

43-44.
SZÁM

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

43-44.
SZÁM

HITTUDO-
MÁNY
LELKIELET

NEVELÉS
IRODALOM

BÖLCSELET
JOG

FÖLDRAJZ
TERMÉSZETI
TUDOMÁNY

TÖRTÉNE-
LEM
SOCIOLOGIA

ÉLETRAJZ
UTIRAJZ

DR. KÜHÁR FLÓRIS O.S.B. A KERESZTÉNY BÖLCSELET TÖRTÉNETE



BUDAPEST
SZENT ISTVÁN
TÁRSULAT
KIADÁSA



A
KERESZTÉNY BÖLCSELET
TÖRTÉNETE

IRTA

Dr. KÜHÁR FLÓRIS O. S. B.

A SZENT ISTVÁN AKADEÉMIA TAGJA.



SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST, 1927.

Nihil obstat. *Michael Marczell*, censor dioecesanus.

Nr. 2584. Imprimatur. Strigonii, die 4. Septembris 1926.

Dr. Julius Machovich
vic. generalis.

Nihil obstat. *Dr. Damianus Hegyi*, censor.

323/1926. Imprimatur. In S. Monte Pannoniae, 21. Apr. 1926.

Dr. Remigius Bárdos
archiabbas.

Kiadja a Szent István-Társulat.
Stephaneum nyomda és könyvkiadó r. t. Budapest.
Nyomdaigazgató: Kohl Ferenc.

ELŐSZÓ.



KERESZTÉNY bölcelettörténetnek magyar nyelven való megírására szerzőt az az érezhető hiány ösztönözte, mely a keresztény gondolat történetének kifejtése terén hazai irodalmunkban tapasztalható. A magyar nyelvű vagy fordításban megjelent filozófiatörténetek ugyanis — ha éppen szentelnek is néhány oldalt a keresztény bölceletnek — nagyobbbrészt ellentétes állásfoglalással néznek vele szembe. (Dománovszki, Pekár, a Schwegler-fordítás.) Még legtárgyilagossabb köztük Nagy József műve, viszonylag legtöbbet is nyújt, de a keresztény bölcelet teljes megértése nála is gyakran hiányzik.

A szentatyáknak és a skolasztikusoknak bölceletét a nagy külföldi forráskiadások és kutatások eléggé megvilágították már. E munka célja az eddigi eredmények rövid és áttekinthető összefoglalása volt e téren. Hiányos a katolikus bölcelet történetének feldolgozása a XVI. századtól kezdve. E téren a problémátörténeti részletkutatás alig kezdődött még meg; az eszmék továbbfejlődését alig lehet még áttekinteni. Inkább életrajzi és könyvészeti adatok állnak csak rendelkezésre Hurter és Klimke műveiben is. A szerző itt is összefoglalást akart nyújtani és az összefoglalás hiányaival jelezni azon *feladatokat*, melyek csak sokoldalú monografikus feldolgozással oldhatók meg.

Az újkor bölcelettörténetében az európai gondolkodás is szétválik — keresztény és nemkeresztény irányra. Ezzel a keresztény bölcelettörténet írójára az a kényes köte-

lesség háramlik, hogy az egyes bölcseleti rendszereket a kereszténységhez való viszonyukban megbírálja és értékelje. A szerző igyekezett a Bevezetésben kifejtett alapelvek szerint e munkát elvégezni. Az egész természetes, hogy akik a keresztény bölcseletet a skolasztikával azonosítják, azok előtt állásfoglalása (pl. Descartes-tal és irányával szemben) engedékenynek és tágnak fog látszani. Akik viszont a kereszténységből megelégszenek jóformán a névvel — a kereszténység eredeti, *kinyilatkoztatott* tartalma nélkül — azok meg fognak ütközni azon a kritikán, melyben a kereszténység szempontjából pl. Locke, Hume, Kant vagy a modern *liberális* protestáns bölcselek (Paulsen, Eucken) részesülnek.

Az eszmetörténeti összefüggések szükségessé tették azon irányok rövidreszabott ismertetését is, melyek a kereszténységtől eltávolodtak. Azon jelenségek, melyekben a dogmatörténet van elsősorban érdekelve, a keresztény bölcselet történetében részletesebb tárgyalást nem nyerhettek.

Pannonhalma, 1926. húsvét ünnepén.

Dr. Kühár Flóris.

I. BEVEZETÉS.

1. A keresztény bölcselet meghatározó jegyei.

A keresztény bölcselet történetének vázlata megkívánja tárgyának elkülönítését azoktól a bölcseleti irányoktól, melyeket nemkeresztény bölcseletnek nevezünk.

1. A bölcseleti gondolkozás nincs határozott vallásformához kötve; a nagy kulturvallásoknak általában megvan a bölcseletük is, sőt mondhatjuk, hogy a Kelet legnagyobb vallása, a budhizmus, nem vallás, hanem bölcselet. A filozófia is, a vallás is megegyeznek abban a törekvésben, hogy a tapasztalati világot összegező, ezt tartalmilag és okszerűleg kiegészítő világképet nyújtson. A bölcselet észszerű úton, a tapasztalati adottságoknak tudományos rendszerezésével, mélyebb összefüggéseik, törvényszerűségeik földerítésével, az ismeret által elérhető végső alapjaiknak kikutatásával akarja a maga világképét megalkotni. Ezért a bölcselet önmagában független a vallásoktól, a kereszténységtől is. Történelmi tényezők azonban a kettőt összekapcsolják, úgyhogy a történelem beszél keresztény, zsidó stb. bölcseletről.

A vallásos világkép pedig nem pusztán a *kutató értelem végső szintézise*, hanem a kinyilatkoztatásba vetett *hit* tartalmának összegezése azokkal az elemekkel, melyeket a tapasztalat és a bölcseleti gondolkozás nyújt. A vallásos világkép rendszerint gazdagabb, színesebb a filozófiai világképnél. Akár a mithológia, akár az igazi kinyilatkoztatás világképét tekintjük, látjuk, hogy oly eszmék, gondolatok merülnek fel benne, melyek nem találhatók

meg a legfejlettebb bölcseleti rendszerekben sem, mint Aristotelesében vagy Kantéban.

A keresztény bölcselet *első* meghatározó jegyét tehát abban látjuk, *hogy a keresztény kinyilatkoztatás világképével, világszemléletével áll összefüggésben.*

2. Azon gondolatrendszerek közt azonban, melyekben a keresztény kinyilatkoztatás hatása nyilván fölismerhető, sok olyan van, melyre a keresztény bölcselet elnevezése nem illik rá. A két Krisztus utáni évezred szellemtörténetére, főként a Nyugat szellemtörténetére a kereszténység bélyege oly mélyen vésődött rá, hogy ezen korszak gondolkozói akarva, nem akarva hordozzák a diadalmas világnézet egyes eszméit. Ezért nehéz elválasztani sokszor a Krisztus utáni filozófiában a keresztényt a nemkereszténytől. Hiszen pl. a protestáns hittudomány kiváló képviselői (Troeltsch) ma is Kantot vallják bölcselejüknek, akinek bölcseleti rendszerén mások (Fichte, Hegel, Cohen) nyugodtan fölépítették a teljesen vallásmentes, sőt vallásellenes világnézetet.

Mi lesz tehát a bölcselet keresztény voltának közelebbi ismertetőjegye?

Ebben a kérdésben magukból az egyes *bölcseleti rendszerekből* kell kiindulnunk, hacsak nem akarjuk a bölcselet önálló, öncélú jellegét tagadásba venni.

A bölcseletnek, hogy a keresztény jelzőt megérdemelje, oly világképet kell adnia, mely *összhangban* áll a keresztény kinyilatkoztatás tartalmával. Mivel pedig a kinyilatkoztatás oly elemeket is beleszó a világképbe, melyek a tisztán filozófiai gondolkozás által el nem érhetők (hittitok, misztérium), nem kívánható, hogy a bölcselet tartalma *teljesen* fődje a kinyilatkoztatás tartalmát ; a keresztény filozófia tehát *tartalmilag* nem esik teljesen össze a keresztény hittudománnyal. Viszont szükséges, hogy összhangban álljon vele vagyis : tételei még következményeikben se ellenkezzenek a keresztény dogmával.

A kinyilatkoztatás tehát nem válik a bölcselet *tartalmává*. A bölcselet a hittudomány mellett önálló marad tartalmi szempontból is ; valamely bölcseleti tétel igazsága nem azon fordul meg, hogy a kinyilatkoztatásban is benne foglaltatik. De *téves* volna kikövetkeztethető, ha a kinyilatkoztatással *ellenkezik*. Így tehát a kinyilatkoztatás nem pozitív, hanem *negatív* kritériuma, ismertetőjegye a keresztény bölcseletnek.

A bölcseletnek *tartalma* sem fõdi teljesen a hittudomány tartalmát ; még kevésbé esik össze *ismeretforrásuk* egymással. A hittudomány dogmái a kinyilatkoztató Isten tekintélyén nyugvó, ezen az alapon értelmi és akaratilag hozzájárulással elfogadott tételek ; a bölcselet tételei pedig észszerű gondolkozással fölfedezett, rendszerezett és *igazolt* ítéletek. A hit forrása a kinyilatkoztatás, a bölcseleté pedig az ész ; a két forrás egymásra közvetlenül visszavezethetetlen, bár nem tagadható, hogy a keresztény filozófiának sikerül végső elemzésben mindkettő közös forrását az *isteni lényegben* megjelölni.

Az isteni lényeg végtelen léttartalmának véges utánzása a *teremtéssel* keletkezett tapasztalati világ, melynek végső ismeretösszegezését adja a bölcselet. Az isteni lényeg önkinyilatkoztatása a *történelmi kinyilatkoztatás*. (Ószövetség, újszövetség.)

A bölcselet és a hittudomány tételei tehát az isteni lényegben találják meg végső forrásukat ; mivel pedig a kinyilatkoztató Isten nem állhat ellenmondásban a teremtető Istennel, azért a keresztény bölcselet sem tarthat fenn oly tételeket, melyek a kinyilatkoztatással *ellenkeznek*.

3. A keresztény bölcselet tartalmát tekintve *legalább részben*, forrását tekintve pedig teljesen független a hittudománytól.

Miként biztosítható tehát a keresztény világkép *egysége*?

E kérdés megoldásánál hasonlatból indulunk ki. Az építőművész remekművéhez különböző anyagokat használ fel: téglát, követ, márványt, aranyat. A különböző anyagokból a művészet alkotó törvényei szerint *egységes* művet alkot, melyben az *egységet* biztosítja egyrészt a *cél* egysége, hisz minden fölhasznált anyag arra szolgál, hogy az építés célját (templom, lakóház stb.) kifejezze; továbbá a *formának, a stílusnak egységes összefüggése*, mellyel alkotásának egységes, szerves benyomását hozza létre a szemlélőben.

A keresztény világképnek is ily természetű az egysége. Művészi, tehát célszerű, szerves egység különböző forrásokból szerzett ismeretanyagokból; de az anyag sokaságát, a forrás különbségét áthidalja, összefoglalja a *cél*: a *teljes igazságnak* számunkra teremtéssel és kinyilatkoztatással lehetővé tett megismerése. Összefoglalja továbbá a világkép *stílustörvénye*: az elemek módszeres összefüzése mibenlétüknek, alapjaiknak és okaiknak egymásba szövődő *rendszere* által.

A keresztény világkép ezen összefüggő egységét jelentik a keresztény gondolkozás irányelvei: a *hitet kereső értelem* (intellige ut credas) és a *megértést kereső hit* (crede ut intelligas — *Szent Ágoston*: Sermo 43, 7, 9.)

Az *intellectus quaerens fidem* (hitet kereső értelem) a keresztény bölcseletnek irányelve, mely nem áll meg a transcendens világ kapuja előtt, nem hajtogatja az agnoszticizmus ignorabimusát, hanem a tapasztalati világból az értelem szárnyán emelkedve odajut, ahol «szárnya lankad észnek, szemnek», ahol Dante Beatricéje veszi át a magasságbatörőnek vezetését, ahol az élő hit kalauzol tovább.

De a hit országában is *értelmes, gondolkozó* lényt kalauzol Beatrice. Quantum potes, tantum aude! A keresztény hívó a hitben is értelmet keres. Elfogadja a tekintélyt, elfogadja a dogmát, de a világkép stílustörvényét

rája is alkalmazza. A dogma számára új ismeretanyag, nemesebb, mint az építő márványa, aranya; annál nagyobb erőfeszítésre van szüksége, hogy az isteni igazságokat beleillessze *értelmes* világképének fény-, árny-, vonal- és színrendszerébe.

4. Az *igazság* a gondolkodásnak eszménye, határfogalma, melyhez folyton közeledik, mint a sokszög a kör felé. A bölcseleti rendszerek állomások ezen igazság megközelítésében. A keresztény bölcselet különböző rendszerei ahhoz az igazsághoz kell, hogy közelítsenek, aki személyes *Igazság*; minden igazságot magában foglaló örök Ige, *Logos*; az Isten személyes bölcsesége, *Sapientia*; aki önmagáról mondja: *Én vagyok az Ut, Igazság, Élet*.

Erről az Utról néha egészen, néha részben lekanyarodik a Krisztus utáni bölcselet. A kereszténység eredeti egységét a történelem folyamán elvesztette és ma különböző felekezetek viselik az *Egyház* mellett a keresztény jelzőt.

A keresztény bölcselet a felekezetek szerint is sokszorozódik. Kérdés, van-e joga a bölcselet történetírójának akár az egyik, akár a másik irányba szegődni és azt az irányt, mely egyéni meggyőződésével ellentétben áll, nemkereszténynek minősítve, összefoglalásában elhallgatni?

Van-e joga pl. a thomistának arra, hogy a protestáns felekezetek bölcseletét egyszerűen kizárja a keresztény bölcseleti rendszerek közül?

A felelet eddigi elveink szerint nem lehet sem egyszerű *igen*, sem egyszerű *nem*. A keresztény bölcselet számára a kinyilatkoztatás nem pozitív, hanem negatív ismertetőjegy. Abból tehát, hogy valamely bölcseleti rendszer meggyőződésünk szerint nem az igazi kereszténység szolgálatában áll, hanem olyanében, melynek hittételei *részben* ellenkeznek a keresztény kinyilatkoztatással, nem következik, hogy maga a bölcseleti rendszer ellen-

tétben áll a keresztény világképpel. Aristoteles sem szolgálta a kereszténységet, mégis a leghatalmasabb keresztény bölcseleti rendszerek rája építenek. A protestáns felekezetek pedig bizonyára közelebb állanak az igazi kereszténységhez, mint Aristoteles *vallása*.

Ha tehát valamely protestáns bölcseleti irány *önmagában* összeegyeztethető a keresztény világképpel, akkor a keresztény jelző rája is illik és tárgyalásunk körébe tartozik. Ha azonban *lényegesen*, egészen ellentmond a világképnek, akkor — legyen bár szabad útja egyes felekezetekben — kiesik a keresztény bölcselet fogalmából.

5. Ahogy az *igazság* határfogalom ismeretünk számára általában, úgy a kinyilatkoztatás is az. A keresztény bölcselet története igazolja azt az állásfoglalásunkat, hogy a kereszténységet nem lehet azonosítani teljesen a történelem egyes bölcseleti rendszereivel; még a legkiemelkedőbbekkel sem, pl. szent Ágostonéval vagy szent Tamáséval. A hitet kereső értelem különböző úton mehet a kinyilatkoztatás felé és az út különböző pontjain juthat el a hithez. Vannak jobban felkarolt, kitaposottabb, ezért biztosabb utak; de vannak és lehetnek még új utak vagy legalább lehetnek új csapások a régi utakon. Kétezer év gondolkozása vágott eddig is különböző utakat a hit felé; a keresztény bölcselet történetének nincs joga azt mondani, hogy az *egyedül lehetséges* út szent Tamásé vagy Duns Scotusé, vagy Suarezé. A rendszeres bölcselet csatlakozhatik egyik vagy másik irányhoz; kell is csatlakoznia, ha nem akar mindvégig pontozott vonalakkal, sejtetésekkel világképet rajzolni; de a filozófiatörténet tágabb, szélesebb perspektívából bírálja el a keresztény rendszerek benső összetűzéseit, harcait; nem egy rendszernek szemszögéből, hanem abból a látószögéből, mely a rendszereket az *igazsággal* méri össze.

Ha pedig a *biztos* igazsággal nem tudja őket összemérni,

mert az még esetleg földerítetlen, akkor meg kell hagynia valószínűségüket és ezáltal szabadságukat.

Ezért nem zárhatók ki a keresztény bölcsélet fogalmából azon rendszerek sem, melyeknek téves volta *egyes* pontokban, akár az igazsággal való bölcséleti egybevetés (kritika), akár az Egyháznak, az igazság oszlopának és alapjának, hivatalos kijelentése (elitálás, censura, index) alapján nyilvánvaló. Origenesnél, Nyssai szent Gergelynél, de másoknál is vannak hittudományi és bölcséleti tévtanok; ha a régmúltban ez nem volt akadály annak, hogy őket mindenki keresztény gondolkozóknak tekintse, akkor ma sem zárhatjuk ki a keresztény gondolkozás képviselői közül a tradicionalistákat, ontologistákat, vagy pl. Schellt.

A keresztény filozófia története magáévá teszi szent Ágoston intését: *In dubiis libertas, in necessariis unitas, in omnibus caritas*. A caritas pedig nem az előítéletek, nem is a hagyományos iskolák, hanem az *igazság* szeretete legyen.

2. A keresztény bölcsellettörténet módszere.

A bölcsellettörténetnek eddig több módszere fejlődött ki. E módszerek a következők:

1. az *életrajzi* módszer, mely az egyes bölcselők élet-történetébe kapcsolja műveiknek és gondolataiknak ismertetését;

2. az *eszméletörténeti* módszer, mely a gondolatok, eszmék benső átalakulásait, fejlődését, hatását igyekszik a történelem folyamán földeríteni. Ezzel rokon a *probléma-történeti* módszer, mely a filozófiai kérdések fogalmazásainak és különböző megoldásainak történetével akarja e kérdések tisztázását elősegíteni;

3. *szellem-történeti*, mely nem pusztán az eszmék, problémák *benső* viszonyait, hanem ezeknek a milieuvél,

fajisággal, műveltségi fokkal, kortörténeti eseményekkel, a szellemi élet összes feltételeivel és formáival való összefüggéseit kutatja.

A keresztény bölcsélet története az eddig kialakult módszerek mindegyikét igénybe veheti. A *szellemtörténeti* módszer használatára utalja először is e módszer összefoglaló, a többit föltételező jellege, másrészt a keresztény bölcseletnek szoros összefüggése a keresztény hit és dogma történetével, a keresztény lelki élet főbb irányjaival.

A keresztény gondolkozás kezdetein bajos szétválasztani a keresztény bölcsélet történetét a keresztény dogmatörténettől. A patrisztikában ezek úgy össze vannak fonódva, hogy a bölcséleti gondolat érthetetlen marad dogmatikus viszonya nélkül. A *skolasztikus korban* fokról-fokra válik szét a dogma és a bölcsélet ; az *újkor* keresztény filozófiájában megmarad a kettő közt a benső összhang, míg a bölcsélet többi irányai mindinkább lazítják a filozófiának a hithez való viszonyát.

A keresztény bölcsellettörténet nem mondhat le az egyes rendszerek *bírálatáról*, *értékeléséről*. Ez az értékelés kétféle : *benső*, azaz a rendszer kereteiből ki nem lépő (immanens) és *külső*, azaz az eszméket a tárgyi igazsághoz mérő.

Az immanens értékelés műalkotásnak nézi a bölcsélet eszmeművét ; nem azt vizsgálja, igaz-e, hanem azt, jól van-e megalkotva a bölcsélet stílustörvénye szerint ; logikailag összefüggők, ellenmondás nélkül valók-e tételei. A bölcsélet értékelésében erre a módra szükség van, de ez *nem elégséges*.

Akármily művészi legyen is egy arckép, nem elégszünk meg értékelésében azzal, hogy technikailag kifogástalanul van megalkotva, hanem megkívánjuk tőle a *hűséget*, az ábrázolásnak a tárggyal való megegyezését.

A bölcséleti eszméknek célja nem pusztán az ellenmondás nélküli rendszer, hanem a *valónak*, az igazságnak

a megközelítése. A filozófiatörténet tehát csak akkor éri el célját, ha anyagát sikerül az igazsággal összemérnie.

És ezt a feladatot nem párologtathatja el a szkepszis pilátusi kérdése : Mi az igazság?.

A keresztény filozófia alapelve, hogy az igazság két úton is : ésszel és hittel megközelíthető. Történetének tárgyalása kimutatja azokat az eszméket, melyek nagy rendszereinek közös és igazolt elemei. Ezekből alkotható meg Leibniz eszménye : a *philosophia perennis*. Nem szükséges tehát Hegelnek, Comtenak, Cohennak és másoknak öntömjénező állásfoglalása, mely ép csak a magalkotta bölcseletet nézi igaznak és a multat csak annyiban értékeli, amennyiben saját eszméivel összhangban áll. A keresztény bölcselet tárgyi igazságait két évezred szellemi erőfeszítése igazolta.

És — akárhogy is lázadozzék ellene a szabadgondolkodás — a keresztény bölcselet talál még egy eszközt, mellyel igazságát mérheti : a kinyilatkoztatást. Ez azonban csak az esetben használható fel értékmérőnek, ha a bölcselet vele ellenkezésbe jutna, hiszen — mint már kifejtettük — feladata az, hogy negatív értékmérő legyen.

3. A keresztény bölcselettörténet felosztása.

A keresztény filozófiának négy korszakát különböztetjük meg.

1. A *patrisztikus kor*. Időtartama Krisztustól a VIII. század végéig. Ebben a korban *alakulnak* ki a keresztény bölcselet fogalmai és tételei a dogmával párhuzamosan a hellén-római vallással és világfelfogással, a benső szakadásokkal, tévtanokkal vívott küzdelmek által. Origenes, Nyssai szent Gergely, szent Ágoston megkísérik a keresztény világkép rendszeres kialakítását.

2. *Skolasztikus* kor. IX—XV. század vége. Kezdetben a patrisztikus hagyományok megőrzése, később tovább-

fejlesztése a főgondja e kornak. A XII. századtól kezdve a görög (aristotelesi), zsidó és arab bölcsélet hatása, átvétele alatt megtörténik a bölcseletnek függetlenítése a hittudománytól és a *nagy rendszerek megalkotása*.

3. *Ujkor.* XVI. század elejétől a XVIII. század végéig. Ez a kor továbbfejleszti a középkori bölcséletet ; majd a bölcsélet egyes irányainak a keresztény felfogástól való eltérése és nyílt ellenmondása miatt egyrészt védi a hagyományos tanokat, másrészt új irányokat, utakat keres.

4. *Legújabb kor.* A XIX. század elejétől napjainkig. A romantikus irány keresi a multtal való kapcsolatot, a kor szellemi áramainak a kereszténységgel való összeegyeztetése egyéni utakat vág a keresztény gondolkozásban ; végül a patrisztikus és skolasztikus hagyomány szerves kiépítése megteremti az *újskolasztikát*.

II. A PATRISZTIKUS BÖLCSELET.

1. *Jézus Krisztus, az újszövetségi könyvek és a hellenisztikus bölcselet.*

Krisztus evangéliuma az a mag, mely a zsidó és hellenisztikus világ termőtalajába jutván, megújította a föld színét, új alapot vetett a világ szellemi életének minden vonalán. Adott új *vallást*, mely bár a *zsidóság* vallásával összefüggésben áll, hiszen a keresztény kinyilatkoztatás ráépít az ószövetségre és annak szentkönyveit megtartja, mégis attól mindjárt, a Krisztus halálát követő első években elkülönül, szertartási törvényeivel szembehelyezkedik, nemzeti korlátait ledönti, etikáját kibővíti, tökéletesíti és általánossá teszi, hittartalmához pedig hozzákapcsolja Krisztust, az ő megváltását a kereszthalál által, a Szentháromság titkát és a kegyelmi életet Krisztusban és a Szentlélekben; az Isten országát a világban.

Az evangéliumi kovász az új vallással együtt átalakítja a *hellenisztikus világképet*; az egyistenhit, a világteremtés, a Gondviselés, a halhatatlanság, a szabadakarat, a másvilági élet hirdetésével, bár nem akar bölcseletté válni, mégis rávilágít azokra a problémákra, melyek az antik gondolkodás nagy képviselőit foglalkoztatták.

Erkölcsei tartalmával megadja az egyéni lélek értékét, biztosítja benső életének fejlődését, ezáltal előkészíti az új társadalmi rendet és erőközpontjává válik az emberi művelődés új irányának.

A keresztény kinyilatkoztatás igazi tartalma nem fejezhető ki pusztán tantételekkel, eszmékkel; a keresztény kinyilatkoztatás tartalma *maga* Krisztus, az Isten egy-

szülött fia, a testté lett Ige, aki megváltó halálával a világot a bűntől, kárhozattól megváltotta, föltámadt, mennybe ment és ott ül az Atyának jobbján és tovább él az égben, az ő Egyházának titkos testében.

A keresztény tanok nem állnak minden összefüggés nélkül a zsidó-hellenisztikus világ eszméi közt ; de *egészükben* visszavezethetetlenek, hasonlíthatatlanok, újak. Ahogy nem lehet Madách Ember Tragédiáját visszavezetni egy szótár szókészletére, még kevésbé az abc-re, épúgy nem lehet az evangéliumot koreszmék elegyítéséből megmagyarázni. Még távolabb áll minden összevetéstől, ki-magyarázástól, eredeztetéstől Krisztus, az Isten-ember.

Ha az antik világ minden emberi értékvonását össze-
rakja is a szellemtörténet, Krisztust nem tudja megalkotni belőlük.

A patrisztikus kor korán kiterjesztette a szentpáli gondolatot, hogy a törvény Krisztusra való ránevelés (lex paedagogus in Christum) az egész antik világra és kereste azokat az utakat, melyek az antik filozófiából Krisztushoz vezettek.

Tény az, hogy az evangéliumi világkép *egyes* pontjai *elszórtan*, különböző gondolkozók műveiben, különböző irányokban megjelhetnek. Krisztus sötétbe fényeskedő világossága talált a világéjben szentjánosbogárszerű fénypontokat. E fénypontok azonban az antik világban csak arra voltak jók, hogy körülöttük a sötétség még nagyobb legyen.

A görög bölcselet gyakran hangoztatta az Isten egyváltát ; a világ őselvét, mozgatóját Anaxagoras már a *νοῦς*-(ész)-ban látja ; *Plato* az Istent azonosítja a *jó* eszméjével ; az ő tanái közt több van olyan, melyekben az ifjú kereszténység rokongondolatai egymásra találtak, mint a lélek halhatatlansága, az ember erkölcsi eszménye, az istenséghez való hasonulás, az önmegtagadás hirdetése. *Aristoteles* logikája, metafizikája és etikája is több eszmét

rejteget, mely az evangéliumi világfelfogásba beilleszthető.

Az evangéliummal egyidőben az epikureus és stoikus iskolák a bölcseleti gondolatok népszerűsítésével áttörtek a görög filozófia arisztokratikus különállását és annak a néprétegnek széles köreihez is eljuttatják eszméiket, melyekkel az evangélium leginkább jutott érintkezésbe.

A *stoá*nak több tana (a világról való lemondás, az önuralom, a személyiség értéke, az emberek egyenlősége; a lelkiismeretben megszólaló természettörvény; pantheisztikus színezete mellett is fejlett istentana, mely vallja a világfolyamat célszerűségét, a gondviselést) néha annyira feltűnő egyezést mutat a kereszténységgel, hogy egyesek hamisításokra is vetemedtek, melylyel szent Pálnak *Senecával* való érintkezését akarták igazolni. Főként Epiktetosnál keresnek mások (Th. Zahn, Lagrange, —ellentmond Bonhöffer) keresztény hatásokat.

Bár a korszellem hullámozása több eszmét vetett felszínre a hellenizmusban, mely keresztény gondolatokkal tartalmi rokonságot mutat, mégis tekintetbe véve az evangéliumi világfelfogás *lényeges* eltérését a stoikus világszemlélet centrális elemeitől, az általános anyageelvűségtől, a világnak és az istenségnek monisztikus azonosításától, *eleve* lehetetlennek látszik az, hogy az újszövetség világszemléletében stoikus kölcsönzést, szinkretizmust lássunk. Még ha a legtöbb rokonvonást felmutató erkölcsi tanokat vetjük össze, akkor is kitűnik a keresztény etikának gyökeres különbsége a fatalisztikus, egyéni halhatatlanságot tagadó, végeredményben a kultúrtevékenységet és a társadalmi rendet felborító stoikus etikától. A gondolatrendszerek megegyezése nem egyes tanok rokonságán múlik, hisz — hogy modern példát mondjunk — Lenin kommunizmusában is vannak a kereszténységgel egyező eszmék, hanem a világszemlélet *alapjaiban* való megegyezésen.

Az újszövetségi könyveknek, írásoknak elemzése is kimutatja a kereszténységnek függetlenségét, *eredetiségét* a hellenizmussal szemben. A három szinoptikus evangéliumról (Máté, Márk, Lukács) ez kétségekívül megállapítható.

Szent János evangéliumának kezdete a maga Logos-tanával (Kezdetben vala az Ige (Logos), az Ige Istennél vala...) kifejezésbeli egyezést mutat a Herakleitosztól származó, majd Philótól és a stoikusoktól átvett és továbbfejlesztett Logos-tannal. Feltűnő a megegyezés a Herakleitos-töredékkel (Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1903.: (τοῦ δε) λόγου τοῦδ' ἐόντος (ἀεί)... γυγνομένων γὰρ (πάντων) κατὰ τὸν λόγον τόνδε).

Honnét magyarázható ez az egyezés? Szent János Ephesusban működött, hol Herakleitos élt (535—465), nincs kizárva, hogy Herakleitos tanát és szavait is ismerte. A stoával és Philóval a Logos-fogalom népszerűsítve közkincsé lett a hellenisztikus világfelfogásnak, mely ezen tan nyomait az egyiptomi és a keleti vallásokban is föllelhetette volna. Szent János átveszi a fogalmat jelző szót, de mindjárt első mondatával szembehelyezkedik úgy a herakleitosi, mint a philói Logos-tannal. *Isten* vala az Ige. A herakleitosi-stoikus Logos a világrend célszerűségét, *észszerűségét* jelenti és pantheisztikus fogalom; Philónál pedig a Logos vagy bennmaradó isteni eszme, az eszmék eszméje, vagy Istentől kiömlő összekötő kapocs Isten és a világ közt, (λόγος προφορικῶς). A philói Logos nem egylényegű az Istennel, bár ő második Istennek nevezi. E tanra nyilvánvalóan hatottak egyes ószövetségi eszmék (32, 6. Zs; 147, 15, 18, Zs; Bölcs. 16, 12; 18, 14—16.)

Szent János Logos-tana tehát föltételezi a közfelfogásban a Logos-fogalom ismeretét, de azt egyrészt kiegészíti (és az Ige *testté* lett), másrészt kiigazítja, mikor a Logosnak isteni mivoltát, személyiségét hangsúlyozza.

Szent Pálnak volt görög-hellenisztikus irodalmi mű-

veltsége, ha nem is nagy; volt módja utazásai alatt érintkezésbe jutni a hellén-római szellemi élettel. Bár a világ bölcsességét (σοφία τοῦ κόσμου I. Kor. 1, 20.) megveti, ő is meglátta a stoikus ethika egyes tanainak — melyek akkor közkincsé voltak a művelt világnak — beilleszthetőségét az evangélium hirdetésébe.

A természettörvény (φυσικὸς νόμος) és a lelkiismeret (συνείδησις) viszonyát a rómaikhoz írt levélben (2, 14—15) stoikus műszavakkal tárgyalja; az Areopaguson való beszéde a stoikus (tarsusi) Aratusból való idézet mellett nyilván mutatja a stoikus iskolával való ismeretségét. (Act. 17, 22—31.) Ezek a tanai azonban nem átvételek, hanem egyszerűen az olvasó és hallgató szókincséhez, fogalmi köréhez való alkalmazkodásból eredő kifejezései: *aját* eszméinek.

Az Istennek a természetből való fölismerhetőségét tanítva (Rom. 1, 19—21) közvetlenül nem a stoikus tanításra támaszkodik szent Pál, hanem az ószövetségi Bölcsesség könyvére. (13, 1—9.) Nincs kizárva azonban, hogy ez a könyv áll stoikus hatás alatt.

Még néhány apróbb rokonság (szent Jakab levele 3, 1—11. — stoa; Hebr. 1, 2. — Philo) említhető.

De ép a megegyezések jelentéktelensége mutatja, hogy az újszövetségnek sem a tanítása, sem a tannak irodalmi kifejezése nem vezethető le a hellenizmusból. Krisztus és az ő evangéliuma nem *emberi bölcsesség*, hanem *isteni megnyilatkozás*.

2. A patrisztikus bölcselet felosztása.

A szentatyák korának bölcseletét a nicaei zsinat (325) választja két korszakra; a harmadik korszakot pedig a *népvándorlás* választja szét a másodiktól. Ezek a történelmi események a keresztény gondolkozás fejlődésében is határjelzők.

1. *A nicaei zsinatot megelőző kor.* Ez a korszak az apostoli atyák, az apologeták, az alexandriaiak működését foglalja magában, mely a legalapvetőbb kérdések tisztázását és a rendszerezésnek kezdeteit hozta létre.

2. *A patrisztikus bölcselet virágkora.* A nicaei zsinattól körülbelül 450-ig. Az ókeresztény gondolkodás keleten és nyugaton a nagy Krisztus-vitáktól sarkalva megalkotja a keresztény világszemlélet összefüggő rendszereit a nagy szentatyák, főleg Nyssai szent Gergely és szent Ágoston műveiben.

3. *A patrisztika elvirágzása.* (450—800.) A népvándorlás a görög-római kultúra fennmaradását, továbbfejlesztését a római impérium ledöntésével meggátolja. Ezzel a kereszténység szellemi erőfeszítései is lankadnak és pár századig a hagyomány *megőrzésére* kell szorítkozniok, míg a nyugat életébe a germán szellem új erőket nem állít bele.

A) A nicaei zsinatot megelőző kor.

Az ifjú kereszténység Krisztus egyéniségének, istenfiúi öntudatának, megváltó halálának és a pünkösdi léleknek erejével lépett a világba. A kinyilatkoztatás és a megváltottság tudata, az új hit terjedését kísérő jelek, hirdetőinek a lélektől való áthatottsága az első évtizedekben függetleníthette magát a hit tartalmának a kutató és eredményeivel és véleményeivel való összevetésétől.

A *karizmák ritkulása*, a hellén-szellemi étellel való összetalálkozás, melynek első állomása szent Pálnak az Areopaguson való megjelenése volt, hamarosan szükségessé tették az evangéliumnak a világ bölcseségével való *észszerű* mérkőzését és ebben Krisztus tanainak szükségük volt a dialektika szabályaira és a bölcselet fogalmi kincsére.

A keresztény *misszió* céljai segítették elsősorban elő

a kereszténység bölcseleti megalapozását. Ennek nyomai látszanak már szent Pálnál és a János-evangélium Logos-tanán.

Vallásbölcseleti és egyúttal történelembölcseleti kérdéseket vetett fel a *kereszténységnek a zsidósághoz, az ószövetséghez való viszonya*, mely már az apostoli időkben éles harcokat idézett elő a pogány-keresztények és a zsidó-keresztények közt. Ez az ellentét századokig lapangott a kereszténység életében. A gnosztikusok tanainak ez a kérdés egyik tengelye.

A II. századtól kezdve a pogány bölcseleti és vallási rendszerek a tudomány és a hatalom fegyvereit vonultatják fel a terjedő kereszténység ellen. 140 táján Fronto támad vitairatában a keresztények ellen, 178 táján Kelsos. Az *apológia* egynemű fegyvereket kíván. A hitnek az észre kell támaszkodnia, ha észelvekkel támadják.

Végül az apostoli *misszió* véget ér, a keresztény egyházak híveik és papságuk tanításának, a vallási elvek iskolás közlésének szükségét érzik. A régi szimbolumok rövid mondatai már nem elégségesek. A hittartalmat meg kell *érteni*. A πίστις és a γνῶσις összeegyeztetése gyakorlati, didaktikus szükségletté válik.

1. A kereszténység küzdelme a hellén bölcselettel. *Apologéták.*

a) Életrajzi adatok.

Az ú. n. *apostoli atyáknak* a keresztény bölcselettörténet szempontjából különösebb jelentőségük nincs.

1. *Quadratus* (Κοδράτος). Athéni, valószínűleg apostoltanítvány. Apológiáját, melynek csak töredéke maradt fenn, 124-ben Hadrián császár számára írta.

2. *Marcianus Aristides*. Athéni. Apológiáját valószínűleg Antonius Pius számára írta 140-ben. Műve sokáig ismeretlen maradt; szlr (1889) fordítását R. Harris fődözte fel.

A Barlaam- és Josaphát-legendában Nachor beszéde a király előtt ez apológiának változata.

3. *Szent Jusztin*. Görög szülöktől Sichemben (Flavia Neapolis) született. Kisázsiaiban és Görögországban megismerkedett a görög filozófiával. A stoikus tanok nem elégtették ki; a peripatetikusoktól megijedt, mert mindjárt fizetést kívántak. A pythagorasi iskola matematikáját nem szívelvén, a platói irányban keresett megnyugvást. Egy keresztény agg megrendítette hitét ebben is. Áttért a kereszténységre. (133.) Mint az igazi bölcselet tanítója Ephesusban (vagy Korinthusban) védte a hitet Tryphon zsidóval szemben, majd Rómába ment, ahol iskolát nyitott. Itt a cynicus Crescentiuszal vitázott. 163—167 közt vértanúságot szenvedett. Művei közül ismeretes a két apologia és a Tryphonnal való vita. (Dialogus cum Tryphone Judaeo.)

4. *Melito* sardesi püspök 172-ben adta át *Védőiratát* Marcus Aureliusnak. Műve eddig ismeretlen. Ismeretlenek továbbá *Apollinaris*, *Miltiades* és pella *Ariston* (150 körül) apológiái. Ariston apológiája Harnack szerint részben megmaradt az V. századi Evagrius szerzetes egy művében. Ezt a nézetet Harnack újabban visszavonta. (Gesch. der altchr. Litt. I. 95.)

5. *Tatianus*. Szír származású, de görög műveltségben részesült. Majd szent Jusztinnak lett tanítványa. A «hellénekhez szóló beszéde» védőirat a kereszténység mellett. Később gnosztikussá lett (172).

6. *Athenagoras*. Athéni. 177—179 közt írta apológiáját Marcus Aurelius és Commodus császároknak. (Προβλητα : ἐπὶ χριστιανῶν). Értékes mű bölcseleti mélysége és kortörténeti vonatkozásai miatt. Másik műve a holtak fel-támadásáról szól.

7. *Theophilus*, Antiochia hatodik püspöke a próféták olvasásával jutott el a hitre. Autolykoszhoz írt három könyve (180—182) a kereszténység igazát bizonyítja.

8. Történetbölcseleti és hitvédelmi kérdéseket tárgyal a *Diognetoszhoz írt levél*, melynek szerzője ismeretlen. Keletkezési ideje tán a II. század vége.

9. *Hermias* valószínűleg a III. század elején írta művét: A pogány bölcsek megrostálása. (Διασυρμός τῶν ἑξω φιλοσόφων.)

10. *Minutius Felix*. Római ügyvéd. Hogy mikor élt, az bizonytalan. Kedves, cicerói latinsággal megírt Octaviusa az őskeresztény irodalom egyik legkiválóbb gyöngye. Fronto támadása ellen irányul. Régebben azt gondolták (Harnack, Heinze, Révay), hogy Tertulliótól függ; Bardenhewer azt bizonyítja, hogy Tertullióan merített belőle és 180—192 közé helyezi megírását.

b) Az apologéták bölcseleti problémái.

A keresztény apologétákban él az a győzelmes tudat, hogy az *igazságot*, még pedig a teljes igazságot sikerült megtalálniuk a krisztusi kinyilatkoztatásban. Legtöbbször a hellén bölcselettől jött a kereszt bölcseiséig. Mikor visszapillantanak a megtett útra, mikor céljukhoz másokat is el akarnak vezetni, fölmerül előttük a kérdés: *elvezet-e a filozófia a kinyilatkoztatáshoz?*

A hellén bölcselet számára ez a kérdés több problémát foglalt magában. Első ezek közt:

1. *Van-e igazság*, melyre az emberiség Krisztus előtt is eljutott vagy pedig előtte mindenki tévedésben élt?

Erre a kérdésre egyedül a szír Tatianus ad tagadó választ. A keleti ember megvetésével tekint a hellén kultúrára. Ferdítésektől sem riad vissza és élénk színekkel utáltatja meg a görögök erkölcsi romlottságát. De egyet nem tagadhat: a görög filozófia egyes tételeinek megegyezését az evangéliummal. Kész tehát a megoldással: *a görög bölcsek az ószövetségből vették át tanáikat. Ex oriente lux!*

A többi apologéta általában büszkén tekint a görög gondolkodás eszméire és azok képviselőire. Fölismerik Platóban a világbölcset, szent Jusztin, antiochiai Theophilus, Minutius Felix őt magasztalják. Szent Jusztin továbbfejleszti a stoikus Logos-tant. Aristotelest kevesebbre tartják; csak a tévesen Jusztinnak tulajdonított *Cohortatio ad Graecos* (180—220 közt) említi őt is dicsérettel.

2. Az *apologéták* tehát bíznak az emberi ész erejében. Szent Jusztin a keresztény kinyilatkoztatásban látja az igazi és üdvös bölcseletet. Számukra tehát az *ész és a hit összhangja a kiindulópont*. A kereszténység alapvető igazságait *észérvekkel* támasztják alá.

3. Szent Jusztin a stoicizmustól kölcsönzött elmélyedéssel keresi a *bölcseleti igazságmegismerés lehetőségét*.

Az Isten Igéje, a *Logos*, ki által Isten a világot teremtette, a teremtettt világgal szellemi és erkölcsi érintkezésben marad. Az emberiség részesül az örök Értelem csiráiban (*Λόγος σπέρματικός*) és oly mértékben juthat az igazság megismerésére, amennyiben a Logosban részesedik. Így ismerhették meg a költők és a bölcsek az igazságot. Ez azonban csak rész és kép; egész más a teljes igazság, mely Krisztusban, a testté lett Logosban ismerhető föl.

Mivel minden igazság a Logosból ered, azért *minden igazság keresztény*.

Szent Jusztin ezen tana, bár nem különböztet kellőképp az ész és a hit ismeretköre közt, előre megvonja a keresztény *ismeretelméletnek* azon irányát, mely szent Ágostonon keresztül az ontologizmus és a tradicionalizmus modern formájáig vezet. A metafizikai elmélyedés mellett ő is vallja azt a lehetőséget, hogy a görög bölcselet az ószövegségből merített.

Ezzel összefüggően tanítja szent Jusztin, hogy az istenismeret és az erkölcsi elvek ismerete velünk született. (*Ἐμφυτος τῇ φύσει*.)

Az erkölcsi romlás, a bűn zavarta meg ezek tisztaságát.

4. Az ész és a hit ismeretkörének megkülönböztetésére Athenagoras azt mondja, hogy bár fontos igazságokat megismertek a bölcsek, a kinyilatkoztatás azonban az ismeret *világosságát és biztosságát* nyújtja.

Hogy azonban ez a megkülönböztetés elégtelen, az nyilván látszik az apologéták *theológiai spekulációján*.

A három isteni személy problémáját a bölcseleti Logos-tannal próbálják megoldani. Elfogadják a kinyilatkoztatás idevonatkozó tételeit, de mihelyest a bölcseleti magyarázatba fognak, hamarosan lesíklanak a helyes útról. A dogmafejlődés tehát már náluk ferde vágányra jut ; ezért kell a hagyományt képviselő tekintélynek az ész jogai mellett a hit sértetlenségét őriznie.

A *metafizikai* kérdések közt, hivatásuknak megfelelően, az *Isten* léte, lénye, tulajdonságai érdekelték az apologetákat elsősorban.

Isten létének bizonyításában a teremtésből való következtetés útjait járják.

Aristides az ég és föld, a nagy természet csodálatába merülve látja a világ rendjét és *mozgását*. A mozgatót azonban nem találja benne. A világ mozgatója Isten, kinek lénye kifejezhetetlen.

Ahogy a hajó rendes járása elárulja a kormányost, úgy mutat rá a világ rendje és szépsége az Istenre Antiochiai *Theophilus* szerint. *Minutius Felix* elragadtatott szavakkal magasztalja a természet *rendjének*, a szervezet, főleg az emberi test *célszerűségének*, a világ szépségének művészi alkotóját.

Az Isten *végtelen tökéletességét* mind vallják és bizonyítják. A tagadó istenismeret útjai már náluk kezdődnek ; az Isten kifejezhetetlen, végtelen, elérhetetlen — mondja már *Aristides*. «Az Isten *kifejezhetetlen* ; dicsősége, nagysága, fönsége, ereje, bölcsesége, jósága, kegyelme meghalad minden emberi fogalmat» — állítja Antiochiai *Theophilus*.

A politeizmussal szemben élénken bizonyítják, hogy *csak egy Isten van*. *Athenagoras* — az Isten *tökéletességéből* ; ha több Isten volna, úgymond — különbözők volnának, térben és hatalomban korlátozottak. Az ilyen lény azonban nem lehet igazi Isten. *Minutius Felix* a természet rendjének egységéből következtet az Isten *egységére*.

A *világteremtés* az apostoli hitvallás első mondatában foglaltatik. Az apologeták közül Theophilus bizonyítja, hogyha az anyag öröktől fogva volna, változhatatlan is volna és akkor nem is volna teremtett. De az Isten mindennek létrehozója, tehát az anyagnak is.

A természetes istentannak majd minden pontja, tétele előfordul az apologetáknál. Minutius Felix a világ rendjéből bizonyítja a Gondviselést; az Isten mindentudását Aristides, szent Jusztin igazolják.

A metafizikai kérdések másik csoportja az *emberre*, főleg a *lélekre* vonatkozik az apologetáknál.

Az embernek testből és lélekből való összetételéből, az emberi természet egységéből bizonyítja a test föltámadását Athenagoras. A Cohortatio ad Graecos az aristotelesi entelegeia-meghatározást fogadja el a lélekre. Az akarat *szabadságát* nem rontja le a cselekedeteknek az Istentől való előrelátása, bizonyítja szent Jusztin. A lélek *halhatatlanságára* vonatkozólag nem egységes a tanítás. Szent Jusztin szerint a lélek vészendő, de isteni adományból elnyerheti a halhatatlanságot. A lélek *céljából*, hogy az Isten szemléletére jusson, az isteni *leszámolás* szükségéből bizonyítja Athenagoras a lélek halhatatlanságát.

A világra és az anyagra vonatkozó problémák ritkábban fordulnak elő. Az apologeták a Logos-tannal kapják meg a keresztény *történelemszemlélet* átfogó vonásait. A világteremtő és világmegváltó Logos a történelem kezdő és célpontja. A Krisztust megelőző zsidó és pogány világ előkészület Krisztusra. Ez a szemlélet az emberiség *egyetemes* sorsát vonja vizsgálódása körébe. Élénken foglalkoztatják az apologetákat az *erkölcsi* kérdések.

A pogányok vádjaival szemben védik a keresztény erkölcsi elveket és magasztalják a hívők életmódját. Az Istenbe vetett hit a forrása — Athenagoras szerint — a lelki tisztaságnak és az ellenségszeretetnek. Lesz ugyanis

leszámolás a halál után. Az erkölcsiség, az igazság a Logos spermatikosznak az adománya — úgymond szent Jusztin; — a megigazuláshoz és az örök élethez észszerű, szabad elhatározással jut az ember. A Diognetoshoz írt levél eszményien rajzolja az őskeresztény erkölcsi életet. «Élnek hazájukban, mintha idegenek volnának. Résztvesznek minden munkában, mint polgárok, eltűnnek mindent, mind idegenek . . . Házasodnak, mint mások, gyermeket nemzenek, mint mások, de nem teszik ki gyermekeiket, hogy elveszenek. Asztaluk közös, de nem asszonyaik. A földön vannak, de az égben élnek . . . Mindenkit szeretnek és mindenki üldözi őket. Elítélik őket, anélkül, hogy ismernék.»

Az apologéták nagy munkát végeztek a kereszténység megismertetésével és a kereszténység bölcseleti alapvetésével.

2. A gnózis és az egyházi tekintély.

Az apologéták a bölcselettel akarták megalapozni a keresztény hit észszerűségét, az éstől a hitig vezető útra mutattak rá; az első századok *gnoszticizmusa* megfordított úton jár és a hitből akar filozófiát, a *πίστις*-ből *γνῶσις*-t alkotni. Ez a mű számukra nem sikerült, a gnosztikusok hamis kiindulásaikkal és zavart képzelgésükkel *kívül állnak a kereszténységen*.

A *γνῶσις*, — mint vallásos *ismeret*, mint a *hitnek* továbbfejlesztése, régi fogalom. Gyökerei visszanyulnak az alexandriai zsidóbölcselet allegorizáló szentírásmagyarázatához; lényegileg ez is gnózis volt. Az újszövetségben a gnózis a hit titkainak megértő magyarázatát jelenti. (Mt. 13, 11.)

A gnosztikus rendszerek alapját a különböző fennálló vallásformáknak és bölcseleti tanoknak a kereszténységgel való összeolvasztása adta meg. A keleti (szír, zsidó

vagy egyiptomi) fantáziának kapcsolata ez a kereszténységgel és a hellén szellemmel, mely a hellenizmus segítségével *fogalmi mítológiát* költ.

A gnoszticizmus ismeretelméleti elemei:

1. Az észszerű ismeretnek a képzelet játékaival való párhuzamosítása, mely ép fantasztikus jellege miatt nem áll meg a metafizikai ismerés határánál, hanem az Ismeretlenről regéket költ és azokat valóságként akarja elhitetni.

2. A gnózis a maga theológiai meséit *kinyilatkoztatás-ként* kezeli és isteni tekintélyre akarja őket visszavezetni. A legtöbb gnosztikus *titkos hagyományra* hivatkozik, valamelyik apostolra vagy apostoltanítványra. Ebből a törekvésből származik az *apokrif* iratoknak felburjánzása a gnosztikusoknál. A Mesternek a pithagorasi szövetségtől kezdve nagy a tekintélye; a gnosztikus a *kinyilatkoztatás* tekintélyét kívánja a maga légvárai számára.

3. Az észszerű gondolkozás útjairól letérvén, a gnosztikusok a keleti és hellén misztériumokban kifejlesztett *misztikus* fogások (heves mozgások, mámor stb.) által keresik ködös szellemvilágukkal az érintkezést. Felhasználják a szabad allegorizálást, a szó- és számmisztikát és ezen eszközökkel a szentírási könyveknek oly értelmet adnak, amilyent épen akarnak.

Tartalmi szempontból a gnózis nagyon változatos, úgy, hogy csak néhány kiemelkedő vonást rögzítünk meg belőle.

A gnózis szellemi vegyi konyháján különböző eszmétartalmak elegyednek. Az egykorú hellén filozófia *szinkretizmusa* a gnosztikusokat is jellemzi. Az egyes elemek változnak a gnosztikusok faji hovatartozása és iránya szerint. A keletieknél inkább a zsidó, keresztény, philói elemek és a keleti misztériumok uralkodnak; a nyugatiaknál a hellenizmus irányai, főleg stoikus, újpytha-

gorasi és újplatonikus tanok keverednek a keresztény tanokkal. A manicheista gnózis pedig a *parsismus* tanai-ból épít tovább.

A gnózis tanaiban nagy *ellentétek* feszülnek, melyek *sokszoros dualizmust* hoznak benne létre. Az ellentéteket kiegyenlíteni, a dualizmust egységre *visszavezetni* a gnózis nem tudja.

Az ellentétet a gnózis rendszerint már az *őslénybe* is beleállítja. *Marcion* megkülönbözteti a főistent a Teremtő Demiurgostól; *Valentinus*, a legnagyobb gnosztikus rendszer megalkotója, az őt, teremtetlen *monas* mellé a nőnemű társ-őselvet, a Sigét helyezi. Manes a jó és rossz őselvét állítja egymás mellé. Ugyanúgy bontják szét Jézus Krisztust. Saturnilus szerint — aki ebben régebbiek tanát (Cerinthus) fejti ki az utódok (Basilides, Valentinus) számára — a Nous (Ész) látszattestben jelent meg, hogy a világot megváltsa (Doketizmus.)

Az ellentmondó kettőség jellemzi a *gnoszticizmus* világalakulását (kosmogoniáját) is. Kődös mithológiája a szellem és anyag, Isten és világ, teremő és teremtmény kettőségét hosszú sor áthidaló lénnel köti össze.

A vallástörténeti dualizmus a legélesebben Marcionnál fejeződik ki, aki az ószövetséget az evangéliummal teljesen összeegyeztethetetlennek tartja, mert szerinte az ószövetség Istene, a Demiurgos (világteremő,) nem azonos a főistennel, aki Jézust küldte, hogy a Teremő műveit feloldja. A teremő igazságos ugyan, de *nem jó*, mert a rossz is tőle származik. A *zsidóság és kereszténység különbsége* — Marcionnál — engesztelhetetlenül áll egymással szemben.

A *jó és rossz* ellentétét a gnosztikusok nem annyira erkölcsi, mint kozmológiai ellentétnek látják. A rosszat rendszerint azonosítják az anyaggal, az érzéki természetel. Ezért etikájuknak főtörekvése az anyag legyőzése, az anyag fölé való emelkedés; ezért vetik meg a ház-

ságot és a nemzést. Etikájuk másik gyökere embertanukban, lélektanukban rejlik, mely az anyag és lélek kellősége mellett a lélek (ψυχή) és a szellem (πνεῦμα = νοῦς) kettősségét vallja gyakran a lélekvándorlás tanával kapcsolatban. (Karpokrates.) A gnoszticizmusban *megvan a vallásos közösség alkotására való törekvés*. A közösség hierarchikus osztályokra bomlik : a *pneumatikusokra*, akik a gnózis titkait ismerik, a *psychikusokra*, akik megállnak a hitnél és a *hylikusokra* ; akik a hithez sem jutnak el. A pneumatikusnak az üdvösséghez elég a gnózis, ő ezáltal fölötte áll az erkölcsi törvénynek. A gnózis antinomizmusa elveti a jócselekedetet és elméleti állásfoglalásával akárhányszor az erkölcstelenséget takarja.

A gnózis főképviselői időrendben : Nikolaus (Nikolaiták I. sz.), Simon Magus (I. sz.), Cerinthus (115 táján Kis-ázsiaiban), *Saturnilus* (Hadrian alatt, Antiochiában), Cerdon (szír, Rómában 140 körül), Sinopei *Marcion* (Rómában 144 táján megalakítja felekezetét), Apelles (Marcion tanítványa, † 180 körül), *Karpokrates* (Alexandriai, 130), ophiták, peráták (a kígyót tisztelték) ; *Basiliides* (szír, 120—140 között Alexandriában tanít). Gnosztikus, Valentinus előtti rendszerből ered a Pistis Sophia c. irat. *Valentinus* (135 körül Alexandriában, majd 160-ig Rómában), Ptolemaeus (Italia) Herakleon (175—195 körül), Bardesanes (sz. Edessában 154 táján, † u. o. 222-ben), *Mani* (Manes) perzsa, sz. 216, 277-ben a perzsa király megnyúzatta. (Mindezen tanok jó összefoglalását adja Eibl : Aug. und die Patr.)

A gnózissal szembenálló kereszténység a harcok, viták folyamán megszilárdította a bölcselet és a theológia közti viszonyt az azt a felfogását, melyet már az apologéták képviseltek ; a *szentírási kinyilatkoztatásnak, az egyházi hagyománynak és az egyházi tekintélynek körvonalazásával megadta a dogmafejlődés helyes útját, másrészt a dogmákba való értelmi behatolás kísérleteivel a keresztény gnózis alapjait vetette meg.*

A gnózissal főleg a *nyugati kereszténység* veszi föl a harcot. A polémia hangulatából magyarázható jórészt, hogy a görög bölcseletet általában kevesebbre becsüli, mint az apologéták.

A gnoszticizmus elleni küzdelem és a *nyugati polémia* főbb képviselői :

1. *Irenaeus* (Szent Irén) sz. 130—142 közt Kisázsiában (mások szerint kevéssel 155 előtt), gyermekkorában még szent Polikarpot hallgatta. Galliába kerülén, mint a lugdunumi (Lyon) egyház papja tűnik föl. Pothinus püspök vértanasága után a római követségből hazatérő Irenaeust választják meg püspöknek, (177.) Éles harcokat vív a gnosztikusokkal. Halálának éve bizonytalan. Toursi Gergely szerint a Severus-féle üldözés alatt szenvedett vértanulahált. (202.) Főműve: A gnózis cáfolata és leálcázása ('Ελεγχος καὶ ἀνατροπή τῆς ψευδωνύμου γνώσεως), latinul: *Adversus haereses*. Csak latin fordításban ismeretes egészen; töredékei görögül is. Egy másik műve, Az apostoli ígéhirdetés bizonyossága, 1907-ben került elő örmény fordításban. Többi művei még ismeretlenek.

2. *Hippolytus*. Irenaeus tanítványa, valószínűleg Rómban született. Római presbyter volt és Kallistus pápa alatt egy római skizmatikus gyülekezetnek püspöke. Szardiniai száműzetésben halt meg 236 vagy 237-ben. Ülőszobrának talapzatán (1551-ben fedezték föl) van műveinek jegyzéke felsorolva. Ismeretes művei közül: *Κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἔλεγχος*; rendesen használt címe: *Philosophumena*. Többi műveinek töredékei ismereteseek.

3. *Quintus Septimius Florens Tertullianus*. Sz. 150—160 közt pogány szülöktől Karthágóban. Jogi pályára készült, Rómában mint rétor nagy hírre tett szert, 197 előtt keresztény lett és mint hitoktató (nem pap!) működött Karthágóban. 208-tól kezdve a montanizmushoz szegődött. Meghalt 222-ben. Egyike a latin egyház legeredetibb íróinak, kinek stílusa, fantáziája, dialektikája éles, izgékony, fordulatos. Sok fennmaradt műve közül *keresztény* korából *bölcseleti* szempontból fontosabbak: *Apologeticum*, *De testimonio animae*, *de praescriptione haereticorum*; montanista korá-

ból : De resurrectione corporum, de anima, de carne Christi, Adversus Marcionem.

4. *Arnobius*. Siccai (Numidia) rétor. Katechumen korában, 303 után írta apologetikus művét : *Adversus gentes*.

5. *Caecilius Firmianus Lactantius*. 250 táján Afrikában pogány szülőktől született ; 301 óta keresztény ; Nikomédiában tanította a latin ékesszólást. Stílusának szépsége miatt keresztény Cicerónak nevezik. Művei : Institutiones divinae (305—310 közt). Ennek kivonata : Epitome divinarum institutionum ad Pentadium fratrem ; De opificio Dei ad Demetrianum ; De ira Dei ; De mortibus persecutorum.

Irenaeus és Hippolytus jól ismerik a gnosztikusok írásait és a görög bölcseletet is. Műveik *forrásjellegük* miatt is nagyjelentőségűek. A Krisztus utáni első századok szellemi élete bontakozik ki belőlük. Mindkettőjüknek főcélja a gnózis tanainak cáfolata az orthodoxia védelme és helyes kifejtése.

Az igazi gnózis — Irenaeus szerint — az apostoli, az egyházban hagyományként őrzött tan. Az emberi elme felfogó, megértő készségének korlátai vannak. A teremtő felfoghatatlan ; képzeleteink róla tökéletlenek. Istent az Isten nélkül nem ismerhetjük meg.

Az *isteni kinyilatkoztatásnak* három foka van : a természet, az ószövetség, az újszövetség. Ugyanaz az Isten, aki mind a háromnak a szerzője.

Az anyag, a világ, Isten teremtménye ; az Isten a vele *egylényegű* Logos által teremti és kormányozza a világot. Irenaeus tehát elveti a gnózis ellentétes kettőségét ; a történelmi rend előkészítés a kereszténységre. Krisztus, a testté lett Logos, kapcsolja össze az anyag-szellem, Isten-világ, ószövetség-újszövetség, teremtő-teremtmény dualizmusát.

Nincs lélekvándorlás. A *lélek* is teremtménye az Istennek. Halhatatlansága nem természetéből eredő jegye, hanem az Isten kegyelmi adománya. Irenaeus

vallja a chiliazmust, Krisztus ezeréves uralmát a föl-támadottakon és a kárhozat örökkévalóságát.

Ugyanebben a gondolatkörben mozog *Hippolytus*. A rosznak eredetét Irenaeus is a szabadakarattal való visszaélésben látja. Hippolytus helyesen mutat rá arra, hogy a rossz nem pozitív lét, hanem *hiány*. A gnosztikusok álmissztikájával szembe helyezi az isteni törvények megtartása által való eljutást az isteni tökéletességre. A gnózis képzeletvilágával tehát a hagyományos *hit* világát helyezik szembe és műveikben fölcsillan a későbbi századok mélységes Logos-spekulációja.

A *kiegyenlítetlenség* jegyeit mutatja *Tertulliánnak* gondolatvilága, épúgy, mint egész egyénisége. A heves vérű afrikait inkább érzelmek vezetik, mint gondolatok; szerencsétlenül veszi át a stoikus tanoknak ép azon elemeit, melyek a kereszténységbe nem illenek.

Állásfoglalása a hit és ész viszonyát tekintve teljesen gnózisellenes. Az *egyházi hagyományt* elődjénél is jobban hangoztatja: *Adversus regulam nihil scire omnia scire est*. Tulzóan állítja szembe a filozófiát a kereszténységgel; Athénnek semmi köze Jeruzsálemhez, az Akadémiának az Egyházhoz. Krisztus tanán túl nincs mit kutatni. Az emberi bölcsesség ellenkezik Krisztussal. *Mortuus est Dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.* (De carne Christi 5.)

Ezek a sorok azonban nem a kettős igazság elvét fejezik ki, nem azt a gondolatot, hogy a hitben igaz lehet valami, amit a tudomány tévesnek ismer föl. A *Credo, quia absurdum*-tétel Tertulliánnál nem található. Idézett mondata azt fejezi ki, hogy ami természetes erőkkal, a természetes felfogás szerint lehetetlen, az Isten előtt nem mindig lehetetlen. Azt a világi felfogást támadja Tertullián, mely a természetfölöttit nem ismeri el, melyet már szent Pál szembehelyezett a kereszt bölcsességével.

Másutt világosan kifejti, hogy a kereszténységnek észismeretnek kell lennie. Hogy lényegileg azonos a felfogása az apologétákéval az ész és a hit viszonyát illetőleg, legszebben a természeténél fogva keresztény lélekről (*anima naturaliter christiana*) szóló tana fejezi ki. (De testim. an. 1., Apol. 17.)

A hellén bölcseleti irányok közül Tertullian — elég paradox módon — a stoicizmusra támaszkodik. Csodálatos, hogy tudta a keresztény lelkiséget a stoa materializmusával összeegyeztetni. *Nihil enim, si non corpus. Omne quod est, corpus est sui generis.* (De anima 7.) Az Isten is test (anyag). *Quis enim negaverit, Deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.* (Adv. Praxeam 7.)

A lélek is anyag; finom, áttetsző, légszerű anyag, mely az emberi test alakját utánozza. Ép, mert anyag, azért lehetséges a testtel való együttélése, a test és lélek kölcsönhatása. Az atya magvával száll át a lélek a magzatba; ezáltal minden lélek Ádám lelkének a kiágazása. Az eredeti bűn átháramlását az utódokra Tertullian a traducianizmus e durva módján magyarázza. Az ész a léleknek szerkezete (*structus*), sajátos berendezettsége.

A lélekkel öröklődnek a szülők tulajdonságai a gyermekekre.

A lélekben az eredeti bűn után is megmarad az Isten képmásának a maradványa; nem romlott el tehát teljesen a lélek az eredeti bűn által. Ép ezért a lélek *öntudatával eljut Teremtőjének megismerésére.*

Tertullian materializmusa mellett vallja az akarat szabadságát és a lélek természetéből eredő halhatatlanságát. Tudatosan veszi át ugyancsak zavaros Logos (sermo) tanába a stoikus elemeket. Helyesen tanítja a világnak a semmiből való teremtését. Elveti az anyag öröktől valóságát.

Tertullian hirdeti a *vallásszabadságot*, elveti a vallás-kényszert. Az egyénnek természetes joga, hogy ahhoz a valláshoz csatlakozzék, melyhez akar.

Tertullian paradox gondolatvilágában a rosszul össze-válogatott bölcseleti elemek nem tudták elnyomni az egészséges tekintélyhitet, de ez sem találta meg nála a megfelelő fogalmakat.

Arnobius támadja Tertullian materializmusát; az Isten szerinte anyagtalan, testtelen. De a lélekről *Arnobius* is anyagelvű felfogást vall. Lényege szerint a lélek anyagi és fejlődésében testtől függő. Ép ezért a lélek természete szerint romlandó, a halhatatlanság isteni adomány.

A lélek teremtett; a traducionizmust *Arnobius* elveti. Cáfolja *Plato* tanát, mely szerint az ismerés *ráemlékezés*. Az ismeret forrása az érzékelés; érzékelés nélkül a lélek teljesen üres maradna. Egyedül az isteneszme velünk született. Ismeretelméletében *Arnobius* a szkepszis felé hajlik.

Tertullian mellett *Minucius Felix* a példaképe *Lactantiusnak*, akinek gondolkozásában kevés ugyan az ön-állóság, de szintetikus hajlamával, az eddig fölmerült bölcseleti és theológiai gondolatok összefoglalásával érdemes munkát végzett.

Az igazság megismerésére egyedül a kinyilatkoztatás vezet — *Lactantius* szerint — nem a bölcselet. Tertullian antignosztikus állásfoglalása tér itt vissza. A filozófiai iskolák egymásnak ellentmondanak; ha tőlük akarnánk bölcseséget tanulni, már bölcseknek kellene lennünk, hogy választhassunk köztük.

Ez a felfogás azonban nem akadályozza meg *Lactantius* abban, hogy gyönyörűen össze ne foglalja isten-tanában azokat az érveket, melyeket *Cicero*, *Varro*, *Seneca* műveiben és az apologétáknál talált az Isten létére, egységére vonatkozólag.

Lélektani elvei is okosan egyesítik össze az észismeretet a hittel. A lélek teremtett szellemi valóság; a halál után mint szellem élhet tovább. Bár Plato bizonyítékait a lélek halhatatlanságára vonatkozólag nem látja mind alkalmasnak; főként a hitből támasztja tehát alá a halhatatlanságot, de egyúttal az erkölcsi rend szentesítésének, az erény jutalmazásának, a bűn büntetésének szükségéből is következtet a lélek halhatatlanságára.

A gnózisellenes viták tehát Nyugaton megerősítették a tekintélyhitnek alapjait és tartalmát; de véglegesen kielégítő megoldást a fides és ratio, ész és hit viszonyára nem adtak, mert rendszerint helytelen ismeretelméleti előfeltevésekből indultak ki, a stoikus anyagelvűséggel párhuzamos szenzualizmusból vagy a szépségsziből. A hitnek észszerű átkutatásáról ugyan nem mondtak le, de szintézisük a megalapozottság hiányát mutatja.

3. Az alexandriai keresztény gnózis.

Míg a nyugati kereszténység a gnózissal való küzdelmében a tekintélyhitnek alapjait biztosította és az ész és hit, bölcselet és kinyilatkoztatás viszonyában a bölcselet jelentőségét kisebbitette, az alexandriai hittanítóiskola továbbfejleszti az apologétáknál, főleg Jusztinnál kifejtett értékelését a hellén bölcseletnek, mint a hitrevezető segítőeszköznek; másrészt nagy erőfeszítést tesz a hit tanainak bölcseleti földolgozásában. Az alexandriaiaknál találkozunk először a két út: *intelligo ut credam* (apologéták), *credo ut intelligam* és így a bölcselet és hit harmoniájának föltevésével ők kezdik el a *spekulatív hittudomány* kiépítését. A gnózissal való szembehelyezkedés tehát náluk nem visz a gnózis teljes elvetésére, hanem a *keresztény gnózis* megalkotására.

A nagy kereskedőváros szellemi légköre elősegítette az első keresztény szintézis művét. Hatalmas könyv-

tárában az antik világ szellemi kincsei épűgy össze-
gyűltek, mint kikötőjébe az összes népfajok és a világ
kincsei. Iskoláiban továbbétek a régi bölcseleti hagyomá-
nyok és elegyedve a hellén szinkretizmus irányaival, a
dekadens kor eszmevilágát a miszticizmus felé terelték,
mely az eretnek gnózisban, a különböző misztériumok-
ban és a *neoplatonizmusban* keresett kielégülést. (*Am-
monius Saccas* itt tanított, tanítványa volt Origenes is ;
Plotinos itt tanult.)

A hellén kultúra nivójában a keresztény szellemi élet —
ha nem akart lemondani a szellemi arisztokraciának
megnyeréséről — nem maradhatott azon a szinten,
mely pusztán a hagyományos könyvek és hitformulák
közlésében állt. A cél tehát adva volt : didaktikai és
hitvédő feladatok követelték a hit tételeinek tudományos
rendszerezését és megalapozását.

Erre vállalkozott az alexandriai iskola, mely tan-
menetével összekapcsolta az összes tudományokat, a
hellén bölcseletet és a keresztény tanokat.

Az alexandriai hittanítóiskola jelentősége sorsdöntő
az egész *nyugati kultúra* alakulására. Hogy a keresztény-
ség elfogultság és a pogányságtól való félelem nélkül
vállalta az antik hagyományt és átvitte a középkorba,
annak elméleti megokolása az alexandriaiaknak, Cle-
mensnek és Origenesnek köszönhető.

Gregorius Thaumaturgus Origenesről mondott beszé-
dében jellemzi az alexandriai iskola tanmenetét és tan-
anyagát.

A tanítás kiindulópontja a dialektika volt. Az ész
formális erőinek kifejlesztése után a természet és a
világ ismeretét, majd a matematikus tudományokat,
a geometriát, asztronómiát közölte az iskola és *módszer
szempontjából a geometriát állította be a tudományok
mintaképeinek*. Tanították továbbá az etikát, a hellén
bölcseletet, annak különböző irányait ; olvastatták a

filozófusok iratait, az istentagadókat kivéve. A tanmenetnek koronája a theológia volt, mely mindennek végső okáról tájékoztatott. Ez a tanmenet elég jellemző az alexandriaiak irányára. *Egyetemességre való törekvés*, józan eclecticismus, tudományos módszer, geometriai rendszer: ez a céljuk és ezt valósítja meg főleg *Origenes*.

1. Az alexandriai iskola alapítója *Pantaenus*, a stoikusoktól tért meg a kereszténységre. 200 táján halt meg. Műveiből alig maradt fenn valami.

2. *Titus Flavius Clemens*. 150 körül sz. Athénben. A hellén bölcseletet alaposan ismerte. Kereszténnyé lett. Alexandriában *Pantaenus* tanítványa, majd utódja az iskola élén. 202(3)-ban elhagyta az üldözés miatt Alexandriát, 211—6 közt ismeretlen helyen halt meg. Művei közül ismeretesek: 1. *Δόγος προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας* (*Cohortatio ad Graecos*), 2. *Παιδαγωγός* (Keresztény erkölcstan; erősen használja a stoikus Musonius Rufus előadásait), 3. *Στρωματεῖς* 7 könyvben. A keresztény hittudományt tárgyalja. Kisebb művek és töredékek ismeretesek még tőle.

3. *Origenes*. Sz. valószínűleg Alexandriában keresztény szülöktől 185(6)-ban. A hittanítói iskolán tanult, de még később is hallgatta Ammonius Saccast. Mestere Clemens volt. Tizennyolcéves korában átvette az iskola vezetését. Széles olvasottsága látszik művein. 231-ig tanított Alexandriában, majd téves tanai miatt egy zsinat állásától megfosztotta. 232-ben Palaestinába ment és a palaestinaei Caesareában mint presbyter prédikált és iskolát nyitott, mely nagy hírnévre tett szert. Tyrusban halt meg 254(5)-ben. Vasszorgalmát jelzi mellékneve: Adamantinus. Bölcseleti jelentőségű művei: 1. *περὶ ἀρχῶν*. 4 kv. A hit alapjait tárgyalja rendszeresen. Latin fordítása maradt ránk. 2. *Κατὰ Κέλσου*. 8 kv. (*Contra Celsum*.) (Kelsos a platonizmus híve, nagyeszű, ügyes támadója volt a kereszténységnek.) Elveszett műve a *Stromateis*. *Nagyjelentőségű biblikus működése*.

4. *Origenes* tanítványa Nagy *Dionysius*, az iskolának *Origenes* után feje, majd alexandriai püspök. Csak töredékekből ismert *Περὶ φύσεως* művében az *atomizmust* támadja.

5. Caesareaban volt Origenes tanítványa *Gregorius Thaumaturgus*. Sz. 213-ban Neocaesareaban. Írt a lélekről, továbbá arról a kérdésről: Szenvedhet-e az Isten? (Szír ford.) Meghalt mint Neocaesarea püspöke 270—5 közt.

6. Caesariai Pamphilus. (III. sz. közepe.) Apológiát írt Origenes mellett, melynek csak egy része maradt meg Rufinus fordításában.

7. Origenest támadta és ezzel a hosszú harcoknak vetette meg az alapját *Olympusius Methodius püspök*. († 311.)

Alexandriai Kelemen nagy érdeme a bölcselet és a hit összefüggésének, viszonyának helyes megfogalmazása.

Az antik gondolkozás nem adta ugyan a teljes igazságot, de adott részigazságokat. Ugyanaz a Logos, aki a Krisztusban testet öltött és a teljes igazságot kinyilvánította, világosította meg az ókori gondolkozókat. Az ő fénye világosodik mindenütt, mint a Nap fénye. Ő adta a görög filozófiát, hogy az embereket az igaz és helyes életre nevelje. Az igaz filozófia nincs egyes iskolákhoz kötve, hanem annak összefoglalása alkotja az igaz bölcseletet, ami mindnyájukban szétszórtan igaz. A legkiválóbb filozófus Kelemen szerint Plato.

A kereszténység rászorul a bölcseletre nemcsak a hit védelme szempontjából, hanem azért is, hogy a *hitből a megértésig, gnózisig* eljuthasson. Akiben nincs gnózis, csak hit, úgy viszonylik a gnosztikushoz, mint a gyermek a felnőttéhez. Szőlőművelés nélkül akar szőlőt enni, aki a tudományok és bölcselet nélkül akar a hit megértéséig eljutni.

A tudományok királya a bölcselet ; a bölcselet pedig a theológiának szolgál. Az ancilla theologiae viszonyt azonban Kelemen abban látja, hogy a tudomány, bölcselet igazságának *kritériuma a hittel való megegyezése*.

Kelemen illeszti be először a theológiát a tudományok rendszerébe. Még nem fejezi ki, mennyiben haladja meg a hit világgépe tartalmilag a bölcseleti világgépet, de a

kettő összhangjának hangsúlyozásával elejét vágja a kettős Igazság tanának. Rendszere nem lép rá a racionalizmus vágányára sem, hisz a kinyilatkoztatásba vetett hit a keresztény gnózis kiindulópontja és mértéke.

A platói és philói istenfogalmat fejleszti tovább Kelemen, hangsúlyozva az Isten felfoghatatlanságát, szellemiségét. *Logos*-tanában iparkodik elkerülni az alárendelő (subordinationismus) irányt, hirdetve a Logos egy-lényegűségét, nemteremtett voltát, örökkévalóságát. A világot Isten a Logos által teremtette. Ő a világ értelme é törvénye. (Stoikus hatás.)

Ethikáját egészséges *miszticizmus* lengi át. A bűnből az Istennel való életközösségig a gnózis és a szeretet által kell az embernek fölemelkednie. A szeretettel a jócselekvés szükségképen kapcsolódik, mint ahogy az embert árnyéka szükségképen követi.

A stoikus bölc ember mintájára rajzolja meg Kelemen a keresztény életeszmenyt. Az Istenhez kell hasonlítani a *gnosztikusnak*. Az Isten *ἀνάδωξις*, teljes nyugalom a gnosztikusnak is célja az *ἀπάθεια*, a kedélymozgalmak, ösztönök elfojtása által elért kedélynyugalom.

Az Istennel való életközösséget a keresztény gnosztikus itt a földön nemcsak az elragadtatott pillanatokban érheti el. A gnózissal a föld fölé emelkedik és az Istent szemléli. Lelke megnyugszik az Istenben.

A cselekvés jóságát nem a külső tettben látja, hanem az érzületben. A házasság nem ellenkezik az erkölcsösséggel. Aki *gazdag*, lelkileg függetlenítheti magát a vagyontól.

A theológia eszménye ott lebeg már Kelemen szeme előtt, de a hit és tudás *módszeres* szintézisét *Origenes* alkotja meg. Nála a tudományeszmeny a geometriában jelentkezik. Ennek deduktív-szinthetikus módszerét alkalmazza a theológiára és így alkotja meg a *theológia rendszerét*.

Van-e jogosultsága a módszeres és rendszeres theológiának? Origenes erre a kérdésre azzal felel, hogy a hagyomány, a hit forrásai ép csak a *szükségest* tartalmazzák és az összes tanokat nem adják kellő világossággal. A tudomány feladata a tanok rendszerezése és módszeres kifejtése.

Az origenesi rendszer menete a következő (περὶ ἀρχῶν):

1. Először tárgyal az *Istenről*, mindennek ősforrásáról. Ezzel kapcsolatban tárgyal az Atyáról Fiúról, Szentlélekről, a teremtésről, angyalokról, bünbeesésről. 2. Aztán a létező *világot* elemzi. Ehhez kapcsolja a megtestesülés, megváltás, a lélek örök sorsa tárgyalását. 3. A szabad embernek a gonosz hatalmak, kísértések ellen való harcát a kegyelem segítségével — tartalmazza a harmadik rész. 4. A negyedik könyvben tárgyal az egész theológia ismeretforrásáról, a kinyilatkoztatásról.

A kezdés nehézségei meglátszanak Origenes művén; épületeinek kövei nem összeillők mindig. A platonizmusra való támaszkodás a főoka azon tévedéseinek, melyek elítéltetését maguk után vonták. Tanítja a világrend örökös *körforgását*, a világok *megújulását és elpusztulását*. Logos-tana hirdeti ugyan a homouziát, az egylényegűségét, de a Fiút az Atyának *alárendeli*. A Logos a világ szempontjából a világ eszményképe. A világ a Logos képmása, nem az Atyáé. A teremtés *öröktől fogva* való. Az Isten mindenhatósága nem nélkülözhetette öröktől fogva a teremtményeket. A lélek tehát örök teremtménye az Istennek. A lelkek *egyenlők*, jóságuk szabadságukon mulik. A szabadsággal többen visszaéltek, bünösségük mértéke szerint egyesek ördöggé váltak, mások *büntetésből* emberi testbe költöznek. A lélek tehát *megelőzi létben az embert*; a test börtöne a léleknek.

A rossz, a bűn a létteljességtől a nemlétbe való visszatérés. Nincs pozitív léte. Ezért oka sem az Isten, sem az anyag, hanem a szabadakarat. A bűn büntetése *gyógyító*

jellegű. Ezért *nem örökkévaló* a büntetés ; a világrend vége *minden teremtménynek* újból való visszahozása az Istenhez. (*Apokatastais.*) Ezáltal lesz Isten minden mindenekben.

Origenes tehát a theodicea örökké gyötrő kérdéseit : az Isten jóságának összeegyeztetését a világban levő fizikai és erkölcsi rosszal, csak félig oldotta meg a keresztény világképnek megfelelően. A bűn problémáját ugyan helyesen bogozza, de a büntetés kiegyenlítésével nem boldogul. Az apokatastazis tana sokszor visszatér még a keresztény filozófiában. Az optimizmus ezen hulláma azonban mindig megtörik a kinyilatkoztatás gátján.

Nem szerencsés Origenes a szentírási könyvek magyarázásában a maga allegorizáló, mindenben *szellemi* tartalmat kereső és a szövegjelentést kevésre tartó irányával.

Tévedései mellett is alakja a kereszténység legnagyobbjai közé tartozik. Munkájának egésze nagy hatással volt a keresztény gondolkozás továbbfejlődésére.

Személye és tana körül hamarosan megindul az irodalmi harc, mely évszázadokig tart. Tévedéseit Olympusi Methodius jól meglátja, néhányat helyesen is kezd ki, de viszont maga a lélek anyagiasításának tévedésébe esik.

B) A patrisztika virágkora.

Háromszázados küzdelem után a kereszténység győzelmet arat a pogányságon és e győzelem gyümölcse egyenjogúsítása a római birodalomban és *szabadsága*. A szabadság levegőjében *apológiája* hangjában is érezteti fölényét ; a történelem folyása igazolta tanainak benső értékét. Ha előbb néha elfogultan nézett a vértanuit termő hellén bölcseletre, most szabadon bányássza ki belőle azokat a fogalmakat, melyekre hitrendszerének kiépítésében szüksége van.

A korszakban továbbfejlődik a ratio és fides ellentéte nyomán az ellentét kiegyenlítése.

Szent Jusztintól kezdve a hit és tudás viszonya szorosan összeforrott a Logos-problémával. Érdekes, hogy a negyedik század nagy küzdelmei is a Logos-kérdésen kerülnek ellenséges harcvonalba és a hit és tudás harmóniájának első *dogmatikus* kifejezését a nicaei zsinaton ez a kérdés hozza létre. A III. században megindult monarchisztikus, modalisztikus, adoptianus, tritheisztikus eretnkségek nyomán a IV. század nagy dogmatikus tisztulási folyamaton megy keresztül a szentháromság tana körül. Ez a mozgalom azonban a dogmatörténet körébe vág.

