

AZ EGYETEMES FOGALMAK
TANA
PÁZMÁNY BÖLCSELETÉBEN

IRTA:
KÖRTVÉLYESY FERENC

BUDAPEST, 1943.

DOLGOZATOK
A KIR. MAGY. PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM
PHILOSOPHIAI SZEMINÁRIUMÁBÓL.

60.

AZ EGYETEMES FOGALMAK
TANÁ
PÁZMÁNY BÖLCSELETÉBEN

IRTA:

KÖRTVÉLYESY FERENC

BUDAPEST, 1943.

Felelős kiadó: Körtvélyes Ferenc.
Nyomatott: Korda R. T. nyomdájában, Budapest, VIII., Csepregy-utca 2.

Bevezetés

A legnagyobb magyar skolasztikusnak, Pázmány Péternek filozófiáját két feldolgozó is ismertette monografikus munkában.¹ Pázmány bölcselete azonban olyan gazdag kincseshányája a magyar gondolkodástörténetnek, hogy még ezek a monográfiák sem tudták minden értékét felszínre hozni. Figyelmes szemlélő előtt több olyan részlete van Pázmány bölcseletének, amely behatóbb vizsgálatot tesz érdekessé. Ilyen többek között az egyetemes fogalmakról szóló fejtegetése. Már külső terjedelmében figyelmeztet ez a rész, hogy Pázmány e rendkívül mély és bonyolult filozófiai kérdésben nem könnyű és felületes megoldást akar adni, hanem a probléma legmélyére hatol. A 171 lapnyi terjedelmű feldolgozás meglepően bő, ha korabeli bölcselekkel hasonlítjuk össze. Példaként vegyük csak az egy Fonecát, aki a jezsuita rendnek akkoriban egyik legmegbecsültebb filozófusa volt; aristotelesi-skolasztikus filozófiája valóban mintaszerűnek mondható, a rend iskoláiban mindenütt a legnagyobb előszeretettel használták tankönyvnek, — s ha beletekintünk munkájába, meglepetten vesszük észre, hogy amiről Pázmány 171 lapon szól, azt Foneca mindössze 12 kis lapon foglalja össze (*universalia et praedicabilia*).² Már ez az egy meggondolás is a mellett szól, hogy behatóbb vizsgálat tárgyává tétessék Pázmány egyetemes tana. — De maguk a Pázmány bölcseletével részletesen foglalkozók vallják, hogy még vannak e kiváló magyar gondolkodó filozófiai írásaiban részletek, amelyek bővebb megvilágítást érdemelnek. Egyik helyen erre vonatkozólag azt olvassuk, hogy Pázmány bölcselete „gondolatgazdagságával, tartalmi mélységével és jellegzetes magyar színezetével még ma is megérdemli a részletes tanulmányozást s méltó arra, hogy magyar gondolkodókra hasson, ihlessen, irányítson”.³

Az universale-kérdést e tanulmány azért is látja megfelelőnek tárgyául tenni, mert Pázmánynak talán legtöbb bölcselekedő önállósága éppen e kérdés fejtegetésében nyil-

¹ Gerencsér István: A filozófus Pázmány. Budapest, 1937. — Félegyházy József: Pázmány bölcselete. Budapest, 1937.

² Petrus Foneca: Institutionum Dialecticarum libri 8. Lissabon 1564. pag. 56—68.

³ Félegyházy J. i. m. 218. lap.

vánul meg. Egy kiváló magyar bölcselettörténetíró szerint Pázmány „Dialektikájában az universale-probléma és a kategória-elméletéről önálló fejtegetést ad”.⁴

Egyébként is az universale-tan „olyan problémáknak a vizsgálata, . . . melyek döntő fontosságúak minden filozófia szempontjából, nevezetesen a dologi és logikai egyetemesség problémái . . .”⁵

S hogy tényleg van még mit tisztázni Pázmány filozófiájában, arra mutat egy nemrégén megjelent tanulmány is, amely Pázmány és Szent Tamás viszonyát teszi beható vizsgálat tárgyává.⁶

⁴ Kecskés Pál: A bölcselet története. Budapest, 1933. 582. l.

⁵ Gerencsér I. i. m. 78. l.

⁶ Félégyházy József: Aquinói Szent Tamás Pázmány bölcseleti munkáiban. Bölcseleti Közlemények. Budapest, 1940.

Középkori skolasztikus megoldások az egyetemes fogalmak kérdésében

Pázmánynak az egyetemes fogalmakról szóló tanát kellően csak úgy értékelhetjük, ha ismerjük a történelmi tanbeli előzményeket.

A középkori filozófiának tisztázási kísérletei az egyetemes fogalmak tanában nem meddő szóharc, amint azt az elfogult multszázadi szemlélet beállította, hanem a kérdés mélyén a legmélyebb, legsúlyosabb ismeretelméleti probléma húzódik meg.

Különösen két szempont nem hanyagolható el az egyetemes fogalmak kérdésében: a) nem meghamisítása-e a valóságnak, mikor az értelem a dolgokból az egyedi vonásokat kikapcsolja s csak a lényegét jeleníti meg, holott a valóságban a kapcsolat szétválaszthatatlan közöttük? — b) Mennyi az objektív értéke az egyetemes fogalmaknak?

Nyilvánvaló, hogy itt a legsúlyosabb kritikai kérdéssel állunk szemben, amelynek mélyén fogalmi ismereteink tárgyiságának, értékének a problémája húzódik meg. Ez a kérdés ma is — csak más formában, más kifejezésekkel és haladottabb megfogalmazásban — a legfontosabb kérdése a bölcseletnek.

A középkornak ez a legsúlyosabb ismeretelméleti nehézsége.

A kérdést kifejezetten *Aristoteles* még nem vetette fel.

Az universale-problémát elsőnek ismeri és előadja *Porphyrius* (232—303 Kr. u.). Ennek a Platon és *Aristoteles* filozófiáját egyeztetni szándékozó újplatonikus bölcseletnek legnevezetesebb munkája az *Aristoteles* műveihez írt nagy kommentárja, amelyhez egy bevezetést (*Eisagoge*) csatolt. Itt találkozunk először az egyetemes fogalmak kérdésével.⁷ Kellő megoldást azonban nem nyújtott.

A hiányt pótolni igyekezett később az *Aristoteles* műveinek egy részét latinra fordító *Manlius Torquatus Severinus Boethius* (480—524), „az utolsó római és az első skolasztikus”. A *Porphyrius* *Eisagogé*-ját magyarázó kommentárjában az egyetemes fogalmak kérdésének filozófiai megoldását

⁷ A. D. Hulen: *Porphyrius Work against the Christians*. 1933. 8. skk.

aristotelikus szellemben nyújtja — csak az volt a baj, hogy túlságosan röviden, nem egészen kifejtve.

Az utána következők nem ismerték jól Aristoteles tanítását; Boethiust nem értették meg kellően; megoldását fogytékosnak találták s a problémát feszegetni kezdték. Ebből évszázados harcok keletkeztek.

Scotus Eriugena (800—877) Kopasz Károly párizsi udvari iskolájának vezetője s egyébként a IX. század legélesebb elméjü filozófusa éppen az egyetemes fogalmak kérdésének a megoldásán csúszott el s lett panteistává.

Szent Anzelm (1033—1109), „a skolasztika atyja” a plátói filozófia eszmerendszerének talaján állva az egyetemes fogalmak kérdésében a túlzó realizmus álláspontjára helyezkedik. S hogy nála nem következett be *Scotus Eriugena* helytelen végkövetkeztetése, azt hitbeli augusztinizmusának köszönheti.⁸

A XII. században aztán teljes erővel lángol fel a harc a nominalisták és túlzó realisták között.

A nominalista iskola kezdetei a XI. századba nyúlnak vissza. — Aránylag igen gyér feljegyzés maradt róla és képviselőiről. A legtöbbnek éppen csak a nevét ismerjük az ellenpárti vitairatokból. Ilyen — jobbára csak név szerint ismertek — *Johannes Sophista*, *Párisi Róbert* és *Laoni Arnulf*.

Náluk nevezetesebb *Compiégnei Roscelin* (1050—1120), aki kanonok volt és e mellett több helyen: Loche-, Besancon- és Tours-ban tanított. Nominalista felfogása szerint az egyetemes fogalom nem egyéb, mint egyszerű, elröppenő szó: *flatus vocis*. E tanából a Szentháromságra nézve triteizmus következett. Mikor az egyházi felsőbbség észrevette és elítélte a tévtant, Roscelin az 1092. évi soissoni zsinaton visszavonta nézetét.

Életének második szakaszában nominalista tanokat hirdetett *Champeauxi Vilmos* (1070—1120) párizsi tanár, majd chalonsi püspök is. Eleinte ellenfele volt Roscelinnek s mint ilyen túlzó realizmust vallott. Éleseszű tanítványa, *Abaelard* azonban mesterének e tanát kínosan kipellengérezte, mire az lemondott párizsi tanszékéről, a Szent Viktorról elnevezett apátságba távozott s új működési helyén a nominalizmushoz közel eső nézeteket tanított. Előbbi *indifferentia*-elmélete szerint az egyedekben a fajlagos természet azonos (tehát nem különböző=indifferens); későbbi *similitudo*-tana szerint pedig már nem azonos, hanem hasonló.⁹

A nominalizmus e korbeli képviselőjének számít *Gilbertus Porretanus* is (1076—1154). Éles nominalista felfogásából

⁸ *J. Fischer*: Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. 1911.

⁹ *Félegyházy J.*: A teológiai tudományok egyetemes és hazai története. 1942. 33—34.

már nemcsak a három isteni személynek különállása, hanem az isteni természetnek a személyektől való reális különbözősége is következett, ami tetrateizmust jelentett Roscelinnak már korábban elítélt triteizmusa mellett.¹⁰

A *túlzó realizmus* tanának, a plátói gondolatvilágnak ez időben legjelentősebb melegágya a chartresi kolostori iskola. Tanárai közül első helyen említendő *Chartresi Bernát* (meghalt 1130 előtt). Tanítja, hogy az isteni eszmék mintájára teremtetett életközlő formák (*formae nativae*) és a rendezetlen anyag egyesüléséből származnak az egyedek. Igazi létük csak a lényegeknak (egyetemes fogalmaknak) van, az egyedi dolgok léte csak árnylét.

Még tanultabb és élesebb elme öccse, korának sokoldalú tudósa, *chartresi Thierry* († 1155 előtt), aki a plátói realizmusnak és matematikai tanulmányainak hatása alatt Isten létét számtanilag iparkodott bizonyítani.

Conchesi Vilmos (1080—1154) *Boethius Consolatio-Philosophiae* című művéhez írt platonikus szellemben magyarázatokat.¹¹

A XII. század platonikus bölcseleinek több írása feltűnő humanisztikus elemeket mutat. Legjobban tükröződik ez a platonikus *Bernhardus Silvestris*nek 1150 körül keletkezett *De mundi universitate* című munkájából.

Már átmenet állapítható meg a túlzó és a mérsékelt realizmus között az angol származású, de a kontinens iskoláiban tanító *Bathi Adelard*-nak 1110 körül írt *De eodem et diverso* című munkájában.¹²

Az egyetemes fogalmakról szóló *mérsékelt realizmus* tanát, Aristoteles szellemében, az aristotelizmust diadalra segítő nagy XIII. századi skolasztikus bölcselek fejtik ki.

Sok tekintetben azonban már ők is a párizsi nagy dialektikus, *Abaelard* (1079—1142) megoldására támaszkodnak, azért ennek tanítása az egyetemes fogalmakról nem hagyható figyelmen kívül. Csaknem azt lehet mondani, hogy *Abaelard* a legbecsesebb épületköveket a skolasztikus filozófia szellem-építményéhez az univerzálék kérdésében tett megállapításai-val szolgáltatatta.¹³ — Látván *Abaelard*, hogy egyik tanárát, *Roscellinust* a nominalizmus a triteizmusba vitte, a plátói realizmus pedig panteizmusba sodor, úgy találta, hogy a kettő között kell valahol az igazságnak elhelyezkednie. Nyelvlogikai vizsgálódásaival jutott el Aristoteles mérsékelt realizmusához. — *Abaelard* szerint a fogalomban, illetőleg az azt kifejező

¹⁰ P. *Hafner*: Geschichte der Philosophie. 1887. 500.

¹¹ *Félegyházy J.*: A középkor Egyháza. 1939. 312—13.

¹² J. A. *Endres*: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. 1911.

55—56.

¹³ M. de *Wulf*: Histoire de la Philosophie médiévale. I. 152.

szóban meg kell különböztetni az elhangzó, fizikai elemekből álló alkatrészt (*voces*), ez konkrét, egyedi, nem általános. Az elhangzó szón túl azonban fel kell figyelni a szó által jelentett fogalmi tartalomra (*conceptus*), amely elméművelet segítségével a dolgokból (*res*) elvont vonásokat jelöl; ez a szó jelentése, *significatio, sermo*, amely az egyedekben található hasonlóság miatt már több dologról állítható: tehát *egyetemes*. Az univerzálék hármass megjelenési formája: Isten elméjének fogalmai a dolgok előtt (u. ante rem); mint természet az egyedi dolgokban (u. in re), a hasonlóság alapján (*conformitas*); az elmének a dolgokat összehasonlító tevékenységéből nyert fogalmakként a dolgok után (u. post rem).¹⁴

Az egészen öntudatosan aristotelizmust valló XIII. századi nagy skolasztikusok közül első helyen említendő Nagy Szent Albert (1193?–1280) dominikánus. Az egyetemes fogalmakról szóló tanítása a következőkben foglalható össze. — Az *egyetemes jelleg* a forma tulajdonsága és nem az anyagé (*esse universale est formae et non materiae*). Az *esse universale* ugyanis a dolgok lényege, amely mint ilyen alkalmas, hogy több egyedben megvalósuljon (*essentia seu forma apta dare multis esse*). Ilyen, a dolgoknak a lényegét kifejező értelemben, tárgyilag is létezik az egyetemes; nem létezik azonban objektíve létmódját tekintve, mintha elvont mivoltában a fizikai valókhoz hasonló léte volna, hiszen ebből az következne, hogy ama egyedek, amelyekről egy és ugyanazon általános fogalom állítható, nem különböznek egymástól, hanem mindnyájan egy dolgot képeznek, ami nyilván téves. Az általános fogalom tehát mint ilyen, csak az értelemben van meg. Éspedig „ante rem” az isteni értelemben, és „post rem” az emberi értelemben. Itt elvonásos létmódja szerint valóban létezik, az egyedi dolgokban csak képességileg lapang (*potentialiter*), amennyiben az értelem az ugyanazon fajhoz tartozó egyedek formáját az anyagtól elkülönítve fogja föl és ekként úgy gondolhatja azt, mint több dologban meg egyező, több dologról állítható benső meghatározottságot.¹⁵

A XIII. századnak és általában a skolasztikának legnagyobb képviselője, *Aquinói Szent Tamás* az egyetemes fogalmak kérdésében megmarad azon az aristotelesi állásponton, ahogyan azt nagy mestere, Szent Albert értelmezte. A némileg más megfogalmazás és az egy-két ponton való továbbfejlesztés miatt azonban nem mellőzhető a Szent Tamás tanára való legalább rövid kitérés.

Szent Tamás nagy elmeéllel állítja fel a *quidditas* és *suppositum* között különbséget valló elméletét. Szerinte a lé-

¹⁴ Félegyházy J.: A teológiai tudományok . . . története. 32.

¹⁵ Ueberweg—Geyer: Die patristische u. scholastische Philosophie. 1928^{II} 412.

nyeg úgy viszonylik az egyes lényhez, mint ennek *quidditas*-a, mivolta; mert az egyed (individuum) csak ez által az, ami. Ellenben maga a *quidditas* (mint forma) által meghatározott egyed, *supposituma* (hordozó alanya) a *quidditas*nak. Ez a „*quod est*”, ellentétben a *quidditas*-szal, mint „*quo est*”-tel. A testi dolgokban a „*materia signata*” nem egyenlő a *suppositum*-mal, mint sokan hiszik; ellenben a szellemi lényeknél a *suppositum* teljesen összeesik a *quadditas*-szal, minthogy ezeknek nincs a lényegtől különböző egyediesítő elvük, hanem önmaguk által képeznek egyedeket.¹⁶

Bár a közös lényeknek a hordozó alanya mindig szükségképpen valami konkrét, és másként a közös lényeg megjelenni nem is tud; ez mégsem akadályozhatja az értelmi működést abban, hogy figyelmen kívül hagyhassa az egyediséget és pusztán a közös lényeket mint illet gondolhassa. Ha ez megtörténik, ennek eredménye a gondolatban az *egyetemes*, *universale*.

