

A FÉLELEM ÉS DÖLYF MINT A KORA MODERN POLITIKAFILOZÓFIA ANTROPOLÓGIÁJÁNAK KIINDULÓPONTJA*

MESTER BÉLA

A kora újkor politikafileozófiájának emblematikus alkotása, Thomas Hobbes *Leviatánja* közmeggyőződés szerint olyan antropológián alapul, amelynek középpontjában a *halálfélelem* áll mint alapvető emóció, amely a természeti állapotban uralta az embert, amikor egyéb gyötrelmek mellett „ami a legrosszabb: örökös félelem uralkodik, az erőszakos halál veszélye fenyeget, s az emberi élet magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid”.¹ Később azonban ugyanez az érzelm teszi lehetővé a társadalmi szerződés megkötését:

A békére ösztönző emberi érzelmek a halálfélelem, a kényelmes élethez szükséges dolgok iránti vágy, valamint az a remény, hogy e dolgokat szorgalommal meg lehet szerezni. Az értelem pedig a béke előnyös alapelveit sugallja, amelyeknek jóvoltából egyetértésre juthatunk egymással.²

* 2024-es szegedi előadásom és az ennek alapján írott jelen tanulmány témájával bő évtizeddel ezelőtt foglalkoztam utoljára részletesebben; ezúton köszönöm meg a konferencia szervezőinek, hogy alkalmat adtak a témához való visszatérésre és ezzel együtt arra, hogy ismét átgondoljam akkor kifejtett álláspontomat. Az akkoriban angolul megjelent tanulmányomat fellapozva tűnt föl, hogy mennyire más a hatása, ha kora újkori szövegeket mai nyelvezetű fordításban idézünk, amelyeknek óhatatlanul határozottabb, egzaktabb lesz a fogalomhasználata, mint az eredetinek. Akkoriban Kálvin *Institúciójának* közkeletű angol fordításai tűntek túl modernnek, most pedig a *Leviatán* magyar szövege. Ezért a továbbiakban Kálvint Szenci Molnár Albert fordításában idézem, lábjegyzetben megadva hozzá a latin eredetit, a *Leviatán* magyar fordításához pedig szintén megadom az első angol kiadás szövegváltozatát. E tárgyban írott régebbi, angol nyelvű tanulmányomat lásd Béla Mester: *Fear and Pride as Fundamental Elements of the Anthropology of Early Modern Political Philosophy*. In Janez Juhant – Bojan Žalec szerk.: *From Culture of Fear to Society of Trust*. Münster, LIT Verlag, 2013. 133–140.

¹ Thomas Hobbes: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál; a fordítást szakmailag ellenőrizte és a bevezető tanulmányt írta Ludassy Mária. Budapest, Kossuth Kiadó, 1999. I. kötet. I. rész, 13. fejezet, 169. (a továbbiakban: *Leviatán*). „...which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poor, nasty, brutish and short.” Thomas Hobbes: *Leviathan, or, the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical, and Civil*. London, Andrew Crooke, 1651. 62. (A továbbiakban: *Leviathan*).

² *Leviatán* I. rész, 13. fejezet, 170. “The Passions that encline men to Peace, are Fear of Death; Desire of such things are necessary to commodious living, and a Hope by

Végül pedig a társadalmi szerződés által létrehozott béke csak úgy marad működőképes, ha az alattvalók félnek az uralkodó erőszakgyakorló hatalmától, mert

ennek a minden egyes állampolgár által ráruházott megbízatásnak birtokában akkora hatalommal és erővel rendelkezik, hogy a megfélemlítés eszközével élve mindenki akaratát a belső békére és a külső ellenséggel szembeni kölcsönös összetartásra irányíthatja.³

Ebben a gondolatmenetben az uralkodó a félelem segítségével tud korlátozni és szabályozni minden veszélyes emberi törekvést, amelyek lényegét a hiúságban és a dölyfben ragadhatjuk meg. Láthatjuk, hogy Hobbes gondolkodásában a félelem egyetemes jelenség, amely egyszerre betegsége és gyógyszere az emberi életnek.

