Simon József

Morális indifferencia és természetjogi kötelezettség

Apáti Miklós *Vita triumphans civilis* (Amsterdam 1688) című művében

Filozófia- és irodalomtörténészi körökben régóta elterjedt vélekedésnek számít, hogy Apáti Miklós 1688-as amszterdami publikációja (Apáti 1688) kiemelkedő jelentőségű a 17. század végének magyar eszmetörténetében.[1] Már Turóczi-Trostler 1933-ban publikált klasszikus tanulmánya (Turóczi-Trostler 1933) is rámutat arra, hogy a *Vita triumphans civilis* fejezetcímei nagymértékben támaszkodnak Antoine Le Grand[2] (1629–1699) *Institutio philosophiae* (Le Grand 1683) című karteziánus összefoglalására: „éppen ez a könyv szolgált Apátinak mintául a *Vita Triumphans* belső szerkezetében" (Turóczi-Trostler 1933. 43–44). Más kutatások helyesen hangsúlyozták Apáti kartezianizmusának függését Descartes *A lélek szenvedélyei* című művétől, mely a francia gondolkodó kései korszakának lélekfilozófiai gondolatait tartalmazza (Laczházi 2007). A szenvedélyelméleten túl szintén a kartezianizmus recepciójaként lehet értékelni Pierre Poiret (1646–1719) Apátira tett hatását (Turóczi-Trostler 1933. 40–42; Laczházi 2007. 122). Jelen tanulmány tézise szerint azonban az eddigi elemzések nem mutatták fel Apáti művének igazi tétjét: a természetjogi gondolkodás beillesztését a karteziánus filozófia kontextusába.[3] E tét kifejezetten filozófiai jellegű, amennyiben a 17. század talán két legfontosabb, az egész modernitás kulturális önazonosságát meghatározó filozófiai fejlemény összekapcsolásában áll. Már előzetesen fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy az Apáti által vállalt feladat elképesztően magas teoretikus mércét állít fel a szerző számára – függetlenül attól, hogy képes-e megfelelni annak. A Grotius–Hobbes–Pufendorf nevével fémjelzett természet-

[1] Pl. Mester 2007; Laczházi 2007; Tordai 1962; Turóczi-Trostler 1936.

[2] A karteziánus filozófia története Le Grandot mindenekelőtt úgy tartja számon, mint aki megindítja Descartes filozófiájának recepcióját Angliában. Vö. Ariew 2015, Easton 2018. További irodalomhoz lásd Easton szócikkét.

[3] Tanulmányom célja a *Vita triumphans* alapvető filozófiatörténeti orientációjának körülírása, így nem foglalkozom sem a mű verses betéteinek, sem Apáti más irodalmi műveinek irodalomtörténeti elemzésével. Ezekre vonatkozóan lásd Turóczi-Trostler 1936 és Bujtás 2006.

jogi tradíció és a kartezianizmus burjánzóan sokféle hagyományának[4] egymáshoz való viszonya nemcsak a 17. század végének paradigmájában, hanem a jelenkori kutatások számára is kifejezetten problematikusnak mutatkozik.[5] Annak érdekében, hogy felvázolhassuk ezt a komplex filozófiatörténeti szituációt, és azt, hogy ez milyen konstellációban jelentkezik Apátinál, elengedhetetlen a *Vita triumphans civilis* alapos forráskritikai vizsgálata.

A forráskritikai vizsgálat előtt vessünk egy pillantást Apáti életrajzának[6] néhány részletére! Mint oly sok magyar kortársa, az 1662-ben Debrecenben született Apáti is Németalföld egyetemein végzi felsőfokú tanulmányait. 1685. augusztus 20-án iratkozik be a leideni egyetemre (Du Rieu 1875. 676): a leideni korszakból két teológiai disputációját ismerjük (Apáti 1686 és 1687). Valamikor 1687 végén kezdi meg orvostudományi tanulmányait Utrechtben, itt is marad 1688 decemberéig. 1689 szeptemberében hagyja el Hollandiát, hogy Misztótfalusi Kis Miklós megbízásából több ezernyi Biblia-kötetet szállítson Erdélybe. A szokatlanul hosszú, majd' háromnegyed évig tartó hazaút viszontagságait már részletesen feltárta a szakirodalom (pl. Bán 1958. 437). Ennek ismertetése helyett arra hívhatjuk fel a figyelmet, hogy peregrinációja befejezése után Apáti lelkészként működik Felső-Magyarország délkeleti falvaiban, majd Debrecenben – másként fogalmazva: nem kerül a honi kulturális vagy politikai élet elitjébe.

Térjünk vissza az 1688-as utrechti periódusra! Forrásaink arról árulkodnak, hogy többször is Amszterdamban tartózkodott ez év során. Apáti Amszterdamban, 1688. február 10-i dátummal szignózza a *Vita triumphans civilis* ajánlólevelét (Apáti 1688. n. p. [6^{r}]), valamint ugyancsak Amszterdamban, 1688 augusztusában keltezett az az autográf ajánlása, mely a kötet debreceni Kollégiumnak küldött példányát kíséri. 1688 novemberében ír bejegyzést a biográfiájának épp „amszterdami korszakát" (Krieg 1979. 20–37) élő Pierre Poiret Apáti *album amicorum*ába, és valószínűleg Amszterdamban zajlott le az az esemény is, amikor Poiret három Antoinette Bourignon-kötetet adományoz magyar barátjának. Ugyancsak az 1688-as amszterdami tartózkodásra utalhat Apáti egy kései, 1713-ban írt levele, melyből tudjuk, hogy *Utilitas pathematum animorum* cím alatt szerzett művéről Poiret igencsak dicsérő véleményt alkotott. Aligha lehet eltúlozni annak az Apáti-szakirodalomban közismert ténynek a jelentőségét, hogy a karteziánus misztikus gondolkodó szerint „egyetlen karteziánus sem múlta felül"

[4] A 17. század második felének karteziánus filozófiájával könyvtárnyi szakirodalom foglalkozik. Magyar nyelven mindenekelőtt Schmal Dániel elmefilozófiai tárgyú kötetét (Schmal 2016) ajánlom az olvasó figyelmébe.

[5] A kartezianizmus és a természetjogi tradíció viszonyának akut filozófiatörténeti problematikájához vö. pl. Van Ruler 2000.

[6] Biográfiai részletekhez lásd Weszprémi 1787, 15–27; Bán 1958; Oláh 2013.

(Nunquam Cartesianorum ullus hoc praestitit)[7] Apátinak ezt a mára már elveszett művét, mely nagy valószínűséggel Descartes szenvedélyelméletét tárgyalhatta. Még ha Apáti „páratlan barátja" (*amicus noster singularis*; Apáti 1688. 28) esetleg túl is értékelte a magyar szerző művét, megjegyzése egyértelműsíti Apáti intellektuális orientációjának alapvető keretét: a kartezianizmus 17. század végi történetét.

I. APÁTI ÉS FORRÁSAI

A *Vita triumphans civilis* első látásra más művekből vett szövegrészletek kompilációja. Apáti műve 29 szekciót tartalmaz, ezek mindegyike vagy forrásaik szó szerinti átvétele vagy azok szoros parafrázisa – még ha időnként változtatásokat is eszközöl a magyar szerző az eredeti argumentációk struktúráján. Az első, a harmadik és a negyedik szekciók forrása Poiret *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo* (Amsterdam 1685) című műve *Libertas*-fejezetének ama jegyzetei,[8] melyeket a szerző az első 1677-es kiadás szövegéhez fűz a mű második kiadásában. A 6–29. szekciók nagyrészt Antoine Le Grand karteziánus összefoglalását követik: *Institutio philosophiae secundum principia D. Renati Descartes*, melyet először Londonban 1672-ben nyomtattak ki. Poiret-hez hasonlóan Le Grand esetében is pontosan azonosíthatjuk az Apáti által használt kiadást, az *Institutio* 1683-as nürnbergi kiadását (Le Grand 1683), melynek szövegalakja az 1675-ös második londoni publikációét reprodukálja. Mindkét forrás esetében fontos hangsúlyoznunk, hogy az első kiadásokhoz képest lényeges változtatásokat tartalmaznak az 1680-as években kiadott szövegvariánsok.

Ha fent Apátit mintegy kompilációval vádoltuk, akkor arra is fel kell hívnunk a figyelmet, hogy nemcsak ő, hanem egyik forrása, jelesül Antoine Le Grand sem mentesülhet e vád alól. Thomas Mautner egy 2000-ben publikált tanulmányában arra mutat rá, hogy az *Institutio* második, londoni kiadásának végén jelentős változtatásokkal szembesülünk az első kiadáshoz képest (Mautner 2000). A karteziánus filozófia összefoglalójának utolsó, 10. könyvének *(De Vita hominis recte instituenda)* 22–37. fejezetei ugyanis pontosan megfeleltethetők Samuel Pufendorf *De officio hominis et civis juxta legem naturalem*[9] (első kiadás: Lund, Junghans, 1673) című műve bizonyos részleteinek; Le

[7] Apáti levele Vári Mihályhoz, az 1713-ban kelt levél 1715-ös nyomtatott kiadását idézi Weszprémi 1787. 26–27.

[8] Poiret 1685. 454–472. Az 1677-es kiadás tehát még nem tartalmazta Poiret azon jegyzeteit, melyek parafrázisait olvashatjuk Apáti művében. A Poiret művének két kiadását jellemző különbségekről lásd: Krieg 1979. 87–102.

[9] Pufendorf műveire a modern kritikai kiadás alapján hivatkozom, Pufendorf 1997 és 1998.

Grand voltaképpen átveszi Pufendorf kézikönyvének nagyjából kétharmadát anélkül, hogy feltüntetné a német természetjogi gondolkodó nevét vagy művének címét. Minthogy a *Vita triumphans civilis* 13–29. szekcióinak címei kétségtelenül megfelelnek Le Grand azon fejezetcímeinek, melyek alatt Pufendorf *De offició*ját kompilálja, Apáti szempontjából nem kerülhetjük meg annak kiértékelését, hogy az Angliában tevékenykedő francia ferences rendi szerzetes miként kísérli meg a természetjogi gondolkodásnak a karteziánus etika keretei közé történő bevonását – azt tehát, amit Mautner messzemenő jóindulattal „egy új paradigma *diszkrét* elfogadásá"-nak nevez (Mautner 2000. 224: „discreet acceptance of a new paradigm"). Terjedelmi szempontból Le Grand Pufendorf-parafrázisainak Apáti-féle parafrázisai a *Vita triumphans civilis* kétharmadát teszik ki, kiterjedve a mű 113–344. oldalaira. Jelen tanulmány tézise szerint e mennyiségi szempont figyelembevételével egyben meghatározhatjuk Apáti művének fő célját is: a poiret-i (karteziánus-misztikus) szabadságkoncepció összeegyeztetését a pufendorfi természetjog koncepciójával. Ennek értelmezése *a limine* feltételezi azt, hogy számot adjunk Le Grand ugyanilyen irányú kísérletéről, azzal a különbséggel, hogy nála a karteziánus szabadságeszme *nem* annak poiret-i áthangoltságát mutatja. Mielőtt e komplex eszmetörténeti konstellációt immár tartalmi szempontból is szemügyre vennénk, foglaljuk össze filológiai belátásainkat táblázatok formájában!

