul komplex bayle-i életmű központi eleme a racionális teodíceát illető súlyos kétség: a világban megfigyelhető fizikai és erkölcsi rossz tagadhatatlan volta szinte lehetetlen helyzetbe hozza a mindenható és jóindulatú Isten léte mellett racionálisan érvelni próbáló filozófust. A világ állapotából és az ember sorsából kiinduló (tehát *a posteriori*) bayle-i érvelés szerint tehát a gondviselő Istenbe vetett vallásos hitünk alapvetően irracionális: az ésszel ellentétes, vagy legalábbis azzal összeegyeztethetetlen. Arról persze, hogy ebből a kategorikus állításból a rotterdami filozófus milyen ideológiai álláspont felé indult tovább, komoly viták dúlnak s dúlnak a Bayle-értelmezők között, hiszen a vallás ésszerűtlenségének állítása nem jelenti a vallás elvetését, sőt éppenséggel erre az alapra építhető egy fideista jellegű „csakazértis” keresztény hit. A Bayle-komentátorok legismertebbike, Labrousse például amellet érvel, hogy a francia menekültek leghíresebbike, gyötrő kételyei ellenére, élete végéig egyházához hű „keresztény filozófus” maradt.<sup>10</sup> Ezzel az állásponttal helyezkedik szembe nemrég megjelent monográfiájában Gianluca Mori,<sup>11</sup> aki szerint élete utolsó évtizedére Bayle nemcsak a (szerinte a fokozatosan a katolikus egyház erkölcsi szintjére zúlló) református eklézsiával szakít, hanem magától a vallásos hittől is eltávolodik.<sup>12</sup> Az mindenesetre Martinovics filozófiai tájékozottságát mutatja, hogy Bayle gondolkodását az epikureizmussal hozza összefüggésbe, hiszen bár a rotterdami filozófus Epikurosról alkotott képe a legkevésbé sem egyértelmű (lásd erről a *Dictionnaire Critique* „Épicure” szócikkét), Israel a keresztény vallás védelmezőinek számos írásában felleli a *baylisti-spinozisti-epicuristi* szóösszetételt (amely

<sup>9</sup> Vö. Pierre RÉTAT: *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*, Belles Lettres, Paris, 1971.

<sup>10</sup> Elisabeth LABROUSSE: *Pierre Bayle, hétérodoxie et rigorisme*, Nijhoff, Hague, 1964.

<sup>11</sup> Gianluca MORI: *Bayle philosophe*, Champion, Paris, 1999.

<sup>12</sup> A Bayle-kutatás berkeiben zajló viták jelenlegi állásáról lásd legújabban Anthony MCKENNA: *P. Bayle in the light of new research. Faith and reason in the classical age*, SVEC 2007/12. (Voltaire Foundation, Oxford), 243–257.

felsorolásnak mindhárom elemét megtaláljuk az itt tárgyalt műben is). Feltűnő továbbá az is, hogy Martinovics az itt tárgyalt munkában – a kor apologétáival ellentétben – az ateizmusról kizárólag mint téves, ám viszonylag könnyen cáfolható filozófiai opció-ról beszél, ugyanakkor érvelése mindeközben igen hűvös, visszafogott, mondhatnánk, „szakmai” marad: nem él a keresztény vallás újkori apologétáinak gyakran hisztérikus hangvételével, és szót sem ejt az istentagadás szubverzív politikai potenciáljáról, azaz társadalmi veszélyességéről (amely pedig egy az övéhez hasonló szellemiségű műből sem szokott hiányozni a korban).