HOBBS ANTROPOLÓGIÁJA

Hobbes ezen alapgondolatának értelmezéséhez először azt kell figyelembe vennünk, hogy ez a félelem átítatta a filozófus korának egész társadalmi életét. Az életrajzi magyarázatok rendre kitérnek arra, hogy édesanyja akkor volt várandós Thomasszal, amikor egész Anglia a közeledő spanyol Armadától rettegett. Komolyabb magyarázat a polgárháború viszonyainak társadalmi tapasztalata és abban a félelem alapvető szerepének a felismerése. Jóllehet vitathatatlan, hogy a természeti állapot kézenfekvő korabeli modellje a polgárháború állapota volt Hobbes számára, az is tagadhatatlan, hogy az alapjában félelemben élő emberek képe, akiket félelem nélküli uralkodók vezetnek, jóval régebbi, kulturálisan beágyazott antropológiai modellre vezethető vissza. Ámbár Hobbes közvetlen bírálata a vallási nézetekről, illetve korpuszkuális természetfilozófiája gondolkodásának integráns elemei, *politikafilozófiájának* antropológiai alapjai és a keresztény politikai teológia közötti szerkezeti párhuzamok már legalább a múlt század közepe óta világosak a szakemberek számára. Michael Oakshott a *Leviatán*hoz írott, később sokat idézett bevezetőjében összeköti az eredeti bűn politikai antropológiai következményeinek ágostoni hagyományát és Hobbes gondolatait. Az a kínos helyzet, amely rákényszeríti a társadalmi állapotot az emberekre, Ágostonnál az eredeti bűn; Hobbesnál

their Industry to obtain them. And reason suggesteth convenient Articles of Peace upon which men may be drawn to agreement.” *Leviathan*. 63.

³ *Leviatán* II. rész, 17. fejezet, 109. “For by this Authority, given him by every particular man in the Common-wealth, he hath the use of so much Power and Strength conferred on him, that by terrour thereof, he is enabled to form the wills of them all, to Peace at home, and mutual aid against their enemies abroad.” *Leviathan*. 87–88.

pedig a büszkeség, gőg, dőlyf és az elbizakodottság játszik hasonló szerepet Oakshott interpretációja szerint:

Hobbes illúzióként értelmezi és ilyenképpen meg is fosztja a Büszkeséget erkölcsi jelentőségétől, attól az még fogyatékoság marad. És mivel a Büszkeség (mint tudjuk) Szent Ágoston értelmezése szerint nem más, mint az ősi bűn, Hobbes eme tanítása ahhoz a nézethez látszik közelíteni, mely szerint a kényszerítő helyzet nem is az emberi természetnek, hanem az emberi természet egyik fogyatékoságának következménye.⁴

Oakshott szerint Hobbes ezt az ágostoni hagyományt ötvözi a kora újkor és a reformáció újabb eszméivel:

Hobbes nagysága nem abban rejlik, hogy egy új tradíciót teremtett ebben a vonatkozásban, hanem abban, hogy az általa konstruált politikai filozófiában tükröződtek az európai intellektuális tudat változásai, melyeket főként a XV. és XVI. századi teológusok kezdeményeztek.⁵

Nem lehet célom itt, hogy bemutassam azoknak az interpretációknak a széles skáláját, amelyek azóta Oakshott meglátását követték, elég most két jellemző példát említeni: Glover inkább az ágostoni hagyomány és Hobbes kapcsolatát hangsúlyozza és az ágostoni tradíción *belül* emeli ki a reformáció jelentőségét,⁶ míg Martinich „igazi protestáns, közelebbről kálvinista gondolkodóként” tárgyalja Hobbesot,⁷ és ezt árnyalja azzal, hogy mindezek beletartoznak és szélesebb értelemben vett ágostoni tradícióba.

