

Jan Papy

Neosztoicizmus és humanizmus

Új Seneca-olvasatok Lipsius *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* című művében

„Volui nec homini uni, imo nec sectae districte adhaerendum...
Una Secta est in quam me iudice tuto nomen demus. Ea est 'Εκλεκτική.”
Justus Lipsius: *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* (1604) 1,5.

LIPSIVS ÉS A NEOSZTOIKUS MOZGALOM: SZÜKSÉG VAN-E ÚJRAÉRTELMEZÉSRE?

A neosztoicizmusra az utóbbi években úgy tekintettek, mint a XVI–XVII. századi európai szellemiség fontos részére, sőt sarkkövére. A kései humanizmusra és a kora modern Európa intellektuális, illetve irodalmi életére gyakorolt hatását azonban, mint e tanulmány bemutatja, egyrészt túl-, másrészt alábecsülték.

A túlbecsülés részben a sztoicizmus irodalmi és filozófiai hatásának túlzott hangsúlyozásából ered. E hatás olyan jelentős reneszánsz személyiségeket ért, mint Petrarca, Erasmus és Juan Luis Vives. E megközelítésmód zavaró hatása olyan nagy jelentőségű tanulmányok esetében is világosan megnyilvánul, mint amelyek André Bridoux, Michel Spanneut, Winnfried Trillitzsch és mások tollából származnak, akik az előbb említett szerzők nyomdokaiba léptek anélkül, hogy elméleteiket megkérdőjelezték volna. A neosztoicizmus túlértékelésének további oka a tacitusi tanokhoz fűződő összetett viszonya, amelyet legtöbbször tévesen értelmeztek – különösen Gerhard Oestreichs sokat idézett tanulmányainak megjelenése óta, melyekben Justus Lipsiusnak az európai politikai elméletekre gyakorolt hatását elemzi. Mindamellett éppen a neosztoicizmus pontos definíciójának hiányából bontakozott ki az az irányzat, amely szinte mindent, amiben akár csak a leghalványabb sztoikus utalás is kimutatható, a neosztoicizmus jelenlétének bizonyítékaként fog fel. Jól példázzák a lipsiusi neosztoicista program pontos intenciójával kapcsolatos zavarodottságot azok az újabb tanulmányok, amelyek ismét Lipsius híres sztoikus traktátusára, az 1583–84-ből származó *De constantiára* (Az állhatatosság) összpontosítanak, amelyben Lipsius először tesz kísérletet arra, hogy összekapcsolja a keresztény tanítást a sztoicizmussal egy olyan filozófiában, amely segítséget nyújt az egyénnek a vallásháborúk nehéz időszakában, és amely az állhatatosságot az összes többi erény fölé helyezi. Adriana McCrea, aki a lipsiusi állhatatosság jelentésére koncentrált, és ennek során egy valóban szélsőséges, sőt időnként polemikus értelmezést képvisel, a következőképp vélekedik: „[Lipsius] jelentőségét továbbra is alábecsülik. Például Quentin Skinner fontos tanulmányában, a kétkötetes *Foundations of Modern Political Thought*ban, Lipsius még mindig a rezignáció apostolaként jelenik meg, átmeneti figuraként egy olyan korszakban, amely a politikai engedelmesség Thomas Hobbes által képviselt filozófiájában éri el tetőpontját. Skinner emellett azzal

érvet, hogy a neosztoikusok egy kardinális kötelességet hangsúlyoztak, »a dolgok létező rendjének való alávetését, hogy sohase álljunk ellen az uralkodó kormányzatnak, sőt ellenkezőleg: fogadjuk el s ha kell, megfelelő lelkierővel viseljük el« (McCREA 1997, 22), majd néhány sorral alább a következőképp folytatja: „Tény, hogy Lipsius ezt mondja a *De Constantiában* – még ha nem is teljesen rezignált hangnemben, s csak azt követően, hogy bemutatta az »állhatatosság« jól ismert erényének átdolgozott változatát. Ezen túlmenően, ami mélyen foglalkoztatta, az a politikai cselekvés morális érvényességének kérdése volt.” (Uo.)

Szem előtt tartva ezen állásfoglalások teljesen nyilvánvaló ellentmondásosságát, valamint azt a tényt, hogy Lipsius leghíresebb traktátusai, a *De Constantia* és a *Politica* folyamatosan az értelmezők figyelmének homlokterében helyezkedik el, most inkább két kevésbé ismert művébe szeretnék bepillantást nyújtani. Egyrészt Lipsius levelezésének dokumentumaiba, másrészt *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* (Bevezetés a sztoikus filozófiába) című művébe, a sztoikus morálfilozófia kézikönyvébe, amely 1604-ben jelent meg Antwerpenben, az *Officina Plantiniana* kiadásában, egy másik, a sztoikus fizikával foglalkozó, *Physiologia Stoicorum* (A sztoikusok természetről szóló tanítása) címet viselő kézikönyvvel együtt.

Lipsius levelezése új forrásanyagként szolgál filozófiai programjának tárgyalása, különösen pedig a sokat vitatott „*Constantia*” számára. Mindemellett a *De constantiában* (1583/84) kibontakozott eszmék összevetése az első levélgűjtemény, az 1586-ból származó *Epistolarum selectarum centuria prima miscellanea* (A válogatott levelek első százasa csoportja különböző tárgykörökről) eszméivel két okból is gyümölcsözőnek tűnik: először is, Lipsius humanista leveleit, amelyek különféle levélgűjteményekben láttak napvilágot, életműve kibővítéseként, illusztrációjaként vagy elaborációjaként fogták fel. Másodsorban pedig azért, mert nyilvánvaló, hogy a *De Constantia*, tehát egy olyan dialógus kiadása után három évvel jelenteti meg az első *levélcenturiát*, amely akkoriban komoly támadásoknak volt kitéve – hiszen Lipsius nyilvánvalóan a sztoikus tanításokat részesítette előnyben a keresztényekkel szemben, másrészt, és különösen, a predestinációról és a sorsról alkotott nézetei miatt – egy jól átgondolt terv részét képezte (PÁPY 2002a).

További, nem lebecsülendő szempont, amelyet azonban a legújabb munkák messze-messze figyelmen kívül hagytak, Lipsius *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* című művének szerepe, amely a neosztoicista mozgalom egyik alapműve. Akárcsak a vele egykorú, a sztoikus fizikáról szóló *Physiologia Stoicorum*, ez a szintén kései traktátus is három könyvből áll. Az egyes könyvek alcímei világosan mutatják, hogy mindkét értekezés „Seneca értelmezésének” jegyében született, akinek filozófiai művei a rákövetkező évben jelentek meg Lipsius rendkívül fontos új kiadásában. Ha abból indulunk ki, hogy Lipsius az 1604-ből származó *Manuductio ad Stoicam Philosophiam*, illetve *Physiologia Stoicorum* című műveiben végérvényesen megalkotta a sztoicizmus keresztény interpretációját, és ezzel kerek egészé formálta a *De Constantia* morálfilozófiai elméleteit, akkor Lipsius nagy Seneca-kiadása, amelyet egyébként V. Pál pápának ajánlott, valóban annak az élethosszig tartó törekvésnek a méltó lezárásaként jelenik meg, amelynek célja egy olyan új szekuláris etika megteremtése, amelyet a biblikus-keresztény erkölcsstan valódi kiegészítőjének tekinthetünk (LAGRÉE 1994, 119–121). E tanulmány kiindulópontja éppen ez a Senecára irányuló, az 1583/84-es *De Constantiától* az 1605-ös Seneca-kiadásig folyamatosan fennálló koncentrált igyekezet.

Ezen a módon, Lipsius Seneca-értelmezésének megalapozottabb belátásait előtérbe helyezve talán megakadályozhatnánk a neosztoicizmus túl-, illetve alábecsülését, és napfényre kerülhetnének a lipsiusi neosztoikus kiáltványok célkitűzései. Ez az újraértékelés egyúttal egyfajta lehetséges új kiindulópontul is szolgálhatna az eljövendő tudományos tanulmányok számára, melyeknek témája az a sokoldalú hatás lesz majd, amellyel Lipsius Seneca-értelmezése a koramodern Európa kultúráját befolyásolta.

LIPSIUS A SZTOICIZMUS ÉS A KERESZTÉNY HITTELEK KÖZÖTT: A DE CONSTANTIÁTÓL (1583/84) A MANUDUCTIO AD STOICAM PHILOSOPHIAMIG (1604)

Kommentárral ellátott Tacitus- és Seneca-kiadása (1574, ill. 1605), különösen pedig e két szerző elméleteinek interpretációja és alkalmazása során megnyilvánuló kreativitása Lipsiust nemzetközi hírvilágossá, politikai gondolkodóvá és neosztoikus filozófussá avatta. Ahogyan az 1637-es Lipsius-összkiadás, az *Opera Omnia* Peter Paul Rubens által tervezett címdala is sugallja, Tacitus és Seneca úgyszólván a lipsiusi életmű támasztékaként jelennek meg. Lipsius törekvései, akárcsak Tacitusnál, Senecánál is „from philology to philosophy” (filológiától filozófiáig) vezetnek, „and Seneca’s works became a text for his time, rather than an object of study in their own right” („s Seneca munkáit saját kora számára releváns szövegekké tette, sokkal inkább, mint pusztán magukat e szövegeket feldolgozó tanulmányok tárgyává”) (MORFORD 1991, 159). Ily módon Lipsius Seneca segítségével, aki *princeps ethicorum* és *paene Christianus*¹ (a morálfilozófusok fejedelme; csaknem keresztény) volt a számára, folytatta tovább a keresztény hittételek és a sztoicizmus újfajta filozófiai szintézisének kutatását.

Erasmushoz és olyan itáliai humanistákhoz hasonlóan, mint Petrarca, Salutati és Lorenzo Valla, Lipsius is konfrontálódott a keresztény tanítások és a sztoicizmus közötti legfőbb eltérésekkel. Elődeivel ellentétben azonban Lipsius éppen a keresztény hit és a sztoikus erény kibékítésében látta filozófiai programjának fő célját, és egyfajta filozófiai eklekticizmusban vélte felmutatni az egyetlen biztos utat: a két irányzat közötti konfliktusok inkább látszólagosak, mintsem valóságosak – ez volt egyébként az általában vett neosztoikus mozgalom egyik fő célja is (KRAYE 1988, 370).

