



HORVÁTH SÁNDOR O. P. EMLÉKKÖNYV

Örök eszmék Aquinói Szent Tamásnál

HORVÁTH SÁNDOR O. P. EMLÉKKÖNYV

HORVÁTH SÁNDOR O. P. EMLÉKKÖNYV

ÖRÖK ESZMÉK AQUINÓI SZENT TAMÁSNÁL

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST, 1985

HORVÁTH SÁNDOR O. P. SZÜLETÉSÉNEK
100. ÉVFORDULÓJÁRA

ÖSSZÁLLÍTOTTA:

DABÓCI MÁRIA
FILA BÉLA
FILA LAJOS

*Minden jog fenntartva
beleértve a bárminemű eljárással
való sokszorosítás jogát is.*

TARTALOM

1. Ajánlás	7
2. Fila Lajos: In memoriam Horváth Sándor	9
3. Horváth S.: Rationes seminales. Az eszmei magvak Szent Tamás világnézetében	29
4. Horváth Sándor: Rationes aeternae. A kétirányú meg- ismerés jelentősége a teológiában	59
5. Horváth Sándor: Aquinói Szent Tamás világnézete . . .	105
6. Horváth Sándor: A világtörténelem középpontja . . .	285
7. Horváth Sándor: Szűz Mária a keresztény világnézet- ben	299
8. Horváth Sándor főbb műveinek ismertetése	319
9. Horváth Sándor művei	356

AJÁNLÁS

Az idők folyamán roppant szellemi, kulturális értékek halmozódtak föl az emberiség életében. Ezek az értékek elismerten vagy rejtetten hatnak jelenlegi szellemi életünkre; táplálják és irányítják gondolkodásunkat és magatartásunkat. Rejtett értékekre legtöbbször csak jelesebb évfordulók alkalmából eszmélünk. Jelesebb évfordulók hozzák fölszínre a már elfeledett vagy elhanyagolt kincseket.

Horváth Sándor, akinek 1984-ben ünnepeltük születésének százéves évfordulóját, szintén az elfeledett és rejtett kincsek közé tartozik. Élete és munkássága még elérhető közelségben van, mégis távolinak és elérhetetlennek tűnik. Hazánkban és külföldön sokan ismerik nevét, de sajnos igen kevesen ismerik alaposabban szellemi hagyatékát. Pedig páratlan jelentőségű bölcséleti, teológiai, erkölcsstani és társadalombölcséleti szempontok rejtőznek hátramaradt műveiben. Spekulatív szellemi ereje szinte egyedülálló a magyar szellemi életben. Akik személyesen is találkoztak vele, megérezték egyéniségén átizzó tudományos és metafizikai „szenvedélyét”. A skolasztikus metafizika és teológia iránt hatalmas szenvedély lobogott benne. S vajon miért olyan elérhetetlen és megközelíthetetlen? Talán éppen magasfeszültségű szellemi-spekulatív ereje és légköre miatt. Talán nehézkes nyelvezete és körülményes kifejezésmódja miatt. Pedig roppant nagy gondolatait le lehetne fordítani egészen egyszerű nyelvezetre is, mindenki számára hozzáférhetővé lehetne tenni. Talán sajátos módszere és problémalátása teszi megközelíthetetlenné? Vagy talán a föltárt mélységek szédülete riaszt el tőle? Kétségkívül, tanulmányozásához elmélyedő szellemi munka és türelem kell, sajátos egybecsendülés és ráhangolódás problémáira és módszerére. És aki nem

sajnálja a „kéreg föltörését”, az ezzel járó fáradságot, annak páratlan szellemi élményben lesz része. Igaz, műveiben az antik görög és a középkori bölcselet és teológia problémái jelennek meg, de a figyelmes olvasó azonnal észreveszi és észleli a modern, a mai problémát. A szerző igen járatos az aktuális és most is aktuális kérdésekben és azok erőterében, azokkal szembeesítve tárgyalja az időt álló és minden időben aktuális bölcseleti és teológiai kérdéseket.

A jelenlegi évforduló alkalmat ad számunkra, hogy legalább fölveillantsuk Horváth Sándor személyét és munkásságát. A jubileumi év kötelezi a magyar hittudomány képviselőit, művelőit, hogy föltárják és gyertyatartóra tegyék szellemi kincseit. A jeles évforduló fölkinálja Horváth Sándor szellemi hagyatékát azoknak a világiaknak is, akik érdeklődnek a keresztény bölcselet és teológia iránt. Korunkra rászakadt hatalmas erővel egy szellemi válság és zűrzavar. Talán már látjuk a kivezető utakat, és talán már tudjuk kik azok, akiktől biztos eligazítást és támpontot kaphatunk az örök haza felé való vándorlásban.

IM MEMORIAM HORVÁTH SÁNDOR

Tanítványa voltam Horváth Sándornak. Igazán csak azok tanítványok, akik nemcsak tanulnak a Mestertől, hanem csodálják is őt. Az ilyen tanítványok „lelket”, „szellemet” is kapnak tőle. Bevallom, én csodáltam Mesteremet. Így most nehéz helyzetbe jutottam, mert azzal tartozom, hogy szelleméről tanúskodjam.

A tiszteletnek ez az erősen ihletett formája, amit csodálatnak nevezünk, többnyire nem az általános, tudatos értékelés nyomán születik, hanem egy különösen erős hatás eredménye. Merész vállomásom kötelez arra, hogy csodálatom indokáról számot adjak. Szerencsére számíthatok arra, hogy talán mindenki ismeri ezt a kinos helyzetet. Nevezetesen azt, amikor a világ szeme elé kell tegye a „kincsét”, amit különösen tisztel. Egy személyes találkozás élményéről van szó. Érthető, ha mások számára nem mond olyan sokat, mint nekem akkor. Mint teológust azzal bíztak meg előljáróim, hogy Horváth Sándor egyetemi szemináriumi könyvtárát rendezzem. Így találkoztam vele először személyesen. Akkor már hónapokig hallgattam előadásait és szellemét óriásnak minősítettem. Ilyen előzmények után jött létre a személyes kapcsolat, melyben egészen más természetű hatás ragadott meg. Ekkor vettem észre, hogy robusztus, markáns alakján — mert királyi példány volt az emberek között még öregkorában is — a kolduló rend „habitusa” a szokásosnál is silányabb minőségű volt. Olyannak tűnt, mint egy mosogatólány szoknyája. Meghatott ez az igénytelenség, egyszerűség.

Abban az időben divatos volt még felsőbb körökben a kinos pedantéria, az úri stílus. Az úgynevezett lelki emberek világában találkoztam már ugyan igénytelenséggel, de ez sokszor elesettségnek, gyámolatlanságnak tűnt, ami éppen nem tiszteletreméltó.

Az ő egyszerűségében azonban olyan erő, olyan súlyos egyéniség lakott, mely első pillanatra feledtetett minden szánalmat, vagy esetleg szórakoztató körülményt. Nyilvánvaló volt számomra a gyökér: az a nemes lelki fölény, mely vállalja az evangéliumi szegénységet. A személyes szóváltás újabb élményt jelentett. Érdekes, ez is egy kontraszthatásból eredt. Előzőleg arcának, vonásainak keménysége, szoborszerűsége hatott rám. Az aszkézis heroizmusát láttam rajta. Amikor hozzám szólt, gyengédnek, melegnek éreztem érces hangját. Érdeklődött szándékaim felől. Megkínált pogácsával és pálinkával. Nagyon megtisztelve éreztem magam. Észrevettem, hogy ügyködésem kényelmetlen számára, mégis engedélyt adott a munkára. Meggyőződésem volt, hogy kizárólag személyem iránti tiszteletből nem dobott ki a külső sötétségre. A keménységnek és a gyengédségnek ezt a csodálatos kettősségét környezete kétségtelenül tapasztalhatta, talán nem is mindig hálásan.

Magatartásában, kapcsolataiban az ember tisztelete és szeretete, a megértés és szolidaritás együtt volt a szinte könyörtelen elvűséggel, tárgyilagossággal. Semmi érzéke nem volt a megalkuváshoz, a „helyezkedéshez”. Ezért sokszor kényelmetlen ember lehetett bizonyos helyzetekben, mint a gyermek, aki nem tudja, mikor hogyan kell beszélni. Egy díszelőadáson, mint elnök, mindenki füle hallatára így szólt előadó fiatal kollégájához: „no hallod, ezt jól elbarmoltad”. Nem tartozott az örökké és mindenre mosolygó „szentek” közé. A megvesztegethetetlenség félelmetessé tette, viszont ettől lett oly átlátszó szellemmé, akinek őszinte, krisztusi hitében egy pillanatig sem lehetett kételkedni.

Lehet, hogy ezek az említett benyomások csak „olajcseppek” voltak a tűzre. Nélkülük is kialakult volna bennem a Mester lelkes tisztelete. Mint ahogyan beszélhetnék is a szellemi, lelki nagyság megnyilatkozásának sok egyéb emlékezetes formáiról.

Utólagos reflexióval vizsgálódva úgy látom, hogy személyiségének „elragadó” fénye abból a szolgálatból áradt, melynek oly kifejező reprezentánsa volt számomra. Ez a szolgálat a krisztusi hit igazságának szolgálata.

*

Horváth Sándor domonkos szerzetes volt.

Somogy megyében, Nagyatádon született földműves szülők gyermekeként 1884. aug. 6-án. A keresztségben az Imre nevet kapta. Fiatalon belépett a ciszterekhez, onnan azonban gyenge egészsége miatt el kellett jönnie. 1903-ban Szabó Szádok tartományi főnök felveszi őt a domonkos rendbe. Itt kapja rendi névként a Sándort. Az osztrák—magyar rendtartomány noviciusi és tanulmányi háza ekkor Grazban van. Ide kerül Horváth Sándor is. Közben betegsége kiújul, a tüdejével gyengélkedik, ezért a rend a déltiroli Meránba küldi gyógykezelésre. Onnan visszajöve folytatja tanulmányait Grazban. 1909-ben szentelték pappá. Tanulmányainak további folytatására a svájci Freiburgba kerül, ahol a freiburgi kanton egyetemén a kanton kérésére domonkosok tanítják a filozófiát és a teológiát. Itt doktorál. Disszertációjának címe: *Metaphysik der Relationen*.

Tanulmányainak befejezése után lektorként (így hívják a domonkos rendben a tanárokat) kerül vissza Grazba, és a szokásnak megfelelően a filozófia tanításával kezdi meg tanári pályáját.

Az első világháború után, 1918-tól 1922-ig az osztrák—magyar rendtartomány provinciális. 4 éves megbízatásának lejártával az olaszországi Chieriben, az ottani domonkos tanulmányi házban tanít. Ott-tartózkodása idején p. Ceslaus Péra domonkos atya latinon keresztül olaszra fordítja az „Aquinoi Szent Tamás világnézete” c. könyv bölcséleti részét. (A latin fordítást p. Böhle Kornél készítette el ebből a célból.) Az olasz szöveget Horváth Sándor bő, az eredeti magyar nyelvű kiadásban nem szereplő jegyzetekkel látta el.

1928-ban Rómába kerül, ahol a domonkos főiskolán, az Angelicumon tanít. Itt adja ki „Eigentumsrecht” c., nagy viharokat kavaráó könyvét.

1930-ban hívják meg Svájcba a freiburgi egyetemre, ahol 1938-ig tanít dogmatikát. Ebben az időben sokat ír az ott megjelenő „Divus Thomas”-ba. Később Budapestről is ide küldi írásait.

1938-ban, az újonnan megalakuló önálló magyar tartomány főnöke, p. Badalik szorgalmazására életre hívják a budapesti domonkos hittudományi főiskolát, amelynek 1939-től Horváth Sándor a régense (igazgatója). Itt dogmatikát tanít a Summából.

Közben Szabó Vendel halálával megüresedett a Pázmány

Péter Egyetem teológiai karán a fundamentális teológia tanszék, amelyet Horváth Sándor megpályáz. A pályázatot elnyeri, és 1942-től tanít a Pázmány Egyetemen egészen a teológiai kar megszűntéig, 1949-ig. Ottani előadásából nőtt ki a „*Synthesis theologiae fundamentalis*” c. műve.

A háború végén a domonkos kispapok Sopronba mentek, a rendi főiskola tehát megszűnt. Nem sokkal később megszűnt a Pázmány Egyetem teológiai fakultása is. Horváth Sándor ebben az időben a fővárosban marad. Budán lakik egy idős özvegy-asszonynál. Étkezni a közeli ferences rendházba jár. Szállásadójának halála után Székesfehérváron a Papi Otthonban fogadják be. Ott fejezi be földi pályafutását 1956. márc. 4-én. Szent Tamás ünnepén, márc. 7-én temették el a ciszterek temetkezési helyén. Földi maradványait később a temetőből behozták a helybeli ciszter templom kriptájába.

Életrajzi adatai jelzik szolgálati útját. A hittudomány terén dolgozott, mint tanár és író, egyre magasabb nívón. Mondhatjuk, hogy magyar földön és magyar nyelven — bár legfőbb műveit idegen nyelveken írta — skolasztikát még nem műveltek olyan magas fokon, mint ő.

Eltekintve működésének szakmai vonatkozásaitól, mindennek előtt szolgálatának egyöntetűségét, töretlen elszántságát és intenzitását csodálhatjuk meg. Elég volt egy néhány perces kapcsolat vele, hogy észrevegyük: lelkében állandó tevékenység, eszmélődés zajlik, és figyelmének súlypontja ott van. Szellemekkel csatázott folyton. Ebből a szolgálatból ő talán soha nem tudott kikapcsolódni. Arcán is tükröződött szellemi életének koncentrált feszültsége egy sajátos kifejezésben, melyről nehezen lehetett megállapítani, hogy mosoly, vagy keserű fintor. Folytonos belső elfoglaltságából adódtak szórakozottságának sokszor humoros megnyilatkozásai, kiszólásai, melyeket tanítványai igen hálásan fogadtak és gyűjtögettek.

Előadásai nem voltak könnyűek, világosak. Sokszor átütöttek azon saját belső eszmélődései, melyek hallgatói számára érthetetlenül hangzottak. Ennek ellenére személye mindig érdekes volt és jelenléte figyelmet parancsolt.

Tevékenységének permanens „láza” nem tette nyugtalanná, türelmetlenné. Környezetére sem gyakorolt ilyen hatást. Sőt a

szemlélődés nyugalma, a meggyőződés biztonsága sugárzott belőle. Ezt jelezte szívderítő humora is. Szellemének játékos szabadságát sokszor élvezték.

Domonkos szerzetesről lévén szó, joggal keresheti valaki életében és szolgálatában a szerzet karakterét. Ha laikus szemlélő számára nem is szembetűnő, mégis az az igazság, hogy szerzetesi szolgálatának sajátosan domonkos profilja volt. Egy — a világ álnokságától érintetlen — somogyi parasztember becsületességével, egy lángelme igényességével, egy misztikus meggyőződésével vállalta a krisztusi hit szolgálatát, rendjének intenciói szerint.

Szent Domonkos rendje az igehirdetők rendje (Ordo Fratrum Praedicatorum. Rövidítve: O. P.). Az igehirdetést azonban egészen tág értelemben és világraszólóan kell értelmezni. Az időbeli egyetemesség korok, kultúrák evangelizációját igényli, az evangélium konfrontációját a szellemi áramlatokkal, a kultúra különböző formációival. Jelen esetben a görög bölcsélet örökségéről van szó. A Domonkos Rend tagja, Aquinói Szent Tamás végezte el ezt a szolgálatot fényes sikerrel. „Megkeresztelte” Arisztotelész filozófiáját, melyet az arabok közvetítettek, élesen szembeállítva a krisztusi hittel. A keresztény hit szolgálatába állított görög bölcsélet a „skolasztika” nevet kapta.

Aquinói Szent Tamás világraszóló művével hagyományt alapított a Rend tevékenysége számára. A skolasztika művelése a Rend szívügye lett. Egyáltalán a hit tudományos képviselője az Egyházban és a világban egyaránt.

Horváth Sándor a skolasztika mestere volt. A „mester”, ill. magister kifejezés nem jelenti itt azt a történelmileg meghatározott címet, a magister palatii-t, mely sajátosan domonkos tisztség volt. A pápai udvar teológusát nevezték így. Jelenti viszont a renden belül a legmagasabb teológiai képzettséget és azt a tekintélyt, melyet a teológia terén általánosan szerzett.

Oly nagy erővel ragadta meg az ifjú teológust a hittudomány igazsága, hogy lendülete egy hosszú életén át kitartott. A krisztusi hit igazsága mellett átélte korának szellemét, problematikáját is, ezért tapintott rá az aktuális témákra. Első írásaiban feltárul már szellemi küzdelmeinek egész skálája. Az első világháború forrongásai között írt a népek önrendelkezési jogáról (1918), majd a hazaszeretetről (1922), a társadalmi zűrzavarok idejében a ter-

mészetjogról, a magántulajdonról (1929). Írt az erkölcsről, a házasságról, a katolikus közéletéről stb. Összes témáin kezdettől fogva átragyogott az az eredeti fény, melyet ő a hittudomány szintézisében talált meg. Éreznie kellett azonban, hogy olyan árral küzd, mely az alapokat sem kíméli. Ezért egyre inkább visszahúzódott az efemér irodalom vizeiről, és a gyökér kérdések felé fordult a figyelme.

A skolasztika legfőbb gondja az a szakadás volt, mely a XVII. századtól bekövetkezett a bölcseletben, megtörvén a görög filozófia hegemoniáját. Sőt az új szemlélet ragadta magával Európa szellemét.

A descartes-i bölcselet totálisan visszajára fordította a létszemléletet és az egész gondolkodást. A szubjektivizmus bölcselete magától érteledően alakult Descartes-től Heideggerig úgy, ahogy alakult és szükségszerűen nyilvánult ki — az aktuális létezés elemzése nyomán — annak evidenciális tartalma, a „semmi”.

Igazán szép, filozofikus vonalvezetés volt ez — a végső kudarc ellenére is — és alkalmas arra, hogy a görög bölcselet negatívját megmutassa, kidomborítsa annak igazát: a létezés alanya a lét, mely természetszerűleg objektív.

A kétféle bölcselet között kevés kapcsolat volt és egyre kevesebb. A skolasztika mesterei kilátástalannak tartották az új vállalkozást. Kudarca jelképesen és látványosan be is következett M. Heidegger ismeretes vallomásában és mintegy „végrendeletében”, melynek lényege: Vissza a görög bölcselethez.

Egyébként skolasztikus berkekben is folyt munka. Az egzisztencializmus egyre fogyatkozó világossága és bizalma a megismerés értéke iránt alkalmas módon hívta fel a figyelmet a görög bölcselet evidenciális alapjára, mely éppen a lét érthetőségébe vetett bizalom. (Intelligibilitas entis.) Ez kétségtelenül nagyobb jövőt ígér a bölcseletnek. A terméketlen „szörszálhasogatás” helyett a végső alapokra fordította tehát figyelmét a skolasztika, ill. hagyományának reflexív, értékelő, rendező áttekintésére. Ebből a törekvésből bontakozott ki az újskolasztikus mozgalom, melyben maga a skolasztika is újra és teljesebb értékében fedezte fel a görög bölcseletet.

E folyamat kibontakozásának nagy lendületet adott a pápák szolidáris állásfoglalása, mely enciklikák formájában is megnyi-

latkozott. XIII. Leo „Aeterni Patris” kezdetű körlevele prófétaí bátorsággal és világossággal mutatta meg a bölcselet feladatát és útját. Természetesen nem „ex cathedra”, autentikusan és tévedhetetlenül, hanem csak úgy, mint lekipásztor, akinek módjában áll ezen a téren is világosabban látni, mint mások és óvni szeretné nyáját a fölösleges tévelygéstől. A katolikus intézményekben, a papnevelés terén viszont már teljes joggal írja elő a fegyelmi szabályzat a skolasztika művelését Aquinói Szent Tamás művei alapján. A skolasztikus örökség magába foglalta a teljes görög bölcseletet, mely valamiképpen a keresztény hit szolgálatába került. A platoni—ágostoni irányzatokat csakúgy, mint az arisztotelészi-szenttamási vonalakat. Nagyon is árnyalt, differenciált volt már az egész. Ebből az anyagból Aquinói Szent Tamás műve emelkedett ki a legmeggyőzőbb erővel. Ezért az alapokra reflektáló újskolasztika többnyire közvetlenül Szent Tamásra épült, mint „neotomizmus”. Az egymás után keletkező neotomista iskolák (Louvain, Freiburg, Nymwegen stb.) egyrészt konfrontációt végeznek az új bölcselettel, másrészt saját bölcseletük alapjait tárják fel teljesebb értelemben.

Horváth Sándor ezen az alapokat feltáró vonalon dolgozott egészen eredeti nivón, mesteri fokon. Nem tartozott kommentátor iskolákhoz, ő közvetlenül Szent Tamást értelmezte. Tanításán, elvein túl „szellemét” nyomozta és tolmácsolta. Olykor tréfásan mondogatták, hogy aki Horváth Sándort érteni akarja, annak el kell olvasnia Szent Tamást. Sokszor valóban a Mester előtt jár az eszmélődés, a reflexió mélységeit tekintve, hogy fényt derítsen a tanítás indokaira. Aki oly lényeges, szent ügynek tekintette a gondolkodást, annak nem volt kedve sem hivalkodni, sem szerénykedni ezen a téren. Kötelezte őt az igazság kiderítésének hősiess vállalkozása. Nem „luminák”-ra vadászott, „szerény megjegyzéseket” közölt, hanem az „egészet” akarta birtokba venni és megmutatni. Aquinói Szent Tamás legfőbb művét a Summa Theologicát ilyen igénnyel tanulmányozta és ismertette műveiben. Vallomása úgy hangzik, mint a súlyos harcokból érkező, kimerült, de boldog harcos jelentése: „A szerző azt hiszi, hogy átment a fájdalmas tisztuláson, úgy hogy Szent Tamás tanát már arról a magaslatról szemlélheti, mely némiképp megközelíti a nagy vezér intencióit.” (Örök eszmék: : : 5. o.)

Nem is vonjuk kétségbe Auktorunk teljes megbízhatóságát Szent Tamás ismeretét és hűséges tolmácsolását illetőleg. A továbbiakban az a kérdés, hogy szerzőnk miképpen aktualizálta Szent Tamás bölcséletét, ill. tágabb értelemben a görög skolasztikus bölcséletet korunk szellemi környezetében. Erre ugyanis tudatosan törekedett. Bár izig-vérig tudós alkat volt, mégis — Rendje karakterének megfelelően — szíve mélyén lekipásztor maradt.

I. *Mindenekelőtt a lelkek örök üdvösségét* tartva szem előtt, az aktuális tudományos programot is mint lelki programot kezelte. Disszertációja után (*Metaphysik der Relationen*, 1914) az első nagyobb műve Szent Tamás „világnézetéről” szól (1924). Már maga a kifejezés is szembesítést jelez a korszellemmel. Ismereteink a világnézetben összegeződnek és lesznek szemléleti alappá, mely mindent megvilágít és értelmez számunkra, vagyis eligazít az életben. A világnézetet sem elméleti síkon vizsgálja, hanem Auquinói Szent Tamás történelmi személyiségében, aki élete fő művében, a *Summa Theologicában*, saját hitvallását fejezte ki egyetemes érvényű, tudományos nyelven. Benne az igazi, vagyis a szent embert látja, akiben a kegyelmi valóság „emberi” értékévé lett. A természetes és természetfeletti rend összhangját csodálja szellemében, mely remekművű kifejezést kapott a *Summában*. Meggyőzően állítja ezt, összevetve Szent Tamás valóságsszemléletét egyáltalán az eszmélődés történetének különböző kísérleteivel. E lét-szemlélet forrása a lét szentsége, tárgyi kimeríthetetlen gazdagsága, isteni teljessége, melyre szellemünk irányul, s melytől az igaz, tiszta emberi szellem függ, ill. tartalommal megtelik. Szerzőnk szavaival kifejezve: „A dolgok értéke nem anyagi, mindennapias és változó oldaluktól függ, hanem a maradandó formától, mely Isten egy-egy eszméjét, az örökkévalóság szikráját képviseli. Értelmünk akkor igaz, akaratunk akkor megigazult, ha ezt az eszmét érinti s végeredményben ennek végső okához, az isteni eszméhez hasonul. De ez csak részletekben és tökéletlenül lehetséges. Egy egész élet megfeszített küzdelme sem elég ahhoz, hogy akár világnézeti, akár erkölcsi téren elérjük a csúcspontot. Így jutott el Szent Tamás a misztériumok idealizmusához az egészen természetes igazságok terén is. Anélkül, hogy a valósággal tör-

ténő érintkezés tudatát elveszítienők, nem lesz az igazság köznapivá, hanem egy mindig mélyíthető és mélyítendő X, bár igazán és önmagában megismert X. Hétköznapivá lesz az igazság minden relativizmus szempontjából: alattunk áll, tőlünk függ, nem mi attól. Innen van a pozitivizmus és a rajta kifejezett elméletek elbutító, hétköznapiasító befolyása. . . Kant idealizmusának kizárító hatása is ebből magyarázható: nem ad táplálékot a léleknek, hanem a lélek táplálja a valóságot, egész életerejét erre kénytelen elfecsérelni. Platón idealizmusa nem nevel embereket, mert hiányzik az ember (tehát a testé is) összeköttetése a valósággal, mely előtte testes, érzéki alakban jelenik meg. Mindezek a hiányok eltűnnek Szent Tamásnál: nála mi függünk az igazságtól s így ez fölöttünk álló valóságot képvisel. . . a valóság mindig a misztériumok távlatában marad előtte és fölötte.” (Örök eszmék. . . 15—16. old.)

Találón nevezí az egyház tudós közvéleménye Szent Tamást „Doctor communis”-nak egyrészt, mely elnevezés tudományának egyetemes jellegét és érvényét fejezi ki. Másrészt a „Doctor angelicus” jelzót is viseli, mely értelmének anyagi tisztaságán és éleségén kívül alkalmasan jelzi azt is, amit szerzőnk oly hangsúlyosan hirdet: tanításának misztikus, isteni távlata van, melynek tartalma kimeríthetetlen.

Kétségtelen, lehet — a tapasztalat szerint — a Summát úgy is tanulmányozni és magyarázni, hogy beleveszünk a részletekbe, melyeknek nivóján a problémák valóban megoldhatatlanok. A viták ezen a téren visszataszító okoskodássá, üres szócsépléssé válnak, melyek oly sok ellenszenvet szültek a skolasztikával szemben, sokszor éppen azok részéről, akik maguk is ezt a műfajt művelték, tévedéseik malomkövei között őrlődve. Aki azonban az egész Summát látta és értette, az a teljesség fényében beszélt a részletekről is, valódi lelki haszonnal és tudományos sikerrel.

Szerzőnk Szent Tamás szellemét, életművének „lelkét” lehelte magyarázatainak minden részletébe. Módszerének sajátossága, hogy az alapelvek reminiscenciája szinte minden állításában viszszaeng. Ezzel azt a benyomást kelti, hogy mindig ugyanarról a dologról beszél. Csak az éles figyelem veszi észre, hogy mindig új elem is kerül az egész orgánumba.

A fentiekben vázolt mentalitás, ill. magatartás a valósággal

szemben valóban alapvető és döntő jelentőségű az ember egész életére vonatkozólag. Ezzel szemben áll, mint egyetlen alternatíva a magatartás lehetőségeit *illetőleg*, a lázadás a valóság tárgyi tényyszerűségeivel szemben, mely lázadás elemi, sőt szuggesztív sátáni erővel csábítja az embert.

Szent Tamás saját mentalitását, mint a bölcsélet evidenciális alapját végigvezeti nemcsak személyes életén, hanem életművén is. Ezt az alapot, a tárgyi valóság tiszteletét a görög bölcselőktől örökölte, de teljessé tette azt azzal a tudatos áhítattal, mellyel a keresztény lélek a misztériumot illeti. A kinyilatkoztatás ugyanis a tárgyi valóságot misztériummá, az isteni valóság médiumává avatta. Szerzőnk pedig Szent Tamást nyomon követi és hűségesen tolmácsolja. Az alapvető szellemi magatartás jut kifejezésre Szent Tamás bölcséleti elveiben, mind logikai, mind reális értelemben. Szerzőnk pedig szabatos, tudományos eljárással elemzi ki a Mester műveiből ezeket az elveket. Az „Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál” című könyvében mint általánosan a „tomizmus világnézeti összegező szempontjait” foglalja össze a nevezett vezérlő elveket. Bár igen komor hangzású tudományos fogalmakról van szó, de a világnézet nyelvére fordítva azokat, aktuális élet-elveket tartalmaznak.

Az *első „magaslati pont”* a tudásalany (subiectum scientiae). Azt a végső csúcst jelentí ez a világnézetben, ahová ismereteink szerzésével törekszünk, akár tudatosan, akár öntudatlanul, és ahová megérkezve széttekinthetünk a valóság birodalmára. Olyan fényről van szó, mely világunkat, életünket meg tudja világítani. Ilyen szellemi pozíciót mindenki keres, még akkor is, ha nem talál, vagy nem is bízik az ilyen fény létezésében. Világnézeti igénye mindenkinek van. Szent Tamás a lét legegyetemesebb mivoltába helyezi ezt a tudásalanyt, ahonnan a lét egysége kinyilvánul. Világnézeti nyelven ez azt a feltétlen bizalmat jelentí, hogy a lét, a valóság, a világ, az emberi élet, vagyis minden: érthető, közölhető, kifejezhető. Egyáltalán a megismerés, minden tudományos törekvés világnézeti alapja ez a bizalom a léttel, illetve az emberi értelemmel szemben.

A második magaslati pont a viszonyulás (relatio) elve. Nem a reláció mibenlétét nevezzük itt „elv”-nek, hanem azt a világnézeti álláspontot, mely számol a viszonyulással, mint a valóság egyetemes jellegével. A lét egységének a követelménye ez a valóság sokaságában. A viszonyulásokban nyilvánul ki a lét egysége. Az egység számunkra nem a lét mivoltában átlátható valóság, hanem a létezők relációiban megnyilatkozó eszmei valóság. A relációk feltárulása nélkül nem juthatunk el az egység reális tartalmához.

A harmadik csúcs a valóság dinamikus jellege: lehetőségi-ténylegességi állapota (potentia-actus). A teremtetett lét egyetemes törvényszerűsége a változás és az állandóság. Ennek forrása — az arisztotelészi—tomista értelmezés szerint — a létezők lehetőségi és ténylegességi állapota. A változás nem egyéb, mint az átmenet a lehetőségi állapotból a ténylegesség állapotába. A materia-forma kompozíciót jelenti ez a dolgokban, ill. végső fokon a lét-kontingenciát, a lényeg (essentia) lehetőségi jellegét.

Magától kínálkozik e dinamikus elv világnézeti jelentése: a tevékenység parancsa. Továbbá az a belátás, hogy minden változásnak, tevékenységnek eleve adott a terve, immanens törvényszerűsége — beleértve a szabad okok természetét is. A szabad okok (szellemi valóságok) tevékenységének rendje az erkölcsi rend, mely ugyanúgy meghatározott, mint az anyagi világ fizikai rendje. Az akarat szabadsága csupán a törvény teljesülésének módját illetőleg nyújt alternatívát.

A negyedik összegező szempont: a természeti adottságok fundamentális szerepe. A megismerés terén alapvető, normatív szerepe van a természetes valóságnak. Ami vele ellenkezik, az irreális, ami tőle elszakad, az illuzórikus, értéktelen. A kinyilatkoztatott, természetfeletti ismereteknek is megvan a természetes, igazolható alapja. Ez az alap nem elegendő okot, motivációt jelent, hanem olyan médiumot, mely alkalmas eszköze lehet a természetfeletti valóságnak, ha az igénybe veszi és a kellő dispozióval ellátja. (Gratia supponit naturam.) Életbevágó jelentősége van ennek az igazságnak életünk számtalan vonatkozásában. Az emberben kezdettől fogva él az eleve „Más” valóság eszméje. Akaratának

szabadságából adódóan állandó a kísértése, hogy ezt a más valóságot birtokba vegye oly módon, hogy mellőzi saját létének törvényeit, a jelen világ rendjét. Erősen vonzódunk az „álmovilág”, a fantasztikum felé, különösen akkor, amikor a szellem mintegy felébred bennünk. Érthető, hogy a középkor szellemi ébredése után a bölcselet egészen elrugaszkodott a tárgyi valóságtól, érthetőek a forradalmi illúziók stb. Érthető a visszahatás túlzása is, mely csak a természetes valóság pozitív adatairól akar tudni. Mindezek, ha érthetőek is motivációjukban, semmiképpen nem igazolhatók. Szent Tamás és nyomában Szerzőnk ragyogóan kifejtette a természetes és a természetfeletti rend kapcsolatát a ki nyilatkoztatás kegyelmi ténye alapján. Benne — Krisztus isteni és emberi természetének személyes egységében — tökéletes a kettő egysége.

Az ötödik elv még precízebben fejezi ki a természeti adottságok szerepét a megismerés tekintetében: a megismerés forrása a valóság érzékeltes adottsága (ens in quidditate sensibilis). Tomista szállóigévé lett az ismeretelméleti tézis: minden megismerés érzékléssel kezdődik (Omnis cognitio incipit a sensibilis). Öröklött, velünk született ismereteink nincsenek. Ez nem az evidenciális ismereteket tagadja, melyek nem velünk született ismeretek, hanem természetszerűen és szükségszerűen kialakuló ismeretek. Azt sem jelenti ez az axióma, hogy ismereteink megmaradnak az érzékelés nivóján (szenzualizmus), csak a kezdetről beszél, melyet követ az *elvonás* (abstractio) bonyodalmas művelete. Ennek eredményeképpen a lét leegyetemesebb nivójáig emelkedhet az értelem. Szerzőnk különleges hangsúlyt ad ennek a szempontnak, melynek érvényesülése a tomista, ill. egyáltalán a keresztény valóságsszemlélet realitását biztosítja. „Az ötödik — írja —, a valóságban azonban középponti, mindent éltető szempont az ens in quidditate sensibilis, amely legelvonatabb formájában, mint ens commune mindazokat a viszonylatokat felmutatja, amelyek az emberi értelem útirányait és valósulási lehetőségeit jelzik.” (Örök eszmék... 58. o.)

A hatodik kulcsigazság — világnézeti fogalmazásban —, ismereteink tárgyi (objektív) értéke, a megismerés valós értéke (valor

transcendentalis). Nem szubjektív képződmény az ismeret, hanem a tőlünk független, tárgyi valóság „hasonmása”, hiteles hatékonysága szellemünkben. Ezen a ponton már szöges ellentétbe kerül a tomista bölcelet, ill. világnézet a *descartes-i* eredetű szubjektivistá létszemlélettel.

Az előzőekben vázolt elvek a lét, az ismerés, ill. az ismeret természetére vonatkoznak, és együttesen a valósággal való kapcsolatunk modelljét képezik. A megismerés intencionális létrendjének és a valóság reális létrendjének kapcsolata az ontológiai igazság tárgyi-eszmei valóságában (*esse obiectivum*) áll fenn hitelesen. Az ontológiai igazság a valóság természetszerű, tárgyi megnyilvánulása az emberi értelem számára. Nem csupán érzékletes mivoltában, hanem belső „eszmei” tartalmában. Végeredményben itt a fókusza a görög-tomista világnézetnek, ill. létszemléletnek, melyen keresztül a valóság fénye megvilágítja értelmünket, ill. értelmünk a valóságot. Ezen a ponton nyugszik a tudomány és a köznyilatkoztatás hitének érvénye egyaránt. A végső szemléleti alapról van tehát szó, mely csak önmagát igazolhatja. Nem tetszőleges, axiomatikus elv, mert valóban igazolja önmagát, evidenciális alap. Tagadni, kétségbevonni — szabadakaratú döntés alapján — lehet ugyan, de cáfolni nem lehet azt a tényt a megismerés jelenségében, hogy a valóság tárgyi jelenség számunkra. Felszólít a megismerésre. A valóság és az értelem eme konstellációjában csak a tárgy iránti bizalomra építhet a megismerés. Arra a bizalomra, hogy a tárgy meg tudja magát mutatni, megismerhető (intelligibilitas entis). A szubjektivizmus csödjé ezt negatíve igazolja. Ezzel újra megfogalmaztuk a görög létszemlélet végső szemléleti alapját, melyben a tomista világnézet vezérlő elvei összefüggenek és igazolást nyernek. Amint említettük, Szerzőnk irodalmi tevékenységének egyik célkitűzése közvetlenül lelkipásztori jellegű volt: Szent Tamás szellemi fároszának felépítése, hogy eligazítást adjon korunk szellemi miliójében. A tomista, ill. keresztény világnézet témája sokszor szerepel műveiben sommásan és részleges vonatkozásokban egyaránt. Budapesten, 1944-ben adják ki az „Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál” című művét, melyben a tomista világnézet sarkalatos pontjait újra kifejti, majd az alapelvek fényében a teológia tudományos eljárásának egyes

kérdéseit, az intuíció és átélés divatos témáját, aktuális erkölcs-bölcseleti kérdéseket és dogmatikai igazságokat világít meg.

Hasonló természetű nagyobb műve még a „Krisztus királysága” (Bp. 1926). Igazi tudós-lelkipásztori reagálás a XI. Pius pápa rendelkezésére, mely 1925. dec. 11-én Krisztus királyságát ünneppel dicsőítette meg. Beleillik viszont a téma abba a szellemi erőfeszítésbe is, amellyel a teljes emberi élet áttekintésére törekszik, keresvén ehhez az alkalmas csúcst. Krisztus királyi méltóságában győzelmet aratott az ember a romlás felett, melynek hatalmába került a bűn által. Ezzel a győzelemmel összes aspirációi, történelmi törekvései megvalósultak. Ezen túlmenően abba a pozícióba került az ember, hogy újjászülethet a Föben és annak királyi hatalmával megvalósíthatja Isten Országát: a tökéletes egységet Istennel és felebarátjával.

Írt a „Katolikus közéletéről” (1928), de az egyik legforróbb témáról is, a magántulajdonról (Eigenstumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin. Graz, 1929). Isten az emberiség osztatlan közösségének birtokába adta a föld javait. Az egyén csak a személyes szükséglet mértékéig részesedhet a javakból. Szerezhet ugyan azon felül is használati jogot (ius utendi), de ez a használati jog elkötelezett a közösség érdeke iránt. Vagyis ahhoz van joga, hogy alkalmasabb módon használja a javakat a közösség érdekében. A magántulajdonnak ez a lehetősége viszont igen komoly érdeke a közösségnek. Szerzőnk szigorúan Szent Tamás alapján fejtegeti ezt a tanítást, mégis inkább a hagyományos skolasztika képviselőinek haragját vonta magára, semmint a forradalmi tömegeket.

Utolsó nagy témája a kérügmátikus teológia területén a Szűz Máriáról szóló katolikus tanítás. Budapesten, 1948-ban adják ki a *Mulier amicta sole*: Szűz Mária Krisztus fényében c. könyvét, mely által „a Szent Domonkos Rend és a Budapesti Hittudományi Kar hódolatát fejezi ki a Magyarok Nagyasszonyának”. Művében a Szent Szület úgy szemléli, mint a teremtető és üdvözítő Isten — Krisztus érdeméből — kiáradt kegyelmének sértetlen médiumát. Benne ragyogott fel Krisztus dicsősége számunkra.

II. A *lelkipásztori (kérügmátikus)* jellegű irodalmi tevékenységén túl mélyrehatóan részt vett a szigorúan tudományos bölcseleti-teológiai munkálatokban is.

Horváth Sándor szaktudományos tevékenységét is a szintetizáló törekvés jellemzi. Ezen a téren is a „magaslati pontokat” keresi és építi, ahonnan belátható a megismerés és az ismeretek rendje.

A tudomány művelése nála sokkal nagyobb követelményekkel járt együtt, mint ahogyan általában a tudományról beszélünk. Személy szerint is szinte kegyetlenül igényes volt azokkal szemben, akik a tudomány nevében szóltak, vagy akár csak tájékozódni akartak. Tanítványai a vizsgákon egyáltalán nem boldogultak az úgynevezett bő „szövegekkel”, a rutinos „svádával”. Ezeket nem vette figyelembe. Kizárólag a tárgy tudományos beállítása, kezelése érdekelte. Ez sokszor egy-két szakszerű kifejezésen múlt. Ezt akkor is kitűnővel honorálta, ha dadogva mondtuk. A szakszerű tudományosság a tárgynak azt a formációját jelenti, mely az igazoló tényezőre (obiectum formale quo) irányul, ill. attól megvilágított (obiectum formale quod). Az igazoltság, ill. elvi igazolhatóság teszi a tárgyat, ismeretet (obiectum materiale) tudományos jellegű tárggyá, ill. ismeretté.

Ezek alapján világos térképet készíthetünk a tudomány világról. Az alapvető tényező az igazoló tényező. Három, egymásra maradék nélkül vissza nem vezethető igazoló tényező áll rendelkezésünkre: a tapasztalás, a belátás (evidentia) és a tekintély, mely eredeti és sajátos módon az isteni tekintélyt jelenti.

A tudomány második tényezője a sajátos tárgy, mely az igazoló tényező hatáskörébe tartozik. A tapasztalás körébe esik az anyagi valóság, mellyel a természettudomány foglalkozik. A belátáson nyugszanak a létre vonatkozó nyilvánvaló, egyetemes ismeretek. Ezek képezik a bölcsélet tárgyát. Végül az isteni tekintély igazolja a kinyilatkoztatás ismereteit, melyekkel a teológia foglalkozik. A tudomány harmadik tényezője a módszer, melyet a tárgy határoz meg. Arról az eljárásról van szó, mellyel a tudomány sajátos tárgyát megközelíti. A természettudomány módszere a megfigyelés, a kísérlet és a mérés. A bölcsélet módszere a reflexió, a teológia módszere a misztérium-tények igazolása, természetüknek megfelelően, ill. a misztérium-tények értelmezése.

Sok fölösleges vitától és zavaros szövegtől szabadulna meg az ún. tudományos irodalom, ha mindig szem előtt tartaná a tudományok természetét, illetékességi körét. Másrészt a saját med-

rükben mélyebbre hatolhatnának és eredményesebbek lehetnének az egyes tudományok. Horváth Sándor ilyen igényes tudós volt. A bölcselet és a teológia terén tökéletesen és következetesen érvenyesítette a vezérlő elvek tisztaságát.

Eredetileg bölcseelő volt a mi Auktorunk és az is maradt a teológiában is. A kettő összhangját építette műveiben. Bár izig-vérig filozófus szellemi alkat, gondolatvilága állandóan elvi magaslatokon, evidenciális nivón mozgott, mégsem volt saját filozófiája. Nem csinált magának új filozófiát, mint a „híres” filozófusok. Ő a filozófiát művelte, mely egyetlen, tárgyilag meghatározott és valódi tudomány, az evidenciális ismeretek tudománya. Igazsága adott dolog, amit fel kell tární. Szerzőnk szerint az arisztotelészi—szenttamási bölcselet végezte el ezt a munkát a legtökéletesebb módon. A valóság bölcseleti igazságának megértése, teljesebb feltárása és közvetítése jelentette számára az igazi bölcseletkedést. Az első, mintegy bemutatkozó műve doktori disszertációja, a „Metaphysik der Relationen” (Graz, 1914). A relatio természetét elemzi bölcseletileg. Kimutatja valóságát és jelentőségét. Benne nyilvánul meg az a dinamia, mely a lét tulajdonképpeni realitása. Tudományos programjának másik nagy termését Torinóban adták ki 1932-ben, „La sintesi scientifica di S. Tommaso d’Aquino”. Közben hasonló szellemben ír a Divus Thomas, a Vigilia, a Bölcseleti Közlemények hasábjain.

Bölcseleti tevékenységének összefoglaló művét tervezte élete utolsó szakaszában, a budapesti tanszéken. Első kötete meg is jelent 1949-ben: „Tractatus philosophici aristotelico—thomistici” címmel. A logika és az emberi megismerés témáit tárgyalja. Nem iskolásan, teljes anyagát taglalva, hanem a tárgy tudományos formációját (virtutem formativam) kiemelve.

Ha most azt kérdezzük, hogy Horváth Sándor mire alapozta szenttamási világnézetébe, ill. a bölcselet és a teológia tudományának hitelébe, sőt egyáltalán a tudomány hitelébe vetett hitét, akkor csak arra a józanságra hivatkozhatunk, melyet ő a görög bölcseletben, ill. Szent Tamásban oly áhitattal megcsodált és magáévá tett: ez a józanság tudomásul veszi az ismerés alap tényét, a valóság tárgyi (obiectiv) jellegének evidencia-élményét. A valóság tölem független, de hozzám szól. Ez az „esse obiectivum” a megismerés sajátos tárgya. Ebben van az az evidenciális

fény, mely megvilágítja számomra a létet és a lehetséges „más”-létet.

