

kellék
filozófiai folyóirat

65. szám (2021)

Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged

Tartalom

| | |
|--|-----|
| Varga Péter András: Tinta és szellem | 7 |
| Mezei Balázs: A filozófiai kánonképzés mint feladat | 19 |
| Mester Béla: Filozófiatörténet-írási rekonstrukciók, szerzők összkiadásai és a források | 35 |
| Varga Péter András: Materialitás és filozófiatörténet | 51 |
| Boros Gábor: Spinoza szelleme és az inkvizíció tintája | 77 |
| Simon József: Az elme teljessége | 89 |
| <u>Fehér M. István</u> : Szövegek, kiadások, összkiadások | 107 |
| Gángó Gábor: Államtudós vagy értelmiségi? Eötvös József nemzetközi arcéle | 123 |
| Zuh Deodáth: Elsődleges, másodlagos és harmadlagos források | 139 |
| Szekér Barnabás: „...csak csupa jegyzet és tanulmány?” | 157 |
| Turbucz Péter: Alexander Bernát és az egyetemi vizsgálatok | 167 |
| Mesterházi Miklós: „Kizökönt az idő...” „...ó, kárhozat...” | 189 |
| Szabados Bettina: Révész Géza és Lukács György németországi karrierterveinek körülményei levelezésük és a korabeli dokumentumok tükrében | 201 |
| Szücs László Gergely: Filozófiai építkezés a posztmetafizikai korban | 227 |
| Szemle | |
| Turbucz Péter: Gondolatok egy könyvfejezetről | 243 |
| Kiss Lajos András: A valóság igézetében | 251 |
| Abstracts | 265 |

Az elme teljessége

Esettanulmány egy erdélyi karteizianizmus-vitáról (1685)

Tanulmányomban nem fogom tárgyalni mindazon problémákat és nem fogok számot adni mindazon perspektívákról, melyeket a kézirat, mint filozófiatörténeti forrás szerepének kérdése felvet és feltételez. Ennek oka nagy vonalakban a következő. Úgy tűnik, hogy a kézirat csak a kanonizált filozófia perspektívájából képes elnyerni mindama sajátosságokat, melyekkel felruházzuk őt, mint a kanonikus filozófiai nyilvánosság alatt-mellett fennálló entitást. Az általam tárgyalt korszakkal, a magyar filozófiatörténet kora újkori periódusával kapcsolatban azonban nemhogy nem beszélhetünk szakirodalmi konszenzusról a filozófiai nyilvánosságra és a kanonikus trendekre vonatkozóan, hanem egyáltalában az is kérdéses, hogy részét képezte-e a 16–17. századi magyar kultúrának az, amit filozófiának nevezünk vagy neveztek akkoriban. Miután esetleg majd pozitív választ adtunk arra a kérdésre, hogy egyáltalában beszélhetünk-e filozófiáról a korszak magyar kultúrtörténetében, azután vázolhatjuk fel ennek alapvető tendenciáit. Csak ekkor rendelkezhetünk a régi magyar filozófia története ama kanonikus nyilvánosságának a koncepciójával, melynek tükrében a filozófiai relevanciájú kéziratok értelmezése lehetővé válna.

A helyzet persze bonyolultabb. Akármit is gondoljunk arról, hogy érdemes-e a korai újkor magyar filozófiatörténetével foglalkozni, van egy olyan fejlemény, ami kiemeli a kéziratok fontosságát. Ha összevetjük a korai újkor magyar kultúrtörténetét a cseh¹ vagy lengyel² kultúrtörténet filozófiai szegmensével, akkor az első legfontosabb különbség az *egyetem* meglétének hiánya. Bár a cseh és a lengyel filozófiatörténet is felmutat a prágai és a krakkói egyetem falain kívül fellépő jelenségeket, mégis

A szerző a Szegedi Tudományegyetem BTK Filozófia Tanszékének egyetemi do-cense. Email: jsimon1974@gmail.com. A tanulmány elkészítését *A magyar filozófia története a korai újkorban (1570–1710)* című projekt támogatta (OTKA K 137963).

- 1 Stanislaw Sousedík: *Philosophie der frühen Neuzeit in den böhmischen Ländern*. Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 2009.
- 2 Zbigniew Ogonowski: Polen. In Helmut Holzhey – Wilhelm Schmidt-Biggemann (szerk.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17 Jahrhunderts*. Bd. IV/2. Schwabe & Co AG, Basel, 2001, 1259–1346.

pusztán e két egyetem intézményrendszere elegendő háttérrel biztosít a filozófiatörténeti narratíva létrehozásához. Kétségtelen, hogy a magyar filozófiatörténet nem támaszkodhat az egyetem intézményére és annak nyilvános kulturális tereire, narratíváját másfelől kell megalkotnunk.

A kora újkori magyar filozófiatörténet feltehetően sokkal nagyobb mértékben kéziratossággal rendelkezik, mint kelet-európai társai. A „kéziratosság” meglehetősen pongyola megfogalmazásával arra utalunk, hogy a kézirat jelensége egy teljes mediális szférát szervez meg, durva megközelítésben a következő jelenségek szerint: a kéziratok lejegyzése, másolása, a másolatok terjesztését kísérő meta-szövegek megjelenése, a másolatokban fellépő új szövegvariánsok születése, az ezen variánsok miatt az eredeti szerző személyének elhalványulása, majd a szerzőjét vesztett variáns beszűkítése a nyomtatott filozófiai nyilvánosság területére stb. Nyilvánvaló, hogy a kéziratosság is létrehoz egy *underground* közösséget, mely közösség éppen közösség voltánál fogva ugyancsak nem nélkülözheti az értékek kanonizációját, legyen ezen interszjektív tér bármily mértékben is alulról szerveződő.