Amennyire igaz az, hogy Seneca mindenütt jelen van Lipsius híres sztoikus traktátusaiban, melyeknek célja a sztoikus filozófiai gondolkodás egyfajta restaurációja, annyira azért azt mégis hangsúlyoznunk kell, hogy a sztoicizmus Lipsius által szorgalmazott újraélesztése nem ugyanaz, mint amit őt megelőzően különféle középkori gondolkodók és reneszánsz szerzők igyekeztek megvalósítani (uo. 367–368). Valójában, miként azt Henry Ettinghausen megjegyzi, Lipsius neosztoicizmusa a XVI. század első felének Seneca-divatját folytatta, és ezzel valami hasonló szükségletet elé-

¹ Lásd Lipsius V. Pál pápához írott ajánlását a Seneca-kiadás elején (1605. június 27.): „En Annaeum Senecam, laudatissimum inter omnes veteres scriptorem et virtutis studio paene Christianum (ita nostri censuerunt), emendatum varie et illustratum damus et deponimus ad sacros tuos pedes”, lásd SENECA 1605, 05 06 27. Tanulmányunkban a Lipsius-levelekre való hivatkozások során Alois Gerlo és Hendrik D. L. Vervliet számozásához tartjuk magunkat, lásd GERLO–VERVLIET 1968, a továbbiakban ILE (*Iusti Lipsi Epistolae*). (Hét kötet már megjelent a Iusti Lipsi Epistolae sorozatból – Brüsszel 1978.) Lipsius saját levélgyűjteményére való hivatkozáskor zárójelben a következő rövidítéseket alkalmazzuk: *Cent. Belg.* = *Epistolarum Centuria ad Belgas*, Antwerpen 1602; *Cent. Germ.* = *Epistolarum Centuria ad Germanos et Gallos*, Antwerpen 1602; *Cent. Ital.* = *Epistolarum Centuria ad Italos et Hispanos*, Antwerpen 1601; *Cent. misc.* = *Epistolarum selectarum centuria miscellanea*, pars I, Leiden 1586; pars II, Leiden 1590; pars III, Antwerpen 1601; pars IV–V, Antwerpen 1605–1607.

gített ki, mint a korábbi időszak Erasmus-kultusza: „*the need for a Christianity which, by taking account of the solutions to ethical problems provided by the classics, should place due stress upon the feasibility of leading a moral life largely through the exercise of reason and will*” („egy olyan kereszténység iránti szükségletet, amely feldolgozva a klasszikusok által kínált megoldásokat az etikai problémákra megfelelően hangsúlyozza egy olyan morális életvezetés megvalósíthatóságát, melynek alapja nagyrészt az ész és az akarat működése”) (ETTINGHAUSEN 1972, 5–6)². És valóban, mint ahogy *Enchiridion Militis Christiani* (A keresztény lovag kézikönyve) (ERASMUS 1503/1518) című művében Erasmus is az önismeretet tette a keresztény-humanisztikus filozófia alapjává (KOHLS 1978, 61–98), és *Introductio ad Sapientiam* (Bevezetés a bölcsességbe) (VIVES 1524) című művében Juan Luis Vives is helyes ítélőerőként határozta meg a bölcsességet (DEL NERO 1992, 193–197), csatlakozva a keresztény és a sztoikus morál megbízható szintéziséhez, úgy alkotta meg Lipsius is a sztoicizmus végső keresztény interpretációját *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* és *Physiologia Stoicorum* című műveiben, amelyekben lekerekíti a *De Constantiában* megfogalmazott filozófiai elméleteit a morálról, és habozás nélkül alkalmaz racionális érvelést, hogy elkerülje a lehetséges inkonzisztenciákat. Erasmusszal ellentétben, akinek számára Seneca csupán a *philosophia Christianá*ba való bevezetéshez alkalmas pogány gondolkodó volt, Lipsius egy olyan világi etika egyedülálló alapjának tekintette a római filozófust, amelyet a keresztény-biblikus erkölcsstan kiegészítésének lehetett tekinteni (LAGRÉE 1994, 119–121; PÁPY 2002b).

Bár Lipsius morálfilozófiája, ahogyan az korai művében, a *De Constantiában* megnyilvánul, vezető pozíciót töltött be az európai elméletalkotásban, a barokkban egyetemes kultúrkinccse avanszált, és egészen a XVIII. századi felvilágosodásig nyilvánvaló befolyással volt a tudományra, a költészetre és a művészetre (OESTREICH 1982, 14), ez az elmélet mégsem mutatja Lipsius végső nézeteit Senecáról és a sztoikus filozófiáról. Éppen ellenkezőleg, a *Manuductio ad Stoicam Philosophiam*, a *Physiologia Stoicorum*, valamint az V. Pál pápának ajánlott nagy Seneca-kiadás együttesen alkotják az egész életén átívelő, új, világi etikára irányuló törekvésének csúcspontját (LAGRÉE 1994, 119–121).

A RÁCIÓ MINT VIGASZ ÉS TERÁPIA: LIPSIVS DE CONSTANTIJÁJA

Lipsius *De Constantiája*, amely a reneszánszra oly jellemző dialógusformában íródott, éppen a vallásháborúk nehéz időszakában keletkezett Németalföldön. Mindazonáltal nem ez volt Lipsius első kísérlete a sztoicizmus és a keresztény tanítás egyetlen filozófiában történő összekapcsolására, amely arra lett volna hivatott, hogy átsegítse az embereket az addigi életük összeomlásával és a szabadságuk elvesztésével fenyegető háború nehéz időszakán (SCHRIJVERS 1986; OESTREICH–MOUT 1989, 69–105; BEUTH 1990; BIRELEY 1990, 76–77; MORFORD 1991, 64–66; LAGRÉE 1994, 59–63; MCCREA 1997, 3–24). Lipsius már 1568–1570-ben, Muret-vel folytatott római beszélgetései során betekintést nyert Seneca filozófiájába³, a hetvenes években pedig érdeklődése már a sztoicizmus etikai doktrínáira irányult (MORFORD 1991, 158). A nyolcvanas években folytatott levelezésében azt írja, hogy a sztoikusok, kivételt képezve a klasszikus szer-

² Hivatkozással: BATAILLON, 1966, 772–773.

³ Lásd ILE I, 76 05 19.

zők sorában, kibékíthetők a keresztény hittel, és legkivált Seneca bölcsességfogalmáról lehet elmondani, hogy egyszersemind az öröm különleges forrása.⁴

Lipsius *De Constantiája* a senecai filozófia iránti sajátos érdeklődést a korszak zűrzavarából való menekülés forrásaként láttatja olvasójával. Lipsius a következőket írta abból az alkalmából, hogy átnyújtotta az egyik első példányt Alexander Ratlo genti filozófiaprofesszornak a leideni egyetem rendkívüli professzorának jelenlétében: „Éppen most jegyeztem le ezeket a könyveket az én »belgáim« számára, és vigasznak szánom őket megtépzott hazámnak”.⁵ Lipsiusnak valóban az volt a szándéka a dialógussal, melyet régi barátjával, Langiusszal folytatott – aki Lipsius számára a sztoikus *sapientst* testesítette meg, aki a szellem segítségével úrrá lesz az érzelmein –, hogy olyasvalamit kínáljon az olvasónak, ami sokkal inkább megszólítja, mint a korabeli filozófia, amelyet éppen mértéktelen aprólékossága miatt kritizált élesen. Emellett az volt a dialógus célja, hogy az állhatatosságot a legfőbb erényként ábrázolja. Lipsius *De Constantiája* ezért alapvetően különbözik Seneca értekezésétől, a *De constantia sapientistól* (A bölcs állhatatossága), amelytől a címét kölcsönözte. Hiszen különösen az első tizenkét fejezetben úgy ábrázolja az állhatatosság erényét, mint hatékony eszközt a polgárháború zűrzavarának leküzdésére, és arra buzdít, hogy szabaduljunk meg minden olyan érzelemtől, amely a háborúk melletti emocionális befolyásolás bármiféle formájához vezethetne.

Amikor például Lipsius annak a kívánságának ad hangot, hogy el szeretné hagyni Németalföldet a civilek zavargásai miatt, Langius azt tanácsolja neki, „ne a hazád, hanem érzelmeid elől menekülj, Lipsius”: „*non patria fugienda, Lipsi, sed adfectus sunt*”.⁶ Az emóciók nem csak hogy megzavarják a lélek egyensúlyát, és megnehezítik az állhatatosság kialakulását, de legtöbbjük, mint pl. a patriotizmus és a szánalom, hamis és veszélyes is, mivel felszámolhatja azt a távolságot, amely a bölcs embert, a *sapiens*-t elválasztja a dolgoktól. Ezért kell Lipsiusnak „megacéloznia szellemét, és úgy a hatalma alá vonni, hogy a zavargások közepette is megtalálja békéjét, és egy konfliktus közepette is megőrizze nyugalmát.”⁷ Ez csak akkor következhet be, ha az ember a bölcsesség és a ráció szavát követi, hiszen Lipsius „az álismeretek kódébe és felhőjébe van zárva”.⁸ Ha Lipsius rációja, amely szellemének egyetlen jogos ura, mégiscsak le tudja győzni szenvedélyeit és hamis vélekedéseit, akkor Lipsius valódi állhatatossággal fog küzdeni a nyilvános és személyes szenvedés ellen.

Nem emigrálnunk kell egy másik helyre, hanem más emberré kell válnunk.⁹ Három emóció, a *simulatio* avagy illúzió, a *pietas* avagy a szülőföld iránti ragaszkodás, és a *miseratio* avagy a mások szerencsétlensége fölött érzett szánalom felelős azért, hogy

⁴ Lásd ILE I, 82 01 23 R (= Cent. misc., I, 33), levél Alexander Ratlohoz: „Senecam nostrum tibi placere ex animo gaudeo. Scio non alios e priscis magis consentire cum Christiana pietate, quam eos qui e Stoica domo”; valamint ILE I, 82 07 07 (= Cent. misc., I, 45), levél Andreas Schotthoz: „Senecam patrem quod paras, approbo. Unice me sapientia in filio (sc. Seneca the Younger) delectat”.

⁵ Lásd ILE I, 83 09 18: „luvent te etiam aliquid fortasse hi mei libri de Constantia, quos donum tibi do, et quos recens edolavi in usum meorum Belgarum et alloquium adflictae patriae.” A levél eredetije pillanatnyilag a leideni egyetemi könyvtárban található, ms. Lips. 3(6), fol. 19–19v.

⁶ Vö. Lipsius, *De constantia*, I, 1.

⁷ Vö. Lipsius, *De constantia*, I, 1: „et firmandus ita formandusque hic animus, ut quies nobis in turbis sit et pax inter media arma.”

⁸ Vö. Lipsius, *De constantia*, I, 2: „Nam haec, Lipsi, quae te involvunt, nebulae et nubeculae sunt a fumo Opinionum.”

⁹ Vö. Lipsius, *De constantia*, I, 3: „Solem solumque mutas? imo animum, quem male adfectibus mancipasti, subtractum legitimae dominae rationi. Ab illo corrupto haec desperatio est, ab illo viatico hic languor. Illum mutes oportet, non locum et efficere non ut alibi sis, sed ut alius.”

mindenki magában hordozza a háborút. Ennél is rosszabb, hogy amit az ember eredetileg érénynek tekint, közelebről megvizsgálva bűnként lepleződik le, mert miközben azt hisszük, hogy szülőföldünk szenvedései miatt bánkódunk, valójában saját magunkat és saját tulajdonunk elvesztését siratjuk; emellett pedig a mások szenvedése miatti szomorúság nem méltó egy sztoikushoz. A sztoikus tanítás értelmében tehát ki kell irtani ezeket a kártékony érzelmeket.¹⁰

Emellett Langius arra is rámutat, miért nem kerülheti el Lipsius a zűrzavart azáltal, hogy elmenekül: a jövőtől való rettegés vagy a kétségbeesés indokolatlanok, mivel minden Isten akarata szerint történik. A racionális élet tehát abban áll, hogy önmagunk felszabadítása révén megújítjuk önmagunkat, mielőtt arra törekednénk, hogy aktívan részt vegyünk a politikai társadalom életében.¹¹ Ez az újfajta életművészet tehát az állhatatosság, a *constantia* gyakorlásából áll, amely „igaz és tántoríthatatlan mentális erő, amelyet külsődleges vagy véletlenszerű események hatására sem előhívni, sem elnyomni nem lehet”.¹² Az állhatatosság szülőanyja a türelem, amelyet másfelől a ráció egyensúlya kormányoz. Maga a ráció – szemben az álismerettel – nem más, mint valódi ítélőerő és érzék mind az emberi, mind az isteni dolgok iránt. Mivel a ráció égi adomány, amely egyenesen magától Istentől ered, méghozzá az isteni szellem részeként, amely az embernek adatott, a legnemesebb célokhoz vezet bennünket: az *állhatatosság*hoz és az *érény*hez. Csak a belső átalakulás – amely a leglényegibb sztoikus jegyeken alapul, a ráción, az érzelemmentességen, a nehézségek türelmes elfogadásán és az isteni akaratnak való alávetettségen – teszi lehetővé a világ zűrzavarában a megelégedett életet. Ez a magatartás azonban egyáltalán nem vezet a nyilvános élettől való visszavonuláshoz (McCrea 1997, 22; Bireley 1990, 77), mivel legyen szó akár kozmopolita sztoikusokról, akár keresztényekről, akiknek „az ég az igazi hazájuk”, mindegyiküknek „jó polgárokká kell válniuk ahhoz, hogy jó emberré váljanak”¹³, és mint ilyeneknek alkalmazkodniuk kell az isteni tervhez és a gondviselés megváltoztathatlan hatalmához.