Poiret szövegei Apáti *Vita triumphans civilis*ében

Apáti, Vita triumphans civilis (Amsterdam 1688)	Poiret, Cogitationes, Lib. 3,19 (Amsterdam 1685)
1. De Doxa Fati breviter eversa	p. 463
3. De voluntate Dei Creandi Hominem Liberum	pp. 461–463
4. De Libero Hominis Arbitrio, quae etiam consistit in Indifferentia	pp. 455–457
4.1–19	p. 460
4.22–25	pp. 464–465
4.28–32	

Le Grand szövegei Apáti *Vita triumphans civilis*ében (Pufendorf-megfelelések nélkül)

Apáti: Vita triumphans civilis (Amsterdam 1688)	Le Grand: Institutio, pars 10 (Nürnberg 1683)
5.6–9	6.
6. De Contiunatione Valoris Liberi Arbitrii, cum Remediis quibusdam, contra impetum Passionum excogitatis	18. De Regimine passionum, earumque Generalioribus remediis
7. De Continuatione ejusdem Valoris, Mente Libertate Bene Disposita ex Passionibus Animi exasciante Virtutes	
8. De Prudentia	9. De Prudentia
9. De Fortitudine	11. De Fortitudine
10. De Temperantia	10. De Temperantia
11. De Justitia	12. De Justitia3. Quid Summum Bonum
12. De Summo Hominis Bono, quod naturale dicitur, & Beatitudine S[ive] Mentis gaudio & Satisfactione ex possessione Summi Boni resultante	6. Quid demum sit in hac Vita, summum hominis Bonum, ejusque finis ultimus.

Le Grand szövegei Apáti *Vita triumphans civilis*ében (Pufendorf-megfelelésekkel)

Apáti: Vita triumphans civilis (Amsterdam 1688)	Le Grand: Institutio (Nürnberg 1683)	Pufendorf: De officio (Lundt 1673)
13. De Munere Hominis in Genere, & de ejus actionum Regula	22. De humanarum Actionum Regula	1.1 De actione humana 1.2 De norma actionum humanarum, seu de lege in genere
14. De Obligatione, vel si mavis, Obsequio in Genere	–	
15. De Officio Hominis erga Pium Opificem	23. De hominis erga Deum Munere	1.4 De officio hominis erga Deum, seu de religione naturali
16. De Officiis erga Nosmet-ipsos	24. De hominis Officiis erga seipsum	1.5 De officio hominis erga seipsum
17. De officiis erga Proximum	25. De Legibus erga alios homines servandis	1.6 De officio quorumlibet erga quoslibet […]
18. De Dominandi Jure variaque ejus Forma	35. De Dominandi Jure, variaque ejus forma	2.8 De formis rerumpublicarum 2.9 De affectionibus imperii civilis 2.10 De modis adquirendi imperium, inprimis monarchium
19. De Imperantium in Civitate Summarum Officiis	36. De Supremorum Dominiorum officiis	2.11 De officio summorum imperantium
20. De Civium in Civitate Muneribus erga Majestates Humanas	37. De Civium Muneribus	2.18 De officiis civium
21. De Civium erga totam Civitatem Muneribus, quae & in Conjugio contemplantur	32. De Conjugatorum muneribus	2.2 De officiis conjugalibus
22. De Parentum & Liberorum Muneribus ut Civitati bene sit	33. De genitorum & Liberorum muneribus	2.3 De officiis parentum et liberorum

23. De Dominorum Servorum atque Famulorum Muneribus, ut Civitati inde consulatur	34. De Dominorum ac Servorum muneribus	2.4 De officiis dominorum et servorum
24. De Civium erga Concives Muneribus		
25. De civium in Civitate Loquentium & Jurantium legibus	30. De Loquentium & Jurantium Legibus	1.10 De officio sermocinantium
26. De Legibus, quas Civis in Conventionibus & Pactis tenetur observare	27. De legibus, in Conventionibus, seu pactionibus observandis	1.9 De officio pasciscentium seu pactionibus, in genere
27. De Contractibus, seu Pactis in Specie	28. De Contractibus seu pactis in specie	1.15 De contractibus, qui pretia rerum praesupponunt, et fluentibus inde officiis
28. De Modis, quibus contracta Civium Obligatio ex Pactis, solvitur	29. Quibus modis contracta ex pactis Obligatio tollatur	1.16 Quibus modis solvantur obligationes, quae ex pactis oriuntur
29. De Specialibus Hominum in Civitate Muneribus	37. De Civium Muneribus	2.18 De officiis civium

II. EMBERI SZABADSÁG MINT MORÁLIS INDIFFERENCIA (POIRET-PARAFRÁZISOK)

Apáti Spinoza determinizmusának kritikájával kezdi művét (Apáti 1688. 1–3; vö. Poiret 1685. 463). A spinozai *fátum* ontológiai státuszára kérdez rá, követve Poiret kérdésfelvetését: ha a világot valamely abszolút és elkerülhetetlen szükség determinálja, akkor milyen létezés jellemzi e fátumot? A fátum nem lehet *res cogitans*, mert vagy saját természete által kellene léteznie, vagy létezésének valamely más *res cogitans*tól kellene függenie. Az első esetben a fátum azonos volna Istennel, míg a második esetben nem volna fátum, amennyiben nem determinálná azt a dolgot, melynek függvényében létezik. Annak a tézisnek másfelől, mely szerint a fátum *res extensa*, szintén két opcióval kell szembesülnie. Ha ugyanis az így felfogott fátum önmaga természete által létezik, akkor megszűnik *res extensá*nak lenni, amennyiben egyetlen kiterjedt dolog sem létezhet önmaga által valamiféle lélek adottsága nélkül, azaz anélkül, hogy ne kapcsolódna valamely *res cogitans*hoz. Ha azonban a *res extensa*ként felfogott fátum létezése nem önmaga általi, hanem valami mástól függ, akkor épp e dependencia miatt ismét csak nem lehet fátum.

Apáti spinozizmusellenes érvelésének további rekonstrukciója nélkül is világos, hogy e kritika ama tézis állításának irányába fut ki, miszerint a világban létezik a szabadság jelensége. Az emberi szabadság teremtett szabadság. A 2. szekcióban Apáti az isteni szabadság és az örök igazságok közötti viszonyra irányuló kérdést vezeti elő, Descartes-nak az ellenvetések hatodik sorozatára adott válaszában megfogalmazott híres tanítását idézve: Isten akarata teljesen indifferens „minden dologra nézvést, mely megtörtént vagy meg fog történni" (Descartes 1904. AT VII. 431–432).[10] Nem lehetséges semmit sem elgondolni az isteni értelemben igazként vagy hamisként „azt megelőzően, hogy az isteni akarat eldöntötte volna, hogy ilyenné teszi azt". Elhagyva Descartes példáit, Apáti a francia gondolkodó konklúziójára utal: „Tehát az Istenben fellelhető legmagasabb rendű indifferencia a legmagasabb rendű érve ugyanő mindenhatóságának." [11] Azonban a 3. szekcióban Apáti nem követi tovább Descartes explicit megkülönböztetését a teremtett emberi szabadság és az isteni szabadság között, melynek során Descartes csak az utóbbinak tulajdonít abszolút indifferenciát.[12] A magyar szerző ehelyett Poiret ama jegyzeteihez fordul, melyeket a *Cogitationum rationalium* második kiadásában fűz a mű harmadik könyvének *Libertas* című fejezetéhez. Az ember teremtett szabadságának értelmezése Isten akaratának vizsgálatát igényli, mégpedig pontosan az emberi szabadság terem-

[10] Dolgozatom a legtöbb helyen megőrzi az *indifferencia* latinos terminusát, amit Boros Gábor bevett fordítása *semlegesség*ként ad vissza. A két terminus jelentése teljesen fedi egymást.

[11] Apáti 1688. 5: „Est ista summa Indifferentia in Deo, summum est ejus omnipotentiae argumentum". Vö. Descartes 1904. AT VII. 432.

[12] Az indifferencia problémájára Descartes-nál lásd Chappell 1994 és Campbell 1999.

tésének szempontjából. Mivel az emberi szabadság különbözik Istentől (és Isten szabadságától, mely azonos Istennel), ezért az olyan objektum, melyre Isten abszolút indifferenciája által vonatkozik. Isten megteremthette volna a világot úgy is, hogy abban ne álljon fent semmiféle szabadság; másként fogalmazva: megteremthette volna a világot az ember szabadsága nélkül is (Apáti 1688. 6–7; vö. Poiret 1685. 461). Isten szabadságában állt megteremteni az ember szabadságát, és meg is teremtette. Ha azonban megteremtette az emberi szabadságot, akkor ez azt implikálja, hogy az embert mint Isten teremtményét esszenciális hasonlóság jellemzi Istenre vonatkozóan. Poiret diszkusszióját követve, Apátinál is úgy jelenik meg az emberi szabadság döntő jelentőségű problémája, hogy vajon Isten szabadságában állt-e egy olyan teremtmény létrehozása, mely épp szabadságát tekintve hasonló hozzá. Vajon Isten viszonya saját szabadságához megengedi-e azt, hogy e szabadságot mintegy duplikálja bármely teremtett dologban? Isten teljes mértékben szabad, mégpedig saját akarata mindent átfogó indifferenciájának értelmében, és minden teremtett lényeg vagy érték indifferens módon függ Isten minden kényszertől mentes akaratától. Poiret koncepciója szerint Isten mindenhatósága oly mértékben határtalan, hogy még azt is megteheti, hogy saját magához hasonló teremtményt hozzon létre; hogy olyan dolgot teremtsen, melynek szabad akarata pontosan oly mértékben indifferens, mint amilyen mértékben Isten akarata indifferens. Isten képes azt akarni, hogy saját lényegi indifferenciáját valamely tőle különböző dolog *reprezentálja* (Apáti 1688. 7; vö. Poiret 1685. 461). Az a tény, hogy a teremtett szabadság rendelkezik az indifferencia kiemelkedő sajátosságával, nem teszi szükségszerű jellegűvé e teremtett szabadság létrehozását Isten felől. Jóllehet az emberi entitások épp indifferens szabadságuknál fogva Isten képmásai, Isten mégis „*ex hypothesi, si velit; non ex necessitate*" (Apáti 1688. 7; vö. Poiret 1685. 461) teremtette őket és szabadságukat. Apáti – e ponton is szorosan követve Poiret érvelési stratégiáját – elhallgatja a szabad akarat és az intellektuális bizonyosság közötti viszony descartes-i kérdését, mely súlyos nehézségekkel szembesíti az indifferenciaként felfogott emberi szabadság tézisét. Ehelyett a spinozai determinizmust szólítja meg e ponton: az emberi szabadság tézise nem bizonyos előítéletek, illetve a világot szükségszerűen determináló „fatális okokra" vonatkozó kritikátlan tudatlanság puszta következménye.