Arius († 336) alexandriai pap tana lényegében nem más, mint elvi előnyadás a bölcseletnek a hit kárára. Logos-tanában, mely herezisének lényege, a philói tant fogadja el, mely a stoikus Logos-tannal és a neoplatonikus nous-elmélettel épűgy összevág, mint a gnózis idevágó tanaival. Lényegében tagadja a Logos istenségét, lerontja a szentháromság keresztény tanát. Ha az érzelmi és politikai mozzanatokot nem tekintjük, melyek az ókor legnagyobb eretnksége körűli harcot kísérték, akkor látjuk, hogy itt a tekintélyhit és bölcselet csapott össze azért, hogy *végeredményében* a keresztény theológiát és bölcseletet a racionalizmus vágányáról letérítse.

A nicaei zsinatnak állásfoglalása a homousia — egylényegűség — mellett két szempontból jelentős. Először is, bár a műszó addigi használata nem fejezte ki mindig az orthodox tant, a zsinat a *hagyományos tekintélyhit* centrális tanát fejezte ki vele. Másodszor: a műszó nem szentírási eredetű, hanem *filozófiai termék*. A zsinat tehát formai szempontból elfogadta a *hittételek bölcseleti fogalmazásának* szükségét; ezzel is, mint a következő meghatározásokkal: deum de deo, lumen de lumine, a filozófia műszóhasználatát szentesítette.

Bár tehát a nicaei zsinat a megelőző kor ferde utakra tévedt Logos-spekulációit elítéli, de formai szempontból maga is a *fides quaerens intellectum* álláspontját igazolja és ez az alexandriai gnózis igazolása nem tartalmilag, de formailag.

A *homousia* példája jellemző a patrisztika virágkorára. A keresztény teológia véglegesen rálépett a hittartalmak bölcseleti fogalmakkal való kiépítésére és rendszerezésére. De ezen útján érezte, hogy a görög bölcselet fogalmi készlete nem a kereszténység számára készült. A herezis ezt az előnyt használta ki dialektikájában; a nagy szentatyáknak ezt a hiányt kellett pótolni. Ma már alig érezni annak a szellemi munkának nehézségét, mellyel nekik kellett megküzdeni, mikor az ousia, hypostasis, physis, prosopon (essentia, substantia, subsistentia, natura, persona) és a velük összefüggő fogalmaknak azt a hajszal-finomságú árnyalatot megadták, mely alkalmassá tette e fogalmakat a Szentháromságnak, Krisztus megtestesülésének, az ember összetételének, később az Oltáriszentségnek fogalmi kifejezésére.

A negyedik század igazában Origenest juttatja győzelemre. Kelet legnagyobbjai az alexandriai irányt követik. Ezt hordozza alapítása, a caesareai iskola is, melyből Eusebius indult útjára. Nagy szent Vazul, Nazianzi szent Gergely és a filozófiában legnagyobb társuk, Nyssai szent Gergely Origenes hívei voltak. Az antiochiai iskola oppozíciója a platói-neoplatonikus iránnyal szemben inkább az aristotelizmus felé hajlik, de a filozófiában Nyssai szent Gergellyel nem tud méltót szembeállítani, bár az Egyház legnagyobb szónokát, Aranyaszájú szent Jánost adja a világnak.

A negyedik század patrisztikája nyugaton a kelet hatása alá kerül, még pedig az alexandriai irány győzelmes hatása látszik szent Hiláriuson és szent Ambruson. A hellén filozófia eszméinek útvesztőin jutott el a patrisztika leg-

nagyobbja, szent Ágoston a maga világképéhez, melyben a jellegzetesen keresztény vonások végül is majdnem teljesen elnyomják azt a képet, melyet az újplatonizmus közvetített az ifjú Ágoston elméjébe.

1. A kelet bölcselei.

1. *Nagy Szent Athanáz.* Sz. 295 körül Alexandriában. Mint presbyter vett részt a nicaei zsinaton. Alexandriai patriárka korában évtizedekig az orthodoxia győzhetetlen vezére. Ötször volt számkivetésben. Kiváló két apológiája : A pogányok ellen, és az Ige megtestesüléséről. Nagyjelentőségű polemikus működése is. Meghalt 373-ban.

2. *Caesareai Eusebius.* Sz. 263-ban a palesztinai Caesareában ; Pamphilus tanítványa volt ugyanott. 313-tól a város püspöke. Itt halt meg 339(40)-ben. Egyetemes tudós, nagy mint történetíró és exegeta. Filozófiai érdekű művei : Praeparatio- és Demonstratio evangelica c. nagy apológiái mellett csak töredékekben fennmaradt mérközése az újplatonista Porphyriussal.

3. *Nagy szent Vazul.* Sz. 331-ben a kappadokiai Caesareában. Konstantinápolyban (Libaniusnál) és Athenben tanult. 370-től szülővárosának püspöke. Nagy szónok, egyházfő, polemikus, liturgiareformáló. Meghalt 379-ben. Tárgyunkhoz tartozó művei : Eunomius ellen ; a Szentlélekről, Hexaëmeron-homiliák ; az ifjakhoz. (Magyar ford. Bódiss J.-tól.)

4. *Nazianzi szent Gergely.* Sz. 330-ban Arianzosban. (Nazianzos mellett.) Athenben együtt tanult Vazullal, akivel életbarátságot köt. 370-ben Sasima püspöke, majd konstantinápolyi érsek. 381-ben lemond állásáról és szülővárosába vonul vissza magányba. Meghalt 389(90)-ben. Híres mint szónok és költő. Filozófiai nézeteit beszédeiben és leveleiben fejezi ki.

5. *Nyssai szent Gergely.* Szent Vazul testvére. Sz. 331-ben. Rétornak indult, majd testvére nyssai püspökké szentelte. 394 után halt meg. Bölcseleti érdekű művei : Nagy hit-tanítóbeszéd ; a lélekről és föltámadásról (párbeszéd Makrina nővérével Vazul halála után. A platói Phaidon keresztény

változata); a Végzetről; Eunomius ellen; Apologeticus, Mózes élete, Az ember teremtéséről.

6. Magnesiai *Makarios* a negyedik század végén írta 1867-ben fölfedezett hitvédő művét.

7. Egyiptomi (nagy) szent *Makarios*. Sz. 300 körül; mint remete élt Egyiptomban. 390. előtt halt meg. Több homiliát írt.

8. *Az antiochiai iskolához tartoznak*: Mopsuestiai Theodorus (4. sz.), Johannes Chrysostomus († 407), Nestorius, a róla nevezett eretnecség atyja († 451 után), Theodoretus cyrusi püspök († 458.)

A negyedik század nagy szentatyái és egyházi írói majdnem mind alapos hellén retorikai és bölcseleti iskolázáson mentek keresztül. A hellenizmus vádját, hogy a kereszténység a művelődés ellensége, saját egyéniségükkel, imponáló tudásukkal döntik meg. Eusebius apológiái a görög bölcseletnek idézetei által ma is tiszteletreméltó forrásai. Eszményük mindnyájuknak Plato, az ő tanaiban látnak legtöbb rokonságot a kereszténységgel, Eusebius összehasonlítja Platót Mózesrel és szent Pállal; részletesen tárgyalja összevágó és különböző tanait a kereszténységgel, mint ahogy később szent Ágoston is elvégzi e munkát Vallomásaiban és a *De civitate Dei*-ben. A platói dialógus műfaját mesterien kezeli Nyssai szent Gergely.

Gazdagszik látóköriük; a görög filozófia irányai közül a *neoplatonizmussal* mérik össze fegyvereiket leggyakrabban, de — a Julianus Apostata által fölidézett harcok ellentéte mellett — pozitíve is értékesítik a neoplatonizmus elméleteit. *Aristotelesnek* nemcsak logikai műveit értékelik; Nagy szent Vazul természetbölcseletét is kiaknázza; az antiochiaiak pedig a szent könyvek értelmezésében és a lélektanban veszik hasznát tanainak. A *cynismus* hatása is észlelhető főleg Nazianzi szent Gergelynél.

Alapvető kérdésekben az alexandriai gondolatrendszert építik tovább. *A hit és tudás* viszonyának mond-

hatni teljes megoldását Nyssai szent Gergely adja ; hozzáfoghatólag e kérdést talán csak Aquinói szent Tamás tárgyalta.

Mi az előbbrevaló : a hit vagy a tudás ? — kérdi szent Vazul. Érdekesen felel e kérdésre. A tudásban a hit, a hitben pedig a tudás. E felelet magyarázatát abban leli, hogy tudásunkat a mesterbe vetett hit fogadtatja el ; a *hithez* jutáshoz viszont szükséges az Isten létéről való tudcmány megbizonyosodás.

Nyssai Gergely pontosan megkülönbözteti a tudást a hittől. Más a forrásuk, más a tartalmuk és más a bizonyosságuk. A tudás a logikus következtetésből meríti igazságát ; a hit a Szentírásból és a hagyományból (*πατρική παράδοσις*). A hit igazságának próbaköve a kinyilatkoztatás.

A tudás elősegíti a hithöz való jutást. Az ethika, természetbölcselet, logika és a többi tudományok a titok templomát értelmi kincsekkel díszítik ; a tudomány *a hitre előkészítő igazságokat*, mint pl. az Isten létét igazolja. Ezenkívül a tudomány adja az eszközöket a hittitkok *rendszerezésére, megokolására, védelmére*. Az ú. n. *észérveket* Nyssai szent Gergely bőségesen felhasználja. Még a *módszeres kételytől* sem riad vissza a hittitkok tárgyalásában.

A hit *tartalmában vannak tételek*, melyek érvényét a tudomány sem igazolni nem tudja, sem pedig — még a legélősebb gondolkozással sem — tartalmukat teljesen megértetni. Ilyen természetű *hittitoknak* tartja Nyssai Gergely a Szentháromság és a megtestesülés tanát. Ez a fölismerés a kinyilatkoztatás mélységei előtt való meghódolás és egyúttal a *gnózis*-nak a határvonala.

A tudomány tételeinek *igazsága* ésszel fölismerhető. A hit tehát nem egyedüli ismeretforrás, de a tudás sem. A tudásnak megvannak a maga határai ; a hit azokon túl is eljut.

Nyssai szent Gergely tana hosszú, tekervényes útnak a lezárása, mely a keresztény bölcseletnek jelentőségét önmagában is, a hithez való viszonyában is tisztázza.

Az észszerű, következtető gondolkozáson kívül azonban Nyssai szent Gergely a megismerésnek egy másik lehetőségét is tanítja. Az érzéki és észismeret mellett áll *a misztikus ismerés, az intuición.* «Aki elhagyja a jelenségek világát, mindazt, amit az érzék és ész megpillanthat, mindig jobban befelé hatol, míg az ész kutatása által el nem merül a fölismerhetetlenbe és láthatatlanba és ott Istent látja . . . Abban áll a látás, hogy az ember nem lát, mert amit kutat, túl van minden ismerhetőségen; mindenütt fölfoghatatlanság veszi körül, mint valami *homály.*» Az extázis látása ez; a kegyelemnek, a Szentléleknek a műve. A misztikus ismerésnek lélektanát nagy körvonalaiban tehát a plotinosi nyomokon adja meg Nyssai Gergely.

Alig van a bölcseletnek oly kérdése, melyet a nagy keleti szentatyák ne bogoznának. Bölcseletük — az említett elvek és a gyakorlati szükség miatt — szorosan össze van fonódva theológiai tanaikkal.

Mindnyájukat elsősorban az *Isten egységének és háromságának, a megtestesülésnek* problémái érdeklik. A IV. század tévtanai ezeken siklottak el. A bölcseleti elmélyedésnek utólérhetetlen fokain járnak. Nagy szent Vazulé az érdem, hogy az *istenismeret ismerettani problémáit* is megvilágítja. *Eunomius* közvetlen és komprehenzív ismeretnek tartotta az Isten lényegének felfogását. Nagy szent Vazul helyesen mutat rá Istenre vonatkoztatott fogalmainknak közvetett, analóg természetére, melyek teremtettségünk mértéke, értelmünk véges felfogóképesége szerint közelítik meg a megközelíthetlent.

A *természetbölcselet terén* is fontos Nagy szent Vazul műve a Genesis elejének (Hexaameron) magyarázatával. A természetfilozófia főkérdéseit később is hasonló alkal-

makkor fejtik ki a keresztény bölcseleők. Nagy szent Vazulnak jelentősek e téren tudományos forrásokból vett ismeretei (Plinius, Oppianus stb.), de ezek mellett saját tapasztalatait, megfigyeléseit is fölhasználja. Az állatok leírásában *Aristotelest* követi.

Nyssai szent Gergely tanait Origenes mintájára (De principiis) a *Λόγος κατηχητικός*-ban fejt ki rendszerbe foglalva. Bámulatos ezen művének mélysége és finomsága. Az isteni lényeknek egységét a három személy mellett azáltal óvja meg, hogy az isteni személynek *viszony* (προς τι)-jellegét kiemeli. A Logos-fogalomnak megtartja a hellén bölcseletben kialakult jegyeit ; a Logos nála is az ideák helye, az eszmék világa ; a Logos nála is közvetítő Isten és a világ közt, ki által Isten a világot teremti. A Logos világmagyarázó elv, filozófiájának fő-tárgya ; de a Logos egyúttal a világ megváltója is, aki-nek megváltása nem pusztán a leromlott emberi természet fizikai helyreállítása, hanem az isteni igazságosság előtt való elégtétel. Az eretnek gnózis badar tanaival szemben Nyssai Gergely az, aki rámutat Krisztus kereszt-halálának *isteni értékére*. A Logosegylényegűségének, isteni természetének, személyiségének magyarázatában Nyssai Gergely zárja le a régiek tapogatódzását és fejt ki azt az álláspontot, melyen túl a középkori spekuláció sem jutott. A keresztény theológia mélységes problémái közül az egyik csoportot : a Szentháromságnak és Krisztus istenemberi mivoltának főkérdéseit, a keleti nagy szent-atyák, köztük főleg Nyssai szent Gergely juttatták ma is elfogadott magyarázatukhoz ; a másik problémacsoportot : a kegyelem, szabadakarat, praedestinatio kérdéseit szent Ágoston lángelméje sem tudta úgy megoldani, hogy máig e kérdések körül egységes felfogás kialakulhatott volna.

A Szentháromság problémája a keleti szentatyák előtt nem pusztán theológiai kérdés.

A *kifejlődés*, evolúció, gondolatát az isteni lényeg mélyein a hellén filozófia (Philo, neoplatonizmus) épúgy sejdítette, mint az eretnek gnózis különböző formái. Az evolúció eszméjét összeegyeztetni az őstény, a szinlét változhatatlanságával és eredeti léttökéletességével; a személyek háromságát a lényeg egységével, ez a nagy patrisztikus elmélyedés célja és eredménye. Hogy ez a munka racionális úton nem minden vonalon sikerül, azt Nyssai Gergely világosan látja és azért hangoztatja a Szentháromság hittitok-voltát. A keleti szentatyák a szentháromság evolúciójában nem tudnak teljesen szabadulni a kozmológiai fejlődés gondolatától; szent Ágoston lángelméje viszont e fejlődésben a *szellem* tényeinek benső kialakulását sejdíti.

A *teremtés* nem szükségszerű kiömlése (emanatio) az isteni természetnek, hanem az isteni értelemnek, bölcsességnek szabad ténye. Az Isten *túláradó szeretete* alkotta az *embert*, hogy legyen egy lény a természetben, akivel az Isten önmaga lényét, *képmását* közli.

Érdekes Nyssai Gergelynél az *anyag* neoplatonikus felfogása. Az *anyag* — *szerinte* — *anyagtalan, értelmi tulajdonságoknak egysége*, ezért nem ellenmondás, hogy az egyszerű, szellemi Istenből az anyag keletkezhetett.

Embertana (és lélektana) ugyancsak a plátói eszmetan hatása alatt áll. Megkülönbözteti az eszményi, nem-nélküli ősembert, aki az isteni eszmék világában él csak, az empirikus embertől.

Az ember eszményi jellege: a tiszta észszerűség; a tényleges, empirikus világban azonban — mivel Isten az ősbűnt előre látta — nem ez az eszmény valósult meg, hanem az *empirikus ember*, akiben észszerű és észszerűtlen elemek egyesülnek; az eszes lélek és az *anyagi test* a maga nemi különbségével. Az origenesi elméletet íme Nyssai szent Gergely orthodoxiája sem tudja *teljesen* legyőzni. Elkerüli a lélek előéletének (praeexistentia)

tanát; vele a testbe való jutásnak *közvetlen* büntető-jellegét a lélek számára, de azért az empirikus ember keletkezésében szerepe van a *bűn előrelátásának*.

Az *Isten szellemisége* az elméleti garanciája a lélek szellemiségének; a *lélek egyszerű, összetétel nélkül való, élő, értelmes valóság*, mely a testben való léte által egyúttal érzéki benyomásokat is fölvesz. A lélek, mint egyszerű substantia, halhatatlan *természeténél fogva*. A lélek halhatatlanságát tehát Nyssai Gergely nem isteni adományból eredezteti, nem is pusztán a halál utáni számadás erkölcsi követelményéből. A halhatatlanság nemcsak a praktikus ész posztulátuma.

Az értelmes, halhatatlan lélek az Isten képmása. A *képmásban* pedig az önmagára térő szellem fölismeri az isteni természet képét. Ez a tan tehát az *alapja a misztikus istenismeretnek* Nyssai szent Gergelynél, melyről már szólottunk. A lélek Isten képe, tehát nem lényegesen azonos vele.

Az Isten képmását a lélekben a bűn ronítja el. Nyssai Gergely nem kerülhette meg a theodicea örök problémáját. Megoldása a következő: *Az akarat szabadsága nagyobb érték, mint a bűnnek a hiánya.* Az ember rendeltetése, hogy szabad küzdelemben érje el az erényt és vele az isteni javakban való részesedést. A szabadság következménye pedig, hogy az ember bűnt is elkövethet. A rossznak gyökere tehát a szabadakarat; a rossz nem pozitív valóság, hanem *értékhiány, a jónak a hiánya*. Éppúgy, mint ahogy a sötétség hiánya a fénynek, a valóság a látszatnak, a nemlét a létnek. A rossz Nyssai Gergely szerint a nagyobb jótól való elfordulás a kisebbhez; bár tehát hasonlatai *léthiányban* mutatnák a rossz lényegét, igazában *értékhiányként*, az erkölcsi jó hiányaként fogja fel.

A bűnnel elrontott isteni képet a lélekben a Krisztusban való megigazulás állítja helyre. Az Isten világtervnek célja Nyssai szent Gergelynél is ugyanaz, mint Ori-

genesnél, a bűnnek végleges legyőzése; mindenneknek Krisztusban való végső helyreállítása és az Istenhez való visszahozása által.

Az Isten igazságosságának végső győzelme a kárhozottakon nem elég megoldás a görög szellem eme nagy képviselője számára. Így — nagyvonalú, gyönyörűen megfestett világképe — a tulságos fényhasználat miatt elveszti végső simításában azt a mélységhatást, mely a keresztény világképben nem az árny teljes megszűntetésében, hanem a fénynek az árnyal szemben való diadalmas kontrasztjában fejeződik ki.

A keleti egyházi írók közül Magnesiai *Makarios* apológiájával válik ki, míg névrokona, *Makarios, az egyiptomi remete*, a keresztény misztikának elméletét fejtegeti főleg stoikus tanokra támaszkodva. Az emberi lelket anyagnak nézi, mint Tertullián. A misztikában ő is abból indul ki, hogy a lélek az Isten képe. A lélekben az Istennek kettős képe tükröződik: az egyik a természetes kép, a másik az égi kép, a kegyelemmel keletkező. A bűn csak az utóbbit rontja le és helyét a sátán foglalja el. A megváltás helyreállítja az égi képmást és a lélek a szabadakarat és az isteni megvilágosítás közreműködésével eléri az apatheia fokát, majd az extázisban az Istennel való egyesülést. Az Isten hozzáhasonul a lélekhez; egygyé lesz vele.

Az antiochiai irány képviselői inkább Aristotelesre támaszkodnak, elvetik a Szentírás allegorikus magyarázatát, a fogalmak pontos elkülönítésére törekszenek, de nagyobb szintézist nem alkotnak a bölcseleti kérdések terén.

2. A nyugati szentatyák.

1. *Julius Firmicus Maternus*. Siciliei eredetű, pogány nevelésben részesült. 345—47 közt írta megtérése után apológiáját : *De errore profanarum religionum*. Fontos műve a *Mathesis*, az ókori astrológiának összefoglalása.

2. *Poitiersi Szent Hilarius*. (Pictaviensis, 320—366.) A nyugati egyház nagy küzdelmeinek vezére az arianizmus ellen. Poitiersi püspök. Phrygiai száműzetésében írta nagy művét : *De Fide adv. Arianos*. (De Trinitate.) A keletiek tudományát népszerűsíti nyugaton. Lélektanában Tertullián hatása alatt áll ; vallja a lélek anyagszerűségét és a lélek keletkezésében a nemzésnek is juttat szerepet.

3. *Szent Ambrus*. Sz. 334 táján valószínűleg Trierben ; Rómában tanult és állami pályára készült. Mint Milano püspöke egyházkormányzó nagyságával tűnt ki. Irodalmi műveinek javarésze dogmatikus tárgyú ; görög hatás alatt áll. Az etika története szempontjából fontos műve : *De officiis ministrorum*, mely jórészt Cicero *De officiis* c. művét szövi át keresztény gondolatokkal. A stoikus életcélt egybekapcsolja a másvilági boldogsággal.

4. *Marius Victorinus*. Afrikai származású rétor. Görög filozófusok (Porphyrius, Aristoteles) fordításával, továbbá apologetikus műveivel vált ki. 355-ben tért a keresztény hitre. Bölcseletében a neoplatonizmusra támaszkodik.

3. Szent Ágoston.

Szent Ambrus és Marius Victorinus belekapcsolódik a nyugati patrisztika legnagyobb bölcseleijének, szent Ágostonnak életébe.

Szent Ágoston bölcselete életfolyásán nyugszik ; egyike azon kevés gondolkozóknak, akiknek filozófiája nemcsak tan, hanem igazi élmény, *átélés*, akiknél az élet és az eszme teljesen egybeszővődik. Fordulatos életének egyes mozzanatai villantják föl benne azokat a gondolatokat, melyek-

kel szemben a bölcslőre az a feladat maradt, hogy világképét szerintük alakítsa.

Aurelius Augustinus disharmonikus házasságból született 354-ben, Tagastében. Atyja Patricius volt, akinek pogány hite és szilaj természete elég próbára tette hitvesének, Monnikának szelid, áldozatos keresztény lelkét. A nyughatatlan, szenvedélyes, nagy örömökre váró pún vérrel Ágoston egyúttal örökölte fajtájának metafizikai ösztönét, mely élte fogytáig hajtotta a gondolat mélységei felé. Lelkében benne hordta azt a *dualizmust* örökségképen, melynek első gondolati megfogalmazása számára a manicheizmus volt. Ez azonban nem sokáig elégíthette ki; életének vágánya ezután párhuzamosan halad. Egyéniségének kettősségét: a testvérembert és a veleszületett geniet kell összhangba hozni; ennek a megoldása: megtérése (387). Másrészt szellemi világában kell a világkép összhangját megteremtenie, a *jó és rossz* kettősségét egy nevezőre hoznia. Szellemi alakulásának ez a gyökeres hajtóereje.

A *manicheizmus* után kedélye egyidőre a *skepszisben* talál megoldást; viruló érzékiségének is ez volt a legjobb metafizika: nem töprengeni, hanem élvezni. De igazság-hajszoló ösztöne tovább űzi; Marius Victorinus fordításából megismeri *Plotinost és az újplatonikusokat*. A világ összhangja ezek tanaiban, melyben az anyag is, a rossz is — *semmivé* törpül — egyideig kielégítette, majd a *kétség* megint gyötri. Ily állapotban ismerkedik meg a *kereszténységgel* (szent Ambrus), mely gyermekkorának súlyos emlékeként sosem veszett el egészen látóköréből. Egyúttal átlép életének döntőfordulóján, leszámol érzékiségével és megkeresztelkedik. Egyideig tisztán bölcseleti kérdésekkel foglalkozik, majd hippói presbyter, aztán püspök lesz. A papi gondok észrevételük vele az ellentétes szellemi irányok veszedelmét; legyőzi a manicheista dualizmust, küzd egyháza egységéért a donatistákkal szemben; az ariánusokat támadja hatalmas hittudományi fölkészültségével. Élete végén a racionalista megalapozottságú és a természet romlatlanságát tanító (naturalizmus) pelagíanus tannal mérkőzik. Újra a jó és rossz dualizmusa foglalkoz-

tatja, melynek megoldásában nincs más módja, mint a természetfölötti, a kegyelem világa.

A vandalog ostroma közben hal meg Hippóban, (430.) *Bölcseleti tárggyú művei: a)* Megtérése körüli időkből: Contra Academicos, De vita beata, De ordine, Soliloquia, De immortalitate animae, De magistro, De quantitate animae, De libero arbitrio, De moribus ecclesiae catholicae, De moribus Manichaeorum, De vera religione.

b) Mint pap és püspök írta a következőket: De doctrina christiana, Enchiridion de fide, spe et caritate, De utilitate credendi, De genesi ad litteram, De duabus animabus contra Manichaeos; Contra Fortunatum manichaeum; Contra Faustum manichaeum; Contra Adimantum Manichaei discipulum; de spiritu et littera, De anima et eius origine, De natura boni, Retractationes.

Legkiválóbb művei: *De civitate Dei*, melyben történelem-bölcseletét fejti ki az ókori kultúra kiváló mérlegelésével; *De Trinitate*, melyben Istenre, Szentháromságra vonatkozó gondolatait összegezi. Sok lélektani és metafizikai kérdést felölél gyönyörű *Vallomásai*-ban. (Confessiones.)

Szent Ágoston Origenes és Nyssai szent Gergely mellett és fölöttük a *patrisztika legnagyobbja*; az ókori szellem utolsó grandiózus fölwillanása; az emberi szellemtörténetnek egyik legnagyobb hatású összekötő íve ókor, középkor és újkor fölött. Neki a gondolkozás ösztön és szenvedély, a bölcselet élet, a fogalmak életcsirák. Egyetemes szellem. Magába öleli Kelet és Nyugat kereszténységét, irodalmának kincseit; hozzá utat talál az antik gondolkozás minden problémája. És mert gondolkozása átélés, minden gondolat egyéniségének duzzadó erejében erjed és fejlődik tovább, szellemi organizmusában élő, mozgó erővé változik. A dialektika sablonjai nem tudják ezt az eleven életet merev formákba szorítani. Eszméi villanások, sugárzó fények, gondolatai meglátások, bizonyításai: intuitív fölfedezések.

Épe ezért szent Ágostonnak végleg kialakult rendszere

nincs. Világképén folyton dolgozik és mivel a folytonos átfestés a régi színeket és vonalakat elmossa, a filozófiatörténet sem tudja az egyes rétegeket mindig pontosan különválasztani. Ezt az örökké fejlődésben levő ritmust — Ágoston szellemében — *Retractationes* című munkája is mutatja.

Ez a véglegesen nem egyensúlyozott egyetemeség a problémák megragadásában, magyarázza meg azt, hogy szent Ágostont jogosan és jogtalanul magáénak vallja az újabb vallásfejlődés igaz hite, eretneksége, a középkor és az újkor filozófiája. Eredetisége, sokszor alanyi kiindulása, a tudat mélyeire való reflexiója, az idő problémájának megragadása, etikai tájékozódása — a mai bölcseletben is — modernné teszik szent Ágostont.

Ismeretprogramja : *Noverim Te, noverim me !* Istenismeret, emberismeret.

A világ — az Isten és ember közt — összezsugorodik ; a természettudományok kevésbé érdeklik Ágostont. Gondolkodásának ezt a jegyét is rányomta évszázadokon át a kereszténységre, főleg a misztikára.

a) Szent Ágoston ismerettana.

Ágoston nem elégszik meg a kutatással, neki az *igazság* kell. Az igazság bírása a boldogság föltétele.

A szkepszist tehát elsősorban teleológikusan igyekszik megdönteni. De tovább is megy.

Hogyan jutunk *igaz ismeretre*?

a) Az érzéki ismeret legalább is *alanyi igazságot* nyújt a jelenségek világáról. *Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas et nulla deceptio est.* Amíg a lélek megelégszik a *jelenségek* igazságával és nem megy tovább a mögöttük rejlő valóság felé, nem tévedhet. De Ágoston nem állhat meg a jelenségeknél.

b) *Hol* található meg a jelenségeken, az érzéki világon

túlhaladó igazság? Az aristotelesi *elvonás*-tant nem ismervén — egész rendszerébe nem is illenék bele — Ágoston a jelenségek világán túl való ismeretet másként kénytelen felfedezni: az ember *tudatában*. Nihil enim tam novit mens, *quam id, quod sibi praesto est*; nec menti magis quidquam praesto est, quam *ipsa sibi*. (De trinitate XIV. 4. n. 7.)

«Hogy él-e a lég vagy a tűz, arról kételkedtek az emberek. De ki kételkedik azon, hogy *él*, emlékszik, ért és akar, gondolkozik, tud és ítél? Mert hiszen, ha kételkedik, hát él is; ha kételkedik, emlékszik, miért kételkedik; ha kételkedik, tudja, hogy kételkedik; ha kételkedik, bizonyosságra törekszik; ha kételkedik, gondolkozik; ha kételkedik, tudja, hogy valamit nem tud; ha kételkedik, tudja, hogy nem szabad elhamarkodott ítéletbe beleegyeznie. (De trin. X. 10. n. 14.)

Saját létéről tehát meg van győződve mindenki öntudata alapján.

A modern filozófia descartesi kiindulása megvan tehát szent Ágostonnál. Csak alkalmazásában nem teszi ezen igazságot, Ágoston általános ismeretkritériummá, mint Descartes és nem vezeti le a tudatból az egész világgépet, mint a szubjektív idealizmus különböző formái. Neki a szkepszis legyőzése kell, nem fogalmi légvárak.

Más igazságokra is rátalálunk a tudatban. Ott vannak a matematikai, logikai tételek. Ezekkel ítéljük, határozzuk meg a tárgyakat. Az igazság nem test (hogy anyagi testek vannak, azt különben is csak *hisszük*, nem tudjuk); bár megértjük, még sem a mi igazságunk; nem szubjektív, hanem tárgyi érvényű.

Szent Ágoston fölfedezi a tudattól független, tárgyi érvényű, tér és idő fölött fennálló igazságokat.

Honnét erednek ezen tételek és mi a biztosítéka igazságuknak? (Forrás, kritérium.)

Érvényes tételeink változatlanok. Forrásuk és igazsá-

guknak meghatározója tehát nem lehet *saját tudatunk*, mert az változó. Nem lehet az *érzéki tapasztalat*, mert az csak a jelenségeket nyújtja és ezeket is már az érvényes tételeinkkel ítéljük meg. Nem lehet az *emberi tekintély*, mert ha az általa közölt tételeket meg akarjuk érteni, ahhoz is szükségünk van már érvényes (igaz) tételekre.

Ugyanazt az igazságot mások is fölismerhetik. Nyilvánvaló, hogy nem egymásból ismerik meg. *Az igazság tehát fölöttünk áll.*

Szent Ágoston intuíciója legyőzi a szkepszist, de nem tud az aristotelesi úton eljutni a lét és a gondolat összekapcsolására az érzékek közvetítésével. *Merész fordulattal az igazság forrását és mértékét az Istenben pillantja meg.*

Hogy jut az emberi értelem oly kapcsolatba az Istennel, hogy az igazságot benne szemlélhesse? Szent Ágoston erre a kérdésre nem ad végleges és kielégítő feleletet. A misztika ösvényeire kénytelen lépni.

Az egyes ősi vallások épúgy, mint a filozófiák, a tűzben, *a fényben* fődözik föl az Isten lényét. Az anyagi fény hasonlóságára gondolnak el egyesek szellemi fényt. Plato szerint az Isten fény, mely a dolgokat nemcsak láthatóvá, ismerhetővé teszi, hanem valóságtartalmukat is megadja. *A metafizikai képzelet* ezt a művészi képet teszi a gondolkozás tengelyévé Philónál és a neoplatonikusoknál. Ahogy a szem nem nézhet a napba közvetlenül, de minden tárgyat mégis a nap fényében szemlél, úgy adja a szellemi nap a dolgoknak felfoghatóságukat. Az újplatonikusoknál ez a gondolat világmagyarázó elv. Az abszolút szellemi fény *kisugárzása* — fokozatos gyengüléssel a kiindulástól való távolság szerint — a szellemi világ; ahol a fény árnyba csap már át, ott kezdődik a *μη ὄν*, az *anyag*.

Az emberi értelem tehát az Isten fényében látja az igazságot. Szent Ágoston szerint van nemteremtett fény: az Isten, a lumen intelligibile. Ennek a fénynek a vilá-

gossága az igazság. És van teremtetten fény, mely a dolgokat teszi világossá ; ez ismét anyagi fény és szellemi fény ; vele és benne szemléljük az igazságot. Ez a teremtetten szellemi fény a lélekben van, benső fény, mely által, ismerünk, következtetünk, a változatlan igazságokat szemléljük.

A probléma ezzel a fényelmélettel eltolódott, de nincs megoldva. A képzeletet tán kielégíti, de a gondolkodás látja egyrészt a pantheizmus veszélyét, ha a fénykisugárzást erőlteti, másrészt a megoldatlanságot, ha a teremtetten fényt a nemteremtetten fénnel szembeállítja.

A régi ismeretelméleti kapcsolatot a *Logos*-tannal szent Ágoston is megtartja. A *Logos* az igazságnak, az eszméknek a személyes összefoglalója. A plátói eszmetan így véglegesen beilleszkedik a keresztény istenfogalomba. Az Istenben megvannak a dolgok örök eszméi, *rationes aeternae*, melyek a teremtéssel megvalósulnak azáltal, hogy az őanyagba mint *fejlesztő erőket*, az *eszmecsirákat* (*rationes seminales*, a dolgok tipikus, specifikus eszméit) elhelyezi a teremtetten. Ezen *rationes seminales*, eszmecsirák egyrészt a *világfejlődés* hajtóerői, másrészt a dolgok *lényegmegismerését* közvetítő erők.

Mivel az eszmecsirák az örök eszmék megvalósulásai, azért az Istenben, mint értelmi fényben látó emberi értelem az örök eszmékben (*in rationibus aeternis*) ismeri meg a világot.

Szent Ágoston ismerettanának ez a része eredetileg a *velünk született* eszmék plátói hagyatékát is magával hozta. Élete végén ezt a tant elveti, de világképének vele összefüggő részeit már nem változtatta meg.

Hogy ismerettanának benső nehézségeit maga is látta, mutatja az az állásfoglalás, mellyel tagadásba veszi, hogy *közvetlen* istenszemléletünk volna és az a megállapítása, hogy a pogány bölcsek a teremtettenből ismerték föl az Istent.

Az ontologizmus tehát félreérti szent Ágostont, de a thomista ismeretelmélet sem hivatkozhatik rá. Szent Ágoston ismerettana a platonizmusnak végső és racionális úton továbbfejleszthetetlen elágazása.

c) A latin patrisztika hagyományain jár szent Ágoston, midőn a *hitnek fölényét, a hit* forrásául és mértékéül szolgáló egyházi *hagyományt és tekintélyt* akárhányszor az észismeret rovására hangoztatja. Viszont elismeri, hogy a hithez kell megelőző észismeret és hogy a hit sajátos ismeretté fejlődhetik. «Intellige ut credas, crede ut intelligas.» (Sermo 43, 7, 9.)

Intuitív természete akárhányszor átugorja a rendszer korlátait, de elvben azon az állásponton áll, mint szent Jusztin, Origenes, Nyssai szent Gergely.

b) Szent Ágoston tana Istenről, a világról, a lélekről.

Szent Ágoston átveszi a görög filozófia és a patrisztika hagyományos istenbizonyítékait, ezeket akárhányszor mélyreható lelki analizissel alapozza meg. Istenbizonyítékai nem épülnek *kifejezetten* az okság elvének felhasználásán. Legkedvesebb bizonyítékát az értékek világából, az igazság, jószág értékéből veszi. Érvei inkább posztulátumok, mint következtetések.

Bizonyításának formája a következő:

Van igazság, amit megismerünk. Ami igaz, csak azáltal lehet igaz, hogy az *Igazságban* részesedik. Kell tehát Igazságnak lenni, mely nem más igazság által, hanem önmagában igaz; abszolút, teljes Igazságnak. Ez az Isten.

Mindenki törekszik a jóra, hisz boldog akar lenni. A változó, véges javak csak azáltal jók, hogy az abszolút Jóban részesednek. Kell tehát abszolút Jónak lennie. Ez az Isten.

Az Isten fölötte áll a kategóriák sorának, róla nem állítható egyetlen állítmány sem *azonos* módon, mint

ahogy a teremtményekről állítjuk. Az Isten kifejezhetetlen, kimondhatatlan. Deus melius cognoscitur nesciendo. Sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, *sine qualitate* bonum, *sine quantitate* magnum, *sine indigentia* creatorem . . . *sine loco* ubique totum, *sine tempore* sempiternum. (De trin. V. 1. n. 2.)

Az Isten abszolút szellem, értelem, akarat. Míg lényét átgondolja, önmagából nemzi az örök, személyes Igét (Logos); míg az Atya a Fiúban, a Fiú az Atyában önmagát szereti, származik mindkettőjükből a személyes szeretet a Szentlélek. A Szentháromság képe, nyoma rajta van a teremtményeken, főleg az emberi lelken, mely Isten képemása. A Szentháromság evolúciójában tehát szent Ágoston *lélektani* folyamatot lát; ez a hit-tudományi felfogás tőle öröklődik a nagy skolasztikus rendszerekbe.

Az Isten *szabadon* teremtette a világot anélkül, hogy változott volna a teremtéssel. Az *idő* a teremtéssel keletkezett, a világgal; épúgy a *tér* is. A világot tehát Isten inkább az idővel, mint az *időben* teremtette. Szent Ágoston a másikkal nagy elme az ókori bölcseleők közt Aristoteles mellett, aki az *idő* problémájával behatóan foglalkozik. «Mi az idő? Ha senki nem kérdi, tudom; ha azonban a kérdésre feleletet kell adnom, nem tudom.» Szent Ágoston az időfolyam három fázisát, a múltat, jelent, jövőt, lélektanilag elemzi a térbeli analógiák kikapcsolásával. Időszemlélete nem vizuális, hanem auditív. A jelen pillanatban helyesen látja meg a *kiterjedést*; így Ágoston az első, aki a *lelki jelenidőnek* bizonyos tartamát felismeri és ebben látja az idő *mérhetőségének* megoldását. Az időfolyamat Ágoston úgy gondolja, hogy az idő a jövőből a jelen pillanat valóságán át a múltba áramlik, hogy benne megsemmisüljön. Az *idő* kérdése szorosan összefügg az *örökkévalósággal*. Szent Ágoston az örökkévalóságot *álló jelennek* gondolja el. Elmélyedése e téren iga-

zán bámulatos. Szent Ágoston szerint az idő pontjai, a napok, évek, az Isten örök jelenén haladnak át. A lélektani elemzés érteti meg vele a multnak és jövőnek együttlétét *az örökkévalóságban*. Hisz a lélek az emlékezéssel jelenné teszi a multat, a várakozással pedig a jövőt.

A világban mérték, forma, összhang uralkodik. Minden teremtmény önmagában jó. Az anyag is. A teremtmény csúcspontja az *ember*, mikrokozmosz. Magába foglalja az anyagi és a szellemi létet.

A *lélek* egyszerű, anyagtalan, értelmes szubstancia. Erre utal az a tény, hogy érzékfölötti dolgok befogadására képes, hogy tud önmagába tekinteni, a szemlélet jelenségeitől elvonatkozni. Jelen van *egészen* az egész testben és a test minden részében.

Ágoston elveti a lélek előéletét, de a teremtéssel vagy nemzéssel való keletkezése közt nem tud választani. Az eredeti bűn átöröklésének kérdése zavarta itt tiszta látását.

A test és lélek egymásrahatásának kérdésében kezdetben szorosabb kapcsolatot vallott a kettő közt ; a lelket a test meghatározó elvének tekintette, később viszonyukat platói módra lazította.

Az értelmes lélek képességei az emlékezet, értelem, akarat. Szent Ágoston az akarat *vezető* szerepét vallja. *Voluntarizmus*.

A lélek halhatatlanságának bizonyítékait kiváló elmével foglalja össze.

c) Szent Ágoston etikája.

Szent Ágoston etikája kegyelemtanával van szorosan összefonódva.

Két alapigazságon nyugszik etikája : az ember szabad-akaratán és azon a tételen, hogy az Isten az erkölcsi cselekvés célja és szabályozó normája.

A szabadság Ágostonnál kettőt jelenthet : a) az akarat *elhatározás szabadságát* (ez lélektani fogalom), b) *mentességét* a rossztól és szabadságát a (természetfölötti) jóra (etikai értékfogalom).

A lélektani szabadság lényeges tulajdonsága az akaratnak ; ezt nem vesztheti el ; a másikat a *kegyelem* adja, mely megszabadít a büntől és erőt ad a jóra. Ezt saját hibájából az ember elveszítheti.

Az akarat kétféle jóra irányul: az élvezetet adó (bonum delectabile) és a használati (bonum utile) jóra. Az elsőben az akarat megnyugszik, a másik csak eszköz az élvezet javának megszerzésére.

Az ember legfőbb java kell, hogy *tökéletes boldogságot* adjon. Teljes boldogság nem lehet az, mely elveszíthető. A legfőbb jó az Isten. A végleges boldogság az Isten látása és szeretete.

Az erény a lélek készsége jó és helyes életre. (Ars bene recteque vivendi ; Cicero.) Az alaperény, mely a többi erényeket áthatja, a *szeretet*.

A rossznak (bűnnek) lényege a jónak hiánya, megsértése. A rossz csak a jónak lehet velejárója ; nem a változatlan, abszolút jónak, hanem a *változó jónak*. Az abszolút rossz ezért ellenmondás. A rossz tehát nem lehet a jóval együtt föllépő ősi világmagyarázó elv ; a manicheista kettősség nem fogadható el. A rossznak nincs is *létesítő* (causa efficiens) oka, hisz nem pozitivum, csak *botló* oka (causa deficiens).

Szent Ágoston világképében megvan a jelentősége a fénynek és árnyaknak, a jónak és a rossznak. Esztétikus lelke, mely a zenét oly kiválóan kedvelte, tudta, hogy az összhanghoz néha ellentétes elemek kellenek.

Az erkölcsi rossz büntetése a *malum poenae*. Ez örökkévaló, mert az isteni igazságosság így követeli.

d) Szent Ágoston államtana és történelemszemlélete.

Szent Ágoston egész világképe az Isten világfölöttisé-
gének (transcendentia) és világbanmaradásának (im-
manentia) nagyvonalú összhangbahozásán nyugszik. Az
Isten *önmagában* világfölötti, lényé túl van minden
kategórián. De *működésében* a világ létesítő, fenntartó
oka, akin minden teremtetten lény valója, élete alapszik.
Mint a természetfölötti világrend alkotója és fenntartója
is benne működik a világban ellenállhatatlan kegyelmével.

Az isteni Gondviselés örök terveit szolgálja az állam
és az Egyház az emberek közt. Az állam az ember társas-
lény mivoltából ered, nem pedig a bűnből, nem is szerző-
désből. Az egyedek az állam elemei és a család az állam
veteményes kertje (seminarium civitatis). Az állam össze-
tartó kapcsa a törvény.

Amikor szent Ágoston a De civitate Dei-ben szembe-
állítja az Isten országát az ördög országával nem a
konkrét egyházat és a *konkrét* államot akarja szembe-
állítani. Ezek mögött a történelem folyamán össze-
fonódva — államban, Egyházban — keresi a jónak és
rossznak harcát a világ végső kialakulásában való
teljes szétválasztásukig. Az állam tehát nem azonos az
ördög országával és az Egyház sem azonosítható *minden*
tagjában az Isten országával.

A két ország küzdelmében szent Ágoston az egész
világfolyamatot átpillantja történelmi, művelődési, val-
lási, politikai, erkölcsi jelenségeivel.

A gnózis és a neoplatonizmus a világfolyamatot a tör-
ténelem *világából* visszavetítette mithikus ősidőkbe, a
platonizmus a konkrét történetet az eszmevilág árny-
képének tekintette. A plátói eszméktől való legnagyobb
eltávolodást szent Ágoston történelemszemléletében mu-
tatja. A valóságos élet, a történelem maga az eszmék
harca, az erkölcsi értékek küzdelme. Ez a *kérlelhetetlen*

realizmus színpada. Ebben a szemléletben a főszereplő az *ember*; a történelem folyama érte van.

Benne megy végbe a harc az *etikai értékek megvalósításáért* a kegyelem segítségével. Minden más érték — legyen az művészet, tudás, bölcselet, anyagi, társadalmi kultúra — az etikai értékért van. Ágoston ebből a szemzőgből bírálja el a kereszténységet megelőző kultúrákat. Van szeme értékeik iránt, de meglátja értékük viszonylagosságát is, fogyatékoságát is.

Szent Ágoston lángelméje a történelem szemléletében fölemelkedett addig a magaslatig, melyet az ismerés számára maga kitűzött. In *rationibus aeternis*, örök, az Isten mélyén szunnyadó eszméikben látta a világ folyásának mozzanatait; a transcendens és mégis immanens Isten szándékait, terveit bogozta századok, ezredek fölött átsikló pillantásával.

Ezzel megírta a patrisztika legkiválóbb apológiáját; és az antik világkép helyébe megteremtette a következő kor világszemléletét.

Harnack, Windelband kifogásolják, hogy szent Ágoston világszemlélete a jó és rossz végső szétválasztásával, az isteni igazság diadalával a kárhozottak fölött, megtartja azt a disszonáns kettősséget, melyet a manicheizmusban az őselvek terén legyőzött.

Egyet nem szabad felednie annak, aki szent Ágoston eszmevilágát értékelni akarja. Ágoston metafizikai világa nem alanyi fogalmak sakktáblája, melyen paraszttal királyt lehet győzni, ha a gondolkozó alanyisága úgy kívánja; az ő eszmevilága a *rationes aeternae*-hez simul, azokhoz is, melyek a *kinyilatkoztatásban* nyilvánulnak. Ezek a királyi eszmék nem igazodhatnak az alanyi gondolatok kénye-kedve szerint.

C) A patrisztika elvirágzása.

A nagy keleti szentatyák és szent Ágoston hagyatékát olyan kor vette át, mely egyrészt a népvándorlás által okozott műveltségi szint lesüllyedése miatt a filozófuskutatásnak nem tudta a megfelelő föltételeket biztosítani, másrészt a kiemelkedő, eredeti szellemi nagyok hiányában a hagyományos gondolat átvételére, elraktározására, megőrzésére szorítkozott.

Ahogy Platót és Aristotelest nem ismételte meg a görög szellemi élet, épügy nem adott ez a kor Nyssai szent Gergely és szent Ágoston után hozzájuk foghatót. A Kelet e korban merevedik meg mai formájáig; a Nyugat szent Ágoston szellemének közvetítésével jobban megőrzi a továbbfejlődés áramát.

Az epigonkorok jellemzője a *dogmatizmus*, a mester szavára való esküvés, aztán a szellemi önállóság vágya — teremteni nem tudván — válogatásban, *eclecticiszmus*-ban merül ki, majd *szkepszisbe*, kételybe csap át.

A patrisztika elvirágzása az első két állomáson alig jutott tovább, bár egyes gondolkozói (Kyrenei Synesius, Gázai Prokopius) a kétely fokát is megjárták.

A megőrzendő anyag a keletiek számára: elsősorban Plato újplatonikus átfestéssel, aztán a IV. század szentatyái. Az aristotelesi hagyaték logikai része nagy tekintélynek örvend; lélektani és metafizikai része csak egyeseknél jut erősebb súlyhoz, mint Nemesiusnál, Joannes Philoponusnál és Damaszkusi szent Jánosnál.

A nyugatiak szent Ágoston lángelméjének nyomása alatt állnak; a *rendszerezés* vágya viszi őket Aristoteles logikája útján metafizikája felé.

A *hit és tudás* viszonyának felfogásában már a kitaposott ösvényen járnak; a kettősvágányú igazság eszméje erősebben Synesiusnál merül föl.

A *neoplatonikus* világképnek keresztény átalakítását a kor legérdekesebb jelensége, a pseudodionysiosi misztika képviseli.

1. A keletiek.

1. Az újplatonikus irányú *Synesius* Hypatiának, a pogány bölcslőnőnek tanítványa, megtérése után 409-ben az egyiptomi Ptolemais püspöke lett, bár felszentelése előtt kijelentette, hogy vallja a lélek *előéletét*; a test feltámadását jámbor allegoriának tartja. Hajlandó ugyan a népnek a hagyományos hitet tanítani, mert a nép nem érti a kép nélküli igazságot és rászorul a mythoszokra. († 412.) Inkább költő, mint filozófus, aki az újplatonikus gondolatvilágot költeményeiben is kifejezésre juttatja. Egyes kifejezései (*Isten a monasok monasa, az egységek egysége*) az újkori filozófiában Kuesi Miklós, Giord. Bruno, Leibniz gondolatvilágában is fölmerülnek. Művei: A királyságról; a gondviselésről; Dion; a kopaszság dicsérete.

2. A IV. és V. század fordulóján élt *Nemesius*, Emesa püspöke, akinek az ember természetéről írt műve újplatonikus, epikureus és aristotelesi elemekből fölépített lélektanával a középkorra nagy hatással volt. Hatását fokozta, hogy művét rendszeren Nyssai szent Gergelynek tulajdonították.

3. Az aristotelesi logikának és a plátói tanoknak volt terjesztője az V. és VI. században a *gázai* iskola. Főképviselői:

a) *Gázai Prokopius* (465—529) szentírásmagyarázataival és kivonatos rendszerével vált ki; az idézetek összeválogatását az ellentétes vélemények szembehelyezésének szempontja szerint végezte és így előfutárja lett Abaelard *sic et non* módszerének.

b) Testvére, *Zacharias*, 536-tól mitylenei püspök († 553), támadja a világ örökkévalóságának tanát.

c) *Gázai Aeneas* (sz. 450) a lélek halhatatlanságáról és a test föltámadásáról szóló dialógusában a kereszténységnek ellenmondó újplatonikus tanokat bírálja.

4. *Johannes Philoponus* a VI. század első felében *Arisztoteles*-magyarázatokat írt; a tritheizmus és a monofizizmus tévtanát védte.

5. *Leontius Byzantinus* (475—543) műveivel korának dogmatikus tévtanait támadja és *pontos* fogalmi készletével tűnik ki. Fontos nála a *természet és a hypostasis* éles megkülönböztetése. Iránya újplatói, bár egyesek *Arisztoteles* követőnek minősítik.

6. A keleti patrisztikának utolsó nagy képviselője *Damaszkusi szent János*, kinek működése a VIII. század elejére esik. Meghalt 749-ben. Jelentőségét a keresztény filozófia történetében az origenesi hagyományon fölépített, már *skolasztikusnak* nevezhető *módszere* és rendszere; *Arisztoteles lélektanára* és *ethikájára* való támaszkodása biztosítja. Nem eredeti gondolkozó; tanai jó összefoglalását nyújtják a keleti szentatyák gondolatvilágának. Főműve a *πρῆξις τῆς γνώσεως*, = a tudás forrása, mely három részből áll. Az első rész a bölcseleti alaptételeket foglalja össze, a második a tévtanok történetét tárgyalja, a harmadik pedig a hittételek magyarázatát nyújtja.

Ez a munka a középkor sententiás könyveinek és summarainak a mintaképe a XII. századtól kezdve.

2. A nyugatiak.

A nyugati gondolkozás ez időben inkább a hittudományok fejlesztésén dolgozik; a keleti christológikus eretnekségek legyőzésében nagy érdeme van *Nagy szent Leónnak*, a patrisztikus gondolkozás összegezésében pedig *Nagy szent Gergelynek*. Hittudományi elvek csatája volt a *semi-pelagianismus* is, mely szent Ágoston kegyelemtanán akart rést ütni azáltal, hogy a jócselekvés kezdetét a kegyelem hatása alól ki akarta vonni. Ez a tan lélektani vonatkozásaival a bölcseleti eszmék tisztázását is elősegítette. A nyugati egyházi íróknál régóta (Tertullian, Arnobius) kísértett az anyagelvűség és a sensualismus gondolata. Ezt újította fel a *semi-pelagianismus*, főleg Faustus, akivel *Claudianus Mamertus*, viennei presbyter († 474 táján) szállt szembe

De statu aminae című művével. A lélek szellemiségét szent Ágoston érveinek csoportosításával védi.

A skolasztikus bölcseletre nagy hatással volt *Martianus Capella* (V. század elején), bár maga nem volt keresztény. Híres műve, *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, a szabadművészetek (artes liberales) összefoglalását adja az iskolai tanítás céljainak megfelelően. 440—50 közt írta Massiliai (Marseille) *Salvianus* szent Ágostonra támaszkodó munkáját az Isten világkormányzásáról. E történetbölcseleti munka rámutat a rómaiak romlottságával szemben a büntetésül rájuk szabadított barbárok erkölcsi fölényére.

Manlius Torquatus Severinus *Boëthius* (480—527) az Anicius-család sarja, római konzul, korának legkimagaslóbb egyénisége. Jelentőségét kifejezi méltán megérdemelt jelzője: az *utolsó római és az első skolasztikus*. Nagy nyelvtudása, széles ismeretei oly művek megalkotására tették alkalmassá, melyek a későbbi századokban a klasszikus műveltségnek lettek összekötői a keresztény középkor műveltségével.

Nagy Theodoriknak volt tanácsadója barátjával, *Casiodorussal* együtt. Albinus senator védelmezése miatt pörbefogták, börtönbe vetették, majd hosszú sanyargatás után fejét vették.

A börtönben írta nagyjelentőségű művét, *De consolatione philosophiae*, mely versben és prózában azokat az eszméket fejtegeti, melyek a sorssujtotta embernek vigasztalásul szolgálnak. Bebizonyítja, hogy az igazi boldogság az összes javak tökéletes együttes birásában áll (status omnium bonorum congregatione perfectus); ép ezért nem a külső javak birása, nem is a földi élet boldogsága, hanem csakis az Isten örök birása teheti az embert boldoggá.

A Gondviselés célja, hogy az embert a boldogsághoz eljuttassa. Providentia est illa ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit: *fatum* vero *inhaerens* rebus mobilibus dispositio, per quam

Providentia suis quaeque nectit ordinibus. A Gondviselés jót, rosszat felhasznál céljaira, de mindennel az ember javát akarja szolgálni. A Gondviselés és az isteni előrelátás nem veszi el az akarat szabadságát.

Boethius ezen eszméi a stoikus gondolatkört hozzák összhangba a kereszténységgel. Néhány theologiai műve igazolja, mily mélyen behatolt a keresztény dogmákba. De az utókor számára tán legfontosabbak fordításai voltak. Nagy terveiben a végzet ugyan meggátolta, csak Aristoteles néhány logikai művét, Euklides Geometriáját, Gerasai Nicomachus Arithmeticáját fordította latinra, magyarázta Porphyrius Eisagogéját, Cicero Topicaját; írt a zenéről.

Műveit használták a középkori iskolák; *pregnans meghatározásai*, *axiomái* jórészt a skolasztikus bölcselet közkincsévé váltak; épűgy *deduktív módszere* is.

A középkori iskoláztatásra nagy hatással volt Boethius mellett *Magnus Aurelius Cassiodorus(-ius) Senator* (477—562 vagy 570), aki vivariumi monostorában szerzeteseivel élénk irodalmi működést fejtett ki. *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* című munkája a theologiai tudományok és az artes összefoglalása. Értékes a lélekről szóló értekezése is.

Ugyanezen időben (480—543) vetette meg *Nursiai szent Benedek* rendjének alapját, mely az antik szellemnek leghathatósabb átplántálójává vált a középkor számára a társadalmi, jogi berendezésben és az irodalomban.

Ethikai érdeklődés jellemzi Bracarai Márton († 580) püspök művét de quatuor virtutibus.

Enciklopédikus, gyűjtő tevékenységet fejtettek ki *Sevillai szent Izidor* érsek († 636), aki *Origines* (Etymologiae) című nagy művével a középkori tudásnak nyújtott hatalmas forráanyagot; továbbá *Beda Venerabilis* (674—735) angolszász bencés, aki a klasszikus műveltséget a brit szigeteken terjesztette a tudás elemeit tárgyaló műveivel. (De schema-

tibus et tropis ; de orthographia ; de rerum natura, liber de temporibus, de ratione temporum.) Mint történetíró és szentírásmagyarázó is kiválót alkotott.

3) A *pseudodionysios-i misztika*.

A keresztény szellemtörténetnek egyik legérdekesebb és hatásának jelentőségében mindinkább méltatott forrása a pseudodionysios-i misztika. A keresztény misztika a szentírási forrásokból az eretnek és az alexandriai gnózis vezetőkein keresztül jutott Nyssai szent Gergely-hez. Folyamába állandóan beleömlöttek az újplatonizmus áramai.

Ennek a két forrásnak eredőjét alkotják a nevükben is, címzésükben is misztikus iratok : az égi hierarchiáról (περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας) ; az egyházi hierarchiáról ; az isteni nevekről (περὶ θεϊκῶν ὀνομάτων) ; a misztikus theológiáról (περὶ τῆς μυστικῆς θεολογίας) ; továbbá tíz levél.

A művek 482 után, 512 előtt készültek. Szerzőjük Areopagita Dénesnek, szent Pál tanítványának nevére bocsátotta őket közre. *Névéleg* először történik róluk említés Maroniai Innocentius püspök levelében, ki elmondja egy 431(3)-ban tartott konstantinápolyi értekezlet történetét, melyen Hypatius ephesusi érsek ezen iratok hitelességét tagadásba vette.

Mégis ez iratok hamarosan nagy tekintélyre tettek szert. Nagy szent Gergely és más pápák hiteleseknek fogadták el őket ; Keleten Maximus Confessor, Nyugaton Hilduin apát és Scottus Eriugena közvetítésével a későbbi misztikának, sőt a skolasztikának is elsőrangú forrásaivá váltak.

Pseudo-Dionysios az újplatonikus eszméket Proklos-tól kölcsönzi ; nagy elmeéllel kerüli a neoplatonizmus pantheisztikus szirtjeit. A dionysios-i misztika központja az Isten, akiből a teremtés kiindul és akihez minden visszatér.

A *sejítésnek* homályán, kódén emelkedik fel Dionysios

a valóság, lét, eszmék fölött álló *fölötte-való* és *fölötte* fönséges őselvhez, akinek, ahogy önmagában van, egyetlen fogalom és név sem felelhet meg. Kimondhatatlan, fölfoghatatlan. Túl van az egységen és sokaságon ; a *fölötte-való* Egység határoz meg minden egységet és számot, ő a számnak az őselve és a rendje. Egységnek és Háromságnak magasztaljuk, bár sem egységében, sem háromságában föl nem értjük a Névtelent. Ha *jónak* nevezzük, azért tesszük, mert vágyunk ilyennek sejtí, de lényegét így sem értjük el. Ő *fölötte-jó*.

Mivel ő mindennek oka, a teremtmények tökéletességéből elhagyván az árnylétet, tökéletlenséget, alkotunk neveket számára, melyekkel azonban lényét meg nem határozzuk. Jobb tehát a tagadás útján maradni és azt megismerni, mi *nem* az Isten, mert az Isten minden állításunk *fölött* való. Igazában azonban ő állításunk és tagadásunk *fölött* áll ; sem pozitív, sem negatív fogalmaink hozzá nem érnek.

Az Isten túláradó, *fölötte* bő forrása minden létnek. Ami belőle kicsordul, az *jó*. A létnek eszméi benne vannak; saját létbősége nem maradhat terméketlen, ezért árasztotta ki saját létét minden teremtménybe anélkül, hogy megfogyatkozott volna vagy hogy világfölöttiségéből kilépett volna.

Ő az általános lét ; a teremtmények léte nem más, mint az ő létfölöslege. A hang nem fogy, ha többen hallják ; a fény nem sötétül, ha sokra világít ; az ő léte sem kevesedik a teremtő áradással. A teremtett lét annál közelebb áll hozzá, minél gazdagabb, összetettebb. Az összetettséget a fogalmi tartalom *bőségén* méri Aristoteles szerint. Mivel a lélek magában foglalja a létet, életet, érzést, gondolkozást, azért áll közelebb Istenhez, mint az anyag.

A fogalmi alárendelésből tehát nála is az újplatonikus séma szerint a lét ontologikus kialakulása lesz. A logikai

rendnek a valóság rendjével való összekeverése sok későbbi misztikus spekulációt juttat majd a tévtanok bozótjába.

A rossz *nemlét*. Ha a rossz tényleges lét volna, önmagát semmisítené meg. A nyugati gondolkozás, már tovább jutott, mikor a rosszban *értékhiányt* lát, de Dionysios nem tud újplatonikus forrásaitól szabadulni.

Az Istenből eredő szellemek sorát Dionysios három triasra osztja, ezekbe az angyalok kilenc karát (Sera- phim, Cherubim, Throni ; Dominationes, Virtutes, Potestates ; Principatus, Archangeli, Angeli) helyezi el. Az égi hierarchiához hasonló a beosztása a földi hierarchiának.

A *leszálló rendnek* kell, hogy megfeleljen a *fölszálló* rend. Mind a kettőnek középpontja Christus, a Logos, a főhierarchos. A földi hierarchiának célja, hogy az embert az Istenhez való jutásban, istennéválásában a Logostól nyert kegyelemmel támogassa. Az ember istennéválása *három* fokon történik : a megtisztulás, megvilágosodás és az egyesülés fokán.

Ha az ember e három fokon felülemelkedik érzékein és értelmén is ; ha elhallgat benne érzék és ész, belemerül az isteni *homályba*, melyben a nemértéssel ért, a nemlátással lát. Ez a misztikus tudatlanság a keresztény misztika *docta ignorantia*-ja, tudós tudatlansága.

Ezt éri el az *extázisban*, mely istennéválásának a földi létben egyedül elérhető állomása.

Pseudo-Dionysios az emberi lélek ösvágyainak és sejtéseinek klasszikus megszólaltatója. Rendszere a természetes valóság világát beboltozza a természetfölötti valósággal, a kettőt egybekapcsolja és ezáltal a bölcseleti világképet átfesti a sejtés misztikus világképévé.

Tanainak terjesztésével, magyarázatával és a hagyományos hittételekhez való hozzáigazításával nagy érdemeket szerzett *szent Maximus Confessor* (580—662), aki éles

elmével támadta kora hereziseit és a dogmatikus fejtegetésben épúgy kivált, mint a misztikus elmélyedésben.

A dionysioszi iratokhoz, továbbá Nazianzi szent Gergely beszédeihez írt magyarázatai, különböző tárgyú értekezései, tételgyűjteményei, nagyarányú kivonatgyűjteménye — a *Capita theologica* — a későbbi időkben is jelentőssé tették nevét. Hekatontades című művét (*de caritate*) Cerbanus 1140 táján fordította latinra Dávid pannonhalmi apát számára. (*Zalán M. Ph. Szemle, 1926. 47.*)

* * *

Mikor szent Ágoston édesanyjával, Monnikával ott állt az ostiai kikötő egyik házának ablakánál a tengerre szállás előtt, édesanyjával való beszélgetésében jóformán minden eszmét fölvetett, mely a patrisztika gondolkozásából és misztikus vágyának sejtéseiből kipattant. Amikor elmélkedtek Róla, vágyakozó szívük roppant erőfeszítése mintha egy szempillantásra megérintette volna Őt. Mély sóhaj szakadt ki belőlük. Otthagyták, odakötötték lelkük zsengeit és visszatértek a hangos beszédhez, melyben kél és vész az ige. Ó Uram — így sóhajt föl Ágoston — semmi sem hasonlatos a te Igédhez. Örök az önmagában, nem vénhedik s tőle van minden megújulás.

A csodásan szép elmerülés végén Monnika azt kérdezi :
Mi keresnivalóm van immár e világon?

A patrisztikus gondolkozásban sok ige kelt és veszett. Ezek az igék az isteni Ige elhintett csirái voltak.

Az antik kultúra halálával maradt még keresni valójuk a világban. Az isteni Ige általuk adta a megújholdást a középkor bölcseletében.

III. A KÖZÉPKOR KERESZTÉNY BÖLCSELETE.

Az emberiség története nagyot fordult a népvándorlással. Az antik kultúra hordozója, a római birodalom megbukott ; a keleti birodalom nem tudta hatalmas tradícióit a középkor első századaiban képviselni. Annak a néprétegnek helyébe, mely lelkében örökségképpen őrizte a görög világ értelmi, művészeti kincseit és a római államberendezés jogi formáit, új néprétegek kerültek, melyekben egyelőre a friss testi erő duzzadt és a művelődés csirái még szunnyadtak.

A katolikus Egyház a kereszténységgel az antik kultúrát is átmentette a középkori népek lelkéhez. «A fényes multnak bölcsességét és szépségét a katolikus Egyház mentette meg. Plato lámpája és Aristoteles fáklyája a szerzetes cellájában gyulladt világosságra. A vallás hagyományként hozza a műveltséget.»

«Három nagy feladat áll a metafizikai gondolkozás előtt: Tanítani az iskolázatlanokat ; az ókor tudásösszegét a keresztény bölcsességgel módszeresen összhangba hozni ; minden halhatatlan gondolatot összefoglalva átfogó, harmónikus rendszert alkotni.» (Behn.)

A középkori gondolkozás értékelése ma új utakon halad. A renaissance és a protestantizmus által terjesztett babona a sötét középkorról oszlani kezd. A középkor szellemi életének frissesége, elevenisége, mozgékony-sága mindinkább kidomborodik. Vele együtt méltánylásra talál az a szellemi munka, mely pár évszázad alatt az ókori kultúra teljes romjain nagyvonalú állameszmét,

színes, gazdag, eredeti kultúrát és a hit és tudás összhangján felépült hatalmas, minden gondolatot magába-záró világképet teremtett.

A középkor szellemtörténete a *természetnek* és a *természetfölöttinek* szoros kapcsolata. Állami, társadalmi be rendezésének alapja az Egyház és a német-római birodalom. A szellemi hatalom, mely az égre készít elő, az állami hatalom, mely a népek földi sorsát intézi, párhuzamos összhangban marad és ezt az összhangot — elvi szempontból — a pápaság és a császárság reprezentánsainak gyakori ellentéte sem tudja megzavarni. Mind a két hatalom *Krisztus királyságára* támaszkodik és benne találja meg az egységet.

A katolikus Egyház *nemzetfölötti* állameszmét és vele egyetemes kultúrát terjeszt. A hatalmas egyházi szervezet vérkeringése szétviszi a szellemi élet csiráit liturgiájával, iskoláival, könyveivel, egyházkormányzati megnyilatkozásaival, zsinataival a periféria kultúrközpontjaiba, a monostorokba és a püspöki székhelyekre. Szent Benedek rendjének missziója a kereszténység terjesztésével egyúttal a világtörténet páratlan kultúrmissziójává vált.

A középkor erkölcsi, művészeti, ipari, tudományos kultúrája mindenütt feltárja erezetének, szerkezetének egymásbafonódó kettősségét. A vallásos szellemmel való kapcsolat, a természetfölötti célkitűzés megtalálható *legvilágibb* foglalkozási terein is. A *természet* nem vész el szeme elől; de ahogy templomaiban a természet képeit összesűríti, hogy a természetfölöttit szimbolizálják, ép-úgy boltozza be *világnézetében* az anyag és szellem világát az Isten és a kegyelem égbenyuló íveivel.

Egyetemessége összekapcsolja az egyén zárt világát a keresztény emberközösségbe, de nem semmisíti meg értékét. A középkor eszménye a *szintézis*, a *harmónia*, a közösség, de a szintézishez szilárd pillérekre van szük-

sége. Az *egyéniesség önértéke*, mely örök életre való rendeltetéséből ered, az az oszlop, melyen a keresztény világnézet összefogó ívei nyugszanak. A középkor világszemlélete három központot ismer, melyek az egymástól-függés, az egymásrarendeltség mellett önállóságukat saját pályájukon megőrzik : Isten, föld, ember.

Ez a világszemlélet tehát *theocentrikus*. Mindent az Istenből eredeztet és mindent hozzávezet vissza, de az Isten *immanentiája* mellett megőrzi *transcendentiaját*. Elkerüli a két véglelet : az Istennek világgal való azonosítását (pantheizmus) és az Istennek a világtól való teljes elkülönítését. (Deizmus.)

Természetszemlélete *geocentrikus*. Felfogásában a teremtetett világ középpontja, a *föld*; ez a mozdulatlan valóság, mely körül a földfölötti szférák mozognak.

Történelemszemlélete és vele erkölcsi fölfogása *anthropocentrikus*, célját tekintve. Az emberért, az ő halhatatlan lelkéért van a természet, érte a megváltás és a kegyelem. Története az Isten terveinek megvalósulása az ember egyéni és társadalmi életében.

Ez a három központ egyúttal érdeklődésének *súlypontja* is. Érthető, hogy a három közül arra kerül legkevesebb gond tudományos elmélyedésének kezdetén, mely a legalárendeltebb világszemléletében : a természetre. Tudománya, bölcselete elsősorban az *Istennel*, az ő működésével foglalkozik (theológia, theodicaea), emellett az *emberrel* (lélektan, ismerettan) ; a természetre vonatkozólag pedig jóideig megelégszik az antik tudás némi összegezésével.

Világképének alkotó-, festőanyagát két forrásból meríti: az észből és a kinyilatkoztatásból. Ész és hit nyújtja számára a gondolatoknak azt a bőségét, mellyel nagy szintézist megkísérli. Ahogy az Istent helyezi a világfolyamat kezdetére és végére, Krisztust a történelem középpontjára, úgy hogy minden földi hatalom az ő király-

ságából ered és neki szolgál, úgy veti alá a kinyilatkoztatás *tekintélyének* az emberi gondolatot is. Innét világszemléletének *objektivitása* és *realizmusa*.

A középkori gondolkozás jóideig *receptív* munkát végez. Erre kényszeríti kultúrájának kezdetlegessége, eszközeinek fogyatékosága. Egy világkatasztrófa romjaiból kellett új világot építenie. Ez adja meg *iskolás* jellegét is. De az egyéniség gondolattermő ereje egy-két század alatt áthalad a befogadás stádiumán ; az átvett anyagot zseniális formába gyúrja és megalkotja a nagy skolasztikus szintézist.

1. A skolasztika.

A középkori keresztény bölcseletet *skolasztikának* szokták nevezni. A skolasztikus név az antik világban a hét szabad művészet tanítóját jelezte (Theophrastusnál fordul először elő), a középkorban pedig mindazon mestereket, akik az iskolákban akár hittudományt, akár profán tudományokat adtak elő.

A bölcselettörténet ezen szó közelebbi meghatározását nem mulaszthatja el. Nem lehet a skolasztikát egyszerűen azonosítani a középkori bölcselettel, hisz a középkorban van arab és zsidó bölcselet is, mely nem tartozik a skolasztika keretébe. Még a keresztény népek közt divó bölcseledést sem mondhatjuk általában skolasztikusnak, mert a középkorban vannak antiskolasztikus irányok is, pl. Scottus Eriugenáé vagy Brabanti Sigeré. Helytelen a skolasztikának a *misztikával* való tartalmi és formai szembeállítás, mintha a skolasztika és a misztika lényegesen szembeállanának egymással. A legnagyobb skolasztikusok : szent Anzelm, szent Bonaventura, szent Tamás, egyúttal misztikusok is és viszont a misztikusok akárhányszor — módszeres megalapozás dolgában — skolasztikusok is, mint pl. Eckhart. A misztika az *Istennel való egyesülés* kérdéseit a *gyakorlati lelki élet szempontjából tár-*

gyalja, míg a skolasztika a gyakorlati szemponttól eltekint. Ép ezért a misztika tárgyköre beletartozhatik a skolasztikába is, a skolasztikáé pedig a misztikába.

A skolasztikát tehát egyrészt *tartalma*, másrészt *módszere* határozza meg.

Tartalmi szempontból a skolasztika két részre oszlik: hittudományra és bölcseletre. A hittudományt itt nem tárgyaljuk.

A skolasztikus bölcselet tartalmilag azon világnézeti elemek összegezése, melyek a *keresztény világkép racionális* megalapozásához tartoznak. Ezek az elemek a *különböző* skolasztikus rendszerekben meglehetősen állandóak és a filozófia egész vonalán bizonyos meghatározott irányokat jelölnek. (Objektív, empirista realizmus az ismeretelméletben, spiritualista dualizmus a lélektanban, theista teremtetelmélet a természetbölcseletben, teleológia az egész világfolyamatban, az erkölcsi rendet is beleszámitva stb. De Wulf.)

Ezen elemek *harmonikus összegezése* azonban nem található meg mindjárt a skolasztika kezdetein, hanem csak a nagy skolasztikus rendszerekben. Az állandó elemek mellett azonban a skolasztikus rendszerekben nagy a *változatosság*; az egyéniség is sokkal jobban kidomborodik, mint általában gondolják. Verweyennel nyugodtan beszélhetünk a skolasztika *modern* gondolatairól.

A skolasztika másik meghatározója *módszere*.

2. A skolasztikus módszerek.

A skolasztikus *theológia* módszere a *fides quaerens intellectum*, a hittételeknek az ész segítségével való megértése, rendszerezése, bizonyítása és az ellenük támadó kételemek megoldása. Grabmann téved, mikor ezt teszi meg a skolasztikus módszernek, hisz a skolasztikában a hittudomány és a bölcselet két önálló tudomány.

A skolasztikus *bölcseletben* megkülönböztethetünk *logikai*, tehát a skolasztikus gondolkodás egész vonalára kiterjedő módszert; *tanító*, *előadó* módszert és végül *irodalmi* módszert.

A skolasztikus bölcselet *logikai* módszere a *rendszerező* gondolkodás formáiból: a meghatározásból, felosztásból, szillogisztikus következtetésből tevődik össze. Az egész vonalon deduktív módszer ez, mely Aristoteles logikájából fakad és amelynek eszménye a *mathematikai rendszer*. Az induktív módszer csak a skolasztika virágkorán kezd kibontakozni mellette.

A *tanító módszer* a középkori bölcselet iskolás természetéből fakad. Egyik formája a *lectio*, mely a szöveggönyv olvasásából, magyarázatából állt. Másik formája a *disputatio*, melynek célja, hogy a tanulóknak az *elsajátított tudást elmélyítse*, a deduktív módszer kezelését begyakorolja, lélekjelenlétüket, értelmük fogékonyságát fokozza. A disputatióban edződött a skolasztikus elme az eszmék világos látására, megkülönböztetésére. Erre szolgáltak többek közt az úgynevezett insolubilia-, impossibilia-gyűjtemények is. (Courtrai Siger, Szász Albert.) Kétféle disputatio volt: *ordinaria*, mely (két)hetenként az előadott anyag körében mozgott; *de quolibet*, mely az iskola keretein kívül állóknak is módot adott ellenvetésre a legkülönbözőbb tárgyak területéről.

Az *irodalmi* módszer a tanító módszerrel függ össze és változatos irodalmi műfajokat teremtett.

A *lectióból* fakadt: a *glossa*-irodalom, mely a szöveggönyvet lapszéli (*marginalis*) vagy sorközi (*interlinearis*). rövid jegyzetekkel látta el; továbbá a kommentárirodalom, mely a szöveggönyvekhez önálló, hosszabb, összefüggő magyarázatot adott.

A *lectiók* céljait szolgálták a *sententiák*, a tekintélyektől átvett, összeállított tételek, melyekből az előadó deduktív úton rendszert akart alkotni; később a *summák*, melyekben az idézetek háttérbeszorításával a szerző saját egy tárgyra vonatkozó eszméit rendszerezte.

Az *idézetekben* található ellenmondások eltüntetésére szolgált az ellentétes idézetek szembeállítása, a *sic et non*-

módszer, mely a nagy középkori summák gondolatmenetét meghatározta. Ez a gondolatmenet rendszerint négy mozzanatot foglalt magában: 1. az ellenvetéseket, *videtur, quod* ...; 2. a velük szembenálló eszméket, *sed contra* ...; 3. a szerző felfogását, *respondeo dicendum* ...; 4. az ellenvetések megoldását, *ad 1-um, ad 2-um* ... A vitatkozásokból nőtt ki a disputationes műfaja, a disp. ordinariae és a disp. de quolibet (quodlibetales).

A skolasztikus módszerek a maguk szigorú következtetési láncával, éles, pontos műszóhasználatukkal, tisztán logikus fogalmazásukkal az elvont gondolkodásnak nagy készségét fejlesztették ki, de ugyanezen okok el is zárják a szemléletes, esztétikai célokat is kereső bölcselet elől a skolasztika gondolatkincsét.

3. A skolasztika felosztása.

A skolasztikus bölcselet fejlődésében három korszak különböztethető meg.

1. I. korszak. 800—1200 közt. Az iskolás bölcselet kezdetét és rendszerezés első kísérleteit foglalja magában.

2. II. korszak. 1200—1300. A nagy skolasztikus rendszerek kora.

3. III. korszak. 1300—1500. A hanyatlás kora. A skolasztikus bölcseletet a nominalista szkepszis, a logikai formalizmus, a korszellemmel való érintkezés hiánya meddő észtornává teszi és így tekintélyét és értékét ássa alá, bár más oldalról a fejlődés jelei sem hiányoznak.

A) A skolasztikus bölcselet kialakulása. 800—1200.

1. Alkuin és köre.

Az ókori római állameszme új tartalommal ébredt életre Nagy Károly hatalmas egyéniségében, törekvéseiben. A kiváló uralkodó hivatásának tartotta, hogy birodalmá-

nak kultúrát is adjon. Nagy gondja volt az iskoláztatás fejlesztésére, a könyvműveltség terjesztésére. E törekvéseiben *Alkuin*ra támaszkodott.

Alkuin (Alchwine—Albinus) 730 körül született a brit szigeten és a yorki iskolában Egbertnek, *Beda Venerabilis* tanítványának vezetése alatt állott. 778-ban maga lett az iskola feje, majd 781-ben Nagy Károly meghívására az udvari iskola (schola palatina) megszervezését és vezetését vállalta el. Később mint apát a toursi szent Márton-apátság iskoláját szervezte meg. Meghalt 804-ben.

Alkuin művei tankönyvek és ügyes kompilációk. (Grammatica, Dialectica, Rhetorika, Orthographia; de animae ratione, de fide trinitatis.)

Jelentőségét nem új eszméi adják, hanem nagy szervező készsége az iskoláztatás terén, mellyel a középkori művelődés alapvetője lett és módszeres ügyessége, mellyel a patrisztika értékeit, alapeszméit műveiben felhasználta. Az új művelődés kezdetén ő az összekötő kapocs az antik világgal.

Tanítványai: *Fredegisius* angol-szász bencés, utódja az apátságban, majd Jámbor Lajos kancellárja. Meghalt 834 táján. A dialektikában való elmélyedését mutatja *De nihilo et tenebris* című műve, melyben azt bizonyítja, hogy a semmi szónak valami realitás kell, hogy megfeleljen. A tulzó realizmusnak ő az első képviselője. Nézetei ellen támadt *Lyoni Agobard*.

Alkuin legkiválóbb tanítványa, a német iskoláztatás megalapítója *Hrabanus Maurus*, sz. 776 vagy 784-ben Mainzban, Toursban tanult, majd Fuldában tanított. Mint mainzi érsek halt meg 856-ban. Főműve: *De institutione clericorum*. Ebben a papképzés tudományos programját adja. Bölcseleti és hittudományi tudást akar a papságnak adni. Nagy érdeme, hogy az artes tudományágait a német iskoláztatásba beállította. *De rerum naturis* című műve Isidorusból merít; a lélekről írt munkája pedig Cassiodorus hatása alatt áll.

Hrabanus tanítványai: *Walafrid Strabo* († 849) szentírásmagyarázó glosszát írt; továbbá *Candidus*, Hrabanus utóda a fuldai iskola élén, aki egy istenbizonyítékot fogalmaz

abból, hogy mivel az ember nem mindenható, kell, hogy legyen egy magasabb hatalom, melytől ő is függ.

Servatus *Lupus* filológiai tevékenységével, *Paschasius Radbertus* († 860), corveyi apát pedig az Oltáriszentség tanának a bölcseletbe is átnyúló összegezésével, *Ratramnus* († 868) corveyi szerzetes az Oltáriszentség figurális (jelképes) magyarázatával és tulzó praedestinációs tanával fejlesztették koruk gondolkozását.

2. A skolasztika első korszakának eszmeforrásai.

Hogy a középkor elejének szellemi munkája értékelhető legyen, tekintetbe veendő a középkori gondolat forrás-szegénysége. A görög bölcselet kezdeti tapogatózásai azért érdekesek, mert mutatják a világra rápillantó értelem első felvillanásait. A középkor eleje az antik filozófiából keveset örökölt. A görög nyelv ismerete ritka volt (Alkuin, Scottus Eriugena tudtak görögül); a *könyvtárak szegények*.

Aristotelesnek jóideig csak a kategoriáit, a peri hermeneiást ismerték (Boethius fordításában); Porphyrius Eisagógéját (Marius Victorinus fordításából); Boethius kommentárjait Cicero Topicájához, logikai iratait. Ismeretesek voltak Martianus Capella, Cassiodorus és Isidor művei a szabad művészetek teréről. Aristoteles Analyticáit, Topicáját csak a XII. században fordította le Velencei Jakab. (1120.)

Mathematikai, csillagászati forrásokul szolgáltak: Boethius kommentárjai, Euklides fordítása, Macrobius művei, Izidor és Bédá összefoglalásai. Aristoteles természet-tudományi iratai csak a XII. század közepén lettek Nyugaton ismeretesek. Az *arabok* tudománya kevesekre hatott (Gerbert); Constantinus Africanus montecassinói bencés 1050 körül fordított le több arab orvosi munkát.

Bathi Adelard után mások is érintkezésbe jutottak az

arab tudománnyal. (Petrus Venerabilis clunyi apát, retinei Robert.)

