

# A SZADIZMUSTÓL AZ ISTENNÉ VÁLÁSIG – AVAGY AZ AGRESSZIÓ KÉRDÉSE JUSTUS LIPSIUS ANTROPOLÓGIÁJÁBAN

---

SCMRCZ ÁDÁM

## BEVEZETÉS

A filozófia-történetírás – bizonyosan némi önkénnyel, de – Justus Lipsius *De Constantia* (1584) című munkájához szokta kötni a kora modern neosztoicizmus kezdeteit. Maga az elnevezés – mely a filozófia-történeti diskurzusban a 20. század első felében nyert polgárjogot főképp Léontine Zanta<sup>1</sup> és Julien-Eymard d'Angers<sup>2</sup> munkásságának köszönhetően – olyan szerzők gyűjtőnévéül kezdett szolgálni, akik a sztoikus filozófia eszköztárával koruk etikai, politikai vagy éppen teológiai kihívásainak kívántak megfelelni, ambíciójuk tehát jócskán túlmutatott a késő antik sztoa pusztá rekapitulációján. Henry W. Sams az újkori sztoikusokat ért bírálatok sokasága alapján három olyan csomópontot azonosított, melyek szerinte megfelelően körülhatárolják az irányzat fogalmát: neosztoikus szerzőknek ily módon azok tekinthetők, akik (1.) az érzelmektől való mentesség fontosságát hirdetik; (2.) pogányok voltak; (3.) túlzott mértékben hittek a helyes emberi észhasználat (*recta ratio*) hatóképességében<sup>3</sup>. Bár az utóbbi kettőről Sams maga is elismeri, hogy aligha tekinthetők specifikusan anti-sztoikus kritikának (hiszen számos más iskolával szemben is legitim vádpontként merülhetnek fel), az első célpontjai ugyanakkor csakis a sztoa képviselői lehettek<sup>4</sup>.

Mint ismeretes, az emberi pszichét már az antik sztoikusok is olyan homogén egységként gondolták el, melynek részei funkcionálisan nem különböznek egymástól, következésképp pedig nem lehetnek képesek az egymás közti

---

<sup>1</sup> Léontine Zanta: *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Slatkine, 1975.

<sup>2</sup> Julien-Eymard d'Angers: *Du stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien: Les « Diversités » de J. P. Camus (1609-1618)*, Meaux, 1952.

<sup>3</sup> Henry W. Sams: *Anti-Stoicism in Seventeenth- nad Early Eighteenth-Century England*, *Studies in Philology* Vol. 41. No.1. (1944. Január), 65-78.

<sup>4</sup> Különös, hogy Sams még csak említést sem tesz a sztoikus fátumelméletből adódó determinizmus kérdéséről, mely ugyancsak komoly vitákra adott alkalmat a korszak során, miként ahhoz is nagyban hozzájárult, hogy a „sztoikus” jelző egyfajta szitokszóvá válhatott. Lásd: Vere Chapell szerk.: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999); John Sellars: *Stoic Fate in Justus Lipsius's De Constantia and Physiologia Stoicorum*, *Journal of the History of Philosophy*, 52, 2014. 653-674.

„fékek és ellensúlyok” szerepét sem betölteni. Mindez szöges ellentétben állt korábbi szerzők álláspontjaival. Köztudott például, hogy Platón az értelmes és a vágyakozó lélekrész közé helyezte a lélek *indulatos* fakultását. Ezen *thümotikus* lélekrész<sup>5</sup> feladata, hogy ha a két másik lélekrész irányultsága ellentétes volna, saját maga az egyik irányában elköteleződjön.

Ehhez hasonlóan az erény peripatetikus meghatározása is a törekvő lélekrész mértékletességén alapszik, mely utóbbinak viszont szükséges feltételeit képezik az értelmes lélekrész belátásai. Sajátos lélekfelfogásának köszönhetően ugyanakkor a sztoikus erénytan kezdettől fogva diszjunktív módon vélekedett az affektusokkal kapcsolatosan<sup>6</sup>: mivel az utóbbiak méréséklése eleve nem lehetséges, vagy affektusaink fognak uralkodni lelkünk egésze fölött, vagy lelkünk egészét meg kell tisztítanunk ezen affektusoktól. Lipsius szerint a kérdést úgy érdemes megfogalmaznunk, hogy „vajon a természetűtől valók-e affektusaink? Platón és Arisztotelész ehhez ragaszkodnak, melynél fogva pedig [úgy vélik] nem szükséges [lelkünkéből] kimetszenünk ezen [affektusokat]. A mi jeink [viszont] azt mondják, hogy nem a természetűtől valók: szerintük tehát meg kell tisztítanunk [ezektől a lelket]”<sup>7</sup>.

