

Simon József

## Enyedi György (1555–1597) és a szillogizmus középfogalma

Enyedi Györgynek<sup>1</sup> két arca ismert a vele foglalkozó szakirodalomban. Egyfelől a Philippus Beroaldus *Gismunda és Gisquardus* című Boccaccio-adaptációjának magyar széphistóriává történő átdolgozójaként, illetve Héliodórosz *Aethiopicájának* latin nyelvre fordítójaként tartjuk számon. Másfelől mint sokszínű vallási író, aki az erdélyi antitrinitárius egyház püspökeként prédikációkat ír, valamint teológiai és polemikus műveket szerez. Tanulmányom Enyedi munkásságának e második arculatával kíván foglalkozni, arra tesz kísérletet, hogy rámutasson bizonyos filozófiai eszközökre, amelyeket az erdélyi antitrinitárius egyház püspökeként egy teológiai vita általam kiemelt részletében alkalmazott 1593–94 körül.

Az elemzés alapjául szolgáló kis részlet egy olyan kéziratban fennmaradt terjedelmes szöveg részét képezi, amely forrásanyag jól ismert a magyar eszmetörténeti szakirodalom számára: Enyedi vitairata Szilvási János ellen. A kézirat Enyedi saját kézírásával maradt ránk az ún. Enyedi-kódexben, amely ma a Román Tudományos Akadémia kolozsvári könyvtárában található.<sup>2</sup> A kutatás tisztázta az első Enyedi–Szilvási polémia részleteit, ezúttal csak röviden összefoglaljuk a Káldos János és Balázs Mihály által írottakat.<sup>3</sup> Az antitrinitárius családból származó Szilvási Enyedi tanítványa volt és valamikor az 1580-as évek második felében valószínűleg neki köszönhette, hogy évekig nyugati egyetemeket látogathatott. Szilvási azonban hazatérése után 1590 körül a kálvinizmushoz csatlakozik, majd 1591. június 23-án a marosvásárhelyi református zsinaton támadást intéz az antitrinitáriusok ellen.<sup>4</sup> Szilvási első, kifejezetten az ekkorra már az antitrinitárius egyház püspöki tisztét betöltő Enyedi ellenes polémiáját egy az 1Kor1:4-re épülő prédikációban fejt ki, amelynek szövege nem maradt ránk. Enyedi 1593. október 17-én egy magyar nyelvű prédikációval (Contio 60) válaszol,<sup>5</sup> amelynek latin fordítását egy három oldalas bevezető levél kíséretében 1593. október 28-án el is küldi Szilvásinak. Szilvási egy *Apologia* című művel válaszol, amely szintén nem maradt ránk. Enyedi erre válaszol *Defensiójában*, majd egy hosszabb értekezésben *Concionis examen* címmel alaposabban tárgyalja Szilvási vitaindító prédikációját.

<sup>1</sup>Életről, műveiről alaposan tájékoztat J. Káldos – M. Balázs: *György Enyedi*. Bibliotheca Dissidentium Tome XV, Ungarländische Antitrinitarier II, Baden-Baden & Bouxviller 1993, 105–111. A halálának négy századik évfordulójára rendezett nemzetközi konferencia anyaga: M. Balázs – G. Keserű (eds): *György Enyedi and Central European Unitarism in the 16–17th Centuries*. Budapest, 2000. Enyedi *Explicationese* (lásd lent 6. jegyzet) Locke tolerancia-felfogásának kontextusában: Mester Béla: „Politikai közösség és vallásszabadság Párhuzamok John Locke-nak és Enyedi György erdélyi unitárius teológusnak a vallási türelemről alkotott nézeteiben”, in *Magyar Tudomány*, 2001. 48. (108.) évf. 2. sz. 184–192.

<sup>2</sup>Jelzet: MSU 474. – A szövegnek a Karácsonyi Balázs-kódexben (MSU 32) található változatával nem foglalkoztunk.

<sup>3</sup>Vö. 1. lj.

<sup>4</sup>A beszéd szövege nyomtatásban is megjelent: Oratio Ioannis Zilvasii..., Cibinii 1591. Vö. RMNY 675.

<sup>5</sup>A magyar nyelvű prédikáció több forrásban is fennmaradt, modern kiadása: *Enyedi György válogatott művei*, válogatta Balázs Mihály és Káldos János, Bukarest–Kolozsvár, 1997, 154–181.