Az emberi szabadság tehát teljes mértékben indifferens tárgyaira vonatkozóan. Ismét csak Poiret-t követve úgy írja le Apáti az individuális szabadságot, mint ami „mindig determinál, azonban soha nem determinált"[13], valamint úgy, mint amihez semmiféle külsődleges mozzanat nem járul. A szabadság meghatározza az akaratot, a vágyakozást és az értelem figyelmének képességét, ám nincs

[13] Apáti 1688. 11: „Vera & Individua Libertas, sive Principium mere determinans, in hoc Puncto indivisibili consistit, quod semper determinet, & nunquam determinetur"; vö. Poiret 1685. 456.

semmi, ami a szabadságot képes volna meghatározni magának a szabadságnak az aktivitása nélkül. Mindeme sajátosságok lényegi-esszenciális módon tartoznak az emberi akarathoz és elválaszthatatlanok tőle. Az emberi akarat továbbá nem szenvedhet el változást: ugyanaz marad mindama színtereken, ahol megjelenik: a mennyekben, e világunkban, a pokolban, a jó *(in probis)* és bűnös személyekben, és mindazon emberekben is, akik a rossz felől a jó felé, valamint a jó felől a rossz felé fordulnak (Apáti 1688. 12; vö. Poiret 1685. 457). Poiret elszórtan jelzi a szabadság megjelenésének e formáit: Apáti szisztematikusabb rendben tárgyalja ezeket. Jóllehet az angyalokat jellemző szabadság „ragyogó" és jó *(luminosa & bona)* objektumokra vonatkozik, mégis e szabadság bármiféle kényszer nélkül determinálja önmagát ezen objektumok befogadására és szemlélésére (Apáti 1688. 12; vö. Poiret 1685. 456). A mi világunkban, ahol a jó a rosszal keveredik és megfordítva, nem determinálják az akaratot sem a jó, sem a rossz dolgok önmagukban (Apáti 1688. 12–13; vö. Poiret 1685. 457). A rossz jelenléte egy döntési szituációban soha nem rombolja le a jó választásának szabadságát; ugyanígy: az emberi akarat akkor sem determinált a jó választására, ha – az angyalokhoz hasonlóan – ragyogó és jó objektumok kínálkoznak fel számára. Ez utóbbi esetben Apáti egy kis megjegyzést csempész be Poiret szövegébe: „az arminiánusok álmodozásainak és értelmetlenségeinek megfelelően."[14] Apáti nyilvánvalóan úgy tekint az indifferens szabadság Poiret-től megtanult tézisére, mint ami megfelelő polemikus eszközt nyújt az arminiánus szabadságkoncepcióval szemben. Tovább lépve, a rossz zavaros objektumai sem bizonyulnak ellenállhatatlannak, még akár a kárhozott ember számára sem: ő is mindenkor rendelkezik a választás szabadságával (Apáti 1688. 13; vö. Poiret 1685. 457). Az indifferens szabadság megjelenésének negyedik színtere a „jó személyek" esete. Itt éri el csúcspontját az a kihívás, melyet az intellektuális vagy teológiai ellenállhatatlanság tézise támaszt a szabadság indifferencia-koncepciójával szemben. *Első pillantásra úgy tűnik*, hogy Isten ajánlata a „jó személyek" számára kényszerítő erejű: miután Isten elméjüket belsőleg megérintve mintegy előkészíti őket, a „jó személyek" nem képesek elfordulni az igazság ismeretétől, az isteni jóság szeretetétől vagy az Istenbe vetett igaz hittől (Apáti 1688. 13–14; vö. Poiret 1685. 457). Mindazonáltal itt is megmarad az emberi szabadság bizonyos mozzanata. Egy végső instanciában az emberi elme azért járul hozzá az igazság ismeretéhez és az Istenbe vetett hithez, mert „abszolút módon kedvét leli abban az elme, hogy ne akarja azt, hogy elforduljon ezektől".[15] A „jó személyek" természetesen soha nem fogják elutasítani Isten ajánlatát; azonban legyen Isten ezen ajánlata bármily ellen-

[14] Apáti 1688. 13: „tunc etiam objecta bona aut luminosa non efficiet Libertas, ut somniant & nugantur *Arminiani*."

[15] Apáti 1688. 13: „nihil etiam est magis impossibile, quam ut Mens eo flectatur, quo ipsi absolute placet non velle verti."

állhatatlan is, az emberi elme szabad módon fogja ezt elfogadni, még akkor is, ha *de facto* soha nem választja az ebben foglaltak elutasítását.

Annak hangoztatása, hogy a szabadság változatlan és mentes a külső mozzanatoktól, mégsem végződik abban, hogy Apáti teljesen elválasztja azokat az értelmi vagy érzéki észleletektől. A szerző a szabadság viszonyát e külső tényezőkhöz Poiret egyik hasonlatának idézésével szemlélteti (Apáti 1688. 16; vö. Poiret 1685. 457). A szabadság úgy viszonyul az észleletekhez, mint ahogy egy uralkodó viszonyul tanácsadóihoz; az uralkodó figyelembe veszi tanácsadói véleményét, és nem utasít vissza semmit ezek elutasító javaslata nélkül, azonban mindezt úgy teszi, hogy közben végig fenntartja függetlenségét saját akaratlagos döntéseit illetően.

A 4. szekció 11–22. fejezetei az emberi szabadság különböző aspektusok alatt jelentkező sajátosságainak taxonómiáját nyújtják: az emberi szabadságot tekinthetjük pozitívnak, spontánnak, negatívnak, irányítónak, megengedőnek, visszautasítónak stb., de az emberi szabadság mindenekelőtt *indifferens* (Apáti 1688. 16–18; vö. Poiret 1685. 455–456). Apátinak az indifferencia aspektusa alatt kifejtett tipológiája is Poiret-t követi. Miután Vergiliusszal *(Múzsák, sícelidák! magasabbra kicsit ma dalunkkal!)*[16] figyelmezteti olvasóját a következő fejtegetések szofisztikáltabb jellegére, Apáti Descartes-nak Gisbertus Voetiushoz címzett levelét (AT VIII–2. 3) idézi a *libertas philosophandi* eszményét hangoztatva. Ám a filozófia művelésének mélyértelmű szabadsága a továbbiakban is Poiret megjegyzéseinek kompilációiban nyilvánul meg.

Az akarat indifferenciája *teológiai-morális* értelemben (Apáti 1688. 19–20; vö. Poiret 1685. 460) az *adiaphora* jelenségkörére vonatkozik, azaz olyan cselekedetekre, melyek kivitelezése vagy elmulasztása megtörténhet anélkül, hogy ezáltal bűnt követne el az ember. *Logikai* szempontból (Apáti 1688. 20; vö. Poiret 1685. 456) az indifferencia a kétséges ítéletben jelentkező egyfajta hezitációt, bizonytalanságot és kételyt jelent. *Fizikai* értelemben (Apáti 1688. 20; vö. Poiret 1685. 456) egyfelől egy anyagi dolognak azt a képességét értjük indifferencia alatt, melynek megfelelően alkalmas különböző formák felvételére, másfelől az elme ama képességét, hogy közömbösen szemlélje különféle objektumait. E három szempont nem lényegi módon tartozik a szabadsághoz. A teológiai-morális aspektus tárgyalásáról lemond Apáti, és a teológia illetékességi körébe utalja azt – e gondolatot nem találjuk meg Poiret-nél. Poiret a tudatlanságból vagy az intellektuális homályosságból vezeti le a logikai indifferenciát, míg Apáti teljesen mértékben mellőzi ennek elemzését. A fizikai aspektus alatt a szubjektum mint passzív anyag képezi a vizsgálat tárgyát, így ez nem nyújt semmiféle kamatoztatható belátást az indifferencia mint a lényege szerint aktív szabad akarat értelmezéséhez – vallja mind Poiret, mind Apáti.

[16] Vergilius 1967. 14 *(Negyedik ekloga)*.

A szabadság indifferenciája ugyanis lényegileg *metafizikai* indifferencia (Apáti 1688. 20–22; vö. Poiret 1685. 456). Ebből fakadóan „az indifferencia olyan elv, ami nem szükségszerűen kapcsolódik saját aktusainak meghatározásához egy bizonyos és meghatározott megfontolásnak vagy bármely más partikuláris módnak megfelelően".[17] Az emberi akarat határtalanul végtelen módozatokban képes kivitelezni vagy felfüggeszteni a cselekvéseket.[18] Miután újabb elemekkel gazdagítja Spinoza-kritikáját, Poiret annak tárgyalásával folytatja gondolatmenetét, hogy hogyan viszonyul Isten szabad akarata a teremtményi indifferens szabadság megteremtéséhez (Poiret 1685. 460–461). Mint fentebb láttuk, Apáti ezt az érvelést már előzetesen bedolgozta a *Vita triumphans civilis* 3. szekciójába. Majd ott veszi fel ismételten Poiret fejtegetéseinek fonalát, ahol a francia gondolkodó a metafizikai indifferencia négy jellemzőjét ismerteti: annak tartósságát, határtalanságát, függetlenségét és indifferenciáját (Apáti 1688. 22–28; vö. Poiret 1685. 464–466). Poiret ezen argumentációi ama hasonlóságon alapulnak, mely a teremtett metafizikai indifferencia és Isten szabadsága között áll fenn. Apáti összefoglalja Poiret-parafrázisait: az indifferencia csakis azért határozza el magát valamely objektum irányába, mert az indifferens akarat a szóban forgó objektumra irányul oly módon, hogy ennek természete teljes mértékben akarati jellegű. Megfordítva: az akarat az indifferencia belső elvét bármiféle szükségszerűség, kényszer és külső motiváció nélkül követi.

E ponton Apáti felhagy azzal, hogy Poiret szövegének további parafrázisait nyújtsa az olvasó számára. A 4. szekció utolsó fejezete a „szabad akarat értékét" ismerteti különböző szempontok szerint. A szabadság indifferencia-elmélete biztosítja önmagunk Isten képmásaként történő megértését. Ám e szöveghelyen olyan „értékeket" is említ Apáti, melyek nem képezték tárgyát az eddigi elemzéseknek, hanem a mű következő szekcióinak gondolatmenetét előlegezik meg.[19] A szabad akarat ezen elmélete kínálja fel számunkra azt, hogy képesek

[17] Apáti 1688. 20: „Indifferentia est principium non necessario alligatum ad determinandum actus suos certo determinatoque consilio aut modo particulari"; vö. Poiret 1685. 456.

[18] Apáti itt nem habozik Descartes negyedik elmélkedésének negatív véleményét idézni a emberi szabadság indifferencia-felfogásával kapcsolatban: „Az a semlegesség azonban […] a szabadság legalsó foka, s nem annak tökéletességéről, hanem csupán gondolkodásbeli hiányosságról, vagyis negativitásról árulkodik." (Apáti 1688. 20; vö. AT VII. 58; magyarul: Descartes 1994. 73). Apáti ezt úgy intézi el, hogy Descartes itt az indifferencia logikai értelmét tartja szem előtt. Az indifferencia mint „a szabadság legalsó foka" logikai indifferencia, mely az emberi szabadságot a tudatlanság vagy a megismerés sikerületlensége által magyarázza. A metafizikai értelemben vett indifferenciának ezzel szemben nincsenek ilyen határai: az emberi szabadság akkor is korlátlan, ha az elme tiszta és elkülönített módon ragadja meg tartalmait. Ugyanezen gondolatmenethez vö. Poiret 1685. 563.