Ha sok kérdésben nem is övezi egyetértés a *De Constantia*-t, annyi mégis bizton állítható, hogy a fenti elvárásnak igyekszik eleget tenni. Mindezt magam sem kívánom kétségbe vonni, dolgozatomban ugyanakkor egy némiképp eltérő olvasatát igyekszem bemutatni a Lipsius-féle affektus-tan és a vallás kapcsolatának. Mindehhez a *De Constantia* mellett két kései Lipsius-mű, az egyaránt 1604-ből származó *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* és *Physiologia Stoicorum* vonatkozó részleteit is segítségül hívom. Jóllehet ugyanis, hogy hatástörténeti értelemben egyértelműen a *De Constantia* volt Lipsius legfontosabb írása, filozófiai szempontból nem kevésbé jelentősek ezen (gyakran méltánytalanul elhanyagolt) időskori munkái sem, melyek részben a *De Constantia* kibontatlanul hagyott gondolatkezdeményeinek kibontásaiként is olvashatók.

Mint közzismert, a *De Constantia* kerettörténetét egy németalföldi háborúskodás<sup>8</sup> szolgáltatta, melynek folytán a dialógus Lipsius nevű szereplője

---

<sup>5</sup> Ennek nevét az újkor során haragvónak is szokás volt fordítani (Ficino: „quo irascimur”; Lipsius: „irascens”), mely gyakorlat hozzájárulhatott a thümosznak az „őrülettel” való azonosításához. Lásd: Marsilio Ficino: *Divini Platonis Opera Omnia quae Exstant*, Genf, 1610. 453.; Justus Lipsius: *Manuductio ad Stoicam Philosophiam libri tres*, Antwerpen, 1610. 153.

<sup>6</sup> Lásd: Laczházi Gyula: *A szenvedélyek retorikája a kora újkorban*, [http://szelence.com/tan/laczhazi\\_szenved.html](http://szelence.com/tan/laczhazi_szenved.html)

<sup>7</sup> Justus Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, Antwerpen, 1610. 152.

<sup>8</sup> Önéletrajzi utalás, mely azon 1572-es eseményekre vonatkozik, melyek során megfosztották Lipsius családját birtokaiktól.

menekülni kényszerül hazájából. Miután betéved Langius nevű barátjához (aki történetesen egy sztoikus bölc), az utóbbi azzal igyekszik lebeszélni tervéről Lipsius-t, hogy valójában nem is a háború *ténye* az, ami menekülésre készíti őt, hanem ugyanezen háború által keltett *affektusok* zaklatják fel ennyire. Ez alkotja a kontextusát a mű tételmondataként számon tartott kijelentésnek is: „Nem hazánk elől kell tehát menekülnünk, Lipsius, hanem affektusaink elől”<sup>9</sup>, a meneküléssel ugyanis annyit érhetünk el csupán, hogy az újszerű vidékek látványa, vagyis az újabb és újabb affektusok, elfeledtetik velünk azokat, amik valójában gyötörnek minket. Mindez azonban mit sem ér mindazon affektusokkal szemben, melyek mélyebb gyökeret eresztettek már bennünk<sup>10</sup>.