Eszerint a valóság nem csupán tárgyként jelentkezik, hanem eleve, szükségszerűen és természetszerűen tárgy (obiectum), vagyis abszolúte transcendens valami. Horváth Sándor így fejezi ki: az emberi értelem sajátos tárgya (obiectum adaequatum) az „esse obiectivum”. Kifejtése szerint az esse obiectivum egyrészt a reális lét hatékonyságából (virtualitas) eredő közölt, „hasonmási” létezés, másrészt a megismerő értelem számára az eredeti tárgyságot jelenti. Ismereteink nyilvánvaló (evidentialis) principiuma a létnek ez az elsődleges és előzetes formációja (obiectivatio): a lét eszmei, de tárgyi „reprezentánsa”. Benne — mintegy magyszerűen — adott számunkra a megismerés modellje, törvényszerűsége, értéke, módja és hatásköre. E szerint a megismerés a külső valóság és az ismerő alany intencionális egysége. Ebben az egységben a szembenállás nem oldódik fel, hanem éppen kinyilvánul mindkét tényező sajátossága. Teljessé lesz a kinyilvánulás az ismerés teljességében, Isten színe-látásában (visio beata), melyben Istent látjuk, amint önmagában van, minden közvetítő nélkül, közvetlenül. Ugyanakkor személyiségünk titka is közvetlenül nyilvánvalóvá lesz.

A bölcelet és a teológia kapcsolatát, a teológia tudományos jellegét *illetőleg* alapvető jelentőségű az ismeret tárgyának elvi határtalansága. Bölceletileg ily módon megalapozott az Absolutum megismerése, ill. egyáltalán bizonyításának lehetősége, hasonlóképpen a természetfeletti valóság elvi lehetősége, nemkülönben a kinyilatkoztatásé. Egyrészt a természetfelettség, mint „más” valóság igazolt a lét objektivitásának abszolút transzcendenciájában, másrészt felismerhetősége is igazolt, mivel jelentkezése is nyilvánvalóan más természetű. Más, mint ahogyan az esse obiectivum, az értelem egyenértékű tárgya az egyedi, tapasztalati valóságban egyetemesen megnyilvánul. Ez az „ismeretelméleti” alapvetés a teológia tudományos karakterét hitelesíti. Idézőjelbe tettük az ismeretelmélet kifejezést, mert csak a közhasználat értelmezése szerint elmélet. A valóságban tényállásról van szó, melyet lehet figyelmen kívül hagyni, de cáfolni nem lehet.

Igazi mestermű, vagy inkább — ahogyan Szerzőnk a gondolkodás tudományát minősíti — művészet (ars) az a szintézis,

melyben a teológiai stúdiumok „szubjektumát” igazolja a „Synthesis Theologiae Fundamentalis” c. művében (Bp. 1948). Élete utolsó szakaszában ezt a katedrát kapta meg Budapesten. Tudományos munkásságának logikáját követve mondhatjuk, hogy talán éppen erre a megbízásra volt szüksége, ha a terveit és a szükségletet *illetőleg* le is maradt egy fázissal. Ezekben ugyanis nem a Fundamentalis az utolsó téma.

Nála a hitvédelem nem hitvita, hanem valóban alapvetés. A krisztusi hit tényszerű alapjainak tudományos feltárása: a misztérium-tény kimutatása a kinyilatkoztatás történeti jelenségében. Úgy, amint azt a történelem, az értelem belátása és az Egyház, mint tanú dokumentálják. Isten misztériuma (közvetítő médiuma, orgánuma) Krisztus, Krisztus misztériuma az Egyház. Az Egyház krisztusi öröksége (depositum) a teológia szubjektuma (tudásalánya), mely a teológia minden állítmányát hordozza és indokolja. Ezt az örökséget, szubjektumot, depozítumot igazolja a Theologia Fundamentalis, vagyis az Apologetica.

Az alapvető teológia tudományos eljárásának (processus apologeticus) kettős folyamata van: az axiológiai és a horisztikai vizsgálódás. Az axiológia az elvi alapokat igazolja a kinyilatkoztatás lehetőségét *illetőleg*. A létre, Istenre, az emberre, a megismerés természetére vonatkozó ismereteink alapján a kinyilatkoztatásnak semmi akadálya nincs (nihil obstat). Az axiológia külön vizsgálja a kinyilatkoztatás lehetséges közvetítő közegeit és kritériumait. Ebben a kérdésben éppen a megismerés természetének helyes megítélése döntő jelentőségű. Ennek mélyreható elemzése nélkül valóban képtelenség tudományosan hiteles apologetikát művelni.

Az alapvető teológia horisztikus része a kinyilatkoztatás tényét mutatja ki Krisztus történeti „jelenségében”, mely kétségtelenül az ő személyiségében csúcsosodik ki. Hozzá tartozik azonban üdvtörténeti jelenléte (praeexistentia) is csakúgy, mint eskatologikus funkciója az Egyházban. A kinyilatkoztatásnak egyetlen sajátos médiuma van: Jézus Krisztus. Minden más csak úgy, mint az ő személyének hordozója, hírnöke, ill. örököse, a Kat. Egyház. Igaz, hogy az alapvető Teológia is csak vázlatos mű, mint ahogyan szinte minden műve hasonló jellegű. Szándékosan dolgozott így. Csak azt végezte, aminek égető szükségét, hiányát érezte: a

gyökeres megvilágítást. Semmitől sem szenvedett jobban, mint a szellemi, logikai zűrzavartól.

Bizonyára az utolsó percig kémlelte az igazság végtelen távlatait. Minden túlzás nélkül mondhatjuk — csak arcképére kell tekintenünk — saslelke mindig kész volt, hogy újra és újra megostromolja a végtelent. Nagyszerű lett volna, ha óriási szárnyai-val az egész hittudományt átfoghatta volna még egyetlen szintézisben. Meg is tette volna, ha teste össze nem roppan 1956. március 4-én.



Szent Tamásról mondja a hagyomány, hogy élete végén olyan rendkívüli (karizmatikus) ismeretet kapott Istenről, melyhez képest tudományának egész műve szinte semmivé lett. Ez az élmény megszabadította őt attól a ragaszkodástól, mely az alkotó és műve között sokszor oly rendetlen szokott lenni és a kevéség, az elbizakodottság forrásává válik. Élménye visszaadta szellemi, lelki szabadságát. Ez a lemondás, művének „feláldozása” volt Szent Tamás életének is a legnagyobb műve, mely készségessé tette őt Isten igaz szeretetére és méltóvá arra, hogy a valóságot színről színre láthassa az örökkévalóságban.

Horváth Sándor sorsa végül is úgy alakult, hogy tudományának dicsősége szinte teljesen szertefoszlott. Az Úr felszólította őt a Mester követésére a teljes lemondásban, a mű feláldozásában. Remélhetőleg ő is le tudta mérni tudományát, egész életművét Isten szentségének fényében, és — bármilyen súlyos is az az emberi tudáshoz mérten — könnyűnek találta a valósághoz képest, mely Isten arcán ragyog. Remélhetőleg a lelke szabad maradt, és igazán tudta szeretni az Istent.

Sandi Bácsi! Amit írtam, szeretettel írtam Rólad. Sokat fáradtam, hogy megértsenek és tanításodat hűségesen tolmácsoljam. Remélem, hogy a lényeges, főbb vonásokban ez sikerült.

Fila Lajos

RATIONES SEMINALES

AZ ESZMEI MAGVAK
SZENT TAMÁS
VILÁGNÉZETÉBEN¹

*Rationes seminales sunt virtutes
rerum activae et passivae.*

I. 15.²

¹ Felolvasás az Aquinói Szent Tamás Társaság ötvenéves fennállásának emlékére 1943. márc. 8-án tartott díszgyűlésen. Részben megjelent a „Bölcséleti Közlemények” 9. évfolyamában.

Obiectum materiale nostrae scientiae
scientificae, quoniam ~~intellectus~~ intellectus naturalis
intellectus humani sive collectivae, sive indi-
vidualem sumpti conficere possumus, est uni-
versale sensibile. Obiectum materiale vocatur
ac si esset simpliciter materia illius scientiae
vel mirabili arte confecti quod in scientia
scientificae S. Thomae apparet, bene tamen in
hoc sensu, quod singulae partes singulae, vel
obiecta formaliter cognita ex multis sensibilibus
elaborantur. Modum huius elaborationis, de-
scripsimus in primo volumine. Opus, revere
artificiale, quod incipit cum perceptione
sensuum et operis abstractionis continuatione
usque ad rationem vel universalem atque
immutabilem, quasi expressum dandum,
qui est terminus constatus petitionum
determinationum pro mente humana fingit-
ur. (1) Et intellectus humanus per hanc
cognitionem atque considerationem abso-
lutam nullo modo quietatur, sed tandem
ad cognitionem relativam in univocam
et tandem ad universalem omnem pro-
ut unitatem. Sub hoc respectu valores sin-
gularum conceptuum non sunt nisi ma-
teria ulterioris abstractionis seu reductionis
vel maiorem simplicitatem, in qua singulae
partes magis connatas atque in firmiori

1. ÖRÖKKÉ ÚJ PROBLÉMÁK

A modernnek nevezett gondolkozás nem talál megnyugvást. Ugyanazokkal a problémákkal áll szemben, mint a régmúlt idők gondolkozói, ugyanazt az anyagot kell formálnia, mint ezeknek, de határozott értékű ismeretesszközök hiányában nem haladhat egyenesen, sőt még egyetlen cél felé vezető úton sem. Egész addig, amíg az általános értékek (univerzáliák) csak többé-kevésbé érthetetlen formulák alakjában érdekelték a filozófusokat, nemigen kellett katasztrofális világnézeti összeütközésektől tartani. Ha más nem, megvolt a közös hit, amelynek meggyőződéses vallásában a gondolkozók még egységesek voltak. Ezért az univerzáliákkal szemben elfoglalt álláspontjuk, ha nem is egyenes, de kerülő úton, egy célhoz vezette valamennyit. Mikor azonban a hit maga is problémává lett és a kinyilatkoztatás adatainak felkutatása, értelmezése és értékelése a legkülönbözőbb vállalkozások tárgyává lőn s ezzel az egységes világnézet lehetősége is eltűnt, akkor elfelejtették az univerzáliák tárgykörét, úgyhogy ezek mint divatjukat múlt régiségek a lomtárba kerültek. Nem beszéltek többé az „ante”, „post”, „in” és hasonló képletekről és az iskolapadokon túl az ilyen kérdések már nemcsak nem érdekelték a tudósokat, hanem ezeknek még értelmüket sem fogták föl. Így volt ez külsőleg és a lelki beállítottság szerint, a valóság azonban azt mutatta, hogy az univerzáliák az emberi gondolkozást sokkal jobban áthatották és irányították, mint akkor, amikor róluk vitatkoztak. Senki sem gondolt erre, amikor a skolasztikát leszólta vagy megvetette. Windelbandnak kellett jönnie, hogy a letűnt korok problémáinak dologi értékét kiemelve és filozófus kollégáinak szemébe mondja: *mutato nomine fabula de te narratur.*¹ Csak egyet kellett volna még hozzá tennie: *azoknak a vitatkozása a külső látszat szerint szalmacséplés volt, a szavak és formulák mögött azonban mély, céltudatos és célravezető értelem rejtőzött.* Te megmented a külső látszatot, de annál kevesebb őszinteséget, tartalmi erőt és biztos megoldás felé vezető fogalmi határozottságot mondhatsz a magadénak.

¹ Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 5. Aufl. S. 250.

A modernnek nevezett gondolkozás pedig akkor vált céltalan bolyongássá, egyéni törekvéseket támogató és így a filozófiai problematikát egészen személyi nézetek harcterévé tevő vállalkozássá, mikor az emberi értelem törvényhozójától elfordult. Akármily változatos volt is azelőtt az ismeretelmélet megoldása, az alapszín azonos volt. A filozófusok mindnyájan megegyeztek abban, hogy az értelem alá van rendelve a valóság törvényének. *Hogy hol és miben kell a valóságot keresni, a vitatott kérdések közé tartozott, de törvényhozó erejét egyöntetűen állították.* A kant—kopernikusi kísérlet szakított ezzel az állásponttal, mikor kimondotta az elvet: nem az értelem irányul a valóság szerint, hanem megfordítva. Így kellett volna az elvet fogalmazni, ha Kant teljesen tisztában lett volna állásfoglalásának jelentőségével. A gyakorlatban félúton maradt, és ellenfelei nem igen válogatták meg a jelzőket, amelyek megoldásának félszégességét és félszerűségét emelték ki. A régi rendszer hívei aligha mutattak föl olyan készütséget, hogy a kimondott elv visszhang nélkül tűnjék el, Kant másoldalú ellenfelei pedig örömmel vették tudomásul az új lehetőséget. Az elvet elfogadták és egész, Kanttól nem is sejtett értelmében és tartalmában akarták alkalmazni. Ezek a kiaknázási kísérletek és az elhárításukat célzó törekvések jelzik az újabbskori gondolkozás irányait és főbb állomásait. Érdeemes lenne ennek az immár kétszáz éves folyamatnak ebből a szempontból való vizsgálata és szellemi eredményeinek összegezése. A régi irány képviselői egyelőre még nem állapíthatják meg, hogy gondolataik diadalt arattak volna, sőt még elvi közeledésről sem beszélhetnek, egyet azonban fájdalmasan kell hangsúlyozniok, hogy *mind az elméleti, mind a gyakorlati gondolkozás az emberi elmét már nem a csőd felé viszi, hanem olyan katasztrófális helyzetbe juttatta, amelyből csak egy még nagyobb katasztrófa mentheti ki.* De ehhez is hozzá kell tennünk: talán? Mert ahol tisztán negatív hiányokat találunk, könnyű a pozitív értékeket megvalósítani. Ahol azonban a hiányok bomlásból származnak, tehát privatív, fosztó jellegűek van, ott gyógyítani is kell, hogy az új forma megfelelhessen alakító feladatának. A gyógyító szert pedig a természet körében, amelynek törvényhozó és irányító erejétől az emberi elme függetlenítette magát, megtalálni nagyon nehéz. A régi irányzat ezért egyelőre megmarad jól kiépített sáncai között. Nem zárkózik el

kincseinek megvédésétől, a támadások visszaverésétől, sőt a nyílt-sisakos viadaltól sem, de jól tudja, hogy megértésre nem számíthat, és hogy csak megvetés lehet osztályrésze. Ilyenkor valósággal lelki gyönyörűség azokat a kincseket szemlélni és tisztogatni, amelyeket a sáncok között őrizünk. Ezért vettük fel a mai ünnepélyes összejövetel tárgysorozatába annak a kérdésnek rövid ismertetését, amely a régi irányzatnak valóságos sibolettje, szellemi fellegvárának pedig igazi sarokköve. Mert ha a tomizmus és az újabb-kori bölcselet közötti különbséget röviden meg akarjuk jelölni, akkor azt mondhatjuk, hogy *a tomizmus megmenti mind a transzcendens, mind az immanens területen az állandó határozott és meg-ingathatatlan tárgyi universale in causandót*, míg az új gondolkozás ezt teljesen eltünteti, és alanyi, ingatag tényezőben keresi az általános és szükségszerű ismeretek oki alapját. Innen van, hogy ha egyik-másik részleges általános érték állításában találkoznak is, az universale in repraesentando, minden egyetemes érték végső okának meghatározásában lényegesen eltérnek egymástól. Mert tudnunk kell, hogy az utóbbinak a mivolta, értéke és hatóereje az előbbitől, az universale in causando-tól függ, amelynek az universale in repraesentando csak lemintázása, hasonmási egyenértéke. Mivel tehát az oksági egyetemlegesség állítása vagy tagadása, lényegesen különböző meghatározása választja el a tomizmust az újabb filozófiától, azért képviselnek egymást megsemmisítő világnézeti álláspontokat.

2. A TOMIZMUS VILÁGNÉZETI ÖSSZEGEZŐ SZEMPONTJAI

Szent Tamás rendszerének világnézetileg összegező szempontjai és erői között az első helyet a tudásalany, a subiectum sciendi foglalja el.¹ Abszolút adottság ez, de mint a neve is mutatja, minden formában, fogalmazásban telítve van tényleges és lehető vi-

¹ Erről a fogalomról vö. a szerző Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie (Freiburg i. d. Schw. 1943) munkája 1.¹ és 37.¹ old. Ennek az erejét mutatja ki a teológia területén Der thomistische Gottesbegriff, kiemelkedő jelentőségét hangsúlyozza a szerző másik műve: Aquinói Szent Tamás világnézete, amelynek olasz kiadásában „soggietto” jelszó alatt megtalálható az, amit a tomizmus barátainak a „tudásalanyról” vallaniok kell.

szonyíthatósággal.¹ A *relatio a tomizmus második nagyjelentőségű összegező szempontja és összetartó eleme*. Minima quoad realitatem, maxima quoad extensionem. Magát az emberi értelem tudásalanyát nem is lehet másként, mint viszonylatokban kifejezni és ismertetni. Az emberi értelem tökéletlenségének és potenciális jellegének a következménye ez. Innen a *tomizmus harmadik nagy világnézeti összegező szempontja, az actus és a potentia*, amely tisztán az értelmi téren mint materia és forma, a hozzáértő elmére nézve az első pillanatban nem is sejtett fontosságú összetartó erő.² A tomizmus munkaprogramját és egyúttal teljesítményeinek próbakövét a *valóság használata, ill. az arra való viszszavezetés* jelöli meg. Talán seholsem mutatkozik Szent Tamásnak az örök értékekhez való ragaszkodása és ezek érzékelése annyira, mint éppen ebben a pontban. Nemcsak a bölcsélet, hanem még a hittudomány területén sem találunk nála állítást, amelyet a valóság adataira, a bennük levő nyomokra és analógiákra ne vezetne vissza. A tiszta fogalmi elgondolás értéktelen előtte, még csak az elfogadhatóságot sem javasolja a valóság támogatása nélkül. A valóság pedig, amely az emberi értelmet ténylegesen irányítja és kutatásait értékeli, az érzékelhető világ adataiban található. Így jutottunk el Szent Tamás világnézetének sorrendben ötödik, a *valóságban azonban középponti, mindent éltető szempontjához, az ens in quidditate sensibilihez*, amely legelvontabb formájában, mint ens commune mindazokat a viszonyíthatóságokat felmutatja, amelyek az emberi értelem útirányait és valóslási lehetőségeit jelzik.³

Szent Tamás világnézetének megállapításánál parancsolólag

¹ Az „alany” általános fogalma szerint felvevő, befogadó és hordozó képességet jelent. Így a valóság téren az anyag a forma felvevő tényezője, az állag az esedékes sajátságok hordozója. A logikában az alany az állítmánnyal való egyesíthetőség alapja, az univerzálákra nézve pedig az az alárendelt fogalmi képlet, amely azoknak a körében felveheti ama határozottságokat, amelyek szerint a logikai egyetemlegesség tartalmilag meghatározható. A tartalmi meghatározás területén (in via inventionis) pedig alanynak mondjuk amaz alapfogalmat, amelybe újabb vonásokat kapcsolhatunk be s általuk tartalmát világosabbá, határozottabbá és gazdagabbá tesszük. Így alakulnak ki összegező, szintetikus fogalmaink. Értékelés szempontjából (in via iudicii) végül alanynak mondunk oly összegezett fogalmat, amely a saját erejében (analitikusan) indokol minden róla állítható vonást.

² Vö. erről az idézett olasz kiadás (La sintesi scientifica di San Tommaso d'Aquino) tárgymutatóját materia prima 2 jelszó alatt.

³ Vö. uo. „ente” jelszó alatt.

lép elénk a valóságnak kettős szemlélete. Az egyik a létrend (ordo essendi), amit abszolút, önálló formában fogunk fel, akár mint pozitív adottságot (ens), akár mint privatiót, a valóság osztatlan-ságát biztosító egységet (unitas), tehát a valóság tagadását kifejező állandóságot, az aliquidet. Tisztán ennek a függvénye a másik, a viszonyított rend, amelyet mai műszóval értékrendnek nevezünk, mivel ugyanazt, amit a valóság a létrendben, hogy úgy mondjam, nyers formában képvisel, adja vissza szellemi adottságként mint hasonmási (veritas) és tökéletességi (bonitas) értéket.¹ A valóság olyan, hogy önmagát alapozza meg létében és értékében, lényében és működésében és aszerint, amint hatóereje, az egyik vagy másik területen nyilvánul meg, beszélünk a transzcendentáliákról, értelmünk legmagasabb világító tornyairól.² A tökéletességi egyenérték most nem érdekel bennünket. A hasonmásira, az igazságra, a veritas ontologicára szorítkozunk, hogy az eszmei magvak jelentőségét és ezzel a hatodik világnézeti összegező szempontot meghatározhassuk.

A valóság önmagának hasonmási egyenértéke, tehát a tőle független, rá nem vonatkoztatott, benne nem foglalt ontológiai igazság benső ellentmondás. Ha most áttérünk az ismereti igazság

¹ Vö. a szerző Hitvédelmi tanulmányok c. művét a tárgymutató „esse” jelszava alatt.

² Uo. 186.*

³ Erről értekezik I. 84–88. Világnézeti összefoglalása a következő. Az emberi tudás tárgya mindaz, ami az érzékelhető világból az abstractio effectiva és considerativa révén kibányászható. Tehát az érzékelhető dolgok lényege és mindama magasabbrendű, szellemi valóságok hasonlatokban és nyomokban való ismerete, amelyekkel ezek oksági viszonylatban állanak. Ami az említett ismeretesköz hatókörén (virtualitas) túl van, általa meg nem ismerhető. Csak határozatlan sejtlem és logikai lehetőség vagy nem lehetetlenség tárgya lehet a kutató emberi értelemre nézve. Mivel természetes erejét fölülmúlja, azért természetfölötti valóságot képvisel és csakis új ismeretesköz, a Veritas prima sajátos fényében válhat valós tárggyá. (Vö. Hitvédelmi tanulmányok 85.) Ezzel szemben Kant állásfoglalása: a) az igazi emberi tudás tárgya csak az lehet, amit az értelem kategóriái az ismeretlen és föl nem ismerhető x-ből (Ding an sich) származó érzéki benyomások alapján kialakítanak; b) ami ezen túl van, a tudás tárgya nem lehet és valósá is csak az értelem teheti; c) az emberi ismeret eme határfogalmait a tiszta elméleti értelem teljesítőképességének körén kívül esnek és csak gyakorlati igazságot képviselhetnek. Létükről és mibenlétükről tehát nem külső ismeretesköz (amilyen pl. a kinyilatkoztatás lenne). hanem az emberi elme egy másik meghatározó ereje, a tiszta gyakorlati értelem, biztosít bennünket. Amit már ez sem tud elvégezni, az ránk nézve teljesen közömbös és érdektelen. A Kanttól felsorolt tárgyak (Isten, világ, lélek, szabadság) Szent Tamás szerint a természetes elméleti tudás tárgyai. Ami ezek fölött van, az a természetfölötti, és így a kinyilatkoztatás tárgya.

(veritas cognitionis) területére, akkor hasonló értelemben kell nyilatkoznunk. Ennek a tárgya, és így mértéke, az ontológiai igazság, úgyhogy az értelem teljesítőképességét a kettőnek a viszonyításából állapítjuk meg. Amit Kant annyi őszinte fáradozással keresett, azt Szent Tamás biztosan tudta meghatározni: *az emberi értelem teljesítőképességének határait az érzékelhető valóság szabja meg.*³ Ebben a mondatban pedig nemcsak filozófia tételt állítunk, hanem a valóságnak egy új létmódját is meghatározzuk, az ún. *esse obiectivumot*¹. Az ontológiai igazság annyira a valósághoz van növe, hogy tőle létmódban nem is különbözik: hatóerejének megnyilvánulása és észre sem vehető visszfénye: *esse conformabile*. Ha azonban van értelem, amelyet az ontológiai igazsághoz viszonyíthatunk, az *esse conformabile* észrevehetővé válik, ill. ezáltal lesz igazi essévé, a valóságnak olyan formájává, amelyben *a nyers adottság kétoldról megalapozott új szellemi mivoltában jelenik meg.* Az ontológiai igazság mint az értelem teljesítőképességének terminus connotatusa, mintegy a viszonypárral való összehasonlítás alapján történő kivetítődése, igazi tárgyi létet nyer, amely sem a nyers fizikai (*esse physicum*) léttel nem azonos, sem pedig a tisztán elgondolt világba nem tartozik.² *Ha realitás az értelem és ha realitás a valóság, akkor a kettőnek egymáshoz való viszonyítása harmadik realitást alapoz meg, amelyben a kettő egy: a tárgyi létet, az esse obiectivumot.* Az ontológiai igazságtól nyeri tárgyi mivoltát. Ezáltal jelenik meg benne az érték. Az értelemhez való viszonya pedig kiemeli a nyers létformából és eszmei létet kölcsönöz neki.³ Amit Platón és az objektív idealizmus különböző utakon önállósítottak, s amit Szent Ágoston csak Isten eszméiben látott megvalósultnak, azt Szent Tamás a *rationes seminales* révén az emberi

¹ Vö. Hitvédelmi tanulmányok 162., 186., 207., 210. old.

² Így azt is mondhatjuk, hogy az ontológiai igazság nem a léttel (materialiter) azonos, hanem tőle sajátos vonás szerint (formaliter) különböző mivoltában ennek a viszonyításnak az eredménye. Vö. I. Ver. 1.

³ Hogy mennyire ismeri ezt Szent Tamás, mutatja az örök eszmékről (*rationes aeternae*) szóló tana. I. 84. 5. Hogy miként kell ezeket mint az isteni eszme vetületelt (*terminus connotatus*) felfogni, kifejtjük „A kétirányú megismerés jelentősége a teológiában” c. értekezésünkben. Jelen tanulmányunkban hasonló megalapozást hangsúlyozunk ama tárgyi lét (*esse obiectivum*) szempontjából, amelyet — az isteni eszmét föltételezve — állítunk az emberi értelem és sajátos tárgyának egymáshoz való viszonyítása alapján.

értelem teljesítőképességének meghatározásával teremtett viszonylatban is tárgyi valósággá tette anélkül, hogy Isten eszméinek vetületét, a rationes aeternae-t, bármiképp is gyöngítette volna. Csak a hozzájuk vezető közvetlen ismeretesközt és ennek a közvetlen vetületét írta körül oly pontosan, hogy nemcsak az ontologizmus veszedelmét kerülte el, hanem az örök eszmékkel való érintkezés tudatát is ébren tartotta. Mikor tehát az eszmei magvakat és az emberi értelem sajátos tárgyának megfelelő esse obiectivumot meghatározzuk, akkor eltekintünk a transzcendens problematikától és csak az érzékelhető valóság, az ens in quidditate sensibili hatóerejét szemléljük. Tudjuk, hogy ez csak módszeres elzárkózás, hiszen a természet önmagát nem magyarázza, és lépten-nyomon az örök eszmék felé irányítja az elmét. Az elkülönítés azonban hasznos, mivel a természet köre világosabban körülíródik és az értelem teljesítőképessége nyilvánvalóbbá válik.¹

3. AZ ESZMEI MAGVAK MEGHATÁROZÁSA

Az eszmei magvak gondolatát Szent Tamás kifejezetten Szent Ágostontól kölcsönözte. Legbővebben I. 115. 2. tárgyal róluk, ahol kifejti, hogy a mag (semen) elnevezés csak hasonlatot jelent. A mag sajátos értelemben az élő dolgok keletkezésének tényezőjét jelzi. Benne, mint a nemzés (generatio) és születés (nativitas) eszközében megvannak mindam az erők, amelyek az élőlény létrehozásához szükségesek. Mivel pedig az élőlény, amelyet közvetlenül ismerünk, az anyagban állagossal, azért létrehozásához nemcsak cselekvő, hanem szenvedőleges adottságok is szükségesek. *A mag tehát amaz aktív és passzív erők összessége, amelyek az élőlény biztos és állandó törvények szerinti létrejöveteléért, mint*

¹ Ezzel értekezésünk tárgyát és értékét határozottan körülírtuk. Nem viszünk a tomizmusba új vonást, hanem ennek nagy, átfogó szemléletét alkalmazzuk részleges szempontból az értelem immanens területére. Bármennyire igaz is, hogy minden igaz és jó Istentől való leszármaztatásban ilyen, azt is el kell ismernünk Szent Tamással, hogy ezen a kereten belül teremtett önlétű mivoltában is valóságot és értéket képvisel. (I. 6. 4; 16. 6.) Ilyszerű szemlélete tehát jogosult és magának a transzcendens létnek, igazságnak és jóságnak a teljesebb felfogásához és értékeléséhez vezet.

legközelebbi okok szavatolnak.¹ Innen visszük át a mag elnevezést a természet minden hatóerejére, amelyből a távolabbi értelemben vett, tehát az élettelen dolgok területén is található származás magyarázható.² *Eszmeinek mondjuk ezeket a magvakat nem önmagukban*, mivel így az anyag adottságaihoz vannak kötve, hanem *eredetük szerint*, amennyiben a Teremtő eszméiből vezetendők le, ezeknek konkrét megvalósulásai és így elgondolásának hordozói.³ A természet minden hatóerejében tehát az isteni gondviselés egy-egy eszméjét és a világkormányzás eszközt kell látnunk. Ezért mindegyikben az az önállóság és szükségszerűség található, amelyet léttartalmának megfelelően közölt vele a Teremtő. Egymáshoz való viszonyukat pedig ugyancsak szükségszerű törvények szabályozzák, úgyhogy ezeknek a kombinálásából nyerjük a nagy, általános természet teljesítőképességét és a körében előfordulható alakítási lehetőségeket. *Ezzel eljutottunk az universale in causando belterületi meghatározásához*, amelyhez a megfelelő universale in repraesentando már minden nehézség nélkül megtalálható. Az, ami a természet adott erőiből és ezek kombinálási lehetőségeiből mint eszmei adottság levezethető, képviseli ama hasonmásai egyenértéket, amelyben mint mintaképben (ratio universalis repraesentans) az emberi értelemről a természetes határok között elérhető ismeretek foglaltatnak.

Hogy az eszmei magvaknak megfelelő tárgyi létről fogalmat alkothassunk, hasonlathoz kell fordulnunk. Mikor a gép eszméje megszületik a mérnök lelkében, akkor annak léte és teljesítőképessége tisztán fogalmi érték. Ha azonban a gép megvalósul, elkészül és tényleg működik, akkor hatóereje fizikai valóság formájában létesül és érvényesül. A kettő közötti létformát képvisel az elkészült, de még nem működő gép teljesítőképessége. Reális ez a gép berendezése és így a benne fölhalmozott potenciális energiák révén. Nem tényleges fizikai valóságában, de ilyen tár-

¹ A távolabbi okot az általános természetben és ennek Alkotójában kell keresnünk, úgyhogy ezekkel szemben a magnak csak alárendelt eszközszerű szerepe van. I. 119. 2.

² Manifestum est autem, quod principium activum et passivum generationis viventium sunt semina, ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus omnes virtutes activas et passivas, quae sunt principia generationum et motuum naturalium, seminales rationes vocat. I. 115. 2.

³ Ib. ad 1.

gyi, objektív, megvalósulásra való alkalmasságában.¹ A mérnök eszméi tehát már nem fogalmilag, hanem egy új létmódban, az esse obiectivumban tekintendők valóságnak, úgyhogy mindaz, ami elgondolása szerint a gép által megvalósítható, ebben mint universale in causando, a tárgyi létben pedig mint universale in repraesentando ténylegesen (actu), bár csak magyszerűen és hatóerő szerint (virtualiter) képviselve vannak. Ha pedig mindezt a gépész elméjéhez viszonyítjuk, akkor a gép hatóereje szolgáltatja az alapot ahhoz, hogy mit érhet el vele ténylegesen, milyen lehetőségek megvalósítására használhatja azt föl.² A mérnök elgondolásából származó tárgyi lét ránézve is reálissá válik, de nem mint tőle származó indokoló, hanem mint a helyes használatot irányító esse obiectivum.

Ugyanígy kell megítélnünk a természet hatóerejét is. Isten eszméjében tisztán fogalmi léte van. Ennek a vetülete (terminus connotatus) az örök eszme, amely a természet lehetőségének tárgyi létét képviseli. A teremtés révén időben valósul meg az örök eszme s így az, ami tisztán fogalmi adottság volt hasonmási egyenértékben, tárgyi valósággá válik. Mikor pedig a természet tényleg működik, hatóereje fizikai, nyers valóság formájában nyilvánul meg, és ilyen eredmények származnak belőle. Ha tehát a teremtés révén megvalósult természetet az emberi értelemhez viszonyítjuk, akkor összehasonlításukból származik ama tárgyi lét, amely az örök eszmében, mint Isten eszméjének vetületében már realitás gyanánt megvolt és magában véve nem más, mint ennek belterületi (immanens) meghatározása.³

¹ Ezek a szempontok felelnek meg a ratio seminalis obiectiva, a tárgyi eszmei magvak fogalmának.

² Ezek a hatóerők a viszonypárjai az alanyi eszmei magvaknak (rationes seminales subiectivae), amelyek a működő alany dinamikájának tényezői.

³ Szent Ágoston további véleményét az eszmei magvakról Szent Tamás I. 55. 2. c. et ad 1 és 1. 65. 4. ad 2. ismerteti.

4. A LOGIKAI (SEMATIKUS) ÉS TARTALMI ESZMEI MAGVAK

A valóság és igazság kölcsönös viszonyát szem előtt tartva, az eszmei magvak meghatározása is két irányban történik.¹ Az igazság szempontjából az értelem sajátos tárgyának hatóerejét mondjuk eszmei magnak. Ez lenne az, amit universale in repraesentando néven ismer a bölcselet, amennyiben ebben az ens in quidditate sensibiliben kell az emberi ismeret mintáokát (causa exemplaris) tisztán a belterületen keresni. Jól tudjuk, hogy a létfogalomnak ez a tárgyi valósága még mint ens commune, általános lét sem függetleníthető az érzékelhető valóságtól. Akkora a köre, logikai kiterjedése és általánossága, mint az érzékelhető valóság képességi hatóereje. Az infinitum in potentia egyik formája jelenik meg előttünk ebben a tárgyi létben, amely magában véve tartalmi értéket nem képvisel, hanem tisztán az emberi értelem által elérhető igazság sematizálását, logikai útirányát és útmutatóját jelzi. Más értelemre nézve ilyen tárgyi valóság nem lehetséges, az emberi értelem azonban nélküle nem működhet. *Amit universale logicum in repraesentandónak mondunk, ebben állagosul tárgyi létében.* Ha tehát a tárgyi lét két tényezőtől függ, a valóságtól és az értelemtől, akkor az értelmet még a logikai téren sem mondhatjuk törvényhozónak és az általánosság forrásának. Igaz, hogy a szellemi valóságok között a legutolsó helyen áll, és így hasonmási lehetősége nagyon korlátolt. Csak a sematizálás útján, amint Szent Tamás kifejezi: componendo et dividendo, alakíthat értelmi értéket, de a végső kényszerítő ok nem benne, hanem sajátos tárgyában keresendő. Az érzékelhető valóság nemcsak az általános potencialitás törvénye előtt hódol, hanem az anyagiság is csökkenti hatóerejét: non est cognoscibile actu,

¹ Az eszmei magvakat elsősorban is tárgyi és alanyi értelemben szemlélhetjük. Az előbbieket az egyetemlegességet és ennek részleges nézeteit képviselik, az utóbbiak pedig a működő tényezők általános vagy többé-kevésbé határozott beállítottságában, hajlandóságaiiban nyilvánulnak meg. A tárgyi szemlélet az értelmi beállítottságnak megfelelően szintén kettős. Erről szólunk a szövegben. Az egyik a logikai egyetemlegességre, a másik a tartalmi (metafizikai) általánosságra vonatkozik. Annál a fogalmi kiterjedés és az ennek megfelelő rendezhetőség, ennél pedig a valóságos létértékek és ezek egyes vonásainak fogalmi kifejezése jön tekintetbe.

sed in potentia tantum. Nem ragyog tehát ontológiai igazságának teljes fényében, hanem ez le és el van sötétítve az anyag sűrű ködének homályától. *Nem mutathatja meg egyszerre egész valóságtartalmát annak az értelemnek, amely tőle függ tárgyában és működésében, hanem az ismeretanyagot csak darabokban, tehát sematizálva, mintegy egészen kiszárítva nyújthatja.* Az értelem eszerint még a logikai általánosságnak is csak felvevő alanya, tulajdonképpeni törvényhozója azonban a tárgy említett természete. Ez az első nagy világnézeti következmény, amelyet az emberi értelem ratio seminalisából levonhatunk: *formae a priori, még mint a logikai érték törvényhozói sem találhatók az értelemben, úgyhogy az ilyen általánosítási szükséglet végső okát és tulajdonképpeni körülményét nem benne, hanem a tárgy természetében kell keresnünk.* Nagy eredmény ez a kanti apriorizmusnak még csak magyszerű megjelenési formájával szemben is.

Ha már most ennek a végtelen kiterjedésű tudásalanynak a potenciális hatóerejét eszmei magvakban akarjuk kifejezni, akkor nemcsak a logikai sémákat kell ilyenek gyanánt megjelölnünk, hanem azokat a bekapcsolási lehetőségeket is, amelyek az emberi ismeret területén előfordulhatnak. Nem annak a réme fenyeget itt, amit Hegel a logikai lét realizálódásáról és önvalósulásáról mondott, hanem egy ettől lényegesen különböző lehetőség megállapításáról van szó. *Hogyan fejlődhet ki az emberi értelem előtt sajátos tárgya, milyen logikai kombinációk és variációk lehetségesek és meritik ki a tárgy hatóerejét, ezeknek a majdnem matematikai képletek formájában való szemléltetése tünteti föl a részleges logikai eszmei magvak ama számbelileg ki sem fejezhető összegét, amelynek nem alanya, hanem osztatlanul egységes oka (universalis ratio) az említett tárgyi lét.*

Az érzékelhető valóság tényleges tartalmi hatóerejét az esse participatum képviseli és szemlélteti. Egyetemesebben aligha lehet összefoglalni az értelem és sajátos tárgyának teljesítőképességéből leszármaztatott tárgyi létet. Valóság, esse ez, ámde ennek minden vonását és adottságát részesedés révén birtokolja, tehát telítve van a potencialitásnak már nemcsak logikai, hanem reális magvaival is. Benne van az érzékelhető lét teljes tartalma azáltal, hogy a tényleges valóság képviselője, de benne van a viszonyítás és viszonyíthatóság minden formája is az emberi értelemből szár-

mazó határozottság révén.¹ Tartalma véges, éppúgy mint a valóság, amelynek helyettese és hasonmási egyenértéke, de hatóereje (virtualitas) végtelen, mégpedig nemcsak a lehetőség szerint, hanem ténylegesen. Ez az, amire Szent Tamás hivatkozik, mikor Krisztus ismeretéről beszél és ennek végtelen mivoltát állítja: *cognoscit (in verbo) infinita; scit enim omnia, quae sunt in potentia creaturae. Unde cum in potentia creaturae sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam scientia simplicis*

¹ A valóság emez összegező formája a benső szerkezetre nézve a *materia et forma*, de mindenesetre a *potentia et actus* összetettségét tárja az értelem elé. Ebből föltétlenül következik a külső okokhoz való viszonyítás, amint ezt Szent Tamás I. 44. kifejti. Ugyancsak az oksági elv segítségével nemcsak az anyagi, hanem a szellemi valóság létéről és mibenlétéről is szerezhetünk e létfogalom alapján megfelelő, tényleges ismeretet. De mivel a véges valóság a szellemi végső oknak nem egyszintű, hanem nagyon is gyöngye nyomait magában hordó okozata, azért a róla közvetített ismeret is csak homályos képekben és vonásokban szemlélteti a végső ok mibenlétét. Ezért a véges létfogalom a természetfölötti igazságok rendjének kimutatásához is ismereteszközt képvisel, de csak annyiban, hogy általa határozottan felismerjük Istenre vonatkozó ismereteink tökéletlenségét és azt aényt, hogy valamely más arányos ismereteszköz révén Isten sajátosan is megjelenhet az értelem előtt. Egészen bizonyosnak mutatható ki ez Isten értelmére nézve, amelynek ez a sajátos létmód természetes tárgya. Hogy ez az ismeret közölhető-e teremtettt értelemmel, nemcsak nem bizonyítható, hanem a természet erőiben található pozitív lehetőségek alapján még csak határozott sejtélem tárgya sem lehet. De ha erre a magaslatra fölemelkedhetünk, akkor kialakul lelkünkben egy határozatlan vágyódás (*desiderium inefficax*), hogy bárcsak nekünk is megnyílnék az igazság emez egészen természetfölötti rendjéhez vezető kapu. Ebben az értelemben mondjuk az Isten színéről színre való látása utáni vágyódást természetesnek, mivel a természet adottságai ezt ilyen határozatlan formában lelkünkben felébreszthetik. Mikor aztán a tényleges lehetőség a kinyilatkoztatás révén megjelenik előttünk, akkor ennek adatait a véges létfogalom alapján teljes bizalommal fogadhatjuk, fogjuk föl és összegezzük. Az, ami elvezetett bennünket a természetfölötti világ kapujához, akkor sem hagyhat bennünket cserben, ha oda bebocsáttatunk. A magunk módja szerint tökéletlenül, nyomokban és hasonlatokban meg tudjuk érteni azt a nyelvet is, amelyen a kinyilatkoztató Isten szól hozzánk, gondolatait pedig a magunkévá tehetjük, ha nem is a teremtettt létfogalom sajátos fényében, hanem a *Veritas prima* tárgyi világosságában. De az *esse participatum* mindaddig kísérőnk marad, amíg a hit irányít bennünket és csak akkor hagy el bennünket, ha a *Veritas prima* a *visio beatitudo* lesz egyedüli tárgyi fényünk. (Vö. Hitvédelmi tanulmányok *Veritas prima* jelszó alatt.) Ebben az értelemben mondjuk a véges létfogalom hatóerejét végtelennek. Mint sajátos ismereteszköz (*medium ex quo*) véges érték. Mint tisztán eszközi ismeretvezető (*medium ex quo*) azonban az istenség minden titkának hasonlati szemléltetésére alkalmas és megfelelő tárgyi fény révén (*ratio cognoscendi, medium in quo*) a természetfölötti rendben is valós ismeretet közvetíthet. Végtelensége tehát tényleges, amennyiben a sajátos tartalma szerint ismeretvezető, bár csak a kívülről jövő bekapcsolás révén (a kinyilatkoztatás által) nyerhet és képviselhet újabb tartalmat. (Vö. uo. 163 s. köv. old. és ismereteszköz jelszó alatt.) Hogy Szent Tamás emez állásfoglalásában kell látnunk a kinyilatkoztatásnak az emberi értelemben való bekapcsolódási lehetőségét, a dialektikus teológia kétségbeesett kísérletei mutatják legjobban.

intelligentiae.¹ Szent Tamás tehát állítja a teremtettség valóság tárgyilagosságát a Verbumban, ismeri eszerint az ennek megfelelő terminus connotatus esse obiectivumát is, amit mi immanens tényezők alapján alakítottunk ki.

A logikai általánossággal szemben ez a tárgyi lét a tartalmi, metafizikai egyetemességet képviseli, a benne foglalt eszmei magvak pedig azt indokolják, hogy „mi” és „miként” történhet a teremtettség körében. Ha pedig az eszmei magvakat akarjuk meghatározni, akkor Szent Tamás egyik gondolatát kell megragadnunk, amellyel az egyetlen isteni eszme többszörösödését szemlélteti.² Egy ez, mint minden teremthető dolog végső eszmei oka, de a végtelenségbe sokszorosodik a terminus connotatusok hozzá való viszonyítása révén. Hatóereje végtelen, amint ilyen az isteni mindenhatóság, amelynek tükörképe. Mivel pedig ez isteni tökéletességű tükör, azért nemcsak általánosságban szemlélteti a teremtettség lehetőségeit, hanem olyan alakításban, amelyben minden egyes adottság tisztábban és határozottabban tükröződik vissza, mint ahogyan nyers valóság formájában létesül. Az *universale in repraesentando* tehát az oksági egyetemlegesség visszfénye és mint ilyen azt tükrözi vissza, hogy milyen egészen egyedi adottságokban valósulhat meg a teremtmény.³ Ha tehát a mindenhatóság terminus connotatusait viszonyítjuk az egyetlen isteni eszme végtelen, osztatlan tartalmához, akkor megtaláljuk az alapot ennek a végtelenbe nyúló többszörösödéséhez.

Hasonlóképpen kell eljárunk, ha az emberi értelem immanens területén kialakítható tartalmi egyetemes tükörkép részleges eszméit akarjuk megállapítani. Az *universale in causando* ebben az esetben a természet hatóereit képviselik. A teremtettség létmivoltának megfelelően (a tényleges és lehető alkotórészek szerint) ezek az erők cselekvő és szenvedő természetűek, ill. a szenvedőlegesség, a potencialitás jelzi a cselekvő erők konkrét megnyilvánulásának lehetőségeit és határait.⁴ Ennek az általános teljesítő-képességnek a tükörképe az a tartalmi, metafizikai *universale in*

¹ III. 10. 2.