Az alábbiakban röviden megkísérlem áttekinteni a munka felépítését. Az előszóban Martinovics az ún. analitikus módszer mellett teszi le a voksot, mert szerinte a szintetikus módszerben előkerülnek nehezen megválaszolható ellenvetések, például az, hogy miért olyan gyakran szerencsétlenek a legderekabb emberek. Analitikus módszer alatt alighanem mindössze azt érti egyébként, hogy összefüggő értekezés helyett tételekre épülő „bizonyítást” olvashatunk, amely megfelel Leibniz *A filozófia helyes módszerében* szereplő elvárásoknak. Jelzi, hogy Isten létezése mellett nem hoz új érveket, csak a régieket eleveníti fel, amire azonban szükség van, mert sokan vannak a modern ateisták, akik az emberek Istenbe vetett hitének megingatásán fáradoznak. Az ateisták között egyébként itt Mirabaud-t (azaz Holbachot<sup>13</sup>), a *Pensées philosophiques* és a *Lettre sur les aveugles* szerzőjét (azaz Diderot-t) és végül Bolingbroke-ot sorolja fel (őket egészíti majd ki Spinoza, és a fő ellenfél: Bayle). A dolgozat első négy pontjában tehát a három hagyományosnak nevezhető Isten-érvet, azaz a metafizikait, a fiziko-teológiai és a népek konszenzusán alapulót („morális”-at) eleveníti fel. Az első érv kapcsán a Newton-tanítvány Clarke-ra hivatkozik, míg a második érv bemutatása során Newtont és a kor legnagyobb természettudósait idézi (akik – ismeretes módon – a világ rendezettségéből és tervszerűségéből egy értelmes, teljhatalmú és jószándékú teremtő léteire következtetnek). A nagy természettudósokat egyébként egyenként fel is sorolja: más műveiben is gyakran él azzal a kissé visszatetsző retorikai fogással, amelynek lényege, hogy olvasóit a vele – szerinte legalábbis – egyetértő nagy szellemek autoritásával kápráztatja el.<sup>14</sup>

A fiziko-teológiaiainál talán érdekesebb a harmadik érv, amelynek lényege, hogy a filozófusok és a különböző kontinenseken élő népek Isten léteire vonatkozó közmegegyezéséből arra következtethetünk, hogy valamiféle Legfelsőbb Lény valóban létezik.<sup>15</sup> A keresztény világ legmélyebben gyökerező meggyőződéseinek megingatásában érdekelt új-

<sup>13</sup> Holbach legradikálisabb hangvételű munkáit egy korábban elhunyt pályatársa, Mirabaud neve alatt jelentette meg, amiről a kortársak többnyire nem tudtak.

<sup>14</sup> Drelincourt, Sturm, Schmidt, Hamberger, Donatus, Feuerlein, Meier, Leutwein, von Seelen, Fénelon, Nieuwentyt, Réamur, Ray, Ballet, Moniglia és sokan mások tudományos vizsgálatai mind azt bizonyítják, hogy az embert és az őt körülvevő világegyetemet egy jószándékú Isten teremtő akarata hozta létre. Martinovics jelzi, hogy ezen antropocentrikus és antropomorf felfogást Spinoza és Toland bírálta a leghevesebben a újkori filozófusok közül, őket azonban More, Huet, Jacquolot, Wittich és Lamy cáfolta.

<sup>15</sup> A konszenzus-érv a 18. század második felében működő katolikus hitvédők (Csapodi, Molnár, Szvórényi, Poor, Alexovits) írásaiban is kivétel nélkül megtalálható, lásd erről BRUNNER Emőd O.S.B.: *A francia felvilágosodás és a magyar katolikus hitvédelem*, Pannonhalma, 1930. Feltűnő ugyanakkor, hogy az érv szkeptikus irányból érkező bírálatát meg sem próbálják megválaszolni.

kori szkeptikusok (például La Mothe Le Vayer vagy Cyrano de Bergerac) két irányból is támadták az apologéták konszenzus-érvét.<sup>16</sup> Utaltak arra egyfelől, hogy a földrajzi felfedezések „napvilágra hoztak” olyan népeket, akik semmiféle Isten-fogalommal sem rendelkeznek, így teljeskörű egyetértésről nem beszélhetünk. Filozófiai szempontból azonban érdekesebb a másik csapásirány: még ha egy adott állítás megalapozottságában mindenki egyetértene is, ez a konszenzus nem bizonyítaná az adott állítás igazságát, hiszen sokak hite (vagy előítélete) sem tesz igazsággá egy tévedést. A klasszikus példa (amelyet Martinovics Holbach *Bon sens* című munkájából idéz): 300 éve konszenzus volt abban, hogy a Föld lapos, s a bolygók körülötte keringenek, ma azonban tudjuk, hogy ez aligha volt több előítéletnél. Az első ellenérvet Martinovics egyszerűen megválaszoltnak tekinti, míg a második kapcsán érdekes – s meglehetősen kontraproduktív – argumentációval áll elő. Oly módon kívánja ugyanis érvényteleníteni a kozmológiai analógiát, hogy elismeri: tudományos kérdésekben valóban csak a szilárd matematikai bizonyosságra szabad támaszkodnunk, ugyanakkor az a tény, hogy mindannyian „szívesen feltételezünk egy ésszerűen elrendelt természetet”, mégiscsak egy értelmes teremtő létezését valószínűsíti. Nem túl meggyőző érv ez, arról nem is beszélve, hogy az állítás saját deklarált célkitűzéseit gyengíti, hiszen az Isten-érvet kivonja a tudomány hatásköréből és a valószínűsíthető feltételezések közé utalja.