Mivel testünket Lipsius szerint sem áll hatalmunkban megszabadítani az őt érő külső hatásoktól, a szerző igyekezete azon belső mozgások semlegesítésére irányul, melyek testünk felől afficiálják a lelket. Ily módon nem hagyható figyelmen kívül azon körülmény sem, miszerint Lipsius az embert dualista módon gondolta el („az emberben két rész van, a lélek és a test”<sup>11</sup>), a testi affektusok mozgásait pedig minőségileg tekintette különbözőknek azon mozgásokétól, melyek a lélekből erednek. A problémát nyilvánvalóan az okozza, hogy ezen testi és lelki eredetű mozgások elkülöníttelenül vannak jelen tudatunk homlokterében, az erényes embernek (vagyis a sztoikus bölcnek) viszont csak azokra szabad hagyatkoznia melyek bizonyosan lelki eredetűek. Ezen mozgások eredetének megállapítása ugyanakkor annál is inkább bonyolult, mivel lelkünkben ott munkál a Lipsius által *színlelésnek* (*simulatio*) nevezett affektus, mely révén képesek vagyunk folytonosan becsapni önmagunkat: ezen színlelés által válik lehetségessé az is, hogy olyan dolgok, melyek morálisan közömbösek kellene, hogy legyenek a számunkra, olyannak tűnjenek, mintha morálisan relevánsak (tehát jók vagy rosszak) lennének.

Némiképp meglepő lehet, hogy a lélek természetes diszpozíciói között mennyire kitüntetett helyet foglal el az agresszió is. A *De Constantia* egy szöveghelyén ugyanis amellettt érvel Lipsius, hogy – ha sikerül megszabadul-

---

<sup>9</sup> Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 3.

<sup>10</sup> „[A vándorlásnak] igenis megvan a maga létjogosultsága! De csak annyiban, hogy képes elmulasztani a lelkeknek bizonyos könnyed undorait, csömöreit. Nem mulasztja el viszont azon betegségeket, melyek mélyebben járnak át a lelket annál, mintsem hogy bármiféle külső orvosság elérhetne hozzájuk. Az ének, a bor, az álom igenis gyakran gyógyítják a harag, a fájdalom és a szerelem könnyebb bajait, ám sohasem képesek meggyógyítani azon betegséget, mely immár gyökeret eresztett, és megvetette lábát.” Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 6.

<sup>11</sup> Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 12.

nunk testi eredetű vélekedéseinktől, és kizárólag a helyes észhasználatra hagyatkozunk – belátjuk majd, hogy mások szenvedésének látványa természet-szerűleg örömet okoz mindazoknak, kik biztonságos helyről szemlélik minden ezen szenvedést. A *jámborság* (pietas) és *felebaráti szeretet* (misericordia) ugyanis olyan testi eredetű affektusai csupán a léleknek, melyek hamis mi-voltát a *színlelés* (simulatio) leplezi el előlünk.

Dolgozatom célja kettős: (1.) a Lipsius-i pszichológia körvonalait kívánom bemutatni, ezt követően pedig (2.) az emberi természetnek az istenivel való nagyfokú rokonságára térek rá. Jóllehet ugyanis, hogy főművében Lipsius csupán etikai szempontból tartotta az állhatatosság erényét kívánatosnak, az életművet – főleg a *Physiologia* felől – visszafelé olvasván annak felismeréséhez juthatunk el, hogy a testi eredetű affektusait levetkőző ember, vagyis a sztoikus bölcs valamiképpen az Istennel azonos: „tisztelettel viseltem azok iránt, kik azt mondják, a bölcs egyenlő Istennel.”<sup>12</sup> A Lipsius-i program ennél-fogva arra is alkalmat ad, hogy a szokásos értelmezési kereteken túl tágabban<sup>13</sup>, az ember istenné válásának tervezeteként is olvassuk.

#### LIPSIUS ÉS AZ EMPÁTIA

Mint láthattuk, Lipsius célja, hogy a közéleti gondoktól (mala publica) való megszabadulás terén nyújtson segítséget olvasójának. Érzése két különböző nyomvonalon halad: (1.) pszichológiai érvek mentén kívánja delegitimálni hamis, színlelés útján kialakult affektusainkat; (2.) teodíceai érvekkel azt igyekszik bebizonyítani, hogy a fent említett közéleti bajok nem is bajok tulajdonképpen, hanem meg nem értett jók csupán<sup>14</sup>.

Az emberi psziché bajai ugyancsak kétféleképpen lehetnek: (1.) minket közvetlenül érintő; (2.) miket csak közvetetten érintő gondok. Feltűnő azonban, hogy Lipsius mennyire igyekszik elkerülni az első kérdést, és csupán a másodikat tárgyalja. A párbeszéd teljes nyomvonalát az határozza meg ugyanis, hogy a *De Constantia* Lipsius nevű szereplője már biztonságban van, és a bajoknak csupán emlékei, pontosabban az emlékek által ébresztett affektusok kínozzák őt. Bár Lipsius azt is megtehetné, hogy ezen emlékeknek a kívüllagra való vonatkozását vonja valamiképpen kérdőre (mely révén egyfajta pürrhónista ítélet-felfüggesztés irányba is elindulhatna), a szerzőt még-

---

<sup>12</sup> Justus Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, Antwerpen, 1610. 177.