² I. 15. 2; 3. Ver. 2.

³ I. 14. 5.

⁴ I. 115. 1.

repraesentando, amely az *esse participatum*ban jelenik meg tárgyi lét formájában, s amely éppen a természet hatóerejétől nyeri eme létének valóságát és szilárdságát. A természet pedig csak a potentia és actus határai között működhet, továbbá működésében és ennek lehetőségében nem indokolja önmagát, alá van rendelve Isten ténylegessítő mozdításának és hatásának.

Az eszmei magvak tehát a természet hatóerejében foglaltatnak, teljesítőképességének vetületei és képviselői. Mi következhetik, ha ezek az erők már nem mint logikai elgondolások, hanem mint tényleges valóságok egymásra hatnak? Erre a kérdésre a természet erőit teljesen felfogó értelem olyan képlettel felel, amely az örök lehetőségek igazságát tökéletesen visszatükrözi. A főbb említett egyetlen és osztatlan tárgyi lét olyan többszöröződésben jelenik meg, amely a világtörténet összes kombinációit mint az örök igazságok tárgyi létét tükrözi vissza. Ki ne ismerne ebben Szent Tamás ama nehéz feleleteinek megértéséhez vezető irányító elvre, amelyekben a teremtettség igazság szükségsszerűségéről, változatlanyságáról és örökkévaló tárgyi létéről beszél?¹ A természet hatóerejében és ennek terminus connotatusaiban úgy meg van ez alapozva, hogy egyetlen konkrét történet sem képzelhető el az időben, amelynek ne lenne örök tárgyi léte. Ennek a felfogására és szemléletére irányul az emberi értelem, ez tárulhat föl előtte, ha a természet hatóerejét kutatja, ennek világosságában közeledik a valósághoz, és alakítja ki az ismereti igazságot. Így ad feleletet Szent Tamás Kant ama kérdésére: hogyan alakíthatunk a priori

¹ I. 14. 13; I. 16,7—8. 1. Ver. 5—6. Miután a teremtmény önmagában esedékes és változó, sem örökkévaló létéről, sem örök igazságról nem beszélhetünk. Mindez csak vonatkoztatott állítványként mondható ki róla. A teremtettség igazság időfeletti negatív értelemben (aeternitas negativa), amennyiben logikai vagy ontológiai mivoltában nincs helyhez és időhöz kötve. Az örökkévalóságot és változatlanyságot nem tagadhatjuk meg a tisztán logikai értékektől. Ezek csak a sémától függenek, úgyhogy bármilyen anyagot öntsünk is azokba, örök változatlan értéket képviselnek, amely csak a logikai kapcsolat meg nem változtatható törvényszerűségét tükrözi vissza. Ebből a szempontból akár jelen, akár múlt, akár jövő időben fejezzünk ki valamely igazságot, logikai értéke mindig ugyanaz marad, ha tartalmilag változott volna is. Hasonlóképpen kell megítélnünk a tartalmilag (metafizikai) általános értékeket is. A Wolff előtti skolasztika még nagy bizalommal így fogalmazta a tételt: *essentiae rerum dependent a terminis*. A legközelebbi okot adták meg, feltételezve a végső októl való függést. Wolff fogalmazása vigyázatra intett s így jutottunk el ahhoz a meghatározáshoz, amely ma általános. Mindazáltal a benső, legközelebbi szükségsszerűség törvénye is igaz maradt, úgyhogy az általános értékekről elmondhatjuk, hogy örök, változatlan érvényük maguktól magukban hordják a

ítéletet a dolgokról? Nem kell az értelem törvényhozó szerepéhez menekülnünk, hogy ezt megérthessük. A természet hatóerejében rejlő eszmei magvak megadják a felelet biztos anyagát és alapját. Az universale in causando nélkül tartalmatlanná, értéktelenné és ingataggá válik a tükör (universale in repraesentando) mind tárgyi létében (veritas ontologica), mind alanyi eszmei valóságában (veritas cognitionis). Szent Tamás tehát nagyot alkotott, mikor az egyenesen Szent Ágostontól kölcsönzött gondolatot az eszmei magvagról universale in causando formájában honosította meg világnézetében, és ezek szükségszerű kapcsolódásában biztosította mind a történet szabályosságát és egyöntetűségét, mind pedig az ismeret egyetemes és a természetre vonatkozó értékét. Ha azt kérdezzük, miért azonos a természet működésének eredménye, és mi biztosítja a föltétlenül egyforma folytonosságot, a természet hatóerejének magvaira hivatkozunk. Nem anyagilag elvetett, az anyagból kikelő magvak ezek, hanem az arra ható cselekvő erők, amelyeknek kapcsolódása egyoldalúlag van lekötve és azonos körülmények között mindig belső szükségből, ugyanazt a következményt eredezteti. Miért vannak szükségszerű ismereteink? Azért, mert ebben az irányban megingathatatlan alapjuk van a természet általános hatóerejében és ennek felaprózódásában a részleges eredményekre beállított vagy beállítható eszmei magvakban. Mert az eszmei magvakon a természet általános teljesítőképeségének részleges hatóerőkben kifejezhető tárgyi létét értjük. Ha tehát a valóság eme dinamiájától

Amint mibenlétüket, úgy igazságukat is részesedés révén birtokolják, de ezt föltételezve bátran mondhatjuk, hogy öntörvényük alapján jelennek meg minden értelem előtt örök változatlan tartalmak gyanánt. Az esedékes igazságokról éppen időhöz és helyhez való kötöttségük miatt mindezt nem állíthatjuk. Mindazáltal ezekben is van valami örök, ha csak viszonyított határozottság formájában is. Ezt fejti ki Szent Tamás I. Ver. 5 és I. 14. 8—9., ahol hangsúlyozza, hogy csak a külső mértékkel, Isten értelmével szemben mondhatjuk a teremtett igazságot öröknek és változatlannak. Mivel pedig a létbeli határozottság Isten örök akarati döntésétől függ, azért még az esedékes dolgoknak is van örök igazsága, úgyhogy ezek, mint az isteni döntés eszmei határpontjai ahhoz a valóságformához tartoznak, amelyet az örök eszméknek tulajdoníthatunk. De ezt tisztán belterületi viszonylatokból meghatározni nem lehet, ezért az emberi értelemlre nézve az ilyen igazság időbeli és időleges értékű, úgyhogy csak akkor tekinthető igaznak, ha valós formában létesül. A jelenre vonatkoztatott igazság törli a jövőt, a múlt mind a kettőt. A hármat pedig csak az isteni eszme tartalmazza, amely időfeletti, de éppen a bennefoglalt oksági erőből származik, hogy mint jövő, jelen és múlt jelenhessen meg.

elvonatkoztatunk, akkor nemcsak a természetet tesszük üressé, tartalmatlanná, hanem az emberi ismeretet is megfosztjuk minden értelmétől és értékétől.

A természet dinamiáját irányító egyöntetűségét biztosító eszmei magvak azonban önmagukat nem indokolják, és főképp ténylegesülésük okát nem hordozzák önmagukban. Ha tehát lenne is teremtett értelem, amely a természet tárgyi létét teljesen átlátná, csak a lehetőségek végtelenségét fogná föl, a ténylegességet azonban meg sem közelíthetné. Igaz, hogy az ilyen felfogás nem a logikai lehetőségekre vonatkoznék, hiszen a természet valóságában van megalapozva, de azért csak lehetőség. A ténylegességről csak a természet Ura dönthet, akinek a befolyásától függ a természet minden mozgalmassága. *Így jutottunk el a természet méhében foglalt tényleges eszmei magvakhoz.* Ezek jelzik az emberi értelem konkrét teljesítőképességének a határait, ezek mutatják meg, hogy mihez van ez ténylegesen lekötve, miből meríti értéket képviselő tárgyát. A végtelenbe nyúló lehetőség így válik véges adottsággá s az említett határt nem ismerő eszmei tárgyi lét így zsugorodik korlátolt esse obiectivummá. Benne találjuk meg az igazság legközelebbi azonosító tényezőjét, úgyhogy értelmi érték csak ott van, ahol ezekkel az eszmei magvakkal való megegyezés mutatható ki. Ezek az örök eszméket közvetítő tárgyi adottságok a tényleges, az emberi értelemre nézve elérhető tükrök, universalia in repraesentando.

Innen van Szent Tamás világnézetének valóságsszínezete. Nem találunk benne egyetlen vonást sem, amelyet nem a valósághoz lekötött kapcsolatból meritene. Itt emelkedik minden kísérlet fölé, amely a kereszténység keretein belül a nem tisztán immanens tényezőből is vezet le bölcséleti értéket. A nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensibus elve jelzi ezt a Szent Tamásra nézve kivételt nem ismerő lekötöttséget a természet eszmei magvaihoz. Erős világnézeti tétel ez, amely a természet hatókörét és erejét pontosan körülírja, az azon túlmenő befolyásokat azonban nem teszi lehetetlenné, csak a természetbe való beépítésüket követeli meg. Így alakíthatott ki olyan teológiát, amely az ember minden igényének kielégülését biztosítja.

A teremtett igazságnak a természet eszmei magvaiban gyökerező tárgyi léte köti le a természet törvényeire Szent Tamás figyel-

mét és kutatásának minden erejét. Hogy ezeknek a felismerése a fejlődés törvényének van alávetve, és hogy ezt Szent Tamás tudatosan vallja, jól tudjuk abból a vallomásból, hogy akármilyen változatlan is a valóság lényegi viszonylataiban, az emberi értelem előtt csak fokozatosan fejlődik véglegesen azonosított igazsággá.¹ De legfőbb és legáltalánosabb elveiben csálhatatlanul felismerjük a természet törvényeit. Ez pedig elég ahhoz, hogy a távolabbi következtetésekben is eligazodjunk és a helyes úton járassunk, amíg az eszmei magvak tárgyi léte teljes valóságban nem alakul ki értelmünkben is. Amilyen fontos ez a tétel az elméletben, éppoly fontos a gyakorlati igazságok terén, az életfelfogásban. Ennek a kimutatásának szenteltem „A természetjog rendező szerepe” c. tanulmányomat, amelyben azt igyekeztem megállapítani, hogy Szent Tamás természetjogában nincs helye a logikai tornának: minden állítása a természet egy-egy tényleges eszmei magvának az emberi fogalmakba és szavakba öntött kodifikálása. Amit annyiszor hangsúlyoz a tudás (*semina scientiae*) és az erényes élet magvairól (*semina virtutum*), az mind nem egyéb, mint a természet eszmei magvainak az észrevétele és nyomatékoztatása.² Ezek világnézetének változatlan kiindulópontjai és megdönthetetlen pillérei. A hozzájuk való idomulás és törhetetlen ragaszkodás tartja meg minden kutatását a *philosophia perennis* vonzókörében. Messze túlmegy ezen következtetéseiben, de sohasem hagyja el ennek elvi tartalmát. Mindig élő közösségben marad vele s csak azt mutatja meg teljesebb, világosabb és kifejezettebb formában, ami ott megszerűen, homályosan és határozatlanabbul már megvan. Ezért lett a keresztény világnézet legoszloposabb védőjévé.



Ha az eddigi eredményeket át akarjuk tekinteni, azt mondhatjuk, hogy az eszmei magvaknak az igazság, tehát a tisztán értelmi élet szempontjából Szent Tamás világnézetében valóban nagy

¹ 11. Ver. 1. ad. 10.

² 1—11. 51. 1. Itt érdekesen fejt ki az értelmi és erkölcsi erények megszerűségének a különbségét.

jelentősége van. Feltételezésük in via inventionis (synthesis) azon alapul, hogy minden ismeretünk az érzékelhető természetből származik, és a részleges eszméken keresztül viszi értelmünket a végső összegezés felé, amelyet belterületen a véges lény, a természet eszméje, az esse participatum képvisel.¹ Ennek a tárgyi léte és értéke tagadhatatlan. Ha egyes ismereteinket elemezzük, azt látjuk, hogy kivétel nélkül véges, tehát a potentia et actus, essentia et existentia irányában összetett tárgyakra vonatkozik. Ennek kell tehát a természet legsajátosabb vonásának lenni, amely a natura naturát, a natura naturanától megkülönbözteti. Az ilyen összetett tárgy írja tehát körül az értelem teljesítőképességét, ez határozza meg működésének mineműségét. Ebből a két tényezőtől ered a természet tárgyilag megalapozott léte, esse obiectivuma belterületi viszonylatok szerint. A végesből a végtelen felé szárnyalva a leírt tárgyi lét az örök eszmék vetületeként jelenik meg előttünk, ezek pedig Isten eszméinek terminus connotatusait képviselik. *Így sikerül folytonossági hiányban nem szenvedő világnézeti egységet alkotnunk, és a belterületet a transzcendens világba és létterbe bekapcsolnunk.* Ugyancsak a via inventionis körében találjuk meg ismereteinknek mind logikai sematizálását, mind pedig tartalmi részlegezését. Ezeknek a tényeknek a további elemzése juttat el bennünket ahhoz a meggyőződéshez, hogy ezek a sémák és részlegezések képviselik az imént leírt átfogó tárgyi létnek a magvait, amelyek az értelmet megtermékenyítik, és megtermékenyülésének nemcsak előfeltételei, hanem okai is.

Az esse participatum kettős (logikai és metafizikai) arculata így vezetett el bennünket a sematizálás és a tartalmi részlegezés eszmei magvainak a meghatározásához. De a tiszta kutatás útján ennél már nem állunk meg. Az értékelés vezet itt bennünket. *Ha ugyanis eljutunk az összegezés ama magaslatára, amelyen bepillantunk az esse participatum benső alkatába és szerkezetébe, akkor a természetnek mind statikus, mind dinamikus létesülési lehetőségeit átlátjuk.* Igaz, hogy nem közelíthetjük ezt meg minden aprólékos részletében, de a természetes lét és történés általános törvényét világosan felfogjuk: a potentia et actus szükségszerűsége uralkodik mindkettőn. Ezeknek a felaprózódása jelzi a ter-

¹ Erről l. La sintesi... „ente” jelszó alatt.

mészet eszmei magvait. Ha ezeket az értelem teljesítőképességével összehasonlítjuk, akkor megtaláljuk az eszmei magvak tárgyi létehez szükséges másik tényezőt is. Ezzel eljutottunk ahhoz az általános elvhez, amelynek fényében a természet összes adatait megítélhetjük, és amely a natura naturanshoz is elvezet bennünket. Ott nem az említett törvény, hanem a potenciától való mentesség uralkodik. Hogy van a valóságban potencia, az csak úgy indokolható, hogy megelőzi a tiszta ténylegesség és tökéletesség, az *actus purus*. Ezzel van adva az emberi értelemre nézve a természet-fölöttiség tárgyi léte is, és ennek magvai, nem ugyan pozitív adottságok, hanem jóindulatú közömbösség (*potentia obediencialis*) formájában, el vannak vetve az *esse participatum* tárgyi létében és valóságában. Így még nagyobb világnézetünk egysége és folytonossága.

Az igazság irányában az alanyi eszmei magvakat az értelem hatóereje képviseli. Egyetemlegességet jelez ez, mivel az *esse participatum* egész tárgyi területére vonatkozik, és ott egyszintű ismeretek szerzésére tesz alkalmassá.¹ Ebből a szempontból egy és egységes az értelem hatóereje, ill. felvevőképessége. De mintegy határtalanok a differenciálódás többszöröződésének lehetőségei. Ezek egyenként nézve jelzik az értelem alanyi eszmei magvait.

Elsősorban is feltűnő az értelem kettős arculata. Az egyik faji jellegének felel meg (*sec. rationem speciei*), és az érzékelhető valóság képmását tükrözi vissza. A másik általános szellemi adottságának (*sec. rationem genericam*) felel meg, és a valóságnak mint ilyennek a bélyegét nyomja rá.

Ha ugyanis az értelmet sajátos léte szerint szemléljük, akkor mint a lélek képessége jelenik meg előttünk. Erről pedig tudjuk, hogy legbensőbb mineműsége szerint a test alakítására és éltetésére rendelt adottság, amely tehát természetszerűleg (*connaturaliter*) a test nélkül nem lehet és nem működhet. Igaz ugyan, hogy sajátos működésében nincs az anyagi adottságok közvetlen segítségéhez (*dependantia subiectiva*) kötve, ámde a tárgyi függés (*dependentia obiectiva*) itt is kíséri, úgyhogy a testnélküli léte és működése csak mint természetmellettes (*praeternaturale*) jelen-

¹ Ezt hangsúlyozza Szent Tamás I. 88. 2. ad 4. a tiszta szellemek megismerhetőségére vonatkozólag.

ség valósulhat meg.¹ Innen van, hogy az értelem sajátos léte szerint az érzékelhető valóság területére korlátozódik: sajátos, arányainak megfelelő tárgya az ens in quidditate sensibili, vagyis az esse per participationem főtebb leírt formájában. Így megtaláltuk az értelem eszmei magvainak az egyik általános gyökerét, amelyből ezen a területen a legkülönbözőbb idomulás nő ki, mind az egyes értelmi készségek formájában,² mind pedig ezeknek a részlegesebb differenciálódása következtében az egyes tudományok, mesterségek, sőt a bölcsesség keretében is.³ Mindezeknek a magva megtalálható az értelem idomíthatóságában, aminek a tényezői és eredményei az értelem készségei, a habitus intellectuales. Valamennyinek közös sajátosága, hogy az értelem a saját erejében idomul az (akár szemléleti, akár gyakorlati) igazság különböző formáihoz, hogy azok között otthonosan érezhesse magát: ut prompte, facilliter et delectabiliter operari possit. *Az értelem alanyi eszmei magván eszerint idomíthatási és idomulási lehetőségeit és ténylegesülését értjük.* Mivel a természet alkotta ilyen idomítható valóságnak, ezért méltán mondjuk, hogy ezzel elvetette benne az elméleti és gyakorlati tudás magvait, a semina scientiarumot.

Ha azonban mind a lelket, mind az értelmet szellemi mivoltában szemléljük, belátjuk, hogy *az imént leírt korlátozás csak állapot szerinti megszorítást jelent és nem meríti ki egész lét- és teljesítőkéességüket.* A szellem, mint ilyen, független az anyagtól. Hogy ezt felsőbb mivoltánál fogva befolyásolhassa, sőt alakíthassa is, könnyen belátható, és a léthierarchia ezt meg is kívánja. De minden ilyen befolyásolás mellett is megőrzi függetlenségét és létbeli fensőbbiségét. Ha bizonyos irányban az anyaghoz lenne is kötve, természeténél fogva nem mond le a tőle való függetlenítésről. Ez pedig két irányban valósulhat meg. Az egyik a természetmellettes, amennyiben megszabadulva az anyag béklyóitól, bizonyos irányban és fokig sajátos képességei szerint is működhetik és érvényesülhet. Itt még a természet cselekvő vagy szen-

¹ Ez az ún. anima separata, amelynek törvényeiről Szent Tamás I. 89. szől.

² I—II. 57.

³ Így különböztetjük meg a bölcsességet, mint központilag ítélő, az egész valóságot felölölő erényt, a részlegestől, amely csak egyes területeken ítélkezik így. I. 1. 6.

vedőleges erői működnek benne, és sokszor ilyen titokzatos jelenségeket eredményeznek, amelyeknek összoksági vonatkozásait meg sem tudjuk állapítani. Hogy az ilyen kutatásoknál nemcsak a kíváncsi egyén, hanem a tudomány is milyen útvesztőkbe tévedhet, minden idők tanúsága bizonyítja.

De a lélek szellemi mivoltánál fogva nemcsak ebben az irányban szabadulhat föl, hanem sajátos mibenlétét, sőt az egész természetet fölülmuló élettérbe is átvihető. Ennek a lehetőségnek az alapját, és így az értelem ilyszerű megtermékenyülésének magvát Szent Tamás abban látja, hogy az értelem a lét minden tökéletességét felölelő tényezőhöz közvetlenül viszonylik. Természetes arányait túlhaladó tárgy ez, ámde mivel a részleges igazságok teljessége sem meríti ki megismerőképességét, *azért ennek határait nem lehet a természet keretén belül keresni és megtalálni.* Az értelem befogadóképességét csak a végtelen tárgy ténylegesítheti úgy, hogy minden további tökéletesülés kizárt legyen „Natura rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium”¹ De ez csak nyom. *Nem a természetből kikelő, de benne elvethető mag, amelyből az értelem végső tökéletessége indul ki és fejeződik be.* Semper enim mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae Veritati inhaereat — mondja,² amivel kifejezi, hogy a lélekben a természetfölötti tökéletesülés magva is megtalálható, nem pozitív adottság formájában, hanem mint a nagy Magvető hatalmához viszonyított lehetőség (potentia obedientialis). Így vezet át Szent Tamás zökkenés nélkül a természet világából az új, természetfölötti élettérre. Az értelem természetét túlhaladó képességgel és készségekkel is tökéletesíthető, és így a valóság és igazság ősforrásával színről színre is érintkezhet és találkozhat. Ezek az adottságok készség formájában jelennek meg, de közvetve új képességet is hoznak magukkal, amennyiben az értelem természetes

¹ II—II. 2. 3.

² I. 110. 2. ad 2. Az élettér fogalma egyáltalában nem ismeretlen Szent Tamás előtt. A természetfölötti élettérrel ezekkel a szavakkal írja le: intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis. 14. Ver. 1.

határait kibővítik, és így alkalmassá teszik, hogy az új élettérben is mozoghasson és ott otthonosnak érezze magát.¹

Abból a körülményből tehát, hogy az értelem természetes hatóereje szerint is felfogja a létet, mint ilyent, és ezért a lét végső, mindent felölelő tényezőjét némileg megismeri, Szent Tamás a természetfölötti élet lehetőségének magvára következtet, legalábbis ennek nyomát találja meg benne. Ebbeli meggyőződésének szilárdabb alapozást is ad azáltal, hogy a lélek emez alkalmasságát a legfőbb Lény hatalmához viszonyítja, és így nagyobb valószínűségként tünteti föl az értelem alanyi eszmei magvát. Ezzel érteti meg velünk az anima naturaliter christiana csodálatosan szép megsejtését.

5. AZ ERKÖLCSI ÉLET ESZMEI MAGVAI

Az akarat mozgalmasságainak a tárgyát és határait az egyetemes jó, a bonum in communi jelzi. Mivel az akarat vak képesség, tárgyát az értelem közvetíti. Ennek a feladata, hogy a jót meglássa, és az akaratit igenlés (elfogadás) vagy tagadás (elvetés) alkalmas tárgya gyanánt ítélje meg és terjessze elő. De másrészt az akarat sem tétlen képesség, hanem mozgató, nyomó erő, amely kívánsága szerint igazíthatja, gátolhatja, vagy éppen helytelen irányba is terelheti az értelem működését. Mind ezt a kölcsönös egymáshatást, mind az értelem vezető szerepét szemmel kell tartanunk, hogy az akaratit élet jelenségeit helyesen értelmezhessek. Az előbbiből az következik, hogy az erkölcsi élet eszmei magvait tisztán az akarat elemzéséből nem vezethetjük le, az utóbbi pedig a tárgyi eszmei magvak meghatározását könnyíti meg ezen a területen. Az akarat nyugtalansága, a jó, a tökéletesség utáni vágyódása tehát megelőzheti az értelem működését, és ezt arra serkengethi,

¹ Ezért azok a készségek, amelyek erre alkalmassá tesznek, benső szerkezetükben természetfölötti adottságok (supernaturale quoad rem). Ilyen a lumen gloriae és a hit. Mindkettő az örök Igazságnak önmagában, sajátos létében való felfogását közvetíti. Ezért nem elég ennek megvalósításához természetfölöttileg létrehozott vagy ilyen célzattal működő természetes adottság. A belőlük levezetett, vagy a rajtuk alapuló készségek (mint a tudományos, vagy a lélekbe öntött teológia), lehetnek természetes vagy módosítatlan természetfölötti jelenségek, de az örök Igazság önmagában való szemléletét közvetítő készség csak lényegében természetfölötti kiváltság lehet.

hogy tisztázza, hol is van az a jó, amely az akaratot kielégíthetné vagy megnyugtathatná.

Így vagyunk az akaratnak legelső megmozdulásánál, amely a jóra általában irányul. Hogy ezután természetes szükségszerűséggel törekszik, ismeretes, valamint az is, hogy ennek az akarása egész működését áthatja: *nincs oly megmozdulása, amelyben ez benn ne foglaltatnék, vagy működését meg ne színezné.* Ennek a tárgynak a felfogásánál és megítélésénél az értelem a jól ismert kettős úton járhat. A jó a lét vetülete. Amint tehát az utóbbi logikai vagy tartalmi általánosságában jelez különböző értékeket, úgy a jó is. Logikai kiterjedésében a lét vonzóerejét jelzi anélkül, hogy ennek tartalmát vagy értékét jobban meghatározná, mint azt az általános létfogalomban találjuk. Ebben a formában csak azt a tárgyi keretet és szempontot (ratio formalis) írja körül, amelyben az akarat működésének mozognia kell: az akarat megtermékenyítője a jó. Ezért kell az általános jóban az akarati élet mindent megtermékenyítő tárgyi eszmei magvát látnunk. Minden részleges jó csak ennek az erejében hathat, indíthat és emelhet ki a tétlenségből. Ahányféle módon történhet ez az indítás, annyi-féle az általános jó differenciálódása kevésbé egyetemes magvak formájában. Szent Tamás három nagy csoportot ismer: bonum honestum, utile et delectabile.¹ Ezzel az akarat olyan tárgyi mozgási lehetőségeit írjuk körül, aminők a logikai sémákban jelennek meg az értelmi életre vonatkozólag. Mivel pedig ezek a szempontok a jónak természetes transzcendentális vonatkozásai, ezért bennük kell látnunk az erkölcsi élet legfőbb tárgyi eszmei magvait.² Ezeknek a felaprózódásából ered az erények és bűnök

¹ I. 5. 6. Vö. Természetjog rendező szerepe 10. s köv. old.

² A jót főnnebb értéknek mondtuk. Tárgyi létét (esse obiectivum) éppúgy határozzuk meg, mint az igazságét. Ez hasonmási érték, amaz pedig súlybeli, tökéletességi. Súlyánál fogva vonz vagy taszít, magához emel vagy elnyom. Mint tökéletesség pedig azt az abszolút, nem viszonyított létartalmat fejezi ki, amely súly gyanánt működhet és mint vonzóerő (appetibile) az akarat megmozdulásait irányítja vagy befejezi. Amint a lét és különféle formái az értelem hatóerejéhez viszonyítva nyerik belterületi tárgyi létüket, úgy a jó is a létnek és az akaratnak a viszonyítása által lép föl ilyen lét gyanánt. Ennek a valóság-mivoltát éppúgy kell megítélnünk mint az igazság esse obiectivumáét.

osztályozása a ratio formalis szempontjából.¹ Az így fogalmazott tárgyi eszmei magban az fejeződik ki, hogy hányféle módon jelenhet meg a jó vonzó (appetitibile), vagy éppen célirányosan lekötő (finis) erő formájában.

Ha az ennek megfelelő alanyi hajlandóságot keressük, akkor az akarát hajlíthatósága jelzi ennek a különféle módjait. Ezeket mondjuk a készségek és erények alanyi ratio formalisának. Annyi ilyen módozatot lehet megállapítani, ahányféleképpen az akarát a tárgyakhoz idomulhat. Egyazon tárgyat különféleképpen is akarhat, s ez az indítóok szerint annyira módosítja beállítottságát, hogy valóban lényegesen különböző cselekményekkel állunk szemben. Mindez az akarát végtelen lehetőségű beállíthatóságában gyökerezik, s ebben az idomíthatóságban kell az erkölcsi élet eszmei magvait keresnünk. Ennek a területét pedig a természetes vonzóerők és célbeállíthatóságok határozzák meg. De mivel az akarát idomíthatósága ezekkel egyáltalában ki nem merül, a természetfölötti élettérben való mozgás sem tartozik a lehetetlenségek közé. A határozatlan bonum in communi helyét elfoglalhatja a bonum per essentiam, csak adassanak meg az akarátnak is ama készségek, amelyek segítségével ezután is törekedhet. Egocentrikus irányát kell megváltoztatni és hajlandóságát Istenre irányítani. Ennek a lehetőségnek a magva az akarátban természetes hajlandóság formájában éppúgy nincs elvetve, amint az ismeretnek közvetlenül a Veritas prima által történő értékelése és mértékelése nincs meg az értelem pozitív adottságaiban és követelményeiben. De amint ez nem zárja el a kegyelmi lehajlás által történő átvitelt az isteni élettérbe, úgy az akarát sem áll ellene (permissive se habet), sőt mint végső tökéletesülését szívesen fogadja, ha nemcsak természetes beállíthatósága szerint, hanem a végtelenségbe kibővülve törekedhet a minden jó foglalata és birtoklása után.

¹ Az értelmi és akarati működések minősítése (specificatio) lényegesen különbözik egymástól. A logikai sémák a tárgy értelmi megvalósulásának előfeltételeit írják elő, de minősítését nem befolyásolják. A jónak főnnebb leírt keretei azonban reális minősítést eredeztetnek és azok felaprózódásából származik az emberi cselekedetek ratio formalisa, megkülönböztető jellegzetessége. Ez a különbség onnan ered, hogy a jó csak mint a lét reális sajátága létesül, míg az igaz ens rationale-ként is fölléphet. Ezért az értelmi működések minősítésére ebben a szerepben való befolyása anyagi, előfeltételszerű.

Amennyiben tehát a legfőbb jó önmagában jelenik meg különféleképpen idomuló tárgy gyanánt az akarat előtt, és amennyiben ez különböző módokon idomulhat hozzá, beszélünk a természetfölötti élet indítóokairól, *ratio formalis*airól.¹ Mindezeknek a magva el van vetve az akarat természetében, igaz ugyan, hogy nem pozitív hajlandóság formájában, hanem kibővíthetőség (elevabilitas) és egy új lélettérre való beállíthatóság (potentia obediencialis) alakjában. Szellemi mivolta javasolja ezt, s így ezen az alapon méltán beszélhetünk a végtelen Jó természetes szeretetéről és megkívánásáról (*desiderium naturale videndi Deum ut est in se*).

Ha az erkölcsi eszmei magvakat tárgyukban (*obiectum materiale*) keressük, akkor azokat a *bonum in communi* olyan felaprózhatóságban kell keresnünk, aminőről az értelmi téren szólunk. Amint az értelemnek nincs természetes ismeretesköze, hogy az egész valóságot, akár egyszerre, akár egymásután, lassankint kimerítse, úgy az akarat sem igényelhet ilyesmit. Azoknak a részleges javaknak a megkívánására szorítkozik, amelyeket az értelem különféle körülmények között eléje tárhat. Mivel pedig az értelmet ennek a megítélésében az okosság érénye irányítja, úgy az általános jó részleges felaprózódásának a tényezőjét is az okosság eszmei magvában, a synteresisben kell keresnünk. Ennek mibenlétéről pedig később szólunk, úgyhogy itt elég erre utalnunk és megállapítanunk, hogy a jó felaprózására és különböző tárgyi megjelenésének lehetőségére a természet egy szervet adott, amelyben az erkölcsi élet összes eszmei magvait elvetette. Ezek burjánoznak fel lelkünkben a lelkiismeret parancs-zavában, ezek igazítanak el bennünket a természetes és a vándorlás idején megnyilvánuló természetfölötti lélettér minden viszonylatában.



Hogy mily gondosan örködik Szent Tamás egyrészt azon, hogy mind a természet, mind a természetfölötti értékek eszmei magvát felkeresse, másrészt azonban szétválassza és megkülön-

¹ Ebben az értelemben beszél a teológia a különböző erényekről, elsősorban az isteniekről (hit, remény, szeretet), azután pedig a sarkalatos és a köréjük sorakozó erényekről, amelyek természetfölöttien a lélekbe való öntés, beoltás révén valósulnak meg.

böztesse azokat, erkölcsstanának minden fontosabb kérdése bizonyítja. A természetfölöttinek a létadottságokba való bekapcsolása általános lelkiségének következménye.¹ De ezeknek a magvaknak a természetesektől való elválasztása is abból a tudós hitbeli meggyőződésből vezetendő le, hogy a két rend lényegesen különbözik egymástól.

Nézzük közelebbről az okosság erényének levezetését.² Abból indul ki, hogy az ember természetadta értelmét nemcsak a külső anyag rendezésénél akarja érvényesíteni és ennek bélyegét (*esse sec. rationem*) benső szükségességből igyekszik arra rányomni, hanem a saját cselekedeteinél is. Ebben a természetes törekvésben látja az erények magvait (*semina, virtutum*). Az emberi cselekedet azáltal tartozik az erkölcsi világba, hogy az *esse sec. rationem*, vagy mint az örök törvénnyel megegyező (*ratio recta*), vagy mint attól eltávozó (*ratio iniqua*) sajátság jelenik meg benne. Egészen pozitív, természetes adottságokból vezeti ezt le, úgyhogy bizonyítása közvetlen (*demonstratio directa*). Ebből határozza meg az okosság mibenlétét. Nemcsak az *esse sec. rationem* jelenik meg benne, mint a többi erényekben, hanem mint ennek a meghatározója vezető szerepet játszik az erények organizmusában. Az erkölcsi lét formája osztatlanul és mintegy belterületi végső okban (*per se*) van meg benne, a többi erényben pedig csak részesedés formájában (*per participationem*).

Ettől lényegesen különbözik a természetfölötti élet magvainak a feltalálása és igazolása, amelyekről azt mondtuk, hogy csak nyomokban találhatók meg a természetben. Amikor pl. azt akarja bizonyítani, hogy az értelmes lény természeténél fogva vágyódik Isten színéről színre való látása után, akkor csak közvetett bizonyításra szorítkozik (*demonstratio indirecta*). Nem a természet adottságszerű (pozitív) hajlandóságából érvel, hanem azt állítja, hogyha ez a boldogító látás nem következhetné be, akkor az embernek a boldogság utáni természetes vágya hiú csalódás lenne, vagy pedig okkutató törekvése nem teljesülhetne be. Látja, hogy az ember a saját erejéből Isten látására nem juthat el, de azt is észreveszi, hogy természete szerint valami külső befolyásnak

¹ Vö. fönnebb a tomizmus összegező szempontjait.

² I—II. 57. 4—5.; II—II. 47. 4.

vagy tökéletesülésnek nem áll útjában. Nem lehetetlen. Ez végső következtetése, sőt a boldogságvágy és az okkutatási törekvés javasolják, hogy a kinyilatkoztató Isten bizonyosságát és ígérétét a természet szempontjából is készséggel fogadjuk. Tudományos szempontból nagy mérséklet és éleslátás kellett ehhez az elővigyázatos állásfoglaláshoz. Két szélsőség között áll ez a szintetikus megoldás. Az egyik lehetetlennek, a másik pedig pozitív természeti követelménynek tartja a visio beatát, Szent Tamás pedig nem lehetetlen, a természet kereteit le nem romboló kegyelmi lehajlást lát ebben, amelyhez a természet a potentia obedientialis teljes készségével alkalmazkodik.¹

¹ Vö. I. 12. 1.; I—II. 3. 8.

RATIONES AETERNAE

A KÉTIRÁNYÚ MEGISMERÉS JELENTŐSÉGE A TEOLÓ- GIÁBAN

*Per res temporales in cognitionem
devenimus aeternorum... per
aeterna iam cognita de tempora-
libus iudicamus. (I. 79. 9.)*

¹ A Bölcséleti Közlemények 6. kötetében megjelent tanulmány lényegében változatlan, de kibővített lenyomata. Az itt kifejtett gondolatoknak olyan alapvető fontossága van Szent Tamás tanulmányozásánál, hogy engednem kellett azok kívánságának, akik értekezésemhez könnyebben szerettek volna hozzájutni. Egészen új a tudományos hitvédelemről szóló rész.

1. MAGASLATI PONTOK

A Summa Theologicának van néhány magaslati pontja. Ha el-
érjük azokat, soha nem sejtett élmény nyugóz le bennünket.
Visszafelé nézve az egyes tételek egészen új megvilágításban jelen-
nek meg előttünk. Elszigeteltségük és mintegy különéltű és ön-
törvényű igazvoltuk eltűnik s mint egy szerves egésznek részei
a magasabb rendű alany létében, életében és igazságtartalmában
osztoznak.¹ Ha pedig előre nézünk, akkor csak a természet ma-
gaslatainak felemelő szépségeivel összehasonlítható kilátás fogad
bennünket. Ha nem is apró részleteiben, de mindenesetre éles
körvonalakban megjelenik előttünk minden, amit a teológus
még mondhat. A kifejtendő egyes tételek csak mint önmagukban
szemlélt igazságok mondhatnak újat, teológiai, vagy ha úgy tet-
szik, világnézeti értékük már a részletkutatás előtt ismeretes.

Ilyen magaslati pont az első rész 44. kérdése, amelynél az egész
Summára vonatkozólag játszódik le lelkünkben az imént leírt
élmény. Itt fejeződik be az istenfogalom teljes kialakítása s itt
kezdődik meg annak értékbeli alkalmazása és kifejtése. Ezt a
nagyszerű színjátékot igyekeztem vázolni *Der thomistische
Gottesbegriff*² c. művemben. A *Summa Theologicának lelke,
minden tetelének hordozója, logikai és tényleges alanya (subiectum)
az istenfogalom*. Hogy miért választotta Szent Tamás éppen ezt
a teológia tudásalanyának, a Summa bevezető első kérdésnek
7. cikkében okolja meg. Minden kinyilatkoztatott igazság elvi
értékű. Ezért minden nehézség nélkül bármelyiket is választhat-
juk a teológiai kutatás és összegezés kiinduló pontjául. A meg-
testesülés titka éppúgy alkalmas erre, mint a szentségek éltető és
megváltást közlő erejének szemlélete. De sem ezekben, sem a töb-
bi kinyilatkoztatott igazságban nincs meg az igazi első elvi léthez

¹ A tudásalany Szent Tamásnál még élő, vezérlő valóság volt. Később félreismerték, majd teljesen elhanyagolták. Főnebb említett fogalmazásában mint igazi, tényleges valóság jelenik meg, amelynek hasonmását a természet a suppositum, a subsistentia alakjában nyújtja. Ez a részleges valóságoknak nemcsak alanya, hanem egységesítő, létadó tényezője is. Hasonlóképpen a tudásalany is azért alany (subiectum), mivel a részleges igazságok nemcsak hozzá-
tapadnak (mint a logikai értelmezésnél), hanem tőle és benne nyerik létüket, igazi tudományos
értéküket. Szent Tamás elgondolását a tudásalanyról az állagi valóságnak a kiegészítőkhöz való
viszonya szemlélteti legjobban. Bővebbet erről a szerző *Heiligkeit und Sünde im Lichte der
thomistischen Theologie* c. művében 37. oldal.

² Freiburg i. d. Schw. 1941.

szükséges öserő, amely minden teológiai tételt éltetni és magához vonzani tudna. Minden kinyilatkoztatásnak ősforrása és tárgya Isten elrejtett, föl nem deríthető titkos mivolta.¹ Ebben kell a kinyilatkoztatást értelmező, összegező elmének és tudománynak is a vezérlő elvet és a mindent megvilágító tárgyi fényt keresnie. Ezen az úton sikerült Szent Tamásnak olyan egységes teológiát felépítenie, aminő a Summában jelenik meg előttünk, s így tudta ezt a tudományágat a mindent átfogó bölcsesség magaslatára emelni², s ott meg is tartani.

A Summa minden részének van hasonló magaslati pontja, amely ha nem is nyújt olyan átfogó kilátást, mint az imént említett, a maga körében éppoly hivatást tölt be, mint ez. Szent Tamás Prologusának a programja valósul meg ezekben, amely szerint a szent tudomány újoncait nem haszontalan kérdésekkel akarja megterhelni, hanem átfogó eszméket kíván nekik nyújtani. Vannak tehát a Summának magaslati pontjai, amelyek a program megvalósulását jelzik, s vannak olyanok, amelyek programot adnak³ vagy végül az eredmény eléréséhez vezető utat mutatják. Az utóbbiakhoz tartozik a I. 79. 8—9, és a I. 84. 5., ahol ismertetünk legfőbb mozgató erőinek értékelését és működés módozatának leírását találjuk. Mik az örök eszmék (*rationes aeternae*), hogyan közelíti meg azokat az emberi elme, milyen ezeknek a befolyása egyes ismeretünkre, ezek a kérdések gyötrik állandóan a gondolkodókat és az ezekre adott felelet választja szét az embereket. *Per temporalia ad aeterna, ab aeternis ad temporalia*. Ez Szent Tamás munkarendjének rövid foglalata és a kétirányú megismerés világos és értékben meg kiterjedésben általános érvényű megfogalmazása. Ennek törvénye uralkodik a testben élő lélek minden megnyilvánulásán. Nem kivétel tehát a szent tudomány (*doctrina sacra*) egyetlen formájának a megismerési módozata sem, úgyhogy az említett törvény uralmának nyomait még a legtisztább természetfölötti teológiában is kimutathatjuk.

¹ Vö. *Heiligkeit und Sünde...* 3. old.

² I. 1. 6.

³ Ilyen az I. 1. 7. „*utrum Deus sit subiectum huius scientiae*”. Aki a Summát Szent Tamás elgondolása szerint akarja megérteni, annak az itt fölvetett kérdésre adott feleletet mindig szem előtt kell tartania és minden tételt ennek a világosságában kell megítélnie. Sok hiábavaló harcnak lehetett volna elejét venni, ha az istenfogalom emez uralkodó jellege a részletkérdések tárgyalásánál kidomborodott volna, Amde a tudásalany kiselejtezésével kiölték a teológia lelét, s utat nyitottak a *doctrina sacra* ellaposodásának és elvilágiasodásának,

2. AZ ÖRÖK ESZMÉK MEGISMERÉSE

Az örök eszméket önmagukban emberi értelem meg nem közeletheti. Ha egyszerűen azonosítjuk ezeket Isten eszméivel, akkor minden teremtett értelmet ki kell zárunk szemléletükből. Mint ilyenek azonosak Isten lényegével, amelyet teremtett értelem önjeléből nem szemlélhet. Ha azonban az örök eszméket viszonylagosan, képviselőikben, vetületeikben, az ábrázolt, kifejezett tárgyakban (termini connotati) határozzuk meg, akkor önmagukban való megközelítésük és szemléletük lehetséges a tökéletes, tiszta teremtett, de nem az emberi értelemre nézve.¹ Ezeknek a közvetlen hasonmása az angyal átfogó, közvetett pedig az ember felaprózott és korlátolt tartalmú eszmevilága. Az így fogalmazott örök eszmék képviselik azt a közös tárgyat, amelynél minden értelemnek találkoznia kell, ha az igazság birtoklására igényt tart.

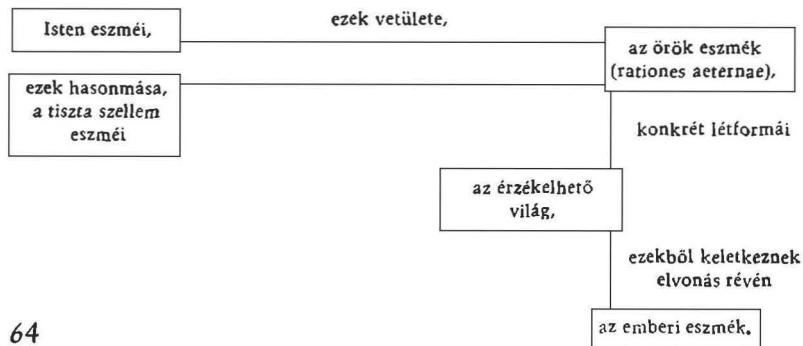
¹ Az eszme természeténél fogva „kifejez”, „ábrázol”. Az erre való alkalmassága kölcsönöz neki esze reprezentatívumot, s ez különbözteti meg a tiszta fizikai önlétől, az esze secundum se-től. A tomizmus elgondolása szerint az eszme is nyers valóság (esze physicum), de ez csak az ábrázolásra, jelképezésre, mindenesetre azonban a tárgy helyettesítésére szolgál. Az eszme tehát viszonypár gyanánt szükségszerűen jelzi a kifejezett tárgyat, a hasonmást. Ez terminus connotatus, amelynek tehát egy, az önlétől különböző, az eszme alapján ennek lététől függő tárgyi valóság, az esze obiectivum felel meg. Az örök eszméknek van tehát önlétük, amely azonos Isten lényegével és az isteni eszmék kifejező erejével. Ez megközelíthetetlen a teremtett értelem természetes erejére nézve. De van az isteni eszméktől függő tárgyi valóságuk (esze obiectivum) is, amelynek létértékét nem az esze secundum se, hanem az eszme tárgyiasító ereje szerint kell mérni. Más tehát az Isten eszméinek örökkévalósága és más a kifejezett tárgyaké. Az előbbiben nincs időleges vagy teremtett viszonylat, az utóbbi azonban ilyenben adja vissza Isten eszméit. Az első a pozitív, a második a negatív örökkévalóságot képviseli. Annak a tartalma végtelen és osztatlan, ezé véges és csak a kifejezett tárgy igazságát tükrözi vissza. A tárgyi valóságnak ezt az eszmei tartalmát fejezi ki közvetlenül vagy közvetve a teremtett elme. Vö. I. 15.; 3. Ver; 12. Ver. 6. Az esze különféle módosatairól vö. Hitvédelmi tanulmányok c. művemet a tárgymutató „esze” jelszava alatt. Talán nehéz az örök eszméknek a tárgyi létéről (esze obiectivum) fogalmat alkotnunk, de ezt nem tagadhatjuk meg tőlük. Téves Platon felfogása, aki a nyers léthez (esze sec. se vel physicum) kötötte ezt. De ha az imént mondottakat szem előtt tartjuk, akkor könnyű belátni az ilyen lét valóságát. A lét (esze) ténylegességet (actus secundus, ultimus) jelent, tehát azt, hogy valamely adottság önmagában létesül és hogy már okaitól független valóságként szerepel. Ez az önléthez szükséges függetlenség nem zárja ki az okok folytonos befolyását, amint ezt a teremtenyek létbentartása bizonyítja (I. 104.). Csak az tartozik fogalmához, hogy az okok a magukétól különböző létet és ténylegességet adjanak. Az örök eszmék tárgyi létét az ábrázoltságban kell keresnünk, amelynek valóságáért Isten lénye, mint eszme szavatol. Amíg ez van és úgy, ahogyan van, tehát szükségszerűen, ténylegesenül az ábrázolt, a lemintázott örök eszme. Ez a lemintázottság képviseli a tárgyi mivoltot, az isteni eszme vetületeként való ténylegesség pedig a létet, az esze-t. Az esze analóg fogalom, tehát nemcsak egy módon ténylegesenül. A ténylegesség elengedhetetlen, a mód különböző. Ezért beszélhetünk az esze sec. se mellett az esze obiectivumról is. Mindkettő ténylegesenül, de az egyik fizikai, a másik pedig tárgyi valóságként.