Ehhez a ponthoz érve Lipsiusnak szembe kell néznie azzal a keresztény nézettel, mely szerint nem bízhatunk meg az emberi értelemben, valamint a szabad akaratról és a végzetről alkotott keresztény nézetekkel. Miközben a gondviselés elvét Isten vezérlő intelligenciájaként, és minden emberi tapasztalat eredeteként értelmezi, arra a végkövetkeztetésre jut, hogy értelmetlen és ostoba dolog volna, ha szembe akarnánk szállni vele. Ehelyett inkább Senecához csatlakozik, és posztulálja *vezérmotívumát*, azaz hogy „olyan királyságba születtünk bele, amelyben a valódi szabadság az Isten iránti engedelmesség”.¹⁴ Míg a gondviselés hatalma a szükségszerűségben rejlik, amely minden időbeli felbomlásában és lerombolásában mutatkozik meg¹⁵, Lipsius kötelességének érezte, hogy revideálja Isten és a végzet sztoikus viszonyát: a keresztények számára elfogadhatatlan volt, hogy Istent alávessék a végzetnek, és pedig különösen

¹⁰ Vö. Lipsius, *De constantia*, I, 7: „Stipulae exurendae inanium opinionum sunt, et alibi stirpes adfectuum excidendae ab radice... Laedunt omnes (sc. adfectus) turbantque animum.”

¹¹ A Lipsius politikai munkáiban megjelenő sztoicizmusról lásd Senellart 1994, 109–130.

¹² Lipsius, *De constantia*, I, 4: „Constantiam hic appello, rectum et immotum animi robur, non elati externis aut fortuitis, non depressi.”

¹³ Lásd: Lipsius, *De constantia*, I, 11: „Ita enim esse boni cives debemus, ut etiam boni viri simus... Si hominem totum aspicias, vanas falsasque esse has omnes patrias... At caelum vera illi germanaque patria est, ad quam adspiremus, ut cum Anaxagora ex animo possimus dicere fatuo huic vulgo quaerenti, *Nihil tibi curae patria est? Mihi vero illa patria*, et digitum mentemque in aethera intendamus.”

¹⁴ Lipsius, *De constantia*, I, 14: „In regno nati sumus: Deo parere libertas est”. Vö. Seneca, *De vita beata*, 15, 8.

¹⁵ Lipsius, *De constantia*, I, 15–16.

olyan szükségszerűségeknek, amelyek a sztoikusok szerint nem csak az embernél, de még Istennél is erősebbek voltak. Ennek megfelelően Lipsius nem csak a matematikai, a természetes és a kényszerítő végzet sztoikus fogalmát veti el, de egy negyedik fajtát is, a *Verum Fatumot*, vagyis a gondviselést mint a mozdulatlan részt a mozgó részekben, hanem emellett a szabad embert olyan utashoz hasonlítja, aki a végzet hajóján utazik, amelyen ugyan szabadon mozoghat, de útirányát nem szabhatja meg.¹⁶ A végzet e definíciójából világosan kiderül, hogy Lipsius a reneszánsz filozófia örököse, kivált, ha ráadásul Pico della Mirandola *Disputationes adversus Astrologiam divinatricem* (A jövőmondó csillagjósolás elleni viták, 4,4) című művét idézi – amelyben a szerző viszont Aphrodisiaszi Alexandert követi: „A végzet olyan dolgok [a latinban: okok – a szerk.] egymásra következése és rendje, amelyek az isteni döntéstől függenek”.¹⁷ A sztoikusokkal ellentétben, és e tekintetben Boethius *Consolatio Philosophiae* című művének negyedik könyvét követve¹⁸, Lipsius nyomatékosan kiemeli gondviselés és végzet szigorú szétválasztását. Eszerint a gondviselés az az isteni hatalom és képesség (a sztoikus *vis in deo*)¹⁹, amelynek köszönhetően Isten lát, tud, és minden dolog fölött uralkodik Lipsius átveszi Zénon *mens aeternáját* (örök elme).²⁰ Másrésről a sors ugyan Istentől ered, ez igaz, egyúttal azonban magukban a dolgokban is benne van (*inhaerens rebus mobilibus*), és – miként azt Augustinus, Aquinói Tamás és Pico della Mirandola bebizonyítja – a végzet az első ok (*prima causa*), miközben az ember szabad akarata a másodlagos okok között található.²¹

A sztoikus istennel és végzettel, szabad akarattal és előre elrendeléssel szemben Lipsius augustinusi módon sztoikus Istene teret enged az emberi választásnak.²² Mégis elvárja az emberiségtől, hogy állhatatosan és türelemmel viselje a szükségszerű bajokat, hiszen Platón és Seneca bebizonyította, hogy Isten soha nem lehet a rossz oka²³, így tehát minden szenvedés célja is valami jó kell, hogy legyen, még ha nem is látszik annak. Lipsius nem tagadja a hatalom hübriszt, a történelem kegyetlenségét vagy a zsarnokok és uralkodók erőszakosságát, csupán azt állítja, hogy mindez értelmes és megegyezik Isten akaratával. Mégis kétséges, vajon Lipsius olvasói – akik még nem ismerhetik Leibniz *Théodíceéjét* (1710) – valóban bátorságot merítettek-e állhatatosságra törekvésükhöz a lipsiusi *divinae cladesből*. Elrettentő történelmi példák egész sorának kell itt rávilágítania és rámutatnia a büntetés és a szenvedés hasznosságára, valamint arra, hogy a földrengések, pestisjárványok, háborúk és önkényuralmak hozzátartoznak a *conditio humanához*, sőt magának az igazságos isteni tervnek is részét képezik: a világ fenntartását és jobbítását szolgálják. Így építi fel gondosan Langius sztoikus érvrendszerét, és olyan történelmi példákkal támasztja alá, amelyek azt hivatottak megmutatni, hogy a Lipsius korabeli szenvedések nem tűnnek ki rendkí-

¹⁶ Lipsius, *De constantia*, I, 19–20.

¹⁷ Lipsius, *De constantia*, I, 19: „Fatum enim Verum definitio, sive cum illustri Pico: pendente a divino consilio seriem ordinemque causarum.” Lásd Alexander Aphrodisias: *De fato*, 191, 30 (kiad. I. Bruns) (= SVF 2. 945). Lásd még LONG–SEDELY 1987, 337.

¹⁸ Lásd Boethius, *Cons.*, 4, prose 6.

¹⁹ SVF 2. 933; 2. 1118; 1. 153.

²⁰ SVF 1. 172 (Cicero: *De natura deorum*, 2, 58) és Cicero: *De natura deorum*, 2, 132. Lásd még: LONG–SEDELY 1987, 319.

²¹ Vö. Lipsius, *De constantia*, I, 19. Lipsius Augustinusra hivatkozik: *De civitate Dei*, 5, 9, valamint Pico della Mirandola: *Disp. adv. Astrol.*, 4, 4.

²² Vö. Lipsius: *De constantia*, I, 20, ahol egyértelműen Augustinusra utal, *De civitate Dei*, 5, 10: „Multa enim facimus, quae si nollemus, non utique faceremus [...] nam si volumus, est, si nolimus, non est; non enim vellemus, si nollemus.”

²³ Lipsius, *De constantia*, II, 6, ahol Lipsius Platónat idézi: Állam, 379c és Senecát: Levelek, 95, 48–50.

vüli kegyetlenségükkel, legalábbis nem rosszabbak a múlt nyomorúságainál. „Miként a munka is könnyebb, ha több ember között oszlik meg, úgy a szerencsétlenség is”.²⁴

Meg kell mondanunk, hogy Lipsius *De Constantiája* nem tartozik a sztoikus etika leg-absztraktabb vagy legszisztematikusabb alkotásai közé. Sokkal inkább egy praktikus pszichológiai műről van szó, útmutatóról a bölcs élethez, amely nagy tekintélyt szerzett Lipsiusnak és hatalmas nemzetközi olvasótábort, annak a több mint nyolcvan kiadásnak köszönhetően, amelyek a XVI. és a XVIII. század között jelentek meg. Ebből több mint negyven eredeti nyelven, latinul, a többi pedig valamennyi modern európai nyelven. Népszerűsége azzal az újonnan támadt érdeklődéssel magyarázható, amely az antik sztoikusokra és azok filológiai és történeti munkáira irányult, olyan humanista szerzőknek, mint Erasmus és Muret, valamint a reneszánsz újfajta szellemiségének köszönhetően, amely elfordult a skolasztikától. Mindenesetre Lipsius műve, amely össze tudta kapcsolni a militáns kálvinizmust a szabad akarral szemben megnyilvánuló jezsuita felfogással, a pusztító háborúk közepette, amikor az elbizonytalanodott emberek állhatatosságra törekedtek, felkeltette a közvélemény érdeklődését, mivel kortársai valódi vallásos igényeire reagált (MORFORD 1991, 168). Ezenkívül a sztoikus tanokról nyilvánvalóan semmi mást nem tudtak, mint hogy nagyon is szélsőségesek. A politikai anarchia és morális zűrzavar időszakában úgy tűnt, ebben az erkölcsi rendszerben rejlik az egyetlen lehetőség a fellángoló szenvedélyek kontrollálására (KRAYE 1988, 370). A vallási érzékenység újráéledése az ellenreformáció idején, az államon belül lezajló alkotmányos változások, a politikai és spirituális elnyomás, valamint a törvényesített bizonytalanság annyiban is vonzóbbá tették Lipsius kísérletét, amely a római sztoicizmus és a keresztény tanítás kibékítésére irányult, hogy megmutatta az európai értelmiségnek, hogyan alkalmazhatják a római birodalom gyakorlati bölcsességét szinte azonos életkörülmények között (WELLS 1944, 88). Ebben a folyamatosan változó társadalmi valóságban a *meszotész* arisztotelészi fogalma mit sem veszített értékéből és létjogosultságából. Ugyanakkor Lipsius felismerte, hogy az intézkedés felfedezéséből nem az „erény” konkrét körülmények között és a mindenkori egyéni helyzetekben történő realizálása következik, hanem csupán a relatíve lehetséges legfőbb jó megismerése. Ebből a nézőpontból érthető meg, hogy Lipsius az *autonómia*, a szabadság, az öntudat és az önmagunk, ill. a világ fölötti uralom relatív fokát választja (HELLER 1978, 20; 103).²⁵ Így tehát Lipsius nem csak hogy újjáélesztette a sztoikus bölcsességeszményt, hanem át is alakította, amennyiben összekapcsolta egymással a *ratio* és a *pietas* fogalmát, és olyan morális erőkre apellált, amelyek a maguk részéről a ráció kontrollja alatt állnak, vagyis az emberben lévő isteni rész kontrollja alatt, amely közvetlen összeköttetésben áll a *pietasszal*. E *philosophia practica* révén Lipsius az olasz reneszánsznak nem csupán követője, de egyszersmind meghaladója is (OESTREICH 1982, 33).