Enyedi a Szilvásihoz intézett levelet, a *Contiót*, a *Defensiót* és a *Concionis exament* az Enyedi-kódexben láthatóan összefüggő gondolatmenetként összekapcsolja: e munka befejezését 1594. február 23-ai dátummal látja el.

Enyedi teoretikus munkásságának középpontjában az antitrinitárius felekezet által vallott teológiai tanítások elméleti problémaköre áll. Ezen tanítások sarkalatos pontja a szentháromság dogmájának kritikája. Az általam kiemelt kis részlet is ebben a kontextusban értelmezendő: a cáfolandó tézis szerint Krisztus csak akkor lehet a szentháromság egyik személye, ha egylényegű az atyával, és különbsége tőle csupán személy szerinti különbség a vele alkotott lényegi egységen belül. A cáfolandó tézis szerint a térben és időben megtestesült Krisztusnak rendelkeznie kellett az örökkévaló isteni természettel. Amikor Enyedi argumentációja arra irányul, hogy megcáfolja a történeti Krisztus örökkévaló természetét, akkor egyúttal a szentháromság dogmájának alapvető tézise ellen érvel.

## A TÉMA: LUK. 1,16–17<sup>6</sup>

Enyedi vitapartnere, Szilvási János a következő szillogizmus által vélte bizonyíthatónak azt, hogy Krisztus rendelkezik az atyai természet sajátosságával:

„Az, amire Keresztelő János Izrael sok fiát megtérítette, és akire tekintettel megjelent és akinek számára felkészítette a népet oktatva, az Izrael fiainak Istene volt, ahogy azt Gábrriel angyal mondja. Luk. 1:16–17.

Az, amire Keresztelő János Izrael sok fiát megtérítette, és akire tekintettel megjelent, és akinek számára felkészítette a népet oktatva, az Krisztus volt, ahogy arról beszámolnak az összes evangélisták, és még az ördög sem volna képes tagadni.

Tehát Krisztus Izrael fiainak Istene, avagy a Jehova Isten volt és lesz, Gábrriel angyal szerint.”<sup>7</sup>

Enyedi György válasza:

„Válaszom: A szillogizmusban négy terminus van. A középső terminust ugyanis másképp fogjuk fel a felső tételben, mint az alsó tételben. A felső tételben ugyanis a következő limitációval érvényes: elsődlegesen és alapvetően (*primario et principaliter*). Az alsó tételben viszont ezzel: kevésbé alapvetően és mintegy másodlagosan (*minus principaliter, et quasi secundario*). Magyarázat: Keresztelő János elsődlegesen és alapvetően Izrael Istenére térítette meg és készítette elő az embereket, és Izrael Istene előtt jött el, aki nem más mint az atya – mindezt kevésbé alapvetően tette meg Krisztusra vonatkozóan. Ez a megkülönböztetés összhangban van a Szentírással, ezt Krisztus

<sup>6</sup> A kéziratot saját olvasatomban közlöm, ezen alapulnak a tanulmányban olvasható idézet-fordítások. A magyar fordításokban néhol a latintól eltérően emeltem ki bizonyos kifejezéseket dőlt betűvel: ezen kiemelések tölem származnak, és a tanulmány célját szolgálják. – A hivatkozott kézirat-részletet Enyedi szóról-szóra felveszi halála után egy évvel megjelent főművébe is, vö. *Explicationes Locorum Veteris et Novi Testamenti* (Kolozsvár, 1598), 123–124. Terminológiai szempontból hallatlan érdekes volna az *Explicationes* megfelelő helyének Thoroczka Máté által készített magyar verzióját (Kolozsvár, 1619) is figyelembe venni a fordításkor, erre azonban e tanulmány keretein belül nincs lehetőség.