[19] Idézzük Apáti szövegrészletét, ahol kiterjeszti az indifferens szabadság kompetenciájának hatókörét. Apáti 1688. 30: „Utilis & Jucunda est Libertatis Arbitrii scientia, immo necessaria; tantus enim est Valor L[iberi] A[rbitrii] ut ejus ratione rectoque usu Nos-ipsos Imaginem quandam & Similitudinem Dei redolere intelligere: Passionibus generose succensere: Virtutes acquirere & exercere: Summum nobis Bonum, *naturale quod dicitur*, comparare, & ex eo Beatitudinem seu Mentis Gaudium & satisfactionem ex possessione

legyünk távolságot tartani szenvedélyeinkkel szemben, hogy megértsük az erényeket és hogy azok szerint éljünk. A szabad akarat e koncepciója alapján képesek vagyunk megérteni az ember számára természete szerint lehetséges legfőbb jót, és ez tesz bennünket képessé arra is, hogy e legfőbb jó ismerete által az elme elégedettségét és örömét megvalósítsuk. E kijelentések némiképp zavarba hozhatják a mű olvasóját, amennyiben itt valamivel mégiscsak nagyobb hangsúlyt helyez Apáti az ember számára lehetséges legfőbb jó *intellektuális* megragadására annál, mint amit a szabad akarat *indifferencia*-elmélete alapján elvárnánk. Ám a szabad akarat kompetenciájába Apáti által itt bevont további témák sorozata még tágabbra nyitja a gyanú e perspektíváját. A szabad akarat teszi számunkra lehetővé, hogy megértsük az ember kötelességeit általában véve, és a polgár kötelességeit különösképpen. A szabad akarat tézise ismerteti fel velünk, hogy mely cselekedetekre vállalkozhatunk azok jóságából *(honestum)* kifolyólag, és mely cselekedeteket kell elkerülnünk azok helytelen *(turpe)* volta miatt „*a természet előírása szerint*". E kijelentések óvatosságra adnak okot: Descartes filozófiájának Poiret-nál megvalósuló speciális olvasata teljes mértékben híján van ama társadalmi dimenziónak, melyről félreérthetetlenül tanúskodnak Apáti jelen mondatai. Apátinak a teljes 4. szekciót lezáró megjegyzése bevezeti a *Vita triumphans civilis* hátralévő szekcióinak témáit: a szenvedélyek és a társadalom problémaköreit. Ugyanakkor arra is igényt tart, hogy a két új téma erős elméleti szálakkal kapcsolódjék az eddig tárgyaltakhoz, azaz az emberi szabadság indifferencia-elméletéhez. Vizsgáljuk meg, vajon fenntartható-e ez a kapcsolat,

III. A LE GRAND-PARAFRÁZISOK

Antoine Le Grand *Institutio philosophiae secundum principia D. Renati Descartes* című művének felépítése szigorú szisztematikát mutat. A logika és a természetes teológia bevezető részeit az élettelen, majd az élő-organikus létezés leírása követi. E témák után az emberi test és elme jellemzéséhez halad tovább a szerző, az utóbbira vonatkozóan bemutatva a szenvedélyeket, az erényeket és végül a társadalom struktúráját. Apáti parafrázisainak forrásait az *Institutio* utóbb említett szövegrészletei képezik. Le Grand a szenvedélyek elméletében Descartes kései művét, *A lélek szenvedélyeit*[20] követi; etikai programja is megfelel a karteziánus paradigmának: az elménék a szenvedélyek feletti uralmát tartja a legfőbb emberi jónak, mely biztosítja a kardinális erények gyakorlását. Ez azt is jelenti, hogy a szenvedélyek etikai megítélését illetően Le Grand hű marad

Summi Boni resultantem legitime creare: Munera Hominis in genere, mox boni Civis in specie, & quid uterque tanquam *Honestum* apprehendere, & quid tanquam *Turpe* omittere secundum naturae praescripta debeant, insinuare." (Kiemelés az eredetiben.)

[20] Descartes 1909. AT IX. 291–497. Le Grand karteziánus pszichológiájára vonatkozóan vö. Hatfield 2013.

saját, karteziánus fordulata előtti sztoikus alapállásához, melyet *L'homme sans passions* (Le Grand 1662) című művében fejtett ki. Az *Institutio* második kiadásának 10. könyvét záró 22–37. fejezetek címei azt az előzetes benyomást kelthetik az olvasóban, hogy Le Grand semmiféle elméleti jellegű nehézséget nem látott ama intertextuális gyakorlatra vonatkozóan, hogy Pufendorf *De offició*ját beemelje a karteziánus szenvedély-elméletbe és etikába.[21]

Jóllehet nagyszámú történeti példával kiegészítve, Apáti 5–6–7. szekciói mégis fő vonalakban Le Grand *Institutió*ja 9. könyvének gondolatmenetét követik a szenvedélyek témájában (Apáti 1688. 31–57; vö. Le Grand 1683. 682–735). Ennek ellenére Apáti időnként közvetlenül idézi *A lélek szenvedélyei* Descartes-ját, mégpedig Henri DesMaret (1633–1725) latin fordításának megfelelően (Descartes 1651). Így pontos idézetet olvashatunk az elme gondolatainak klasszifikációját (PA 1,17), a szenvedélyek általános leírását (PA 1,27) vagy e definíció elemeinek magyarázatát (PA 1,28) illetően. Apáti Descartestal együtt vallja, hogy a szenvedélyek elsődleges oka az életszellemeknek a tobozmirigyben jelentkező aktivitása (PA 2,51). A *Vita triumphans civilis* 8–11. szekciói, melyek a kardinális erényeket tárgyalják, az *Institutio* 10. 9–12 fejezeteinek (Apáti 1688. 57–95; vö. Le Grand 1683. 763–780) felelnek meg Le Grandnál, és lényegi hasonlóságok figyelhetőek meg Apáti (12. szekció) és Le Grand (*Institutio* 10. 3 és 6) ama passzusaiban is, melyek az ember számára természete szerint lehetséges legfőbb jót vizsgálják (Apáti 1688. 96–115; vö. Le Grand 1683. 743–753). Van azonban két fejezet Le Grandnál (*Institutio* 10. 19–20; Le Grand 1683. 799–805), melyek mintegy összekötő hídként funkcionálnak az elme szenvedélyek feletti uralmát tanító sztoikus-karteziánus etikai elmélet és a civil kötelezettségre épülő Pufendorf-parafrázisok között. Apáti teljesen elhallgatja e fejezeteket, és úgy tűnik, hogy igencsak nyomós elméleti megfontolások hajthatták őt arra, hogy kihagyja művéből az *Institutio* e fejezeteit.

Az *Institutio* 10. könyvének szóban forgó 19–20. fejezeteit az emberi szabadság problémájának szenteli Le Grand. Gondolatmenete abból indul ki, hogy a szenvedélyek és az erények nem képesek önmagukban elégséges módon előmozdítani az emberi élet boldogságát. Az emberi boldogság, azaz az elmének a legfőbb jó megismerése által kiváltott elégedett állapota, csak akkor realizálható, ha adott a szabad akarat, mely uralkodik a szenvedélyeken és gyakorolja az erényeket. A mindennapi tapasztalat képes felmutatni szabad akaratunk meglétét: nyelvi megnyilvánulásaink vagy csendben maradásunk, sétálásunk vagy nyugvó helyzetben maradásunk, segítő kezünk nyújtása a rászorulónak vagy szemet hunyásunk nyomorúsága felett: mindezek szabad döntésünk függvényei. Hasonlóképpen: a törvények megállapítása, a jó cselekedetek jutalmazása, míg a helytelen cselekedetek büntetése mind-mind a szabad akarat mint elementáris

[21] Lásd a fenti táblázatokat.

emberi sajátosság meglétét feltételezik. Ennélfogva – vonja le konklúzióját Le Grand – Isten hozzájárult ahhoz, hogy az ember rendelkezzen a szabad akarat képességével, és hogy az embert cselekedeteiben szabad akarata határozza meg a puszta szükségszerűség helyett.

> Ám bármennyire is megtapasztalja minden egyes ember e választás képességét és bármennyire is érzi azt, hogy akarata egyetlen teremtett ágenstől sem függ akaratának meghatározásaiban, emiatt még nem szabad úgy vélekednünk, hogy teljes mértékben független. Ami a szabad akaratot illeti – ahogy azt Descartes állítja[22] –, […] ha csak saját magunkat vesszük figyelembe, nem tudjuk azt nem függetlenként elgondolni; amikor viszont Isten végtelen hatalmát vesszük figyelembe, akkor nem tudjuk nem hinni, hogy minden dolog tőle függ, következésképp, hogy szabad akaratunk sem lehet kivétel. Hiszen ellentmondást foglal magában, ha azt mondjuk: Isten az embereket olyan természetűnek teremtette, hogy akaratlagos cselekvéseik egyáltalán nem függnek az ő akaratától. Pontosan olyan ez, mintha azt mondanánk, hogy hatalma egyszerre véges és végtelen. Véges, mert van olyan dolog, amely egyáltalán nem függ tőle; és végtelen, mert képes volt megteremteni ezt a dolgot.[23]

Mindez – természetesen – csupán egy rövid összefoglalása annak, ahogy Descartes a teodicea gondolati háttere[24] előtt kísérletet tesz az emberi szabad akaratnak a határtalan isteni akarattal történő összeegyeztetésére.[25] Le Grand az idézett Descartes-levél szellemében járja körül a probléma ellentétes oldalait. Kísérje bár Isten létezésének értelmi megragadását a legmagasabb rendű

[22] Szó szerinti idézet Descartes-nak Erzsébet hercegnőhöz írt, Egmontban 1645. november 3-án kelt leveléből, Descartes 1901. AT IV. 330–334; a latin verzióhoz vö. Descartes 1682. vol. I, 24–26, különösen 25. Magyarul: Descartes Erzsébethez, ford. Sallay Viola in: Descartes 2000. 179–182, ott 179. Sallay Viola fordításán kisebb változtatásokat hajtottam végre, főként a Le Grand által idézett latin változat terminológiája miatt.

[23] Le Grand 1683. 801 (*Institutio* 10,19): „Sed quamvis quisque eam *eligendi* potentiam experiatur, sentiatque Voluntatem suam a nullo Agente creato, in suis determinationibus pendere; non est tamen existimandum, omnimode esse Independens, quia licet liberum Arbitium, ut ait *Cartesius*, si ad nos tantum attendamus, non possit non concipi *Independens*; si vero ad Infinitam Dei *Potentiam*, Animum advertimus, non possumus non credere, omnia ab illo pendere, & proinde liberum nostrum Arbitrium, ejus imperio solutum non esse. Implicat enim contradictionem, Deum creasse Homines ejusmodi naturae, ut Voluntatum eorum Actiones ab *ejus* Voluntate non pendeant. Quia idem est, ac si quis diceret, Potentiam ejus finitam esse, simul & infinitam: *finitam*, cum aliquid sit, quod ab illo non pendet; *Infinitam* vero, quum potuerit rem hanc independentem creare." (Kiemelések Le Grand eredetijében, azonban nem az idézett Descartes-nál!)