Az egyetemes és egyedi viszonyát a következőben foglalja össze. Az egyetemes mint ilyen, csak gondolatbeli dolog, azért csak az értelemben létezhetik. A létvalóságok rendjében semmiféle egyetemes mint ilyen, nem létezhet; mert abban a rendben csak hasonló és közös lényegű egyedek vannak, de nem fordul elő semmi közös lényeg önmagában véve, egyedek nélkül. Következésképpen az egyetemes, tartalmánál fogva objektíve létezik ugyan mindazon egyedekben, melyekről állítható, és ez egyedektől egyenesen elválaszthatatlan; de az egyetemesség *formáját* vagy *intentio*-ját csak értelem működése által nyeri el, mely a dolgok lényegét az egyedek nélkül, melyekben megvalósul, mint azok közös lényiségét, tehát mint egyetemes gondolja.¹⁷

Értelem pedig kétféle van, amely a dolgok lényégeit mint közös lényegeket gondolja, t. i. isteni és emberi értelem. Ezért az egyetemes is mint ilyen, két helyen létezik, t. i. az isteni és emberi értelemben. Lényeges különbség a két értelem „*egyetemes*”-ismerete között az, hogy az isteni értelemben az egyetemes megelőzi a dolgokat és úgy viszonylik azokhoz, mint előkép; az emberi értelemben fordítva: követi a dolgokat, ezeknek az elvonás, az absztrahálás segítségével utóképe.

Az újabb ferences iskola alapítójának, *Duns Scotus* Jánosnak (1270?—1308) van érdekes, a tomistákétól eltérő egyetemes-tana. Szerinte az egyetemes fogalmak tartalmát a konkrét dolgok egyetemes természete képezi. Az egyetemes természetet nem úgy kell tekinteni, mintha csak az értelem szülötte volna: tárgyilag is valami reális az. Mert ha a léte-

¹⁶ S. Thomas: Quodlibetales II. qu. 2. art. 4.

¹⁷ Summa Theol. I. qu. 85. art. 2. in corp.

zők világában semmi egyetemes természet nem volna, hanem csak az egyedek léteznének, akkor mindenegyes individuumról csak annyit mondhatnánk, hogy az egy különálló valami; akkor nem volna semmi egységes, közös mérték, amely szerint az egyes elkülönített dolgokat megítélhetnők; akkor egyik individuum sem különböznék a másiktól többé vagy kevésbé, mert csak a számbeli (numerikus) különbözet bírna jelentőséggel.

De hát akkor hogyan létezik az egyetemes természet a maga tárgyiségében? Minden egyedben meg kell különböztetni *egyedi és természeti egységet*. Ugyanis minden individuum, mint ilyen, magában véve zárt egységet képez. De ezen túlmenően egységet képez annyiban is, hogy egy másik természettel szemben ilyen határozott természete van; e tekintetben is meg nem osztott (egységes) és különbözik minden más természettől. Csak míg az individuális egység megoszthatatlan (incommunicabilis), addig a természeti vagy alaki vagy formális egység osztható (communicabilis), amennyiben több individuumban is előfordulhat. Következésképpen a természeti (alaki, formális) egység kisebb méretű, mint az individuális egység.

Kitűnik ebből, hogy az egyetemes természeteket a tárgyi létrendben nem szabad „actu universales”-eknek tekinteni; mert akkor a természeti egység nem lenne többé kisebb, mint az individuális egység, sőt a két egység fölolvadna egymásba; az individuumok között nem lenne többé semmi különbség; egy és ugyanazon természet számbelileg (numerie) több egyedről lehetne állítható: ám ezt lehetetlen megengedni. E szerint az egyetemes természetek egyetemességét a tárgyi létrendben csak úgy kell tekinteni, mint *lehetőséget* (potentialiter). — Az egyetemes természeteknek ez a lehetségi léte a következő tartalmi mozzanatokat mutatja.

Az egyetemes természet az objektív valóságban megelőzi az individuum létezését. E korábbiságában azonban különbözően viszonylik a különlegességhez és a tényleges egyetemességhez. Magában sem az egyiknek, sem a másiknak nem tekinthető. Az általános természet csak az, ami, — semmi egyéb. De bír azzal a potencilitással, hogy egyrészt az individuumok bizonyos többségében megvalósulhasson, másrészt pedig, hogy tényleges (actu) általánosan gondoltathassék az értelemben.¹⁸

A skolasztika aláhanyatlásával a XIV. században előretört és szinte egyeduralomra tett szert a filozófiai gondolkodásban a *nominalizmus*. — Pázmány egyetemes tanában sokat foglalkozik a nominalisták véleményével, legtöbbször cáfolva

¹⁸ Duns Scotus: Comment. in II. libr. Sententiarum, dist. 3. qu. 1. n. 7.

őket, de néha egy-egy jó meglátásukat magáévá téve, ezért lássuk legalább a nominalizmus fő képviselőjének *Ockham Vilmos* (1300—1350), az Egyházzal éles ellentétbe kerülő ferencesnek a tanát az egyetemes fogalmak terén.

Az értelmi ismeret új elméletéből indul ki az egyetemes fogalmak természetének vizsgálatánál. Arra a kérdésre: hogyan keletkezik lelkünkben az egyetemes fogalom — az általa (bevezetett) intuitív és absztrakt megismerési mód közti különbségtevésre utal. Az értelem az intuitív ismeretben határozott, egyedi dolgot gondol, minden egyedi meghatározottságával. Ez az ismeret: határozott ismeret. Ellenkezőleg, midőn az értelem az absztrakt ismeretben nem veszi figyelembe a tárgy individuális meghatározottságát, akkor határozatlanul gondolja azt annyiban, hogy már nem különbözteti azt meg a többi tárgytól, amelyek hozzá hasonlítanak. És a tárgynak ez a határozatlan ismerete az, amit *universalé*-nak nevezünk.

Ebből következik, hogy az egyetemes, sem mint ilyen nem bír tárgyi léttel, de még a tárgyiasságban sincs semmi alapja, hanem egyedül az *értelem szüleménye* (conceptus, innen conceptualismus), amelyet úgy hoz létre az értelem, hogy absztrahál. Nem egyéb, mint határozatlan gondolat, ellentétben az intuitív ismeretben keletkezett határozott tartalmú megismeréssel.

De hát akkor mi a vonatkozása az egyetemes fogalmaknak magukhoz a tárgyakhoz? Az egyetemes ilyen szempontból semmi egyéb, mint olyan fogalom, amely alkalmas arra, hogy sok dolgot jelezhessen: sok dolog helyett *supponál* hason. Az egyetemes fogalom csak annyiban egyetemes, hogy mint jegy, sok dolog helyett állhat. Ezek szerint nincs semmi alapja a dolgok, nemek és fajok szerint történő felosztásának; — azaz erre az alap mindössze annyi: hogy egyik fogalom mint jel több dolog, a másik ellenben kevesebb számú dolog helyett állhat.

Ez ismertetésből kiviláglik, hogy *Ockham* és vele a nominalisták az egyetemes fogalmaknak minden tárgyi értékét tagadták; bennük csak szóbeli összefoglaló kifejezéseket, jeleket láttak.¹⁹

Az aristotelesi-skolasztikus mérsékelt realizmus tana a nominalizmus tobzódó diadala idején egyideig félénken húzódott meg. — De a XVI. században az egyházi tudományoknak a spanyol félszigetről kiinduló új virágzása megtörte a nominalizmus erejét, az belsőleg kiüresedett, megszűnt eleve-nen ható tudománytermékenyítő tényező lenni s ismét diadalra jutott a mérsékelt realizmus.

¹⁹ G. Schnürer: Kirche und Kultur im Mittelalter. 1930. III. 164—69.

Ez volt a tudománytörténeti helyzet, amikor Pázmány Grácban 1597-ben megkezdte az egyetemen tanári működését.

Pázmány tana az egyetemes fogalmakról²⁰

Az egyetemes fogalmak tanának történeti előzményei után lássuk Pázmány elméletét.

Nagyban és egészben a mérsékelt realizmusnak a követője. A részletekben azonban sok eredetiséggel jár el. Olyan pontokon, ahol a rendi előírás nem köti, hanem szabad értelmi munkájára van hagyva az igazság kiderítése, nagyvonalú önállósággal hozza meg ítéleteit. És a részletekben sem kifejezetten Szent Tamás (és a tomisták), sem Duns Scotus (és a ferencesek), sem pedig a jezsuita iskola követője — hanem részint válogat a különböző megoldások között, részint pedig maga keres és ad a problémákra válaszokat.

A logika tárgya

Ha szorosan nem is tartozik az egyetemes fogalmakról szóló tanhoz — annak sokban megértését szolgálja s így hasznosnak mutatkozik röviden erre is kitérni.

A kérdés megértéséhez szükséges fogalmak előadása és tisztázása után (pl. a tudomány kettős alanya, subiectum scientiae inhaesio et attributionis, az obiectum materiale et formale, stb.) a különböző véleményeket ismerteti.

Nem meríti ki a logika teljes tárgykörét a gondolatot kifejező szavak vizsgálata. Elismeri ugyan részleges tárgyként, — hiszen Aristoteles is tárgyal róla egyik könyvében — de távolról sem tekinthető adekvát tárgynak.²¹

Nem teljes tárgya vagy alanya (részleges lehet) a tisztán észlények (entia rationis), hiszen az észlény már másodfázisú értelmi működés eredménye; márpedig ezt megelőzően az egyszerűbb, ú. n. elsőfázisú fogalmak és ismeretek helyességéhez szükséges logika — tehát már az észlények előtt megvan ez a tudás. Sőt logika akkor is lehetséges volna, ha az észlények lehetetlenek volnának.²² Különben is az észlények

²⁰ Pázmánynak a bölcséletet előadó tanári jegyzetei hosszú ideig csak kéziratban voltak meg. A múlt század végén kerültek kinyomtatásra a Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Kara tanárainak gondozásában. Jegyzetei három kötetet tettek ki (egy kézirat-kötet, éppen a metafizika és lélektan, elveszett): *Dialectica*, 1894. — *Physica*, 1895. *Tractatus in 11. Aristotelis de Coelo, de generatione et corruptione, atque in libros Meteorum*, 1897.

²¹ *Dialectica*, 16.

²² *Dialectica* 21.: Ergo potuit esse scientia directiva operationum, quamvis ens rationis esse et impossibile.

csak értelmünk egyik fajta működésének az eredményei, kívülről több logikai aktust is fejt ki értelmünk, amelyeknek irányítása szintén tárgya a logikai tudománynak. Inkább mondható, hogy az értelemnek valamennyi tényleges működése a logika tárgya, mint csak az észlénnyek.

Helyes Pázmány szerint az a harmadik vélemény, amely a logika tárgyának az értelem tényleges működéseit mondja. De így magában ez a vélemény — bővebb kifejtés nélkül — csak fenntartással fogadható el. Főként azért is, mert a logika formai tárgyát nem kellően tisztázzák e vélemény hívei.

Nem helyes az a vélemény sem, amely azt állítja, hogy csak a *helyes értelmi* működések képezik a logika tárgyát, hiszen a helyes működés inkább már eredménye és célja, de nem tárgya. Nem is az értelmi működéseknek az a csoportja képezi a logika tárgyát, amelyik irányítja a helyesség felé a többi cselekményeket (*operationes directivae*). Itt szembe kerül rendtársával, a neves filozófussal, Fonsecával is.²³

Pázmány a saját nézetének kifejtésénél azzal kezdi, hogy felhívja a figyelmet: minden tudománynak megvan a maga sajátos tárgya. Maga a tudás és tudomány kétféle: tényleges (*actualis*) és készségbeli (*habitualis*). A tényleges, azaz „*hic et nunc*” szereplő tényleges tudásnak tárgya az, ami körül értelmem a maga működését kifejti. Mivel a készségi tudás nem egyéb, mint alapja a tényleges tudásnak — mintegy forrása, amelyből előcsörgedez — azért az utóbbiival azonos a készségi tudásnak is a tárgya. — A tudományos értelmi tevékenység tárgya (*obiectum actus scientifici*) sohasem egyszerű, egyedülálló fogalom (*simplex terminus et incomplexus*), hanem összetett, mással-álló (*complexus*), t. i. alanyból és állítmányból való. A tudományra való készség ugyanis nem más, mint ítélő képesség, a tudomány *actus-a* pedig (*actus scientiae*) ítélet, állásfoglalás, értelmi vélemény. Márpedig minden ítélet *complex* fogalom: alanyból és állítmányból áll. Minden tudomány tárgya tehát: a bizonyított következmény (*obiectum materiale*).

Mi a tudományban általában és a dialektikában különösen az *obiectum formale*? Másként: mi az a sajátos nézőpont (*ratio formalis*), amelyről nézzük a dolgokat vagy amelynek alapján egyik tudomány tárgya különbözik a másiktól. Például az akarat *obiectum* formáléja: a jó; a hité: az isteni tekintély. A következtetésben az alap, ami miatt elfogadjuk a következményt: a principiumok, a *praemissák*. Tehát a formális tárgy az a principium (jelen esetben bizonyítási előzetek), amelynek segítségével, amelynek alapján bebizonyítatik a következmény. Mert kell valami okának lennie, hogy a következményben az ítélet helyességét elfogadjuk — ez pedig

²³ Dialectica, 32.

nem más, mint az előzetek, praemissák megvilágító szerepe. A logikában a formális tárgy Pázmány szerint: a következmény (következtetés) alanyának és állítmányának ilyen szerepükben való elfogadása (assensus conclusionis) az előzetek által teremtet belátás alapján.²⁴

Pázmány nézete a logika természetéről, főként tárgyról a következőben foglalható össze. A logika kifejezetten a lélektan körén kívül esik, ettől pontosan megkülönböztetendő, elhatárolandó. Arra a sokat vitatott kérdésre, vajjon a logika bölcelet-e már vagy csak még arra előkészítő tudomány, amint azt Aristoteles is tanította, Pázmány felelete, hogy itt a szerint kell különböztetni, hogy mit is értünk a filozófia név alatt. Hiszen maga Aristoteles is különféle értelemben használta: egy helyen elméleti tudomány; aztán: filozófia minden tudás, amely elúzi a tudatlanságot; filozófia az, ami a substantiáról tárgyal; végül van az aristotelesi szövegek között olyan hely is, amely szerint a filozófia annyi mint metafizika. E különböző értelmezések szerint is a logika hol besorozható a filozófia körébe, hol pedig ki kell onnan zárunk. Pázmány inkább hajlik a logikának a filozófia körébe utalása felé. S e felfogásnak — mondja — nem áll ellen az az ismert aristotelesi kifejezés sem, hogy ő a logikát organonnak, instrumentum-eszköznek tekintette a bölcelet megszerzéséhez, mert úgymond, a kéz is eszköze az embernek, de egyszersmind mégis csak hozzátartozik az emberhez. Ugyanez a logika és filozófia viszonya is.^{24a}

Inkább értelmi, mint akarati beállítottságú lelki alkatára jellemző az a kijelentése, hogy a logika méltóságban az erkölcsstan fölött áll: mert tárgyát az értelmi működések képezik, míg az etikaét az akarati tevékenységek — márpedig az értelem fölötte áll az akaratnak.²⁵

Az egész logika teljes anyagi tárgya (*obiectum materiale adaequatum*) az értelem hármasság, mind helyes, mind téves működése; tehát mindaz, amit logikai tevékenység által megismerünk.²⁶

Nem jelölhető meg az egész logikára érvényes *formai tárgy* (*obiectum formale*) (amint hogy ez a többi tudományok-

²⁴ Ennek az állásfoglalásnak pedig még további ratio formalisa: Connexio extremorum detecta per principia; unde appartet principia seu praemissas demonstrationis esse radicem, ex qua oritur talis assensus, eo quod detegant veritatem. Dialectica 35.

^{24a} Dialectica 46.

²⁵ Dialectica 51—52.

²⁶ Obiectum materiale adaequatum Logicae totalis sunt tres operationes intellectus rectae et falsae, quamplurimae earum passiones ac principia, et permulta alia ad ipsas pertinentia, sive ex parte materia, sive ex parte formae, et breviter: quid-quid per actus Logicae cognoscitur. Dialectica, 41.

nál is lehetetlen), hanem az egymástól különböző ítéletekben, értelmi működésekben változik a formális tárgy, vagyis mindig külön kell az értelemnek megállapítani: miért igaz az ítéletben kifejezett fogalmak összetartozása?²⁷

A logika elsődleges alanyát (subiectum principale; itt most nem a subiectum inhaesionisról, hanem az attributionisról van szó) a három alapvető értelmi működésben (fogalomalkotás, ítélet, következtetés); teljes alanyát (subiectum adaequatum) pedig ezeknek a működéseknek tulajdonságaiban kell látnunk.²⁸

Az a különös, *sajátos szempont* (ratio formalis), amelynek alapján az értelmi működések a logika tárgykörébe tartoznak: szabályozható, irányítható mivoltuk.