Az ötödik fejezetben szerzőnk rátér értekezésének valódi témájára, jelesül annak kimutatására, hogyan egyeztethető össze a világban fennálló rossz léte egy mindenható és jószándékú Isten eszméjével. A rettentő körmönfontan megfogalmazott gondolatmenet lényegét a következőképpen foglalhatjuk össze: a bizonyítottan létező és bizonyítottan jó Isten célkitűzése a világ megteremtésekor az értelmes kreatúra (azaz az ember) boldogságának biztosítása volt. A világban kétségtelenül fennálló rossz voltaképpen nem más, mint a jószág teljeskörű megnyilvánulásának feltétele, hiszen, ahogyan azt Martinovics a XLV. pontban állítja, „lehetetlen a világot pusztán fizikai és erkölcsi jóból megteremteni”, a teremtett világban ugyanis jó és rossz elkerülhetetlenül összefonódik – ez Isten akaratától is független igazság.<sup>17</sup> Isten a lehető legjobb világot teremtette meg, hiszen a rossz tapasztalata híján nem tudnánk megfelelő módon értékelni a jót sem. Egy olyan univerzumban, ahol minden teremtett létező korlátlan boldogságot élvezne, nem tudnánk megfelelően értékelni Isten összes attribútumát, például irgalmasságát, amellyel megbocsát a bűnösöknek. A sánta ember fogyatékosága láttán értjük meg az ép ember tökéletességének nagyszerűségét (s azonnal hálát adunk Istennek, hogy minket egészségesnek teremtett), a bűnök látványa és a bűnös élet következményeinek felmérése pedig az erényes életvitel vágyát ébreszti fel bennünk, azaz: „a fizikai javak, másrészt a fizikai és erkölcsi bajok értékei az erkölcsi jót gyarapítják” (XXXIX.). A mű legfontosabb kritikái állítása tehát az, hogy Pierre Bayle, a *Dictionnaire Critique* híres „Manichéens” szócikkében helytelenül jár el, amikor a rossz evilági tapasztalatából vagy Isten rosszindu-

<sup>16</sup> Lásd erről pl. René PINTARD klasszikus művét: *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, 1943.

<sup>17</sup> Martinovics tehát Leibnizzel és Malebranche-sal egybehangozóan úgy véli, hogy vannak Isten akaratától független örök igazságok.

latára, vagy egy Istennel párhuzamosan (esetleg neki alárendelt módon) működő rossz demiurgosz létrehozását. Martinovics érvelése szerint elfogult és gonosz minden olyan értelmezés, amely a rosszat önmagában, a jótól függetlenül tekinti, azaz a rossznak metafizikai önértéket tulajdonít. Ha a rossz önmagában, a jótól elválasztva és attól függetlenül létezne, és Isten mégsem számolná fel, akkor joggal illethetnénk kétellyel Isten jóindulatát vagy hatalmát; ám miután bizonyítást nyert, hogy a világ kizárólag jó építőelemekből nem létrehozható, nincs okunk felelősségre vonni a világ teremtőjét (vagy éppen lázadni ellene) a világban észlelhető erkölcsi és fizikai rossz miatt. Ezt a gondolatot – azaz a rossz relativitását és elkerülhetetlenségét – kívánja kiemelni Martinovics, amikor az értekezés címéhez fűz magyarázatot: a teodíceák szerzői szerint hagyományosan azt vizsgálják, *miképpen fér össze Isten jóságával a rossz megteremtése, ő azonban felismerte, hogy a rossz lényegileg kapcsolódik a jóhoz, így a valódi kérdés az, miben rejlik az összhang Isten jósága, valamint jóból és rosszból összetett világunk között.* Jó és rossz mérlege egyébként is pozitív: ha elfogulatlanul tekintünk a világra, azt látjuk, hogy bár a tiszta (*pura*), szalakmentes és végtelen jóság csak Istenre jellemző, a fizikai és az emberi világban megfigyelhető egyfajta letisztult (*depurata*) jóság, amely „jó és rossz összeadásából származik, valahányszor a jó nagyobb, mint a rossz, azaz a letisztult jóság egy pozitív maradványérték” (XLIV.).