⁴ Michael Oakshott: Bevezetés a *Leviatán*ba. In Uő: *Politikai racionalizmus*. Szerkesztette és a bevezetést írta Molnár Attila Károly; fordította Kállai Tibor és Szentmiklósi Tamás. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2001. 331. A magyar fordítás „ősi bűn” kifejezése valójában az áteredő bűnre utal, lásd: „by interpreting it as illusion Hobbes deprives Pride of moral significance, it still remains a defect. And since Pride (it will be remembered) is the Augustinian interpretation of the original sin, this doctrine of Hobbes seems to approximate his view to the conception of the predicament as springing from, not nature, but defect in nature.” Michael Oakshott: Introduction to *Leviathan*. In Uő: *Hobbes on Civil Association*. Foreword by Paul Franco. Indianapolis, Liberty Fund, 1975. 63.

⁵ Uő: Bevezetés a *Leviatán*ba. 330. „Hobbes is not that he began a new tradition in this respect but that he constructed a political philosophy that reflected the changes in the European intellectual consciousness which had been pioneered chiefly by the theologians of the fifteenth and sixteenth centuries.” Uő: Introduction to *Leviathan*. 62.

⁶ Willis G. Glover: Human Nature and the State in Hobbes. In Preston King szerk.: *Thomas Hobbes. Critical Assesments*. London – New York, 1993. 4. kötet: Religion, 50–72. (Eredetileg 1966-ban jelent meg.)

⁷ Aloysius P. Martinich: *Hobbes*. New York – London, Routledge, 2005. 177. és *passim*.

Az erre vonatkozó szöveghelyeinek tanulása szerint Hobbes rutinszerűen használta a zsidó-keresztény hagyomány hallgatósága számára is jól ismert elemeit az Ádám bukása utáni emberi természetről, ezt azonban sajátos, szekuláris, racionalizált és szisztematikus formában tette. Az emberi természet a természeti állapotban gyakorlatilag azonos a bűnbeesést közvetlenül követő időszak emberi természetével. A bűnös, megromlott emberi természet külső jelei a *szégyen*, illetve ennek párja, a *büszkeség* avagy a *gőg* és az *elbizakodottság*, illetve az *istenfélelem*. Az istenfélelmet már a *Szentírásban*, a *Római levélben* elkezdik az *isten szolgáitól való félelemre* is alkalmazni, értve ez alatt a világi hatalmat. (A görög, de még a latin szöveg terminológiája is világosan megkülönbözteti egymástól az Úr egyházi és világi szolgáit: az egyházi szolgálja mindig *dúlosz*; az Úr *leiturgosza*, *diakonosza* már vonatkozhat a világi hatalom képviselőjére is. Ez megy át a latinban a *servus* és a *minister* megkülönböztetésébe, ami még az angol biblia *servant* és *minister* kettőseben is megőrződik; míg a magyar fordításokban, az egészen korai kísérletektől eltekintve, ez a megkülönböztetés a lexikában elvész.) Érdekes ezután megfigyelni, hogy a Hobbes idejében már hivatalos King James Biblia és a *Leviathan* ugyanazt a meglehetősen erős kifejezést alkalmazza a világi hatalomtól való félelemre: *terror*.⁸ A világi hatalomnak ebben a gondolati keretben két, egymással összefüggő funkciója van; egyfelől büntetése az eredeti bűnnek, másfelől megoldást is nyújt, legalábbis részben, azokra a problémákra, amelyek oka a bűneset után megromlott emberi természet. Hobbes fő művének emblematikus címlapja a sokat elemzett képi szimbolika mellett bibliai idézetet tartalmaz, természetesen Jób könyvének a nagy Leviatánra vonatkozó leírását: „Nincs e földön hozzá hasonló, a mely úgy teremtetett, hogy ne rettegjen. / Lenéz minden nagy állatot, ő a király minden ragadozó felett.” (Jób 41, 33–34) A magyar változat csak félig adja vissza az eredeti hatalomra vonatkozó terminológiáját. A rettegés nélküli uralkodó gondolata megjelenik benne, ennek ellenpontja azonban már homályos, tudniillik, hogy Leviatán eredetileg „a gőg fiain” uralkodik. A *gőg*, mint korábban láttuk, a bűneset utáni emberi természetnek külső jele, mintegy jelképe. A latin és az angol változat még szó szerint követi a jellegzetes hebraizmust; ezeken a nyelveken azonban a megszokott, formulává lett sémi szófordulat visszanyeri metaforikus erejét: a bűnre és a leszármazásra utaló szavak – a *gőg fia* – itt már óhatatlanul az áteredő bűnre és következményére, a bűnös fölötti uralomra asszociáltatják a latinul és/vagy angolul olvasó, a keresztény kultúrában amúgy is jártas bibliai embert. Hobbes azonban annak ellenére kitart a latin mottó mellett a *Leviathan* angol nyelvű kiadásában, hogy a King James Biblia angolul is jól érzékelteti a *gőg*