[24] A probléma részletes analíziséhez vö. Ragland 2016.

[25] Jelen dolgozat gondolatmenete ama határvonalon mozog, mely egyfelől Poiret feltétlen indifferenciatézise, másfelől Le Grand és Descartes intellektuális szabadságfelfogása között húzódik. E konstellációban Poiret metafizikai indifferenciája kívül esik Descartes-nak ama tanításán, miszerint az indifferencia „a szabadság legalsó foka". Ennélfogva eltekinthetünk a descartes-i szabadságprobléma részletesebb elemzésétől. Mindenesetre e témához lásd Araujo 2003 és Schmal 2012. 243–272.

bizonyosság, ez mégsem képes lerombolni saját szabad akaratom meglétéről szóló bizonyosságomat. Másfelől szabad akaratom értelmi megragadása nem helyezheti kétely alá Isten létezését. A szabad akarat tapasztalatában feltáruló függetlenség nem áll ellentmondásban azzal az egészen más típusú függőséggel, mely minden Isten akaratának tárgyát képező dolgot jellemez. Le Grand érzékeli, hogy e téma további részletesebb kifejtést igényel, így ennek szenteli a 20. fejezetet.

Az emberi szabadság és az isteni mindenhatóság összeegyeztethetetlenségének problémáját azzal a megszorítással kerülhetjük el, hogy jóllehet Isten minden dolog teljes értékű oka, ő maga mégsem ugyanolyan módon viszonyul mindenhez. Mindazon dolgokra vonatkozóan, melyek *nem* képezik tárgyát egyetlen *teremtett* akaratnak sem, Isten csak saját akaratát vette figyelembe, és abszolút módon határozta el magát velük kapcsolatban. Ama dolgokra vonatkozóan azonban, melyek bizonyos mértékben az emberi akarat hatálya alá tartoznak, Isten nem kizárólag saját akaratát vette figyelembe, hanem az emberek akaratára is tekintettel volt elhatározásában.

Az isteni és emberi szabadság közötti konfliktust ismét Descartes egyik Erzsébet hercegnőhöz címzett leveléből vett idézettel szemlélteti Le Grand (Descartes 1901. AT IV. 351–357; magyarul: Descartes 2000. 185–190); mégpedig a király és a két különböző városból indulva találkozó párbajozók híres példája által. *Abszolút* akaratát tekintve Isten minden dolgot és eseményt úgy akar, ahogy azok megtörténnek. *Relatív* akaratát tekintve azonban akarata arra irányul, hogy az emberek a kontingens körülmények közepette engedelmeskedjenek Isten törvényeinek. Jelen tanulmány szempontjából nem a párbajozók példájának van jelentősége – Isten *abszolút* módon akarta, hogy találkozzanak és párbajra keljenek félúton, míg *relatív* módon akarata arra irányult, hogy félúton találkozva tartsák meg a párbaj Isten által hozott tilalmának törvényét. Ehelyett fordítsuk figyelmünket arra a három mozzanatra, melyeket Le Grand a szabad akaratot gátló tényezőknek tart – a morálfilozófusok általános véleményére hivatkozva. A szabad akarat által meghatározott cselekedetek kivitelezését így a *félelem*, a *tudatlanság* vagy a *kényszer* akadályozhatja meg. A *félelem* esetében a szabad akarat két aspektus alatt szenvedhet el pszichológiai gátlást: cselekedetünk *spontaneitása* és *szabadsága* szerint. Miközben az akadályoztatás első típusára könnyen képesek vagyunk valamely példát elképzelni (vannak olyan cselekedeteink, melyeket kizárólag a szituációnak a szándékolttal ellentétes kimenetelétől való félelem motivál), addig a félelem nem lehet akadálya a szabadságnak a második szempont szerint,

> *mert a szabad akarat természete nem az indifferenciában áll*, ahogy azt fentebb állítottuk, mivel csakis olyan dolgokat cselekszünk meg éppoly akaratlagos, mint ahogy szabad módon, melyekre sürgető ok határoz meg bennünket. Ez történik akkor is, amikor félelem nyomása alatt állunk; mert még ha ekkor visszatetszést keltő is az objektum, és

> azt kívánjuk inkább, hogy a másikat válasszuk, amennyiben az lehetséges […], mégis ezt [az eredeti objektumot – S. J.] választjuk, valamint a kisebb rosszat a nagyobb rossz elé helyezzük.[26]

Le Grand explicit módon visszautasítja az emberi szabadság indifferencia-felfogását: Apáti számára ez döntő jelentőséggel bírhatott arra nézvést, hogy kihagyja az *Institutio* 10. 19–20. fejezeteit a *Vita triumphans civilis* parafrázisaiból. Le Grand szerint léteznie kell bizonyos okoknak, melyek nagy súllyal esnek latba a szabad akarat aktusait megelőző mérlegelés során. A szabad akaratot vagy meghatározzák ilyen értelemmel megragadható okok, vagy ellenkező esetben megszűnik szabad akaratnak lenni. A kisebb rossz választása épp egy ilyen megfelelő okként szolgál a fenti szituációban álló személy számára ahhoz, hogy elkerülje a nagyobb rosszat, még ha cselekedetét a félelem is motiválja. A félelem pszichés állapota erősebb annál, mintsem hogy az állítólagos indifferens szabad akarat immúnis legyen vele szemben.

Amikor Le Grand a fenti idézetben egy megelőző helyre utal, akkor utalása az *Institutio* második könyvét tartja szem előtt.[27] Itt, a természetes teológia koncepciójának kifejtése közben, Le Grand az indifferencia sajátosságát tulajdonítja az isteni akaratnak és tagadja azt, hogy valaha is létezhetett volna bármely objektum az isteni elmében és az isteni elme számára az előtt és attól függetlenül, hogy Isten abszolút és indifferens módon szabad akarata létrehozta volna ezeket. Az indifferencia sajátossága csakis az emberi természet szempontjából jelent valamely tökéletlenséget a szabadság legalsó fokaként – hangzik a descartes-i tanítás Le Grandnál. Isten a világ szabad teremtőjeként mentes bármiféle kényszertől: Isten akarata öröktől fogva indifferens bármely teremtett dologra és a világ bármely eseményére nézvést.

IV. APÁTI, LE GRAND, PUFENDORF

Már az eddigiek alapján is kijelenthető, hogy súlyos nehézségekkel kellett szembenéznie Apáti ama kísérletének, hogy Poiret és Le Grand argumentációinak idézeteit és parafrázisait egységes szöveggé formálja. Nyilvánvaló, hogy hangsúlyozni kívánta az emberi szabadság indifferenciáját bármely értelmi mozzanattal szemben, de az is, hogy ugyanilyen mértékben ragaszkodott az értelem szenvedélyek feletti uralmának ama koncepciójához is, mely az elme visszauta-

[26] Le Grand 1683. 803: „quia liberi Arbitrii natura, non in Indifferentia consistit, ut *dictum est antea*, quum nihil aeque voluntarie, atque adeo libere faciamus, quam ea, ad quae urgenti Causa determinamur. Quod accidit, quando *metu* premimur; quoniam etsi tunc objectum displiceat, mallemusque, si fieri posset, contrarium eligere […], illud amplectimur, & minus Malum majori anteponimus." (Kiemelés az eredetiben.)

[27] Le Grand 1863. (*Institutio*, Pars 2, cap., 12. 154–155.)

síthatatlan objektumai megragadásának karteziánus programjával járt együtt. E két álláspont – az *indifferenciaként* felfogott szabadság és a *kényszerítő erejű mentális megragadás affirmációja*ként felfogott szabadság – együttes fenntartása érdekében Apáti új terminológiát vezet be a szabadság sajátosságával rendelkező mentális állapot kifejezésére. Ez nem más, mint „a szabad akarat által jól elrendezett emberi elme" (*Mens Humana Libero Arbitrio Bene Disposita*, Apáti 1688. 51–53) sok esetben csak rövidítés formájában (*M.H.L.A.B.D*, vagy *mens humana B. D.*) jelzett terminusa. Apáti szerint tehát léteznie kell az elme olyan állapotának, melyet a szabad akarat helyes diszpozíciója jellemez. E helyes diszpozícióban az elmének egyfelől indifferensen kell viszonyulnia objektumaihoz, másfelől olyan evidens megismerési aktusokkal kell rendelkeznie, melyek ugyanúgy biztosítják az intellektuális kogníció szabad megerősítését, mint ahogy a szenvedélyek kritikáját is. Apáti ezen együttes igénye nyilvánvalóan teoretikus feszültséget implikál a *Vita triumphans civilis* ama szekcióiban, ahol az emberi szabadság, a szenvedélyek és az erények témáit tárgyalja a szerző – még ha Apáti el is hallgatja e feszültséget. Mindenesetre a szabadság felfogásának divergáló koncepciói által implikált nehézségek hatványozottan jelentkeznek a kötelezettség *pufendorfi* elméletének[28] tárgyalásakor – úgy Le Grandnál, mint ahogy Apátinál is.

Mindenekelőtt vessünk egy pillantást arra, hogy Le Grand miként hozza létre saját verzióját Pufendorf tanításáról. Az első párhuzamos fejezetcímek: *Az emberei cselekedetek szabályáról* (*De humanarum Actionum regula*; Le Grand 1683. 807–811; *Institutio* 10,22), valamint *Az emberi cselekedetekről* és *Az emberi cselekedetek szabályáról, valamint a törvényről általában* (*De actione humana* valamint *De norma actionum humanarum seu de lege in genere*; Pufendorf 1997. 13–21; *De officio* I. 1–2). Pufendorfot követve Le Grand az emberi cselekedetek szabályait úgy osztályozza, mint amelyek vagy a lelkiismeret intellektuális aktusára, vagy a kötelezettség akarat-jellegű sajátosságára tartoznak. A kötelezettségre vonatkozóan Le Grand bevezeti a klasszikus római jogi definíciót: a kötelezettség olyan jogi jellegű megkötés, mely által szükségszerűen kényszeríttetünk valamely cselekedet kivitelezésére. Ez azt is jelenti, hogy a kötelezettségnél fogva az elménkben van valamiféle kényszerítő erő, mely nem engedi meg számunkra azt, hogy lelkiismeretünkkel ellentétes módon cselekedjünk. A kötelezettség határokat szab szabad akaratunk számára, és szükségszerűen kényszerít bennünket még akkor is, amikor szabadként ismerjük fel önmagunkat, és képesek vagyunk arra, hogy vágyunk a szándékolt tett vagy dolog ellentétének megcselekvésére irányuljon. Le Grand tehát felmutatja Pufendorf bevezető passzusainak lényegi elemeit, még ha a kötelezettség római jogi definíciójának mentén is – a német gondolkodó sem mulasztja el a klasszikus meghatározás bevonását gondolatmenetébe. Csak az emberi létezők képesek arra, hogy kötelezettség alatt álljanak. E kizárólagosan emberi sajátosság egy felsőbbség meglétét igényli, melynek

[28] Ehhez általánosan vö. Carr and Seidler 1999 és Haakonssen 1996. 37–43.

akarata kötelezettséget ró ránk mint alattvalókra. E tekintélyen túl a felsőbbségnek jó okokkal *(justae causae)* kell rendelkeznie, melyek képesek magyarázatot adni a kötelezettség voluntarista kirovásáról. Az emberi cselekedetek szabálya a törvény vagy dekrétum, melyen keresztül a nyilvános tekintély által támogatott felsőbbség kötelezi az alattvalókat a törvénnyel összhangban lévő cselekedetek kivitelezésére.