Közismert tény, hogy Lipsius a *De Constantia* publikálása után többféle problémával is szembetalálta magát, de ettől függetlenül is kötelességének érezte, hogy mihamarabb gondoskodjék egy második, a keresztény elvárásoknak jobban megfelelő kiadásról, amely aztán már 1585-ben megjelent. Az *Ad Lectorem pro Constantia mea Praescriptio*ban (Előirat az olvasóhoz Állhatatosságom védelmében) Lipsius felsorolja azokat a különféle érveket, amelyek az ő *recta ratiót*, végzetet, szabad akaratot, ill. a rossz problematikáját illető véleményével szemben megfogalmazódtak. Ezt a könyved, a nevezetes *Praescriptio*ban nyilvánosságra hozott ráadást követi Lipsius tulaj-

²⁴ Lipsius, *De constantia*, II, 26: „Ut enim labor cum pluribus communicatus levior fit, sic item dolor.”

²⁵ Magyarul: HELLER 1967.

donképpen, terjedelmes ellenreakciója. Megjelentette ugyanis levelei első *Centuriáját*, amelyekben implicit stratégiát vegyít explicit didaxissal: nem csak arra ad itt magyarázatot, hogyan egyeztetni össze neosztoikus programját a keresztény tanítással, hanem leveleiben azt is részletesen kifejti, miként lehetne alkalmazni egy effajta filozófiát.

Ez az oka annak, hogy a *Centuriában* ismét elmondja, kollégái és barátai nem csupán örömeiket lelték a *De Constantia* olvasásában, hanem hasznot is húztak belőle²⁶, miközben e levélgyűjteményt egyúttal arra is használja, hogy néhány problémát továbbgondoljon vagy részletesebben kidolgozzon. A 97. levélben például, amely az antwerpeni érseknek szól, aki a keresztény hit eminens és egyedülálló szerepére emlékeztette őt, Lipsius Senecát és Epiktétoszt mint a sztoikus filozófia *maîtres penseurs*-eit veszi védelmébe. Ugyanakkor azt állítja, hogy e védelem most sem szolgál másra, mint annak a kísérletnek a meggyőzőbbé tételére, amely az antik pogány filozófiának a keresztény hittételekkel történő összeegyeztetésére irányul (*aptare veterem philosophiam ad Christianam veritatem*):

„Csodáltam és csodálom Senecát és a sztoikus filozófusokat. Teljességgel! Ám nem azért, mert nézetem szerint meglátták az igazságot, hanem azért, mert szemünket e sötétségben kissé jobban felnyitották, mint a többiek. Csak kevéssé, vagy egyáltalán nem gondolkodtak el halhatatlanságunkról, s csak keveset és csupa hamis dolgot írtak róla. Engedjük meg, hogy mindez igaz (noha azért lehetne vitatkozni róla), ám nézzük csak meg Istent! Melyik szekta nyilvánította ki őt inkább, vagy hozta közelebb az isteni dolgokat – fenséges voltát, gondviselését gondoskodó uralmát fölöttünk – az emberiséghez? Hiszen senki sem tagadja, hogy e dolgok ismerete az első lépés az igazi Isten megismerése és szeretete felé. Ezek a dolgok ugyan nem tették ezt a szektát megigazulttá (nem!), de mégis dicsérendőbbé tették, mint a többieket, amelyek inkább a földön, szorosabban az ember körül csúsznak-másznak. Ami pedig az erkölcsöt illeti és a lélek megtisztítását, ugyan kit kellene Seneca, Epiktétosz és Arrian elé helyeznünk (ez utóbbi ugyan egy második Epiktétosz, s szinte az ő szavaival szól)? Megengedem, Platónnak sok szép gondolata van s Arisztotelésznek is, ám az ő kifejezőmódjukban nincs meg az az erő s bizonyító erő [...] Seneca és Epiktétosz írásaiból bizonyos fajta melegség árad az olvasó felé s éri el őt, s úgy tűnik, mintha nem csupán tárgyalták volna az erényt, hanem közvetlenül bele is ültették az olvasó szívébe s teljessé tették általa.”²⁷

Ebből az idézetből is jól látható, hogyan kombinálja Lipsius levélgyűjteményében a stratégiai és a didaktikus elemeket: Senecát és Epiktétoszt transzcendencia-felfogásuk is igazolhatja, ám az még inkább, ahogyan az individuális meditációt és a személyes tettet értékeli. Amikor Lipsius az 1586-os *Centuria primában* védelmébe veszi a *De Constantiát*, akkor ezzel az „állhatatlanság”, erény és elmélet humanista programját kívánja népszerűsíteni, egy olyan filozófiáét, amely az ő számára valóban *instrumentum vitae*, az élet segédeszköze volt.²⁸ Lipsius nevelési programjának két állandó komponense van, melyeket egész életművében és valamennyi tanításában propagál,

²⁶ Lásd pl. *Cent. misc.*, I, 38 (= ILE III, 88 03 22 J); I, 44 (= ILE I, 83 11 06); I, 88 (= ILE II, 85 02 13 R'); I, 92 (= ILE II, 84 04 00); I, 99 (= ILE II, 83 12 19 R).

²⁷ *Cent. misc.*, I, 97 (= ILE II, 84 05 06).

²⁸ Lásd még PAPPY 1999, 197–215.

tanításokban, amelyek később a közéleti szerepvállalás szolid bázisául szolgálnak: a filológia, vagyis a klasszikus szerzők mélyreható tanulmányozása, amelynek során össze lehet gyűjteni az antik bölcsélet kincseit, és a filozófia, amely az erény gyakorlatához igazodik. Ez tehát az oka annak, miért volt Lipsius egyfajta gyakorlati célokat követő filológia híve. Lipsius Seneca- és Tacitus-értelmezései, melyeknek alapja Polybius *similitudo temporum* (a korszakok közti hasonlóság) fogalma, és amelyek Tacitust *theatrum hodiernae vitae*ként²⁹ (a mai élet szemléltető helyeként) fogják fel, elsősorban nem a grammatikára vagy a filológiára voltak kiélezve, hanem egy lépéssel tovább jutottak az antik szerzők kreatív, produktív és filozofikus olvasása során, amelyek nem szolgáltak más célt, mint „saját koruk gondolkodásának új irányokba fordítását” (MANN PHILIPS 1970, 1). Ilyen módon az *Ad Lectorem* utolsó szavaiban az 1607-es posztumusz Tacitus-kiadás elején, *non enim ad ista, sed per ista imus*³⁰ (mert nem annyira hozzájuk, hanem általuk megyünk), Lipsiusnak az a büszke kijelentése tükröződik, mely szerint filozófiát alkotott a filológiából: *Ego ex Philologia Philosophiam feci*³¹. Nincs is mit csodálkoznunk ezen, ha belegondolunk, hogy Lipsius mint humanista tudós egy, a társadalom életében aktív szerepet vállaló, túlnyomórészt morális és pedagógiai jelentőséggel bíró humanizmus kialakítására törekedett, amelyben összekapcsolta egymással a humanista tudást és a gyakorlati elkötelezettséget (BORN 1928, 520–543; BAINTON 1967, 54–63; TRACY 1978; DUST 1987). Így tehát Lipsius Tacitusról és Senecáról szóló életműve nem csupán a szóban forgó íráskiadásába torkollott, hanem legnagyobb hatású senecai dialógusának, a *De Constantiának* megírásába is, valamint a széles körben elterjedt tacitusi *Politica* (OESTREICH 1982, 13–131; ENENKEL 1985, 350–362; BIRELEY 1990, 72–100; TUCK 1993, 45–63; MORFORD 1993, 129–151; SENELLART 1995, 230–241; MOSS 1996, 471–478; WASZINK 1997, 240–257) és az Albert főhercegnek írott politikai-filozófiai triptichon, a *Dissertatiuncula apud Principes* (Kis értekezés a fejedelmek számára) és *Panegyricus*, az *Admiranda sive De Magnitudine Romana* (A rómaiak csodálnivaló nagy teljesítményei) és a *Monita et exempla politica* (Politikai ajánlások és példák) megjelentetésébe.³²

Lipsius nem riadt vissza az effajta didaktikus indítékoktól, és leveleiben éppígy síkra száll a tudás és az erény, a tanulás és az állhatatosság fontosságáért. Miként azt az *Ad Lectorem*ben írja, a *Centuria Primát* – mint ahogy több más művét is – az ifjúság számára adta ki, amelynek szellemi vezetője kívánt lenni. Ez a magyarázata annak is, miért épp ilyennek mutatja magát Lipsius a levélgyűjteményében. Olyan humanistaként jelenik meg itt, aki nagy erőfeszítéseket tesz mind a magán, mind a nyilvános nevelés érdekében: törődik tanítványai irodalmi stílusával, fontosnak tartja a költészet morális értékét, az itáliai³³, németországi, franciaországi utazásokat, a házasság előnyeit, gondoskodik az ifjú tanulók olvasmányairól (Senecát és Epiktétoszt ajánlja számukra), illetudásra és őszinteségre inti őket. Ami a filozófiaoktatást illeti, szembeszáll a ramizmussal és Melanchton kommentárjaival, mivel fontosnak tartja, hogy visszatér-

²⁹ Idézet Lipsius Tacitus Annales-éhez írott kommentárjának ajánlásából (Antwerpen, 1581, fol. *2). Lásd még: 1932, 50–51.

³⁰ Az idézet MORFORD 1991, 148-ból származik, ill. LAURENS 1996, 103.

³¹ ILE 03 11 03 W (= *Cent. misc.*, IV, 84), Levél Johannes Woverius-hoz; az idézett hely in MORFORD 1991, 136–137, 139.

³² A mű tartalmi összefoglalásához lásd DE NAVE 1969–1970, 110–144; arról, hogy hol helyezkedik el ez a mű Lipsius szellemi életrajzában, lásd VAN HOUTD 1998, 405–432.

³³ Cf. ILE I, 78 04 03 (= *Cent. misc.* I, 22), Lipsius híres levele Philippe de Lannoy-hoz, aki maga is be akarta utazni Itáliát. Ezt a levelet sokszor kinyomtatták, lefordították angolra (1592) és franciára (1619); ez lett az első itáliai útikönyvek egyike. Vö. SCHUDT 1959, 136–137; PÁPY 1997, 111–126; PÁPY 1998a 245–277.

jünk Arisztotelészhez, különösen a politikáról és a metafizikáról szóló írásaihoz, valamint hogy emellett Platón, Epiktétosz, Plutarkhosz, Seneca és Lucretius hatodik könyve is e nevelési program részét képezze.³⁴ Hiszen csak úgy javíthatunk saját hazánkon vagy Európán, ha olyan nevelésre támaszkodunk, amely a mindenkori individuumhoz igazodik. Ha a zűrzavar oka az ambíció és a kapzsiság, akkor sztoikus terápiára van szükség, különösen az ifjúság esetében, mert aki ma elveti az erény és a tudomány csíráit, az holnap learathatja őket! Ebben az értelemben a *Centuria Prima* jóval több egy pusztá levélgyűjteménynél. Minden tekintetben a *De Constantia* didaktikai és értelmezési kiegészítéseként kell olvasnunk.