⁸ „For rulers are not a terror to good works, but to the evil” (Rom. 13:4) vö. a *Leviathan* II. rész 17. fejezetének főtebb, a 3. lábjegyzetben idézett részével.

fiai fordulatot. Egy lényeges dolog ugyanis mégis kimaradt az angol változathól – a magyarból is hiányzik egyébként –, viszont nagyon világosan benne van a latinban. Angolul is, magyarul is úgy lehet érteni ugyanis az igehelyet, hogy a Leviatán pusztán nagyságánál, méreténél és fizikai erejénél fogva magaslik a többi teremtmény fölé, ebből ered félelem nélkülsége is – no meg az Úr akaratából: „úgy teremtetett, hogy ne rettegjen”. A latin szöveg azonban ennél bővebb egy nagyon fontos szóval: „Non est *potestas* Super Terram qui comparetur ei” – „Nincs e földön hozzá hasonló [hatalom]” – a '*potestas*' terminus latinul egyértelműen a világi hatalomra és csak arra utal, így már semmi kétségünk nem lehet, hogy ennek a metaforikus kifejezéséről van szó.

Jóllehet a zsidó-keresztény teológiai hagyománynak ezeket az elemeit Hobbes szekularizált és racionalizált formában használta föl, gondosan megtisztítva azokat a közvetlen vallási vonatkozásaiktól, az eredmény mégis sötétebb és zártabb antropológia lett, mint bármely felekezeté az ő korában, beleértve a legszigorúbb angol puritánokét. Azzal, hogy fogalmilag rendszerezte az eredetileg vallási gyökerű elemeket, a monokauzális magyarázat irányában mozdult el, középpontban a halálfélelemmel. A fogalmi szigorúság a természeti állapot és a társadalmi állapot közötti átjárhatatlan dichotómiához vezet. Teljesen logikus ugyanis mind a természeti állapot nyomorúságának, mind a társadalmi állapot jótéteményeinek a leírása; csupán az marad érthetetlen, hogy a természeti állapot reménytelen viszonyai között élő, reménytelen tulajdonságokkal és képességekkel rendelkező emberek hogyan tesznek szert mégis a társias érintkezésnek azokra a képességeire, amelyek lehetővé teszik számukra a társadalmi szerződés megkötését.

KÁLVIN POLITIKAI TEOLÓGIÁJA

Megvan ennek a dilemmának az előzménye és mély gyökerű kulturális hagyománya legalább a reformáció óta, az ekkor folytatott vitáknak azonban nem meglepő módon részint a patrisztikába visszavezető teológiai, illetve az antik gondolkodásra visszamenő filozófiai előzményei vannak. Nekünk most azonban elég visszamennünk a reformáció politikai teológiájáig, ahol ez a kérdés is természetesen a bűneset kapcsán merült föl abban a formában, hogy vajon milyen mértékben romlottak meg intellektuális, morális és közéleti képességeink Ádám bukása után. Egyszerűbben szólva: maradt-e annyi józan eszünk, amivel még meg tudjuk ítélni cselekedeteink morális értékét, illetve képesek vagyunk a világi hatalom körébe tartozó intézményeket alapítani, törvényeket hozni, illetve a régieket megszüntetni, hatályon kívül helyezni pusztán a bűneset után megmaradt csökevényes képességeinkkel. Ennek a