Nagyon sok jel mutat arra, hogy a kora újkori magyar filozófia történetének kánonját egy ilyen *underground* módon szerveződő kultúra felől kell megalkotnunk, melyben döntő szerepe van a kézirat médiumának.³ Azonban nem árt némi óvatosság a kéziratok szerepének hangsúlyozása közben: elképzelhető, hogy a régi magyar filozófiatörténet kézirat-függő *underground* voltáról alkotott elképzelésünk éppoly romantikus jellegű képzelődés, mint az ugyanezen korszakra vonatkozó 19–20. századi fantazmagóriánk a magyar kultúra afilozofikus, ám mindent áthatóan

3 Az európai filozófia történetében nem ismeretlen a kéziratossági kommunikáció e médiuma. A nyugat-európai filozófiatörténet-írás egyik irányzata korábbi kezdemények után nagyjából 1980 óta fokozatosan feltárta az európai felvilágosodás egyfajta „árnyékvilágát”, amelynek figyelembevétele nélkül az újkori valláskritika kialakulása és az ezzel összefüggő kérdéskörök nem értelmezhetőek kielégítően. A *littérature clandestine* fogalmát ezen irányzat a 18. század francia irodalomtörténetére vonatkozó, a 20. század közepén virágzó kutatásoktól veszi át. A kutatás tárgyát képező szövegek egy földrajzilag igen kiterjedt (Párizstól Szentpétervárig, Londontól Kolozsvárig terjedő), nagyrészt kéziratossági kommunikáció peremfeltételei mellett születnek a filozófia hivatalos intézményrendszerén kívül. Vö. Ira O. Wade: *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*. Princeton University Press, Princeton, 1938, repr. Octagon Books, New York, 1967; Miguel Benítez: *La face cachée des Lumières*. Universitas – Voltaire Foundation, Paris–Oxford, 1996. Winfried Schröder: *Ursprünge des Atheismus – Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1998; Martin Mulsow: *Moderne aus dem Untergrund: radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720*. Meiner, Hamburg, 2002.

poétikus-költői mivoltáról. Másként fogalmazva: a régi magyar filozófiatörténet nemlétezéséről alkotott – valóban fennálló – vélekedésünk *hermeneutikai* vizsgálata azzal az eredménnyel is járhat, hogy volt filozófiai nyilvánosság a szóban forgó korszakban, és ennek tagadása egyszerűen csak újabb keletű előítéleteinkből ered.

Mindezen kérdések alaposabb vizsgálatát ezúttal mellőzve egy esettanulmány erejéig szeretném megmutatni azt, hogy vannak olyan szövegei a kora újkori magyar kultúrának, melyekkel kapcsolatban érdemes az értelmezés filozófiai szempontját érvényesíteni.

Vita a karteziánizmusról a 17. századi Erdélyben

Tanulmányunk tárgyát néhány szövegrészlet elemzése képezi, melyek forrása Pósházi János (?–1686) *Syllabus*⁴ című 1685-ben Kolozsvárt publikált latin nyelvű nyomtatványa és az arra adott *Vindiciae*⁵ című válasz, mely szintén latin nyelven íródott. A *Vindiciae* kéziratossági formában maradt ránk, valószínűleg soha nem nyomtatták ki; szerzőjére ismeretlenként tekint a szakirodalom.⁶

Idézzük a két szöveg barokkos címét magyarul:

Pósházi János:

Ama kijelentések, tézisek és hipotézisek jegyzéke, melyekkel – sok más mellett – bizonyos újító teológusok és filozófusok jelen idő szerint elforgatják az iskolákat és az egyházakat Németalföldön, Magyarországon

4 Pósházi János: *Syllabus Assertionum Thesium, & Hypothesium illarum (e multis) quibus Noetorici quidam Theologi & Philosophi hoc tempore in Belgio, Hungaria & Transylvania, scholas & Ecclesias turbant, ex propriis ipsorum scriptis collectus, cum succincta ad illas Animadversione*. k. n., h. n. [Kolozsvár] 1685.

5 *Vindiciae Assertionum Cartesianarum adversus Animadversiones Clarissimi Domini Johannis Pósházi Rectoris Scholae Albeniensis*. MTA Könyvtára, Egyházi és Bölcsészeti kéziratok ms. 16. Köszönetem kell kifejeznem Nagy Leventének, aki a kézirat digitális másolatát rendelkezésemre bocsátotta. A kézirat latin verziójának olvasatai és ezek magyar fordításai jelen tanulmány szerzőjétől származnak. Egyes filológiai és fordítási nehézségek esetében Schmal Dániel javaslataira támaszkodtam.

6 További filológiai részletekhez lásd Nagy Levente: Bethlen Miklós és az erdélyi cocceianizmus a 17. század második felében. In Balázs Mihály – Bartók István (szerk.): *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)*. SZTE, Szeged, 2016, 186–205.

és Erdélyben, melyeket ezek saját írásaiból gyűjtöttünk össze hozzájuk fűzve megfigyeléseinket.

[Anonymus:]

A karteziánus kijelentések megvédése a nagyhírű Pósházi János, a gyulafehérvári iskola rektorának vizsgálataival szemben.

Pósházi *Syllabus*a polemikus jellegű írás: célja az, hogy megcáfolja Johannes Coccejus⁷ (1603–1669) teológiájának és René Descartes⁸ (1596–1650) filozófiájának bizonyos centrális jelentőségű kijelentéseit. Maga a mű így 44 coccejánus teológiai és 32 karteziánus filozófiai kijelentést ítél el. A *Vindiciae* szövege csupán egy része annak a szövegnek, mely Pósházi teljes művére válaszol, ennek címe: *Válasz Pósházi János L. A. M. Syllabusára* (Replica ad Syllabum Cl. Johannis Posaházi L. A. M.).⁹ A rendelkezésünkre álló kézirat nyilvánvalóan másolat, számos helyen emendációt igényel, sőt, már a másolat elkészítése után is végez rajta javításokat egy kéz, mely talán különbözik a másolótól. A *Replica* első, a coccejánus teológia ellen emelt kifogásokra válaszoló részét magyar nyelven olvashatjuk a kéziratban,¹⁰ míg a *Vindiciae* latinul veszi védelmébe a Pósházi által vizsgált és elutasított karteziánus téziseket. A két részt egy latin nyelvű bevezetés előzi meg, melyeket két, monogram által jelzett szerző jegyez:

M. D. E. P. & S. P. C. R. C. P.

Az első monogram feloldása nem jelent problémát, Coccejus legjelentősebb erdélyi követőjét, Dézsi Márton¹¹ rejti (Martinus Desi Enjediensi

- 7 Coccejus műveinek legátfogóbb bemutatásához vö. Willem J. van Asselt: *The Federal Theology of Johannes Coccejus (1603–1669)*. Brill, Leiden, 2001.
- 8 Jóllehet Pósházi utalásai alapján pontosan beazonosítható, hogy Descartes műveinek mely korabeli kiadásait használta, jelen tanulmány hivatkozásai az Adam-Tannery-féle kiadásra vonatkoznak: Descartes, René Descartes: *Œuvre de Descartes*. Publ. par Charles Adam – Paul Tannery. Cerf, Paris, 1896 [a továbbiakban: AT].
- 9 Az L. A. M. a Liberalium Artium Magister kifejezést rejti, Pósházi több politikai-vallási polemikus művét jelentette meg Justus de PALMA álnéven, melynek feloldása Johannes Pósházi Artium Liberalium MAGister, vö. Jankovics József: Kétes provenienciájú Bethlen Miklós-művek. *Magyar Könyvszemle*, 1978 (94):3–4, 356–359
- 10 Úgy tűnik, hogy ez egy eredetileg latinul íródott válasz magyar verziója – ennek filológiai részletezésétől megkímélem az olvasót.
- 11 Zoványi Jenő: Dézsi Márton. *Protestáns Szemle*, 1898 (10):1–2, 79–90.