<sup>13</sup> Gerhard Oestreich: *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, New York, 2008. 13-28.

<sup>14</sup> Bár fontosságában a teodíceá sem marad el Lipsius pszichológiája mögött, a jelen kérdés természeténél fogva e helyen csak az első téma bemutatására vállalkozhatok.

sem a valóság elméleti reprezentációjának kérdése érdekli: az őt foglalkoztató kérdést a meglévő tudati tartalmainkhoz való érzületársításaink képezik. Tudati tartalmaink és a hozzájuk társított érzületek viszonya ugyanis teljességgel kontingens, ennél fogva pedig akaratlagon befolyásolható.

A dialógus Lipsius nevű szereplőjének szenvedését például az okozza, hogy, jóllehet maga biztonságban van, mégis empátiával viseltetik embertársainak szenvedése iránt. Beszélgetőtársa, Langius szerint azonban ezen szenvedés nem más, mint tudati tartalmaknak és érzületeknek a *színlelés* (*simulatio*) által okozott helytelen összekapcsolódása. Ezen *színlelés* (*simulatio*) affektusának ötletét Lipsius minden jel szerint Tacitus-tól vette át<sup>15</sup>. Míg azonban az antik történetírónál a *simulatio*, vagy *dissimulatio* még jobbára szándékos tettetést vagy képmutatást jelentett<sup>16</sup>, Lipsius már az akarat működésétől független mechanizmusként jellemzi azt. Figyelembe véve pedig, hogy testi eredetű affektusaink Lipsius szerint sem születhettek velünk, a színlelés is szükségképpen csak tanulás, pontosabban habituáció eredményeképpen alakulhatott ki az emberben. Ez pedig aligha történhetett másként, mint a hétköznapijaink során rutinszerűen gyakorolt, Rousseau-i értelemben vett *amour-propre* révén. A másokkal szemben gyakorolni kívánt képmutatásunkat pedig hosszútávon képesek lehetünk akár interiorizálni is; ilyenkor a rutinszerűen gyakorolt *simulatio* függetlenítheti magát akaratunktól, mely által önmagunkra nézve válik veszélyessé, mivel tudunk nélkül önbecsapásunk eszközt hozzuk létre magunkban. Lipsius tehát nem tesz mást, mint a lélek belsejébe irányítja át ugyanazt a *simulatio*-t, mely Tacitus-nál még a külvilág rászédésére irányult. A sztoikus bölcs egyik legfőbb feladata ennél fogva az lesz Lipsius szerint, hogy leleplezze a lélek ezen belsővé vált színleléseit.

Nem meglepő, hogy ugyanezen *simulatio* képezi alapját Lipsius empátiakritikájának is. A szerző azt kívánja ugyanis leleplezni, hogy a mások fájdalomával való együttérzés látszólagos csupán, mivel ezen affektus tulajdonképeni tárgyai mi magunk vagyunk:

„Igen, félsz. Miért? Mivel a dögvész és a pusztulás együtt jár a háborúval. Kikre leselkedik ez a dögvész? Most ugyan másokra, de képes hozzád is elérni. Íme, ez volna fájdalomad kútforrása (ha kínvallatás nélkül akarod beismerni az igazat), ez volna a forrása! Ahogy pedig a

---

<sup>15</sup> Lipsius Tacitus-kiadása 1572-ben látott napvilágot, a vele kapcsolatos munkálatait pedig feltehetően épp a *De Constantiával* egyidőben kezdte meg.