Észlény — ens rationis

Pázmány az egyetemes fogalmakról szóló tanítását hat disputatióba osztja be. Az első az észlényekről; a második az egyetemes fogalmakról általában; a harmadik a nemről; a negyedik a fajról; az ötödik a fajalkotó jegyről; a hatodik a tulajdonságról és járulékról szól.

Az első disputationak a tárgya tehát az észlények (entia rationis).

A skolaszтика sokat foglalkozott az észlény fogalmával. Észlény az, ami a gondolatban van, eltekintve attól, hogy a gondolaton, belső értelmi tudaton kívül van-e valósága vagy nincs. Kétféle lehet: 1. tisztán észlény (ens mere rationis, a szorosabb értelemben vett észlény), amely a gondolaton, tudaton kívül semmi realitással nem bír, pl. a sokszögű kör; ez tisztán alanyi, szubjektív valóság. — 2. Elgondolt, de valamilyen realitással a tudaton kívül is bíró valóság, pl. „igazság”, „faj”, ami mint ilyen nem külön lény s nem létezik, de megvan az alapja a létezőkben.²⁹ Az észlény fogalmának tisztázása körül sok elméleti vitája volt a skolaszतिकának.

Aquinói Szent Tamás bölcseleti és hittudományi műveiben több alkalommal foglalkozott az észlény fogalmával.³⁰ Tanítása szerint az észlény vagy vonatkozás vagy tagadás. Másképen: minden észlény vonatkozás, megfosztottság, tagadás vagy az értelman kívüli reális létnek a tagadása.³¹

²⁷ Obiectum formale totius Logicae unum assignari non potest, sicut nec ullius alterius scientiae totalis; sed in singulis iudicis specie distinctis, singula sunt obiecta formalia, nempe connexio extremorum detecta, vel lumine naturali, vel per praemissas. Dialectica, 41.

²⁸ Dialectica, 42.

²⁹ Schütz Antal: A bölcselet elemei. 1927, 7.

³⁰ Pl. Summa Theol. I. 28. 1.; I. 16. 3.; I—II-ae 8. 1.; I—II-ae 26. 1. in corp. etc.

³¹ Summa Theol. I. qu. 16. art. 3. ad. 2.

Szent Tamásnak és a skolasztikának az észlénnyről vallott felfogását módosítják a nominalisták. Legfőbb képviselőjüknek, Ockham Vilmosnak a felfogása szerint észlény az, ami alanyilag az értelemben van, mint értelmi ismeretképek (*species intelligibiles*) és működések.³² Vagyis szerinte minden gondolat észlény. Nem tekinti a gondolatok megjelenítő (*repraesentans*) szerepét, hanem csak gondolati létformáját s ez elegendő neki, hogy a reális világban létező dologról alkotott ismeretformát is észlénnynek minősítse; holott a kialakult skolasztikus tan szerint az is az észlény lényegéhez tartozik, hogy az értelman kívül más létezéssel ne bírjon (ut *existentiam extra intellectum non habeat*).

A félnominalista *Durandus* (a XIV. század első felében) szerint az észlények egy tárgynak külső elnevezései.

Ismét mások felfogásában a megismert tárgyakban elgondolt meghatározottságok és tulajdonságok.³³

Pázmány az észlény keletkezésének útját vizsgálva azt tanítja, hogy az csakis az értelemben jön létre (tehát az értelman kívül formális léte nincs); az észlény megismerésének módja pedig nem az egyszerű megragadás (*simplex apprehensio*), hanem ráeszmélő értelmi művelet (*actus reflexus*).³⁴

Körültekintően cáfolja meg a nominalista bölcseleti tévelyeket az észlény körül. Aztán jön saját tanának a kifejtése. S bár csatlakozik az általános felfogáshoz (Szent Tamás, Fonseca), hogy észlény az, ami az értelman kívül más, valós léttel nem bír; — felfogása mégis árnyalatilag eltér a másokétól. Saját meghatározása szerint az észlény a megismert dolog vonatkozása az értelemhez — vagy a megismerésben kifejezésre jutott ismeretképek viszonylatai egymáshoz. E felfogása miatt némileg ellentétbe kerül Szent Tamással.³⁵

Az egyetemes fogalmakról általában³⁶

Az észlénnyről szóló mintegy előkészítő fejtegetés után következik az egyetemes fogalmak természetének filozófiai

³² *Ens rationis est id, quod in intellectu est subiective, eiusmodi sunt species intelligibiles, actus intellectus, Dial., 57. — Entia rationis esse extrinsecas quasdam demoninationes obiecti. — Dialectica, 58.*

³³ *Ens rationis esse aliquas affectiones et proprietates conceptas in rebus cognitivis. Dialectica, 59.*

³⁴ *Entia rationis non habere esse, nec rebus convenire, nisi per actum intellectus concipiantur expresse. Dial. 73.*

³⁵ *Addit D. Thomas I. 28. l. in sola relationes posse aliquid inveniri secundum rationem tantum, non vero in aliis praedicamentis; quod licet si de entibus rationis utilibus scientiis sermo sit, non valere vidimus. Dial. 70.*

³⁶ *Disputationes de universalibus. Dial. 57—228.*

megrajzolása. Azt mondhatnók: ez a leglényegesebb része az egész pázmányi universale-tannak. Itt ismerjük meg állásfoglalását, hovatartozását a skolasztikus filozófia egyik legnagyobb jelentőségű kérdésében.

Bevezetőül (Dialectica 79—80) ismerteti az egyetemeség három különböző jelentését. 1. Okozati egyetemesség: ahogyan Isten egyetemesen létesítő és cél-oka a teremtményeknek.³⁷ — 2. Egyetemesség a jelentésben, aminő némely ismeretünk.³⁸ — 3. Lét- vagy állíthatósági egyetemesség: midőn egy és ugyanazon természet több dologban felfedezhető.³⁹ — Ez a harmadik fajta egyetemesség képezi a logika tárgyalási anyagát.

Pázmány aporiás módszeréhez híven adja legelőbb is az általánosan elfogadott egyetemes meghatározást, amely szerint az egyetemes az önmagának megsokszorozása által több egyedben megtalálható közös természet.⁴⁰

Ockham Vilmos és a nominalizmus újabb XV. század-végi rendszerezőjének, Biel Gábornak nominalista egyetemes tanát; nemkülönben Platon túlzó realista nézetét kimerítően cáfolja: nem lehet az, — mondja Platon ellen — hogy az egyetemes természet az egyedektől függetlenül, azokon kívül is ténylegesen létezzék.⁴¹

Következik az egyetemes és az egyedekben meglévő egyedi természet egymáshoz való viszonyának a fejtegetése. Mivel azonban ez jó alkalom Pázmánynak, hogy a különböztetés, a „distinctio” tanát a maga egészében itt kifejtse, azért mi is szenteljünk külön kis összefoglaló cím alatt néhány sort a Pázmány-féle különböztetés tanának.

A különböztetésről (De distinctiōne)

A különböztetés (distinctio) az azonosság tagadása több dolog (illetve, ahol egy dologon belül is van többesség, az összetettség mozzanatai) között, amelyek egyike nem a másik. A különböztetés lehet *észbeli* (amely ismét kétféle lehet: d. rationis ratiocinantis és ratiocinatae); *valós* (szintén kétféle: metafizikai és fizikai); és *formális*, amely utóbbit azonban csak Duns Scotus és követői, a skotisták vallanak, a tomisták heves ellentmondásai közepette.

Pázmány keresvén a különböztetés lényegét kitevő

³⁷ Universale in causando efficientes vel finis rerum: sic Deus creaturarum. Dialectica, 80.

³⁸ Universale in significando: quaedam cognitiones nostrae. u. o.

³⁹ Universale in essendo sive praedicando: unum quod in luribus potest reperiri.

⁴⁰ Constat per rem universalem intelligi naturam communem multis, in quibus ea reperiri possit cum sui multiplicitate. Dial. 81.

⁴¹ Dialectica, 87—88.

mozzanatot, elítéli Soncinas, Zumel és Fonsecának azt a nézetét, mintha a különböztetés ratio formalis-át a vonatkozás tenné ki;⁴² eredményében pedig a különböztetés azonos magukkal a megkülönböztetett dolgokkal, amennyiben egyikük nem a másik.⁴³ Pázmány e nézet logikai gyöngéjét abban a hozzáadásban látja, amely szerint ez a kitétel: „amennyiben az egyik nem a másik” ugyanannyi, mint „megkülönböztetettnek lenni” s így az egész okoskodás nem más, mint „idem per idem”. — De van másik érve is a Fonsecák véleménye ellen. Ha a különböztetés vonatkozás — fűzi gondolatait — a valós különböztetés valós vonatkozás. Ám a valós vonatkozásban a két szembenálló tag valóban különbözik egymástól (distinctio)! Mivel tehát itt különbözésről van szó, ez most alapul más vonatkozást, ez megint különböztetést stb. vonna maga után a végtelenségig. *Ad absurdum* vezet tehát az ellenvéleményt. — Pázmány csatlakozik ahhoz az aristotelesi véleményhez, amely a különböztetés ratioformalis-át a dolgok sokaságában látja.⁴⁴

A különböztetés lényegére irányuló megállapítások után sorra veszi a különböztetés fajait és mondja el róluk a maga filozófiai tanítását. Az általa tárgyalt sorrend szerint vizsgáljuk meg felfogását.

Első helyen érinti Duns Scotus „*distinctio formalis*” tanát. Gondosan végigmegy a történeti érveken. Utána azok mellé áll, akik elvetik a különböztetésnek ezt a scotusi formáját. Csakhogy itt nem látja egyik Scotus ellen irányuló érvet sem meggyőzőnek, azért maga konstruál ujat. Pázmány filozófiai gondolkodásmódjának, éles analizáló értelmének és maga után rést nem hagyó kompakt érvelő készségének a remeke ez a Scotus ellen szóló cáfolat. Érvelésének végső eredménye az, hogy a *distinctio formalis visszavezethető a valós különböztetésre*, nincs tehát annak — mint fölöslegesen szaporító különböztetési formának — semmi filozófiai létjogosultsága.⁴⁵

A valós különböztetések tanában elégedetlen azzal a felfogással, amely szerint ellentmondó állítmányok realizálódása a valós különbözés jele; hiszen a Szentháromságban ellentmondó állítmányokkal látható el az „essentia” és „Pater” fogalma s a kettő között természetesen még nincs valós különbség.⁴⁶

Pontosabban határozza tehát meg a valós különbözőség szabályait. Két főszabálya: 1. Ama két dolog, amelyek tud-

⁴² *Distinctio in actu signato* i. e. exercite, quando aliquid ratione alterius fit.

⁴³ *Distinctio in actu exercito* i. e. exercite, quando aliquid ratione alterius fit.

⁴⁴ *Dialectica*, 90.

⁴⁵ *Dialectica*, 92—94.

⁴⁶ *Dialectica* 97. „*Essentia non generat, Pater generat.*”

nak egymás nélkül létezni: valóban különböznek; vagy ha ontológiailag, ténylegesen együtt léteznek, de tudnak egymás nélkül is létezni: ez a valós különbözőség jele, (ma így mondják: separabilitas realis). — 2. A kölcsönösen ellentétes dolgok (még ha tényleges létezésüket tekintve elválaszthatók sem volnának is) valóban különböznek. Ez utóbbi vélemény igazát az egyik hittételből meríti (a Szentháromságban valós a különbözőség a szentháromsági személyek között).

Szól Pázmány a jezsuita iskola újszerű filozófiai tanáról: a *modi reales* és az ezzel összefüggésben lévő „*distinctio modalis*”-ról. A valós módozatok vagy létmódok metafizikai létezését a következő gondolatmenettel indokolja. A valós különböztetések tagjai között vannak, amelyek egymással erősebb és ismét más tagok, amelyek egymással lazább összefüggésben vannak. Van olyan kevésbé erős összefüggés is, hogy megtörténhetik: az egyik bár tényleg megvan, létezik, a másik ennek ellenére sincs jelen. De lehet az összefüggés erősebb is, olyan, hogy ha az egyik van, a másinak is lenni kell, mint pl. magánvaló és természet; egyesülés és egyesült dolgok; s általában a dolgok valamennyi módjai: omnes modi rerum. Ezt a felfogását Pázmány azzal okolja meg, hogy a módok (*modi*) önmaguk által egyesülnek a dolgokkal s nem egy tőlük különböző más egyesülés által. Az egyesülés azért van, hogy a határ-dolgok (*extrema*), amelyek egyesülnek, ténylegesen egy lényt adnak ki s ez ad az egyesülésnek mint létmódnak létet. Ez elválaszthatatlan a dologtól. Az „*unio*” lényege éppen a dologgal való egyesülés, mely ha megszűnik, az „*unio*” maga is mint valós és fogalmi adottság összeomlik. Pázmánynak dicsőségére szolgál, hogy még nem ismerve Suareznek a modalitas-okról szóló tanát, a jezsuita iskola eme sajátosságát olyan tisztán kifejtette.⁴⁷

Az észbeli különböztetésről szólva kiemeli, hogy még egészen egyszerű valóságban is lehet alappal bíró észbeli különböztetést tenni: így járunk el a Szentháromságon belül, bár természete szerint Isten a legegyszerűbb valóság. — A több fogalom segítségével megismert egyszerű dolog a több fogalomnak segítségül hívása miatt nem különbözik még észbelileg sem, nincs meg az ilyen dologban a különböztetés formái alapja (*ratio formalis*). — Egyszerű dologban a tisztán értelmi különböztetés csak akkor helytálló, ha a különböztetési alap oly fogalom, amelynek más vonatkozásban van külön tárgyi megvalósulása. Így pl. az emberben azért van helye az élő, érzékelő és értelemmel bíró lény különböztetésének, mert ez a hármas tevékenység külön-külön is megvalósul más lényeken (növény, állat, angyal).⁴⁸

⁴⁷ *Dialectica*, 100.

⁴⁸ *Dialectica*, 104.

— Különbség teendő a tárgyi oldalról megalapozott (*distinctio rationis ratiocinatae*) és csak az okoskodó értelem által létrehozott különböztetés között (*d. rationis ratiocinantis*).

Az egyetemes és egyedi természet viszonya

A különböztetések kérdésének filozófiai tárgyalása után visszatér ismét a kifejezetten egyetemes kérdéshez s első felvetett problémája: az egyedekben ténylegesen létező egyetemes természet valóban, avagy csak észbelileg különbözik-e az egyedi természettől?

Duns Scotus itt értékesíti formális különböztetési tanát. Pázmány azonban elvetvén a formális különböztetést, itt sem fogadhatja el a scotusi tanítást. Megmarad tehát az általános skolasztikus felfogás mellett: az egyedekben létező egyetemes természet nem különbözik valóban az egyedi természettől, sem pedig magának a dolognak az egyediségétől.⁴⁹ Csak a dologban rejtett módon meglévő észbeli különböztetést fogad el (*distinctio rationis ratiocinatae*) az egyetemes és egyedi természet, továbbá az egyetemes természet és az egyedi különbség között.

Ugyancsak a dologtól irányított észbeli különbséget (*distinctio rationis ratiocinatae*) ismer el a nemi és faji különbség között egy és ugyanazon egyedben. Tehát e szerint Péterben a *genus-* (animal) és *species-jelleg* (rationale) között ilyen észbeli a különbség és nem valós. Az ebből levont következtetés: a nemből és fajból előálló összetétel nem valós, hanem csak észbeli. Pázmány ezt a véleményét két jezsuita bölcslővel (Fonseca, Molina) szemben vallja Szent Tamás oldalán.

Tagadja, hogy az egyetemes természetnek az egyedben volna még más, az egyeditől eltérő egysége, ú. n. formai egysége (*unitas formalis*), szemben a számbeli egységgel (*unitas numerica*). Hasonlóképen elveti azt a sokak által vitatott, az egyedekben létező, az egyetemes természetek között fennálló formai egységet (*unitas formalis*) is.⁵⁰

Kérdés: az egyetemes természetet (*universale*) minek kell felfogni, valós lénynek-e (*ens reale*) vagy csak észlénynak (*ens rationis*)? Pázmány az előzményekhez következetesen adja meg a választ. Mivel az egyetemes nem más, mint az egyedi dolog természete megragadva az értelem által az egyedi tulajdonságok nélkül, de mégis úgy, hogy ez a ter-

⁴⁹ Naturam, quae dicitur universalis existens in singularibus, non distingui ex natura rei a singularibus, nec ab earum singularitate. *Dialectica*, 111.

