

SCHMAL DÁNIEL

HAZUGSÁG, KÉTSZÍNŰSÉG ÉS KÉTÉRTELMŰSÉG A KORA ÚJKORBAN

Megjegyzések a filozófiatörténet-írás módszertanához

Léteznek-e filozófiai viták? Filozófusok által folytatott viták kétségtelenül léteznek, jószérivel másból sem áll a filozófia története, mint vitákból, hiszen keresve sem találunk még egy olyan diszciplínát, amelyet a legalapvetőbb tárgyakkal kapcsolatban is ilyen széles körű nézetkülönbségek jellemeznek.¹ Ám a „léteznek-e” kérdése nem azt firtatja, hogy vannak-e viták, amelyeket filozófusok folytattak, s a filozófia története tart számon, hanem azt, hogy milyen ismervek alapján nevezhetünk egy vitát filozófiainak. E problémára nem felelhetünk a filozófusok munkájára vagy az alkalmazott módszerekre történő rámutatással, mert azt a kérdést, hogy ki tekinthető filozófusnak, s melyek az elfogadott módszerek a filozófiában, nagymértékben a filozófiai vitákban való részvétel képességére s a létező diskurzusok szabályaira utalva szoktuk megválaszolni, s így bezárulna a kör.

Az alábbi fejtegetések egy szaktanulmány és egy filozófiai esszé szempontjait egyesítik. Ami az előbbit illeti, filozófiatörténészként egy konkrét történeti vita elemzésén keresztül szeretnék választ keresni az iménti kérdésre. Céлом tehát – és ennyiben esszéisztikus az alábbi gondolatmenet – nem pusztán történeti: a kétszínűséggel, a színleléssel és a hazugsággal kapcsolatos 16–17. századi diszkussziók vizsgálatától azt remélem, hogy értékes szempontokat ad



**A politikus ezek szerint
nem hazudik, amikor
politikusként beszél,
mert mindenki
számára világos kell
hogy legyen:
politikusként beszél.**

A tanulmány megírását az NKFIH 120375, 125012 és 123839 számú kutatási projektjei támogatták.

a filozófiai viták természetének megértéséhez, miközben egy alapos állásfoglalás természetesen jóval többet követelne, mint egy konkrét vita elemzését.²

A kétértelműség kultúrája

■ Az általunk elemzendő vita a „gondolati megszorítás” (*restrictio mentalis*) és a „kétértelműség” (*aequivocatio*) elméleti és gyakorlati vonatkozásairól folyt a 16–17. század fordulóján. Mindkét eljárás hírhedt eleme a jezsuita morálfilozófia eszköztárának.³ Az *aequivocatio* és a *restrictio* (esetleg *reservatio*) *mentalis* kifejezések jelentése egyrészt „kétértelmű beszéd”, másrészt „elménkben elhallgatott gondolat” vagy „elménkben megfogalmazott kivétel”.⁴ Miben áll a vitatott eljárás lényege? A *kétértelműség* a nyelv poliszemiáját használja ki bizonyos információk elrejtésére: azt a lehetőséget aknázza ki, hogy amikor a hallgató a kontextusból természetesen adódó értelmet tulajdonít a szavaknak, a beszélő szándékosan más – kevésbé kézenfekvő – értelemben használhatja a kifejezéseket. A *gondolati megszorítás* ezzel szemben olyan szavakra utal, amelyeket a beszélő nem mond ki fennhangon, csupán magában gondol, ám amelyek szándéka szerint módosítják a kimondott szavak értelmét. Kijelenti például, hogy „megtartom a szerződést”, majd magában hozzáteszi: „ha nem lesz módom kibújni alóla”. Az elmélet szerint az illető így valójában nem tett ígéretet, és ezért nem is követ el halálos bűnt, ha megszegi a szerződést. Vegyük most közelebbről szemügyre e két eljárást, s próbáljuk elkülöníteni azokat a szempontokat, amelyek a velük kapcsolatos vitában bukkannak fel. E szempontokat a továbbiakban perspektíváknak vagy regisztereknek fogom nevezni; annak megmutatására teszünk tehát kísérletet, hogy a témával kapcsolatos állásfoglalások egymástól elkülöníthető regiszterek sokaságában szólalnak meg, és számos különböző elméleti és gyakorlati perspektívában helyezhetők el. Ezeket római számokkal fogom elkülöníteni egymástól.

Az említett elvek egyik legismertebb népszerűsítője Antonino Diana (1585–1663), a korszak talán legismertebb kazuistája volt. Diana úgy vélte, hogy szigorúan behatárolt körülmények között engedélyezett a gondolati kiegészítés.⁵ Következő példái jól érzékeltetik, hogy az elv erkölcsileg kényes határvonalon mozog:⁶ „egy házasságtörő asszony, amikor férje kérdőre vonja, hogy házasságtörést követett-e el, [...] tagadólag felelhet, ha elméjében egy másik napra gondol, mint amelyiken elkövette, sőt esküt is tehet, hogy nem követett el házasságtörést, hozzáértve [magában]: olyat, amelyet előtted fel kívánnék tárni.”⁷

E példán keresztül megfigyelhetjük az eljárás néhány alapvonását. A *restrictio mentalis* olyan jellegzetesen modern technika, amely mesterségesen izolál egy-egy területet, hogy ezek szabályait előbb külön-külön érvényesítse, majd utólag rendelje őket újra egymáshoz új szempontok szerint.⁸ Mit javasol ugyanis? Először is meg kell különböztetnünk a kommunikatív céllal kimondott, valamint a pusztán fejben elgondolt szavakat, azaz éles különbséget kell tennünk a „kinti” és a „benti” világ, lényegében a nyelv kommunikatív és szignifikatív aspektusai között, hogy azután e két, eltérő szabályok szerint működő területet saját céljainknak megfelelően rendeljük újra egymáshoz utólagosan. E második lépésben az összekapcsolás szabadságát nem korlátozza az egyes tárgyterületek semmilyen eleve adott, egységes elvből levezetett (emanatív) viszonyrendszere. Jegyezzük meg azonban, hogy a *reservatio mentalis* elmélete nem arról szól, hogy erkölcsileg helyes-e egy cselekedet, hanem arról, hogy hazugság-e vagy sem.

A példában elhangzó válasz az elmélet értelmében nem minősül hazugságnak, mert a maga egészében megfelel a beszélői szándéknak. E megfontolások elegendőek ahhoz, hogy azonosítsuk azt a legkézenfekvőbb regisztert, amelyben a vita elhelyezhető, nevezetesen **(I)** az erkölcsfilozófia kora újkori diskurzusát.

A jezsuita morálfilozófia e fogásai állandó gyanú és kritika tárgyát képezték a korban.⁹ Az elv háttérében azonban nem erkölcsi lazaság, hanem egy szigorúan alkalmazott parancs, a hazugság tilalma áll. Ha a teológusok minden további nélkül azt hirdették volna, hogy helyes letagadni az igazságtalanul üldözöttek hollétét, nem lett volna szükség a kétértelműség vagy a gondolati megszorítás technikáira. E tanokat pontosan azért dolgozták ki, mert a hazugságot és a hamis tanúskodást halálos bűnnek tartották. Az általuk javasolt elmélet a következő megfontolással igyekszik elkerülni egyrészt a hazugságot, másrészt a kritikus információ kiadását: Isten ismeri a gondolatainkat, így számára a hangosan kimondott és az elménkben némán hozzátett szavak közösen képeznek egy állítást, és így együtt jelzik a beszélő valós szándékait, míg az a körülmény, hogy az illető kifelé nem tett meg mindent a kommunikáció sikeréért, bocsánatos mulasztás. A *reservatio mentalis* eljárását olykor hívei sem tekintik erkölcsileg kifogástalannak,¹⁰ csupán azt állítják, hogy az így elkövetett bűn – az emberek megtevéstése – enyhébb megítélés alá esik, mint az Isten előtti hazugság. Innen nézve egy második, **(II)** morálteológiai problémakomplexumot azonosíthatunk, amelynek felfejtése a Tridentinum után a dogmatika és erkölccsteológia területére vezetne bennünket.