Két dolgot mindenképp meg kell jegyeznünk Le Grand e parafrázisaival kapcsolatban, melyek a *De officio* felvezető passzusain alapulnak. *Egyrészt* feltűnően hiányzik Le Grandnál a szabadság ama kiinduló állapotának leírása, mely még híján van a kötelezettség elméleti mozzanatának. Pufendorf úgy jellemzi absztrakt individuumait a kötelezettség reflektív felismerését megelőző ezen állapotában, mint akik indifferens jellegű szabadsággal rendelkeznek (vö. Pufendorf 2014. 72–73). Teljesen eltérő elméleti céloknak megfelelően és teljesen eltérő elméleti háttér előtt bár, de a pufendorfi természetes személyeket a maguk absztrakt elszigeteltségükben pontosan olyan mértékű holisztikus *indifferens* szabadság jellemzi, mint Poiret misztikus hangoltságú karteziánus szubjektumait. Nem kell csodálkoznunk azon, hogy Le Grand lemond arról, hogy az absztrakt individuumok e kiinduló státuszára jellemző szabadságot Pufendorf szellemében alapozza meg. A ferences rendi karteziánus talán felismerte, hogy az eredeti természetjogi indifferencia aligha kompatibilis saját szabadságkoncepciójával, mely szerint a szabadság a *kényszerítő* erejű *mentális* megragadás affirmációjában áll. Mindenesetre Le Grand nagyvonalúan lép tovább innen azon gondolat felé, hogy a pufendorfi természetes kötelezettség alkotja mindama természetes erkölcsi törvények lényegét, amelyek minden egyes ember szívébe be vannak vésve, és amelyek közösek minden nemzetre nézvést. *Másrészt* Le Grand egész Pufendorfra épülő szövegéből hiányzik akár csak a legcsekélyebb utalás is a szabadság mentális tartalmak affirmációjaként felfogott elméletére, melyet oly részletesen fejtenek ki karteziánus összefoglalásának megelőző fejezetei. Pufendorf szövegének e reflektálatlan felmondása így töredékessé teszi az *Institutió*t. Amennyiben ugyanis az értékek bármiféle rendje előzetesen adott az elme számára, mely ellenállhatatlanul kínálja fel magát intellektuális elsajátításra, akkor az emberi akaratra kirótt kötelezettség nem determinálhatja ezen akaratot teljes mértékben. Pufendorf elmélete szerint bármely – például sztoikus, vagy akár karteziánus – morálfilozófiának a természetjogtól függetlenül adott lehetősége lerombolja a természetes kötelezettség holisztikus totalitását. A morális szükségszerűségnek kizárólag a kötelezettség formális eszméjéből kell erednie, nélkülözve bármely utalást bármely pozitív etikai tartalomra. Az egyetlen etikai tartalom, amely képes biztosítani az igazi morális szükségszerűséget, nem más, mint a kötelezettség alá vetettség pusztán formális eszméje. Pontosan ez az a mozzanat, amit Pufendorf szerint Grotius nem ismert fel: ha elvesszük Istent (és vele azonos akaratát, mely kirója a természetes kötelezettséget), semmi nem marad, amire alapozható volna a természetes moralitás. A morális szükségsze-

rűség nem valamiféle az értékek objektív rendjét jellemző és abban objektív módon fennálló sajátosság, hanem Isten akarata hozza azt létre, amint felsőbbségként ránk rója kötelezettség alatt álló természetes állapotunkat. Összegezve: miközben Le Grand többé-kevésbé hűen megismétli Pufendorf tanítását a morális kötelezettségről, búcsút kell intenie a szabadság saját maga által előzetesen felvázolt karteziánus doktrínájának.

Apáti félreérthetetlen diagnózissal indítja 14., *A kötelezettségről vagy az engedelmességről általában* (Apáti 1688. 120–130) című szekcióját: a *kötelezettség* eszméjében foglalt *szükségszerűség* ellentmond a szabadság *indifferencia*-elméletének. Az indifferens szabadságot nem determinálhatja a szükségszerűség: nem szenvedhet el egyáltalán semmiféle kényszert. A meghatározott akarat megszűnik a jól elrendezett elme szabad akaratának lenni. Apáti szerint a szabad akarat kényszerítésének lehetetlensége az etikai szerzők közös meggyőződése. Jogfilozófiai szempontból azonban további vizsgálat tárgyát kell képeznie a kötelezettség eszméjének.

Le Grandhoz hasonlóan Apáti is a római jogi meghatározással kezdi tárgyalását (Apáti 1688. 121; vö. Le Grand 1683. 808), melyet Pufendorf a kötelezettség általánosan elfogadott (vulgáris) koncepciójának nevez (*De officio* I,ii,3; Pufendorf 1997. 18). A kötelezettség jogi megkötés. Ezen túlmenően, a *polgári-civil* kötelezettség a polgárjog megkötése, míg a természetes kötelezettség az egyenlőség megkötése. Arnold Vinniusnak (1588–1657) a *Jusztinianoszi kódex*re vonatkozó kommentárjait (Vinnius 1659. 572–579, különösen 574–575) követve Apáti a jusztinianoszi definíciót csak a *polgári-civil* kötelezettségre tartja érvényesnek; ennek szellemében saját koncepcióját élesen elhatárolja a római jogi jelentéstől. A magyar szerző a kötelezettséget a legtágabb értelemben tartja szem előtt, mely átfogja a természetes, polgári-civil és „pusztán csak" polgári kötelezettséget, mely utóbbi az előbbiek megjelenése kontingens körülmények között. Le Granddal összevetve világos, hogy Apáti jóval kifejezettebb módon utasítja el a római jogi kötelezettségfelfogást, teret engedve a modernebb megközelítéseknek.

Annak érdekében, hogy fenntarthassa a szabadság indifferens voltát a szabályok által előírt cselekedetek esetében, Apáti terminológiai különbséget tesz a kötelezettség *(obligatio)* és az engedelmesség *(obsequium)* között.[29] A kötelezettséggel ellentétben az engedelmesség kizárja a szükségszerűséget. Apáti figyelmezteti olvasóját, hogy még ha a 'kötelezettség' fogalma fel is tűnik a következőkben, akkor is

> ama jelentés szerint (fogja használni), ahogy az ember ráveszi magát valamely kötelesség *(muneri)* megragadására, azaz ahogy önmagát determinálja arra, hogy akarjon

[29] E megkülönböztetéssel kapcsolatban Apáti Ulrik Huberre utal, vö. Huber 1684. 318.

> vagy ne akarjon valamely vagy egy más dolgot, hogy akarjon akarni vagy akarjon ne akarni, hogy akarjon cselekedni vagy akarjon eltekinteni egy cselekedettől, miközben szabadsága megmarad az ő hatalmában.[30]

E különbségtétellel felszerelkezve Apáti számos, a természetes kötelezettséget tárgyaló helyen felcseréli az *obligatio* terminusát az *obsequium*mal, érintetlenül hagyva a mondatok fennmaradó szerkezetét. A minden ember szívébe bevésett természetes törvények a legmagasabb rendű jogi legitimitással rendelkeznek, „ezért akár természetes ösztönünket követve is engedelmeskednünk *(obsequi)* kell nekik". [31] Abban a feltételezett esetben, hogy a polgári-civil törvények olyasmit írnak elő a polgároknak, ami ellentétes az isteni törvénnyel vagy a józan ésszel, a polgári törvény „lerombolja önnön képességét arra, hogy engedelmességre szólítsa a polgárokat *(ad Obsequium alliciendi)*".[32] Ez az oka annak, hogy az isteni és természetes törvényeknek kell engedelmeskedni *(Juris Divini & Naturae … est Obsequium)* a leginkább.[33] Apáti eljárására a legszemléletesebb példát Pufendorf azon híres kijelentésének parafrázisa nyújtja, miszerint a morális kötelezettséghez fel kell vennünk egy felsőbbséget, aki a kötelezettséget kirója a morális személyekre. Apáti így fejezi ki a pufendorfi gondolatot: „valakinek ahhoz, hogy engedelmessé váljon *(Obsequiosus fieri)* e módon, felsőbbségre van szüksége és fel kell ismernie azt, hogy ő maga alá van vetve a felsőbbség által megállapított törvényeknek."[34]

V. LE GRANDON TÚL

E terminológiai trükk nem volt képes eliminálni minden problémát. Úgy tűnik, hogy a magyar gondolkodó a szabadság indifferenciaelméletének a természetjogi nyelvezet keretei közé történő beillesztése közben elengedhetetlennek tekintette azt, hogy szembenézzen a természetes morális törvény metafizikai státuszával. Apáti ezt újabb szövegrészletek bevonásával hajtja végre, ezúttal Johannes Behrent *De prima inter homines lege, ex jure mundi* című disputációjá-

[30] Apáti 1688. 123: „Eatenus sumitur, quatenus ipse Homo se libere accingit alicui muneri capessendo: hoc est, se determinat ad hoc aut illud velle aut nolle, vult velle, vult nolle, vult facere, vult negligere, Libertate manente in sua potestate."

[31] Apáti 1688. 124: „Leges Naturales inscriptae omnium hominum cordibus cum sint opus Pii Opificiis, sunt justissimae & legitimae, unde illis Obsequi vel ex naturae ductu debemus."

[32] Uo.: „immo hoc si fiat, vim suam perdit Cives ad Obsequium alliciendi."

[33] Uo.

[34] Uo.: „Ac idcirco oportet, ut quis hoc modo *Obsequiosus* fieri queat Superiorem habeat, & conditis ab eo Legibus, debere se obtemperare agnoscat". Vö. Le Grand 1683. 809: „Ac idcirco oportet, ut quis *obligari* possit, Superiorem habeat, & conditis ab eo legibus, debere se obtemperare agnoscat"; továbbá: Pufendorf 1997. 19 (*De officio* I, ii, 4): „Sequitur ergo, ut ille *obligationis* sit capax, qui & superiorem habeat, & normam praescriptam potest cognoscere". (Saját kiemeléseim – S. J.)

ból idéz, melyet a szinte teljesen ismeretlen német szerző Johannes Voetius (1647–1713) elnöklete alatt védett meg Leidenben az 1686-os év során. Mint látni fogjuk, elemzésünk filológiai szituációját tovább bonyolítja majd az a tény, hogy maga Behrent is számos idézettel él az Apáti által átvett részletben.