Lipsius humanistaként különösen érzékeny volt a nyelvre és a stílusra. Mint az 1604-es *Manuductiójában*³⁵, amely egy valóságos dicsőítő beszédben kulminál, elénk tárul, Lipsius azért tartotta nagyra Seneca stílusát, mivel az előszeretettel alkalmazott közvetlen intelmeket. Lipsius így utalt vissza Erasmusra és antik előfutáira, mivel a senecai *brevitas* felé mozdulás őszinte és kellemes filozófiai kifejezőmódot biztosított, olyan filozófiai diskurzust, amelynek formája a társalgás, vagyis *sermo*, Seneca Luciliushoz szóló *Erkölcsei leveleinek* stílusában. És éppen ez a pontos stílus, ez a *sermo* az – valóságosan vagy belsőleg –, amely egyedülálló hatást gyakorol az erényre, és megbízható alapot kínál a sztoikus tanokról való elmélkedés számára.³⁶ Amikor tehát Lipsius rendszeresen arra szólítja fel az olvasót, hogy gondolkodjék el a *sententiákon*³⁷, akkor ismételten fény derül arra, mi célt szolgálnak Seneca Lipsius által propagált *filozófiai munkái*: ahogyan Tacitus *prudentiára*, uralkodóhoz illő erényre ösztönzött, úgy kellett Senecának *sapientiarra* ösztönöznie, az erényes és ésszerű élet, a természettel való harmonikus együttélés sztoikus bölcsességére. Ebben az összefüggésben a sztoikus tanok maximáinak újragondolása nem jelentett felesleges luxust a *proficiens*, vagyis az olyan ember számára, aki az erény és az ész útját választotta, és aki komoly előrelépéseket tett ezen az úton, ám mégis folyton az a veszély fenyegette, hogy letér az ösvényről vagy elveszíti bátorságát, és ezért állandó irányításra és bátorításra volt szüksége.³⁸ Szükséges eszköz volt ez annak a sztoikus boldogságnak az eléréséhez, amely a tökéletes ész megszerzésében rejlik, és a kiegyensúlyozottság és állhatatosság egyetlen biztosítékát jelenti. Így tehát a *meditatio* hangsúlyozásában Lipsiusnál meg kell látnunk reflexió (*meditatio*) és cselekvés (*exercitatio*) senecai összekapcsolásának jelentőségét. Az ok, amiért Lipsius a *De Constantiában* (1583/4) népszerűsíti Seneca filozófiai és nevelési programját, hasonló ahhoz, amiért Tacitus és Seneca védelmére kel a *Politicában* (1589), a *Monita et exempla politicában* (1605) és valamennyi kiadott levélgyűjteményében: egyfajta humanista *paraenesist* alkotnak, az állhatatosság, a *humanitas*

³⁴ *Cent. misc.*, I, 89 (= ILE II, 83 07 12).

³⁵ Lipsius: *Manuductio ad Stoicam Philosophiam*, I, 18.

³⁶ *Iudicium super Seneca*, VIII: „vicia insequi, pellere; virtutes advocare, inducere? Proprium illorum (sc. *philosophorum*) opus est aut debet. Ceterum noster (sc. *Seneca*) hac parte merito a Fabio (sc. *Quintiliano*) attollitur, acer et calidus insectator, et hostis toto animi sensu. Vide stimulus et ictus sententiarum”; *Ibid.*, ix: „Atque eae sententiae acres, argutae, penetrantes sunt et, quod caput, salutares”; *Ibid.*, X: „(sententiae) Augent magis et intendunt. Stoicorum hoc proprium fuit, non gladiis sed pugniunculis rem gerere.”

³⁷ *Introductio lectoris*, V: „Tertio ut excerpta habeas et selectas aliquas sententias sive locos, quas apud te saepe agites et in animo revolvas. Cui usui alioqui lecta?”

³⁸ A *vir sapiens* vagy *perfectus*, ill. a *proficiens* közötti különbségről lásd főként: Seneca: *epist.*, 75 és 94, 50. Lipsius nagyon is tudatában volt annak, hogy ő inkább *proficiens*, mintsem *vir perfectus*, mint ez a *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* utolsó soraiból könnyen kiolvasható, 3, 24 : „In his monitis te dimitto: Sapientiam, et doctores eius ama, et me, qui conatus esse.” E passzus tárgyalásához lásd MORFORD 1991, 28; PÁPY 1998b, 173–190; PÁPY–VAN HOUTD 1999, 186–220.

és más sztoikus erények gyakorlására intenek, mintegy a mélységes morális és kulturális válság ellenpólusaként, amely egész Európát sújtja, és veszélybe sodorja a valódi erényt és az igaz tudást (*Honestum et Bonum*).³⁹

ERÉNY, BÖLCSESSÉG ÉS AZ EGYETEMES TERMÉSZETI TÖRVÉNY: LIPSIUS MANUDUCTIÓJA ÉS *PHYSIOLOGIA STOICORUM*JA

Lipsius *De Constantiá*jának csodálói közé tartozott Michel de Montaigne is. Híressé vált az a részlet a *Raymond Sebond mentségéből*, ahol a filozófusoknak az erényre és a legfőbb jóra való törekvését ábrázolja:

„Mennyire szeretném, ha még életem folyamán akár valaki másnak, akár Justus Lipsiusnak, a legtudósabb embernek, aki megmaradt nekünk, e csiszolt és biztos ítéletű szellemnek, valósággal az én Turnèbe-om édestestvéreinek volna kedve és egészsége és elég ráérő ideje lajstromba szedni fejezetek és osztályok szerint, őszintén és gondosan, sokkal jobban, mint ahogy mi látjuk, a régi filozófia vélekedéseit létünk és erkölcsünk tárgyában, ellentéteiket, a különféle pártok hitelét és követőit, és annak emlékezetes példáit, miképpen alkalmazták életükre a szerzők és tanítványaik előírásait. Szép és hasznos munka volna!”⁴⁰

Akkor, amikor Montaigne e részletet beillesztette a *Raymond Sebond mentségébe*, Lipsius ugyan már megjelentette a *De Constantiá*t, de még nem fejezte be „szép és hasznos” munkáját, amelyet Montaigne olyannyira várt tőle. Később Lipsius tényleg publikált két ilyen könyvet, legalábbis a sztoikus elméleteket illetően. Mivel attól félt, hogy meggyengült egészsége miatt nem lesz képes befejezni a Seneca-kiadást, ill. a Seneca-kommentárt, elhatározta, hogy előbb bevezetéseit teszi közzé, egyrészt a sztoikus erkölcsi tanításokba, másrészt a sztoikus természetismeretbe. E sorozat részeként egy harmadik mű kiadását is tervbe vette, *Ethica* címmel, erre azonban már nem került sor. Ezekben a művekben az érett Lipsius – úgyszólván mint von Arnim *avant la lettre*⁴¹ – nem csupán valamennyi, a reneszánsz olvasó számára hozzáférhető sztoikus forrás mélyreható tanulmányozását kínálja, hanem rekonstruálja is a sztoikus ortodoxia összefüggő rendszerét, melynek során ismét csak a sztoikus filozófiának a keresztény tanítással való összeegyeztethetőségére koncentrálnak:

„A farizeusok különböző, olyan dolgokat tárgyaltak, melyek nyilvánvalóan összeegyeztethetők a sztoikus állásponttal. Nem érzek magamban hajlandóságot rá, hogy a vitatkozások csatamezejére lépjek, s összevessem a sztoikus álláspontot más tanításokkal vagy hogy más tanításokkal szemben előnyben részesítsem. Ebben a műben néhány érvet gyűjtöttem egybe kicsit sietősen, s talán többet is, mint amennyit a sokféle ember jó néven fog venni. [...] Nézzék el nekem, ha átléptem az igaz s az illő határát [...] Senkinek sem szabad a célt vagyis a boldogságot a természetben keresnie, amint a sztoikusok teszik, hacsak nem az általam adott értelmezésnek

³⁹ Cf. ILE 03 11 19 D (= *Cent. misc.*, V, 38).

⁴⁰ Michel de Montaigne: *Essais*, II, 12. (Magyarul: MONTAIGNE 2002, 306.) Lásd még: COPENHAVER–SCHMITT 1992, 260–261 és ISNARDI PARENTE 1986, 62.

⁴¹ A sztoikus filozófusok fennmaradt töredékeit mintaszerűen adta ki VON ARNIM 1903–1905 (a szerk.).

megfelelően, vagyis Istenben [...] Igencsak fáradságos volt felhajtani, összegyűjteni és elrendezni ezt az anyagot, ezt el kell ismernem (mert senki sem tette ezt még meg ez idáig), s végül is nem tudom, vajon megérte-e a fáradságot. Sötét és elhagyott helyeken jártam, senki által nem járt úton. A régi szólás szolgáljon mentségemül: *nullum sine venia placuit ingenium*.⁴²

Ezt a célt követve Lipsius nagy számú szerzőt vonultat fel, akik között, mint az várható, Seneca és Epiktétosz játssza a legfőbb szerepet. Cicero is gyakran képviselti magát, Diogenész Laertiosz pedig mindig jelen van. Platón mellett gyakran idézi Plutarkhoszt, Apuleiust, Hermész Triszmegiszoszt, Alexandriai Philónt, és olyan görög és latin egyházatyák írásait, mint amilyen Tertullianus, Clemens Alexandrinus, Damaszkuszi János, Cézárei Eusebius, Augustinus, Minucius Félix, Orosius és Sevillai Izidor (SAUNDERS 1955, 60). Lipsius nézeteinek középpontjában az a gondolat állt, hogy az etika és a fizika a sztoikus filozófia elválaszthatatlan aspektusait alkották: a természettel összhangban élni, ez előfeltételezi magának a természetnek az ismeretét. Azt követően, hogy a *Manuductio* a legfontosabb antik filozófiai iskolák általános áttekintésével kezdődik, amelyhez aztán egy olyan fejtegetés kapcsolódik, amely a sztoicizmus eredetét és utóéletét taglalja, valamint ez utóbbinak a különféle filozófiai aspektusokkal és definíciókkal kapcsolatos, egymástól eltérő nézeteit – s amely elsősorban Ambrogio Traversaris latin Diogenész Laertiosz fordításán (1432), Clemens Alexandrinus *Stromatáján* (Tarka szöttes), valamint Eusebius *Praeparatio evangelicáján* alapul (ISNARDI PARENTE 1986, 45–64; LAGRÉE 1994, 22–26) –, Lipsius az igazi bölcs férfi sztoikus koncepciójával fejezi be a művet. Arisztotelész nyomdokain járva abból indul ki, hogy a bölcs férfi legfőbb jellemzője, hogy mindent egyetemes ismeretként ismer meg, „mivel bizonyosan ismer minden olyan esetet, amely az egyetemesség alá tartozik”.⁴³ A bölcs férfi – aki Lipsius számára, és ebben Panaitioszt követi, a férfi ideálja, aki kibontakozóban van (*proficiens*)⁴⁴ – ezért tanulmányozni fogja a fizikai jelenségeket és azok okait, elsajátítja a természeti törvényeket, és megvizsgálja, milyen viszonyban állnak ezek a viselkedés szabályaival, úgyhogy végül feltárja majd a jó és rossz természetét. Ha tehát ezek szerint a bölcsesség tanulható és tanítható, akkor ismét nyomatékosítani kell a morális alapelveket éppen e morál általános tanításai és útmutatása révén. Azzal a sztoikus felfogással szemben, mely szerint Isten és a természet az ész használatával felfogható, Lipsius úgy tekint Isten és az isteni tettek megértésére – és ebben a platóni episztemológiát követi –, mint egyfajta ajándékra.⁴⁵ A bölcsességhez vezető utat mindenkor csak azoknak a viselkedési szabályoknak a betartásával fedezhetjük fel, amelyeket a természet számunkra előír. Ezt az igazságot érveléssel kell levezetni, ami megmagyarázza a sztoikus ismeretelmélet részletes ábrázolását Lipsius részéről.⁴⁶ Eszerint a tanítások és az előírások egyaránt szükségesek, mivel kiegészítik egymást az erények méltatásában, és a jó élethez vezető út meglelésében. A világ sztoikus megértése és az egyetlen Isten (*summum bonum*) és az isteni terv alapve-

⁴² Lipsius: *Manuductio: Ad Lectorem*; (a szólás: „nincs olyan elragadó szellem, amelynek ne volna mit megbocsátani.” Lásd: Seneca: 114. morális levél, in SENECA 2002, 558 – a szerk.).