<sup>16</sup> A szavak ezen eredeti értelmét a *Politica*-ban Lipsius is megőrzi, mikor azt állítja, hogy bizonyos mértékű *simulatio* megengedett a politikai vezetők részéről. Lásd: Alexandra Gajda: *Tacitus and political thought in early modern Europe, c. 1530–c. 1640*, In. A. J. Woodman szerk.: *The Cambridge Companion to Tacitus*, Cambridge University Press, New York, 2009.

villám is egyvalakire csapott le, azok is megrendültek, akik a közelében álltak: ugyanígy ezen nagy és mindenkit érintő pusztulás közepette, a kárhozat kevesekhez ér el, a félelem azonban mindenkihez.<sup>17</sup>”

A *simulatio* az tehát, mely a felebaráti szeretet (*caritas*) tévképzetét hozza létre bennünk azáltal, hogy félelmünket az előbbinek álcázza. Affektusaink leleplezésében azonban még tovább halad Lipsius:

„[...]ha valamely isten kezeskedne eme háború során azért, hogy földjeid érintetlenek maradnak, valamint házat, pénzedet, üdvösségedet és saját magadat is valamilyen homéroszi ködbe helyez, vajon akkor is bánkódni fogsz? Ezt még rólad sem merném állítani, viszont lesznek jó páran olyanok, akik még örömködnék is, és mohón legeltetik majd szemeiket a halálra várók zűrzavaros mészárlásán. Miért ellenkezel, vagy csodálkozol? Ezt hozza az emberi nembe helyezett nem is tudom, milyen rosszindulat, mely "örvendezik a másik kárán", miként a költő is mondja. Ahogy pedig bizonyos gyümölcsök kóstolás közben édesen savanyúak, úgy a másik ember gondja is ilyen, ha távol áll tőlünk. Képzeld el nekem valakit, aki egy hajótörést néz az óceán partján. Nyilván megérinti őt [adficitur] a látvány, ámde nem a lélek valamiféle kellemetlen mardosása révén, mivel másnak a veszedelmét látja, a sajátját pedig nem. És képzeld el ugyanezt az ember abban a hánykódó hajóban: ekkor már át fogja érezni ezt a másik fájdalmat”<sup>18</sup>.

Az tehát, hogy embertársaink iránt olykor gyengédebb érzellemmel vagyunk, csupán a szokások műve Lipsius szerint (a szokások pedig nyilvánvalóan – tudati tartalmaink és affektusaink mintájára – kontingens módon szerveződnek, ennél fogva pedig akaratlagosan megváltoztathatók): „innen ered [a hazánk iránt érzett] felebaráti, avagy önszeretet” („Hinc *caritas in eam* [ti. patriam] *sive amor*”)<sup>19</sup>. A szerző itt egy egyszerű tollvonással egyenlőségjelet von *amor* és *caritas* közé hadat üzenvén ezzel egy Ágoston óta tartó hagyománynak.

---

<sup>17</sup> Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 24.

<sup>18</sup> Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 25-26.

<sup>19</sup> A fenti szövegrészlet nem csupán a *simulatio* működését leplezi le, hanem megalapozásul szolgál Lipsius anti-republikánus nézeteit illetően is. Vö. Cicero: „Nagyobb hálával tartozunk eképpen a hazának, mint apánknak. A haza ugyanis több jótéteményt tartogat számunkra, és tiszteletre méltóbb korú szülő, mint az, aki minket nemzett”, Marcus Tullius Cicero: *Az Államról*, Budapest, Akadémiai kiadó, 2002. Ford. Hamza Gábor, 62.

Ezen lesújtó emberkép azonban csak látszólag vetekedhet a Hobbes-ival: míg ugyanis a Malmesbury-szörnyeteg embere az erőszakos haláltól való félelemtől vezérelve mond le az erőszak-alkalmazás gyakorlatáról, és lép szövetségre embertársaival (vagyis társias mivolta nem természeténél fogva adott)<sup>20</sup>, a Lipsius-i ember – a látszattal ellentétben – természeténél fogva igenis szereti embertársait. Ezen természeténél fogva azonban szeretete nem partikuláris emberekre és helyekre, hanem az emberiség és a világ egészére *kell* hogy irányuljon. A *simulatio* működése ugyanis éppen abban leplezhető le, hogy partikulárékra irányítja affektusainkat:

„Azt gondold tán, hogy hazád ezen szűkös hely, melyet ezek a hegyek szorítanak közre, és ezek a folyók öveznek? Tévedsz. A világegyetem az, mindegy ugyanis, hogy égi magból hol születtek az emberek. Kiválóan felelt egykor Szókratész, mikor azt kérdezték tőle, mit gondolsz, mely városba való. Azt felelte ugyanis, hogy az egész világ polgára [mundanum]. Merthogy a nagy és emelkedett lélek nem zárja magát a vélekedés miatt ezen határok közé, hanem gondolkodása és értelme révén az egész világegyetemet sajátjaként öleli át”<sup>21</sup>.