Platónak Timaiosa volt ismeretes Cicero fordításában. A XII. században fordítja le Henricus Aristippus Menonját és Phaidonját. A platonizmust a szentatyákból ismerik, főleg szent Ágostonból és Boethius írásaiból. A IX. században a pseudodionysianus iratokat is lefordítja Scottus Eriugena. Úgy látszik, előtte már más is próbálkozott fordításukkal. A keleti szentatyák ismerete azonban nagyon hézagos a középkorban.

A latin írók közül Cicero, Seneca, Lucretius Carus az ismertebbek.

A XII. század közepéig a nyugati keresztény bölcselet két legnagyobb tekintélye szent Ágoston és Boethius.

A forrásokból is lehet látni, hogy a középkor eleje egy rendszert sem ismert tisztán, egészen, hanem a plátói, aristotelesi, stoikus, epikureus, pythagorasi tanok egyvelege került a látókörébe. Gondolkozóinak éleslátását mutatja, hogy az ismeretelmélet, lélektan, istentan terén jórészt a *plátói* eszmevilágból merítenek, míg a logikában és vele később az ismeretelméletben Aristoteles kerül előtérbe, hogy a XIII. századtól kezdve a keresztény gondolkodásban legyőzze az újplatonikus ágostoni irányt.

3. Az első korszak problémái.

a) Hit és tudás.

Az alkuini és a hrabanusi iskolaprogrammban nagy jelentősége van a formális logikai képzésnek, a *dialektikának*. A középkor kezdő gondolkodásában hamar felújul a régi probléma a maga ellentétével: *a hit és tudás, az ész és tekintély viszonya*. A patrisztika megadta ugyan már a helyes megoldást, de a dialektika túlsúlyra jutása a hit fölényével biztosított egyensúlyt könnyen veszélyeztette.

Bár bölcseleti rendszere — ép helytelen alapelvei miatt — kívül áll a kereszténységen, a hit és tudás problémájához való állásfoglalása miatt emlitenünk kell a középkor elejének legegységesebb gondolkozóját, *Johannes Scottus Eriugenát*.

Született az ír szigeten (Heriu) skót családból. Műveltségét is ott nyerte. Tudott görögül és latinul. Ismerte Pseudo-Dionysios, Maximus, Epiphanius, Nyssai Gergely műveit.

847 előtt Kopasz Károly meghívására a párizsi schola palatina élére került. Kopasz Károly halála után (877) sorsa ismeretlen. Főműve: *de divisione naturae* (867). Eriugena a dionysioszi misztikát a *teremtés* fogalmának elmosásával és az *evolúciónak* helyébe állításával; a fogalmak logikai rendjének (az arbor Porphyrianában foglalt alárendelés szerint) a valóság rendjével való *azonosításával* a logikai pantheizmus egy formájává alakítja. Bár a keresztény kifejezéseket megtartja, tana még sem keresztény, mert a theizmus alapjait rombolja le az Isten világfölöttiségének feladásával.

Eriugena hangoztatja egyrészt a hit szükségét és a tekintélyt; kijelenti, hogy az igazi tekintély nem jöhet ellentétbe az ésszel, épúgy az ész sem a tekintéllyel. Eddig a hagyományos gondolatokat fejezi ki. És mégis a *racionalizmus* vizeire evez. Az alexandriaiaktól átveszi azt a gondolatot, hogy a kereszténység *azonos* az igaz bölcselettel. Ezt az azonosságot azonban úgy véli elérni, *hogy ellentét esetén a hit és tudás közt a tekintélyt feláldozza az észnek. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, videtur infirma esse.* (De div. nat. I. 69.)

Scottus Eriugena állásfoglalása nem áll egymagában a középkor elején. Bár a nagyobb rész a patrisztika hagyományát őrzi e probléma körül, a X. és XI. század dialektikusai, kik sokban hasonlítanak a görög szofisták-

hoz, a kérdést újból élére állítják és vele ugyancsak élére állított ellentételt csikarnak ki a theológusokból.

A dialektikának kiváló művelői: Auxerre-i Erik (Eiricus) (841—876), Auxerre-i Remig (841—908), Aurillaci *Gerbert*, II. Szilveszter pápa († 1003), aki profán tudásával messze kiválik kortársai közül; *Notker Labeo* sankt-galleni szerzetes († 1022), *Fulbert*, a chartresi iskola alapítója († 1028). Ők még mérséklék a dialektikának értékelését a hit dolgaiban. De a szofisták gőgjével eltelt Besatei (peripateticus) Anselm (XI. század közepén) már a dialektikát függetleníteni akarja a hittől és követői további tételeket állítanak fel. Szerintük Boethius fölötte áll a Szentírásnak és a szentatyáknak, a dialektika a mestere a theológiának. Szillogizmusokkal támadnak neki a dogmáknak.

Ebből az állásfoglalásból származik két, dogmatörténeti szempontból is jelentős vita: az első az átváltozásról az Oltáriszentség tanában, a másik a Szentháromságról.

Tours-i *Berengarius* († 1088) Fulbert tanítványa, angersi főesperes abból a dialektikai elvből kiindulva, hogy a substantia nem változhatik át a *járvulékok változása nélkül*, tagadta, hogy az Oltáriszentségben a kenyér és bor Krisztus testévé és vérévé változnának. Az ész szerinte fölötte áll a tekintélynek. A racionalizmus e képviselője éles vitát váltott ki; tanait az Egyház is elítélte.

A másik eset, mely a hívők előtt a dialektikának, vele a bölcseletnek ártott, *Roscelin*é volt. Roscelin (sz. Compiègneben 1050 körül; szülővárosában, majd Lochesban volt kanonok. 1120 körül halt meg) nominalista fogásból kiindulva, tagadta az általános fogalmak realitását; ezt az elvet helytelenül alkalmazván a Szentháromságra, az isteni *lényeg egységét* kétségbevonta és a tritheizmust tanította.

A hívő ellenzéknek e tanokkal szemben több irodalmi

képviselője van. Közéjük tartozik *szent Gellért* marosvári püspök, aki *Deliberatio* című művében bőven merít a dionysioszi misztikus iratokból és egészében neoplatonikus-misztikus világfelfogást vall. A patrisztikus elvet hangoztatja, hogy a hittudomány fölötté áll a bölcseletnek, hogy az isteni Kephas (Péter) mélységesebb Aristoteles-nél. De azért a tudományt is becsüli, csak a vele való visszaélést támadja.

Az ellentétes végletet helyezi szembe a dialektikával *Damiani szent Péter* (1007—1072) aki remetéskedéssel kezdte, majd az egyházi reformmozgalom egyik vezére lett és ostiai bíborospüspök. Meghalt 1072-ben Faenzában. De *divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis* című munkájában azt a bizarr tételt bizonyította, hogy az Isten a megtörtént dolgot — pl. Róma alapítását — meg nem történtté teheti. Ebből kiindulva oly szerencsétlen következtetésekre jut, hogy az isteni mindenhatóság által nemcsak a természettörvényeknek, hanem az észelveknek, köztük az ellenmondás elvének megszüntethetőségét is vallja. Ezek az elvek — szerinte — csak a logikára érvényesek és a romlott természetre, de ezek nem szabályai az isteni hatalomnak.

Bár nem mondja ki, de tanításával a legveszélyesebb tévedést álítja szembe a racionalizmussal, a kettősvágányú igazság elvét, mely szerint, ami igaz a bölcseletben, téves lehet a hitben és viszont. Az a tétel, hogy a bölcselet szolgálja a hittudománynak (*philosophia ancilla theologiae*), tehát nála mást jelent, mint a szentatyák bölcseletében.

A későbbi skolasztikusok némi habozás után Damiani Péter problémáját, az észelvek és az isteni mindenhatóság viszonyát helyes megoldáshoz segítették. Aquinói szent Tamás szerint az isteni hatalom köréből csak az esik ki, *quod repugnat rationi entis*, ami ellenmondást jelent és idetartozik az ellenmondás elve, melynek egyik esete

quod fuit, non fuisse, ami megtörtént, azt meg nem törtéنتté tenni. (Quodlib. V. a. 3.)

Mérsékeltbb utakon járnak, de a bölcseletet lebecsülik: St-Emmerami *Otloh* regensburgi bencés († 1070), aki érdekesen festi saját lelki alakulását Liber de tentationibus suis et scriptis című iratában; Lautenbachi *Manegold*, aki vándortanítóból lett ágostonos kanonok († 1103 után), damiani Péter irányát követi és az egyházi reform érdekében egy vitairatában (Liber ad Gebehardum) a szentágostoni államelmélettel ellentétben azt tanítja, hogy a fejedelmi hatalom szerződésből ered.

A Berengarius-féle tévtanok indították az általa felvetett problémák tisztázására a korszak legjelesebb egyéniségét, *Lanfrancot*. *Lanfranc* sz. Páviában 1010 körül, Bolognában jogásznak készült, majd az artes tanulmányozásába fogott és kiváló dialektikussá fejlődött. Mint vándortanító járt Franciaországban, majd a normandiai Becben bencésruhát öltött magára és az ottani iskolának lett a feje. De corpore et sanguine Domini című művében szembeszállt Berengariussal; a Szentírás *szövegértelmezésére* nagy gondot fordít. Támadásában nem lő túl a célon, mint Damiani Péter, nem a dialektikát ostromolja, hanem a vele való visszaélést. Megállapítja, hogy a dialektika helyes alkalmazása szolgálatára van a hitnek, *azt megalapozza és megvédi*. A hit a tekintélyen nyugszik; a tekintély elfogadása szükséges; a dialektika feladata, hogy a hittel elfogadott tételeket behatóbban kifejtse és magyarázza.

Lanfranc irányával megegyezik *Radulfus Ardens* Speculum universale című (kiadatlan) művének iránya. Radulfus a tudományok felosztásával kezdi munkáját és e téren elébe vág Hugo a S. Victore felosztásának. A profán tudományokat, melyeket Theorica, Ethica, Logica, Mechanica néven csoportosít, nagyrabecsüli.

A hit és tudás viszonya ez úton közeledett ama meg-

oldás felé, melyet a középkori bölcseletkedés számára Canterbury szent Anzelm nyújtott. Scottus Eriugenától Anselmig hosszú az út és a végleteken vezető; a helyes *középút* a nagy skolasztikus rendszerek sajátja.

b) Az universaliák kérdése. A fogalmak viszonya a tárgyhoz.

Az a hagyaték, melyet az ókori bölcseletből a középkor eleje örökségként kapott, nagyon fogyatékos volt. Ebből érthető, hogy bölcselete sokban megismételte a problémák azon *kezdeti stádiumait*, melyeken a görög filozófia már réges-régen áthaladt. Másrészt ez az elől-ről való megragadása a problémáknak hasznára volt fejlődő gondolkozásának, hisz *organikus* kialakulásra segítette.

Az universaliák problémája egyik legfontosabb ismeretelméleti és egyúttal metafizikai kérdés. Vannak fogalmaink, melyek sok egyedről állíthatók, pl. ember, ló stb. Az aristotelesi logika ezeket faj- (species) és nem- (genus) fogalmaknak nevezi.

Az a kérdés, hogyan keletkeznek ezen általános fogalmak, az ókor kutatásában épúgy, mint az újkoréban (Descartes, Locke stb.) egyrészt lélektani, másrészt ismerettani jelentősége miatt kimagasló probléma. A középkor elejét azonban nem annyira a kérdés lélektani oldala, hanem metafizikai oldala érdekelte: *mi a viszonyuk általános fogalmainknak a tárgyhoz?* Megelőzik-e a tárgyakat, bennük vannak-e vagy követik-e őket? Van-e az universaléknak *tárgyi* létük vagy nincsen?

Ezeket a kérdéseket veti föl Porphyrius Eisagogéja anélkül, hogy megoldaná őket. «Mox de generibus et speciebus illud quidem 1. sive subsistant, sive in nudis intellectibus posita sint 2. sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et 3. utrum separata a sensibilibus an

in sensibilibus et circa haec consistentia, dicere recusabo. Altissimum enim negotium est . . . »

A Porphyrius-féle kérdésösszegre a középkor háromféle választ adott további árnyalati változatokkal.

1. Az universaléknak a tárgyaktól különálló, a tárgyakat valamikép megelőző létük van. Vagy rangban vagy oksági viszonyban, vagy időben is megelőzik a tárgyakat. Ilyennek tekintette Aristoteles a plátói eszmetant. Ez a tan a középkorban szélső realizmus. *Universalis ante rem*.

2. Az universalék léte valóságos tárgyi (reális), de az egyedekben bennmaradó lét. *Universalis in re*. Ez az aristotelesi álláspont. *Mérsékelt* realizmus.

3. Csak az egyedeknek van tárgyi létük; az universalék pusztán alanyi, tudati alakulatok, melyek a hasonló vonásokat közös fogalomban (conceptus) foglalják össze (*conceptualismus*) vagy pedig pusztán szavak, melyek több tárgy jelzésére szolgálnak. (*Szélső nominalizmus*.)

A középkor elején a szélső realizmus álláspontja volt túlsúlyban. Ezt segítette elő a neoplatonikus hagyaték, melynek metafizikája két alapgondolaton épül. a) A *létnek* (exsistere) fokai vannak; minél *általánosabb* a lét, annál *tökéletesebb*. A *legáltalánosabb*, ennél fogva a leghatározatlanabb lét — *ens generalissimum* — egyúttal a *legtökéletesebb* is. A logikai elvonás fokai tehát *azonosak* a lét tökéletességi fokaival. Ennek az alapelvnek szükségszerű következménye a *pantheizmus*. Scottus Eriugena le is vonta ezt a következtetést. A többi szélső realisták (Fredegisius, Auxerre-i Remig, Gerbert, Tournai-i Odo [† 1113]) eddig nem mertek eljutni; de viszont a szélső realizmus könnyítette számukra a Szentháromság dogmájának és az eredeti bűn átszármazásának megértetését. Már Nyssai Gergely azt tanította, hogy Péterben, Pálban reálisan azonos az *emberi* természet; nem volt nehéz tehát megértenie, hogy az Atyában, Fiúban, Szentlélek-

ben is *azonos* az isteni természet. Viszont mivel Ádám-ban megvolt az egész *emberiség* fajlagos egysége — így tanítják a szélső realisták — nem nehéz megérteni, hogy az *emberségtől* (humanitas) úgyis csak járulékosan (accidentaliter) különböző egyedek (homo) mind vétkeztek benne. Ezért Krisztus is az *egész emberséget* (melyet magára vett) megváltotta.

b) A neoplatonizmus másik alapgondolata, hogy a logikai elvont fogalmak *alárendelési* fokai (nem, faj, egyed; állat, ember, Pál) azonosak a lét *kialakulási fokaival*, hogy a specifikus a generikusból, az egyedi a specifikusból alakul ki. Ezt az elvet is teljesen magáévá tette Scottus Eriugena; de mások már nem merték követni, hanem iparkodtak a *teremtés* fogalmát a világ-kialakulásban megőrizni.

A tulzó realizmus tehát — látszólag — nyújtott oly előnyöket, melyek miatt a még fejlődésének kezdetén levő középkori gondolkozás kapott rajta, de másrészt, ha pantheisztikus következményeitől sikerült is megszabadulnia a többségnek, nem volt összeegyeztethető azzal az értékeléssel, melyben a természetes gondolkozás az *érzéki valóságot*, a kereszténység pedig az *egyéniiséget* részesíti.

Már korán kialakul a tulzó realizmus ellenzéke a középkorban, mely nem válik mindjárt nominalizmussá, hanem egyelőre középutakat keres.

Jellemzőezekre az ellenzéki irányokra, hogy az univerzálék *eredetét* keresve iparkodnak helyes felfogásra jutni és így a lélektani szempontot viszik bele elmélkedésükbe.

Már Boethiusnál megtalálható az abstractio fogalma, mint felelet a porphyriusi kérdésekre, de nincs nála kifejtve az aristotelesi elvonás mibenléte.

Ezt a gondolatot fejti tovább Auxerre-i Erik, aki az egyedi dolgok nagy számára, az emlékezet gyengeségére vezeti vissza az elvonás első fokát, mely az egyedeket

fajfogalommal összegezi. Ebből kiindulva jut további összegezésre a nemfogalomban, végül a lét (usia) fogalmában. Egy, tévesen Eriknek tulajdonított Porphyrius-magyarázat az elvonás alapjaként a tárgyak *hasonlóságát* jelöli meg. Az universalék reális létét azonban nem vonja kétségbe. Egy másik (tévesen *Hrabanusnak* tulajdonított) Porphyrius-magyarázat (XI. század első fele) pedig hangsúlyozza, hogy a dialektika nem a tárgyak, hanem a *szavak* tudománya. Ezzel — bár akaratlanul — a nominalizmust készítette elő.

A XI. században kezd a *nominalizmus* erőre kapni. Tanai inkább a realisták beállításából ismeretesek. Azt mondják a realisták róluk, hogy az általános fogalmakat pusztán *szavaknak*, flatus vocis, nézték. Közülük került ki Compiegnei *Roscelin*, akinek tanát szintén csak ellenzéki beállításban ismerjük.

Roscelin nominalizmusa nyilván a legélesebb antitézis a tulzó realizmushoz. Tagadja, hogy az általános fogalmaknak akármilyen tárgyi létük volna ; tagadja, hogy az elme viszonyításainak (pl. a rész és egész közt) valamely tárgyi viszony megfelelné. Nominalizmusával aláásta az *értelmi* ismerés természetét és az ismerésben pusztán az *érzéklés* funkcióját látja. (Sensualizmus.)

Roscelin nominalizmusa heves vitákra adott alkalmat és egyúttal az universale-kérdés ellentéteiben a *középutas* megoldását segítette elő.

Champeauxi Vilmos (1070—1120) párizsi mester először a tulzó realizmust szegzi ellene, de Abaelard ellenvetései elől kénytelen meghátrálni és azt tanítani, hogy a *fajlagos természet* az egyedekben *nem* különböző. Péter és Pál azonosak abban, hogy mind a ketten emberek. Ez az *indifferentia* elmélete. Később ezt kénytelen feladni és áttér a *hasonlóság* elméletére. (Theoria *similitudinis*.) Péter és Pál emberi természete nem azonos, hanem hasonló.

Az antirealisztikus tanok aristotelesi hatások alapján nagyon megerősödnek a XII. század elején. *Bathi Adelaerd* angol bölcselelő ismereteit sok utazással, arab művek fordításával gyarapítván (Alchwarismi aritmetikáját — liber Algorismi — valószínűleg ő fordította le), *De eodem et diverso* című művében megkísérli Plato és Aristoteles összeegyeztetését az universalék kérdésében. Az általános eszmék — az Istenben — megelőzik a tárgyak létét, de a tárgyakban ezen eszmék benne rejlenek. Ugyanazon egyed más és más szempont szerint *nem* is, *faj* is, *egyed* is. Ez a *szempont*-elmélet. (Theoria respectus.) Ehhez hasonló *Mortagnei Walter* († 1174) tana, mely szerint az általános fogalmak ugyanegy tárgy különböző *állapotai*. (Theoria status.) Nemcsak az általános fogalmak terén, hanem más kérdésekben is plátói hatások alatt áll a *chartresi* iskola, melynek fő képviselői: Chartresi Bernát, öccse: Thierry, Conchesi Vilmos és de la Porrée Gilbert.

Chartresi Bernát († 1124—30 közt), a chartresi iskola mestere, korának legkiválóbb platonistái közé tartozott. Az általános fogalmakat azonosította a plátói ideákkal.

Conchesi Bernát (1080—1154 közt) Thierry tanítványa; Párizsban tanított. Nagy irodalmi működése van. Felújította az anyagelméletben a demokritosi atomelméletet. Az universale-kérdésben a szélső realizmus álláspontján áll.

De la Porrée Gilbert (1142—1154 közt Poitiers püspöke) Boethius theologiai műveihez és a hat utolsó aristotelesi kategóriához (de sex principiis) írt magyarázatában önálló gondolkozással próbál az ismeretelméleti alapkérdésekben utat törni. Azt tanítja, hogy a tárgyakban velük adott formák vannak (formae nativae); ezek a formák — görögül eidos — nem az isteni elmében léteznek, hanem a tárgyakban. A formák által az egyes tárgyak hasonlóak egymáshoz; a tárgyban bennmaradó formák az értelem ráfigyelését vonják magukra (attentio) és ezáltal az érte-

lem a konkrét formákat elvonja alanyuktól (abstractio). Így keletkeznek az általános fogalmak.

Gilbert teljesen elveti iskolájának platonizmusát az eszmék, a tudományos alapelvek terén. Az egyes tudományok elveiket a *tapasztalatból való inductióval* szerzik ; az elvek érvénye nem áll fenn korlátlanul a valóság egész vonalán ; vannak elvek, tételek, melyek szélesebb körre érvényesek (rationes communes) és vannak, melyek csak szűkebb körben. (Rationes propriae.) Ezért nem lehet az egyes tudományok alaptételeit egyszerűen átvinni más tudományágakra. Ezen elvek alapján választja szét Gilbert a hittudományt a bölcselettől.

De la Porrée Gilbert tanában kidomborodik az universale-kérdés egész jelentősége lélektani, ismerettani, metafizikai szempontból. Akik üres szóharcnak itélik a középkori gondolkodás e kényes kérdését, elfelejtik, hogy az ismeretelmélet ma sem kerülheti meg e problémát. Méltán mondja Windelband erre vonatkozólag : Mutato nomine de te fabula narratur. (Lb. der G. d. Philosophie. 250¹.)

E kérdésben való állásfoglalás jellemzi a skolasztika első szakának két kiváló szintetikus rendszerét : Canterbury szent Anzelmét és Abaelardét.

4. Canterbury szent Anzelm.

Szent Anzelmet a *skolasztika atyjának* nevezik és bár rendszerén még meglátszanak a kor viszonylagos jegyei, még sem tagadható, hogy a keresztény gondolkodásnak a nagy szentatyák után méltó továbbfejlesztője. Eredeti, nagy egyéniség ; *szisztematikus*, logikus formájú gondolatai is intuitív meglátásoknak fogalmazásai ; értelmi életében a *misztika* a forrás, az Istennek, a *természetfölötti világnak*, *hívó megtapasztalása, átélése* a kiindulópont ; a dialektikus forma, melyben a későbbi

skolasztikus módszer csirái fejlődnek, csak váza és nem tartalma eszméinek. Szent Ágostont vallja mesterének — és tényleg kevés gondolkozó van, aki szellemileg Ágostonnak közelebbi rokona volna, mint ő.

Született Aostában, előkelő családból 1033 körül. Az ifjúság vándorösztöne viszi Franciaországba, Burgundiába. Lanfranc híre Becbe vonzza, az ő tanítványa, majd beci bencés lesz. 1063-ban perjellé választják, tíz év múlva a monostor apátjává. Húsz évig vezeti monostorát. Az egyházi reformért küzd. Majd Canterbury érseki székébe emelkedvén, VII. Gergely reformeszméit átviszi Angliába. 1109-ben halt meg.

Művei nagyjából párbeszédes alakúak. Inkább theológus, mint bölcslő. Bölcseleti szempontból is fontosak művei közül: *De grammatico*, mely dialektikus alapkérdéseket világít meg; *de veritate*, az igazság elméletét nyújtja; *de libero arbitrio*, az akarat szabadságáról; *de concordia praescientiae . . . cum libero arbitrio*. Istentanát fejtegeti a *Monologiumban*, *Proslogiumban*; ontológikus istenérvét véd az *Apologeticus contra Gaunilonem* című művében. A megváltás tanát taglalja eredeti beállítással *Cur Deus homo* munkájában.

a) Szent Anzelm ismerettana.

Szent Anzelm az ágostoni irányt fejleszti tovább az igazság meghatározásában. Az igazságnak három jelentését különbözteti meg. Az első igazság, prima Veritas, az Isten; ő a Veritas in se, a magábanálló, abszolút igazság; benne az igazság azonos magával a léttel és ok-módjára magában foglal minden igazságot.

Minden igazság azáltal válik igazzá, hogy az első igazságban részesedik. A lét, a teremtettség valóság igazsága, közölt és közlő igazság (*causata et causans*); igazságát közli az ismerettel, melynek igazsága ennél fogva közölt, de nem közlő. (*Causata, non causans.*) Az igazság csak a

Veritas primában azonos a léttel (Veritas subsistens); a lét és az ismeret fokán az igazság, ésszel felismerhető megegyezés: *rectitudo sola mente perceptibilis*. Ezzel a mély meglátással szent Anzelm megóvja az igazság szellemi, anyagfölötti valóját és az igazság lényegét nem a tárgyakba, nem is az értelembé, hanem a kettő viszonyába helyezi.

Szent Anzelm módszere. Az értelem a maga kutatásában a tárgyak két csoportjával találkozik; az egyik csoportot a tapasztalat nyújtja, a másikat az alázatos, eleven hit. Az első csoport szent Anzelmet kevésbé érdekli. Mélységes, misztikus megtapasztalásokban gazdag benső élete a hit szférájának átkutatására hajtja. A hit számára megfelelőbezzhetetlen adottság; tényeit, tételeit nem a kételkedő álláspontjával, hanem a hívó alázatosságával fogadja el. Ezért el is hagyja a patrisztikus ismeretprogram első tagját, az *intelligo, ut credam*-ot, a hitet megelőző értelmi alapvetést, de annál inkább elmélyed a másokban: a *credo ut intelligam*-ban: a hit értelmi, filozófiai kibontásában, földolgozásában. A dialektikusok racionalizmusát, mellyel a hittételek érvényét az észigazságoktól tették függővé, élesen elítéli; de azért a dialektikának a hittételek logikai rendszerezésében, metafizikai kibontásában meghagyja, sőt néha túlozza a jelentőségét.

A hit szilárd talaján megvetvén lábát, a hittételeket akárhányszor nem a tekintély szavával, hanem szokkokkal akarja igazolni. Szent Anzelm ezen kísérletei (pl. a megváltás mibenlétének és szükségyszerűségének kifejtése) eredetiségükkel, mélységükkel a spekulatív hit-tudománynak történetében messze kiválnak.

b) Szent Anzelm metafizikája.

A *természetes istentan* szent Anzelm bölcseletének legértékesebb alkotása. Metafizikai hajlama az istentan egész körén végigvezeti; bizonyításai, levezetései az Isten létéről, lényéről, tulajdonságairól a skolasztika közkincsévé váltak.

Az Isten létének bizonyítékai közül a Monologiumban felújítja — az oksági elvre és a végtelenbe való visszamenet lehetetlenségének elvére támaszkodva — a platói-ágostoni két istenérvet a jó eszméjéből és a létező valók sorából.

A Proslogiumban pedig egy oly istenérvet kísérel meg, mely az *aposteriori* kiindulást elhagyja (*quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret*) és az Isten fogalmából akarja létezését levezetni. Ez az úgynevezett *ontologikus istenérv*.

Szent Anzelmnél található formája a következő.

Aki Istent elgondolja, még ha istentagadó is, oly lénynek gondolja őt, kinél nagyobb nem gondolható. (*Quo maius cogitari non potest.*) Ezáltal értelmében van valami, minél nagyobb nem gondolható. (*Convincitur esse in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest.*) Már pedig az, aminél nagyobb el nem gondolható, nem lehet pusztán az értelemben. (Mert, ha pusztán az értelemben volna, nem volna az, aminél nagyobb nem gondolható, hiszen elgondolható nála nagyobb, tudniillik az értelemben és a valóságban is létező.)

Létezik tehát valami, aminél nagyobb nem gondolható: *et in intellectu, et in re*.

Már pedig az, aminél nagyobb nem gondolható, nem is gondolható el (reális) létezés nélkül. Mert, ha (reális) létezés nélkül elgondolható, nem az a valóság, melynél nagyobb el nem gondolható.

Az a valóság tehát, melynél nagyobb el nem gondol-

ható, szükségképen létezik, mert hiszen benne a lényeg és a létezés szükségszerűen egybeesik. Ez az Isten.

Szent Anzelm ontológikus istenérve az emberi bölcselkedés legnagyobb erőfeszítései közé tartozik. Benső értékét — bölcsellettörténeti szempontból — nem aszerint mérjük, hogy maga a bizonyítás sikerült-e benne. Erre vonatkozólag nagyon különböző a filozófusok állásfoglalása. A XII. századtól kezdve majd minden filozófus foglalkozott vele; némi változtatásokkal az Anzelm-féle gondolatmenet bizonyító erejét elismerik a középkorban Autuni Honorius, Halesi Sándor, szent Bonaventura, Occam, Aegidius Romanus, Duns Scotus; az újabb bölcselők közül Descartes, Leibniz. Nem merik elvetni Nagy Albert, Genti Henrik.

A skolasztika feje, szent Tamás, nem látja az emberi gondolkodás számára bizonyítónak, bár alapelvét, hogy az isteni lényeg és a lét összeesik és így az Isten *szükségképen létezik*, saját istentanának tengelyévé teszi. Szerinte ez az igazság *önmagában* bizonyos (est nota secundum se), de nem a mi számunkra. (Quoad nos. I. q II. a. 1.)

Ha az ontológikus istenérvet bölcsellettörténeti szempontból akarjuk megítélni, óvakodni kell a tulzásoktól. Windelband és Hasse azt állítják, hogy ez az érv annyira össze van nőve a *tulzó realizmussal*, mely a fogalmi létet a tárgyi léttel azonosította, hogy vele áll vagy bukik. Tény, hogy szent Anzelm egyes kérdésekben a realizmus tulzó tételeit alkalmazza (eredeti bűn átszármazása); ez az érve azonban nem a tulzó realizmus föltételével bizonyít, hanem abból a két tételből, hogy a reális lét több, mint a gondolati lét és hogy a *legtökéletesebb lény*-ben a lényeg és a lét *szükségképen* összeesik, úgy, hogy nem is gondolható el létezés nélkül.

Ép ezért *felületes* dialektikával támadta Gaunilo szent Anzelm érvét (liber pro insipiente), azt bizonyítván, hogyha szent Anzelm következtetése igaz, akkor ugyan-

így bizonyítható, hogy a legtökéletesebbnek gondolt sziget is tényleg létezik. Nem sokkal mélyebb Kant elmefuttatása sem ezen érv körül. Nem veszik észre, hogy szent Anzelm érvének *két elve* van, ezért összetett következtetés. Ép a fontosabb elvet, az isteni lényeg és lét *szükségszerű azonosságát* hagyják figyelmen kívül.

Szent Anzelm, mint dialektikus, állt azon a szinten, mint támadói; akik *más területre való átlépéssel* (metabasis eis allo genos) vádolják, nem számolnak azzal, hogy az értelem végre is a *reális* lét felkutatására szolgál és ha premisszái a fogalmak *szükségszerű* összefüggését állapítják meg a reális léttel, akkor a reális lét tényleg meg kell, hogy feleljen az elgondolt létnek.

Ha tehát szent Anzelm istenérve nem kielégítő, az nem egyszerű dialektikai elcsúszás eredménye. Itt a probléma gyökerét szent Tamás látta meg helyesen. A premisszák egyike — szerinte — nincs eléggé megalapozva. Nincs igazolva, hogy — minden egyéb föltevés nélkül — elgondolható-e, fogalmi lehetőség-e a legnagyobb, a végtelen valóság.

Szent Anzelm misztikus volt; az ő lelkében az, akinek létét a pusztá elgondolásból akarta igazolni, benne élt és működött. Ő nem küzdött a summum bonum, az esse subsistens fogalmi elemeinek összeegyeztethetőségével; számára ezek a lelki élet tapasztalati adottságai voltak. Az istenérvek célja pedig nem a misztikusok élményeinek fogalmi rendezése, hanem esetleg hitetlenek meggyőzése.

A világ teremtésére vonatkozó nézetei szent Ágostonéval egyezők épúgy, mint lélektani elvei is. Működésének jelentősebb része a hittudomány történetéhez tartozik.

Hatása érezhető közvetlen tanítványai körén: Segni *Brunón* († 1123), Laoni *Anzelmen* († 1117) és Autuni Honoriuson. (XII. század első fele.) Ezek fejlesztik ki a középkor quaestio-irodalmát, a sententiás könyveket és a

velük egyidejűleg működő jogászok: Konstanzi Bernold, Chartresi Ivo († 1116), Irnerius († 1138), az ellentétes vélemények szembeállításával a *sic et non*-módszert.

Szent Anzelm távolabbi hatása főleg a XIII. század ferences bölcselein tűnik elő.

5. Abaelard.

A hányatott sorsú középkori filozófus azon kevesek közé tartozik kortársai közül, akit az újabb bölcseleők és bölcselettörténetírók is észrevesznek és *érdemén fölül* magasztalnak. Heloisehez való viszonya, melyet a *Historia calamitatum*-ban maga oly színesen ír le, az egyházi tanítótékténtlyel való többszöri összeütközése (1121-ben a soissonszi zsinat, 1140-ben a sensi zsinat ítélte el), eleven, mozgékony, inkább szellemes, mint mélyreható egyénisége a modern gondolkozókban azt a benyomást keltette, mintha sorsüldözött középkori rokonuk lett volna.

A mai kutatás azonban ezeket a modern vonásokat letompította Abaelard egyéniségéről. Eredetisége a források fényénél meglehetősen összezsugorodik; módszere elveszti *skeptikus* jellegét, racionalizmusa alig nagyobb, mint a hívő Canterbury Anzelmé. Jelentősége a filozófiatörténet szempontjából a *sic et non*-módszer *alkalmazása* a hittudományra, a teológiai ismeretanyag szintheticus összefoglalása; a lélektani szempontok erős hangsúlyozása az ismeret *empirikus* magyarázatában és a lelkiismeret kérdéseiben.

Petrus Abaelardus (Abeillard, Abaillard, Abélard) 1079-ben született Palais (Palet)-ban (ezért jelzője Palatinus), a nantesi grófság területén. Roscelint, Champeauxi Vilmost hallgatta. Tanított Melunban, Corbeilban, Párizsban a székesegyházi iskolában, majd a szent Genovefa-hegyen, ahol messziről keresték a hallgatók. Majd Laonban tanul és

tanít theológiát, 1113-ban visszatér Párizsba. Fulbert kanonok unokahúgával, Heloissával szerelmi viszonyt sző, amiért a kanonok megcsonkíttatja. Nyugtalan természete ezek után romantikus tervekre sarkalja. Kolostort alapít Paracletum néven, majd apáttá választják St. Gildasban. 1136—40 közt újra Párizsban tanít. A sensi zsinat elítélésével szemben személyesen akar Rómába föllebbezni. Útközben Clunyben talál menedéket Petrus Venerabilis apátnál, aki a hányatott sorsú embert meleg szeretettel fogadja, üdülésre a Saône melletti St. Marcellus-perjelségbe küldi. Itt halt meg 1142 április 21-én. Az a levél, mellyel Petrus Venerabilis halálát Heloissával — akkor már apátasszonnyal — közli, gyengéd finomságával az emberi lélekkultúra példátlanul álló gyöngye. (Petri Ven. Ep. IV. 21. M. P. L. 189.)

Abaelard nagy irodalmi működést fejtett ki; több műve még most is lappang. Munkái: *Introductiones parvulorum*; *Dialectica* (első része a nemrég fölfedezett *Glossulae super Porphyrium*); *De unitate et trinitate*; *Sic et non*; *Theologia christiana*; *Historia calamitatum*; *Scito teipsum*; több kommentár, szentbeszéd és levél.

Abaelard állásfoglalása a hit és tudás viszonyát tekintve a hagyományos úton halad. A *hittételek fölényét* a dialektikával szemben elismeri, bár egyes hittételek (Szentháromság) racionális igazolását megkísérli és tévutakra jut a három személy önállóságának elmosásával és a subordinatio elfogadásával. Szerinte a nagy görög bölcsek is ismerték a Szentháromság titkát. A Szentlelket a plátói világlelekkel azonosítja.

A *sic et non*-módszer számára nem a szkepszis terméke, hanem az igazság kutatásának eszköze. Ez segít a *problémák* helyes felállítására és az ellentétes vélemények harmonizálására. Az ő *közvetítésével* ez a módszer továbbfejlődött, a skolasztika fegyvertárába került.

A dialektikában vezére Aristoteles, bár legfontosabb műveit még nem ismeri.

Az *universale-kérdésben* középutat keres a tulzó realizmus és Roscelin nominalizmusa közt. Tanát *sermoniz-*

musnak vagy *conceptualizmusnak* nevezik. Szerinte az általánosság — *alanyi*, tudati *szempontból* — nem a szavakban van, mert a szavak is egyedi valóságok, hanem a szavaknak a dolgok közös csoportjaira való alkalmazásában, vagyis a szavak *jelentésében*.

A kérdés *metafizikai* részét is tárgyalja Abaelard és állásfoglalása e téren emlékeztet a mérsékelt realizmusra. Mi teszi lehetővé, hogy a szavak *jelentése* több tárgyat összefoglaljon? Erre a kérdésre Abaelard a fogalmak (*intellectus*) keletkezésével felel. Az egyedi tárgyak, bár számban (*numero*) különböznek, bizonyos tulajdonságokban (*status*) megegyeznek, hasonlítanak. Ez a hasonlóság, megegyezés adja lehetőségét annak, hogy az értelem a tárgyakról közös fogalmat alkosson. Az értelem a dolgok *lényegét* a következő módon fogja fel: az érzékek érintkeznek a tárggyal; a képzelet az érzéki benyomást *elmélyíti*, az értelem végre a tárgyak egyes jegyeire, a dolgok természetére *irányulva*, ráfigyelve, az egyes jegyeket elvonja, *kiemeli* a képzelet vagy az érzéki benyomás összefolyó (*confusus*) egészéből. A fogalomalkotást Abaelard a *festő* művéhez hasonlítja. Az így keletkezett fogalmak igazak, mert bár nem azonos *módon* vannak a tárgyakban, mint ahogy megismerjük őket, de *tartalmilag* megfelelnek a tárgyi valóságnak.

Abaelard tehát az *elvonás* lélektani folyamatával menti meg összes fogalmainknak empirikus, tapasztalati eredetét. Ezzel tompítja le nominalisztikus kiindulását az ismeret tárgyi értékét veszélyeztető jellegét.

Istentanában az optimizmus álláspontját vallja azzal, hogy a Teremtő *szükségképen* a legjobb világot teremti.

Legértékesebb Abaelard *ethikai* működése.

A keresztény *ethika* szerinte a természetes erkölcs reformja. A természetes erkölcs ismeretes volt az ókori bölcsek előtt is, akiknek erkölcsi tökéletességét Abaelard nagyon magasztalja. Az erkölcs tan célja, hogy a legfőbb

jót állítsa életcélul és mutassa a hozzávezető eszközöket. A legfőbb jó az Isten; az ember számára az életcél Isten szeretete. A célhoz vezető út az *erény*, melyet Abaelard így határoz meg: bona in habitum solidata voluntas. Készséggé szilárdult jóakarát.

Ez a *készség* ösztökél jócselekvésre. A cselekvés erkölcsi értéke nem a külső tettben, hanem a szándékban (intentio) van. A bűn tehát csak akkor igazán bűn, ha a szándék rossz; a rossz cselekvés rossz szándék nélkül *hiba*. A szándék az akarat ténye, a beleegyezés. Maga a külső cselekvés ethikai minősítés szempontjából *közömbös*.

A cselekvés erkölcsi minősítése a *lelkiismerettől* függ elsősorban. Ha a lelkiismeret megegyezik az objektív erkölcsi törvénnyel, akkor a cselekvés erkölcsileg jó; ha azonban a lelkiismeret tévesen mutatja az objektív törvényt és tárgyilag rosszat alányilag jónak tüntet fel, a cselekvés maga nem lesz erkölcsileg rossz, csak hibás. Az *erény* és *bűn* föltételezi a lelkiismeretnek az erkölcsi törvénnyel való megegyezését.

Ezen elvekkel kapcsolatban Abaelard az erkölcsi törvényt az Isten akaratából származtatja olyformán, hogy ami most rossz, ha Isten parancsolná, erkölcsileg jó lehetne. Ezt a kérdést a későbbi idők bölcselei pontosabban oldják meg, mint Abaelard.

Abaelard *filozófiai iskolájának* terméke több névtelen mű, melyek ismerettani elveit taglalják; hatása élenken érezhető a hittudományi összefoglaló műveken is.

6. A XII. század szintézise.

A XII. század a skolasztikus gondolkozás problémáit igyekszik egységesen összefoglalni. A században végleg kialakul a skolasztikus tanító és irodalmi módszer. A virágzásnak induló iskolák alapul szolgálnak az *egyetemek kialakulásának*,

A *vitakozó* módszert átviszik a dialektikából a theológiába is. Ezt először Petrus Cantor († 1197) említi. A módszer rendkívül finom menetét Aristoteles Topicája nyújtotta.

A sicut non-ellentéthez hozzáadják a megoldást (solutio) és az ellenvetésekre való választ; a quaestio-irodalomban megjelenik a Quodlibet (Tournai Simon; XII. sz. vége) és az egyes tárgyak anyagát összefoglalják a sententiás könyvekben, majd a summákban. Meluni Róbert († 1167) Summája az első nagyarányú összefoglalása a theológiai anyagnak. Közben a *források ismerete* jelentősen bővül. A század derekán lefordítják Aristoteles két Analitikáját, Topikáját és Sophistikáját (Chartresi Thierry, Freisingi Otto); ez lesz a nova Logica az eddig ismert vetus Logicával szemben. Spanyolországban az arab írókat kezdik fordítani; Cerbanus, Pisai Burgundio a keleti szentatyákat, köztük Damaszkusi szent Jánost fordítják. A platonizmussal szemben mindinkább Aristoteles lép homloktérbe Abaelardtól kezdve.

a) Az aristotelesi ismeretelmélet.

Az ismeret eredetének és az universaléknak problémáit *Salisbury János* és *Hugo* a S. Victore tárgyalják behatóan.

Salisbury (Saresberiensis) János Sarumban, Angolország déli részén született 1110—20 között. A francia mestereknél tanult (Abaelard), majd Angliában Becket Tamásnak lett titkára. Kora pápáival is jó viszonyban volt. II. Henrik angol király kegyét elvesztvén, Franciaországba ment, ahol mint chartresi érsek halt meg 1180-ban. Nagy humanisztikus műveltségre tett szert; a középkor első felének ő a klasszikus stilisztája. Művei: *Entheticus*, *Epistolae*, *Historia pontificalis*; *Policraticus* (államelmélet), *Metalogicus*. (A logika értékéről, hasznáról szól.)

Salisbury János az ismeret eredetét Aristoteles szerint magyarázza. A tárgyakban immanens tulajdonságok, *formák* vannak; az érzékek (sensus) az egyedi valókkal érintkeznek, az emlékezet (memoria) az érzékek ismeretét sokszoros tapasztalássá (experimentum) gyűjti össze; az *inductio* (= abstractio), az értelem ténye, a tapasztalat anyagából alkotja az általános és *legáltalánosabb fogalmakat*.

A *legáltalánosabb fogalmakból* (rationes communes és propriae), elvekből, való *levezetés* (deductio) alkotja a *tudományt*.

Ugyanígy határozzák meg az ismeret eredetét Isaac stellai apát († 1169), aki azonban az értelem (intelligencia) működésének megmagyarázásánál az isteni megvilágosítást is igénybe veszi — szent Ágoston módjára — és *Hugo a S. Victore*.

A Blankenburgi grófi családból született 1096-ban Hartinghamban. (Szászország.) A párizsi szentviktori apátsági iskolában tanult, majd tanított haláláig. (1141.) Igazi összefoglaló tudományos egyéniség, akinek elve; *omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia iucunda non est*. Művei: *Didascalion* (tudományelmélet); *De sacramentis legis naturalis et scriptae*; *De sacramentis fidei*; A *Summa Sententiarum* című munkát sokan nem tartják Hugoénak. Chossat Mortagnei Hugónak tulajdonítja. Több *misztikus írata* is van.

b) Hugó a S. Victore tudományelmélete.

Az aristotelesi ismerettan alapjait elfogadván, Hugo a tudományokat a következőkép osztályozza: *Theoria*, *praxis*, *mechanika* és *logika*. Az elméleti tudományokat (theoria) felosztja theológiára, matematikára (aritmetika, musika, geometria, astronomia) és fizikára a tárgyakból eredő *elvonás fókai* szerint. A matematika tárgya a *mennyiség*, a fizikáé — *az elemek önmagukban*,

tisztán. Gyakorlati tudományok (praxis) az ethika, oconomica, politica. A mechanikának hét ága van ; ezek az artes illiberales.

A logika nem a tárgyakkal, hanem az értelemmel foglalkozik. Előfeltétele és alapja minden más tudománynak.

c) A theologiai szintézis.

a) *A hit és tudás* viszonyával többen foglalkoznak ebben az időben. Eredményük a hit fölényét megőrző harmonikus összeegyeztetése a két ismeretágnak. A hit lélektani elemzését Hugo a S. Victore kísérli meg. Szerinte a hit : voluntaria absentium certitudo supra opinionem et infra scientiam constituta. A vélemény fölött, a tudás alatt álló akarattól függő bizonyosság. Az *akarat* szerepének hangsúlyozása elejét veszi a tiszta racionalisztikus hitelemzésnek. A hit *tárgyait* Hugo a következőkép osztályozza : Nem tárgya a hitnek az, ami észbelátásból ered (ex ratione), nem tárgya az észellenes sem (contra rationem), mert az hihetetlen. *Tárgya* azonban a hitnek az észszerű (secundum rationem) *valószínűség* és az észfölötti (supra rationem) tétel, mihelyt az isteni tekintély igazolja.

1. A misztikus megismerés.

A XII. század főbb misztikusai *szent Bernát clairvauxi* apát (1091—1153), Hugo a S. Victore, *Richardus* a S. Victore († 1173) és a tévutakon járó *Joachim de Floris*. (1145—1202.) Az ő tanai Scottus Eriugenáéval elegyedvén, megszülték Bènei *Amalrich* († 1206, Párizs) és Dinanti *Dávid pantheizmusát*.

A misztikusok általában gyakorlati irányúak, némi ellenszenvvel a spekulatív skolasztikus iránnyal szemben ; befelé néznek és ezért lélektani téren fontos ered-

ményekre jutnak. Mesterük inkább Plato, mint Aristoteles. Vezérük szent Ágoston.

A misztikus fölemelkedés alapja szent Bernát, Hugo és Richard szerint az alázatosság és az istenszeretet.

A misztikus a *hit tárgyaival* foglalkozik. E foglalkozásának fokai szent Bernát szerint a *consideratio*, a lélek kutató *ráirányulása* (intentio) az igazságra; a *contemplatio*, ez a *lélek igaz és biztos rápillantása a tárgyra*; az *extasis*, az Istennel való közvetlen egyesülés. Az extasisban elvész az érzéklés, az én jóformán elfelejtkezik magáról; másrészt egyesül az Isten Igéjével és *megistenül*. (Deificatio.)

Hugo az első két fokot cogitationak és meditationak nevezi; a contemplatio szerinte kettős: a teremtmények szemlélete; ezen a fokon állnak a kezdők és a teremtető szemlélete, mely által az ember egészen az Isten szolgálatába áll.

Richard Hugónak fokait fogadja el, de a szemlélődést három fokra osztja: *dilatatio*, sublevatio, alienatio (excessus) mentis. E három fok utolsóján az értelem elveszti a jelenvalókkal érzéki összeköttetését, az isteni működés átalakítja, úgy, hogy *egyszerű igazságában* szemléli az Istent. Az elragadtatott misztikus azonban az excessus állapotában is csalódásoknak lehet kitéve; ezért intuíciójának *mértéke* a történelmi kinyilatkoztatás marad.

2. A theologia rendszere.

Abaelard hatása látszik a kor hittudományi összefoglalásain, melyek részletes tartalmával nem foglalkozunk. Meluni *Róbert* Summájához hasonló nagy alkotás a XII. század második felében Petrus *Lombardus* († 1160 vagy 1164., mint párizsi püspök) Libri IV. Sententiarum c. műve, mely a további iskoláztatásban mint tankönyv szerepelt és melynek rengeteg kommentárja készült.

Petrus Comestor († 1176), Poitiersi Péter († 1205) az első magyarázói. Rendszeres összefoglalás még Hugo a S. Victore De sacramentis fidei, a neki tulajdonított (igazában Mortagnei Hugóé) Summa és Richardus a S. Victore De Trinitate, továbbá De verbo incarnato c. művei.

3. A bölcseleti szintézis.

a) *Alanus ab Insulis geometriai rendszere.*

A filozófiai szintézis legkiemelkedőbb alakja a XII. században *Alanus ab Insulis* (Ryssel), a doctor *universalis*. († 1203 Citeauxban.) Művei: *Ars praedicandi*; *Distinctiones dictionum theologicarum*; *De fide catholica, Regulae (Maximae) theologicae*.

Alanus az euklidesi dedukció módszerét alkalmazza szintézisében. Minden tudományág élére axiómákat állít, ezekből vezeti le az illető tudomány tételeit. *Spinozána*k ugyanez volt az eszménye.

1. *A természetes istentan (Theodicaea)*. Az Isten létének érveit Richardus a S. Victore gyűjti össze. Főérdeme, hogy ezen érveket *empirikus* alapra építi. Bizonyítékait a változásból (keletkezés és elmulás), a dolgok esetlegességéből meríti. Ami nem öröktől fogva van, nem lehet önmagának oka. Ezen alapon bizonyítja az Isten létét és tulajdonságait. Bizonyítékainak az okság elvével a tapasztalatból való következtetését *szent Tamás* fejleszti tovább. Az Isten megismerésének útjait Alanus ab Insulis négy útban foglalja össze: *Az okság*, az összehasonlítás, a tagadás útjában és a via adjunctiban, mely *anthropomorf*-módon következtet az Isten életére.

2. A világ *kialakulását* Chartresi *Thierry* a teremtésből magyarázza. A létező világ szerinte négyféle *okot* tételez föl: az *Atyaistent*, mint létesítő okot, aki a négy elemet, mint anyagi okot létesíti; a *Fiaúistent*, mint alaki okot, aki az anyagot alakítja, rendezi, a *Szentlelket*, mint cél-

okot, aki az anyagot és alakot összekapcsolja és végül a négy elemet, mint *anyagi* összetevőt.

Toursi Bernát († 1150 körül) felújítja Scottus Eriugena *pantheisztikus* emanatióját és ezt továbbfejleszti Bènei Amalrich. Dinanti David viszont az anyag örökkévalóságának tanával az anyagelvű monizmust vallja.

3. Az *anyagi világ* metafizikai magyarázatában Bathi Adelard és Hugo a S. Victore az atomizmust vallják; De la Porrée Gilbert, (Toursi Bernát), Salisburyi János pedig inkább az aristotelesi anyagelmélet felé hajlanak, mely az anyagi világot materiából és formából összetettnek gondolja.

4. A *természettudományi*, anatómiai kutatásokat előmozdítja az arabokkal való érintkezés. Érdekes, hogy *szent Hildegard* rupertsbergi apátnő is jelentős megfigyeléseket végez a természet világában. Autuni Honorius (Clavis physicae), Chartresi Thierry (Heptateuchon), Toursi Bernát (Megacosmus), Hugo a S. Victore (Didascalion) adják e kor természettudományának összegezését.

5. Az *emberi test és lélek* ismertetését adja *szent Bernát* barátja, *Vilmos st.-thierryi* bencés apát, majd signyi cisztercita († 1148 v. 1153) de natura corporis et *animae* című művében kompilatorikus módon. Lélektani szempontból jelentős *Stellai Isaak* műve, Ep. *de anima*, melyben vallja a veülnk született isteneszmét és a *test és lélek összeköttetését* akarja megmagyarázni a test érzékiségével és a lélek képzelőtehetségével. Részletesen foglalkozik a lélek képességeivel és az elvonás folyamatával Clairvauxi Alcher műve, de spiritu et anima és Hugo a S. Victore fejlesztik tovább e kor lélektani tudását.

6. Államtan.

Míg Abaelard a középkori *ethikát* fejleszti, tanítványa, *Salisbury János* Policraticus-ában a tévesen Plutarchosnak tulajdonított de institutione principis című munka alapján a középkor első felének *államelméletét* fejti ki.

Szerinte az állam *organizmus*, szervezet, melynek életet az isteni jószág ad ; rendjét pedig az ész és az igazságosság szabja meg. A Policraticusból merít Fremonti Helinandus de bono regimine principis című munkája.

Szent Ágoston *történelemszemléletét* fejleszti tovább Freisingi Otto Historia de duabus civitatibus c. művében. A bölcseletben fontos művelődési elemet lát ; nagy érdeklődést tanusít úgy az ókori, mint az egykorú bölcselettel szemben.



A skolasztika első korszaka tehát hatalmas eszmeanyag összegyűjtésével törekszik céljához, hogy rendszeres egységű világképet nyerjen. Mivel azonban kiindulópontjai is, anyaga is különnemű, ezt a célt nem éri el ; a keresztény világkép egységesítése a következő századra marad.

B) A nagy skolasztikus rendszerek kora. 1200—1300.

A középkor kultúrája és eszmevilága az első századok *zártsága* után, főleg a keresztesháborúk hatása alatt mind inkább tágul. A patrisztikus kereszténység az evangéliumot a hellén eszmevilággal hozta kapcsolatba ; a középkor derekán két nagy kultúra és két többé-kevésbbé rokon eszmevilág jut érintkezésbe a kereszténységgel : az arab és a zsidó műveltség.

Mivel mind a két műveltség rokonvágányokon járt a kereszténységgel — hisz ezek is a hit és a tudás forrásai-ból táplálkoztak, az ész és a tekintély pilléreire nyugodtak, az *elvi monotheizmusban* a legfőbb bölcseleti kérdéseknek a kereszténységgel egyező megoldásait adták — a középkori keresztény műveltséget a velük való elegyedésnek veszélye fenyegette, mely a kereszténység műveltségi szintjének önállóságát, eszmetartalmának sajátos színezetét elmoshatta volna. A XIII. század nagy gon-

dolgozóié az érdem, hogy a szentatyákéhoz hasonló értelmi nekilendüléssel a keresztény eszmévilág sajátos tartalmát, vele a kultúra keresztény gyökereit az elkeveredéstől megmentették és a nyugati gondolkozásnak *önállóságát* nem keveréssel — szinkretizmussal — hanem egynemű elemek összetevésével — szintézissel, megmentették.

Az arab és a zsidó bölcselet főképviselőit épűgy befolyásolták a görög gondolkozók — Plato, Aristoteles, a neoplatonikusok — mint a szentatyákat. Az arabok Keleten és Nyugaton, Spanyolországban nagy kultúrfejlődésre jutottak. Filozófiájuk művelői Keleten *Al-Kindi* (IX. sz.), *Alfârâbi* (IX. sz.), *Ibn Sinâ* (Avicenna; X; sz.), *Algazel* (XI—XII. sz.); Nyugaton *Ibn Bâga* (Avempace; XII. sz.) *Abû Bekr* (Abubacer; XII. sz.) és a legkiválóbb aristotelikus, *Averroës*. (*Ibn Roschd*; 1126—1198.) A nyugati kereszténységre hatottak a zsidó bölcselek közül *Ibn Gebirol* (Avicebron; XI. sz.; arabnak tartották) és *Moses Maimonides*. (*Ben Maimun*; 1135—1204.)

Ezek a kultúrkörök érintkezésbe jutván a kereszténységgel, a XIII. századnak eszmetörténeti szempontból legfontosabb mozzanatát segítették elő: *a teljes Aristoteles megismerését*. Averroes, Maimonides az arab-zsidó aristotelizmust teljesen kifejlesztették; számukra Aristoteles a legnagyobb tekintély; bölcseletének oly nagy az értéke előttük, hogy a hittel való összeütközésben az ő megoldásaik, bár nem kifejezetten, de logikus következményképen a *kettősvágányú* igazság elvéhez vezettek, amint ezt a következtetést a latin averroisták le is vonták. Aristoteles megismerésével a középkor újra, közvetlenül érintkezik a *görög szellemmel* és így a XIII. század volta-képen *négy* eszmeforrásból táplálkozik: a) *a patrisztikából*, mely szent Ágostonban jut delelőpontjára és plátói, újplatonikus eszméket sugároz; b) *az arab*, c) *a zsidó bölcseletből*, d) *Aristotelesből*.

E század gondolkozásának nagy föllendülését, mód-

szereinek utánozhatatlan kifinomodását, tudásának nemzetfölötti terjedését és tartalmi egyetemességét, irodalmi életének bámulatos termékenységet főképp két tényezőnek köszönhetette: az *egyetemeknek* és a *koldulórendeknek*.

1200-ban egyesültek a párizsi Szajna-szigeten működő különböző iskolák és megalkották a mesterek és tanulók *egyetemét*. Az egyetemnek Fülöp Ágost királytól adott és III. Incétől jóváhagyott jogai, statutumai megvédték az egyesülés korporatív jellegét. A párizsi egyetem a XIII. század folyamán a keresztény világ legkiválóbb mestereit foglalkoztatta és óriási nemzetközi hallgatóságával az eszmék széles és gyors szétsugárzását mozdította elő. Mellette az *oxfordi* egyetem kezdett emelkedni, bár tekintélye a párizsit nem érte el.

Míg szent Ferenc rendje kezdetben a (profán) tudományok iránt nem viselkedett nagy rokonszenvvel, szent Domonkos rendje kezdetől fogva rá volt célkitűzésével utalva a theológia és összefüggőleg a bölcselet művelésére. A század tudománya e két rend szervezetében, mely centralizáló törekvéseivel a rendi iskolázást is összpontosította, rendkívüli tudós tagjaiban, határozott s ellentétes irányokban époly támasztékot nyert, mint az előbbi korszak szent Benedek rendjében. A patrisztikus hagyományt szent Anzelmmel összekapcsolja a ferencesek iránya; a domonkosrend Aristoteles tanainak következetes átültetésével a keresztény eszmetalajba, *új szintézisre* segíti szent Tamás által a keresztény gondolatot, mely méreteiben is, egységes fölépítésében is a keresztény eszmevilág leghatalmasabb alkotása.

A század bölcseletének történetében szent Tamás a célpontja az *első* kornak, melyet ágostoni-aristotelesi *szinkretizmusnak* nevezhetünk; ő a központja a másik kornak, mely az *aristotelesi szintézist* képviseli. Végül — a század végén — ő az ütközőpontja annak a harcnak, mely az új rendszer körül viaskodik.

1. *Aristoteles a XIII. század eszmeforrásai közt.*

A kereszténység a középkor derekán három irányból jutott eszmeforrásaival érintkezésbe.

Az első irány *Spanyolország*. Rajmund toledói érsek már a XII. század első felében több arab és zsidó filozofust fordíttat le. A fordítók közt kiválnak a megtért zsidó, Johannes Hispanus, Dominicus Gundisalpinus, Cremonai Gellért (aki Aristotelest fordította arabból). A XIII. században Alfredus Anglicus, Michael Scottus a toledói fordítók kiválóbbjai. A másik irány *Szicília*. Itt fordít Cataniai Henricus Aristippus. Főleg II. Frigyes császár és utódja, Manfréd, segítik elő a görög szerzők fordításait. (Messinai Bertalan.) A harmadik *Konstantinápoly*. Eredeti görög kéziratok jutnak innét Nyugatra; ezek alapján sikerül Grosseteste Róbert lincolni püspöknek és *Moerbekei Vilmosnak*, szent Tamás filológiai segítő-társának hamisíttatlan szövegekből Aristoteles tanait a zsidó, arab magyarázatoktól megtisztítva, átadni a nyugati iskoláknak.

Magától érthető, hogy a plátói, patrisztikus eszmékből táplálkozó nyugati egyház Aristoteles metafizikai, lélektani, politikai és etikai műveit, melyek arab-zsidó eszmékkel elegyedve kerültek kezdetben látókörébe, nem fogadta barátságosan. 1210-ben a párizsi tartományi zsinat eltiltotta Aristoteles bölcseleti (nem logikus) műveinek használatát — kijavításukig — a párizsi iskolákban. Ezt a tilalmat a pápai legatus 1215-ben megújította. A XIII. század harmadik tizedétől kezdve barátságosabb lett Aristoteles fogadtatása. 1231-ben IX. Gergely bizottságot szervez Aristoteles műveinek megtisztítására. A legkiválóbb mesterek foglalkoznak ezóta Aristoteles magyarázatával; 1255-ben a párizsi egyetem bölcseleti kara (facultas artium) fölveszi műveit az előadandó tárgyak közé.

2. Az ágostoni-aristotelesi szinkretizmus.

A XIII. század elején arab-zsidó hatásra kezdetben inkább az aristotelesi műszóhasználat, majd fokozatosan az ő bölcseletének problémái és megoldásai mérkőznek, kiegyenlítésre várva a plátó-ágostoni hagyománnyal. Ezen törekvés látszik a rendi kereteken kívül álló gondolkozóknál épúgy, mint a régi ferences és domonkos-iskolák irányában.

a) A rendi kereteken kívül állók.

Dominicus Gundisalpinus (Gundisalvi) a XII. század derekán segoviai archidiaconus. Főművei: *De divisione philosophiae*; *de anima*; *de immortalitate animae*. *De unitate*.

Auxerre-i Vilmos párizsi mester. († 1231—7 közt.) Főművei: *Summa super quatuor libros sententiarum*. (*Summa aurea*.)

Auvergne-i Vilmos, szül. Aurillacban, Párizsban tanított; mint párizsi püspök halt meg 1249-ben. Művei: *De anima*, *de trinitate*, *de universo*.

Alfredus Anglicus (de Sereshel). Fordításai mellett írt egy fiziológiai szempontból is érdekes művet: *de motu cordis*.

Genti Henrik (Doctor solemnus) tournaii kanonok, majd párizsi tanár. A koldulórendek ellensége; († 1293.) Művei: *Quodlibeta ordinaria*; *Summa quaestionum ordinariarum*.

b) A régi Ferences-iskola.

A régi ferences iskola két irányra oszlik: a párizsira és az oxfordira. Az ágostonos hagyományt mind a kettő őrzi; az oxfordit erős empirizmus jellemzi.

1. A párizsi irány. A ferencesek 1220 táján telepedtek meg Párizsban. Evangéliumi életük vonzotta a mestereket épúgy, mint a tanulókat soraik közé. 1225-ben hozzájuk lépett be Favershami Haimo és *Bartholomaeus Anglicus*.

Ez utóbbinak műve *De proprietatibus rerum*, természet-tudományi összefoglalás. Nagy nyeresége volt a ferences iránynak *Halesi Sándornak* 1231-ben történt belépése a rendbe; vele a ferencesek egy tanszéket nyertek a párizsi egyetemen.

Halesi Sándor. (szül. 1170—80 közt, † 1245.) Főműve a *Summa universae theologiae*, melynek terjedelméről Roger Bacon gúnyosan írta, hogy oly súlyos, mint egy ló. Petrus Lombardus beosztását követi, fejlett skolasztikus módszerrel dolgozik.

Tanítványa és utóda a párizsi tanszéken *La Rochellei János* (de Rupella; 1200—1245). Érdeklődése a lélektan felé vonzotta. Műve: *Summa de anima*.

Halesi Sándor legkiválóbb tanítványa, a régi ferences iskola díszé, szent Tamás barátja, Fidanza János, kit Assisi szent Ferenc *Bonaventurának* nevezett és az Egyház szentjei közt tisztel.

Szent Bonaventura Bagnoreában született 1221-ben. Korán belépett szent Ferenc rendjébe, Párizsban tanult, 1245-től kezdve tanított rendje iskolájában, majd az egyetemen. 1257-ben rendje generalissá választja, 1273-ban pedig albanói bíboros-püspök lett. A lyoni zsinat alatt halt meg 1274-ben.

Szent Bonaventura mint skolasztikus és misztikus egyaránt kiváló. Konciliáns természet; az ágostonos-aristotelesi szinkretizmus nála jut leginkább kifejezésre. Művei: *Commentarii in II. Sententiarum*. *Quaestiones disputatae*. *Breviloquium*. *Itinerarium mentis ad Deum*. Több exegetikus és misztikus művet írt. Műveinek quaracchii összkiadása tíz kötetre terjed.

Szent Bonaventurának igen nagy a hatása rendje irányára. Tanítványai: *Aquaspartai Máté* (1235(40)—1302); jelentős ismerettani szempontból *Quaestiones disputatae* c. munkája. — De la Mare Vilmos († 1298) szent Tamás ellen támadt. (*Correctorium Fratris Thomae*.) — Peckham János (1240—1292) Párizsban, Oxfordban tanított, majd canterburyi érsek lett. Több matematikai, fizikai dolgozata van. A régi ferences irány hívei továbbá Falgeri Vilmos, Middletowni Richárd (de Mediavilla) és Petrus Johannes

Olivi, akinek a test és lélek összefüggésére vonatkozó tévtanát a viennei zsinat elítélte.

2. *Az oxfordi irány.* A ferencesek 1224-ben telepedtek meg Oxfordban. Az egyetemen a kiváló *Grosseteste Róbert* szerzett nekik tekintélyt. Róbert (1175—1253) átfogó nagy tudással rendelkezett minden irányban és nagyon elmélyedt a pozitív tudományok művelésében, a szentírásmagyarázatban és a természettudományban. Metafizikája ágostonos irányú. — *Marshi Ádám* (de Marisco), Colebrugei Radulf, Normanevillei Eustachius, *Yorki Tamás*, Richardus Rufus a régi oxfordi iránynak képviselői *Roger Bacon* előtt.

c) A régi domonkos iskola.

A párizsi egyetemen a domonkosok a ferenceseket megelőzve két tanszéket szereztek, melyeken Cremonai Rolandus és St. Gillesi János (a S. Aegidio) tanított. A rend kezdetben kizárólag a hittudományokkal kívánt foglalkozni; 1228-tól kezdve sűrűbben engednek mestereiknek bölcseleti tanulmányokat; 1259-től a rend intézeteiben kötelező a bölcselet tanítása.

Az első mesterek az ágostonos irányt képviselik. Ezek közé tartozik *Petrus a Tarantasia* († 1276-ban, mint V. Ince pápa), Fitsacre Richárd († 1248), Kilwardby Róbert. († 1279-ben, mint canterburyi érsek.) Kilwardby Aristoteles-kommentárokat írt; főműve *De ortu et divisione philosophiae*; a legjobb középkori bevezetés a bölcseletbe. — *Beauvaisi Vince* (Bellovacensis; † 1264) *Speculum maius*-ában a középkor legnagyobb tudományos lexikonát alkotja meg. Műve ollózó; iránya szinkretikus.

3. Az ágostonos-aristotelesi szinkretizmus eszméi.

a) A tudományok felosztása Gundisalinus szerint.

A középkor új szakának tudományos programját Gundisalinus nyújtja; az *artes liberales* az ő felosztásában háttérbe szorulnak az igazi bölcseleti studiumok mellett.

A tudományt felosztja isteni (hittudományok) és emberi tudományokra. Az emberi tudományok közé sorolja a logikát, mint módszeres tudományt, a bölcseleti szakokat és a propaedeutikus tudományokat. A bölcselet nála három részre oszlik: *fizika* (orvostudomány, földművelés, alchimia stb.), *mathematika* (számtan, mértan, zene, csillagászat stb.), *metafizika*. A propaedeutikus tudományok vagy irodalmiak (nyelvtan), vagy polgáriak (civiles): poétika, történelem, retorika. E felosztás részben Aristotelesre támaszkodik. A gyorsan fejlődő középkori tudomány számára alkalmas rendszert alkot, melyet Kilwardby Róbert is elfogad.

b) Ismerettan.

A *hit és tudás* viszonyában ez a kor a régi vágányokon halad; az ágostonos színezet megóvjá a racionalizmus veszélyétől.

Az ismeret *eredetének* kérdésében erősen látszik az aristotelesi empirizmus és az ágostoni racionalizmus küzdelme; az ismeret *értvénye* szempontjából ugyancsak küzd az ágostoni *apriori* az aristotelesi *aposteriori*-val.

Auvergnei Vilmos szerint az érzéki tapasztalat az anyagi dolgok ismeretét közvetíti; a szellemi értelem pedig a benne tükröződő értelmi tárgyakat fogja fel. Ő már foglalkozik az intellectus agens (működő értelem) aristotelesi fogalmával, de az ismeret keletkezéséhez nem tartja szükségesnek. Érdekes, hogy a tudás létrejöttében az érzéklésnek nem ad oksági hatást, szerinte az érzéklés csak *alkalmat* nyújt arra, hogy az anyagi értelem létrehozza az ismeretet.

Descartes és az occasionalizmus ismerettana a középkorban!

Észelveink tehát nem a tapasztalatból keletkeznek; ezért érvényük is *apriori* jellegű.

Szent Ágostonnal az észelvek felismerését isteni *megvilágításból* származtatja. Az isteni fény belénk önti a legfőbb elveket. (Velünk született eszmék.)

Az ágostoni *fényelmélet* legszellemesebb kifejtője ez időben *Grosseteste Róbert*. Ezen az alapon magyarázza az ismeret eredetének kérdését is. Az igazság fogalmának szent Anzelmtől adott meghatározásából megállapítja, hogy az igazságot csak az Isten fényében szemlélhetjük.

Halesi Sándor az *universale*-kérdésben a realizmus álláspontját foglalja el. Az általánosságot a tárgyakban a *forma* képviseli. Elfogadja a működő és befogadó (activus-passivus) értelem aristotelesi szerepét, de az ismeret tapasztalati eredeztetése mellett ő is szükségesnek látja az isteni megvilágosítást.

Az aristotelesi *elvonáselméletet* teszi magáévá — egybekapcsolva ezt az isteni megvilágosítással — de la Rochelle János.

A kiegyenlítettatlenség jegyeit hordozza magán szent Bonaventura ismerettana is, aki az aristotelesi működő értelmet azonosítja az isteni fénnel. Az észelvekben megkülönbözteti a tartalmat az alaktól. Szerinte az észelvek tartalma *empirikus* eredetű; alaki szempontból azonban az észelvek nem a tapasztalatból erednek, hanem *velünk születettek*.

A bizonyosság-tudatban az ész *változhatatlan* igazságot ragad meg. Ez azonban csak úgy lehetséges, hogy a változhatatlan isteni fény ragyogja be az elmét, amely ezen fény által az örök igazságokkal lép *érintkezésbe*.

Szent Bonaventura tanát rendszerezi *Aquaspartai Máté*. Lényegében az ágostoni ismerettant őrzi meg *Olivi* is sajátos lélektani alapvetése mellett. Tagadja a tárgyaknak az ismerő alanyra való hatását; szerinte az ismerő alany *teljes* oka az ismeretnek, az *érzékinék* is. Az ismeretnek objektív jellegét azáltal akarja megmenteni, hogy az ismeret *intendál* (ráirányul) a tárgyra,

arra mutat és rája vonatkozik. A mai «intentio»-tant Olivi domborítja ki először. Az érzéki és a szellemi ismeret egymásra való hatását abból magyarázza, hogy a test és a lélek a lélekanyagban össze van kapcsolva. (Colligantia potentiarum.)

A theológia mellett ez a kor megkezdi a *metafizika* önálló tárgyalását minden kinyilatkoztatástól függetlenül. Első nagy bölcseleti munka Yorki Tamás († 1260) metafizikája.

c) Isten-tan.

Halesi Sándor tárgyalja az istenmegismerés módjait. Szerinte az Istent nem ismerhetjük meg *pozitíve*, hanem *privatíve*, mert az eredeti bűn miatt az értelem meggyöngyült. Bár az Isten létének fölismerésére csak az okozatból való aposteriori következtetés vezet szerinte, mégis elfogadja szent Anzelm ontológikus istenértvét. Ebben általában követik e kor gondolkozói, szent Bonaventura is.

A *misztikus* istenismeret útjait, a szentviktori iskola tanításait továbbfejlesztve, gyönyörűen fejtegeti *szent Bonaventura* Itinerariumában. Az Istenhez való emelkedésnek három foka van: az érzéki világ, ez az Isten *nyomait* hordozza; a lélek és a szellem, ebben van az Isten képe; és az értelmünkkel egybekapcsolt örök igazság, mely maga az Isten. Mind a három foknak két út felel meg; így összesen hat út vezet az Istenhez: érzék, képzelet, ész, értelem, megértés (intelligencia) és a syntheresis (extazis). Az utolsó fokon jut el a lélek a legfelső istenismeret fokára: *a tudós tudatlansággal*.

d) A világ.

A *teremtés* fogalmát még némi újplatonizmussal Gundsálvi fejtegeti. Az Isten a *teremtő egység*, melyből a

teremtett egység származik. A teremtés egyúttal össze-
tevés, kompozíció; minél távolabb áll a teremtmény
Istentől, annál összetettebb. *Minden* teremtmény *anyag-
ból és alakból* van összetéve, a lélek is. Az aristotelesi
két összetevő elvet Gundisalínus következetesen hasz-
nálja a világ magyarázatában.

Az aristotelesi matériafogalom azonban a kortársaknál
nem jelent *tiszta lehetőséget*, potencialitást, hanem már
bizonyos tevőlegesség (actus) is benne rejlik. Az ágostoni
rationes seminales (eszmecsírák) — szent Bonaventura
szerint — benne rejlenek az anyagban, mint az anyag
tevőleges erői, melyekből a forma származik. Ebből
ered a ferencesiskolának az a tana, hogy az összetétel-
ben *több forma* vesz részt.

A teremtmények — de la Rochelle János, Auvergnei
Vilmos szerint — *reálisan* különböző lényegből (essentia)
és létből (exsistentia) van összetéve. Egyedül az Istenben
azonos a lényeg és a lét; benne nincs semmi potencialitás;
ő a *színlét*. (Actus purus.) Genti Henrik, Middletown
Richárd azonban tagadták a lényeg és lét reális külön-
ségét a teremtményekben.

Halesi Sándor még azt tanította, hogy a világ terem-
tése öröktől való; szent Bonaventura ezért erősen tá-
madja őt és védi a világteremtés ideiglenességét.

Grosseteste Róbert igyekszik az anyagi világ összetételét
közelebről megmagyarázni az ő *fényelméletével*. A *materia
primában* létrehozott első *alaki elem* — szerinte —
a *fény*. A fény az anyagtalansághoz legközelebb eső
anyagi állag, mely erőhatásokat tartalmaz. A fény ön-
magát létrehozza, gyarapítja; hirtelen, időtartam nélkül,
gömb sugarak irányában terjed. Ezt Alhazen is tanította.
A fény *erőközpont*.

Az *anyag háromdimenziós alkatát* Róbert a fény terje-
déséből magyarázza. Az anyaghoz tehát eredetileg nem
tartozik a három dimenzió. A fény terjedéséből magya-

rázza továbbá a szféráknak és az egész világnak kialakulását. Hangoztatja az üres tér (vacuum) lehetetlenségét majd 400 évvel Descartes előtt.

Az egész világ a fény immanens törvényei szerint alakul ki. Ugyanígy a fényre vezeti vissza a színeket és a *hangokat*. Belőle magyarázza az égi testeknek a növények és állatok fejlődésére gyakorolt hatását.

Természetes, hogy Grosseteste szerint a természetbölcselet alapja — a vonalak, szögek, alakok tudománya — a *geometria*. Hangoztatja a természet oconomikus elvét, mely szerint a természet mindent — modo finitissimo, ordinatissimo, brevissimo, quo ei possibile est — törekszik elérni.

e) Az ember.

Az embertan problémáival sokat foglalkozik ez az irányzat. A platói-ágostoni hagyatékot a két önálló, *teljes* állag (test és lélek) együttlétéről, nem szoros állagi egyesüléséről csak nehezen tudják az új, aristotelesi tannal összhangba hozni, mely szerint a test és lélek mint anyag és léttökéletesítő elv (entelechia, forma) egy emberi természetű egyesül.

A *formák sokaságának* szinkretikus elvével magyarázza szent Bonaventura az emberi compositumot. A tisztán potencialis őanyaghoz járul — szerinte — a forma corporeitatis: a testi alak, aztán a formae elementares: elemi alakok, formae mixtionis, az egyesülés alakjai. Ezekhez járul a lélek, mely — Bonaventura szerint — szintén *szellemi* anyagból és alakból tevődik össze.

Ezzel a tannal szorosan összefügg a másik, mely a test és lélek egyesülésének *székhelyét* keresi, vagyis azt a pontot, melyben a lélek érintkezik a testtel. Alfredus Anglicus, aki ebben Aristotelest és az arabokat követi, a *szívet* jelöli meg, mint a lélek székhelyét, ellentétben a régebbi platonistákkal, akik az *agy*-nak tulajdonítottak

ily szerepet. A szív mozgatásával, a meleg segítségével hozza létre a lélek az összes életfunkciókat.

Alfredus Anglicus a lelket entelechiának, formának gondolja, de az aristotelesi tant még nem érti teljesen. Kortársai általánosan tanítják, hogy a szellemi világ (angyalok, emberi lélek) is materiából és formából tevődik össze. Már Gundisalinus igyekszik megkülönböztetni az állati és emberi lelket; az emberi lélek *szellemiségének* igazolását többen megkísérlik ágostoni nyomokon. Nehéz gondot ad nekik főleg az *intellectus agens* fogalma. Az Averroës-féle azonosítása e fogalomnak a világlélekkel, mely következetesen megszünteti az *egyéni* lélek halhatatlanságát, nem volt keresztény gondolkozók számára elfogadható. Ezért Halesi Sándor a működő értelmet az Istennek a lélekben való képmásával azonosítja és így e fogalom aristotelesi értelmét elmossa. Szent Bonaventura a befogadó és működő értelmet ugyanazon képesség (potentia) változatainak tartja. Mások az intellectus agent egyszerűen kihagyják a lélek magyarázó elvei közül.

Majdnem általános ezidőben még az a tan, hogy a lélek állaga, képességei és működései közt nincs *reális különbség*, hanem csak *elgondolásbeli*. Ezzel összefügg az az elmélet, hogy a lélek *önmagát* nem működéseiből közvetve, hanem *közvetlen* intuícióval ismeri meg. Ezek mind ágostoni elemek még. Ugyanígy az érzéki világ *egyedi* valóságait is *közvetlenül* ismeri meg az *értelem*, nem a képzetek (phantasma) közvetítésével.

Hogy a lélek egyszerű, nem összetett állapot, azt egyöntetűen tanítják; csak egy összetételt ismernek el benne az anyag-alak összetételét. Ennek közelebbi magyarázatába azonban kevesen merülnek bele.

Ép ezért érdekes Olivi tana, aki iskolájának elveit *kiélezve* tévútra jutott. Szerinte az egyetlen lélek három, különböző állagi rétegből áll: a vegetatív, érző és értel-

mes rétegből. Az értelmes réteg az érzéki közvetítésével egyesül a testtel ; ezért nem is közvetlenül és lényegesen formája a testnek, hanem *közvetve*. Ezzel szemben áll a viennei zsinat kijelentése : Quisquis asserere praesumpserit, quod anima rationalis non sit forma corporis humani *per se et essentialiter*, tamquam haereticus sit censendus.

A lélek halhatatlanságának érveit — az arab források fölhasználásával is — mintaszerűen foglalja össze és rendszerezi *Gundisalinnus*. Belső és külső érveket különböztet meg. A benső érvek a lélek természetéből, egyszerűségéből, szellemi működéséből, boldogságvágyából, természetes úton való elpusztíthatatlanságából következtetnek halhatatlanságára; a külső érvek az Isten igazságosságára támaszkodnak. Auvergnei Vilmos és mások Gundisalvit követik. Az *akarát szabadságával Halesi Sándor* foglalkozik *behatóan*.

Baumgartner a következőképen foglalja össze a szent Tamás-előtti ágostoni irány jellegzetes pontjait: «A szellemi anyag tana, az eszmecsirák elve, a formák sokaságának nézete ; az örök eszmékben vagy a teremtetlen fényben való szemlélete az igazságnak ; az egyedi valók közvetlen, direkt megismerése ; a lélek intuitív ismerete önmagáról, a lélek képességei és a lélek közt fennálló accidentalis különbség tagadása, szent Anzelm ontológikus érvének elfogadása». (432. l.)

Ezek a pontok mutatják, hogy az ágostoni elemek és az aristotelesi világnézet még erős küzdelemben állnak ; a világnézet alkotó elemei még különneműek, ezért a szintézis nem sikerül, csak szinkretizmus keletkezhetik. Nagy Albert és szent Tamás művének eredetisége, merészsége csak ezek alapján tűnik ki.

4. Boldog Nagy Albert és iskolája.

A középkor eszmetörténetében a kopernikuszi fordulatot boldog Nagy Albert és mesterét meghaladó tanítványa, szent Tamás készítették elő. A patrisztikus szintézis a plátói metafizikára támaszkodott szent Ágostonnál. Az ágostonos irány legnagyobb képviselőiben, Grosseteste Róbertben, Halesi Sándorban és szent Bonaventurában sem tudott eredményesen mérkőzni az araboktól Párizsba nyomuló hitellenes aristotelesi árnyalatú tannal az averroizmussal. Brabanti Siger és társai Párizsban, a keresztény világnézet alapjait rendítették. Az eszmék eme harcában *Nagy Alberté* az érdem, hogy — bár nem mindig következetesen és egységesen — a keresztény világnézet bölcseleti megalapozását Aristotelesre támasztotta. A bölcselet története nem becsülheti le ezt aényt. A világnézetekben is vannak elemek, vannak alapok és vannak stílusok, mint egy épületben. Egyszerű dolog egy porladt követ kiemelni a falból és újat tenni helyébe; nehezebb az alapokat pótolni, mással fölcserélni; még nehezebb az épület stílusát gyökeresen átalakítani, pl. egy román templomot gótikussá tenni. A megelőző irány szinkretizmusa csak *elemeket* vett át Aristotelesből, Nagy Albert tette őt alappá és Aquinói szent Tamás építette át a keresztény világnézet dómját új alapon, új stílussal.

Albert, a Bollstädt grófi család sarja, született 1193-ban vagy 1206(7)-ben Launingben, Sváországban. Páduában tanult, ott lépett be a domonkosrendbe. 1228-tól kezdve különböző német városokban tanít, 1245-től a párizsi egyetem magistere. 1248-ban Kölnben tanít rendje studium generale-ján. Már Párizsban megismerkedik szent Tamással, aki Kölnbe is követi. Rövid ideig regensburgi püspök lesz, majd lemondása után pápai legatus. 1269-től újra Kölnben tanít 1280-ban bekövetkezett haláláig.