⁴³ Lásd Lipsius, *Manuductio*, II, 8, Arisztotelészre utalva: *Metaphysica*, 982a.

⁴⁴ Lipsius, *Manuductio*, II, 8–9.

⁴⁵ Lipsius, *Manuductio*, II, 10.

⁴⁶ Lipsius, *Manuductio*, II, 11.

tő koncepciója (*ennoia*) nélkül – amely Platón, a cinikusok és a sztoikusok szerint is a természetben lelhető fel⁴⁷ – nem lehet boldog életet élni.

Lipsius szerint (aki itt Seneca *Boldog életét* idézi) a boldog élet feltétele a természettel való összhang.⁴⁸ Lipsius figyelme teljes mértékben éppen erre a sztoikus kijelentésre irányul. Interpretációja nagyon is érthető, ha tekintetbe vesszük a kéznél lévő bizonyítékok hiányos voltát és a zavarodottságot a tekintetben, hogy mit is kell értünk pontosan az emberiség valódi javán. Hiszen még Sztobaiosz is azt kifogásolja, hogy „a természet törvénye szerint élni” nem más, mint „a jóval összhangban élni”, vagy akár „jól élni”.⁴⁹ Lipsius mindenesetre nem követi el azt a hibát, hogy egybemosza „a természettel összhangban élést” „az erényekkel való összhangban éléssel” oly módon, hogy a végeredmény a természettel, az egyetemes világi törvénnyel és az ember sajátos racionális természetével való harmónia volna. Lipsius a sztoikus etika keresztény olvasataiban – Kleanthész Zeusz-himnuszától megihletve – átveszi Seneca és Epiktétosz vallási szókészletét: „A természettel/erénnyel összhangban élés” átalakul „a *recta ratio*val”, vagyis Zeusszal vagy Istennel, tehát „minden dolgok urával és uralkodójával” való „összhangban éléssé”.⁵⁰ Ennek megfelelően Lipsius Seneca *Boldog életére* támaszkodva arra a következtetésre jut, hogy a bölcs ember Istent követi. Miközben *De Constantiájában* ugyanezt a passzust idézi, méghozzá hasonló vallási kontextusban, „keresztény” Senecájában ismét abból indul ki, hogy „olyan királyságba születtünk bele, amelyben az Istennel szemben tanúsított engedelmesség jelenti az igazi szabadságot”.⁵¹ Ugyanitt azonban azt is kifejti, *miért* maga Isten a mi közös, egyetemes természetünk, mint ahogy emellett érvel Kleanthész is, amikor az individuális emberi természetet összekapcsolja az egyetemes természettel: ha az embernek követnie kell saját természetét, akkor az emberi természet egyetemes törvényei alól sem vonhatja ki magát. Annak a viszonynak a pontos megértése, amely az ember saját, specifikus természete, valamint az egyetemes törvények között áll fenn, csakis az ész, a ráció vagy a logosz használata révén lehetséges.

Lipsius számára, aki e tekintetben a Ciceró *De Officiis*-ében és Seneca fejtegetéseiben idézett Panaitiosz nézeteiből indul ki⁵², maga az ész a közös természet része, amely az emberiséget az erényes élethez vezeti. Nem meglepő, hogy Lipsius itt a római-sztoikus logosztól jut el a logosznak mint Isten ígéjének Szent Jánosnál, Szent Jeromosnál és Szent Ágostonnál (LAGRÉE 1994, 33) található felfogásához. Saját természetünk mint az egyetemes természet, ill. mint Isten része olyan, akár az emberi testben a lélek, vagy akár az emberi alakban lakozó Isten⁵³, hiszen a lélek az univerzum *daimónjának* lakhelye. A sztoikus *logosz* természetté lett, következőleg pedig keresztény Istenné. Lipsius végkövetkeztetése, amelyre Alexandriai Szent Kelemen és Ciceró műveinek olvasása során jut, még ennél is világosabb: a sztoikus főisten vagy legfőbb cél egyenlő az Istenbe vetett bizalommal; az erény és a bölcsesség minden tudás forrásától, Istentől ered. Az Istenről szóló (platóni) elmélkedések, illetve az individuális és egyetemes természet

⁴⁷ Lipsius, *Manuductio*, II, 14. Lipsius Cicerót idézi: *Academica*, I, 19, és a zsidó Philónt: *Quod omnis probus liber*, II, 470 (= SVF 1. 179).

⁴⁸ Lipsius, *Manuductio*, II, 15. Az idézet Senecától származik: *De vita beata*, 8, 2 és 3, 3. A sztoikus filozófia állhatatosság-eszméjének elemzéséhez lásd INWOOD 1987, 105–109; RIST 1977, 161–174.

⁴⁹ Stobeus, 2, 77 (= SVF 3. 16). Lásd még LONG–SEADLEY 1987, 394, 63A.

⁵⁰ Lipsius, *Manuductio*, II, 16. Lipsius Diogenész Laertioszt idézi, 7, 88 (= SVF 3. 4).

⁵¹ Lásd Lipsius: *De constantia*, I, 14: „In regno nati sumus: Deo parere libertas est”, és *Manuductio*, III, 12: „O vera, o firma libertas, servire Deo.”

⁵² Lipsius: *Manuductio*, II, 17, ahol Ciceróra hivatkozik: *De officiis*, 1, 110, valamint Senecára: *Epist.*, 66, 39.

⁵³ Lipsius: *Manuductio*, II, 19. Lipsius Senecát idézi: *Epist.*, 31, 11.

viszonyát kutató sztoikus vizsgálódás ugyanaz, mint Isten és az isteni *logosz* tanulmányozása.⁵⁴ A *summum bonum* tehát a sztoikusok (intellektuális) erénye, az Istennel szembeni helyes magatartás.⁵⁵ Ez az erény az egyetlen út a helyes élethez.

Abból a sztoikus kijelentésből kiindulva, hogy a *summum bonum* csak az erényben lelhető fel, és hogy egyedül az erény jelenti a jót, Lipsius Senecával egyetértésben arra a következtetésre jut, hogy a legfőbb Istennek egyúttal *honestumnak*, azaz morálisan is a legtisztéletreméltóbbnak kell lennie, ha pedig az emberi lélekre korlátozzuk, akkor nem más, mint az ember értelmes része.⁵⁶ Ha mindent a saját jó mértékével mérünk, akkor az embernek ez a minősége az ész.⁵⁷ Ha az ember lelke az ész irányítása alatt áll, akkor jó és rossz teljes mértékben az ellenőrzése alatt áll. Mégis, az akadémikusokkal és a peripatetikussal⁵⁸ ellentétben, a senecai álláspont szerint az erény elegendő a tisztességes élethez, miközben az ember kizárólag a saját magatartása révén munkálkodhat az erényes életben. Lipsius ismét csak Seneca nézeteit követi, amikor úgy érvel, hogy a *sapiens* csak a természettel összhangban, és ennek megfelelően morálisan tisztéletreméltó módon választ külső dolgokat. A külső dolgok akkor jók, ha a bölcs ember megfontoltságával és erényével helyesen választottuk meg azokat. Racionálisan kiválasztani a szükségszerűt azon dolgok közül, amelyek ugyan természetesen, de a boldogság szempontjából indifferensek, ez a valóban erényes cselekedet alapja.⁵⁹ Mivel csak az jó, ami természeténél fogva tökéletes – éppen úgy, ahogyan a *summum bonumot* látjuk a tökéletes Istenben –, ezért az emberi jó csak akkor létezik, ha mindkettő, maga az ész, és maga az ember is tökéletes.⁶⁰

Lipsius mindazonáltal nem tér ki mindenre a sztoikus tanítás bemutatása, és az olyan átalakítások és összeegyeztetések során, mint amilyenekre a megváltásnak és az ortodoxiának szüksége volt, hiszen minden sztoikus tanítás aligha egyeztethető össze a kereszténységgel. Ezért veti el Lipsius pl. az etikailag indifferens cselekedetek tanát⁶¹, mint ahogy ugyanezen okból át is vesz különféle sztoikus etikai paradoxonokat, másokat viszont elutasít. Azért, hogy a keresztény alázatot erősítse, abból indul ki, hogy a bölcs számára a királyság nem kívánatosabb a rabszolgaságnál⁶², viszont az a sztoikus állítás, hogy ugyanez a bölcs olyan szabadsággal rendelkezik, hogy saját döntése alapján kiolthatja önnön életét, már egyáltalán nem talál egyetértésre Lipsiusnál.⁶³

Etika és fizika a sztoikus filozófiai vizsgálódások elválaszthatatlan elemei – hiszen a természettel összhangban élés parancsa megköveteli magának a természetnek az ismeretét. Ez a lipsiusi vezérmotívum még nyilvánvalóbbá válik a *Manuductio* folytatásában, a *Physiologia Stoicorum*ban. Lipsius itt a sztoikus természetfilozófia részletekbe menő rekonstrukciójára tesz kísérletet, melynek során a doxográfiai hagyományban szokásos didaktikus rendet követi, hogy ismételten hangsúlyozza a sztoikus

⁵⁴ Lipsius: *Manuductio*, II, 19, idézet Clemens Alexandrinustól: *Stromateis*, 2. (*Deo ergo assimilari, quoad potest, finis est Fidei*). Lásd még LONG–SEADLEY 1987, 397., 63J.

⁵⁵ Lipsius, *Manuductio*, II, 19, utalás Ciceróra: *De finibus bonorum et malorum*, 4, 19, 54.

⁵⁶ Lipsius: *Manuductio*, II, 20, utalás Senecára: *Epist.*, 71, 4: „*Summum bonum est quod honestum est, et quod magis admirare, solum bonum est quod honestum est.*”

⁵⁷ Lipsius: *Manuductio*, II, 20, ahol Lipsius Senecát idézi: *Epist.*, 76, 8–9.

⁵⁸ Lipsius: *Manuductio*, II, 21. Lipsius Xenocrates, Speusippus és Aristoteles nézeteire utal: *Ethica Nicomachea*, 1099b.

⁵⁹ Vö. Seneca: *Epist.*, 92, 12 Cicero nézeteivel: *De finibus bonorum et malorum*, 3, 20.

⁶⁰ Lipsius: *Manuductio*, II, 22, utalás Senecára: *Epist.*, 124.

⁶¹ Lipsius: *Manuductio*, III, 23.

⁶² Lipsius, *Manuductio*, III, 12.