#### ISTEN, A SZTOIKUS BÖLCS

Amennyiben az emberi affektusok (méltó) tárgyai ténylegesen csak univerzálék lehetnek, az figyelemre méltó hasonlóságot eredményez az emberi és isteni gondolkodás között. A *Physilologia* egy bizonyos pontján ugyanis Lipsius Isten gondolkodását annak akaratóval azonosítja (“*cogitatio sive voluntas Dei*”<sup>22</sup>). Ennek értelmében mindaz, amit Isten elgondol, azt Isten akarja is egyúttal. Márpedig, ha Lipsius el akarta kerülni a determinizmus biztos csapdáját, akkor nem feltételezhetette azt, hogy Isten akarata partikulárékra is irányulhat, mivel szükségszerűvé tett volna minden partikuláris

---

<sup>20</sup> Mindez ugyanis kontrasztba állítható Hobbes azon elgondolásával, miszerint az ember még a *bellum omnium* állapotában sem ártana embertársának érdekracionális megfontolások nélkül: „Mivel mindenki természetes szükség folytán jót akar magának [bonum sibi appetit], olyan ember pedig nincs, aki ezen mindenki ellen viselt háborút, mely ezen állapothoz természetes módon hozzátartozik, jönne vélné a maga számára. Így alakul ki az, hogy a kölesönös félelem révén úgy gondoljuk, ki kell lépnünk ezen állapotból [ti. a természeti állapotból], és társakat [socios] kell keresnünk magunknak; azért, mivel, ha háborúra kerülne sor, akkor az ne mindenki ellen legyen, és ne kelljen segítőtársakat sem nélkülözniünk hozzá”. Thomas Hobbes: *Elementa Philosophica De Cive*, Lausanne, 1760. 72.

<sup>21</sup> Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 25.

<sup>22</sup> Justus Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, Antwerpen, 1610. 28.

eseményt ezáltal. Isten akarata tehát csak univerzáléokra képes irányulni, az emberi lelket pedig univerzáléknak szabad afficiálniuk csupán.

Az isteni és emberi lélek eme hasonlóságát figyelembe véve még inkább különös, hogy számos értelmező figyelmen kívül hagyja azt a nem éppen elhanyagolható körülményt, miszerint Isten és a sztoikus bölcs feltűnően hasonló tulajdonságokkal rendelkeznek Lipsius szerint: mindkettejük megkülönböztető tulajdonsága ugyanis a vélekedésektől teljességgel mentes, helyes észhasználat (*recta ratio*). A *De Constantia* példának okáért a következőképpen írja körül az emberi lélek helyes diszpozícióját:

„Állhatatosság alatt a lélek helyes és mozdulatlan erejét értem, mely se nem emelkedik fel, se nem lombozódik le külső és esetleges dolgok miatt. Erőt [robur] mondtam, ami alatt a lélekbe ültetett szilárdságot értem, mely nem a vélekedésből, hanem az ítéletből és az ész helyes használatából [recta ratione] származik”<sup>23</sup>.

Mivel a helyes észhasználatból származó ítéletek örök és megváltoztathatatlan igazságokat fejeznek ki, ezek a külső körülmények megváltozása esetén is változatlanok maradnak. Már Seneca is úgy határozta meg a bölcsességet, mint amikor örökké ugyanazt akarjuk, vagy nem ugyanazt akarjuk („idem velle et idem nolle”). Mindazon ítéleteink ugyanakkor, melyek igazságértékével kapcsolatosan olykor megváltoztatjuk véleményünket, szükségképpen vélekedéseinkből kellett hogy származzanak (vagyis legjobb esetben is csupán igaz vélekedések voltak). Mindezek létrejöttének oka, hogy testi eredetű affektusaink kontaminálódnak a lélek mozgásaival, lelkünk pedig képtelen lesz ennélfogva a maga természete szerint működni. Emiatt válik szükségessé testi eredetű vélekedéseinknek az észbeli belátásainktól való elkülönítése.