A természettörvény örök törvény – szól a tomista terminológia Behrentnél. Mint ilyet, nem változtathatja meg sem az ember, sem Isten. Az örök törvény Isten szempontjából vett változtathatatlansága melletti érvében Behrent Johann Georg von Kulpis[35] (1652–1698) Grotius-elemzését idézi, ez utóbbi szerző népszerű *Collegium Grotianum*a (Kulpis 1682. 9) alapján. Apáti anélkül építi be a *Vita triumphans civilis* szövegébe Behrent érvét, hogy megemlítené Kulpis művét, mint annak eredeti – Behrent által feltüntetett – forrását. Isten nem képes megváltoztatni az örök törvényt, mert Isten, miután teljesen meghatározatlan megfontolását követve az értelmes teremtmény bizonyos cselekedeteire morális szükségszerűséget helyezett, önmagát is kötelezte e szükségszerűség követésére. Ez Kulpis első *Exercitatió*jának központi argumentuma a *Collegium Grotianum*ban, melynek célja a pufendorfi voluntarizmus és a grotiusi morális realizmus egymással történő kibékítése. Behrent verziójában az érv arra szolgál, hogy visszautasítsa mind a voluntarista, mind az intellektualista értelmezéseit ama viszonynak, mely Isten és a természettörvény között áll fenn. E verzió szerint két interpretáció fenyegeti Isten mindenhatóságát abban az önkorlátozó aktusban, mellyel a fentiek értelmében az örök törvény alá veti önmagát.

Első megközelítésben Isten eme önmagára vonatkozó kötelezését nem szabad úgy értenünk, mintha volna egy felsőbbség, aki Istenre kiróná azt a kötelezettséget, hogy alávesse magát az örök törvénynek. Másfelől az eme ön-alávetésben megnyilvánuló isteni akaratot nem azért kell jónak és helyesnek elgondolni, mert az megfelelne annak az örök törvénynek, melynek aláveti magát. Behrent a Kulpis-féle isteni ön-kötelezettség helytelen értelmezését nyújtó e voluntarista és intellektualista érvek kritikáját egy Canterbury Anzelm-idézettel támasztja alá. Apáti szó szerint követi Behrent Anzelm-idézetét, ezúttal is elhallgatva az eredeti forrást: a *Cur deus homo* 1. könyvének 12. fejezetét (Anselmus 1857. 23–24; magyarul: Anzelm 1993. 76–77). Isten teljesen mentes bármely törvénynek való bármely alávetettségtől. Az igazságosság és az egyenlőség erkölcsi értékei kizárólag Isten akaratától függnek, miközben az igazságtalanság és az egyenlőtlenség negatív értékei nem tartoznak akaratára. Ez utóbbi kijelentés nem az isteni mindenhatóság korlátozása, mely valamely magasabb rendű törvényből

[35] Kulpis jogászi és württembergi diplomata karrierjére vonatkozóan vö. Roeck 1982. Behrenttől eltérően Kulpis neve ismert volt a kor jogászai között, elsősorban mint a köz- és alkotmányjog szakértőjéé. Ebből a szempontból Kulpis a giesseni közjogi iskolához tartozott, vö. Stolleis 1985, különösen 57; valamint Pütter 1777. 254–256. Értelmiségi hírnevét mégis annak a kritikai kommentárnak köszönhette, melyet Pufendorf híres, Monzambano álnéven publikált német alkotmányjogi művéhez (Pufendorf 1667) írt, vö. Kulpis 1688. Bővebben: Döring 1994 és Palladini 1978.

származna, amely ezen értékek negativitását az isteni akarattól függetlenül írná elő. Az igazságtalanság egyszerűen kívül esik az isteni szabadság hatókörén. Apáti követi Behrent konklúzióját is: abban a kijelentésben, miszerint „Isten alávetette magát az örök törvénynek", a 'törvény' terminusa nem sajátlagos jelentésben szerepel. Ha a 'törvény' terminust itt sajátlagos értelemben vennénk, akkor természetes vagy pozitív törvényt kellene jelentenie. Azonban Isten szemszögéből ugyanúgy elgondolhatatlan a morális objektivizmus valamely magasabb intellektualista instanciája, mint ahogy egy felsőbbség voluntarista kötelezése is.

Ha az örök törvény természetes törvény volna, mely a morális objektivizmusnak megfelelően kötelezné Istent, akkor a törvény olyan elve lenne sajátja, mely determinálja Isten akaratát is. Apáti, szorosan követve Behrentet, a természetes törvény intellektualista koncepcióira vonatkozó kritikák bevett terminológiájával él: a természetes törvény csupán *jelzi* azt, hogy az értékek miként állnak fenn természetes módon, ahelyett, hogy megparancsolná-előírná ezen értékeket.[36] Ennélfogva, Isten ama aktusának, mellyel aláveti magát az örök törvénynek, a következőképpen fogalmazható meg a helyes elmélete: Isten abszolút szabad módon elhatározta, hogy nem fog bizonyos cselekedetet végrehajtani. E döntése után Isten nem képes saját elhatározása ellenében cselekedni. Azonban annak oka, hogy Isten nem képes így cselekedni, nem a saját elhatározása által meghozott tilalomban áll, hanem az alábbi ellentmondásból következik. Ha Isten saját abszolút elhatározásával ellentétes cselekedetet hajtana végre, akkor két ellentétes elhatározás jellemezné egy és ugyanazon dologra vonatkozóan, mégpedig ugyanazon idő szerint és egyben öröktől fogva. Másként fogalmazva: ez esetben Isten akarata ugyanazon idő szerint abszolút módon irányulna két egymásnak ellentmondó dologra. Így az isteni akarat arra való képtelensége, hogy saját határozatával ellentétesen cselekedjen, nem a tiltásból ered, hanem a dolog természetéből *(ex natura rei)*. Ha ez nem így volna, akkor tökéletlenséget és hiányosságot kellene feltételeznünk Istenben, ami nem gondolható el „a legnagyobb bűn elkövetése nélkül".[37]

Ez az allúzió Grotius híres-hírhedt *etiamsi daremus* érvére (vö. Besselink 1988) a holland természetjogász gondolatmenetének furcsa kifordítása. Először is: pontosan az ellentétét fogalmazza meg annak, mint amit Grotius ki akart fejezni: Isten létezése szükségszerű a természetes törvény metafizikai státuszának magyarázatához. Ám Behrentnek az Apáti által átvett argumentációjában Isten

[36] Suárez 1612. 120 (II, 6, iii): „In hac re prima sententia est, legem naturalem […] esse legem *indicantem*, quid agendum, val cauendum sit, quid natura sua intrinsece bonum, ac necessarium, vel intrinsece malum sit." (saját kiemelés – S. J.) Vö. Haakonssen 1996. 16–24.

[37] Apáti 1688. 126: „[…] quae de eo sine summo scelere concipi nequeunt." Vö. Grotius 1625. [n. p. (Prolegomena)]: „Et haec quidem, quae antea diximus, locum haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum." Magyarul: Grotius 1999. I. 11 (*Prolegomena* §. 11): „Amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennőnk – márpedig ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül még feltételezni sem lehet –, hogy Isten nem létezik […]."

létezése mégsem a kötelezettség voluntarista garantálójának szerepét játssza, ahogy azt a klasszikus akaratközpontú koncepciókban látjuk.[38] Isten teljesen tökéletes létezése – azaz akarati aktusainak ellentmondásmentessége – intellektualista magyarázata annak, hogy Isten miért veti önmagát alá annak a természetes törvénynek, melyet teljesen indifferens szabadsága által határozott el.

Apáti a továbbiakban is Behrent nyomán halad, ezúttal belépve az emberi szabadság szférájába. Az örök törvény nem szenvedhet el változást az ember felől sem. Isten olyan természettel ruházta fel az embereket, hogy ne legyenek képesek nem rendelkezni a morális *szükségszerűséggel* bizonyos természettől fogva jó vagy rossz cselekedeteik kivitelezése vagy azok elhagyása szempontjából: a törvény ebben az értelemben örök az emberek számára. E szükségszerűség azonban finomabbra hangolható az abszolút és hipotetikus szükségszerűség megkülönböztetése által.[39] Az, hogy egy cselekedet vajon megfelel-e a természetes vagy örök törvénynek, az alapján bizonyítható be, hogy megfelel-e az ember racionális és társias természetének. Azonban a társias természet nem elkerülhetetlen és megváltoztathatatlan módon lett beültetve az emberbe, hanem az isteni akarat önkényéből fakadóan. Így az ember társias természete megalkotásának eredeti idejét tekintve nem volt örök, mintha nem lehetett volna másmilyenné az emberi természet. Amint azonban meg lett alkotva, örökké és megváltoztathatatlanná vált. Emiatt állítja azt Pufendorf a *De jure naturae et gentium* I, ii, 6. fejezetében – így a pontos referencia mind Behrentnél, mind Apátinál –, hogy az emberek racionális és társias természettel történő felruházása nem abszolút, hanem csak hipotetikus szükségszerűséggel történt. Ám e hipotetikus szükségszerűség mégsem jelenti azt, hogy az ember szabadságánál fogva megváltoztathatná a természettörvényt.[40]

VI. ÖSSZEGZÉS

Apáti *Vita triumhans civilis* című műve kétségkívül kompilációnak tekinthető. Azonban a kompilációnak, mint szövegalkotási stratégiának, is megvannak a maga nehézségei. Ha valamit kiemelhetünk Apátinak a fentiek során ismertetett eljárásából, az az, hogy szerzőnk számára kifejezetten tudatosultak azok az ellentmondások, melyek forrásai filozófiai álláspontjait jellemezték. Láttuk, hogy Le Grand egyáltalán nem tesz kísérletet a pufendorfi kötelezettség- és a descartes-i szabadságeszme közötti ellentmondás feloldására. Ezzel szemben

[38] Vö. Suárez 1612. 121 (II, 6, iv).

[39] Behrent gondolatának hátterében itt természetesen Pufendorf 1998 (*De Jure naturae et gentium* I,ii,6) áll.

[40] Pufendorf 1998. 32 (*De jure* I,ii,6): „Ut adeo ista his […] competat non ex necessitate absoluta, sed hypothetica, posita ea conditione, quam homini prae reliquis animantibus DEUS libere assignavit."

jól kivehető, hogy Apáti számára nyilvánvaló volt a poiret-i szabadságfelfogás és a pufendorfi kötelezettséggondolat között feszülő ellentmondás. E probléma feloldásához Apáti Behrent és Kulpis Pufendorf- és Grotius-értelmezéseihez fordul. Úgy tűnik, hogy a magyar gondolkodó számára a morális természettörvény pufendorfi *hipotetikus* szükségszerűségének eszméje mellett fenntartható az individuális akarat poiret-i indifferenciája. Egyfelől – filozófiai perspektívában – nem teljesen meggyőző az érvelés (inkább csak tendenciaszerű érvénye lehet: az indifferens akarat kompatibilisebbnek tűnik egy morális törvény hipotetikus szükségszerűségével, mintsem annak abszolút kötelező normatív erejével). Másfelől azonban Apáti problémafelvetése igencsak eredetinek tűnik: nem ismerünk más olyan szerzőt, aki Poiret akaratkoncepciója felől közelített volna a pufendorfi természetjoghoz. Eredetinek kell tartanunk azt a gesztust is, amellyel Le Grand Pufendorf-parafrázisai közé beékeli Behrent idézett szövegét, még ha nem is jelzi azt, hogy döntő teoretikus pontokon Behrent is más forrást használ: Kulpis *Collegium Grotianum*ára támaszkodik. Ha a szövegátvételek Kulpis–Behrent–Apáti filológiai vonalát lefordítjuk az elmélet nyelvére, ismét csak ki kell emelnünk Apáti problémaérzékenységét. A morális hipotetikus szükségszerűség fentebb bemutatott teológiai elméletével Kulpis célja az volt, hogy kibékítse egymással a grotiusi morális realizmus és a pufendorfi voluntarizmus természetjogi álláspontjait. Meglehetősen alapos okunk van annak a sejtésnek a megfogalmazására, hogy Apáti e közös platformra úgy tekintett, mint ami mellett az individuális akarat indifferenciája kompatibilis a természetjogi kötelezettséggel. Ismétlem: ez még a kor filozófiatörténeti feltételeit szem előtt tartva sem biztos, hogy igazolható. Azonban a kísérlet ilyetén iránya teljesen önálló filozófiai ízlésre vall.