⁵⁰ *Dialectica*, 122—128.

mészet az egyedivel ténylegesen azonos: az ilyen egyedekkel bíró egyetemes természet valós lény.

Viszont ha az egyetemesnek egyetlen valóban létező egyede sincs: nem is tekinthető valós lénynek, hanem csak lehető létnek (*ens rationis*).⁵¹

Mi az a sajátos szempont, ami a természetet egyetemessé teszi? Pázmány említi az erre vonatkozó véleményeket. Egyesek szerint formális, alapvető mozzanat az egyetemes létrejöttéhez az egyedekben erre a célra külön meglévő alkalmasság (*aptitudo inesse multis*). Tehát egy ilyen tisztán észlényyszerű mozzanat hozza létre az egyetemet. — Mások szerint nem ebben a mozzanatban kell ugyan keresni az egyetemes lényegét, de ennek közreműködése mégis szükséges az egyetemes fogalom kialakításához.⁵² Pázmány szívesebben csatlakozik a harmadik véleményhez: nincs szükség semmiféle külön észlény fölvételére az egyetemes kialakításához, hanem az értelemnek az egyeddel szemben végrehajtott absztrakciós művelete mindjárt létre is hozza az egyetemet. — Ez a nézete egyébként több skolasztikuséval, így a Fonsecáéval is egyezik. Fonsecát mégis javítja, mikor vele szemben az egyetemesre való alkalmasságot nem a „nem-ellentmondás”-ban (*non-repugnantia*) látja; — hanem közvetlenül a sokban létezés tényére irányuló alkalmasságban.⁵³

Az egyetemes, ahogyan az az értelemben létrejön

Bevezetésül e kérdéshez ismerteti a nagynevű jezsuita bölcselethez, *Toletus*-nak az értésről (megértés, intellektio), az értés létrejöttének módjáról nyújtott felfogását. E szerint a kettős megismerési mód: a föltétlen, amellyel a dolog önmagában, másához való viszonyítás nélkül; és összehasonlító megismerés, amellyel a dolog másához való viszonyításban ismertetik meg.⁵⁴

Több tárgy ismerete szükséges-e az egyetemes megalkotásához, avagy elegendő csak egyetlen egyed szemlélete? Duns Scotus és követői szerint ténylegesen több egyed kell az egyetemes megalkotásához; — mások szerint elég az értelemben több egyednek potenciális felfogása. Pázmány e két nézettel ellentétben azt tanítja, hogy szükségtelen több egyednek az ismerete az egyetemes megalkotásához; hiszen az egyetemes nem egyéb, mint a természet egyedi sajátságok nélkül, ami egyetlen egyedben is megpillantható.

⁵¹ *Dialectica*, 135—137.

⁵² *Dialectica*, 139.

⁵³ *Dialectica*, 142.

⁵⁴ *Cognito absoluta: qua res cognoscitur in se absque habitudine ad aliud. — Cognito comparativa: per quam cognoscitur aliquid cum habitudine ad aliud.*

Arra a kérdésre, hogy az egyetemes föltétlen vagy összehasonlító megismeréssel jön-e létre, Pázmány az ellentétes vélemény összehasonlítása után úgy vallja, hogy az egyetemes megalkotása föltétlen és nem összehasonlító értelmi megismerés: közvetlen reflektáló tevékenység nélkül ismeri meg az értelem a természetet az egyedivé tevő különbségek nélkül.⁵⁵ Azt azonban elismeri, hogy az egyetemesnek másodfázisú, ráeszmélő, gondosabb megismerése már a többekhez való hasonlítás révén áll elő (in ordine ad plura).

A sokszorozhatóság és egyetemesség viszonyának kérdésében a következő csoportokat állítja fel. 1. Bár a Szentháromságban vannak közös dolgok: van több személy, van több vonatkozás (relationes Trinitariae) — ilyen szempontból ezek közös természete egyetemes volna, de ez az egyetemesség nem egyértelmű (non univocus). — 2. Konkrét teljes állagi természet lehet egyetemes, ha sokszorozható. — 3. Az elvontan felfogott állagi természetek a kevésbbé elvont fogalmakkal szemben nemnek veendők. — 4. Részleges állagok, magánvalók (anyag, forma) lehetnek egyetemesek. — 5. Ugyanez mondható az összetett (complex) fogalmakról (ut homo albus), csak nem egyszerű, hanem kettős egyetemességgel.⁵⁶

Az öt állíthatóságról általában

(De quinque praedicabilibus)

Az öt állíthatóság úgy viszonylik az egyetemeshez, mintha amazok ennek alárendelt fajai volnának, — de ez a rendszerezés csakis analóg értelemben igaz. Mert igazában az öt állíthatóság nem faja az egyetemesnek (és ez nem genus), hanem inkább az egyetemes különböző jellegei, módjai: milyen vonatkozású egyetemes az, amit állítunk.

Hány bölcseletileg különböző rendje van az egyetemeseknek? Az általános vélemény szerint öt. Van ugyan e mellett olyan felfogás is, amely csak két állíthatóságot vall: nem és faj. Ismét van olyan nézet, amely hétre emeli az állíthatóságok számát. Az öt általánosan elfogadottn kívül még hozzáadja az *átfogó* (transcendens) fogalmat és a dolgokat valamely meghatározott nembe behelyező *belső módozatot*.⁵⁷ Ez a két mód: subsistentia és inhaerentia. Ezen vélemények cáfolása után így bizonyítja a sem több, sem kevesebb, hanem öt állíthatóság létét. Az egyetemes jelleghez más nem szükséges, mint az, hogy valami alkalmas legyen arra, hogy többről — állíttassék. Elég, ha a természet el van vonatkoztatva

⁵⁵ Natura sine differentiis individuantiis. Dial. 147.

⁵⁶ Dialectica 159.

⁵⁷ Modus intrinsecus qui contrahit ens ad certum genus. Dial. 163.

az egyedítő különbségektől. Ámde ez áll a fajalkotó jegyre, a sajátos jegyre és a járulékra. Tehát ezek igazi egyetemesek. Az áltételt csak a járulékkal kapcsolatban bizonyítja, mert látszólag erre nézve áll fent a legnagyobb nehézség. Idevágó bizonyítása: a fehér felfogható olyan természetnek, amely el van vonatkoztatva ettől és amattól a fehértől s így az egyedi jellegtől. Tudja ugyanis fogalmi ismeretünk úgy megragadni a fehéret, hogy nem kell egyik vagy másik fehérszínű tárgyra gondolnunk; hiszen ennél is áll, hogy az egyedi tulajdonsága ennek a fehérnek nem lényeges alkatrésze, viszont azt is észrevevesszük, hogy a fehér megegyezése nem állagi (in ratione substantiali, hiszen a fehér önmagában sohasem állhat meg!), hanem járuléki (in ratione accidentali). De amint subsistáló adottságoknál el tudjuk vonni a ratio substantialist, ugyanúgy tudjuk ennél a ratio accidentalist. Tehát itt kettős elvonás történt: az egyedítő feltételektől, valamint ettől és ama alanytól, de nem az alanytól általában, mert az lehetetlen. Ám az ilyen elvont fogalom egy; hiányozván ugyanis az egyedi tulajdonságok, nincs ami megosztaná; márpedig ami nincs megosztva, az egy, tehát az „unum” is megvan. S megvan az alkalmasság nemcsak sokban jelen lenni, hanem különféle alanyokban is, amelyekről „in quale” állítható. Ebből jön aztán a szándékolt végső következtetés: minthogy más a járuléki alkalmasság az alany szempontjából és más az alárendelteket tekintve, egészen más a jellege alanyával szemben: itt járulék, ott pedig saját egyedeivel szemben *nem* vagy *faj!* Ez a gondolatmenet mutatja meg, hogy az accidens nem tekinthető genus-nak vagy species-nek. Hasonló áll a fajalkotó különbségről és a sajátos jegyről is.⁵⁸

Magának a praedicabilék ötös számának a kizárólagosságát pedig így bizonyítja. Mi is az egyetemes természet? Képesség a sokban való létezéshez. Tehát ahány sokban való létmód van, annyi az állíthatóság. Márpedig ilyen csak öt van. Példa: abból, ami Péterben és Pálban megvan, az egyik rész lényegesen (pars essentialis), egy másik rész pedig a lényegen kívül van (extra essentialiam). Ami a lényegen benne van, vagy lényegi rész, vagy maga a teljes lényeg. Ha lényegi rész, két eset lehetséges: vagy anyagi rész (mást befogadó, meghatározandó rész), azaz olyasvalami, amiben ez a dolog másokkal megegyezik: nem (genus); vagy alaki rész (pars formalis), amely által ez a dolog különbözik másoktól: különbség, fajalkotó jegy (differentia); — vagy ami benne van a lényegben, nem rész, hanem maga a teljes lényeg (tota essentia) faj (species). Ami a lényegen kívül esik: vagy szükségképen van összekötve a lényeggel: sajátos jegy (proprium),

⁵⁸ Dialectica 167—8.

vagy csak esetlegesen (accidens), járulék. Ezek szerint csak öt módja lehetséges a sokban való létezésnek.

Az egyetemes alá közvetlenül a következő három faj tartozik: 1. Több egyedben lenni, mint lényegalkotó rész: nem és faji jegy. 2. Több egyedben jelen lenni, mint azoknak teljes lényege: faj. 3. Több egyedben létezni a nélkül, hogy a lényeghez tartoznának: sajátos jegy és járulék. E három faj alá, mint alárendelt fajok tartoznak az összes állíthatóságok.⁵⁹

Az állíthatóság fajairól

Pázmány a tétel kifejtése előtt, az állíthatósággal kapcsolatban több kérdést igyekszik tisztázni. Az első kérdés: A többről való állíthatóság lényege-e vagy csak tulajdonsága az egyetemesnek? Különbséget tesz a sokban való lehetőség és az ebből folyó állíthatóság között. Pázmány — ellentétben Duns Scotussal — az állíthatóságot az egyetemes tulajdonságának és nem lényegének fogja föl.⁶⁰ Duns Scotus véleménye az állíthatóságot az egyetemes lényegének tartja, mely már az ő ismeretelméletéből is következik, mely szerint az egyed intuitív ismerete előfeltétele az elvont egyetemes ismeretnek.⁶¹

Másik kérdés, milyen logikai állítással állítható az egyetemes fogalom? Biztos az, hogy az egyetemes igaz, igenlő állítással állítható sokról egyenesen (directe), a nem, faj, és fajalkotó jegy (genus, species, differentia) lényegileg, a sajátos jegy és a járulék (proprium accidens) esetlegesen. A nem és faj minőséget, lényegét (in quid) kifejező módon, a sajátos jegy és járulék pedig a dolgokat esetlegesen valamilyenné (in quale) meghatározó módon.⁶² Bár a nem és faj lényegét kifejező módon állítatják, mégis Szent Tamás szerint, a lényegnek mint ilyennek, absolute nézve, nem jár ki az általánosság. Az általános fogalomhoz az egység és általánosság tartozik. Mert ha az általánosság pld. az ember lényeg-fogalmához hozzátartozna, akkor általánosságot is találnánk ott, ahol emberséget. Azt sem állíthatjuk, hogy a nem és faj fogalma kijárna az emberi természetnek, tekintettel arra a létre, amellyel az egyedi dolgokban rendelkezik. Az emberi természet, amennyiben az az egyedi dologban van, ennek az egyedi dolognak meghatározó alapja és nem egyben azon egyedi dolgoknak, amelyekről ugyanazt a fajtermészetet állítjuk. A faj-fogalom az emberi természethez arra a létre való

⁵⁹ Dialectica, 170.

⁶⁰ Dialectica 170—173.

⁶¹ Impossibile est abstrahere universalia a singulari non cognito singulari. Duns Scotus: De anima q. 22. 2.

⁶² Dialectica 174—177.

tekintettel járul, mellyel az az észben rendelkezik. Az észben van az emberi természetnek egy minden egyediesítéstől független szabad léte. Ennek megfelel tehát egy fogalom, amely minden (hasonló fajú) egyedre ráillik, amely egyedek az észen kívül vannak, amennyiben ez a fogalom minden hasonló fajú individuumnak a képe és mindegyiknek megismerésére vezet, amennyiben azok emberek. Ebben a hasonlósági vonatkozásban, mely az emberi természetről az észben alkotott kép és minden egyed között fennáll, találja meg az ész a faj fogalmát és ezt az emberi természetre utalja. A fajtermészet egyazon képének minden egyedhez való hasonlósági vonatkozásában, mely egyedekről ugyanazt a faj-természetet állítjuk, rejlik az egység és egyben az általánosság.⁶³

Harmadik kérdés: Mi kell ahhoz, hogy az egyetemes állítások mind konkrétan igazak legyenek? Pázmány a kérdésre válaszul felemlíti, hogy Szent Tamással együtt ő is feltételezi az állító ítéletekben az alany és állítmány bizonyos azonosságát.⁶⁴ Fonseca tanítása alapján⁶⁵ pedig a következő különböztetést teszi meg: Némely állítások igazak azonos értelemben (*sensu identico*), mások alaki értelemben (*sensu formali*). Az előbbi fönnáll, amikor csak állítatják, hogy az alany és állítmány azonossága a dolog természeténél fogva adva van (pl. *in divinis intellectus est voluntas*, 176). Alaki formális azonosságnak vesz olyan állítást, melyben a szélső fogalmak nemcsak fizikai értelemben egyek, hanem egyiknek a fogalmában a másik bennfoglaltatik (pl. *homo est animal*). A következő rendszerezést állítja fel a formális azonosságú ítéletek igaz voltára nézve: a) Konkrét alanyú és állítmányú ítéletek igazak, ha közös a két konkrét fogalom formahordozó alanya: pl. „a csodálkozó nevetőképes”.⁶⁶ Ez az itt említett példa a következő szillogizmussal igazolható: mivel ez az alany nevetőképes, — ám ugyanez az alany csodálkozóképes, tehát a csodálkozó valaki nevetőképes. b) Konkrét fogalom állítható elvontról, amidőn az elvontban kifejező forma, a konkrétban jelzett formának az alanya.⁶⁷ Pl. a fehérség hasonló (*albedo est similis*); a mennyiség egyenlő (*quantitas est aequalis*). Ez is jó: az ember érzékelő lény (*homo est animal*). De nem jó: az emberség ember (*humanitas est homo*) és nem jó: a fehérség fehér (*albedo est alba*). c) Elvont fogalmat nem lehet konkrétáról állítani formális értelemben, bár ezt Durandus és Duns Scotus megengedik. Tehát nem jó az ilyen ítélet: az ember emberség (*homo est humanitas*), — mert az

⁶³ Szent Tamás: *De ente et essentia*. Cap. 4. p. 36. 18; 37, 10; 38. 4.

⁶⁴ Thom. I. qu. 13. art. 12.

⁶⁵ Fonseca: *Metaph.* c. 5. qu. 1. sec. 4.

⁶⁶ *Admirativum est resibile; album est dulce. Dialectica.* 177.

⁶⁷ Szent Tamás: *II. dist.* 27. qu. 1. art. 2.

elvont fogalom kizárja a magánvalóságot (subsistentia) s így fogyatékoság van az ítélet alanyának igazi mibenlétére nézve.⁶⁸ d) Teljesen elvont ítélet akkor igaz, ha az elvont állítmány az alany lényegéből van véve vagy mint nem, vagy mint faj (ez utóbbi esetben nemcsak de essentia, nemcsak rész a lényegből, hanem maga a teljes lényeg). E véleményt vallják egyébként Soto, Soncinas, Niphus, Fonseca; ellene van: Duns Scotus.

E kérdések tisztázása után áttér Pázmány az állíthatóság fajainak részletes tárgyalására, melyek alá mint alárendelt fajok, az összes állíthatóságok tartoznak.

1. A nemről. (De genere, 180—190. l.) Az anyag önmagában, azaz mint pusztán lehetőség, minden meghatározottság nélkül, nem lehet sem a megismerés princípiuma, sem az, aminek alapján valamit nemekbe vagy fajokba sorolunk. A lényeg alapján ismerjük meg a dolgot ilyennek vagy olyanak és ennek alapján sorozzuk be nemekbe és fajokba. A nem és faj ugyanis már a dolognak valamilyen meghatározottságát jelenti. Porphyrius az Eisagoge-ban kimerítően tárgyal a nemről, Aristoteles a Topica-ban (Liber de methodo argumenta probabilia conficiendi) foglalkozik vele. Pázmány ügyesen pontokba szedve röviden, de alaposan összefoglalja Aristoteles tanítását, majd áttér az önálló fejtegetésekre.