Nagy Albert irodalmi működése majdnem áttekinthetetlen. *Borgnet* kiadásában művei 38 quartkötetet töltenek

meg. Legfontosabbak az egész aristotelesi irodalmat felölelő magyarázatai, parafrázisai (Logika, Fizika, Matematika, Metafizika, Etika); ezekhez járulnak kisebb művei: De natura et origine animae; de unitate intellectus; a sententiás könyvekhez írt kommentárja, Summa Theologica-ja és a Summa de creaturis és a de quindecim problematibus. (Mandonnet fölfedezése.)

Nagy Albert jelentőségét már kortársai elismerték. Strassburgi Ulrik nostri temporis stupor et miraculumnak nevezi. Vele és szent Tamással életében megtették azt a kitüntető kivételt, hogy nem quidammal idézték, hanem nevének említésével.

Albertnek nagyságát *széleskörű forrásismerete és egyetemes tudása adja meg*. Bámulatos, mily nagy forrásanyagot ismer és használ föl; a patrisztikus, arab, zsidó, középkori keresztény műveket tán senki oly terjedelemben nem ismerte, mint ő. Aristotelest Alfarabi és Avicenna nyomán értelmezi; de ahol a keresztény gondolatot veszélyeztetve látja, ott a legkiválóbb mesterekkel is szembeszáll. Bátran hangoztatja a *tapasztalat*, a megfigyelés értékét a természettudományokban még Aristoteles tekintélyével szemben is. «Experimentum enim solum certificat in talibus.» A középkornak ő a legnagyobb természettudósa; a botanikában, zoológiában évszázadokig tekintély volt. A szakkutatók ma is elsőrangú megfigyelőnek tekintik.

Tudásának egyetemessége nemcsak átfogó forrásismeretében mutatkozik, hanem azon törekvésében is, hogy kora gondolatvilágát teljesen átpillantsa, összefogja egységes tudományos rendszerben. Az anyagot összehordta, az építést is elkezdte, de még nem tudta az aristotelizmus elveit egész következetesen alkalmazni. Az újabb történeti kutatás mindinkább rámutat rendszerének neoplatonikus elemeire, melyek a Proklus Στοιχείωσις θεολογική-jának hatására vezethetők vissza.

Aristotelest igyekszik az arab átfestéstől megtisztítani és a keresztény elvekhez simítani. Így is rendszerében még idegen elemek maradnak: az isteni megvilágosítás az elvonás mellett az ismerettanban, az eszmecsirák tana az anyagelméletben. Istentanában az *okság* elvére építi az istenbizonyítékokat, bírálja az ontológikus érvet. Az Istent tiszta, tevékeny *értelemként* fogja fel (intellectus universaliter agens) és egyúttal kifejti, hogy az Isten akarata. A világteremtés örökkévalóságát támadja; a semmiből való teremtés fogalmát tisztázza; a «semmiből» nemcsak a substratum hiányát jelenti, hanem azt is, hogy a teremtés előtt sem más lét, sem idő nem volt. Mivel pedig érzi, hogy a világ teremtésének bizonyítékai nem kényszerítőek, a keresztény világkép e pontját az ésszel bebizonyíthatatlan hittitkok közé sorolja.

Nézeteinek kiegyenlítetlensége leginkább *lélektanán* látszik. Még az aristotelesi lélekmeghatározás felhasználásában sem következetes. Az érzéklésben megkülönbözteti az elsőrendű tulajdonságokat a másodrendűektől (qualitates primae et secundae), de e megkülönböztetésnek nála nincs ismerettani jelentősége, mint később *Locke*-nál. Empirikus irányát eléggé kifejezi, hogy a lelket eredetileg tabula rasa-nak nevezi. Behatóan foglalkozik a *lelkiismeret* (synthesis és conscientia) elemzésével.

Közvetlen tanítványai közé tartozik Strassburgi *Hugo Ripelin*. a kiváló költő és a sokat használt Compendium theologiae veritatis szerzője. Másik tanítványa Strassburgi *Ulrik* (Engelberti; † 1277), aki tanainak *újplatonikus* elemeire támaszkodik és így a régi ferences iskolának irányvonálán halad tovább. A *természettudományi* kutatást egye-
síti az újplatonikus metafizikával *Freibergi Dietrich* († 1310 után), aki hatalmas, a természettudományok egész anyagára kiterjedő irodalmi működést fejt ki. *De iride* c. művében szerencsésen megoldotta az ókor és középkor gyötrő problémáját, a szivárvány mibenlétének kérdését.

Geometriailag is helyes konstrukcióval kimutatja, hogy a szivárvány a napsugarak kétszeres fénytörésével és egyszeri reflexiójával keletkezik, míg a mellékszivárvány kétszeres törés és kétszeres reflexió eredménye. Nagy Albert iskolájába tartozik *Mosburgi Berthold* is, aki Proklus előbb említett művéhez írt kommentárt. Eckhart mester által Albert hatása kiterjed a német *misztikára* is.

5. Aquinói Sz. Tamás.

Szent Tamás rendszerén ma már alig látszanak az ideiglenességnek, a történelem folyamába való beilleszkedésnek azon jegyei, melyek más gondolatrendszerekre oly csalhatatlanul rávésik az időnek, kornak, környezetnek a bélyegét. Az ő rendszerében van a legtöbb elem az ész természetes alapigazságaiból, az egészséges ember előítéletek által nem zavart eszmevilágából. Rendszerének *időfölöttisége* már hat évszázad mulandóságát meghaladta és még ma is integráns része a világ leghatalmasabb szellemi tényezőjének, a katolikus egyház *bölcseletének*. A *philosophia perennis* — az örök bölcselet — eszményét legjobban szent Tamás közelítette meg.

Pedig szent Tamás bölcselete a legélesebb eszmei, világnézeti és művelődési ellentétek küzdelmében született meg. A nagy rendszerező korának legnagyobb harcait vívta négy fronton. Az egyik front az arab-zsidó kultúrának, világnézetnek volt előretörtető támadó vonala. Szent Tamásban a keresztes harcok szellemi vezérét kell látnia az utókornak. A második front a kereszténységen belül akart Aristotelesre támaszkodva a keresztény világfelfogás egységén rést ütni. Ennek a bölcselettörténet szempontjából mindjobban méltatott iránynak képviselői *Brabanti Siger*, Daciai (nem erdélyi, hanem dán) Boetius és Nivellesi Bernerus. Rendszerük tagadta az Isten *közvetlen* okságát minden létezőre; az anyag örökkévalóságának, az emberi értelem számbeli egységének tanításá-

val, az egyéni lélek halhatatlanságának, az Isten mindenhatóságának és részleges gondviselésének, továbbá az akarat szabadságának tagadásával a legveszedelmesebb bölcseleti tévtan került a XIII. század derekán a párisi egyetem artium fakultására.

A harmadik *küzdőfront* *szent Tamás számára a régi* ferences- és domonkosiskola, melynek legkiválóbb képviselőjével, *szent Bonaventurával* — bár *szent barátság* kötötte őket egybe — az új tanrendszert állította szembe. Végül a negyedik front saját életeszményének, a szerzetességnek, közelebbről a kolduló szerzetesi eszménynek védelmére kényszerítette a párizsi egyetemen vele együtt tanárkodó Abbevillei Gellért és Lisieuxi Miklós által felidézett támadások során.

Rövid élete (49 év) elég volt arra, hogy bámulatosan termékeny tollával a keresztény gondolat legkiválóbb összegezését megadja.

A középkornak ő a *legvilágosabb, legegységesebb* elméje; rendszerében benne él a *gyökeres átgondoltság*, a skolasztika *alaki tökéletessége*, az *összes problémákat átfogó egyetemes-ség* és az elvi egyensúlyozottság, *összhang*, az eszmék ellentétes feszültségének kiegyenlítése. Érdeme, hogy Aristotelest következetesen kibányásztta és értékesítette a keresztény világnézet mindkét szférája, a tudás és a hit számára és szintézisében az ágostoni eszmevilág termékeny értékeit is megmentette. Szent Tamás nemcsak Aristotelesnek legkiválóbb tanítványa, hanem — ezt mindjobban látja a történet — *szent Ágostoné* is. Az aristotelesi metafizika épületét *szent Ágoston* hitével boltozza be.

Szent Tamás élete és művei.

Aquinói Szent Tamás 1224 őszén vagy 1225 elején (Grabmann megállapítása szerint) született Roccaseccában az Aquinói grófi családból. Ötéves korában Montecassinóba

került nevelésre, valószínűleg oblatusként. A nápolyi domonkosoknál szerezte meg bölcseleti tudásának elemeit ahol Petrus de Hibernia volt kiváló mestere. 1244-ben családjának akarata ellenére Nápolyban belépett a domonkos-rendbe. 1245-ben Párizsban tanul Nagy Albert vezetése alatt, akit Kölnbe is követett. 1252-ben mint baccalaureus megkezdte Párizsban egyetemi pályáját; 1256-ban éri el a magisteri fokot. 1261—64 közt IV. Orbán pápa udvarában tartózkodik; itt Moerbekei Vilmost az aristotelesi művek philologiailag helyes fordítását készítette el. Híre, tekintélye fokozatosan emelkedik; már ekkor azt írják róla, hogyha minden bölcseleti könyv elpusztulna is, ő újra megteremténé a bölcseletet. 1265-ben rendjének római studiumát igazgatja. 1268-tól kezdve újra Párizsban küzd a kolduló-rendek ellenségeivel és Brabanti Sigerrel. 1272-ben elhagyta Párizst, 1274 március 7-én halt meg a lyoni zsinatra való utazása alatt a fossanuovai cisztercitaapátságban. A párizsi egyetem a «század napját és világosságát» gyászolta benne. Kortársai ítéletéből — még Brabanti Sigeréből is — látszik, hogy tanításának *újszerűségét*, eredetiségét, világosságát, nagyvonalúságát fölismerték.

Műveinek katalógusait *Mandonnet* gyűjtötte össze. Szövegkritikailag egészen megbízható kiadása még hiányzik; használhatóbbak a Rubeis (28 kt.), Vivès (Párizs), a Fretté és Maré (34 kt.; Róma) és a XIII. Leó-féle (1882-től) összkiadások.

Művei egy része kommentár a különböző aristotelesi könyvekhez, Petrus Lombardus sentenciás könyvéhez, Boethiushoz; más művei bölcseleti monografiák: de ente et essentia, de principiis naturae, de natura materiae, de aeternitate mundi, de unitate intellectus contra Averroistas, de substantiis separatis, de principio individuationis, de regimine principum; továbbá a quaestio-irodalomba tartoznak: De veritate, de potentia, de spiritualibus creaturis, de malo, de virtutibus in communi, de virtutibus cardinalibus.

Összefoglaló bölcseleti, apologetikus műve: Summa contra gentiles (1259—64 közt) és a Summa theologica, melyből a harmadik rész 90-ik quaestiójáig jutott el. A pótlást (Supplementum) Pipernói Reginald írta. Értékes az 1260

után keletkezett munkája: *Compendium Theologiae ad Reginaldum*.

Szent Tamás bölcseleő és theológus. Nézeteiben a tisztulás, fejlődés folyama világosan felismerhető. Eszméi *legtisztábban*, legfejlettebben a *Summa Theologicában* jelennek meg; a *Contra gentiles* viszont részletesebb és ezért szent Tamás eszmeműhelyébe mélyebb bepillantást enged.

Eszmevilágának általános *alaki* vonásait a következőkben jelölhetjük meg. Egész élete a keresztény tudós mélységes hitén, alázatosságán, lankadatlan szorgalmán nyugszik. A szó igazi értelmében szemlélődő szent, aki termékeny eszméit a kereszt tövében szerzi. Egyéniségének benső összhangja, az igazságkeresés lankadatlan buzgalma, a megtalálás szilárd meggyőződése átsugárzik műveire. A klasszikus gótika az ő szellemi világa, nem a nyugtalan, izgékony barokk.

Az *igazságot* keresi *egyedül* és hite az igazság megtalálásának lehetőségében rendíthetelen.

A *tekintély* nála a bölcselet terén sohasem abszolút. Ha úgy látja szükségesnek, szembeszáll Aristotelessel is, sőt Nagy Alberttel is.

Épe ezért van *filozófiatörténeti* érzéke. Látja, hogy az eszmék történetének ismerete hasznos az utódoknak; elősegíti szintézisüket és *a tévedések is* alkalmat adnak a problémák elmélyítésére és megoldására. Művei az *elért* eredményeket mutatják, nem a keresés módját. Az épület állványai már el vannak távolítva róluk. De benső jellegük igazolja, hogy szent Tamás legmagasabb szemlélődéseiben is igazi *empirikus* bölcseleő, aki a *tapasztalat* adottságaiból indul ki és oda tér vissza. Ezért van írásainak oly átható *szemléletessége*. A fogalmaknak igazi szobrása ő; minden gondolata, még a legelvontabb is, magán hordja a kézzelfogható plaszticitást. A skolasztika páncélruhája nem nyomja el eszméinek

benső tartalmát, friss mozgékonyágát, erejét. Mintha a páncélt nem is érezné, úgy mozog a nehéz fegyverzetben.

Szent Tamás műve nem a részletkutatásban nagy — bár főleg lélektani megfigyelései az ismeret keletkezésére, az érzékek szerepére, az emlékezet és a tanulás körére, az erkölcsi érzelmek elemzésére meglepően finomak — hanem a középkori tudományanyag egységes szempontok szerint való összegezésében, nagyvonalú *szintézisében*. Ennek a szintézisnek külső formája a skolasztikus módszer és rendszer. Summa Theologicája három részben 38 tractatust, 631 quaestiót, 3000 articulust, körülbelül 10.000 obiectiót fűz logikailag elszakíthatatlan láncba. Rendszerében nincs semmi diszító elem ; minden részecske hozzátartozik a nagy építőszerkezethez, mint ahogy a klasszikus gotikában minden dísz geometriai arányaival a nagy épület egységének kicsinyített mása és a szerkezetnek kifejezője. Az egység a sokaságban, a kellő arányosság — ez a skolasztika szépségeszménye, mely szent Tamás művén is átragyog. Az egységesítésnek *benső* eszköze pedig nála még a legtávolabbi kövekeztetéseknek is állandó visszavezetése az igazság alapjaira ; az észismeretben az észelvekre, a hitben a kinyilatkoztatásra.

Ezért nincs egyetlen elem sem nála, melynek az *egészen* ne volna szerves helye ; ezért nem elégszik meg bármily csábító szóvirágképekkel, a kedély és a vágyak igazságai-val, hanem a vélekedések fölött igyekszik mindig a bizonyosság tornyára feljutni.

A középkort égető problémák nála megoldásra találnak ; bölcselete egy fejlődés célpontja, a továbbhaladásnak kiindulópontja.

Rendszerének rövid keretekre szabott ismertetése csak sejtetni tudja művének nagyarányú, mély összefüggéseit, nem kifejezni.

Sz. Tamás ismerettana.

Az ismerettan egyes kérdéseivel monografiáiban foglalkozik; nagy műveiben ezek a problémák — mivel az utat jelzik, nem a célhozérést — háttérbe szorúlnak.

Az ismeret keletkezésére vonatkozólag szent Tamás az aristotelesi lélektan és metafizika eredményeit fejti tovább és a probléma végső kibogozásában szent Ágoston tanának aristotelesi átalakítására támaszkodik. Kutatásainak célja, hogy összes tudományos értékű ismereteinknek tárgyi eredetét és ezért tárgyi igazságát igazolja, kizárjon minden tartalmi (velünk született eszmék; Plato, Descartes) és formai (Kant apriorija) apriorizmust és a tudat általános befogadó jellegét mégis összhangba hozza a szellemi lélek spontán aktivitásával. Ismerettanában főleg két ellentétes vélekedést kellett leküzdenie: a régi ferences iskola Ágostonra támaszkodó tartalmi apriorizmusát, a megvilágosítás tanát és a latin averroizmus tanát, mely a működő értelmet az egyéni lélektől elválasztotta és így az egyéni lélek szellemi spontán cselekvőségét tagadta.

Az ismeret eredetére vonatkozólag szent Tamás alap-tételei a következők: «Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis»; ezzel kifejezésre juttatja, hogy az ismeret az alanynak a tárggyal való érintkezéséből és az ismeretnek a tárgyhoz való hasonmási átalakulásából keletkezik. Minden ismeret a valóság *képszerű* mása, úgy az érzéki, mint az értelmi ismeret.

A potentia és actus (lehetőség és készlet), továbbá materia és forma (anyag, alak) aristotelesi megkülönböztetése segíti szent Tamást az ismeret létrejöttének kifejtésében. Az érzéki ismeret befogadó képesség az összes érzéki képek (species, εἶδος) számára.

Az érzéki ismeret összefüggését a tárggyal, továbbá az érzéki és szellemi ismeret összefüggését az *okság* elve

kormányozza. Az érzéki ismeret a tárgyról jövő ingerek alapján keletkezik, mint azoknak az organizmussal összekötött lélekben fölkeltett hasonmása. Az értelmi ismeret az érzetek, képzetek szellemi áthatása, kialakítása által keletkezik. *Nihil est in intellectu, quod non fuit prius in sensu.*

Az érzéki adottságokat (*species impressa*) a benső érzékek és a képzelet dolgozzák fel képzetekké. (*Phantasma.*) Ennek az ismeretnek jellege az egyediség, részlegesség, anyagság. A működő értelem a képzeteket áthatja, átvilágítja, az anyagtól függő jegyeiktől megtisztítja őket és így megtermékenyíti az értelmet a dolgok szükséges, általános, örök jegyeit kifejező képekkel. (*Species impressa.*) Ez a működés még nem jelent tudatos ismeretet. A *species impressa* az értelemben hasonló feladatot tölt be, mint az ingerbenyomás az érzékeknél. Összekötő hídul szolgál az érzéki és az értelmi megismerés közt; a fogalmi megismerésnek a *species impressa* adja az értelem létszintjének megfelelő anyagot. Az értelem — nem működését, hanem tárgyi viszonyát tekintve — a képzetekre van utalva; nem ismerhet meg másként, csak a képzetekre való ráirányozódással. (*Convertendo se ad phantasmata.*) A megismerő értelem eredetileg üres felület, *tabula rasa*; a működő értelem által végzett elvonás eredményével *termékenyül meg.* Az értelmi ismeret nem ad mást hozzá az érzéki képzethez, mint szellemi tudatos létmódot; tartalmilag is, alakilag is azt fejezi ki a maga módján, ami az érzéki ismeretben *burkoltan, megszerűen* bennfoglaltatott.

A cselekvő és a befogadó értelem egyazon egyéni léleknek accidensjellegű fölszerelései.

«A cselekvő elvonás révén megtermékenyített értelem legelső életműködése a tárggyá való átmeneti, hasonmási átalakulás. Ennek a végeredménye a *species expressa*, a fogalom, amely egyrészt az értelmi megismerés tárgya,

másrészt annak eszköze az alanyi világ elhagyására és a külvilág felfogására.» (Horváth.) «Az így megszerzett ismeret értelmi életünk további megnyilvánulásában az eszmélő elvonás (*abstractio considerativa*) tárgya gyanánt szerepel.» Az értelem ezen elvonásban szétboncoló, összehasonlító, következtető tevékenységével mindjobban megközelíti a dolgok általános, szükséges *lényegének* megismerését. Ezen működés az *ítélet*, *következtetés* folyamatával történik. Az ítélet végzi el a fogalomnak a tárggyal való azonosítását és ezért az értelem *igazságának* hordozója az ítélet.

Az *egyedek megismerése* közvetve történik az érzéki képre való ráirányozódással a lényegfogalom segítségével.

Értelmünknek — jelen test-lelki összetételünk idején — *arányos* tárgya az *érzéki valóság* (ens in quidditate sensibili) lényege; tényleges, abszolút tárgya pedig a valóság (ens) egész kiterjedésében, mint szellemi valóság is. De a valóság egész kiterjedését csak annyiban ismerheti meg, amennyiben a szellem (lélek, Isten) az anyagi valósággal érintkezik. A kauzális *összefüggés* vezeti az elmét az anyagtól a szellemig, az esse participatumtól az esse subsistensig. Ezen tanokkal szent Tamás a *kritikai, objektív realizmus* álláspontját rajzolta meg és az universale-problémát is nyugvópontra juttatta. Az universale *ante rem* nem más, mint az isteni lényeg másolhatósága a teremtményekben (imitabilitas); *in re* a dolgok lényege; *post rem* a dolgokról szerzett lényegfogalom.

A tudomány fogalma, felosztása; a tudás és a hit.

A tudomány a dolgoknak okaikból való megismerése. Mivel az ismeret három forrásból meríthet, háromféle tudomány lehetséges: isteni, emberi és isteni-emberi. Az *elsőnek*, a *hitnek* forrása a kinyilatkoztatás; a *másodiknak*, a szoros értelemben vett tudománynak forrása

az emberi értelem; a harmadiknak, a theológiának forrása részben a kinyilatkoztatás, részben az értelem. Feladata, hogy a kinyilatkoztatott igazságokból az értelem segítségével további igazságokhoz jusson.

A szoros értelemben vett tudomány az Istenre vonatkozó bizonyos igazságok birtokába is juthat (Isten léte, tulajdonságai); ezek a *praeambula fidei*. Különböző okok miatt ugyan Isten ezeket is kinyilatkoztatta és ezért ezek is hittétellé válhatnak.

A hit és a tudás közt teljes összhang uralkodik. A hit szükséges kiegészítője a tudásnak. A természetfeletti és a természetes összefüggnek; a kegyelem nem rontja le, hanem tökéletesíti a természetet. Mindakét ismeretforrás az Istenből ered; a hit fénye is, a természet világa is belőle sugárzik. A hittudomány (theológia) négyféle-képen támaszkodik a bölcseletre: a *praeambula fidei* bizonyításában, a hittételeknek természeti hasonlatok által való jobb megértetésében, a hit ellen fölmerülő nehézségek cáfolásában, az egyesített (hit- és észelvek) következtetés által új igazságok, valószínűségek levonásában. (Klimke.) Ezeken az érintkező pontokon kívül azonban szent Tamás hangoztatja a bölcselet *önjogúságát* és nem követi a régieknek a theológiát a bölcselettel összekeverő irányát.

A szoros értelemben vett tudomány feladata, hogy a világegyetem *rendjét* és *okait* feltárja. Háromféle *rend* van: az első a tárgyi rend, melyet az értelem nem teremt, hanem adottságként felfog: a *reális valóság rendje* (ordo ontologicus); a második a *megismerés rendje* (ordo cognoscendi), melyet értelmünk működéseivel hoz létre ismere-teinek, szavainak egymáshoz való vonatkoztatásával. A harmadik az *erkölcsi rend*, melyet értelmünk *az akarati működéseiben* hoz létre. Az első renddel foglalkozik a természetes bölcselet (philosophia naturalis), a másodikkal a logika, a harmadikkal az etika.

A *logika*, mint az összes tudományok módszerének tudománya, az elsajátítás rendjében az első. A tudományok rászorulnak úgy a deduktív, mint az induktív módszerre; a tapasztalatra épűgy, mint a következ-tetésre. Az egyes tudományok jellege szerint más és más módszer jut előtérbe.

A természetes bölcselet az elvonás foka szerint vagy 1. *természettudomány* (fizika tág értelemben), melynek tárgya az egyediségtől elvonatkoztatott változó lét (ens mobile); vagy 2. *mathematika*; ennek tárgya a kiterjedt valóság (ens quantum); vagy 3. *metafizika*, melynek tárgya a minden egyedi, anyagi tulajdonságtól elvonatkoztatott valóságfogalom (Ens in quantum ens.)

Sz. Tamás metafizikája.

a) Ontologia.

Szent Tamás metafizikájának egész vonalán a való-ságról, ens-ről való bölcselete az irányadó.

Aristotelesi benne az empirikus kiindulás, ágostoni a cél, a befejezés az istentanban. Alulról fölfelé halad, sohasem vesztí el a tapasztalat talaját maga alatt.

A valóság fogalma a metafizikai elvonás végső állomása. Ez a fogalom, *logikai tartalmát tekintve*, a legszegényebb összes fogalmaink közt, az első többlet a tiszta semmihez. Metafizikai tartalmát tekintve pedig burkoltan minden tudásunk gyökeres foglalata, mert minden tudásunk a valósággal, annak valamely töredékével foglalkozik, az ontológia pedig magával a valósággal. Mivel így a valóság burkoltan minden más valóságot magában foglal, azért nem is bővíthető logikai összetétellel, a nem-fogalomnak fajlagos különbség által való kiegészítésével (genus, differentia specifica), hanem csak burkolt tartalmának közelebbi meghatározásával.

Ezen a meglátáson alapul szent Tamás ontológiájá-

nak alapvető tétele, az *analogia entis*. A valóság fogalma nem egyjelentésű (univocus) különböző meghatározásaiban (lehetőlét, készlet, véges-végtelen, anyagi, szellemi valóság), hanem hasonló, analog jelentésű. Ez a meglátás segíti szent Tamást egyrészt az emberi tudás végleges összefüggéseinek fenntartására, másrészt a véges és végtelen, az esse participatum és subsistens gyökeres különbségének megállapítására. Míg a neoplatonikus misztika a Végtelent teljesen kitolta az agnosticizmus kódébe, a valóság egyjelentésű felfogása pedig a véges és végtelen határait összetolja és a pantheizmust készíti elő, szent Tamás a valóságfogalom analógiájával alapozza meg a két végteltől távolálló theista metafizikát.

A valóságfogalom empirikus eredetű lévén, igaz tudásunk addig lehetséges — különböző értékokokkal — amíg a valóságfogalom kiterjedése tart. Ez pedig nemcsak az érzéki, hanem a szellemi, sőt a magábanálló isteni valóságig terjed. Természetes, hogy fogalmaink fokoatosan veszítenek értékükből, minél tovább jutunk az érzéki, szemléletes fogalmaktól; de amíg visszavezethetők értelmünk arányos valóság fogalmára, az igazság jegye nem vitatható el tőlük. A valóság fogalmából vezet le az azonosság és ellenmondás elvét, melyek ezért általános érvényűek a valóság egész területén.

A valóság további osztályozásában Aristotelest követi, mikor a valóságot potenciára (lehetőlét) és actusra (készlet) bontja. Ezen a megkülönböztetésen nyugszik az okság elvének analitikus kifejtése. Mivel így az okság elve is a valóságfogalomból ered, érvényes a valóság egész vonalán, ahol potenciának actusba való átmene-téről van szó. Ezért vezet ki az okság elve az esse participatum köréből az esse subsistens felé. Ezek az elvek nemcsak gondolkozási elvek, hanem lételvek is, hiszen a *valóságnak* kifejezései. Ezért vezetnek ki az eszmei létből a reális létbe, a teremtetett létből a nem-teremtettbe.

A szó szoros (nem kanti) értelmében transcendens és transcendentális alapelvek.

A substantia- (állag-) fogalom lélektani kialakulásával nem foglalkozik ugyan, de annál gondosabban dolgozza ki a substantia és accidens metafizikai fogalmát. Megkülönbözteti a substantiától a suppositumot (hypostasis), a teljesen magában álló állagot; a *személyt*, mely a suppositumhoz az eszesség meghatározását adja.

A *valóságnak* (ens) lényre (essentia, esse) és létre (existere) való bontása, ezek reális különbségének hangsúlyozása szintén alaptétele a tomista ontológiának. Minden részesedő valóság (esse participatum) e két, reálisan különböző tényezőből van összetéve. A lény és lét lényeges összeesése az isteni valóság jellegzetes sajátja.

Szent Tamás ontológiájának jelentős része továbbá az *okokról* való felfogása. Aristoteles nyomán négyféle okot ismer: létesítő, anyagi, alaki és célokat. A létesítő okba kapcsolja bele az eszközlő okot (causa instrumentalis), melynek fogalmát kitűnően tisztázza. Világnézetében főleg a létesítő és célokok gondos és következetes kidolgozása tűnik föl. A mintaokot az alaki okra vezeti vissza.

Minden valóságnak jegye *az egység, igazság, jószág*. Ezek a valóság transcendentális tulajdonságai. Az igazság fogalmában elfogadja szent Anzelm felosztását.

A *szép* a jóval függ össze. Mindkettőben megnyugszik a vágyótehetség; a *szép* azonban a jó fogalmához hozzáteszi azt a hatást, hogy felfogása (apprehensio) tetszést hoz létre. *Tárgyilag* a szépben két mozzanat van: a világosság (claritas) és a kellő arány (debita proportio), alanyilag pedig a szép az, cuius ipsa apprehensio placet. Az objektív és szubjektív szemlélet egyesül szent Tamás részletesen ki nem fejtett *esztetikájában* és így továbbfejlesztésre termékeny magvakat nyújt.

b) Természetes istentan.

Ismerettanában és ontológiájában szent Tamás lerakta az alapokat, melyekről biztos szárnyalást vehet a Végtelen felé. Istentana a keresztény bölcselet klasszikus alkotása. Itt látszik empirikus megindulásának nagy jelentősége. Az ismeretre rakott súlyok nem gátolják, hanem szilárdítják következtetéseit. Forrásszempontból is nagyszerű szintézis ez. Megmarad benne a plátói mélység annak mithikus köde nélkül; az ágostoni magasságokig eljut anélkül, hogy elvesztené összeköttetését az *érzéki valóság* világával; Maimonides, Avicenna gondolatait is értékesíti anélkül, hogy kereszténységét veszélyeztetné.

Egész istentanának alapja az *analogia entis* és az okság elve. Az okság elve vezeti az istenbizonyítékok útján az Istenhez; az *analogia entis* segíti az Isten mibenlétének felismerésére. Az Isten léte csak az okozatból való következtetés által ismerhető fel. Ezzel szent Tamás elveti szent Anzelm érvét. Az Isten létének bizonyítékait ötre osztja. (C. Gent. I. c. 12, 13, S. Th. I. q. 2. a 3.) Az első a világban levő mozgásból (változásból) következtet a mozdulatlan mozgatóra. A második a létesítő okok sorából következtet az első létesítő okra a végtelen *oksor* lehetetlenségének kimutatásával. A harmadikban a világ esetlegessége (contingentia) az indulópont, melyből az abszolút szükséges lényre következtet. A negyedik érv a tökéletesség (jószág, szépség) ágostoni érve oksági kapoccsal kiegészítve. Az ötödik a világban nyilatkozó célszerűség régi istenérve.

Az Isten lényre ez érvek során mint *esse subsistens* bontakozik ki, mint oly lény, ki a részesedővel szemben lét-tartalmát teljesen, hiány, lehetőség nélkül bírja és ép ezért önmagától való színlét (actus purus), szükséges, egyetlen és egységes, örök és változatlan, önmagában

mindent ismerő, mindenható lény. A neoplatonikus fogalmazást, hogy Isten mindennek lénye (*esse omnium*), szent Tamás elveti; az *esse participatum* csak analóg módon lény az Istenhez viszonyítva.

Az Isten *tulajdonságainak* kifejtésében a megadott alapokon könnyen összegezi az egész keresztény és nem-keresztény bölcseleti hagyományt.

Az analógia mutatja meg az utat az Isten tökéletességének felfogásához. Bár istenismeretünk nem tökéletes, nem is átfogó, mégis az *analógia* alapján állíthatjuk a tökéletességeket az Istenről, ha minden korlátozást, tökéletlenséget, lehetőséget lehámozzunk róluk. A neoplatonikus *tagadás útja* ép arra szolgál, hogy a részesedőléthez tapadó tökéletlenségeket fogalmainkból eltávolítsuk és így alakítsunk fogalmakat, melyek bár nem sajátos, de mégis a hasonlóság révén igaz ismeretet adnak Istenről.

A plátói eszmék szent Tamás rendszerében teljesen azonosak az Isten teremtő lényegével. Az Isten lényegének végtelen *utánozhatósága* az alapja ezen eszméknek. Az Isten értelme, gondolata, eszméje azonos lényegével. Az isteni eszme egyetlenegy, mindent átfogóan látó lényeg-eszme. Ebben az egyetlenegy eszmében az Isten látja önmagát, saját utánozhatóságát és hatalmát. (*Virtus*.) Ebben szemléli hatalmának tárgyait, melyek az ő teremtő, világfenntartó okságából erednek. Ezáltal ismeri meg az egyedi dolgokat, sőt a szabad cselekedeteket is.

Az Isten *akarata* is azonos lényegével. Az akarat *tárgyát* (*terminus*) tekintve az isteni akarat *szüükséges*, ha saját lényegére irányul; *szabad*, ha a teremtményekre irányul. *Szabadon* akarja tehát magát a *teremtést* és az egyes teremtményeket.

Az Isten az *első oka* minden valóságnak. (ens.) Miben áll az ő okszerű befolyása a valóságra? Ezen a téren van a legtöbb és legmakacsabb eltérés szent Tamás magyarázó, az ú. n. tomisták és molinisták közt.

Az Isten *a) teremtő* oka: *minden lénynek*. Nemcsak a *semniből való* teremtésben ő a *létadó* elv, hanem az állagi keletkezésnél is. (Generatio substantialis.) Az újonnan keletkezett állag nem *részben* az Istentől, *részben* a másodokokból keletkezik, hanem *egészen* az Istentől, «ut a primo ente et causa omnis entis, és *egészen* (de más módon) a teremtettt működőtől (agens), *tamquam a secunda causa et agentis particulari*.

b) Az Isten a lét fenntartó oka. Ez a működése a teremtő erő állandósítása szent Ágoston elvének megfelelően.

c) Az Isten közreműködik a másodokoknak — a teremtményeknek — *összes* működéseiben a következő módon (de pot. qu. 3. a. 7.): 1. megadja nekik (a teremtéssel) a működő erőt (virtus agendi), 2. fenntartja őket, 3. a működéshez alkalmazza őket (*applicat ad agendum*), 4. mint főök (causa principalis) mozgatja őket. Ez utóbbi viszonyban a teremtmények Istenhez az eszköz-ok (causa instrumentalis) viszonyába lépnek.

A szent Tamás-magyarázók főleg a 3. és 4. hatásmód értelmezésében térnek el egymástól. Itt ütközik össze a *praemotio physica* thomista és a *concursus simultaneus* molinista tana. Stuffer magyarázata ezt a két módot teljesen kiszárítja, az applicatióban nem lát mást, mint az akadály elhárítását, a főök mozgatását pedig lényegileg azonosítja a működő erő megadásával. Úgy látszik, a *praemotio physica* megjelölés sem alkalmas szent Tamás gondolatának kifejezésére, mert ő az eszközökre áramló hatásnak esse incompletum et *intentionale*-t tulajdonít.

Ezen elvek szerint oldja meg szent Tamás az Istennek a *szabadakarát* tényeiben való közreműködést is. Szent Tamás nem tagadja a másodokok egymásközi aktivitását, de viszont az első okhoz való viszonyukban *passzi*-voknak, befogadóknak fogja fel őket. Ezért szorulnak rá az Isten indítására (Motio.)

d) Végül az Isten az egész teremtettt valóságot gondviselésével kormányozza, vezeti célja felé. Így adja a világba a célokok összefüggő láncát. Amennyi *pozitív* lét az erkölcsi rosszban az említett módok szerint van, az is Istentől való. *Lényeges* tartalma szerint azonban az erkölcsi rossz nem *pozitív* valóság, hanem valamely részleges jónak fosztó hiánya (*privatio*) a dolgokon. Mint *értékhiány* az erkölcsi rossz egyúttal *léthiány* is. (*Quod opponitur ei, quod est esse, non potest esse aliquid reale.*) (*De malo*, qu. 1. a. 1.)

c) Cosmologia.

Szent Tamás a *világteremtést* nem tartja Nagy Alberttel ellentétben pusztán hittitoknak, hanem ésszel igazolható tételnek. Hittitokszámba megy nála a világ *időben való kezdete*; a világ örök teremtmése ellen felhozott érveket nem tartja döntőknek. Teremtésfogalma finom árnyalatokban különbözik Nagy Albertétől is, Maimonidesétől is. Az *ex nihilo* (semmiből) nála hármat jelent: 1. az előbb létező anyag hiányát, 2. a nemlétnek a természet rendje szerint való elsőbbségét, 3. a nemlétnek *időbeli* elsőbbségét. Ésszel igazolhatónak csak az első két mozzanatot vallja; a harmadik hittétel.

A világegyetem *egységére* és berendezésére vonatkozólag szent Tamás az aristotelesi-ptolemaeusi tant fogadja el, de nem szolgailag. Nála ez az elmélet csak hipotézis jellegű. Arra szolgál, hogy a *látszatot* magyarázza. De lehetőknek tart más magyarázatot is, melyet bár még az emberek nem fedeztek fel, mely esetleg a látszatot jobban magyarázza. Ebből is látszik, hogy a geocentrikus világszemlélet a szférák tanával, szent Tamás szemében sem *lényeges* eleme az ő világnézetének.

A teremtettt világban szellemi, anyagi-szellemi és tisztán anyagi valókat különböztet meg. Az anyagi való-

ságra — és csak erre — alkalmazott fogalompár nála (ellentétben az ágostonos iránnyal) az anyag és az alak. (Materia-forma.) Viszonyuk ugyanaz, mint a lehetőlété és a kész-lété. A tiszta szellemi valók ellenben magukban álló (subsistens) formák ; az emberi lélek állagi forma. (Forma substantialis.)

Az *egyediség elve* (principium individuationis) az osztható anyag (Materia signata quantitate.) Az *alak* a fajlagos (specificus) tökéletességet adja. A *subsistens* formák *egyszeri* megvalósulása a fajlagos tökéletességet teljesen kimeríti ; ezek tehát egyszerre fajok is, egyedek is. Az emberi lélek azonban a testtel való informáló egyesülése miatt az anyagban bírja egyediségének elvét.

A *tér* a dolgok valóságában azonos *kiterjedésükkel*. Az *idő* a változásnak a mértéke a tárgyokban ; mibenléte összeesik magával a változással. Lélektanilag a változás egymásutánjából keletkezik az idő fogalma.

d) Embertan. (Anthropologia.)

Szent Tamás rendszerében ez a rész a tapasztalatnak és a metafizikának örökbecsű szintézise. Lélektana meszsze továbbjut kortársainál is, Aristotelesnél is.

Az *ember* a testből (mint anyagból) és a lélekből (mint formából, entelechia) összetett lényeg és személy. Ez az összetétel adja az embernek lényegegységét, személyiségét ; ez teszi működéseinek alanyává. A lélek állag ugyan, de nem teljes (substantia incompleta) ; rászorul a testtel való egyesülésre, hogy az összetétel által sajátos létmódját teljesen birhassa és vegetatív, érzéki működéseit kifejthesse. A lélek *természetes* állapota a testtel való egyesülés ; testtől elválasztott létezése nem természetellenes ugyan, de természetén kívüli. (Praeter naturam.) Az ember összetételében más alaki elv, mint a lélek, nem működik közre. «Homo ab ipsa anima

rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum ; ut scilicet sit corpus, et animatum corpus, et animal rationale.» (De anima I. I. lect. 2.)

A lélek anyagtalan szellemi valóság. Szellemisségét működéseiből, főleg *lényegmegismeréséből*, szabadságából, *öntudatának reflexiójából* bizonyítja. A lélek szellemi működéseiben a testtől független, nem szorul a testi szervekre. Az érzékszervek e működésnek nem létrehozói, csak *anyagközlői* az érzetek, képzetek által.

A lélek szellemissége, állagisága alapja *halhatatlanságának*.

Szent Tamás továbbfejleszti az aristotelesi tant a lelki *képességekről* (Potentia). A lélek nem közvetlen elve működéseinek, hanem képességei által működik. A képességek járulékok a lélekállagon, melyek reálisan különböznek tőle. Öt ilyen képességet különböztet meg : a vegetatív, érző (sensitiv), érzéki vágyó, akaratlagos mozgató, gondolkozó és akaró képességeket. Ezek két, lényegesen különböző osztályba : a *szervi* (organikus) és *nem-szervi* képességek osztályába tartoznak. A nem-szervi képességek (értelem-akarat) egyedül a lélekben székelnak ; a szerviek pedig a test meghatározott szerveiben. Ezért a testtől különvált lélekben a nem-szervi képességek tovább működhetnek, a szerviek azonban csak csíraszerűen maradnak meg. A különböző képességek egy alany működő elvei és egyazon lélek járulécai ; köztük tehát a lényeges különbség mellett megvan a *működések kölcsönös egymásrahatása*. Így érthető a léleknek a testre, a testnek a lélekre való hatása, melyet a plátó-ágostoni lélektan az occasionalizmus elvével kényszerül nem megoldani, hanem elhomályosítani. Szent Tamás e pontban is mélyen szántó *empirikus* bölcslő.

A lélek *lényegének* egész teljességével van az egész testben és a test minden részében ; de nincs *erejének* (virtus) teljességével a test minden részében, mert a lelki erők

egy része megoszlik a testi szervek közt, másik része pedig egyáltalán nincs a testi szervekhez kötve.

A lélek szellemi képességei az *értelem* és az *akarat*. Az értelmi működéseket röviden érintettük már ismeret-tanának jellemzésében.

Az akaratot megkülönbözteti az érzéki vágyótehetségtől, melyet elég behatóan jellemez és amelynek *etikai* jelentőségét is megvédi. Az akarat szellemi képesség, melynek tárgya a jó. Az általános jóra (*bonum in universali*; néha: *bonum universale*) az akarat szükségképpen irányul; ezzel szemben tehát nem szabad. A szabad választás tárgya a részleges jó. (*Bonum particulare*.) A szabad választást a megfontolás előzi meg; ez szolgáltatja az elhatározás indítóokait. Amennyiben az akarat *célja* az általános jó, az akarat szabadsága nem a célok, hanem *csak az eszközök választására irányul*. (I., II. qu. 9, a. 4. in corp.) Az akarat szabadsága nem az önkény szabadsága, hanem a motivumok megítélésének szabadsága. A szabad elhatározás az értelemtől is, az akarat-tól is függ. (*Facultas voluntatis et rationis*.)

Milyen az Isten közreműködése az akarat tényeiben? Az Isten a *causa prima et principalis* az akarattal szemben is. Ezért az akaratot is az Isten alkalmazza a működésre (*applicat ad agendum*) és mozgatja is működésében. Miben áll ez a kettős hatás? Az Istentől ered az első akarattény indítása, in *bonum universale*. «*Necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu exterioris moventis.*» Ez az indítás nem azonos az akarat benső erejével, mint Stufler gondolja, nem vevén észre, hogy szent Tamás az *inclinatiót* magával az *akaratténnyel* azonosítja. (S. Th. I. qu. 105, a. 4.) Az Isten indítása (*motio*) az első akarattényhez — amely nem szabad — megindítja az egész akaratfolyamatot és mint abban továbbható átmeneti erő (*esse intentionale et imperfectum*) működik az akarat tényeiben,

a szabad elhatározásban is anélkül, hogy a *működésben lévő akarat* egyes tényeihez külön indításra volna szükség. Az akarat első ténye (primus motus) nyilván nem az *élet* legelső akarattényét jelenti, hanem minden oly tény, melyben az akarat a potentiából actusba tér át. Szent Tamás tehát nem tagadja az akarat spontán aktivitását, mely *szabadságának* gyökere; de viszont hangoztatja az akaratnak Istennel szemben olyatén befogadó, passzív jellegét, mely mellett az akarat Istennel, mint főkkal szemben az eszköz-ok szerepét is megőrzi.

Erre vonatkozó tanainak magyarázatában forrásaira, főleg Aristotelesre, nagyobb tekintettel kell lenni, mint ahogy ez eddig általában történt.

e) Erkölcs, jog, állam.

Saját lelki életének harmóniája, céljainak, életirányának tiszta szépsége tükröződik szent Tamás *etikájában* (I., II. általános etika; II., II. speciális etika), mely épűgy a megelőző, változatos ókori és középkori eszmék tisztult szintézise, mint bölcseletének többi ágai. Célja *keresztény* etikát adni, de bölcseleti és lélektani alapvetése mélyreható. Aristoteles és szent Ágoston az a két pillér, melyen szent Tamás etikája nyugszik; mellettük Plotinos, Macrobius nyujtanak számára fontos elemeket.

Az erkölcs az eszes természet törekvése Isten felé. (Motus rationalis creaturae ad Deum.) Az újplatonikus misztika Istenhez térése szent Tamásnál *általános* életcél. Az Isten másvilági látása az ember életcélja; méltatlan az emberhez Istennél kisebb javakkal megelégedni. A célhoz az ember *erkölcsös cselekedetei* vezetnek, mint eszközök. A cselekvés *erkölcsisége* elsősorban az *igazi* célra való irányzódástól függ. Bár nem itéli

el szent Tamás azt, aki jutalomért cselekszik, de az igazán erkölcsös ember nem mellékcélokért cselekszik, hanem «*bonum propter se operatur et malum propter se fugit*», a jót önmagáért teszi, a rosszat is önmagáért kerüli. Mivel a rendezett cselekvésben a cél (*finis operis*) összeesik a cselekvés tárgyával, a cselekvés erkölcsisége a tárgyból ered. A tárgynak erkölcsisége viszont az ész mértékével való megegyezésben áll. (*Adaequatio ad mensuram rationis.*) Az ész viszont az örök törvényből meríti erkölcsi értékmérő jellegét. A körülmények, mellékcélok is befolyanak a cselekvés erkölcsi minősítésébe.

Az erkölcsös cselekvés benső és külső elvekből (*principium*) ered. Benső hatóelve az *erény*. Az erény-készültségek (*habitus*) bizonyos fokban természetadta hajlamok az eszes ember akaratában a jóra. Szent Tamás erénytana mély lélektani elemzésen és bölcseleti összegezésen nyugszik. Az erények közt a legelső a kegyelemmel *belénk adott* hit, remény, szeretet; a szerzett erények közt a négy sarkalatos erény. A szemlélődő életeszmény a maga *dianoëtikus* erényeivel fölötte áll a praktikus eszményeknek. Az erkölcsös cselekvés *külső* szabályozó elve az Isten az ő törvényével. A törvény az észnek a közjót célzó rendelkezése, melyet a társadalom feje kihirdet. A legfőbb törvény: a *lex aeterna*, az isteni bölcsesség, mint a teremtmények minden mozgásának, cselekvésének irányító elve.

Erre az örök törvényre vezet vissza szent Tamás, Ágostont követve, minden más törvényt és így az isteni bölcseségre támasztja az erkölcsöt és a jogot. A természet-törvény (*lex naturae*) az eszes emberi természetbe sugárzó örök törvény; minden *tételes törvény* is csak annyiban törvény, amennyiben az örök törvényben gyökerezik.

A természet-törvénynek vannak *elsőrendű* parancsai; ezek az erkölcsös cselekvés alapelvei, melyek az etikai rendben megfelelnek a valóság rendje *észelveinek*; ezek

ismerete ép ezért oly önként, könnyen keletkezik az emberben, mint az észelveké. Az értelem ama készülségét, mellyel a legfőbb erkölcsi elveket nagy könnyűséggel fölismeri, szent Tamás mások nyomán synteresisnek nevezi. (Más neve *scintilla animae*, lélekszikra.) A *lelkiismeret* viszont az egyes konkrét tényeknek az erkölcsi elvek szerint való megítélése.

A természettörvény *másodrendű* parancsai az erkölcsi alapelvekből való következtetés jellegével birnak. A legfőbb alapelv : tedd a jót, kerüld a rosszat. Míg az alapelvekre nézve a normális eszű ember nem lehet tudatlan-ságban, a következtetésekre vonatkozólag lehet, hogy jóhiszeműleg is tévedhet.

Szent Tamás az egyéni etika mellett a *társadalmi etikát* és az állambölcseletet sem hanyagolja el. Ezen tanai épúgy az *örök törvényre* támaszkodnak, mint az egyéni erkölcs törvényei. Az ember *természete szerint társas lény*; az államkialakulás alapja tehát nem a bűnbeesés. Az államalkotó tényezőkhöz hozzátartozik az államhatalom is; ezért ennek eredete is az ember társas-erkölcsi természetében gyökerezik. A legjobb államformának az *alkotmánnyal* és az *alárendelt hatalom* megosztásával körülbástyázott *monarchiát* tartja; hasznosnak véli a nép demokratikus választójogát is a hatalom birtokosaira vonatkozólag. (De reg. princ. I. 1., 2.) Szent Tamás elítéli a zsarnokuralmat akkor is, ha a zsarnok legitim módon került az állam élére. Megfelelő óvadékkörülmények közt elismeri a nép védekezési, ellenállási jogát a zsarnoksággal szemben, bár világosan látja, hogy a forradalom mily veszélyeket rejt magában. Elve az, hogy az ellenállás csak akkor *észszerű*, ha kevesebb kárral jár, mint a passzív rezisztentia. A zsarnokgyilkosságot azonban sohasem helyesli. Az államhatalom összes feladatai: erkölcsi kötelességből származnak. Az állam a nép földi jólétét mozdítja elő igazságos törvényekkel,

az anyagi jólét előmozdításával, a kultúra terjesztésével, a polgári erény és a nyilvános erkölcs védelmével. Az állam egyúttal a nép vallásos életének is ápolója.

A maga célkitűzéseiben az állam független az Egyháztól, épúgy saját területén — az örök üdvösség művelésében — az Egyház is az államtól. Az alárendelés az állam és Egyház közt onnét eredhet *indirecte*, hogy az állam céljai az örök célnak alá vannak rendelve.

Szent Tamás foglalkozik a *nemzetközi joggal* is. (*Ius gentium*.) Alapelveiből a népek és államok egymáshoz való viszonyának szabályozása könnyen levezethető.

Méltán mondja a protestáns R. Ihering: «Ez a nagy szellem az erkölcsiség reális-gyakorlati és társas mozzanatait épúgy, mint a történetieket is, egész helyesen fölismerte. Csodálkozva kértem magamtól, hogy lehet, hogy ily igazságok, ha már egyszer elhangzottak, a mi protestáns tudományunkban egészen feledésbe merülhettek? Mily tévutaktól megmenekülhetett volna ez a tudomány, ha azokat megszívlelte volna». (*Zweck im Recht*. II². 161.)

Hogy lehetett? Úgy, hogy a renaissance és a protestantizmus szélnek eresztette a sötét középkor babonáját. Mivel pedig magát a világosság birtokosának gondolta, nem szívesen nézett a sötétbe. Abban áll szent Tamás igazi nagysága, hogy *elbítéletek nélkül* kereste-kutatta az isteni Logos elhintett igazságmagvait az antik bölcseletben épúgy, mint a keresztény hagyományban és a középkor zsidó, arab filozófiájában; a nagy természetben épúgy, mint a könyvekben; az evangéliumban épúgy, mint a lélek világában. Ezért ő a keresztény gnózis ismeretprogramjának a patrisztika fölé emelkedő világító tornya; igazi Doctor Angelicus.

6. A thomizmus körül támadt harcok kezdetei.

Szent Tamás rendszere annyira újszerű volt a régi ferences- és domonkosirány tanaival szemben, hogy a támadásokat nem kerülhette el. Viszont egyéniségének, előadásának rendszere, nagyvonalúságának, világosságának varázsa sok hűséges tanítványt szerzett neki.

A küzdelem a hagyományt védő egyházi tekintély részéről indult meg szent Tamás ellen. Tempier István párizsi püspök 1277-ben a latin averroisták ellen irányuló elitelésével szent Tamást is érte. Kilwardby Róbert domonkosrendű canterburyi érsek ugyanez évben több thomista tant (köztük a forma egységét) cenzurázott. Peckham János, Kilwardby utóda folytatta elődje támadásait.

Az *irodalmi harc* is mind élesebbé vált. Cremonai Roland, Fitsacre Richárd, Aquaspartai Máté nyíltan szembeszálltak szent Tamás újításaival. De la Mare Vilmos († 1298) ferences Correctorium fratris Thomae című művében 117 thomista tételt kifogásolt. A párizsi tanárok közül Genti Henrik volt a thomistaellenes mozgalom lelke.

Azonban szent Tamás védelme sem késett. Mestere, Nagy Albert, 1277-ben Párizsba sietett, hogy tanítványát Tempier ellen védelmezze.

Egy évvel később a domonkosrend káptalanja Milanóban messze kiható határozatával szent Tamást a rend doctorának jelentette ki és az angol rendtársak ellen, kik Tamást támadták, az eljárást megindította.

A *domonkosrend érdeme*, hogy szent Tamás jelentőségét felismervén, tanait diadalra segítette a rendben és a renden kívül. A rendi káptalanok egymásután veszik szent Tamást védelmükbe. (Párizs 1279, 1286; Saragossa 1309; Metz 1313; Bologna 1315.)

Igy alakult ki a tanítványok köréből az első thomista (akkor thomasista) iskola, melynek tagjai Clermonti Bernát, Oytói Galienus, Pipernói Reginald, Luccai Tolomeus, Triliai Bernát. A Correctoriumra megindulnak a válaszok; a polémia hevében a Correctoriumból *Corruptorium* lesz. A legjobb választ Primadizzi Rambert († 1308) írta. Az egyházi elítéléssel szemben szent Tamás védelmére kelnek Tarantasiai Péter, Lessinesi Egyed, Sutonai Tamás, Hotumi Vilmos. Szent Tamás nézeteinek összeegyeztetésére Concordantiákat írnak (Sutonai Tamás); Genti Henrikkel szemben a kitűnő Herveus Natalis († 1323) védi szent Tamást, Duns Scotussal szemben Jorzi Tamás. A domonkos-rend állásfoglalását más rendek is követik. Szent Ágoston remetéinek rendjében a thomizmust némi átalakítással Aegidius Romanus (1247—1316), szent Tamás hallgatója Párizsban, honosítja meg. Az ő iskolájának (scola aegidiana) képviselői Viterbói Tamás, Augustinus Triumphus, Strassburgi Tamás. A ciszterciták közt Poullii (de Prulliac) Humbert, a karmeliták közt Bolognai Gellért voltak az első thomisták.

A világi papok közt Alvernai Péter († 1305) és *de Fontaine Gottfried* († 1306) váltak szent Tamás híveivé. Ez utóbbi elítélte Tempier püspök eljárását; a thomizmuson azonban lényeges változtatást tett: tagadta a lény és lét reális különbségét és az egyediség elvét a formában kereste.

A küzdelmet jelentősen tompította XXII. János pápa elhatározása, aki 1323 július 18-án Tamást szentté avatta azzal a megokolással, hogy annyi csodát művelt, ahány cikkelyt megírt. 1567-ben V. Pius szent Tamást egyház-tanítónak jelentette ki.

7. Dante.

Dante Alighieri érdeme abban van, hogy a középkor gondolatvilágának, Divina Comédiájában époly monumentális *költői* kifejezést adott, mint amilyent a bölcselet terén Aquinói szent Tamás. Dante lelkes híve szent Tamás-

nak, sok eszméje tőle való. Szent Tamás mellett azonban ágostoni és újplatonikus elemeket is felhasznál. Asin y Palacios arab hatásokra vezeti vissza, főleg a misztikus Abenarabiéra Dante művét; ez azonban jórészt tulzás lesz. Dante Comediája betetőzése az ágostoni Civitas Deinek. Ő nemcsak szemléli a történet folyását az örök eszmékben, hanem *ítélkezik* is fölötte ezen örök (sajnos, néha egyéni színű) eszmék szerint.

Dante *Monarchiájában* a szenttamási államtannal több pontban ellenezik. A *világbéke* az ő vágya; ezért az egész világot egyetlen uralkodó jogara alá akarja helyezni. Így érne az emberiség az Istenhez való hasonlóságot, az egységet. Szükségesnek látja a világtörvény-széket, mely által a világmonarcha ítélkeznék.

A poklot és eget megjáró szerző a középkor végén az eget akarja leábrándozni a földre.

8. Empirikus és matematikai irány. Roger Bacon. Raymundus Lullus.

Míg Párizsban a spekulatív bölcselet és theológia jut el csúcspontjára, melynek elmélyedő jellegéből eredő *hét főbűnét* Roger Bacon erősen ostromozza, addig a tapasztalati tudományok a régi *ferences iskola újplatonikus* hagyományaival párosultan és Nagy Albert empirikus irányával párhuzamosan fejlődnek tovább. A cél itt is a theológia. Ezt azonban inkább nyelvészeti, természet-tudományi, matematikai alapvetéssel akarják elérni.

Moerbekei Vilmosnak, szent Tamás Aristoteles-fordítójának ajánlja Perspektíváját a sziléziai *Witelo*. (1230—1270 közt élt.) Perspektívája az arab Alhazenből merít. Jelentőségét növeli, hogy maga Kepler írt hozzá 1604-ben kiegészítést. Bár eredetisége nem nagy, érdeme abban áll, hogy az érzetek, főleg a szem-érzetek empirikus magyarázatát megkísérli. Az érzetet megkülönbözteti a szemlé-

lettől, melyben már asszociált kiegészítő elemeket is talál. Világképe az újplatonikus fényelméletnek továbbfejlesztése.

A *mágnesség* kikutatásával foglalkozott érdekes eredményekre jutva Maricourt (de Maharnicuria) Petrus Peregrinus. (XIII. sz. 2. felében.) Tapasztalatait értékesíteni akarván, perpetuum mobile szerkesztésével is bajlódott.

Az oxfordi ferences iskola empirikus irányát legjobban *Roger Bacon* fejleszti ki. (1210(15)—1292(4).)

Oxfordban tanult, megjárta Párizst, 1250 táján visszatért Oxfordba. Üldöztetésben bőven volt része, aminek magyarázata részben tanainak különösségében, részben — egyéb okok mellett — éles és érdes egyéniségében is kereshető. 1278-ban kolostori fogságra ítélték. 1292-ben írta *Compendium studii theologici* c. művét. Bacon eszménye a tapasztalati tudományok összegezése volt. Művei közül fontosabbak: *Opus maius*, *opus minus*, *opus tertium*; *Speculum astronomiae*.

Bölcseleti tanaiban alig van eredetiség. A régi ferencesek Ágostont követő hagyományait veszi át. Nagyrabecsüli a Szentírást; az ismerettanban a *tradicionalizmust* vallja. A hit és a tudás közti választóvonalat meglehetősen elnyomja. Kétféle megtapasztalást ismer: külsőt (érzékek útján) és bensőt. (Benső érzék és isteni sugalmazás útján.)

A természettudományok egyes ágaival behatóan foglalkozott. Számára a mathézis minden tudomány alapja. *Omnis scientia requirit mathematicam*. Új látóműszereket alkot, a régieket tökéletesíti. «De secretis operibus artis et naturae» című munkájában a «jövő század regényét» írja meg a XIII. század második felében. Regél hajókról, melyek önmaguktól mozognak óriás sebességgel és egy ember elég kormányzásukra; kocsikat lát sebes vágatva, melyeket nem állatok húznak; sőt a levegőben

röpülő hajókról sem feledkezik meg ; a mikroskóp és a teleskóp sem kerüli el figyelmét.

Bár iránya nem empirikus, itt említjük a ferences *Rajmundus Lullus*-t (1235—1315), aki Roger Bacon eszméjével rokon módon a számtan-mértan tárgyalás-módján akarta *Ars magna* című művében a tudományokat kilenc abszolút és kilenc relatív fogalomból és egyéb kilences fogalomcsoportokból levezetni. Ezen fogalmakból akar rendezett kombináció útján minden tételig eljutni. A fogalmakat betűkkel, kombinációkat mértani alakzatokkal jelöli.

Tanítványai e kombináló módszer terén a későbbi századokban Nettesheimi Agrippa († 1531), G. Bruno († 1600), A. Kircher († 1680), *Leibniz* és a modern logika algoritmosus irány: Boole, Jevons, Schroeder.

9. Duns Scotus és iskolája.

Willmann mondja, hogy szent Tamás rendszere szempontjából Duns Scotus ugyanaz, mint Leibniz számára Kant. A párhuzam egy pontban találó. A középkor *legkritikusabb* elméje Duns Scotus, akit azonban kritikája nem visz az alanytól különböző valóság megismerhetőségének tagadására. Scotus, bár sok részletkérdésben eltér szent Tamástól, vele ismeretelméletének *realisztikus* irányában és a metafizikai alapelvekben egyetért.

Duns Scotusban a szent Tamás elleni régi ferences iskola találkozik az oxfordi irány *matematikai tudományeszményével*. A hagyomány és az élesen kialakított tudományfogalom támasztja alá Duns Scotus kritikáját. Aristotelest ő is vezérének tartja, de mellette nem feledkezik meg szent Ágostonról és szent Anzelmről.

A régiek doctor subtilisnek nevezték és ezt a nevet méltán viseli. Elmélyedésének gyökérszántása, kritikájának hajszálfinomsága, megkülönböztetései sokszor

követhetetlen élessége szent Tamásban sem található meg. Viszont ezen tulajdonságai mellett hiányzik nála a rendszer átlátszó tisztasága, következetessége; a finom megkülönböztetések akárhányszor homályt szülnek és előadásmódja aprólékossá, műszóhasználata különőssé válik. Így Duns Scotus átmenetet alkot a skolasztika virágkorából az elvirágzás felé.

Hogy műve nem bontakozhatott ki egész nagyságában, életének rövidsége is okozta.

A brit szigetek valamelyikén született 1270 táján. Korán a ferencesek közé lépett; Warei Vilmos volt első mestere. 1304-ig Oxfordban tanított nagy sikerrel; 1305—8 közt a párizsi egyetemen adott elő; 1308-ban Kölnbe hívták. Ott halt meg az év november 8-án.

Nem egészen negyven év élettartama. Irodalmi hagyatéka bámulatos nagy. Sajnos, ép legfontosabb műveinek szövegtradíciója hiányos és műveinek kiadásai elég kritikátlanok. Irt Aristoteles- és Porphyrius-magyarázásokat, 26 quaestiót (*Quaestiones disputatae*); 1301—4 közt írta főművét, a *Sententiás* könyv (P. Lombardus) kommentárját. (*Opus Oxoniense.*) Párizsban készült a *Reportata Parisiensia* (*Opus Parisiense*), továbbá a *Quaestiones quodlibetales* és a *Disputationes subtilissimae*.

Rendszerének azon pontjai érdekesek, *melyekben szent Tamástól eltér.*

Az ismeret keletkezésére vonatkozólag lényegileg egyetért szent Tamással. Vele ellentétben állítja, hogy a lélek nemcsak *működéseiből* ismeri önmagát, hanem saját lényegének szemléletéből alkot *species expressa*-t. Épígy az *egyedeket* is *directe* ismeri meg. Nincs szüksége rendszerében az *intellectus agens*re; ez azonos a befogadó (*possibilis*) értelemmel.

A fogalmak általánossága a tárgyakban *potentialis* adottság két irányban: az általános természet először is *közömbös* több egyedben való sokszorozódása iránt, másodsor pedig aziránt, hogy tényleg általánosnak

gondoltassék. Az általános valóhoz, hogy egyeddé váljék, új *formalitas* járul hozzá ; ez az u. n. *haecceitas*. (A dolog ez-volta.)

A *hit és tudás* viszonyában elfogadja a hagyományos összhang tanát ; de a tudásnak körét szébbvönja és a hitet tágítja. Nemcsak a szent Tamás által elfogadott tételeket tekinti hittitoknak, hanem az Isten mindenhatóságát, végtelenségét, a léleknek teremtéssel való keletkezését, halhatatlanságát.

A *bölcseletnek* és a *hittudománynak* viszonyát is másképp fogja fel, mint szent Tamás. A bölcselet és a hittudomány anyagi és alaki tárgyuk szerint különböznek egymástól. Szent Tamás szerint elég az *objectum formale* különbsége. (A bölcselet ésszel, a teológia kinyilatkoztatással igazolja tételeit.) Ép ezért Duns Scotus a theológiát kizárja a spekulatív tudományok közül és az erkölcsi praktikus tudományok közé utalja. Itt látszik meg Scotus tudományeszményének hatása. Számára *szoros értelemben vett tudomány az*, amely tételeit tárgyi evidenciájukból igazolja. A hitigazságok azonban Scotus szemében nem válnak a praktikus ész posztulumaivá, mint szellemi rokonánál, Kantnál, mert ha nem is benső, de az Isten tekintélyére támasztott *külső* bizonyosságuk előtte is tárgyi eredetű.

Ontológiájában érdekes a valóság összetételéről szóló *formalizmusnak* elnevezett tana. Az általános való (*ens universale*) és az egyed (*individuum*) a konkrét létezőben nem különböznek szerinte *reálisan*, nem is pusztán elgondolásban (*ratione*), hanem *formálisan*. Ez a különbség a *distinctio formalis a parte rei*. Ugyanazon egy valóságnak több ily formalitása lehet, mely a tényleges és elgondolásbeli különbség közt áll. Ugyanezt a formális megkülönböztetést alkalmazza az isteni lényeg és tulajdonságai, továbbá a lélek és képességei közt.

Ez a pont a scotizmusnak nehezen felfogható pontja,

hacsak nem pusztá műszó az egész. A lét és lény reális megkülönböztetését Duns Scotus tagadja.

Istentanában bár hangoztatja az istenbizonyításnak *oksági* menetét, mégis elfogadja szent Anzelm ontológikus érvét azzal, hogy a subsistens lét fogalmában nincs ellentmondás és ezt az érvet az Isten *végtelességének* bizonyítására használja.

Voluntarizmusa meglátszik theodiceáján is. Az Istenben is a *szabadságot* emeli ki, de nem akarja ezáltal az isteni lényeket a motiválatlan önkénnyel azonosítani; csak Istennek szabad, determinálás nélkül való önelhatározását hangsúlyozza. Az Isten akarata kötve van az *észelvekhez*; tehát Scotus az észelvek egyetemes érvényét szent Tamással egyetértve tanítja. Kötve van továbbá az isteni akarat a Dekalogus két első parancsához is. Ezek a szorosan vett természettörvények; a többiek az Isten akaratától függhők és ezért *általa* föl is függeszthetők.

Cosmologiájában Duns Scotus a régi ferencesiskola tanát fejleszti tovább. *Minden* teremtet valóság (a szellem is) materiából és formából áll. Az összetételben több forma is szerepelhet. A materiának sajátos szóhasználatlaltal több fokát különbözteti meg. (Materia primo-prima, secundo-prima, tertio-prima.) Föltűnő, hogy Scotus e tanaiban Avencebrolra támaszkodik.

Embertanában a test és lélek összetételében aristotelesi elveket vall, de a lélek mellett egy másik formát is fölvesz, a forma corporeitatist, mely által az anyag *emberi* testté lesz.

Az értelem és akarat viszonyában az *akarat primatusát* vallja. (Voluntarizmus.) Ez az irány azonban nála nem ismeretelméleti. Az ismeretet lényegileg befogadónak tekinti, ezért fogalmainak igazságát nem vonja kétségbe. Scotus voluntarizmusa az akarat méltóságának, a *szabadság* magas értékelésének terméke. Scotus tagadja, hogy

az értelem bármikép determinálná az akaratot ; *indeterminizmus* azonban nem korlátlan. Elismeri, hogy a motivumok, érzelmek, szokások befolyásolják az akaratot, de kényszerítő hatást nem tulajdonít nekik. Az elhatározás gyökere *maga az akarat* és nem az akarat és az értelem, mint szent Tamás tanította.

Az akarat aktivitása, szabadsága, az értelemre és a lélek többi képességére való hatása biztosítja Scotus szerint az akarat primatusát az értelem fölött. Ez a primatus átsugárzik az erkölcsi rendre is ; a praktikus érények értékesebbek a szemlélődőknél ; a végső boldogság is nem az istenismeret, hanem az Isten szeretete. Duns Scotus rendszere az antithomisztikus rendszerek legértékesebbje a középkor gondolatvilágában. A ferencesrend őt fogadta el mesterének és így keletkezett az új-ferencesiskola, melynek iránya a *scotismus*.

Ennek a sorsa ugyanaz, mint a thomizmusé. Hűséges tanítványok, mint de Mayronis Ferenc, de Bassolis János († 1347), Burleigh (Burlaeus) Walter († 1343 után) fejlesztik tovább és védik a rendszert. *Bradwardine Tamás* (1290—1349) ferences, majd canterburyi érsek a scotista indeterminizmust átalakítja theologiai *determinizmus*sá (mely szerint Isten *kényszeríti* az emberi akaratot) és így Wiclif János közvetítésével ez a tan jut át a német hitújítókhoz.

C) A skolasztika elhanyaglása.

A XIII. század meghozta a középkor szellemének virágbaszökését. Az egyházi hatalom III. Incével, IX. Gergellyel elérte tetőpontját ; a műveltség fellegvárai, az egyetemek, a bölcseletet és a hittudományt sohase látott fejlődéshez segítették ; a középkori szellem megtalálta művészi formáját is a gótikában.

A XIV. századtól kezdve ezek a *fejlesztő tényezők* gyengülnek el. A *pápaság* VIII. Bonifácban még élesen han-

goztatja a maga nemzetek és királyok fölött álló jogait ; VIII. Bonifác utódai azonban nem elvben, hanem *tényleg* a földi hatalmak, főleg a francia uralkodók befo-lyása alá kerülnek az avignoni fogság által. Az Egyház *egysége*, mely a középkori szellem nemzetfölötti egyete-mességét biztosította, hatalmas léket kap a nyugati egy-házszakadással. A pápaság hatalmi állása ellen élénk irodalmi harc indul meg Paduai Marsilius és Ockham kezdésére. A *német-római birodalom* Habsburg Rudolf utódai alatt elveszti összefüggő egységét ; egész Európa a fejedelmi szuverénitás atomizáló elvével bomlani kezd és a nemzetfölötti egység helyett egyelőre a fejedelmek területi szuverénitása alapján kis államok keletkeznek, melyek tendenciája, hogy *nemzeti* államokká alakuljanak.

A XIV. századtól kezdve sokasodnak az egyetemek. Amily hasznos volt ez a műveltség *terjesztése* szempont-jából, époly hátrányos a tudományos szintnek megőrzése szempontjából. A nagy, korszakot jelző tanárok helyett a megsokasodott egyetemek kénytelenek beérni szürkébb, névtelen egyéniségekkel. Enyhülnek az egyetemi fokok eléréséhez szabott föltételek és így a tudományos munka intenzitása hanyatlik.

A tudományok fellendülését nagy fokban előmozdító szerzetesrendek sorjában lekötik magukat rendjük vezér-mestereihez. A domonkosok szent Tamást, a ferencesek Scotust fogadják el ; a többi rendek is részben határozott irányokat fogadnak el. Ez a megkötöttség a *tekintély* elvét hangoztatva, jórészt gátolja a szabad vélemény-alakulást, az eredeti egyéniségek döntő szerephez jutását. A tudományos irodalom a polémiákban, a tekintélyek továbbmagyarázásában merül ki. Az irodalmi forma is hanyatlik ezáltal, a forma hanyatlása pedig maga után vonja az iskolásbölcselet megbecsülésének csökkenését a XV. századtól kezdve erősödő *humanista* mozgalom előtt.

E kornak lelkesége magyarázza egyrészt a nagy skolasztikus mestereken való csüngést, másrészt az ecclecticismust, mely nyomában föllép. A tekintély túlsúlyra jutása kiváltja a kritikát, mint ahogy szent Tamásé kiváltotta Scotus kritikáját. A nagy skolasztikus rendszerek kritikájának terméke ezen korszak kimagasló bölcseleti iránya, a nominalizmus. A bölcselet fejlődésvonala azonban nem áll meg a kritikánál, hanem tovább halad a szkepszis vonaláig. A XIV—XV. század keresztény bölcselete ezen állomásokat Ockham kriticismusában és a Humera emlékeztető Autrecourti Miklós szkepszisében éri el Pierre D'Ailly és Gerson ecclecticus iránya mellett.

Tartalmi értéke e kornak a nominalista logika több hasznos gondolata mellett az a kritika, amely Aristoteles természettudományi nézeteinek alapjait rendítgette és a modern mechanikának, atomelméletnek, fizikának, csillagászatnak, szóval a kopernikusi-galilei-féle tanoknak alapjait rakta le a XIV. és XV. század folyamán *Buridan és Oresmei Miklós* korszakalkotó meglátásaiban. A múlt század latin averroizmusa tovább hat; ennek képviselői Johannes Jandunus, aki Averroes majmának nevezi magát, továbbá Pietro d'Abano, Johannes Baconthorp. (Baconis.)

A nominalista kritika a hit és tudás területét teljesen elválasztván, a *misztikának*, mint a hívő lélek élettudományának egész más jelentőséget adott, mint a XIII. század nagy rendszerei. Ebből magyarázható e korban a misztika nagy föllendülése.

A skolasztika elhanyaglása tehát sok tartalmi értéket jelent; a hanyatlás inkább alaki, mint tartalmi. Az auctoritas és a ratio antinomiája mindjobban kibontakozik e korban. Ockham proklamálja a filozófiai gondolkodás függetlenségének elvét az egyházi tekintéllyel szemben.

Igy a kereszténység szellemi élete megelőzi azokat az elveket,

melyeket a bölcselettörténet rendszerint a humanizmus és protestantizmus együttes eredményének tekint.

1. A thomizmus és a scotizmus.

A thomizmus a maga kiépített rendszerét védi a scotista és a nominalista támadással szemben. A védelem részletkérdések további megvilágosítására vezet.

Aurillaci *Durandus* (Durandellus; † 1380) névrokonával szemben védi szent Tamást. Nevesebb thomisták e korban: Petrus Paludanus († 1344), Dionysius Carthusianus (de Ruckel; 1402—1471), aki mint misztikus is kiváló; *Capreolus* (1380—1444), a princeps Thomistarum aki *Libri defensio-num* c. művében kora antithomisztikus tanait rostálja. Firenzei szent Antonin (1389—1459) *Summa Theologicá*jában szent Tamás etikáját fejlesztí tovább. Gorkumi Henrik, Johannes Versor a kölni thomisták fejei; Petrus Nigri (Magyarországon is működött; † 1481—4 közt) *Clipeus Thomistarum* c. művével tűnt ki. Ferrarai Silvester Ferenc (1474—1528) és De Vio Kajetán Tamás bíboros kitűnő szent Tamás-kommentárokat készítettek; az első a *Contra Gentiles*hez, a második a *Summa Theologicá*hoz.

A scotizmus terjed, bár szent Bonaventura és Ockham mellett saját rendjében sem lesz *egyedüli* tekintély. Főbb képviselői: Aquilai Péter (*Scotellus*; † 1370), Bonetus Miklós († 1360), Petrus Tartaretus († 1494), akít a legkiválóbb scotistának tartanak; Bricot Tamás, Brulefer István, Nicolaus Tincto. († 1498.)

2. Az újnominálizmus.

Az újnominálizmus Pourçaini Durandus, Aureoli Péter és Ockham nevéhez fűződik.

1. *Durandus* de Sancto Portiano domonkosrendű, 1303-ban Párizsban tanult, 1312-ben ugyanott tanított; a pápai udvarnál való tartózkodása után limouxi püspök lett. Mint meauxi érsek halt meg 1332(4)-ben. Főműve a *sententiás* könyvek kommentárja.

2. *Aureoli Péter* ferences Gourdonban (Aquitania) született, Párizsban tanult, majd Bolognában, Toulouseban és Párizsban tanított. Mint aixi érsek halt meg 1322-ben Avignonban. Főműve a sententiás könyvek kommentárja.

3. Az újnominálizmus *igazi* alapítója *Ockhami Vilmos* (ferences). London mellett született 1300 előtt. Az oxfordi egyetemen nyerte kiképzését; ugyanott kezdte előadói pályáját 1318-ban. Eretnék tanokkal vádoltan jelent meg 1324-ben az avignoni pápai udvarnál. Tanait elítélték, őt vizsgálati fogságba vetették. 1328-ban Cesena ferences generálissal és Bonagratia rendtársával Pisába menekült Bajor Lajoshoz, mire társaival együtt XXII. János kiközösítette az Egyházból. Bajor Lajos udvarában Paduai Marsiliussal és Janduni Jánossal együtt éles tollharcot kezd a pápa ellen. A császárt Münchenbe is követte 1330-ban. A császárhoz való viszonyát jellemzi e neki tulajdonított szállóige: *Védj te kardoddal, én megvédek tollammal.*

A császár halála után szeretett volna a szentszékkal kibékülni, de — úgy látszik — a kibékülés előtt meghalt 1349(50)-ben.

Művei: A sententiás könyvekhez írt kommentárok; *Septem Quodlibeta*; *Expositio super artem veterem*; *Quaestiones in libros Physicorum*; *Quaestiones super physicam*. Főbb egyházpolitikai iratai: *Opus nonaginta dierum*, *Tractatus de potestate imperiali*; *Dialogus de imperatorum et pontificum potestate*.

A XI—XII. századbéli nominalizmus hosszú lappangása után mint alapdöngető kritika támadt föl szent Tamás szintézise ellen. Ismerettani megfontolások vezették Durandust a nominalista *conceptualizmushoz*. Nem látja igazoltnak sem az érzéki, sem az értelmi képek (species) létezését, ép ezért a működő értelem tanát is elveti. Ez alapon elveti az universale tárgyi létét; szerinte csak *egyedi* dolgok léteznek. Az egyedi és az általános csak *fogalmilag* különböznek. Érdekes, hogy szerinte a fajfogalom *határozatlanul* tartalmazza ugyan-

azt, amit az egyedi fogalom határozottan. A XVIII. században ugyanezt tanította *Wolf*.

Aureoli Péter élesen megkülönbözteti a dolgok tárgyi létét *azok intencionális lététől*. (Kant noumenonja és phainomenonja.) Az *intencionális látszatlét* (apparentia) *az ismeret igazi tárgya*. Ez tehát nem medium quo (eszköz), mint szent Tamásnál, hanem medium quod, tárgy, az ismeret számára. Az általános tárgyi létét ő is tagadja; a fogalmak és a szavak az emberi értelem gyártmányai. Az egyediség elvének keresése értelmetlen feladat; minden létező, azáltal, hogy van, egyed. Az *egyediség* illetén felfogásában alig van értelme másnak, mint az empirikus kutatásnak. Ez a nemesebb feladat; nem a spekulatív bölcselet.

Ockham a maga nominalizmusát — bár Aureolit futólag olvasta — önállóan alakítja ki. A nominalizmus, mint átfogó középkori rendszer, vele indul meg hódító útjára és hosszú időre a két másik rendszert is elhomályosítja. Ezt a rendszert nevezik *terminizmusnak* is (az ítéletben foglalt fogalmak terminus elnevezéséről) és nevezik *conceptualizmusnak* is. Egykorú azonban a nominalista megjelölés, mely a realizmussal való szembenállást domborítja ki árnyalati különbségek nyitvahagyásával.

Ockham rendszere.

Ockham éles kritikában részesíti a különböző realista rendszereket. Szerinte a platonizmus az általánost teszi egyeddé; ha pedig az aristotelesi lényegben valósul meg az általános, akkor az egyedek száma szerint megsokszorozódik és így is egyedivé válik. Scotus formalizmusát is kikezdi. *A természet oeconomia* elve azt mondja, hogy nem kell a lényeket (entia) sokszorosítani, tehát fölösleges az egyedek mellett az általános valóság. Ockham tudományfogalma sem kívánja az universale

reális létét. Az általános tehát *pusztán* fogalom és szó. Universalia non sunt, nisi quaedam intentiones vel conceptus formati per intellectum. A fogalmak mellett, melyeket universalia naturaliaknak nevez, az általánosság hordozói még a *szavak*. (Universale conventionale.)

Abaelard gondolatának továbbfejlesztésével határozza meg a szavak általánosságának gyökerét. A szó *jel*, még pedig intézményes jel, míg a fogalom természetes jel. Jelmivoltából ered, hogy több tárgy jelzésére alkalmazható.

A XIII. század logikája (Petrus Hispanus) kifejlesztette a suppositiótant. A szavak *helyettesítik* (supponunt) a fogalmakat és a tárgyakat. A nominalizmus rendszerében a szavak a *fogalom körébe tartozó egyedeknek a helyettesítői*. Az ítélet alanya és állítmánya (termini) jelentésük (significatio) által helyettesítik a tárgyakat. Bár tehát az általánosság csak a jelentésben van; a valóságban csak egyedek vannak; a suppositio által a szavak mégis alkalmassá válnak arra, hogy több tárgyat egyetemesen kifejezzenek.

Ockham bátran levonja nominalizmusának következményeit. Mivel az általános *pusztán* fogalmi való, semmi oka sincs az egyediség elvét kutatni; az ismeret sem lehet számára más, mint *intuición*. Az értelem közvetlen pillantással látja, való-e a dolog vagy nem. Az *abstractio* fogalma is módosul nála. Az elvonás természetes követője az intuiciónnak; nincs szükség a működő értelemre és az elmeképekre. (Species.) Az intuición nemcsak kifelé, hanem befelé is irányul, a lélek tényeire és lényegére. Ezek a *legbiztosabb* igazságai az embernek.

A tudomány elsődleges tárgyai maguk a fogalmak és a szavak; a reális valót csak a suppositio által érinti a tudomány.

Ockham nominalizmusa aláássa a *metafizika alapjait*. Ép ezért az ő rendszerében nem fér el a thomista ontológia,

istentan, lélektan. Az istenbizonyítékokat lerontja az oksági elv kritikájával; csak *valószínűségi* következtetést erőt tulajdonít nekik. A lélek szellemiségét, halhatatlanságát, az Isten létét, tulajdonságait, mint tudományosan bizonyíthatlanokat, teljesen a hit körébe utalja. Ime a középkor agnoszticizmusa.

A filozófiát így szétválasztván a hittől, függetleníti az egyházi tekintélytől is. *Assertiones praecipue physicae, quae ad theologiam non pertinent, non sunt ab aliquo sollemniter interdicendae, quia in talibus quilibet debet esse liber*, ut libere dicat, quod sibi placet. (Dial. I. l. 2. c. 22.) A szabadgondolat elvének ez az ockhami kifejezése.

Etikájában az erkölcsiség alapja *teljesen* az isteni akarat. Innét ered az erkölcsi érték gyökeres relativizmusa.