Egy harmadik komplexumot azonosíthatunk egy az eljárás elméleti háttérét alaposan feltáró késő 16. századi traktátus, Henry Garnet (1555–1605) *A Treatise of Equivocation* című írása alapján.¹¹ E névtelenül kiadott munka szerint négyféle kijelentés létezik: *mentális*, *verbális*, *írott* és *vegyes*.¹² Témánk szempontjából az utolsó kategória fontos, az úgynevezett *propositio mixta*. Ennek körébe azok a kijelentések tartoznak, amelyek különböző részeit különböző médiumok hordozzák, például a közlés első fele szóban hangzik el, a második felét papírra írva mutatják. Ehhez hasonló a *reservatio mentalis*, csak éppen itt a szóban kimondott állítást gondolati elemek egészítik ki. A két eset első látásra alaposan különbözik, hiszen a verbális és az írott jelek összekapcsolása megfelel a kommunikáció követelményeinek, míg a verbális és a gondolati elemek összekötése lehetetlenné teszi a megértést. Garnet a vegyes kijelentések elméletét közvetlenül a „navarrai tanítónak” nevezett salamancai kánonjogásztól, Martín de Azpilcuetatól (1492–1586) veszi át, háttérében azonban egy középkori elképzelés, a mentális nyelv elmélete áll. A probléma tehát ezen a ponton **(III)** abba az elmefilozófiai relevanciával rendelkező kérdésbe torkollik, hogy mentális tartalmaink milyen módon utalnak a valóságra. Garnet értekezése William of Ockham 14. századi megfontolásaira támaszkodik,¹³ amelyek szerint háromféle *terminus* és ennek megfelelően háromféle kijelentés létezik: írott, kimondott és lelki. Az utóbbiak az emberi elme gondolatai (*intentiones*, *conceptus*, *passiones animi*), amelyek Ockham szerint ugyancsak jelek, mert szemantikai viszonyban állnak a valósággal. Mivel ennek értelmében gondolkodásunk minden nyelvi megformálást megelőzően is propozicionális szerkezetű, ezért állíthatja Garnet, hogy a fennhangon kimondott állítások ugyanúgy összekapcsolhatók mentális jelekkel, mint írott elemekkel. Miután kimutatta, hogy az így képzett vegyes kijelentések megfelelnek a kijelentések formai feltételeinek, arra hívja fel a figyelmet, hogy a kijelentések igazsága kizárólag a tényeknek való megfelelés függvénye. Ha az

említett példának megfelelően hangosan kimondok egy fél mondatot, s a másik felét egy papírra írva mutatom, az állítás igazsága nem attól függ, hogy egyes részei szóban vagy írásban kerültek-e bemutatásra, hanem kizárólag attól, hogy az állítás megfelel-e a valóságnak. Garnet elméletében az igazság kérdése tehát élesen elválik a közlés társadalmi funkciójától. Nézete szerint egy proposíció nem csupán igaz vagy hamis lehet, hanem kommunikatív szerepét tekintve sikeres vagy sikertelen is. A *reservatio mentalis* elmélete e kérdések határozott elkülönítésére támaszkodva állítja, hogy erkölcsi kötelezettségeink egyenlőtlenül oszlanak meg: az igazság tagadása súlyosabban esik latba, mint a közlés kommunikatív céljának meghiúsítása.

Theophile Raynaud és a reflexív subjektivitás

■ A kétértelműség és a gondolati megszorítás imént ismertetett *mainstream* felfogását szemantikainak tekinthetjük, mivel a pozicionális elvére támaszkodik. Egy ettől eltérő alternatív magyarázattal szolgál egy különös francia jezsuita, Théophile Raynaud (1583–1663).¹⁴ Raynaud terjedelmes életművének nagy része indexre került a korban, a mentális megszorításról szóló 1627-es műve ritka kivételnek számít.

Raynaud elutasítja a gondolati megszorítás sztenderd nyelvelméleti háttérét, tagadja ugyanis, hogy a lelki tartalmak egy mentális nyelv elemei lennének.¹⁵ A *jel* státusza nézete szerint kizárólag a kommunikációban részt vevő érzéki összetevőket illeti meg, így azok a fogalmak, amelyek a természetüknél fogva érzékelhetetlenek, nem lehetnek jelek.¹⁶ Következésképpen a Garnet által is népszerűsített „kevert kijelentéseknek” jelekből és nem jelekből, vagyis olyan heterogén elemekből kellene összeállniuk, amelyek nem alkotnak igazi proposíciót.¹⁷ Raynaud tehát vitatja a hagyományos felfogást, s helyette abból indul ki, hogy a másik ember ismereteihez való hozzáférés nem elidegeníthetetlen joga a kérdezőnek. Ellenkezőleg, a beszélőnek van joga ahhoz, hogy a kommunikatív szituáció alaptermészetének megfelelően annyit áruljon el a gondolataiból, amennyit helyesnek lát, ezért abban az esetben, ha a kérdező joggal faggatja, nem áll fenn olyan kötelezettség, amely tudása őszinte feltárását írná elő. Raynaud megközelítésének középpontjában nem a nyelv természete, hanem (IV) a kötelezettségek jogi szempontrendszer áll.¹⁸ A szemantikai megközelítés helyett ő olyan alternatívát ajánl, amelyet jogelméletinek nevezhetünk. Bizonyos esetben megengedhetőnek tartja a gondolati megszorítást, még ha ez mérgezi is a közösségi kommunikációt: „Mindezek [a megfontolások] azon az egyetemes elven alapulnak, hogy a másik joga nem mindig és mindenhol kötelez, hanem csak akkor, ha a bennünket vagy másvalakit ért súlyos kár nélkül érvényesülhet, aminek méltán nagy súllyal kell latba esnie, s amellyel szemben méltányos, hogy a bölcs ítélet ne részesítse nagyobb figyelemben az őszinteség megsértését, amellyel az emberi együttélésnek tartozunk.”¹⁹

Raynaud elmélete két feladatot jelöl ki a kétértelműség és a gondolati megszorítás tanával kapcsolatban. Egyrészt meg kell vizsgálni, hogy az adott szituációban a hallgatónak van-e joga az információhoz. Ha ez a jog nem teljes, mert akár önmagunk, akár mások nagyobb kárára lenne csak érvényesíthető, visszatartathatunk bizonyos információkat. Másrészt ügyelni kell arra, hogy a kimondott szavak – tehát a *teljes* proposíció – összhangban álljanak a gondolatainkkal, ellenkező esetben ugyanis a hazugság bűnébe esünk.²⁰ Ennek a második mozza-

natnak az alapján látható, hogy elődeihez hasonlóan Raynaud is el akarja kerülni a hazugság vádját.