⁶³ Lipsius: *Manuductio*, III, 22–23. Lásd még SAUNDERS 1955, 111–116.

etika és teológia fontosságát. Lipsius művének fő célja ismét csak a sztoikus fizika és a keresztény hit közötti összeütközések megszüntetése, vagy ahol ez nem érhető el, egyfajta krisztianizált neosztoikus természetfilozófia megoldatlan ellentmondásainak kiküszöbölése (COPENHAVER–SCHMITT 1992, 261, 268). Hogy ezt elérje, Lipsius három különféle technikát alkalmaz: az allegorikus interpretációt, az ekvivalensek használatát és a neoplatonikus „korrektúrát” (LAGRÉE 1994, 32). Lipsius egy pillanatig sem rejtette véka alá szándékait. Azt az általános sztoikus álláspontot követi, hogy a természetfilozófia ugyan nem a filozófia célja, de mindenképpen annak elmaradhatatlan része, és Platón, valamint Arisztotelész ismert kijelentéseire emlékeztet a *thaumadzeinnel*, mint a filozófia mozgatójával kapcsolatban⁶⁴, és Ciceró *De finibus*ából idéz, hogy kimutassa, milyen haszonnal jár a természetfilozófia sztoikus megközelítése.

„Az égi jelenségek tanulmányozása kölcsönöz erőt az önuralomhoz, melyet a teljes visszafogottság és rend észlelése hív életre, amelyek még az istenek közt is megmaradnak; a szellem magasrendűségét is a teremtésről és az istenek tetteiről való elmélkedés inspirálja.”

Vajon Lipsius itt is az Európában uralkodó politikai káoszra gondolt, mint ahogy már *Politikájának* negyedik könyvében is, ahol a vallási fanatizmus veszélyeitől óvott? „Ó, Európa, jobbik része a világnak, a vallási viszálykodás micsoda tüzei lobbantak lángra benned! A keresztény állam fejei egymásnak esnek és ezrek pusztultak el és fognak még elpusztulni a vallás ürügyén.” (BIRELEY 1990, 90–91.) Vajon a magasabb dolgok filozófiai tanulmányozásában, valamint az isteni természet és az egyetemes törvények valódi megértésében látta-e a triviális összeütközések elfojtásának ellenszerét, mint ahogy a *De Constantiában* is effajta ellenszernek tekintette az állhatatosságot és az emóciók fölötti sztoikus uralmat az ész segítségével?

Miközben vitatja a természet „mint a kézműves tüze, amely azért ég, hogy alkotson” Diogenész Laertioszi definícióját, mégis, éppen ezt a meghatározást kapcsolja össze Sztobaiossal és Plutarkhosszal:

„Isten olyan, mint egy kézműves tüze, amely módszeresen terjeszkedik, hogy megteremtse a világot, s amely önmagában hord minden eredeti alapot; ezzel megegyezően alkot meg mindent a végzet.”⁶⁵

Ezután Lipsius Athénagorasz definíciójára tér át, aki szerint világok sokasága teremtődött az ismétlődő tűzkitörések következtében.⁶⁶ Lipsius úgy értelmezi ezt, mint sztoikus elágazást, amely azt mutatja, hogy a világ Isten legfőbb teremtése, amelyben mint okok már benne rejlenek a sors magvai, amelyek az individuális dolgok születését felügyelik. Ez a tűz vagyis Isten, amely magában hordozza az eredendő okokat (*rationes seminales*) és valamennyi létező dolog ideáját és formáját, Lipsius újítása, amelynek eredete mind a neoplatonizmusban (Lipsius Damaszkuszi Jánost idézi⁶⁷),

⁶⁴ Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, I, 2, idézi Platón: *Theaitétosz*, 155D és Arisztotelészt: *Metafizika*, 982b.

⁶⁵ Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, I, 6, Stobaeust, 1, 29 (= SVF 2. 1027) idézve. Lásd még: Aetius, 1, 7, 33 (= SVF 2. 1027) és LONG–SEADLEY 1987, 274–279, 46 A–P. Vö. LAGRÉE 1994, 54.

⁶⁶ Lásd: Athénagoras: *De resurrectione*, 6 (= SVF 2. 1027).

⁶⁷ Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, I, 6 a De orthodoxa fideből idéz: 13: „*Ecce seminales Rationes et ipsa ea voce Damascenus noster utitur et agnoscit: Deus omnium auctor est et omnium quae sunt Rationes in se et causas iam ante habet.*”

mind pedig a keresztény hagyományban fellelhető. Ez utóbbi ugyanezt az elképzelést képviseli Mózes és az égő csipkebokor történetében és Mózes második könyvében, ahol Isten tűzoszlopként vezet ki Izraelt a vadonból, vagy akár az apostolok égő nyelvéről szóló történetben is.⁶⁸

Lipsius azonban épp ilyen elkötelezettnek tűnik a *Corpus Hermeticum* tekintetében is, hiszen ezt a művet is gyakran idézi, amikor a platóni ideafogalmat vizsgálja, és ennek viszonyát Isten ideájához. Amikor Lipsius amellett érvel, hogy Isten nem csak a sztoikusok isteni tüze, hanem *spiritus igneus*, tüzes lehelet is, akkor Poszeidoniuszt és Trismegisztoszt idézi annak igazolására, hogy a keresztény hit hasonló nézeteket vall: senki sem láthatja Istent, és mégis mindenki látja azt az Istent, aki a dolgokban nap mint nap megmutatkozik.⁶⁹ A sztoikus panteizmust azonban, amely abból indul ki, hogy Isten az egész világ, az isteni princípium pedig fizikailag is létező – egy olyan tézist tehát, amely a keresztény tanítással nem összeegyeztethető –, Lipsius nem fogadja el komolyan vehető elképzelésként, hiszen ezáltal az Isten/Értelem tisztátalan, anyaggal keveredő elvvé válna.⁷⁰

Mire törekszik tehát Lipsius? Istent világlélekként fogadja el, amelyre mint az egészre kell tekintenünk, amelyben az összes létező létezik⁷¹; a sorsot Isten előrelátó értelmével azonosítja⁷², és Szent Ágostonnak ahhoz a feltevéséhez csatlakozik, hogy a végzet semmilyen befolyással nem bír Isten szabad akaratára, mivel ugyan mindennek a gondviselő értelemmel azonosított végzet az oka, noha nem minden aktus ennek közvetlen következménye. Az ember tehát megőrzi morális szabadságát és felelősségét a *causae secundae* szférájában. Keresztényként és sztoikus gondolkodóként Lipsius úgy magyarázza a rossz létezését egy tökéletesen jóakarátú Isten által teremtett világban, hogy Arisztotelésznek *Az állatok keletkezéséről* írott művét követi: az olyan dolgok, mint a torz teremtmények és a szörnyszülöttek, amelyek látszólag a természet ellenében léteznek, valójában összhangban állnak a természet és az isteni előrelátás mindent átható tervével.⁷³

Miközben elemzései során Lipsius erőszakot tesz anyag, test és Isten különféle sztoikus koncepcióin, hogy megőrizze saját keresztény hitét, a másik oldalon viszont nem bánik kesztyűs kézzel a keresztény tanítás bizonyos aspektusaival sem, amikor a lélek sztoikus eszméjét, az életteli *pneumát*⁷⁴ veszi védelmébe. Még Lipsius számára is, aki csupán egyfajta eklektikus álláspontot képvisel, amely a pogány és a keresztény elemek tökéletes kombinációját testesíti meg, és ilyen módon igyekszik hangsúlyozni a keresztény hit tanításának „igazságait”, a lélekről alkotott sztoikus nézetek beható vizsgálata nyilvánvalóan arra a kellemetlen tényre derített volna fényt, hogy e nézetek összeegyeztethetetlenek a keresztény tanítással (SAUNDERS 1955, 218). Bár mennyire kidolgozatlanak tűnnek is egyes adaptációi, mégis egy humanista nagyon jól átgondolt eljárásának részét képezték, aki miközben kiállt a szabad akarat, az erény

⁶⁸ Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, I, 6. Lásd még LAGRÉE 1994, 33, 3. Lábjegyzet.

⁶⁹ Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, I, 7, utalva Sztobaioszra: 1, 2, 19 és a *Corpus Hermeticumra*: 11, 16.

⁷⁰ Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, I, 8.

⁷¹ Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, I, 8–9.

⁷² Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, I, 12: „Habes Providentiam, quae Ratio est, et ejus prolem, Fatum, Legum nomine dictam.”

⁷³ Lipsius *Physiologia Stoicorum*, I, 13, idézet Arisztotelésztől: *De generatione animalium* (Az állatok keletkezéséről) 769a–773a. Ennek elemzéséhez lásd még LAGRÉE 1994, 65–68. A rossz sztoikus koncepciójáról lásd LONG 1968, 329–343.

⁷⁴ Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, III, 9, utalással Diogenész Laertioszra, 7, 157. Lásd még LONG–SEADLEY 1987, 313–315, 53A–G.

és a társadalmi szerepvállalás mellett – ennek során a keresztény és a sztoikus etika szintézisére támaszkodva – sosem szűnt meg egy elfogadható, összeegyeztethető és megvalósítható keresztény *humanitás*ért síkra szállni.

KONKLÚZIÓ

Végezetül hangsúlyoznunk kell, hogy Lipsius nem egy új filozófia létrehozására törekedett, hanem csupán azt tartotta fontosnak, hogy „Seneca megértésében” előbbre jusjunk. Ugyanakkor bemutathattuk, hogy Lipsius sztoicizmusértelmezése új jelentéssel ruházta fel az olyan fogalmakat, mint szabadság, determináció, természet, értelem, Isten és gondviselés, és a világ, a racionalitás, az individualitás és a szabad akarat újfajta szemléletét kínálta az európai értelmiség számára. És ha köztudott is, hogy Lipsius neosztoikus elméletei közvetlen befolyással bírtak olyan francia gondolkodókra, mint Montaigne, Guillaume du Vair, Pierre Charron, Richelieu, Montesquieu és Bossuet, olyan angolokra, mint Francis Bacon és Joseph Hall, valamint olyan spanyolokra, mint Francisco de Quevedo és Juan de Vera y Figueroa, az valószínűleg kevésbé ismert tény, hogy a XVII–XVIII. században egyetlen, sztoicizmussal kapcsolatos megnyilvánulás sem volt teljes Lipsius *Manductió*jának említése nélkül, amely másfél évszázadon át a sztoicizmusról szóló irodalom klasszikusának számított. Ezenkívül az is árulkodó, hogy Lipsius mindkét, sztoikus filozófiával foglalkozó szisztematikus munkája, „a sztoa álláspontját a kereszténység ítélőszéke előtt képviselve”⁷⁵, előkelő helyet foglalt el Baruch de Spinoza könyvtárában, valamint, hogy olyan tudós fők, mint Descartes, Leibniz és Locke, Lipsiusnak köszönhetik első eszméiket a római sztoicizmusról.⁷⁶

Az e területtel foglalkozó eljövendő vizsgálódásoknak talán abból az axiómából kellene kiindulniuk, hogy szignifikáns különbség van a sztoikus témák egyszerű jelenléte vagy az e filozófusok műveiben lévő moralista közhelyek, illetve egy sztoikus „rendszer” individuális értékelése vagy újraértékelése között, ahogyan az Lipsius *Manductio ad Stoicam Philosophiam* vagy *Physiologia Stoicorum* című művében megjelenik. Hiszen miközben Lipsius új, világi etikáját a sztoikus fizikára alapozta a tridenti zsinat utáni korszakban, amikor a keresztény tanítás és a sztoicizmus viszonya radikálisan megváltozott, egyszersmind az arisztotelészi fizikát is megújította, és ezzel utat nyitott a kauzalitás, a szabadság, az individualitás és az emóciók hatásának másfajta értelmezése felé. Nyilvánvaló és egyszersmind paradox módon a sztoikus filozófia éppen Lipsius neosztoikus impulzusainak töredékes recepciója révén vált ténylegesen modernné: mint filozófiai „rendszer” felbomlott, különféle aspektusai és alapeszméi átalakultak, miközben ösztönző hatással voltak a filozófiai gondolkodás új területeire, és irányt mutattak számukra.