Ockham kritikája a középkori rendszereken sokkal élesebb Scotusénál. A skolasztikus bölcselet nála saját dialektikai fegyverzetében akarta a benne rejlő nagy igazságmagvakat és életértékeket elpusztítani.

A nominalista rendszer hatalmas iránnyá duzzadt. Ez lett a *via moderna* a thomista és scotista rendszerrel szemben. Meghódította a párizsi egyetemet, majd elterjedt más egyetemeken is. Terjedésében az egyházi tilalmak sem tudták meggátolni.

A nominalizmus továbbterjesztői: Wodham (Godham) Ádám, *Holkot* Róbert († 1349), aki Istenre vonatkozólag az ellenmondás elvének érvényét tagadta, mint hajdan Damiani szent Péter, Rimini György († 1358), Mirecourt János cisztercita, aki determinizmus végső következtetéseit is levonta és a bűnt inkább jónak, mint rossznak mondta. Hainbuchi Henrik († 1397) a bécsi egyetemre vitte át a nominalizmust, Oytai Henrik († 1397) a prágaira.

A nominalista tanok rendszerbe foglalásával vált ki Biel-Gábor (Gabriel) tübingeni tanár († 1495), akinek tanítványa volt Staupitz. Biel közvetítette a nominalista rend

szert *Lutherhez*, aki dicsekszik is azzal, hogy Ockham követője.

3. *Autrecourti Miklós szkepticizmusa.*

Autrecourti (de Ultricuria) Miklós a verduni egyházmegyében született. Párizsban ismerte meg az ockhami tanokat. Mint párizsi tanárt tévtanai miatt 1340-ben Avignonba idézték. Tanait vissza kellett vonnia. Ugy látszik, hogy mint metzi kanonok halt meg ismeretlen évben. Tanai azonban az iskolákban tovább terjedtek. Művei: kilenc levél Arezzói Bernát ferenceshez és két quaestio.

Autrecourti Miklós az ismeretelméletnek egész modern problémáit bolygatja. *Hume* és *Kant* problémái épűgy fölvetődnek előtte, mint *Descartesé*.

A tekintélyt kevésre tartotta; merészen mondja, hogy *Aristotelesnél* alig van *egy* evidens bizonyosságú következtetés.

Ő is keresi a közvetlen, első evidens kiindulópontot, mint *Descartes*. Ezt az ellenmondás elvében találja meg. Kételye ezt nem merte megtámadni. Számára csak az a következtetés evidens, melyben az előtag (antecedens) és a következmény (consequens) egészen vagy részben *reálisan* azonosak. Ezen bizonyosság mellett egyedül a *hit* bizonyosságát fogadja el.

Ezen az alapon támadja meg az *okság elvét*. Szerinte (mint *Kant* szerint is) nem következik abból, *hogy mert valami van, más is legyen*. Az okság elve tehát nem analitikus elv, csak valószínű következtetés. «Mikor kezemet a tűz mellé tettem — mondja — megmelegedett; ezért valószínű (probabile), hogyha most odateszem, most is meleg lesz.» Ugyanígy szedi szét a *substantia* fogalmát is. Ismeretünk csak a jelenségekig terjed; a substantiát nem ismerhetjük meg intuitive, mint a tapasztalat igazolja;

következtetéssel se ismerhetjük meg, mert a jelenségből a már elvetett oksági elvvel kellene következtetni a substantiára. Az is megtörténhetnék önmagában, hogy a jelenségek Isten akaratából állag nélkül létezzének. Ha pedig a járulék *fogalmából* következtetünk az állagra, elvcsusztatást követünk el.

A substantia tehát nem más, mint a jelenségek összege. *Ismeretünk* csak a jelenségekre és benső élményeinkre terjed; ezekből pedig nincs biztos következtetés a *kül-világ létezésére*.

Autrecourti Miklós tagadja, hogy a teremtettt valók okhatást kifejtethetnének. Isten az *egyetlen* és *mindenható* ok.

Ezzel az elmélettel függ össze atomizmusa. A világ-folyamat nem más, mint az atomok helyváltozása, sűrűsödése, ritkulása, kapcsolódása és szétválása. A világban való *célszerűséget* sem ismerhetjük föl bizonyossággal.

A nominalista kritika ennél tovább már nem juthatott. A keresztény világkép alapjait döngette egyelőre elszigetelten.

4. Az aristotelesi világkép kritikája.

Autrecourti Miklós merész támadása az aristotelesi ismerettan ellen maga után vont az aristotelesi tanrendszer sebezhetőbb pontjainak: fizikai tanainak és az ég mechanikájának támadását. Ez a támadás kialakította jóval Kopernikus és Galilei előtt a modern világkép főbb vonásait.

Buridan János született 1300 körül Bethuneben. Ockhamnak volt híve; a párizsi egyetemen tanított. 1358 után halt meg. Érdeklődése a logika és a fizika terére vonzotta.

A logikában sokáig a számárhíd kitalálásáról volt nevezetes. (Bár ez nem tőle, hanem Dorp Jánostól származott.) A számárhíd (pons asinorum) a szillogizmus

középfogalmának (*terminus medius*) kitalálására szolgál. Nevéhez kapcsolódik (ez se teljes joggal) a Buridan számára is. (Két *egyforma* szénacsomó közt a számár, nem tudván határozni, éhen vész.)

Igazi érdeme a mozgás elméletének újszerű tisztázásában van. Mint P. Duhem igazolja (*Etudes sur Leonard de Vinci*. Paris, 1906—1913 és *Le système du monde*. Paris, 1913—17) Buridan az eldobott kő mozgását az *impetus* (lökés) által adott *permanens* erőből, a *levegő ellenállásából* és a *nehézségi erőből* egész modern módon magyarázza. Az *impetus* által adott erő végtelenig mozgatná a követ, ha ellenállásra nem találna. Ugyanezt az elvet alkalmazza az égi testek mozgására is. Elveti az aristotelesi szférikus szellemi mozgatókat; az égi testek mozgásához elég a teremttől adott első lökés.

Buridan tanait *Szászországi Albert* (de Saxonia) vette át, aki már a *nehézkedés* központját is kutatta és ezt a világ középpontjába helyezte. Ugyanígy vizsgálta az esés törvényét is és a gyorsulásnak a megtett úttal (tér) való arányosságát (ha nem is egész helyesen) hangoztatta. Még tovább jutott *Oresmei Miklós* a geocentrikus világszemlélet támadásával.

Oresmei Miklós 1348-ban Párizsban tanult, majd Navarrában tanárkodott. Mint *lisieuxi püspök* halt meg 1382-ben. Korának kiváló nemzetgazdásza volt. Főművei: *Traité de la sphère, de difformitate qualitatum*.

Már szent Tamás érezte a geocentrikus világszemlélet gyengeségét; a XIV. század folyamán Párizsban több támadója is akadt a régi álláspontnak. Oresmei Miklós tehát járt utakon járt, midőn fölállította tételét a föld naponkénti fordulásáról és az ég nyugalmi helyzetéről. Tételét oly világosan bizonyítja, hogy Duhem szerint Kopernikus sem multa fölül. Nézetét a hittel is összeegyezteti és azt állítja, hogy ez a hit számára hasznos tan. (*Profitable pour la deffense de notre foy*.) Három év-

századdal Descartes előtt kitalálja a koordinata-rendszert és helyesen megfogalmazza az esés törvényét, hogy tudniillik az egyenletesen gyorsuló eső test által bizonyos idő alatt megtett út azonos azon úttal, melyet az egyenletes mozgású test ugyanazon idő alatt középsebességgel megtenne.

P *Duhem* érdeme, hogy ezeket a tanokat napvilágra hozta.

Buridan tanítványai Ingheni Marsilius, aki felhasználta Oresmei Miklós kutatásait, továbbá Hainbuchi Henrik. († 1397.)

Ezen tanoknak átszármazását Lionardo da Vincire és a XVI. század olasz fizikusaira Galileiig *Duhem* igazolja.

5. Új utak keresése. D'Ailly, Gerson.

Ockham kritikája a szkepszisnek lett a szülője, melyet Autrecourti Miklós hiába próbált a hitbe való kapaszkodással kikerülni. A szkepszistől való menekülés az első, biztos igazságra való támaszkodást váltja ki *Pierre D'Ailly*ban, a párizsi egyetem nagyhirű tanárában, az egykorú egyházpolitikai harcok nagy képviselőjében, a sokoldalú tudós íróban. Született 1350-ben, meghalt mint bíboros-legátus Avignonban, 1420-ban. D'Ailly Ockham híve ugyan, de a nominalizmusból kiemelkedve a biztos tárgyi igazságot keresi. Ugyanazt az utat járja, mint szent Ágoston vagy később Descartes. Az utóbbival gondolatmenete is azonos. A sententiás könyv magyarázatában a külső világról való kétely elől az *öntudat bizonyosságához* menekül. Az érzések csalhatnak; a jelenségek, ha Isten akarja, tárgy nélkül is fennállhatnak. Egyedül biztos, hogy vagyok és gondolkozom. Ez alapon juthat helyes következtetéssel további igazságokra. A matematika a tere ezen igazságoknak. A természet rendes folyása, ha nem is ad ily természetű bizonyosságot

a külvilág létezéséről, de mégis *alanyilag* megnyugtat arról, hogy az érzékek nem csalódnak a tárgyi világ közvetítésében.

Még tovább megy Gerson János (1363—1420), D'Ailly tanítványa és barátja, a doctor christianissimus. Számos művében tárgyalja a spekulatív és misztikus hittudományokat. Egész lénye összhangot keres; szelid, békés természet, a gyermekek barátja. A realizmust akarja kibékíteni a nominalizmussal; a fogalmak metafizikai érvényét megőrizni. A hittitkok észszerű átkutatása nem elégíti ki; az iskolák vitái untatják. Ahol a nominalizmus elzárja a tudás útját a hit felé, ott Gerson a misztikus megtapasztalás útját akarja megnyitni. A bűnbánó szem többet lát, mint a felfuvalkodott ész. Világos, tiszta bepillantást nyer az evangéliumi hit világába, melyet *átél* és nemcsak átvizsgál. Gerson misztikája a tudás mellé nemcsak a dogmát állítja, hanem a hívő életet párhuzamba.

6. A misztikusok.

Bármennyire hangsúlyozta szent Tamás a hittudomány *elméleti* jellegét, még sem feledkezett meg *gyakorlati* oldaláról. A misztikát, mint az istenségnek összefogó intuíciónját és mint az Istennel való egyesülésre vezető utat, beolvasztotta nagyvonalú rendszerébe. Utódai nem követték elméjének egységesítő irányát; először a hittudomány *elméleti* tudományjellegét tagadta Scotus, majd *tudomány* jellegét Ockham. A hit így lassan-lassan tisztán a kedély és az akarat körébe került és a misztikát elnyerte azt a sajátos színét, mely ellentétbe állítja a skolasztikával.

A misztikus irány a középkor derekán régi, patrisztikus és dionysianus forrásai mellé újakra bukkant, az új-platonikus közvetlen forrásokra. *Proklos* Stoicheiosisa Elementatio theologica címen feltűnik a XIII. század derekán és hatása úgy szent Tamáson, mint főleg Nagy

Alberten kimutatható. Nagy Albert iskolájának iránya el is hajlik az újplatonizmus felé.

A középkorvégi misztika megteremtésében *gyakorlati* szükségletek is közreműködnek. Az iskolás bölcselet mindjobban elvesztette iskolánkívüli hatását. A nép és a kolostorok lelki élete viszont megkívánta a maga szellemi táplálékát. A misztika így mint a skolasztikus eszmék *népszerűsítése* tűnik föl. Főleg női kolostorok lakóihoz jutnak el ezen az úton az iskolás gondolkozás termékei. Ez a folyamat maga után vonja : *a)* az iskolás *formának*, dialektikus fogásoknak feladását. Ez nagyjelentőségű tény a bölcseleti forma fejlődésvonalán. *b)* A *népnyelv behatolását a bölcseletbe*. A román népek bölcseleti műszavait a latin skolasztika teremtette meg ; a német bölcselet legértékesebb szókincsét a német misztika, főleg Eckhart. *c)* A skolasztika népszerűsítése nem vihette az iskolás kérdéseket a nép elé ; az élet centrális kérdéseit kellett gyakorlati szempontból megvilágítani. Így az *etika és a hozzátartozó aszkézis* kerül a misztika homlokterébe.

A misztika metafizikájának két sarkalatos pontja van : Isten és a lélek. Ez szent-ágostoni hagyaték. Az újplatonizmus világszemlélete a kereszténységgel egyező pontokra talál, midőn a világfolyamatot Istenből eredezteti és az Istenhez vezet. Ez a két irányvonal a misztikus elmélyedésnek és erkölcsi törekvésnek kiinduló- és célpontja.

A keresztény misztika ebbe a rendszerbe kapcsolja a *kegyelem* tanát. Kegyelem és természet az, ami a teremtményben Istenből ered és a kegyelem az, ami a teremtményt Istenhez, forrásához visszavezeti.

Az embernek Istenhez való kapcsolódása, vele való egyesülése ; az Istennek az emberben való jelenléte, működése, élete a kegyelem által az evangélium gyökertanaihoz tartozik. A misztika elmélete azonban

az evangéliumi tanokat bölcseleti rendszerekkel fogalmazza és így könnyen csúszik a nyulgátról jobbra vagy balra. Vagy az Istent teszi mindenné és az embert semmivé és így a pantheizmus egyik formájába esik vagy az embert Istenné és így megint a humanista pantheizmusra botlik, vagy tagadja a teremtmény öntevékenységet azért, hogy minden működést az Istennek tulajdonítson *kizárólag* és így a quietizmusra vagy Luther kegyelemtanára hibáz rá.

Ezek alapján érthető meg a középkorvégi misztika sorsa.

A misztika a XIII. században mint Istenbe merült *élet* jelentkezik Magdeburgi Mechtildnél, Helftai szent Mechtildnél, szent Gertrudnál. Tudományos, bölcseleti rendszerré szent Tamás fogalomkincsének és az új-platonizmusnak fölhasználásával *Eckhart János* mester fejlesztette.

Eckhart lovag-családból származott 1260 körül. Szent Domonkos rendjében a legnagyobbaknak, Nagy Albertnak és szent Tamásnak volt a híve. A párizsi egyetemen 1300—2 és 1311 után működött mint tanár. Rendjében vezető állásokat töltött be. 1326-ban ellenfelei megtámadták egyes tételeit; ő föltételesen visszavonta őket, megírta védekezését (kiadta Daniel, Beiträge) és a pápához föllebezett. Mielőtt 28 tételének elítélését kézhez vette volna (1329), meghalt 1327-ben.

Eckhart mester latin és német műveket írt. Művei hatalmas tudományt, fordulatos, szellemes, sokszor paradox stílust, bensőséges, mély kedélyvilágot mutatnak. Mint misztikus, szent Bernát, Hugo a S. Victore és szent Bonaventura mellé állítható. Rendszere, a thomizmus mélyértékű átalakítása.

Igazhitősége fölött a vita még mindig nem dőlt el. Denifle elítéli, legújabbán O. Karrer meggyőzően védi. Véleményünk szerint a védelemnek van igaza. A cenzurá-

zott tételek összefüggésükből, a rendszer egészéből vannak kiragadva. A paradoxiára hajló író éles ellentétekben beszél, az újplatonikus misztika kifejezéseit használja.

A nyulgátonjárás megbosszulta magát, de ebből nem következik, hogy Eckhart tanai *összefüggésükben* nem volnának összeegyeztethetők az Egyház tanával. Eckhartnak főleg latin művei adnak felvilágosítást szavainak értelméről és meggyőződésének igazhitűségéről.

Ismerettana és lélektana szent Tamáséval egyező. A thomista szinterezisben látja a *lélekszíkrát*, a lélek összes erőinek központját. Misztikája intellektualisztikus; az Istennel való egyesülés az ismeret által történik. Isten-tanában sok az újplatonikus elem; a negatív theológia útján jár és a Szentháromságban az istenség benső evolúcióját sejteti. A patrisztika Logos-elmélete megújul az ő eszmevilágában.

Az *analogia entis*-t, az Isten és a teremtmények létének hasonlóságát ugyancsak szemléletesen tanítja.

Etikája lényeges vonásaiban szent Tamásra támaszkodik. Mint misztikus, kifejti az istenhezjutás útját. «Hallgatnunk kell, hogy az Isten beszéljen; szenvednünk, hogy ő működjék.» «A világ minden szeretete az önzésre épít. Ha ezt elhagyod, elhagytad a világot.» A világ teljes elhagyása vonatkozik értelmünkre és akaratunkra. Aki mindent elhagyott, annak lelkében újjászületik az Isten fia. Az igazi erkölcsös cselekvés tenni a tettért, szeretni a szeretetért, szeretni Istent a jóságáért. Nem a külső cselekedetek szentelnek meg minket, hanem mi szenteljük meg azokat. Az önmehtagadás tényei (bőjt, önsanyargatás) eszközök és nem célok. Az akarat, a szándék adja a cselekvés értékét. Ezek a tanok összefüggő szemlélete igazolja, hogy bár többször emlékeztet fogalmazásuk Lutherre, de igazi értelmük távol áll a tévtantól.

Maga Eckhart sokszor végzi el saját élesebb kifejezé-

seinek javítását. Hangoztatja, hogy énünk, teremtettségünk az Istennel való egyesülés fokán, az extázisban sem szűnik meg.

Eckhart megítélésében tehát saját elvét kell tekintetbe venni: «Az alapelveken fordul meg minden; a helyes alapelvnek helyes tettek a következményei».

Tanainak további sorsán megvalósul saját elve: *Ami az egyiknek élet, az gyakran halál a másiknak.*

Tanítványai a német istenbarátok (Gottesfreunde), a Gottesminne mélyszívű énekesei: *Tauler* (1300—61) és *Seuse* (Suso) Henrik (1300—1365); Eckhart tanait foglalja össze a *Deutsche Theologie*, melyet Luther fedezett fel és adott ki 1516-ban. A misztikát gyakorlati téren fejlesztették *Ruysbroeck* (1293—1381), a grünthali (Bruxelles mellett) kolostor perjele; *Kastli János* (1370—1420), Grot Gellért (1340—1384) és a Krisztus követésének szerzője, *Kempis Tamás*.

Az erkölcsi nihilizmus vágányaira siklottak a misztikus tanok félreértésével Porrette Margit, aki szerint az Istent szerető lélek lelkiismeretfurdalás nélkül elégítheti ki ösztöneit és Blommardine.

7. Kuesi Miklós. (*Nicolaus Cusanus*.)

A középkor végén az újkorba való átmenetet jelzi nemcsak működésének idejével, hanem eszmevilágának tartalmával *Kuesi* (Chrippfs) *Miklós* bíboros.

Kuesben, Trier mellett született 1401-ben. A jog és a mathézis után a hittudományban mélyedt el. Korának egyházpolitikai harcaiban vezető szerepet töltött be. Mint pápai legátus a török elleni harcban támogatta Kapisztrán Jánost. Mint brixeni püspök halt meg 1464-ben.

Kuesi Miklós szintetikus és alkotó elme. A skolasztika végén egységesen akarja összefoglalni a hanyatló kor *misztikájának* eszmetartalmával és fogalmi kincsével az újonnan keletkező humanizmus és a középkor nagy gon-

dolatait. Főművei : *Docta ignorantia* ; *Apologia doctae ignorantiae*.

Világnézte a fejlődésnek, a mozgásnak hangsúlyozása a világfolyamatban, sőt magában az Istenben is. Az újplatói evolúció gondolata utat talál a misztikus Kuesi Miklóshoz és a párizsi természettudományi kutatások is hathattak reá. Ép, mert az Isten nagyságát, végtelenségét átérzi, azért lesz *nagy* szemében a világ is. Ime a misztika paradoxonja. A legtöbb misztikus számára a világ semmi, mert *szembeállítja* az Istennel ; Cusanus előtt a világ *igen nagy*, hisz az Isten alkotása, megnyilatkozása, önkifejtése. Ezáltal nő az ember értéke is.

Kuesi Miklós kifejezéseiben ugyanaz a kétélűség van, mint a legtöbb misztikuséban. Ha azonban forrásaira nézünk, könnyen elhihetjük apológiáját, mellyel a pantheizmus ellen védekezik. Tanai a forrásokhoz való viszonyukban sokat vesztenek eredetiségükből.

Az ismeretelméletben Aureoli eszméjét újítja meg. Az *igazság önmagában* felülmulja ismeretünket ; mi csak egyik oldalát, a jelenségek világát látjuk az Egyetlen Igazságnak. Csak sejtéseink, coniecturáink vannak. Ha ezt fölismerjük, elértünk a *tudós-tudatlanság* fokára. Az ősi misztikus kifejezés így hozzá is eljutott. Tipikusan újplatonikus tan (Synesius, Pseudodionysios) az ellentétek összeesése. (Coincidentia oppositorum.) Az Isten, a legfőbb lény meghalad minden kategóriát (szent Ágoston), minden ellentétet. Benne minden ellentét összeesik. Az Istenben összeesik a lehetőség és a lét is ; ezért ő nemcsak posse, hanem esse is. Innét a csodálatos kifejezés : *Deus possest*.

Az Isten léttartalmának kibontakozása a világ ; misztikus kifejezésekkel sejteti Kuesi Miklós a világnak Istenből való eredését (*Deus complicitate est omnia* ; sed est nihil horum explicate) azért, hogy igazolja a világ-

nak Istenbe való visszatérését. Részletesen foglalkozik a misztikus lélekállapotok fokainak elemzésével.

Kuesi Miklós tehát egy láncszem az újplatonikus, keresztény-skolasztikus misztika fejlődésvonalán. Az újkor gondolkozói sokszor nem néztek e láncszem előző összeköttetésére ; így került a nagy bíboros akaratán kívül, mint kiindulópont egy pantheista színű fejlődésvonal élére, melynek tagjai Giordano Bruno, Schelling, Hegel. Hatása nemcsak rájuk terjed, hanem az újkor majd minden bölcseleljére.

IV. AZ ÚJKOR KERESZTÉNY BÖL- CSELETE. (1500—1800.)

1. A renaissance.

A kereszténység szellemi életét nyomon kíséri a görög-római kultúra. A szentatyák bölcselete érvényesíteni tudta az evangélium szellemi kincseit vele szemben és eszmélődésének eredménye az első átfogó keresztény világszemlélet szent Ágostonnál és a pseudo-dionysianus-iratokban.

A középkor az antik kultúra, a római világbirodalom és római jog keresztény szellemű átalakításával indult útjára Nagy Károly idején. Ez volt az első renaissance a középkorban. A középkor később is vett át termékeny áramokat az ókor szelleméből a XII. század derekán és a XIII. század folyamán.

Ez a renaissance teremtetten meg a skolasztika virágkorát. Mint a szentatyák bölcselete, a skolasztika is azáltal győzte le az antik szellem feltörését, hogy dialmasan magába olvasztotta annak értékes elemeit.

A harmadik renaissance — a XV. század elejétől kezdve — más irányt vett, mint az előbbieket és más eredményekre is vezetett.

Az ókori kultúra emlékeit eddig nem tapasztalt mohósággal bányászta ki és szívta magába a nyugati szellem. Az Egyház most is azzal a jóindulattal karolta fel a klaszszikus irodalmat, művészetet, mint a középkorban. Pápák, bíborosok vetélkedtek a renaissance művészeinek, tudósainak támogatásában a városokkal és a feje-

delmekkel. De míg a középkor a kereszténység kára nélkül olvasztotta magába az ókor műveltségét, a XV. század ezt az szintézist nem tudta elvégezni és azért szellemi élete nem tudta megmenteni a középkori keresztény világkép egységét.

A *humanista* bölcseletnek eredménye az európai szellemi élet *egységének* felbontása.

A középkor az ész és tudás, a tekintély és hit összhangját kereste. A humanizmus először félénken, utána bátrabban vagdalta azokat a szálakat, melyek a keresztény világkép egységét biztosították. Ebben segítségére volt a hanyatló skolasztikának elernyedése, szőrszálhasogatása, stílustalansága, elszigeteltsége.

Értékben a humanista bölcseleti irányok nem sokat jelentenek. Önálló eszmék, nagyvonalú rendszer nem terem köztük. Legtöbbjük tipikus epigon, szolgálai másolója az antik gondolat kifejezéseinek; nem filozófus, hanem filológus. Másfél évezred szellemi életének organikus fejlődéséről tudomást se véve keresik a forrásokat. Sorjában felvonultatják a görög bölcselet irányait; esztétikai érdeklődésük az antik formák szinpadias föllevenítését keresi; megjelenik Itália földjén és az európai fejedelmi udvarokban a platói akadémia, az új peripatetikus iskola különböző árnyalataival, a Stoa és életre kap Epikuros csendes, derűs hedonizmusa.

Hatásuk azonban annál nagyobb. Az ókori formák szépsége, a pogány élet erkölcsi szabadossága; a középkoron való metsző gúnyolódás, a természetfölötti elemek céltudatos elhanyagolása: irodalommal, művészettel terjed és a *könyvnyomtatás* az új eszméket hamar szétviszi mindenfelé. A humanizmus eredménye az európai szellemi élet *elvilágiasodása*.

A középkori állameszme az állam és az Egyház tervszerű együttműködését föltételezte. A humanizmus állameszménye *Macchiavellinél* elszakad a keresztény

erkölcs alapjaitól ; az államélet célját nem rendeli alá az ember végső céljának ; eszménye a *hatalom* és ennek érdekében nem válogat etikai szempontok szerint az eszközök közt. A középkor vége úgyszólván lerontotta a középkori társadalom egységét ; az államok sokasodtak, a császári hatalom süllyedt ; a pápaság is sokat veszített nemzetfölötti súlyából és a renaissance pápaiban az *elvilágiasodás* szomorú példáit mutatta.

A *hitnek*, a világgép természetfölötti elemeinek háttérbe szorulása a *naturalista* élet- és világszemléletet teremtette meg. A középkor élet- és világgépfogásán a természetfölötti elemek uralkodtak ; történelemszemlélete az örök eszmék nyomait kereste a világgépfolyamatban és szellemi világa olyan volt, mint dómjainak művészete : homlokzatán Krisztus uralkodott az apostolok közt, angyalok és szentek seregei fölött ; az ég és a föld békésen egymásba ölelkeztek és az ember összekulcsolt kézzel és égrenéző szemmel állt a természet világában.

A naturalista világgép olyan, mint a quattrocento képei ; még a szenteket és az ég lakóit ábrázolják ugyan, de már nyilván nem a hit világa érdekli őket, nem a kegyelemnek szépségét akarják kifejezni, hanem a természetes embert rajzolják az angyalokban és a szentekben. Az ég csak díszlet lesz a természet színpadán és a díszlet hova-tovább el is tűnik egészen.

A humanista bölcselet ezt a naturalista világgépet dolgozza ki a képzelet, kedély és ész színeivel, vonalaival. A természetfölötti alig érdekli ; ha nem is tagadja, de nem vesz tudomást róla. A nagy fölfedezések nyomán megnőtt a föld ; új világrészek bontakoznak ki a mesék ködéből. Megnőtt az ég ; a messzelátó kitágítja az ember látókörét és a szférákat a végtelenbe tolja. A kegyelem csodái elhalványulnak a humanisták előtt és jóformán babonás hittel keresik a csillagjósolás rejtelseit és a természet csodáit alchimiájukkal.

Ez a csodálkozó pillantás az égre, a földre és a természetbe — keresi az értelmetlen chaoszban a kozmoszt, a Logost, a világrendet és a viláértelmet. A kinyilatkoztatást már nem kérdezi ; a természetből olvassa titkait. Lassan erőre kap a XIV. század sejtése : Koper-nikus megújítja a régebben fölmerült elméletet a föld forgásáról és a világszemlélet központja elcsúszik a földről a napba. (Heliocentrikus világkép.) Lionardo da Vinci, Keppler, Galilei a modern természettudományos világképet alakítgatják nagy buzgalommal.

A természet nagyobb lett ; Kuesi Miklós helyesen következtetett, tehát nőnie kell az istenfogalomnak is ; bölcsesége, hatalma új színekkel gyarapodjék. A naturalizmus nem mindig követte ezt az egyszerű utat az okozat nagyobbodásából az ok nagyságának, erejének tökéletesebb felfogására. Magát a természetet növeszti az isteni méretekig ; a természet maga veszi át az istenség tulajdonságait világképében. Ezen az úton jár Gior-dano Bruno.

A természet rendjének, értelmének magyarázatában az atomizmus, a mechanizmus és a dinamizmus különböző változatai elevenednek föl Paracelsus, Telesius, Patrizzi, Campanella tanaiban.

A humanista szellemi élet elvilágiasodása maga után vonja az *ember* értékelésének megváltozását is a világképben. A középkor világképében is *nagy* volt az ember ; halhatatlan lelkéért adatott a természet és a kegyelem ; ezért halt meg az Isten Fia. Az ember azonban a világegyetemben megőrizte alárendeltségét az Istenhez. A pogányságból táplálkozó renaissance tervszerűen rombolta az ember természetfölötti értékét, hogy *természetes* értékét emelhesse. A másvilágra való irányzódása helyett a földi élet értékeit csillogtatta előtte : a hatalmat, szépséget, élvezetet, tudást. Így alakul ki a humanista embereszmény ; elméletileg a humanista etikában, főleg Macchia-

vellinél, Lorenzo Vallánál, Pomponazzinál. Montaigne a következtetést tovább viszi: az embernek állatmivoltát hangsúlyozva a humanistaeszmény etikaellenes alapjellegét mutatja ki akaratlanul. Az elméleti eszmény pedig *megvalósulva* állt a XV. és XVI. század Cesare Borgiajában, Korvin Mátyásában, Janus Pannoniusában.

Az Egyház pedig, mely a renaissancenak legnagyobb támasza volt, kénytelen volt látni, hogy saját védettje ellene támad.

2. A protestantizmus bölcselete.

Míg a humanizmus a tudást a hittől iparkodott teljesen függetleníteni, a protestantizmus a hit terén rombolta a középkor hívő *világnézetének egységét*. Luther és a hitújítók a hit terén az egyházi tekintély helyére tárgyilag a szentírási könyvek tekintélyét, alanyilag a Szentlélek tanuskodásának közvetlen tekintélyét helyezik. Munkájuk eredménye a hitbeli vélekedések özöne; az egyéni hit szembehelyezkedése hagyománnyal, dogmával. Hiába akarják ezt a folyamatot saját tekintélyükre való hivatkozással megakasztani. A protestantizmus a hitből indult ugyan ki, de az alanyfölötti tekintély szavát teljesen szubjektív átéléstől tevén függővé, végeredményben a hitnek alapjait veszélyeztette és utat nyitott a szubjektivizmusnak és a racionalizmusnak.

Luthernek a bölcselet terén kevés a babérja; nem is pályázott rá. Szellemi örököse a nominalista Ockhamnak, Bielnek és a német misztika könnyen ferdére csusztható vágányainak. Tana az ember teljes leromlásáról az eredeti bűn által; az értelem és az akarat gyökeres pusztultságáról, a megigazulásnak ezek szerint való fogalmazása élesen szembeállította az észt a hittel és az észnek a hit terén való szerepét a minimumnál is kevesebbre csökkentette.

A kegyelem Luthernél teljesen elnyomja a természetet ; ez elveszti szemében a maga értékét. Luther tana a Teremtő és a teremtmény kölcsönös viszonyában annyira az Istennek tulajdonít mindent, hogy a teremtménynek nem marad semmi. Ez a tan voltaképp tulzó supra-naturalizmus, mely Luthert a humanizmustól épúgy elválasztja, mint a katolikus Egyháztól.

Egész álláspontja tudomány- és bölcseletellenes. Ezért támadja az egyetemeket, mint az ördög várait, Sodoma és Gomorrha romlásának terjesztőit. A biblia *elégseges* az üdvösségre ; tudományra nincs szükség. Kopernikust bolondnak nevezi (der Narr) ; Aristotelesből is Narristotelest csinál, aki a főiskolákat félrevezette és bolondította. Az egész filozófiai oktatás az addigi egyetemek artium-fakultásán ördögi munka, Teufelswerk.

A Narristotelest azonban hiába dobta ki Luther az egyik ajtón, visszajött a másikon. Visszahozta *Melanchton*. A humanista képzettségű hitújító számolt azzal, hogy a lutheri dogmáknak is szükségük van észszerű igazolásra és hogy a hitvitákban észelvekkel is alá kell őket támasztani. Melanchton eclecticus, mint minden humanista ; tanaiban aristotelesi, plátói, stoikus eszmék társulnak. Mesterével szemben vallja az ész képességeit ; az ész természetes fénye (lumen naturale) veleszületett erőivel hozzáférkőzhetik a természetes és erkölcsi rend alapigazságaihoz. Bár ezt a fényt a bűn elhomályosította, de el nem oltotta ; a hit betetőzi az észt — Melanchton szerint.

Luther és Melanchton állásfoglalásában könnyű ráismerni a kezdő patrisztika és a kora-középkor hasonló ellentéteire. Ahol az eszmék *organikus fejlődése megszakad*, ott a gondolat kénytelen gyermekcipőkben járni.

Zwingli, a svájci reformátor a humanizmus híve. Felhasználja az újplatonikus és stoikus gondolatokat és az akarat autonómiájának igazolásában Senecára támaszkodik.

Calvin Lutherrel szent Ágostonra akar építeni és Ágoston magyarázatában a kettős (jóra és rosszra) előrendelés tanításával nyilván félreérti szent Ágostont.

A protestantizmusnak a bölcselethez való viszonya tehát kezdettől fogva határozatlan és ellentétes. *Tau-rellus* (1547—1606) megkísérli, hogy a lutheri és calvini dogmatikához megfelelő bölcseletet szerkesszen; szerinte az ész nem tabula rasa, hanem az alapigazságok birtokosa. Ezek birtoka nem gyarapszik és nem csökken. Az ész hozza létre a filozófiát, mely az Istent a természetből ismeri meg, míg a theológia az Isten rejtett szándékait kutatja, melyek a krisztusi kinyilatkoztatásban vannak meg.

Luthernek a német misztikához való viszonya közvetíti a misztikus eszméket a protestantizmusba. A misztika hat Osianderre, Franck(e) Sebestyén (1500—1545) anthropológiájára és még inkább a görlltzi vargának, Böhme Jakabnak ködös fantáziájára. Böhme misztikája az ellentétek összeesését látja az Istenben és naiv következetességgel beléje helyezi az Igent és Nemet, sőt a jót és a rosszat is. Pantheisztikus fölfogásában a lélekazonossá válik Istennel; az emberi lélek magába foglalja az eget és a poklot teljes mérhetetlenségével. A jót és a rosszat a szabadakarat valósítja meg. Böhme bölcselete tipikus példája a vargafilozófiának. Meglepő, hogy a filozófiatörténet egyes képviselői mily buzgón iparkodnak e vargagondolatoknak magasabb értelmet adni, sőt nagy szintézist látni benne. A német misztika Eckhart és Kuesi Miklós után nem szorult rá Böhme torzítására.

A protestantizmus kezdetei előre rajzolják azt az utat, mely a bölcselettel szemben egész fejlődésvonalán jellemzi. A szilárd alapok hiánya miatt dogmatikája kénytelen a hit észszerűségének racionalis megalapozása helyett a misztikába vagy a kedély és érzelmek világába menekülni; mihelyt racionalis alapokat keresve a bölcselettel

kezd érintkezést, a hit és tudás összhangja helyett kénytelen a bölcselet primatusát elismerni és így a hitet racionalizálni. A hit aztán labdája lesz a következő századok váltakozó bölcseleti irányainak.

3. Új, empirikus módszerkeresés, társadalmi és vallási naturalizmus. *Verulami Bacon, Hobbes, Cherbury.*

A humanizmus megszakította az európai szellemi élet organikus fejlődését, ezért sok problémát *elülről* kellett kezdenie.

A naturalista világszemléletnek megfelelő módszerre volt szüksége. Ennek alapjait megtalálhatta volna ugyan Nagy Albertnek, Roger Baconnak, Oresmei Miklósnak műveiben, sőt szent Tamás bölcseletében is; de az elért eredmények szerves feldolgozása helyett *Verulami Bacon* (1561—1626) Aristoteles *Organon*jával való céltudatos szembehelyezkedéssel írja meg a maga Új Organumját és ebben az empirikus, induktív módszer kifejtése mellett új tudományelméletet és felosztást ad. A tudományok felosztása régóta egy-egy kor tudományos programját foglalja magában. Bacon felosztásában a program súlypontja az Istenről a természetre tolódik; a tudománynak, bölcseletnek célja a természettörvényeknek felkutatása, mert a tudás hatalom és az ember uralmát a természet fölött tudománya biztosítja.

Bacon nem állítja szembe a tudást a hittel, sőt hangoztatja, hogy a bölcselet alaposabb ismerete visszavezet a valláshoz. A tőle ajánlott módszer — bár az *inductio* ismeretelméleti problémáját távolról sem oldja meg — a metafizikus elmélekdedéseknek a tapasztalat adataira való támaszkodását hangsúlyozza.

Igy ujsága sem oly nagy, mint Bacon véli. Azzal, hogy az ismeretszerzés negatív föltételeit megállapítja

és a különböző bálványok (idola tribus, specus, fori et theatri) ledöntését követeli, voltaképen az *elfogulatlan* ismerés szent Ágostontól és szent Tamástól is hangsúlyozott követelményeit újíttja föl.

Bacon empirizmusának *lényege* — minden tudományos és bölcseleti vizsgálódás számára — szükséges ; tulzások, melyekkel a következtető, szillogisztikus eljárást elveti vagy a tudomány *gyakorlati* értékét túlozza, elzárják eszméink *teljes* kifejtésének lehetőségét és így az igazságot kiszolgáltatják a gyakorlati érdeknek (utilitarizmus) vagy pedig abszolút érvényén ütnek csorbát. (Relativizmus, pozitívizmus.)

Éles ellentétbe kerül a keresztény világfelfogással Bacon tanítványa és barátja : *Hobbes*. (1588—1679.) Tanaiban föltűnő következtelenséggel párosul a *teljes anyagelvűség*, mely a lélekben is anyagot lát a *deizmushoz közelítő istentannal*, mely még nem mer a keresztény kinyilatkoztatással leszámolni. Társadalomelmélete a teljesen etikátlan öszönésből, az erősebb jogából, az általános harcból az életért — vezeti le az emberi jogok teljes kiszolgáltatását az államfő abszolút hatalma számára egy lehetetlen társadalmi szerződés által. Az Isten is kiszolgáltatja magát szerződéseivel a fejedelmi abszolútizmusnak, hogy a fejedelem akarata adhasson létet, törvényt a vallásnak és az erkölcsnek. Hobbes a cuius regio, illius religio protestáns szólam számára csinál bölcseletet és államelméletet. Bacon intését, hogy a tudományból el kell távolítani az egyéni, társadalmi hatások bálványait, nagyon rosszul fogadta meg.

Hobbesnél sokkal következetesebb *Cherbury* (1581—1648), aki az igaz ismeret biztosítékát az emberi nem közmeggyőződésében keresi. Ezt az elvet alkalmazva a vallás világára, igaz vallási ismeretnek csak azt tartja, miben az összes vallások megegyeznek. Ez a *természetes vallás*. A vallás naturalizálásával a keresztény kinyilat-

koztatás értéke elvész és az európai gondolkozás megtagadja saját kiindulópontját.

4. A skolasztikus bölcselet felújítása.

A katolikus Egyház nem nézte tétlenül az európai szellemi élet bomlását a bölcseletben és a vallási életben. Életereje, melyet a középkorvégi ernyedtség és az új irányok megsemmisítéssel fenyegettek, feltámadt és a XVI. század harmadik évtizedétől kezdve diadalmasan küzdök a protestantizmussal és a humanizmussal.

A védekezés egészséges ösztönével talál rá arra a fegyverre, mely a szellemi élet harcaiban győzelemhez segíti, a skolasztika virágkorának rendszereire. A protestantizmus elleni küzdelmet igazában Aquinói szent Tamás segíti diadalra az Egyház részéről. A nominalizmus kritikáját sértetlenül állotta ki a thomizmus és a XVI. században sem vesztette el tekintélyét. A trienti zsinat atyái nagyra tartották az angyali doktort és V. Pius 1567-ben egyháztanítónak jelentette ki. Rendszere fokozatosan vívta ki az Egyház elismerését és bár ez az elismerés nem zárja ki a többi keresztény bölcseleti rendszert, mégis a keresztény szellemi életben szent Tamásnak kimagasló jelentőséget és irányító erőt kölcsönöz.

Az egyházi bölcselet megújhodása a protestantizmustól érintetlen országokban, Spanyolországban és Itáliában kezdődött és innét terjedt át a többi államokra.

Spanyolország a XVI. században a katolikus vallási megújhodás képét nyújtja. Évezredes harcát a mórok ellen befejezte; az új világrészek felfödözésével óriási gyarmatokra és velük nagy vagyoni jólétre tesz szert.

Vallásos élete egy század folyamán a lelki élet bámulatos elmélyítését hozza létre. Loyolai szent Ignác, szent Terézia, Keresztes szent János, Alkantari szent Péter, Istenes szent János a század kimagasló spanyol szentjei.

Virágzó misztikája megtermékenyíti a művészeteket. (Greco, Murillo.) Gyarmatpolitikája a katolikus miszsiók nagy föllendülését vonja maga után.

A vallási renaissance eredménye az egyházi bölcselet nagyarányú fölvirágzása is.

A virágzást több egyetem tette lehetővé: a *salamancai*, az *alkalai* (Complutensis), *coimbrai*, sevillei, valladolidi és evorai. Ezek az egyetemek Lombardus könyve helyett szent Tamás Summa Theologicáját használták vezérfonalul, követve ebben a rostocki és lipcsei egyetem példáját.

A bölcseletben most is szent Domonkos rendje vezet.

A kiváló *Vittoria* Ferenc (1480—1546) De Vio Tamás (Caietanus) bíborosnak és Crockaert párizsi tanárnak hatása alatt a salamancai egyetemen szent Tamás tanainak a kortól megkívánt irodalmi formába való öltöztetését, elmélyítését és a korszellemmel való közelebbi kapcsolatbahozását kísérelte meg. Kathedrāja, nagyszerű előadókészsége sokakat vonzott. Tanítványai közül kimagaslanak:

Soto Domonkos (1494—1560), aki különböző rendi iskolákban, az alcalai és a salamancai egyetemen tanított; emellett résztvett a trienti zsinaton és mint V. Károly császár gyóntatója irányítólag hatott a protestantizmus ellen való egyházpolitikai harcokra.

Tudományos működése Aristoteles korszerű magyarázatára irányult. Nagy érzéke volt a természettudományok haladása iránt és ennek eredményeit is értékesíti kommentárjában.

Canus Menyhért (1509—1560) különböző egyetemeken tanított. Klasszikus művével, *De locis theologicis*, ugyanazt a munkát végzi el az egyházi bölcselet és teológia szempontjából, mint Verulami Bacon a modern bölcselet szempontjából. Módszert és programot ad. A programot kifejezi stílusa is; a humanisták ékes latin nyelvén ír,

nem a skolasztikusok cicomátlan latinságán. Irányt mutat a bölcselet és theológia pozitív-történelmi módszerére.

Bañez Domonkos (szent Teréziának tanácsadója és gyóntatója ; 1528—1604) szent Tamás tanainak lényegileg hű magyarázója (bár az Istennek az akaratra gyakorolt hatását szent Tamás nem nevezi *praemotio physica*-nak), aki a thomizmust Molinával szemben védte. De Medina Bertalannal együtt hatalmas kommentárt írt a *Summa Theologia*hoz.

A neves thomisták közé tartozik még *Joannes a S. Thoma* (1589—1644), akinek *Cursus philosophicus*a az iskola egyik legkiválóbb terméke.

A thomizmus spanyol irányára igazán nem illettek Verulami Bacon vádjai, aki skolasztikus kortársait azzal vádolja, hogy cellájukba zárkózva kevés auktorra szegzik különben éles elméjüket és sem a természetről, sem a kor haladásáról tudomást nem vesznek.

A spanyol domonkosrendűek példája hatott ; a többi szerzetesrendek is élénk tudományos munkába fognak.

A thomista irányhoz csatlakoznak a karmeliták, akik jelentős szerephez jutnak az alcalai és salamancai egyetemeken. A szerzetes aszkézis bámulatos munkabíráásával és fegyelmezettségével alkotják meg nagy összefoglaló műveiket. A bölcselet tárgyait dolgozza fel a *Cursus artium collegii Complutensis* (1624), melyet később is átdolgoznak. A szerzők elrejtik családi nevüket. *Michael* a SS Trinitate, *Antonius* a *Matre Dei* a *Cursus* főírói. Ugyanily nagyarányú a karmeliták hittudományi rendszere, a *Cursus Salmanticensis*. (1679.)

Míg a spanyol *Saenz D'Aguirre* bencés bíboros (1630—1699) szent Anzelm rendszerét akarja felújítani, az 1623-ban alapított salzburgi bencés egyetem tanárai jórészt a thomizmushoz csatlakoznak. Ezen az egyetemen majd két évszázadig nagyjelentőségű tudományos és irodalmi munka folyt.

Duns Scotus tanainak ébrentartásán sokat fáradt *Wadding* Lukács (1588—1657), Scotus műveinek kiadója és a római Collegium Scoticum alapítója. A ferences rend azonban Scotus mellett fenntartotta szent Bonaventura irányát is. Kiváló scotisták a XVI. századtól a XVII. század közepéig: *Poncius* János, *Mastrius*, *Merinero*, *Brancatus de Lauria*, a prágai *Sannig*.

Felüljúl szent Ágoston remetéinek rendjében a *scola aegidiana* (Viterbói Egyed), sőt *Genti* Henriknek is terem iskolája a szerviták közt.

a) A Jézus társaságának bölcselete.

A XVI. század egyházi megújulásának nagyfontosságú eseménye a Jézus társaságának megalapítása. A társaság nemcsak az egyházi élet benső megújításán, a protestantizmus visszaszorításán és a hitterjesztés terén működött nagy sikerrel, hanem az egyházi tudományok fejlesztésével is halhatatlan érdemeket szerzett.

Jézus társasága kezdettől fogva szent Tamás irányát óhajtotta követni. Loyolai szent Ignác Párizsban ismerte meg a thomizmust, a rend első tagjai thomista főiskolák tanítványai voltak. *Toletus* biboros Soto Domonkost hallgatta. A rend első nagyobb bölcseleti terméke a *Cursus Conimbricensium* (Aristoteles-kommentár), melynek megalkotásában *Fonseca*, a kiváló aristotelista, *Goes* és *Alvarez Boldizsár* vettek részt.

A rend 1593-ban a hittudományok terén kötelezte tagjait szent Tamás követésére; a bölcseletben is őt állította ugyan irányítóul, de nagyobb szabadságot engedve csak azt kívánta, hogy ne könnyen térjenek el szent Tamástól.

Igy aztán a jezsuitabölcseleők hamarosan részben önálló utakat vágnak és szent Tamás rendszerét többkevesebb sikerrel toldozgatják a többi iskolától kölcsön-

zött változtatásokkal. Némi eclecticismus majd mind-egyikükön meglátszik.

A rend terjeszkedésével még a XVI. században több nagynevű főiskolát hódít meg vagy újakat alapít. Bölcselői: *De Valencia* (1551—1603), boldog *Bellarmin* bíboros (1542—1625), *Lessius* Lénárd a virágzó skolasztikát átviszik Itáliába, Németországba, Belgiumba; *Pázmány* Péter pedig a gráci főiskoláról hazánkba. *Pázmány-nak* a budapesti egyetem által kiadott latin hittudományi és bölcséleti művei (szent Tamás- és Aristoteles-kommentárok) széles forrásismeretről és látókörről, önálló ítéletről tanuskodnak. Jól ismeri kortársait; nem fogadja el *egészében* Molina tanát, főleg a scientia mediát korrek-turázza: szembeszáll Bañez tanaival. A probabilizmus elvét elfogadja. Természettudományos felfogása még nem tud elszabadulni Aristotelestől. *Pázmány* elsőrangú képviselője rendje bölcséletének; ép az egészséges válogatás teszi munkáját hasonlóvá Suarezhez, kinek rendszerezését bölcséleti művei még nem másolják, bár theológiája már gyakran foglal állást Suarez mellett vagy ellen. *Ledesma* Jakab, *Vasquez* Gábor, *Arrubal* a bölcsélet terén is nagyot alkotnak.

A rend bölcséletére is nagy hatással volt a voltaképen hittudományi érdekű

b) Molinismus.

Luis de Molina Cuencában született 1535-ben; a coimbrai, evorai egyetemen tanított. † 1600. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588) című művében a hittudománynak égető problémáját, az isteni kegyelem és szabadakarat viszonyát akarta tisztázni. A thomizmustól eltérően Molina azt tanítja, hogy a hatékony kegyelem (*gratia efficax*) hatékonysága nem benső jellegéből, hanem az akarat hozzájárulásából ered. Az isteni

hatás az akaratra nem megelőző indítás (praemotio), hanem *együtthatás* az akarral. (Concursus simultaneus.) Bölcseleti szempontból fontos ez az újítás, mert átalakítja az Istennek az akaratra való természetes hatását is, azt is concursusnak fogván fel. Hogy megmagyarázhassa az Isten tudását a szabadakarat lehetséges tényeiről (műszóval: futuribilia), Molina ezek ismeretére egy új tudásmódot konstruál az Istenben: a *scientia media*-t. A scientia mediával látja előre az Isten, hogy fogja magát a szabadakarat a felajánlott, *közömbös* concursus alapján elhatározni.

Molina tanai újszerű módon közelítették meg a régi problémát. Metafizikai megalapozottságuk ugyan sok kritikára adott okot a thomizmus részéről, melyben a problémák az esse subsistens és esse participatum különbségéből könnyebben megoldhatók, az Isten előrelátása világosabb, az Isten oksági hatása általánosabb és teljesebb, de mivel a *szabad* elhatározás tényét Molina kellőképp megóvta, rendszere saját rendtársainál tetszésre talált.

E ponton vált szét a jezsuiták iránya és szent Tamás rendszere. Molina elég őszinte volt ahhoz, hogy bevallotta ép a lényeges pontban szent Tamástól való eltérést. A százados harc a thomizmus és a molinizmus közt még mindig nem ült el és a mai molinizmus szívesen vonja szent Tamást saját rendszerének védelmére. A rendi iskolák néha nem épen épületes hangú vitája a kérdést alig viszi előbbre három század óta, bár a foliánsok már könyvtárakat töltenek meg.

c) Suarez.

A jezsuitáknak a korviszonyokhoz alkalmazkodó, eclecticus bölcseleti irányát *Suarez* foglalta áttekinthető rendszerbe.

Suarez Ferenc 1548-ban született Granadában. Salamancában tanult; 1572-től tanított Segoviában, majd különböző rendi intézetekben, 1578—85 közt Rómában; később Alcalában, Salamancában, Coimbrában. 1617-ben halt meg Lissabonban. Fontosabb művei: *Disputationes metaphysicae* (1597), *de anima*; *de legibus*.

Suarez a spanyol skolasztikának legkiválóbb képviselője. Éles elme, mélység, világosság, áttetsző rendszer jellemzik. Irányát szent Tamás szabja meg, bár egyéni véleményét vele szemben is megóvjá és több pontban a scotizmushoz közelít.

Rendszerének szent Tamásétól eltérő pontjai: Suarez tagadja a lény és a lét (*esse* és *exsistere*) reális különbségét; ezért a *materia prima* (ősanyag) sem tiszta lehetőségét (*potentia*) nála, hisz van már léte (*exsistentia*); mielőtt a forma meghatározná. Az egyediség elvét nem a kiterjedt anyagban keresi (*materia signata*), hanem a tárgy létesítő elemeiben. (*Principia entitativa*.) Az értelem az egyedeket közvetlenül (*directe*) ismeri meg. Behatóan tárgyalja az istenérveket, melyeket következtető elveik és bizonyosságuk foka szerint metafizikaiakra, fizikaiakra és morálisokra oszt fel. Az okság elvének régebbi fogalmazását: *quidquid movetur, ab alio movetur*, átalakítja így: *Omne quod fit, ab alio fit*.

Értékes Suarez *államtana*. Ebben szem előtt tartja az új államalakulatokat és élenken szembehelyezkedik a protestáns színű államabszolutizmusmal. A *népfélség* modern gondolatát Suarez össze tudja egyeztetni hívó világnézetével.

Államtana szent Tamás továbbépítése. I. Jakab angol király azt vitatta, hogy az államhatalmat birtokosa *közvetlenül* az Istentől kapja. A polgároknak csak annyi szerepük van ebben, hogy az államfő személyét kijelölik.

Suarez az abszolutizmus emez elméleti védelmét élesen visszautasítja.

Szerinte az államhatalom gyökeres birtokosa a *nép*. A nép kapja a természet szerzőjétől, az Istentől az államalkotásra szükséges hatalmat. Mivel pedig a *nép* ezt a hatalmat gyakorolni nem tudja, kénytelen gyakorlásáról alkalmas módon gondoskodni. Ez történik kifejezett vagy hallgatólagos választással; ezzel a nép saját hatalmát átadja az uralkodónak. Ez az átadás *szerződés-jellegű*. Az uralkodó tehát hatalmát nem közvetlenül kapja Istentől, hanem a nép közvetítésével. Ezzel okolja meg Suarez a nép jogait a méltatlan uralkodóval szemben.

Behatóan tárgyalja Suarez a nemzetközi jog kérdéseit is.

Suarez érdeme, hogy a Canustól kijelölt pozitív történelmi módszert mély spekulációval párosítja; továbbá, hogy a metafizika anyagának beosztásában eltér az arisztotelesi könyvektől és így a bölcselet anyagát áttekinthető, szerves rendszerbe szorítja.

Hatása a középkori nagy mesterekével vetekszik. Nemcsak a Jézus társasága vette hasznát működésének, hanem az újkor összes iskolái és irányai kénytelenek vele foglalkozni. Még a protestánsok is nagyrabecsülték és követték iskolákban; így Heerboord, Jungius, Zentgraf, V. Veltheim protestáns bölcselek részben Suarez irányához csatlakoztak. Az ifjú Leibniz protestáns iskolákban ismerte meg Suarezt, akinek metafizikája egyideig Melanchton műveit is háttérbe szorította a protestáns iskolákban.

d) A nemzetközi jog problémái a kath. erkölcstanban.

Az európai társadalom atomizálódása, a nagy tengeri hatalmak kialakulása, a gyarmatok fölfedezése szükségessé tették a keresztény gondolkozók állásfoglalását a nemzetközi jog bonyolult kérdéseire.

Ezekkel a problémákkal foglalkoznak *Vittoria* Ferenc *De potestate civili, de Indis és de iure belli* című művei-

ben, továbbá *Suarez de bello* (III. része de charitate című munkájának) és de legibus című munkáiban.

Beható tárgyalásban részesítik először is a *háború* kérdését ; megkülönböztetvén a védekező és támadó háborút, mindkettő jogosságának erkölcsi föltételeit és szabályait állapítják meg. A keresztény etika mély emberszeretetével és kultúrérzékével szűkítik a háború jogosságának eshetőségeit. Általában megegyeznek abban, hogy támadó háborút csak a törvényes hatalom üzenhet, ha megvan az igazságos és arányos ok, a helyes szándék és biztosítva van a hadviselés helyes módja. Sajnos, hogy már Suarez és Molina tanaiban lazul a régi thomista felfogás, hogy támadó háborút csak akkor lehet indítani, ha az ok *biztos*. Suarez megindíthatónak tartja a támadást, ha a sértett fél okai jobbak az ellenfélenél. Molina pedig az anyagi bűnt (peccatum materiale) is elégnek tartja a háború megüzénésére, még ha a sértő fél nem volt is formálisan bűnös. Végzetes felfogás, mely a támadó háború erkölcsi jellegét aláásta. *Vasquez* az esetben, ha az okok kétségesek, *bírói döntést* kíván az államok közt.

Suarez és Bellarmin hangsúlyozzák a hadviselés helyes módját. A nemzetközi jog mai megállapításai náluk már föltalálhatók.

A nemzetközi békebiróság föllállításának szükségével Grotius előtt foglalkozik *Campanella* (1568—1639), aki a világot a pápa jogara alatt akarja egyesíteni.

A gyarmatosítás célját Suarez abban látja, hogy a vad népek igazságos kormányt és emberi művelődést kapjanak.

A nemzetközi jogban Suarez háromféle réteget különböztet meg : a *természetjogot*, mely a népek egymáshoz való viszonyát szabályozza ; a *népjogot* (jus gentium), mely az *összes* népekre kötelező nemzetközi megállapodásokat tartalmazza ; — mely pl. a követküldésre és a kereskedelemre vonatkozik — és a *polgári jogot* (jus civile), mely az *egyes* államok egymásközt való *szerződéseiből* keletkezik.

A legfőbb törvény pedig a nemzetközi jogban is a *szeretet* törvénye, mely a nemzetközi érintkezést szabályozza, a gyengéket védelmezi. A non interventio elvét Suarez elutasítja.

A protestáns *Hugo Grotius* (1583—1645) a maga megállapításaival a természetjogról és a nemzetközi jogról járt úton és törött talajon jár.

e) Az erkölcsi rendszerek.

Az erkölcsi kérdések beható fejtegetése oly elvekhez vezetett, melyek önmagukban nem centrális pontjai ugyan a keresztény erkölcstannak, mégis a XVII. századtól kezdve különböző táborokba osztották a katolikus moralistákat.

Abaelard és szent Tamás eléggé megvilágították már, hogy a cselekvés erkölcsi jellege, beszámíthatósága az egyéni lelkiismeret ítéletétől függ. Formális bűn akkor sem keletkezik, ha a cselekvés tárgya tilos ugyan, de az egyéni lelkiismeret *biztosan* megengedettnek tartja a cselekvést. (Conscientia invincibiliter erronea.)

De Medina Bertalan domonkosrendű szent Tamás-kommentárjában fölveti a kérdést : melyik irányban határozhatja el magát a lelkiismeret *elméleti kétség* esetén? A lelkiismeret ugyanis nem tudja mindig az elhatározás előtt a cselekvés megengedtségéről vagy meg nem engedettségéről az *elméleti bizonyosságot* megszerezni. Lehetnek érvek, melyek a törvény (lex) fennállása, kötelező ereje mellett szólnak és lehetnek olyanok, melyek ellene szólnak, tehát a szabadságnak (libertas) kedveznek. Ezen érvek szembenállása alapján a lelkiismeret nem tud bizonyossággig jutni. Az elhatározás viszont *szükséges* lehet.

Már most hogy szerezhet magának a lelkiismeret — az elméleti kételyt megoldani nem tudván — mégis *gyakorlati bizonyosságot*? (Certitudo practica.) Mert a cse-

lekvéshez *gyakorlati bizonyosság* szükséges a cselekvés megengedettségéről.

Ezt a fogas kérdést Medina okosan és szellemesen oldja meg. Felhasználva a régi jogi axiomát : *Lex dubia non obligat* (a kétes törvény nem kötelez), arra az eredményre jut, hogy *elméleti* kétség esetén az ember követheti azt a nézetet, mely mellett oly érvei vannak, hogy azt valószínűvé (probabilis) teszik, még ha az ellenkező nézet valószínűbb (probabilior) is. Ez a *probabilizmus* alapelve. A *gyakorlati bizonyosság* ugyanis a cselekvés megengedettségéről megszerezhető a következő megfontolással :

Amely törvény kötelező ereje ellen komoly érv merül fel, mely az ellenkező nézetet valószínűvé teszi, az a törvény *kétes*. Már pedig a kétes törvény nem kötelez.

A probabilizmus alapelvét a XVII. század elejétől kezdve általánosan elfogadták, főleg a jezsuita moralisták. Ezen elv szerint oldották meg az erkölcsi kazuisztika kérdéseit.

Egyesek azonban (Lobkowitz, Escobar, Sanchez, Tamburini) ezen elv alkalmazásában túlzásba mentek és az érvek súlyát igen könnyedén mérlegelték. Laza (laxizmus) tanaikat az Egyház többször elítélte.

A probalizmussal szemben a janzenisták (Wendroch, Sinnich) azt az elvet állították föl, hogy a törvény ellen akkor sem szabad cselekedni, ha a szembenálló nézet a legvalószínűbb. Ezt az abszolút tutiorizmust ugyancsak elítélte VIII. Sándor pápa. Ezért a két nézet között új, közvetítő irányok keletkeztek. A *probabiliorizmus* azt mondta, hogy szabad a törvénnyel szembenálló nézetet követni, ha ennek érvei valószínűbbek. Ezt 1656-tól kezdve főleg a domonkosrendűek vallották. Az aequi-probabilizmus szerint szabad a törvény ellen fölmerülő nézetet követni, ha érvei époly valószínűek, mint a törvény mellett szólók. Ezt 1761 óta Liguori szent Alfonz tanította.

A probabilitizmus körüli harc élénken foglalkoztatta a XVII. és XVIII. század elméit. A janzenisták ugratására *Pascal* is beavatkozott e küzdelembe, bár nem sok hozzáértéssel. (*Lettres à un Provincial.*) A legkövetkezetesebb ezen nézetek közt a *probabilizmus*. Sajnos, hogy a legjobb elvekkel is vissza lehet élni és a probabilitizmus elve sokakat visszatartott attól, hogy a szembenálló érvek *gyökeres kritikáját* elvégezzék és így segítsék dülőre magát az *igazságot*. Az irányok még ma is szembenállnak egymással. A kérdés tisztázásához azonban okvetlenül szükséges volna a *lélektan* mai módszereivel való felkutatása annak a *lélektani* problémának: lehetséges-e, hogy *ugyanaz* a tudat komolyan valószínűnek (solide probabilis) tartson egy véleményt, melynek ellenkezőjét *valószínűbbnek*, sőt *jelentősen* valószínűbbnek tartja? Mert a valószínűség-élmény lélektani tény, melyet aligha lehet úgy mérlegelni, mint a *súlyokat*.

5. A racionalizmus és a felvilágosultság bölcselete.

A XVI. század katolikus Egyháza a trienti reformmal a század végén és a XVII. század első felében *részleges* győzelmet aratott a humanista naturalizmuson és a protestantizmuson. A humanizmus értékeit magábaolvasztotta, alkalmazkodott filológiai eszteticizmusához, tovább fejlesztette a renaissance művészetét és a naturalizmus földszagát újra fölfrissítván az égiek illatával, megalkotta ezen kor *lelkiségének* méltó művészi kifejezését, a *barokkot*. A barokk-művészet hordozza eme kor kath. *szintézisét*, a természetnek győzelmes átítatását és beboltozását a természetfölöttivel. A protestantizmust bár politikailag nem tudta teljesen legyőzni, szűkebb határok közé szorította. Hatalmas lendületet nyert történelmi kritikájával, bölcseletével és kutatásaival az Egyház a protestantizmus *elméleti* alapjain végzett győ-

zelmes kritikát, mely által a protestantizmus, mint vallásforma, további alakulásaiban a régi *herezisek* másodrendű szerepére szorult vissza az európai szellemi életben.

Egyet azonban az Egyház nem tudott elérni. A humanizmus és a protestantizmus *lelki* (psychikus) alapjait az európai szellemi életből kiküszöbölni. A humanizmus a természetfölötti világszemléletet cserélte fel a természetessel; a protestantizmus pedig a hitben zárta ki az Egyház tekintélyét, hagyományát és a szabadkutatás gondolatát, melyet Ockham még csak a bölcseletre alkalmazott, *elvben* elfogadta a hitre is.

Ezek a lelki hatóerők tovább működtek a szellemi életben és rájuk vezethető vissza az európai szellemi élet további osztódása, bomlása.

A középkori világgépnek voltak *lényeges* elemei, melyekből az Egyház nem engedhetett; voltak múltó értékű elemei, melyeket főleg a természettudományok fejlődése alapján ki lehetett volna igazítani. Sajnos, hogy a korrektúrának szükségét az egyházi bölcselet egyes képviselői nem látták be és így a modern gondolat előtt nevetségessé tették az *egész skolasztikát*. Ezen a téren különben az orthodox protestantizmus egy úton járt a katholicizmussal. «Azt mondják, hogy Melanchton és Cremonini nem mertek távcsővel az égre nézni. És Galilei beszél oly aristotelikusokról, akik azért, hogy Aristoteles egén ne kelljen változtatniok, makacsul tagadták, amit a természetben láttak.» (Wulf 537.)

A tudomány haladásával szemben való makacskodásnak példája nemcsak a szomorú Galilei-eset. Az államok és az egyetemek törvényeikkel, tilalmaikkal, cenzuraikkal gátolták a haladást. A párizsi parlament (legfőbb törvényszék) 1624-ben halálbüntetés terhe mellett tiltotta meg az atomizmus terjesztését. (Messer II. 30.) Még 1671-ben is szükségesnek tartja a francia király Aristoteles védelmét. A louvaini egyetem üldözés alá

veszi Van Velden Mártont, mert Kopernikus tanait tárgyalta. (Wulf 538.) Ezek az esetek nem egészen szórványosak.

A bölcselet lehet egy kor szellemi életének pusztá fogalmi lerakódása, és lehet a szellemi élet hajtóereje. A skolasztika a XVII. és XVIII. században mindinkább az első szerepbe szorult. Nem akadt sem Justinusa, aki az örök Logos eszmecsíráit fölfedezte volna az újkor gondolataiban, sem szent Tamása, aki ezen eszmecsírákat egységes világgépbe formálta volna. A mások után való kullogás pedig hálátlan feladat annak, aki vezetésre volna hivatva.

A szellemi élet *irányítását* az a bölcselet veszi át, mely a humanizmus természetszemléletével és a szabadkutatás elvével vág neki az eszmék világának és útjában mindjobban eltér a keresztény világfelfogástól. Ezt az eltérést igazában nem a természettudományi és bölcseleti szabadkutatás hozza létre, hisz a hit dogmái ugyancsak szabadon hagyják *saját* területén a természettudóst is, a filozófust is. A hit negatív normaszerepe mellett a legjellegzetesebb keresztény bölcselet, a skolasztika is különböző rendszerek bőséges változatait hozta létre. Az eltérést az új bölcseleti irányoknak *kizárólagossága* és a *hit világába való átlépése* okozza.

A *ratio* ezen kor gondolkozóinál nem igen akarja elismerni azt, hogy a világgép kialakításában rajta kívül más tényezőnek is volna szerepe. Valamikor még a ratiótól is *alázatossgot* követelt szent Ágoston. A racionalizmus kora ezt az észalázatossgot nem ismeri; állásfoglalásának egész paradoxiója kitűnik akkor, midőn önbálványá gyanánt a francia forradalomban egy színésznőt ültet az oltárra, mint az ész istennőjét.

Az emberi ész ép ezért jóideig azzal a bizonyossággal jár égen és földön, hogy mindent megismerhet, hogy a hit körét is teljesen bejárhatja és így hitre nem szorul rá,

Az újkor racionalizmusának ez a szembefordulása a hívő keresztény világszemlélettel, nem volt mindjárt kezdetben szembeötlő és tán nem is volt tudatos. Hisz Descartes maga hívő és hitét gyakorló katolikus, Newton hívő protestáns, Malebranche, Gassendi papok; a racionalizmus ellenzéke, *Huet*, püspök, Pascal pedig Krisztussal együttélő misztikus. Descartes rendszerének zseniális átdolgozója, Leibniz ugyancsak hívő protestáns, aki nem csinál titkot a dogmák és az Egyház iránt érzett szimpatiáiból.

És mégis a hívő Descartes szabta meg a racionalizmus és a felvilágosultág bölcseletének útját a szellem immanens törvényszerűsége szerint.

Descartes nagyvonalú, világos rendszere a további alakulás során egyrészt *kiindulópont*, másrészt *ütközőpont*.

Mint kiindulópont vagy *részleges* változtatásokon, kiigazításokon megy keresztül; ezt végzi el az occasionalizmus és az ontológizmus; vagy pedig gyökeres átdolgozásban részesül, de úgy, hogy alapelvei megmaradnak; ezen munkát végzi el Spinoza a racionalista monizmus, Leibniz a pluralisztikus monadológia irányában.

Descartes rendszere továbbá *ütközőpont* is. Mint ilyen kiváltja egyrészt Pascal *hívő szkepszisét*, másrészt Locke *empirizmusát*, melynek további vonalát Berkeley és Hume rajzolja meg.

A nagy gondolkozók aratásának nyomában járnak az eszmék marokszedői; az epigonok, a népszerűsítők, a felhasználók. Így keletkezik az angol, francia, német (és magyar) felvilágosultság, mely a bölcseleti rendszerek tanait aprópénzre váltja, ügyes írásokban a széles néprétegek közé viszi, közvéleményt csinál és a közvélemény átalakításával a régi társadalmi és állami rendet a forradalom áldozatává teszi.

És milyen az állásfoglalása e rendszerekkel szemben a hívő keresztény világnak?

Ez az állásfoglalás az eddigiekből könnyen érthető. Descartes és Leibniz rendszere meghódítja úgy a katolikus, mint a protestáns iskolák *egy részét* és a kor tudományos kiválóságait is magához vonzza. Ennek az állásfoglalásnak eredményeképpen még a Wolf-féle racionalizmus is utat talál a katolikus iskolákba. A felvilágosultság eszméiből táplálkozik a jozefinizmus, mint egyházpolitikai irányzat.

A katolikus iskolák *másik része* kitart a hagyományos skolasztikus rendszerek mellett. Egyesek valóságos szélmalomharcot folytatnak az aristotelesi világkép védelmében, mások jobban felismerik az új eszmék bomlasztó, romboló erejét és teljes erővel támadnak a felvilágosultság ellen. Az apológia történetének fényes fejezete ez a harc, melynek legyőzője a francia forradalom gilotinja.

Míg a felvilágosultság a maga diadalait ünnepli, *Kant*, a königsbergi bölc, a racionalizmus rendszereivel gyökeresen leszámol alapos kritikáival.

a) Descartes.

Descartes (Cartesius ; 1596—1650) mélyhitű, előkelő francia család sarja. A jezsuiták la fléchei kollégiumában nevelkedett.

Életének lendítőereje olthatatlan tudásvágya volt. Már az iskolában kétségek gyötrik ; a kétségekből oly kiutat keres, mely a tudás teljes bizonyosságát megadja. Sem a párizsi élet, sem a katonáskodás nem tudja figyelmét elterelni a gyötrő problémáktól. Míg különböző harctereken küzd, hogy kétségeitől meneküljön, fogadalmat tesz loretoi zárandoklásra, ha a megoldást megtalálja. 1619 november 10-én benső világossága támadt.

Elhagyván a katonai pályát beváltja fogadalmát, elzarándokol Loretóba, majd hosszabb utazások után Párizsba tér vissza. Innét Hollandiába megy, ahol elvonultan dolgozik művein. Legjobb barátja, a minorita Mersenne közvetíti levelezését. 1649-ben elfogadja Krisztina svéd királyné meg-

202 AZ ÚJKOR KERESZTÉNY BÖLCSELETE

hívását és Stockholmba költözik, ahol a szokatlan klíma gyenge szervezetét megöli.

Descartes jellegzetesen elmélyedő, szemlélődő filozófus, a magánynak barátja, a nyilvános szereplésnek és a közre való hatásnak ellensége. Rendszerével nem akar hitével összeütközésbe jönni; meg van győződve a hit és a tudás összhangjáról.

Gondolkodásán és írásain meglátszik skolasztikus iskolázottsága, világos fogalmazása, rendszerező hajlama; viszont eszméi jórészt szembeszállnak a nagy skolasztikus rendszerek tanaival és inkább az ágostoni iránnyal mutatnak néha meglepő rokonságot. Ép ezért Descartes a *keresztény bölcselet fejlődésvonalába* esik.

Művei: *Discours de la methode. Meditationes de prima philosophia. Principia philosophiae. Les passions de l'âme. Traité de l'homme. Inquisitio veritatis per lumen naturale.*

Descartes ismerettana.

Descartes a kétségből akar biztos igazságra jutni, mint egyidőben szent Ágoston. De amíg a kétség Ágostonnál lelkének tisztán egyéni és ideiglenes összeroppanása volt, mely a lelki kényszer erejével jött rá, addig Descartes a saját kétségét *módszeresen* kidolgozza azzal a céllal, hogy *mintája* legyen minden filozófiai megindulásnak. Mint annyi másnak előtte és utána, Descartesnak is a tudományeszménye a mathézis. Keresi azt az alapigazságot, melyre a bölcselet egész rendszerét, mint szilárd pontra ráépítheti. Meg is találja a *cogito ergo sum*-ban. Ez a meggyőződés nem következtetés, hanem a létnek és a tudatnak intuitív meglátása. Descartes ebben is Ágoston nyomán jár, de matematikai eszményének megfelelően, jóval többet akar ezen tétellel, mint szent Ágoston. Ágostonnak ez a tétel a szkepszis legyőzésére szolgált, Descartesnak pedig a bölcselet alapigazságaképpen, mely mint első axióma a további tételek megalapozására vezet. A tudat ezen intuitív bizonyosságának okát keresve,

Descartes *formai* jegyeiben látja az igazság mértékét, kritériumát, abban, hogy a tudat saját létét *világosan és pontosan* fogja fel. (*Clara et distincta perceptio.*) Descartes tehát mellőzi az *igazságnak tárgyi* kritériumát, a *valóság evidens* meglátását, amit ép a cogito ergo sumban megláthatott volna. Ezért tud csak nagy ügyel-bajjal a tudatból a tárgyi világba eljutni.

Továbbkutatva az ismeret alapjai után, az értelemben talál bizonyos fogalmakat és tételeket, melyeknek ugyan-csak megvan a világos és pontos felfogása. Ilyenek pl. a substantiafogalom, az ellenmondás és az okság elve. Descartes tagadja ezeknek empirikus eredetét. Honnét kerülnek tehát az értelembé? *Velünk születtek*, legalább is oly módon, hogy a tudat önmagában bírja a képességet kialakításukra.

Ezekkel kísérli meg az ugrást az Istenig és az érzéki világig.

Az Istenig a következő módon jut el : Többi foglmaink közt ott találjuk az Istennek, mint végtelen tökéletes lénynek a fogalmát. Már pedig ez a fogalom nem származhat a *véges* tudatból, kell tehát, hogy maga a végtelen tökéletes lény legyen az oka. Ez az Isten. Szent Anzelm ontológikus érve így kerül bele újra a bölcselettörténetbe. Descartes azonban módosít rajta. Először is az Isten-fogalmat velünk születettnek veszi, ami legalább is kétséges ; másodsor gondolatmenetében föltételezi a neoplatonikus-ágostoni elvet, hogy a *tökéletes* előbb ismert, (*prius cognitum*), mint a tökéletlen, amiről szintén aligha van meg a clara et distincta perceptio. Ezek után nem nehéz Descartes számára érzéki tapasztalásunk megbízhatóságát igazolni. Az Isten, mint Deus ex machina segítségére jön a szkepszisből szabaduló bölcselethez.

Mivel az Isten végtelenül bölcs és igazmondó (ezt Descartes mint *hívó* föltételezi), *igaznak* kell lennie érzéki tapasztalatunknak is, másképp az Isten folyton csalna minket.

Descartes szerint az érzéki tapasztalatban is két elem van. Az egyik maga az érzet, a másik az értelem (és akarat) ítélete, mely a jelenségeket állandó alanyokhoz köti. Mechanisztikus álláspontja kizárja, hogy az érzékek a tárgyak *hasonmásait* (species) szolgáltatnák a tudatnak; az inger és a tudat közt nincs hasonulás, csak párhuzamos változás. A tárgyak változásának a szemlélet változása felel meg.

Descartes racionalizmusa ugyancsak megmászította az aristotelesi-thomista ismeretelméletet. Egy pár logikai botlás árán sikerült neki az érzéki tapasztalat megkerülésével Isten és a világ *létét* igazolni.

Descartes metafizikája.

A külső világ *létének* igazolása után Descartes kutatja a valóság *lényegét*. Mert a bölcsekedés ezen céljáról nem akar lemondani. Ehhez három fogalom segíti. A substantia, a modus és az attributum.

A *substantiát* oly valóságként határozza meg, *mely úgy létezik, hogy létezésében nem szorul másra*. Aristoteles óta két évezred csiszolta a substantiafogalmat. Descartes nem vett tudomást a kategoriális substantia helyes meghatározásáról, mely a substantiát mint ens in se-t, magában való dolgot határozza meg (az accidenshez viszonyítva) és benne a járulékos változások és a működések alanyát látja. A descartesi substantiafogalom, mint Descartes maga is látja, pantheisztikus következtetésre ad alkalmat. Mivel ugyanis minden teremtet valóság létezésében rászorul Istenre, csak egy substantia van. Hogy ezt a következtetést elkerülje, Descartes az Isten fenntartó hatását nem tekinti oly jegynek, mely a substantia fogalmát lerontaná. Spinoza azonban itt igazítja ki Descartes gondolatát.

A *modus* (tulajdonság) nem magában létező valóság,

hanem a substantia meghatározója vagy járuléka. Az a modus, mely a substantiához annyira hozzátartozik, hogy nélküle a substantia megszűnne *ez* a substantia lenni, az *attributum* (Lényeges-jegy.)

A végtelen substantia mellett (Isten) kétféle véges substantiafaj van : szellem és anyag.

Mi a szellem és anyag modulusai közt az attributum, a lényeges-jegy? Az anyagé a *kiterjedés*; ezért az anyag *semmi más, mint kiterjedés*. Descartes a kiterjedést (teret) *azonosítván* az anyaggal, élesen szembekerül a régebbi (és újabb) anyagelmélettel, mely az anyagban mégis csak talál mást is, mint kiterjedést, t. i. magát az anyagot. Az anyagi változás ezek alapján nem más, mint helyváltozás, azaz *mozgás*. Honnét ez a mozgás? Nyilván nem a térből, hanem az *Istenből*. Egy új Deus ex machina. A mozgás mennyisége változatlan és örök. (Az energiamegmaradás elvének primitív fogalmazása.) Descartes szerint a mozgást csak mechanisztikus alapon lehet magyarázni. Még az állati életet és az emberi test életét is. Az állatok jól szerkesztett automaták. *Célokokat* a cartesianus világszemlélet *nem vesz tekintetbe*.

Mi a szellem lényege? Descartes ugyanúgy megtalálja ezt is, mint az anyagét. Szerinte a szellem lehet érzet, fogalom stb. nélkül, de nem lehet *gondolat* (cogitatio) nélkül. A *gondolatnak* Descartes a *tudat* jelentést adja. Eszerint tehát a szellem lényege *gondolat* (tudat.) A léleknek a tudattal való azonosítása végzetes ellentét az aristotelesi lélekfogalommal. Az aristotelesi-thomista lélekfogalom : életelv és mint ilyen alapja az összes vitális működéseknek : a vegetatív, érző és értelmi működéseknek. Ezért az aristotelesi lélek és a tudat nem azonos fogalmak, a tudat csak funkciója a léleknek, mely magában lehet tudat nélkül is. (Legalább ideiglenesen.) Viszont a descartesi lélekfogalom átvezet a léleksubstantia tagadásához, a Hume-féle actualitas-elmélethez.

Az anyag és a szellem ellenmondó dualizmusban állnak egymással szemben Descartesnál.

Hogy magyarázza meg tehát a kettő egyesülését *egy emberi személlyé*? Nehezen.

Descartes visszatér a plato-ágostoni test-lélekkapcsolathoz és alig tudja megóvni az emberi *compositum* lényegességét.

Az emberi *élet* mechanikus működés. Hogy hat a lélek a testre és a test a lélekre? Descartes régi tanokat újít föl, melyek mithikus jellegűek. Az élet szerve a szív. Ez hajtja a vért, melyből mozgékony, finom récseszkék, az ú. n. életszellemek (*spiritus animales*) válnak ki és eljutnak a *tobozmirigyig*. Ez az egyetlen páratlan része az agynak. Itt székel a lélek, mely az életszellemekkel érintkezésbe jut. Ez a mithosz rossz csere szent Tamás lélektanáért.

Descartes rendszerében ellentétes lehetőségek feszülnek, kiegyenlítettlen kettősség uralkodik benne. Anyag és szellem, szerzett és velünk született eszmék, Isten és a világ, állat és ember oly ellentétbe kerülnek, melyben összekapcsolódás, egymásrahatás lehetetlenné válik.

Rendszere *újszerű* és új, bár — mint láttuk — elemei közt sok a plato-újplatonikus, ágostoni vonás. Nem az eszmék organikus fejlődésének eredménye, hanem nagy ugrás a szellem történetében. Ez az ugrás, akaratlanul is végzetes ugrás volt.

b) Descartes rendszerének fogadtatása.

Descartes rendszere hamarosan *iskolát* alakított. Tanait sokan — katolikusok és protestánsok — örömmel fogadták. A *protestantizmus* főleg Hollandiában vette át Descartes rendszerét. (Vittich Kristóf, Heidanus, Heereboort, Chauvin. Innét jött Apáczai Csere Jánossal Descartes rendszere hazánkba.) Németországban Clauberg herborni tanár, Bekker Boldizsár, Belgiumban Geulincx csatlakoztak Descartes-

hoz. (Clauberg és Geulincx occasionalista átalakítással.) Descartes sok katolikus gondolkozót is meghódított. Nápolyban pl. cartesianus iskola alakult. (Cornelius Tamás, Borelli Alfonz). Le Grand Antal ferences több művel terjeszti az új tanokat Angliában. Nagy volt Descartes hatása saját hazájában is. Barátja, Mersenne, Baillet, de Cordemoy, a janzenista Arnauld és Nicole terjesztik tanait.

Maga a nagy *Bossuet* és *Fénelon* is kedvezően fogadták Descartes tanait, bár Bossuet 1687-ben írja, hogy előrelátja az Egyház ellen támadó harcot Descartes «félreértett» elvei alapján.

Sok volt a cartesianus a francia maurinus bencések közt, akik ezidőtájt az egyházi tudományosság halhatatlan értékű műveit alkották, főleg a történelmi szakokban. *Mabillon* a maga nagy tekintélyével Descartes mellé állt; Lami Ferenc, Desgabets Róbert is lelkes cartesianusok voltak.