Csak a hozzájuk vezető út különböző.¹ Isten szemlélete nemcsak közvetlen, hanem forrása és ősoke is az örök eszmék tárgyi valóságának. A tiszta teremtett értelem (az angyali) közvetlenül szemléli az örök eszméket, de hozzájuk való viszonya szenvedőleges; alanyi létü eszméi ezeknek hasonmásai és kifejező, tárgyra irányító erejüket tőlük kölcsönzik.² Az ilyen értelem ismeretmódja mindazáltal csak egyirányú. Nincs szüksége az örök eszmékhez való felemelkedésre. Ezeknek közvetlen szemlélete irányítja az egyes dolgokra vonatkozó ismeretet. Az érzékekhez kötött értelem végül nemcsak szenvedőlegesen függ az örök eszméktől, hanem még tárgyi tartalmát sem nyeri tőlük közvetlenül. Az érzéki világ közvetíti ezt. Ennek a következménye, hogy az ilyen ismeretmód szükségszerűen kétirányú: *föl kell emelkednie az örök eszmékhez — ez a via inventionis, az összegezés, a szintézis — azután pedig ezeknek a tárgyi fényében kell itélkeznie a valóság egyes adatairól; ez a via iudicii, az ősokekre való visszavezetés, az analízis útja.*³ Ez a szükségszerűség teszi az emberi megismerést

¹ A különböző értelmek mineműségét és tárgyi beállítottságát vázoltam Heiligkeit und Sünde... 179. s. köv. old.

² I. 79. 2.

³ Erről bővebben La sintesi scientifica di San Tommaso d'Aquino c. művemben 333. s. köv. old. A tárgyaknak az eszméi lét ősforrásához való viszonyát így szemléltethetjük. Ez távolabbi értelemben azonos Isten lényegével, közelebbiben pedig az önmagában egy, de a hozzá való viszonyíthatás révén végtelen sok ideával (I. 15.). Isten eszméi az önmagát indokoló igazságot képviselik, amelyek az örök eszmékben létesülnek tárgyi lét gyanánt. Ezeknek közvetlen hasonmásai a tiszta szellemek eszméi. Az örök eszmék az érzékelhető, anyagi világ adataiban szétszórva, mint eszméi magvak (rationes seminales) létesülnek, vagy mint ezek lényegalkotó elemei, vagy pedig mint a természet működő erői. Ezek valóságának a közvetlen mértéke az örök eszmékben keresendő. Az érzékelhető világból meríti ismeretét az emberi értelem, úgyhogy ennek közvetlen értékelő tényezője itt, a közvetett pedig az örök eszmékben keresendő, íme a séma!



oly nehezzé, de ez övezi az igazságért küzdő és ezt birtokoló embert oly dicsfényvel, amelynek erkölcsi értékét a föld lakói és a szellemi világ egyaránt nagyrabecsülik.

A fölemelkedés útja mindazt magában foglalja, amit abstractio considerativa néven ismer a bölcselet.¹ A kutató elmének kiindulópontjától föl a legmagasabb ismeretig mindent felölel ez az összegezés. Az útszálon elhelyezett mérföldkövek jelzik a nyugvópontokat, amelyeknél az elfáradt elme megpihenhet s vissza is, előre is nézhet. A még megteendő út több fáradtságot ígér, mint a már legyőzött, de az így megszerzett értékek igazi, tényleges erőforrások gyanánt kísérik és megkönnyítik, kellemessé teszik az örök eszmék felé vezető vándorlás útját.

A kiindulópont minden esetben a kezdetlegesen felfogott határozatlan, de meghatározható és az értelmi élet tökéletesedése céljából meghatározandó valóság, az örök eszméknek az érzéki adatokban foglalt első homályos felcsillanása.² Egyetlen úti felszerelésünk a gondolkozási készség, a habitus primorum principiorum, amit Szent Tamás a cselekvő értelem szervének, mintegy fényszórójának nevez.³ Ez közvetít az emberi értelem és az örök eszmék között, ez fogja fel apránként a kutatás göröngyös útján azoknak tárgyi valóságát. Tárgyi tartalmat azonban csak az érzéki világ révén nyerhet, ez ad neki *értelmet* hozzánk idomuló eszmei, fogalmi alkatot. A legközelebbi határpontot a rendelkezésünkre álló érzéki adatokból kidolgozható egyes fogalmak képviselik. Ezekből alkotjuk meg amaz általános értékeket, amelyek már a valóság megítélésére, a rajta való uralkodásra alkalmasak, s amelyekben már tisztán felcsillan az örök eszmék tárgyi valósága. Minél általánosabbak, tartalmasabbak ezek, annál közelebb jutottunk a minden értelem közös tárgyához s így magához az őforráshoz, Istenhez. A magaslati pontnál valósul meg teljesen az, hogy az alsóbbbrangú alany érintkezik a felsőbbbrangúval, részesül ennek tökéletességében és hogy a létező dolgok folytonossága az esse repraesentativum irányában ténnyé válik. Az Istenhez való visszatérés útja ez és a benne való szellemi lét,

¹ Vö. Hitvédelmi tanulmányok 25. old.

² I. 85. 3.

³ 10. Ver. 13.

a belőle való táplálkozás itt kezdődik meg, ami nem lehet addig teljessé és kielégítővé, amíg az örök eszméket csak hasonmásaikban s nem ősforrásukban birtokoljuk.¹

Bármily tökéletes legyen is azonban természetes összegezésünk, az egész valóság megítélésére alkalmas átfogó elvet nem találhatunk. Csak sziluetszerű képeket nyerünk még az elérhető valóságról is, a többiről pedig még homályos sejtelmünk is alig lehet. Világképünk eme hiányosságát a kinyilatkoztatás pótolja ki olyan keretek között, amelyeknek határait és színezetét az üdvösség írja körül. Az üdvösség az Istenhez való említett visszatérést, a belőle való lelki táplálkozás lehetőségét jelzi. Hogy lehetséges-e ez annak az embernek, akinek a tapasztalat szerint nagyon elgyöngült Istent érzékelő szerve,² gondolatai félenek,³ akaratának iránya pedig istenellenes, csak a kinyilatkoztatás mondhatja meg. Mit kell erről tudnia, milyen eszközökkel valósíthatja meg üdvösségét, azt megint csak az erről gondoskodó Isten mondhatja meg. Így bővül ki az emberi ismeretkör olyan adatokkal, amelyek az érzéki valóságnak nem részei, s ebből ki nem hámozhatók.

De az emberi világnézet eme kiegészítése is alá van vetve a természetes ismeretmód törvényeinek. Ha az ismeret összes módjai az egy tárgyi valóságnak érintésében találkoznak, akkor a különféle változatok és eszközök csak másodrangú jelentőségűek. A maga módja szerint mindegyik alkalmas arra, hogy az elmét — többé-kevésbé tökéletesen — elvezesse a tárgyi valóság megismeréséhez.⁴ Ha az érzéki világban az örök eszmék konkrét formáját, mintegy megtestesülését kell látnunk, az emberi ismeret pedig ennek a fogalmazása, akkor miért nem jelenhetne meg a tár-

¹ *Semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritatis inhaereat.* I. 106. I. ad 3. Ennek a kezdetéről, a hitről, pedig azt mondja Szent Tamás, hogy elvezet bennünket Isten sajátos életterére, mivel itt az értelem nem a maga, hanem a végtelen területén mozog. 14. Ver. 1. Vö. Hitvédelmi tanulmányok 194. old. Uo. 391. old. kifejtettük, hogy a hit sajátos ismeretmódja szerint mennyivel közvetlenebbül érintkezünk az örök eszmékkel, mint a természetes ismeretnél. Akár a hitben, akár pedig a színről színre való látásban megvalósuló életre gondoljunk is, igaz, hogy az embernek a teljes tökéletesüléséhez nem elég a saját természetes élettere, hanem szükséges az érintkezés a valóság végső okával és így ebben a magasabb életterben való otthonos mozgás.

² I. 1. 1.

³ Bölcs. 9. 14.

⁴ Ennek bővebb kifejtését I. Hitvédelmi tanulmányok c. művemben 82. s köv. old.

gyi valóságnak az érzéki világ fölötti része is emberi fogalmazásában? Események, szavak és mondatok éppoly alkalmasak lehetnek arra, mint a közvetlen fogalmak, hogy elménk élet az örök eszmék olyan tartalmára irányítsák, amely az érzéki világ révén nem érinthető, de másrészt az emberi elme átfogó erején kívül sem esik.¹ Csak más ismereti eszközt és felszerelést kell keresni és találni ahhoz, hogy az értelem ebben a világban is otthonos legyen. Ez a „más” pedig nem az emberi értelem természetét megváltoztató adottságokat, hanem alanyi és tárgyi készségének kiegészítését jelzi. Ez alkotja az ilyen ismeretmód természetfölötti jellegét. Természetfölötti a tárgy, mivel természetes oksági viszonylatokból le nem vezethető s mivel olyan fogalmi valóságokat állít elénk, amelyek az értelmünkkel egyszintű tartalmak korlátai közé nem szoríthatók. Természetfölötti az alanyi készség, mivel e tárgyi tartalom felfogásához a cselekvő értelem fénye és főnnebb említett eszközei nem elégségesek.²

De mégis ezekkel kell az emberi elmének az ilyen adatokhoz közelednie, hogy megértse azokat s a kinyilatkoztató Isten is úgy ad értelmet az örök eszmék ilyszerű közlésének, hogy az emberi fogalmak ruhájába öltözteti azokat. A K. Barth-féle dialektus teológia visszaradi az isteni bölcsesség ilyen megnyilvánulásától. Lehetetlennek tartja, hogy a kinyilatkoztatás tisztán eljusson az emberhez. Isten szava szennnyé, bűnné változik, mihelyt emberi külsőben jelenik meg, még inkább, ha azt az egyes ember igyekszik felfogni s a magáévá tenni. Az emberi érték és teljesítőképesség kétségbeesett lebecsülése nyilatkozik meg ebben az állásfoglalásban. Ha az örök eszmék képviselik Isten ígétjét, s ezek valósulnak meg, ha tökéletlenül is, az érzéki világban, akkor miért kellene föltétlenül beszennyeződniök és bűnné változniök, ha magasabb, az érzéki világot túlszárnyaló tartalmukban ennek a hasonlataiban, árnyképeiben jelennek meg? Az analógia nem az ördög találmánya, mint K. Barth állítja, hanem az egy osztatlan igazságnak részleges alakulatokban való megjelentetésének szükségyszerű követelménye. Fokozati és rendi különbségeket jelenthet ez az egy igazság felé törekvő elmékre nézve, de nem föltétlenül

¹ Uo. és Der thomist. Gottesbegriff bevezetése.

² Uo. 203. s köv. old.

tartalomváltozást vagy beszennyeződést. Az utóbbit vissza lehet vezetni az alanyi felszerelés elégtelenségére, vagy az ismeretet befolyásoló tényezők (az érzelmi világ) tisztulatlanságára. De ha a kinyilatkoztató Isten gondoskodik az értelmi készütség kiegészítéséről a hit révén, a többi közreműködő tényezőt pedig meggyógyítja és megtisztítja a malaszttal, akkor igazán nincs okunk, hogy Isten szavának beszennyeződéséről vagy bűnné válásáról panaszkodjunk. Ezek után az analógiában sem kell ördögi találmányt keresnünk, hanem értelmünk természetével és berendezésével adott nagy isteni jótéteményt és emberi mivoltunk leghatásosabb segítő erejét, amely a szellemi világ legmagasabb köreibbe is felvisz bennünket, ahol a kinyilatkoztatást föltételezve éppoly otthonosak lehetünk, mint az érzéki világban.

3. A KETTŐS IRÁNY A HITNÉL

Már a *pusztá hitnél is érvényesül ismeretünk kettős iránya*. A hit csak elfogadás, értelmi megnyugvás, meggyőződés. De hogy ezt mennyire előzi meg a hívő egész értelmi felszerelésének működése, jól tudjuk. A hit előfeltétele gyanánt megmozdul lelkünkben nemcsak az üdvösségvágy, hanem a tisztán értelmi élet töprengése, kutatása, ellenvetése és megnyugvása is. Úgy jelenik meg először lelki szemünk előtt a kinyilatkoztatott tartalom, mint a többi ismeretlen, az a bizonyos először felfogott homályos valóság-eszme.¹ Világos fogalmazásához, meggyőző belátásához semmi sem tud elvezetni bennünket, de a környéket annyira meg tudjuk tisztítani, hogy elismerésének minden akadályát eltűnik.² Ezt mondhatnók a hithez vezető *via inventionis*-nak. A kinyilatkoztatott igazság ilyen megtalálására már csak az értékelő ítélet következhetik: el kell fogadni!³ Ez a *via iudicii*, amelynek kiindulópontja az örök igazságnak, a Veritas primának a lélekben való oly fölcillanása, hogy ez minden részleges igazságot felülmúlva és felölelve uralkodó élménnyé válik. Ebből származik ama hívő

¹ I. 85. 3.

² A környezetről I. Hitvédelmi tanulmányok „ambiens” jelszó alatt.

³ Uo. 212. s. köv. old.

meggyőződés, amely mélység és biztosság tekintetében legalább is tárgyilag túlszárnyal minden természetes meggyőződést.¹ A kétirányú ismeret jelentőségét a pusztá hitre vonatkozólag így vázolhatjuk. Szegényes így külsőleg, de hogy milyen gazdag önmagában, mindenki tudja, aki hitéről számot adott magának. Ennek bővebb kifejtése található a Hitvédelmi tanulmányok két értekezésében: A hit életmegnyilvánulása (201. s. köv. old.) és A hit előzményeinek, tárgyának és következményeinek megismerő tényezői (245. s. köv. old.).

Az emberi értelem azonban nem marad meg a tisztán hitbéli felfogásnál. A hit adatai éppúgy szétszórta, sokszor homályosan, de mindenesetre rendezetlenül jelennek meg a kinyilatkoztatás forrásaiban, mint az örök eszmék az érzéki dolgokban. Az emberi elme az ilyen homályban és rendezetlenségben nem érezheti magát otthonosan. Értelmet, összefüggést és egységet keres éppúgy, mint az érzéki világban. Itt kezdődik a *teológia világa*. Ebben sem tud elménk másként mozogni, mint az érzéki adatok értelmezésénél és összegezésénél. Ezzel aztán az említett kétirányú ismereti mód egész terjedelmében kifejlődik a kinyilatkoztatott igazságok terén is.

Jogos-e ennek alkalmazása és így a kinyilatkoztatás még erősebb elemberiesítése? Ha a dialektikusoknak már a kinyilatkoztatás sem Isten tiszta szava, akkor még kevésbé az annak további értelmezése vagy összegezése. De ha az örök eszméknek emberi szavakba és fogalmakba való öntése nem szennyezi be azokat, és nem változtatja bűnökké, akkor teljes bizalommal kereshetjük a kinyilatkoztatás értelmét, fölhasználhatjuk további elméleti és gyakorlati következtetések és összegezések kiindulópontja gyanánt, más szóval olyanféle tudománnyá alakíthatjuk, mint aminek a természetes tárgykörből vett tudományok. *A teológiában elgyöngülhet ugyan az Isten szava, sőt egészen el is hallgathat, de ez nem föltétlenül szükséges.* Ez a veszély annak arányában jelentkezik és növekszik, amint a tisztán emberi fontolgatások és elvek uralkodó helyet nyernek munkatervünkben. Ezt az elvilágiasodott teológiát itt figyelemre sem méltatjuk. Csak annak az igényeit szándékozunk megbeszélni, amelyben az Isten szava döntő jelen-

¹ II—II. 4. 8.

tőségű, s amely minden emberies színezete mellett is megtartja „szent” jellegét.¹

A tulajdonképpeni tudományos teológiát, amely különféle rendszerekben és így időhöz és helyhez kötötten tűnik föl, megelőzi a teologia perennis. Ez nem egyes emberek vagy korszakok kiváltsága, hanem minden hívő lélek természetszerű életműködése gyanánt jelenik meg.² Két formáját különböztetjük meg, amelyek azonban nem lényegileg, hanem inkább kiterjedésükben különülnek el. Az egyik a tiszta (formalis) misztika, a másik pedig a keresztény megegyezés vagy közvélemény (sensus communis) nem szétszórt, egyes részletek értékelésére és megítélésére, hanem bizonyos összegezésre irányuló s ezt meg is valósító teológiája. Mindkettő tudományelőtti, mintegy természetszerűleg kiváltódó alakulat vagy életműködés és mindegyiknek fő sajátága a személyes természetfölötti élet a Szentlélek erejében. De az elsónél a személyes üdvösség a mérték és a célpont, a másiknál pedig Krisztus titokzatos testének, az Egyháznak, a hitbeli egységben való állítása és kifejezése.³

A fentebb leírt folyamat a hit előzményeire vonatkozik. Isten mint legfőbb Igazság zárja ezt le, s mint ilyen uralkodik egész hitbeli meggyőződésünkön. Ha azonban ez a folyamat lezárul s Isten mint legfőbb Igazság lelkünkben él, akkor rögtön megindul a hívő elme értelmezése. A hit célja az üdvösség. Ezt csak a hitben érhetjük el. Ez legnagyobb kincsünk. Ámde benne meg nem maradhatunk, s ezen az alapon erősen nem állhatunk, mivel a természetes tényezők, tárgyak és erők részéről látszólag minden ellenkezik a hit adataival s az általa biztosított üdvösséggel. Ezt az úrt át kell hidalni, az ellentétet el kell oszlatni, különben a hit célja, az üdvösség elérhetetlen, mivel megosztott lélek az egész embert igénybevevő egyirányú úton előrehaladni nem tud s a kör-

¹ Vö. Heiligkeit und Sünde... 3. old és Der thomistische Gottesbegriff 134. s köv. old.

² Erről bővebben „Ismereteink egyneműsége és a hittételek” c. értekezésemben 19. s köv. old. és Der thomistische Gottesbegriff 30. és 134. s köv. old.

³ Ezért nem téveszthető össze semmiféle gratia gratis datával sem, ami egyenesen az Egyház javára irányítaná. Tisztán a gratia gratum faciens körébe tartozik s az Egyháznak a belső di-csőségét, hitbeli egységét és megrendíthetetlenségét tükrözi vissza. Az omnis gloria eius ab intus ebben a törhetetlen meggyőződésben és soha meg nem változó egységben, a hagyomány, a depositum fidei élő megőrzésében nyilvánul meg legszebben.

nyékező nehézségek miatt előbb-utóbb elveszíti a hit felé irányuló tájékozódását. A hit előzményeinek legyőzése csak azt a tudatot kölcsönzi, hogy a belátás nélküli meghajlás a legfőbb Igazság tekintélye előtt ésszerű, sőt erkölcsi kötelesség. Az elfogadott tárgy igazságtartalmának problémái tovább gyötörhetik a hívő lelket. A megoldásra váró elme előtt homályosan feltűnik az üdvözítő Isten eszméje. *Hitében a legfőbb Igazság, törtetésében az üdvözítő Isten gondolata uralkodik lelkiéletén.* Ha a hit természetfölötti adottság, akkor ilyenén kell alapulnia annak a tisztulásnak is, amely a hitet üdvözítő és nem kínzó tényezővé teszi. S amint a lélek nem a maga erejében, hanem a Szentlélek világosságában hisz, úgy a tisztulás is csak ezen az úton lehetséges. Itt kezdődik a hívő szenvedőleges viselkedése a Szentlélek erejével szemben, a valóságban pedig olyan gyönyörteljes cselekvő működése, amelyhez hasonlót a legtökéletesebb tudományos szemlélet sem mutathat föl. Ez a tiszta, a természetfölötti misztika, minden hívő lélek személyes élménye.

Kiinduló pontja a határozott üdvösségvágy, amely a hitet előkészítőtől lényegesen különbözik.¹ Ez tárgyában határozatlan és általános s nem föltétlenül természetfölötti: mindenre való készséget jelez, ami a lelket gyötrelmétől megszabadíthatja. Amaz tárgyában határozott, mivoltában pedig természetfölötti. A hit által hirdetett üdvösség a tárgya, a hit homályosságával, meg az emberi gyöngeség tudatával járó gyötrellem eloszlatása a közbeeső, az üdvösség elérése pedig a végső célja. Személyes igények ezek, melyek az egyénekhez mért megoldást követelnek s így nem szigorúan vett tudományos, fogalmi alakulatokban, hanem élményszerű felfogásokban (*cognitio experimentalis, affectiva*) eléggülnek ki.

Az üdvösségvágy, amelyet itt tormentum salutisnak is nevezhetnénk, nemcsak kiindulópontja, hanem állandó kísérője és határozottan közreműködő tényezője ama tisztulási folyamatnak, amely a misztikus életben a *via inventionis*-t, a szintézist képviseli. Ezért írják le a nagy misztikusok ilyen élményeiket a sötétség, a zárka és hasonló képek formájában, s ezért beszélnek olyan sokat

¹ L. Hitvédelmi tanulmányok „üdvösségvágy” jelszó alatt.

a tisztulást kísérő kínos gyötrelmekről. A hívő lélek alapélménye értelmi tekintetben a természetes ismeret értékbeli túltengése és ennek küzdelme a természetfölötti hitnek, legalábbis érzelmi többlebecsülésével. A sötétség és tájékozatlanság az üdvösség után vágyódó lélekben egyrészt gyötrelmet, másrészt a tisztulás igényét váltja ki. Ennek a lelkiállapotnak a megszüntetése történik a Szentlélek összegezése révén, s ez képviseli a via inventio-nist, amelynek a határpontját a teljes világosságot adó üdvözítő Istennek élményszerű felfogása jelzi. Itt kezdődik a misztikus értéklés útja, a via iudicii, amelynél a természetes ismeretkör értékbelileg egészen alá van rendelve az üdvözítő Isten mindent átfogó gondolatának úgy, hogy az időleges dolgokat a lélek már csak tisztán a nagy, örök eszméknek a világában látja és értékeli.

4. A MISZTIKA ÉS ÖRÖK TEOLÓGIA

Misztikus összegezésen tehát azt értjük, hogy a természetes ismeretek élményszerűen, nem fáradságos tudományos kutatás révén, tulajdonképpen időleges értékükre szállítatnak le azáltal, hogy tartalmi valóságuk beilleszkedik a magasabbrendű ismeret örök és általánosabb érvénykörébe. Ugyanaz történik itt, mint a természetes cselekvő összegezésnél, mikor az egyes fogalmakat az általánosabbaknak a vonzó körébe állítjuk be s ezek szerint értékeljük azokat. Csakhogy amíg itt mindig önmagában szemlélt, elméleti igazság¹ az eredmény, addig a misztikus összegezés megelégszik a gyakorlati igazsággal, ami csak azt láttatja meg, hogy nem érdemes az alsóbbbrangú értékért a felsőbbbrangút veszélyeztetni vagy éppen elvetni.² Hogy a hívő lélek ehhez az élményszerű ítélethez eljusson, szüksége van az értelem ajándékára, amely a hit igazságainak belső értékét tárja föl előtte. A hit megelégszik a legfőbb Igazság szavával. Külső bizonyosság ez, amely

¹ Hogy miért hívják ezt önmagában szemlélt igazságnak, Hitvédelmi tanulmányok c. könyvünkben (122¹. és 137¹. old.) fejtettük ki. A gyakorlati igazságnál fontosabb a környezetadta mértékelés, míg az elméleti a dolognak önmagában, tisztán az igazság és a saját létállatalom szerinti szemléletéből származik.

² In quantum scilicet homo intelligit, quod propter ea, quae exterius apparent non est recedendum ab his quae sunt fidei. II—II. 8. 2. Az elméleti és gyakorlati igazság közötti különbséget l. Hitvédelmi tanulmányok 148²., 150¹. old.

a tárgyat önmagában nem mutatja meg. A két ismeretkör összeütközéséből származó győtrelem megszüntetéséhez azonban szükséges, hogy a hit tárgya a maga benső igazában is megjelenjen a hívő előtt. Így sem válik ez tökéletesen belátott ismeretté, de értelmezett, a személyes igényeknek megfelelő, megnyugtató tudattá válik, hogy a hit tárgyában nincs észellenes, hanem csak elménket fölülmuló tartalom. Ebből aztán önként következik a természetes ismeretkör alárendelése a hitbelinek és az a főnnebb említett megrendíthetetlen állásfoglalás, hogy az időleges érték ne rendítsen meg az örökkévalóság nagyrabecsülésében. A bölcsesség ajándéka zárja le ezt a folyamatot, amelynek egyetlen értékelő elve az üdvözítő Isten élményi gondolatában való tökéletes elmerülés.

A theologia perennis másik formájánál inkább a tudomány ajándéka szerepel. Áthatja ez a tiszta misztikus élményt is, azonban inkább abban a formában, hogy a kinyilatkoztatott örök, isteni dolgokat ne az időlegesek szerint ítéljük meg és ezek szerint értékeljük azokat. Amennyiben az igazi „tudomány” jellege domborodik ki, rendezett ismeretkört közöl a lélekkel. Az egyes hitigazságok tartalmát önmagában szemlélteti az értelem ajándéka. A természetes igazságokat értelmünk látja meg. A kettőnek az üdvözítő Istenhez való viszonyát és a benne való kiegyenlítődését a bölcsesség ajándékától várjuk. Hogy ezek miként függnek össze egymással, miként egyenlítődnek ki kölcsönösen saját részleges tartalmukban, ezt a tudomány ajándéka közli. A győtrelemtől való megszabadulás így válik teljessé, s az üdvözítő Istenben való megnyugvás egészen kiegyenlítődött, emberi arányúvá. Az idők haladása és a hívő szellemi fejlődése szerint változnak az ilyen kiegyenlítődés tárgyi és alanyi követelményei. Mindenütt ott találjuk a Szentlélek irányítását és így a depositum fidei sértetlen megőrzését, természetszerű kifejlését a hívő lelkekben. Ha nem csalatkozunk, a theologia perennis ebben a fogalmazásban letéteményese a *hagyománynak*, tárgyilag pedig azonos vele.¹ A hagyó-

¹ A hagyomány tárgyilag amaz igazságok összességét jelenti, amelyeket nem a Szentírás, hanem Krisztus és az apostolok szóbeli közlése közvetít. Amint a Szentírásnak, úgy a hagyománynak is vannak kifejezett és bennfoglalt tartalmai. Ebben az értelemben mondtuk a megtisztult hívő lelket a hagyomány megőrzőjének és szervének, úgyhogy mikor a tanító Egyház a perpetuus sensus Ecclesiae-re hivatkozik, akkor ezt az érzületet és ennek kifejezett vagy bennfoglalt tárgyát akarja jelezni.

mánynak írott és íratlan formájában egyaránt természetfölötti adottságnak kell lennie. Megfelelőbb alanyt aligha tudunk ehhez találni, mint a hívő lelkeket. Ezeknek az érzületét, a hittel szemben elfoglalt álláspontjukat semmi sem fejezheti ki oly tökéletesen, mint a megtisztult lelkeknek ösztönszerű eszmélkedése a hit igazságairól és az eredményeknek olyan összegezése, amely a különböző idők és személyek szükségleteit egyöntetűen tükrözi vissza. Az egyöntetűségről, a kinyilatkoztató Isten gondolataival való megegyezésről pedig ki gondoskodnék oly tökéletesen, mint a Szentlélek, akinek sugalmazásából származik a Szentírás fölvilágosító szava is. Ezért látom a theologia perennisben, az Istenben megtisztult lelkek élményszerű hit-„tudásában” azt a szervet, amely a hit teljességét örök ifjúságban és meg nem szakított folytonosságban őrzi, s mind a szigorúan vett tudományos teológiának, mind a tanító Egyháznak megbecsülhetetlen adatokat nyújt a külső fogalmazásokhoz.

5. A TUDOMÁNYOS TEOLÓGIA

A kétirányú ismeret befolyása és jelentősége legszembeeszköbb a tulajdonképpeni tudományos teológiánál. Ez abban különbözik a theologia perennistől, hogy nem az élményszerűség, nem az intuíció, nem is külső vezető erő (a Szentlélek sugallása az ajándékok révén), hanem a teljes értelemben vett tudományos készültség uralkodik benne. Mindkettőnek egy a célja: eltüntetni a szakadékokat a hit és a tudás között, érvényre juttatni az igazság hierarchiájával járó alárendeltséget, az alsóbbrendűnek a felsőbbtől való függését. Mindegyik a végső megnyugvást, az átfogó egységben való szemléletet keresi. Az egyik azért, hogy üdvösségszomját lehűtse, a másik azért, hogy ezt felébressze, ha még nincs meg, ha pedig megvan, azért, hogy emberi igényeit a szigorúan vett tudományosság keretében is kielégítse. Ezért vállalkozik a feladatra, hogy a kinyilatkoztatott igazságokat tudományosan is feldolgozza.

Hogy ennek a teológiának a perennis az előképe, kétségtelen. Amit a Szentlélek ajándékai nem nyújthatnak, ez sem nyújthatja. Amit pedig amattól várhatunk, ebben emberibb formában talál-

juk meg, a külső, másokra nézve is lekötő közlés és az önmagában szemlélt igazság követelményeinek megfelelőbb módon.¹ Ebben nyilvánkozik meg a kétirányú ismeret különösebb módon a tudományos, rendszeres teológiában.

Ha a misztikának a világosság utáni törekvését és az ehhez vezető utat szenvedőleges tisztulásnak (*purificatio passiva*) mondjuk, akkor a rendszeres teológiáét cselekvőnek, az emberi elme önmagából elért tisztulásnak (*purificatio activa*) nevezhetjük. A tisztulás a tudás és tudomány terén a belátás felé való törekvést jelenti és a tisztánlátásban zárul le. Az idevezető út a kutatás, a *via inventionis*, az összegezés, a szintézis, amely akkor végződik, mikor valamely tárgykör összefoglaló fogalmát, a tudásalapját kialakítottuk. A tisztánlátás akkor kezdődik, mikor egy-egy fogalomnak vagy ismeretkörnek összeegyeztetése a valósággal olyan fokot ért el, hogy az örök eszmékkel való érintkezésről, azoknak fogalmi megvalósulásáról többet már nem kételkedhetünk. Ez a *via iudicii*, az analízis, az örök ősökra és elvekre való visszavezetés. Az előbbi a határozatlanból, az utóbbi a minden tekintetben lehorgonyzott és meghatározott tartalomból indul ki és a szemlélődés gyönyörteljes élményeiben mutatja meg a részleges valóságot.

A szigorú értelemben vett tudományos kutatás felszereléséhez megdönthetetlen elvek, világosan kidolgozott fogalmak és az alsóbb meg felsőbbbrangú ismereteknek olyan rendezése tartozik, hogy az elvek termékenysége a legváltozatosabb részleges ismeretek megalapozásában tűnhessen ki. Tulajdonképpen minden tudományos kutatás ebben merül ki. Az elvek éppúgy alá vannak vetve az emberi élet és vélekedés esélyeinek, mint a többi adottságok. Hogy meddig mehet ebben az emberi kritika, a filozófia történetéből ismeretes. Még az emberi elmét szükségszerűen lekötő észelvek érvényességét is kétségbe vonták már. Ezért bármily nagy legyen is az elvek tárgyi világossága és az értelmet lekötő ereje, az idők folyamán el nem kerülhető a védelem, az elveknek megtisztítása a külső támadások okozta elsötétüléstől. Ez az apológia nem a tudomány benső szükségletében gyökerezik,

¹ Hogy a Szentlélek ajándékai egészen másrendű valóságokhoz tartoznak, mint a természetes élet tényezői, a természetfölötti erényektől pedig abban különböznek, hogy emberfölötti arányok szerint működnek, a I—II. 68. alapján ismeretes.

hanem külső okok, az emberi vélekedés megosztlása kényszerítene az ilyen védekezésre, úgyhogy a gyakorlatban minden tudománynak számolnia kell ezzel s be kell rendezkednie a védelemre. Mivel pedig a részleges elvek az általánosabbaktól függenek, ezek pedig a tudásalany tartalmát tükrözik vissza, *azért minden tudománynak a legelső feladata a tudományos kutatás kiindulópontjának, a tudásalanynak az igazolása.*¹ Nem ennek a benső értékét kell bizonyítania. Ez önmagát igazolja, vagy a közvetlen szemlélet, vagy más tudományból átvett bizonyosságok alapján. Az igazolás arra vonatkozik, hogy egyéb tudásalanyok, másodrendű, valóban tudományos vagy ilyennek látszó megállapítások, a mi elveink igazát nem rendítik meg, úgyhogy a rájuk alapozott tudománynak is megvan a jogosultsága az emberi látás világában. Ennek a tisztánlátásnak az elérése a *via inventionis*-nak elsőrendű feladata. Az ilyen összezapás és az ebből leszűrődő tisztulás következménye, hogy egyik-másik tudományos bálvány ledől, vagy pedig hiú babonává válik, az igazság pedig megszilárdul, megszabadulván ellenségeitől.

Ha így van ez a természetes tudásnál, amely kizárólag tisztánlátott elvekkel számol, akkor az imént leírt feladat még súlyosabb teherként nehezedik a teológiára, amely csak a hitben felfogott és így az emberi belátásra nézve meg nem közelíthető elvekből indulhat ki. Az tehát, ami a természetes elveknél könnyen elérhető, ti. a belső érték értelmezése és felfogása, a teológia elveinél csak nagy fáradsággal és akkor is csak a külső, környékező sötétség eloszlásával valósulhat meg.

Így a hittételek értelmezése a teológiai kutatásnak, a *via inventionis*nak, a legelső feladata. Mivel pedig a kinyilatkoztatás emberi fogalmak külsejében jelenik meg, az említett probléma megoldása föltételezi egész értelmi kincsünk legszabatosabb kialakítását. Ezért a bölcselet a teológiának sohasem mellőzhető és legelsősorban küzdő segédtudománya, úgyhogy a bölcseleti rendszer megválasztásától függ a különböző teológiai irányok tudományos színezése is. A filozófiával együtt lépnek a hittudományi kutatás szolgálatába a történelem és a nyelvtudományok.

Az utóbbiak azért, hogy a kinyilatkoztatás szóbeli értelmezésé-

¹ Vö. Hítvédelmi tanulmányok 94. s köv. old.

nél segédkezzenek, az előbbi pedig azért, hogy a különféle idők felfogását és értelmezését közvetítse. De mindaz, ami ebből a kutatásból leszűrődik, csak a környékező homályt vagy sötétséget oszlatja el, s így odavezet bennünket, ahová a Szentlélek az értelem ajándéka révén eljuttat. Látjuk, hogy a természetes igazságok ereje nem múlja fölül a természetfölöttieket és hogy a legfőbb Igazság tanúságtételét nem szabad elhagynunk közbeeső ismeretforrások világosabbnak látszó, de gyöngébben alátámasztott bizonyító ereje miatt. *A tisztánlátás tehát ezen a fokon arra szorítkozik, hogy a hittitkok értelmet, ill. az emberi fogalmak analógiái, a dolog lényegét többé-kevésbé visszaadó hasonlatai szerint magyarázatot nyerne.*

Értelmünk ezután a tisztulás után otthonossá lesz abban a világban, amely azelőtt oly idegen és messze fölötte álló volt. Az így elért tisztulás alacsonyabbranágú mint a misztikai, az élményszerűség, az intuitív meglátás szempontjából, de tisztán emberileg nézve nagyobb közelséget és tisztánlátást közvetít. Saját erőinkhez viszonyított fáradozás eredménye ez, amely addig nem zárulhat le, míg az emberi értelem minden ellenvetése el nem némul. *Így nem a személyes igények a mérvadók, hanem az általános érdekek.* Az emberi arányok szerint felfoghatatlant kell az emberileg felfogható tartalomra visszavezetni, ennek a tükrében szemlél-ni,¹ mivel pedig a természetes kutatás ezt a tükröt igen élesre csiszolhatja, azért a természetfölötti igazság az emberi értelem szemére nézve észrevehetőbben verődhet vissza ebben, mint a gondolkodás sémáitól ment misztikus élményben.

Az ismeretlen, amit keresünk és ami az egész via inventionison gyötör és megoldásra ösztökél bennünket, a *hitigazságok értelme*. Már a legelső kísérletezések eredménye gyanánt is az a meggyőződés alakul ki, hogy természetes fogalmainkat ennél az értelmezés-nél egyszerűen nem alkalmazhatjuk. Minél tovább haladunk ezen az úton és minél mélyebben merülünk el az „értelme” keresésében, annál jobban kialakul ez a tudat. Ennek a ténynek a megalapozása, másrészt pedig az analógia törvényével járó adottságok és lehetőségeknek a kiaknázása, az előretörő teológiai kutatás, a via inventionis, egyik legtagasabb tere, de igazi teherpróbája is.

¹ Szent Tamásnak az ismereti tükrőről szóló tana legjobban 12. Ver. 6. található meg.

A tudomány ajándéka attól óv meg bennünket, hogy Istenről és az isteni dolgokról méltatlanul ne gondolkozzunk. A saját belátásra és kutatásra utalt teológiának ugyanezt kell megtennie és az emberi értelemnek olyan vezetést kell adnia, hogy megállapításai minden bírálatot megálljanak. A legtöbb ellenvetést a hittitkok méltó értelmezése körül támadó nehézségek okozzák. Amíg a gondolkodó elmét végleg lebilincseli a meggyőződés, hogy a természetfölötti dolgokat nem lehet egyszerűen beleszorítani az emberi értelem és gondolkodás sémáiba, s amíg természetes fogalmaink korlátait eltávolítjuk, addig hosszú utat kell megtennünk és nemcsak alanyi készségünket, hanem értelmi életünk tárgyi adottságait is szigorúan kell fegyelmelnünk. Ez a fegyelmelés fogalmaink megnyitásában, lehető tartalmuk feltárásában nyilvánul meg. Ez az összegező kutatás legfőbb feladata. Egészen újszerű, a pozitívtól különböző, ezt kiegészítő negatív elvonásra van itt szükség. Nem a tényekkel bizonyítható adottságok és vonások kerülnek ennél a folyamatnál fogalmainkba, hanem az értelem mélyenlátásának eredményeképp azok, amelyek a tényleges tartalommal megegyeztetethetők. A pozitív adottságok függvényei ezek. Vagy természetyszerűleg kísérik azokat, vagy összegegyeztetetésük ellen az emberi elme nehézséget nem támaszthat. Van olyan megállapítás, amely csak addig állhat szilárdan és csonkíthatatlanul, amíg függvényét is elismerjük. Ezek a pozitív lehetőségek. A másik a függvényeket csak visszfény alakjában vetíti ki. Tükörképet nem nyújt róluk, de sugaraikat fölfogja és visszaveri. Ezek a nemlegesen megalapozott lehetőségek, amelyek számos fokozatban jelennek meg, amíg a tiszta nem-lehetetlenségek állításában kimerülnek.

Az ilyen negatív összegezéshez szükséges anyagot leginkább a régi egyházi írók műveiben találja meg a teológus. Ezek legtöbbször nem a szigorúan tudományos fogalmazást és a hitigazságok ilyen tárgyalását tüzték ki célul, hanem annak a közlését, amit személyes élményeikben tapasztaltak, mikor a kinyilatkoztatáshoz a theologia perennis eszközeivel közeledtek. A természetből vett képek és hasonlatok kimeríthetetlen kincsházát találjuk műveikben. Így törekedtek arra, hogy embertársaiknak is megnyissák az utat a hitigazságok értelmezéséhez és méltó fel fogásához. A tudományos teológiának ezt a kincset kell kiaknáz-

nia, hogy fogalmaink korlátainak a negatív elvonás útján történő eltávolítását megvalósíthassa és ebben a határt túl ne lépje. Az újabb teológiában Scheeben járt főképpen ezen az úton. Sikertült is neki ezáltal hittudományi összegezésének olyan színezetet adni, amely előnyösen különbözteti meg minden más kísérlettől, úgyhogy műve a *theologia mentis et cordis*nak mindig számottevő és követendő példája marad.

Az értelmezés és a negatív összegezés területe beláthatatlan. Akár a segédtudományok alkalmazását, akár pedig az elvonásnak a folyamatát nézzük, befejezhetetlennek, örökké újnak és élőnek kell mondanunk ezt a munkát. A segédtudományok alkalmazásánál mindig újabb módszerek és lehetőségek merülnek föl. Ezeket nem lehet elhanyagolni, ha a hitigazságokat korszerűen akarjuk megvédeni. Ezeknek *örök, változhatatlan a tartalma a res significata részéről*. Hogy a hívő elme minden időben el is jutott ennek a változatlan felfogásához, ahhoz sem fér kétség. De kifejező eszközei, az elmét a tárgyra irányító tényezők, az idők szerint különböztek.¹ Ezeknek a tökéletes, vagy tökéletlen volta okozza, hogy a felfogott tárgy is többé-kevésbé homályosan vagy világosan jelent meg egyes vonásaiban a hívő lélek előtt. Egy másik vagy későbbi fogalmazás azokat a vonásokat is megmutatja, amelyekről azelőtt nem gondolkoztak, vagy amelyeket nem vettek észre. Az új csak a fogalmazásban, a *compositio-divisió*ban volt, de a jelzett tárgy szempontjából mindig az került életudatba, amit tudat alatt minden hívő ismert és állított. Ezért az egyes korok fogalmazásainak szak- és korszerű értelmezése és ezek összhangjának kimutatása a *via inventionis* igen előkelő feladatai közé tartozik.

6. AZ ÖSSZEGEZŐ TEOLÓGIA

Ha ebből a szempontból nézzük a teológiai kutatást, akkor azt összegezőnek, szintetikusnak kell mondanunk. Ennek a teljes kifejtése a teológia nehezebb részének, a *theologia positivának*

¹ Világosan következik ez Szent Tamás állásfoglalásából a II—II. 1-ben. A hit tárgya a legfőbb igazság. Ez oszthatatlan és változhatatlan (a. 1.), de a hívő elmét a *compositio* és *divisio*, a szavakba foglalt ismeretesköz vezeti ahhoz (a. 2.). Ez változhat. Vö. Hitvédelmi tanulmányok 161. s köv. old.

a feladata, amelynek tökéletes, egységes kialakítása még a jövő kívánalmaihoz tartozik.