A nem lényegét vizsgálva kijelenti, hogy ahhoz a sokban való létezési lehetőség tartozik hozzá a lényegen belül, tehát mint lényeges vonás; éspedig mint anyagi jellegű lényeges rész azzal a képességgel, hogy meghatározottassék. Ide sorozza még a több faj bírásának lehetőségét, bár azt tényleg nem tartja szükségesnek. Ezekután Pázmány meghatározása a nemről így alakul ki: „a nem olyan egyetemes fogalom, amely alkalmas a lényegnek mintegy anyagi részeként sokban létezni”. Szerinte ez a meghatározás nem a fogalmat és nem a másodfázisú értelmi képet (secunda intentio), hanem általában a nemi természetet (natura generica) határozza meg. A nemnek anyagi részként való szerepeltetése (per modum artis materialis) — nem tényleges anyagiságot akar kifejezni, hanem csak a nem viselkedési és szereplési módját, a meghatározandó természetet.

A fenti meghatározást maga alkotja, de hangsúlyozza, hogy Aristoteles tana nyomán Porphyrius meghatározását csak leírásnak és nem meghatározásnak fogadja el. Porphyrius meghatározása: „Nemnek mondjuk azt, ami több fajilag különböző s dolog mi-ségét kifejező lényről állítható.”⁶⁹ Nem tartja jónak ezt a meghatározást, mert a) a nem csak része

⁶⁸ Dialectica. 178—179.

⁶⁹ Genus est id, quod de pluribus differentibus specie, in quaestione quid est, predicatur. Porphyrius: Eisagoge.

a lényeknek, márpedig részt nem lehet az egésztől állítani, például nem jó ez: az ember lélek (*homo est anima*), — az „*in quid*” pedig a lényeket fejezi ki; b) mert Aristoteles szerint⁷⁰ a nemet meghatározó különbség (fajalkotó jegy) is több fajilag különböző dologról állíttatik „*in quid*”; c) mert a nem nemcsak több fajilag különböző dologról, hanem több számbelileg (*numero*) különböző dologról is állítható. Elgondolásainak bizonyítása közben részletesen kifejti a nemnek a viszonyát a fajhoz és különbséghez. Mennyiben mondható egésznek és mennyiben résznek. A nemnek az egyedekhez való viszonyát a lőweni teológusok így fogják fel: az egyedekben jelenlevő nem valami különös, középhelyen álló egyetemes a nem és a fajalkotó jegy között.⁷¹ Fonseca szerint pedig (5. *Metaph.* c. 28. qu. 14. sec. 3.) csak közvetve állítható egyedről a nem. Pázmány egyiket sem fogadja el, hanem saját véleménye szerint ugyanazon módon alkalmas a nem, hogy mind a fajilag, mind az egyedileg különböző dologban jelen legyen. A nem a dolognak olyan tökéletességén alapul, amely anyagilag mintegy képességi állapotban (*in statu potentiae*) van valami magasabb tökéletességre. A nem anyaghoz kötött tökéletességet jelöl, pl. a dolog érzékelő képességét a nélkül, hogy a dolognak sajátos formáját közelebből meghatározná. A nem meghatározója Szent Tamás szerint az anyag, de ő maga mégsem az anyag. A nem az egészet jelöli és nemcsak az anyagot. A *differentia* is az egészet jelöli. A *differentia* azonban olyan jelölése az egésznek, melynek meghatározója a dolog határozott formája. De e mellett figyelmen kívül marad, hogy mi kapja azt a határozott formát, pl. figyelmen kívül marad, hogy az eszes lélek egy testnek lesz-e betöltője vagy másvalaminek. A faj mind a kettőt átfogja, a meghatározott anyagot, amit a nem jelöl és a meghatározott formát, amit a *differentia* jelöl. A nem, *differentia* és faj viszonyának az anyaghoz, formához és a lényekben összetett valamihez, azonban semmiesetre sem azonosak az anyaggal, formával és az összetett valamivel.⁷² Mind a nem, mind a faj, mind a *differentia* az egészet jelölik. Sokrates élőlény, Sokrates eszes lény, Sokrates ember. Ezért mondjuk azt, hogy az ember eszes élőlény és nem azt, hogy élőlényiségből és eszességből van összetéve. Élőlény és eszes már magukban is mindketten az egészet jelölik. Ha azt mondjuk, hogy az ember testből és lélekből áll, ezáltal kimondjuk, hogy két dologból egy harmadik lett, amely harmadik egyikkel sem azonos az alkotó kettő közül. Az

⁷⁰ 7. *Top.* C. 2. initio; lib. 4. loco 81.; lib. 7. loco 31.; lib. 1. c. 17.

⁷¹ *Genus respectu individuorum esse universale quoddam innominatum, medium inter genus et differentiam.* *Dial.* 188. l.

⁷² Aquinói Szent Tamás: *De ente et essentia.* c. 3. p. 26—27.

ember ugyanis sem a lélek, sem a test. Ha azonban azt mondjuk, hogy az ember bizonyos módon élőlényiségből és eszességből van összetéve, akkor ezt nem úgy kell értenünk, hogy két dologból egy harmadik keletkezett, hanem úgy, hogy két fogalomból egy harmadik fogalom származott. Az élőlényiség formai fogalma ugyanis nem tartalmazza a dolog sajátos természetének meghatározását, csak a dolognak érzékelő és mozgó képességgel rendelkező természetét jelöli. Az „eszes” differentia formális fogalma, a sajátos forma meghatározásában áll. A két fogalom adja aztán az emberfaj fogalmát.⁷³ Azt, hogy „élőlény” vonatkoztathatjuk, nemcsak az „eszes” fajra és nemcsak Sokrates „egyénre”, hanem különböző fajokra és individuumokra. Szent Tamás okfejtéséből láthatjuk, hogy bár Pázmány igyekezett a fenti kérdésben önálló megoldást keresni, mégis végeredményben a skolasztika vonalán marad, mikor Fonsecától eltérően azt a véleményt hangsúlyozza, hogy a nem ugyanazon módon alkalmas mind fajilag, mind egyedileg különböző dologban jelen lenni.

2. *A fajról.* (De specie, 190—200. l.) Az állíthatóságok között a faj terjedeleme szempontjából a nem alatt foglal helyet. A nemből jön létre a fajalkotó jegy hozzáadásával. Alatta már nem egyetemesek, hanem egyedek állnak. A faj jelölése a nemre való tekintettel azon a különbségen (differentia) alapul, melyet a dolog formájában találunk. Az ember az eszessége által, ami az emberi lélekhez mint az embernek formájához tartozik, különbözik a többi élőlénytől mint nemtől. A fajnak (ember) a nemtől (élőlény) való különbözősége nem olyasvalamin alapszik, ami a faj (ember) lényegében rejlik és ami semmimódon sem volna lehetséges a nemben (élőlény). Bármilyen legyen is a faj, már benne van a nemben, bár csak implicite, mint meg nem határozott valami. Ha ugyanis az élőlény nem mindaz volna, ami az ember, hanem csak ennek egy része, akkor az élőlényiséget nem lehetne az emberről állítani, minthogy semmiféle részt nem lehet az egészével azonosítani.⁷⁴

Aristoteles nyomán⁷⁵ Porphyrius a következő meghatározását adja a fajnak: „Teljes miséget kifejező valami, amely több számbelileg különböző dologról állítható.”⁷⁶ A meghatározás kiemeli a faj helyzetét a nem és egyed között. Az „aptum praedicari” kettős állíthatóságot jelent fölfelé és lefelé. Föl, a nem felé jelent alárendeltséget (subiicibilitas), az

⁷³ Szent Tamás: c. 3. p. 28.

⁷⁴ Maria Feigl: Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit von Wesen und Sein nach „De ente et essentia” des hl. Thomas v. Aquin. Philosophisches Jahrbuch. 55. Band. 3. u. 4. Heft. 1942.

⁷⁵ Aristoteles: Met. X. 7. 1057. b. 7.

⁷⁶ Species est unum aptum inesse pluribus numero differentibus et praedicari de illis in quid complete. Porphyrius: Isag. c. 2. 2. a. 1.

egyedek felé pedig szorosabb értelemben vett állíthatóságot: mint praedicabile állítható az egyedekről. A faj tartalmazza szükségképen mindazt, ami az individuum lényege t. i. a „materia signata”-t, ha mindjárt határozatlanul is. Így jelöli a faj lényegét a homo-ember elnevezés és ezért állítjuk az embervoltot Sokratesről. A faj természete azonban jelölhető a jelzett dolog kizárása mellett is, részlet módjára. Ez történik a humanitas névvel. A humanitas ugyanis csak azt jelöli, ami által ember az ember. A humanitas jelzéssel a materia signata, ami pedig az egyén lényege, ki van zárva. Ezért nem mondjuk a humanitást sem Sokratesről, sem az emberről. Mert sem Sokrates, sem az ember nem emberség. Az emberség (humanitas) úgy tekintendő, mint az egyén formai része (pars formalis). A pars formalis kifejezést itt a következőképen kell érteni: A humanitas nem abban az értelemben jelzi az egésznek formáját, mintha ez a lényeg részeihez a materiához és formához még hozzá lenne fűzve, mint pl. a ház formája a részekhez (kő, fa stb.) van hozzáfűzve, hanem az maga az egész, t. i. magába zárja a materiát és formát, ha mindjárt annak kizárásával is, ami által az anyag a jelölésre alkalmassá válik.⁷⁷

A skolasztikának ezt az általános tanítását Pázmány is magáévá teszi s vizsgálja különösen a subiicibilitas természetét. Arra a megállapításra jut, hogy nincs ellentmondás abban, hogy egy és ugyanazon természet legyen egyrészt alárendelt (subiicilis), másrészt, hogy egyetemes fogalom legyen, azaz több egyedben meglehessen. De nem tartja Szent Alberttel együtt formálisan ugyanannak az alávetetőség (subiicibilitas) és az egyetemesség (universalitas) fogalmát, sőt még szükségszerű összefüggést sem enged meg közöttük. Toletussal ellentétben a nemnek alávetett (tehát subiicibilitással rendelkező) fogalomról nem tartja, hogy szükségképen egyetemesnek is kell lennie. Ezt Szent Tamással vallja, bár annak az angyalokról szóló, ilyen természetű tanát (I. p. qu. 50.) nem fogadja el. A faj csak az alárendelt egyedek szempontjából egyetemes és nem a nemnek való alárendeltsége miatt.⁷⁸

A fajnak mint igazi egyetemes fogalomnak egyetemeségi közös jellegét a többi egyetemessel abban látja, hogy ez is egy valami, amely alkalmas arra, hogy sokban bent legyen (unum aptum esse in multis) — a többitől eltérően pedig megkülönböztető jellege abban áll, hogy ez úgy van jelen sok dologban, mint azoknak teljes lényege⁷⁹ (így Albertus, Scotus és Boethius is). Elveti Rudolphus Agricolának azt a

⁷⁷ Aquin. Szent Tamás: c. 3. p. 32, 15—322.

⁷⁸ Dialectica: 192. l.

⁷⁹ Existit in pluribus tamquam tota illorum essentia. Dial. 193.

különc véleményét, hogy a faj az egyedekhez viszonyítva nemnek mondható. (194. l.)

A faj és egyed viszonyának vizsgálódásai közben kitér arra a kérdésre: mit is jelent formaliter az egyed? (197. l.) Reális különbség nem áll fenn az individuum, a nem és faj lényege között. Sokrates egyéni lényege ugyanaz, mint az élőlényé vagy az emberé. Különbség csak a jelölési módban van. A lényeg egyik jelölése bizonyos meghatározottságot kifejezetten magába foglal, míg ugyanaz a másiknál csak implicite van kifejezve. Az individuum nem az akárhogyan vett anyag, hanem csak a jelzett anyag (*materia signata*), azaz az az anyag, melyet bizonyos kiterjedések alatt szemlélünk — s nem a bizonyos kiterjedéssel s nagyságviszonnyal rendelkező és éppen ezért osztható anyag.⁸⁰ Pázmány elveti Duns Scotusnak ama nézetét, hogy az egyed vonatkozást fejez ki az egyetemeshez s kijelenti, hogy egyedi annyi, mint számbelileg egy s annyira oszthatatlan, hogy azonosság által több dologban nem lehet (eltérően az universalétől) és osztani sem lehet. Mindez azt teszi, hogy a dolog közölhetetlen (*res incommunicabilis*. 197. l.) Alberttal és Toletussal ellentétben, Szent Tamás⁸¹ és Cajetan nézetéhez közeledve, de mégis önállóan maradvá vallja, hogy az egyedekben van olyan közös vonás, amely belőlük kiemelhető, mint egyedekből s ez közös nevezőre hozza őket, már t. i. megfelelő, igen csekély fokban: (a singularitas) az egyedüliség. — Ebből következik az egyed meghatározási lehetősége: az egyedek közös vonásának vagy a fajnak segítségével. Nem közvetlenül, de közvetve meghatározható ez a közös vonás (*ratio communis individuorum*), mint *universale* szerepel.

3. *A fajalkotó jegyről.* (De differentia. 200—216.) Pázmány hosszasan értekezik a dolgok különböztetési alapjáról, a fajalkotó jegyről. A fajilag különböző dolgok különböztetési alapja *ratio* formalisa, mint metafizikai forma meghatározója egy metafikai egésznek. Ez az, ami által az ugyanazon nemi fokozatban levők fajilag különböznek (*differentia*). Porphyrius meghatározása: „*quod de pluribus et differentibus specie in quale quid predicatur*” . . . azaz a fajilag különböző dolgoknak „*miségi minőségét*” jelzi.

A fajalkotó jegy nem lehet csupán észlénny (*ens ratio-*

⁸⁰ H. Meyer: Thomas von Aquin. Bonn. 1938. 84. l.

⁸¹ S. Thomas: Individuum vagum ut „*aliquis homo*” significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scil. sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati, significatur determinatum distinguens: sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os. Hoc tamen interest, quod „*aliquis homo*” significat naturam, vel individuum ex parte naturae, cum modo existendi qui competit singularibus. (S. th. I. 30, 4; cf. I. Dist. 25, 1 a. 3. ad 4.)

nis), hanem mindig valós lény (ens reale); különbözősége a többi universalétól biztos. (Dial. 202. l.)

Kérdés: a fajalkotó jegy (differentia) egyszerű-e vagy valami metafizikai összetett? Pázmány következőképen válaszol: a) Nincs benne a differentiának fogalmában az a nem, amelyet meghatároz. b) Az alsóbb különbség nem foglalja magában a felsőbbeket fogalmilag. Így pl. fogalmilag a szellemi mivolt nem foglalja magában az érzékelő és tenyésző elvet.⁸² c) Lehetséges olyan nem, melynek különbsége több, a legalsó fajban különböző dologról közvetlenül állítatik. (209. l.) d) Két különbség, ha közülük az egyik egyetemesebb a képzendő fajnál és mindkettő ebben előfordul, alkothat fajt. (210. l.)

A különbséget mint egyetemes fogalmat, vonatkoztatva saját közvetlen egyedeihez (ad inferiora, ad hoc et illud rationale), továbbá a fölötte álló nemhez; a fajhoz melyet létrehozott (pl. rationale ad hominem); a faj egyedeihez (pl. Péterhez, Pálhoz); a közbeeső fajokhoz (species subalternae) — nem minden viszonylatban mondja a fajalkotó jegyet egyetemesnek, hanem csak: a) az alkotott, létrehozott faj egyedeivel szemben; b) az alsó (infima) különbséget saját fajával szemben (bizonyos megszorítással); c) a középső nemeket az alája tartozó speciesekkel szemben. (214—216. l.)

4. *A sajátos jegyről és járulékról.* (De proprio et accidente 217—228. l.) A „sajátos jegy” az az egyetemes, amely nem tartozik a lényeghez, de ebből szükségszerűen következik.

A skolasztika meghatározása: sajátos jegy az, ami több dologról állítható, mint szükségszerű járuléki minőség.⁸³

Pázmány felsorolja, Aristoteles és Porphyrius szerint hányféle sajátos jegy lehet. Négy faja van: a) sajátos jegynek mondjuk azt, amely csak a fajnak és nem azon faj minden individuumának is tulajdonsága, pl. hogy orvos legyen vagy számolni tudó. b) Nemcsak a fajnak, hanem minden egyednek is sajátos jegye, pl. az ember kétlábú legyen. c) Nemcsak a fajnak, hanem a faj minden egyedének is ismertető jegye, de nem mindig, pl. a beszélőképességgel élni. d) Végül „leginkább sajátos jegy”, amely nemcsak a fajnál, hanem minden esetben, minden egyedénél is megtalálható, pl. az ember nevetőképes.⁸⁴ Ezek közül igazán csak

⁸² Rationale non includit sensitivum, vegetativum etc. Dial. 205. l.