Sőt a jezsuiták közé is beférkőztek az új eszmék. Descartes az ő tanítványuk volt; Meland és Vatier la fléchei tanárok, Derkennis és Tacquet belga jezsuiták Descartes hívei közé állnak. A rend kormányja ugyan szembeszáll az újítókkal, de azért később is meglátszik Descartes hatása egyes jezsuitákon, mint Fabri-n (1607—1688), Tolomei-n (1653—1726), akinek tudását Leibniz is megcsodálta, továbbá Tournemine-en, Mangold József dillingeni rectoron, Reviczky Antal S. J. nagyszombati tanáron.

Berulle bíborosnak, Descartes barátjának alapítása, az *Oratorium* congregatioja is több lelkes cartesianust mutat fel. (Lamy Bernát.) Malebranche ezt a rendszert alakítja tovább és *Duhamel* (1623—1706) megírja Descartes apológiáját (*De consensu veteris et novae philosophiae*) és kitűnő tankönyvében (*Philosophia vetus et nova*) terjeszti Descartes gondolatait.

Nem hiányoztak, kik Descartes tanai alapján akartak hittudományi kérdéseket megvilágítani. Mint a középkor elején, most is ép az Oltáriszentség körül próbálkoztak. *Maignan* Emmanuel (1601—1676) elfogadván Descartes elveit, azt magyarázta, hogy a járulék nem más, mint az érzékszervre ható inger. Ezt az ingert tartja fenn az Isten

208 AZ ÚJKOR KERESZTÉNY BÖLCSELETE

az átlényegülés után. Maignan védelmére kel rendtársa, Naxerra O. Minim. és az új elmélet sok védőre talál (Pissini, Saguens, de Conti Péter), míg Gennaro Miklós, R. Weixner, Tschiderer Maignan tanát cáfolgatták.

A fogadtatás azonban nem volt mindenütt barátságos. Hatalmi szóval és szellemi fegyverekkel dolgoztak Descartes ellenfelei.

Művei 1663-ban indexre kerültek, azzal: donec corrigantur. A korrekturát a halott Descartes már nem végezhetette el.

1656-ban a dordrecht, 1657-ben a delfti *református* zsinat tiltotta meg Descartes tanítását. A párizsi egyetem királyi szóra egy kalap alatt ítélte el több janzenista és cartesianus tételt 1691-ben.

Hasonló álláspontot foglaltak el más egyetemek is; a cartesianus tanárokat tanszéküktől is megfosztották.

Megindult a *polémia* is Descartes ellen. Az Ellenvetések egész sorát zúdítják ellene különböző bölcseleti szemszögből Caterus, *Gassendi*, Hobbes. Neki támad a szkeptikus Bayle is. A skolasztikusok is beavatkoznak a vitába. Bourdin, Daniel, Hardouin, Martineau Izsák, Chauneville jezsuiták nagy felkészültséggel támadják Descartes-ot; de La Grayge oratorianus vele együtt Gassendi atomizmusát és Maignant is. A polémia sokáig húzódott; a XVIII. század folyamán Pichon († 1812), Richard O. Pr., Aubry O. S. B., Brémont párizsi érseki helynök és Sigorgne Péter (1719—1809) vették kritika alá Descartes eszméit.

c) A keresztény hívő szkepszis.

A XVII. században a francia katolikus szellemi életben erős misztikus áram vonul végig, mely a janzenizmus-hoz is átjut. (Port Royal.) Ennek a misztikának gyökerei a spanyol XVI. századi misztikáig, Szalézi szent Ferencig és Chantal szent Franciskáig (XVI. század vége) nyulnak vissza. A lelki élet mélységei vonzzák azokat, akik a fokozódó elvilágiasodás közepette befelé néznek és befelé élnek. (Berulle, Olier.) Ez a misztika most is talál ferde

vágányt, Molinos, Guyon asszony és Fenelon érsek quietizmusát. Ez a quietizmus odáig jut, hogy tagadja a misztikus életben a lélek aktivitását; az Istennel való egyesülésben (extázis) a lélek teljesen passzív, nem szorul rá erkölcsi cselekvésre, erénygyakorlatokra. Molinos egyenest tiltja az erkölcsös cselekvést a misztikus életben, mint bűnt, mert egyedül az Istenre kell bízni minden működést.

A misztika szellemi légkörébe jut *Pascal* (1623—1662) a janzenisták közvetítésével és önbizóan nekiinduló racionalizmusa egy különös misztikus élmény (Krisztus-megtapasztalás) által megtörik és hívő székszissé alakul.

Pascal, mint felfedező Descartesnál is kiválóbb matematikus genie, kezdetben erősen bizott az ész megismerő képességében. Felfogása legalább is három nagy változáson ment keresztül: a descartesi racionalizmuson át a janzenizmusig, innét élete utolsó két évében a *hívő* orthodóxiáig. (Gyóntatója tanúsága szerint.) Életének benső változatai okozzák bölcseleti nézeteinek elváltozásait.

Ifjúkori közömbössége a vallásossággal szemben 1646-ban kezd enyhülni benső istenátérzés nyomán. A fordulat még nem volt komoly. 1654 november 23-a a kegyelem napja számára. Ennek az élménynek szakgatott mondatokba foglalt emlékét (Memorial) ruhájába bevarrva hordta haláláig. Élménye Istennel való misztikus érintkezés, mely által kiválasztottságának, megváltottságának bizonyosságára jut. Ez az élmény még a janzenista eszmekört fejezi ki. Pascal bűntudata megtalálja az üdvöztető Krisztust. Élete végén lelkileg eljut Krisztus katolikus Egyházához és hangsúlyozza a szentszék iránt való engedelmességét az a Pascal, akinek eszét és tollát a janzenisták faltörőkosnak használták Róma ellen.

Az ifjú Pascal a tudományok számára kijelöli az anyagi erndet (matézis) és az ész rendjét (bölcselet); a vallás rendjét fenntartja a hitnek és a szívnek. Később kétségek

fogják el, a nagy matematikus még a mathézis igazságai-ban sem bízik. Az értelem tehetetlen a végtelennel szemben. Az eredeti bűnnek janzenista fogalmazása növeli Pascal szkepszisét. Az ember képtelen igaz ismeretre és erkölcsi cselekvésre kegyelem nélkül. Pascal érzi megváltottságát. Ezért nem jut kétségbeesésbe. A *hit* megadja az igazságot. «Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas.» A *hit* Pascal szemében a *sens de finesse*-en, a valóság átfogó intuitióján nyugszik. Ezért a hitmegalapozás nem irrationalis folyamat Pascalnál. Pascal eljut a docta ignorantia misztikus fokára. Krisztus vezető kezét érzi, aki Krisztust keresi, már meg is találta. «Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais pas trouvé.» (Mystère de Jésus.)

Halhatatlan Gondolatai (Pensées) mutatják vergődő lelkének küzdelmét az igazságért. Sajnos, rövid élete meggátolta, hogy eszméivel áttekinthette volna az észnek és a hitnek azt a világát, melybe a kegyelem által jutott.

Pascal szkepszise nem maradt egyedül. *Huet* Dániel püspök, *Foucher Simon* egyedül a *hit*-ben találják meg az igazság forrását. *Hirnhaym* Jeromos prágai prémontrei apát lerontja a tudományokat, hogy a hitet ráépítse a szkepszisre. Ez az út azonban a hit összeroppanására visz. A protestáns *Bayle* (1647—1706) szkepszise nem is késett kimutatni a dogmák észellenes voltát.

d) Részleges módosítások Descartes rendszerén.

a) *Occasionalismus*.

Descartes rendszerében az anyag és a szellem oly ellentétes kettősséget képvisel, hogy egymásra hatásuk *világos és pontos* fogalommal elgondolhatatlan. Nem marad tehát más mód, mint a kölcsönhatást tagadva egy újabb Deus ex machina-megoldást keresni. Sem a test nem hat a

lélekre, sem a lélek nem hat a testre. Az Isten hat mindkettőjükre, valahányszor a kölcsönhatás eredményét tapasztaljuk.

Ennek a tannak kialakítója *Clauberg* János. (1625—1665.) Tőle veszi át *Geulincx* Arnold (1625—1669), aki *louvaini* tanár korában aposztatált és a kálvinizmusához szegődött. Az occasionalismust *Bradwardine* tana és a kálvinizmusnak (janzenizmusnak) a természetfölötti rendben vallott elvei alapján továbbfejlesztve azt tanítja, hogy a teremtettség valóságok (anyag, szellem) nem igazi hatóokok, csak alkalmi okok (*Causae occasionales*.) Ép ezért nem is igazi substantiák. Egyedüli substantia és hatóok az Isten. A másodokok nem hatnak: *Causae secundae non agunt*; ez az új axióma. *Spinoza* pantheizmusa épúgy levezethető ezekből, mint *Leibniz* praesentabilitása harmonia-ja.

β) *Ontologizmus*.

Az occasionalizmus logikai következménye *Malebranche* ontologizmusa, mely az ismeret eredetét szent Ágoston tanához hasonlóan fogja fel, bár nem azonos Ágoston tanával. E kor szellemi életén különben is felismerhető szent Ágoston hatása.

Nicole Malebranche (1638—1715) oratorianus *Descartes* műveivel foglalkozva alakítja ki saját rendszerét. Művei: *Recherches de la vérité*; *Conversations métaphysiques*; *Traité de la morale*. (Mindhárom indexre került.)

Malebranche következetesebb *Descartes*nál. Hogy a cartesianus elvek alapján nem jut a szubjektív idealizmusig és pantheizmusig, abban nem bölcselete, hanem hite akadályozta.

Honnét ered az ismeret, honnan valók a térről és más valókról alkotott fogalmaink? Nem az anyagi világból, mert az occasionalista elv szerint az anyag nem hathat

a szellemre ; nem is a szellemből, mert a lélek a fogalmakat sem nem teremti, sem *vele nem születtek*. A kiterjedés fogalma nem is születhetik a lélekkel, mint nem kiterjedt valóval. Ismereteink tehát az Istenből erednek. Hogyan? Az Isten, mint végtelen és általános valóság a teremtett dolgok *eszméit* magában bírja. Az Isten a lelkek Napja, ki mindent megvilágít, ő közvetlen jelen van a lélek előtt. A lélek tehát benne látja az eszméket. Ezáltal ugyan a lélek nem éri el Isten *lényegének* közvetlen szemléletét, mert csak abban a *viszonyban* ismeri meg Istent, mely őt a benne rejlő eszme által a tárgyakhoz viszonyítja.

Malebranche igyekszik a tanából eredő phaenomenalis must elkerülni. Ha mindent csak Istenben ismerünk meg, nem látszat-e pusztán az egész világ? Nem — mondja Malebranche. — Az Isten igazmondása, *kinyilatkoztatása* kezeskedik a tárgyi világ létezéséről.

Malebranche tanában van jó adag miszticizmus is ; a léleknek Istennel való érintkezése a földi életben misztikus alap gondolat. Az ontologizmust többen elfogadták. Így a cartesianus Lamy Ferenc maurinus, továbbá két oratorianus, Lamy Bernát és Thomassinus (1619—1695), a nagyhirű dogmatikus és történetíró.

e) Descartes rendszerének gyökeres átalakítása.

Geulincx és Malebranche munkája foltozás volt Descartes művén. Félmunkát végzett mind a kettő, de azt mégis sejthette, hogy a rendszerben hézagok és hibák vannak. Szükséges volt tehát, hogy a rendszert gyökeresen átdolgozzák. Ezt a munkát végezte el Spinoza (D'Espinosa — 1632—1677) és Leibniz.

I. *Spinoza* műve két szempontból nem tartozik a keresztény bölcselet körébe. Először azért, mert Spinoza spanyolországi családból származó holland zsidó és így a zsidóbölcseletnek késői képviselője. Másodszor azért

nem, mert rendszere tartalmilag szöges ellentéte a keresztény világképnek.

Spinoza a *legkövetkezetesebb* racionalista. A racionalizmus igazolatlan alapdogmájából (hogy az ész rendje és a valóság rendje teljesen azonos) és Descartes substantia fogalmából, melyet a racionalizmus szellemében kissé átalakít, következtet arra, hogy a substantia Isten és rajta kívül nincs semmi. Ez a *racionalista panteizmus*. A következtetés csak akkor zökken, midőn a substantiába a *kiterjedés* jegyét is fölveszi. Ez a mozzanat ugyanis csak *empirikus* úton szerezhető és Spinoza, mint következetes racionalista nem támaszkodhatik a tapasztalatra. Ezért csúszik félre, valahányszor tapasztalati tényeket kell magyaráznia.

Spinoza rendszerét kortársai egyszerűen lehurrogták. A vele szemben meginduló polémia — Lessing megjegyzése szerint — a nagy gondolkozót «döglött kutya»-ként kezelte. Katholikus részről cáfolják Spinozát *Moniglia* Tamás O. P. (1686—1767), Storchenau S. J. (1751—1797), Lamy Ferenc maurinus, Tournemine S. J., Buffier S. J. A protestánsok közül Chr. Kortholt kiel tanár támadja Spinozát több gorombasággal, mint érvel. Megszólal ellene a szkeptikus Bayle is. Körülbelül egy század mulva támad fel Spinoza a protestáns F. H. Jacobi propagandájával és azóta a protestánsok balszárnya (Herder, Schelling, Schleiermacher stb.) csodálja és részben követi Spinozát.

Leibniz bölcselete.

2. Leibniz az újkori bölcseletnek legkiválóbb metafizikáját adja. Ő is Descartesból indul ki, de egyetemességre törekvő genieje feldolgozza a bölcseleti hagyomány nagy értékeit is és kora racionalizmusát némi ismeretelméleti és metafizikai realizmussal igyekszik enyhíteni. Descartes kiegyenlíthetetlen dualizmusa és Spinoza következetes monizmusa közt közéletet keres, mely meg tudja őrizni a

214 AZ ÚJKOR KERESZTÉNY BÖLCSELETE

dolgok *sokasága* mellett azok *egységét* is a folytonosság és az összhang elvével. Ebben áll *monadológiájának* értéke.

Gottfried Wilhelm Leibniz Leipzigben született 1646-ban. Atyja jogász és erkölcsstantanár volt. Tizenötéves kora óta foglalkozott bölcseleti problémákkal; foglalkozott Aristotellessel, a skolasztikusokkal, újplatonikusokkal, Descartessel. Életpályául mégsem a tudós pályát választotta. Politikus és diplomata volt, akiben a genie nagy gyakorlati érzékkel párosult. Érintkezést tartott fenn korának legnagyobbjaival; levelezésének (15.000 drb) 1000 címzettje van. A mainzi választófejedelem megbízásából Párizsban diplomáciai szolgálatot teljesített 1672—76 közt. Életének egyik — sikertelen — célkitűzése volt a kereszténység egyesítése. 1684-ben adta ki az infinitezimális számításról szóló művét, melynek közlésével megelőzte Newtont, aki — úgy látszik — előbb *fedezte* föl ezt a módszert, de nem közölte. 1676-ban hannoveri könyvtáros, majd nagy utazásokat tesz. 1700-ban az ő ajánlatára alapított berlini akadémiának első elnöke. Mint uralkodók tanácsadója mindenütt céltudatos tudomány és kultúrpolitika megindítását javasolja. Meghalt 1716-ban. Főművei: *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Locke ellen); *Theodicée*; *Monadologie*; *Nova methodus pro maximis et minimis. De principio individui*, (17 éves korában írta).

A protestáns Leibniz a hit és tudás összhangjának szempontjából a patrisztika és a skolasztika álláspontján áll. A dogmákat észfölköttieknek tartja és ebben látja isteni eredetük bizonyítékát. «Ha van kinyilatkoztatás és ha szükséges az, akkor az értelem számára inkább bizonyítéka a kinyilatkoztatás igazságának, mint cáfolata az a tény, hogy oly dolgok találhatók benne, melyek az ész fogalmait meghaladják.» A katolikus Egyházhoz őszinte rokonszenv vonzza; meg van győződve, hogy tanai nem ellenkeznek az egyházi hagyománnyal, de fél a *theológiai irányokkal való összeütközéstől*. Ezért bár mindenáron szeretne a római egyház közösségében élni,

szelid, békeszerető lelke mégis kinn marad e közösségen. Érdeklődése is sokszor vonzza a vallási kérdések felé.

Leibniz ismerettana.

Leibnizot Descarteséhoz hasonló vágy hajtja, hogy összes ismereteinket biztos alapelvekre vezesse vissza. Ismerettana sokat megment a régi értékekből és mégis alkalmazkodik a fejlődő természettudomány szükségleteihez.

Ismereteinknek két csoportját különbözteti meg: a *verítés de raison* (észigazságok) és a *verítés de fait* (tényigazságok) csoportját.

Az észigazságok a benső szükségképiség mozzanatát foglalják magukban. Ezek örök, változatlan tételek. (Pl. a matematikai tételek.) Mi az eredetük? Az ész benső erejéből alakulnak ki; *virtuálisan* velünk születtek. Mikor Locke a régi skolasztikus axiomát félreértve idézi: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu — Leibniz hozzáteszi — nisi intellectus ipse. Ebben rejlik Leibniz apriorisztikus racionalizmusa. Ezen apriorizmus mellett Leibniz igyekszik megóvni az észigazságnak tárgyi érvényét. Az észigazság a fogalmak egymással való megegyezésében áll ugyan, de fogalmaink az objektív világ tárgyainak felfogására szolgáló jelek.

A *tényigazságok* csoportjába azok tartoznak, melyek nem oly fokban szükségképiek, hogy ellentétük ne volna elgondolható. Az észigazságok az ellenmondás elvén, a tényigazságok az elégséges alap elvén nyugsznak.

Ezek tehát a tapasztalat *értelmi* összegezését nyújtják. Leibniz szerint az érzéki *tapasztalat* nem *létesítő oka* a tényigazságot kifejező ítéletnek. A lélek önálló monas a többi monasok közt; saját benső életét éli és nincs ablaka, melyen a tőle különböző valókra kinézzen. Az érzéklés csak *alkalom*, hogy a lélekben az eszme meg-

teremjen. Leibniz metafizikája tehát erősen áthatja ismeretтанát.

Az észelvek Leibniznél a valóságnak rendjét is áthatják. Annyira meg van győződve arról, hogy a valóság minden ágán az észszerűség uralkodik, hogy az ismeretnek a valósággal való összefüggésén nem kételkedhetik.

Minden ismeretünk bizonyos alapelvekhez alkalmazkodik. Ezek pedig a következők Leibniznél : 1. *Az azonoság és ellenmondás elve*, ez az alapja az észigazságoknak. A tényigazságok alapelvei a következők : 2. az *elégéses alap* elve, 3. a *folytonosság* (continuitas) elve. Leibniz az infinitezimalis elvet a fogalmak világára is alkalmazza. Az ellentétes fogalmak is összekapcsolhatók, egymásra visszavezethetők a folytonosság elvével. A nyugalom pl. végtelen kis gyorsaságú mozgás ; a tudattalan parányi tudatosság (petite perception), a tudat teljes tudatosság apperceptio. Ezekhez veszi még Leibniz 4. az *egyesítés elvét* (principium identitatis indiscernibilium), mely szerint a természetben minden létező qualitative is különbözik ; amit nem lehet megkülönböztetni, indiscernibile, az azonos ; továbbá 5. az *analógia* elvét, mely szerint minden valót saját mivoltunk analógiájára fogunk fel, mint tőlünk *for* szerint különbözött. (Nagy J.)

Ezek az alapokon nyugszik Leibniz *metafizikai* világelmélete ; *fizikai* szemlélődése azonban megtartja az anyag *mechanisztikus* magyarázatát célok (teleológia) nélkül.

Leibniz metafizikája.

Leibniz metafizikája a világ dinamisztikus (*erő*-elvi) magyarázatán épül fel. Az anyag nem pusztán kiterjedés, mint Descartes gondolja, nem is atom, ezek mind hatások már. A tér, a kiterjedés csak jelenség, phaenomenon.

Az egész (anyagi és szellemi) világ *erőegységekből* áll. Ezek az erőegységek egyszerűek, anyagtalanok ; műkö-

désük pedig *képzet*. (Perceptio.) A folytonosság elve szerint, a legalsó erőegységek csak végtelen parányi tudatossággal, képzettel rendelkeznek (tudattalanok) (anyag), a felsőbbek nagyobb tudatossággal, emlékezettel (állati lélek) vagy értelemmel. (Emberi szellem.) A felső fokok magukban foglalják az alsókat is. A legfelső fokon eltűnik minden korlátozás, az erő teljesen kifejti magát, tevékenysége egész, teljes tudat, szellem, ez az *actus purus*, az Isten. Az erőegységeket Leibniz *monasoknak* nevezi, az Istent pedig a monasok monasának.

Leibniz monadológiájával akarja megfejtetni a világegyetem egységét és sokaságát. A monasok száma végtelen. Vannak köztük *központi* monasok, melyek több erőegységet lényegesen összekapcsolnak, úgy hogy *lényeges* egyesülés keletkezik (állati, emberi lélek), *periferikus* monasok, melyek *esetleges* egyesülést hoznak létre, mint amilyen a nemszerves anyagban tapasztalható.

Minden monas önállóan, önmagából él, nincs köztük kölcsönhatás, *átmenő* okság. Honnét van mégis, hogy egymással összhangban állnak?

Leibniz erre a kérdésre az *eleverendezett összhang* (harmonia praestabilita) elméletével felel. A világteremtő úgy alkotta az erőegységek benső szerkezetét, hogy mindegyik — a maga önálló életét élve — összhangban maradjon a többivel, a világegyetemmel. Mint a pontos órák, melyek kölcsönhatás nélkül pontosan járnak, egyidőben ütnek egy felhúzásra ; mint az énekkar tagjai, kik mind saját szólamukat éneklik és a karmesterre figyelve összhangban maradnak. A világegyetemben nincs keletkezés és elmúlás ; a monasok öröktől teremtetek és benső életük *kifejlődés*.

Ennek az összhangzó univerzumnak *alkotója* az Isten. Leibniz másoknál tökéletesebben fejt ki a világ rendjéből, szépségéből, összhangjából az istenérvet. Egész világszemlélete optimisztikus. A világalkotó Isten nem-

218 AZ ÚJKOR KERESZTÉNY BÖLCSELETE

csak a lehetőség elvéhez igazodik, nem pusztán egy bármilyen lehető világot alkot, hanem alkalmazkodik a *célszerű összeférés* elvéhez. (Principe de convenance ; du meilleur.) A végtelen bölcs, jó és mindenható Isten a különböző lehetőségek közül a legjobban összeférőket választja ki és a legjobb világot alkotja.

Az Isten a végső alapja az igazságnak is. Értelmén nyugszanak az észigazságok és akaratából erednek a tényigazságok.

Hogy illik bele ebbe az optimisztikus világképbe a rossz? A fizikai és erkölcsi rossz?

A szkeptikus Bayle gúnyosan elintézte a teleológikus istenérvet azzal, hogy egy világot ennyi bajjal, bűnnel jó Isten nem teremthetett. Leibniz a probléma megoldására írta Theodiceáját. Az Isten jóságát és bölcsességét védi. Metafizikai optimizmusa mellett még nehezebb ez a probléma, mint a *kálvária* keresztjének *reális* világ-szemlélete mellett. Megoldása még sem jut tovább, mint pl. szent Ágostoné. A fizikai rossz (betegség, háború stb.) erkölcsi értékek próbaköve és termelője ; az erkölcsi rossz a *szabadság* velejárója, a szabadság nélkül pedig elvesznék az erkölcsiség alapja, a felelősség, az erény, az érdem. Végre is a *legjobb* világ is magán hordozza a rossz metafizikai gyökerét, a végességet, korlátokbázartságot. Régi válasz régi kétségekre, amit Leibniz ad. Virtus in infirmitate perficitur ; az erő a gyöngeségben szilárdul, mondja szent Pál ; a kontraszt szükséges a harmoniához, gondolta szent Ágoston.

Értelmi optimizmusa áthatja Leibniz *etikáját* is. Az emberi lélek Isten képmása. Etikai fejlődése voltaképp értelmi tökéletesülés a *homályos* képzettől, percepciótól a világos felé. A cseppben benne van a tenger. A lélek egy csepp az Isten oceánjában. A cseppnek feladata, hogy az egész oceánt tükrözze.

Minél tisztább, értelmesebb képzetek (motivumok)

alapján határozunk, annál *szabadabb* az akaratunk. Mivel az érzelmek, szenvedélyek alapján véve nem mások, mint homályos képzetek, azért az erkölcsi cselekvés tökéletességéhez és a *szabadsághoz* ezektől való függetlenség szükséges.

Az életcélt, a boldogságot Leibniz intellektualista módon fogja fel. A világ harmoniájának, a lények összefüggésének tiszta felfogása megadja saját boldogságunkat és ösztönöz mások javának előmozdítására.

Leibniz bölcseleti rendszerét nem az iskola érdeke, nem az elvonult elmélkedés teremti meg, hanem a szaladó élet iramával kapcsolatot kereső praktikus bölcsnek a megfontolása. Bármennyire bámulta a világ összhangját, bölcseletében még sem jutott el ezen összhang *hézagatlan* kifejezésére. Ismerettanának és metafizikájának racionalizmusa nem tudja kellőképp méltányolni világképünk tapasztalati elemeit és ezért monadológiája inkább *ügyes* elgondolás, mint a valóság *hű* értelmi képe. Ugyanez áll a praestabilita harmonia tanára az átmenő okság tagadására és Leibniz optimizmusára is.

Egyetemes elméjének termékeny gondolatai, mivel a múltban és a jelenben gyökereztek, értékben is felülmúlják a többi racionalista rendszert. Egyúttal megokolják azt a nagy hatást, mely Leibniz művéből az utókorra áradt.

Leibniz hatása. Chr. Wolff.

Leibniz maga iskolát ugyan nem alapított, de tanai mélyen hatottak, még pedig különböző irányban.

R. Boskovich (1711—1787), a neves jezsuita csillagász, az atomizmus elvét fenntartva, Leibniz dinamizmusával akarta azt párosítani. Leibniz optimizmusát védte C. Schirmann (1724—1793) bencés és des Bosses jezsuita. († 1738.) Tanait rendszerbe foglalta, a bennük rejlő racionalizmust kiélezte a protestáns Christian Wolff, Leibniz tanítványa

220 AZ ÚJKOR KERESZTÉNY BÖLCSELETE

(1679—1754.) Wolff iskolás bölcseletet csinált Leibniz gondolataiból. Racionalizmusa élesen szembeállította az orthodox és pietista protestantizmussal, úgy, hogy Halléból, ahol tanított, menekülni volt kénytelen, különben kötél várt volna rá. Wolff nem eredeti gondolkozó, mégis a német fölvilágosultságnak lapos, jórészt vallásellenes gondolkozását ő szabta meg. Ez a Wolff-féle racionalizmus csak részben volt hű kifejezője Leibniz gondolatainak. Bár erősen szembefordult minden tételes vallással, mégis beférközött a katolikus iskolákba is, még inkább a protestánsokba. B. Stattler S. J. Ph. Steinmeyer S. J., Eusebius *Amort*, a Károly Albert-akadémia (jelenleg bajor akadémia) alapítója, B. Vogl salzburgi bencés, egyetemi tanár a nevesebb Wolff-követők a katolikusok közül.

f) Az angol «felvilágosultság» bölcselete.

Az angol gondolkozás már a középkorban erősen *empirikus* irányú volt. Verulami Bacon ennek az iránynak adta meg módszertani föltételeit. Érthető tehát, hogy Descartessel meginduló racionalizmus az angol bölcseletben empirikus ellenzékre talál. A másik, ezzel összefüggő tényező az angol gondolkozásban a *naturalizmus*; ezt vallási és erkölcsi téren domborítja ki a felvilágosultság bölcselete Angliában. Komolyabb vétót ezen naturalizmus ellen csak Berkeley, az anglikán püspök mondott; ő viszont szubjektív idealizmusával tette lehetetlenné a pozitív vallás bölcseleti megalapozását.

Mivel így az angol empirizmus Locke-kal, Hume-mal a keresztény bölcselet lényeges elveit borítja fel, azért szorosan véve nem tartozik másként, csak mint eszmétörténeti háttér a keresztény filozófia történetébe.

Locke (1632—1704) Descartes velülnkszületett eszméinek tagadására építi fel a bölcselettörténet első «ismeretelméletét.»

Összes ismereteink tapasztalatból erednek, a külső és benső megtapasztalásból. Ennek megállapításával még az

aristotelesi ismerettan alapján áll, de további következtetései attól messze eltávoznak. Magasabb eszméink nem mások, mint érzeteinknek, képzeleteinknek összegeződésai. Így eltűnik a *lényeges* különbség az érzéki és szellemi funktiók közt és Locke beleesik a *sensualismusba*. Csak logikus következménye ennek, hogy felújítja a *nominalismust*, mely lehetetlenné teszi a tárgyi világ *lényegismeretét* számunkra.

Bizonyos félénk óvatossággal meri csak Locke ismerettanából eredő további következtetéseit levonni. Az erkölcsi-ség gyökerét a szabadakaratban látja; tételei az erkölcsi *pragmatizmust* készítik elő. Ugyanazzal a következtetlenséggel, mint Hobbes, elfogadja Locke is a történelmi kinyilatkoztatást; a hittételek igazságát azonban a természetes ész döntésének veti alá és így a vallási *racionalizmus* alapdogmáját állapítja meg.

Politikai téren jelentős Locke működése azért, mert a modern *liberalizmus* elveit fejt ki. Foglalkozik a vallási türelemmel is; az államban polgárjogot ad minden vallásformának, csak a katolikusokat és az atheistákat zárja ki a türelemből. Elég őszinte következtetlenség!

Értékesek Locke pedagógiai elvei, melyek *Rousseauban* találták meg népszerűsítőjüket.

Locke ismerettanának megvan a fejlődéstörténeti fontossága a racionalizmussal szemben. Következtetlenségei azonban módot adtak Berkeley átdolgozására és Hume alapos kritikájára. Hatása messze túlterjed a brit szigetek határain és az egész fölvilágosodáson kimutatható.

Vallási tanainak következetesebb kifejtéséből keletkezik John Toland és M. Tindal *deizmusa*, mely a kinyilatkoztatásnak hadat üzenve odáig megy, hogy a gondviselést tagadja.

George *Berkeley* (1685—1753) az anglikán pietizmus hive, ki amerikai missziókban is jár. Mint cloynei (Írország) püspök, nagy buzgalommal küzd a feltörekvő szabadgondolkozók ellen a kereszténység érdekében.

Berkeley Locke ismerettanát módosítja. Összes ismereteink forrása a benső érzék. Ezért minden ismeretünk

222 AZ ÚJKOR KERESZTÉNY BÖLCSELETE

pusztán alanyi módosulás. A lét azonos a gondolattal. Esse est percipi. *Képzeteink* nem általánosak, mint Locke gondolja, csak a nevek általánosak. Ezek szerint anyagi világ nincs is. Csak a szellem létezik és benne a képzetek. Ezen képzetek közt vannak, melyek kívülről ható okra mutatnak, az *Istenre*.

Berkeley idealizmusa, elég következtetlenség, elfogadja az alanyfölötti Isten létét. Metafizikája azonban nem állhatott meg Hume kritikája előtt.

Hume (1711—1776) ugyanazt a munkát végzi el Locke és Berkeley rendszerén, mint Autrecourti Miklós a közép-kor végének nominalizmusán. Kritikájuk *tartalmilag* is föltűnően egyezik.

A sensualizmusban nincs értelme azoknak a fogalmaknak, melyeket Locke és Berkeley még megőriztek. A substantia fogalmának nem lehet tárgyi érvénye; az anyagi substantia nem más, mint bizonyos képzetek összege; a lelki substantia, az *én* se más, mint képzetsomó. A substantia sorsában osztozkodik Hume-nál az okság elve is. Ez sem más, mint a képzetek megszokott egymásutánja.

Hume szemében az egész világ csak képzet és képzet-társulás. Ebben a beállításban lehetetlenné válik minden metafizika. Hume tanította az öngyilkosság megengedett voltát. Tanaiban a felvilágosultság bölcselete végzi ki önmagát.

Vallási, erkölcsi, politikai tanaiban a felvilágosultság megtalálta a maga katekizmusát. A vallás eredetét az ember vágyaiból, szükségleteiből, félelméből vezeti le.

A tudományos dilettantizmus ma is Humera támaszkodik e téren.

Hume ébresztette fel Kantot dogmatikus álmából; gondolatai a *pozitivizmusnak* és *pragmatizmusnak* az ébresztői az újkor eszmetörténetében.

Az angol erkölcsbölcselek (Shaftesbury, Cumberland, Hutcheson) az üzleti, haszonleső morált hiába akarják esztétikai

mázzal bevonni; Mandeville ráolvassa az ember etikájára, hogy az önzés és hiúság.

Ezekon az alapokon nyugszik A. Smith gazdaságtana.

A skót Reid az asszociációs lélektannal és Hume kritikájával szemben a józan észre, a «common sense» *közmegeggyőződésre* hivatkozik. Minden racionalista előtt a józan ész lebeg, mint eszmény és mégis a józan ész filozófiájának a racionalizmus ártott legtöbbet.

g) A francia fölvilágosultság.

Az angol felvilágosultság mesterei, Locke, Hume és az erkölcsbölcselek hatnak a francia gondolkozásra. A francia szellem nem mélyíti ugyan el ezen eszméket, a fölvilágosultság bölcselei inkább ügyes írók és népszerűsítők csak, de a tömegekhez ők juttatják el a racionalizmus és naturalizmus eszméit.

Montesquieu, Voltaire eszméi óriási kelendőségnek örvenednek; előkészítik a talajt azon irányok számára, melyek az alapokból a végső következtetéseket is levonják. Condillac sensualismusát Cabanis már anyagelviségre változtatja. Követi a következetes materializmus hirdetésében Lamettrie és ez az irányzat jut a nagy Encyclopediában is kifejezésre Diderot, Holbach és Helvetius által.

A lapos racionalizmus ellen támad Rousseau, aki az ész mellett a kedély jogait is hangsúlyozza. Contrat socialja az emberi jogok kátéjává vált és a francia forradalmon túl is alapgögmája az újkor politikai felfogásainak. Vallási tanai következetlenek; a kinyilatkoztatást elveti.

h) A német fölvilágosultság.

A Wolff-féle irányzat az iskolák útján hatott a német szellemi életre; az angol-francia fölvilágosultság közvetlenül is talált érintkezést a fejedelmi udvarokkal (Nagy Frigyes) és a néppel. A szabadkőművesség rohamosan terjed, még a kolostorokban is felvilágosult szövetségek alakulnak. A jozefinus egyházpolitika a katolikus államok-

ban is utat nyit a pozitív vallásokat támadó irányoknak. Az új bölcseleti elveket népszerűsítők kapják föl, mint a zsidó Mendelssohn, továbbá költők, mint például Lessing. A racionalizmus ráveti magát a kereszténység történeti forrásaira, a szentírási könyvekre és sokszor nevetséges fogásokkal, dilettáns tudatlansággal operálja ki belőlük a csodást, a természetfölöttit. A legbadarabb elméletek keletkeznek például Krisztus föltámadásának racionalista kimagyarázására. Ezt az irányt kezdi meg *Reimarus*, akitől a racionalista bibliakritika átmegy a legtöbb protestáns iskolába és néhány XIX. századi katolikus iskolába is, egész a modernizmusig. A racionalizmus ellenzékét a hit-bölcselelők (Glaubensphilosophen) alkotják: Hamann, Herder, Jacobi, akik a hitet az érzések világába utalják. A hívő protestantizmus szívesen menekül a racionalizmus támadásai elől a kedély igazolásra nem szoruló rejtekébe. Még kisebb a *bölcseleti* értéke a többi népek felvilágosult irodalmának.

6. A katolikus Egyház védekezése a «fölvilágosultsággal» szemben.

A felvilágosultság bomlasztó hatását az Egyház érezte legjobban. Az uralkodói udvarok egyházpolitikája, a gallikán és jozefinus szellem elnyomta a hívő gondolat érvényesülését az Egyházban is. A harcok jezsuitarend a protestáns és janzenista támadások gúnyját és rágalmait még csak elviselte, de az egyházpolitika végül is elejtette az Egyház e bátor seregét. Különben az aufklárismus hozzájuk is beférkőzött. S. Mutschelle S. J. (1749—1800) már Kantot védi; J. Michaeler S. J. a csodák racionalista kimagyarázására vállalkozik. Az új szellem megmételtyezte a salzburgi bencés egyetemet is; a XVIII. század második felében ott tanít a kantianus U. Weiss. Ugyanígy férkőzött be a felvilágosultság az egyházi tudományosság terén annyi érdemet szerzett francia maurinus bencések közé. L. Deschamps műveiben a pantheizmusig

jut el; d'Agneaux maurinus a forradalmat előkészítő eszmék szolgálatába állott.

Az új eszmék támadása nagyban föllendíti a katolikus *hitvédelmet*. Míg egyesek a felvilágosultság *iróival* veszik fel a küzdelmet, mások a hit alapjait és a kereszténységet védelmezik.

A német Storchenau S. J. sorra boncolja a felvilágosultság eszméit, A. Desing salzburgi bencés a deizmust és a racionalizmust cáfolja tanártársaival szemben is. Szuhányi Ferenc S. J., a kassai akadémia igazgatója hazánkban küzd a bomlasztó eszmék ellen, épúgy, mint *Saitz Leó* is.

Voltairet támadja Cl. Guyon; a francia materializmust veszik kritika alá J. Simon, R. Pastore S. J., F. Cajot bencés; F. Fabry de Montcault gróf és F. X. Mangold Holbachot, Camuset Diderot-t támadja; Richard O. Pr. D'Alembert-rel, Aubry bencés Condillackal vitáznak.

Az Enciklopédia erős támadásokat vált ki katolikus részről.

P. *Berthier* jezsuita (1704—1782), kezdetben a *Voltaire*-től is nagyrabecsült «*Mémoires de Trévoux*» c. folyóirat szerkesztője, olyérzékenyen támadja az enciklopedistákat, hogy ezek a kormányhatalom egyik tényezőjét mozgatják meg a bátor jezsuita ellen. A kiváló N. S. *Bergier* (1718—1790) ugyancsak alapos kritikában részesíti az Enciklopédiát, mellyel szemben L. Mañeul (Chaudon) clunyi bencés kétkötetes bölcseleti *Dictionnaire*t szerkeszt. Hasonló munkákat írnak H. Poulian és Fr. X. Feller jezsuiták. Rousseau F. P. *De foris* (1732—1794) maurinusban talált nálánál méltóbb ellenfélre, akit a forradalom halálra ítelt. Utolsó óhaja az volt, hogy kivégzendő társai után állhasson a gilottin alá, mert társait bátorítani akarta a halálban is buzdításával. Az *elvek és az élet összhangja* Rousseauban ugyancsak távol állt ettől a hősiességtől.

A felvilágosultság azoknak a bölcseleti igazságoknak

támadt neki melyek a hit *észszerű* elfogadását megalapozzák: a lélek szellemiségének, halhatatlanságának, Isten létének.

Ezen igazságok védelmét vállalják bölcseleti alapon l' Oiseleur F. B. Girardin, J. Astruc orvos, Sinsart O. S. B., Nogarola S. J. A kereszténység apológiájával foglalkoznak R. Fr. du Briel de Pontbriand apát, F. G. le Franc, Pompignan marquis, érsek, L. A. Balbe-Berthon de Crillon, Barruel S. J., a német M. Widmann, Beda Mayr bencések, Amrhyn, Vicari jezsuiták.

7. A skolasztikus bölcselet a racionalizmus és fölvilágosultság korában.

. Tévedés volna azt hinni, hogy a skolasztikus bölcselet a spanyol restaurációval el is virágzott. Míg az újkor gondolkozása Descartes-tal elvált a régi hagyományoktól, a kath. iskolákban is, a protestánsok egy részében is tovább élt jóformán a XVIII. század végéig a skolasztikus bölcselet. Az új bölcselettörténeti művek ezt a szellemi munkát jórészt hallgatással mellőzik. De nem hallgatnak a *könyvtárak*, melyek a XVII—XVIII. századi skolasztikus irodalomnak hatalmas főlíánsait és köteteit magukban rejtik. A latina non leguntur és még inkább a catholica non leguntur elv az oka, hogy ezen korszak művei az újabb irodalomban kellő figyelemre nem találtnak.

Hurter és (az ő nyomán) *Klimke* jezsuitáké az érdem, hogy a bölcselettörténet ezen elfelejtett fejezetét is felújították.

Az Egyház ebben az időben egyrészt az új bölcselet balrakanyarodása ellen küzd, másrészt a protestantizmus, janzenizmus, quietizmus ellen összpontosítja szellemi erejét; benső életében a thomista-molinista viták és az erkölcsi rendszerek kérdései foglalkoztatják.

A skolasztikus bölcselet *tárgyköre* marad a régi. A XVII. század írói még a régi mélységgel és alapossággal törekszenek az egyes kérdések sokszor aprólékos részleteinek megvilágítására ; a XVIII. században a részletkérdések jobban háttérbe szorulnak.

Mint eddigi tárgyalásunk mutatja, e kor skolasztikája igyekszik az érintkezést megtalálni az újabb irányokkal ; ez azonban ritkán sikerül ; a polémia akárhányszor elnyomja az értékbeolvasztó szintézist. Hiányzik általában ez idő skolasztikájában a nagy, átfogó egyéniségek eredetisége ; a régi iskolák és a régi irányok küzdenek egymással. Főleg hiányzik a természettudományok haladásának módszeres beolvasztása és feldolgozása a bölcseletben, az aristotelesi világkép bátor átalakítása. Amúgy kiváló skolasztikusok, mint Goudin O. P. és Schwarzhuber O. S. B. (salzburgi; a XVIII. század *végén!*) megértés nélkül nézik az új eredményeket.

Az iskolák közül legnagyobbak látszik a *scotismus* irodalma ; szent Tamás iskolája sok kiváló képviselőt mutat föl ; nagy az érdeklődés szent Ágoston és szent Anzelm iránt is. A *patrisztikus irodalomnak* hatalmas lendületet nyert felkutatása ; a *forráskritikai és történelmi érzék* e kor műveinek legtöbbjét ma is használhatóvá teszi, mint ahogy ez a XIX. században keletkezett nagy tankönyvek legtöbbjén látszik is.

Műfaj szempontjából a nehézkes *kommentár*-irodalom háttérbe szorul. Jó Aristoteles-kommentárt írt Silvester Maurus S. J. és Arauxo O. P. Szent Tamás Summa Theologicáját sokan magyarázzák. Legkiválóbb köztük Thomas de Lemos O. P. magyarázata, akit méltán tartanak e kor legmélyebb thomistájának ; továbbá M. Serra O. P. tízkötetes műve. A jezsuiták közül de Lugo Ferenc (testvére a híres hittudós jezsuitabíborosnak, Johannes de Lugónak), Hurtadus, Arriaga A. Tanner, Herice és mások írnak szent Tamás-kommentárokat. Kitünőek

továbbá *Ysambert* és Fr. *Silvius* (du Bois) kommentárjai.

A leggyakoribb műfaj a *cursus*. Ez a skolasztikus bölcselet anyagának rendszeres feldolgozása. A sic et non módszer háttérbe szorul, a fogalmak szerves kifejtésére, a rendszeres bizonyításra, az ellenvetések cáfolására nagy gondot fordítanak. A beosztás kezdetben Suarez nyomán halad. A metafizikát mint egységes tudományágot kezelik; majd a metafizikát is felosztják *általánosra* és *különösrre*. Ezen felosztásból erednek aztán az ontológia, cosmologia, lélektan, természetes Istantan és a logika, mint alapvető bölcseleti tudomány.

Az egyes iskolák főbb képviselői a következők:

a) A *thomizmus* irányában Ch. René *Billuart* O. P. (1685—1757) magaslik ki. *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus adaptata* (19 kt.) c. műve világos, meggyőző, a kor irányait is szemmel kísérő nagy alkotás. *Gonet* O. P. *Clipeus Thomisticusa* (16 kt.) a thomista polémiaának ma is egyik forrásműve. A *Goudin* O. P. is méltón sorakozik a nagy thomisták táborához. A salzburgi bencések közül L. Babenstuber, E. Ruedesdorfer, A. Wenzel és az ifjabb Pl. Renz képviselik a thomizmust.

b) A *jezsuiták* folytatják Suarez és Molina irányát. J. de *Lugo* bíboros markáns alakja e kor skolasztikusainak. Működése inkább a hittudományok körére vonatkozik. Nagy elmeélel boncolja a legnehezebb kérdéseket és megoldásaival új utakat vág. J. M. de *Ripalda* († 1727) önálló gondolataival válik ki, főleg a természetfölötti fogalmának elkülönítésében. Érdemes munkát végeznek Cienfuegos bíboros, továbbá az erdélyi Joul Gábor († 1678), Raicsányi György († 1734), a sokoldalú kerekgedei Makó Pál († 1793; tankönyvei a külföldet is bejárták), Horváth János. Bednari Mihály, Roys X. Ferenc főleg erkölcsstani könyveikkel mozdították elő a filozófia

tanítását. — c) *Duns Scotus* iskolájának mestere, Cl. *Frassen* (1620—1711.) *Cursus philosophiae* és *Scotus Academicus* c. művei a scotista iránynak fegyvertárai. Említést érdemelnek J. Perez Lopez, *Bellutti*, M. Brokie a scotisták közül. A *filozófiatörténet* is érdemes munkásokra talál e kor skolasztikusainál: B. *Pou* S. J. (Povius; † 1802) 1763-ban adta ki *Institutiones historiae philosophiae* II. XII. c. művét (Bilbaóban), N. Steinacher S. J. németül írt bölcselettörténetet. Handlerla Ferenc († 1783) pesti tanár (világi pap) szintén bölcselettörténetet írt.

8. A skolasztikus bölcselet hatalmi elnyomása.

Hogy a XVIII. század végén a skolasztikus bölcselet lehanyatlott, annak az új filozófiai irányok feltörekvése és a skolasztika részleges maradisága mellett főleg *politikai* okai vannak. A jezsuiták eltörlése után intézeteik gallikán és jozefinus szellemű vezetés alá kerültek. Már Mária Terézia azon volt, hogy a jezsuitákat a főiskolákból kiszorítsa. Emellett a szüklátóköri fölvilágosultság a nagy zajjal hirdetett toleranciát a skolasztikára nem alkalmazta. Már 1752-ben az osztrák kormány megtiltotta az alak és anyag, továbbá az abszolút járulékok metafizikai tárgyalását. Rautenstrauch apát tanügyi reformja hadat üzen az elévült skolasztikus lim-lom-nak. II. József kormánya a szekularizációval az egyházi bölcselet művelőit fosztja meg hivatásuktól; a központosított szemináriumokban a racionalizmus rontja a klérus szellemét.

A jozefinizmus a német államokban is terjed. Még az egyházi választófejedelmek kormányzása is behódol ezen egyházpolitikai iránynak.

A francia forradalom az eszmék harcát börtönnel és a halálbüntetés válogatott nemeivel intézi el. A szabadság szelleme megfertőzi a templomokat, kivégzi az Egy-

230 AZ ÚJKOR KERESZTÉNY BÖLCSELETE

házhoz hű papokat, szerzeteseket ; a tiszta ész pedig megszünteti a keresztény vallást. Csakhogy azt nem lehetett forradalmi rendeletekkel megszüntetni.

A német szekularizáció (1791, 1801, 1803) későn térítette észre a felvilágosultsággal és racionalizmussal kacérkodó egyháziakat.

Itáliában a gallikanizmussal a felvilágosultság terjed. A folyton erősödő szabadkőművesség és más titkos társaságok a század végén már-már győzelmet ülnek az Egyház fölött.

Európa szellemi élete *mintha* szembefordult volna Krisztussal. De csak látszólag. A kereszténység élt a lelkek mélyén és az örök Logos eszmecsirái nem pusztultak el.

9. Kant kriticismusa.

Az újkor bölcselete két fővágányon mozgott, az ész és a tapasztalat vágányán. Ezek rendszerint ellentétesen álltak szemben mint racionalizmus és empirizmus. Középutat képviselt a skolasztika, mellyel azonban az új gondolkozás nem törődött. Velük szemben állt a szkepszis, mint lelki árnya minden nagyratörő eszmének.

Immanuel Kant (1724—1804) korszakalkotó jelentősége kettős : először is *lezárja* a Descartes-tal induló racionalista hullámot, a maga módja szerint összegezve ismeretkritikájában az előbbi irányokat, biztosítva az észnek és a tapasztalatnak együttes szerepét az ismeretben ; másodszor pedig rendszere a XIX. század bölcseletének egyik leghatalmasabb táplálója, mely ép sokféle ágazódó, sokszor szembenálló irányával mutatja — mint Descartes iránya is — a kiindulás kiegyenlíttetlen voltát.

Mi a helye Kantnak a *keresztény* bölcselet történetében ?

Tárgyunk elhatároltsága miatt ez a kérdés vizsgálódásunk első kérdése.

A keresztény bölcselet fogalma nem jelent *tartalmilag*

teljesen egyszintű, egyjelentésű rendszert, mint az eddigi fejlődés is mutatja. Ahol oly ellentétek megférnek, mint szent Ágoston és szent Tamás, ott az összekötő ívelés nagyon változatos lehet.

Van azonban a keresztény bölcselet számára oly szabályozó elv, mely ha *pozitív* nem is határozza meg a bölcselet tartalmát, — ez a bölcselet önálló forrásainak és módszereinek feladata ; — de *negatív* elkülöníti a keresztény bölcseletet a nemkereszténytől. És ez a történelmi kinyilatkoztatás. Amely bölcselet *elvben tagadja* ezen kinyilatkoztatás lehetőségét vagy ezen kinyilatkoztatás isteni jellegét az emberi észnek *alárendeli*, vagy pedig a bölcseleti és a hívő világképnek összhangját *elvben elveti*, azt eddigi előfeltevéseink szerint nem nevezhetjük keresztény bölcseletnek.

Annak tudatában, hogy a modern protestantizmus egyik szárnya Kantot vallja a protestantizmus bölcseletjének, kénytelenek vagyunk leszögezni, hogy a protestantizmus eme szárnyától a *kereszténység mivoltának meghatározásában elvi ellentét* választ el bennünket. Nem vagyunk ugyanis hajlandók a történelmi kinyilatkoztatás isteni eredetét és tartalmát, semmiféle vallási és bölcseleti irány kedvéért feláldozni. Inkább tovább megyünk a következtetésben és tagadjuk, hogy a protestantizmus eme — liberális-racionalista — szárnya a kereszténység *lényegét* megőrizte volna.

Ezek alapján fölvetett kérdésünket tisztázzuk.

A bölcseleti irányokat a filozófiatörténet nemcsak *kifejezett tartalmuk* alapján értékelheti, hanem azon *lélek- és szellemi-történeli rugók szerint is*, melyek bennük mintegy megtestesülnek, akárhányszor anélkül, hogy magában a rendszer *kifejezett* tartalmában megjelennének.

1. Ebben a beállításban Kant filozófiája betetőzése a humanista-protestáns-racionalista elszakadásnak a természetfölöttitől és a tekintélytől.

232 AZ ÚJKOR KERESZTÉNY BÖLCSELETE

Egész rendszerén végigvonul az a törekvés, hogy az igazságot *függetlenítse* a magánvaló (Ding an sich) tárggyal való megegyezéstől, az erkölcsöt az Istentől, a valást a kinyilatkoztatástól.

Hogy bölcselete még sem válik atheizmussá és hogy következőképp iparkodik etikája által a legfőbb eszmék érvényét megóvni a praktikus ész posztulátumaival, az nem a *filozófus* Kantnak az érdeme, hanem azé a Kanté, akiben benne élt — sokszor a tudat alatt — protestáns milieujének hatása, jámbor, hívő pietista anyjának, jellemes, munkaszerető atyjának nevelése. Ő, aki megbámulta a csillagos eget maga fölött és az erkölcsi törvényt önmagában, igazolta ezzel, hogy a világnézetet és az erkölcsöt nem pusztán a bölcselelő vizsgálódás, hanem más, sokszor öröklött és tudatalatti tényezők határozzák meg.

Ezért elválasztjuk Kant bölcseletének keresztény szempont szerint való mérlegelését egyéniségének értékelésétől.

Hogy egyéniségének erkölcsi tartalma, komolysága, kötelességtudása, benső rendje sokszor bámulatraméltó magaslatokon jár, azt készséggel elismerjük. (Ugyanezt meg lehet állapítani a pantheista Spinozáról is.) Helytelen tehát a Kant-ellenes katolikus polémia sokszor személyi lekicsinylése, épúgy, mint a legnagyobb gondolkozókra valló értelmi mélységének, bölcselettörténeti jelentőségének, egész műve nagyvonalúságának fel nem ismerése.

Hogy Kant oly ellentétes megítélésben részesül, jó-részt maga az oka. Filozófiai összegezése a megelőző századnál alig tekint tovább vissza. Az emberi gondolat idő- és térfölötti *egyetemessége* nála szűk határok közé szorul. A középkor és a patrisztika szellemi alkotásait nem tudja értékelní és nem tudja magábaolvasztani a nagy görög rendszerek maradandó értékeit sem. *Eredeti-*

sége elnyomja egyetemességét. Ez szakítja meg bölcseletének kapcsolatát a multtal, ez okozza, hogy a bölcselettörténet folyamán tán senki a bölcselet *műszóhasználatát* úgy át nem alakította, mint ő.

Hogy a Kant utáni filozófus a régi műszavakkal szemben úgy érzi magát, mintha a bábeli nyelvzavarnak lett volna szenvedő osztályosa, az Kantnak a hatása. A régi műszavakat (érzet, szemlélet, érzékiség, kategória, substantia, eszme, transcendens, transcendentális stb.) használja ugyan, de hagyományos *jelentésüket* néha a ráismerhetetlenségig módosítja. Ezzel Kant Descartesnál is jobban hozzájárult az eszmék organikus fejlődésének megszakításához.

2. Bölcseletének *kifejezett* tartalma a hit és tudás összhangján épülő keresztény világszemlélettel *lényeges* és *alapvető* pontokon ellenkezik.

a) Kant *vallásbölcselete* teljesen kiüresíti a keresztény kinyilatkoztatást. A *hit* nála nem az isteni tekintély előtt való értelmi és akarati meghódolás, hanem a praktikus ész (akarat) posztulátumainak az egyén benső szükségletéből való elfogadása. A hit igazságainak, tényeinek (Isten, halhatatlanság) pusztán akaratkövetelte létük van Kantnál; a tiszta ész számára *létük* és mibenlétük felfoghatatlan (agnosticizmus.) A vallásnak egyedül *erkölcsi* jelentősége van; arra szolgál, hogy az erkölcsi törvényeket Isten parancsai gyanánt fogjuk fel. Sem a dogmáknak, sem a theológiának nincs más értékük, minthogy az erkölcsiségnek legyenek támaszai addig, amíg az emberiség a tiszta ész vallásáig föl nem vergődik. Imádság, áldozat, istentisztelet babona, fétisizmus. Egyedüli istentisztelet, ha mindent úgy cselekszünk, *mintha* Isten szolgálatában tennők.

Kant a kereszténységben Cherbury és mások nyomán nem lát mást, mint természetes *észvallást*. A dogmák pozitív tartalmát sekélyes racionalizmussal párologtatja

el; az eredeti bűnét épúgy, mint Krisztus istenségét és megváltó halálát.

b) Vallásbölcselete voltaképp ismerettanának és etikájának eredője. Ismerettana lehetetlenné teszi az alanytól különböző *tárgyi világ* (Ding an sich) megismerését. Bár a tárgyi világ létezését nem tagadja, kritikája elvágja az utat hozzá és így a régi értelemben vett metafizikát kizárja a tudományok sorából. Ezzel velejár a lélek, világ, Isten elméleti megismerhetőségének tagadása is.

Miután az *okság* elvét a szintetikus, apriori elvek közé sorozta, melynek érvényét még a magánvaló tárgy (Ding an sich) fölismerésére sem tartja alkalmasnak, a *célszerűségét* pedig lefokozta *alanyi* természetmagyarázó elvvé, melynek tárgyi érvényét igazolatlanoknak tekinti, nekivág a hagyományos isten-bizonyítékoknak, melyeket rosszul csoportosít háromra. Az ontológikus érvet hamar kivégzi, bár igazi gyöngéjét nem találja el. A cosmologicus érv szerinte az esetlegességből (contingens) következtet a szükségszerűre. Kant elfelejti, hogy szent Tamásnál őt istenérv van és az ontológikus érv nincs köztük és hogy mások (Suarez) ezen érveket még tovább csiszolták. Különben az okság elvének az a magyarázata, amit Kant ad, eredetében a bölcselettörténet egyik *klasszikus elvcsusztatása*. (Petitio principii.) Ő ugyanis, hogy megállapítsa az értelem kategóriáit, melyek közé az okság is tartozik, egyszerűen a logika ítétefelosztásának fajaiból indul ki anélkül, hogy igazolná e felosztás eredetét, jogsultságát, teljességét, azután e felosztásból megalkotja a kategóriákat, hogy velük osztályozhassa az ítéleteket.

Ezért támadása a cosmologicus érv ellen ugyancsak paralogizmus.

A *physico-teleologicus* (célszerűségi) évről az a véleménye, hogy «megérdemli, hogy mindig tisztelettel említettessék. Ez a legrégibb, legvilágosabb és a közönséges

emberi észhez legjobban idomuló érv». Ennél az érvnél azonban — helyesen — azt állapítja meg, hogy nem éri el célját, nem következett másra, mint nagyon bölcs és hatalmas világépítőre. Persze erre is csak az alanyi szemlélet bizonyosságával, melynek tárgyi viszonylata kétségbevonható. Kant itt sem ismeri a keresztény filozófia értékes művét, mellyel a célszerűségi érvet iparkodik elmélyíteni, a célszerűséget a dolgok immanens alakító elveként fogván fel és így a célszerűségi érvből nemcsak a rendező, hanem a létmegadó és meghatározó őscsák létére következett.

Az istenbizonyítékok elleni támadás tehát logikai és bölcseleti botlásokkal történik Kant részéről. Korának racionalizmusán túl nem látott és nem vette észre, mennyire a tapasztalatra építi szent Tamás ezen érveket.

Ugyanezt a kritikát lehet elvégezni azon a kritikán, melyben Kant a racionális (bölcseleti) lélektant és a cosmológiát részesíti.

Éles elméje annyira belenőtt saját szemléletmódjába, hogy észre sem veszi, mily más kiindulópontokra támaszkodik a keresztény lélektan és cosmologia, mint az, melyet ő támad. Ő a tulzó racionalizmus kísérletei ellen hadakozik. Kritikája legfeljebb ennek bizonyítékait rendítgeti, de nem azért a bölcseletét, mely az empirikus talajt nem veszíti el maga alatt.

Kant *etikája* a maga autonómiájával és formalizmusával eredeti alkotás ugyan, de lényegében éiját téveszti. Az etikának alkalmasnak kell lennie a konkrét, empirikus (Kant szerint phaenomenalis) ember erkölcsi irányítására. Kantnál azonban az etikus cselekvés alapföltétele, a *szabadság*, a noumenalis világhoz tartozik, melyről semmit elméletileg nem tudunk, melyet ép csak az etika kedvéért posztulálunk. Már pedig az erkölcsi cselekvésre nem a noumenalis ember, hanem az empirikus (phaenomenalis) ember van kötelezve, neki kell

236 AZ ÚJKOR KERESZTÉNY BÖLCSELETE

magát *szabadon* elhatározni az erkölcsi jóra. Hogy fogja magát szabadon elhatározni, ha a szabadság nem az empirikus ember velejárója, hanem csak egy felismerhetetlen valóság posztulátuma? Kant szerint ugyanis az empirikus világ időrendi folyamában a tények a természet szükségességével (tehát nem szabadon) függnék össze egymással.

Kant hangoztatja, hogy az erkölcsi törvény, a kategórikus imperativusz, a praktikus ész (akarat) *saját törvénye*, hogy az akarat nem fogadhat el *kívülről* jövő törvényt. Ebben áll Kant erkölcsi autonómiája. Amennyi értékes elem Kant ezen fogalmazásában van, ugyanannyi legalább is benne a félreérthető, sőt erkölcsileg veszélyes következmény. Először is veszélyezteti az embernek Istentől való *lényeges* függését. Az ember *autonómiája* nem lehet független az Istentől. A keresztény etika Abaelardnál és szent Tamásnál megtalálta a lelkiismeret autonómiájának helyes és az Isten jogát nem sértő kifejezését. A cselekvés közvetlen mértéke szent Tamásnál is a lelkiismeret. De — és ezt nem érti Kant — a lelkiismeret által fölismert törvény isteni törvény is. *Lex scripta in cordibus*. Az isteni törvény nem heteron, nem *más* törvény az ember számára. A lélek az Isten kép-mása; lelkiismeretében van az örök isteni törvény, melyet a lélek önmagában fölismer. Az Isten törvénye — bármily másként hangzik is ez, mint Kantnál — a biztosítéka az ember autonómiájának.

Kant kategórikus imperativusza (cselekedj úgy, hogy akaratodat általános törvényhozónak tekinthesd) minden változatában formális jellegű, mely a konkrét cselekvés erkölcsi értékét legfeljebb oly zseniális gondolkozónál képes meghatározni, mint Kant volt. Ezért érzik sokan Kant hívei közül is szükségét, hogy az etikai törvényeket necsak alaki jegyeikkel, hanem *anyagi* tartalmukkal is meghatározzák. A keresztény etika az erkölcsi

értékek meghatározásával, rangsorba állításával az erkölcsös cselekvésnek nemcsak formális, hanem materiális alapjait is megadja.

c) Kant kritikájának bírálata után rá kell mutatnunk azon maradandó értékekre, melyek az ő bölcseletében is az örök eszmecsiráknak új hajtásai.

Kant kritikája a racionalista metafizikán kimutatta a valóság talajától elszakadó, az empirikus alapot nélkülöző bölcselet levegőben járását. Bár ő maga nem tud ezen metafizika helyett jobbat adni, de kritikája is föl-villantja azt a gondolatot, hogy a metafizikus hajlam az eszes ember velejárója.

Ezért tehát — indirecte — Kant azt a metafizikát igazolja, mely az empirikus adottságoknál nem áll meg, hanem *azok alapján* akar egységes világképet alkotni.

Kant *transcendentális módszere*, mellyel a bölcseleti vizsgálódást nem a tárgyakra, hanem a mi ismeretmódunkra irányítja abból a szempontból, miként lehetséges a priori érvényes ismeret, bár *eredményei* nem mind helytállóak Kant rendszerében, mégis a filozófiatörténetnek tán páratlan értéke. Ez a módszer segíti a gondolkozót abban, hogy ismereteinek elemzésével azok tárgyi és alanyi elemeit elkülönítse ; megkülönböztesse bennük azon *viszonylatokat*, melyek az alanyiságtól függetlenek és ezért igazi tárgymeghatározó elvek és azokat, melyek mint alanyi képződmények, az ismeret objektív értékét nem emelik, sőt veszélyeztetik. Kant *módszere* nem okvetlenül vezet szubjektivizmusba. Bár az ő elemzése túlozza a nem tárgyi e emeket, ugyanezen módszer alapján más, helytállóbb következtetésekre is lehet jutni.

«Ami élet az egyiknek, halál a másiknak» — mondta Eckhart mester. Kant transcendentális módszere a XIX. század gondolkozását sokszor vitte a szubjektivizmus, idealizmus, agnosticizmus sötétjébe ; de épűgy lehet út a világosság felé is.

Hogy az legyen, nem szabad azonosítani Kant eredményeit módszerével.

Kant — ha nagyftva is — a keresztény bölcselet régi nagy eszméjét teszi egész gondolkozásának bázisává, azt az eszmét, hogy a lélek nem pusztán befogadó, hanem *spon-tán alakító, teremtő* valóság. Kant szemléletformái (tér, idő), kategóriái (egység, sokaság stb.) a lélek teremtő szintézisének eszközei ; épígy erkölcsisége is. Ezt az eszmét követi nyomon szent Ágoston és nem veszi el szeme elől szent Tamás sem. A skolasztikus lélektan ebben látja a lélek *lényeges* különbségét az anyagtól és az érzékiségtől. Ha Kant ezt az eszméjét össze tudta volna egyeztetni az ismeretnek a tárgytól, az akaratnak az isteni törvénytől, az *igazságnak* az Isten lényegétől való függésével, bölcselete méltó párja lehetne a nagy keresztény szintéziseknek.

Mivel a bölcselettörténet korszakelhatárolásai csak megközelítők és Kant hatásának ereje a XIX. századra esik, bölcseletének keresztény gondolkozókra gyakorolt hatását a legújabb kor történetében vázoljuk.

V. A LEGÚJABB KOR KERESZTÉNY BÖLCSELETE. (1800—.)

Bossuet, aki szent Ágoston történelembölcseletét folytatja, Nagy Károly művében, az új európai népek kereszténnyé tevésében látja a kereszténység történetének egyik fordulóját. A konvertita Fr. Schlegel (1772—1829), egyike a történelem legmélyebb megítélőinek, saját idejében látja a *másik* fordulót. Az Egyháztól, a katolicizmus egyetemességétől, természetfölötti világszemléletétől, egészében objektív irányától teljesen eltávolodott a világ. Egyház helyett és mellett a felekezetek tömege; a természetfölötti világszemlélet már csak a nép lelkében él, mint hagyomány; a bölcselet egységesítő alapok híján a szubjektivizmus áldozatává vált és ahány fej, annyi véleményre oszlott. (Die Philosophie der Geschichte.)

Schlegel jól jellemzi a XIX. század elejének szellemi alkatát. Míg a politika a szent szövetséggel igyekszik keresztény formákat és jelszavakat megőrizni, a romanticizmus nyomában a mindenütt erősödő nacionalizmus még tovább szakítja a nemzetfeletti összetartozásnak azon kapcsát, melyhez a fölvilágosultság még nem nyult hozzá.

A *romanticizmus* a racionalizmus egyoldalúságával szemben felszabadította az előbb lekötött hatalmakat; az ész helyett rámutatott a kedélyre, akaratra, az ismeret helyett az *életre*; a légüres térben járó metafizika helyett élet- és történelembölcseletet akart adni; világszemléletébe beállította a nemzetiséget, a hagyományt, a mul-

tat. A humanista-filiszter embereszményt felváltotta a nagy, történelmet és törvényt jelentő egyéniségek, geniek kultuszával. A vallás és a művészet volt világnézetének forrása, alakítóelve és célja.

A romanticizmus szellemi áramát a század közepe táján felváltotta a materializmus és a pozitívizmus. A kultúra mindjobban átalakult anyagi kulturává és a szellem egyideig rabja maradt az anyagnak, megfedkezett saját világáról, hogy teljesen az érzéki adottságoknál maradjon. Az emberiség örök eszményeit sorjában megtámadta. Szemlélődéséből elveszett az Isten, a lélek, a szabadság ; nagy harcot indított minden vallás, minden hagyomány, minden tapasztalatfeletti érték ellen.

Az igazság és az erkölcs is elveszítette abszolút idő- és térfeletti értékét.

A pozitívizmus azonban nem elégíthette ki azt a nemzedéket, mely végre is a kereszténységbe gyökereztetett. A XIX. század második felében nagy lendülettel támad életre a keresztény bölcselet és a metafizika Aristotelesből is, Kantból is új hajtásokat ereszt.

A XX. század nagy katasztrófája után (világháború) Spengler a próféták hangján, a próféták *látása* nélkül beszél a Nyugat bukásáról ; míg ő a bukásról beszél, a vak látó körül mindenütt sarjadosz a régi gyökerekből az új élet, mely hivatva van a nyugati szellemet újra Krisztus örök életébe kapcsolni, az igazságban és az igazságosság szeretetében.

Tárgyalásunk háttérképen rövid átpillantást nyújt a Kant utáni bölcselet alakulásáról. A XIX. század dereka alkalmas választópontnak látszik a legújabb kor szellem-történetében úgy a keresztény, mint a nemkeresztény eszmék szempontjából. Azért a keresztény bölcselet további alakulását ezen két korszakra fogjuk szorítani.

1. Kant közvetlen hatása.

Kant eszméi a XVIII. század végén a kormánytilalmak, beavatkozások ellenére is győzelmesen terjedtek. Kiszorították a Wolff-féle racionalizmust az egyetemek legtöbbszöréről; behatoltak úgy a protestáns, mint a katolikus iskolákba. A századfordulón alig van katolikus iskola, melyet a fölvilágosultság és a kanti kriticismus szelleme ne érintett volna. Maternus Reuss O. S. B. már 1782 óta Kantot követi, a salzburgi egyetemen is Kantot tanítják; kantianusok Pl. Muth, Aug. Schelle, a müncheni exjezsuita Mutschelle, a mainzi Blau, a bécsi Bendavid; *közvetett* úton Kantra támaszkodik a magyar Guzmics Izidor.

Kant ellenzéke is föltámad. B. Stattler exjezsuita éles támadásokat intéz ellene; A. Zallinger müncheni tanár is bírálat alá veszi Kant rendszerét. A protestantizmus *fideista* iránya, Herder, Hamann, Jacobi, Kanttal szemben az intuicio, a kedély világába menekül, hogy a hit világának valóságát Kant kritikájával szemben védelmezze.

2. A nagy Kant-utáni idealista rendszerek.

Kant sorsa ugyanaz, mint Descartesé. Akik belőle indulnak ki, tovább ismennek nála. Rendszerének hézagait különböző módon akarják kitölteni. Bármennyire iparkodott Kant a metafizika határait megvonni és minden valót az ész apriori formáira visszavezetni, rendszerében benne maradt a nagy ismeretlen — a Ding an sich — és az öntudat, melyeket nem tudott apriori formáival az ész működéseire visszavezetni.

A racionalizmus alaptételével, hogy a gondolat és a lét azonos, alakítják át Fichte, Schelling, Hegel Kant rendszerét. Fichte és Schelling gondolatai többször változnak, a legkövetkezetesebb köztük Hegel. Schelling a gnoszticizmus modern változatán át közeledik élete

végén a theizmushoz, Fichte és Hegel más-más formában a pantheizmust képviselik. Mindhárom rendszerben a tárgyi valóság az öntudatnak, szellemnek, eszmének megnyilvánulása ; ezért mind a három rendszer idealisztikus.

Fichte (1762—1814) az öntudatból, az abszolút határtalan énből, melynek lénye a *tett*, vezeti le a világot ; ezáltal teljesen kizárja a magánvaló tárgyat a kanti rendszerből. Az én tétellel (*thesis*) és ellentétellel (*antithesis*) fejt ki önmagát és így jut el az összetételig. (*Synthesis*.)

Schelling (1775—1854) idealista korában régi eszméket (*coincidentia oppositorum*) elevenített fel és Fichtével szemben a világot nem az énből, hanem egy megelőző állapotból vezette le, melyben az alanyiség és tárgyiség, az eszmeiség és ténylegesség ellentétei összeesnek. A valóság végső alapja az *azonosság* (identitás), ebből bontakozik ki a világfolyamat. Értékes Schelling tanai közt a világfolyamat *organikus fejlődésének* felfogása ; egész gondolkozása művészi világszemlélet. Ő a romanticizmus bölcseleje. Eszméi 1804-től kezdve az újplatonikus gnózis, majd 1809-től a Böhme-féle misztikus theosophia irányában haladnak. Bölcselete hatással van a két Schlegel-testvérrre, Tieckre, Novalisra, továbbá a természettudományok haladására. (Carus, Oken, Steffens.)

G. Fr. *Hegel* (1770—1831) a *panlogizmus* rendszerét fejt ki Spinozára emlékeztető következetességgel. Az abszolút nála a *logikai fogalom*. Ez az egyetlen valóság, a világ ősoke ; ez az összes jelenségek állaga és a dolgok lényege. A fogalom az ellenmondás elvével bontakozik ki ; először állítja önmagát, majd tagadja önmagát és harmadszor tagadja saját tagadását. (*Thesis, antithesis, synthesis*. Fichte.) Ezen hármas ugrással alakul ki dialektikus módon az egész mindenség. Hegel mindent fejetetejére állító következetessége racionalizálja az összes tárgyakat, jelenségeket.

Hatása nagy volt, főleg a *protestáns teológiára*. A hegeli irány jobbszárnyához tartoztak az ifjabb I. H. *Fichte*, aki nagy elmeéllélel védi a theizmust ; Chr. H. Weisse, R. Rothe és A. *Ulrici*, akik azonban ép theista állásfoglalásukkal Hegel-ellenzéknek is mondhatók. A hegeli centrum-

hoz tartoznak E. Zeller, K. Brantl bölcselettörténétirók ; a protestáns theológusok közül E. Biedermann, aki tagadja Isten személyiségét ; O. Pfeleiderer, G. Vatke, f. Chr. Baur, a protestáns tübingeni kritikus iskolának a feje.

A hegeli balszárny képviselői a protestáns vallásbölcseletben Bruno Bauer, D. Fr. Strauss, a Jézus élete szerzője, aki a kereszténység eredetét mithoszokból származtatja és Max Stirner, aki az erkölcsi autonómia elvét ad absurdum vezeti. Szerinte az ember — teljesen független lévén — az egyedülvaló Isten. Erkölcse : hogy a világgal éljen és a világot kiélvezze.

3. Schleiermacher — Kierkegaard.

Fr. Schleiermacher (1768—1834) a Kant-utáni filozófiának a vallásbölcselet terén a protestantizmus radikális szárnyát és a modernizmust előkészítő átalakítója. Schleiermacher metafizikája Spinoza és Schelling pantheizmusát öltözteti szelidebb, keresztényibb színű formába. A pantheisztikus ősválót nem lehet értelemmel megközelíteni. A legfőbb Egységet önmagunkban ragadjuk meg nem gondolattal, nem is akarattal, hanem *érzéssel*.

Descartes kiindulását (cogito, ergo sum) Schleiermacher így alakítja : Érzek, tehát vagyok és mivel magamat érzem, érzem az Istent. Ebben az érzésben válik tudatossá gyökeres és teljes függésünk az abszolút valótól. A végtelen iránt való érzék és izlés a vallásos élmény lényege. Minden gondolat, minden fogalmazás — dogma és törvény — ennek az érzésnek relativ jelentőségű kifejezése. A kinyilatkoztatás a vallásos genie-nek benső élménye. Schleiermacher eszméi nem hagynak helyet semmiféle pozitív hittudománynak, dogmatikának. Marad a valláslélektan és vallástörténet. Szellemesen mondta róla F. C. Baur : «Schleiermacher versteht es, um die Wahrheit einen Schleier zu machen». (Ettlinger, 94. l.)

Vallásbölcseleténél értékesebb etikája, mely Kant

formalizmusát akarja az erények és értékek rendszerével anyagilag kiegészíteni.

Hatása alatt áll a protestáns vallástörténeti iskola : W. Bousset, Joh. Weiss, H. Gunkel ; továbbá E. *Troeltsch*, aki élete végéig hiába kutatott a vallási *apriori* után ; a francia *Sabatier* és lényegében a modernizmus is.

A dán Sören *Kierkegaard* (1813—1855) a racionalizmusnak túltengésével, az üres vallási esztetizálással szemben a teljes, meg nem alkuvó kereszténységet hirdeti, mely a világnak, kultúrának határozott nem-et tud mondani. «A vallásos emberé az örökkévalóság.» Kierkegaard a hegeli irány ellen küzd ; az egyéniség abszolút értékét tanítja. Reformátori egyéniségének hatása a protestáns vallási életet a misztika felé vezette.

4. Metafizikai kísérletek.

A. *Schopenhauer* (1788—1860) a világfolyamatot az akaratból vezeti le ; az akarat soha meg nem szünő vágya, törekvése szüli a bajt ; Schopenhauer pesszimizmusa a buddhizmushoz ér el. A pesszimizmus metafizikáját E. von *Hartmann* mélyíti el, a voluntarizmust pedig a nagy lélek-búvár, W. *Wundt*. Míg a Kant utáni idealizmus a magánvaló tárgyat, a realis valóságot kiküszöböli a bölcseletből, mások Kant nyomán a *realizmusig* akarnak eljutni. Ezt a célt tűzi ki J. Fries (1773—1843), aki azonban nem jut sokkal tovább a pszichológizmusnál ; *Herbart*, aki Leibniz monadológiáját másítja el és a theizmusát észérvekkel is igazolja ; *Bencke*, aki metafizikáját a tapasztalat elemeire építi és így az induktív metafizikát készíti elő.

G. Th. *Fechner* az empirikus, mechanisztikus világkép sötétlátását (*Nachtansicht*) a kísérleti lélektanban igen nagy sikerrel alkalmazta, az empirikus világképet igyekszik kiegészíteni a *panpsychizmus* nappali látásával. A világszellem működik minden sejtben ; bennünk is ; mikor mi gondolkozunk, az Isten gondolkozik bennünk.

H. Lotze a célszerűség elvével jut el Leibniz nyomán az anyagelviséggel szembehelyezkedő, egyedülvaló szellemi őssubstantiához. Irenikus egyénisége ellentétes irányokat akart összhangba hozni. *Értékelmélete* az etika történetére nézve jelentős ; vallásbölcselete eléggé határozatlan.

A protestáns gondolkozásra Lotze Albert *Ritschl* közvetítésével gyakorolt nagy hatást.

5. A katolikus bölcselet a XIX. század elején.

A katolikus Egyház kiállotta az ellene támadt viharokat ; bár a gallikanizmus és jozefinizmus szelleme tovább rontotta a XIX. század első felében is az Egyház életét, mégis a vallásos élet gyökereihez való visszatérés a katolikus eszméknek nagy expanzív erőt adott. A *romanticizmusban* sok volt a rokonszenv a középkor, az Egyház, a hagyomány iránt. Nagy képviselői, mint Fr. Schlegel, Stolberg, Cl. Brentano, Z. Werner, Schlosser, Haller megtalálják az utat az Egyházhoz is. Bécsben szent Clemens Maria Hofbauer, Münchenben Görres körül a katolikus politikusoknak, íróknak, tudósoknak köre csoportosul ; Franciaországban a Napoleon utáni regime alatt Bonald, Chateaubriand, De Maistre, Spanyolországban Balmes állnak a katolikus szellemi élet élén.

A katolikus bölcselet *iskolás* szárnya kezdetben bátoratlan és hatástalan. A metafizikai mélységtől visszariad és hamar feledésbe merült termékeivel nem tud hatni az életre. Művei még nagyobbraest latinul jelennek meg. B. Lechleitner cisztercita, Bouvier, Laurentie francia papok, Laur. Zelli bencés, F. Ueberwasser, Al. Waibel kísérleteznek bölcseleti tankönyvekkel. Kant kritikáját az *istenérveken* többen iparkodnak gyengíteni Albert Wilkens kantianus állásfoglalásával szemben. Igy Eus. Wichart, K. Thönissen.

246 A LEGÚJABB KOR. KER. BÖLCSELETE

Mások az apologetikus hagyományokat folytatják. *Chateaubriand* (1769—1848) klasszikus szépségű műve: *A kereszténység szelleme* (1802), nélküli ugyan a bölcseleti elmélyedést, de hatásában a katolicizmus védekezésének egyik legnagyobb tette volt. De Maistre (1754—1821) művei: *A pápa és a Szentpétervári esték*, tartalmi mélységükkel, formai szépségükkel válnak ki. Montalembert, Lacordaire, Gerbet, az ifjú Lamennais e kor francia hitvédői közül a legkimagaslóbbak.

Stolberg Jézus vallásának története «apologetikus» hatásával is jelentős; *Görres* Athanasius-a, nagy misztikus műve (*Christliche Mystik*) a német katolikus szellem felrázására irányult.

Polemikus irányúak: Fr. Berg Kantot és Schellinget támadja; M. Pfeiffer O. S. B., L. Alea, R. Mérault a kor hitetlenségével szállnak szembe.

Nagyjelentőségű a *bölcselettörténet* katolikus szempontból való megvilágítása. Th. Rixner bencés (művét kiegészítette Gumpesch) háromkötetes bölcselettörténete 1822-ben jelenik meg. K. F. *Windischmann* (1775—1839) *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte* a «philosophia perennis»-ba vetett hittel nem az emberi tévedéseket, hanem az igazságmagvakat látja a bölcselet alakulásában. Történelemszemlélete Schlegeltől és De Maistretől függ. O. Gerbet perpignani püspök, Bouvier, W. von Schütz és Staudenmaier bölcselettörténeti összefoglalásai vagy részletkutatásai is említésre méltók.

a) A romanticizmus ismerettana.

α) *Tradicionálizmus.*

Kant kritikája megrendítette a racionalizmust. Az újraébredő katolikus bölcselet még nem nyult vissza szent Tamás ismerettanára, hanem a racionalizmussal és Kanttal szemben más úton kereste a biztos ismeret for-

rását, az őskinyilatkoztatásnak a hagyomány útján való átszármaztatásában. Ez a tradicionalizmus.

Ezt a meglátást több tényező mozdította elő. A szellemi és politikai forradalmak elsöpörtek sok mindent, átalakították az állami és társadalmi rendet. Egyhez nem tudtak hozzáférni: a nép hitéhez. A Vendée dacolt a fölvilágosultság forradalmával. A német történeti kutatás, a romanticizmus által sarkalva rávetette magát a népek lelki termékeinek összehasonlító vizsgálatára. Görres az ázsiai népek mithoszait, a Schlegel-körhöz tartozó Grimm-testvérek, továbbá Fr. Aug. Wolf a népek meséit, ősköltészetét kutatták.

Ezek a kutatások igazolták egyrészt a néphagyomány relativ szilárdságát, általánosságát és így az ismerettani tradicionalizmus számára a történelmi indítékok sem hiányoztak.

A politikai konzervativizmus ismerettani párhuzamosa az az irány, melyet először De Bonald gróf fejtett ki *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* c. művében.

Bonald szerint nem a gondolkozás hozza létre a nyelvet, hanem a nyelv a gondolkozást. «L'homme pense sa parole, avant de parler sa pensée.» A nyelvet tehát nem találhatta ki az ember. Az Istennek kellett azt kinyilatkoztatni és vele azokat az eszméket, melyeknek a nyelv Bonald szerint kifejező jele. (A skolasztikus logikában a szó a fogalomnak intézményes helyettesítő jele.)