Amint a természetes tudományoknál is egyelőre meg kell elégednünk a kezdetleges meghatározással és a tulajdonképpeni teljes dologi mivoltot vagy értelmet csak a kutatás végeredményeképp várhatjuk, úgy a teológia is megelégszik a hitigazságok többé-kevésbé homályos értelmezésével. Ebből indul ki s az emberileg elérhető tökéletes fogalmazást a hosszú kutatás végeredményeként várja. Hogy ez csak a tudásalany kialakulásakor történhet meg, jól tudjuk, ha a subiectum scientiaeről helyes fogalmunk van. Ennek a tökéletes megismerése a tudományos kutatás célja.¹ Határozatlan, homályos fogalmazásban jelenik meg először, az egyes ismeretek révén mind határozottabb és világosabb alakot ölt, míg egyszerre csak teljes valóságtartalma szerint látható. Hogy ehhez az átfogó ismerethez eljussunk, nem elég a részleges igazságoknak önmagukban való megismerése. Viszonyítással ezen még sokat csiszolhat az elme, ha egyéb igazságokkal, ezeknek az igényeivel hasonlítja össze azokat.² Azután, ha részleges ismereteinket a közös tudásalanyhoz viszonyítjuk, akkor meg éppen rangfokozati különbségeket kell megállapítanunk. Ami fontosabbnak tűnik fel önmagában, kevésbé fontossá válik viszonylagos értékében, vagy megfordítva. Az egyes hitigazságok értelmezését tehát nyomon követi viszonylagos értékelésük, aminek eredménye ama központi igazságnak a meghatározása, amelytől igazságtartalmukban a többiek is függenek. Ezzel tette meg a teológia az első lépést a tudásalany meghatározásához és ennek tudományos kifejtéséhez a revelabiliák, a teológiai következtetések terén.³ Sokszor a levont következtetések mutatják meg az elvek értékét. Ha a következtetés elfogadhatatlan, az elvvel való összefüggése pedig szükségszerű, akkor az elv hibás. Így a teológiai rendszerek következtetései is megmutathatják a hitigazságok értelmezésének értékét is. Ezért mondtuk, hogy az értelmezés tel-

¹ Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus. In XII. 1. Metaphys. Proemium S. Thomae.

² Vö. Ismereteink egyműsége és a hittételek 69. old., és La sintesi... 359. old.

³ Ennek a megkapó fogalomnak az értelmét Szent Tamás I. 1. 3. határozza meg. Revelatum a hittétel. Mindaz, ami ebben foglaltatik s az emberi megismerés eszközeivel belőle kihámozható, a revelabile, a teológiai következtetés.

jesen csak akkor zárul le, mikor minden hittételt és következtetést a tudásalanyhoz való viszonyában is tökéletesen megismertünk. Amikor tehát rámutattunk a Summa magaslati pontjaira, akkor ennek az összegezésnek, a *via inventionis*nak, a tudásalany kialakulásához vezető egyes nyugvópontjait akartuk jelezni. A teológia lelkét keressük tulajdonképpen s azért olyan fontos a megismerésnek ez a fölemelkedő iránya, mivel itt dől el, hogy teljesen lezárt, egységesen éltetett tudományt, vagy pedig csak egymásra halmozott tételeket nyújtunk-e.

A teológia értelmet nem adhat a hitigazságoknak másként, mint a környező homály eloszlásával és a természetes igazságoknak a visszfényében. Ezt azonban tökéletesen megteheti, annál tökéletesebben, minél többet merít a revelatumból a revelabiliák kifejtése révén. Ezt a feladatot pedig annál teljesebben és egységesebben oldhatja meg, minél határozottabban alakította ki tudásalanyát. A teológiai értelmezés tehát akkor zárul le és a kutatás akkor adja át helyét a szemléletnek, akkor vezet át a *via iudiciire*, mikor a tudásalany emberileg elérhető összes sajátosságai és szükségszerű összefüggései megállapítottak. A Summa tudásalánya az *esse per se subsistens in tribus Personis, prout in doctrina Ecclesiae manifestatur*.¹ Erre a magaslatra visz fel Szent Tamás s innen szemléli a teológia egész területét.

A kutatás útjának imént leírt eredményével szorosan összefügg a *természetes és természetfölötti rend megegyezésének a szemléltetése is*. A segédtudományokat azért alkalmazzuk, hogy kimutassuk a kinyilatkoztatásnak emberi, történelmi keretben való lefolyását. Kiemelkedik a közönséges történésből céljában és eszközeiben, de egészen hasonló hozzá lefolyásában. Fogalmaink megnyitása pedig éppen azért történik, hogy ezek tényleges vonásain kimutassuk a kiegészítés, a magasabb igazságkörrel való érintkezés lehetőségét. Így az értelmezéssel együtt jár ennek a feladatnak, az összhang kimutatásának megoldása is.

Ha a *via inventionis* egyes feladatait vázolni akarnók, akkor igen messze kellene mennünk. Itt legyen elég arra rámutatnunk, hogy *Szent Tamás tudásalany fogalmával igen könnyű a szorosan vett hitvédelemnek tárgyat adni*.² A *subiectum*nak, mint ilyennek,

¹ Ezt a fogalmazást a I. 2—43. és a II—II. 5. 3. alapján gyűjtöttük össze.

² Vö. Hitvédelmi tanulmányok 93^a. old.

az igazolása adná meg e tárgykör sajátos jellegét és a teológiai kutatás egységes célját. Hogy van, hogy mint természetfölötti adottság található meg a valóságban, hogy alkalmas arra, hogy mind hitbeli meggyőződésünkön uralkodjék, mind pedig természetes ismeretkörünket is gazdagítsa (mivel ennek nem ellensége, hanem forrása), ezt kell az általános hitvédelemnek kimutatnia. Megoszolhat tehát a teológia emez ága munkatervében s az egyes kutatások megvalósítóit különböző nevekkal illetheti, de egységes marad céljában, ami a tudásalany igazolásában határozható meg. Ugyanez mondható a dogmatika részleges formájáról, amelynek célja lenne a tudásalany egész értékének a kifejtése és egyes felcsillanásaiban való olyan megvédése, hogy átfogó ereje a részleges nehézségek és ellenvetésekkel szemben is tisztán álljon az értelem előtt.

7. AZ ÉRTÉKELŐ TEOLÓGIA

Ha az összegezés lezárul, *a teológia a bölcsesség szerepét veszi át.*¹ Az egész kutatásnak az a célja, hogy fölemelje az elmét olyan magaslatra, amelyről az egész valóságot áttekintheti és egyes adatait megítélheti. Így a végső oknak lehetőleg tökéletes és önmagában való megismerésére irányuló törekvés révén a teológia már kezdetében és kialakulásában is bölcsesség, de tényleg ezzé csak akkor válik, mikor a végső ok tartalmi igazságát már birtokolja. Ezen a fokon kezdődik meg a *via iudicii*, amelyen a részlegest az általánosra, a megoszlottat az egységre visszavezető ítélkezés játsza a főszerepet. De ez nem üres formalizmus, vagy kevély mindenttudásra, mindent lebecsülő állásfoglalásra nevelő lelkiállapot, hanem az igazi, mindent a legapróbb részletig áttekinthető isteni bölcsesség lemintázására irányuló törekvés. A természet körében is úgy van, hogy a magasabbrendű valóság felöleli az alacsonyabb lét tartalmát. Sajátos léte és működési módja olyan, hogy annak értékében bennfoglaltan (virtualiter) megtalálhatók az alsóbb értékek is. Így van a bölcsességnél is. Ítéletei átfogók, az egész valóság végső okának szemlélete és szemléleti igazsága

¹ Vö. Der thomistische Gottesbegriff 124. s köv. old.

élteti azokat. A bölcsesség tehát csak akkor ítélhet igazán és természetének megfelelően, ha az összes alsóbbrendű igazságok ismeretét felöleli. Nem ezeknek a létráján megy föl a végső okig. Ez már megtörtént az összegezés útján. De a valóság egyes adatainak az ismerete éppúgy bennfoglaltatik a róluk alkotott ítéletekben, mint ahogyan a teremtettség bölcsesség előképében, az isteni bölcsességben bennfoglaltatik az egész teremtettség valóság és igazságtartalom. Ez a tulajdonképpeni kifejtő, analitikus teológia, amelynek legnagyobb megnyilvánulását a *Summa Theologica* képviseli. Szent Tamás megmutatta, hogy milyen értelemben a végső okra való visszavezető, ennek a fényében ítélkező tudomány a teológia. A végső okkal érvel. Ennek a felmutatása dönt el minden hittudományi vitát. De ez a kinyilatkoztatás tekintélyére vonatkozik,¹ amelynél magasabbat a teológia nem ismer. Ámde ahhoz, hogy tudományos legyen s ítéletének meg legyen az értelmet is lebilincselő ereje és szemléleti igazsága, fel kell mutatni a végső okhoz vezető, vagy az onnan kiinduló és az egyes adatoknál végződő közbeeső tényezők sorozatát. Itt alkotott halhatatlant Szent Tamás. Az ember mintegy kételkedve kérdezi: hol itt a teológia?² Látszólag bölcséleti, emberi érveléssel van tele a *Summa*. Igen, de minden érvelés vagy fölvezet a végső okhoz, az önmagában megismert Istenhez, vagy pedig onnan indul ki. Megint elérkeztünk tehát a *Summa* I. 1. 7. cikkelyéhez, a teológia tudásalanyának megalapozásához: csak az teológiai érték, ami ebbe beleilleszthető, vagy amit ez éltet. Ezért olyan megnyugtatók Szent Tamás ítéletei, ezért érvel még a semenről is úgy, hogy az isteni Gondviselés működési módját a másodrangú okok felmutatásával, nem pedig azok elhanyagolásával szemlélteti.³

A teológiai megismerés imént vázolt módja képviseli a szem-

¹ I. 1. 8.

² Cajetán is fölveti ezt a kérdést az idézett cikkekhez írt megjegyzéseiben.

³ Hogy a teológiai következtetéseknek más az értelme, mint az egészen hasonló hangzású bölcséleti tételeknek, Der thomistische Gottesbegriff c. művemben igyekeztem kimutatni.

lélő, spekulatív hittudományt.¹ A misztikai szenvedőleges szemlélődéssel szemben ezt cselekvőnek mondhatjuk, mivel a via inventionisnak keserves és gyötrő tisztulási folyamata viszi fel az elmét arra a magaslatra, hogy a saját erejéből feltalált és kialakított tudásalany fényében és erejében szemlélje és ítélhesse meg a részleges valóságot. Így változik át a tudományszomjból származó gyötrellem a legtisztább gyönyörűséggé, amelyben a törekvő emberi elme részesülhet.²

Bármennyire a szemlélődés körébe tartozik is a teológiának ez az utóbbi formája, nem találhatjuk meg benne a főntebb vázolt misztika (*mystica formalis, experimentalis*) viszonypárját. Pedig emellett van egy másik is, amit tudományos misztikának (*mystica scientifica*) nevezhetünk. A jól ismert misztikusok műveiben jelenik ez meg s körülbelül úgy különbözik az előbbitől, mint a népköltészet a művészitől, vagy általában véve amint minden művészi jelenség természetes és az emberi találékonyság révén kifinomodott formái különböznek egymástól. A szintetikus és analitikus teológiát a skolasztika semmitmondó nevével jelölhetjük. Ezzel

¹ A *speculatio* etimológiájáról l. Forcellini szótárát (*Totius latinitatis lexicon*). A görög *θεωρέω*-val együtt szemléletet, kutatást jelent. Az emberi ismeret természetének megfelelően a tükörképben való szemléletnek is megfelel és így nem a *specula* (kilátóhely), hanem a *speculum* (tükör) adna fogalmunknak sajátos értelmet. Eszerint legközelebbi ellentéte az *intuitio* lenne, amely a kutatást és az ebből származó szemléletet zárja ki. A szemlélet tehát ismeretünk megszerzési és valósulási módját fejezi ki; kutatás, másban, mint tükörképben való szemlélet, és végül a tárgy természetének szemléltetése (a *conversio ad phantasmata* törvény alapján) ennek az ismeretmódnak a jellegzetes sajátossága. Más irányban pedig a szemlélődés, a *contemplatio* az ellentéte, úgyhogy, ha ezt egészen általános értelemben vesszük, akkor a *speculatio* a via inventionist, a *contemplatio* pedig a via iudiciit jelzi. Egy másik ellentétét a gyakorlati tudásban kell keresnünk. A *veritas psculativa* et *practica* közötti különbséget az imént jeleztük. Ennek megfelelően kell fogalmaznunk a *theologia speculativa* et *practica* mibenlétét is. Ebben az értelemben beszélünk *moralis speculativáról*, a *practicával*, a *kazuistikával* szemben. Végül még a pozitív teológiához is viszonyítható, amely (főleg történelmi) adatokkal dolgozik, míg a spekulatív hittudomány ezeket csak segédeszközöknek tekinti. Ismereteszközei között az elvek, feladatai között pedig ezeknek az értelem révén történő kibányászása foglalja el az első helyet.

² Hogy mi szükséges ahhoz, hogy ez a folyamat teljesen lezáruljon, „la sintesi scientifica di San Tommaso d'Aquino” c. művemben vázoltam. 462. s. köv. old.

szemben áll a tudományos misztika, amelyben az embernek a szemlélődésre irányuló vágya tökéletesen kiélheti magát.¹

A szemlélő teológia (theologia speculativa) célja, hogy a valóság végső okával mindig közvetlen összeköttetésben tartsa elménket. Ez pedig egy szigorúan tudományosan kialakult átfogó eszme révén valósul meg. Ennek elismerésénél és megszilárdulásánál nagy szerepet játszhat az érzelmi világ, de végeredményben értelmünket bilincseli le, értelmi értékek vezetnek a valóság megítélésénél. A jó, a szép, a gyönyörködtető vonások és adottságok nem játszanak szerepet: az igaz a mindig döntő tényező. Innen van, hogy ebben a teológiában a logikai sémák és az azokon alapuló bizonyítási mód nemcsak nem tűnnek el teljesen, hanem legalábbis bennfoglaltan (virtualiter) szükséges eszközök ahhoz, hogy az elme a magasból, az örök adottságból le tudjon szállani az időleges valósághoz.² Tartalmilag is a bölcselet és a többi részleges tudomány adatai a mérvadók. Ezeknek a nyelven szól hozzánk a fogalmi ismeret, az apróra meghatározott tartalom játszik benne döntő szerepet. Ez a lelkiállapot a termőföldje annak a vágy-nak, hogy elménk közvetlenebbül érintkezzék az időleges dolgokkal is, és hogy a hozzájuk való leszállás könnyebb, a logikai sémáktól mentesebb s így lehetőleg tisztán intuitív legyen. Így születik meg a művészi, tudományos misztika, amelynél a szemlélődés igazán ilyennek mondható és ahol az értelmi tényezők mellett

¹ A teológiai ismeret különböző módjait a következő séma szerint szemléltetjük:

Theologia	{	perennis	{	mystica formalis antescientifica, sensus communis, quasi naturalis: perennis autonomastice		
		temporalis, stricte scientifica, systematica		{	sec. rationes esse par- ticipati	{
					sec. rationes esse per se subsistentis: mystica scientifica vel rationalis, mystica artificialis	

² Ezzel nem a gondolkodás eszközeinek mindig tényleges, kifejezett alkalmazását akarjuk állítani, hanem azt, hogy az esetleges intuíció ezekre visszavezethető, ezek elemeire felboncolható.

az érzelmi is nagy szerepet játszanak. Az egész ember lefoglalása és lebilincselése ez, amely nemcsak értelmi megnyugvást, hanem érzelmi gyönyörűséget is ígér.

8. A TUDOMÁNYOS MISZTIKA

A művészi misztikának nincs tulajdonképpeni via inventionisa. Más művészetnél sem ismerünk ilyent. Ezt a többi ismeretágak végzik el, a művész csak él megállapításaikkal.¹ Az összegezést a skolasztika végzi el, még gyakrabban pedig a szerencsés természetű hajlandóság, az emberi élet emez egyik legnagyobb titka. Olyan elmék a legalkalmasabbak a misztikára, amelyek a dolgok összefüggését könnyen érzékelik s amelyek az igaz, a jó, a szép és gyönyörködtető vonásokat egységesítve és minden megkülönböztetés nélkül egy élménybe fogva ölelik föl.² Hogy itt kell keresnünk a misztika veszedelmeinek forrását, a történelem eléggé igazolta. Az igazat nem lehet a jó stb. szempontjából eldönteni s az igazság is csak akkor értékes, ha az örök eszméket tükrözi vissza. Ezért a művészi misztika is csak akkor válik föltétlenül megbízhatóvá, ha tudományos összegezés előzi meg s így ugyanabból a tudásalanyból indul ki, mint a szemléltető teológia. Sőt még tovább is mehetünk. Az élményszerű misztika tudásalanyát is veheti a művészi misztika kiindulópont gyanánt. Talán a legtöbb

¹ Ebből is látszik, hogy milyen igaza volt a régi filozófának, mikor az akkori értelemben vett „ars”-ot a scientia subalternárák közé számította. A mai művészettudományokról még inkább kell ezt állítanunk. Ma is beszélünk pl. scientia musicae artis, meg a többi mesterségek elméletéről. Mindegyiknek közös sajátága, hogy a külső az emberi élet benső jelenségeitől különböző anyag feldolgozására tanít. Mint tudományok, legtöbbször a matematika csatlósai.

² Ha az ilyen lelkiállapotot tartalmilag elemezzük, az érzelmi élet egészen kifinomodott megnyilvánulásai mellett az értelmi elvonás egy egészen különös formáját is megtaláljuk benne. Talán ennek a legalacsonyabb fokát képviseli általános érték szempontjából, amennyiben alig emelkedik túl a kézzelfogható, konkrét adottságon. De másrészt ezt művészi formájában érinti, úgy mint az általános emberi érték hordozója, illetőleg amennyiben alkalmas arra, hogy minden emberben egyforma élményt váltson ki, azt, amit a meglátó művészi lélek átélt. A jó, a szép és általában véve minden érzelmi mozgalmasság a megismerésből indul ki, innen táplálkozik, de legalábbis ennek tisztulásához és megerősödéséhez vezet. Ezért akár milyen aracionalisnak tűnjék fel egy-egy intuitív meglátás, irracionálissá sohasem válik: az érzelmi tényezők mellett mindig megtaláljuk benne az értelmet is, vagy mint mozgató erőt, vagy mint a tisztulás végeredményét.

esetben így is van ez, hiszen a legfőbb Igazság élményszerű felfogása könnyíti meg legjobban a részleges valóságnak intuitív érintését is. Mert ez a lényeges a művészi misztikára nézve is, amely a *via inventionis* másokra bízva, egészen a *via iudicii* akar maradni.

Ha a dolgokat fogalmaikban érintjük, idegenek maradnak ránk nézve. Nem önmagukban, hanem az általános értékben látjuk azokat, ez közvetíti felfogásukat. Közvetlenül érintkezünk velük az érzékek révén. A misztikus itt kapcsolódik be a valóságba. Felhasználja az egyes adottságok közvetlen adatait, azokat éli át a jó, a szép és gyönyörködtető szempontjából és így vonja be ilyeszerű megéléseit annak az örök eszmének átfogó igaz-voltába, amelynek szerető átölelésében él s aminek éltető erejét át akarja vinni arra is, amivel közvetlenül, érzékei révén érintkezik. Hogy ennek következtében a természet képei, az emberi élet adottságai legközelebbi szemléltető eszközei és hogy mindent elönt az örök eszme fénye, természetes következménye ennek az általános állásfoglalásnak. Ebből magyarázható, hogy az ilyen szemléletnél, a logikai sémák is eltűnnek a fogalmi meghatározások és körülírások pedig háttérbe lépnek, sőt — sajnos — gyakran megvetéstől kísért elhanyagolás tárgyai. Ezért olyan nehéz az egyes misztikusok értékéről ítélni: hiányzik a tárgyi kritérium, ami a szemlélő teológiánál mindig alkalmazható. Igazi csalhatatlan misztika csak egy van, az, amelynek tanítómestere a Szentlélek.

Ezekben akartunk rámutatni a kétirányú ismeret jelentőségére a teológiában. A végeredmény az, hogy alapos, megingathatatlan hittudományra csak akkor számíthatunk, ha összegezésünk a bölcelet és a többi tudomány biztos adatain épül föl s ezeknek a környékező tükröképében igyekszünk szemléltetni a kinyilatkoztatást. Mindezt pedig annak a tudatnak kell kísérnie, hogy valóságot a teológiában csak akkor látunk meg, ha a kinyilatkoztatás a formális tükrözője mindannak, amit a környékező valóság tükre vissza tud verni. Azt akartuk továbbá hangsúlyozni, hogy ennek a kétirányú megismerésnek az eredménye az, hogy a szemlélődés magaslataira eljutunk s ott jól érezzük magunkat. Különböző homály vesz bennünket körül s bizonytalan lépésekkel tudunk csak ott járni, ahol otthonosoknak kellene lennünk. Mert az analízis

helyessége és biztossága a szintézis alaposságától függ, ezt pedig az analízis igazolja, amikor a részleges következtetésekben megmutatja, hogy jól gyűjtöttük össze az ítélkezéshez szükséges anyagot.

9. A TUDOMÁNYOS HITVÉDELEM

a) Az *apologetika két formája*

Fejtegetéseink alapján a hitvédelem egyik égető kérdése is tisztázódik. Hogy mit értünk rajta, kifejtettük itt is, meg a Hitvédelmi tanulmányokban is.¹ Jó néhány évtizeddel ezelőtt sokat vitatkoztak az apologetika tárgyáról, főleg pedig arról, hogy tulajdonképpen teológiai tudományág-e, vagy pedig a bölcsélet körébe tartozik. Még az éleselméjű Zigliara is Propaedeutica in sacram Theologiam címen adta ki nagyértékű művét, a többi véleményt pedig még csak felsorolni is nehéz lenne. Ha igaz az, amit az apologetikának a teológia tudásalányához való viszonyáról és ebből fakadó tárgyi meghatározásáról mondtunk, akkor a hitvédelem tisztán teológiai tudomány és a szentség és titokzatosság éppúgy érvényesül benne, mint a többi tárgykörben.

Kétfajta apologetikát különböztetünk meg. Az egyik a határozatlanból fölfelé haladó, meghatározó (apologetica synthetica), a másik értékelő ítélkező, a hit kész adatait érvényesítő (apologetica analytica). A teológia tudásalánya az egyiknek határpontja, a másiknak kiindulási elve, úgyhogy ennek éltető lelke mindegyikben megtalálható. Az elsőben tisztán irányító szerepe van és alany minőségében nem értékeli, hanem csak fölveszi és hordozza a kutatásból leszűrődött állítmányokat és következtetéseket, de a másodikban igazi ismeretértékelő tényező, ratio formalis cognoscendi szerepet játszik. Az első a hitet kereső, megalapozó és a támadásokkal szemben védelmező apologetika, a másik pedig a hitben megerősödött, ennek fellelgvárában tartózkodó lélek apológiája. Az elsőnél az intelligo ut credam a program, a második-

¹ 95. old.

nál a *fides quarens intellectum* színjátéka pereg le a szemlélődő előtt. Mindkettőnek egy a feladata és értéke: *a hit természetes alapjainak a tisztázása és így ésszerűségének a kimutatása*. Innen a neve: alapvető hittan, *theologia fundamentalis*. Lényegében egyazon eszközzel dolgozik mindkettő: a környezet (ambiens) adottságával. Az első erről mutatja ki, hogy a teológia tudásalanyának elismerése elé nem állít tilalomfát, a másik pedig azt látatja meg, hogy a hit a természetes ismeretnek egészen harmonikus továbbképzése. Így mindegyik a hitet védi a természet, a környezet ellenvetéseivel, aggályaival, kétségeivel és elgondolásaival szemben. Kimutatja, hogy mindezek alaptalanok és nem alkalmasak arra, hogy a hithez vezető utat elzárják (apologetica synthetica), vagy pedig ennek sziklaszilárd meggyőződését gyöngítsék vagy éppen megdőntsék. *Ezért hitvédelem a neve*. A hit pítvárához akar elvezetni az első, ennek a legbensőbb terméiben való tartózkodást akarja a második annak az emberi léleknek megkönnyíteni, amely csak a természetes igazságok körében érzi magát teljesen otthonosan. Hogy erről a hit területén se kelljen lemondania és hogy legalábbis nagy vonalakban lássa a két ismeretkör összhangját, hitéről pedig a természeti adatai szerint, mint ésszerű adottságról a tudományos fogalmak világosságában gondolkodhasson, ide segíti el a hitvédelmi összegezés. Mivel végül az apologetika a teológia általános, mindent felölelő ismeretesközt, a tudásalanyt igazolja, amely az összes részleges ismeretek, dogmák és teológiai következtetések foglalata, azért *általános dogmatika* a neve, ami a részlegestől, a dogmatica specialistól különbözteti meg.

b) *A hitvédelem és hittámadás közös tudásalánya*

Vizsgáljuk meg közelebbről a két apologetika módszeres és tartalmi mibenlétét.

Az összegező, kereső apologetika bizonyos módszeres kétségből indul ki. Úgy viselkedik, mintha a teológia tudásalanyánál hiányoznék minden igazságtartalom. Mint egyszerű adottságot veszi tudomásul: van egy vallás, amely Istenről olyan sajátságokat állít, amelyek természetes ismeretesközökkel nem igazolhatók, Ezeknek a csúcspontját és minden részleges állítmány gyökerét Isten háromszemélyisége képviseli: esse subsistens in tribus Per-

sonis. Azt állítja továbbá, hogy vallási ismereteit közvetlenül Istentől szerezte. Nem természetes úton jutott el ezekhez, hanem különös közlés, a kinyilatkoztatás révén. Ezt fejezi ki a tudásalany meghatározása: prout manifestatur. Ámde ezt a közlést nem mint mindenkihez közvetlenül eljutó felvilágosítást határozza meg, hanem egy Istentől megbízott szervre hivatkozik. Ennek az a feladata, hogy az egykor közvetlenül történt kinyilatkoztatást minden idők emberének előadja és csalhatatlan tekintélyével minden felmerülő kétség között meghatározza, hogy mi a kinyilatkoztatás tartalma. Innen a tudásalany végső jellegzetessége: prout manifestatur in doctrina Ecclesiae. Ez pedig magában foglalja a kinyilatkoztatás forrásait, amelyekből az Egyház tanát meríti és amelyeknek tiszta megőrzése rá van bízva. *A tudásalany ilyen meghatározásában mindenki ráismer a katolikus hit foglalatára, úgyhogy ez nemcsak a kereszténységen kívüli vallási elgondolásoktól választja el, hanem az ennek keretén belül föllépő válogatásoktól (haeresis) is megkülönbözteti. Ennek a tudásalanynak az igazolásától függ tehát a katolicizmus léte vagy nem léte, elfogadhatósága vagy elvetése.*

Megállhat-e az ilyen tudásalany az emberi értelem ítélőszéke előtt? Erre a kérdésre különféle szempontból lehet feleletet adni. A közös kiindulópont, hogy a tudásalanyt nem mint ratio cognoscendit, tehát ismeretesszökt és értékelő tényezőt, hanem egyszerűen, mint tárgyat tekintjük. Ebben a minőségben pedig elsősorban logikai értékében kell megvizsgálnunk. Hogy ilyen ellentmondást nem tartalmaz, abból következik, hogy felfogható. Legalábbis fölületes értelme, az egyes szavak és fogalmak jelentése és összefűzése mindenki előtt világos. *Logikai értékéről tehát senki sem kételkedik.*¹ Minden fogalom úgy sorakozik egymás mellé, hogy a tiszta gondolatértéket sem külön-külön, sem összetételükben nem tagadhatjuk róluk. Ezért foglalkozik vele minden érdeklődő, hívő és hitetlen, a hitet védő és támadó elme egyaránt.

Egészen más azonban az értelmi vizsgálódás eredménye, ha a fogalom reális, tartalmi értékét határozzuk meg. A logikai lehetőség alatt a tartalmi lehetőség és lehetetlenség, elfogadhatóság vagy elvetendőség egyaránt megfér és abból egyik sem vezethető le

¹ Fogalmaink logikai és reális értékének alapját l. Der thomistische Gottesbegriff, 72^a. old.

vagy igazolható. Ennél a problémánál választódnak el egymástól az elmék és a lelkeségek. Hitvédők és hittámadók gyanánt jelentkeznek. Abban azonban megegyeznek, hogy a reális értéket közvetlen bizonyítással sem állítani, sem tagadni nem tudják. Az észelvek hatóereje nem terjed ki az esse per se subsistens in tribus Personis igazolására, mivel az értelem sajátos tárgya, az érzékelhető valóság, ilyenként természetesen nem mutat föl vagy javasol, de határozott tilalomfát sem állít ennek lehetősége vagy elismerése elé. Az igazoló, a nyilvánvalóvá alakító tényezőt (prout manifestatur) a természetes ismeret körében tehát hiába keressük, de az is helytelen lenne, ha ezen az alapon megvonnók tőle a valóságértéket. Ezt csak akkor tehetnők meg, ha adatszerűleg ki lehetne mutatni, hogy az észelvek pozitív tartalmát túlhaladó ismeret föltétlenül lehetetlen. Ez ellen azonban értelmünk fönnebb leírt mivolta tiltakozik.¹ *Mind a hitvédelem, mind a hittámadás tehát kénytelen elismerni, hogy a tudásalany és vele együtt a kereszténység közvetlen bizonyítása vagy tagadása nem lehetséges.*

Még szembetűnőbb ez, ha a fogalomhoz fűzött további határozottságokat szemléljük. Ezekben olyan adatok foglaltatnak, amelyek föltétlen szükségyszerűséget nem állítanak. Hogy az esse per se subsistens in tribus Personis megjelenjék lelki szemünk előtt, ahhoz elkerülhetetlenül szükséges ugyan valami ismeret-eszköz, de hogy ennek közvetítője az Egyház tanában megnyilvánuló előterjesztés legyen, csak egyet jelez a sok lehetőség közül. Innen van, hogy a kérdést ebből a szempontból csak az esedékes, történelmi tények világíthatják meg, ezek vizsgálata dönti el az állítás igaz vagy hamis voltát. Vannak-e olyan történelmi tények, amelyek a kinyilatkoztatás tényét igazolják s kimutatható-e belőlük az Egyház közvetítő megbízatása. A történelmi tényeket pedig nemcsak egy módon lehet értelmezni. Magukban (materialiter) véges események és hogy magasabb, természetfölötti tényezőt kell-e mögöttük keresnünk, közvetlen szemléletükből el nem dönthető. Így ismét csak a közvetett okfejtésre vagyunk utalva, amelynek végeredményeként kimondjuk: a kinyilatkoztatás tény, vagy pedig állítása alaptalan.

Mindebből azt látjuk tehát, hogy a hitvédelem vagy a hittámadás

¹ L. fönnebb 49. old.

egyetlen anyaga és eszköze a környezet, tehát a természetes ismeretrend vizsgálata abból a célból, vajon javasolja-e, vagy pedig tiltja az említett tudásalany valós igazságának elfogadását. Mindkettő tehát a környezetből indul ki, innen meríti érvelésének anyagát és eszközeit, ennek a sáncai mögül lövi ki nyilait az említett istenfogalom ellen, vagy itt, ennek az erős várában keres menedéket, hogy egyrészt a tudásalanyt egész tisztaságában és elfogadhatóságában felmutassa, másrészt az ellene irányított támadást viszszaerje. Hogy tehát teológiai foglalkozás és tudomány-e az apologetika, attól függ, hogy milyen a beállítottsága a tudásalannyal szemben. *Hogy ez irányít minden vizsgálódást, a mondottak alapján nem tagadható.* A hittámadás és a hitvédelem egyaránt ennek a vonzókörében mozog, ezt akarja érvényesíteni, vagy érvényesülését megghiúsítani, sőt egyenesen megdönteni. De nagyon különböző ennek az irányításnak a mibenléte. A hittámadás semmiféle pozitív befolyásolást nem tűr. Nem azért néz az istenfogalomra, hogy onnan világosságot kapjon, vagy mintha ilyen belőle egyáltalában ki is áradhatna. Legtöbbször az érzelmi élet eltévelyedése révén lelki beállítottsága vele szemben ellenséges, úgyhogy vonzó hatást egyáltalában nem is gyakorolhat rá. A tudásalannal való ilyen hittámadó foglalkozás teljesen a formális teológia területén kívül mozog és még legtudományosabb formájában sem mondható másnak, mint hibás vallásbölcseletnek.

c) A pozitív hitvédelem és hittámadás célja

Hogy az istenfogalommal való tudományos foglalkozás némileg teológiai jellegű legyen, ahhoz szükséges, hogy a lelkiség legalábbis közömbös legyen. Ez kétféleképpen lehetséges. Vagy úgy szemléljük a keresztény istenfogalmat, mint a többi vallások ilyen adatait. Amint ezekről ítélkezünk, úgy vizsgáljuk meg a kereszténység alapigazságát is. Végeredmény gyanánt tehát nem azt akarjuk kimondani, hogy van-e benne reális igazság, mint ilyen fogadandó vagy elvetendő-e, hanem a számtalan fölmerült istenfogalom mellé sorozzuk, nem vonva le a reális igazság vagy hamisság következményeit. Ez az érdektelenség esetleg értékes vallásbölcseleti fontolgatásokat hozhat létre, teológiai eredményekhez azonban nem vezet el. Ilyeneket csak az a közömbösség eredeztethet, amely valóban, értékrendi ítéletben zárul le. Ezt pedig

így foglalhatjuk össze: *A keresztény istenfogalom, mind önmagában, mind a hasonló vallási alakulatokkal szemben valós és egyedül elfogadható adottság.* Ez a hitvédelem végső következtetése. Ehhez csak annyit fűz hozzá: *tehát méltó a hitbéli elfogadásra (credibile), sőt elfogadása erkölcsi szükségszerűség (credendum).* A hittámadás az ellenkező értéktételeket alkotja, aminek az eredménye az istenfogalom tagadása és elfogadásától való mentesítés. Az istenfogalom általános irányítása alapján mindkét állásfoglalást teológiaiinak mondhatjuk, de csak a szóazonosság (aequivocatio) értelmében. A jóindulatú közömbösség a vizsgálódás folyamán ellenséges beállítottságú lesz, a határponton pedig az istenfogalmat teljesen kizárja. Ezért hiányzik belőle a teológia éltető eleme, és így ennek nevét sem viselheti jogosan, sajátos értelemben. Ha tehát teológiának mondunk minden, többé-kevésbé tudományos foglalkozást Istennel, akkor ezt is annak nevezhetjük. De mivel ez a hittámadás nem Istenhez vezet, hanem eltávolít tőle, ezért sajátos értelemben teológiának nem mondható. Ez ugyanis vagy át van itatva az istenfogalom éltető erejétől (a theologia analyticában), vagy pedig hozzá, mint az élővizek forrásához kell vezetnie (a theologia syntheticában). A jóindulatú közömbösséggel kezdődő, de a vizsgálat végeredményeként Istenhez vezető hitvédelem tehát sajátos értelemben vett teológia. Az istenfogalom irányítja kutatásait, ennek, mint valós tartalomnak és értéknek az állítása koronázza meg azokat. Ezért mondtuk fönnebb, hogy a felfelé haladó hitvédelem módszeres kételkedésből indul ki. Nem állítja az istenfogalom valós igazságát, de azt nem is tagadja.¹ Módszeresen tehát úgy tesz, mint aki nem tudja, milyen állást kell elfoglálnia valamely adottsággal szemben. A döntést az érvekre bizza, amelyek súlyuk szerint az egyik vagy másik oldalra billentik a mérleget. Kutatásainak végeredménye:

¹ Módszeresen — mondtuk, mivel ezt a beállítottságot csak a tudomány érdeke kívánja meg. Maga a tudós lehet hívő vagy hitetlen. Ennek a tudományos kutatásra nincs befolyása. Mint tudósnak úgy kell viselkednie, hogy elvi elfogultság sem az egyik, sem a másik irányban ne befolyásolja és ítéletét el ne homályosítsa. Csak értékelő hitvédelem vagy hittámadás nincs a tudásalany meggyőződéses, tehát hitbéli elfogadása vagy hitetlen elvetése nélkül. Az egyes tudós lelkében természetesen nehezen valósul meg a módszeres kétség, mivel nem könnyű egyik vagy másik oldali meggyőződését levetni. Tárgyilag azonban ennek nem szabad megnyilvánulnia. Ebből a szempontból a legteljesebb elfogulatlanyságot kell tanúsítania.

*a környezet szempontjából semmi sem akadályozza az istenfogalom elfogadását. Ezzel az összegező apologetika feladata megoldottnak tekinthető és az ítélkező, az értékelő hitvédelem minden akadály nélkül kifejtheti áldásos működését.*¹

Az istenfogalom igazolására vagy megdöntésére irányuló törekvések a tudósokat hitvédő és hittámadó minőségben osztályozzák. Ennek az általános tudományos törekvéseknek a problematikáját a következőleg fogalmazhatjuk: *miként kell a keresztény istenfogalmat a környezet, tehát a természetes adottságok, ismerettárgyak és eszközök szempontjából megítélni?* Összeegyeztethető velük vagy nem. A kitűzött cél és a megadott felelet szerint beszélünk hitvédőkről és hittámadókról. Vizsgáljuk meg, miként csoportosulnak mindkét oldalon.

d) A hittámadás

A hittámadókat a naturalizmus gyűjtőneve alatt foglalhatjuk össze. Ebben a fogalmazásban a természet adottságaira való olyan tételes (pozitív) lezárkózást jelent, hogy ezek mellett, vagy ezek fölött semmiféle adottságot nem ismer el. Azt, amit natura naturának mondunk, teszi meg nemcsak egyedüli ismerettárgynak, hanem ismeretértékelő tényezőnek is. A natura naturanst nem ismeri, vagy ha ennek a problémája felvetődik, ezt megoldhatatlannak, amazit pedig megismerhetetlennek tartja. Azt még elfogadja, hogy ilyennek kell lennie, de ez azonos a natura naturata-val, amely csak annak belterületi (immanens) kifejlése és megnyilvánulási módja. Az utóbbi szempontból a monizmus minden formája ide tartozik, míg a többi rendszerek főleg ismeretelméleti határozottságok szerint sorakoznak a naturalizmus gyűjtőneve alatt. Ezeket a racionalizmus közös neve alatt foglalhatjuk össze. A racionalizmus alapelve, hogy az emberi értelem csak abban a formában, amelyben tapasztalatilag megjelenik (sec. rationem specificam), szemlélheti az igazságot. E fölé sem a maga erejében, sem pedig külső segítséggel nem emelkedhetik. Ha tehát lenne is a természet körére lezárt tárgyak fölött más igazságrend, az em-

¹ Egészen helyes tehát, ha az összegező apologetikát így határozzuk meg: a hit akadályainak tudományos elhárítása és a kinyilatkoztatás hihetőségének (credibilitas) és hiendőségének (credenditas) a környezet szempontjából való kimutatása.

berre nézve nemlétezőnek tekintendő: sem meg nem ismerheti, sem közelébe nem juthat. Minden ilyen törekvés hiábavaló, a külső közlés vagy segítség pedig az értelem jogait sértő merénylet. Innen a racionalizmus jellemzése, mint az értelem autonómiájának proklamálása, ami egyik-másik rendszerben abban a végső következtetésben domborodik ki, hogy az emberi értelem az ismeret és igazság egyedüli forrása és mértéke.

Az értelmet határoló tárgykört különféleképpen írják körül és ennek a minémősége szerint változik a valósággal szemben elfoglalt álláspontjuk. Ha a nyers, érzékelhető adottságban látják ezt, akkor a pozitivizmus gyűjtőneve alatt sorakoznak a különféle, fókilag elválasztott rendszerek, amelyek az érzékekre lezárt bölcselkedő kísérleteket, a szenzizmust képviselik. Ismeretérték csak az, ami az érzékek adataiban foglaltatik. Ezeket pedig magasabb, általános, eszmei értékben kifejezni nem tudjuk. Az emberi értelem különböző kísérletei tehát csak tiszta érzéki sémákat, vagy legföljebb a névben kifejezett, de dologilag értéktelen általánosságot (nominalizmus) képviselnek.

Mások az ismeret tárgykörét az emberi világra is kiterjesztik, de ebben az értelem törvényhozó szerepét annyira hangsúlyozzák, hogy az eszmének nincs valóságértéke.¹ Ezért foglaljuk össze ezeket a rendszereket a konceptualizmus, a *tiszta fogalmi bölcsélet* neve alatt. További tagoltságukban, mint fenomenalizmus (Kant) és mint fenomenizmus (Fichte) ismereteseek. Az előbbi az eszmét még ismeretlen, meg nem határozható módon a valóságba kapcsolja be, de ez mint X (Ding an sich) örökké ismeretlen marad, mivel az értelem ereje és eszközei elégtelenek arra, hogy hozzá vezessenek. Ezért az agnoszticizmus az ilyen állásfoglalás elkerülhetetlen következménye és árnyékszerű kísérője. A másik a valóságot süllyeszti látszattá, az én vetületévé.²

¹ Értelmünk jólismert tökéletlensége és sematizáló beállítottsága miatt minden fogalom csak képlet, de a valóság törvényeit szemléltető képlet. Amint a matematikai formulák is képletek, de mindegyikük a szám reális, az értelemről szemléltet, de nem alkotott törvényeit tárja föl, úgy fogalmaink is a valóságot szemléltetik — önmagában — mivel ennek a törvényeit képviselik, de nem kimerítően, hanem sematizálva, általánosságban, nagy körvonalakban. Ez a mérsékelt realizmus álláspontja a fogalmi filozófiával szemben.

² Ezt a fogalmi filozófiát különösen is racionalizmusnak szokták mondani, de ebben a minőségben csak válfaja az általánosnak.

A racionalizmus túlhajtásának visszahatásaként keletkezett az *életbölcselet és az egzisztencializmus*. A pozitivizmus nem ad világszemléletet, a fogalmiságnál pedig hiányzik a valóság szemlélet. Egyik sem elégíti ki az ember értelmi szükségleteit. Ezért az igazság mértékévé és az ismeret határpontjává, vagy az életet, vagy a létvalósulást kell megtenni. A konkrétum hangoztatásával a pozitivizmus vonzókörében marad, s bár mind ezzel, mind a fogalmi bölcselettel külsőleg szakít, mindkettővel rokon abból a szempontból, hogy az ismeretet benső tényezőkből eredezteti, illetve, hogy ennek a határait kizárólag a természet kereteire korlátozza. A racionalizmussal szemben az irracionalizmust képviselik anélkül, hogy lényegileg, tehát értékelő szempontból különböznenek tőle. Az irracionalizmus, mint a fogalmi ismeret lebecsülése és megvetése, választja el őket a racionalizmus túlhajtásaitól, de az immanens értékelő tényező szerint bekapcsolódnak az általános racionalizmus gondolatvilágába.

A naturalizmus minden fajtája az általa kiesztelt és megszerkesztett „környezet” szempontjából már az első lépésnél összeütközik a keresztény tudással. Az esse per se subsistens in tribus Personis fogalmi lehetetlenség mind a materializmus, mind az általános racionalizmus szemében. Anyagfölkötti, vagy az emberi fogalomkör túlhaladó adottság lehetetlen. A hittámadás tehát ebből indul ki, végső ítélete pedig: ilyen istenfogalom, mint valóság nem lehetséges.¹ Ámde, honnan ered, hogyan lehet megmagyarázni felmerülését és annyi embert elbódító, de mindenesetre vezető szerepét? Az elméleti cáfolat mellé sorakozik a gyakorlati támadás és ennek a jelenségnek a tisztán természetes történés körébe való szorítása.

Csalók gondolták ki, tudatlan emberek félrevezetésére, vagy a vallási szükségletek kielégítésére, mindenesetre azonban bódítószerek szánták. A gyakorlati hittámadás ezen a téren ér el legtöbb és könnyű sikert. A képzetlen, könnyelmű tömeget így lehet nagyobb fáradság nélkül a kereszténységtől elidegeníteni. A hit-

¹ Innen a racionalizmus s kritikája a fogalom további meghatározását illetően, amelyek a kinyilatkoztatást és ennek forrásait hangsúlyozzák. Az előbbi elvetik, a forrásaiknak nevezett jelenségeket és iratokat pedig tisztán az ész követelményei szerint magyarázzák. A természetfölöttinek mutatkozó részeket a kritika, mint lehetetlen meséket törli, vagy a természetes jelenségek elferdítésének nyilvánítja.

támadás ilyen fajtája a kinyilatkoztatás szerveit (főleg Krisztust) és okiratait tudatos, vagy legfőljebb jóhiszemű csalóknak és csalásoknak minősíti.

Emberi találmány mind az istenfogalom, mind pedig az, ami környékezi. Községes természeti jelenségeket vettek körül bizonyos dicsfénnel, vagy a természetes okság keretein túl keresték magyarázatukat. Az ún. kinyilatkoztatás adatai egyszerű mítoszok, mint a többi vallások elgondolásai. Tudományos magyarázatukhoz elég, ha az ember vallási ösztönére gondolunk. Ez kitermelhet az idők szellemének megfelelő anyagot, amelyet az emberi tudásvágy és hiszékenység kész igazság gyanánt fogad el. Ez az irányzat a kereszténységben is csak ilyen emberileg fejlődött alakulatot lát, amelynek reális, főleg pedig természeti fölötti valóságértéke nincs. Részben ezekből, részben ismeretelméleti föltevésekből indul ki a vériség elmélete, amelyről a Hitvédelmi tanulmányokban (274. old.) szoltunk.