A munka utolsó előtti, LIX. pontjában szerzőnk nyilvánvalóvá teszi, hogy rendszere világosan bizonyítja a lélek halhatatlanságát (hiszen az emberhez méltó boldogság kizárólag szellemi természetű lehet, amelynek örökké kell tartania), sőt arra is következtethetünk mindebből, hogy halálunk után örök jutalom vagy örök büntetés vár ránk. Végül: „Abból, hogy a boldogságot rendelte az ember céljául, arra következtethetünk: Isten komolyan akarja és a természet fényében általános akaratával kinyilatkoztatta nekünk, hogy az ember óvakodjék minden rossztól: Isten ezen akaratan alapszanak természetes kötelezettségeink és maga a természetjog is.” Klasszikusan a mérsékelt felvilágosodásra jellemző állítással állunk tehát szemben: a természetjog és az erkölcs kizárólag a gondviselő Isten létezéséből vezethető le (az istentagadók tehát erkölcsi vákuumban élnek), ez az Isten azonban nem a Bibliában reveláltatik, hanem a természetből az ész segítségével levezethető. Érdeemes megjegyezni, hogy ezen a ponton egy saját korábbi munkája mellett azt az osztrák jogtudós Martinit hivatkozva, akinek tanításait későbbi francia nyelvű materialista értekezésében tarthatatlannak és önellentmondónak bélyegzi.

Ha szemügyre vesszük az eszmetörténeti kontextust, azt biztosan állíthatjuk, hogy a kor magyarországi katolikus hitvédelmének szellemétől teljesen idegen volt a gondviselő Isten létének és a lélek halhatatlanságának metafizikai-filozófiai eszközökkel történő védelmezése: ahogyan az Brunner Emőd már említett művéből kiderül, a legnevesebb katolikus apológéták meg sem próbáltak különbséget tenni mérsékelt és radikális felvilágosodás között, azaz egy lendülettel ítélték el „Voltért, Beilt, Russzót és Mirabót”, függetlenül attól, hogy az itt felsorolt szerzők valláshoz való viszonya semmiképpen sem hozható közös nevezőre. Alexovits, Poór és a többi katolikus hitvédő visszaverik a Kinyilatkoztatás feltétlen tiszteletén alapuló hagyományos vallásosságot érő támadásokat, s nem is igazán fáradoznak hit és ész, hagyomány és ráció összeegyeztetésén, hiszen már

az erre tett kísérleteket is a deizmushoz, majd az ateizmushoz vezető út első lépéseként értelmezik. Egészen más azonban a helyzet, ha „a protestáns világnézeti spektrumra”<sup>18</sup> pillantunk: a 18. század második felének református és evangélikus egyházában számos olyan tanárt és teológiai gondolkodót találunk, akik nyilvánvalóan a wolffi–leibnizi filozófia szellemében tevékenykednek, azaz a bibliai megalapozású keresztény hitnek a természetes értelemmel való összeegyeztetésén fáradoznak. Sófalvi József, Göböl Gáspár, Kármán József (a *Fanni* szerzőjének atyja) és mások mellett itt érdemes felidézni a korábban már emlegetett, a leideni akadémia díjára szintén pályázó marosvásárhelyi Fogarasi Pap József nevét, aki talán a legmagasabb szinten művelte a fiziko–teológiai ihletésű filozófiát. Itt kell megjegyeznünk, hogy a mű utolsó (LX.) fejezetében Martinovics nyilvánvalóvá teszi, hogy az általa itt kidolgozott metafizikai érvrendszer „nem érvényteleníti és nem bizonyítja a predestinációt, tehát ebből a szempontból közömbös”, azaz a felekezeti szembenálláson túlmutató, azt meghaladó apológiáról van szó – amit persze (különösen a későbbi írások fényében) értelmezhetünk a szükségszerűen felekezeti meghatározottságú biblikus teológia radikális leértékeléseként is.<sup>19</sup>