Professor): a szakirodalom egyértelműen őt tartja a Pósházi által elítélt coccejánus tézisekkel szembeni pontok megfogalmazójának. Kit rejthet azonban a másik monogram? Valószínűleg Pataki Istvánt¹² (ca. 1640–1693), aki 1685-ben a kolozsvári református kollégium rektora. Így a rövidítés feloldása: Stephanus Pataki Claudiopoli Reformatorum Collegii Professor. Pataki – Dézsivel együtt – egyike volt azon személyeknek, akiket 1673-ban a református egyház radnóti zsinata elé idéztek azzal a váddal, hogy Coccejus és Descartes tanításait hirdetik és oktatják.¹³ Az 1673-as események során Pataki személye még csak a teológiai jellegű vádak mentén merül föl, a filozófiai vádak ösztüzében ekkor még Csernátóni Pál áll, aki az 1660-as években a Németalföldön, majd Svájcban végez felsőfokú tanulmányokat.¹⁴ A hazatérése után a nagyenyedi kollégiumban filozófiát oktató Csernátóni 1679-ben meghal, így nem tekinthető a *Vindiciae* szerzőjének. Azonban bizonyos forrásaink egyértelműen utalnak arra, hogy Pataki István évtizedeken keresztül filozófiát oktatott az általa vezetett kolozsvári kollégiumban.¹⁵ Mivel a *Replica* latin nyelvű bevezetője mindkét részre vonatkozik és a coccejánus tézisek védelmét valóban Dézsi Mártonnak tulajdoníthatjuk, ezért nagy valószínűséggel állítható, hogy a *Vindiciae* Pataki István műve.¹⁶

A Pósházi cenzúrája által kifogásolt tézisek visszautasítása felöleli a descartes-i metafizika majd minden jelentős témáját: tárgyalja a test és elme közötti reális distinkció kérdését, melynek során kitér az elme reális distinkciójának az elgondolhatóság felőli érvelésére, megjelennek a materiális hamisság, az elme transzparenciája és az emberi akarat szabadságának témái, de ugyanígy filozófiai vizsgálat tárgyát képezi Descartes és a szkepticizmus viszonya, az ideák veleszületettségének problémája vagy az Isten létezése melletti karteziánus érvelés, illetve érvelések is. Pósházi

- 12 Életről lásd Dienes Dénes: Pataki Tóth István. *Református Szemle*, 2013 (106):1, 63–72.
- 13 Zoványi Jenő: A radnóthi zsinat végzései. *Protestáns Közlöny*, 1889 (19):38–39, 344–345, 362–364.
- 14 Bethlen Miklós: Élete leírása magától. In *Kemény János és Bethlen Miklós művei*. Szerk. Windisch Éva. Szépirodalmi, Budapest, 1980, 399–981, különösen 566–587.
- 15 Vö. Szinnyei József: *Magyar írók élete és munkái*. 10. kötet. Hornyánszky, Budapest, 1905, 485–486: „Kolozsvári tanszékét 1668. márczius 6. foglalta el az ev. ref. főiskolában, hol 20 évig működött mint bölcséleti, 1685-től mint teológiai tanár”. További források ugyanitt.
- 16 Nagy Levente úgy véli, hogy mindkét részt együtt írja Dézsi és Pataki, illetve, hogy a *Vindiciae* esetleg egy harmadik, ismeretlen szerző munkája, vö. megfogalmazásával: „A kötet utolsó része [...] 24 assertióban tárgyalja Descartes Pósházi által kritizált, valamint Dézsi és Pataki által védett tételeit latinul.” Nagy Levente: i. m., 190.

több helyen kifogásolja az elme reális distinkciójának descartes-i tanítását, így a *Syllabus* 70. tézise az *Elmélkedések* szinopsziszt idézi:

Mindazok, amiket világosan és elkülönítetten különálló szubsztanciákként fogunk fel – miként az elmét és a testet –, ténylegesen is olyan szubsztanciák, amelyek valóságosan különböznek egymástól. Uő [értsd: Descartes] az Elmélkedések szinopszisztában és a hatodik Elmélkedésben.¹⁷

KELLÉK 65

A tézis vizsgálata során Pósbaházi a klasszikus ellenvetéseket fogal-mazza meg. A test és az elme reális distinkciója esetén az általuk alkotott embert entitás nem rendelkezik szubsztanciális egységgel, a test-elme összetétel pusztán csak járulékos. Másfelől két sajátosság egymástól elkü-lönített mentális megragadása még nem biztosítja az ezen sajátosságokat hordozó szubsztanciák diverzitását: Pósbaházi Caterusnak az *Elmélkedé-s*ekkel szembeni ellenvetések első sorozatában megfogalmazott gondolat-menetet követi. Harmadszor: az elme reális különbségének témája meg-haladja a filozófia illetékességi körét, és kizárólag a Szentírás tekintélye alapján fogadjuk el e tézist; itt Pósbaházi explicit módon utal e tanítás fő képviselőjére, egyben hajdani tanárára, Henricus Regiusra (Hendrik de Roy, 1598–1679).¹⁸

Ezzel nem fejtjük ki Pataki válaszában minden részlet, így nem térünk ki a Caterus-féle ellenvetésre és a Regius-féle teológiai aspektusra sem. Descartes tézise védelmének legfontosabb pontjára mégis rámutathatunk: Pataki világosan kijelenti, hogy a reális distinkció megállapításának az elgondolhatóságon kívüli nincs más kétélytől mentes útja. A magyar kartezianus e ponton Pierre Ramée-re hivatkozik.