kérdésnek a megválaszolásához Kálvin János politikai teológiájának a vizsgálata kínálkozik. Kálvin kiindulópontja az *Institúcióban* közvetlenül az eredeti bűn utáni megromlott emberi természetben is megmaradó emberi képességek vizsgálata. A kulcsszó, némileg meglepően, az ember természetes társadalmisága: „Mivelhogy az ember olly teremtetett állat a mely természet szerint társalkodásra termett és alkalmaztatott, annac azért az társaságnac megtartására és előmozdítására az természetnek indítása általis haylandó”.⁹ Jóllehet az egész mű gondolatmenete és terminológiája az eredeti bűn következményeinek ágostoni hagyományát követi a világi hatalomra vonatkozó részekben is, a társadalom kezdetének problémáját már az ember természetes társiságának arisztotelianus tételével támasztja alá. Teológiai szempontból megfogalmazva ez annyit jelent, hogy Ádám bukása után a romlott emberi természetben is megmarad egy sajátos képességünk, a *iustitia civilis*. Szenci Molnár Albert fontosabb már idézett fordítása szerint: „Láttuk azért, hogy az természetűl közönséggel minden embernek elméjében benyomatott az polgári tisztesség, és rendtartás”.¹⁰ Ennek feltételezésével Kálvin az egyetemesen megromlott emberi természet tézisének feladását kockáztatja, ami lényegi viták kezdetét jelentette a reformátorok nemzedékeinek sora számára. Az, hogy láthatóan fontos volt neki, hogy így alapozza meg politikai teológiáját, Kálvin személyes kulturális hátterének kettősségét is tükrözi: megtérése után keresztény kontextusban kívánta megőrizni humanista műveltségét, beleértve a pogány antikvitas klasszikusait. Néhány oldallal később közvetlenül is megfogalmazza a pogány antik szerzők, közöttük kifejezetten a politikafilozófiai szövegek olvasásának szükségességét:

⁹ *Az keresztyéni religióra és igaz hitre való tanítás*. Mellyet Deákul irt Calvinus János; Magyar nyelvre fordított Molnár Albert. Hanovia, M. DC. XXIV. RMNY 1308. Fakszimile kiadása: Budapest, Balassi Kiadó – MTA Irodalomtudományi Intézet – Országos Széchényi Könyvtár, 2009. 264. Ioannes Calvinus: *Institutio Religionis Christianae* [Nagy Institutio] II. 2. 13. In Guilielmus Baum – Eduardus Cunitz – Eduardus Reuss szerk.: *Ioannis Calvinii Opera quae Supersunt Omnia*. Brunswick, Schwetschke, 1869. 2. kötet. (A Corpus Reformatorum aloszorazata; az egész sorozaton belül ez a 30. kötet.) [...] „homo animal est natura sociale, naturalis quoque instinctu, ad fovendam conservandamque eam societatem propendet” *Institutio Religionis Christianae*. 197. hasáb.

¹⁰ *Az keresztyéni religióra és igaz hitre való tanítás*. 264–265. „Hinc sit ut nemo reperiatur qui non intelligat, oportere quosvis hominum coetus legibus contineri, quique non earum legum principia mente complectatur.” *Institutio Religionis Christianae*. 197. hasáb. Szenci Molnár szóhasználata itt kora vitáihoz közelíti a szöveget: Kálvin itt csupán a *törvények alapelveire* utal, míg a magyar fordítás a *polgári tisztességre*, amely lehet a *iustitia civilis* megfelelője is.

Annakokaért valamennyiszer mi az pogány bölczec írásit olvassuc, az által az igasságnac világossága által, az melly azokban czudálatosképpen tündöklie, megemlékeztessünc, hogy az embernecc elméje, akar az melly messze elesett és elfordult legyenis az ő tökéletes voltától, de mindazáltal még ez mai naponis, az Istennec soc drága és nemes ajándékival legyen felruháztatva és felékesítetve. [...] Tagadgyuk é hogy az régi Jurisconsultusoknac és Törvény kimondóknac az igasság nem világositott legyen, Kic az Polgári igazságot, Rendtartást, és tisztességet olly méltóságosan és igazán megirtác?”¹¹