Raynaud ezzel kapcsolatos fejtegetései a következő jelenet elemzéséből nőnek ki. Egy kereskedő valamennyi áruját eladta, s amikor megkérdezik, van-e még terménye, azt feleli: nincsen. Valójában azonban van, az a termés tudniillik, amit saját megélhetésére tett félre, azaz a tagadó válasz ebben a formában egészíthető ki: „Nincs olyan gabonám, amit el szeretnék adni.” Mármost a ki nem mondott rész elhallgatása – állítja Raynaud – nem teszi hazugsággá a rövidebb választ, hiszen magában a közlési szituációban implikálva van az az információ, hogy az illető *mint kereskedő* beszél. Hasonló a helyzet azzal a vádlattal, akit a hatóságok jogosulatlanul faggatnak. Ha azt feleli, „nem követtem el”, azt azonban elhallgatja, hogy „olyasmit, amit hajlandó lennék bevallani”, nem hazudik, hiszen a ki nem mondott megszorítás itt is implikálva van magában a közlési szituációban, tudniillik abban a hatalmi helyzetben, amelyet maga a valató teremt.²¹ Ilyenkor tehát a beszélő olyasmit hallgat el, ami a körülmények alapján világos lehet a kérdező számára.

Ha bármilyen értelemben beszélhetünk Raynaud-nál vegyes kijelentésről, a hiányzó proposíció szerint nem a beszélő „fejében”, hanem a közlési szituációban keresendő. Lényeges különbség, hogy amíg a szemantikai elmélet szerint a mentális jelek egy a hallgató elől elzárt szférában képeznek kijelentést, addig itt az elhallgatott információ a nyilvános térben adott. Ez a megközelítés olyan elméleti keretet vázol, amelyben a nyelv pragmatikai funkciói játsszák a főszerepet. A nyelv Raynaud megközelítésében nem csupán jelek rendszere: a közlés nyilvános körülményei is információhordozók, s a szituáció, amelyben a kifejezések elhangzanak, módosíthatja a jelentést.

Lássunk még egy példát a műből. Egy *bérgyilkos (sicarius)* megkérdezi Pétert, hogy Pál nincs-e a házában, mire Péter így felel: *non est domi*. A latin kifejezés kézenfekvő jelentése: *nincs a házban (nincs otthon)*. Ám egy kevésbé kézenfekvő értelmezés szerint azt is jelentheti: *nem eszik a házban*.²² Raynaud szerint e kétértelműség kiiktathatatlan a nyelvből, ezért ami itt a bérgyilkos tévedését eredményezi, az nem önmagában a válasz, hanem a kontextus, amely az egyik lehetséges jelentést valószínűbbé teszi. Ám a kontextus a szó szigorú értelmében nem határozza meg a jelentést: a beszélő a társadalmilag elfogadott jelentések körén belül szabadon adhat értelmet a szavainak. Raynaud szerint a felelet ilyenkor azért nem vét a megtévesztést tiltó erkölcsi törvény ellen, mert a kétértelmű nyelvhasználat nem oka a hallgató tévedésének, legfeljebb *alkalmat ad rá*.

Ez az indoklás beszédesen kapcsolódik egy jól ismert filozófiai témához, az érzéki csalódás középkori eredetű, de a 16–17. században kiemelten fontos problémájához, amelyet manapság leginkább Descartes *Elmélkedéseiből* ismerünk,²³ s amely egy egészen más kontextuális regiszter – kissé leegyszerűsítve: **(V)** az ismeretelmélet – jelenlétéről tanúskodik. Raynaud így fogalmazza meg az *okozni* és az *alkalmat adni* különbségét: „Isten, aki olykor látszólagos tárgyakat tár az emberek elé, nem oka a tévedésnek, még ha alkalmat ad is arra, hogy tévedjünk, amit mi elővigyázatlanul nem is mulasztunk el kihasználni. Még akkor sem volna oka a tévedésünknek, ha belénk pecsételt képzetet [*speciēs impressa*] hozna létre a megismerőképességben, amikor nincsen jelen a tárgy...”²⁴

A párhuzam világos: amint egy képzet jelenléte minden meggyőző ereje dacára sem teszi szükségszerűvé, hogy hitelt adjunk neki, úgy a nyelvi kétértelmű-

ség sem kényszerít arra, bármennyire kézenfekvő is az egyik jelentés, hogy azt részesítsük előnyben. Mindkét esetben egyvalami óvhatna meg a tévedéstől: az a reflexív megfontolás, hogy mind a képzetek, mind pedig a nyelvi kifejezések többértelműek, és többféleképpen vonatkozhatnak a valóságra. Ha a bérgyilkos kellő reflexió birtokában figyelembe venné a kérdés kontextusát – azt a tényt, hogy Péter egy speciális minőségben, *mint* jogosulatlanul faggatott fél szólal meg –, akkor semmi nem kényszerítené arra, hogy a latin *est* igét az első értelemben vegye. E mozzanatnak kiemelt jelentőséget kell tulajdonítanunk, mert láthatóvá teszi az eljárásnak a korai modernítésra jellemző cselekvéseméleti aspektusát (VI). A szerző olyan viselkedést vár el a szituációban szereplő egyénektől, amely reflexív: a cselekvés egyrészt egy közvetlen tárgyra irányul, ám emellett szem előtt kell tartania azt a kontextust is, amelyben a cselekvésre sor kerül. Nem elég tehát cselekedni, megfigyelés tárgyává kell tenni a cselekvést is.

E szituatív szempont közelről érinti továbbá (VII) a társadalmi szerepek és a nyilvánosság kérdését is.²⁵ Raynaud a beszélő és a hallgató jogait és kötelezettségeit nem egyszerűen a kommunikatív helyzet jellegétől (a felek szándékainak helyességétől vagy helytelenségétől) teszi függővé, hanem a résztvevők jogállásától és társadalmi szerepétől is: „Mindenki elismeri, hogy egy fejedelem követeinek vagy tanácsadójának [*consiliarius*] szabad azt állítania, hogy nem tud arról, aminek a titokban tartásához érdek fűződik, hiszen személyének státusza alapján [*ex personae conditione*] világosan megérthető, hogy nem abszolút értelemben tagadja e dolgok ismeretét, hanem csak annyiban, amennyiben ezek okos megfontolással [*prudenter*] közhírré tehető dolgoknak minősülnek.”²⁶

Raynaud azt állítja, hogy ha egy politikust (nagykövetet, tanácsost) kérdezzük, a választ a beszélő e hivatali minőségéhez kell kalibrálnunk, azaz tudnunk kell, hogy az illető a kívánt témáról megszorítással, csak *mint* a kérdező számára elárulható dologról fog beszélni. A megszólalás módja tehát a személy hivatalából következő szempontok rendszeréhez kell hogy igazodjon. Raynaud nem azt a jól ismert elvet érvényesíti itt, hogy a rang és a méltóság meghatározza az elvárt nyelvi kódot, amelyben egy nemesnek vagy egy közrendűnek meg kell szólalnia. Az ilyen jellegű nyelvi tipizálás jól ismert a korban – gondoljunk a vásári komédiák állandó karaktereire –, ezek valamennyi formában jó példával szolgálhattak volna az itt megfogalmazott tézishoz, Raynaud mégsem ezekhez folyamodott, hanem árulkodó módon a hivatali pozícióra – mondhatnánk a társadalmi differenciálódásból fakadó szituatív körülményekre – fekteti a hangsúlyt. A politikus ezek szerint nem hazudik, amikor politikusként beszél, mert mindenki számára világos kell hogy legyen: politikusként beszél. Ez pedig azt jelenti, hogy ebbéli minőségében különbséget kell tennie az elmondható és államtitkot képező információk között. Az elhallgatás ebben az esetben nem egy mentális nyelv ki nem mondott mondatatait takarja, hanem olyan mondatokat, amelyeket az illető azáltal közöl, hogy a megfelelő státuszban lép fel. Olyan információról van tehát szó, amelyet megnyilatkozásának performatív dimenziójával közöl. Valamennyi kijelentéséhez hozzáilleszthető lenne ez a záradék: „mondom ezt politikusként”. Raynaud elméletének ez a mozzanata első pillantásra súlyos etikai problémákhoz vezethet a közéletben, hiszen ez a záradék könnyen azt sugallhatja, hogy egy politikus semmilyen körülmények között nem képes hazudni. Raynaud azonban nem ezt állítja, hanem pusztán arra hívja fel a figyelmet, hogy a hazugság kérdése azon múlik, vajon az illetőnek joga van-e a kívánt információ elhallgatásához vagy sem.