⁸³ Unum aptum esse in multis et praedicari de illis in quale accidentale necessario. Fr. Erdey: Logica. Budapest, 1934. pag. 112.

⁸⁴ Dicitur proprium, quod convenit soli speciei, sed non omni eius individuo, ut esse grammaticum, vel medicum homini; 2. quod econtra convenit omni individuo, sed non soli speciei, sicut homini convenit esse bipedem; 3. quod convenit soli speciei et omni individuo, sed non semper, ut homini competit loquela uti, sed non semper; 4. quod est maxime

a negyedik tarthat számot filozófiai szempontból a sajátos jegy elnevezésére. Pázmány keresi ennek az egyetemesnek a lényegét és megállapítja, hogy nem tartozik azon dolog lényegéhez, amelynek sajátos jegye, mert a lényeg elemei tökéletesen kimerülnek a nemben és a fajalkotó jegyben; bármi a lényeghez tartozik, okvetlenül a kettő közül valamelyikhez sorolható. Nem tartozik a *proprium* lényegéhez, hogy sajátos értelemben vett járulék legyen; vagy a dolog, amelynek sajátos jegye ténylegesen létrehozza vagy abból kiáradás (*emanatio*) útján keletkezzék (pl. a víz elvesző hidegsége nem *proprium*). A meghatározás elemzése mutatja, hogy a *proprium* pontos lényegét ez fejezi ki: Mindazok és csak azok tartoznak az állíthatóságok e csoportjába, melyek bár mint lényeg nem állíthatók valamiről, mégis a dologgal, amelyben bent vannak, szükségképen összefüggnek⁸⁵. (*Plene convertitur cum suo subiecto.*)

A járulékokkal kapcsolatban megemlíti Aquinói Szent Tamásnak rövid összefoglalását erre vonatkozólag: A járulékoknak három faja van: vannak járulékok, melyek a fajnak természetéből származnak, pl. az ember nevetőképes; mások pedig az egyednek a természetéből erednek és a dolognak velejárói, éppen ezért elválaszthatatlanok a dologtól, mint pl. férfinem, nőnem (*masculinum, femininum*); végül vannak járulékok, melyek nem tartoznak a dolog természetéhez és így elválaszthatók, pl. sétálni, járni stb. Minden járuléknak azonban az a tulajdonsága, hogy nem a dolog lényegéből ered és így nem kerül bele a dolog definíciójába, innen van az, hogy a dolog megérthető annak járuléka nélkül is. A faj nem érthető meg a faj természetéből származó járulékok nélkül.⁸⁶

Pázmány a járulék (*accidens*) bölcseleti ismertetésére áttérően hangsúlyozza, hogy mikor a járulékról mint az ötö-

proprium, quod soli speciei et omni individuo et semper convenit, ut hominem esse risibilem. Et hoc est maxime proprium, quia plene convertitur cum suo subiecto. Aristoteles: Top. I. 4.; 3. de Anima tex. 11.—5. Top. loco. 1.—et 1. Top. c. 7. Porphyrius: Isag. c. 4, 4 a 14).

⁸⁵ *Illa sola et omnia sunt propria huius praedicabilis, quae apta sunt esse in pluribus extra essentiam, necessario tamen connexa cum re cui insunt. Dial. 219. l.*

⁸⁶ *S. Thomas: Tria sunt genera accidentium: quaedam causantur ex principiis speciei et dicuntur propria, sicut risibile homini; quaedam vero causantur ex principiis individui, et hoc dicitur, quia vel habent causam permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum et alia huiusmodi; quaedam vero habent causam non permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare. Est autem commune omni accidenti, quod non sit de essentia rei et ita non cadit in definitione rei; unde de re intelligimus quid est absque hoc quod intelligamus aliquid accidentium eius. Sed species non potest intelligi sine accidentibus, quae consequuntur principium speciei. (Q. d. an. a. 12 ad 7; cf. Spir. creat. a. 11.)*

dik állíthatóságról van szó, nem egy járuléknak a viszonyát más hasonló járulékhöz (pl. egyik fehérnek a másikhoz) vizsgáljuk, mert e vizsgálat a nem, faj és egyed vonatkozására vezetne vissza, hanem a járulékot hordozó alanyával összefüggésben nézzük.

A járulék természetéről helyesen jegyzi meg, hogy az nem a dolgoknak a mi-ségét, hanem a milyenségét mutatja meg. Csakis konkrét járulék tartozik a praedicabiléhez, mert az elvont járulékok, pl. fehérség konkrét alanyról (pl. erről a falról) nem állítható s így nem is sorozható az ötödik állíthatóság csoportjába.

1. A járulék szemben áll az állaggal (*contradistinguitur*). Tényleges bennlét az alanyban nem kívántatik.

2. Valós különböztetés van a hordozó alany és járulék között.

3. A járulék fogalmában bent van az esetlegesség. Tehát nem szükségképpen van jelen alanyán. Ez az egyes járulékokról külön-külön mondható, de hogy állag, alany teljesen járulékok nélkül legyen, az lehetetlen. Eme tulajdonsága által különbözik a sajátos jegytől. Ugyanebben az értelemben foglalkoztak a járulékokkal Szent Tamás,⁸⁷ Suarez⁸⁸ és legújabban Mercier bíboros.⁸⁹ — Pázmány éles érveléssel visszautasítja azoknak a bölcseleknek állítását, kik nem a járulékoknak a hordozó alanyon való jelenlétét vagy attól elválaszthatóságát tartják a járulék lényeges természetének, hanem csak azt, hogy ezek a járuléki határozományok nincsenek szükségképpen minden hasonló alanyon, amint pl. elkerülhetetlen a sajátos jegy esetében. (Dial. 227. 1.)

⁸⁷ S. Thomas: Licet, Deus posset aliquod accidens separare a subiecto, ut communiter tenetur de accidentibus hostiae consecratae, tamen, quod illa accidentia non habent aptitudinem ad subiectum, hoc est impossibile. (Opusc. XLIV. tract. 1. c. 8.) Et alibi: Non est haec vera definitio substantiae: substantia est quod per se est, vel accidens est quod est in alio; sed est circumlocutio verae descriptionis, quae talis intelligitur: substantia est res, cuius naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio. Unde patet quod, quamvis accidens miraculose sit non in subiecto, non tamen pertinet ad definitionem substantiae; non enim per hoc eius naturae debetur esse non in alio, nec egreditur definitionem accidentis, quia adhuc natura eius manet talis, ut ei debeat esse in alio. (Quodlib. 9, q. 3, a. 5 ad 2.)

⁸⁸ Suarez: Modus non est proprie res seu entitas, et in hoc eius imperfectio maxime declaratur, quod semper esse debet affixus alteri cui per se immediate unitur sine medio alio. (Disp. metaph. disp. 7. sect. I. n. 19.)

⁸⁹ Mercier: Qui distinctionem realem admittunt inter essentiam et existentiam actualem, rem sic explicare possunt: Accidentia habent essentiam actualem ut essentiam realiter distinctam a realitate substantiae, sed non habent existentiam propriam. In composito ex substantia et accidentibus alia res est essentia substantiae, alia res est essentia accidentis vel accidentium, sed non nisi unica in ipsis est existentia: existentia scilicet unica substantiae et accidentium. (Metaphis. gen. 327.)

Ezekben foglaltuk össze a nagy magyar skolasztikusnak, Pázmány Péternek tanítását az egyetemes fogalmakról. — A továbbiak folyamán ugyan még külön-külön értekezik az „Alapnemekről”, „Kategóriákról”, — de ezekben inkább csak összefoglalását nyújtja kora bölcseleti ismereteinek, úgyhogy Pázmány felfogására az egyetemes fogalmak kérdésében mellőzhetők. Most még néhány fejezetben rámutatunk azokra a hatásokra, illetőleg filozófusokra, akiknek tanítása termékenyítőleg hatott Pázmány bölcseleti felfogásának kialakítására. Ő maga írja tanításával kapcsolatban: „Ujjamból nem szophattam, sem anyám méhéből nem hoztam magammal⁹⁰ . . . Ezért hát új találmányokat és magam fejből költött dolgokat tőlem senki ne várjon. Mert tudom, hogy a pókháló nem jobb a lépesméznél; noha a pók beléből szövi a légyfogó hálóját, a méh pedig virágról szedegeti mézét.”⁹¹ Pázmány általános bölcseleti tanhelyzete szerint az aristotelesi-skolasztikus filozófiának a képviselője. Mint Félegyházy József írja róla: „Pázmány . . . kifejezetten a jezsuita iskola követője. Három bölcseleti kötetének mindegyikében Aristotelesen kívül a fő mintakép számára egy-egy jezsuita: a Dialectica-ban Fonseca — erősen tomista színezéssel; a Phisica-ban Suarez, több skotista elemmel; a Tractatusban a Conimbricenses — sok reneszánsz vonással.”⁹² Ezért foglalkozunk még röviden Pázmánynak Aristotelesel, Szent Tamással és a jezsuita skolasztikával kapcsolatban vallott bölcseleti állásfoglalásával.

Aristoteles Pázmány bölcseleti munkáiban

A középkori keresztény filozófia kezdetben fogyatékosan és az arab fordításokon keresztül rontott szövegben megjelenő aristotelesi bölcseletet idegenkedéssel fogadta és sokkal inkább a platonai filozófia eszméivel rokonságban levő ágostonos bölcseleti irányt kedvelte. Ez a rideg tartózkodás Aristotelesel szemben a skolasztika kibontakozása idején is megülte a lelkeket. 1210-ben egy párizsi zsinat Aristoteles fizikai, 1215-ben Courçon Róbert pápai követ a metafizikai könyvek olvasását tiltja el. Ezt a tilalmat megújítja 1231-ben IX. Gergely pápa, de egyidejűleg egy bizottságot nevez ki megbízható fordítás készítésére.⁹³ A korabeli nagy egyetemek filozófiai oktatásában is a Platon- és Szent Ágoston-féle irány eszméinek fejtegetése jut elsősorban szóhoz Aristoteles meglehetősen elhanyagolásával.

⁹⁰ Csepregi mesterség. Id. Brisits, 13.

⁹¹ Gyűjteményes magyar kiadás. III. kötet, 6. l.

⁹² Félegyházy József: Pázmány bölcselete. Budapest, 1937. 217. l.

⁹³ Kecskés Pál: A bölcselet története. Budapest, 1933. 218. l.

A dominikánus Nagy Szent Albert a felismerője Aristoteles jelentőségének s első, tudatos és nagyvonalú keresztül-vívője Aristoteles bedolgozásának a maga bölcseleti és természettudományos munkásságába.⁹⁴ Elévülhetetlen érdeme, hogy nálánál is nagyobb tanítványának, Aquinói Szent Tamásnak figyelmét ráirányította, aki aztán a zseni meglátásával pillantotta meg az aristotelizmus igazságát s a keresztény bölcseleti gondolkodással való összhangba hozásának lehetőségét. A főleg Nagy Szent Alberttől megindított Aristoteles-kultusz következtében egyre fokozódó figyelem fordul Aristoteles felé, s körülbelül Szent Tamás első párizsi működésének idejétől, pontosabban 1255-től rendszeresen bevezetik a párizsi egyetemen Aristoteles összes műveinek magyarázatát. Az Aristotelest mindenben mesterének elfogadó Szent Tamásnak nemcsak a ferences és régi dominikánus iskola ágostoni-aristotelesi szinkretista ellenzékével szemben kellett a nagy mestert megvédelmeznie, hanem a tiszta aristotelesi tant több ponton rosszul értelmező latin averroisták ellenében is, akik között a vezérszerepet vivő Brabanti Siger éppen Szent Tamás párizsi működése idején állt hírneve tetőpontján. Az aristotelizmusnak az averroisták értelmezésén átszűrődő, sok aggodást keltő hamisításai okozták, hogy Szent Tamásra élete vége felé éppen saját rendtársai közül hárommal: Lisieuxi Miklóssal, Abevillei Gellérttel és Genti Henrikkel szemben az a feladat hárult, hogy súlyos elméleti harcot vívjon a rend kebelében megtámadott aristotelesi tanítás megvédelmezésére,⁹⁵ mert már-már az a veszély fenyegetett, hogy Aristoteles filozófiáját a domonkos iskolákból kitiltják. De Szent Tamás oly precizitással mutatta ki, hogy az aristotelesi filozófia nyújtotta értelmi világbép az egyedüli, amely a kinyilatkoztatással az összes lényeges pontokon összhangban áll, másrészt ez az a filozófia, mely rendszerével legalkalmasabb a teológia tudományos igazolására, hogy ezáltal az egész középkori keresztény bölcselet Aristoteles mellé állt. Ettől kezdve Aristoteles tekintélye a filozófiában egyeduralgó volt. A XVI. század protestantizmusa a középkori hagyományoktól való elszakadás lázában igyekezett megszakítani minden közösséget a skolasztikával és ezzel együtt Aristotelesel. Luther Narristotelese nem egyszerű szójáték. Több ennél. Egy sajátos szellemiség megnyilvánulása. Minden filozófiát elvileg rossznak vélnek — kivéve Melanchtont. Csak a Szentírás ér valamit: „Aristotelest, Platont, Cicerot és a többi pogány írásokat meg kell égetni.”⁹⁶ A protestantizmus

⁹⁴ M. Grabmann: *Methoden und Hilfsmittel des Aristoteles-studiums im Mittelalter*. München, 1939. 39. kk.

⁹⁵ E. Gilson.: *Thomas d' Aquin.*, Paris, 1926. 104. k.

⁹⁶ Idézi: Alszegehy Zsolt: *A XVII. század irodalma*. Bp. 1936. 77. l.

műveltség-ideálja szerint egyetlen igazi szépség van: a betű, a szó szépsége. Mivel a csupasz betű az egyedüli közvetítője az Igének. Ahogy Thienemann Tivadar egyetemi tanár rámutat,⁹⁷ a reformáció lelkületében éppen ezért játszik döntő szerepet az írásosság, a nyomtatott betűk kultusza.

Ezzel szemben annál jobban hangsúlyozza Aristoteles bölcséleti értékét az ugyancsak a XVI-ik században készült jezsuita tanterv. Elrendeli, hogy Aristotelest tisztelni, magyarázni és követni kell.⁹⁸ Tartsanak ki mindig és minden fontosabb kérdésben Aristoteles mellett. Ellene csak akkor foglaljanak állást, a) ha tana a kinyilatkoztatással ellentézik, b) ha az összes keresztény bölcselők ellene foglalnak állást. Az Aristotelestől még nem tárgyalt, csak most felvetődő új bölcséleti kérdésekben keresse a tanár Aristotelesnek intendált értelmét (intentio Aristotelis) bölcséletének osztánítása alapján. Legyen hű az alaptanításban, de lehet tágabb és önállóbb a magyarázatban.

Pázmány a Ratio Studiorum határozott utasításai mellett is megtalálja a módját, hogy a filozófia művelésében némileg szabadon járhasson el. Az Aristoteles-kommentálás két lehetősége közül azt választja, amely az önállóbb elméleti tevékenységet biztosítja. Egy idő óta ugyanis Aristotelesnek kétféle magyarázata divott: per modum commenti — szoros ragaszkodás nemcsak az aristotelesi tanhoz, hanem annak szövegéhez és sorrendjéhez is; és per modum quaestionis — az aristotelesi filozófia talaján álló, de több szabadsággal, önállóbb rendszerezéssel, egyéni bővítésekkel dolgozó kommentálás. Pázmány a több egyéni tevékenységre alkalmas nyújtó utóbbi módszert választja. Sem a logikai, sem a természetbölcséleti kérdések ismertetésében nem tartja magát szorosan az aristotelesi könyvekben felvetett problémák sorrendjéhez, hanem kellő szabadsággal jár el. Ez az eljárás lehetővé teszi számára a logikai problémáknak teljesen logikus, összefüggő, sok egyéni meglátással rendszerezett vizsgálatát. Nem összefüggéstelen kommentárok tehát Pázmány filozófiai művei, hanem „szépen és komoly következetességgel felépített rendszeres művek”.⁹⁹ Nem szövegmagyarázatból, hanem a kérdéseknek önálló feltevéséből épül fel Pázmány bölcsellete. Egészen pontosan a következőkben foglalható össze viszonya Aristoteleshez:

1. Tárgyalásaiban önállóan tesz fel egy bölcséleti kérdést s azt elsősorban Aristotelesnek kifejezett tanításával igyekszik bizonyítani.