Mindezt azzal a zárómegjegyzéssel egészíthetjük ki, hogy a modern természetjogi gondolkodás már a 17. század végén fontos vonatkoztatási pontja a magyar filozófiatörténetnek – fontos, és talán még jellemzőbb, hogy magától értetődő kontextus ez. Apáti csak néhányszor említi Pufendorf vagy Grotius nevét, azonban azt is elszórtan jelzi csupán, hogy Le Grand munkájára támaszkodnak a *Vita triumphans* megfelelő szekciói. Ám az a teljes mértékű magától értetődőség, ahogy a grotiusi-pufendorfi paradigma továbbgondolásának szövegei be lesznek vonva a problémák tárgyalásába, arra utal, hogy Apáti számára világos volt, hogy Le Grand Pufendorf szövegeinek parafrázisát nyújtja az *Institutio* második kiadásának záró fejezeteiben. A fent hivatkozott Mautner-tanulmány eszmetörténeti nóvumként kezeli azt a tényt, hogy Le Grand szóban forgó terjedelmes szövegeinek forrása Pufendorf *De officio* című műve. Apáti – és talán sok más európai kortársa – számára ez első olvasásra evidens lehetett. Úgy vélem, a magyar korai újkor filozófiatörténeti vizsgálatainak legalább olyan súllyal kell a természetjogi gondolkodás recepciójával számolnia, mint a karteziánus filozófia befogadásának jelenségeivel.

IRODALOM

Anselmus Cantuariensis 1857. *Libri duo Cur Deus homo*. Szerk. Hugo Laemmer. Berlin, Schlawitz.

Anzelm, Canterbury 1993. *Miért lett Isten emberré?* Ford. Dér Terézia. Budapest, MTA Filozófia Intézet.

Apáti Miklós 1686. *Disputatio theologico-critica tripertita naturae tōn ūrīm we-tūmīm Urim et Thummim ad mentem Scripturae Sacrae* […] *pars I-III* [praes. Christoph Wittich]. Leiden, Elzevier.

Apáti Miklós 1687. *Disputatio theologica de virga Mosis* […] [praes. Jacob Gaillard]. Leiden, Elzevier.

Apáti Miklós 1688. *Vita triumphans civilis sive universa vitae humanae peripheria, ad mentem illustris herois et philosophi, D. Renati Des Cartes, ex unico centro deducta*. Amsterdam, Abraham a Someren.

Araujo, Marcelo de 2003. *Scepticism, Freedom and Autonomy*. Berlin – New York, de Gruyter.

Ariew, Roger 2015. Antoine Le Grand. In Ariew, Roger et al *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth, Rowman & Littlefield.

Bán Imre 1958. Adatok Apáti Miklós életrajzához. *Filológiai Közlöny*. 4 / 3–4. 433–39.

Behrent, Johannes 1686. *Disputatio inauguralis De prima inter homines lege, ex jure mundi*. Leiden, Elzevier.

Besselink, Leonard 1988. The Impious Hypothesis Revisited. *Grotiana*. 9/1. 3–63.

Bujtás László Zsigmond 2006. Apáti Miklós ismeretlen verse a Hortus Malabaricusban (1689). *Lymbus. Magyarságtudományi Forrásközlemények*. 99–114.

Campbell, Joseph Keim 1999. Descartes on Spontaneity, Indifference, and Alternatives. In Rocco J. Germaro-Charles Huenemann (eds.) *New Essays on the Rationalists*. New York – Oxford, Oxford University Press. 179–199.

Carr, Craig L. and Seidler, Michael J. 1999. Pufendorf, Sociality and the Modern State. In Knud Haakonssen (szerk.) *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*. Dartmouth, Ashgate. 133–157.

Chappell, Vere 1994. Descartes' Compatibilism. In John Cottingham (szerk.) *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes' Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press. 177–190.

Descartes, René 1651. Passiones Animae per Renatum Des Cartes. Gallice ab ipso conscripta, nunc autem in exterorum gratiam Latina civitate donatae Ab H.D.M [Henri Desmaret], in Renati Des-Cartes *Opera Philosophica*. Amsterdam, Elzevirius. 1651.

Descartes, René 1682. *Epistolae*. Amsterdam, Bleau.

Descartes, René 1901. *Correspondance Juillet 1643 – Avril 1647*. Oeuvre de Descartes vol. IV. ed. Charles Adam and Paul Tannery. Paris, Cerf.

Descartes, René 1904. *Meditationes de prima philosophia*. Oeuvre de Descartes vol. VII. ed. Charles Adam and Paul Tannery. Paris, Cerf.

Descartes, René 1909. *Les Passions de l'Ame*. Oeuvre de Descartes vol. IX. ed. Charles Adam and Paul Tannery. Paris, Cerf. 291–497.

Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.

Descartes, René 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Szerk. Boros Gábor és Schmal Dániel. Budapest, Osiris.

Döring, Detlef 1994. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Reichsverfassungsschrift Samuel Pufendorfs (Severinus de Monzambo). *Der Staat*. 33/2, 185–206.

Du Rieu, Willem Nikolaas 1875. *Album studiosorum Academiae Lugduno Batavae MDLXXV–MDCCCLXXV*. Den Haag, Nijhoff.

Easton, Patricia 2018. Antoine Le Grand. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (szerk.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/legrand/> Hozzáférés: 2021.06.11.

Grotius, Hugo 1625. *De iure belli ac pacis*. Paris, Buon.

Grotius, Hugo 1999. *A háború és béke jogáról*. Ford. Haraszti György, Brósz Róbert és Diósdi György. 1–2. kötet. Budapest, Pallas Stúdió–Attraktor.

Haakonssen, Knud 1996. *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hatfield, Gary 2013. The Cartesian Psychology of Antoine Le Grand. In M. Dobre and T. Nyden (szerk.) *Cartesian Empiricisms*. Dordrecht, Springer. 251–274.

Huber, Ulrik 1684. *De Jure Civitatis libri tres*. Franeker, Gyselaar.

Krieg, Gustav A. 1979. *Der mystische Kreis. Wesen und Werden der Theologie Pierre Poirets*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Kulpis, Johann Georg von 1682. *Collegium Grotianum, Super Iure Belli Ac Pacis In Academia Giessensi XV. Exercitationibus Institutum*. Frankfurt/M, Faber.

Kulpis, Johann Georg von 1688. *In Sev[erini] de Monzambano, de statu Imperii Germanici librum commentationes academicae*. Stuttgart, Zubrot.

Laczházi Gyula 2007. A karteziánus szenvedélyelmélet magyar recepciójáról. *Kellék*. 32. 119–125.

Le Grand, Antoine 1662. *Le sage des Stoiques, ou l'homme sans passions*. LaHaye, Broune & L'Escluse.

Le Grand, Antoine 1683. *Institutio philosophiae secundum principia D. Renati Descartes: Nova Methodo Adornata, & Explicata*. Nürnberg, Zieger.

Mautner, Thomas 2000. From Virtue to Morality: Antoine Le Grand (1629–1699) and the New Moral Philosophy. *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*. 8. 209–232.

Mester Béla 2007. A magyar kartezianizmus történetírási hagyományaink tükrében. *Kellék*. 32. 95–109.

Oláh Róbert 2013. Egy református lelkész könyves műveltsége: Apáti Madár Miklós olvasmányai I–II. *Magyar Könyvszemle*. 129/2. 145–164; 129/3. 322–335.

Palladini, Fiametta 1978. *Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf. Scritti latini 1663–1700*. Milano, Il mulino.

Poiret, Pierre 1685. *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor*. Amsterdam, Blaeu.

Pufendorf, Samuel 1667. *De statu imperii Germanici* (Genevae [=Den Haag]), Columesius.

Pufendorf, Samuel 1997. *De officio hominis et civis juxta legem naturalem*. Szerk. Gerald Hartung (*Pufendorfs Gesammelte Werke*, Band 2). Berlin, Akademie Verlag.

Pufendorf, Samuel 1998. *De jure naturae et gentium*. Szerk. Frank Böhling (*Pufendorfs Gesammelte Werke*, Band 4.1–2). Berlin, Akademie Verlag.

Pufendorf, Samuel 2014. *De jure naturae et gentium Dritter Teil: Materialien und Kommentar* von Frank Böhling, Gesammelte Werke Bd. 4.3. Berlin–Boston, De Gruyter.

Pütter, Johann Stephan 1777. *Litteratur des Deutschen Staatsrechts*, Bd. 1. Göttingen, Wittwe Vandenhoek.

Ragland, Clyde P. 2016. *The Will to Reason. Theodicy and Freedom in Descartes*. Oxford, Oxford University Press.

Roeck, Bernd 1982. Kulpis, Johann Georg von. In *Neue Deutsche Biographie*. 13. 280–282 [Online-Version]; URL: < https://www.deutsche-biographie.de/pnd100212204.html#ndbcontent > Hozzáférés 2021. február 15.

Schmal Dániel 2012. *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a kartezianizmus problémája*. Budapest, Gondolat.

Schmal Dániel 2016. *Az elme filozófiája a korai újkorban*. Budapest, Gondolat.
Stolleis, Michael 1985. Reformation und öffentliches Recht in Deutschland. *Der Staat*. 24/1. 51–74.
Suárez, Francisco 1612. *De legibus ac Deo legislatore*. Coimbra, Didacum Gomez de Loureyro.
Tordai Zádor 1962. A magyar kartezianizmus történetének vázlata. *Magyar Filozófiai Szemle*. 6/1. 54–79.
Turóczi-Trostler József 1933. Magyar cartesianusok. *Minerva-könyvtár*, 12 (1), 20–68.
Turóczi-Trostler József 1936. Beniczky Péter latin fordításban. *Irodalomtörténeti Közlemények*. 46/4. 443–446.
Van Ruler, Han 2000. Minds, Forms, and Spirits: The Nature of Cartesian Disenchantment, *Journal of the History of Ideas*. 61/3. 381–395.
Vergilius 1967. *Összes művei*. Ford. Lakatos István. Budapest, Magyar Helikon.
Vinnius, Arnold 1659. *In quatuor libros Institutionum imperialium commentarius academicus et forensis*. Amsterdam, Elzevir.
Weszprémi István 1787. *Succincta medicorum Hungariae et Transilvaniae biographia, Centuria tertia*, decas I. et II., Tom. IV. Bécs, Trattnern.