<sup>7</sup> Enyedi: *Defensio*, 43: „*Is, ad quem Johannes Baptista convertit filios Israël multos, et in cuius conspectu praecessit, et cui paravit populum instructum, fuit Dominus Deus filiorum Israël, Angelo Gabriele dicente. Luc. 1: v.16.17.*

*Is ad quem Johannes Baptista convertit multos filios Israël, et in cuius conspectu praecessit, et cui paravit populum instructum, fuit Dominus Christus, quod testantur Evangelistae omnes, nec Diabolus potest negare. Ergo Dominus Christus fuit et est, Dominus Deus filiorum Israël, seu Iehovah Deus, testo Gabriele Angelo.”*

számtalan más mondása között ez is mutatja: *'A ki titeket befogad, engem fogad be; és aki engem befogad, azt fogadja be, a ki engem küldött.'* (Mát. 10:40, Ján. 13:20) Ezt ugyanis csak akkor lehet állítani, ha úgy fogjuk fel, hogy az atya kerül elsődlegesen és alapvetően befogadásra, bármennyire közvetlenül is legyen Krisztus befogadva.<sup>8</sup>

Szilvási szillogizmusa tehát a következőképpen áll fel:

M (Luk. 1,16–17) – P (isteni természet)

S (Christus) – M (Luk. 1,16–17)

S (Christus) – P (isteni természet)

Jól látható, hogy a Szentírásból vett hely a középfogalom funkcióját tölti be. A kálvinista Szilvási szerint a középfogalom által kapcsolható össze a szubjektum-fogalommal megjelölt Christus és az atyai örökkévaló természet predikátum-fogalommal megjelölt sajátossága, így a következtetés konklúziójában azt állítjuk, hogy Krisztus rendelkezik az örökkévaló isteni természettel. Enyedi kritikája arra irányul, hogy a középfogalom a két premisszában más értelemben funkcionál: a középterminust a főtételben 'elsődlegesen és alapvetően' (*primario et principaliter*) vonatkoztatjuk a konklúzióban predikálendő örökkévaló isteni természetre, míg az alsó tételben pusztán 'kevésbé alapvetően és mintegy másodlagosan' (*minus principaliter, et quasi secundario*) állítjuk a Luk. 1,16–17-et a konklúzió szubjektumterminusával megjelölt Krisztusról. Enyedi meggyőződése szerint e másodlagos értelmű prédikáció nem elégséges ahhoz, hogy a konklúzióban azt állíthassuk, hogy Krisztusban fennáll az örökkévaló isteni természet. Enyedi az általa bevezetett megkülönböztetés (*principaliter – minus principaliter*) érvényét az Újszövetség más szöveghelyeivel is szemlélteti: Krisztus ugyanis a Mát. 10, 40 vagy Ján. 13, 20 helyeken kifejezetten utal arra a különbségre, ami az ő és az atya (az örök Isten) befogadását illeti.

Úgy tűnik tehát, hogy Enyedi a cáfolandó szillogizmusban a *quaternio terminorum* klasszikus hibáját véli felfedezni, vagyis azt, hogy a szubjektum- és predikátumterminust összekötő középterminus a két premisszában *ekvivok* módon lesz felvéve. A középső terminus ekvivokációján alapuló szillogizmus – ahogy azt Arisztotelész a *Szofisztikus cáfolatok* I,4-ben leírja – hibás, minthogy a két premisszában különböző értelemben van felvéve a középterminusként szolgáló szentírási hely.

Azonban a helyzet nem ennyire egyszerű. A fenti részlet utolsó tagmondata azt adja tudtunkra, hogy Krisztus Máté evangélista által visszaadott megnyilvánulása „*A ki titeket befogad, engem fogad be; és aki engem befogad, azt fogadja be, a ki engem küldött.*” (Mát. 10, 40) szerint elsődlegesen, primér értelemben az Atya kerül befogadásra, „bármennyire közvetlenül (*immediate – kiemelés S. J.*) is legyen Krisztus befogadva”. A problémát az jelenti, hogy a szubjektumterminussal megjelölt Krisztusról azt állítjuk, hogy a középterminussal megjelölt sajátosság (befogadottság Mát. 10, 40) *közvetlenül* jellemzi, miközben a predikátumterminussal megjelölt isteni természet kerül

<sup>8</sup> Uo. 43–44.: „R[espondeo]: Quatuor sunt termini in syllogismo. Nam medius aliter in majore, aliter in minore accipitur. In majore enim valet cum hac limitatione: *primario et principaliter*. In minore cum hac: *minus principaliter, et quasi secundario*. Explico: Johannes Baptista, *primario et principaliter* convertit, et praeparavit homines ac praecessit Deo [44] Israëlis, qui est pater, *minus principaliter* Christo. Hanc distinctionem esse sacris literis consonam, inter alia innumera illud Christi dictum ostendit: *Qui me recipit, recipit eum qui misit me*. Matt. 10.v.40. Joh. 13.v.20. Hoc enim non potest stare, nisi intelligatur, *primario et principaliter* recipi patrem, quamvis *immediate* Christus recipiatur.”