„Az ész helyes használata [recta ratio] nem más, mint az emberi és isteni dolgokkal kapcsolatos igaz ítélet [iudicium] vagy belátás [sensus] (már amennyire ez ránk tartozik). A vélekedés ennek az ellenkezője, mely ugyanezen dolgokkal kapcsolatos megbízhatatlan és hamis ítélet [futile iudicium ac fallax].”<sup>24</sup>

Az utóbbi ráadásul azért is veszélyes, mivel „kiváltképp az állhatatosságtól és az igazságtól fosztja meg a lelket”<sup>25</sup>. Ha például a *De Constantia* kontextusát nézzük, affektusaink által gerjesztett „megbízhatatlan és hamis ítélet” eredményének az tekinthető, hogy a szereplő Lipsius menekülni próbál a

---

<sup>23</sup> Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 10.

<sup>24</sup> Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 11-12.

<sup>25</sup> Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 15.



háború elől, vagy – miként láttuk is – felebaráti szeretetet érez embertársai iránt. A helytelen ítélet ugyanis ezen érzelmek jóváhagyásában rejlik.

A sztoikus bölcs viszont, kinek lelke nyilvánvalóan híján van ezen megbízhatatlan ítéleteknek, helyes észhasználata révén sokkal inkább Istenre hasonlít, semmint a gyarló emberekre. Az isteni észhasználatot Lipsius egy Seneca *De Providentia*-jából vett idézettel szemlélteti: „A mindenség teremtője és irányítója maga írta ugyanis a sorsot, ámde követi is azt. Mindig engedelmeskedik neki, [jóllehet] egyszer rendelte el csupán”<sup>26</sup>. Szükségszerű ugyanis, hogy „mindig ugyanaz tetsszen annak, akinek csak a legjobb tud tetszeni”<sup>27</sup>.

Istent éppen a *recta ratio* teszi alkalmassá arra, hogy mindig a legjobbat válassza, ennél fogva pedig soha ne kelljen megváltoztatnia ítéleteit<sup>28</sup>. Mindez tehát felettébb hasonlatos a *De Constantia* normatív etikai előírásaival, melyek ezáltal az istenhez való hasonlatossá válás programjaként is értelmezhetők. Természeténél fogva ugyanis az emberi lélek minőségileg azonos az istenivel, és csupán a testi szubsztanciával való elegyedése, valamint a testi eredetű tudati tartalmai eredményezik azt, hogy az előbbi végső soron különbözik Istentől.

Sajnálatos módon a *De Constantia* mindössze igen lakonikusan fogalmaz a test-lélek ezen elegyedésével kapcsolatosan, hozzávetőlegesen mégis meg tudhatjuk belőle a Lipsius-i elgondolás alapvető körvonalait:

„A test pedig jóllehet, természeténél fogva mozdulatlan és érzéketlen, a lélektől mégis élethez és mozgáshoz jut; viszonzásként pedig a lélek számára hozzáférhetővé teszi [subiicit] a dolgok képmásait az érzékek ablakain keresztül”<sup>29</sup>.

A *Physiologia* szerencsére pontosabb leírással szolgál a fenténél, abból ugyanis azt is kiderül, hogy a test és a lélek keletkezésének *okai* különbözőek: míg a test oka a mag (semen), a lélek Istentől való. Továbbá az a tény, hogy Lipsius több helyen is befogadó edénynek (receptaculum) nevezi az előbbit már önmagában is arra enged következtetni, hogy a két szubsztancia akár logikai egymásraultaltságát tekintve, akár keletkezésének idejére sem azonos.

---

<sup>26</sup> A Seneca-idézet jelentőségét szemlélteti, hogy mind a *De Constantiában* (XVIII. fejezet), mind pedig a *Physiologiában* (XII. fejezet) megtalálható: Justus Lipsius, *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584, 58; Justus Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, Antwerpen, 1610. 31.

<sup>27</sup> Justus Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, Antwerpen, 1610. 31.

<sup>28</sup> Ezen a ponton jelentkeznek a Lipsius-i fátumelmélettel kapcsolatos nehézségek is, melyekre e dolgozatban nem tudunk kitérni.

<sup>29</sup> Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 14.