A társadalom származtatja tovább a nyelvet és a vele összetartozó fogalmakat.

De Bonald épügy, mint Lamennais (1782—1854) igazában agnosztikusok. Hit, kinyilatkoztatás nélkül az ész még a természetes igazságokat sem ismerheti meg. Jellemző, hogy mind a ketten az ismerettani agnoszticizmusból átugranak a *theológiai racionalizmus*hoz. De Bonald a kinyilatkoztatás elfogadásával lehetségesnek tartja

a hittitkoknak a hegeli séma (tétel, ellentétel, összetétel) segítségével való kifejtését.

Lamennais pedig, aki a tradicionalizmussal kezdetben összekapcsolta az emberiség *közmeggyőződésére* való hivatkozást, az Egyházzal való szembehelyezkedése után már nem a pápában látja az igazság őrét, hanem az *emberiségben*. Hegel és Schelling szellemében racionalizálja a Szentháromságot és a többi dogmákat.

Az ismerettani tradicionalizmust hittudományivá alakítja át L. E. *Bautain* (1796—1867) strassburgi tanár, aki az őskinyilatkoztatást már nem tartja szükségesnek az egyszerű, természetes igazságok megismerésére, hanem csak a *magasabb észigazságok és a hittételek* számára. Még inkább a hit területére szorítják a tradicionalizmust Aug. *Bonnetty* (1798—1879.) és a louvaini *Ubaghs* († 1875), továbbá Adam Möhler.

β) *Ontologizmus.*

A romantika másik ismerettani tájékozódása *miszticizmusából* táplálkozik.

Schelling élete fordulóján eljutott az újplatonikus gnózis misztikájához és a theosophiához. Az ő barátja Fr. *Baader* (1765—1841.), aki a theosophiát a katolikus hitttel akarta kibékíteni. Orvosnak készült, majd politikára adta magát. 1820-tól kezdve a müncheni egyetemen bölcseletet adott elő. Érintkezést keresett az orosz kereszténységgel és éles harcot folytatott az ultramontanizmussal szemben. Baader az ókatholicizmus előfutárja. Művei : *Fermenta cognitionis* ; *Vorlesungen über die Religionsphilosophie* ; *Vorl. über spekulative Dogmatik* és *Vorl. über religiöse Sozietätsphilosophie*.

Baader abból a misztikus meglátásból indul ki, hogy az ember léte, élete, gondolata az Istenbe gyökerezik. Ezért tudásunk az Isten mindentudásában való *részesedés*.

(*Conscientia* és nem *scientia*.) Ebben áll Baader tanának ontológizmusa.

Az emberi ész nem indulhat ki önmagából, mint Descartes próbálta. Isten nélkül nem juthatunk az Istenhez. A descartesi axiómát így kell átalakítani: Cogitor, ergo cogito et sum.

Ezt az eredeti Istenben való tudást homályosította el a bűn. Az embernek hívó és alázasos akarattal kell simulnia a testté lett Igéhez (Logos); ezáltal visszanyeri az isteni látás fényét.

Baader szerint az ismeret legfőbb foka azáltal jön létre, hogy az ember annyira az Istenben él, hogy az Isten lesz benne látóvá, tudóvá. Ezen misztikus gnózis előtt nem maradnak rejtve a hittitkok; ezzel végig lehet látni az Isten benső életét és kifelé való hatását.

Értékes Baader társadalomelmélete, mely a társadalomban az Isten- és emberszeretet által egybekapcsolt organizmust lát.

Baader hatása látszik a münsteri B. Schlüteren, továbbá Fr. J. Molitoron. Más szempontokból közelít az ontológizmushoz Fr. A. *Staudenmaier*. (1800—1856.)

Nagyobb sikerrel kísérelte meg a filozófiának a tekintély és szabadság elvén nyugvó megújítását, az ifjabb Fichte theista rendszerét korrigálva Martin *Deutinger*. (1815—1864.)

Deutinger Schellingnek és Baadernak volt tanítványa. Művei: *Grundlinien der posit. Philosophie* (1843), *Verhältnis der Kunst zum Christentum*; *Grundriss der Moralphilos.*; *der Logik*; *Prinzip der neueren Philosophie*.

A hegeli fogalom-metafizikával szemben Deutinger az ismerettanban az akarat jelentőségét emeli ki. Három ismeretforrást különböztet meg: a passive befogadó *érzést* (Gefühl), a megkülönböztető értelmet (Verstand) és a rendező, összegező *észt*. A hármas szám egész rendszerén bizonyos misztikus következetességgel vonul végig.

250 A LEGÚJABB KOR KER. BÖLCSELETE

Szerinte a Szentháromság a kulcsa minden ismeretnek. Az emberben három összetevőt lát : test, lélek, szellem ; három alapképességet : gondolkodás, tehetség (Können), cselekvés. (Tun.)

Baader theosophiája visszhangzik nála azon állításában, hogy az emberi öntudat és önismeret csak az isteni lényeg kinyilatkoztatása által válik lehetővé. Az akarat szabad önátadása — a szeretet — kapcsolja az embert az Istenhez, nem az ismeret.

Nagyobb jelentőségű Deutinger esztétikája, mely a művészi alkotás elemzésére építi elméletét. A művészi szépnak igazi értékét vallásos tartalmában látja.

Deutinger a katolikus romantikának legátfogóbb bölcselelője.

A misztikus fordulat meglátszik a XIX. század elejének nagyhatású filozófusán, Maine de Biran-on (1766—1824), aki kezdetben a német idealizmussal rokonúton jár, majd naplójának (Journal intime) tanúsága szerint a keresztény misztika szellemi irányzatához ér.

Malebranche ontológizmusát módosítja a francia H. C. *Maret* (1804—1884), a Sorbonne tanára, majd püspök. Szerinte a végtelen fogalma velünk született és apriori eszme, mely az Istennek ősi, természetes közléséből eredt az emberi lélekben. A tradicionalizmus tanait is felhasználva azt tanítja Maret, hogy a társadalomnak tanító hatása teszi a végtelen eszméjét öntudatossá bennünk.

A mélylelkű A. *Gratry* (1802—1872.) oratorianus sajátos fordulattal akarja a szillogisztikus istenbizonyítékokat helyettesíteni. Szent Ágostonra támaszkodva azt tanítja, hogy a végtelen Jónak vonzása fölkelte az emberben az isteni érzéket, mely által az ember a véges természetből fölemelkedve közvetlenül a Végtelen eszméjéhez jut. Az ágostoni megvilágosítás Gratry kiindulópontja.

Bölcseletileg legtisztábban jelenik meg az ontológizmus

az olasz politikai restauráció két szellemi vezérének : A. Rosmini-Serbatinál és V. Giobertinél.

A. *Rosmini* (1797—1855) Sardinia királyának római követé és IX. Pius barátja, Nuovo saggio sull'origine delle idee c. művében az ismeret eredetének kérdésével foglalkozik. Szerinte minden fogalom föltételezi a valóság fogalmának meglétét. A valóság fogalma velünk született. Minden más fogalmunk ennek az érzékeléssel való közelebbi meghatározása.

Istenismeretünk nem az okozatból való következtetéssel származik, hanem *apriori* fennáll bennünk, hisz a valóság fogalma *abszolút valóságot* tételez fel.

Gioberti (1801—1852) a pápai primatusnak és az olasz egységnek kibékítésén fáradt.

Ontológizmusa azzal okolja meg az istenismeretnek minden más ismeretet megelőző voltát, hogy — szerinte — az ész rendje és a valóság rendje szükségképen összeesvén az első való (primum ens) kell, hogy az «első megismert» (primum cognitum) legyen. Istenismeretünk Gioberti szerint közvetlen és intuitív.

A nemzeti lelkesedés Rosmini és Gioberti tanait *nemzeti filozófiává* szerette volna tenni; mivel azonban a bölcseleti vélemények értékén igazán nem sokat lendít az a körülmény, hogy német vagy olasz gondolta-e el őket, az ontológizmus sem kerülhette el sorsát.

Az újjáéledő skolasztika (Zigliara O. P., Lepidi O. P.) rámutatott alappozstulátumainak kétértelműségére és tévedéseire.

b) A kath. romanticizmus történelembölcselete.

A romanticizmusnak eleven kapcsolata van az étellel, a történelemmel. J. *Görres* (1776—1846) tollának hatalmát Napoleon is megérezte; ő volt az, ki által a sajtó Napoleon előtt nagyhatalommá vált. Publicisztikai mű-

kódése és politikai érzéke nem gátolták meg abban, hogy a tudománynak és a bölcseletnek terén is marandót ne alkosson. Schelling hatása látszik rajta. Korán észreveszi, hogy a történelem alakításában a vallás elsőrendű építő tényező. A katolicizmusban való megerősödése után az ágostoni történelemszemlélet alapjaira tér vissza. Minden történelmi tényben három tényező működik szerinte: az isteni élet rejtett törvénye, a szükségszerűséggel párosult szabadság az emberben és a természet vaskényszerűsége.

A történelem is, a természet is, a kinyilatkoztatásból érthető.

Fr. Schlegel kezdetben a költészetből akarja az egész valóságot megérteni; az egyetemesség átfogó szemlélete mindinkább a történelem felé fordítja. A világ — szerinte — nem rendszer, hanem *történelem*. Az egyéniség, a fejlődés érdekli. Átfogó pillantása a népekben, korokban is fölfedezi az egyéniség organizmusát. Az államot azonban nem teszi az emberi fejlődés végső céljává. Az állam eszköz az emberiségnek szeretetben való egyesítésére.

A történelem folyamában — misztikus szemlélettel — a bukott emberiségnek haladását látja az elomlott isteni hasonmásnak a lélekben való visszaállítása felé. Az ágostoni ellentét a jó és rossz, a világosság és sötétség küzd a történelem folyamán. A gondviselés útjait látja a nagy eseményekben. A fejlődés célja az összefogó egyetemesség visszaállítása a katolikus Egyház által.

Életfilozófiája a racionalizmussal szemben az ész határait hangsúlyozza. Az embernek helyre kell állítania magában az isteni képmást. Csak így találja meg a természethez való helyes viszonyát és így alkothat a kinyilatkoztatás segítségével helyes világképet.

Schlegel élet- és történelembölcselete mutatja a tradicionalista hatást, mely a romanticizmusnak egyik jellemző vonása.

Schlegel köréhez tartoznak a konvertita Adam Müller (1779—1829), aki katolikus államelméletet alkot ; K. L. von Haller ugyancsak államelmélettel foglalkozik.

c) A racionalizmus újabb kísérletei.

Míg a romanticizmus kereste a kapcsolatot a kereszténység nagy filozófiai hagyományaival, inkább az irodalommal és az étellel tartott fenn érintkezést. Az iskolákban a rendőrállam szelleme meggátolta a teljes és következetes keresztény eszmék érvényesülését. A tanácskönyvek és az előadandó tételek állami jóváhagyásra szorultak. Jahn, Dobmaier, Oberthür, Zimmer racionalisztikus könyveiből táplálkozik a tanuló klérus. A helyes metafizikai alapokat a különben jóindulatú, inkább pedagógus hajlamú J. M. Sailer (1751—1837) sem találja meg.

A *hit élményének racionalizálásában* a Fries-féle bölcséleti irányra támaszkodott G. Hermes (1775—1831). münsteri és bonni tanár. Hermes célkitűzése helyeselhető. A kantianizmust akarta legyőzni oly igazságfogalom felkutatásával, mely az Isten létének és a kinyilatkoztatásnak tárgyi valóságát igazolja. Kísérlete azonban sikertelen maradt. Descartes pozitív kételyéből kiindulva, Kant kritikáját alkalmazza az úgynevezett hitindítékok (motiva credibilitatis) elemzésére. Nem veszi azonban észre a hit lényeges különbségét a természetes észismerettől. Ebben gyökerezik racionalizmusa. Szerinte a *hit-tételeket* is belülről kell megérteni ; ezen megértés nélkül nem válnak elfogadhatóvá. Hermes teljesen félreismeri a tekintély és kegyelem jelentőségét a hit élményében. Kiindulópontjának eredménye racionalizált hittudomány a régi gnózis mintájára. (Főműve Untersuchung über die innere Wahrheit des Christentums és Einl. in die christ.-kath. Theol.)

Hermes tanai nagy harcokat váltottak ki. Pártján álltak Esser, Elvenich, Vogelsang, Droste-Hülshoff; támadták Windischmann, Ed. Herzog, Seling. Műveit a szentszék elítélte és Droste-Vischering kölni érsek erőlyes eljárása Hermes tanainak terjedését meggátolta.

Hegel rendszerének a kath. teológiára való alkalmazását kísérelte meg A. Günther (1783—1863), aki Hofbauer szent Kelemen tanácsára otthagyta a jogot, hogy Győrött teológiát tanuljon. Bécsben működött hosszú ideig, de az egyetemre nem tudott bejutni. Günther szándékának tisztaságát rendszere kifejtésében még az egyházi elítélő irat is kiemeli (1857); az ítéletnek dicséretesen alávetette magát.

Günther a pantheizmust akarta bölcseleti rendszerével *belülről* megdönteni, ezért másoknál jobban felhasználja kora filozófiájának tanait.

A *hit és tudás* viszonyát Günther úgy fogja fel, hogy a hittételek benső összefüggéseit, miértjét is meg akarja racionális úton érteni. A hegeli dialektikával magyarázza a Szentháromság titkát és a világ kialakulását. Az öntudatból következett Isten létére (ontológikus érv); az Istennek világfölöttiségét (transcendentia) kiélezi. Embertanában a descartesi dualizmust fogadja el azzal a módosítással, hogy az emberben *három* összetevőt különböztet meg: test, lélek, szellem. A lélek a testhez tartozik, nem a szellemhez; működése egyrészt szervi, másrészt az érzéki jelenség-világ képzeiteinek, fogalmainak megalkotása. A *szellem* nincs a testhez kötve; az Isten teremti közvetlenül, míg a lélek a természet erejéből keletkezik. Működése a *metalogikus* gondolkodás, mely a jelenségek-ből a valóig, a létig jut el és így a jelenségeken túl is érvényes *eszméket* alkot. Nyilvánvaló ebből, hogy Günther itt Kant ismeretkritikáját akarta lerontani.

Günther érdekesen, hatásos aforizmákkal, csipős gúnnyal írt. Hívei közé tartoztak F. H. Pabst, Baltzer,

Reinkens ; viszont a kath. hittudomány oly értékű képviselői, mint Dieringer, Clemens, Kleutgen, Katschthaler ellene foglaltak állást.

Az Egyház elítélésével végződött Jak. Frohschammer (1821—1893) kísérlete is, aki a német idealizmus alapján (Hegel, Schopenhauer) akart hittudományi rendszert alkotni és a világfolyamatot a *képzeletből* levezetni.

6. A skolasztika felújítása.

A skolasztikus bölcselet becsületének visszaszerzésében, alapelveinek a modern gondolat előtt való igazolásában, a szükséges továbbfejlődés irányának kijelölésében legnagyobb érdeme van a XIX. század első felében a híres spanyol publicistabölcseletnek, *Balmes* Jakabnak. (1810—1848.)

Balmes szegény szülők gyermeke volt. Theológiai tanulmányaiban négy évig majdnem kizárólag szent Tamás Summájával foglalkozott. Pappá szentelése után (1833) a publicisztika terére lép. Sorra jelennek meg korszakos jelentőségű nagy művei : *El Criterio*, *Filozofia fundamental* (1846), *Cartas a un esceptico* (1845) (Levelek egy kételkedőhöz), *A protestantizmus összehasonlítása a katolicizmussal az európai művelődéshez való viszonyaikban.* (1844.)

Balmes a nagy skolasztikusok méltó utóda. Formailag egészen modern ; eszmevilága nem pusztán a réginek újramondásában áll, hanem *egyetemes* szemlélettel iparkodik a *protestantizmustól* kezdve a modern gondolat irányait mélyreható kritikával kísérni és értékeit új szintézisben egyesíteni szent Tamás alapján. Kritikája értékeket választ ki, nemcsak a tévedéseket ostromozza. Ezért tudja becsülni Descartes-ot, Leibnizt, Malebranche-ot. A pozitív skepszis és Kant subjektívizmusba torkolló kriticismusa közt keresi a bizonyosság forrásait ; a benső meg tapasztalás és a tárgyi evidencia mellett rámutat

az ember értelmi ösztönére, mellyel saját élete viszonylataiban biztosan eligazodik. Ez az értelmi ösztön mutat ugyan némi hasonlóságot a skót Reid common sens-tanával, de visszavezethető helyesebben arra, amit szent Tamás habitus primorum principiorum-nak (az alapelvek készülségének) nevez. Balmes látja, hogy a különböző forrásokból eredő ismereteink közt összhangnak kell uralkodnia. Míg ezt az összhangot eléri a bölcselet, nehéz harcot kell vívnia a töredékigazságok egyetemesítéseért. Történelemszemléletében kiemeli a katolicizmus történetformáló elveinek nagy jelentőségét. Előtte is az egység és az egyetemesség lebeg, ez a záloga az igazi haladásnak és művelődésnek. A protestantizmus kritikájában mindig előkelő a hangja, annál hatásosabbak megállapításai.

Balmes művei diadalmasan járták be Európa katolikus részeit.

Balmes történelemszemlélete látszik a kiváló társadalomtudományi, politikai írón, *Donoso Cortesen* (1809—1853), aki az újkori eszmék vargabetűs kanyarodásán át jut 1841-ben az eleven katolikus hitéhez. Nagyszerű műve: *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*. (Madrid és Páris, 1851.)

A század második felébe esik Orti y Lara és *Z. Gonzales* (1831—1895) dominikánus bíborosnak működése. Gonzales a tiszta thomizmusért szállt síkra alapos és tudós műveiben.

Itáliában a skolasztikus hagyomány nem szakadt meg teljesen. Az újra életrekelte Jézus társasága és a domonkosrendiek a zászlóvivői a skolasztikus mozgalomnak. V. Buzzetti (1774—1824) kanonok Piacenzában skolasztikát tanít. Tőle származik át ez az irány a Sorditestvérek közvetítésével M. *Liberarore* (1810—1892) jezsuitára, aki a skolasztikának nagy lendületet adott thomista ismerettanával, C. *Sanseverino* (1811—1865),

S. Talamo, az eklektikus hajlamú *Tongiorgi* (1820—1865) jezsuita, *Cornoldi* (1822—1892) és D. Palmieri (1829—1909) alapos munkákkal védik a peripatetikus irányt. A század bölcseleti tévedéseinek kritikájával tűnt ki A. Lepidi O. P., továbbá a rendszerező hajlamú Th. *Zigliara* domonkosrendű bíboros. (1833—1893.) Ezen írók működése már átnyúlik a század másik felébe.

Franciaországban a század elején az apológia és a polémia veszi igénybe a katolikus eszmék harcosait. Ravnigan, Lacordaire, Dupanloup, Veuillot folytatják Chateaubriand és De Maistre munkáját. Csak a század közepe felé jelentkeznek a skolasztika értékesebb képviselői, akik rendszerint szent Tamást követik : M. Rosset, Grandecclaude, H. Sauvé. A *Jourdain* szent Tamás és Leibniz megegyezéseire mutat rá. A patrisztikus és középkori forrásoknak (nagyobbrészt a maurinusok munkái nyomán) új kiadásával halhatatlan érdemeket szerez Jacques Paul *Migne* abbé (1800—1875). 217 kötetre terjedő latin és 162 kötetre terjedő görög Patrológiája és más monumentális kiadványai értéküket még ma sem veszítették el és két akadémia (Bécs és Berlin) huzamos munkája sem tudja terjedelemben megközelíteni Migne óriási vállalatát.

A sok újítás sikertelenségén okulva és a pozitív hit-tudomány fejlődésébe belekapcsolódva a *német* katolikus bölcselet is felveszi a megszakított kapcsot a skolasztikus rendszerekkel. Sok előítéletet oszlatnak el Fr. J. *Clemens* (1815—1862) és K. *Werner* (1821—1888) a középkor bölcseletével foglalkozó monografiái. A müncheni Alb. *Stöckl* (1823—1895) jó skolasztikus könyveket ír, majd az egyetemes bölcselettörténetet dolgozza fel. *Stöckl* műve a filozófiatörténet egységes szempontú megítélésében ma sem avult el. *Stöckl* mellett F. G. *Hagemann* fejlesztette modern eredmények felhasználásával a skolasztikus lélektant ; J. *Kleutgen* S. J. (1811—1883) pedig

az iskolás bölcselet és hittudomány értékes apológiáját írta meg. Az iskolás bölcselet szellemében jó esztétikát írt *Jungmann*. († 1885.)

(A magyar katolikus bölcselek a század első felében a *válogatás* kényelmes útját járják a bölcseleti rendszer végiggondolása nélkül. (Verner [Verney] József, Imre János, Fejér György, Ruszek József, Stanke Leander bencés.) Horváth Cyrill (1804—1884) nem tudott szabadulni az eredeti magyar bölcselet megalkotásának meddő tervétől.)

7. Bolzano.

Az újszolasztikus iránnyal nem volt ugyan szorosabb külső kapcsolata, de törekvéseivel nemcsak a katolikus bölcseletet termékenyítette meg, hanem a modern logika kiépítésére és a Husserl-féle phaenomenológiára is döntő hatással volt Bernhard *Bolzano*, az elvonult cseh-német pap-filozófus.

Bolzanót a cseh Leibniznek nevezik; Husserl minden idők egyik legnagyobb logikusának tartja. (Ettlinger, 156.) Szül. Prágában, 1781-ben. Mint pap-tanár vallásbölcseletet adott elő a prágai egyetemen. Az egyházi hatóság túlszabad előadásmódja miatt — igazságtalanul — megfosztotta tanszékétől. Bolzano ezt a csapást nagy lélekkel viselte el. Magányos életében tovább folytatta bölcseleti tanulmányait. Műveit rendszerint barátai adják ki. Élete végéig megőrizte egyszerű, mély hitét, jámborságát és bizott akkor még félreismert eszméinek diadalában. Meghalt 1848-ban. Főművei: *Wissenschaftlehre* (1837), *Lehrbuch der Religionswissenschaft* (1839) és a lélek halhatatlanságát szépen bizonyító *Athanasia*. (1827.)

Bolzano a divat- és szalonbölcseletnek nagy ellensége. Kanton nálánál mélyebb kritikát alig gyakorolt valaki. Az igazságnak objektív-reális érvényét akarja kibogozni és ezért Aristotelesnek, a skolasztikának és főleg Leibniz-

nek tanait fejleszti tovább a modern bölcseletben szokatlanul éles és gondos fogalmi készlettel.

Bolzano hisz a metafizika lehetőségében és Kant posztulátumait (Isten, halhatatlanság) elméletileg bizonyítható igazságoknak tartja. Ezeken kívül Leibniz metafizikai tételeit is igazolni próbálja. Vallásbölcselete nem ment némi racionalizmustól.

Bolzanónak legnagyobb érdeme logikája. Ebben szembeszáll mindazokkal, akik az igazságfogalmat alanyi terméknek, a logikát a lélektan függvényének tartják. (Psychologizmus, logizmus.) Viszont megőrizve a logikának tárgyi vonatkozását, elkerüli a logikai formalizmust is.

Bolzano Wissenschaftlehre-je három alappillérét állítja fel a tiszta logikának: *Vorstellung an sich*, *Satz an sich*, *Wahrheit an sich*. Bolzano *Vorstellung an sich*-nek (Pauler Ákos ezt a fogalmat logizmára helyesbíti) a tételnek (*Satz an sich*) eleméül szolgáló azon tartalmat nevezi, mely a dolog benső mivoltát jelenti, megkülönböztetve ezt úgy a *szótól*, mint *tárgyától*. Bolzanónál már a fogalom (*Vorstellung an sich*) függetlenné válik az egyéni elgondolástól, még inkább a fogalmak viszonyát kifejező *tétel* (*Satz an sich*), melyet Bolzano teljesen elvonatkoztat attól, szóba foglalja-e, gondolja-e valaki a *tételt* vagy nem. A tételnek viszonypárja a *Wahrheit an sich*, az igazság, mely Bolzanónál időtlenül fennálló *érvényt* jelent.

Bolzano tanítja, hogy végtelen számú igazság van és hogy az összes igazságok egy rendszer tagjai. Az igazság független az isteni elgondolástól is. «Nem azért van az Isten, mert az Isten gondolja magáról, hogy *van*; hanem, mert Isten *van*, azért gondolja Isten magát létezőnek.»

Bolzano Trendelenburg mellett az újaristotelizmusnak legértékesebb képviselője.

Hatása látszik Husserlen, aki a *Vorstellung an sich* alapján jutott phaenomenológiájához; logikai művét

Stumpf, Meinong, Marty, Oesterreich folytatják. Bolzano ismertetése körül nagy érdeme van Palágyi Menyhértnek. (Halle, 1902.) Pauler Ákos pedig Bolzano logikájának értékeit kiemelve és továbbfejlesztve jut el sokszor eredeti és mély logikai rendszeréhez.

8. A modern bölcselet kialakulása.

(A XIX. század közepétől.)

Feuerbach, az anyagelviségnek felújítója mondta: «Első gondolatom az Isten volt, a második az ész, a harmadik és az utolsó az *ember*». Nem volt egészen őszinte, mert utolsó gondolata nem az ember volt, hanem az *állat*. «Der Mensch ist, was er isst.»

Míg a nagy bölcseleti rendszerekben a XVIII. század végéig mind a három gondolat elért egyszerre, Kant óta a bölcselet vonala nagyjában a Feuerbachtól megjelölt úton haladt. Az anyagelviségtől a modern filozófia útja megint *visszafelé* halad. Az embertől az észig, az észről az Istenig. A *pozitivizmus* nem akar ugyan még az észre módszeresen rábukkanni; de amikor a *tapasztalatot* teszi meg a tudomány egyedüli forrásának és egyedüli *tárgyának*, nem kerülheti el az észellenes bölcseleti rendszerek komikus sorsát; — ép azáltal ismerik el az észet, hogy körömszakadtig hadakoznak ellene.

Pedig a kibontakozás csak az *ész* által történhetett meg. Az anyagelviséggel és a pozitivizmussal maga a modern bölcselet került csődbe. Ezt állapította meg Al. Riehl: «Első bölcseleti problémánk ma maga a bölcselet, mint probléma». A feladat kijutni valahogy ebből a problémából. Természetes, hogy a bölcseleti vizsgálódás jórészt a *módszer*-kutatás foglalja le, hogyan bontakozzék ki az *ész*, az alany önmagából; hogyan jut el az *ész* igazi észigazságokhoz és az alany az alanyon kívüli realitáshoz.

Ebben a módszerkeresésben a modern gondolat a nézetek, vélekedések dzsungelébe kerül.

A. *Trendelenburg* (1802—1872), akinek a modern gondolat azért lehet hálás, mert az aristotelesi bölcelet maradandó értékeire hathatósan rámutatott, a módszert is jól jelölte meg: «A bölceletnek ugyanúgy kell fejlődnie, mint a többi tudománynak; állandó fejlődésben kell maradnia, nem minden koponyában elülről kezdődnie és befejeződnie, hanem fölvennie és továbbvinnie a történelembe kapcsoltan a problémákat». Az eszmék organikus továbbfejlesztése volt a régi bölceletnek az ereje; ezt az irányt követte a keresztény bölcelet is a humanizmusig és Descartesig.

Trendelenburg intése azonban jóideig hatástalan maradt. Az új filozófusok önbizalma határtalan volt. Minden kezdő *eredeti* rendszert akart; a bölcelet szofizmáknak és paradoxonoknak lett a tárháza. A kathedrákról épügy, mint a szépirodalmi és napilapoknak tárcarovataiból a meg nem rágott, ki nem érlelt fogalmakkal való dobálózás áradt gondolatköltés formájában a közönséghez.

A nagyképűsködés a régi szofisták sorsára juttatta majdnem a filozófiát. Mint a svéd torna művészeinek, az eszmetornászoknak is az volt az ábrándjuk, hogy bölceleti főművükre lehetőleg ifjúkorukban címül írhasák: *Mein System*.

A kaoszából való kibontakozás két irányban haladt. Zeller 1862-ben hangoztatja a Kanthoz való visszatérés szükségét. Otto *Liebmann* pedig 1865-ben megjelent *Kant und die Epigonen* c. művének minden fejezetét ezzel fejezi be: «Also muss auf Kant zurückgegangen werden». Ez az új kantianizmus azonban hasonló sorsra jut, mint az első; a leggondosabb Kant-filológia mellett sem tudja elérni azt, hogy a kanti irányzatok másodvirágzásukban ne jussanak ugyanoly ellentétes vágányokra, mint az elsőben.

Már *Windelband* kiadja tehát a másik jelszót: «Kant verstehen — heisst: über ihn hinausgehen». És így a kantianizmus megint megoszlik az idealizmus és a kritikai realizmus főellentéteire.

A *másik irány* pedig történelmileg is tovább megy Kantnál; vissza az emberi gondolat alapvető rendszeréig: Platóig, Aristotelesig, a nagy középkori rendszerekig. Itt találkozunk a modern filozófiával újra a *modern keresztény bölcselet*. A történelmi kutatások rávilágítanak a középkor szellemi életének frissességére, mélységére, eredetiségére, nagyvonalúságára. Még Alexander Bernát kellő hozzánemértéssel azt hajtogatta, hogy a középkorban nem gondolkoztak vagy hogy parancsszóra gondolkoztak, a modern történelemszemlélet pedig rámutatott arra, hogy a középkorban *többet* gondolkoztak, mint a mai tárcabölcseleők.

Ezen utakon a modern filozófia is visszajutott a bölcseleti gondolkozás ősi, kiindulási problémáihoz, a *valási* kérdésekhez. Míg Schopenhauer óta a buddhizmus jutott népszerűséghez, H. *Cohen* pedig a kantianizmust akarja racionalista és humanista *zsidó* törekvésekre alkalmazni, a theosophia, spiritizmus, okkultizmus a régi gnoszticizmust felújítani; a protestantizmusnak radikális-liberális szárnya keresi Euckennél, Paulsennál, Troeltschnél, F. W. Foersternél a kereszténységet és Krisztust. A monizmus valláspótlékot gyárt, az isten-tagadás az embernek, a természetnek, a kultúrának bálványozásába kezd. A két aposztata-pap: Goswin *Uphues* (halála előtt visszatért) és Franz *Brentano* a theizmus metafizikáját védi.

A katolikus Egyház bölcselete pedig átveszi XIII. Leó programjának fokozatos megvalósítását. Mint szent Tamás idejében küzd a különböző frontokon és emellett tovább építi azt a szellemi örökséget, melyet a patrisztika és a középkor az újkorra hagyományozott.

Tárgyalásunk menete rövid vázlatban érinti a nem-keresztény modern irányokat, melyek rendszeres összefoglalása kaotikus sokrétőségük miatt nehéz ; majd részletesebben foglalkozik a modern *katholikus* bölcselettel.

a) A materializmus.

A materializmus a Kant utáni *idealizmus* és spiritualizmus *ellenhatásaképpen* támadt fel. A materializmus tehát lényegében *metafizika*, mely a kanti kritika alapelvét, a Ding an sich, az alanyon kívüli tárgy megközelíthetlenségét, nem fogadja el, hanem a reális valóság lényegét egyedül az anyagban látja. Drasztikus módon igyekszik a lelket az agy váladékának, foszforeszkálásának, kisugárzásának stb. feltüntetni. Az anyagelviség elméletének kialakulását nagyban elősegítette a természettudományok haladása a XIX. században. A mechanisztikus természetmagyarázat régi elve, az atomizmus felújítása, az anyag és az energia megmaradásának elve, továbbá a természet zárt okságának axiómája (geschlossene Naturkausalität) azok az alapok, melyeken a materializmus a maga egyoldalú világszemléletét fölépíti. A természettudományoknak, főleg a biológiának és a lélektannak *tovább-fejlődése* az anyagelvi világkép tarthatatlanságát kimutatta.

A materializmus *modern formái* (Klimke II., 144) :

1. *Tudományos materializmus.* Hegel absolutuma eszmei, szellemi való. *Feuerbach* (1804—1872) az absolutumot *anyaggá* teszi, ugyanígy D. Fr. Strauss is. Az anyagelviséget egész durván népszerűsítik Moleschott, Büchner, Vogt, Czolbe, a francia Le Dantec, az angol Huxley. Az anyagelvi lélektan szükségképen az idegek és az agy tudománya lett : Lombroso.

2. *Társadalmi és történelmi materializmus.* A gazdasági és társadalmi berendezés megváltoztatására már a francia *forradalmat* megelőzőleg különböző szocialisztikus rendsze-

rek alakultak. Karl *Marx* a hegeli világfolyamatot Feuerbach anyagelviségével durvítja el. A történelem evolúciójában csak anyagi hatóerőket lát; az egész kultúra, erkölcs, tudomány, művészet ezek folyománya. A marxizmust tovább építi Engels, történetbölcséleti alapelveit korrigálják a revisionisták: Bernstein, Lasalle, Max Adler, Jaurès.

3. *A monista materializmus.* Az anyagelvi világkép erkölcsi és vallási kiegészítése hozta létre a materialisztikus monizmust. Ernst *Haeckel*, akiről Chwolson, a világhírű orosz fizikus megállapította, hogy a természettudományok alapfogalmaira vonatkozólag kirívó hozzá nem értésben (Ahnungslosigkeit) szenved, tömérdek új műszó (például pycnoticus anyagelviség) és egy csomó hamisított klisé gyártásával támasztotta alá az új világnézetet. Szégyene a mai idők gondolatnívójának, hogy a Welträtsel divatkönyvvé lehetett. W. Ostwald pedig felcsapott az anyagelviség papjának és monista prédikációkat írt. A monizmusnak nem-anyagelvi formáit: a parallelisztikus (Fechner), spirituaisztikus (E. v. Hartmann) monizmust mások dolgozzák ki.

b) A pozitivizmus.

A XIX. század pozitivizmusa eredetileg az angol empiristák (Locke, Hume) tanainak fölélesztésében áll; további fejlődésében az új kantianizmus egyik irányával találkozunk.

A pozitivizmus először is *tudományos módszer*: célja a *jelenségek* pontos megfigyelése és leírása. Másodszor a pozitivizmus *ismeretelmélet*, mely vagy a jelenségek realisztikus magyarázatát fogadja el vagy pedig a jelenségek *pusztán tudati létét vallja* és így az immanens (tudatban maradó) idealizmushoz vezet. Végül a pozitivizmus lehet — ismerettani irányának megfelelő — *metafizika*, mely azonban lényegében *negatív* jellegű megállapításhoz vezet: minden, ami a tapasztalatot meghaladja, az «ismeretlen» körébe esik (agnoszticizmus). A pozitivizmus tehát két ponton is találkozhatik Kanttal.

1. Az *újpозitivizmus* atyja Aug. Comte. (1798—1857.) Comte kiindulása realiztikus: a tudatjelenségek változatlan természettörvények eredői. A tudomány a jelenségek alapján kutatja fel és egységesíti a természettörvényeket. További feladata a tudománynak nincs. Bár Comte elvágja a továbbkutatás útját, maga mégis átugrik a saját kerítésén és pozitivistá történelemszemléletet, társadalomtudományt és vallást alkot. Ennek a vallásnak istene az emberiség (mint elvont általánosság!), az új isten neve grand être, Nagy való, a vallásalapító főpap pedig Comte. A kultusz formáit a katolicizmusból veszi át Comte, hogy teljesebb legyen az ész tragikomédiája.

Comte hívei közül E. Littré és Brunetiére megtalálták az utat az Egyházhoz. E. Renan Jézus életét vetkőzteti ki szentimentális szemérmertlenséggel természetfölöttiségéből. H. Taine főleg a művészetekre alkalmazza a pozitívizmust híres, de egyoldalú milieu-elméletével, Ribot pedig alapos lélektani kutatásokat végez pozitivistá alapon.

2. Comte rendszerét a *biológiai evolúcióval* bővítette ki A. Spencer, aki Comtehoz hasonlóan folyton metafizikát ír agnoszticizmusa mellett. Míg Darwin az evolúciót csak a természettudományokra alkalmazza (és Darwin természetes kiválasztáson alapuló evolúciója ott is csak szűk téren érvényes), Spencer az evolúcióból világtörvényt alkot, mely a tapasztalatot ugyancsak meghaladja.

Az evolúció aztán divatfilozófiává lett; természettudományos szölamok pótolták jóideig a filozófiai tudás hiányát.

A pozitívizmus tudományos módszertanát az induktív logika kiépítésével J. Stuart Mill alkotja meg, továbbfejlesztve, amit V. Bacon megkezdett.

Az új kantianizmust egyeztetni össze a pozitívizmussal a német E. Laas, továbbá Th. Ziegler, Fr. Jodl és E. Dühring. Ez utóbbi német fajvédő antiszemitizmusával a kereszténységnek támad neki.

3. A pozitívizmus *ismerettana biológiai* megfontolásokból indul ki. Szerinte az ismeretnek, mint életműködésnek célja az egyednek és a fajnak fenntartása. Eszerint az az ismeret igaz, mely e célnak megfelel és hamis, mely nem fejlesztí az egyedeket vagy a fajt. A célt az ismeretnek

a lehető legkisebb erőfelhasználással kell elérnie; ez az oeconomia elve. Az ismeret is arra szolgál továbbá, hogy a külső ingerekkel szemben a szervezet *egyensúlyát* megővja. Ezeken a természettudományos bölcselegeken nyugszik Ernst *Machnak* ismerettana és *Avenarius* empirio-criticizmusa. Avenarius *Kritik der reinen Erfahrung* című műve a tapasztalaton végzi el azt a kritikát, mit Kant a tiszta észen elvégzett.

Ha az igazság maga is csak biológiai *érték*, akkor természetesen a többi értékek sem valók másra, mint az egyednek vagy a fajnak, vagy (amennyire lehet) mind a kettőnek a fenntartására. A tudománynak és a bölcseletnek tehát az a feladat jut osztályrészül, hogy a tisztára relativ értékeknek a gyakorlati életben való felhasználására segítsenek. Ez a megfontolás segít a pozitivizmusból a *pragmativizmusba*.

4. A *pragmatizmus* világszemléletét az amerikai W. James (1842—1910) fejti ki. A pragmatizmus nem azt akarja kutatni, mi igaz, hanem mi *hasznos*. Azok az ismeretek, melyek az életben fejlesztőleg hatnak, igazak; az igazság alapja tehát a gyakorlati használhatóság. James ezt a szemléletet az összes metafizikai problémákra és a vallásokra is átviszi. Nem az a kérdés, van-e Isten vagy nincs, hanem használ-e az isteneszme, jobbra teszi-e életünket. A vallás is, igazsága is attól függ, ad-e életünkbe fejlesztő, mozgató erőket.

A pragmatizmussal rokon felfogást vall az újkantianus Fr. A. Lange, a materializmus éles elméjű történetírója. Szerinte minden metafizikai és vallási fogalom, mely túlmegy a jelenségek világán, költői fictio. Nem az igazsága a fontos (nincs is igazsága), hanem az *értéke*. Vaihinger pedig egy lépéssel továbbmenve, az Als Ob filozófiában eljut a pragmatizmus paradoxonjáig: igazság a *leghasznosabb tévedés*, tévedés pedig a legkevésbébbé hasznos fictio.

c) Az új kantianus irányok.

A Kant-epigonok *második* raja épúgy igazolja Kant-rendszerének kiegyenlítettetlenségét, mint az első raj a század elején. Épúgy osztozkodnak Kant örökségén, mint azok és ellentétes irányaikkal mutatják, hogy meszterük rendszerében polipszerű lehetőségek állnak nyitva.

1. A *marburgi* iskola általában ki akarja küszöbölni a Ding an sich-et Kant rendszeréből és ezért metafizika-ellenes. Alapítója, A. Lange, a pozitivizmusba viszi Kantot. Az iskola klasszikusa Hermann Cohen, akiről találónan jegyezték meg: Egyedül ő érti Kantot, kár, hogy őt nem érti senki. A tiszta ész teszi egyedüli ismeretforrássá, a szemléletet pedig kiküszöböli. Az abszolút logicizmus álláspontjára jut, mely szerint a gondolat teremtheti egyedül a létet. Éles kritikát gyakorol Kant kategóriáinak levezetésén. Másik vezére a marburgiaknak P. Natorp, kinek társadalompedagógiája kiváló alkotás. Ide tartoznak még E. Cassirer és A. Liebert.

2. Az újkantianizmus másik iránya pozitivistá. Ide tartoznak a már említett Laas, Vaihinger, Avenarius. Ezzel rokon az úgynevezett immanentia bölcselete, mely minden tudaton kívüli realitást tagadásba vesz. (W. Schuppe, R. Schubert-Soldern.)

3. A badeni (freiburgi) iskola az újkantianizmus leg-önállóbb hajtása. Míg a marburgiak a bölcseletben majdnem kizárólag ismeretelméletet látnak, a badeniek az *értékelmélet* problémáival foglalkoznak. A marburgiak értelmetlenül állnak a történelemmel, az emberi kultúrával szemben, a badeniek pedig pontos határokat vonnak a természettudományok és a szellemi tudományok közt.

A badeni irány alapítója W. Windelband, a modern bölcselettörténet legmélyebb művelője.

Ő a természettudományban törvénytudományt lát, a szellemi tudományban pedig a történelem egyes kultúr-értékkel bíró eseményeivel foglalkozó tudományt. A kul-

túra kerül így az érdeklődés homlokterébe. H. Rickert bölcselete továbbfejleszti Windelband eszmevilágát ; az érték fogalmába belekapcsolja az igazság és a valóság fogalmát is. Münsterberg a fichtei idealizmus alapján a tettben látja az értékteremtő tényezőt. A badeni iskola tanítványai E. Lask, Bruno Bauch, G. Mehlis, R. Kroner és élete végén G. Simmel.

4. Az újkantianizmus negyedik iránya a *kritikus realizmus* álláspontján áll és elismeri a metafizika létjogosultságát. Így O. Liebmann, aki Kantot platonikus módon értelmezi ; Chr. Sigwart, a kiváló logikus ; A. Riehl, B. Erdmann és J. Volkelt, aki leginkább nagyarányú esztétikai működésével hatott.

d) A pozitivizmus értékei: Élet, szabadság, egyéniség, kultúra.

A címben jelzett problémakör adja meg néhány, a rendszerek összefüggésein kívül álló filozófusnak érdeklődési körét.

A gyenge, ideges szervezetű Nietzsche, aki a protestáns prédikátorpathoszt a próféták pathoszával téveszti össze, saját gyengeségének illúziós ellentétét teremti meg az összes értékek átértékelésével megalkotott Übermenschben. Akinek oly kevés jutott az erőből, az átélésből, mint neki, akiben az ismeret lángja oly hamar az örültségbe hamvadt el, szembeszáll a kereszténységgel, támadja a résztvevő erkölcsöt (melyre pedig hamar rászorult ő is) és a kiváltságos egyének hatalmi egoizmusában látja a legnagyobb értéket. Az individuum — szerinte — kell, hogy fölötte álljon jónak és rossznak, minden etikai mértéknek. Az élet erő kifejtése lesz az egyedüli életcél, mely minden korláton túlteheti magát.

Paul de Lagarde szintén az *egyéniességben* látja az élet feladatát, de Nietzsche immoralitása nélkül.

Az egyéniség elvét a társadalom érdekeivel akarja összeegyeztetni a francia *Guyau* pozitív-biológista alapon.

A mechanisztikus világszemlélet tulzáásával szemben nemcsak az etikában, hanem a természetben is fölfedezik a szükségszerűség mellett a *szabadságot* J. Lachelier, E. Boutroux francia filozófusok, akik a szabadság eszméjét teszik gondolkozásuk tengelyévé.

Az *egyénségnek*, főleg a nagy művész, költő, filozófus egyénségeknél értékelését kísérli meg a lelki alkat egyetemes célszerű összefüggéseinek utánérző átélésével klasszikus torzóiban a berlini *Dilthey*.

A faji *kultúrának* bálványozásában vezet H. St. *Chamberlain*, míg a jelenlegi kultúra sülyedő, veszni készülő jellegét hangoztatják F. Tönnies és O. Spengler.

e) Az idealizmus értékei : Szellem, vallás, kereszténység.

Az anyagelviség a tanulatlan tömegeket egyideig fogva tarthatta, de a bölcseletben, melynek spiritualista hagyományai mélyen gyökereznek az európai gondolkozásban, nem juthatott diadalra. Ez a szellemi irányzat néha kizárólagosságra törekszik és letagadja az anyagot. Másrészt könnyen elmossa a határvonalat Isten és a lélek közt és monizmusba csap át.

A francia *Cousin* ecclécticismusa után J. *Ravaisson* alkot Schelling hatása alatt spiritualista és theista bölcseletet. Tanai közt a modern intuicióelmélet alapjai is megvannak. Charles *Secretain* (1815—1845) a szabadság elvének alapján építi föl rendszerét, mely kezdetben, némi racionalizmust leszámítva, közel áll a kereszténységhez. Később *Secretain* a kereszténység dogmáit, csodáit teljesen elpárologtatja.

Kant agnoszticizmusa zavarja E. *Vacherot* (1808—1897) bölcseleti elmélyedését. Világszemlélete mégis a spiritualista theizmus alapján áll. Leibniz pluralizmusa hat Ch. *Renouvier* (1815—1903) bölcseletére, aki azonban az Isten-

270 A LEGÚJABB KOR KER. BÖLCSELETE

nek világfölöttiségét elveti és az Istent világöntudatként fogja fel.

Kant és Schleiermacher hatása alatt építi fel vallásbölcseleti rendszerét *Sabatier*. (1831—1901.) Sabatier szerint a vallás gyökere az az ellentét, mely az ember lelkében fennáll, ha saját tehetetlenségére és a mindenség fönségére reflektál. A hit, a bizalom szavával fordul a világlélekhez, hogy nyomorából szabaduljon. Ebből a hitből száll az *imádság* az istenséghez. A vallásnak lényege ez a bizalmas Istenhez fordulás. Az ismeret-elemek, a dogmák, a misztériumok mind csak járulékok, melyeknek csak relatív értékük van. Ezek mulandók, a vallás örök. Az imádságban az Isten felel a léleknek. Ez a felelet az alanyi lélekből száll fel, a vallásos tudatban egyesül az egyén a világlélekkel. Az imádság élménye egyúttal tehát *kinyilatkoztatás* is.

Ilymódon Sabatier a történelmi vallások pozitív tartalmát elpárologtatja. Jézus vallásában sincs más lényeges, mint erkölcsi tartalma. A tökéletes vallás és az abszolút erkölcs összeesnek benne.

A vallás alanyi élmény, de tartalmával vallásos közösségek alkotására törekszik. A vallásos közösség vallási öntudatának kifejezője a dogma. A vallásos élmény változásával a dogma is változik azon elemeiben, melyek a bölcseleti reflexió és az egyházi tekintély termékei.

A dogmák *értékjelző*, *jelképes* tételek, melyekkel az ember a tapasztalat világából a kozmoszba fölemelkedik.

Sabatier vallásbölcselete a modern protestantizmus szabadelvű szárnyának gondolatait fejezi ki. Egyúttal ez a protestáns bölcselet a legjobb megfogalmazója ama tanoknak, melyeket a *modernisták* a kath. Egyházban akartak meghonosítani.

Kantot teszi meg a protestantizmus bölcseletjének *Paulsen* (1846—1908), aki ugyancsak a dogmamentes kereszténységért lelkesedik és világnézetében alig jut

tovább voluntarista színű szellemi monizmusnál. Mint nevelő azonban kénytelen hangoztatni, hogy Jézus a népnek, az emberiségnek a nevelője.

A kereszténység veszhetetlen magvát keresi R. *Eucken* jenai bölcslő. (1846.) A szellemi világ nagy összefüggéseit kutatja. Szerinte az egyén eleven erkölcsi cselekvéssel emelkedhetik az egyetemes szellemi világba. Ez az egyetemes szellem személyi való. A világtörténés célja, hogy a személyes általános szellem megszülessék az egyénben. Eucken ködös panentheizmusa egyet felejt ki a kereszténység *magvából*, Krisztust, az Istent.

A történelemnek, kultúrának átfogó vallásos magyarázatára törekszik E. *Troeltsch* (1865—1923); aki azonban az ellentétek megoldására jobb kiutat nem talál a régi coincidentia oppositorum elv átforgatott felújításánál.

Pedagógiai és erkölcsi megfontolások által jutott F. W. *Foerster* a pragmatizmus világszemléletéből a kereszténység felé. A határozott, pozitív kereszténység helyett azonban minden jószándék mellett is megelégszik némi elmosódott pietizmussal.

Az orosz *Tolstoj* (1828—1910) ugyancsak hadakozik az egyházi szervezet ellen. A kereszténység lényegét azon tanokban látja, melyekben a kereszténység a brahmanizmussal, Konfucius tanáival, a zsidósággal, buddhizmussal megegyezik. Mint a politikában, a vallásban is az anarchiát hirdeti. A mai lélek kóválygása a vallás és kereszténység körül, mutatja, hogy a jószándékú bölcselet is szellemi meddőségre kárhozik, ha a tekintélyhit alapjairól letér.

f) Intuicio-elmélet. Modern misztika.

A modern bölcselet az intellektualizmus útján gyakran jutott az agnosticizmushoz. Ezért a fogalmi

ismerés megkerülésével és lebecsülésével igyekeztek egyesek a valóság felfogására.

Az *intuición* segítségével akarja a valóság magvát elérni *Bergson*. Tanaiban régi gondolatok nyernek színes, mozgékony felhasználást; mivel azonban a valóság, az élan vital — életiram — nála elveszíti állandó, tehát megragadható, felfogható jegyeit, bölcselkedése is inkább költői vízió, mint filozófia.

A bergsoni irány nagyvonalú rendszeralkotásra képtelen. Hívei közül *Le Roy* a keresztény vallásbölcselet terére alkalmazza mestere elveit.

Mivel az intuíciónak fogalmi ellenőrzése lehetetlen, azért a mai vallásos mozgalom különböző misztikus formái — theosophia, Christian Science, spiritizmus stb. gyakran badar, a gnózis tarka fantáziájára emlékeztető nézetei rendszerint az intuicióból táplálkoznak.

g) Phaenomenologia.

Mígazintuición bergsoni formája a fogalmi ismeret tárgyi értékét tagadja, a logikának jelentőségét lerontja, a Husserl-féle phaenomenologia Bolzano és Brentano nyomán a fogalmi ismeretnek, a logikának a lélektantól való függetlenítésével az ismerés tárgyi, objektív jellegét nagy elmeéllel igyekszik védeni.

Husserl éles támadást intéz a logikai törvényeknek a lelki működések természettörvényei gyanánt való felfogása, az úgynevezett pszichológizmus ellen. A logikát függetleníti a lélektantól és tárgyaként nem az ismeret-ények lélektani kapcsolatait, nem is a valóság reális viszonyait, hanem az ítéletek logikai összefüggéseit jelöli meg. Az ő felfogásában a logika tisztán formális tudománnyá változik, mely a *valóság* (realitás) viszonyától teljesen elvonatkozik.

A tiszta logika alapvetése után *Husserl* a bölcseleti

vizsgálódás kiindulópontjaként a *phaenomenológiát* jelöli meg. A phaenomenologia a dolgok *lényegével* (eidos) foglalkozó tudomány. A dolgok lényegét a lényegszemlélet (Wesensschau) ragadja meg, ez nem a bergsoni intuíció, hanem a lényegnek *közvetlen elvonása* a tudatjelenségből (phaenomenon) azáltal, hogy a nem lényeges tapasztalati elemeket zárójelbe teszi. (Einklammern.) A lényegszemlélet apriori érvényű ismeretet nyújt, ez az ismeret egyúttal a lényeg szükségszerű elemeit is magában foglalja függetlenül a tapasztalattól.

Husserl a lényegszemléletre és a tapasztalatra alapítja tudományfelosztását. Megkülönbözteti az eidetikus tudományokat és a ténytudományokat.

Az idealizmusból Husserl nem tud átjutni a realizmusba. A lényegek és a lényegviszonyok szerint nem fizikai vagy lelki *valóságok*, hanem *érvények*. (Das Geltende.)

A phaenomenologia itt zárja el az utat a józan metafizika elől.

Más műszóhasználattal hasonló eredményekre jut tárgyelméletében (Gegenstandstheorie) A. Meinong grazi tanár.

A phaenomenológiából keresi a kiutat a realizmushoz M. Scheler, aki főleg az etika és a vallásbölcselet terén ősi katolikus gondolatokat elevenít föl mélységes meglátásokkal, hogy legújabb állásfoglalásával leronthassa őket.

h) A modern élettan és a lélektan.

A durva anyagelviségből és a pozitivizmusból kivezető józan metafizika útját a modern élettani és lélektani tudományok nagy haladása készítette elő.

Az *életjelenségek* mechanisztikus magyarázata, mely a célszerűség gondolatát teljesen ki akarta zárni a természettudományból, a darwinizmus nagy népszerűsége

ellenére is csődöt mondott. Vele szemben a vitalizmus erősödött meg, mely az organizmusban nem pusztán a gépszerűséget, hanem a célszerűséget látja meg és amely alkalmas az életelvnek a lelki alakító tényezők hasonlósága szerint való felfogására. (Psychovitalizmus.) A. Pauly zoológus még a szellemi monizmus alapján fejti ki a psychophysical célszerűség elméletét ; P. N. Cossmann és E. Wasmann S. J. a leszármazás elméletének korrektúráját adják a vitalizmus alapján. J. Reinke botanikus szakkutatásai alapján jut el az aristotelesi entelecheiafogalomhoz hasonló dominansaihoz, melyek a szervezet alakulását és munkáját irányítják. (Gestaltungs- und Arbeitsdominanten.) J. Reinke ma a theizmus és a kereszténység világszemléletét fogadja el. Hans Driesch Philosophie des Organischen című műve aristotelesi fölfogásával nagy vitát váltott ki, mely a vitalizmus álláspontját jelentősen erősítette. Driesch a természettudományból a metafizikához vezető utat is megjárja Wirklichkeitslehre és Wissen und Denken című műveiben.

A. Stöhr szerint a lélektan mindig az anyagelviségnek volt a korrektúrája. Ez a megfigyelés áll a modern lélektan fejlődésére is. A lelki jelenségeknek az anyagiakra való visszavezethetlensége fokozatosan domborodik ki az újabb lélektan történetében. A Hume-mal induló asszociációs lélektan laposságát felváltja az az irány, mely a tudatjelenségek elemei mellett a tudat sajátos egységét, összefüggését, a képzetek mellett a tudat szellemi funkcióit és a törekvés tényeit is méltányolja. A Fechnertől megkezdett kísérleti lélektant Helmholtz, Wundt fejlesztik nagy arányokban ; a kísérletezés tárgykörébe a fogalmi megismerés tényeit és az akaratmozzanatokat *Külpe* iskolája kapcsolja bele. Kitűnő kézikönyvét írják meg a kísérleti lélektannak Fröbes és Lindworsky jezsuiták. A test és lélek viszonyának megoldását a

materializmus durva kísérlete után a psychophysical parallelizmus elmélete és a kölcsönhatás hipotézise próbálja meg. A kölcsönhatás elméletét védik K. Stumpf, Wentscher, Rehmke, L. Busse. Az újvitalizmus aztán ezt a kérdést az aristotelesi entelecheia (forma) fogalmával oldja meg.

i) A realizmus metafizikája.

Kantból épűgy, mint Bolzano és Trendelenburg közvetítésével Plato és Aristoteles szelleméből a modern bölcselet rátalált az ismeret tárgyi (objektív) és reális érvényének felismerésével a metafizikai realizmus irányára. G. Teichmüller († 1888), Trendelenburg tanítványa, a metafizika alapvetését Leibniz és Lotze alapján kísérli meg. Goswin *Uphues* († 1917) aposztata pap, aki halála előtt az Egyházzal kibékült, (Einführung in die moderne Logik) alapos ismeretelmélettel igazolja a kritikai realizmust. Theizmusa a misztikába csap át épűgy, mint tanítványának, H. Schwarznak rendszere is.

A tiszta aristotelesi metafizikáért száll síkra a modern bölcselet egyik legszabatosabb gondolkozója, Franz *Brentano*. (1838—1917.) *Brentano*, bár hittudományi nehézségek miatt az Egyházat, melynek papja volt, elhagyta, élete végéig megőrizte skolasztikus iskolázottságának alapeszméit és az aristotelikus bölcselet népszerűsítése és megismertetése terén nagy érdemeket szerzett. Racionalizmusa elszakította a krisztusi kinyilatkoztatástól. A theista metafizikával akarta a kinyilatkoztatást pótolni. «Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis» című művében a keresztény etikával egyező értéketikát nyujt, melyben az erkölcsi cselekvés főcélja a legfőbb jó, az Isten. *Brentano* tanítványai közé tartoznak A. Marty, Stumpf, *Husserl*, továbbá Hermann Schell.

A realitás problémájának az idealista bölcselet út-

vesztőivel szemben való érvényesítéséért küzd a kiváló Oswald Külpe (1862—1915), aki bölcseleti vizsgálódásai-ban Kanttól a kritikus realizmusig jut el. Die Realisierung című nagyhatású művében a metafizika kilátó pontjait nyitogatja nagy elmélyedéssel és az idealista rendszerek gyökeres kritikájával. Külpe újra hangoztatja szent Ágoston gondolatát : az értelem alázatosságát a való világgal szemben. Az ő tanítványa Aug. Messer.

A kritikus realizmus álláspontján könnyű az új metafizika kapcsolatát a skolasztikus bölcselettel megtalálni. Ezt a kapcsolatot keresi a marburgi új kantianus iskolából eredő Nicolai Hartmann is, aki Aristoteles alapján oldogatja az ismeret kérdéseit.

Bármily tekervényes is a modern bölcselet útja Kanttól — mondjuk — Külpeig, az átfogó szemlélet meglátja benne a sokszor szemelől tévesztett célpontot, mely felé az ember metafizikai ösztöne törekszik : az alanyi és alanyon kívüli valóság egységes, értelmes magyarázatát a realizmus alapján álló metafizikában.

9. Az egyházi tanítóhivatal állásfoglalása a hagyományos keresztény bölcselet érdekében.

Míg a Kant utáni bölcselet egyik iránya különböző csapásokon messze távolodott a keresztény eszméktől, másik iránya pedig bátortalanul és következetlenül nyitogatta a metafizika kapuját az egész elmúlt századon át, a katolikus Egyház kebelében is sokszor ferde vágányra siklott az új utakat kereső bölcselet. A XIX. század tradicionalista, ontológista és racionalista irányai mellett — a század második felében — részben jóhiszemű és jószándékú bölcseleti törekvések kerültek a katolikus szellemi életben fölszínre, melyek a kor-bölcselethez, korszellemhez való alkalmazkodásban könnyen feláldozták a kereszténység lényeges értékeit.

A protestantizmus orthodox szárnya nagyon legyengült ; a katholicizmusban az úgynevezett amerikai irány, a reformkatholicizmus, az új apologetika iránya előkészítette a modernizmust, mely sajátos ösztönnel egyesítette a Kant utáni bölcseletnek ép azon eszmeelveit, melyek a kereszténységgel szöges ellentétben állnak.

Míg intra et extra muros minden téren tombolt a harc az Egyház ellen ; míg a politikai harc az unita Italia megteremtésével a pápaság politikai hatalmát törte le, a szabadkőművesség az összes keresztény népek bel- és külpolitikáját az Egyház ellen irányította, a modern bölcselet a művészet és irodalom segítségével dőngette az Egyház kétezeréves világszemléletét, az Egyházon megvalósult a régi mondás : *succisa virescit*.

A korszellemmel való küzdelem módszere is, állomásai is hasonlatosak a XVI. század szellemi viadalához.

Aquinói szent Tamás a XIII. században jórészt az Egyház hivatalos megnyilatkozásaival szemben juttatta diadalra a maga skolasztikus rendszerét. A XVI. század szellemi harcában szent Tamás az Egyház által követett vezér ; az ő rendszerének felújítása győzi le a protestantizmust és a naturalista humanizmust. A XIX. század szellemi harcában is szent Tamás az, akit XIII. Leó és az utána következő pápák a keresztény bölcselet irányítójaként állítanak a keresztény filozófusok szeme elé.

Ezen harcnak egyes állomásai a következők. IX. Pius a Hermes-féle racionalista kísérlettel szemben a *hit és tudás* viszonyát körvonalazza Qui pluribus encyclicájával. (1846. nov. 9. ; Denz. 1634.)

A vallási racionalizmus és indifferentizmus ellen lép fel ugyancsak ő Singulari quadam allocutiójában. (1854 dec. 9. ; Denz. 1642.)

Elitéli Bonnetty tradicionalizmusát, (Denz. 1649.) Günther tanait (1857 ; Denz. 1655), az ontologizmus tévedéseit (1861 ; Denz. 1659 sk.), Frohschammert. (1862 ;

Denz. 1666.) A kornak majd minden tévedését összefoglalja híres Syllabusában. (1864; Denz. 1700 sk.)

A *vatikáni zsinat* dogmatizálja az istentan legvitatottabb tételeit, a hit és tudás viszonyát világos tételekbe foglalja és a primatusra vonatkozó döntéseivel útját vágja az egyházi élet centrifugális szétszóródásának, a vallási atomizálódásnak.

A XIX. század második felétől kezdve XIII. Leó pontifikátusa alatt az újskolasztika a XIII. századra és a XVI. század végére emlékeztető új virágzást ér el. XIII. Leó lángelke a tévedésekkel szemben való egyházi állásfoglalás mellett a pozitív alkotó munkának adta meg programját az *Aeterni Patris* encyclicában (1879 aug. 4.) és ezen alkotó munka előfeltételeit biztosította egyrészt a középkori történelmi kutatások előmozdításával, a vatikáni levéltár megnyitásával és a skolasztikus bölcseletet művelő főiskolák, tanszékek föllállításával.

Az *Aeterni Patris* encyclica az újskolasztikus bölcselet új Organonja.

Az egész encyclica nagy gonddal készült program, mely bámulatos bölcseséggel, éleslátással rajzolja meg a modern katolikus bölcselet hivatását és módszerét. XIII. Leó ebben az iratában épűgy hangoztatja a bölcselet eszméinek organikus továbbfejlesztését, mint Trendelenburg.

Az encyclica gondolatmenete röviden a következő:

Rámutat a bölcseleti tévtanok élet-, nemzet- és társadalomromboló hatására. Ezekkel szemben szükség van *egészséges* bölcselkedésre.

Milyen legyen az egészséges bölcselet jellege? Először is biztosítania kell a hit és tudás helyes viszonyát. XIII. Leó szent Tamás eszméivel tárgyalja a hit és tudás viszonyát és rámutat a bölcseletnek a hitet előkészítő és hitvédő feladataira.

A bölcselet őrizze meg a maga határait, melyek egyrészt természetéből erednek, másrészt pedig a természetfölötti világrend fennállásából következnek. Saját körében a bölcselet megőrzi szabadságát ; másrészt — a hit fényéből is hasznot meríthet — bizonyos tévedések elkerülése és az ész fényétől kevésbé megvilágított igazságok jobb megismerése szempontjából.

Ia a filozófia ezen határok közt marad, úgy a vallás, mint a tudomány és a társadalom előnyét fogja előmozdítani és újra az élet irányítójává fejlődhetik.

Melyek lesznek a forrásai az egészséges bölcseletnek? A nagy pápa feleletül más szavakkal ugyanazt mondja, mint Hugo a S. Victore : *Omnia disce ; coarctata scientia incunda non est.* Az eszmék organikus fejlesztése feltételezi az igazságmagvak elfogultság nélkül való felkutatását. A katolikus ismeretprogram a logoi spermatozoiumokat, az eszmecsirákat keresi a bölcselet történetében. XIII. Leó rámutat a szentatyák bölcseletének és a skolasztikusoknak nagyvonalú szintézisére, főleg pedig *szent Tamásra*, aki Cietanus szerint, «mivel a régi szent mestereket nagy tiszteletben tartotta, valamennyiüknek bölcsességét magába szívta». Az ő forrásaihoz való visszatérést ajánlja tehát XIII. Leó.

A helyes bölcselet és módszerére vonatkozólag hangoztatja a pápa a hagyományok józan, de nem szolgai tiszteletbentartását, a rég nyomokon való *organikus továbbépítést*. Szent Tamás bölcseletét is azért ajánlja, mert az organikus továbbfejlesztésre az ő alapelvei és józan kritikai módszere nagyon alkalmasak. A nagy pápa kiemeli, hogy a bölcselet műelője «szíves-örömet fogadjon el mindazt, amit bárki bölcsen mondott, kigondolt vagy kitalált».

XIII. Leó előtt nyilván az célkitűzés lebegett, mint Aquinói szent Tamás előtt.

A XIX. század eszmevilágában kell felépíteni azt az

átfogó, ellenmondásnélküli, a hit és tudás összhangját megőrző bölcseleti rendszert, melyet szent Tamás a maga korának eszmevilágában megalkotott. Nyilvánvaló, hogy ez a bölcseleti rendszer nem lehet egyszerű, szolgálai átvétele szent Tamás rendszerének sem. Aki szolgailag akarja a XIX. és XX. században beállítani szent Tamás rendszerét, az szent Tamásnak ép legértékesebb vonásait nem ismeri föl: egész tanának *újszerűségét* a megelőző irányokkal szemben; az igazságkeresés elfogulatlan bátorságát, a kor eszmevilágába való eleven beilleszkedést, a katolikus gondolat *egyetemességét*.

XIII. Leó nem a régi iskolák és irányok örállótlan, színpadi felvonultatását kívánja, hanem szervez továbbfejlesztését.

Ez a program adta az újskolasztika ama lendületét, mellyel meg tudott mérkőzni eddig is az újkör ellenséges áramlataival az Egyházon kívül és belül és amellyel a józan metafizika irányában a modern gondolat képviselőit az egyéni különbségek megtartásával egyesíteni törekszik.

XIII. Leó programját utódai is elfogadták. X. Pius a modernizmus elleni küzdelmet, az újskolasztikától támogatva, meglepő gyorsasággal és eredménnyel vívja meg; XV. Benedek az új törvénykönyvben is hangsúlyozza szent Tamás követésének szükségét, XI. Pius pedig az új törvénykönyv végrehajtásával zorgalmazza a skolasztikus képzés elmélyítését.

a) Az újskolasztikus bölcseletet előmozdító intézmények.

XIII. Leó helyes érzékké indította meg azon intézmények létesítését, melyek a keresztény eszmék továbbfejlesztésében és védelmében; középkori egyetemek hivatását vették át. 1879-ben megalapította a római szent Tamás-

akadémiát, majd a löweni (Louvain) egyetemen szervezett egy bölcseleti intézetet, melynek vezetésével D. Merciert bizta meg. Támogatta a szerzetesrendeket központi főiskoláik fejlesztésében; az ő pártfogását Rómának régi és újonnan alakult kollégiumai, főiskolái nagyon érezték. Ezek közül az újskolasztika művelésében nagyjelentőségűek a Gergely-Egyetem, a domonkosrendiek Angelicum kollégiuma és a bencés szent Anzelm-Kollégium. A katolikus tudomány és bölcselet számára nagyjelentőségű a fribourgi (Svájc) egyetem megalapítása (1889), továbbá a francia katolikus fakultások létesítése (Institut cath. Paris és Toulouse 1875; faculté cath. Angers, Lyon, Lille), az amerikai katolikus egyetemek felállítása. (Első a washingtoni 1889.) A német, osztrák és magyar egyetemeken régóta fennálló hittudományi fakultásokon is fellendült a skolasztikus bölcselet művelése. Főleg Innsbruck, Wien, Graz, Münster, Bonn, München, Budapest fakultásain.) Az újabb alapítások közül említhető a kölni Albertus Magnus-Akadémia, a milánói, dublini és nymwegeni katolikus egyetemek; továbbá a salzburgi bencés egyetem felújítása. A nemkatolikus egyetemek közül is többben külön tanszéket szerveztek a skolasztikus bölcselet számára: a párisi Sorbonne (itt tanít E. Gilson), az amsterdami, londoni, a cambridgei Harvard-Egyetem. Az újskolasztikus bölcselet művelésére különböző tudományos társulatok alakultak (nálunk 1893-ban az Aquinói Szent Tamás-Társaság, továbbá a Szent István Akadémia), a régi katolikus társaságok közül a német Görres-Gesellschaft tett sokat a katolikus bölcselet érdekében.

b) Az újskolasztika folyóiratai.

Az újskolasztikus bölcselet nagy fellendülését mutatják kiváló folyóiratai. 1887-ben indult meg a *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, mely 1914-től Divus Thomas néven jelenik meg; 1888-ban a kiváló *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*; a louvainiak adják ki a *Revue néoscholastique de Philosophie* (1894-től), a *Bibliothèque de l'Institut Sup. de Phil.* és az *Annales de*

l'Institut Sup. de Phil. de l'Univ. de Louvain című vállalatokat. Legújabbban (1926) a valkenburgi jezsuiták indítottak meg egy német folyóiratot Scholastik címmel, a római Angelicum-Collegium pedig Angelicum címmel, 1893-tól kezdve jelenik meg a Revue Thomiste, 1923-tól az Archives de Philosophie. Ezekhez járul az olasz Rivista di filosofia neoscholastica (1909-től), a spanyol Razón y Fe (1902), La Ciencia Tomista, a magyar *Bölcseleti Folyóirat* (1885), mely azonban később a Hittudományi Folyóiratba, majd a Religióba olvadt bele. Ezeken kívül több másirányú katolikus folyóirat is szolgálatában áll a katolikus bölcseleti eszméknek; leginkább a hittudományi szaklapok.

c) A keresztény bölcselet multjának felkutatása.

A középkori eszmetörténetnek megindítója és rendkívüli kutató elmével megáldott művelője a domonkosrendi Heinrich *Denifle*. (1844—1905.) A tiroli hegyek szülőtte; jelleme mindvégig megőrizte a tiroli hegyek keménységét, a nép természetes, mély hitét.

Deniflet skolasztikus tanulmányai a források felkutatására ösztökölték; nagy szeretettel foglalkozott a német misztikával, a középkori egyetemek történetével, főként a párizsiéval; a XIII. század szellemi harcait világította meg a koldulórendeknek a párizsi egyetemen való szerepével. A skolasztika történetét az Ehrlevel együtt kiadott Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte című vállalatban világította meg nagyértékű forrásközléseivel és tanulmányaival. Résztvett szent Tamás műveinek Leóféle kiadásában és élete végén megírta Lutherről szóló nagy művét, melynek éles polémiája sem tudja elhomályosítani a mű korszakalkotó eredeti jelentőségét.

Denifle munkatársa Fr. *Ehrle* S. J. bíboros.

A középkori források kiadásával szerzett halhatatlan érdemeket Clemens Bäumker (1853—1924), aki Hertlinggel és M. Baumgartnerral együtt a hatalmas Beiträge

zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters című vállalatot adta ki 1891-től. M. de Wulf louvaini tanár a skolasztika összefoglaló történetének megírása mellett Les Philosophes Belges vállalatot szerkeszti. (1901-től.) Kiváló forráskiadás a quaracchii ferencesek gyűjteménye: Bibliotheca franciscana scolastica medii aevi. A párizsi C. Piat Les Grandes Philosophes címen ad ki gyűjteményes feldolgozó vállalatot.

Kiváló monografiákat adtak ki a középkori keresztény bölcselet egészéről vagy részleteiről Mandonnet fribourgi domonkosrendi egyetemi tanár, akinek Brabanti Sigerről szóló műve a középkori szellemtörténet elsőrangú megvilágosítása; M. Grabmann, a skolasztikus módszerről írt hatalmas monografiát és sok forrást fedezett fel.

Átfogó forrásismeret jellemzi M. Baumgartnert, aki az Überweg-féle bölcselettörténetben adta ki a patrisztikus és középkori bölcselet történetét.

A középkort is nagy elmélyedéssel tárgyalja O. Wilmann nagy műve: Gesch. des Idealismus.

Jelentős munkát végeztek továbbá: G. M. Manser O. P., J. A. Endres, E. Rolfes, Sertillanges, Gilson, Ad. Dyroff, A. Pelzer, Fr. Pelster, A. Michelitsch, C. Michalski, B. Jansen, A. Birkenmayer, R. Marcone, Fr. Klimke.

Ehhez hozzá kell venni a patrisztika iránt is felújult érdeklődést (Bardenheuer, Duchesne, Baumstark, a belga és francia bencések), mely téren akárhányszor a protestáns tudomány vezet és így eléggé kiviláglik a modern keresztény tudomány nagy fellendülése.

d) Antiskolasztikus irányok a modern kath. bölcseletben.

Az újskolasztikus irányzat nem áll egyedül a mai kor katolikus vagy magát katolikusnak gondoló irányai közt.

A hagyományos bölcseleti alaptól való eltérést a legújabb kor katolikus szellemtörténetében főleg egyházpolitikai és a modern szellemmel való érintkezést kereső törekvések váltották ki.

Az amerikai Thomas Isaak *Hecker* paulista missziópap az amerikai protestáns szekták megtérítése céljából vetett fel néhány irányeszmét, melyek az ú. n. *amerikaniz-mushoz* vezettek. Ez az irány azt kívánta, hogy az egyházi tanban ne a vallásokat elkülönítő mozzanatok jussanak kifejezésre, hanem az egyesítő, közös elvek. Ezért a természetfölötti elemek letompítását, a természetesek kiemelését hangoztatták. Az erkölcstanban szerintük az ú. n. *passzív* erények (türelem, alázatosság, elmélyedés stb.) helyett az aktív, természetes erényeknek kell nagyobb teret adni, melyek az Egyházat a modern kultúr-munkába kapcsolhatják.

Az amerikanizmus helyes magvát helytelen formába öltöztette. A demokraciának tulzó hangoztatása az Egyház isteni szervezetét veszélyeztette. Mikor a francia Sillon-mozgalom a következtetések élére állításával az irány veszélyességét napfényre hozta, az Egyház (XIII. Leó) 1899-ben az irányt elítélte.

Az amerikanizmustól részben különbözők a német reformkatholicizmus indítékai, de hasonlóak az elvei. Fr. X. *Krausban* valamikép az ókatholicizmus szelleme dolgozott az egyházi ultramontanizmus, az egyházi szervezet politikai súlya, olasz irányzódása ellen. Viszont a mozgalom többi irányítói, Ehrhard, H. Schell a korszellemmel való kibékülés az Egyház benső szervezetének, irányának a modern viszonyokhoz való hozzáidomítása terén lőttek túl a célon.

A reformkatholicizmus legértékesebb bölcselelője és hit-tudósa *Hermann Schell* (1850—1906), bár Brentano iskolájában (B. apostasiája előtt) kitűnő skolasztikus képzésben részesült, mégis lényeges pontokban antiskolasztikus

irányba tért át. Schell a skolasztikus istenfogalmat újplatonikus módon alakítja át és az istenség aseitas-ában oksági folyamatot lát (Isten = causa sui), amelyből a Szentháromság evolúcióját is magyarázza.

A kárhozat örökkévalóságának és a halálos bűn mibenlétének felfogásában Schellt a hittudományi optimizmus vezette tévútra, mely a kárhozatot az Isten jóságával nem tudta összeegyeztetni. *Schell*, mint apologeta a legjobbak közé tartozik. Gondolatainak mélységét, egyéniségének nemes szándékait ellenfeleinek is el kell ismerniök.

A XIX. század végének és a XX. századnak hitvédő irányai közt is erősen hódított az értelmi ismeretet, következtető gondolkozást lebecsülő irányzat. A hitvédelemnek saját útjai vannak, melyeknek értéke *eszközjellegükben* áll. Hogy a subjektív, immanens irányokban gondolkozó rétegekhez az Egyház hozzáférhessen, természetesen alkalmazkodnia kell ezeknek tudományos, bölcseleti fogalmaihoz és így argumentum ad hominem gyanánt az apológia felhasználhatja a modern bölcseletnek elveit, kiindulópontjait is. A baj azonban ott kezdődött, hogy az új apologeták egyrésze *elvileg* elvetette a hithez segítő értelmi, következtető utat az Isten létéről, a lélek halhatatlanságáról, a csodák igazolhatóságáról. Ez az agnosztikus állásfoglalás aztán a hitet vagy az ember immanens igényei kielégítőjeként akarta védeni (Blondel), vagy pedig a vallás társadalmi, egyéni értékeiből akart a kereszténység elfogadására vezetni. (Fonsegrive, Brunetière, Denis.)

Az Egyház, sőt a kereszténység alapjainak teljes tagadására jutott a *modernizmus*. A modernizmus bölcseletében eredetiség nincsen. Schleiermacher és Sabatier vallásbölcseleti nézeteit öltöztetik a modernisták némi katolikus mezbe. A bölcseleti tanok mellett átveszik a protestáns racionalizmus szentíráskritikáját és így a kereszténységnek úgy természetes, mint természetfölötti alapelveit tagadják.

Legtöbbjük feltűnő makacssággal őrizte a külszínt akkor is, midőn az Egyházat bensőleg már régen elhagyta. A modernizmus szellemi vezére *Loisy*, aki kimondott hitetlenségével megvárta, amíg az Egyházból kiközösítsék. Az olasz Rom. Murri, Minocchi, Fogazzaro, az angol Tyrrel, a német J. Schnitzer, K. Gerbert, E. Jung voltak e szerencsétlen mozgalomnak főbb képviselői, mely a keresztény multnak jóformán minden tévtanát összehalmozta és a kereszténység tagadásával akarta az Egyházat reformálni, modernné tenni. A jerichói lárma, mely X. Piusnak a modernizmus elleni intézkedéseit kísérte, nem tudta meggátolni az élni akaró Egyház védekezésének hatását.

e) Az újszkoasztikus irány kimagasló képviselői.

«*Vetera novis augere et perficere*» jeligével kezdte meg nagyarányú és nagyhatású munkáját a *louvaini* újszkoasztikus iskola. A jelige jól fejezi ki az iskola célkitűzését. A modern kutatás módszereivel tovább akarják fejleszteni a régi tudáskincset és ezen az alapon a bölcseleti eszmék új szintézisére törekcszenek. XIII. Leó pápa intencióinak leghívebb munkása, a *louvaini* irány feje, *Desiré Mercier* bíboros, malinesi érsek. (1851—1926.) Mercier a modern katoolikus bölcselet általánosan elismert vezére. Hosszú tudományos pályája a belga primási székig és a bíborosi méltóságig ívelt föl. Wundt kísérleti laboratóriumában és a nagy skolasztikusok tanulmányozásában alakult ki a modern skolasztikus szintézist jelentő nagy tudása. A *louvaini* intézet egyike volt a legelsőeknek, mely lélektani, biológiai és egyéb kísérleti laboratóriumokat állított fel Mercier vezetésével. A nagy bíboros a világháború alatt eltiport nemzetének lelkiismeretét szólaltatta meg. Heroikus egyéniségét, mely a szentség ormain járt, ellenségei is kénytelenek voltak tisztelni. A kereszténység egyesítésének gondolatát azzal a szeretettel karolja fel, mint hajdan

Bossuet. Mercier tudományos bölcseleti munkája több értékes apologetikus tanulmány mellett (Le déterminisme mécanique et le libre arbitre; Les deux critiques de Kant; La pensée et la loi de la conservation de l'énergie), a modern lélektan (Psychologie) és ismerettan (Critériologie générale) nagy összefoglalását kísérelte meg. Fontos alkotásai továbbá Logikája és általános Metafizikája is. E művei nemcsak tartalmilag, hanem módszer szempontjából is irányt jelzők. A történelmi szempontok széles figyelembevételre, a modern problémák felkarolása, az önálló kísérleti kutatás, a modern bölcselet kifejezőmódjához való alkalmazkodás — a skolasztikus alapelvek megőrzése mellett — Mercier műveinek jellegzetes tulajdonságai. A bölcselet Mercier szemében nem pusztán apologetikus eszköz, hanem az emberi tudás végső eszménye.

Mercier mellett a louvaini irányhoz tartoznak: D. Nys, aki a természetbölcselet problémáival foglalkozik és M. de Wulf, aki nagy történelmi kutatásai mellett az újskolasztikus bölcselet általános problémáival foglalkozik *Introduction à la philosophie néoscholastique*-jában; Charles Sentroul művét, mely Kant és Aristoteles ismeretfogalmát hasonlítja össze, a német Kantgesellschaft tüntette ki pályadíjjal.

Inkább az állam, társadalom és az erkölcs kérdései foglalkoztatják a német katolikus bölcselet vezérét, Georg von Hertling grófot. (1843—1919). Hertling gróf a Görresgesellschaft elnöki székében épúgy, mint egyetemi és politikai pályáján a katolikus eszmék kiváló harcosa volt. 1912-ben bajor miniszterelnök lett, 1917-ben pedig német kancellár. Kezdetben bölcselettörténeti kérdések foglalkoztatják, főleg szent Ágoston; majd történelem- és állambölcselet. (*Naturrecht und Sozialpolitik*, 1893. — *Recht, Staat und Gesellschaft*, 1906.) Hertling a hegeli állameszme és a marxi szocializmus ellen, to-

vábbá a gazdasági liberalizmussal szemben védi a kereszténység erkölcsi tartalmával, szociális működésével megtöltött állameszmét. Metafizikai érdeklődését mutatják hagyatékából kiadott előadásai, továbbá a darwinizmussal és a mechanisztikus természetszemlélettel foglalkozó művei.

Az apologetikus érdeklődés szabja meg C. Gutberlet (1837—) működésének irányát. Az akaratszabadság kérdésének elsőrangú megvitatása mellett (Die Willensfreiheit und ihre Gegner) embertani és természetbölcseleti kérdésekkel foglalkozott (Der mechanische Monismus; Der Mensch; Der Kosmos) az újszolasztikus természetbölcselet szellemében.

Otto Willmann (1839—1920) Trendelenburg tanítványa, aki további pályáján mély hatásokat nyert Herbart, Ziller, Schleiermacher eszméiből; a platói és aristotelesi szolasztikus eszmetan összefüggéseit kutatja Geschichte des Idealismus című nagy történeti munkájában. Nagyjelentőségű az ő keresztény pedagógiai munkássága. Bölcseleti nézeteit Aus der Werkstatt der philosophia perennis (1912) és Philosophische Propädeutik címen foglalta össze.