*elsődleges és primér* módon befogadásra. Vajon hogyan jellemezheti a szubjektumot egy sajátosság *közvetlen* módon, ha mégis csupán *másodlagos* módon predikálhatjuk róla? Hogyan állhat fenn az Evangélium hallgatója általi befogadottság sajátossága *közvetlen* és ugyanakkor *másodlagos* módon is Krisztusban? Vajon nem szűnik-e meg Enyedi kritikájának érvényessége – nem esik-e el a középterminus ekvivokációja –, ha Krisztusban a Máté 10, 40-ben említett sajátosság *közvetlenül*, miközben az örök isteni természet *elsődlegesen* inhereál?

Enyedi a következő szakaszban nyomatékosítja álláspontját:

„Azonban, hogy nehogy valaki azzal kössön belém, hogy azért kell azt állítani, hogy a Krisztust befogadóban azért az Atya kerül befogadásra, mert az atya és Krisztus ugyanazon esszenciával rendelkeznek és mert természet szerint azonosak, az fontolja meg, ami ugyanezen a helyen hangzik el: Aki befogadja az apostolokat, az befogadja Krisztust. Ezt csak akkor lehet állítani, ha azon megkülönböztetést megengedjük. Ha azonban fenntartásaink vannak e szavak: *alapvetően és kevésbé alapvetően (principaliter, et minus principaliter)* ellen, akkor használjon más szavakat, mint *közvetetten* és *közvetlenül (mediate immediate)* és hasonlókat, [ami alapján] megéri, hogy egy és ugyanazon emberben másképp kerül befogadásra az atya és megint másként Krisztus.”<sup>9</sup>

E sorokban nem annyira az a teológiai abszurditás az érdekes, hogy elhagyván a *principaliter vs. minus principaliter* megkülönböztetést, a fenti szillogizmus alapján az apostolok és Krisztus természetének azonosságára kellene következtetnünk,<sup>10</sup> hanem a *mediate–immediate* fogalompár bevezetése. Ugyanis teljesen világos, hogy a *mediate* predikáció (egy sajátosság *közvetett* fennállásának megjelölése) a *principaliter* predikációra (egy sajátosság *alapvető-elsődleges* fennállásának megjelölésére) jellemző, míg az *immediate* predikáció (egy sajátosság *közvetlen* fennállásának megjelölése) a *minus principaliter* predikációra (egy sajátosság *kevesbé alapvető, mintegy másodlagos* fennállásának megjelölésére) vonatkozik.

Nos, ha a középterminus ekvivokációja miatti hibás szillogizmusok tanának esetében Arisztotelészre hivatkoztunk, akkor megtehetjük ezt az *immediate–mediate* fogalompár bevezetésével kapcsolatban is. Az *Analytica posteriora* I,<sup>211</sup> kritériumai a tudományos szillogizmus kritériumaival kapcsolatban, egy ezekre alapuló induktív-tapasztalati tudománymódszertan lehetősége az *Analytica posteriora* I,<sup>1312</sup> alapján, illetve az erre vonatkozó megjegyzések a *Physica* I,1-ben<sup>13</sup> kedvelt témái voltak az ún. páduai reneszánsz arisztotelizmusnak.<sup>14</sup> A következőkben arra teszek kísérletet, hogy az Enyedi termino-

<sup>9</sup> Enyedi: *Defensio*, 44–45: Atque ne quispiam cavilletur, ideo dici, Patrem recipi in Christo recipiendo, quia pater et Christus eandem habent essentiam, et idem sunt natura: consideret ea quae ibidem dicuntur: Qui Apostolos recipit, recipit Christum. Quod stare non potest nisi illa distinctione admissa. Aut si illa verba: *principaliter, et minus principaliter*, non placent, utatur sane aliis, ut, *mediate immediate* et similibus modo intelligat, aliter patrem, et aliter Christum, in eodem homine recipi.

<sup>10</sup> Enyedi később nem mulasztja el kijátszani ezt a lapot sem.