Raynaud gondolatmenetének az kölcsönöz további érdekességet, hogy az egyén és a személy megkülönböztetéséhez vezet. A személy eredetileg jogi fogalom, olyan szerep, amelyet valaki a tisztségénél fogva visel, s amely a hivatalának megfelelő viselkedést írja elő számára. Amikor megszólal, másvalaki képviselőként beszél: „valaki másnak az ügyében jár el” – mondja Raynaud –, s ezért a követ és a tanácsadó szerinte „olyan személyiséget ölt magára, amelynek alapján jogosan és az igazságnak megfelelően tagadhatja, hogy tudomása van egy ügyről”.²⁷ A „személy” ezek szerint olyasmi, amit a megszólaló „magára ölt”, s az a tény, hogy megszólalásakor *negotii alieni procurator* („más ügyének az intézője”), úgy módosítja a szavai értelmét, mintha valamennyi kijelentéséhez hozzátenné az említett záradékot.

Nagy jelentőségű fordulat a gondolatmenetben, amikor a szerző e megfontolások érvényességét a magánemberekre, azaz minden egyes beszélőre kiterjeszti: „Mármost ehhez hasonlóan valamennyi magánember is gondnoka [*procurator*] a saját ügyeinek. S dolgaik helyes és megfontolt intézése szempontjából legtöbbször a magánszemélyeknek sem áll kevésbé az érdekükben, hogy egy-egy önmagukkal kapcsolatos dolgot eltitkoljanak, mint (megtartva a megfelelő arányt) a fejedelmeknek, hogy titkaik [*arcana*] közül egyet-mást ne engedjenek kitudódnival.”²⁸

A „titok” kifejezés több más nyelvi utalással együtt újabb vizsgálódási irányt nyithatna meg, hiszen a „fejedelmek titkai” egyértelműen az *arcanum imperii* és az államrezon kora újkori problémái felé mutat (VIII). Ezt a szálát az teszi különösen értékesé, hogy jól látható módon az *én* és a *személyiség* témájához kapcsolódik, vagyis – mondjuk így – Raynaud belátásai a modern *self* elmélet történetének képezik értékes fejezetét. Ha mindenki a saját ügyeinek „prokurátora”, akkor a magára öltött *persona* minden egyes ember esetében olyan szerep, amelyet a gyakorlati okosság (az arisztotelészi *prudentia*) ír elő számára. Talán nem túlzás e sorokban annak a hasadtságnak a példaszerű megfogalmazását látnunk, amely az individuum belső világát megkülönbözteti *énjének* attól a nyilvános részétől, amelyik kifelé fordulva aktívan részt vesz a világgal való kommunikációban. Az egyén itt saját érdekeinek intézőjeként jelenik meg, azaz megmutat és elrejt, s minthogy a szóban forgó hasadtság minden egyes embert jellemez, e mechanizmus konstitutív eleme annak, amit ki-ki önmagának nevez.

Qui cum Jesu itis, non itis cum Jesuitis²⁹

■ A szóban forgó disszimulációs eljárások eredeti formáját az *A Treatise of Equivocation* című írás alapján rekonstruáltuk. A mű tartalma szempontjából korántsem mellékes az az eddig nem említett körülmény, hogy a szerző derbyshire-i angol jezsuita, aki Christopher Clavius és Roberto Bellarmino alatt tanult, majd a héber nyelv professzora lett a jezsuiták római kollégiumában. Henry Garnet azonban a rend 1586-ban Angliába rendelte William Weston kijelölt utódaként a titkos angliai misszió élén, arra az esetre, ha az utóbbit baj érné. A baj hamarosan be is következett, Westont az angol hatóságok ugyanebben az évben számos társával együtt letartóztatták, így a konspirációs terveknek megfelelően Garnet vette át az ügyek intézését. Működése teljes titoktartást követelt, a misszió tagjai álnéven és álruhában rejtőzködtek különböző katolikus családoknál, a disszimulációval kapcsolatos kérdések – Péter és Pál korábban említett esete – nem elméleti problémaként jelentkeztek tehát számára. Gerry

Wills pontosan ábrázolja a helyzetet: „A jezsuiták igazsággal kapcsolatos dilemmája minden üldözött hívó számára ismerős. Ha valakinek titokban kell gyakorolnia a vallását, milyen messzire mehet el a titoktartás terén? A papok álruhában mozogtak, azt a látszatot kelteve, hogy nem papok. Vajon *mondhatták-e* azt, hogy nem papok, ha megkérdezték őket? A jezsuiták számára ez egy ideje fejtörést okozott, és római előljáróikhoz fordultak tanácsért. Idővel kidolgozták az igazság elrejtésének szabályait, ugyanúgy, ahogy korábban a hívó zsidók tették a 15. századi Spanyolországban, vagy a rejtőző protestánsok (a nikodémíták) a katolikus országokban.”³⁰

Mindez újabb perspektívát nyit meg szűkebben **(IX)** Anglia politikatörténete, tágabban **(X)** a tolerancia kora újkori problémája, a rejtőzködés és a klandesztinus irodalom kultúrája felé. Ennek fényében árnyalnunk kell eddigi megállapításainkat: a disszimuláció ügye nem vagy nem mindig a modern világgal kötött alku lehetőségéhez kapcsolódik, olykor épp a felekezeti önazonosság megőrzésének eszközeként szolgál.

Angliai éve alatt Garnet az anglikán rendszerrel való észszerű *modus vivendi*, illetve az uralkodói hatalommal való kiegyezés híve volt. A katolikusok számára is elfogadhatónak tekintette Erzsébet királynő szuverenitásának elismerését, Jakab trónra lépése után pedig a pápai útmutatásokkal összhangban mindent megtett azért, hogy elejét vegye a katolikusok politikai szervezkedésének. Amikor 1605-ben egy jezsuita kollégája a gyónási titok pecsétje alatt beszámolt neki arról az összeesküvésről, amely a Guy Fawkes-féle „lőporos összeesküvés-ként” vonult be a történelembe, Garnet határozottan ellenezte az uralkodó elleni merénylet tervét, s azon az állásponton volt, hogy a katolikus hit kizárólag békés eszközökkel terjeszthető. Ugyanakkor úgy ítélte meg, hogy a gyónási titok hallgatásra kötelezi a tudomására jutott szervezkedéssel kapcsolatban,³¹ információit tehát nem osztotta meg a hatóságokkal. Bár nem volt aktív részese a szervezkedésnek, amikor a merénylet terve napvilágra került, menekülnie kellett. Nem sokkal később, 1606 januárjában letartóztatták, Londonba szállították, ahol a március 28-án tartott perben a bíróság felségárulás vétkében bűnösnek találta, az ítéletet 1606 májusában végrehajtották, Henry Garnetet felakasztották, felnégyelték, és fejét a London Bridge-en tették közszemlére.