A hittámadás, amint láttuk, rendezett csatasorban harcol. Azt mondhatnók, az emberi értelem minden fegyverneme képviselve van ott. Akármilyen különböző legyen is felszerelésük, a célban, az istenfogalom megdöntésére irányuló törekvésben, azonosak. A pozitív hitvédelemnek foglalkozni kell velük. Magában véve tisztán bölcséleti tárgykör lenne ez. A hitvédelmet azonban nem ebből a szempontból érdeklik, úgyszólván elemzésük, cáfolatuk és ellenvetéseik visszautasítása nem fosztja meg az apologetikát teológiai jellegétől. Tisztán mint „környezet” kerülnek a hitvédelem vizsgálati körébe, tehát az istenfogalomnak, mint tudásalanynak a vetületei, mint attól eltávolítandó állítmányok. Ennek a tartalma szerint szemléljük tehát a hittámadó rendszereket, ennek a világosságában ítélkezünk róluk. Ez a viszonyítás különbözteti meg bölcséleti tárgyalásunkat a teológiai színezetűtől, ezzel válik ez igazi teológiai tudománnyá még akkor is, ha a kettő közötti különbség külső színre nem lenne is nagy.

e) *A hitvédelem viszonya a bölcséleti környezethez*

A hitvédőket nem könnyű egyetlen név alatt összefoglalni. *Legegyszerűbb lenne, ha szupernaturalizmus címén különböztetnők meg a hittámadóktól,* akiket a naturalizmus neve alatt ismertetünk. Az összes rendszerek értékelése után tényleg ebben a két

fogalomban fejeződik ki a lelkiiségek szétválasztása, de a kiindulási pontnál ezt még aligha lehet használni, mivel a „természetfölötti” maga is probléma a hitvédelemre nézve. Ennél a pontnál a két táborot inkább az elvi és a módszeres racionalizmus jelszava szerint lehet szembeállítani. A hittámadó abból a tételből indul ki, hogy nincs az értelem képességét fölülmuló ismeret vagy adottság, a hitvédő pedig az ellenkező lehetőséget nem zárja ki, hanem vizsgálatra méltónak tartja. A természetfölötti kérdésének eldöntése után válnak szét vagy egyesülnek a hitvédők nemcsak egy cél, hanem közös munkaterv érdekében is. A szétválás példáját mutatja a modernizmus. Ez is hitvédelmet akar és a hitet nemcsak általában, hanem minden idők emberének a lelkéhez szándékozik közel hozni. Ámde a természetfölöttiség kizárásával. Ezzel átcsap a racionalizmus táborába, kiválik a hitvédők közül és a legveszedelmesebb hittámadóvá lesz. Hasonlóan kell a lagymatag racionalizmusról is nyilatkoznunk (szemiracionalizmus), amely a természetfölöttiséget csak részben ismeri el és a kinyilatkoztatott igazságok bizonyíthatóságát hirdeti. Ez az irány igen rossz szolgálatot tesz a hitvédelemnek, mivel kerülő úton viszi a racionalizmus útvesztőibe.

Nem hiányzik olyan hitvédelmi irány sem, amely a környezetet nem az értelem, hanem az érzelem adataiban keresi és eszerint mértékeli és értékeli az istenfogalmat. Ha ennek vágyait kielégíti, elfogadható és elfogadandó, ha ezekkel ellenkezik, elvetendő. Elvi beállítottságban ez a voluntarizmus a hitvédelem legveszedelmesebb, de értékben is legalacsonyabb formája. De ha módszeresen, az értelmi igényeknek alárendelve alkalmazzuk, igen hasznos szolgálatokat várhatunk tőle.

Ezek után azt mondhatjuk, hogy a pozitív hitvédelemről csak akkor beszélhetünk, ha az egész tudományos kutatást az istenfogalomnak, mint tudásalanynak az igazolása, illetve az erre irányuló törekvés hatja át. Mi ennek az előfeltétele? Bölcséletileg tökéletesen kialakult „környezet”, tehát a természetes világnézetnek olyan formája, amely a valóságnak megfelel és az egész valóság megítélésére alkalmas. Ha tehát valamely bölcséleti összegezés középpontjában részleges valóság áll (anyag, emberi értelem, ész), akkor ebben az egész valóság megítélésére alkalmas ismeret-eszközt nem láthatunk. Hogy a hitvédő miként választja meg a

környezetet, általános lelkiségétől függ. De ettől függ a továbbiakban tudományos vizsgálódásainak eredménye, sőt végső sorsa is. Az örök bölcsélet, a philosophia perennis legyen útmutatója és a hozzá való szoros csatlakozás mindvégig kísérője. A környezet ismerete tehát előfeltétele az apologetikának, de nem sajátos tárgya.

A környezet teljes ismeretével kell az istenfogalomhoz közeledni, hozzá viszonyítani és ebből a következtetéseket levonni. Ezek a következtetések az apologetika sajátos tárgyát alkotják és úgy tartoznak ismeretkörébe, hogy ilyen gyanánt sem bölcséleti, sem más teológiai tudományág nem foglalhatja le azokat.

Mindjárt az első lépésnél az apologetika alapvető problémája merül föl. A környezet alapos ismerete megmutatja a természet és a természetes ismeret határait. Hogy a tudásalanyként szereplő istenfogalom ezek között a határok között nem található, a legelső következtetés gyanánt lép a kutató tudós elé. Természetfölötti valóságot állít az istenfogalom. *Ezért a hitvédelem legelső feladata a természetfölöttiség meghatározása és annak kimutatása, hogy ilyen lét- és ismeretrend elfogadhatósága ellen a környezet nem tiltakozik.* Nem elővigyázatból, hanem benső meggyőződésből vallja, hogy mindez a környezetből adatszerűen nem vezethető le, de ez véges, korlátolt voltánál fogva úgyis föltétlenül megkívánja az esse per se subsistens létét, annak a háromszemélyű megvalósulása ellen pedig perdöntő bizonyítékot nem tud felhozni, hanem ezt nyitott kérdés gyanánt hagyja. Az ordo supernaturalis tehát a hitvédelem lényeges része. Két adottság logikai lehetősége és vetületeként jelenik meg. A jól ismert vizsgálódások végeredménye az ítélet: *a természet körét túlhaladó lét- és igazságrend a környezet szempontjából nézve nem lehetetlen.* A pozitív lehetőség nem bizonyítható, de a nem lehetetlenség bebizonyítottnak tekinthető.¹

A hitvédelmi kutatás második megállapítása, hogy a természetfölötti rend ténylegessége a környezet révén még kevésbé állapítható meg, mint lehetősége. Hiányzik az ismeretesköz, amelyből

¹ Ezekről a fogalmakról l. Heiligkeit und Sünde. . . 329¹. old. — Egyébként ebben a részben kell a hitvédelemnek legtöbbet vitatkoznia a többi ismeretelméleti rendszerekkel úgy, amint azt fentebb leírtuk.

erre következtetni lehetne. Ha tehát valaki értelmünket erről biztosítani akarja, akkor egy, a természetes ismereteschközök hatóerejét felülmúló ismertetési módhoz kell nyúlnia. *A természetfölkötti rend adatainak feltárását mondjuk kinyilatkoztatásnak.* Ennek mibenlétét kell tehát meghatározni és lehetőségét kimutatni. A környezet vizsgálata vezet ebben. Végeredményként kimondjuk az ítéletet: *az igazság, az ismeret más úton is megvalósulhat, mint az érzékelhető adottságból történő elvonás révén. Az ilyen közlés ellen a környezet nem tiltakozik.* Pozitíve nem javasolja, de lehetőségét sem tagadja. Ezért a kinyilatkoztatás nem lehetetlen.

A továbbiakban meg kell határozni a kinyilatkoztatás felismerhetőségét, igazoló érveit és ismeretértékelő szerepét. Az apologetika ebbeli kutatásait annak az erőnek az ismertetése zárja le, amely a kinyilatkoztatás elfogadására és meggyőződéses vallására alkalmassá tesz. Ez a hit erénye. Ennek mibenlétét, a természet erőihez és a környezethez való viszonyát meghatározva, megoldódik az apologetika második nagy feladata: *a természetfölkötti rendhez való közeledés lehetősége, megismerhetőségének eszközei világosan állnak a kutató előtt.*

f) Az apologetika ténymegállapításai

A hitvédelem eddig leírt két részét az apologetika axiológiájának szeretném nevezni. Itt állapítjuk meg ugyanis azokat az elveket, amelyek szerint a természetes rendet a természetfölköttitől megkülönböztetjük, itt veszünk tudomást azokról az ismereteschközökről, amelyek segítségével a természetfölkötti adottságok birtokába juthatunk. A hitvédelem további tárgyalásában már elvi megállapításokra nincs szükség. Itt csak a leszűrődött elveket alkalmazzuk, hogy ezek fényében kimutathassuk a kinyilatkoztatás ténylegességét és közlési módját. Az apologetika további tárgykörét határozza meg a tudáslany végső tartalmi korlátozása. Az *esse per se subsistens in tribus Personis* lehetősége és felismerhetősége ellen a környezet nem tiltakozik. De tényleg szólott-e és hol található meg bizonyossága? Ezt mondja ki a formula második része: tényleg szólt és szava az Egyház tanításában csendül meg. A hitvédelem tárgykörének második része tehát ténykérdésekből alakul ki. Innen a módszer változása is. Környezet

gyanánt már nem bölcseleti fontolgatások, és megállapítások, hanem jelenségek, történelmi események szerepelnek. Ezeknek az értelmezése és magyarázata dönti el az istenfogalom hozzáadott részeinek a sorsát. A hitvédelemnek tehát nagyobbrészt a történelmi módszer eszközeivel kell dolgoznia és kimutatnia, hogy a kinyilatkoztatás megtörténtének bizonyítására felhozott események csakis így értelmezhetők. Az egyes események nem tanúskodnak ugyan közvetlenül, de összefüggésükben és a kísérő körülmények világosságában csak azt az ítéletet alkothatjuk meg, hogy a kereszténység nem emberi találmány, hanem Isten oktatásának, a kinyilatkoztatásnak az eredménye. Ez a bizonyításunk is közvetett, amennyiben arra támaszkodik, hogy az isteni beavatkozás elismerése nélkül az oksági elv nem tarthatná meg ép-ségét: *az eseményeket természetes okokból magyarázni nem lehet, egyedüli arányos okuk a természet törvényein uralkodó és ezektől függetlenül cselekvő Isten.*

A kinyilatkoztatás forrásainak és letéteményeseinek igazolása a hitvédelem egyik legfontosabb feladata. Igazolni kell elsősorban ennek emberi szerveit (fontes animati), a prófétákat, Krisztust és az apostolokat. A környezetet itt a lélektan és főleg annak az része képviseli, amely az embernek, mint értéknek, képét rajzolja meg. Megmagyarázható-e az természetes okokból, amit ezeknél mind jellem, mind ismeret és ismeretközlés szempontjából találunk? A végső ítélet: *a kinyilatkoztatás élő szerveiként föllépő emberek hiteltérdemlő férfiak.*

Az élettelen források, tehát az írásos, vagy másként rögzített okmányok bírálatánál csak az általános kritika eszközeivel dönthetünk. Magában véve profán művelet ez, mint az összegező teológia minden kutatása, de a tudásalanyhoz való viszonyában megtartja szent jellegét. A hitvédelemre nézve ez ugyanis nem öncél, mint pl. a filológiában, hanem csak eszköz annak az ítéletnek a megalkotására: *a kinyilatkoztatás forrásainak nevezett okmányok történelmileg hiteles adatai tanúskodnak az istenfogalom mellett.* Hogy ezt az igazolást nemcsak a Szentíráson kell elvégezni, hanem minden forráson, amelyet a kinyilatkoztatás vagy a kinyilatkoztatott tan tanújának mondanak, világos. Ezért ennek a bizonyításnak kettős a feladata. Először az illető okmányok valódiságát kell kimutatni, másodsor pedig igazolandó, hogy

bennük az ige, a kinyilatkoztatás szava foglaltatik. Mindkettő a hitvédelem lényeges részét alkotja. Ezért az ún. loci theologici tárgyalása nem külön teológiai tárgykör, hanem az apologetika legsajátosabb feladata, bár módszertanilag talán helyesebb a főnebb említett feladatot az Egyház igazolásával összekapcsolni!

Ha a hitvédelmet a tudásalany szempontjából ítéljük meg, akkor az Egyház igazolása nemcsak lényeges feladata, hanem ez koronázza meg összes vizsgálódásait is. Az Egyház az isteni kinyilatkoztatás élő őrző szervének mondja magát. Ezzel az összes valamikor élő és élettelen szervek hatóerejét felöleli. Az Egyház az a csatorna, amelyen keresztül a többi forrásban foglalt igazságok minden idők emberéhez eljutnak, és mint éltető, Istenhez vezető, közelében megtartó erők a lelkeket táplálják. Igaz-e ez? Ennek a kimutatása a hitvédelem legfontosabb feladata, amelyet csak akkor tud elvégezni, ha axiológiáját hiánytalanul megállapította és megvédte, a kinyilatkoztatás forrásait pedig tökéletesen igazolta. Vizsgálódásait ebben az ítéletben összegezi: *az Egyház a keresztény istenfogalom hitelt érdemlő tanújának, tisztaságát megőrző szervének és így a kinyilatkoztatás letéteményesének ismerhető el és mint ilyen, tisztelendő.*

Ezt az ítéletet azonban nem mondhatja ki teljes világossággal, ha az Egyház mibenlétét nem ismerteti. Amint a természetfölöttség, a kinyilatkoztatás stb. elfogadhatóságáról nem ítélezhetik, ha ezek mibenlétét nem állapítja meg és ismerteti pontosan; úgy az Egyházzal sem alkothatja meg az említett ítéletet, ha mibenlétét és történelmi formáját nem írja le és nem védi meg. Hiszen éppen ez a nagy kérdés: *milyen szerve bízta a kinyilatkoztató Isten az ige megőrzését és hirdetését?* A Szentlélek sugallatában egyesülő láthatatlan kapocs fűzi-e össze az Isten felé törekvő embereket, vagy pedig látható tanító szervekre bízta-e ezt a nagy feladatot. Ezért az Egyház megvédése is sajátos apologetikai feladat. Mibenlétének tárgyalása tehát egész terjedelmében a hitvédelem körébe tartozik. Ezzel lezárul a tudásalany, a keresztény istenfogalom általános igazolása és megkezdődhetik a részletkérdések tárgyalása a dogmatica specialis keretében. Ezen az alapon tehát azt mondhatjuk, hogy *a pozitív hitvédelem nemcsak az Egyház igazolásában zárul le, hanem, hogy abban kell látnunk sajátos tárgyát is.*

g) *A hitvédelem egysége*

A keresztény világnézet foglalatát és így tudásalanyát Tamás után az esse per se subsistens in tribus Personis, prout in doctrina Ecclesiae manifestatur formulájában állapítottuk meg. Az I. 1. 7. utal erre, a II—II. 5. 3. pedig megadja ennek a végső fogalmazását és befejezését. A szent tudománynak, a doctrina sacrának, tehát keresztény világnézetünknek ez a lelke, ratio cognoscendije. Mint világítótorony maga felé irányít minden kutatást és mintegy nagyerejű mágnesként vonzókörében tart minden értelmi és érzelmi megmozdulást. Az a kutatás, amely ilyen minőségben veti alá magát a tudásalanynak, összegező hittudomány, theologia synthetica. Ha pedig értékelő szerepben lép föl, akkor a theologia analytica élvezetes útjaira vezeti a tudást. Mindkét befolyásolás elegendő ahhoz, hogy a kutatásnak teológiai jellege legyen.

Ebből a szempontból igyekeztünk a hitvédelmi és hittámadási kísérleteket is értékelni. *A pozitív hitvédelem eszerint a legteljesebb értelemben vett teológia, mert az istenfogalom a világítótornya és irányítója.* Nem értékeli, hanem csak irányít, színezt és az egész munkatervet meghatározza. A hitvédelem minden kutatása arra irányul, hogy a tudásalany reális értékes voltát az emberi tudás eszközeivel kimutassa. Bármily földszinű legyen is a környezet tárgyalása, szentté, isteni tudománnyá válik célbeállítottsága alapján.

Ez a célbeállítottság biztosítja a hitvédelem egységét. Minden, ami arra szolgál, hogy a tudásalany reális értékét kimutassuk, az apologetika körébe tartozik, ha tisztán tárgyilag (obiectum materiale) szemlélve a legkülönbélebb, sőt össze nem függő (disparatum) adottságot képvisel is. Az istenfogalomhoz való viszonyítás megadja ezeknek a tárgyaknak azt a relatív egységet (unitas per se artificialis), amelyet a rendezett és rendszerezett tudomány megkíván.

A tudásalany részletnézetei határozzák meg a hitvédelem egyes tárgyköreit. Ordo supernaturalis, revelatio, organa revelationis, Ecclesia azok a részleges szempontok, amelyek szerint a tudásalany egész hatóereje kifejlik előttünk. Mint ennek hatóerő szerinti részei (partes, potestativae) jelennek meg. Értelmünk éle bennük és általuk egy-egy különös tárgykörre irányul, amelyek szerint az apologetikát négy részre osztjuk. De a lényeges egység

nem csorbul, mivel ez az irányítás nem a részleges szempontok hatóerejében történik, hanem az egyetlen, osztatlan világnézeti alany, az istenfogalom fényében valósul meg. Ugyanazt a dolgot keressük és látjuk különböző szemléleti pontból.

Amíg a hitvédelmet tisztán a tárgyak szempontjából nézték, addig sem hittudományi jellegét, sem egységét nem lehetett biztosítani. Szent Tamás szemlélete nem ilyen. A tudásalany határozza meg a tárgyat. Ezért ratio cognoscendi. Ha tehát ez teológiai, akkor minden tárgy, a hozzá való viszonyítás alapján, teológiaivá válik. Ha értékeli, akkor ezért, ha pedig csak irányít, a relatív színezés által. Ebben az értelemben mondjuk, hogy a hittudomány tárgya a teológiai következtetés, amit a tudásalanyból vonunk le az említett (színező vagy értékelő) módokon. Ha tehát az apologetikát a tudásalany színező irányításának alávetett tudománynak mondjuk, akkor összegező formájában egyrészt teljesen teológiai diszciplína, másrészt pedig tárgykörében a tudásalanyból, helyesebben az erre irányuló vizsgálódásból levont teológiai következtetéseket tartalmaz, értékelő szerepében pedig az istenfogalomtól éltetett tárgykört képvisel. *Az apologetika tárgya tehát a környezetnek az istenfogalomhoz való viszonyításából levezetett következtetések és megállapítások.*

Aquinói
SZENT TAMÁS
világnézete¹

¹ Szent István Társulat, Budapest, 1924.

TARTALOM

Bevezetés. Szent Tamás élete és tudományos működésének jelentősége	109
--	-----

ELSŐ RÉSZ

Ismeret, tudomány, világnézet

Tomizmus	120
Az ismeretelmélet problémái	121

A) Az ismeret eredete és tárgya

Áttekintés	123
Az ismeret mibenléte	125
Ismeretforrásaink viszonya	126
Az elvonás	128
Az egyedek megismerése	133
A szellemi világ megismerése	134
Az általános értékek létezési módja	135

B) Az ismeret mint érték

Áttekintés	138
Értelem és valóság	139
Az igazság	144
Logikai és metafizikai érték	147
Fogalmaink tartalmi kiterjedése	150
Az ismeret és valóság azonosítása	155
Az azonosító tényező (ratio formalis)	157

Az elvonás fokai és a tudományok	161
Az értelem készültségei (habitus)	166
A tárgyi igazság előfeltétele	171
Az értelem és akarat viszonya	176
Az igazság mint élet	178
A tárgyi igazság próbaköve	180
Ismeretünk határai	185
Szent Tamás és Kant	195
Isten megismerése	196
Rendszer, világnézet	202
A tomizmus lelke	203

MÁSODIK RÉSZ

Hit, teológia, misztika

A végső cél	210
A természetfölötti valóság	214
A kinyilatkoztatás	219
A hit tárgya	221
A hit indítókai	222
Hit és akarat	228
A hit előkészítése	231
A teológia	239
A teológiai következtetés	242
A teológia tudásalánya	248
A Summa theologiae	253
A misztika	267
Összefoglalás	280

BEVEZETÉS

A 13. századot méltán nevezték a keresztény reneszánsz kor-
szakának. Benne játszódtott le ugyanis a klasszikus pogánykor és
a kereszténység gondolatvilágának oly összeegyeztetése, amely
sem az egyik, sem a másik romlását, hanem mindkettőnek meg-
termékenyülését és újjászületését vonta maga után. Három ily
irányú kísérletet ismer a történelem. Az első az újplatonizmusé
volt, amely a haldokló pogányságot akarta a keresztény igazsá-
gok által föléleszteni. Az alapgondolat hamis volt, mivel a moz-
galom a pogány vallás tarthatatlan elemeinek megmentésére irá-
nyult. Ezért a végeredmény is csak egy kalandos és önmagában
összeomló világnézet lehetett, amelyet még későbbi és egészen a
keresztény világnézet szolgálatában álló formájában is az utóbbi
elhomályosodásának veszedelmét rejtette magában. A második
reneszánsz néven emlegeti a történelem s irányzatában és eszkö-
zeiben éppoly hibás volt, mint az első. A kereszténység elpogá-
nyosítását tűzte ki céljául s ha az ebben rejlő öserő nem állt volna
ellen, illetve ha az ilyen háttérbeszorulás egyáltalában összeférne
vele, Európa elpogányosodása sokkal nagyobb méretű lett volna,
mint ez a valóságban megtörténhetett. Mindkét irány hibáját a
szinkretizmusban kell keresnünk, amely az összeegyeztethetetlen
elemek erőszakos egybeforrasztására törekszik. Ezzel szemben a
harmadik kísérlet a szintézis útján járt, amennyiben felkutatta
mindkét gondolatvilág örök értékeit, megtisztította azokat a kor-
történeti vagy az ismeretet egyébként elhomályosító elemektől s
egy az egész lehető emberi ismeretet felölelő, ellentmondás nél-
küli összegezésben állította a szemlélő értelem elé. Ez a 13. század
reneszánsza, amely a keresztény tudományosságnak új és azóta
el nem hagyott, sőt többé el nem hagyható irányt szabott. Ennek

a mozgalomnak legserényebb és legtermékenyebb munkása Aquinói Szent Tamás.

Az aquinói grófok roccasiccai várában született 1225-ben. Öt-éves korában a montecassinói bencések iskolájába került, ahol gondos nevelésben részesült. 1239-től fogva Nápolyban az akkor divatos tanterv szerint a trivium és quadrivium tárgyaiban nyert alapos kiképzést. 1244-ben családja ellenzése mellett Szent Domonkos rendjébe lépett. Elöljárói Párizsba küldték magasabb tanulmányok végett, útközben azonban testvérei elfogták s egy évig fogva tartották. 1245-ben az akkori rendfőnök, Joannes Teutonicus kíséretében végre eljutott Párizsba s bold. Nagy Albert vezetése alatt megkezdte magasabb tanulmányait. Mestere döntő befolyással volt a nagytehetségű tanítvány egész életére. Tőle tanulta a bölcselet szeretetét és értékelését, főleg pedig Arisztotelésznek a keresztény világnézet terén való sikeres alkalmazhatását. 1248-ban Alberttel együtt Kölnbe ment s itt még négy évig alapos tanulmányokat végzett. 1252-ben már Párizsban találjuk, ahol mint borostyános a Sententiákat magyarázta. Az akkori tanterv szerint ugyanis Petrus Lombardus (röviden csak „Mesternek”, Magisternek nevezték) híres műve volt a szöveg, amelyhez a tanárnak alkalmazkodnia kellett, illetve amelyhez magyarázatait fűzte. Irodalmi működését is itt kezdette s ezzel döntő befolyást gyakorolt az akkori mozgalom kedvező elintézésére, amely a szerzeteseket akarta a tanításból kizárni. 1256-ban a hittudományok mesterévé lesz. Mint ilyen, a Szentírást magyarázza s ennek keretében adja elő a teológiát. 1261–64-ig IV. Orbán udvarában pápai teológus, ahol rendkívül fontos irodalmi működést fejt ki, főképp Arisztotelész magyarázatát illetőleg. A következő négy évben a római, majd meg a viterbói rendi főiskolák vezetője, 1268-ban pedig visszatér Párizsba és négy évig újra itt tanít. 1272–74-ig Nápolyban találjuk mint tanárt, ahonét a második lyoni zsinatra hívják. Útközben azonban megbetegszik és a ciszterciták fossanovai apátságában, halálos ágyán is tanítva, 1274. március 7-én átköltözött abba a világba, amelynek szépségét már földi életében is oly megragadóan tudta elénk állítani.

Tudományos működése a tanításra és irodalmi tevékenységre osztható. Mint tanár, korának legjobbjai közé tartozik. A mindig

telt termek és két egyenesen kézikönyv gyanánt készült műve bizonyítják, mily meleg szeretettel viselkedett tanítványaival szemben s mily sikerrel folytatta ebbeli működését. Irodalmi tevékenysége felöleli a bölcselet és hittudomány egész területét. Koronája a tankönyvnek szánt és a teológia összegezését nyújtó Summa Theologica, amely mind rövidségénél, mind pedig tartalmánál fogva utolérhetetlennek bizonyult s szerzőjét a keresztény hittudomány klasszikusává tette. Másik tankönyve a Summa contra Gentes, amely a saracénok között és ellen működő dominikánus misszionáriusok számára készült s a keresztény világnézetet főleg a mohamedanizmus legyőzésére alkalmas formában nyújtja. Többi műveiben részint Arisztotelészt, részint a Szentírást értelmezi, részint pedig egyes bölcseleti és hittudományi kérdésekről ad rövid felvilágosítást. (Opuscula.)

Az akkori tanítási rendszerben gyökereznek az ún. Quaestiones quodlibetales és Quaestiones disputatae nevezett irodalmi művek. Mindkettő ama vitatkozások írásbeli foglalata, amelyeket a Mestereknek évenként többször kellett tartaniok. A rendes vitatkozásokat összefüggő tárgyakról tartották s több napon keresztül folytatták. A kitűzött témához hozzászóltak a jelenlevő tanárok és tanítványok. Ezek szolgáltatják a kérdések (quaestiones) ellenvetéseit (obiectio, argumentum). Az első napon a borostyánosnak kellett a tételt védelmeznie, majd pedig a Mester összefoglalta a vitatkozás eredményét. Először felsorolta az elhangzott ellenvéleményeket, majd pedig „sed contra” szavakkal megkezdte a velük szemben érvényesülő megoldás rövid szemléltetését. Ezután pozitíve kifejtette és megalapozta a kérdéssel szemben elfoglalt álláspontját (amelynek fogalmazását így kezdte: a felvetett kérdésre azt kell felelnünk — respondeo dicendum), majd pedig külön-külön megfelelt a felhozott ellenvetésekre is. A Quaestionak ezért van a középkorban oly kiterjedt irodalma. A Quaestiones disputatae a rendes, a quodlibetales az ünnepélyes és tárgyilag össze nem függő vitatkozások foglalata. Szent Tamás művei között is rendkívül nagyfontosságú szerepet töltenek be ez irodalmi termékek, amelyek formailag azért is fontosak, mivel a Summa Theologica is ezek mintájára készült.

Szent Tamás egész tudományos működését a főtebb említett gondolat élteti. Hogy neve művelődéstörténeti határkövet kép-

visel, a keresztény bölcselet szempontjából már régóta eldöntött kérdés. Azok pedig, akikkel világnézeti fontolgatások vettették meg a 13. századot, ezek felejtették el velük a történetíró köteles igazságszeretetét, ma már kénytelenek meghajolni Szent Tamás nagysága előtt. A Németországban föllendült alapos bölcselet-történeti kutatások után csak a tudatlanság vagy az elfogultság meri megütni a régi hangokat, ezek ellenkezője Windelband elismerő és megértő álláspontját foglalja el.

Ha Szent Tamást művelődéstörténeti határkönek mondjuk, nem akarunk neki föltétlenül oly jelentőséget tulajdonítani, mint ezt a hozzánk közelebb eső s éppen ezért az örökkévalóság nézőpontjából még csak meg sem közelíthető bölcselelőkkel szokták tenni. Tudományos forradalom felidézése s még sohasem hallott vagy föl nem vetett problémák tárgyalása szükséges ahhoz, hogy az újabb kor nagyrabecsülését kiérdemeljük, de csak addig, amíg a további fejlődés vagy a tudományos tisztánlátás el nem tünteti az újszerű varázsát s föl nem fedezi az örök emberit. Szent Tamás nem volt forradalmár, hanem egy hatalmas forradalom — az averroizmus — legyőzője. Nem volt újító, hanem az örök emberi javak és igazságok olyan összegezője és kodifikátora, akihez hasonlót a bölcselet és a teológia terén nem találunk. Nem volt romboló természet, aki csak romok között otthonos, hanem építőmester, aki az összeomlott ház minden értékes anyagát fölhasználja egy új s az ember szellemi életének összes követelményeit kielégítő épület fölemeléséhez. Személye hatalmas gátat képvisel, amelyen megtörtek a középkori tudományosság nem egyszer igenis szennyes áradatai anélkül, hogy e jórészt negatív feladat megoldásában kimerült volna: nemcsak megtörni és visszatartani tudott, hanem a rendes mederbe terelni is. Így lett újabb forradalom kiindulópontjává, nemcsak azért, mert a legközelebbi évtizedek, sőt évszázadok tagadó munkája immár Szent Tamás bölcseletét és nagy pozitív művét kezdi ki, hanem főképp azért, mert a keresztény bölcseletnek oly irányt adott, amelytől azóta eltávolítani nem lehetett. A kísérletek nem hiányoztak ugyan, de mindannyiszor messze elvezettek a keresztény bölcselet alaptételeitől és végső céljától úgy, hogy a Szent Tamáshoz való visszatérés mindannyiszor szükségszerű követelmény gyanánt jelentkezett.

A legtöbb művelődéstörténeti határkőnek csak részleges, kortörténeti jelentősége van. Mintha csak ez lenne a felirata: itt van eltemetve sok nemzedék verejtékes munkája. Csodálattal állunk meg előtte, mint a múlt nagy emléke előtt, de idegenek vagyunk közelében, mert olyan légkör veszi körül, amelyhez nem szoktunk hozzá. Szent Tamás nem ily határkő. Felirata nem a halál, hanem az élet betüiből van összeállítva. Műveiben nem egy letűnt kor ma már hasznavehetetlen gondolatvilága van letéve, hanem az emberi elme örök értékei, amelyekre mindenkinek szüksége van, amelyek örökké ifjak és mindig időszerűek maradnak. A belőlük kiáradó légkört csak akkor találjuk dohosnak, ha szellemi életünk légzőszervei egészen elanyagiasodtak és a finomabb s az igazán lelki táplálék felfogására és továbbszállítására már nem alkalmasak. Az idegenszerű külső, amelyben e nagy szellemi munka megjelent előttünk, egyáltalában nem akadályozza meg, hogy Szent Tamás ne legyen a jelené: hamar megbarátkozunk vele s éppoly honosnak tűnnek fel az örök gondolatok e régi külsőben, akárcsak a legújabbban. Nemcsak a bölcsélet-, hanem az egész művelődéstörténetben is páratlanul álló jelenség, hogy egy nagy szellem gondolatvilágát immár hét század ugyanazzal a meggyőződéssel vallja a magáénak, ugyanazzal az áhítattal menjen hozzá termékenyítő eszméikért, mint azt az első s bizony elég csekély számú tanítványok tették. Oly hódító munka ez, amelyet csak az tudott elvégezni, aki nem akart hódítani, hanem egyszerűen belekapcsolódni abba az igazságforrásba, amely a megtestesült Ige révén oly bőségesen öntötte a természetes és természetfölötti bölcsesség vizét. Szent Tamás művei és gondolatvilága ezért maradnak örökké ifjak és időszerűek, mert a változatlan bölcsesség forrásából merítettek s oda ömlöttek vissza ugyanabban a szeplőtelen tisztaságban, amelyben a nagy gondolkozó kimerítette azokat. Mivel továbbá Szent Tamás a kinyilatkoztatott bölcsességet az emberi elme örök értékeivel annyira át tudta hatni, hogy úgy mondjam *tudományos emberivé* alakítani, mintha abban nem is a természetfölötti, hanem a hozzánk közelálló természetes rend nyilatkoznék meg, azért nem nélkülözheti e bölcselőt senki sem, aki az örök Igazság mélységeihez akar közeledni. Mivel végül Szent Tamás bölcséletének sorsa egybeforrott a kinyilatkoztatás sorsával, neve sohasem jelenthet tisztán kor-

történeti határkövet vagy egy mulandó irányzat jelszavát: a ki nyilatkoztatás természetével járó megdönthetetlenségben és örökkévalóságban neki is része lesz, de éppen ezért meg kell osztania az előbbinek a sorsát az ellentmondást és megvetetést illetőleg is.

Ha Szent Tamás kortörténeti jelentőségét röviden akarjuk jellemezni, azt mondhatjuk, hogy olyan nagyobbszerű leszámolási munkát végzett, aminővel a bölcsellettörténet terén gyakrabban találkozunk. Mint mindenütt, úgy itt is gyakori jelenség az emberi alkotó erő kimerültsége. Hatalmas pozitív munka után, amely évtizedek, sőt gyakran századok energiáját rejtí magában, megjelennek a kislátókörű epigonok, akik mindent szétrombolnak, mindent elértéktelenítenek, ellaposítanak s beleterelnek egy a lehetlenségek és tátongó örvények veszélyeitől meg-megszakított mederbe. Sem új alkotásokról, sem pedig a régi értékek megbecsüléséről vagy továbbfejlesztéséről szó sincs: ez utóbbiaknak csak árnyoldalai, vagy éppen félreértésen alapuló végső lehetlenségei jelentkeznek. Ilyenkor szokott feltűnni egy-egy nagyobb szellem, aki a leszámolás munkáját törekszik több-kevesebb szerencsével elvégezni. Az utolsó leszámolásra Kant vállalkozott. A tudomány nomádaitól fölfelé minden irányzatot ítélőszéke elé állított, megítélt, elítélt s bejelentette az addigi tudományosság csődjét. A törvénykönyv azonban, amelyből ítélkezett, nem tartalmazott paragrafust e csőd s az ennek következtében beállott kórtünetek gyógyítására, hanem az emberi gondolkozást újabb tönk szélére juttatta s az előbbinél is mélyebb örvénybe taszította.

A világ, amelyben élünk — mondja Kant —, amelyet tapasztalunk és tudományunk révén érintünk, nem a valóság világa; ez megközelíthetetlen és túlemelkedik minden emberileg s az emberi értelem adott felszerelésével alkotható fogalom körén (transcendentale). Nem szerinte igazodnak ismereteink, hanem mi igazítunk ismereteink szerint egy világot, amelyet a gyakorlati szükségek érdekében akarva nemakarva minden tudományos meggyőződésünk ellenére is valóságosnak kell elismernünk. A leszámolás csakugyan alapos volt. De mivel a múlt hibáival és hiányaival együtt az örök emberi értékeket is törölte, az egyensúlyt nem tudta helyreállítani s így maradandó értékek hiányában e le-

számolás érvénye mind jobban és jobban közeledik a tisztán kortörténeti jelentőségű dolgok felé.

Szent Tamás leszámolása nem volt ily katasztrofális jellegű, bár lényegében ugyanazt a problémát kellett megoldania s ugyanazon beteges tünetekkel kellett foglalkoznia, mint a bölcselettörténet akármelyik korszakalkotó alakjának. A 13. század gondolkozóit is az a probléma foglalkoztatta, amely Kant beállításában és megoldásában nyert új alakot: hogyan viszonylanak egymáshoz a különböző ismeretforrások, milyen az ember viszonya a tőle független, vagy éppen fölötte álló valósághoz. Kant fogalmazása és megoldása csak olyan fejlődés után vált lehetségessé, amely mind a vallás, mind a bölcselet terén ismereteink alanyi elemeit annyira önállósította, hogy a tapasztalatot megelőző, tőle teljesen független, de ismereteinket mégis lényegesen befolyásoló és átalakító (a priori) tényezők elfogadása éppoly dogma gyanánt szerepelt, mint Arisztotelésznek és vele a 13. század nagy gondolkozóinak annyiszor kicsúfolt és naivnak nevezett meggyőződése az értelem tisztán szenvedőleges mivoltáról.

Hogy a középkor állásfoglalása egyáltalában nem volt oly dogmatikus és naiv, mint Kant s vele együtt oly sokan hirdették a túldalol, Kantnak egyik hű tanítványa, Windelband hangsúlyozta erőlesen. A Szent Tamás századát megelőző elkeseredett, de minden oldalról erőlesen folytatott küzdelem az általános fogalmak értékéről s ezzel együtt magának a valóságnak mibenlétéről, oly bizonyítéka állításunknak, amelyet csak az nem tud értékelni, aki Windelband szerint ebben a vitában csak a bölcselet gyermekbetegségét látja, s nem veszi észre, hogy az újkor gondolkozóit is ez a probléma gyötri s ugyanannak a gondolatnak adnak modern, de nemsokára szintén a régiségtárba kerülő külsőt, amelyet a középkor oly kényelmetlennek látszó páncélruhába öltöztetett. Mutato nomine de te fabula narratur — mondja Windelband példás tárgyilagossággal. Hogy pedig ez tényleg is így volt, jelen tanulmányunk bizonyítja, amely Szent Tamás világnézetét főképp ismeretelméleti vonatkozásaiban mutatja be.

Az ismeretelméleti realizmus a 13. század gondolatvilágának alapja. Ismereteink nem oly meghatározhatlan viszonyban állanak a valósághoz, nem is alanyi világunk visszatükröződését vagy leszűrődését kell bennük látnunk, hanem a valóságnak, a tárgyi

és alanyi világnak egymásrahatása folytán kialakult, ha nem is minden ízében azonos, de legalábbis lényegében hű képmását. Ez a nemcsak tisztán bölcseleti alapgondolat, hanem vele együtt az egész keresztény világfelfogás sarkalatos tétele forgott veszedelemben a 13. században. Az Arisztotelész neve alatt ismeretes, tulajdonképpen pedig ennek teljes tagadását jelző bölcselet egyenesen panszichisztikus megoldást adott. Az arab Averroes körül csoportosuló s a párizsi egyetemen is hatalmas pártot alkotó bölcselek az egyetlen termékenyítő értelem (intellectus agens) fel-tételezésével ugyanis az egyedi önállóságot érthetlenné, ismere-teinknek a valósággal történő megegyezését pedig felfoghatatlan-ná tették. A másik oldalon pedig az újplatonizmus keresztény hí-vei a tartalmi elvonás és a valóságot helyettesítő hasonmás (speci-es impressa) tagadásával, illetve gyöngítésével nagymértékben hozzájárultak ahhoz, hogy e tétel elhomályosodjék, bár annak lé-nyegét szívvel-lélekkel vallani akarták. Így jutott a keresztény tudomány válaszütra. Vagy le kellett mondania ama segéd-eszköz (a bölcselet) alkalmazásáról, amely a tételt megalapozza, ami végeredményben az egész világnézet feladását hozta volna magával, vagy pedig hozzá kellett fordulnia, ami viszont ennek igen messzemenő igényeinek kielégítését jelentette. Végso követ-kezményeiben ugyanis a bölcselet a megalapozás fejében részt kért a legmagasabb rangú, a kinyilatkoztatott igazságok fel-dolgozásában is s azt kívánta, hogy emberivé alakíttassanak át ezek is. De ez még a kisebb baj lett volna, ha mellette nem fenye-getett volna a félrevezetés veszélye is. Mindaz, amit e segédeszköz alkalmazása a megelőző századokban eretnkség, racionalizmus vagy ellaposult gondolkozás formájában magával hozott, föl-merült a 13. század tudósa előtt, amikor a választó útra kellett lépnie.

Szent Tamás leszámolása abban állott, hogy az alternatívának mindkét oldalon előkelő képviselői fölé emelkedve, választásában és ítéletalkotásában nem várt útmutatást vagy befolyásolást, ha-nem öntudatosan, az előítéletektől meg nem ijedve, a nehézségektől vissza nem rettenve tört előre azon az úton, amely a tétel és következményeinek egyedüli megmentéséhez vezetett. Ítélszéke előtt megjelentek a kortársak és az elődök közül mindnyájan, nemcsak azok, akik a bölcseletet rossz hírbe hozták vagy a kis-

lelkek törpeségével elrútították, hanem azok is, akik bármely szempontból elutasító álláspontot foglaltak el vele szemben. Anélkül, hogy bárkit is bántott vagy megsértett volna, mintegy észrevétlenül cáfolt a leghatásosabb módszerrel, a pozitív munkával, azzal, hogy a hasznavehetetlen és káros irányok, fogalmazások és beállítások helyett hasznavehetőket és helyeseket nyújtott. Az eddigi meddő kritika vagy a negatív rombolás munkájának helyét a pozitív alkotás foglalja el. Ezzel emelkedik túl Szent Tamás a középkor sok nagy, de egyoldalú alakján, ezzel sikerül neki a keresztény világnézet említett alapgondolatát állandósítani s a 13. század többé-kevésbé „dogmatikus” meggyőződésének színvonaláról a tudományos valóságok sorába állítani.

A 13. század gondolatvilágának második pillére az előbbihez hasonló mély meggyőződés a természetfölötti valóság létezéséről. Hogy ez éppoly kevésbé volt vak, mint az imént tárgyalt tétel elfogadása, talán megint abból bizonyítható leginkább, hogy a legmodernebb fegyverzetben megjelenő apológia is kénytelen visszatérni e nagy kor műveihez, belőlük meríti az irányító, eddig még meg nem döntött s soha meg sem dönthető elveket. De bármiként gondolkozunk is erről, történetileg tény, hogy ez a meggyőződés a középkor legféltettebb kincsei közé tartozott és hogy a természetfölötti világra vonatkozó ismereteknek éppoly reális értéket tulajdonított, mint a természetseneknek, azzal a különbséggel, hogy az előbbieket érzelmi szempontokból az utóbbiaknál többre becsülte s ha áldozatot kellett hoznia, kész volt ezekről lemondani, hogy az értékesebbet megmentse. Ez a körülmény nem egyszer nehéz belső küzdelem elé állította a középkori embert s valósággal pártokra szakította azt a kort, amellyel foglalkozunk. Az egyik oldalon a meggyőződéses hitet és a mély hitéletet látjuk, a másik oldalon pedig a mind jobban elhatalmasodó tudományos mozgalmakat. Az előbbieknak volt őre és csalhatatlan zsinórmértéke az Egyház, de az utóbbiak vezér és irányító nélkül bolyongtak, nemcsak a tévedések, hanem, ami gyakran még rosszabb, az ellaposulás és üres szószártyárkodás veszélyeinek kitéve. A mozgalmat visszatartani nem lehetett, bármennyire érveltek is ellene nagy férfiak, mint Szent Bernát. Az pedig, hogy a két felfogás békés egyességben éljen, az eddigi tapasztalatok után s annak az anyagnak a figyelembevételével, amelyet a tudomány

eddig a felszínre hozott, mintegy lehetetlennek látszott. Ekkor lépett föl az a nagy mentő tevékenység, amely Szent Tamás fáradozása révén végül teljes sikert aratott. Benne találta meg a tudomány azt a vezért és irányítót, aki a bölcséletet a tévedések és az ellaposodás veszélyeitől nemcsak megóvta, hanem arra is alkalmassá tette, hogy békességgel megférjen a hittel és a hitélettel. Ezzel egyrészt kisegítette a középkort ama külső és belső küzdelemből, amely mind az egyes emberben, mind az akkori társadalomban oly sok gyászos jelenséget érlelt, másrészt pedig megmentette a két, méltán nagyrabecsült ismeretkört a meddő elleneséges szembeszállás és a még ennél is rosszabb kölcsönös félreértés veszedelmétől.

Az averroizmus tönkretétele és a Szent Ágoston neve alatt előre nyomuló újplatonizmus háttérbeszorítása ad szent Tamás tudományos működésének kortörténeti jelentőséget, örök érvényét pedig az arisztotelizmus elfogadása és a keresztény világnézettel való összeegyeztetése biztosítja. Hogy Szent Tamás e babérokat nem ingyen és ellenmondás nélkül birtokolja, mutatja az, hogy ellenfeleivel már életében is keserves harcokat kellett megvívnia, halála után pedig tana egyenes támadások tárgyává lőn. A párizsi püspök, majd meg Kilwardby dominikánus érsek nyitották meg e harcot, amennyiben 1277-ben Szent Tamás több tételét elítélték. A teológusok közül főképp a ferencrendiek (Aquaspartai Máté 1303., Duns Scotus, de la Mare Vilmos) voltak a tomizmus ellenfelei s a két iskolának küzdelmei még napjainkban sem szűntek meg. Hogy ez évszázados harcok között a tomizmus nem ment tönkre, elsősorban Szent Domonkos rendjének az érdeme. Szent Tamás rendszerének jó ideig elég jelentős ellenzéke volt a rend kebelén belül is. Ezt azonban a rendi törvényhozás hamarosan elnyomta s a tomizmus tanítását és védelmezését kötelezően előírta. Hogy pedig Szent Tamás immár 600 éve a keresztény tudományosság számottevő tényezője, az Egyház állásfoglalásának köszönhető. XXII. János 1323. július 18-án a szentek sorába iktatta s a nevezetes kijelentést tette: annyi csodát tett, ahány cikelyt írt. Ezután az Egyház már csak ezen a hangon beszélt Szent Tamásról, akit nemcsak teológusai kezében akart látni, hanem maga is használt mind a zsinatokon, mind pedig tanítói működésének egyéb megnyilvánulásainál.