<sup>11</sup> Arist.: *Anal. post.* 71b9–72b4.

<sup>12</sup> Locus classicus: Arist.: *Anal. post.* 78a22–78b12.

<sup>13</sup> Arist.: *Phys.* 184a10–184b10.

<sup>14</sup> A zabarellai tudományos módszertannak mára hatalmas irodalma keletkezett, az itt következő válogatás a szerző önkényén alapul. A reneszánsz arisztotelizmus és az újkori tudományos módszertan közötti viszony első pozitív értékelése: John Hermann Randall, Jr.: „The Development of Scientific Method in the School of Padua”, in *Journal of the History of Ideas* 1 (1940), 177–206. A különböző tudománykultúrák képviselőinek összefoglaló tanulmánygyűjteménye: *Method and Order in the Renaissance Philosophy of Nature – The Aristotle Commentary Tradition*, ed. by D.A. Di Liscia, E. Kessler and Ch. Methuen, Aldershot etc., 1997. A zabarellai módszertan kortárs szellemi környezetének monografikus feldolgozása: Risse Wilhelm. *Die Logik der Neuzeit (1599–1640)*.

lógiját illető fenti dilemmákat a páduai reneszánsz arisztotelizmus felfogása alapján magyarázom meg. Előre kell bocsátanom, hogy Enyedi – talán az őt ért vádak miatt: az arisztotelizmus már a XVI. században sem túl hízelgő megnevezés – csak nagyon óvatosan hivatkozik név szerint páduai arisztotelianusokra: azokra a filozófusokra, akiket akár személyesen is hallgathatott páduai tanulmányai során.

A reneszánsz arisztotelizmus abból az alapvető megkülönböztetésből indul ki, amelyet Arisztotelész az *Analytica Posteriora* I,2-ben fejt ki. Egy bizonyítás premisszáinak mindig ismertebbeknek és bizonyosabbaknak kell lenniük a konklúzióénál. A tudományos szillogizmus premisszáinak közvetlenül ismerteknek kell lenniük, míg a konklúzió ismerete közvetett. Eltekintve azon problémáktól, hogy vajon elég-e, ha csak az egyik premissza közvetlenül ismert, vagy mindkettőnek közvetlenül ismertnek kell lennie, kétféle ismeretről beszélhetünk első megközelítésre: közvetett és közvetlen módon bizonyos ismeretekről. Azonban közvetlen bizonyosságunk kétféle lehet: ismereteink lehetnek általunk közvetlenül ismertek, azaz számunkra ismertebbek ( $\eta\mu\upsilon\nu\ \gamma\nu\omega\rho\iota\mu\omega\tau\epsilon\rho\nu$ ) és a természet által közvetlenül ismertek, azaz a természet szerint ismertebbek ( $\tau\eta\ \varphi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \gamma\nu\omega\rho\iota\mu\omega\tau\epsilon\rho\nu$ ) – ennek megfelelően beszélhetünk számunkra és a természet szerint közvetett ismeretekről is. E megkülönböztetés alapján dolgozta ki az reneszánsz arisztotelizmus irányzata a tudományos bizonyítás két lépcsős, ún. *regresszív* módszerét, amely két szillogizmust foglal magában: az első az ún. *analitikus-rezolútív* (*demonstratio quia, αποδειξις του οτι*), a második az ún. *szintetikus-deduktív* (*demonstratio propter quid, αποδειξις του διοτι*) szillogizmust.

Az első, a tapasztalat analízisében álló lépcsőben egy *számunkra közvetlenül*, a tapasztalatban előttünk álló *okozat* ismerete alapján következtetünk egy *számunkra* tapasztalatunkban csak *közvetve* ismert *okra*. A második, szintetikus lépcső fordítva jár el: egy *természet szerint közvetlenül* ismert *ok* alapján következtet arra a *természet szerint közvetett* ismeretre, hogy egy bizonyos effektus-*okozat* fennáll egy szubjektumon. A páduai arisztotelianusok azon túl, hogy Arisztotelész szövegein végzett egezetikai munkájukkal egyáltalában kidolgozták a tapasztalat analízisének lehetőségét, e két módszer egymást kiegészítő alkalmazását tekintették a tudományos ismeretszerzés paradigmaticus modelljének. A szintetikus szillogizmus ugyanis a *természet szerint közvetlenül* ismert *okot* épp azon *ok* alapján állapítja meg, amely az analitikus eljárás eredményeképp *számunkra közvetve* ismert. Nézzünk egy példát Zabarella *De medio demonstrationis* (A demonstráció középfogalma) című műve alapján!<sup>15</sup>