Az eszmetörténezt leginkább foglalkoztató kérdés tehát az: vajon milyen mélységű Martinovics világnézeti fordulata? Nagy ideológiai távolságot kell-e látnunk a *Harmonia naturalis* mégiscsak istenhívő szerzője és a *La Nature dévoilée* harcos ateistája között, és ha igen, vajon miképpen magyarázzuk a változást? Kétségtelenül lehetséges amellet érvelni, hogy a rendjétől menekülő és Lembergben a szabadkőművességhez csatlakozó, tudományos karrierre áhító Martinovics<sup>20</sup> 1783-ban még olyan munkát akart letenni az asztalra, amely politikai-ideológiai megbízhatóságát igazolja, s amelynek hangvétele összeegyeztethető a józsefi mérsékelt felvilágosodás szellemével. Ez esetben kudarcai s viszonylagos társadalmi marginalizálódása vezették volna el az évtized második felére a teljes elkeseredést és reménytelenséget tükröző agresszív ideológiai opcióhoz, az ateista materializmushoz... Ennek a felfogásnak ellentmondani látszik az, hogy materialista műveinek kiadásakor az udvar és az egyetemi-tudományos élet irányítóinak szemében Martinovics még nem elveszett ember, ráadásul a francia nyelvű materialista értekezés politikai üzenete inkább a rendi-alkotmányos ellenzék pozícióit ásta alá, mintsem az udvarét.<sup>21</sup> Másik értelmezési lehetőségként érdemes röviden megemlítenünk Mátrai László „fejlődés-tézisét”, amely szerint Martinovics addig olvasta a materialista szerzőket, míg maga is hívükké szegődött.<sup>22</sup> Ezt alátámaszthatná – bár Mátrai nem idézi – az 1787-es francia nyelvű értekezés azon passzusa, amelyben Martinovics azt ecseteli, mi-

<sup>18</sup> Vö. KOSÁRY: *I. m.*, 395.

<sup>19</sup> Annak ellenére, hogy a „mi teológusaink” névvel aposztrofálja a reformátusokkal vitázó katolikus hitvédket.

<sup>20</sup> Vö. FRAKNÓI Vilmos: *Martinovics élete*, Athenaeum, Budapest, 1921.

<sup>21</sup> Erről lásd BALÁZS Péter: *Materializmus és politikum Martinovics francia nyelvű értekezésében*, *Világosság* 2007/10., 63–79.

<sup>22</sup> Ezt az álláspontot veszi át Benda is: „A felvilágosodás francia és angol filozófiai és politikai irodalmának alapos tanulmányozása átalakította világnézetét és 1788-as *Mémoires philosophiques* című munkája már arról tanúskodik, hogy materialistává és ateistává lett.” (BENDA Kálmán: *A magyar jakobinus mozgalom története = UÓ.: Emberbarát vagy hazafi? Tanulmányok a felvilágosodás korának magyarországi történetéből*, Gondolat, 1978, 157.)

lyen óriási lelki válságba sodorta őt Isten nemlétének fokozatos felismerése: „Te magad [mármint Isten] tudod, milyen fájdalom gyötört annak láttán, hogy létezésedet száza-  
dokon keresztül sem sikerült semmi módon sem bebizonyítani. Te tudod, hogy [...] milyen hévvel kívántam, hogy vagy tudjam létezésedet és nagyszerűségedet, vagy pedig vakon hissek benne...” Ez a szövegrész azonban egyértelműen „az ateista imája” néven ismert gondolati-retorikai alakzat átvétele Holbachtól, s így egyáltalán nem biztos, hogy jogosultak vagyunk belőle következtetéseket levonni Martinovics valódi szellemi fejlődését illetően.