Az erkölcsbölcselet terén úttörő munkát végeztek Cathrein és Mausbach.

Victor Cathrein (1845—1925.) kétkötetes Moralphilosophie című művében az erkölcsbölcselet modern problémáit bogozza; kimutatja a tulajdonjognak és az államhatalomnak természetjogi alapjait és szembeszáll a pozitivisták erkölcsi elméletekkel.

Nagy munkával mutatja ki az emberiség erkölcsi tudatának lényeges egybehangzását (Die Einheit des sittlichen Bewusstseins. 3. kt., 1914.) és ezzel a szívbeírt törvény stoikus és szentpáli eszméjét igazolja a mai néprajzi kutatás eszközeivel.

Szent Ágoston és szent Tamás etikai rendszerének

sokoldalú megvilágosításával vezeti vissza a kazuisztikában gyakran elmerülő katolikus erkölccsant a nagy elvi kérdések mezejére Joseph *Mausbach*, aki újabban a nemzetközi jog kérdéseit is kutatási körébe vonja. Jelentősebb művei: *Die Ethik des hl. Augustinus*. 2 kt., 1909.; *Thomas von Aquin als Meister christl. Sittenlehre*. 1925. *Nationalismus und christlicher Universalismus*; *Naturrecht und Völkerrecht*, 1918.

A Husserl-féle phaenomenológia alapján a katolikus etika tételeihez jut el egyidőben Max *Scheler* (1874) «*Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik és Vom Ewigen im Menschen* című műveiben, melyek vallásfilozófiai szempontból az újszolasztikus iránnyal szemben az ontológizmushoz közelítenek.

Vele szemben az ismerettani realizmus legmélyebb képviselője és Mercier mellett az újszolasztika legátfogóbb művelője Joseph *Geyser* (1869), előbb freiburgi (im Breisgau), most müncheni egyetemi tanár. Geyser a szolasztikusok ama táborához tartozik, akik számára a szolasztika nem kiindulópont, hanem *cél*. A Kant-féle kritikát kérlelhetetlenül alkalmazza a bölcseleti ismeret egész vonalán és ép ez a módszer adja eredményeinek győzelmes értékét. Geyser műveinek egy része néhez, súlyos polémia főleg Husserl és Scheler irányával szemben; a polemikus monografiák mellett az átfogó bölcseleti szintézist képviselik *Allgemeine Psychologie, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre, Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis, Erkenntnistheorie* (1921), *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur* című művei. Lélektana a kísérleti eredmények metafizikai jelentőségének elmélyítésével, főleg a tudat és a test-lélek viszonyának, továbbá az ismerettényeknek kitűnő elemzésével válik ki. Ismerettana pedig az aristotelesi ismeretelmélet értékét domborítja ki (az ítélet fogalmának jelentős módosításával) a mai ismerettani irányok útvesztőiben.

f) A mai kath. bölcselet hazánkban.

Bár az újszolasztikus irány hazánkban oly kimagasló, nagy művelőkre nem talált, mint a külföldön, bár még ma is hiányzik például egy összefüggő, a bölcselet egész vonalára kiterjeszkedő magyar cursus philosophiae, öröndetes az utolsó három-négy évtizednek termelése a katolikus irányú bölcselet terén. A szorosan vett újszolasztika azonban hazánkban még ma sem mondható a katolicizmus egyedüli bölcseleti irányának.

A katolikus gondolat elismert vezére, *Prohászka Ottokár* püspök első műveiben (Isten és a világ, Föld és ég) az újszolasztikus alapokról indul útjára, később, főleg hitvédő szükségletekből, az intuitív meglátásokat részeseíti nagyobb figyelemben és a bergsoni ismerettanhoz közelít (Az intellektualizmus túlhajtásai), apológiája pedig az immanens értékapológia módszereit karolja fel anélkül, hogy az értelmi meggyőzés lehetőségét *elvben* feladná.

Kornis Gyula egyet. tanár első művein az asszociációs lélektan és a nemkeresztény modern irányok hatása érezhető; ezen hatások azonban mindjobban legyengülnek egészséges, átfogó nagy tudásanyagán és újabb műveiben a keresztény világszemlélet örök értékei meggyőző hangsúlyban részesednek.

Pauler Ákos azon kevesek közül való, akinek sikerült magyar földön az eredetiség kétségtelen vonásaival átfogó bölcseleti szintézishez jutni és a magyar filozófiai elmélyedés értékét külföldi vonatkozásokban is elismerésre juttatni.

Pauler az újkantianus logika és ismerettan terén folytatta első, mély vizsgálódásait; további kutatásai az ismeret objektív értékét és reális érvényét mindjobban ki-domborítják. Így alakul ki Logikája, mely az újaristotelizmus (Bolzano) értékeit nagyszerű szintézishez segíti

és az igazságfogalomban a plátói eszmetan maradandó jegyeit is összegezi. Logikai és ismerettani alapvetése képesíti arra a harmonikus, átfogó világszemléletre, mely Bevezetés a filozófiába című művéből sugárzik, amelyen a philosophia perennis sok gondolata tündöklük.

A Leibniz-féle spiritualizmus új francia változatai tűnnek elő *Triál* Józsefnek népszerűsítő bölcseleti működésén.

Az *újskolasztikus* iránynak nagyhatású terjesztője hazánkban Kiss János egyetemi tanár, aki hatalmas publicisztikai működésével (mint szerkesztő és kiadó), a skolasztika magyar műnyelvének megalkotásával és több részletkérdésnek világos és alapos tárgyalásával nagy szolgálatot tett a keresztény bölcseletnek.

A nagy skolasztikusok elmeéle párosul modern kritikai érzékkel, empirikus hajlammal *Schütz* Antalban. *Schütz* Marbe iskolájában mélyreható lélektani kutatásokat is végzett. Az istenérvek ismerettani méltatásával a keresztény bölcselet legnehezebb problémáit bogozza. Működésének javarésze a dogmatika terére esik.

A skolasztikus gondolkozásnak nem tett épen jó szolgálatot a különben szorgalmas és éleseszű *Pécsi* Gusztáv a modern fizika ellen való támadásaival.

Kimagaslik a magyar thomisták közül és német műveivel (*Metaphysik der Relationen*, a *Divus Thomas*ban megjelent tanulmányok) külföldön is nagy tekintélyre tett szert *Horváth* Sándor O. P., aki szent Tamás világnézetét ismerteti magyar nyelven a modern bölcseletnek époly átfogó ismeretével, mint a thomizmus finom, gondos elemzésével. További tanulmányai is a magyar újskolasztikus termelés legkiválóbb értékei közé tartoznak.

Az apológiának nevesebb művelői közé tartoznak *Bangha* Béla, *Zubriczky* Aladár, *Strommer* Viktorin, *Vajó* József, *Kozári* Gyula, *Vass* József. A bölcselet részletkérdéseivel foglalkoztak *Hajdu* Tibor (a világ örökkévalóságának kér-

dése ; Erkölcsei tökéletesedéstan), Várkonyi Hildebrand, Jablonkay Gábor, Bognár Cecil ; a természetbölcselet terén vált ki Platz Bonifác, Werdenich Endre, Marosi Arnold ; az erkölcsstan terén Hanauer Á. István, Jehlicska Ferenc ; a szociológiában Notter Antal, Angyal Pál, Komócsy István ; esztétikai működést fejtettek ki Zoltvány Irén, Kőszegi László ; a keresztény pedagógiának mélyen szántó művelője Mázý Engelbert.

g) Az újszolasztikus bölcselet fontosabb alkotásai.

Az újszolasztikus irodalom felsorolásában csak a fontosabb nevekre és művekre terjeszkedhetünk ki.

Bölcseleti *bevezetések*et írtak : L. Schütz, M. de Wulf és J. A. Endres.

Összefoglaló, a szolasztikus bölcselet egész anyagát feltáró latin műveket *Zigliara* (Summa phil.), M. Rosset (Prima principia. Paris, 1866), Grandecclaude (Breviarium), J. Gredt, Reinstadler, Schiffini, Urraburu, Cornoldi, Donat, Geny, Willems, Monaco, Remer, Schaaf. Sorozatos, több szerzőtől való latin vállalatok : a *Cursus Lacensis* (Tilman Pesch, J. Hontheim, Th. Meyer jezsuitáktól), a *Cursus philosophicus in usum scholarum* (C. Frick, H. Haan, B. Boedder, V. Cathrein jezsuitáktól). *Német összefoglalások* : Alb. Stöckl (Grundzüge), Hagemann (-Dyroff, Elemente), Gutberlet (Lehrbuch), E. Commer (System), Grimmich, Lehmen, Steuer művei.

A legújabb német összefoglaló vállalat, a Kösel-féle *Philosophische Handbibliothek*, mely a szolasztikus szintézisnek egészen modern formáját jelenti a legkiválóbb német katolikus bölcselek munkájának egyesítésével.

E vállalatban Endres írta meg a bölcseleti bevezetést, a mélylelkű Sawicki a történelembölcseletet, Schwertschlager a természetbölcseletet, Lindworsky a kísérleti lélektant, L. Baur a metafizikát, Wittmann az etikát, J. P. Steffes a vallásbölcseletet ; Meyer az ókori bölcselet-történetet, Ettlinger a XIX—XX. század bölcseletét. A kölni Albertus M.-Akadémia *Veröffentlichungen*-sorozata

tában több kitűnő monografia jelenik meg. (1923-tól.)

Francia összefoglaló gyűjtemény a louvaini Cours de Philosophie (Mercier, Nys, Wulf), továbbá a Traité élémentaire de phil.

Említhető még Maritain kézikönyve (Eléments) és Alb. Farges műve. (Etudes phil.) Kiváló tanulmányokat közöl a jezsuiták *Museum Lessianum*, továbbá az innsbrucki *Philosophie und Grenzwissenschaften* sorozata. Angol gyűjtemény a *Stonyhurst Series*. (Rickaby, Clarke, Maher, Boedder, Joyce, Walker.) Kiváló angol nyelvű összefoglalásokat írtak: T. Harper, St. G. Mivart, W. H. Hill. Az olasz újskolasztikusok közül itt említjük Rossignolit, G. Zambonit és Fr. Olgiatit.

A bölcselet egyes ágaiban is jóformán áttekinthetetlen az újskolasztikusok működése. A *lélektanban* Fröbes, Lindworsky, Switalski, Geyser, Dimmler összefoglalásai mellett Wasmann, Ettlinger, R. Stölzle az állati lélek körül; Schwertschlag, Gredt kutatásai az érzéki megismerés terén; Weingärtner a tudatalatti működések mezején; Bessmer, Huber, Gemelli, Hr. Liertz a pathológiában; Wunderle a valláslélektanban végeztek fontosabb részletkutatásokat.

A logika és ismerettan problémáival foglalkoztak Mercier, Geyser mellett T. Pesch, Willems, K. Braig, Al. Schmid, Zamboni, P. B. Reiser, Michelitsch. Az általános metafizikát tárgyalják: D. de Vorges, Sentroul, Del Prado, Isenkrahe. A *theodicaea* és a vallásbölcselet egyik legműveltebb területe az újskolasztikának. Művelői között említésre méltók J. P. Steffes, Straubinger, Przywara, Wunderle, P. W. Schmidt, A. Seitz.

A *természetbölcseletben* kíválnak M. Schneid, A. Steuer, Gutberlet, T. Pesch. Az élet mibenlétének megoldásával az újvitalizmus főképviselei (Reinke, Driesch) az újskolasztikával találkoznak.

294 A LEGÚJABB KOR KER. BÖLCSELETE

Az *erkölcsstanban* Mausbach és Cathrein mellett W. Schneider, J. Ude, M. Wittmann, A Valensin említettek.

Az újskolasztika *esztétikáját* J. Jungmann, G. Gietmann, J. Sörensen képviselik.

Az *állam- és jogbölcselet terén* Chr. Pesch, Hertling, Cathrein, Mausbach művei jelentősek.

A keresztény *történelembölcselet* művelői Ruville, Endres, Sawicki.

10. A kath. bölcselet a hitvédelem szolgálatában.

A hatalmasan fellendülő katolikus bölcselet fényes és éles fegyvereket szolgáltatott a katholicizmusnak a hitetlen korszellemmel való küzdelméhez. Az Egyháznak a XIX. században legnagyobb hatású apologétája az angol konvertitából lett bíboros, *John Henry Newman*, (1801—1890.) Newman az új idők vallási lángelméi (genie) közé tartozik, akinek életpályája a valláspszichológia számára szent Ágostonéhoz hasonló vonásokat mutat. Newman a vallási kételyt belülről akarja legyőzni. Ezért keresi a vallási igazságnak benső életértékét, a diskurzív gondolkozás nélkül is ható és meggyőző erejét. A vallásos hit ismeretlenségbe enged mély belepillantást *Grammar of Assent* (1875) című műve. Módszer szempontjából tehát Newman elfogadja az immanens apologia irányát, de azért nem becsüli le a hagyományos hitvédelem módszereit sem. A kereszténységben a hagyomány és a fejlődés összefüggéseit vizsgálja és megállapítja, hogy a katholicizmus az apostoli tanításnak egyenes vonalú, szerves fejlődése (*Development of Christ. Doctrine.*) Ezért nem talált az anglikán pap az atheizmus és a katholicizmus közt más lehetőséget, mint az Egyházhoz való visszatérést. (*Apologia pro vita sua.*) Bár Loisy Newmant a modernisták előfutárjának akarja feltüntetni, kétség-

telen, hogy Newman egész közel áll Kleutgen újszolasztikus irányához.

Míg Newmannél az angol szakadás tért vissza Rómához, az orosz léleknek Péter sziklájához való visszavezetésén az oroszok legmélyebb bölcslője, Wladimir Solowjeff (1853—1900) fáradozott. A koránérett Solowjeff már gyermekkorában megismerkedett a német materializmussal, hite és vallásos élete azonban ezt a krízist legyőzte.

A nyugati és keleti lélek kétségbeesett helyzetét prófétai szemmel látta. Misztikus világszemlélettel kereste a kiutat a kaoszól. Az emberi történelem végső célját az egyetemes, szellemi egyházban való egyesülésben keresi. Művei: Az élet vallási alapjai (németül megjelent 1907); az egyházak egyesítéséről (franciául Zágráb, 1886), La Russie et l'église univ. (Paris, 1879; (összkiadás Petrograd, 1901.) 1896-ban Solowjeff letette a katolikus hitvallást.

A XIX. század szellemi zűrzavarában az igazsághoz és az Egyházhoz vezető utat az apologéták egész sora világította meg. Közöttük kimagaslanak a német *Hettinger*, L. von Hammerstein, P. Schanz, Gutberlet; mint hitvédő nagyjelentőségű H. Schell is.

A német hitvédelem remek alkotása az Esser és Mausbach szerkesztésében, sok kiváló erő közreműködésével készült Religion, Christentum, Kirche. (3 kt.). A francia Bougaud (Kereszténység és korunk), Pie biblos, F. Duilhé de saint Projet, D'Áles, a belga Van Weddingen, a spanyol Mendive hitvédelmi működése a kereszténység örökké eleven hatóerejét mutatja.

11. Epilogus.

A világháború és a forradalmak utáni évek egymásután nagy filozófus-jubileumokat jelentettek. Kant születésének kétszázéves jubileuma mellett Aquinói szent Tamás szenttéavatásának hatszázéves (1923) és a nápolyi egyetem alapításának hétszázéves (1924), Aquinói szent Tamás születésének hétszázéves jubileuma (1925) a mai idők filozófusait az újkori eszmevilág két forrásához vezette vissza, Aquinói szent Tamáshoz és Kanthoz. A jubileumokkal kapcsolatban nagy bölcseleőkongresszusokat tartottak, melyek, ha benső tartalmukkal nem is mindig, de külső képükkel a bölcseletnek *egyetemességét* jelképezték, sajnos, a mai szétszórodottság mellett nem a meggyőződésnek, a szilárd alapelveknek egyetemességét, hanem inkább csak a *problémáknak* azonosságát a különböző bölcseleti irányokban. Az 1925. április 15—20-án Rómában tartott nemzetközi szent Tamás-kongresszus az újszolasztika művelőit hozta össze. A kongresszus 24 előadása három főproblémát tárgyalt: az ismerettani kérdést; a metafizika alapkérdését a lehetőlét és a készlét (actus et potentia) viszonyáról és a bölcseletnek a szaktudományokhoz való viszonyát. Az első problémában szétválik már Kant és szent Tamás. Az ismeret tárgyi (objektív) és való (reális) érvényének elismerése nélkül a bölcseletkedés sötétbe való ugrássá változik. Az újszolasztikának elsőrendű célkitűzése tehát az értelmi ismeret objektív-reális érvényének igazolása kell, hogy legyen a modern subjektivista, empirista, pozitivistá, intuicionista, idealista, phaenomenológista, agnosztikus áramlatokkal szemben. Igaz, hogy ebben a kérdésben a szolasztika is megoszlik: az egyik irány az ismeretnek a realitással való *közvetlen* érintkezését vallja, a másik szerint az ismeret és a realitás közé az okság és a célszerűség elvével kell

hidat verni. A tudat zártságának modern elve küzd ezekben az ellentétekben a tudatnak a kozmoszsal való összefüggését tanító régi iránnyal.

A másik fölvetett problémacsoport még jobban ki-domborította az újskolasztika benső feszültségét. A lény és létezés (esse és existere) reális különbségének kérdése a teremtetett dolgokban két táborra osztja ma is a katolikus eszmék harcosait. A thomista irány e kérdésben a reális különbséget vallja és ezzel magyarázza az Isten és a világ azon különbségét, mely a két pólus azonosítását (pantheizmus) teljesen kizárja. Vele szemben áll ma is a skotista-suarezianus irány, mely a lény és a létezés közt tárgyi alappal bíró fogalmi különbséget vall (*distinctio rationis cum fundamento in re*) és így az analógia entis alapvető kérdésében kénytelen az Isten *világfölöttiségének* (transcendentia) a thomizmus-hoz hasonló határozott megvallásával más utakra térni, mint a thomizmus. Ebben a problémában is benne él a modern szellemi élet feszültsége a theizmus-pantheizmus, oksági (kauzális) és létazonossági (identitas) monizmus közt. Az egyik oldalon a keresztény megoldás (theizmus, oksági monizmus), a másik oldalon a materialista, spiritualista, idealista, parallelista, voluntarista monizmus. Végül a harmadik problémája a kongresszusnak a metafizikának a szaktudományokhoz való viszonya volt. Ez a kérdés voltaképpen így is fogalmazható: Lehetséges-e igazában a philosophia perennis, mely a valóság örök-értvényű szerkezetét vizsgálja, vagy pedig a filozófia pusztán a folyton változó, haladó vagy visszaeső tudományoknak velük változó függvénye? Ime az empirizmus és a racionalizmus feszülő ellentéte az újskolasztikában. Az empirizmus mellett elvész a bölcselet perennis jellege, a racionalizmus mellett pedig veszélybe kerül a bölcselet tárgyi érvénye. Az újskolasztika e két örvény közt keresi a kiutat; a racionalizmus

apriorija és az empirizmus aposteriorija közt. A kongresszus rámutatott szent Tamás fogalmazásának ma is problémátoldó jellegére. Az *intelligibile in sensibili*, a racionális vonás az empirikusban, a logikus a kaotikusban ; ez a metafizika tárgya. Ebből következik, hogy a metafizika nem szakadhat el a tapasztalattól, hogy kiindulása induktív kell, hogy legyen (Przyward). Azok, akik az újszolasztikus mozgalmon kívül keresik a metafizika lehetőségét (pl. Külpe), ugyanerre az eredményre jutnak.

A metafizika lehetőségének kérdése végeredményben visszavezeti a mai gondolkozást a keresztény gondolat őskorába. Szent Jusztin bölcselkedése meglátta a keresztény bölcsélet igazi föltételét és tárgyát : az Isten-Logost, az örök Igét, Eszmét, akinek elhintett eszmecsiráival van telítve a természet és a történelem. A Logos alkot a zűrzavarból, a kaoszból természetet, *kozmoszt* ; a Logos ad szabályt, ritmust, célt a változásnak, történéseknek, ezáltal alakítja a világfolyamatot *történelemmé*. A Logos a mintája, célja az emberi tetteknek, így alakítja a Logos az ethost, erkölcsöt és a kultúrát.

A keresztény bölcsélet örök jubileumát a karácsony misztériumában ünnepli. A karácsonyi prefáció mintha erre mutatna rá : Quia per incarnati Verbi (Logos) mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae (Dei) claritatis infulsit ; ut dum *visibiliter* Deum cognoscimus, per hunc in *invisibilium* amorem rapiamur. A megtestesült Logos nyitja meg a *természetnek* az értelmét ; a természetet összekapcsolja a természetfölöttivel, az embert az Istennel. Ezáltal a tapasztalat (empiria) fényét kiterjeszti az Istenre is (ut dum *visibiliter* Deum cognoscimus) és így beleállítva az isteni értékeket a világba, azoknak erkölcs és kultúra formájában való megvalósítására sarkal a *szeretet* által. A láthatatlan, az érzékfölötti (*invisibile*) az igazi érték ; az erkölcsi eszmény, az emberi történelem folyamának Istenhez

való térése *feladat* és nem *adat*; tapasztalátfelveti és nem tapasztalati tény. A keresztény intellektualizmus a Logos elhintett magvait keresi a világban; a keresztény *voluntarizmus* pedig a Logos által feladott értékeket akarja megvalósítani a szeretetben. Így kapcsolódik össze a keresztény bölcselet két pólusa: szent Ágoston és szent Tamás patrisztika és skolasztika.

A KERESZTÉNY BÖLCSELET FORRÁS- KIADVÁNYAI ÉS IRODALMA.

Ezen összeállítás egyáltalán nem pályázik a teljességre ; a mű kereteihez mérten ez lehetetlen is volna. Célja a *források* és az *alapvető szakmunkák* felsorolása mellett egyrészt a könyvészet azon fontosabb adatainak közlése, melyek Baumgartner és Klimke összefoglalása (1915, ill. 1923) után jelentek meg, másrészt az idevágó magyar irodalom fontosabb közleményeinek felsorolása. A felsorolás e mű tartalmának sorrendje szerint adja először a forrásokat, aztán az irodalmat.

A) 1. Patrisztikus források.

A keresztény bölcselet legnagyobb forrásgyűjteménye a Migne-féle *Patrologia* (l. 257 l.), melynek latin sorozatát 1216-tól folytatja: *Horoy*: *Medii aevi bibliotheca patrist.* 5 kt. Paris, 1879—1883. — J. B. Card. *Pitra*: *Spicilegium Solesmense.* 4 kt. Paris, 1852—. *Pitra*: *Analecta sacra.* 6 kt. Paris, 1876.— *Grabe*: *Spicilegium patrum et haeticorum saec. I—III.* Oxoniae, 1698.— Forráskritikai modern kiadás: *Corpus scriptorum Ecclesiae Latinorum* . . consilio acad. Vindob. Vindobonae, 1866.— *Graeci christiani scriptores* trium primorum saec. — edit. Acad. Berolin. Lipsiae, 1897.— *Hurter*: *Ss. PP. Opuscula selecta.* 43 kt. Innsbruck. *Német ford.* Bibliothek der Kirchengäter. 80 kt. Kempten, 1860—. Új vállalat hasonló címmel. (Bardenhewer, Schermann, Weymann.) Kempten, 1911.— F. X. Funk: *Patres Apostolici.* Tübingen², 1901.

A) 2. Skolasztikus források.

Migne PL. 1216-ig terjed. H. Denifle-Ehrle: *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*. 7 kt. 1885—900. Ma is folytatódó sorozatok: *Baeumker-Hertling-Baumgartner-Grabmann: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. 24 kt. Münster, 1891.—M. de Wulf: *Les Philosophes Belges*. Louvain, 1901.—*Bibliotheca franciscana scholastica m. aevi*. Quaracchi, 1903.—B. fr. *ascetica m. aevi*. Quaracchi, 1905.—B. *Haureau: Singularités historiques et littéraires*. 3 kt. Paris, 1872—1880. — H. Denifle-Chatelain: *Chartularium Univ. Paris*. — U. a. *Auctuarium Univ. Paris*. — Paris.

A) 3. Az újkor és legújabb kor forráskiadásainak jegyzékét l. *Hurter Nomenclator litterarius*ában. — Ált. bölcsellettört. florilégium: Ettlinger-Simon-Söhngen: *Philosophisches Lesebuch*. Kösel, 1925. Magyar fordítások: *Filozófiai Írók Tára*. Budapest.

B) Irodalmi feldolgozások.

1. *Könyvészeti összefoglalások*. Mondhatni teljes könyvészeti összefoglalást ad M. Baumgartner: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*. Berlin¹⁰, 1915. (A források jegyzéke a szövegben, az irodalom a 658 l. után új *-os számozással 1*—208* l.—1914-ig.) Kevésbé teljes, de jó könyvészet van, az újkort és a legújabb kort is belefoglalva (1922-ig), Frid. Klimke: *Institutiones Historiae Philosophiae*. Vol. 1. 2. Roma-Freiburg, 1923. Az újkor és legújabb kor könyvészetét adják továbbá az Ueberweg-féle Grundriss. 3¹¹ k. és 4¹¹ k.

2. *Általános bölcsellettörténet*. Ueberwegs Grundriss. I—IV. — W. Windelband: *Gesch. der Philosophie*.

I—II. Leipzig⁵, 1911. — U. a. Lehrbuch der Gesch. der Philosophie. Tübingen⁸, 1920. — O. Willmann: Gesch. des Idealismus. I—III. Braunschweig², 1907. — Alb. Stöckl: Lehrbuch der Gesch. der Phil. Mainz³, 1889. — Stöckl-Weingärtner: Grundriss der Gesch. der Phil. Mainz³, 1919. — Domanovszki E.: A bölcsélet története. I—IV. Budapest, 1890. — Nagy József: A filozófia története. Budapest, 1921. — Schwegler (ford. Mitrovics és Alexander): A bölcsélet története. Budapest, 1912. (A magyar rész elfogult és gyenge.) — Pekár Károly: Filozófia tört. Budapest, 1902. — Hinneberg: Die Kultur des Gegenwart. Teil I. Abt. V. Allgemeine Gesch. der Philosophie. Berlin², 1913. — Siegfried Behn: Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung. Berlin, 1924. — Messer: Gesch. der Phil. (Wissenschaft u. Bildung.) I. — III. Leipzig, 1912. — Klimke: Institutiones Hist. Phil.

3. *Általános egyháztörténet.* Hefele, Hergenröther, Marx művei; továbbá: Die Kultur der Gegenwart. Teil I. Abt. IV. 1. 2.

4. *Dogmatörténet.* Schwane: Dogmengesch. der vornizän. Zeit, 1892². — U. a. Dogmengesch. der patrist. Zeit, 1895². — A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengesch. I—III. Tübingen⁴, 1910.

5. *Keresztény irodalomtörténet.* Harnack: Gesch. der Altchristl. Litt. I—II. 1904. — Bardenhewer: Geschichte der altchristl. Litteratur. I—III. Freiburg, 1902—(IV.) 1923. — A. Ebert: Allg. Gesch. der Litteratur des Mittelalters im Abendlande. I—III. Leipzig, 1874. — A. Baumstark: Die christl. Litt. des Orients. Leipzig, 1911. — Hurter: Nomenclator litterarius theol. cath. 5 kt. Innsbruck, 1903—1911. Manitius: Gesch. der lat. Litteratur des M. A. I—II. München, 1923.

6. *Keresztény bölcsellettörténet.* a) *Patrisztika.* Bardenhewer: Patrologie. I—III. 1910³—12. — G. Rauschen:

Grundriss der Patrol. Freiburg³, 1910. 8—9. kiad. (Wittig.)
 1926. Freiburg. — M. Baumgartner már idézett műve. —
 Hans Eibl: Augustinus und die *Patristik*. München,
 1923. — Bonhöffer: Epiktet und das N. T. Giessen,
 1909. — Lebreton: Les origines du Dogme de la Trinité.
 Paris, 1910. — J. Tixeront: Histoire des dogmes. Paris⁶,
 1909. — P. Heinisch: Das Wort im A. T. und im alten
 Orient. Bibl. Ztschft. 1922 (X) 7—8. — P. Heinisch:
 Die griech. Philosophie im Buche der Weisheit. Münster,
 1908. — Deismann: Licht vom Osten. Tübingen²⁻³,
 1909. — Krebs: Homousios. Hochland. 1924—5. II.
 257. 1. — A. Harnack: Die Mission und Ausbreitung
 des Christentums in den ersten drei Jht-en. Leipzig,
 1924. 2 kt. — G. Goetz: Die litterarhist. Stellung des
 Octavius von Minutius Felix. Z. für N. Test. Wissen-
 schaft. 23. (1924). — E. de Faye: Gnostiques et Gnosti-
 cisme. Paris, 1925. — Pistis Sophia: Übersetzt von C.
 Schmidt. Leipzig, 1925. W. Scherer: Klemens v. Alexan-
 drien in seiner Abhängigkeit von der griech. Philos.
 München, 1907. — J. Denis: *De la philosophie de*
l'Origène. Paris, 1884. — Techert Margit: A plotinosi
 nous-fogalom vallásos jelentősége. Athenaeum, 1926. —
 H. Koch: Das myst. Schauen beim hl. Gregor von
 Nyssa. Theol. Quartalschrift. Bd. 80. — Babura: Szent
 Ambrus. Szent István Kv. 26. sz. — Boyer: Christianisme
 et platonisme dans la formation de S. Augustin. Paris,
 1920. — Gilloux: L'âme de S. Augustin. Paris, 1922. —
 Babura: Szent Ágoston. Szent István Kv. 16. sz. —
 Geyser: Augustin und die phänomenol. Rel.-Philos.
 1923. — B. Kilin: Die Erkenntnislehre des hl. Augu-
 stinus. Sarnen, 1920. — J. Hessen: Augustins Erkenntnis-
 theorie im Lichte der neuest. Forschungen. Phil. Jb.
 37. (1924.) 183. 1. — Balogh József: Szent Ágoston,
 a levélíró. Szent István Kv. 34. 1925. — Paul Lehmann:
 Zur Kenntnis der Schriften des Dionys. Areopagit. in

M. A. Revue Bénédict. 1923. 81. 1. További bibliografia Baumgartner és Klimke jelzett műveiben.

b) *A középkori bölcsélet irodalma*. Alb. Stöckl: Gesch. der Phil. des M. A. Mainz, 1864—6. 3 kt. — *Haureau*: Histoire de la Phil. scol. Paris, 1872—80. 2 kt. — *De Wulf*: Histoire de la phil. médiévale. Louvain⁴, 1912. — *Endres*: Gesch. der M. A. Phil. Kösel. Kempten², 1914. — *M. Grabmann*: Die Philosophie des M. A. S. Gösch. 826. 1921. — *M. Grabmann*: Gesch. der schol. Methode. Freiburg. 2 kt. 1909—11. — *Baeumker*: Der Platonismus des M. A. München, 1916. — *Dempff*: Die Hauptform M. A.-licher Weltanschauung. München, 1925. — *A középkori misztika irodalmát* l. *Kühár*: Bev. a vallás lélektanába. Szent István Kv. 41. 1925. 202—3. l. — U. a. Nagy szent Gertrud lelki gyakorlatai. Budapest, 1926. — *Grabmann*: Die Kulturwerte der deutschen Mystik im M. A. München, 1923. — J. M. Verwey: Die Philosophie des M. A.² Berlin, 1926. — *A. Schneider*: Die Erkenntnislehre beim Beginn des M. A. Ph. Jb. 1921. U. a. Die Ek.-Lehre Joh. Eriug.-s. Leipzig, 1921. Ch. *Filliatre*: La philosophie de S. Anselme. Paris, 1920. — E. *Gilson*: La platonisme de Bernard de Chartres. R. Néoscol. de Phil. 25 (1923). — *Trikál*: Szent Anselm. Religio. 1909. — *Chossat*: Le Sommes des Sentences oeuvre de Hugues de Mortagne. 1923. — *Czakó Ambró*: Abaelard etikája. — Bülow: Gundissalinus-De processione mundi. (Beiträge XXII. 1925.) — E. *Clop*: S. Bonaventure. Paris, 1922. — *Hessen*: Bonaventuras Verh. zum Ontologismus. Ph. Jb. 1921. — *A. Birkenmajer*: Zur Bibliographie Alberts des Grossen. Phil. Jb. 37. (1924.) 270. l. — H. *Stadler*: Albertus M. als selbstständiger Naturforscher. (Forschungen zur Gesch. Bayerns. XIV. kt.) — U. a. Alberti M. LL. de animalibus. (Beiträge XVI. kt.) — F. *Pelster*: Zur Datierung Alb. des Gr. Z. für K. Theol. 1923. 476. — B. *Jansen*:

Die Erkenntnislehre Olivis. Berlin, 1921. — B. Jansen : P. Johannes Olivi, Quaestiones in secundum librum Sententiarum. Quaracchi, 1922. — *Trikál* : A franciskánus bölcsélet eredete. Religio. 1911. — P. Mandonnet : Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII^e siècle. 2 kt. Louvain, 1908—11. — M. Grabmann : Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius v. Dacien. München, 1924. — Cl. Bäumker : Petrus de Hibernia. München, 1920. — *Szent Tamás* : Összefoglaló könyvészet : Mandonnet-J. Destrez : Bibliographie thomiste. Le Saulchoir. Kain, 1921. — *Horváth Sándor* : Aquinói szent Tamás világnézete. Budapest. Szent István kv. 1924. — Martin Grabmann : Das Seelenleben des hl. Thomas v. Aquin. München, 1924. — U. a. Thomas v. Aquin. Kösel⁵, 1926. — J. Mausbach : Thomas von Aquin als Meister christl. Sittenlehre. München, 1925. — E. Gilson : Le Thomisme. Paris², 1923. — *Várkonyi H.* : Aquinói szent Tamás. Budapest, 1923. — H. Petitot : Saint Thomas d'Aquin. Paris, 1923. — G. M. Manser : Die wissenschaftliche Persönlichkeit des hl. Thomas. Divus Thomas. 1923. — O. Schilling : Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aqu. Paderborn, 1923. — *Stufler* : Divi Thomae Aqu. doctrina de Deo operanti. Innsbruck, 1923. — *Válaszok* : R. M. Schultes O. P. Theol. Revue. 1921. Divus Thomas. 1923. — *Holtum O.S.B.* : Divus Thomas. 1922. B. Geyer, Phil. Jbuch. 1924. 338. l. — Fr. Pelster : Thomas v. Sutton. Innsbruck, 1923. — U. a. Schriften des Thomas v. Sutton. Zfk. Th. 1923. 483. — A. Michelitsch. Thomaskommentatoren. Graz. Styria, 1924. — *Mester* : Roger Baco fejlődése. Religio. 1915. — *Czakó* : Roger Baco a megismerésről. Religio. 1908. Hub. Klug : Die Lehre des sel. Joh. Duns Scotus über die Seele. Phil. Jb. B. 36—7 (1923—4). — *Trikál* : Duns Scot. Religio. 1908. — A. Pelzer : Le premier livre des Reportata Parisiensia de J. Duns Scot. Louvain, 1923. —

G. M. Manser : Drei Zweifler am Kausalitätsprinzip im 14. Jh. (Jhb. für Philos. u. spek. Theol. Bd. 27.) — Domanovszki : Paduai Marsilius tana az államról. M. Phil. Szemle. 1889. — Balanyi Gy. : Dante Monarchiája. Budapest, 1924. — Mally : Dante eschatológiája. Egy. Phil. Közl. 1925. 94. 1. — Prohászka : A középkori szellemi élet összefoglalása a Div. Comediában. Religio. 1922. — O. Karver : M. Eckhart. Hochland, 1926 márc.-ápr. Duhem : Le system du monde. Paris, 1914—7. I—V. — Ranft : Schöpfer und Geschöpf nach Nik. v. Kues. Würzburg, 1924.

c) Újkor. Összefoglaló könyvészet. Ueberweg III¹¹, Klimke műveiben. Descartes, Hume, Locke, Kant és mások művei magyar ford. A Filozófiai Írók Tárában. — Grisar : Luther I—III. — Denifle : Luther u. Luther-tum. I—II. — Tacchi-Venturi : Il b. Rob. Bellarmino. Roma, 1923. — Szemere : Giord. Bruno. Athenaeum. 1913. Stöhr : Giord. Bruno haláláról. Religio. 1914. — Buday : Giord. Bruno élete. M. Phil. Szemle. 1889. — Jablonkay : Az inductio Ver. Bacon előtt és után. Religio. 1916. — Sratmann : Weltkirche und Weltfriede. Augsburg, 1924. — Balla : Hobbes. Athenaeum. 1911. — Kozáry : Descartes az Isten létezéséről. Bölcs. folyóirat. 1897. — U. a. Descartes és szent Tamás. Bölcs. folyóirat. 1896. — Ellend : Descartes mechanikájának alaptételei. Athenaeum. 1905. — Jancsovics : Malebranche helye a filozófiai fejlődésben. Athenaeum. 1916. — Vidgrain : Le Christianisme dans la Philosophie de Malebranche. Paris, 1923. — P. M. Lahorgne : Le Realisme de Pascal. Paris 1923. — Bremont : Histoire litteraire du sentiment relig. en France. Paris. — Paul Dudon : Le quietist M. Molinos. Paris, 1921. — E. Curtius : Port Royal und Pascal. Hochland. XXII. I. (1924—25.) — Bahr : Pascal. Hochland. 1920. II. 276. — Kozári : Pascal. Budapest, 1914. — Laros : Des Glaubensproblem bei

Pascal. Düsseldorf, 1918. — *Medveczky*: Tanulmányok Pascaltól, Budapest, 1910. — *Vida*: Leibniz. Athenaeum. 1905—6. — *Jansen*: Leibniz, erkenntnistheor. Realist. Berlin, 1920. — *Wust*: Leibniz als Gesamtpersönlichkeit. Hochland. 1924—5. I. — *Acsay*: Montaigne és Locke. Athenaeum. 1902. — *Dr. Gopcsa*: Hume az ok és okozatról. Bölcs. folyóirat. 1906. — *Rácz*: Rousseau, mint moralista. Athenaeum. 1913. — *Alexander*: Kant. — *Trikál*: Kant. Religio. 1909. — *Tankó*: Kant vallásfilozófiája. Athenaeum. 1916. — *Inauen*: Kants Gottesbegriff. Ph. Jb. 1920. — *Przywara*: Kantentfaltung oder Kantverleugnung. St. der Z. 1925. (108 k.) — *Switalszky*: Kant und des Katholicismus, 1925. — B. *Jansen*: Der Kritizismus Kants. München, 1925. — *Steinbüchl*: Kant in der Problematik der Gegenwart. Hochland. 1924—5. I.

d) *Legújabb kor*. Jó összefoglalás elég bő könyvészetel: *Ettlinger*: Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart. München, 1924. — További könyvészet *Ueberweg* IV¹¹. — *Klimke* műveiben. — *Nagy J.*: A mai filozófia főirányai. Budapest, 1923. — *Fogarasi*: Schelling történetfilozófiája. Athenaeum. 1913. — *Simon*: Hegel természetfilozófiája. Athenaeum. 1906. *Feldmann*: Zur Gesch. der arist.-scol. Philosophie in der neuen Zeit. Ph. Jb. 1921. — *Varjas*: Bolzano és a Wahrheit an Sich. Athenaeum. 1918. — *Pauler Ákos*: Brentano. Athenaeum. 1918. — *Nagy József*: Boutroux. Athenaeum 1919. — Th. *Haecker*: Sören Kierkegard. Hochland. 1924—5. II. — *Zubriczky*: Régi és új utak a hitvédelemben. — *Rejőd Tibor*: Az újkor hitvédelme. Religio. 1914. — *Madarász*: Ostwald és Haeckel monizmusáról. Religio. 1914. — A modernizmusról Bessmer, Gisler nagy művei. (Der Modernismus.) — *Strommer*: A modernizmus. Phalmi főisk. évk. I. 1910—11. évf. *Bodnár*: Renan. Athenaeum. 1896. — *N; N.*: Tolstoj

és a keresztény vallás. Athenaeum. 1895. — Lechner : Spencer etikája. Athenaeum. 1895. — *Nyíltor* : Eucken életbölcselete. Religio. 1919. Strommer : Phalmi évk. 1912—13. évf. — Vetési : Nietzsche. Bölcs. folyóirat. 1903. — Kozáry : Comte és a pozitivizmus. Budapest, 1905. — Kühár : Foerster paedagogiájának bírálata. M. Kult. 1924. — *Przywara-Karrer* : Newmanns Christentum. Bd. I—V. 1924. — Schamoni : Solowjeff. Hochland. 1924—5. II. 616. — *Az újskolasztika* irodalmát l. Klimke, Stöckl-Weingärtner, Ettlinger műveiben és az újskolasztika folyóirataiban. — Grisar : Die kath. Hochschulbewegung. Stimmen der Zeit 109. (1925) kt.

NÉVMUTATÓ.¹

- Abaelard, 67, 92, 100—3,
 104, 109, 164, 195
 Abú Bekr 111
 Ádám, Marshi 116
 Adelard, Bathi, 83, 93, 109
 Aegidius, Romanus, 98, 151
 Aeneas, gazai, 67
 Agobard, lyoni, 82
 Ágoston, hippói, szent, 8, 10,
 11, 13, 20, 45, 46, 53—74,
 84, 95, 99, 105, 107, 110,
 111, 118, 124, 128, 132,
 141, 146, 147, 153, 154,
 169, 175, 177, 183, 185,
 189, 199, 202, 211, 218,
 227, 231, 238, 239, 250,
 276, 287, 288, 294, 299
 Agrippa, nettesheimi, 154
 Alanus ab Insulis 108
 Albert, boldog, nagy, 98,
 123, 124—127, 129, 142,
 150, 152, 171, 172, 184
 Albert, szászországi, 168
 Alcher, clairvauxi, 109
 D'Alembert 225
 Alfárábi 111, 125
 Alfredus, Anglicus, 113, 114,
 121, 122
 Algazel 111
 Alhazen 120, 152
 Al-Kindi 111
 Alkuin, 81—83
 Alvarez, Bold. 189
 Amalrich, Bènei, 106, 109
 Ambrus, szent, 44, 53
 Ammonius, Saccas, 37
 Amort, Euseb. 220
 Angyal Pál 292,
 Antonin, firenzei, szent, 161
 Antonius, A Matre Dei 188
 Anzelm, besatei 86
 Anzelm, canterbury, szent
 78, 89, 94—100, 112, 123,
 138, 139, 154, 157, 188,
 203, 227
 Anzelm, laoni, 99
 Apáczai, Csere János, 206
 Apelles 30
 Apollinaris 22
 Arauxo, O. P. 227
 Aristides, 21, 25, 26
 Ariston, pellai 22
 Aristoteles, 6, 10, 16, 26, 46,
 49, 52, 66, 72, 75, 80, 83,
 87, 90, 93, 104, 107, 111,
 112, 113, 117, 121, 124,
 125, 126, 127, 128, 138,
 143, 146, 154, 155, 160,
 184, 187, 190, 198, 204,
 227, 240, 258, 262, 275
 Arnould 207
 Arnobius 32, 35, 68
 Arriaga 227
 Arrubal 190
 Astruc, J. 226
 Athanáz, nagy, szent, 45
 Athenagoras 22, 25, 26
 Aubry 208, 225

¹ E névmutatóba a könyvészetben (300—8) előforduló nevek nincsenek fölvéve.

- Augustinus, Triumphus 151
 Avenarius 266, 267
 Avengebrol 157
 Averroës 111, 122, 160
 Avicenna 125, 139
 Baader 248, 249, 250
 Babenstuber 228
 Bacon Roger (l. Roger)
 Bacon Verul. 220, 265 (l. Ver.)
 Balbe-Berthou de Crillon 226
 Balmes 245, 255
 Bañez Domonkos 188, 190
 Bangha Béla 291
 Bardenhewer 23, 283
 Bardesanes 30
 Bartholomeus Anglicus 114
 Basilides 29, 30
 Baumgartner 123, 282, 283
 Baumstark 283
 Baur Chr. 243, 292
 Bautain 248
 Bäumker 282
 Becker Boldizsár 206
 Beda Vener. 70, 82, 83
 Bednári Mihály 228
 Bellarmin 190, 194
 Benedek (Szent) 70, 112
 Beneke 244
 Berengarius 86, 88
 Bergier N. S. 225
 Bergson 272
 Berkeley 200, 220, 221—222
 Bernat (Chartresi) 93
 Bernát (Clermonti) 151
 Bernát (clairvauxi szent) 106,
 107, 109, 172
 Bernát (toursi) 109
 Bernát (Arezzoi) 166
 Bernát (trilíai) 151
 Bernerus (nivellesi) 127
 Bernold, (konstanzi) 100
 Bertalan, de Medina 195, 196
 Bertalan, messinai 113
 Berthier P. 225
 Berthold (mosburgi) 127
 Bessmer 293
 Biedermann E. 243
 Biel Gábor 165, 181
 Billuart René 228
 Birkenmayer A. 283
 Blau (mainzi) 241
 Blommardine 174
 Blondel 285
 Boedder 292, 293
 Boetius (daciai) 127
 Boethius Manl. Torqu. Sev.
 69, 83, 84, 86, 93, 129
 Bognár Cecil 292
 Bolzano 258, 272, 275, 290
 Bonald 245, 247
 Bonaventura (szent) 78, 98,
 115, 119, 120, 121, 122,
 124, 128, 161, 172, 189
 Bonnetty 248, 277
 Borelli Alfonz 207
 Boskovich 219
 Bossuet 207, 239, 287
 Bougaud 295
 Bourdin 208
 Boutroux 269
 Bouviér 245, 246
 Böhme 183, 242
 Brancatus de Lauria 189
 Brantl K. 243
 Brentano 245, 262, 272, 275,
 284
 Briel de Pontbriand 226
 Brokie 229
 Brunetiere 265, 285
 Bruno, Segni 99
 Buffier 213
 Burgundio (pisai) 104
 Buridan János 160, 167—
 168, 169
 Cabanis 223
 Caietan, de Vio 187, 279

- Cajot, F. O. S. B. 225
 Calvin 183
 Campanella 180, 194
 Camuset 225
 Candidus 82
 Canus 187, 193
 Capreolus 161
 Carus 242
 Cassiodorus, Magnus Aure-
 lius 69, 70, 82
 Cassirer 267
 Catherus 208
 Cathrein, V. 288, 292, 294
 Cerbanus 74, 104
 Cerdon 30
 Cerinthus 29, 30
 Cesare, Borgia 181
 Cesena 162
 Chamberlain 269
 Chateaubriand 245, 246, 257
 Chauneville 208
 Chauvin 206
 Cherbury 184—186, 233
 Chossat 105
 Cicero 35, 53, 63, 70, 83,
 84
 Cienfuegos, bíboros 228
 Clauberg, János 206, 211
 Claudianus, Mamertus 68
 Clemens, Alexandriai 37, 38,
 39
 Clemens 255, 257
 Cohen 6, 13, 262
 Commer 292
 Comte, Aug. 13, 265
 Condillac 223, 225
 Constantinus, Africanus 83
 de Conti, Péter 208
 de Cordemoy 207
 Cornelius, Tamás 207
 Cornoldi 257, 292
 Cossmann P. N. 279
 Cousin 269
 Crescentius 22
 Crockaert 187
 Cumberland 222
 D'Ailly 169 170
 D'Áles 295
 Damiani szentPéter 87, 88
 Dante 151—2
 Darwin 265
 David, dinanti 106, 109
 Deforis 225
 Del Prado 293
 De Maistre 246, 257
 Denifle, Heinrich 172, 282
 Denis 285
 Derkennis 207
 Descartes 4, 57, 89, 98, 117,
 121, 132, 166, 169, 201,
 200, 201—212, 216, 220,
 226, 241, 243, 249, 253,
 255, 261
 Deschamps 224
 Desgabets, R. 207
 Desing A. 225
 Deutinger, M. 249, 250
 Dénes, Carthusianus 161
 Dénes, nagy, szent 38
 Diderot 223, 225
 Dietrich, Freibergi 126
 Dieringer 255
 Dilthey 269
 Dimmler 293
 Dobmayer 253
 Donat 292
 Donoso Cortes 256
 Dorp, János 167
 Driesch 293
 Duchesne 283
 Duilhé, de St. Projet 295
 Duhamel 207
 Duhem 168, 169
 Dühring 265
 Duns Scotus 10, 98, 151,
 154—8, 159, 160, 163, 165,
 170, 189, 229

- Dupanloup 257
 Durandus, aurrillaci 161
 Durandus, St. Pourçaini 161, 162
 Dyroff 283
 Eckhart, János 78, 127, 172—4, 183, 237
 Egbert 82,
 Egyed, (lessinesi) 151
 Ehrhard 284
 Ehrle 282
 Elvenich 254
 Endres 283, 292, 294
 Engels 264
 Epiktetos 17
 Epiphanius 85
 Erdmann 268
 Erik, Auxerre 86, 91
 Escobar 196
 Esser 254
 Ettlinger 243, 292, 293
 Eucken 4, 262, 271
 Euklides 70, 83
 Eunonius 46, 48
 Eusebius, caesareai 44, 45, 46
 Eustachius, normannevillei 116
 Evagrius 22
 Fabri de Montcault 225
 Farges 297
 Fechner 244, 264, 274
 Fehér György 258
 Feller, Fr. X. 225
 Fénelon 207, 209
 Ferenc, de Mayronis 158
 Ferenc, szalézi szent 208
 Feuerbach 160, 263, 264
 Fichte 6, 241, 242, 249
 Fitsacre, Richard 116, 150
 Foerster, Fr. W. 271
 Fogazzaro 286
 Fonsegrive 285
 Fonseca 189
 Foucher, Simon 210
 Franck(e) Sebestyén 183
 Frassen, Cl. 229
 Fredegisius 82, 90
 Frick 299
 Fries 249, 253
 Frohschammer 255, 277
 Fröbes 279, 293
 Fronto 21, 23
 Fulbert, chartresi 86
 Galienus, oytói 151
 Galilei 167, 169, 180, 198
 Gassendi 200, 208
 Gaunilo 98
 Gellért, abbevillei 128
 Gellért, bolognai 151
 Gellért, cremonai 113
 Gellért, szent, marosvári 87
 Gerbert, aurillaci, 83, 86, 90
 Gerbert K. 286
 Gergely, nagy, szent, 68, 71
 Gergely, nazianzi sz. 44, 45, 46, 74.
 Gergely, nyssai szent, 11, 13, 20, 40, 45, 46, 47, 48, 49, 55, 60, 67, 71, 85, 90
 Gergely, toursi 31
 Gergely, VII. szent 95
 Gergely, IX. pápa 113, 158
 Gerson 160, 169—70
 Gertrud, nagy, szent, 172
 Gemelli 293
 Gennaro 208
 Geulincx, Arnold 206, 211
 Geyser, Jos. 289, 293
 Gietmann 299
 Gilson 281, 283
 Gilbert, de la Porrée 93—4, 109
 Gioberti 251
 Giordano, Bruno 67, 154, 176, 180

- Girardin 226
 Gonet 228
 Gonzales 256
 Görres 245, 246, 247, 251
 Gottfried (de Fontaine) 151
 Goudin 227, 228
 Grabmann 79, 283
 Le Grand, Antal 207
 Grandeclaude 257, 292
 Gratry 250
 Gredt 292, 293
 Gregorius Thaumaturgos 37, 39
 Grimm 247
 Grimmich 292
 Grosseteste Róbert 113, 116, 118, 120, 121, 124
 Grot Gellért 174
 Grotius, Hugo 195
 Gumposch 246
 Gundisalvus 113, 114, 116, 119, 120, 122, 123
 Günther 254, 277
 Gutberlet 288, 292, 295
 Guyau 269
 Guzmics Izidor 241
 György, rimini 165
- Haan 292
 Haeckel 264
 Hagemann 257, 292
 Haimo, favershami 114
 Hajdu Tibor 291
 Haller, K. L. 245, 253
 Hammerstein 295
 Handerla 229
 Hanauer Á. 292
 Hardouin 208
 Harnack 22, 23, 65
 Harper 293
 Harris, R. 21
 Hartmann E. 244, 264
 Heerboort 206
- Hegel 6, 13, 176, 241, 242, 248, 254, 255, 263
 Helinandus, fremonti 110
 Helmholtz 274
 Helvetius 223
 Henricus Aristippus 84, 113
 Henrik, genti, 98, 114, 120, 150, 151, 189
 Hilarius, poitiersi 44, 53
 Hildegard, szent 109
 Hilduin 75
 Hippolitus 31, 32, 33
 Hirnhaym J. 210
 Henrik, gorkumi 161
 Henrik, hainbuchi 165, 169
 Henrik, oytai 165
 Herakleitos 18
 Herakleon 30
 Herbart 244, 288
 Herder 213
 Herice 227
 Hermes 253, 254, 277
 Hermias 22
 Hertling 282, 287, 294
 Herveus Natalis 151
 Hettinger 295
 Hobbes 184—6, 208, 221
 Hofbauer, szent Kelemen 245, 254
 Holbach 223, 225
 Holkot Róbert 165
 Honorius, autuni 98, 99, 109
 Hontheim 292
 Horváth Cirill 258
 Horváth János 228
 Horváth Sándor 134, 291
 Hrabanus Maurus 82, 92
 Huet, D. 200, 210
 Hugo, a S. Victore, 88, 104, 105—6, 107, 108, 109, 172, 279
 Hugo, mortagnei 105, 108
 Hugo Ripelin 126
 Humbert, poulli-i 151

- Hume 4, 166, 200, 205, 220,
 222—3, 264, 274
 Hurtadus 227
 Husserl 258, 259, 272, 273,
 275, 289
 Hutcheson 222
 Huxley 263
 Hypatius 71

 Imre Sándor 258
 Innocentius, de Maronia 71
 Irenaeus, szent 31, 32, 33
 Irnerius 100
 Isaac, stellai 105, 109
 Isambert 228
 Isenkrahe 293
 Isidorus, sevillai sz. 70, 82, 83
 István, Brulefer 161
 Ivo, chartresi 100

 Jablonkay Gábor 292
 Jacobi 241
 Jakab, velencei 83
 James 266
 Jansen 283
 János, damaskusi szent 66,
 68, 104
 János, de Bassolis 158
 János, szent, evang. 18
 János, kastli 174
 János, Kapisztrán, sz. 174
 János, mirecourti 165
 János, la rochellei 115, 118,
 120
 János, Salisbury 104, 105,
 109
 János, st. Gillesi 116
 Jaurès 264
 Jézus Krisztus 15—19
 Jbn Baga 111
 Jbn Gebirol 111
 Jbn Síná 111
 Jehlicska Ferenc 292
 Joachim de Floris 106
 Joannes a S. Thoma 188
 Joannes Baconthorp 160
 Joannes Chrysostomus 44, 46
 Joannes Jandunus 160, 162
 Joannes Philoponus 66, 68
 Joannes Hispanus 113
 Joannes, Scottus, Eriug. 84,
 85, 89, 90, 91, 106, 109
 Joannes Versor 161
 Jodl 265
 Joul Gábor 228
 Jourdain 257
 Jung E. 286
 Jungius 193
 Jungmann 258, 294
 Jusztn, szent 22, 23, 24, 26,
 27, 36, 43, 60, 199, 298

 Kant 4, 6, 99, 154, 156, 163,
 166, 201, 222, 224, 230—
 238, 240, 241, 243, 244,
 245, 246, 253, 254, 255,
 258, 259, 261, 262, 263,
 264, 267, 268 269, 270,
 275, 276, 287, 289, 290
 Karpokrates 30
 Karrer O. 172
 Katschthaler 255
 Kelsos 21
 Kempis Tamás 174
 Keppler 152, 180
 Kierkegaard, 243, 244
 Kilwardby Róbert 116, 117,
 150
 Kircher A. 154
 Kiss János 291
 Kleutgen 255, 257, 294
 Klimke 3, 135, 226, 283
 Komócsy István 292
 Konfutse 271
 Kopernikus 167, 168, 180,
 182, 199
 Kornis Gyula 290
 Kortholt 213

- Kozári Gyula 291
 Kószegi László 292
 Kraus Fr. X. 284
 Kroner R. 268
 Kuesi Miklós 67, 174—6,
 180, 183
 Külpe 274, 276, 298

 Laas 265, 267
 Lachelier 269
 Lacordaire 246
 Lactantius 32, 35
 Lagarde, Paul de 268
 Lagrange 17
 Lamennais 246, 247
 Lamettrie 223
 Lamy, Bernát 207, 212
 Lamy, Ferenc 207, 212
 Lanfranc 88, 95
 Lange A. 266, 267
 Lasalle 269
 Laurentie 245
 Lechleitner 245
 Le Dantec 263
 Ledesma Jakab 190
 Leibniz 13, 67, 98, 154, 193,
 200, 201, 211, 213—220,
 244, 255, 257, 258, 259,
 269, 275, 291
 Lemos, Tamás 227
 Leo, nagy szent 68
 XIII. Leo 129, 262, 277, 278,
 279, 280, 284, 286
 Leontius, Byzantinus 68
 Leonardo da Vinci 168, 169,
 180
 Lepidi 251, 257
 Le Roy 272
 Lessing 213, 224
 Lessius, Lénárd 190
 Liberatore 256
 Liebmann, Ottó 260, 268
 Liebert 267
 Lindworsky 274, 292, 293

 Liguori sz. Alfonz 196
 Littré 265
 Lobkowitz 196
 Locke 4, 89, 126, 200, 220—1
 223, 264
 Loisy 286, 294
 Lorenzo Valla 181
 Lotze 245, 275
 Lucretius Carus 84
 de Lugo Ferenc 227
 de Lugo, bíboros 228
 Luther 166, 172, 173, 174,
 181—4, 282

 Mabillon 207
 Mach, Ernst 266
 Macchiavelli 178, 180
 Macrobius 83, 146
 Maher 293
 Maieul 225
 Maignan, Emm. 207
 Maimonides 111, 139, 142
 Maine de Biran 250
 Mayr, Beda 226
 Makarios, egiptomi 46
 Makarios, magnesiái 46
 Makó Pál 228
 Malebranche 200, 211—2,
 250, 255
 Mandeville 223
 Manegold, lautenbachi 88
 Mandonnet 129, 283
 Mangold, J. 207, 225
 Manser, G. M. 283,
 Marcion 29, 30
 Marcone 283
 Maret 250
 Marius Victorinus 53, 54, 83
 Maritain 293
 Marosi Arnold 292
 Márton, Bracarai 70
 Martianus Capella 69
 Marty 260, 275
 Marsilius, páduai 159, 162

- Marsilius, ingheni 169
 Marx, Karl 264
 Mastrius 189
 Maternus, Julius 53
 Máté, aquaspartai 15, 118, 150
 Mausbach 288, 289, 294
 Maximus, szent, Confessor
 71, 73, 85
 Mázy Engelbert 292
 Medina, Bertalan 188
 Meinong 260, 273
 Melanchton 182, 193, 198
 Melito 22
 Merault 246
 Mercier 281, 287, 289, 293
 Merinero 189
 Mendelssohn 224
 Mendive 295
 Messer 198, 276
 Methodius, olymposi 39, 42
 Meyer 292
 Moleschott 263
 Molina 188, 190—I, 194, 228
 Molinos 209
 Molitor 249
 Monnika, szent 54, 74
 Montalembert 246
 Montaigne 181
 Montesquieu 223
 Michael a S. Trin. 188
 Michael Scottus 113
 Michalski 283
 Michelitsch 283, 293
 Middletown (Menevile)
 Richard 120
 Migne 257
 Miltiades 22
 Minocchi 286
 Minutius Félix 23, 25, 26, 35
 Miklós, autrecourti 160, 166
 —7, 169
 Miklós, Bonetus 161
 Miklós, oresmei 160, 168—9,
 184
 Mivart 293
 Münsterberg 268
 Murri 286
 Musonius Rufus 38
 Mutschelle 224, 241
 Müller, Adam 253
 Natorp 267
 Naxerra O. 208
 Nemesius 66, 67
 Nestorius 46
 Newman 294, 295
 Newton 214
 Nicolaus Tincto 161
 Nicole 207
 Nicomachus, Gerasai 70
 Nietzsche 268
 Nikolai Hartmann 276
 Nogarola 226
 Notker Labeo 86
 Notter Antal 292
 Novalis 242
 Nys D. 287
 Oberthür 253
 Ockham 98, 159, 160, 161,
 162, 163—165, 166, 167,
 169, 170, 181, 198
 Odo (tournai) 90
 Oesterreich 260
 l'Oiseleur 226
 Oken 242
 Olgiati 293
 Olier 208
 Olivi 116, 118, 122
 Oppianus 49
 Origenes 11, 13, 37, 38, 39,
 40, 41, 42, 44, 49, 51, 55,
 60, 70
 Orti y Lara 256
 Osiander 183
 Ostwald 264
 Otloh, Emmerani 88
 Otto, Freisingi 104, 110

- Pabst 254
 Palágyi, Menyhért 260
 Pál, szent 17, 18, 20, 33, 46, 71, 218
 Palmieri 257
 Pamphilus caesareai 39
 Pantaenus 38
 Paracelsus 180
 Pascal 197, 200, 209—10
 Paschasius Radbertus 83
 Pastore 225
 Patrizzi 180
 Pauler Ákos 259, 290
 Paulsen 4, 262, 270
 Pázmány Péter 190
 Peckham János 115, 150
 Pécsi Gusztáv 291
 Pelster Fr. 283
 Pelzer A. 283
 Perez Lopez 229
 Pesch Chr. 294
 Pesch T. 293
 Petrus, Cantor 104
 Petrus, Comestor 108
 Petrus, de Hibernia 129
 Petrus, Hispanus 164
 Petrus, Lombardus 107, 129, 155, 187
 Petrus Nigri 161
 Petrus Peregrinus, mari-courtii 153
 Petrus Paludanus 161
 Petrus a Tarantasia 116, 151
 Petrus Tartaretus 161
 Petrus Venerabilis 84, 101
 Péter, alkantari szent 186
 Péter, alverniai 151
 Péter, aquilai 161
 Péter, aureoli 162, 163, 175
 Péter, poitiersi 108
 Pfleiderer O. 243
 Pfeiffer M. 246
 Philo 18, 50, 58
 Piat, C. 283
 Pichon 208
 Pietro d'Abano 160
 Plato 16, 23, 35, 36, 39, 46, 66, 75, 84, 93, 107, 111, 132, 262, 275
 Platz Bonifác 292
 Plinius 49
 Plotinos 37, 54, 146
 Plutarchos 109
 Pompignan 226
 Pomponazzi 181
 Poncius János 189
 Porphyrius 45, 70, 83, 89, 155, 174
 Pothinus 31
 Pou, B. 229
 Poulian, H. 225
 Proklos 71, 125, 127, 170
 Prohászka 290
 Prokopius, Gázai 66, 67
 Przywara 293
 Pseudo-Dionysios 71—74, 85
 Ptolemaeus 30
 Quadratus 21
 Radulfus, Ardens 88
 Radulf, colebrugei 116
 Rambert, primadizzi 151
 Raymundus Lullus 152—4
 Rajmund, toledói 113
 Rajcsányi György 228
 Ratramnus 83
 Rautenstrauch 229
 Ravaisson 269
 Ravignan 257
 Reginald, pipernói 129, 130, 151
 Rehmke 275
 Reimar 224
 Reinke 274, 293
 Reinstadler 292
 Reinkens 255
 Remig, auxerre 86, 90
 Renan 265

- Renouvier 269
 Renz, Pl. 228
 Reuss, M. 241
 Ribot 265
 Richard O. P. 208, 225
 Richardus a S. Victore, 106
 107 108
 Richard, middletowni 115
 Richardus, Rufus 116
 Rickaby 293
 Rickert 268
 Riehl 260 268
 Ripalda 228
 Ritschl 245
 Rixner 246
 Robert, meluni 104, 107
 Robert, retinei 106
 Roscelin, compiegnei 86, 92,
 100, 101
 Roger Bacon 116, 152—4, 184
 Roland, cremonai 116, 150
 Rolfes 283
 Rosmini-Serbatì 251
 Rosset 257, 292
 Rossignoli 293
 Rothe 242
 Rousseau 221, 223
 Roys, X. Fer. 228
 Rubeis 129
 Ruedersdorfer 228
 Rufinus 39
 Ruszek József 258
 Ruville 294
 Ruysbroeck 174

Sabatier 244, 270, 285
 Saenz d'Aguirre 188
 Saguens 208
 Sailer 253
 Saitz Leo 225
 Salvianus, massiliai 68, 69
 Sanchez 196
 Sándor, halesi 98, 115, 118,
 119, 120, 122, 123, 124
 Sannig 189
 Sanseverino 256
 Saturnilus 29, 30
 Sawicki 292, 294
 Schaaf 292
 Schanz 295
 Scheler, Max 273, 289
 Schell, Hermann 11, 275,
 284, 285, 295
 Schelle, Aug. 241
 Schelling 176, 241, 242, 243,
 246, 248, 249, 252, 269
 Schirmann 219
 Schlegel, Fr. 229, 242, 245,
 246, 247, 252, 253
 Schleiermacher 213, 243, 270,
 285, 288
 Schlosser 245
 Schmidt 293
 Schmid Al. 293
 Schneid M. 293
 Schneider 294
 Schnitzer 286
 Schoppenhauer 244, 255, 262
 Schroeder 154
 Schütz Antal 291
 Schwarzhuber 227
 Schwegler 3
 Schwertschlager 292, 293
 Secretain 269
 Seling 254
 Seneca 17, 35, 84, 182
 Sentroul 293
 Sertillanges 283
 Servatus Lupus 83
 Shaftesbury 222
 Siger, brabanti 78, 124, 127,
 129
 Siger, courtrai 80
 Sigorgne Péter 208
 Sigwart 268
 Silvester, Ferenc, ferrarai 161
 Silvester Maurus 227
 Silvius (de Bois) 228

- Simon, Magus 30
 Simon, tournai-i 104
 Simon, J. 225
 Simmel 268
 Sinnich 196
 Sinsart 226
 Solowjeff, Wl. 295
 Soto, Domonkos 187, 189
 Sörensen 294
 Spencer 265
 Spengler 240, 269
 Spinoza 108, 200, 204, 211,
 212—3, 232, 242, 243
 Stanke Leander 258
 Stattler B. 220
 Staudenmaier 246, 249
 Staupitz 165
 Steffens 242
 Steffes 292, 293
 Steuer 292, 293
 Stolberg 245, 246
 Storchenau 213, 225
 Stöckl Alb. 257, 292
 Stöhr A. 274
 Stölzle R. 293
 Strauss Fr. 243, 263
 Straubinger 293
 Strommer Viktorin 291
 Stuart Mill 265
 Stumpf 260, 275
 Suarez 10, 190, 191—4, 228,
 234
 Suso, Henrik 174
 Switalski 293
 Synesius, kyrenei 66
 Szász Albert 80
 Szuhányi Ferenc 225
 Taine 265
 Talamo 257
 Tamás, aquinói, szent 10, 47,
 78—87, 98, 99, 108, 112,
 113, 115, 123, 124, 125,
 127—149 150, 151, 152,
 154, 155, 156, 157, 159,
 158, 160, 161, 163, 170,
 172, 173, 185, 186, 187,
 188, 189, 190, 191, 192,
 195, 199, 227, 229, 234,
 235, 238, 246, 255, 256,
 257, 262, 277, 278, 279,
 280, 282, 288, 296, 298,
 299
 Tamás, Bradwardine 158
 Tamás, Bricot 161
 Tamás, jorzi 151
 Tamás, strassburgi 151
 Tamás, sutonai 151
 Tamás viterbói 151
 Tamás, yorki 116, 119
 Tamburini 196
 Tanner 227
 Tatianus 22, 23
 Tauler 174
 Taurellus 183
 Teichmüller 275
 Telesius 180
 Tempier István 150, 151
 Tertullian 23, 31, 33, 34,
 35, 52, 53, 68
 Theodoretus 46
 Theodorus, mopsuestiai 46
 Theophrastus 78
 Theophilus 22, 23, 25, 26
 Thierry, chartresi 93, 104,
 108, 109
 Thomassinus 212
 Thönnissen 245
 Tindall 221
 Tieck 242
 Toland, F. 221
 Toletus 189
 Tolomei 207
 Tolomeus, luccai 151
 Tolstoj 271
 Tongiorgi 257
 Tönnies 269
 Tournemine 207, 213

- Trendelenburg 259, 261, 275, 288
 Trikál József 291
 Troeltsch 6, 244, 262, 271
 Tryphon 22
 Tyrrel 286
 Tschiderer 208
 Ubaghs 248
 Ude I. 294
 Ueberwasser 245
 Ulrici 242
 Ulrik (strassburgi) 125, 126
 Uphues Goswin 262
 Urraburu 292
 Vacherot 269
 Vaihinger 267
 Vajó József 291
 De Valencia 190
 Valentinus 29, 30
 Van Weddingen 295
 Várkonyi Hildebrand 292
 Varro 35
 Vasquez Gábor 190
 Vass József 191
 Vazul (Szent) 44, 45, 46, 47, 48, 49
 Van Velden, M. 199
 Vatiez 207
 Veltheim V. 193
 Verner József 258
 Verulami Bacon, 184—6, 187, 188, 220, 265
 Veuillot 254
 Vilmos, auvergnei 114, 117, 120, 123
 Vilmos, champeauxi 92, 100
 Vilmos, conchesi 93
 Vilmos, falgeri 115
 Vilmos, hotumi 151
 Vilmos, de la Mare 115, 150
 Vilmos, moerbekei 113, 129, 152
 Vilmos, st. Thierry 109
 Vilmos, warei 155
 Vince, beauvaisi 116
 Vittich Kristóf 206
 Vittoria Ferenc 187, 193
 Viterbói Egyed 189
 Volkelt 268
 Voltaire 223, 225
 Vorges 293
 Wadding Lukács 189
 Waibel Al. 245
 Walafrid Strabo 82
 Walker 293
 Walter Burleigh 158
 Walter Mortagnei 93
 Wasmann 274, 293
 Weingärtner 293
 Weiss 244, 224
 Weisse 242
 Weixner 208
 Wendroch 196
 Wentscher 275
 Wenzel A. 228
 Werdenich Endre 292
 Wichart 245
 Wiclif János 158
 Widmann 226
 Wilkens Albert 245
 Willmann 154, 283, 288
 Willems 292, 293
 Windelband 65, 94, 98, 262, 267, 268
 Windischmann 246, 254
 Witelo 152
 Wittmann M. 292, 294
 Wodham Ádám 165
 Wolf 163, 201, 219, 220, 241, 247
 Wulf 79, 198, 283, 287, 292
 Wunderle 293
 Wundt 244, 274

Zacharias mitylenei 67	Ziegler 265
Zahn Th. 17	Zigliara 257, 292
Zalán M. 74	Ziller 288
Zallinger 241	Zoltvány Irén 292
Zamboni 293	Zubriczky Aladár 291
Zeller 243, 261	Zwingli 182.

TARTALOM.

I. Bevezetés.

	Lap
Előszó	3
1. <i>A keresztény bölcselet meghatározó jegyei</i>	5
2. <i>A keresztény bölcselettörténet módszere</i>	11
3. <i>A keresztény bölcselet történetének felosztása</i>	13

II. A patrisztikus bölcselet.

1. Jézus Krisztus; az újszövetségi könyvek és a hellenisztikus bölcselet	15
2. A patrisztikus bölcselet felosztása	19
A) <i>A nicaei zsinatot megelőző kor</i>	20
1. A kereszténység küzdelme a hellén bölcselettel. Apologéták... ..	21
a) Életrajzi adatok 21, b) Az apologéták bölcseleti problémái... ..	23
2. A gnózis és az egyházi tekintély	27
3. Az alexandriai keresztény gnózis	36
B) <i>A patrisztika virágkora</i>	42
1. A kelet bölcselei	45
2. A nyugati szentatyák	53
3. Szent Ágoston... ..	53
a) Ismeretana 56, b) Isten, világ, lélek 60, c) Etika 62, d) Állam, történelem... ..	64
C) <i>A patrisztika elvirágzása</i>	66
1. A keletiek	67
2. A nyugatiak	68
3. A pseudodionysioszi misztika... ..	71

III. A középkor keresztény bölcselete.

	Lap
1. A skolasztika	78
2. A skolasztikus módszerek... ..	79
3. A skolasztika felosztása	81
A) <i>A skolasztikus bölcselet kialakulása. (800—1200.)</i>	81
1. Alkuin és köre	81
2. A skolasztika első korszakának eszmeforrásai	83
3. Az első korszak problémái	84
a) Hit és tudás 84, b) Az universalék kérdése. A fogalmak viszonya a tárgyhöz	89
4. Canterbury szent Anzelm	94
a) Ismerettana 95, b) Metafizikája	97
5. Abaelard	100
6. A XII. század szintézise	103
a) Az aristotelesi ismerettan 104, b) Hugó a S. Victore tudományelmélete 105, c) A theoló- giai szintézis	106
1. A misztikus megismerés ; 2. a theológia rend- szere ; d) a bölcseleti szintézis	108
1. A természetes istentan ; 2. a világ ; 3. az anyagi világ ; 4. természettudomány ; 5. em- beri test és lélek ; 6. államelmélet... ..	108
B) <i>A nagy skolasztikus rendszerek kora. (1200—1300.)</i>	110
1. Aristoteles a XIII. század eszmeforrásai közt...	113
2. Az ágostoni-aristotelesi szinkretizmus	114
a) A rendi kereteken kívül állók 114, b) A régi ferences iskola 114, 1. A párisi irány ; Halesi Sándor, szent Bonaventura ; 2. az oxfordi irány 116, c) A régi domonkosiskola	116
3. Az ágostoni-aristotelesi szinkretizmus eszméi...	116
a) A tudományok felosztása Gundisalinus szerint 116, b) Ismerettan 117, c) Istentan 119, d) A világ 119, e) Az ember	121
4. Boldog Nagy Albert és iskolája... ..	124
5. Aquinói szent Tamás... ..	128
<i>Szent Tamás élete és művei</i>	127
<i>Szent Tamás ismerettana</i>	132
<i>A tudomány fogalma, felosztása. A tudás és a hit</i>	134
<i>Szent Tamás metafizikája</i>	136

	Lap
a) Ontologia 136, b) Természetes istentan 139, c) Cosmologia 142, d) Embertan 143, e) Erkölc, jog, állam	146
6. A thomismus körül támadt harcok kezdetei ...	150
7. Dante	151
8. Empirikus és matematikai irány. Roger Bacon, Raymundus Lullus	152
9. Duns Scotus és iskolája	154
C) <i>A skolasztika elhanyagolása</i>	158
1. A thomizmus és a scotismus	161
2. Az újnominálisizmus. Ockham rendszere	161
3. Autrecourti Miklós szkepticizmusa	166
4. Az aristotelesi világgép kritikája	167
5. Új utak keresése. D'Ailly, Gerson	169
6. A misztikusok... ..	170
7. Kuesi Miklós (Nicolaus Cusanus)	174

IV. Az újkor keresztény bölcselete.

1. <i>A renaissance</i>	177
2. <i>A protestantizmus bölcselete</i>	181
3. <i>Új, empirikus módszerkeresés, társadalmi és val- lási naturalismus V. Bacon, Hobbes, Cherbury</i>	184
4. <i>A skolasztikus bölcselet felújítása</i>	186
a) A Jézus társaságának bölcselete 189, b) A molinizmus 190, c) Suarez 191, d) A nemzet- közi jog problémái a katolikus erkölcsstan- ban 193, e) Az erkölcsi rendszerek... ..	195
5. <i>A racionalizmus és a felvilágosultság bölcselete</i> ...	197
a) Descartes. Ismerettana. Metafizikája	201
b) Descartes rendszerének fogadtatása	206
c) A keresztény hívő szkepszis. Pascal... ..	208
d) Részleges módosítások Descartes rendszerén	
1. Occasionalismus 210, 2. Ontologismus	211
e) Descartes rendszerének gyökeres átalakítása	
1. Spinoza. 2. Leibniz. Leibniz ismerettana. Leibniz metafizikája. Leibniz hatása. Chr. Wolff	212
f) Az angol felvilágosultság bölcselete... ..	220
g) A francia fölvilágosultság	223

	Lap
h) A német fölvilágosultság	223
6. A <i>katholikus Egyház védekezése a fölvilágosultság- gal szemben</i>	224
7. A <i>skolasztikus bölcselet a racionalizmus és a föl- világosultság korában</i>	226
8. A <i>skolasztikus bölcselet hatalmi elnyomása</i> ...	229
9. <i>Kant kriticismusa</i>	230

V. A legújabb kor keresztény bölcselete.

(1800—.)

1. <i>Kant közvetlen hatása</i>	241
2. A nagy Kant utáni <i>idealista rendszerek</i>	241
3. <i>Schleiermacher, Kierkegaard</i>	243
4. <i>Metafizikai kísérletek</i>	244
5. A <i>kath. bölcselet a XIX. század elején</i>	245
a) A romantizmus ismerettana α) Tradicio- nalizmus 246, β) Ontologizmus	248
b) A romantizmus történelembölcselete	251
c) A racionalizmus újabb kísérletei	253
6. A <i>skolasztika felújítása</i>	255
7. <i>Bolzano</i>	258
8. A <i>modern bölcselet kialakulása</i>	260
a) A materializmus. 1. Tudományos, 2. társa- dalmi, 3. monista materializmus	263
b) A pozitivizmus 264, 1. Comte, 2. biológiai evolúció, 3. pozitívista ismerettan, 4. prag- matizmus	265
c) Az újkantianus irányok	267
1. Marburgi iskola, 2. pozitívista irány, 3. baden-freiburgi iskola, 4. kritikus realizmus	
d) A pozitivizmus értékei. Élet, szabadság, egyé- niség, kultúra	268
e) Az idealizmus értékei. Szellem, vallás, keresz- ténység	269
f) Intuicióelmélet. Modern misztika	271
g) Phaenomenológia	272
h) A modern élettan és lélektan	273
i) A realizmus metafizikája	275
9. Az <i>egyházi tanítóhivatal állásfoglalása a hagyo- mányos keresztény bölcselet érdekében</i>	276

	Lap
a) Az újskolasztikus bölcseletet előmozdító intézmények	280
b) Az újskolasztika folyóiratai	281
c) A keresztény bölcselet multjának felkutatása	282
d) Antiskolasztikus irányok a modern kath. bölcseletben	283
e) Az újskolasztikus irány kimagasló képviselői	286
f) A mai katolikus bölcselet hazánkban ...	290
g) Az újskolasztikus bölcselet fontosabb alkotásai	292
IO. <i>A kath. bölcselet a hitvédelem szolgálatában...</i> ...	294
II. <i>Epilogus</i>	296
A keresztény bölcselet forráskiadványai és irodalma	300
Névmutató	309

A SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

sorozatában eddig megjelentek:

1. Zubriczky Aladár dr.: Jézus élete és a vallástörténet. (Elfogyott.)
2. Wolkenberg Alajos dr.: A teozófia és antropozófia ismertetése és bírálata.
- 3—4. Wolkenberg Alajos dr.: Az okkultizmus és spiritizmus multja és jelene. (Elfogyott.)
- 5—6. Balanyi György dr.: A szerzetesség története.
- 7—8. Alszeghy Zsolt dr.: A XIX. század magyar irodalma.
9. Miskolczy István dr.: Magyarország az Anjouk korában.
10. Palau-Timkó Jordán: Krisztus útján. A katolikus tevékenység főelvei.
11. Quadrupani-Babura László dr.: Útmutatás jámbor lelkek számára.
12. Prohászka Ottokár: Elbeszélések és utirajzok. (Elfogyott.)
13. Trikl József dr.: Természetbölcselet.
14. Bognár Cecília dr.: Értékelmelet.
15. Prohászka Ottokár: A bűnbocsánat szentsége.
16. Babura László dr.: Szent Ágoston élete.
17. Lepold Antal dr.: Szalézi szent Ferenc válogatott levelei.
18. Áldásy Antal dr.: A kereszteshadjáratok története.
19. Marosi Arnold dr.: Átöröklés és nemzetvédelem.
20. Zoltvány Irén dr.: Erotika és irodalom.
21. Horváth Sándor dr.: Aquinói szent Tamás világnézete.
22. Balogh Albin dr.: Művelődés Magyarország földjén a magyar honfoglalás előtt.
23. Marczell Mihály dr.: A katolikus nevelés szelleme.
- 24—25. Motz Atanáz dr.: A német irodalom története.
26. Babura László dr.: Szent Ambrus élete.
27. Márki Sándor dr.: II. Rákóczi Ferenc élete.
28. Kiss Albin dr.: A magyar társadalomtan története.
29. Szabó Zoltán dr.: A növények életmódja.
30. Weszelszky Gyula dr.: A rádium és az atomelmélet.
31. Balanyi György: Assisi szent Ferenc élete.
32. Dávid Antal: Babel és Assúr. I. Történet.
33. Fejér Adorján: Római régiségek.
34. Balogh József: Szent Ágoston, a levéltíró.
35. Babura László dr.: Szent Jeromos élete.
36. Karácsonyi János dr.: Szent László király élete.
37. Miskolczy István dr.: A középkori kereskedelem története.
38. Szémán István dr.: Az újabb orosz irodalom.
39. Bán Aladár: A finn nemzeti irodalom története.
40. Trikl József dr.: A gondolkodás művészete.
41. Kühár Flóris dr.: Bevezetés a vallás lélektanába.
42. Babura László dr.: Nagy szent Gergely élete.
- 43—44. Kühár Flóris dr.: A keresztény bölcselet története.
45. Weszely Ödön dr.: Korszerű nevelési problémák.
46. Somogyi Antal dr.: Vallás és modern művészet.
47. Divald Kornél: Magyar művészettörténet.
- 48—49. Birkás Géza dr.: A francia irodalom története.
50. Wodetzky József dr.: A világegyetem szerkezete.
51. Záborszky István dr.: Rabindranath Tagore világnézete.