Descartes eme bizonyítása [...] szilárd, és nincs más mértékünk a [reális] különbség megállapításához. Ramée¹⁹ azt állítja, hogy a dolgok a forma,

vagyis esszenciális sajátosságuk [proprietatem] alapján különbözőnek. Ez az individuáció igaz és egyetlen alapelve [...], mert ahol két dologban olyan sajátosságokat [characteres] fedezel fel, melyek kölcsönösen különbözőnek egymástól, ott joggal állíthatod azt, hogy ezek bizonyos módon egymástól reálisan különbözőek.²⁰

A gondolat, miszerint egy szubsztancia individuálitását valamely esszenciális sajátosságának elgondolhatósága által magyarázhatjuk, hű marad Descartes szelleméhez. Pataki implicit kartezianus előfeltevése szerint megismerésünk nem fér hozzá közvetlenül szubsztanciákhoz, mely hozzájárás garantálhatná a közöttük lévő reális különbségre vonat-kozó igényünket. Ezzel szemben csak egymást kölcsönösen kizáró sa-játosságokat vagyunk képesek elgondolni, ezek által gondoljuk el azon szubsztanciákat, melyek a szóban forgó sajátosságokat hordozzák. Ha ezen elgondolt sajátosságok olyanok, hogy képesek vagyunk egymástól függetlenül elgondolni őket valamint az ezeket hordozó szubsztanciákat is, akkor a két közvetetten elgondolt szubsztancia reálisan különbözők egymástól a valóságban.

Pataki válasza Pósbaházi 70. kifogásolt tézisére nem támaszkodik Des-cartes ama terminológiai újítására, melyet a francia gondolkodó az ellenve-tések első és negyedik sorozatára adott válaszában vezet be. A *Válaszok*ban²¹ ugyanis Descartes új fogalmat vezet be azon céltől vezérelve, hogy valamely idea képes legyen teljesíteni ama kritériumokat, melyek teljesülésekor a reális distinkció igazolható az elgondolhatósági érv alapján. Az erre alkalmas ideá-nak „teljes ideának” (*idea completa*) kell lennie, melynek továbbá az essen-cialis attribútumai által elgondolt „teljes szubsztancia (*substantia completa / res completa*) ideájának” kell lennie. Minthogy Pósbaházi kifejezetten e ter-minológia mentén fogalmazza meg 46. kifogásolt tézist, így vizsgálhatunk e tézisnek és Pataki erre adott válaszában elemzésével folytatjuk.

res est, id quod est: ideoque hinc a caeteris rebus distinguitur: & forma simul cum re ipsa generatur; uő: *Scholiarum dialecticarum seu antimadversiones in Organum Aristotelis, libri XX*. Wechel, Frankfurt/M, 1604, lib. 3., cap. 4., 91: Etenim inquis, homo & leo, forma communi differunt. Et Cato inquam, & Cicero, forma quoque propria differunt: nec numeri differentia, quam inducis, aliud est, quam propriae & individuae formae differentiae speciei quae & formae, ut communis & dividuae, sic *Vindicatae*, 91: Demonstratio Cartesij pia et honesta est et solida, nec ullam hab-emus aliam distinctionis instituendae libellam, per formam res a se distinguuntur ait Ramus, sive per essentialem suam proprietatem. Hoc est verum et unicum individuationis principium [...], iam ubi duabus rebus duos plane diversos in vicem characteres reperisti, eas certe realiter a se mutuo distinctas merito pronuncias-ti. Vő. AT VII, 120–121 (válasz Caterusnak) és AT VII, 221–228 (válasz Arnauld-nak).

- 17 Pósbaházi: *Syllabus*, E3: Quae clare et distincte concipiuntur ut substantiae diversae, sicuti concipiuntur Mens et Corpus, esse revera substantias realiter a se mutuo distinctas. Idem in synopsis Medit. pag. 2. et Medit 6. – Vő. AT, VII, 13. A magyar verzió Boros Gábor fordítását követi: René Descartes: *Elmélkedések az első filozófi-áról*. Ford. Boros Gábor. Atlantisz, Budapest, 1994, 18.
- 18 Regiushoz vő. Schmal Dániel: *A Megjegyzések keletkezése és fogadtatása*. In *René Descartes: test és lélek, moral, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Szerk. Bo-ros Gábor és Schmal Dániel. Osiris, Budapest, 2000, 11–32; valamint uő: *Az öszvér, a ló és a Filozófus – Descartes és Regius az ember elmeéről*. In uo., 65–98.
- 19 Pierre Ramée (latinus alakban Petrus Ramus, 1515–1572) művei nagy népszerű-ségnek örvendtek Erdély református kollégiumaiban a 17. század folyamán. Pa-taki hivatkozásai talán az alábbi részletekre vonatkoznak: Ramée, Pierre: *Ramée: Dialecticae libri duo*. Albinus, Spirae [Speyer], 1595, 18: Forma, est caussa, per quam

Pósházi 46. tézise

Pósházi rövidre fogja 46. tézisét: „Az elme teljes dolog”,²² majd pontosan megjelöli forrását: Descartesnek az *Ellenvetések* első sorozatára adott *Válaszát*, a *Meditationes* 1650-es kiadásának pontos lapszámával együtt.

Pósházi a test–elme egységének kérdése felől indítja kifogásait: „mert a testből és az elméből nem önmagánál fogva, hanem csak járulékosan egységes létező jön létre, ahogy egy halom, egy kőrakás, fák kötege és hasonlóak.”²³ Az érv a „teljes szubsztancia” definíciójára alapul: „Filozófiai értelemben azt nevezzük teljesnek, ami nem rendelődik más dolog konstitúciójához a rész módja szerint.”²⁴ A test és az elme *vagy* egységes egészet alkotnak és így nem teljes dolgok külön-külön, *vagy* teljes dolgok külön-külön és nem alkotnak egységes egészet.

Pósházi második ellenvetése az elsőből következik. Amennyiben az ember az elméből és a testből álló összetett létező, és amennyiben ezen összetétel pusztán járulékos, akkor

a testet körülvevő – Descartes által gyakran a testhez kapcsoltnak nevezett – elme nem esszenciális része az embernek.²⁵

Ennek alátámasztása érdekében Pósházi az *Elmélkedések* elé fűzött, az olvasónak szánt *Előszó* híres megfogalmazását idézi:

abból, hogy semmi mást nem gondolok el a saját lényegemhez tartozóként (a gondolkodáson vagy a gondolkodó elmén túl),²⁶ következik az, hogy ténylegesen sem tartozik hozzá semmi más.²⁷

22 Pósházi: *Syllabus*, 1685, D2: Mens est res completa. Idem Respons. ad Objectiones primas, pag. 63. – Vö. AT VII, 121.