Szenttéavatásának 600. évében tulajdonképpen nem éri nagyobb megtiszteltetés, mint a többi közönséges esztendőben. Nevét naponta olvassuk és halljuk mindenütt, ahol a keresztény tudomány fölemeli szavát. Világító toronnyá lőn, amely fénycsóváit messze kivetí az egész tudományos világra s amelyet nem nélkülözhetünk, ha nem akarunk eltévelyedni.

Jelen tanulmányunk abba a műhelybe akar bevezetni, amelyben Szent Tamás rendszere készült. Nem alkotott új világnézetet, hanem a meglevőt összegezte az örök bölcsélet és a kinyilatkoztatás adataiból. Ezért tanulmányunknál nem annyira világnézetének tartalmi részére fektetjük a fősúlyt (bár ennek sarkalatos tételei is szóba kerülnek), hanem amaz eszközök ismertetésére, amelyekkel Szent Tamás a kinyilatkoztatást és a természetes igazságokat egy tudományosan felfogható egésszé alakította s amelyek elvezették ama szemponthoz (ratio formalis), amelytől világnézetének egysége függ, amely rendszerének megkülönböztető sajátja s a természetes és természetfölötti világ ellentmondás nélküli szemléletét lehetővé teszi.

Hogy kitűzött célunkat elérhessük, szükségesnek tartottuk a tudásalany (subiectum) keletkezésének felkutatását és jelentőségének oly értelmű hangsúlyozását, amint ezt Szent Tamásnál találjuk. Ennél a fogalomnál láttam legkézzelfoghatóbban, hogy Szent Tamást addig nem értjük meg tökéletesen, amíg minden szavát sajátos értelemben nem magyarázzuk. A subiectum nála a tudomány szétszórt tárgyainak lelke, egységesítő eleme és meggyőződésünket létrehozó s az illető tudomány terén összes ítéleteinket irányító tényezője, ratio formalis obiecti. Szent Tamás világnézetét csak akkor lehet megérteni és értékelni, ha a subiectum e fogalmazását szem előtt tartjuk s minden állítását és tételt vissza tudjuk vezetni arra, mint döntő tényezőre, amit világnézete tudásalanyának jelöltünk meg.

ELSŐ RÉSZ

ISMERET, TUDOMÁNY, VILÁGNÉZET

Tomizmus. Szent Tamás korszakalkotó működése révén kialakult bölcseleti és teológiai rendszert a történelem Szentünk nevééről tomizmusnak nevezte el. Mint filozófia lényegében és főbb tételeiben azonos Arisztotelész bölcseletével, ennek szerves továbbfejlesztése, kiegészítése és nem egyszer oly gondolatokkal és tételekkel való gyarapítása, amelyek e rendszer végső befejezését és tökéletesítését jelentik. Az idegen, főképp platonikus elemek, amelyek Szent Ágoston és az areopagi Dénesnek tulajdonított művek alapján a tomizmus sarkalatos tételeivé lőnek, sem a rendszer szerves egységét nem zavarják meg, sem pedig a dilettantizmus vagy eklekticizmus bélyegét nem nyomják rá. Szent Tamás egységesítő, elvi összeférhetetlenséget vagy hiányokat nem tűrő lángelméje úgy beolvasztotta azokat Arisztotelész rendszerébe s annyira áthatotta e bölcselet sarkalatos tételeinek követelményeivel, hogy idegen voltak fel sem tűnik s eredeti bizonyító erejük is háttérbe lép, illetőleg az arisztotelészi gondolatvilág szolgálatába áll. A felsorolt elemek fontosságát hangsúlyoznunk kell nemcsak a tomizmus történelmi megítélésénél, hanem rendszertani értékelésénél és meghatározásánál is. Csak ezek figyelembevételé után értjük meg, hogy a bölcselet-történet a tomizmust ma már általánosan és a mindjobban gyarapodó nagyrabecsülés hangján említi részben az önálló, részben pedig az önállóan továbbfejlesztett bölcseleti rendszerek között. Történetileg kétségkívül az utóbbi minősítés illeti meg, az előbbire csak rendszertani szempontból tarthat igényt, mivel mint a keresztény világnézetet mind tisztán bölcseletileg, mind pedig az e filozófia révén ésszerűnek kimutatott és emberileg tudományossá

alakított hit szempontjából visszatükröző és megalapozó egységes egész Szent Tamás legsajátosabb szellemi munkája.

A tomizmus ideiglenes tartalmi meghatározásának alapjául ama jellegzetes sajátása szolgál, hogy kutatásának tárgya az egész, bármily megbízható úton elérhető valóság, tudásalánya pedig az érzéki valóságból az elvonás alapján kihámozható ens participatum, a lét- és igazságtartalmat csak részlegesen birtokló, de ki nem merítő valóság. Ez Szent Tamás világnézetének középpontja, éltető eleme, kutatásainak irányítója és uralkodó szempontja. Ennek az egészen kezdetleges s mintegy a természet nyers erőivel kidolgozott és felfogott, majdnem tartalmatlan meghatározásából indul ki, ennek tartalmi kialakításában látja a tudás célját, úgy hogy az elvonástól kísért szintézis révén tökéletesen, tehát mind önmagában, mind viszonylataiban felismert lényfogalom értelmünkre nézve a valóság képviselője és egész tudásunk burkolt foglalata. Ez szolgáltatja a valóság összes adatainak megítéléséhez és értékeléséhez szükséges elveket, általa és rá visszavezetve szerezhethünk csak emberi ismeretet. Ami alatta van (a nyers érzéki valóság), csak akkor válhat meggyőződéses értelmi kincsünk, ha mint a lényfogalom tényleges tartalmának alkotórésze annak örök, változatlan formájában és pozitív ható erejének teljes világosságában jelenik meg előttünk. Ami pedig fölötte van (a természetfölötti valóság), csak akkor illeszkedhet be meggyőződésünk világába, ha mint lényfogalmunk lehető valóságtartalmának alkotó része alapjaiban pozitíve, kifejtésében pedig negatív támaszkodik rá s tőle kölcsönzi e magasabb világ fölépítéséhez szükséges tartalmi anyagot. Ha tehát tárgyi világnézetet tartalmilag (materialiter) a megindokolt ismeretek összességét, sajátosan (formaliter) pedig az egységes szempont által rendszerezett igazságok foglatát értjük, akkor a tomizmus mint világnézet az egész valóságnak az érzéki létformából elvont lényfogalom által rendszerezett, ennek szempontjából megítélt és erre visszavezetett összegezését jelenti. Röviden: *a tomizmus a valóságnak az érzéki létfogalom nézőpontjából történő szemlélete*. Ez ideiglenes meghatározás igazolása tanulmányunk célja. Mivel pedig a világnézet minemősége az ismeretelméleti állásfoglalástól függ, ezért ennek keretében kutatjuk és állítjuk be a tomizmust is.

Az ismeretelmélet problémái. Szent Tamás ismeretelméleti ku-

tatását Arisztotelésznek az az elve hatja át, hogy a tudás kiinduló pontja a hit. *Oportet addiscentem credere.* Ismeretforrásaink megbízhatóságának ideiglenes elfogadása segít bennünket az öntudatos eszmélkedéshez (*reflexio*), melynek segítségével kérlelhetlen szigorúsággal ítélkezhetünk ismereteink igazságáról és ismeretforrásaink tisztaságáról. Az ismeretet elhomályosító vagy alanyi értékre lesüllyesztő tényezőket mind ismeri s anélkül, hogy a modern ismeretkritikák külső apparátusát alkalmazná, elvileg megtámadhatlan alapossággal végzi munkáját. Az igazság az eszmélkedés eredményeképp jelentkezik ismereteinkben, mondja, ez pedig föltételezi értelmi működésünk és a tárgy viszonyának fölismerését, ami az értelem természetének, tehát egész benső életünkben elfoglalt helyének és az élet egyéb tényezőihez való viszonyának felkutatása nélkül nem lehetséges. Ennél pontosabban ma sem tudjuk meghatározni az ismeretelméleti probléma megoldásához vezető utat.

Az ismeretelméleti kérdések néhány, kétségtelen bizonyossággal megállapítható tapasztalati tény körül csoportosulnak. 1. Tudatunk tanúsága szerint az ismeret létrejöttéhez a megismerő alanyon kívül megtermékenyítő tárgyi tartalom is szükséges. E két tényező mibenlétének, felszerelésének és kölcsönös viszonyának, röviden az ismeret keletkezésének megállapítása az első alapvető kérdés. 2. Ismereteink elemzésénél továbbá azt tapasztaljuk, hogy az egészen szűkkorlátú s tisztán a jelent visszatükröző tartalmakon kívül olyanok is vannak, amelyek az idő és hely korlátai fölé emelkedve örök értékeket képviselnek s változatlan érvénnyel irányítják ismeretünket a valóság egyes adatainak megítélésénél. Milyen a viszonya a tudatunkban megjelenő e két különböző értékű ismeretnek, a nyers tapasztalatnak és az örök érvényű, általános igazságnak. Hogyan kerül ez utóbbi lelkünkbe s főképpen mi magyarázza meg, hogy a tapasztalat folyton változó adataival összhangban áll, ezek megítéléséhez föltétlenül megbízható anyagot ad? Mire vonatkoznak végül ezek az örök értékek? Csak látszólagos és viszonylagos-e változatlanságuk (*relativizmus*) vagy pedig bennük gyökerező és minden más tényezőtől független? Talán csak értelmünk alanyi tényezői (*formae a priori*) kötnek össze néhány, magában véve változást tűrő tudattartalmat s csak ezek kölcsönöznek nekik némi, tehát tisztán fogalmaink

alanyi világára érvényes változatlan jelleget anélkül, hogy a tárgyi világgal érintkeznénk általuk. A tárgyi valóságban nincs örök, változatlan elem, mondja a konceptualizmus s ha van, azt mi nem érinthetjük, mivel csak értelmünk szerkezete készítené bennünket a tudattartalmak ily összegezésére. De még a fogalmak világáig sem ér e változatlanság gyökere, mondja a nominalizmus, hiszen csak a valódi változatlanságot pótoló formulák ezek: csak szavaink foglalják össze a jelenségek egymásutánját vagy hasonló megnyilvánulását egy-egy formulába, amelynek tartalmi viszonypárját, háttérét és alapját nemcsak a tárgyi világban, hanem még értelmünk adataiban sem találjuk meg. Ha pedig van a valóságra vonatkozó érvényük (realizmus), hol van ez a valóság? Ott, ahol tapasztalataink vagy pedig ezek keretén kívül? Mert hogy az előbbiekről a valóságot megközelítjük, nehéz tagadni. A gyötörő kérdés ott kezdődik, vajon hozzáférkezhet-e értelmünk a tapasztalathoz úgy, hogy örök értékeit is belőle meríthesse. S ha igen, akkor kérdezzük, hol vannak az emberi ismeret határai, azaz lehetséges-e ennek, a tapasztalat keretein túlmenő kibővítése anélkül, hogy a valóság érintésének tudatáról le kellene mondanunk?

E kérdések a középkort éppúgy érdekelték, mint napjaink bölcséletét, de a kortársak közül csak Szent Tamásnak sikerült mind-egyikre kielégítő feleletet adnia anélkül, hogy belevitte volna az emberi tudást abba a katasztrófába, amelybe előtte és utána annyian sodródtak.

A felsorolt kérdések oly szorosan fonódnak össze, hogy teljes elkülönítésük e vázlatos ismertetésnél nem lehetséges. Mindazáltal a fentebbi két szempontnak megfelelően 1. az ismeret eredetét vizsgáljuk meg s rámutatunk ez eredetnek megfelelő általános valóságértékére, 2. mint értéket szemléltetjük s határait vizsgáljuk meg.

A) AZ ISMERET EREDETE ÉS TÁRGYA

Áttekintés. Az ismeretnek, mint lélektani folyamatnak elemzésénél és általános tárgyi értékének meghatározásánál Szent Tamás egy tapasztalati tényből és egy természetbölcséleti tétel-

ből indul ki. Az a tény, hogy nem mindig vagyunk az ismeret birtokában, a megismerő képesség és a tárgy különbségét bizonyítja. Az a tétel, hogy az ember testből és lélekből álló osztatlan valóság s hogy az utóbbi az érzékek tárgyadó közreműködése nélkül nem termékenyülhet meg, ama szükségszerű következtetést foglalja magában, hogy értelmi ismeretünk tárgya ugyanott keresendő, ahol az érzékié, tehát nem az alanyi, hanem a külső világban. Az ismeretnek, mint ilyennek a tárgya (*obiectum materiale*), mondja Szent Tamás, a valóság (*ens*), teljesen elvonatkoztatva ennek alanyi vagy tárgyi, anyagi vagy szellemi megnyilvánulásaitól. Mindez, ami ellentmondást nem tartalmaz, felfogható, ismeretünk tárgya, tudatunk tartalma lehet. Az értelmi ismeret sajátos tárgya (*obiectum formale*) az igazság, amely a tudattartalom és a valóság megegyezésének fölismerésében áll, tehát a valóság (*ens*) különös, nemcsak tudatos, hanem eszmélt megjelenési formáját jelenti. Ha tehát ez a tárgy bármiképp is megszorítódnék, pl. az anyagi valóság körére, az vagy abból lenne magyarázandó, hogy a megismerő képesség ereje egyáltalában nem terjed ki az egész valóságra, hanem korlátoltságánál fogva csakis az anyagi valósággal érintkezhet (mint az érzékek), vagy pedig abból, hogy a magában véve általános átfogó erőt (*esse genericum potentiae*) korlátozzák oly tényezők, amelyek tisztán az anyagi valósággal történt érintkezés folytán termékenyülnek meg s így csakis ezt továbbíthatják a felsőbb megismerő forráshoz. Ilyen az ember értelmi ismerete, amely a testi-szellemi természetnek megfelelően az érzékek szolgálatára van utalva s így természetes energiája szerint (*esse specificum potentiae*) az anyagban megtestesült valóság felfogására szorítkozik. Az értelem általános, szellemi átfogó erejének megfelelő tárgy (*obiectum adaequatum*) a valóság, mint ilyen marad, de ennek érintési, áthasonlítási módja és kiterjedése alkalmazkodik a tárgyadó tényezők (érzékek) természetéhez s így értelmi ismeretünk sajátos tárgya (*obiectum proprium*) az anyagban foglalt valóság (*essentiae rerum sensibilium*).

Az értelem korlátolt teljesítő képessége szellemi természetén kívül eső tényezőktől függvén, semmi sem áll útjában, hogy az érzékek tárgyadó szolgálatától megszabadulva korlátlan teljesítő képessége és ismerete az ennek megfelelő, tehát az anyagi valóság-

tól független, fölötte álló tárgyra vonatkozzék. Ugyanebből az okból a teremtett szellemi képesség keretein belül gyarapítható értelmünk energiája is, úgy, hogy a valóságnak nemcsak részleges adataival, hanem ennek egész teljességével is érintkezésbe léphet. Ez a néhány mondat foglalja össze Szent Tamás ismeretelméletének összes árnyalatait a legalacsonyabb foktól föl a visio beatáig.

Az ismeret mibenléte. Szent Tamás ismeretelméletét nemcsak a modern bölcselet, hanem az egykorú iskolák felfogásától is a két lényegesen különböző — érzéki és értelmi — ismeretforrás hangsúlyozása és mindkettő szenvedőleges voltának elismerése választja el. Érzékeink és értelmünk kezdetben olyanok, mint az üres tábla. Az alany részéről a tapasztalatot megelőzőleg ez ismeretkörök és források működését sem határozott (velünk született eszmék), sem pedig határozatlan (mint Kant apriori elemei) tárgyi tartalom nem irányítja vagy módosítja. Ismeretünk anyaga, tehát egész tartalmi valósága, az alanyi ismeretforrásoktól különböző tárgyi világból származik úgy, hogy ezzel szemben képességeink csak felfogó, tehát szenvedőleges szerepet játszanak. Ismeretforrásaink tartalmi megtermékenyülése azonban még nem ismeret, hanem csak ennek előföltétele. Ez utóbbi valóságos életmegnyilvánulás, tehát benngyökerező működés (actio immanens), amelynek létrejötténél képességeink természetadta energiája cselekvő szerepben lép föl. Az ismeret első fokon a valóságból merített tartalom élethű feldolgozásában és tudatossá tételében áll (vitalis expressio cogniti in cognoscente). Ennek folytatása és befejezése e tartalom tárgyi és igazságmagvának kikeltése és gyümölcsoztatása, amelynek végeredménye egy egészen új formákkal, tehát éltető és élettényezőkkal gazdagított pszichológiai én kialakulása.

Az ismeret eszerint a tárgyi világtól megtermékenyített alany életmegnyilvánulása. A tárgy valóságtartalma nem ugyan természetes és állandó (esse physicum), hanem hasonmási és átmeneti lét (esse intentionale) szerint a megismerő képességnek nemcsak mozgató, hanem alakíró tényezőjévé is válik, azaz átmeneti tartalmat és határoeltságot kölcsönöz neki, éppúgy, mint a természetes és állandó formák (pl. a lélek) a magában véve határozatlan anyagnak. Az ismeret végelemzésében tehát az

alanynak és tárgynak eggyé olvadása, ill. az előbbinek átmeneti és hasonmási átalakulása a tárggyá. Azt a valóságot, amely a megismerő alanyt a tárgy határozottságaira és tartalmára áthasonítja, *species impressának*, a tárgy szenvedőlegesen felfogott hasonmásának mondjuk. A *species impressa* tehát nem tudatos ismeretet jelent, sőt még ennek közvetlen tárgya sem lehet. Egyedüli jelentősége, hogy a tárgy valóságtartalmának visszatükrözése révén ennek helyettesítője legyen s az ismeret létrejötténél, mint az alany mozgató és alaki tényezője vele a tárgyat és létet adó tényező szerepében együttműködjék. A *species impressa* eszerint ismeretünk egyik cselekvő létrehozója és kizárólagos alaki, tartalmi tényezője. Eszköz, amely vagy a valóság közvetlen szemléletére vezet (mint az érzéki ismeretnél) vagy pedig annak az értelmi képnek a kialakulásához szolgáltatja a tartalmi anyagot, amelyet *species expressának*, a tárgy tudatossá vált és cselekvően kialakított hasonmásának nevezünk. A tárgy megvalósulása az alanyban még akkor sem jelzi ismeretünk végső pontját, ha az így kialakult alanyi kép ismeretünk tárgyává lesz, mint ezt a *species expressáról* mondják. Az alanyi alakulat csak eszköz arra, hogy kivezessen bennünket a tárgyi világba, összekötő kapocs a megismerő alany és a valóság között.

Ismeretforrásaink viszonyát a kortársak látókörét messze túlhaladó éleslátással vezette le Szent Tamás, mikor az elv korlátlan érvényét hangsúlyozta, hogy értelmi ismeretünk teljesen az érzékitől függ: nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensibus. Ismeretünk nemcsak időszerint kezdődik az érzéki képességek megnyilvánulásával, hanem kizárólagosan az ezekben foglalt tartalom feldolgozására szorítkozik. Nincs oly magas vagy annyira szellemi ismeretünk, amely e szabály alól kivételnek. Ezért még tisztán szellemi ismereteinknek is érzéki-emberi formát kell adnunk, ha tudatunkban, főleg pedig értelmi életünk végső összegezésében, világnézetünkben, helyet akarunk nekik juttatni. De lássuk e folyamatot közelebbről.

Az ismerettartalom közvetlen felfogói az érzékek (*sensus externi*), amelyeknek egész berendezése olyan, hogy a külső anyagi világ ingereit felfoghassák és tovább vezethessék. A különféle érzéki működések közös alapja a *tactus*, nem a tapintás szerve

értelmében, hanem mint az ember alsóbb rangú természetének *általános* alkalmas volta a külvilággal való élő vagy élővé alakítható érintkezésre. A külső érzékek tartalmi adatainak feldolgozása az ún. belső érzékek dolga, amelyek révén az ismeret nemcsak tudatossá válik, hanem részt véve a lélek szellemi mivoltában gyökerező s a magasabb szellemi rész szolgálatára rendelt érzéki képességeknek a tisztán állatinál magasabb rangú természetében és rendeltetésében, olyan átalakuláson megy át, hogy a lélek lényegesen szellemi, értelmi működését is befolyásolhatja. Ennek megvalósításában a képzelő erőnek (phantasia) jut az oroszlánrész. De bármint képezze és alakítsa is át ez az erő a külvilág adatait (ami a mondottak szerint nem tárgyi tartalom hozzáadását vagy ennek a módosítását jelenti), oly tökéletes képet (phantasma) nem tud alkotni, amely az érzéki megismerés anyagi és egyedi korlátoltságát, tehát konkrét és részleges voltát ne tükrözné vissza. E képek csak arra alkalmasak, hogy a valóság érzéki, tapasztalati szemléletét lehetővé tegyék, de annak tulajdonképpeni értékéről és mibenlétéről nem adnak felvilágosítást. Mindez bennük foglaltatik ugyan, de nem tartozik érzéki ismeretvilágunk tudatos tartalmához. Az ismeret az alany természetéhez idomul, tehát az érzéki ismeretforrás anyagi mivoltának megfelelően a valóságtartalom is érzéki, anyagi és részleges alakban jelenik meg tudatunkban. Ezzel szemben öntudatunk tanúsága szerint a valóságról e korlátolt körön túlmenő ismereteink is vannak. Az adatok, amelyekből ítéleteinket alakítjuk, nemcsak a jelen tapasztalatra, nemcsak a jelenlevő tárgyakra és ezek külső, folyton változó megjelenési formájára vonatkoznak, hanem a dolgok lényegébe, változatlan természetébe, szükségszerű összefüggésébe engednek bepillantani. E fogalmak révén a megismerő alany mintegy az anyagi sajátságokkal adott korlátolt határok és látókör fölé emelkedik, oly távlatból láthatja a valóságot a maradandó, örök és szükségszerű, tehát a lelki vizsgálódásnak megfelelő korlátlan és általános szempontok szerint, aminőt az érzékek közeli és közvetlen szemlélete nem engedhet meg. Miután pedig ez a magasabbrangú ismeretkör ugyanazon tárgyakra vonatkozik, mint az érzéki, Szent Tamás úgy következtet, hogy tartalmilag ez utóbbinak az átszellemítéséből, az érzéki ismeret anyagi korlátainak el-

távolításából kell származnia. Ezt a műveletet nevezi *elvonásnak* (*abstractio*).

Hogy az elvonás elérhesse azt a fokot, amelyen a dolgok lényegét s a valóságnak oly magas szemléletét nyújtja, amint az imént leírtuk, meg kell előznie az elvonás ama fajának, amely tisztán a cselekvő okság eszközeivel végzi el az átszellemítés és az anyagi korlátok eltávolításának művét. Az értelemnek ugyanis éppúgy meg kell termékenyülnie, mint az érzéki megismerőképességeknek, éppoly szüksége van a tárgy hasonmására (*species impressa*), mint ezeknek. Szellemi mivoltánál fogva azonban sem az anyagi tárgyakkal közvetlenül nem érintkezhet, mint a külső érzékek, sem pedig a belső érzékektől feldolgozott tartalmat nem teheti a magáévá. Az anyag, mint ilyen, a szellemre cselekvő befolyást nem gyakorolhat, mivel ebbeli működésében a mennyiségi viszonylatokra van utalva, amelyeknek a szellemi világban nincs megfelelő viszonypárjuk. A szellem azonban az anyagot befolyásolhatja és irányíthatja ily módon, de anyagi valóságot, legyen az még oly finom, oly kiegészítő, alaki és mozgató tényező gyanánt nem tehet a magáévá, amint ezt a *species impressa* szerepe megkívánja. Az értelmet csak szellemi valóság termékenyítheti meg, ez az egyik megdönthetetlen tétel. A másik pedig kimondja, hogy ilyen tárgy közvetlenül nem áll rendelkezésünkre. Ezt az ellentétet oldotta meg már Arisztotelész, az ún. *νοῦς ποιητικός*, a cselekvő vagy termékenyítő értelem (*intellectus agens*) föltételezésével, szent Tamás pedig a tant, megtisztítva minden később hozzátapadt idegen elemtől, továbbfejlesztette s végképp megépítette az anyagiból a szellemi világba vezető hidat.

A termékenyítő értelem feladata nem a megismerés, nem is az eszmélő elvonás (*abstractio considerativa*), hanem tisztán a tulajdonképpen, szenvedőleges és megtermékenyítést igénylő értelem (*intellectus possibilis*) ellátása anyaggal és tartalommal. A lélek szikrájának, lelki fénynek vagy olyan szellemi Röntgen-sugár-félének mondhatnók, amely az alsóbbbrangú ismeretkör adataira hatva, az anyagi elemektől körülvevett, mintegy elhomályosított szellemi (szükséges, általános örök) tartalmat megvilágítja, megjeleníti s így az érzéki képeket eszköz gyanánt használja föl az érzékfölötti *species impressa* kialakításánál. A termékenyítő vagy cselekvő elvonás (*abstractio effectiva*) eszerint az értelmi ismeret

adatainak előkészítésében áll s két főbb mozzanata van. a) Az érzéki ismeret adatainak megvilágítása, átszellemítése, amelynek folytán az anyagiséggal járó egyedi tényezők homályban maradva az általános és szükséges tartalom többé-kevésbé világosan megjelenik s így a kép alkalmassá válik arra, hogy nem ugyan a saját, hanem a cselekvő értelem szellemi erejében a szenvedőleges értelemre hasson. b) A tulajdonképpeni megismerő értelem megtermékenyítése. Ez utóbbi tehát úgy viszonylik az érzéki ismeretkör adataihoz, mint a külső érzékek az anyagi világhoz. Tőlük nyeri a tartalmat s tabula rasa voltánál fogva nemcsak rájuk van utalva, hanem tárgyi tartalmat nem is adhat hozzájuk. Nem függ ugyan tőlük alanyilag, mintha működésében az érzéki ismeretek lennének mozgató és alaki tényezői, hanem tárgyilag, amennyiben a cselekvő elvonás révén belőlük meríti a tárgyat helyettesítő hasonmás (species impressa) tartalmi vonásait, míg ez utóbbi egyéb létbeli határozottsága éppúgy az értelem életmegnyilvánulására vezetendő vissza, mint az érzéki hasonmás a megfelelő érzékek életerejére. Ez a függés azonban oly messzemenő, hogy értelmünk e képek segítségével nélkül egyáltalában nem működhet. Nemcsak az ismeret megindítására vonatkozik ez, hanem összes megnyilvánulásaira is, föl egész a legmagasabb rangú ismeretekig. Az anyagi és érzéki-tapasztalati eredet minden fogalmunkon kimutatható nemcsak a tartalmi vonásokat illetőleg, hanem annyiban is, hogy miután az eszmélő elvonás révén széjjelboncoltuk azokat, új fogalmakat alkottunk, új összefüggéseket fődöztünk fel a valóság adatai között, ezek csak akkor lesznek megértett, tudatunkba és végső szellemi összegezésünkbe beillő fogalmakká és ismeretekké, ha visszavezettük azokat az érzéki ismeret adataira, vagyis ha megfelelő érzéki képet és háttérrel tudunk nekik adni (conversio ad phantasmata). Az elvonás az érzéki adatoknál kezdődik és hozzájuk tér vissza. Ez Szent Tamásnál az értelmi élet körtörvényének első megnyilvánulása. Az elvonás révén érzéki ismeretünk hatalmas tisztulási és finomodási folyamaton megy át s képzeleteink elvesztik azt a zavaró és nem egyszer félrevezető erejüket, amely az értelem ellenőrzése előtt veszedelmessé teszi azokat. Összes ismereteinknek ez a visszavezetése az értelem tisztán természetes elvonatkoztató erejére ad Szent Tamás bölcséletének az egykorú rendszerekkel szemben fölényt, ez teszi megbíz-

ható vezérré ama problémák megoldásánál, amelyek nemcsak a tisztán természetes úton, hanem a kinyilatkoztatás révén megszerzett igazságok szemléleténél is felmerülnek. *Teljes ismeretvilágunk tárgyi, tartalmi megtermékenyítő tényezői kívülről kerekesszültek, de az ezek elsajátításához, élő, tudatos felfogásához bármiképp szükséges tényezők kivétel nélkül bennünk vannak* vagy mint az értelem természetadta fölszerelése (természetes ismeretkörünkre vonatkozólag), vagy pedig mint malasztal járó hozományok. E belső tényezőknek a természete és az ember testi és szellemi mivoltával adott szerkezete adja ismereteinknek azt a sajátos emberi jelleget, amelyet az imént leírtunk: *nincs értelmi ismeret az érzékiből való merités vagy a hozzávaló fordulás és alkalmazkodás nélkül*. Ez a néhány szó foglalja össze a tomizmus ismeretelméletének lényegét.

A cselekvő elvonás révén megtermékenyített értelem legelső életműködése a tárggyá való átmeneti és hasonmási átalakulás. Ennek a végeredménye a tárgy tudatos felfogása, az ún. species expressa, amely egyrészt az értelmi megismerés tárgya, másrészt pedig, mint a valóságot visszatükröző hasonmás, annak eszköze az alanyi világ elhagyására s a külvilág felfogására. Ez az értelmi szemlélet a tapasztalat. Az így megszerzett ismeret értelmi életünk további megnyilvánulásában az eszmélő elvonás (abstractio considerativa) tárgya gyanánt szerepel. Az értelem eszmélkedése, szétboncoló, összehasonlító és következtető tevékenysége folytán az anyagiság korlátai, az érzéki és egyedi eredetet visszatükröző konkrét vonások mind jobban eltűnnek, úgy hogy az értelem végeredményben csak az általános, szükséges és maradandó elemek szerint szemléli a valóságot, amely az anyagi és konkrét vonások mögött el volt rejtve. Fogalmainknak az esedékes és változó elemektől való megtisztítása az a művelet, amelyet eszmélő elvonásnak nevezünk s amely a dolgok lényegébe, szükségszerű összefüggéseibe nyújt bepillantást. Ha tehát fontosabb azt hangsúlyoztuk, hogy értelmi megismerésünk kizárólag az érzékiből ered, most hozzá kell tennünk, hogy az értelmi ismeret *többet* tartalmaz, mint az érzéki, vagy még helyesebben: ugyanazt a tartalmat másként, magasabb szempontból, lényegesen különböző megvilágításban nyújtja. Ez a többlet nem tárgyi tartalmat, hanem az értelem szellemi természetének megfelelő létezési és szem-

léleti módot jelent. Ami az érzéki ismeretkörben anyagi és az anyagisággal adott egyedi módon foglaltatik s így csakis a változó és konkrét valóság szemléletét nyújtja, az az értelemben az anyagitól megtisztított *szellemi* valóság s az egyedi korlátoktól megszabadított *általános* hasonmás jellegével bír. Ennek következtében a valóságnak nemcsak a változó külsőre, hanem a dolog lényegére, nemcsak az egyedekre, hanem az ezek összességét átölelő maradandó elemekre vonatkozó és érvényes szemléletét teszi lehetővé. Minél jobban megtisztítjuk az elvonás révén fogalmainkat az anyagiság salakjától, annál magasabb szárnyalású lesz szemléletünk, annál inkább megközelítjük a valóságot, ami nem a folyton változó és egyedi, hanem az állandó és általános elemekben nyilvánul meg elsősorban. Ezért fogalmaink értéke az elvonással nem csökken, hanem nő. Minél több ugyanis bennük a korlátozó egyedi sajátosság, annál ingadozóbb az értékük, annál inkább függenek az egyed változó állapotaitól, annál szorosabban vannak ennek létezéséhez kötve, úgy hogy megszüntével teljesen el is értéktelenednek. Ezzel szemben az elvonás révén nyert fogalmak, mivel csak az általános és változatlan elemeket tartalmazák, értékükben az egyedi dolgok változása vagy kicserélődése folytán nem változnak, minden további módosítás nélkül ugyanazzal az érvénnyel alkalmazhatók az újabban feltűnő dolgokra, mint azokra, amelyekből közvetlenül elvontuk őket. A valóságot tehát ezek révén fogjuk föl, míg az érzéki, anyagi, sőt részben az értelmi-egyedi megismerés révén is csak a valóság változásait, egyes tüneteit és megnyilvánulásait.

A valóság változatlan értékeinek, a dolgok lényegének ismerete a közeg részéről (ex parte medii) eszerint közvetett és tökéletlen. Közvetett, mivel értelmünket e fogalmak kialakításánál nem egyenesen a változatlan elemek határozzák meg, hanem az egyedi, anyagi vonások és tünetek homályából kell azokat az eszmélkedő elvonás segítségével kidolgoznunk. Tökéletlen, mivel a lényegnek csak vázát, főbb vonásait ismerhetjük meg, annak teljes tartalmi gazdagsága rejtve marad előttünk főleg azért, mivel az ily ismerethez szükséges és az összes viszonylatokat feltáró tapasztalati anyag mindig hiányozni fog. Ez azonban nem akadályozza, hogy a valódi lényeget ne ismerjük meg önmagában, mint közvetlen tárgyat (ex parte obiecti). Az elvonás bonyolult műve-

leténél ugyanis értelmünk tevékenysége teljes értékű ismeretforrássokra támaszkodik, amelyeknek adatait a szintézis később leírandó eljárásával csak hosszú tapasztalat és szigorú következtetés révén összegezzük a dolgok lényegét képviselő vonásokban. Ezek mindegyike a tapasztalati adatok burkolt foglatának és eszmei helyettesítőjének tekintendő azért, mivel ezekből, mint okozatokból következtettünk a lényegre, mint gyökerekre és okukra. Fogalmunk tehát, mint közvetlen tárgyat ezt a való lényeket szemlélteti, míg a belőle levezetett ismeretek csak közvetett tárgyként szerepelnek. Értelmünk e működése a szobrász eljárásához hasonlítható, aki a történelem vagy más források megbízható adataiból megalkotja a nagyemberek jellemének alapvonását, egész életüket mozgó állandó lelki állapotát s ezeket köbe vésve, annál tökéletesebben szemlélteti a valóságot, minél megbízhatóbb adatok állnak rendelkezésére. Értelmünk teljesen megbízható adatokkal dolgozik és szükségszerűnek kimutatott összefüggések alapján véli nem köbe, hanem a lélek élő anyagába azokat a jellegzetes vonásokat, amelyekről felismerte, hogy a tapasztalat adatainak mozgó erőit képviselik a valóságban. Ezért bennük hasonlóképpen, sőt több joggal szemlélhetjük a valóságot, mint a szobrászat nem egyszer alanyi felfogású alkotásaiban. Ismeretünk tökéletlen, de tárgyilag közvetlen és igaz.

Ennek a műveletnek egyébként tökéletes viszonypárját találjuk meg Szent Tamás természetbölcseletében, ahol az anyag (*materia prima*) képviseli a határozatlanság és változandóság, az alaki tényező (*forma substantialis*) pedig az állandóság és határozottság tényezőjét. Az előbbinek fokozatos előkészítéséből hosszas munka árán nem erőszakos összekapcsolás, hanem természetes folyamat révén váltódik ki ez utóbbi (*eductio formae de potentia materiae*). Értelmünk is a tudat terén a határozatlan, de mindenre alkalmas elem (*potentia*) szerepét játssza, míg a cselekvő értelem ama természetes tényezőket képviseli, amelyek az anyagból a formát kiváltják. Az értelem ennek befolyása és fokozatosan előkészítő működése révén mind alkalmasabbá válik a változatlan és határozott lényeg hordozására, míg ez hasonló módon váltódik ki belőle, mint az anyagból a forma. Ez a párhuzam egyébként végighúzódik Szent Tamás egész világnézetén, amelyben a szellemi lények között az értelem foglalja el a legutolsó helyet,

akárcsak az anyag a valóság adatai sorában. Nagyfontosságú gondolat ez, mivel Szent Tamás a materia prima analógiájára konstruálja értelmünk tényleges és a vele egyidőben megmaradó lehető teljesítő képességét s az utóbbin alapuló természetes ismeretvágyat föl egész Isten színről színre való látásának megkívánásáig.

Az egyedek megismerése. Az elvonás révén az egyedeket is tökéletesebben ismerjük meg, mint ezt az érzéki s így az egyedeket magukban (directe) visszatükröző konkrét képek lehetővé teszik. Hogy ezt a látszólagosan ellentmondó tételt megérthessük, hangsúlyoznunk kell, hogy az elvonás nemcsak értéki, hanem tartalmi csökkenést sem jelent, sőt ellenkezőleg ez utóbbit is gyarapítja. Eszmélkedő elvonásunk ugyanis csak az értéktelen vonásokat és tartalmat távolítja el, illetve azt zárja ki fontolgatásának köréből, ami esedékes voltánál fogva a dolog fogalmának, lényegének meghatározásánál tekintetbe nem jöhet. Fogalmaink ezzel látszólag szegényebbek lesznek, a valóságban azonban gazdagodnak, mivel minden esedékes tartalom eltávolítása föltételezi *a lényeges vonásnak, mint ilyennek* a fölismerését, ami viszont csakis számtalan tapasztalati adat ismeretéből, összehasonlításából és újabb szükségszerű kapcsok fölismeréséből származhat. Egy-egy lényegesnek kijelentett vonás eszerint gyakran rendkívül gazdag ismerettartalmat rejt magában, minden esetben azonban annyit, ami az illető általános tartalomnak az elvonást megelőző és előkészítő széttaglalásából s az ezzel járó mélyebb felfogásából származik. Mindez hiányzik az egyedi dolgoknak bármilyen, az elvonást megelőző közvetlen ismeretéből. Ha tehát most visszamenőleg általános ismereteinkből indulunk ki az egyedek megismeréséhez, ez a közvetett (indirecta) ismeret magasabb és mélyebb szemléletet tesz lehetővé, úgy hogy az a további ráeszmélés (reflexio) *az egyetlen* tudatban és öntudatban adott közvetlen egyedi elemekre, amelyről Szent Tamás oly mélyrelátóan beszél, az általános és így gazdagabb fogalmak révén ezeknek az egyedi vonásoknak mélyebb felfogásához és összegezéséhez vezet. A jelen keretek között nem fejtegethetjük tovább Szent Tamás ebbeli nézetét, azonban azt hisszük, hogy az a mód, ahogyan az egyedek mibenlétét, mintegy legjellegzetesebb sajátosságát néhány markáns

általános vonással meg tudjuk határozni, fényesen igazolja szent Tamásnak az egyedek közvetett értelmi megismeréséről szóló tanát.

A szellemi világ megismerése. Az a körülmény, hogy értelmi ismeretünk anyaga és egész tartalma az érzékiből, ez pedig az anyagi világból ered, egyáltalában nem utal bennünket az utóbbi korlátai közé abban az értelemben, mintha összes ismereteinknek a tárgya csakis ez lehetne. Az értelem magasabbra is szárnyalhat: átlépheti nemcsak az anyagiság, hanem az anyagi világnak a korlátait is, bár ebben a szárnyalásában az utóbbinak a légkörét teljesen sohasem hagyhatja el. Nemcsak a már kifejtett okokból van ez így (*conversio ad phantasmata*), hanem főképpen azért, mivel a közvetlenül nem adott magasabb, tehát szellemi világról csak annyiban és oly messze terjedőleg alkothat a *valóságot* fedő fogalmakat, amennyiben ez érintkezik az anyagi világgal s így visszatükröződik benne. Az eszmélkedés és elvonás ugyanis nemcsak a dolgok lényegébe, hanem viszonylagos helyzetébe, tehát a valóság többi adataihoz való szükségszerű kapcsolataiba is bepillantást nyújt. Ha tehát az anyagi valóság egynemű oksorozatból meg nem érthető, az anyagi erőkön túlmenő magyarázó elemekre szorul, amelyeknek következőképpen annyiban van *ránk nézve* való értéke, amennyiben az anyagból nem eredeztethető s így befejezetlenül maradt világképünk szükségszerű kiegészítői gyanánt lépnek föl. Ismeretünk adatai minden alanyi tartalom hozzáadása nélkül a valóságból származnak. Erre vezetendők tehát vissza azok a hiányok is, amelyek egyes tények oksági sorozatában fellépnek s ezek keletkezését, lefolyását s így megértését lehetetlenné teszik. Az értelem azonban magyarázatot keres, mert hiányt, űrt természeténél fogva nem szívlel. A magyarázó, arányos oknak tehát éppoly valónak kell lennie, mint a megmagyarázandó tüneménynek s mindazt magában kell valamiképp foglalnia, ami az utóbbi lét tartalmához tartozik. Ebbe a szellemi világba tartozik Isten és a lélek. Az anyagi világ tüneményeihez való viszonyuk miatt mindkettő szükségszerű kiegészítője és befejezője az anyagi oksorozatból meg nem érhető világképünknek s így róluk alkotott foglaimunk nem értelmünk képződményei, hanem a valóságra vonatkozó, ezt ha nem is közvetlen szemlélettel, de reális értékű

elvonással elérő és visszatükröző tartalmak. Ezen a szírtén tört meg akárhány, Szent Tamással egykorú rendszer; ez tesz ma is minden alanyi vagy pedig az érzéki tapasztalatot bármiként is elhanyagoló tant alkalmatlanná arra, hogy kielégítő és emberi természetünknek megfelelő tudományos világképet és magyarázatot nyújtson a valóságról. Az értelmi apriorizmuson fölépített ismeretelmélet (pl. Kanté) végképp lemond ez ismereteink valóságértékéről. A középkor platonikus színezetű rendszerei pedig éppoly kevésbé tudnak meggyőzni a szellemi világ létezéséről, mikor azt állítják, hogy ebbeli fogalmaink isteni felvilágosításra vezetőek vissza, mint az újabbkori ontologizmus, amely e magasabb világ közvetlen szemléletét hirdeti. Szent Tamás bölcsellete túlélte az előbbieket s értékben fölülmúlja az összes többi kísérleteket, mert megingathatatlan alapot adott magasabb fogalmaink tartalmának és valóságértékének.

Több van tehát az értelmi ismeretben, mint az érzékiben, mivel az a szellemi világ fogalmi körét is magában foglalja, amiről az érzéki ismeretnek nincs tudomása. De másrészt még ebben a legmagasabb fogalmi körben sincs semmi, ami tartalmilag és megszerűen nem lenne meg az érzéki ismeretben és az érzéki világban. Csak a létezési, illetve a felfogási mód különböz. Az érzéki világban bennfoglaltatik a szellemi, valamelyik oksági módozatának (cselekvő, alaki stb.) valóságos befolyása szerint. Az érzéki ismeretkör anyagához is hozzátartozik ez, de nemcsak homályos, hanem tudattalan, nem sejtett és erre az ismeretforrásra nézve soha tudatossá nem is válható tartalom alakjában. Az értelmi ismeretben végül megtaláljuk a szellemi világot, nem mint közvetlenül szemlélt tárgyat, hanem mint az érzéki dolgok lényegében, ezek összefüggéseiben és tüneményeiben megnyilvánuló, bennük viszatükröződő s ezek hasonlatosságára alakított valóságokat. Róluk való ismeretünk igaz, de nem sajátos.

Az általános értékek létezési módja. Ez utolsó tételünk átvezet bennünket Szent Tamás bölcséletének a valósággal, mint ilyen, foglalkozó részére. A tomizmusnak körvonalalaiban leírt ismeretelmélete azon a meggyőződésen alapszik, hogy a valóságnak vannak változatlan elemei és hogy ezek nem kizárólag az anyagi valóságon kívül, hanem ebben keresendőek, mint a változá-

sokat belülről irányító tényezők, mint ezeknek a természete. Ezzel a problémával szemben, amelyet a középkor éppoly szenvedélyességgel tárgyalt, akárcsak az újabbkori bölcsélet (ha mindjárt más beállításban történik is ez), szent Tamás határozott állást foglalt el. A valóság változatlan eleme a lényeg, amely nem ugyan általános, hanem az egyedi tényezőktől körülvelt konkrét formában, mint az anyagi dolgok *természete*, mindegyikben külön-külön formában megvan s így nemcsak maguknak a dolgoknak egyneműségét, hanem a történés, a természeti tünetmények és tevékenységek azonos lefolyását is biztosítja. Az univerzale, tehát a valóság általános, szükségszerű és maradandó eleme, eszerint az anyagi dolgokban egyedi, konkrét alakban található, vagyis magában véve nem univerzale, hanem *szingulare*. Általános jellege csak annyiban van, hogy megszámlálhatlan egyedi sokaságban ugyanazon lényeges vonásokkal fordul elő, szükségszerűsége és maradandó volta pedig arra szorítkozik, hogy a folyton változó egyedi formáktól mind tartalmára, mind pedig működésére nézve független és hogy az enyészet és elmúlás törvényeinek alávetett egyedi lét eltűnével nem pusztul el, hanem az újonnan keletkező egyedekben ugyanazokkal a vonásokkal és igényekkel lép föl, mint az előbbieken. De éppen az a körülmény, hogy a természet minden egyedi és anyagi korlátozás mellett is megőriz bizonyos általános, szükségszerű és maradandó jeleget, bizonyítja, hogy az egyedi és változó léten kívül valahol általános és változatlan léttel is kell bírnia. Más szóval: kell lenni valamely tényezőnek, amely a folyton változó, múló és feltűnő egyedi dolgok lényeges egyneműségét és tevékenységük azonos lefolyását föltétlenül biztosítja. A legközelebbi belső okot megadta Szent Tamás a dolog lényegének és természetének hangsúlyozásával (*universale in re*), a távolabbi okot pedig a természet Alkotójának bölcsességében, illetve abban az eszmében látja, amelynek mintájára a teremtő hatalom az egyedi lényegeket és a természetet megalkotta (*universale in repraesentando vel ante rem*). Az Alkotó értelmében mint teremtetlen eszméknek van a természet változatlan elemeinek igazán általános szükségszerű és örök létformája. De ezek az eszmék nem lesznek az egyedi dolgok belső határozottságaivá (*forma intrinseca*), mint a panteizmus állítja. Az sem igaz azonban, hogy a belőlük kiáradó sugarak vetítik az egyedi és változó

dolgokra az általánosság, szükségszerűség és örökkévalóság fényét, amint ezt Platón követői vallják. Csak vezéreszmék és minták ezek, amelyek nemcsak a természet erőinek, hanem még az isteni mindenhatóságnak is korlátokat állítanak s így azért szavatolnak, hogy az újabb egyedekben megvalósuló természet ugyanazokkal a lényeges vonásokkal lép föl, ugyanazokat a törvényeket szabja a természet tevékenységének, mint azelőtt.