Fordította Scheer Katalin

⁷⁵ Lásd SPANEUT 1973, 239: „Il est vraiment l'érudit qui a présenté au monde de la Renaissance le stoïcisme intégral, par delà Epictète et Sénèque, et qui en a plaidé la cause, publiquement, devant le tribunal du christianisme.”

⁷⁶ SAUNDERS 1955, 220; OESTREICH–MOUT 1989, 57–58; KRAYE 1988, 370–374; KRAYE 1998, 1286.

IRODALOM

- BAINTON, Roland H. 1967. The Responsibilities of Power according to Erasmus. In Leonard Kreiger – Fritz Stern (eds.): *Essays in Honor of Hajo Holborn*. New York: Anchor Books.
- BATAILLON, Marcel 1966. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Ford.: A. Alatorre. Mexico – Buenos Aires.
- BEUTH, Karl 1990. *Weisheit und Geistesstärke. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur „Constantia“ des Justus Lipsius*. Frankfurt am Main: P. Lang.
- BIRELEY, Robert 1990. *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill – London: University of North Carolina Press.
- BORN, Lester K. 1928. Erasmus on Political Ethics: The *Institutio Principis Christiani*. *Political Science Quarterly* 43 (1928), 520–43.
- COPENHAVER, Brian P. – SCHMITT, Charles 1992. *A History of Western Philosophy: 3. Renaissance Philosophy*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- DUST, Philip C. 1987. *Three Renaissance Pacifists. Essays in the Theories of Erasmus, More and Vives*. New York: Lang.
- ENENKEL, Karl A. E. 1985. De Neolatijnse Politica – Justus Lipsius, *Politicorum libri sex*. *Lampas* 18 (1985), 350–362.
- ERASMUS 1503/1518. *Enchiridion Militis Christiani*. Antwerpen: D. Martens; Basel: J. Froben.
- ETTINGHAUSEN, Henry 1972. *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*. Oxford Modern Languages and Literature Monographs. Oxford: Oxford University Press.
- GERLO, Aloïs – VERVLIET, Hendrik D. L. 1968. *Inventaire de la correspondance de Juste Lipse, 1564–1606*. (ILE) Anvers: Éditions Scientifiques Érasme.
- HELLER Ágnes 1967. *A reneszánsz ember*. Budapest: Akadémia.
- HELLER, Agnes 1978. *Renaissance Man* (From Hungarian translated Richard E. Allen). London – Boston: Routledge & Kegan Paul.
- INWOOD, Brad 1987. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon.
- ISNARDI PARENTE, Maria 1986. La storia della filosofia antica nella *Manuductio in Stoicam Philosophiam* di Giusto Lipsio. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia* III, 16 (1986), 45–64.
- KOHL, Ernst W. 1978. The Principal Theological Thoughts in the *Enchiridion Militis Christiani*. In Richard L. DeMolen (ed.): *Essays on the Works of Erasmus*. New Haven – London: Yale University Press.
- KRAYE, Jill 1988. Moral philosophy. In Charles B. Schmitt – Quentin Skinner – Eckhard Kessler – Jill Kraye (eds.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KRAYE, Jill 1998. Conceptions of Moral Philosophy. In Daniel Garber – Michael Ayers (eds.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2. kötet. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAGRÉE, Jacqueline 1994. *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme. Étude et traduction des traités stoïciens De la Constance, Manuel de philosophie stoïcienne, Physique des stoïciens (extraits)*. Philologie et Mercure. Paris: J. Vrin.
- LAURENS, Pierre 1996. Le *Dialogue des Orateurs* de Juste Lipse. In Christian Mouchel (éd.): *Juste Lipse (1547–1606) en son temps. Actes du colloque de Strasbourg, 1994*. Paris: H. Champion.
- LONG, Anthony Arthur 1968. The Stoic Concept of Evil. *Philosophical Quarterly* 18 (1968), 329–343.
- LONG, Anthony Arthur – SEDLEY, David N. 1987. *The Hellenistic Philosophers. Volume 1: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MANN PHILLIPS, Margareth 1970. Erasmus and the Classics. In Thomas Alan Dorey (ed.): *Erasmus*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- MCCREA, Adriana 1997. *Constant Minds: Political Virtue and the Lipsian Paradigm in England, 1584–1650*. Toronto, University of Toronto Press.
- MONTAIGNE, Michel de 2002. *Esszék II*. Ford.: Bajcsa András fordításának felhasználásával Csordás Gábor. Pécs: Jelenkor.
- MORFORD, Mark 1991. *Stoics and Neostoics. Rubens and the Circle of Lipsius*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- MORFORD, Mark 1993. Tacitean *Prudentia* and the Doctrines of Justus Lipsius. In Torrey James Luce – Anthony John Woodman (eds.): *Tacitus and the Tacitean Tradition*. NJ, Princeton: Magie Classical Publications.
- MOSS, Ann 1996. Vision fragmentée et unitaire: les „Politiques” et les recueils de lieux communs. In Christian Mouchel (éd.): *Juste Lipse (1547–1606) en son temps. Actes du colloque de Strasbourg, 1994*. Paris: H. Champion.
- NAVE, Francine de 1969–1970. Justus Lipsius, schrijver „in politics”. De „Justi Lipsi monita et exempla politica. Libri duo, qui virtutes et vitia principum spectant” (1605). *Tijdschrift van de Vrije Universiteit te Brussel* 12 (1969–1970), 110–144.
- NERO, Valerio Del 1992. Pedagogia e psicologia nel pensiero di Vives. In Antonio Mestre (ed.): *Ioannis Lodovici Vivis Valentini Opera Omnia. I: Volumen introductorio*. Valencia: Benet Monfort.
- NORDMAN, V. A. 1932. *Justus Lipsius als Geschichtsforscher und Geschichtslehrer. Eine Untersuchung*. Helsinki.

- OESTREICH, Gerhard 1982. *Neostoicism and the Early Modern State* In Brigitta Oestreich – Helmut Georg Koenigsberger (eds.) Trans.: David McLintock. Cambridge Studies in Early Modern History. Cambridge: Cambridge University Press.
- OESTREICH, Gerhard – MOUT, Nicolette 1989. Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547–1606). Der Neostoizismus als politische Bewegung. Göttingen: *Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 38 69–105.
- PAPY, Jan 1997. Justus Lipsius, Rome en de Romereis: zoektocht naar een oude mythe? *Kleio. Tijdschrift voor oude talen en antieke cultuur* N. R. 26 (1997), 111–126.
- PAPY, Jan 1998a. *Italiam vestram amo supra omnes terras!* Lipsius. Attitude towards Italy and the Italian Humanism of the late 16th Century. *Humanistica Lovaniensia* 47 (1998), 245–277.
- PAPY, Jan 1998b. Lipsius and Marcus Welsler: the antiquarian's life as *via media*. In Marc Laureys et al. (eds.): *Towards an intellectual Biography of Justus Lipsius. Proceedings of the Colloquium held at Rome, Academia Belgica, 22–24 May 1997. Bulletin de l'Institut Historique belge de Rome* 68 (1998), 173–190.
- PAPY, Jan 1999. Virtue and Doctrine: Justus Lipsius's humanist Programme. *Annales Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsaliensis – Kungliga Humanistiska Vetenskaps-Samfundets i Uppsala Årsbok* 1998, 197–215.
- PAPY, Jan 2002a. Le sénéquisme dans la correspondance de Juste Lipse. Du *De Constantia* (1583) à la *Epistolarum Selectarum Centuria Prima Miscellanea* (1586). In Pierre Maréchaux (éd.): *Aspects du néo-stoïcisme en Europe aux XVI^e et XVII^e siècles*. Travaux d'Humanisme et Renaissance. Genève: Droz.
- PAPY, Jan 2002b. Erasmus's and Lipsius's Editions of Seneca: A „Complementary” Project? *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 22.
- PAPY, Jan – VAN HOUTT, Toon 1999. *Modestia, Constantia, Fama*. Towards a Literary and Philosophical Interpretation of Lipsius' *In Calumniam Oratio*. In Gilbert Tournoy et al. (eds.): *Justus Lipsius, Europae lumen et columnen. Proceedings of the International Colloquium Leuven – Antwerp 1–20 September 1997*. Leuven: Leuven University Press, 186–220.
- RIST, John M. 1977. Zeno and Stoic Consistency. *Phronesis* 22 (1977), 161–174.
- SAUNDERS, Jason Lewis 1955. *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*. New York: The Liberal Arts Press.
- SCHRIJVERS, Piet H. Literary and Philosophical Aspects of Lipsius's *De Constantia in Publicis Malis*. In Ian D. McFarlane (ed.): *Acta Conventus Neo-Latini Sanctandreami. Proceedings of the Fifth International Congress of Neo-Latin Studies, St Andrews 24 August to 1 September 1982. Medieval & Renaissance Texts & Studies*, 38, 275–282. Binghamton, NY.
- SCHUDT, Ludwig 1959. *Italienreisen im 17. und 18. Jahrhundert*. Wien: Schroll.
- SENECA, Lucius Annaeus 1605. *L. A. Senecae Opera quae exstant omnia a Iusto Lipsio emendata et scholiis illustrata*. Antwerpen: J. Moretus.
- SENECA, Lucius Annaeus 2002. *Seneca prózai művei*. Budapest: Szentár Kiadó.
- SÉNELLART, Michel 1994. Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique. Les *Politiques* de Juste Lipse (1589). In Jacqueline Lagrée (éd.): *Le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles. Actes du Colloque CERPHI (1993), organisé par Pierre-François Moreau*. Cahiers de Philosophie politique et juridique 25 109–130. Caen: Presses Universitaires de Caen.
- SÉNELLART, Michel 1995. *Les arts de gouverner. Du „regimen” médiéval au concept de gouvernement*. Paris: Collection „Des Travaux”.
- SPANEUT, Michel 1973. *Permanence du stoïcisme de Zénon à Malraux*. Gembloux: J. Duculot.
- TRACY, James D. 1978. *The Politics of Erasmus. A Pacifist Intellectual and His Political Milieu*. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.
- TUCK, Richard 1993. *Philosophy and Government, 1572–1651*. Ideas in Context. New York: Cambridge University Press.
- VAN HOUTT, Toon 1998. Justus Lipsius and the Archdukes Albert and Isabella. In Marc Laureys (ed.): *The World of Justus Lipsius: A contribution towards his intellectual Biography. Proceedings of a Colloquium held under the auspices of the Belgian Historical Institute in Rome (Rome, 22–24 May 1997). Bulletin de l'Institut Historique belge de Rome* 68 (1998), 405–432.
- VIVES, Juan Luis 1524. *Introductio ad Sapientiam*. Leuven: P. Martens.
- VON ARNIM, Hans 1903–1905. *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 kötet. Leipzig.
- WASZINK, Jan 1997. Instances of Classical Citations in the *Politica* of Justus Lipsius: Their Use and Purposes. *Humanistica Lovaniensia* 46 (1997), 240–257.
- WELS, Kurt H. 1944. Opitz und die stoische Philosophie. *Euphorion* 21, 88.