„Azt mondod vannak, akik úgy képzelik, hogy a lélek nem az anyaméhben fogan, nem a hús formálódásakor kapcsolódik [vele] össze és jön létre, hanem a szülés megindulása után [effuso partu], az akkor még élettelen gyermekbe kívülről pecsételtetik bele [extrinsecus imprimi]”<sup>30</sup>.

## ÖSSZEGRZÉS

Az tehát, hogy az emberi léleknek a létrejötte is más okra vezethető vissza, mint a testé, megerősíti azon feltevésünket, miszerint a *De Constantia* programja a testi szubsztanciától való megszabadulás tervezeteként is értelmezhető. Némiképp meglepő, hogy a kora modern sztoa egyes kritikusai is valamilyen ehhez hasonló szándékot gyanítottak az általuk bírált szerzők munkássága mögött. Az oratoriánus Jean Francois Senault példának okáért eképpen jellemezte a korabeli sztoikusok törekvéseit: „megkísérelték elfojtani a szenvedélyeket, és annak figyelembevételével, hogy az ember testtel is rendelkezik, lelke pedig nem a testétől függetlenül létezik, az anyagok állapotába akarták őt felmagasztosítani”<sup>31</sup>. Továbbá jöllehet, nincs tudomásunk arról, hogy Lipsius maga explicite megfogalmazott volna ilyesfajta programot, egy Hyeronimus Berchemius-hoz írt sajátos hangvételi levele (1597) például mégis ezt sejteti. Ebben ugyanis úgy fogalmaz a szerző, hogy „ha Isten nem létezik [Deus non est], akkor neki kellene Istennek lennie”<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Justus Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, Antwerpen, 1610. 160.

<sup>31</sup> Jean-Francois Senault: *De l'usage des passions*, Leiden, 1658. 2-3.

<sup>32</sup> Mi ez Berchemius-om, hogy azt kéred tőlem, hogy kijelentsem neked és érvekkel meggyőztelek arról, hogy Isten létezik? Te normális vagy [sanus es]? [...]. Szemmel láthatóan csupán ezen egyetlen élőlénynek a szépsége, méltósága, ereje [vis], élénksége [vigor] akkora, hogy ha Isten nem létezik [Deus non est], akkor neki kellene Istennek lennie. Nem isten azonban, mivel felismer egy másik teremtőt: én apámra, apám nagyapámra, nagyapám dédapámra: az elsőt pedig ki teremtette? Aki egyedülként teremtetlen, az Isten”. Justus Lipsius: *Iusti Lipsi Epistolarum selectarum chilias*, Lyon, 1616. 589-90.

## BIBLIOGRÁFIA:

- Chapell, Vere szerk., *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999).
- Cicero, Marcus Tullius, *Az államról*, Budapest, Akadémiai kiadó, 2002., ford. Hamza Gábor.
- D'Angers, Julien-Eymard, *Du stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien: Les « Diversités » de J. P. Camus (1609-1618)*, Meaux, 1952.
- Ficino, Marsilio, *Divini Platonis Opera Omnia quae Exstant*, Genf, 1610.
- Gajda, Alexandra, *Tacitus and political thought in early modern Europe, c. 1530–c. 1640*, in. A. J. Woodman szerk, *The Cambridge Companion to Tacitus*, Cambridge University Press, New York, 2009.
- Hobbes, Thomas, *Elementa Philosophica De Cive*, Lausanne, 1760
- Lipsius, Justus, *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584.
- Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi Epistolarum selectarum chilias*, Lyon, 1616
- Lipsius, Justus, *Manuductio ad Stoicam Philosophiam libri tres*, Antwerpen, 1610.
- Lipsius, Justus, *Physiologia Stoicorum*, Antwerpen, 1610.
- Oestreich, Gerhard, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, New York, 2008.
- Sams, Henry W., *Anti-Stoicism in Seventeenth- nad Early Eighteenth-Century England*, *Studies in Philology* Vol. 41. No.1. (1944, Január), 65-78.
- Sellers, John, *Stoic Fate in Justus Lipsius's De Constantia and Physiologia Stoicorum*, *Journal of the History of Philosophy*, 52, 2014, 653-674.
- Zanta, Léontine, *La Renaissance du stoïcisme au XVIIe siècle*, Slatkine, 1975.