⁹⁷ Thienemann Tivadar: Irodalomtörténeti alapfogalmak. 1931. 2. kiadás. 155. skk.

⁹⁸ Mon. Pald.: 461. Pachtler: I. m. Regulae prof. phil. 10, 11.

⁹⁹ Gerencsér István: A filozófus Pázmány. Budapest, 1937. 80. l.

2. Ha nem talál nála kifejezett bizonyítékot, legalább azt mutatja ki, hogy állítása logikus következtetése az aristotelesi tanításnak; ha nem is az aristotelesi szövegből, de az aristotelesi bölcsélet szelleméből bizonyítható.

3. Ha ellenfelei mást bizonyítanak Aristotelesből, mint Pázmány, fáradságot nem kímélve igyekszik kimutatni, hogy Aristoteles nem mellettük, hanem az ő tanítása mellett szól s az ellenfelek tévesen értelmezik a mestert, mint pl. a „Dialectica” szóval kapcsolatban. (Dial. 4—5. ll.)

4. Aristoteles idézése nem bölcséleti, hanem csak tekintélyi érv nála. Nem mellőzi a filozófiai bizonyítást csak azért, mert Aristoteles felvonultatható egy tanítás mellett. Érv számára mindig csak az, ami a maga bölcselkedő értelmén átszűrődve, mint tisztán bölcséleti érv született meg. Minden tisztelete mellett sem tartja Aristotelest tévedhetetlennek. A tévedések fölfedezésénél aztán ellentétbe kerül vele. Nem szívesen mond ellene nagy mesterének, de ahol őt tévedni látja, nem hűny szemet tévedése fölött, hanem cáfolja. Pl. a substantia és accidens kérdésben (Dial. 242—243. l.), a minőségi kategória mibenlétében (Dial. 380. l.), a sillogizmustanban. (Dial. 481. l.) stb.

Röviden tehát így foglalhatjuk össze Pázmánynak Aristoteleshez való viszonyát: Mesterét nagyra becsüli és amennyire lehet, követi annak világító szellemét. De ahol az, szerinte, nem az igazságot képviseli, ott nagyobb benne az igazság diadalra juttatásának a vágya, mint a tekintély iránti tisztelete. Amicus Aristoteles, sed magis amica veritas.

Aquinói Szent Tamás és Pázmány

Pázmány bölcséleti munkáiban a jezsuiták tanszabályzata a Ratio Studiorum előírásának szellemében igazodik Szent Tamáshoz. A Ratio megkívánta, hogy a Rend tagjai a filozófiában Aristotelest, a teológiában Szent Tamást kövessék. Vezérkönyv a filozófiában Aristoteles, a teológiában a Summa Theologica. Mikor azonban a jezsuita tanszabályzat előírta, hogy a teológiában Szent Tamás Summája az irányadó, ez gyakorlatilag azt jelentette, hogy a filozófiában is őt kell követni Aristoteles mellett, hiszen a teológia spekulatív része a filozófiára épül. S valóban nincs is a filozófiának olyan számottevő kérdése, melyre felelet található ne volna a Summa Theologicában. Követni tehát Szent Tamást a teológiában, jelenti egyúttal: követni őt a filozófiában is. A Ratio Studiorum azonban úgy kívánta Szent Tamás követését, hogy e mellett nyújtott némi szabadságot is. Eleinte ugyan volt a jezsuiták közt is olyan áramlat, amely kívánta, hogy a Rend

teológia iránya szigorúan tomista legyen, de e kívánsággal szemben végre is Salmeron enyhébb felfogása érvényesült, akinek befolyására határozatba ment, hogy a Rend tagjaitól nem kell olyan feltétlen betűkövetést megkövetelni, mint az a domonkosoknál szokásban van. Egyébként is, mondja az indokolás, Szent Tamás szövegétől néha még azok is eltérnek, akik magukat kifejezetten tomistáknak mondják.¹⁰⁰ Lényeges pontokban azonban tilos, a szabályzat szerint, eltávolodni Szent Tamástól. A kisebb fontosságú kérdésekben való eltérés is olyan legyen, hogy közben a tanár Szent Tamás tanát is tisztelettel ismertesse s ha utána elő is adja saját, eltérő nézetét, megbélyegezni, rossznak minősíteni a szent-tamási felfogást nem szabad. A Szent Tamástól való eltérésnek ily módon nyújtott lehetősége elindította azt a folyamatot, melynek eredménye a Szent Tamástól több pontban meglehetősen független jezsuita teológia irányzatnak, az ú. n. jezsuita iskolának a kialakulása lett. Ez az iskola főbb pontjaiban, ha még nem is volt egészen kész, Pázmány idejében már fejlődésnek indult.

Pázmány mindenképp ennek a friss lendülettel történelmi útjára induló jezsuita iskolának hűséges tagja, bár nem szolgálja, hanem a maga egyéni módján. Hogy a tomista és jezsuita iskolának különbözősége nemcsak utólagosan, a bölcselőtörténészek által bevezetett elhatárolás, hanem magának a két iránynak a képviselői kezdetől fogva vallották tanbeli eltérésüket, arra egyik legjobb példa éppen Pázmány Péter, aki már kifejezetten beszél tomista iskoláról, nem egyszer, hanem többször is. Felsorolja,¹⁰¹ kik a tomisták, magát köztük egyszer sem említi, sőt úgy beszél, mint aki szemben áll velük. Ismeri azt a tomistáktól hangsúlyozott állítást, hogy ők mindenben Szent Tamás leghűségesebb követői. Pázmány azonban ezt nem mindig ismeri el róluk. Több esetben egyenesen vitába száll velük, hogy nem jól értették és magyarázzák Szent Tamás tanítását. A sajátos jezsuita különlegességektől eltekintve azonban a legtöbbször jól egyezik Szent Tamással és a tomistákkal, különösen a logikában, ahol a jobbnevű tomisták írásaiból sokat merít. Így az egyetemes fogalmak tanában Dominicus Soto-tól; a logikai kérdésekben Caietanustól, aki mint Szent Tamás egyik legkiválóbb és leg hívebb magyarázója, hozzájárult a szenttamási tan Pázmány írásaiban való jelentős szétterjedéséhez.

Pázmány filozófiai kérdésekben csak a saját értelme belátására hallgat. Függetlenségét igyekszik megőrizni még a jezsuita iskolával szemben is. Fonsecával és Molinával is

¹⁰⁰ Ratio Stud. Romae. 1591. Reg. Prof. Schol. Theol. p. 2.

¹⁰¹ Dial. 615, 635. 1.

szembehelyezkedik a distinctio-tan egyik kérdésében;¹⁰² Suarez ellen nyilatkozik az ismeretelméleti tételben, hogy az értelem közvetlen megismerési tárgya az anyagi dolgok lényege.¹⁰³ Ugyanezt az önállóságot, erős kritikai eljárást tapasztaljuk nála Szent Tamással szemben is. Minden tisztelete és ragaszkodása mellett is már a Dialecticában találunk több eltérést Pázmány és Szent Tamás között.¹⁰⁴ Eltérés a következőkben mutatkozik: Pázmány Szent Tamással szemben nemcsak másod-, hanem az elsőfázisú fogalmakat is a logika tárgykörébe tartozóknak mondja. Az aristotelesi kategóriák logikai oldala mellett hangsúlyozandóbbnak tartja ontológiai vonatkozásukat. A nemnek és fajnak az egyedben meglévő különbözőségét nem valósznak, hanem csak észbelinek tartja (lényeg és lét észbeli különbségének reflexe!). Szent Tamással együtt vallja, hogy a nemnek alávetett faj részéről nem kívántatik meg szükségképpen a valósági rendben az egyetemesség (másként: nem kell, hogy a faj alá ténylegesen is tartozzanak egyedek). De abban már ellene van, hogy az anyagok valóban ilyen speciesek volnának.¹⁰⁵ A szillogizmusnak és bizonyításnak nem formáját és technikáját világítja meg, hanem inkább bizonyító erejük természete izgatja. A készségek tanában az első elvekre vonatkozó készségek létezését is hirdeti. Tudományelméletében is (ha nem is jelentős dologban) néhány ponton eltér Szent Tamás felfogásától. Inkább jellegzetes logikájában az a törekvés, hogy jobban kidolgozza, mintegy pótolja a Szent Tamás filozófiai írásai-ból hiányzó részeket.

Mindezen eltérések ellenére is azt kell mondanunk, hogy kettőjük között lényegesen több az egyezés, mint az eltérés. Különösen áll ez a Dialecticára, ahol — a fenti lényegtelen eltérésektől eltekintve — álláspontjuk csaknem mindig egyezik. Csak vázlatképen érintve, a logikában: annak tárgya, módszere, az észlény, az egyetemes fogalmak, állíthatóságok, kategóriák, analógiák, distinctiók, az értelem alkalmassága a dolgok igaz megismerésére, a megismerés eszközei, adekvát tárgya, a tudás természete, az értelem elsőbbsége az akarat fölött stb. . . . mindez a két bölcselő azonos tanítását mutatja. Szent Tamást vagy úgy idézi, hogy a felvetett kérdés tárgyalásánál ismerteti a különféle véleményeket s ezzel együtt azt is, hogy Szent Tamás melyik mellett foglal állást; vagy kifejezi a saját filozófiai tanítását és hozzá-

¹⁰² Dial. 111, 119.

¹⁰³ Dial. 135.

¹⁰⁴ Henrrich W.: Gregor v. Valencia und die Erneuerung der Scholas im 16. Jahrhundert. Geyser Festschrift. I. 303. „Im Geiste eines Mancio de Corp. Christi (O. P.) der mit feinem Lächeln vor seinen Hörern eine Sentenz des Aquinaten ablehnt.“

¹⁰⁵ Dial. 21. és 192. ll.

fűzi, Szent Tamás irataiban hol van hasonló vagy ellentétes nézet. Nem más szerzők útján, hanem maga közvetlenül idéz Szent Tamásból. Annyira lelkiismeretes, hogy valahányszor más útján veszi át Szent Tamás szövegét, ezt is kifejezetten megemlíti.

Nem közömbös előtte, hogy Szent Tamás tanítása egyezik-e az övével vagy nem. Lehetőleg mindig ott akar lenni, ahol Szent Tamás is található. Ezért nem tud egykönnyen belenyugodni, ha őt más táborban kell látnia. Ilyenkor gondos kritikai elemzés alá veszi az ellenfelektől idézett szenttamási helyet s amennyiben az ő tanával megegyező értelmezést is megenged, magának követeli Szent Tamást. — Így veti szemére egy alkalommal Caietanusnak, hogy helytelenül magyarázza Szent Tamásnak a tanát, mely kizárja Istent a „nem” egyetemes fogalmából: „Male explicat Caietanus.”¹⁰⁶ Két ízben elutasítja a tomisták részéről helytelenül Szent Tamásnak tulajdonított véleményt a minőség növekedés kérdésében: „Et licet Thomistae, ut Caietanus . . . velint hanc operationem . . . verius tamen est quod docet D. Thomas” . . .¹⁰⁷

Pázmány bölcséleti írásaiból mindig a legnagyobb tisztelet hangja csendül Szent Tamás felé. Mindenki, néha még Aristotelessel szemben is van csípős megjegyzése (pl. Dial. 242—3. stb.), csak Szent Tamás kivétel. Még akkor is teljes tisztelettel említi őt és nézetét, ha tanbeli ellentét van közöttük. Pedig ilyen esetekben másokkal szemben rendesen fölényesen lenéző hangot használ. Aránylag jelentéktelen dolog, de a jelentéktelenségében is sokat mond, hogy míg szentként tisztelt sok más szerző neve mellől nem egyszer elhagyja a „szent” jelzőt s egyszerűen így említi őket: Justinus, Damascenus, Augustinus, Anselmus, addig ezt a jelzőt vagy a még többet kifejező „divus” melléknevet mindig megadja Szent Tamásnak. Fokozott megbecsülés jele az is, hogy míg más bölcselek idézésénél érzelmi megnyilvánulásnak soha nem enged helyet, addig Szent Tamásnál sokszor juttatja kifejezésre örömét, dicséretét vagy csodálatát. Egy helyen elgyönyörködve Szent Tamás remek felépítésű bizonyító gondolatmenetében lelkesen mondja: Unde eleganter D. Thomas.¹⁰⁸

Szent Tamás és Pázmány viszonya végső összegezésben így foglalható össze: Pázmány is az aristotelesi filozófia interpretálója, Szent Tamás is. Van köztük néhány ponton ellentét, ami Pázmánynak a jezsuita iskolához való tartozásából érthető. De az ellentéteken túl jóval nagyobb a két bölcsele között az egyezés. Pázmány is követendő mintaképnek tartja minden skolasztikus filozófus és teológus halhatatlan

¹⁰⁶ Dial. 296. 1.

¹⁰⁷ Dial. 635. 1.

¹⁰⁸ Dial. 132. 1.

eszményképét: Szent Tamást. Rengeteget tanult tőle. Senki mással szemben nem nyújtott tisztelettel halmozza el. A skolasztika legtündöklőbb elméje Aquinói Szent Tamás. Legkiválóbb magyar képviselője Pázmány Péter.

Pázmány és a jezsuita iskola

A Ratio Studiorum előírásai a jezsuita tudományos kutatást határozott irányba állították. A bölcseletben Aristoteles, a teológiában Szent Tamás a világító oszlop. Az ő tanáiknak magyarázása, megvilágítása és *továbbadása a tudományos munkálkodás célja*. De az általuk felvetett és megfejlesztett problémák tárgyalásánál ismertetni kell a különféle véleményeket, melyek a kérdéssel kapcsolatban felmerültek. Joga van az előadónak azt a véleményt különösebben hangsúlyozni, amely az ő egyéni felfogását alátámasztja, csak arra kell vigyázni, hogy a hittel és a Rend szellemével ellentétbe ne kerüljön. A bizonyos korlátok között megengedett szabadságot a Rend iskolája a skolasztikus örökséggel szemben is gyakorolta. A jezsuita teológusok tisztában voltak azzal, hogy Szent Tamás kora óta sok idő telt el, hogy Szent Tamást egyes kérdésekben tovább kell fejleszteni. Volt a Rend keretén belül egy szigorúbban tomista irány és ennek követői Szent Tamás szigorú értelmezésének voltak hívei mindenben (főleg spanyolok). Azonban ezzel az iránnyal szemben győzedelmeskedett a Salmerontól képviselt enyhébb irányzat. Salmeron, akinek nagy része volt a jezsuita tanulmányi rend kialakításában, különösen hangsúlyozza, hogy nem lehet azt követelni, hogy a jezsuiták egyszerre tomistákká váljanak. Nevetséges lenne tőlük oly szigorú vagy még szigorúbb Tamáshoz való ragaszkodást követelni, mint a domonkosoktól.¹⁰⁹ Salmeron állásfoglalásából kitűnik, hogy a jezsuiták a tomizmussal szemben határozottan függetlennek, semlegesnek nevezhető iskolát alakítanak ki. Pázmány filozófiai műveinek minden a tomizmussal szemben való állásfoglalása is ezt mutatja. Ez a szabadabb szellem fejeződik ki Aquaviva generális 1582-ben kiadott dekretumában is. Mindenben lehet követni Szent Tamást, aki akarja, de ez nem kötelező. Aki azonban eltér Szent Tamástól, csak megfontolva teheti ezt és akkor is minden esetben híven és pontosan kell az angyal doktor véleményét ismertetni. Ezt a szabadabb, különösen a filozófiában érvényesülő Szent Tamás-magyarázó szellemet lehet észrevenni minden kiválóbb, na-

¹⁰⁹ Inauen: Die Stellung des G. J. zur Lehre des Arist. Zeitschrift für kath. Theol. 1926. 201—237. 1.

gyobb jelentőségű barokk jezsuita skolasztikusnak, mint Fonsecának és Suareznek műveiben. Ezeknél látjuk legerősebben kidomborítva a Pázmány műveiben megnyilvánuló jezsuita iskolának szellemét, mely az universale probléma fejtegetésében is jelentkezik.