Tapasztalatunk amellett szól, hogy a Hold meghatározott időközönként elsötétül: azaz a Hold az ekliptikusság sajátosságával bír. Ha meg akarjuk ismerni ezt a tényt, végig kell vezetnünk a regresszus módszerét. Első lépcsőben tapasztalatunkhoz fordulunk, és az ekliptika jelenségéhez bizonyos okokat rendelünk. A Hold ekliptikussága egy számunkra közvetlenül ismert tény: tapasztalatunk számunkra közvetetten ismert okokat rendel ezen okozathoz. Az ekliptika okozatát tapasztalatunk a Földnek a Nap és a Hold között elfoglalt helyzete (*obiectio terrae*), mint ok alapján magyarázza. Zabarella

Bd. 1. Kiváló analitikus háttérű tanulmány Galilei reneszánsz és későkolasztikus kontextusáról Galilei kéziratok alapján: William Wallace: *Galileo and His Sources*, Princeton, 1984. A zabarellai regresszus szituálása a módszerprobléma Parmenidészről eredeztetett történetében: Rudolf Schicker: „Einführung”, in J. Zabarella: *Über die Methoden, Über den Regress*, München, 1995.

<sup>15</sup> Zabarella: *Opera Logica*, Köln, 1597 (reprint: Hildesheim 1966), 529 skk. – A mű a rengeteg kiadást (1572, 1578, 1586, 1587, 1591 stb.) megélt *Opera logica* része, az általam használt 1597-es kölni editio facsimile kiadásában (Hildesheim, 1966) az 529–614 hasábkra terjed ki a mű. A további hivatkozások mindig e reprintre vonatkoznak.

szerint ezzel az ekliptika egyfajta kauzális definícióját adjuk meg. Ahhoz, hogy ezen ok ismerete alapján szintetikus szillogizmussal általános ismeretet nyerhessünk, a számunkra közvetett ok-ismeretet a természet szerint közvetlenül adott ok-ismeretével kell „preparálnunk”. Ezen meglehetősen homályos átvezető műveletet a páduai tradíció képviselői különféle nevekkkel illették, Zabarella „elme-gyakorlat”-nak (examen mentale) nevezi. Az *examen mentale* eredményeképpen kapjuk meg az ok azon általános fogalmát, amely többé már nincs kitéve a tapasztalati ismeretszerzés téridőbeli esetlegeségeinek, és ami mint ilyen már képes betölteni egy deduktív-szintetikus szillogizmus középfogalmának funkcióját. Az *obiectio terrae*-nek, mint tapasztalati tényismeretnek egészen más szerepe van a tapasztalat analízisében, mint az *obiectio terrae* azon fogalmának, amely a deduktív szillogizmus középső terminusának funkcióját tölti be. A tapasztalat analízisében magát az ekliptikát vizsgáltuk és vezettük vissza azon okaira, amelyek vele konkrét kauzális viszonyban állnak. A második lépcsőben jóval óvatosabban fogalmazunk a reálisan egzisztáló ontológiai viszonyokról. Ezzel szemben igaz és általános tudásra teszünk szert, amiből azonban nem következik, hogy az ekliptika a Hold esszenciális sajátossága volna. Az ekliptika oka az *obiectio terrae*, mégsem tartozik annak metafizikai felépítéséhez. A szillogizmus alkalmazása tehát egyáltalán nem vezet a konklúzióban predikált sajátosság esszenciális inherenciájához.