A márciusi per iratanyaga tanulságos a bennünket érdeklő filozófiai vita szempontjából, mert a vádlók kiemelt jelentőséget tulajdonítottak a kétértelműséggel kapcsolatos névtelen tanulmánynak, amelynek tanait egyértelműen a jezsuiták számlájára írták, s amelyet az összeesküvés mesterterveként értelmeztek. Az ügyész lényegében az *aequivocatio* és a *dissimulatio* kérdésére hegyezi ki a felségárulás vádját. Állítása szerint a jezsuitákat mint az összeesküvés szellemi atyjait (*authores*) nagyobb bűn terheli, mint a végrehajtókat (*actores*).³² A vádbeszédet az ügyész egy evangéliumi idézettel kezdi: „nincs olyan rejtett dolog, amely le ne lepleződnék, és olyan titok, amely ki ne tudódnék”.³³ E felütés kijelöli a szerepeket: a vád önmagát az igaz vallás és az őszinte beszéd bibliai pozíciójába helyezi, míg a kétértelműséggel kapcsolatos tanokat a sötétben kitervelt összeesküvés lényegeként írja le: az elkövetett bűn „oly emberellenes, oly barbár, oly kárhozatos és utálatos tett, amelyhez hasonlóról soha nem olvastunk, soha nem hallottunk, s amelyhez hasonló soha nem vert fészket az elképzelhető leggonoszabb ember szívében sem”.³⁴ A merényletet a kormányzati propaganda a társadalmi béke ellen az alvilággal szövetséző boszorkányszabványok terveként ábrázolta.³⁵

A vádbeszéd többször visszatér a színlelés problémájára, mint ami alapjaiban fenyegeti a társadalmat.³⁶ Terhelő bizonyítéknak minősül, hogy Garnet álruhában és álneven rejtőzködött.³⁷ Az *aequivocatio* jezsuita tana a peranyag szerint a baj gyökereit jelenti: „alakoskodásukat felszínre hozza a kétértelműség tanítása”.³⁸ Garnet a bíróság előtt mondott beszédében maga is kitér e vádpont-ra, hangsúlyozva, hogy a katolikus egyház elítél minden hazugságot, ám a kétértelműség szerinte olyan eszköz, amely éppen a hazugság elkerülésére szolgál, amikor üldözik az igazságot.³⁹ Az ügyész ezzel szemben – kifejezett utalással a kevert kijelentések (*propositio mixta*) elvére – azt a megállapítást teszi, hogy a jezsuiták hazugságra és istenkáromlásra tanítják az embereket, ami súlyos fenyegetés a társas együttélésre nézve.

Az a szokatlan hangsúly, amellyel ez az erkölcsfilozófiai téma megjelenik a perben, érdekes elmozdulást tesz láthatóvá a korabeli teológiai-politikai térben. Közvetlenül a hazugsággal kapcsolatos vád után ugyanis ezt olvassuk a peranyagban: „S ha a jezsuiták azt kérdezik, miért nem eretnekséget bizonyítunk rájuk, s miért nem emiatt ítéljük el őket, ennek az az oka, hogy kétértelmű választokat fognak adni, s így ezen a módon nem foghatók perbe, s a szavaik alapján nem lehet elítélni őket.”⁴⁰

Az idézet világossá teszi, hogy a perben előtérbe állított témák tétje nem dogmatikai **(IX)**. Az *aequivocatio* nem – vagy nem közvetlenül – vallási kérdés, hanem ezt megelőzően s a dogmatikai nézeteltéréseket bizonyos mértékig háttérbe szorítva az őszinteséggel kapcsolatos. A színlelés, a rejtőzködés olyan magatartás, amelyet az abszolutizmus a konformizmus követelményén keresztül paradox módon egyrészt felkínál az alattvalóknak, másrészt amelynek a politikai veszélye olykor a megszállottsáig foglalkoztatta a hatalom képzeletét. A kétértelműség, amely a szuverenitás szolgálatában a különböző szerepek összeegyeztetését tette lehetővé, a szuverén hatalom ellenében az árulás veszélyeit hordozta a politikai *establishment* számára. Garnet esete tehát világossá teszi, hogy a probléma valóban szoros kapcsolatban áll **(XI)** a szuverenitás politikaelméleti kérdéseivel, hiszen attól a pillanattól kezdve, hogy a hatóság nem lehet biztos abban, hogy a kimondott szavak nem az ellenkezőjét jelentik-e annak, amit érteni szoktunk rájuk, abban sem lehet biztos, hogy a megkérdezett személy válaszában tiszteletben tartja-e a fennálló rendet. A vallási ortodoxiával kapcsolatos elméleti kérdések a 17. században egyre inkább az emberi együttélés alapjait érintő morálteológiai és politikai irányba sodródnak.

Kép, kép, kép

■ A vita legutolsó regisztere irodalmi **(XII)**. Shakespeare *Macbeth* című drámája a kutatók egyöntetű véleménye szerint számos ponton utal Henry Garnet perére, s a mű közvetlen kontextusát az összeesküvéssel kapcsolatos közérdeklődés képezi.⁴¹ Shakespeare a kivégzett jezsuita alakját a *Macbeth* középponti jelenetében, a királygyilkosság éjszakáján idézi meg egy különös betétdarabban: a kapus monológjában a „kétértelműségek mesterét” (*equivocator*) látjuk a pokol felé haladni. Az 1606-ban (tehát Garnet perének évében) írt dráma felvonultatja mindazokat a kellékeket, amelyekkel a közvélemény és a propaganda ruházta fel a merényletet. Szerepet kapnak a boszorkányság és az alvilág erői, drámai súllyal jelenik meg a véget érni nem akaró éjszaka és a nappal kozmikus szembeállítás, a megbabonázott és erőszakba süllyedő világ látomása, majd a varázs-

lat megtörése. Ennél is fontosabb azonban, hogy a cselekmény középpontjában a kétértelmű beszéd áll. Anélkül, hogy a bennünket érdeklő aspektusokra szeretnénk redukálni e sokrétű drámát, emeljünk ki két elemet, amelyek relevánsak témánk szempontjából.

A történet egyik kulcskérdése az alakoskodás és a látszat összefüggése. A darab során többször is felbukkanó boszorkánylátomások különös viszonyban állnak a valósággal, mint jóslatok igaznak bizonyulnak, azaz sátáni természetük kézzelfoghatóvá válik az események során, lényegük mégis a kétértelműség. A Macbeth köré vont boszorkánykör a hatalom ígérete, a hazugságok, az éjszakai rémálmok és látomások labirintusába vezet. Az éjszaka sötétsége egy alapjaiban fenyegetett világra utal: „Gonosz kor ez: senki se tudja, mikor áruló: az süg híreket, ami ijeszt: s nem tudjuk, mi ijeszt...”⁴² Mindez az elmét is kikezdi, Lady Macbethet az orvos szerint „rémképek zavara őrli”,⁴³ a háttérben tehát a lélek betegségét, a realitás elbizonytalanodását fedezhetjük fel. Aki ugyanis a kétszínűség fegyvereihez nyúl, az maga sem találhat biztos pontot a valóságban, az maga is gyanakvás áldozata lesz, hiszen saját kétszínűségének hatalma keríti hátlóba, s arra kényszeríti, hogy hiába keresse azt a bizonyosságot, amelyet maga árult el. Shakespeare pontosan érzékelteti a bizonytalanságnak azt a légkörét, amely újabb és újabb bizonyosságok keresése felé hajszolja azt, aki maga szabadította ki a kétértelműség szellemét a palackból. Hasonló ez ahhoz a helyzethez, amelyről nem sokkal később Hobbes fog értekezni: a hatalom számára minden új szerzemény csak eszköz egy még nagyobb hatalomhoz, amely végre a hatalom stabilitását s a látszatok leküzdését ígéri.⁴⁴ „Idő, elébe vágsz vad terveimnek: – mondja Macbeth e versenyfutásról – elvillan a gyors szándék, hogyha nem szágul vele a tett: ettől a perctől szívem rezzenéseivel együtt rezzen a kezem.”⁴⁵