23 Uo.: [...] tum ex corpore & mente non sit ens unum per se, sed unum per accidens tantum; ut est acervus, strues lapidum, fasciculus lignorum, & similia.

24 Uo.: Completum enim illud est philosophice, quod ad alterius constitutionem per modum partis non est ordinatum.

25 Uo.: [...] Corpus quod mens circumgestat, & quam non semel Cartesius vocat Adjunctum corporis, non esse partem hominis essentialem.

26 Pósházi kiegészítése.

27 Uo.: *Ex eo quod nihil aliud* (praeter cogitationem seu mentem cogitantem) *ad essentiam meam pertinere cognoscam, sequitur etiam nihil aliud revera ad illam pertinere.* Vö. AT VII, 8. Pósházi Descartes eredeti szövegének célhatározói conjunctivusát indicativusra változtatja: ez magyarázza a részlet fordításának elterését Boros Gábor verziójától, vö. Descartes: *Elmélkedések*, 14.

Az ellenvetés abból indul ki, hogy az elme vagy a racionális lélek az ember esszenciális attribútuma és egyetlen ember sem létezik test nélkül. A kritika Descartes érvének ama lépcsőjére vonatkozik, mely az *elmétől*, mint esszenciálisan gondolkodó szubsztanciától az *emberhez*, mint esszenciálisan gondolkodó entitáshoz vezet. Így az ellenvetés arra irányul, hogy a gondolkodást egyszerre mutassuk fel az elme és az ember lényegi sajátosságaként. Pósházi kifogása itt teológiai motivációval bír; amennyiben Descartesnak az emberi természetéről adott elmélete igaz, akkor

a heterodox gondolkodó könnyen következtet arra, hogy a test nem tartozik az ember lényegéhez és ennél fogva vagy egyszerűen megsemmisül vagy legalábbis nem szám szerint azonosként támad fel.²⁸

Az ember lényegének kizárólag az elmében történő lokalizálása ellehetleníti azt a teológiai tanítást, miszerint a test és az elme numerikusan azonos egységben támad fel a halál után. A feltámadás pillanatában az elme *vagy* egyedül folytatja majd létezését anélkül, hogy bármiféle testtel egyesülne, *vagy* egy új járulékos emberi létezőt fog konstituálni egy teljesen másik testtel. Pósházi mindenesetre ragaszkodik a tradicionális tézishez: az emberi létező elme és test összetétele; az elme azáltal tartozik az ember lényegéhez, hogy részt vesz a test és az elme lényegileg az emberre jellemző összetételében. Ebben az értelemben az elme a feltámadás pillanatában szám szerinti egységben kapja vissza majd azt a testet, mellyel együtt alkotja az embert most: a majdani egységben ugyanezen esszenciális test jelenik meg.

A 46. tézis védelme

Pataki mindenekelőtt azt veti Pósházi szemére, hogy a kifogásolt részletnek nem a pontos jelentését tartja szem előtt. A Descartes szándékában ugyanis annak megmutatása állt, hogy „az elme teljes dolog, még ha nem is olyan testi sajátosságokból tevődik össze, mint az alak, a mozgás stb.”²⁹ Az elméhez hasonlóan Pataki természetesen megengedi a test teljességét

28 Uo.: [...] facile infert Heterodoxus, ergo corpus non pertinet ad essentiam hominis, & consequenter vel simpliciter interibit, vel saltem idem numero non resurget.

29 *Vindiciae*, 81^r: [...] mentem esse rem completam, etiamsi non sit instructa proprietatibus corporis, figura, motu [...].

is, minthogy a testet is „saját sajátosságai jellemzik”³⁰ A test és az elme teljességének hangsúlyozása Patakinál a teljesség alternatív meghatározásához vezet:

Azonban emlékeznie kellett volna arra [*scil.* Pósházinak], hogy tulajdonképpen értelemben nem az a teljes dolog, ami nem rendelődik valamely más dolog konstitúciójához, hanem az, ami maradéktalanul saját esszenciális sajátosságaiból épül fel; és nem is szorul a teljesség fogalma másra egyetlen létezőre vonatkozóan sem.³¹

A helyzet tehát világos: Pósházi és Pataki két különböző definíciót vezet be a 'teljesség' fogalmára. Fentebb nem azonosítottuk be Pósházi forrását meghatározásával kapcsolatban, melyről azt állítja, hogy „filozófiai szempontból” vezette be. Megfogalmazása azonban félreérthetetlenül Francisco Suárez *Disputatio Metaphysicae* című főműve 33. disputációjának nyomát viseli magán. Suárez releváns passzusa a következő:

fizikai értelemben az teljes szubsztancia, ami nem rendelődik más szubsztancia reális összetételéhez vagy konstitúciójához.³²

A teljesség kritériumának az ember racionális lelkére alkalmazása során Suárez az elme lényegileg nem-teljes voltát hangsúlyozza; az elme még a testtől elkülönült állapotában is „nem [pusztán] integrális, hanem esszenciális részként létezik, valamint nem-teljes esszenciával bír, mely természetéből fakadóan úgy van megalkotva, hogy más [szubsztanciát] egészítsen ki, és ennél fogva mindig nem-teljes szubsztanciaként létezik”³³ Suárez definícióját konfesszionális különbségekre való tekintet nélkül veszik át a 17. század metafizikai összefoglalásai: a lutheránus Christoph

30 Vindiciae, 81^v: [...] ipsum corpus quoque esse ens completum, quatenus proprietatibus suis est ornatum.

31 Uo.: Sed meminisse oportebat, non id esse proprie loquendo completum, quod ad alterius constitutionem non est ordinatum, sed quod proprietatibus suis essentialibus plene est instructum, nec aliud in quovis ente completi notio poscit.

32 Suárez, Francisco: *Disputationes Metaphysicae*, disp., XXXIII, sect. I., 6. In: R. P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera Omnia. Tom. 26. Vives, Paris, 1866, 332: [...] illam esse substantiam completam physice quae per se ad alterius substantiae realem compositionem seu constitutionem non ordinatur.

33 Uo. sect. I, 11 (Opera, Tom. 26, 333–334): Est enim pars non integralis, sed essentialis, habetque incompletam essentiam, natura sua institutam ad complendam aliam, et ideo semper est substantia incompleta. Vö. Roger Ariew (szerk.): *Descartes' Meditations. Background and Source Materials*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 49–50.