Enyedi érvelésének egy lehetséges rekonstrukciója tehát a következő: feltéve, hogy célunk egy olyan szillogizmus felállítása, melynek konklúziója a ’Krisztusnak sajátja az isteni természet’ kijelentés, a közvetlenül megismert ’isteni természet’-et olyan okra kell visszavezetnünk, amely a Szentírás tapasztalatában közvetetten ismert okként adódik. Ez a középterminus a Luk. 1,16–17 szentírási helye lesz: „Az, amire Keresztelő János Izrael sok fiát megtérítette, és akire tekintettel megjelent és akinek számára felkészítette a népet oktatta”. Azonban ahhoz, hogy általánosan érvényes deduktív szillogizmus középfogalmaként alkalmazhassuk, el kell szakadnunk a bibliai textus konkrét szövegkörnyezetétől, és pontosan ezt teszi Szilvási kritizált szillogizmusa. Az isteni természetnek a tapasztalat-analízis eredményeképpen adódó *közvetett* ismerete a szentírási hely alapján valóban *közvetlen* módon predikálható Krisztusról. A probléma az, hogy a tapasztalat-analízis önmagában nem nyújt általános érvényű tudást: jóllehet valóban állítható, hogy Keresztelő János tevékenysége a maga téridőbeli megvalósultságában Krisztus előképe volt, azonban ez a belátás nem vezethet annak állításához, hogy Krisztus metafizikai felépítéséhez hozzátartozna az isteni-örökkévaló természet. Ahhoz, hogy fenntarthassuk annak egyidejű állítását, hogy Keresztelő János térítő tevékenysége (1) *primér* módon (értsd: a Szentírás tapasztalata szerint) az örök Istenre vonatkozott, (2) mégis *közvetlenül* (értsd: téridőbeli kauzális viszonyok szerint) Krisztus tevékenységének előképe volt, le kell mondanunk arról, hogy deduktív szillogizmus középfogalmaként alkalmazzuk Luk. 1,16–17-et. Egy konkrét-közvetlen *kauzális viszony* tapasztalati diagnózisa nem képes alapvető-primér *tudást* nyújtani. Különbség van a két, tapasztalatra épülő tudásunk között: Azon ismeretünk, hogy a Luk. 1,16–17 hellyel jellemezhető az isteni természet, a Szentírás betű szerinti értelme alapján állítható: Enyedi az ilyen – a Szentírást szó szerint követő – kijelentést több helyen enunciatív kijelentésnek (Arisztotelésznél: ἀποφασίς) nevezi. Azonban bármennyire is Krisztus közvetlen előképének tekintjük Keresztelő János működését, e közvetlenség nem mutatható fel enunciatív – a Szentírás betűjéhez a leghívebben ragaszkodó – kijelentés által.

Itt rejlik a legnagyobb nehézség: hogyan egyeztethető össze az, hogy a közép-terminus közvetett ismeretét enunciatív kijelentéssel fejezzük ki? Egészen pontosan úgy, hogy a konklúzióban predikálandó isteni természet nem egy konkrét szentírás-i helyhez köthető isteni természet (hisz Enyedi meggyőződése szerint a Szentírás sehol sem állítja azt, hogy 'Krisztus rendelkezik az örök isteni természet sajátosságával'), hanem az isteni természet általában véve. Az enunciatív kijelentés azonban soha nem fog elszakadni a konkrét tapasztalattól, hanem igazsága mindig a tapasztalatban vele korrespondáló tényállás függvénye: azt állapítja meg az isteni természetéről, amit a Szentírás közvetlen olvasásának tapasztalata szövegszerűen tudunkra ad. Ez azonban az általában vett isteni természet vonatkozásában mindig közvetett – a konkrét bibliai hely tapasztalatának kitett – tudás lesz. Ezért állíthatja Enyedi azt, hogy az arról szóló ismeretünk, hogy Keresztelő János *primér* módon az örökkévaló Isten eljövételére készítette fel Izrael népét, az örök isteni természetéről alkotott *közvetett (mediata)* ismeret.