A látszat és a valóság közötti elcsúszás összefüggésében jelenik meg a darab egyik kulcsfogalma, a *tett*. A tett a bizonytalanság legyűrése során pillanatnyi enyhülést ígér, hiszen ameddig tart, addig a cselekvő úgy érzi, szinkronban van önmagával. Minden újabb gaztett a helyreállítás ígérete, a bizonyosság kísértése a csalóka jelenések között: „Se nagy szók, se lázkép: / Addig cselekszem, míg forró a szándék. / Csak jelenést ne többet!”⁴⁶ Macbeth, aki színleléssel szerez hatalmat, a színlelés áldozatává válik, amikor a hamis reprezentációk hatalma ellen küzd. Baljós jel a kezdet kezdetén, hogy amikor elszánja magát a cselekvésre, a tőr, amelyet *lát és tapint*, s amelyet meg akar ragadni, látszatként illan el a kezei közül.⁴⁷ Hiába ígér tehát enyhülést a tett, a látszat és a valóság közötti viszony uralhatatlanná válik, rémképek gyötrik, s végül maga is a kétértelmű jóslat áldozatává válik. A kétértelműség önmagát számolja fel, de azt is elpusztítja, aki kiszabadítja a szellemet a palackból. Mindez az *aequivocatio* problémájának egyik fontos mozzanatára irányítja a figyelmünket: a kétértelműség jezsuita praxisai szoros kapcsolatban állnak a reprezentáció problémájával. Amint a három boszorkány foglalja össze a rontás alapját: „Kép! Kép! Kép!”⁴⁸

Kitekintés

■ E tizenkét problémakomplexum, amelynek a metszetében a kétértelműséggel és a gondolati megszorítással kapcsolatos vita megjelenik, a legkevésbé sem meríti ki a lehetséges perspektívákat. Nem beszéltünk a vita humanista olvasatáról, amelyet a kor egyik legjelentősebb filológusának, a Garnet-pert kommentáló Isaac Casaubonnak (1559–1614) köszönhetünk, nem beszéltünk az események-

nek a populáris képzeletvilágban megjelenő értelmezéséről, sem a „kép, kép, kép” témakörének lehetséges kiterjesztéseiről a reprezentáció kora modern elméletei felé. Ám a felsorolt regiszterek így is alkalmasak arra, hogy felmérjük a vita rétegzettségét, és néhány következtetést vonjunk le az eredeti kérdésünkkel kapcsolatban.

Mindenekelőtt arra érdemes felfigyelnünk, hogy az érintett kontextusokból milyen mesterkéltén tudnánk csak kimetszeni azt az összefüggést, amelyik a vita *filozófiai* oldalához tartozik. Mert hozzátartozik-e például a teológiai szempontok sokasága, az irodalmi vagy a politikatörténeti szál? Rész-e a filozófiai vitának Garnet védőbeszéde? Tegyük hozzá, hogy ez a nehézség önmagában nem sokat jelent, csupán annyit mutat, hogy a „filozófiai” határai elmosódtak. Az, hogy egy határ elmosódott, nem jelenti azt, hogy nem létezik. Közelebb visz minket a kérdés megválaszolásához, ha azt firtatjuk, hogy mennyire szervesen kapcsolódnak egymáshoz a feltárt perspektívák. Úgy tűnik, a kapcsolat sokszor merőben esetleges. Ez nemcsak azokról a témákról mondható el, amelyek történeti eseményekhez – például a lőporos összeesküvéshez – kötődnek, hanem olyanokról is, mint a szuverenitás vagy a személyiség problémája, amelyekkel Théophile Raynaud-nál talákoztunk. Ám ha ez így van, vajon nem lenne-e helyesebb világosan elválasztani a kétértelműség genuin nyelv- és erkölcsfilozófiai problémáját attól az esetleges konglomerátumtól, amely nem a vita tárgyához, hanem a megvitatás konkrét körülményeihez és a vitatkozó felek által játékba hozott asszociatív mezőhöz tartozik? Úgy vélem, egy ilyen szétválasztás nemcsak mesterkélt lenne, de – ami még rosszabb – felismerhetetlenné tenné a vita valódi tétjét, mert érzéketlen maradna azzal szemben, hogy egy konkrét helyzetben mi minden múlhat egy filozófiai állásfoglaláson.

Ami szituációról szituációra leginkább változik egy téma körül, az a tétel járulékos rendszere, következésképpen eredeti kérdésünket úgy is fel lehet tenni, hogy e tétel részét képezik-e magának a filozófiai témának, hozzátartoznak-e a filozófiai probléma azonosságfeltételeihez. Úgy vélem, e kérdésekre nem lehet határozott választ adni. Ha pozitív választ adnánk, vagyis az egyes kontextuális perspektívákban megjelenő szempontokat is hozzászámolnánk a filozófiai vita tárgyához, akkor a filozófia története alapvetően összemérhetetlen problémák sokaságára hullana szét. A negatív válasz viszont, amely elválasztaná a kontextuális kontingenciákat filozófiai problémamagjától, a vita valódi tétjét iktatná ki, s így aligha alkothatnánk hű képet arról, hogy akik egy konkrét szituációban filozófiai kérdéseken törnek a fejüket, mit is tesznek *valójában*. Az a válasz ugyanis, hogy ezek az emberek mint filozófusok bizonyos típusú találós kérdések megoldására specializálódott szakemberek, az imént ismertetett vita legfontosabb elemeit ignorálná. Az a tartalmi elmozdulás például, amely Raynaud munkájában az eredeti nyelvi-etikai kérdéstől a nyelvi-társadalmi kérdések felé tolta el a hangsúlyokat, nem járulékos változás, hanem a vitatott téma lényegébe enged bepillantást. Emlékezzünk vissza: Raynaud önálló álláspontot foglalt el azáltal, hogy elutasította a mentális nyelv elméletét, ami korábban a vizsgált tanítás elméleti alapját képezte. Az így keletkezett úrt Raynaud a nyelvi performativitás hangsúlyozásával igyekezett kitölteni, innen pedig egyenes út nyílt a társadalmi szerepek és a személyiségstruktúra vizsgálata felé. Nehéz lenne tagadni, hogy mindez a vita lényegéhez tartozik, hiszen az innen kisarjadó kérdések sora megmutatja, hogy milyen következményei lehetnek egy apró elmozdulásnak az érvek terében.

Ennél azonban többet is megvilágít a példa. Raynaud elmélete értékes dokumentuma annak a folyamatnak, amelyet elnagyoltan, de jelen célunk szempontjából kielégítően *modernizációnak* nevezhetünk. A jezsuita szerző, mint láttuk, azt várja el a mindennapi ágensektől, hogy ne merüljenek el a cselekedés közvetlen tárgyához fűződő viszonyukban, hanem bizonyos távolságot véve tartásuk szem előtt azt a szituációt is, amelyben maga a cselekvés végbemegy. Ez a reflexív attitűd az önmegfigyelés új eszményéről árulkodik; annak a kora újkori folyamatnak a kontextusába illeszkedik, amely fokozódó mértékben állítja az embert az önfegyelem, a szabálykövető, kalkulált viselkedési rítusok követelménye elé, és alakítja át ezzel az önmagunkról való gondolkodás szerkezetét, a társadalmi viszonyokat és a nyilvánosságot. Ebből a perspektívából nézve a gondolati megszorítás tana nem egyszerűen efemer morálteológiai technika, hanem olyan javaslat, amely általános érvénnyel ruházza fel s bizonyos mértékig a modern „én-technikák” integráns részévé kívánja tenni azokat az eljárásokat, amelyek a felekezeti identitás megőrzésének stratégiáiként alakultak ki egy intoleráns környezetben.