Scheibler³⁴ (1589–1653) éppúgy, mint a kálvinista Clemens Timpler³⁵ (1563–1624). Még az ortodox kálvinista Jacobus Revius (1586–1658) is felhasználja Suárez teljesség-meghatározását híres, 1650-ben publikált Descartes-kritikájában.³⁶

Pataki visszautasítja a skolasztikus definíciót, hűen az első, valamint negyedik ellenvetés-sorozatra válaszoló Descartes-hoz. Metafizikai szempontból a teljesség csak azt követeli meg, hogy a teljes szubsztancia „maradéktalanul esszenciális sajátosságaiból épüljön fel”. Azok az esszenciális sajátosságok, melyek a 70. kifogásolt tézis védelme során a szubsztancia reális distinkcióját biztosították, itt a szubsztanciális teljességet garantálják. A 46. tézis tárgyalásában Pataki a teljesség definícióját már kifejezetten az esszenciális sajátosságok elgondolhatóságához köti:

A teljes dolog [...] az, ami maradéktalanul saját esszenciális sajátosságaiból épül fel; és nem is szorul a teljesség fogalma másra egyetlen létezőre vonatkozóan sem.³⁷

A teljesség-kritérium tehát ahhoz kötődik, hogy a szubsztancia saját esszenciális sajátosságokkal bírjon – így feleslegessé válik a suárezi definíció azon negatív eleme, hogy ne járuljon hozzá („rendelődjön”) egy másik entitás konstitúciójához. A suárezi definíció e megváltoztatásához azonban Patakinak fel kell vállalnia a descartes-i elgondolhatóság mozzanatának beemelését a teljesség problémakörébe. E lépés pontosan leképezi azt, ahogy Descartes a teljesség-kritériumot bevezeti a reális distinkció tárgyalásába az ellenvetések első és negyedik sorozatára adott válasza közben. A sajátosságok elgondolhatóságának szempontjából a teljesség mozzanata nagyobb ontológiai elkötelezettséget implicál, mint a tiszta és elkülönített elgondolás normája. Képes vagyok tisztán és *elkülönítetten* elgondolni az *alakot* mint testi létezők inherens sajátosságát, és ugyanígy rendelkezhetem a testekben inherens *mozgás* tiszta és *elkülönített* ideájával. Azonban az *alakkal* rendelkező test *teljes* ideájának már magába kell foglalnia e test ama lényegi sajátosságát is, hogy *mozog*. Mindemellett Descartes célja az, hogy kölcsönösen elhatárolja egymástól a tisztán és elkülönítetten megismert gondolkodás és a kiterjedés sajátosságával rendelkező entitásokat: ám e sajátosságok tiszta és elkülönített belátása

34 Christoph Scheibler: *Metaphysica dvobus libris*. Stoër, Genenae, 1636, 143–150 (lib. 1, cap. 12.).

35 Clemens Timpler: *Metaphysicae Systema Methodicum*. Antonius, Hanoviae, 1614, 354–355 (lib. 4, cap. 1, probl. 8.).

36 Jacobus Revius: *Statera Philosophiae Cartesianae*. Leiden, Leffen, 1650, 170–171.

37 Lásd a 31. jegyzetet és a vonatkozó helyet a fő szövegben az előző oldalon.

még nem elegendő az azokat hordozó szubsztanciák közötti metafizikai különbség tételezésére. Descartes ezért vezeti be Caterusnak és Arnauld-nak adott válaszaiban a teljes elgondolhatóság tézisének a tiszta és elkülönített elgondoláson túl.³⁸ A karteziánus Pataki nem is mulasztja el ennek hangsúlyozását 1685-ben.

Voltaképpen a *Vindiciae* szerzőjének nem túl hangsúlyos bevezető megjegyzése már mintegy megelőlegezi ezt akkor, amikor arra utal, hogy Pósházi szándékosan torz formában idézi Descartes szöveg helyét:

Csodálkozásra méltó, hogy a cenzor egy ily nyilvánvaló dolgot illetően kétséget emel, és még inkább csodálkozásra méltó és megtévesztésre utal az, hogy a szöveget megváltoztatva idézi, hogy így könnyebben kielégítse gyűlöletét.³⁹

A rendelkezésünkre álló kézirat nem árul el többet arról, hogy Pósházi miként változtatta meg a Descartes szövegét. A francia gondolkodó szóban forgó részlete egy klasszikus latin függőmondat szintaktikai szerkezetét mutatja: „[...] intelligo mentem esse rem completam [...]”, magyarul: „megértem, hogy az elme teljes dolog”. Pataki így minden valószínűség szerint azt veti Pósházi szemére, hogy rövidített fordulatából, miszerint „az elme teljes dolog”, kimaradt az elgondolás mentális aktusának kifejezése. Amíg Suárez megfogalmazásában a teljesség feltételének történő megfelelés bizonyos metafizikai tényállások fennállása mentén lehetséges, addig ez az ellenvetésekre válaszoló Descartes-nál kizárólag az elgondolás függvénye. Az esszenciális sajátosságai által teljesen elgondolt szubsztancia épp az ilyen elgondolás miatt áll fenn teljes dologként.

Mindezzel összhangban Pataki végigviszi a teljesség metafizikai megközelítésének kritikáját, amennyiben fenntartja annak lehetőségét is, hogy a teljes szubsztancia más dolgokkal egyesüljön.

38 A modern szakirodalomban különböző véleményekkel találkozunk Descartes-nak a *Válaszokban* elővezetett e terminológiai újításának eredményességét illetően. Vö. Margaret Wilson: *The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness*. *Nous*, 1976 (10):1, 3–15; Tad M. Schmaltz: *Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union*. *The Philosophical Review* 1992, (101):2, 281–325; Paul Hoffmann: *Descartes's Theory of Distinction*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 2002 (64):1, 57–78; Joseph Almog: *What Am I? Descartes and the Mind-Body Problem*. Oxford University Press, Oxford, 2002, valamint Marlene Rozemond: *Descartes' Dualism*. Harvard University Press, Cambridge/MA–London, 1998 (különösen 11–37).

39 *Vindiciae*, 81^v: Mirum est Dominum censorem haerisse in re tam plana, et majus mirum ac fraudem olet mutilatum citavisse textum ad facilius scilicet conciliandum ei odium.