Másfelől azonban természetesen konstruálhatunk olyan szillogizmusokat, mint amelyet Szilvási alkot. Ám ekkor kihagyhatatlan az *examen mentale* művelete: a tapasztalat-analízisben a szentírás-i hellyel megadott középfogalmat kiszakítjuk konkrét szövegkörnyezetéből, és egy deduktív szillogizmus középfogalmává általánosítjuk. Ahogy az *objectio terrae* közvetett tapasztalati ismeretét általánosítjuk, úgy tesszük ezt Luk. 1,16–17-tel is: A számunkra közvetetten adott ismeret egy természet szerinti közvetlen ismeretté lesz. A természet szerint közvetlen ismeret esetében azonban a tapasztalatot teljes mértékben zárójelezzük. Feltéve, hogy az *examen mentale* képes betölteni funkcióját és a tapasztalatban adott közvetett ok-ismeret általános közép-terminussá formálódott, érvényes kijelentést kaphatunk deduktív szillogizmusunk eredményeképp. Azonban ha Enyedi megkülönböztetéseinek értelme rekonstruálható a fent előadottak szellemében, akkor a deduktív szillogizmus konklúziója (Krisztusnak sajátja az isteni természet) nem tarthat arra igényt, hogy Krisztus örökkévaló lényegét állítsa. Zabarellát parafrázálva azt mondhatjuk, hogy az isteni természet pontosan azon a külsődleges módon jellemzi Krisztust, ahogy a Föld önnön mozgó árnyékát veti a Holdra. Ahogy az *objectio terrae* nem tartozik a Hold metafizikai struktúrájához, úgy az örök isteni természet sem jellemzi Krisztust.

## NÉHÁNY KITEKINTŐ GONDOLAT

A páduai arisztotelizmus képviselőit a XVI. századi általános értelmiségi reflexió bármely formája – néhány radikális kivételtől eltekintve – veszélyesnek tekintette a fennálló kultúrpolitikai intézményrendszer szempontjából. A korai modernitás anti-arisztotelianus beidegződöttségének története az 1513-as V. Lateráni zsinat Pomponazzi-ellenes állásfoglalásától<sup>16</sup> nagyjából Campanelláig (*Atheismus Triumphatus*, Paris 1636) és Descartes-ig (*Meditationes* előszava, Paris 1641) elsősorban a lélek halhatatlansága problémája mentén bomlik ki. Nem kétséges, hogy e távolságtartás háttérében még Descartes esetében is mindenekelőtt kultúrpolitikai, és sokkal kevésbé elméleti motívumok húzódnak meg. Másfelől azonban az is paradigmatikusan jellemző, hogy a korai újkorai értelmiségi öndefiníciók nem kerülhették meg az arisztotelizmus kérdéskörében történő állásfoglalást – sok esetben épp ezen konfrontáció alakítja ezen öndefiníciókat.

<sup>16</sup> Vö. az *Apostolici regiminis*... incipitű bullával, V. Lateráni zsinat, 8. szekció, 1513. dec. 19, DS 1440, Freiburg, 1965, 353.

Ha rekonstrukciónk helyes, akkor Enyedi egyfelől nem konfrontálódik az arisztotelizmus tradíciójával, hanem kifejezetten magáénak tekinti azt. Másfelől azonban nem a lélektan egyébként is átpolitizált kérdésköre mentén viszonyul e hagyományhoz, hanem az arisztotelianusok által kidolgozott tapasztalati módszert megpróbálja kamatoztatni a teológiai egzegetika területén. Nem az érdekli, hogy az arisztotelianus lélektan különböző formái milyen teológiai implikációkkal bírnak, hanem az, hogy a konfesszionális kultúra kulcskérdését – nevezetesen az egzegetikát – illetően milyen elveket vehet át a páduiai tudomány módszertani megfontolásaiból. Mindennek alapján nem csak az érthető meg, hogy a XVII. század első évtizedeiben miért vált ki oly nagy nemzetközi visszhangot<sup>17</sup> a briliáns magyar egzegéta poszthumusz megjelent főműve, hogy még egy Marin Mersenne<sup>18</sup> is egyfolytában egy példányért esedezik leveleiben, hanem talán arra is következtethetünk, hogy a magyar filozófia állítólag siralmas története talán mégsem Apáczai Csere János Descartes-parafrázisaival kezdődik.

---

<sup>17</sup> Pl.: Pareus, David: *In Genesis Mosis Commentarium. Quo [...] controversiae & Dubia Fidei plurima perspicue explicantur: [...] cum primis F. Socini & G. Eniedini Samosatienianorum, nec non R. Bellarmini & Ben. Pererii Jesuitarum solidè refutantur.* Heidelberg, 1609. Martini, Jacob: *Photinianorum novorum et cum primis Georgii Eniedini Blasphemijis oppositus.* Wittenberg, 1614.

<sup>18</sup> További részletek: J. Káldos – M. Balázs: *György Enyedi.* Bibliotheca Dissidentium Tome XV, Ungarländische Antitrinitarier II, Baden-Baden & Bouxviller, 1993, 105–111.