A modernitás és a *self* kérdése bizonyosan nem tartozott azon tétek közé, amelyeket a vitatkozó felek annak idején szem előtt tartottak. Amikor tehát azt állítjuk, hogy ezek a körülmények szervesen kapcsolódnak a vita lényegéhez, egyszersmind azt is állítjuk, hogy a résztvevő nézőpontja nem tükrözi maradéktalanul a vita lényegét. Kevésbé esszencialista megfogalmazásban: nem tükrözi azt, hogy „miről is szól a vita”. Azt állítjuk tehát, hogy a mai olvasó – Clifford Geertz szavait véve kölcsön – bizonyos mértékig a résztvevők „válla felett” tudja olvasni az eredeti szövegeket.⁴⁹ Ám ha ez így van, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy bizonyos értelemben soha nem tudjuk, miről vitatkozunk, amikor filozófiai vitákat folytatunk, mert nem tudjuk, hogy melyik kontextuális szál, melyik *parergon* vagy járulékos szempont teszi a vitát igazán relevánssá a továbbiakban.

Vannak tehát filozófiai viták, de – ha nem elégszünk meg a problémák formális hasonlóságaival – nem pontosan tudjuk, hogy mi is az, ami igazán filozófiává teszi ezeket a vitákat. Minél határozottabban körvonalazzuk ugyanis azokat a kritériumokat, amelyek korokon átívelő filozófiai problémákat tesznek azonosíthatóvá, annál inkább eltávolodunk a filozofálás tényleges gyakorlatától, amelyhez nemcsak az „érvek terében” (Sellars) való mozgás tartozik hozzá, hanem azoknak a résztvevők által soha egészen át nem látható téteknek a rendszerre is, amely súlyt kölcsönöz a vitáknak. És megfordítva: minél közelebb hajolunk a filozofálás tényleges gyakorlatához, annál inkább le kell mondanunk nemcsak a definitív határokról, de a *filozófiai* jelző szubsztantív értelméről is. Ez az a dilemma, amely ma, a nagy elbeszélések kora után még mindig izgalmassá teheti a filozófiatörténet művelését. *Mutatis mutandis* annak a termékeny feszültségnek a jegyében olvashatjuk a régi korok filozófiai dokumentumait, amely a kulturális antropológia gyakorlatában jelenik meg a legtisztább formában, ahol egyszerre kell kívülről és belülről nézni a tárgyat, egyszerre kell működtetni a kritikai távolságtartás és a részt vevő megfigyelés módszerét. A hasonlóság persze nem teljes. Bár Descartes szerint „minden jó könyv olvasása olyan, mintha elmúlt századok legderekabb embereivel [...] társalognánk”, s ez nem is áll annyira távol az antropológiai érdeklődéstől, hiszen – folytatja Descartes – „ha a régi századok embereivel társalognak, ez majdnem olyan, mint ha utaznánk”, a párhuzam mégsem a idő tériesítésének lehetőségében keresen-

dő, hanem abban, hogy aki ma filozófiai vitákat kíván rekonstruálni, annak egyszerre kell szem előtt tartania a racionális rekonstrukció filozófiai sztenderdjeit, és késznek lennie arra, hogy kitágítsa vagy akár feladja a filozófiával kapcsolatos határozott elképzeléseit – abban az esetben tudniillik, ha végig akarja gondolni mindazt, ami valóban *számított* a filozófiai vitákban. Leginkább ez a filozófiatörténeti tudás óvhatja meg a filozófiát attól, hogy önmagába záródjon, mert a megértés e nehézsége szakadatlanul arra kényszeríti, hogy folyamatosan együtt lássa önmagát azzal, ami kívül van önmagán.

■ JEGYZETEK

1. A hazai irodalomban Tózsér János érvelt emellett részletesen, vö. *Az igazság pillanatai: Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Kalligram, Bp., 2018.
2. Ilyen típusú elméleti állásfoglalásra az utóbbi időben Varga Péter András vállalkozott páratlan alapossággal és nagy meggyőző erővel. Jóllehet konklúziói eltérnek az itt kifejtendő javaslatától, az utóbbi sok tekintetben adósa Varga gondolatmenetének. Lásd *Mi a filozófiatörténet?* Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, Bp., 2020. (A továbbiakban Varga 2020.)
3. A *restrictio mentalis* középkori gyökereiről átfogó képet ad Anthony Ossa-Richardson monográfiája: *A History of Ambiguity*. Princeton UP, Princeton, 2019. 117. skk. (A továbbiakban Ossa-Richardson 2019.) Az elmélet a gyónási titokkal kapcsolatban jelenik meg 1315 körül Pierre de la Palud szentenciakommentárjában, vö. Petrus Paludanus: *In IV sententiarum Petri Lombardi*. Jean Petit, Paris, 1514. 116ra (dist. 21. q. 3, a. 3.).
4. Még ritkább kifejezés a *retentio mentalis*, de lásd [Isaac Casaubon:] *Isaaci Casauboni Ad Frontonem Ducaem S. J. theologum epistola; in qua de Apologia disseritur communi Iesuitarum nomine ante aliquot menses Lutetiæ Parisiorum edita*. In: *Uő: Epistolae*. Szerk. Johannes Georgius Graevius. Christian Gerlach – Simon Beckenstein. Magdeburg–Helmstadt, 1656. 726.
5. Antonino Diana: *Resolutiones morales*. Jan Van Meurs (Meursius), Antwerpen, 1637. 250b. (*Pars III* tr. 6. resol. 30.)
6. Ennek megfelelően számos erkölcsteológus elutasító állásponton van ezekkel kapcsolatban. Részletes felsorolást ad (pró és kontra) Paul Laymann: *Theologia moralis*. Johannes Martin Schönwetter, Bamberg, 1688. 72b–73a. (Lib. 4. tr. 3. cp. 13. nn 5–6.) Az ausztriai jezsuita szerző (1574–1632) maga a negatív oldalon foglal állást, azt a tipikus meggyőződést hangoztatva, hogy a pozitív oldalon felsorakoztatott érvek eltörölnék a hazugság és az igazmondás közötti különbséget (uo. nn. 6–7., 73a).
7. Uo. 251b. A Diana által említett példák eredeti kontextusához és értelméhez lásd Johann P. Sommerville: *The 'New Art of Lying': Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry*. In: Edmund Leites (ed.): *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge UP, Cambridge – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1988. 159–184. 169.
8. E felosztás és a modernítésra jellemző szerkezeti differenciálódás viszonyát itt nincs módunk elemezni, érdemes azonban megjegyezni, hogy épp ez a distinkció jelenti a javasolt módszerrel kapcsolatos korabeli kritikák egyik tárgyát. Lásd pl. egy ezzel szorosan összefüggő kontextusban Blaise Pascal híres bírálatát a *Vidéki levelek VII. darabjában*, in: *Uő.: Oeuvres complètes*. Ed. Louis Lafuma. Seuil, Paris, 1963/2002. 398a. Magyarul: ford. Rácz Péter. Palatinus, Bp., 2002. 98.
9. Lásd imént a 6. és 8. jegyzeteket.
10. Vö. Théophil Raynaud: *Disputatio de veritate cum mendacio et locutionibus aequivocis ac mente restrictis comparata*. cp. 3. n. 32. In: Leonardus Lessius: *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor*. Philippe Borde – Laurent Arnauld – Claude Rigaud, Lyon, 1653. 693b.
11. Garnet szerzőségének kérdéséhez lásd A. F. Allison: *The Writings of Fr. Henry Garnet, SJ (1555–1606)*. Recusant History 1951. 1. sz. 7–21. 14–15. (Az információk forrása: Sommerville: i. m. 168: 16. jz.)
12. Bár az elmélet folyamatosan jelen van a 15. századi kazuistáknál, népszerűségét a „navarrai tanítónak” nevezett salamancai kánonjogász, Martín de Azpilcueta egy 16. századi traktátusa alapozta meg: *Commentarius in cap. humanae aures*. Giacomo Tornieri – Giacomo Bericchia, Roma, 1584. 1. fejezet.
13. A mentális nyelv középkori elméleteihez lásd Borbély Gábor: *Civakodó angyalok*. Akadémiai, Bp., 2008. 274–275.
14. A szerzőről lásd Jean-Pascal Gay: *Le dernier théologien? Théophile Raynaud (v. 1583–1663), histoire d'une obsolescence*. Beauchesne, Paris, 2018.
15. Lásd Stefania Tutino: *Shadows of Doubt: Language and Truth in Post-Reformation Catholic Thought*. Oxford UP, Oxford, 2014. 33.
16. E felfogás alapja a jelek ágostoni meghatározása, amelyben fontos szerepe van a *signum* érzékelhető karakterének: „A szó bármely tetszőleges dolognak a jele, amelyet a hallgató képes megérteni, miután a beszélő ki-ejtette. [...] Jel az, ami egyrészt önmagát kínálja az érzékelésnek, másrészt önmagán kívül megmutat valamit a léleknek.” *De dialectica* V. 5., Migne, PL 32:1410.
17. Raynaud: i. m. 753a. (cp. 20. n. 2.)
18. Vö. cp. 20. n. 3–4. 753b. Megjegyzendő, hogy a jogi megközelítés nem Raynaud leleménye, integráns része a témával kapcsolatos hagyománynak, s az az eset, amikor a vizsgálóbíró jogosulatlanul faggat, az egyedüli engedelmezt jelent ott is, ahol az *aequivocatio* merev elutasításával találkozunk. Lásd a holland jezsuita, Martinus Becanus (Martin Verbeeck, Hilvarenbeek vagy van der Beeck, 1563–1624) értekezését, a kor egyik híres kálvinistaellenes kompendiumát („a kis Becant”): *Compendium manualis controversiarum huius temporis de fide ac religione R.P. Martini Becani Societatis Jesu theologi*. Johannes Certe, Lyon, 1673. 354. (lib. 5. cp. 21. n. 3.)