[...] sőt az sem idegen az ilyen értelemben felfogott teljes létezőtől, hogy más dolog összetételéhez rendelődjön, jóllehet csupán járulékos [*mere accessorium*] módon.⁴⁰

Az elme és a test – itt pusztán implicit módon jelzett – összetétele tehát járulékos egység, még ha Pataki kifejezetten kerüli is a „compositum accidentale” kifejezést, és az egyesülés módját a „mere accessorium” megfogalmazással írja körül. Mindazonáltal az emberi létezőnek a test és az elme teljes szubsztanciáiból álló összetételét az isteni mindenhatóság biztosítja. Az isteni mindenhatóságra történő teológiai utalást mégis kompenzálja az a tény, hogy sokkal inkább összhangban van a helyes észhasználattal az, ha teljes szubsztanciáknak tartjuk az elmét és a lelket, valamint ha ezek összetételét az isteni mindenhatóság által biztosítjuk, mint az, ha a teljességnek és más filozófiai fogalmaknak az iskolákban bevett definícióit vesszük figyelembe.⁴¹

Descartes magyar védelmezőjének azonban mégsem ez az utolsó szava e témát illetően. Pataki úgy véli, hogy egy teljes dolog egyesülése valamely más dologgal egyáltalában véve nem abszurd. Ennek illusztrálására a növények példájával él, melyek esetében a „vegetatív életerő” (*herbescens viriditas*) egységet alkot a kiterjedt testtel.

Másodszor azt állítja, hogy ha Descartes e tézise érvényes, akkor az elme nem esszenciális, hanem csak hozzájáruló része volna az embernek. Ám ekkor a vegetatív életerő sem tartozna az élő növény lényegéhez, mert már azelőtt létezett, fennállt és esszenciális sajátosságai jellemezték.⁴²

A növényi vitális erő és a növény testének járulékos egységét szubsztanciaként fogjuk fel. A vitális erő instanciációja a konkrét növényben nem módosítja ezen erő eredeti lényegi vonásait: ez utóbbit esszenciális sajátosságai már az adott növénytel történő egyesülés előtt és ezen egyesüléstől függetlenül jellemezték. A vitális erő ebben az értelemben teljes és független entitás. Mindazonáltal ezen erő elválasztása az individuális

40 *Vindiciae*, 81^v: [...] nec ad aliud componendum ordinari ab ente, hoc sensu, completo alienum est, licet id mere accessorium.

41 Uo.: [...] certe hominem in unam personam ex duabus substantijs evaluasse ex mero opificis arbitrio pependit. Quid Scholarum Definitiones de completo et similibus notionibus dicant, non tamen curamus quam quod rationi magis est consentaneum?

42 Dicit 2. Mentem, si Cartesii haec sententia stet, non fore partem hominis essentialem, sed adjunctum merum; herbescens viriditas non pertineat ad essentiam viventis plantae, quia jam ante extitit, substitit et proprietatibus suis ornata fuit.

növény létezésétől nem szünteti meg a konkrét növény összetett dologként történő létezését. Jóllehet a vitális erő a konkrét növényről elválasztott lényeggel rendelkezik, mégis esszenciális módon rendezi el a konkrét összetett növény struktúráját. Ennek megfelelően: az emberi létezők teljes elmék és teljes testek összetételei, melyekben az egyesülés járulékos módja megengedi azt, hogy az elme felsőbb rendű konstituensként lépjen ezen összetételbe.⁴³

Továbbá Pataki tagadja, hogy a gondolkodó elme lényege és a testből és elméből összetett ember lényege között szoros összefüggés állna fenn:

Alig voltam képes visszatartani nevetésemet, amikor azt olvastam, amit harmadszor adott elő: Ha lényegemhez, amennyiben gondolkodó elme vagyok, a gondolkodáson kívül semmi más nem tartozik hozzá, akkor az következik, hogy semmi más nem tartozik az ember lényegéhez sem, még maga a test sem.⁴⁴

E következtetés szarkazmustól sem mentes tagadása arra a teoretikus lépésre vonatkozik, melyet Pósházi a gondolkodó elme lényege felől az összetett ember lényegének irányába tesz meg. Pataki szerint az elme a test–elme összetétel lényegének magasabb rendű alkotórésze: az ember képes gondolkodni. Ám bármennyire is jellemzi a gondolkodás képessége az embert, nem vagyunk képesek *teljességgel* elgondolni a gondolkodást mint az *ember* esszenciális sajátosságát; másként fogalmazva: nem vagyunk képesek elgondolni a gondolkodást mint a *teljes ember* esszenciális sajátosságát. A teljes elgondolhatóság működik az elme teljes létezésének megalapozása céljából, azonban nem alkalmas arra, hogy az ember létezését elgondoljuk a test közreműködése nélkül.

Pataki szerint tehát az elme metafizikai teljessége nem implikálja az elme kizárását az *összetett* emberi létezőből és az emberi természetből. Az elme e konstitutív részvétele az emberi kompozícióban érintetlenül hagyja a test létezésének problémáját, és ezáltal az emberi összetett entitás feltámadásának teológiai kérdését is. Az elme létezésének az elme elgondolásának teljességéből következő teljessége nyilvánvalóan nem biztosíthatja azt, hogy az emberi lényeghez annak a bizonyos testnek

43 *Vindiciae*, 82^r: In homine cum et haec omnia observamus, ac insuper superpondij loco maxime Rationem, Animam ejus, imo ipsum totum hinc denominamus rationalemque vocamus, et cum de eo loquimur, frequentius ea, quae mentis, potioris ejus partis sunt, urgemus.

44 Uo.: Dicitur 3. quod dum lego vix risum teneo: si ad essentiam meam quatenus sum mens cogitans, nihil praeter cogitationem pertinet, sequitur nihil praeterea ad essentiam hominis pertinere, nec corpus ipsum [...].

kell hozzátartoznia szám szerinti azonosságában, mellyel az elme egy emberi létezőben konkrét egységet alkot. Azonban az elme e koncepciója nem is zárja ki a test szóban forgó numerikus identitását. Pataki szerint egyszerűen nem következik semmi szükségszerűen az elme teljességének téziséből az egész ember feltámadásának teológiai doktrínájára nézvést. Attól még, hogy az elme elgondolásának teljességéből csak az elme reálisan distinkt létezésére tudunk következtetni, és nem az emberi összetett létező szubsztancialitására, ez utóbbi létező szubsztanciális módon önazonosan, rendelkezhet őt individuáló esszenciális jegyekkel, és más dolgoktól való különbsége lehet reális különbség. Az összetett emberi létezőt voltaképpen megilleshetik mindazon metafizikai sajátosságok, amelyek az elmét – egyetlen különbséggel: az elmével szemben az emberi entitás esetében nem működik az elgondolhatósági érv.