Pázmánynak Aristoteles után a *Dialectica*-ban legfőbb forrása korának nagy jezsuita bölcseleje, a „portugál Aristoteles” Petrus Fonseca (1528—1599), „akinek a coimbrai egyetemen Aristotelesnek eredeti szövegéhez fűzött, új módszerben tárgyalt filozófiai magyarázatai jelentősen hozzájárultak a XVI. századi skolasztika megújításához. Fonseca körül valóságos iskola képződik. Hatalmas szellemének hatására kialakulnak a coimbrai jezsuita iskolának sajátos vonásai, melyek élesen, mindig jobban és jobban megkülönböztetik a tomista iskolától.”¹¹⁰ Pázmány műveinek a tomizmussal szemben való állásfoglalása ugyanazokat a vonásokat mutatja, mint a coimbrai jezsuita iskoláé.

Fonseca, mint korának legnagyobb jezsuita bölcseleje, erős hatással volt Pázmány bölcseletére. Pázmány figyelmének önkénytelenül is feléje kellett fordulnia, mert a) rendtársa volt, s Pázmány mint rendje szellemének hűséges hordozója, benne láthatta a jezsuita bölcselelő ideálját; b) a *Ratio Studiorum* is nagyon ajánlotta Fonseca követését; c) Pázmány valószínűleg tankönyvül használta már Bécsben Fonseca logikáját s egészen biztosan segédkönyvül Grácban, mint tanár; d) Pázmánynak, aki annyira benne és együtt élt korával s aki maga is mindig a legnagyobb korszerűsége törekedett, lehetetlen volt, hogy egy annyira nagyvonalú és új utakon járó vérbeli bölcseletől ne tanuljon. Fonseca korának egyik legjobban felkapott, leghasználtabb filozófusa volt.

Pázmány Fonseca két művét használta. Az egyik: *Institutionum Dialecticarum libri 8.*¹¹¹ Ez azonban Pázmány filozófiája szempontjából alig jön számításba. Alig egyszer kétszer idézi csak. Erősebben használta azonban Fonsecának főművét: az Aristoteles metafizikai könyveihez írt kommentárt.¹¹² Ezt sem használta Pázmány a maga teljes egészében, hanem csak az első két kötetet, mert csak ez jelent meg Pázmány filozófiájának elkészülte előtt. Legtöbb logikai és metafizikai kérdésben számbaveszi Fonseca felfogását. Fonseca felfogását igen sok esetben magáévá teszi, nem azért, mert Fonseca mondja, hanem mert mindketten ugyanazon bölcseleti irányzatnak hívei, természetes, hogy a legtöbb eset-

¹¹⁰ Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie. 1936. 1. H.

¹¹¹ Lissabon. 1564.

¹¹² Fonseca: *Commentarii in libros metaphysicorum Aristotelis*. All 4 részből, az I. megjelent Rómában, 1577; a II. ugyanott, 1589; a III. Kölnben, 1604; a IV. Lyonban, 1612. Az I. és II. rész, amit Pázmány ismert, az I—V. aristotelesi metafizikai könyveket magyarázza.

ben találkozik véleményük, azonos a meggyőződésük. Ugyanazon alapvető filozófiai irányzathoz (az aristotelizmushoz), ugyanazon bölcseleti iskolához (a tomizmus és skotizmus közötti eklektikus, semleges iskola) és ugyanazon rendi és szellemi közösséghez (jezsuita rend, barokk szellemiség) való közös tartozásuk a létrehozója véleményeik azonosságának.

Sokszor fordul elő, hogy ha át is vesz egy-egy bölcseleti tételt Fonsecától, azt egészen új beállításban, eredeti gondolatfűzéssel adja. Lelkén átszűri, egyéni meggyőződéssé érleli és új formában vetíti ki önmagából. Máskor elfogadja Fonseca megállapítását, de bizonyítását nem s helyette maga ad újat. Az egyetemes elvonásának természeténél egyezik tana Fonsecáéval, de különbözik a bizonyítás módja. (Dial. 141—143.) Az észlény tárgyalásánál végig szemben áll Fonsecával. Fonseca Szent Tamás definícióját fogadja el az észlényekre vonatkozólag: minden észlény vonatkozás, megfosztottság, tagadás vagy az értelmén kívüli reális létnek a tagadása. (Erre mondja Pázmány: *Argumenta Fonsecae sunt nullius momenti*, Dial. 76. l.) Pázmány meghatározása szerint az észlény a megismert dolog vonatkozása az értelemhez — vagy a megismerésben kifejezésre jutott ismeretképek viszonylatai egymáshoz. — Fonseca és Molina ellen, Szent Tamással és a tomistákkal együtt vallja, hogy az egyedekben nincs különbség az egyedi és egyetemes természet között. (Dial. 115—117. l.) Szent Tamással együtt és Fonseca ellen vallja, hogy az egyetemes fogalom mint ilyen, nincs az értelem működése előtt. (Dial. 129. l.) Nagyon elítéli Fonsecának azt a tanát, hogy a faj a nemben potentialiter (képességileg) benne van. (Dial. 154. l.) Pázmány szerint van, Fonseca szerint nincs az egyetemes fogalom és az állíthatóságok között közbenső faj. (Dial. 170. l.) Nincs igaza Fonsecának, — mondja Pázmány — mikor szerinte a nem csak közvetve és nem közvetlenül állítható az egyedekről. (Dial. 188—189. ll.) — Talán éppen azért, mivel oly jól ismerte és érezte is Pázmány Fonseca befolyását, veszi észre, szinte különös örömmel legkisebb tévedéseit vagy egész lényegtelen kisiklásait is. Alkalomadtán finom gúnyt is lehet kiérezni Pázmány szavaiból Fonsecával szemben (*sesunda sententia est Fonsecae, ille . . . ubi veram et omnium veterum sententiam . . . esse ait ut pie creditur, neminem enim citat*, D. 129. l.)

A különbségek és ellentmondások ellenére is azt kell mondanunk, hogy Pázmány igen sokat tanult Fonsecától: 1. új bölcseleti gondolatokat, kérdéseket is kap tőle; 2. főleg pedig ő tekinthető irodalmilag (Suarez még nincs ebben az időben annyira előtérben) a jezsuita iskola mesterének, tehát ennek az új lelkeségnek a közvetítője; 3. módszertanilag: alaposságra, Aristoteles szövegének gondos figyelésére s tiszta

gondolatfűzésre kap ösztönzést;¹¹³ 4. Fonseca nagyon megkönnyíti Pázmány irodalmi tájékozódását (sokszor vesz át idézett írókat tőle: citati a Fonseca). Hogy mindezek ellenére is elég gyakran száll vele szembe, annak oka Pázmány tárgyilagos igazságszeretete, amely sokszor még Aristotelessel és Szent Tamással is szembeállította.

A XVI. századi skolasztikánk legkiválóbb képviselője: Franciscus Suarez (1548—1617). Pázmány kortársa. Minden idők egyik legnagyobb gondolkodója. Ő lett a jezsuita bölcselet és hittudomány iránymegszabója. Hatalmas rendszerező elméje új megvilágításban adja Aristoteles metafizikáját. Hatása nemcsak saját Rendjén belül bontakozott ki, hanem a protestánsok filozófiája is előszeretettel használta fel. E miatt éri a tomisták részéről a támadás,¹¹⁴ hogy bölcseletével a nominalizmust hozza be a keresztény filozófiába s Descartes fellépését, elégedetlenségét is Suarez tana váltotta ki. Később ezt a vádat a tomisták elejtették. V. Pius pápa „theologus eximius et pius” díszítő jelzővel tüntette ki Suarezt éppen tudományos munkássága miatt. Sőt megemlíthetjük Martin Grabmannak a skolasztika története legújabb és nagyszorgalmú kutatójának ama nézetét, hogy a tomista és a jezsuita felfogás közt lényeges különbség nincs s hogy a jezsuita iskola legtipikusabb képviselőjének, Suareznek tanbeli eltérései sem jelentősek a tomista iránytól.¹¹⁵ E felfogása bizonyítékát Grabmann abban látja, hogy több tomista is vallja a Suarez-től képviselt tanokat. Nagy különbségről tehát szó sem lehet. Szerinte Szent Tamás és Suarez között van némi eltérés: 1. a teremtetten konkrét lényeg és létezés valós vagy észbeli különbségének kérdésében. Itt azonban arra is rámutat, hogy két jónévű tomista is tartotta a későbbi Suarez-féle tant: Hervaeus Natalis, a Szent Tamásért annyira hevülő dominikánus generális († 1323) és Dominicus Soto († 1560), a dominikánusok egyik nagy erőssége. 2. Grabmann szerint az individuatío elvében van a másik eltérés Szent Tamás és Suarez között. De itt megint Szent Tamás tanának egyik leghűségesebb védelmezője és szenttéavatásának legfáradhatatlanabb szorgalmazója, Joannes de Neapoli († 1336) vallja azt, amit később Suarez felfogása is. 3. A harmadik nagyobb eltérést, hogy az ősananyag forma substantialis nélkül is bírna valamely kezdetleges saját létezési móddal (Suarez), — nem tartja jelentősnek. — Az újabb tomisták közül azonban többen, kü-

¹¹³ Félegyházy József: Pázmány bölcselete. 1937. 171—172.

¹¹⁴ K. Werner: Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg, I—II. 1861.

¹¹⁵ Grabmann: Die Disputationes Metaph. des Fr. Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwicklung. Mittelalterliches Geistesleben. 526—560.

lönösen J. Gredt¹¹⁶ (a Maria Laachi apátságból Hollandiába költözött valkenburgi jezsuita kollégium által kiadott *Philosophia Lacensis*-ben) az első helyen említett eltérést alapvetőnek mondja, mely a két irány egész teológiai rendszerét átjárja és a két irányt mindenestül más filozófiai szemléletűvé teszi. Mások (főleg jezsuiták) szerint viszont a kérdés nem lényeges, éppen azért L. Martin jezsuita generális 1915-ben a jezsuiták között bármelyik nézet elfogadását és tanítását teljesen szabadnak jelentette ki.¹¹⁷

Suareznek hatalmas filozófiai tehetsége a *Summa commentariorum* és a *Disputationes Metaphysicae*-ben nyilatkozik meg. Szakítva a merően textust követő módszerrel, világos, határozott rendszerben ismerteti a metafizika alapvető problémáit. Mindenhol fontolóra veszi a véleményeket, érveikkel együtt a saját probléma megoldásában hasznosítja. Felhasználja az egész akkor ismert irodalmat. Ez az alapja Fr. Brentano ama megjegyzésének, hogy aki a középkori bölcseletben a sokféle aristotelesi lény-felfogást ismerni akarja, elég, ha elolvassa Suarez *Disputatiói*t.¹¹⁸ Módszertörténeti jelentősége abban van, hogy elszakad a régi, csaknem kizárólagos *per modum commentarii* vagy *per modum quaestionis* előadási módtól és az önállóan felvetett problémákat szisztematikusan oldja meg. Bölcseletét, mint a jezsuita filozófiát általában, a sajátos jellegű jezsuita eklekticizmus jellemzi.

Pázmány bölcseletének alakulásában Suarez nem juthatott döntően szóhoz. Pázmány *Dialectikájának* készítésekor (1597-ben) jelent meg Suarez *Disputationes Metaphysicae* c. műve. Még nem bontakozik ki előtte Suarez jelentősége, de az a tény, hogy rögtön foglalkozik vele, mutatja Pázmány szellemének rugalmasságát. Suarezhez való viszonyából Pázmánynak bölcseleti fejlődését figyelhetjük meg. E fejlődés azt mutatja, hogy Pázmánynak Suarez későbbi hatására nem kellett a megkezdett úton visszafordulnia, hanem tovább haladni és határozottabb magatartást tanúsítani eddigi bölcseleti irányzata mellett. Suarez csak megerősítette Pázmányt bölcseleti felfogásában. Pázmány és Suarez összehasonlítása nemcsak Pázmány szempontjából jelentős, hanem igen becses adatokat tud szolgáltatni ahhoz a jogosan feltett állásfoglaláshoz, hogy a suarezi bölcselet nem Suareznél kezdődik és alakul ki, hanem benne csak tökéletes kifejezést nyer egy, az addig már a jezsuita iskolában kialakult, élő és továbbadott új bölcseleti irányzat. A jezsuita iskola áthagyományo-

¹¹⁶ Joseph Gredt O. S. B.: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. Vol. II. 704. sq. 1937.

¹¹⁷ Joseph Donath: *Ontologia*, Oeniponte, 1928. 46. l.

¹¹⁸ Franz Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg, 1862. S. 3. Anmerk.

zott bölcselete Suarezben találta meg tökéletes formába öntőjét. Ennek a jezsuita örökségnek gyümölcsöztetője Pázmány is. Innen a nagy eszmei rokonság sok metafizikai kérdésben Pázmány és Suarez között, mert mindketten ugyanabból a jezsuita ethosból táplálkoztak.¹¹⁹

Suareznek Pázmánnyal szemben csakis utóhatásáról beszélhetünk, amely megerősítette és néhány új szemponttal, helyes érveléssel alátámasztotta Pázmány eredeti bölcseletét, de döntően már nem befolyásolta, különösen a *Dialectica* problémáinak megoldásában. Mégis azt látjuk, hogy olyan tisztelet alakul ki Pázmányban Suarez irányában, amely már Arisztotelesé és Szent Tamásé után következik, s aminőt egyetlen más bölcseletnek, még az általa annyira tisztelt Fonsecának sem ad meg. Pázmány Suarez tanulmányozásakor felismerte ennek rendkívüli képességeit s ilyennek kijáró tisztelettel és értékeléssel övezi.

Suarez szerepét Pázmány bölcseletében így foglalhatjuk össze: Suareznek kezdeti és irányító hatása nincsen Pázmányra, hanem csak utólagos, jóváhagyó, megerősítő és néhány kérdésben módosító. Pázmány vele szemben is megőrzi tárgyilagosságát, gyakorolja szigorú kritikáját és vigyáz saját szellemi függetlenségére.

Pázmányt a jezsuita iskolának közösségi szelleme irányítja, de megtartja egyéni szellemi szabadságát. Végül is csak egy tekintélyt ismer el: az észet, a belátást. Éppen ezáltal válik ő a típusos korabeli jezsuita iskola szellemének apostolává. Pázmány bölcseleti műveinek eredetisége ebben a sajátos színezetű tudomány-akarati vonásokat feltüntető kritikái, válogató eljárásban van.

¹¹⁹ A Suareztól bevezetett különböztetést: *Universale metaphysicum, physicum et logicum*-ot még nem ismeri Pázmány, de ugyanezt tanítja másszóval: *universale in causando, in significando et in essendo*. *Dial.* 80. (A. Stöckl: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. I—III. Mainz, 1864—66. III. 640. l.)

Forrásmunkák:

- Alszegehy Zsolt: A XVII. század irodalma. Budapest, 1936.
Franz Brentano: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg, 1862.
Bölcséleti Közlemények. 1942.
Joseph Donat: Ontologia. Oeniponte, 1928.
I. A. Endres: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. 1911.
Maria Feigl: Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit von Wesen und Sein nach „De ente et essentia“ des hl. Thomas v. Aquin. Philosophisches Jahrbuch. 55.—1942.
Dr. Félegyházy József: Pázmány bölcselete. Budapest, 1937.
— A középkor egyháza. 1939.
J. Fischer: Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. 1911.
Petrus Fonseca: Institutionum Dialecticarum libri 8. Lissabon, 1564.
— Commentarii in libros metaphysicorum Aristotelis. 1577.
Gerencsér István: A filozófus Pázmány. Budapest, 1937.
Ueberweg—Geyer: Die patristische u. scholastische Philosophie. 1928.
E. Gilson: Thomas d' Aquin. Paris, 1926.
M. Grabmann: Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter. München, 1939.
Joseph Gredt O. S. B.: Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. 1937.
P. Haffner: Geschichte der Philosophie. 1887.
A. B. Hulén: Porphyrius Work against the Christians. 1933.
Inauen A. S. J.: Die Stellung des Ges. Jesu zur Lehre des Arist. Zeitschrift für kath. Theol. 1926.
Kecskés Pál: A bölcsélet története. Budapest, 1933.
H. Meyer: Thomas von Aquin. Bonn, 1938.
Pázmány Péter: Dialectica. (Kiadva: 1894.)
Pachtler S. J.: Ratio Studiorum et institutionum scholasticorum S. J. II. (Ratio Stud. 1586, 1599.) Berlin.
G. Schnürer: Kirche und Kultur im Mittelalter. 1940.
Schütz Antal: A bölcsélet elemei. 1927.
Duns Scotus: Comment. in libr. Sententiarum.
Franciscus Suarez: Disputationes Metaphysicae.
Thienemann Tivadar: Irodalomtörténeti alapfogalmak. 1931.
Thomas v. Aquin: Summa Theologica.
— De ente et essentia.
K. Werner: Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderten. Regensburg, 1886.
M. de Wulf: Histoire de la Philosophie médiévale. I. Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie. 1936.