19. Raynaud: i. m. 754a. (n. 5.)
20. Uo.
21. Uo. 754b. (n. 6.)
22. Uo. 710a. (cp. 6. n. 7.) Az ige ebben ez esetben nem a létige (*esse*), hanem az *enni* jelentésű szó (*edere*) harmadik személyű jelen idejű alakja (*ēst*).
23. A descartes-i megfogalmazás és a skolasztikus előzmények viszonyát részletesen elemzi Borbély Gábor: *A „csaló Isten” hipotézis Descartes-nál és a késő középkorban*. Világosság 1997. 7. sz. 40–48.
24. Raynaud: i. m. 710b. (cp. 7. n. 1.)
25. Ez a mozzanat bizonyos fokig már a kérdés középkori tárgyalásaiban jelen van, jellemző módon az általános emberi tudás és a gyóntatóként szerzett – a gyónási titok hatálya alá eső – ismeretek különbségeként. Lásd Ossa-Richardson 2019. 117.
26. Raynaud: i. m. 754b. (n. 7.)
27. Uo.
28. Uo. 755a.
29. „Akik Jézus útján jártok, nem a jezsuita úton jártok.” Az államügyész, Edward Coke összegző szavai Henry Garnet perében, lásd T. B. Howell (ed.): *A Complete Collection of State Trials and Proceedings for High Treason and Other Crimes and Misdemeanors, 1603–1627*. T. C. Hansard, London, 1816. II. 238. (A továbbiakban *State Trials*.)
30. Garry Wills: *Witches and Jesuits: Shakespeare’s Macbeth*. Oxford UP, Oxford, 1996. 94.
31. Henry Garnet szerepével kapcsolatban lásd Antonia Fraser: *The Gunpowder Plot: Terror and Faith in 1605*. Phoenix, London, 1996/2002. ch. 16.
32. *State Trials*. II. 221–222.
33. Uo. II. 217. vö. Mt 10,26.
34. Uo. II. 219.
35. Ami nem meglepő, ha tekintetbe vesszük, hogy az uralkodó egyike volt a kor legavatottabb szakértőinek a démonológia területén. I. Jakab még skót királyként (VI Jakab) írja meg a *Daemonologie* (1597) című dialógusát, amelyben eseteleírásokkal illusztrálja részletesen osztályozza a rontások és ördögi kísértések különböző formáit.
36. *State Trials*. II. 233–234.
37. Walley, Darcy, Roberts, Farmer, Philips. Vö. [Névtelen szerző:] *A True and Perfect Relation of the whole proceedings against the late most barbarous Traitors, Garnet, a Jesuite, and his confederats*. Robert Baker, London, 1606. T1v. (A releváns oldalakat lásd <https://www.bl.uk/collection-items/the-trial-of-henry-garnet-1606>.)
38. Uo. T2r.: *Their dissimulation appearth out of their doctrine of equiuocation*.
39. Uo. T4v.
40. Uo. T2r.
41. A kivégzésnek és a Garnet személye körül spontán kialakuló katolikus szentkultusz egyes mozzanatainak nagy jelentőségük van a dráma datálásában. Vö. Introduction. In: John Dover Wilson (ed.): *The Works of William Shakespeare*. Cambridge UP, Cambridge (The Cambridge Dover Wilson Shakespeare), 1947/2009. 19. *Macbeth*; magyar nyelven Kállay Géza érintette különböző írásaiban a *Macbeth* és az 1606-os per összefüggéseit. Lásd pl.: *Bevezető*. In: William Shakespeare: *Macbeth*. (Ford., jegyz., bev. Kállay Géza) Liget, Bp., 2014. 24–26. (A továbbiakban Kállay 2014.) *A Deed Without a Name: a Wittgensteinian Approach to Shakespeare’s Macbeth and the Singularity of Meaning*. ELTE, Bp., 2015. 158. Garnet szerepéről ezek informatív, de a hivatalos jakobita propaganda álláspontját tükröző képet adnak.
42. IV. 2. 19. skk.
43. V. 3. 53., Szabó Lőrinc fordítása: *Shakespeare összes művei*. Európa, Bp., 1964. II. 576. (A továbbiakban Shakespeare 1964.)
44. Thomas Hobbes: *Leviatán*. I. 11. és 13. Magyarul: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*. (Ford. Vámosi Pál) Magyar Helikon, Bp., 1970. 85, 107.
45. IV. 1. 175. skk., 2:562. Kállay Géza fordításában: „Idő, előre látod rémes terveim; // A gyorsan tűnő célt sohasem érjük el, // Ha nem jár vele tett.” Shakespeare 1964. 97–98.
46. IV. 1. 153–155. Shakespeare 1964. II. 562.
47. II. 1. 20. skk.
48. „*Show! Show! Show!*” IV. 1. 131–133. Shakespeare 1964. II. 561., Kállay, 2014. 96.
49. Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York, 1973. 452.