A legizgalmasabb interpretációs megoldás persze kétségtelenül az volna, ha Leo Strauss klasszikus művének<sup>23</sup> módszertanára támaszkodva megpróbálnánk bizonyítani, hogy Martinovics már 1783-ban is felforgató és ateista jellegű nézeteket vall, azaz oly módon veszi védelmébe a gondviselő Isten és a halhatatlan lélek létezését, hogy a sorok között olvasni képes „vájtfülűek” számára nyilvánvaló legyen: igazából maga sem hisz benne (sőt a cáfolat ürügyén talán éppen a látszólag támadott eszmék közkinccsé tételén fáradozik). Ez magyarázhatná a helyenként feltűnően (szándékoltan?) gyenge érvelést (lásd például a konszenzus-érvvel kapcsolatos fentebbi megjegyzéseimet), az ateizmus „rettenetes” társadalmi-politikai következményeinek elhallgatását, a heterodox szerzők álláspontjának igen hűséges (az apologetikus értekezésekre egyáltalán nem jellemző) bemutatását vagy éppen a *pluralité des mondes*<sup>24</sup> témájának felemlegetését. A straussi módszertan alkalmazási lehetőségei egyébként óriási vitákat generáltak (és generálnak ma is) eszmetörténeti körökben: ismeretes például Quentin Skinner élesen elutasító álláspontja, amely elsősorban azon alapszik, hogy a Strauss olvasástechnikáját alkalmazó értelmező túlzottan is önkényesen dönthet arról, mikor fogadja el a „szószerinti értelmet”, s mikor próbálhat a sorok között olvasni.<sup>25</sup> Kissé árnyaltabban látja a kérdést a jeles ateizmus-kutató, David Wooton, aki általában nem veti el a „rejtett üzenet” keresésének létjogosultságát, ugyanakkor módszeres kísérletet tesz arra, hogy pontosan meghatározza annak feltételeit.<sup>26</sup> Hely hiányában jelen írásomban nem tudok részlete-

<sup>23</sup> *Az üldöztetés az írás művészete* (Atlantisz, Budapest, 1994) szerzője amellet érvel, hogy a középkori és az újkori cenzurális viszonyok között a politikai vagy vallási szempontból felforgató eszmék értelemszerűen nem jelenhettek meg kendőzetlen formában, így az ilyen nézeteket valló szerzők kénytelenek a sorok közé rejtteni legradikálisabb gondolataikat, ám oly módon, hogy közben a kellően figyelmes olvasó számára a valódi üzenet kibontását elősegítő jeleket hagynak.

<sup>24</sup> A világok sokaságának kérdése gyakran előkerül az újkori heterodox írásokban. Az arisztotelész-iptolemaioszi világgép tagadása és a végtelen (egyben középpont nélküli) univerzum állítása egyben azt is jelenti, hogy az ember kénytelen lemondani kiválasztottságának tudatáról és az isteni gondviselésbe vetett hitéről éppúgy, mint a Biblia szövegére épülő világmagyarázatról. A keresztény teológia számára külön nehézséget jelent annak a problémának megválaszolása, hogy a „marslakók” lehetnek-e Ádám leszármazottai, illetve őérettük is meghalt-e Krisztus. (Lásd ehhez [Bernard le Bovier de] FONTENELLE: *Beszélgetések a világok sokaságáról*, Helikon, Budapest, 2005, Fehér Márta kitűnő utószavával.) Martinovics tehát, amikor lehetségesnek mondja, hogy más bolygókon is élhetnek emberek, a legkevésbé sem szolgálja a hitvédelem ügyét.

<sup>25</sup> Quentin SKINNER: *Jelentés és megértés az eszmetörténetben = A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*, 23–24.

<sup>26</sup> David WOOTON: *New histories of atheism = Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, szerk. Michael Hunter – David Wooton, Clarendon Press, Oxford, 1992, 13–53. Ugyanebben a kötetben David Berman egyene-



sen beszámolni Wooton hat feltételéről és a magyar eszmetörténet némely fontos művére való alkalmazhatóságáról, de annyit feltétlenül meg kell jegyezni, hogy Martinovics itt tárgyalt latin nyelvű értekezésének esetében található fentebb felsorolt „furcsaságok” alapos gyanút kelthetnek olvasójában: a műben megfogalmazott apologetikus célkitűzések nem feltétlenül tükrözik szerzőjük valódi nézeteit. Noha későbbi biográfiai kutatások (például egy 1781-ben Martinovics által kompilált filozófia-tankönyv illetve a *Harmonia naturalis* recepciójának vizsgálata) állításomat árnyalhatják, az valószínűsíthető, hogy az ifjú tudós már 1783-ban is érdeklődéssel és némi szimpátiával tekintett a radikális felvilágosodás szellemi termékeire, még akkor is, ha karrierépítési szempontból ekkor még a mérsékelt felvilágosodás táborában próbálta pozicionálni magát.



sen a „theological lying” kifejezést használja azon szerzők eljárására, akik a politikai-egyházi elnyomás következtében kénytelenek valódi nézeteik elhallgatására vagy burkolt kifejezésére („Given the oppressive forces of the time, the basic choice for a free-thinker was between silence or lying...”).