Az ókeresztény kulturális dilemmát láthatjuk itt új köntösben feleledni. A kérdés: Athén vagy Jeruzsálem; a válasz pedig: Athén, sőt Róma Jeruzsálemben. Nem lehet eléggé hangsúlyozni ennek a dilemmának a kulturális hátterét; Kálvin megoldása azonban messze túlmutat a humanista és keresztény értelmiségi személyes problémáján. A természetes társíasságon alapuló politikai gondolkodásra való képesség az alapvető feltétele annak, hogy a keresztény polgár el tudjon igazodni a kora újkor kaotikus politikai viszonyai között. Jóllehet kötelessége csupán a felsőbbbségnek való engedelmességre korlátozódik; azt azonban neki kell eldöntenie, hogy a saját maguknak engedelmességet követelő, egymással konkuráló és egymást kizáró felsőbbbségek közül melyik is az, amelyiknek ténylegesen engedelmességgel tartozik. Még a híres kálvini ellenállási jog is az engedelmisség sajátos eseteként jelenik meg az *Institúcióban*: ilyenkor a zsarnoknak ellenálló magisztrátusnak mint legitim világi hatalomnak tartozik polgári engedelmisséggel a hívő, keresztény lelkiismerete szerint. Ez Kálvin végül is sikeres törekvése, hogy az antik republikánus politikai terminológia segítségével írja le a kora újkor politikai jelenségeit, összhangba hozva keresztény politikai antropológiájával.

Kálvin megoldása sajátos szekuláris nyilvános teret ajánl, amelyben a keresztény ember akár vallási eszmék segítségével hívása nélkül, ugyanakkor jó keresztény lelkiismerettel képes meghozni politikai döntéseket. Ez a gondolatrendszer azonban a kora újkori politikai történések káosza mögött feltételez valami állandóságot: mindig van választási lehetőség a világi hatalmak között;

¹¹ Az *keresztényi religióra és igaz hitre való tanítás*. 266. II. 2. 15. „Quoties ergo in profanos scriptores incidimus, illa quae admirabilis in iis affulget veritatis luce admoneamur, mentem hominis, quantumlibet ab integritate sua collapsam et perversam, eximiis tamen etiamnum Dei donis vestitam esse et exornatam. [...] Veritatem affulsisse antiquis iureconsultis negabimus qui tanta aequitate civilem ordinem et disciplinam prodiderunt? Philosophos caecutisse dicemus cum in exquisita ista naturae contemplatione, tum artificiosa descriptione?” *Institutio Religionis Christianae*. 198. hasáb.

ezért, bár nem lehetséges új társadalmi szerződést kötni, az nem is szükséges az ellenálláshoz, majd a jó állam megalkotásához. Ez történetileg azzal függ össze, hogy Kálvin még az abszolutizmus előtti kontinentális Európa gyermeke, az a francia nemesember és jogász, aki még tudja, mi az a rendi gyűlés, tartományi és városi autonómia. Tud kalkulálni ezek rossz működésével, a velük való visszaélésekkel, de el sem tudja képzelni teljes felszámolásukat. Az elmélet terén pedig arra az Arisztotelészre támaszkodik, aki a *Politika* elején maga is a proto-kontraktualista Lükophrónnal szemben határozza meg a saját pozícióját, így téve világossá a kora újkori olvasó számára is, hogy elgondolása összeegyeztethetetlen bármely szerződéselmélettel.

HOBBS MEGOLDÁSÁNAK ÚJDONSÁGA

Hobbes törekvései számára az ember Kálvin által fölvázolt szociális képességei elégtelenek. Jobbnak tűnt számára inkább homályban hagyni a természeti állapotban élő egyének társadalomalapító választásának módját, mint feladni a természeti és társadalmi állapot közötti dichotómiát. A kulturális dilemma ugyanaz volt számára, mint Kálvin számára: a klasszikusok alkalmazhatósága a kora újkor viszonyaira. Hobbes ugyanabból a humanista tudásanyagból kiindulva, ugyanabban a fogalmi keretben mozogva, mégis a Kálvinéval éppen ellentétes következtetésre jut:

Mi itt a nyugati világunkban az államok intézményjára és jogaira vonatkozó nézeteinket Arisztotelészről, Ciceróról meg más görög és római íróktól vettük át, akik azonban demokráciákban éltek, és ezért a jogokat nem természeti elvekből vezették le, hanem saját demokratikus államuk gyakorlatát dolgozták fel műveikben [...] Cicero és más írók is a rómaiak nézeteire alapították államelméletüket, a rómaiakat pedig a királyság gyűlöletére tanították [...] És az emberek e görög és római auctorok olvasása nyomán gyerekkoruktól kezdve megszokták, hogy hamis képet alkossanak maguknak a szabadságról, helyeseljék a forrongásokat, uralkodójuk cselekedeteinek bírálatát, valamint a bírálók megbírálását – ami aztán olyan sok vérontáshoz vezetett, hogy azt hiszem, jogosan mondhatom, a mi nyugati világunkban semmit se vásároltunk meg olyan drágán, mint a görög és latin nyelv elsajátítását.¹²

¹² *Leviatán* II. 21. 243–245. A magyar változat ezen a helyen „demokráciának” és „demokratikus államnak” fordítja az eredeti „Popular State”, illetve „Popular Common-wealth” terminusait, amelyeket egy bekezdéssel korábban még „népi államként” adott vissza hasonló kontextusban. Lásd „in these western parts of the

Ha Kálvin megoldását úgy fejezhettük ki jelképesen, hogy Athént és Rómát választja jeruzsálemi keretben, akkor Hobbes választát úgy foglalhatjuk össze, hogy sem Athén, sem Róma, sem Jeruzsálem, helyettük inkább korának londoni piactere.

KONKLÚZIÓ

A modern politikai gondolkodás eredetének kutatása során két emblematisz eszmerendszert vizsgáltunk. Mindkettő a zsidó-keresztény hagyomány antropológiai tanításán alapul, amelynek fontos vonása a bűneset utáni megromlott és *félelemteljes* emberi természet. Kálvin politikai teológiája a megromlott emberi természet egyetemességének részleges feladásával megőrzi az antik politikai gondolkodók republikánus terminológiáját, és keresztény formában valósítja meg ennek ethoszát, habár korlátozott formában. Hobbes szerződéselmélete ugyanennek a vallási antropológiának a szekuláris és racionális formáján alapul. Mivel kizárólagossá teszi a félelem szerepét antropológiájában, és szigorú módszertani individualizmussal dolgozik, kizárja az antik republikanizmus érvényesülését, hiszen annak előfeltétele az ember természetes társiasága. Hobbes nyújtja a modern, individualista társadalom első konzekvens leírását, ám nem tud számot adni az ugyanebben a társadalomban végezhető politikai cselekvésről. A két, évszázadokkal ezelőtt megfogalmazott elmélet lényege meglepően mainak tűnik, ellentétes megoldásaik egészen Benjamin Constant leírásához vezetnek a *régiek és a modernek szabadságáról* és Isaiah Berlin fogalmi megkülönböztetéséhez a *pozitív és a negatív szabadságot* illetően. Részt venni a közügyekben, kockáztatva az erőszakot, vagy a magánélet szabadságát választani, veszélyeztetve az aktív politikai részvétel lehetőségét; ez a modern polgár Szküllája és Kharüdisze Kálvin és Hobbes kora óta egészen máig; legfőljebb visszatekintve már tisztábban látjuk e dilemmát.

World, we are made to receive our opinions concerning the Institution, and Rights of Common-wealths, from Aristotle, Cicero and other men, Greeks and Romans, that living under Popular States, derived those Rights, not from the Principles of Nature, but transcribed them into their books, out of the Practice of their own Common-wealths, which were Popular [...] Cicero and other Writers have grounded their civil doctrine, on the opinions of the Romans, who were taught to hate monarchy [...] And by reading of these Greek, and Latin Authors, men from their childhood have gotten a habit (under a false shew of Liberty) of favouring tumults, and of licentious controlling the actions of their Sovereigns; and again of controlling those controllers; with the effusion of so much blood; as I think I may truly say, there was never any thing so dearly bought as these Western parts have bought the learning of the Greek and Latine tongues.” *Leviathan*. 110–111.