Mindezt egy példával szemlélteti Pataki, mely példája újfent nem mentes a szarkasztikus hangvételtől:

Az elmondottak alapján nyilvánvaló, hogy a heterodox hibája, amit a cenzor kifogásol, pontosan attól függ, hogy tagadnia kell a jelenlegi test halálát, ami azonban nem következik inkább, semmint az, ha valaki az Oszmán Birodalom rövid időn belül történő elpusztulására abból következtetne, hogy az etiópok bőrszíne fekete.⁴⁵

A metaforában a testből és elméből álló összetett emberi létezőnek az Oszmán Birodalom felel meg, melyet nemzetiségek sokfélesége alkot. A gondolkodás esszenciális sajátosságával rendelkező elmét a hasonlatban az etiópok képviselik, azzal az esszenciális sajátosságukkal, hogy bőrszínük fekete. Az elme úgy vesz részt az emberi entitásnak a testtel együtt történő konstitúciójában, mint ahogy az etiópok is alkotóelemei az Oszmán Birodalom összetett egységének más nemzetek egyéneivel együtt, akik az etiópokétól különböző bőrszínnel, vagy más eltérő esszenciális sajátosságokkal rendelkeznek. Pósházi azt a következtetést tulajdonítja a heterodox gondolkodónak, hogy amennyiben fenntartja az elme teljesség szerinti létezésének tézisést, akkor tagadja az önazonos emberi létező feltámadását az annak esszenciális részét képező testtel együtt. Pataki szerint azonban ezen attribúált következtetés abszurd, mert az összetett egység valamely teljes létezésű részének esszenciális sajátosságából semmi sem következik az egészében vett egység lényegére vonatkozóan. A fenti

45 *Vindiciae* 82^r: Patet ex dictis, maculam heterodoxias, quam Assertioni adasperget Censor, nempe subtiliter haec eo tendere, ut negetur resurrectio hujus carnis, non magis sequi quam si quis Turcicum imperium cito periturum ex inde inferret, quia Aethiopes sunt nigri.

metafora arra hivatott, hogy olyan összetett egységet szemléltessen, mely legalább egy teljes szubsztanciát tartalmaz részként. Miután elválik az elmétől, a test számára fennáll annak lehetősége, hogy teljesen elpusztul, és annak lehetősége is, hogy nem ez történik vele; az elme lényege és szubsztanciális teljessége azonban nincs befolyással e lehetőségek megvalósulására – azaz a test–elme összetétel lényegére. Az etiópok ama esszenciális sajátosságából, hogy bőrszínük fekete, nem következik semmi azon összetétel lényegére nézvést, mely tartalmazza őket. Az Oszmán Birodalom megsemmisülése küszöbön állhat vagy elodázódhat teljesen függetlenül ama tényről, hogy vajon milyen színű az etiópok bőre. Pataki szerint nem lehetséges egyetlen etióp embert sem elgondolni anélkül, hogy ne gondolnánk el egyúttal az egyes etiópok fekete bőrszínét is, azonban el lehet gondolni az Oszmán Birodalmat akár ama sajátossággal, hogy időben tartós politikai formációként tovább létezik, és ama sajátossággal is, hogy hamarosan véget ér létezése. Nyilvánvaló, hogy nem igazán tudom, pontosabban fogalmazva nem vagyok képes teljességgel elgondolni azt, hogy mely sajátosságok (a fenti két egymást kizáró sajátosság közül melyik sajátosság) jellemzik az Oszmán Birodalom összetett létezését. Ám arra is fel kell figyelnünk – és pontosan ez Pataki intenciója is a jelen példával –, hogy a metafora feloldása nem követeli meg azt, hogy választ adjunk ez utóbbi kérdésre. *Még ha* képes volnék is arra, hogy *teljességgel* elgondoljam az Oszmán Birodalom valamely esszenciális sajátosságát – legyen az annak tartós időbeli fennállása –, az etiópok bőrszínének akkor sincs semmi köze az egészként teljességgel létező Oszmán Birodalom szóban forgó esszenciális sajátosságához.

Utószó

Némileg ironikus módon, azért a tényért, hogy a *Vindiciae* soha nem lett kinyomtatva, az Oszmán Birodalom magyarországi és erdélyi uralmának vége felelős az 1686-tól kezdődő hadműveletek miatt. A karteizianizmus kulturális, kultúrpolitikai dimenziója gyors változáson megy keresztül. Hamar súlyát veszítette az olyan felekezeti szempontok által motivált karteizianus-ellenesség, mint amely Pósházi kulturális attitűdjét jellemezte. Az intellektuális és felekezeti identitások új koordinátáit az a folyamat jelöli ki, melynek során az Erdélyi Fejedelemség betagozódott a Habsburg Birodalomba. Az 1690-es évekkel kezdődően a református egyháznak egyáltalában való megmaradásáért kellett küzdenie a bécsi udvar konfesszionális politikájának erőterében – akár a körébe tartozó

karteizianusokkal együtt, akár azok nélkül. A karteizianizmus metafizikai aspektusainak felekezeti szempontú kritikáit nálunk is fel fogják váltani a filozófia egyéb trendjei (empirizmus, társadalomfilozófia) felől érkező kihívások.

Az 1673-as radnóti zsinat karteizianizmus elleni végzései, annak 1680-ban történt fejedelmi megerősítése és Pósházi 1685-ben publikált *Syllabusa* mindenestre rámutat arra, hogy Descartes filozófiája Erdély jelentős kulturális, kultúrpolitikai tényezője volt a 17. század második felében – összhangban a németalföldi, francia és német fejleményekkel. A karteizianizmust övező nyilvános konfliktusok felszíne alatt a karteizianizmus intenzív elsajátításának évtizedeit sejtethetjük Erdély különböző kollégiumaiban. Apáczai Csere János (1625–1659) tevékenysége önmagában nem lett volna elegendő ahhoz, hogy Erdély vezető egyháza 1673-ban nyílt állásfoglalást fogalmazzon meg a karteizianus filozófia ellen. Egy ilyen nyilvános elítélés burjánzó filozófiai élet meglétét sejteti az 1660–1670-es években: ennek feltárásával még adós filozófiatörténet-írásunk.