Az isteni eszmék eszerint a természetben található szükségszerűség és állandóság, tehát az általános törvények végső forrásai. Ezek után már csak a főntebb hangsúlyozott ismeretelméleti elvekre kell gondolnunk, hogy az általánosnak utolsó létezési formáját, az universale post remet is megérthessük. Az értelem az elvonás révén kialakítja a dolgok lényegének, természetének általános fogalmát s fölfedezi a természeti tünetények és történéseknek nemcsak általános törvényeit, hanem ezeknek az alapját és forrását is. Ami a természetben egyedi formában és mintegy az egyedek között szétesztva létezik, az értelemben valódi általános alakot ölt: egyetlen eszme fejezi ki számtalan egyedi természet lényegét, egy tartalmi valóság alkalmazható valamennyire, egyazon törvény irányítja nemcsak a múlt és a jelen, hanem az egész jövőndő azonos természetű egyedek működését. Ez az elvont általánosság, az universale post rem, ami tartalmilag, bár csak nagyobb körvonalaiban, ugyanazokat a vonásokat foglalja magában, mint az isteni eszme és mint a konkrét egyedi természet.

Értelmi ismeretünknek ez az összefüggése a valóság és igazság forrásával az érzéki dolgok közvetítése révén adja meg tudásunknak a változatlanság jellegét és érvényét: mindaddig, amíg az általános lényeg és törvény szemléletéig el nem jutottunk, beszélhetünk ugyan vélekedésről, az igazság megközelítéséről, de szigorú értelemben vett tudásról, vagy általában véve igazságról szó sem lehet. Az igazság értelmünk és a tárgy közötti összhang felismerése révén valósul meg. A tárgy pedig akkor igaz, ha megegyezik Isten eszméjével. Mivel nyomja homlokunkra Isten, kérdezi szent Tamás a zoltárossal, arcának örök fényét, hogy ebben szemlélhessük az igazságot, ismeretünknek a dolgok és végső okukkal való megegyezését? Az észelvekkel, feleli, amelyek felismerésére és elismerésére természetünknek egész súlya késztet bennünket, de amelyek viszont nem az isteni világosság közvetlen

lelkünkbe ömlése, hanem az érzéki dolgokra rááradó tárgyi fényesség közvetett megtermékenyítése révén kerülnek tudatunkba. Ezzel eljutottunk az ismeret mint érték ismertetéséhez.

B) AZ ISMERET MINT ÉRTÉK

Áttekintés. Ismeretünk célja s így nyugvópontja a valóság, az igazság szemlélete. Amíg ide el nem jutottunk, értelmünk keres, kutat, nyugtalan. Az igazságot pedig akkor szemléljük, ha értelmünk átalakult a tárggyá, annak valóságtartalmát a saját természetévé hasonította át. Ez az áthasonulás a fogalomban történik, ami értelmünkre nézve a tárgy helyettesítője s amely által a valóságot szemléli. Ismeretünk célja tehát a fogalomalkotás. Az értelem, amely a tárgyat közvetlenül visszatükröző eszme révén érinti azt, egyszerű fogalomban szemléli a valóságot, mint ennek forrása (Isten), vagy közvetlen viszonypárja (az angyal). Az értelem azonban, amely nemcsak igazságában, hanem megtermékenyülésében is a tőle különböző tárgytól függ, sőt közvetve, az elvonás révén jut birtokába, csak összetett fogalmakban (componendo et dividendo), az ítélet (iudicium) révén szemlélheti a valóságot. Ilyen az emberi értelem, amely egyrészt csak darabonként gyűjtheti össze kincseit az érzéki világ adataiból, másrészt pedig sem ismereteinek fejlődését, sem azok végső kialakulását tekintve, nem alkothat az egész elérhető valóságtartalmat kifejezetten (explicite) visszatükröző fogalmat. Ezért kénytelen a valóság már megszerzett fogalmaihoz fordulni. Bennük szemléli az újabb adatokat, ezek lesznek a valóság érintésének, kifejezésének próbakövei és közverítői az alanyi és tárgyi valóság között. A régebbi és újabb adatok összehasonlítására vonatkozó ráeszmélés (reflexio) eredménye foglmaink igazolása, igazsága, ezt jelentjük ki vagy tagadjuk az ítéletben. A ráeszméléshez vezető út a bizonyítás (ratiocinium), végeredménye pedig a fogalom (conceptus). Értelmünk nyugvópontja tehát az ítélet, amelyben fogalmunk igazságának tudatára jutunk, meggyőződéses ismeretet szerzünk, s amelynek alapján ismeretünk ránk nézve értéket képvisel, benső életerőnket gyarapítja s a valóság többi adataihoz való viszonyunkat (megismerési és erkölcsi szempontból egyaránt) szabályozza.

Ismeretünk sajátos határpontja eszerint a meggyőződés. Ennek létrejöttéhez azonban nem elégséges a tárgyi tartalomnak egyszerű megjelenése lelkünkben, hanem szükségünk van oly tényezőre is, amely a tudattartalom valóságértékéről kezeskedik. Az igazságnak ezt a próbakövet nevezi Szent Tamás ratio cognoscendi-, ratio inductiva- vagy ratio formalis obiectinek. Ez ismeretünk éltető eleme, tőle függ sorsa, értékes (alanyi, tárgyi) vagy értéktelen volta. Mivel pedig ismereteinknek külön-külön megszámlálhatatlan ily indítóoka lehet, értelmünk pedig nem áll meg e szétszórt meggyőződéseknel, hanem összegezi s egységes szempontok szerint rendezi azokat, azért teljes emberi ismeretünk sorsa attól függ, találunk-e egy egységesítő tényezőt és szempontot, amely összes ismeretünk valóságtartalmáért kezeskedik, s amelynek hatóereje a részleges szempontok révén jut el hozzánk, általuk és bennük ölt konkrét alakot. Más szóval az a kérdés, van-e oly ismeretünk, amelynél a valósággal történő érintkezés kétséget kizáróan megállapítható. Ha igen, úgy ez ismeret igazságának próbaköve lesz egész emberi tudásunk zsinórmértéke s az a pont, ahol ismeretünk a valósággal találkozik, értelmünk archimedeszi pontja. Egyes ismeretünk vagy ismeretkörünk próbakövére már csak azt kell kimutatni, hogy az általános zsinórmértékkel meg nem szakított közösségben áll, annak egyenes lezármaszarmazottja, s részleges ismeretkörünk teljességében a valóság helyettese gyanánt fogadható el. Az észelvekben kifejezett azonosság ismereteink e végső értékelő tényezője és zsinórmértéke. Tartalmi fejlődésüknel és összegezésüknel (in ordine inventionis et synthetico) kiindulópontul szolgál ez az azonosság, kifejtésüknel, s a valóság adatainak megítélésénél és értékelésénél pedig (in ordine iudicii et analytico) bizonyításunkat lezáró és végképpen meggyőző tényező gyanánt lép föl.

Az ismeret mint érték meghatározása azonos az igazság problémájával. Ennek előkérdése pedig: értelem és valóság viszonyának megállapítása.

Értelem és valóság. Ama megállapítás helyességét, hogy Szent Tamás az ismeretek összegezésében Arisztotelész, kifejtésében pedig Platón híve, rendszerének egyetlen pontja sem igazolja oly kézzelfoghatólag, mint a valóság létesülésének megítélése. Miután

a legszigorúbb értelemben vett tapasztalat adataiból összeállította az emberileg (akár természetes úton, akár pedig a kinyilatkoztatás alapján) elérhető és kialakítható Isten-fogalmat, az esse per se subsistentst, fölteszi a kérdést: vissza kell-e vezetni a valóságnak minden fajtát a lét eme korlátlan birtokosára, Istenre? Igenlő felelete után Summájának egyik igen tekintélyes része azt fejti ki, hogy a valóság egyes adatai mily viszonyban állanak a lét forrásával, Istennel. Az újplatonizmus bölcselkedésének bélyege tagadhatatlanul rá van nyomva Szent Tamás analizisére anélkül, hogy egy pillanatra is elhagyná az arisztotelészi szintézissel nyert fogalmainak körét. A platonai apriorizmus minden nyoma nélkül használja föl ennek főséges, költői gondolatait Arisztotelész alapján összegezett, hogy úgy mondjam szürke, egészen földi színreztető szintetikus eredményeinek taglalásánál.

Isten lényege a valóság tökéletes, minden gyarapodást vagy csökkenést kizáró foglalata. Egyetlen, osztatlan és semminemű összetételt nem tűrő egyszerű lényeg, az esse per se subsistens, ennek hordozója. A valóság minden formája bennfoglaltatik ebben a végtelen gazdagságú lényben: az, ami Istennek közölhetetlen lényegét alkotja kifejezetten és a legsajátosabb létformában (formaliter), ami pedig más, kivüle levő lénnel is közölhető, mint e lényeg korlátot nem ismerő energiájában bennfoglalt valóság (virtualiter).

Isten lényege a vele osztatlanul azonos értelem fölfogása révén az igazság fogalmában domborodik ki. Az igazság a valóságnak egyik formája, ti. az értelemben létező valóság. A valóságnak ily értelmi birtoklása éppúgy hozzátartozik Isten lényegéhez, mint annak létszerű birtoklása. Tényleg és Isten részéről azonosak ezek, mivel ez értelmi birtoklás nélkül Isten nem lenne a lét teljes birtokosa. Különbséget csak mi teszünk e két tökéletességtartalom között, mivel értelmünk nem képes Isten végtelen valóságát egyetlen jellegzetes sajátságban kifejezni. Ezért fogjuk föl az esse per se subsistentst, mint léttartalmat Isten lényegeként, mint tudatos értelmi tartalmat Isten sajátsága gyanánt. Az újplatonizmus szírtjét, amelyen még a legújabb időben is hajótörést lehetett szenvedni, így került el Szent Tamás. Isten a lét birtoklása által megismerő, tudatos lény, míg az újplatonizmus eszmeköre szerint

az ellenkezőt kell állítani: a tudat, a megismerés által lesz Isten határozott lénnyé — *causa sui*.

Az értelmi fölfogás tárgya Isten lényege. Ez pedig nemcsak azt a valóságot tükrözi vissza, amelynek Isten kizárólagos birtokosa, hanem azt is, amelynek Isten akarata és mindenhatósága révén megvalósítója (*essentia divina ut imitabilis ad extra*). Egyetlen, az isteni értelemmel és lényeggel ismét osztatlanul azonos eszme tükrözi vissza a valóságnak mással közölhetlen (*esse per se subsistens*) formáját, valamint ama határozottságokat is, amelyek a mindenhatóság révén megvalósíthatók vagy az akarat döntése folytán megvalósítandók (*esse per participationem*). Mindaz tehát, ami Istenen kívül létesül, nem valóságtöbbletet jelent, hanem csak e teremtető hatalom külső megnyilvánulását, annak, ami az *esse per se subsistens* sajátos létformájában mint Isten eszméje és mindenhatóságának tárgya létezik, az *esse participatum* sajátos, az előbbivel szemben mintegy csak árnyékszerű létformájában történő megvalósulását. Egy új létforma részesül a valóságban, abban a valóságban, amely összes határozottságaiban, tehát mind lényegében (az isteni eszmében) és esedékes létében (az isteni mindenhatóságban), mind pedig időleges megvalósulásában (az isteni akarat döntésében) hatóerő szerint (*virtualiter*) bennfoglaltatik az *esse per se subsistens*-ben: az *esse participatum* nem egyéb, mint e bennfoglalt valóság külső megjelenése, az akarat és mindenhatóság által meghatározott isteni eszmének új létformában történő megvalósulása, hasonmása.

Ami Istenben egységesen, osztatlan lényege gyanánt foglaltatik, hasonmásaiban, a dolgokban, szétszórtnak és megsokasodva található. A valóság létesülésének módjait Isten főntebb leírt lényege határozza meg. Amint Isten a lét és tudat osztatlanságában birtokolja a valóságot, úgy e két formában történik ennek megoszlása és közlése is. A lét sokasodásának tényezője a lények különfélesége. Mivel a létben részesedő egyetlen lény sem merítheti ki a valóságot, hanem csak ennek igen csekély részét képviseli, mivel továbbá ezek a lények egyenkint az isteni lényeknek csak részleges hasonmásait és felfoghatóságát tükrözik vissza, azért a rájuk vonatkozó isteni eszme egy és osztatlan önmagában, de kimeríthetetlen tartalmában, mint a véges dolgok tükörképe. A dolgok lényegének az isteni természet kimeríthetetlenségén és

a bennük való tökéletes visszatükröződésének lehetetlenségén alapuló különféleségére vezetendő vissza a lét sokszorozódásának lehetősége. A valóság mint lét eszerint az isteni akarattól kiválasztott és a mindenhatóság által létrehozott lényekben válik ténynyé, mint az ezek léttartalmától hordozott s általuk a valóság határozott formájára korlátozott aktualitás. Isten ismeretére nézve a lények leírt sokasága képviseli a véges valóság lét formájában történő megvalósulhatásának gyökerét. Ezek a „potenciák”, amelyekben a valóság mint lét (actus) szétszóródhat, megsokasodik, Isten ismeretében pedig nincs paralogizmus. A dolgok végső okából kiinduló ismeret ez, amelyre nézve a megismerés rendje (ordo cognoscendi) azonos a lét és létesülés rendjével (ordo essendi). Az utóbbiban tehát a lény és lét éppoly viszonyban állanak egymással, mint Isten ismeretére nézve: a lény a potentia, a lét az actus, az előbbi a sokszorosító, az utóbbi a sokszorosuló, a megvalósuló és megvalósító tényező, az ordo essendivel járó különbözőségek összes követelményeivel.

A valóságnak létformában történő megvalósulása két nagyobb körben játszódik le: a szellem és az anyag körében. Szent Tamás platonikus kortársai mindkettőnek a magyarázatára külön-külön anyagot tételeztek föl, nem tudván másként megérteni a szellemi világ sokszorozódását. Szent Tamás a leghatározottabban állást foglal a szellemi-anyag hipotézisével szemben, s a lényegből és létből való összetételt tökéletesen elegendőnek tartja a véges valóság sokszorozódásának magyarázatára. Ezért a szellemi világ megvalósulásának nincsenek oly szűk határai, mint az anyaginál. Sokkal több benne a változatosság, mint az utóbbiban, annyira, hogy a tiszta szellemi világban az egyedi különbségek is egy-egy egész faj sajátosságainak teljes birtoklásában fejeződnek ki. Ezzel szemben az anyagi világ adatai kétszeresen megszorító tényezőtől függenek: lényegük az anyaghoz kötött valóság kereteiben nyerheti csak határozottságát s így a létnek a fentebb említett általános korlátozó tényezőjéhez ez is hozzájárul.

A létformában bármiként megvalósuló tartalmak eszerint az isteni eszmétől függően, hozzá való viszonyukban nem a lét, hanem az igazság határozottságában domborodnak ki. Az isteni eszmével való megegyezésük alapján igazaknak mondhatók. Ez a létben részesedő valóságok benső, önmagukban való igazsága

(*veritas intrinseca seu ontologica*). A dolgok önmagukban, saját valóságtartalmukban igazak, de nem önmaguk által, mivel csak az isteni eszmével való megegyezésük, tehát az általa történő mértéklés biztosítja igazságukat, ez domborítja ki lét tartalmukat egy új, a létformában mint ilyenben ki nem fejezett vonás által.

A valóság másik közlési és létesítési formája az eszmei, a tudatos. Ennek lehetőségét a létforma alakjában megvalósult értelem alapozza meg. Az értelem természeténél fogva olyan szellemi valóság, amely mindenné átalakulhat, minden valóságtartalmat magában hordozhat anélkül, hogy ennek bármely formája, az *esse per se* subsistenst kivéve, e felvevő képességet kimerítené. Amíg tehát a létformákat hordozó és korlátozó valóság csak a saját tartalmára van utalva, az eszmei megvalósulást lehetővé tevő tényező a valóság összes adatainak, sőt egész teljességének hordozására alkalmas. Az értelem e felfogóképességének természetes kereteit közelebbről annak a lényegnek a mivolta határozza meg, amelynek sajátsága gyanánt szerepel. A tiszta szellemek számtalan fokozatai, le egész az emberi lélek legalacsonyabb szellemi mivoltáig a valóság eszmei létesülésének mindmegannyi fajtát és változatát tükrözik vissza. Az isteni eszmék hasonmása közvetlen megvalósulás révén létesülnek a tiszta lelkek értelmében, mint természetük szükségszerű hozományai, úgy, hogy ezek részben saját lényük, részben pedig az ennek szükségszerű kiegészítését képező eszmék révén közvetlenül szemlélik a valóságot és pedig elsősorban az isteni eszmét, amelynek hasonmái s amennyiben ez véges eszmében kifejezhető és szemlélhető. A tiszta lélek lényegének vagy a vele teremtetett eszmék felfogásának révén lesz tudatos és nemcsak ontológiailag, hanem a megismerés szempontjából is igaz lénnyé. Mindkét igazsága önmagában, saját lét tartalmában van megadva, de nem ettől függ, mint mértéktől, hanem az isteni eszmétől, melynek mindkét irányban hasonmása.

Az emberi lélek, mondja szent Tamás, mint a szellemi és anyagi világ összekötő kapcsa, az értelmi világosságot nem nyerheti Isten eszméinek a benne történő közvetlen megvalósulása révén. Ez analitikus megítélés szempontjából az értelmi apriorizmusnak minden fajtát kizártnak tartja csak azért, mert a lélek a testtel egyesül. Hacsak azt nem tesszük fel, hogy Isten hiába egyesítette a testet a lélekkel, vagy hogy ez idegen gyanánt lakik abban, föl

kell tételeznünk, mondja, hogy *a lélek csak a test révén szerezheti meg értelmi tökéletességét és kincseit is*. Ez az ontológiai alapja (a tapasztalatit később fejtjük ki), hogy Szent Tamás az értelmet az érzéki ismeretet és tapasztalatot megelőzőleg tabula rasanak tartja. Tényleg azt látjuk, hogy az apriorizmust akár határozott, akár tartalmatlan velünk született eszmék alapján védő vagy egyéb isteni felvilágosítást feltételező elméletek a test és lélek közötti lényeges egységet tagadják vagy gyöngítik. Az emberi értelem tehát az isteni eszmék e második megvalósítási módjánál olyan szerepet játszik, mint az anyag a létformában való részesedésnél: a megvalósulást kétszeresen szorítja meg és közvetetté teszi. Megszorítja véges voltánál fogva, úgy, mint az anyagi értelem, amely természetes erőit tekintve Isten eszméivel közvetlenül nem egyesülhet, hanem csak ennek hasonmásaival. Az anyaggal való egyesülése révén azonban még újabb korlátozás tényezőjévé is lesz, amennyiben a teremtettt értelemmel közölhető eszméi valóságokból is csak azoknak hordozója lehet, amelyek közvetlenül az anyagi létet tükrözik vissza. Közvetetté lesz végül ez a megvalósulás azért, mert a fénység nem egyenesen Isten eszméből, hanem az anyagi világ ontológiai igazságából árad át értelmünkre s az ezekből kibányászott tartalmak révén valósulnak meg bennünk Isten eszméi. Mivel pedig a megismerés eszközeit az elvonás révén szerezzük meg, értelmünk nem önmagában, hanem egy tőle különböző határozottságban, nem is önmaga által, hanem az ezen eszmét mértékelő valóságok és végeredményben Isten eszméi által igaz. Ez a körülmény ad az emberi ismeretelmélet igazságfogalmának és problémájának sajátos jelleget s ez nehezíti meg oly nagy mértékben ismereteink értékelését.

Az *igazság* viszonylagos fogalmainkhoz tartozik s a valóságnak az értelemmel történt összehasonlításából ered. A valóság a létformához való viszonyában a lehetőség (ens), a tudattal összehasonlítva pedig a felfoghatóság jellegét ölti fel. Amennyiben tehát az értelemből, mint a létfaj egyik korlátozó és meghatározó tényezőjéből (materia) a valóságra, mint annak viszonypárjára, visszfény vetődik, ez az igazság fogalmában domborodik ki. Ezért az igazság az értelem és valóság viszonyában mint felfogható valóság nyer határozottságot. Ez a felfoghatóság azonos a do-

lognak benső, ontológiai igazságával (*veritas rei, intrinseca*), amiért is az igazság és valóság területileg és előfeltételeikben azonosak (*ens et verum materialiter convertuntur*). Sajátosan azonban (formaliter), bár csak fogalmilag s nem léttartalom szerint különböznek, mivel más jellegzetes sajátságban domborodik ki az igazság (*ordo ad intellectum* — felfoghatóság), mint a lét (*ordo ad esse* — lehetőség). Mivel pedig a fentebbiek szerint a valóság létformailag megelőzi a tudatban történő létesülést, ezért sohasem a valóság igazodik az értelem szerint, hanem ez az előbbihez. Az értelem természete meghatározhatja a dolgok viszonylagos felfoghatóságának határait, de sohasem a tőle független, általános felfoghatóságét. Ezért a valóság nem veszti el benső igazságának jellegét azáltal, hogy van oly értelem, amely nem foghatja föl, mivel arányait fölülmúlja. A viszonylagos felfoghatóságot tehát meg kell különböztetnünk attól, amely az ellentmondáson alapul. Ez utóbbinak végső mértéke Isten lényege, amelynek felfoghatósága s így soha ki nem merithető gazdagsága jelzi az igazság határait. Ami ezen túl van, lehetetlenség, ellentmondás, ami pedig e határokon belül van, magában véve felfogható, csak az értelemre nézve kell megközelíthetővé tenni. Mivel pedig az emberi értelemnek természetétől meghatározott sajátos tárgya az érzéki valóság, csak azok az igazságok tartoznak rá nézve a viszonylagos felfoghatóság körébe, amelyek az anyagi világgal történő érintkezés (elvonás) révén megszerezhetők, vagy pedig az értelem arányainak megfelelő formában (az anyagi valóság hasonlatára, analógiákban) közöltnak vele (természetfölötti hit). Röviden az igazság az emberi értelemre nézve (jelen állapotában) kizárólag csak materializálva, vagyis az anyagi világban létesülő valóság határozottságaira visszavezetve valósulhat meg. Amit ezek formáiba nem lehet önteni, annak felfogásáról le kell mondanunk, ha magában véve mégoly igaz és felfogható is.

Az igazság másik és tulajdonképpeni megvalósulási módja a tudatos, értelmi ismeretben megy végbe. Valóságtartalmát nézve az értelem éppoly dologi igazságot képvisel, mint más tárgy, rendeltetését tekintve azonban magában véve csak lehető valóság (*ens in potentia*), amely tőle különböző adatok felfogása révén lesz csak hivatását betöltő, határozott, tényleges lénnyé (*ens in actu*). Ebbeli ténylegessége pedig csak akkor fejeződik be, csak akkor

lesz sajátosan, tehát nemcsak a lét, hanem az ismeret szerint igaz-zá (veritas cognitionis), ha a valóság és a saját tényleges léttartal-ma közötti megegyezés tudatára jut. Az értelemnek fényképszerű átalakulása a valóság adataivá s ezek tudatos felfogása az igazság-nak csak előfeltétele. Ebben az állapotban az értelemben még csak az ontológiai igazság állapítható meg, amennyiben benne, mint a tudatos megvalósulás potenciális tényezőjében, tényleg fel-tűnik valamely alakító tartalom. Ezzel értelmünk nem lett iga-zabbá, mint az új formában megjelenő anyag. Az ettől az ontoló-giai igazságtól összetéveszthetetlenül különböző megismerés igazsága a tudatban fejeződik be s akkor valósul meg, ha ismere-tünknek és a valóságnak megegyezésére ráeszméltünk: confor-mitas inter intellectum et rem. Ahol közvetlen összhang van az ismeret és valóság között, mint Istennél és az angyalnál, ott a rá-eszmélésre mint külön műveletre nincs szükség: a tartalmat ma-gában és a valósághoz viszonyítva egyazon értelmi működés fogja föl. Ahol azonban ez a közvetlen összhang hiányzik, mint az em-beri értelemnél, ott a tartalom feltűnése a tudatban nem azonos az ismeret igazságával, illetve ennek és a valóságnak megegyezésé-vel. Erről csak a ráeszmélés, tehát az első felfogástól különböző értelmi működés biztosít bennünket, amely által zsinórmértéket és próbakövet alkalmazunk a lelkiállapot és az azt előidéző tárgyi föltételek vagy pedig az utóbbiakat helyettesítő fogalmak (con-ceptus) összeegyeztetésére.

Ennek a műveletnek az eredménye a sajátos ismereti igazság, eszköze pedig az *ítélet*, ami nem más, mint az *ismeret és valóság azonosítása, a kettő azonosságának tudatos felfogása*. Ez akkor tárgyi (veritas obiectiva), ha a dolgok értelmünkben benső, onto-lógiai igazságuk szerint valósulnak meg. Ha tárgyi föltételek nem mutathatók ki, a tartalom értéktelen alanyi képződmény.

Emellett fontos szerepet játszik az igazságnak egy másik érték-lése, a *logikai, módszeres vagy külső-alaki és a metafizikai, rend-szeres vagy belső-tartalmi*. Az első ismeretünknek és irányító tör-vényeinek, a másik pedig az ismeret tartalmának és a tárgynak összhangjából és azonosításából szűrődik le. Az előbbi az ismeret szabályszerű lefolyásáról, az utóbbi a tárggyal való megegyezésről biztosít, s mint ilyen, teljes értékű igazságot (veritas formalis) nyújt, míg az előbbi csak az igazság előfeltételét (veritas materia-

lis) és így félértéket képvisel. Ennek megértését közvetíti ismeretünk kettős értékének szemlélete.

Logikai és metafizikai érték. Értéken ismereteink ama sajátosságát értjük, amelynél fogva a valóság adatainak megítélésére vagy újabb ismeretek szerzésére alkalmasak. Mind ismereteink fokozatos megszerzése s a határozatlantól föl a tartalmilag gazdag fogalomig való fejlődése, mind pedig az ilyen kifejtett ismeretnek felhasználása a felbukkanó újabb adatok megítélésére és értéklésére, tapasztalati tény. Ismereteinknek a fejlődésre való alkalmas voltát és ily irányú szolgálatait logikai, meggyőződésünket irányító és a valósággal szemben elfoglalandó állásunkat biztosító sajátosságát pedig metafizikai, tartalmi értéknek mondjuk.

E fogalmak a hasonlónevű elvonás alapján ítélendők meg. Az elvonás, amelyet fönnebb leírtunk, a tartalmi, a metafizikai. Eredménye a tartalmilag és metafizikailag általános, összegezett (szintetikus) fogalom (universale metaphysicum). Ez a prima intentio, a valóságot az Alkotó eredeti terve s az Ő eszméinek megfelelő rend szerint szemléltető fogalom. Ily általános fogalmainkban kifejezetten és sajátosan (explicite et formaliter), vagy burkoltan és magyszerűen (a ható erő szerint — implicite et virtualiter) tényleg (actu) bennfoglaltatnak mindazok a jellegzetes sajátosságok, amelyek e fogalom valóságtartalmához akár önmagában, akár pedig egyes viszonylataiban szükségszerűen hozzátartoznak. Az ilyen fogalmak ismereteink és kutatásaink végeredményeképp alakulnak ki, mint összes tapasztalataink és egyes ismereteink összegezése (synthesis). E sajátosságunknál fogva kiválóan és kizárólag alkalmasak arra, hogy a valóság adatait a létrend (ordo essendi) viszonylatai szerint ítélhessük meg. Ha tehát valamely okozatot az okkal, a sajátosságot a lényeggel igazolunk, erre vezetünk vissza, akkor ítéletünk alanyfogalma, vagy általában ismeretünk tudásalánya mindig oly tartalmi, metafizikai érték, amelynek pozitív gazdagsága segít bennünket új ismerethez, a valóság adatainak igazolásához. Minden ily tartalmi érték, akár fogalom, akár elv legyen az, eredetében (in ordine inventionis) szintetikus, azaz a valóság szétszórt s az egyes tapasztalat révén észlelt adatainak összegezéséből kialakuló ismeret, kifejtésében és alkalmazásában pedig analitikus természetű, amennyi-

ben a tényleges tartalmi gazdagságára való visszavezetés (resolutio) révén igazol és illeszti be az új tartalmakat összmeggyőződésünkbe. Hogy az ilyen fogalmaknak és elveknek föltétlenül megbízható és a valóságnak ama formájára visszavezető és igazoló értéke van, amelyből az összegezés révén meritettük azokat, kétségbe nem vonhatjuk. Hiszen csak azt fejtjük ki belőlük az analízis révén, amit a szintézissel kifejezetten vagy burkoltan leraktunk bennük. Ezért ha e fogalmainkról kimutatható, hogy tartalmukat kizárólag a tárgyi világ tapasztalataiból alakítottuk ki, akkor az újonnan föllépő adatoknak ezekre való visszavezetése, bennükfoglaltsága a tárgyi valóság érintésének csálhatatlan bizonyítéka és próbaköve. Mivel pedig Szent Tamás rendszere szerint e fogalmi összegezésünkbe nem olvashatunk be jogosan egyetlen elemet sem, amelyet nem a legszigorúbb tárgyi tapasztalatból meritettünk, azért ismeretelméletének összes kifejtő vagy visszavezető (analitikus) ítéleteiben a tárgyi valóság érintéséről biztosítatunk. A tárgyi vagy metafizikai elvonás eszerint az esedékes elemek eltávolításában és az összes szükségszerű vonások összegyűjtésében áll. Ilyen értékű fogalmainkat és elveinket tehát azért mondjuk általánosoknak, mivel bennük a valóságnak csak szükségszerű elemei foglaltatnak, azok a tartalmak, amelyek időtől és helytől függetlenül ugyanazzal az érvénnyel és biztonsággal magyarázzák az egyes adatok feltűnését, működését és romlását. Ezek a valóság szükségszerű törvényeit visszatükröző ismeretek, az egész valóság vagy egyes köreinek oksági viszonylatait dióhéjban összefoglaló értelmi kincsek. Kifejtésükben nincs paralógizmus: a lét és megismerés rendje összeesnek a szintézis által megvalósított harmonia praestabilita révén.

Ezzel szemben a logikai elvonás a tartalmi szegénység és a hátrazotatlanság általánosságát képviseli. A tartalom itt teljesen háttérbe szorul s eszmélkedésünk éle kizárólag az értelmi működés külső megjelenési formájára, *ennek* mibenlétére és törvényeire irányul. A tárgyi elvonás végeredményében az Alkotó eszméit, a dolgok valóságos viszonylatait és rendjét, a logikai a szemléltő értelem sémáit s azokat a viszonylatokat tárja föl, amelyek szerint ez a dolgokat rendezi, vagy amelyek segítségével hozzájuk közeledik. Az utóbbi eredménye az *ens rationis*, csak az értelmünkben és ennek sémái szerint létező valóság, vagy a *secunda*

intentio, az Alkotó eszméit csak másodsorban — az általa teremtet s csakis az ilyen sémák szerint gondolkozó, a valóságot ezek szerint megközelítő értelem felfogási módjában — visszatükröző fogalom. A logikai általánosság (universale logicum) eszerint a váz, a séma vagy a módszer egyneműsége megszámlálhatatlan fogalmi tartalom befogadására, osztályozására, vagy általában az értelmi működés szabályszerű irányítására. A logikailag általános fogalmainkból kifejezetten és határozottan ki van zárva minden tartalom, amely a séma egyneműségét, általánosságát zavarná, vagy lehetetlenné tenné. Azok a tartalmak tehát, melyek e séma körébe tartoznak, sem kifejezetten, sem burkoltan nem foglaltatnak benne, sőt tartalmilag határozottan ki vannak belőle zárva. Bennfoglaltságukról csakis a lehetőség szerint (potentia) beszélhetünk, azaz semmi sem gátolja meg, hogy a sémában kifejezett tartalom kiegészítése, *meghatározása* gyanánt szolgáljon minden oly vonás, amelyet a körében található dolgokból akár a tapasztalat, akár pedig más megbízható ismeretforrás révén kibányásztathatunk.

A logikai elvonás tehát, amennyiben tudatos vagy éppen tudományos életműködést jelent, fogalmainkat kiszárítja és ama határozatlansági és meghatározhatósági általánosság állapotára vezeti vissza, amelynél ismeretünk kezdődik s csak éppen azokat a vonásokat tartja meg, amelyek szükségesek és elégségesek két fogalomkör megkülönböztetésére. Ezért a logikai elvonás ismereteink szétbontásán, az analízisen alapul. A szétboncolt tartalomból kiválasztjuk a legjellegzetesebbet, azt, amelyet számtalan más fogalmunk közös jellemző sajátságként birtokol s ezt tartjuk meg a sémánk körét meghatározó zsinórmérték gyanánt. A logikailag általános fogalom csak annyi tartalmi támasztékot nyújt értelmünknek, hogy segítségével a valóság bizonyos körét át tudjuk tekinteni s így ama tárgyakat egy körbe foglalhassuk, amelyekből a szintézishez szükséges tartalmi értékeket kihámozhatjuk. A logikai elvonás végül oly körülírása fogalmainknak, amelynek alapján ráismerünk ama tartalomhordozó valóságokra, amelyekből ismereteink gazdagodását remélhetjük. Ha tehát egyes ismeret igazolásáról van szó, akkor a logikai általánosság igazít bennünket útba, hogy ott kereshetjük meg az igazoláshoz szükséges anyagot, ahol a sémában kifejezett jellegzetes sajátságot talál-

juk. Ha pedig tudományos kutatásról van szó, akkor megint ez az általánosság vonja meg tudásalanyunknak és kutatásunknak a körét és módszerét, meghatározván egyrészt az igazolásra, ismeretgyarapításra s így a tudásalany szintetikus kialakítására alkalmas tárgyakat, valamint amaz utakat is, amelyen ezeket megközelíthetjük s valóságtartalmukat elsajátíthatjuk.

Ismeretünk tehát a logikai általánosnál, a határozatlannál kezdődik és a metafizikai tartalmi összegezésnél végződik, de ez a körtörvény értelmében visszatér az előbbihez, megvilágítva és határozottan körülírva a logikai érték meghatározhatóságát: az eredeti homályos (*confusa*) határozatlanság tisztán kivethetővé (*distincta*) válik. A két érték azonban minden körülmények között megtartja sajátosságait. A logikai általános tartalmilag határozatlan és meghatározásra alkalmas értéket képvisel s azokat a tartalmakat, amelyek által kiegészíthető és meghatározható, sohasem öleli föl ténylegesen, hanem csak a lehetőség szerint. Róluk tehát magában véve pozitív és határozott fölvilágosítást nem adhat, hanem csak negatív mutatja meg a felőlük vezető utat. Az ilyen tartalmak tehát, hogy határozott értéket képviseljenek, tőlük különböző forrás kiegészítésére szorulnak. Ezzel szemben a metafizikai általános tökéletesen lezárt, határozott értéket képvisel, amely minden idegen segítség vagy kiegészítés szüksége nélkül változatlan szükségszerűséggel tükrözi vissza ugyanazt a kifejezett (*explicitum*) tartalmat s kezeskedik a belőle kihámozható vonások tárgyiságáról, amelyeket burkoltan, de határozottan (*implicite et virtualiter*) magában foglal. Ezek Szent Tamás bölcséletének határozott és pozitív értékei, amelyeket félre nem ismerhető megkülönböztetésben alkalmaz világnézetének kialakításánál. A Kritik der reinen Vernunft nagynevű szerzője itt tévedett végzetesen, mikor a metafizikai általánosság és érték teljes félreértésével és elhanyagolásával kizárólag a logikait ismerte el s így ennek lekötésére és meghatározására kénytelen volt idegen elemekhez, az apriori formákhoz fordulni.

Fogalmaink tartalmi kiterjedését e két érték szintetikus szemlélete alapján állapíthatjuk meg. Konkrét ismereteinkben ugyanis a logikai és tartalmi érték szorosan egybeolvad, a kettőnek szintetikus egyesüléséből származik ismeretünk sajátos emberi

értéke, igazsága. Ha az igazság sajátos és tökéletes határozottsága szerint (*veritas formalis*) az ismeret és tárgy közötti megegyezés tudatában valósul meg, akkor a logikai sémák a sajátos igazság hordozói, előfeltételei, ezek szolgáltatják az igazság anyagát (*veritas materialis*), a tartalmi értékek pedig ennek formáját, határozottságot adó tényezőjét. E két elem szétválasztását csak az elvonás révén eszközöljük, ami viszont nem önkényesen, hanem az ismerettartalmak elemzése révén történik. A logikai sémák értelmi működésünk természeti törvényeinek elvonása lévén, nincs ismeretünk, amely nem ezekbe öntve lépne föl. Ennek a ténynek két irányban van nagy jelentősége: *a*) fogalmaink tartalmának, *b*) a kétféle, a tárgyi és alanyi igazság megállapításánál. Ezen az alapon végleg eldönthetjük, hogy mit várhatunk fogalmainktól ismeretünk fejlődését illetően.

a) Minden ismeretnek, legyen az fogalom vagy elv, kettős tartalmi kiterjedése (*comprehensio*) és hatóereje (*virtualitas*) van: tényleges-pozitív (határozott, *actualis*) és lehető-negatív (határozatlan, *potentialis*). A tényleges a tartalmi elvonás és a metafizikai általánosság elemeit, a lehető pedig a logikai elvonás és kiterjedés tartalmait öleli föl. A tényleges tartalom határozott és kifejezett vonásainak megismerése valóban és ténylegesen, ha nem is tudatosan magában foglalja (*implicite et virtualiter*) a belőle kifejezhető elemek ismeretét, úgy, hogy ez ismeret tudatossá tételére elegendő a fogalom kifejezett tartalmi értéke, illetve az erre való visszavezetés. Az ilyen igazolásnál más bizonyító segédfogalomra nincs szükségünk; a kifejezett vonásoknak a tartalmak burkolt bennfoglaltságának megfelelően ezekre nézve pozitív ható, meggyőző erejük van.

A lehető tartalom nem a kifejezetten vagy burkoltan bennfoglalt, hanem a ténylegessel összeegyeztethető elemeket öleli föl, tehát nem határozott tartalmi vonásokat jelöl, hanem a meglevő kibővítésének lehetőségét és ennek körét vonja meg. A tényleges tartalom pozitív fölfogása ugyanis azt az ismeretet is magában rejt, hogy oly teljesen elzárt tartalmat képvisel-e, amely kibővítést, közelebbi meghatározást vagy más fogalommal való egyesítést nem tűr meg, vagy pedig az ilyen bekapcsolódásnak helyet ad. E bekapcsolódás lehetőségének fölismerésén alapszik fogalmaink lehető tartalmi kiterjedése. A bekapcsolható vonásokat a

tényleges tartalomból sem önmagukban, sem okaikban nem ismerjük föl. Csak határozatlan és homályos sejtelmünk lehet róluk, amennyiben negative meg tudjuk mondani, milyenek nem lehetnek, olyanok ti. amelyek a pozitíve fölismert tényleges tartalom vonásait kizárják vagy törlik. Csak azt látjuk, hol kapcsolódhat be megszerzett ismeretünk egyéb valóságtartalmakba, hol és mennyiben hozható összefüggésbe és viszonyba a valóság többi adataival s így mintegy bepillantást nyerünk egy új, eddigi fogalmaink alapján ismeretlen és egyelőre üres, de tartalommal kitölthető területre. Amíg tehát a tényleges tartalom elemzése révén új, határozottan ki nem fejezett vonásokat szerezhethetünk, addig a lehető tartalom bármily mély ismerete és szétszedése sem alkalmas arra, hogy belőle új tartalmakat vezethessünk le. Csak a bekapcsolódás lehetőségét közvetíti, csak erről győz meg bennünket pozitíve, az új vonásokról más ismeretforrás (tapasztalat vagy tanúság), vagy pedig a szintézis révén kialakított fogalom szétszedése adhat csak fölvilágosítást és pozitív meggyőződést. Ezért mondtuk, hogy az ilyen tartalmak a bekapcsolás lehetősége szerint (in potentia) és negative foglaltatnak ismereteinkben. A fogalom lehető tartalmától eszerint sohasem várhatjuk új vonásoknak önmagukban sajátos, benső (ontologiai) igazságukban (veritas intrinseca) való ismeretét, hanem csak külső, mintegy körülírt igazságukban (veritas extrinseca), azaz mint más pozitíve fölfogott valóságokkal nem ellenkező elemeket ismerhetjük meg azokat. A fogalom lehető tartalmával történő bizonyítás eszerint tárgyilag minden esetben értéktelen alanyi képződményeket hozhat csak létre. A Kritik der reinen Vernunft szerzője ismereteink e kettős tartalmának félreismerése miatt tévedett oly végzetesen.

b) A logikai sémák, bár értelmi ismeretünk törvényeit képviselik, értékükre nézve csak alanyi valóságot képviselnek (ens rationis). Az ismeretben föllépő tartalmakat ugyanis nem a valóság, hanem az értelem törvényei szerint rendezik s ezért magukban véve nem a valóságot, hanem annak sajátos emberi fölfogási módját tárják föl. Az értelem sémáihoz ugyanis a tudattartalom éppúgy alkalmazkodik, ha a tárgyi világból merítettük, mintha alanyi határozottságaink (akarat, subconsciousium stb.) szolgáltatják. Ezért mindaz, ami ismeretünkben a logikai sémára vezetendő vissza, az igazságnak csak előfeltételét és anyagát képezi (veritas

materialis). A logikai sémák ismeretünknek csak egyik és pedig alanyi tényezőjéhez, az értelemhez való viszonyát tükrözik vissza, ezért magukban csak félértékű és pedig alanyi igazságot képviselnek és közvetítenek. A teljes értékű igazság (veritas formalis) ismeretünk többi tényezőinek figyelembevételére után állapítható csak meg. Ezek között pedig az első helyet foglalja el a tárgy, amely Szent Tamás szerint az egyetlen tartalomadó tényező. Ezért az igazságnak legjellegzetesebb sajátossága, mintegy formája, a tartalmi részben domborodik ki, az alanyi, a logikai csak e formát hordozó anyagi s értelmünkre nézve a fölfogás megvalósulását szabályozó alanyi előfeltétel szerepét játssza. (Éppen megfordítottja Kant álláspontjának!) A logikai sémák és fogalmainknak a nekik megfelelő lehető tartalmi köréből vett igazolása tehát sohasem vezethet el bennünket teljes értékű igazsághoz s a rajta alapuló tökéletes meggyőződéshez. Ismeretünkre nézve tartalmilag értéktelen logikai lehetőségek vagy nemlehetetlenségek maradnak az ilyen tételek mindaddig, amíg a tartalmi igazság zsinórmértékét nem alkalmazzuk rájuk. Ilyen zsinórmértéket Szent Tamás bölcsellete pedig csak vagy a tapasztalatban s a vele egyenrangú ismeretforrásokban, vagy pedig az ezeket helyettesítő szintetikus alanyfogalmakban ismer. Ezért csak annak az ismeretnek van rájuk nézve értéke, csak az gyarapítja emberi energiánkat, az köt össze bennünket a valóság többi adataival, amelyet az említett indítóokok tesznek értelmi kincsünké.

A logikai elvonás adatai mindazonáltal fontos, nélkülözhetetlen eszközei tudásunknak. Ezek kiinduló- és támaszpontjaink az anyag keresésénél, míg a tartalmi elvonás adatai a kialakult tudás és végső összegezéshez szükséges anyagot, bizonyító eszközöket és elveket szolgáltatják. A logikai igazság nélkül továbbá a tartalmi igazság is csak félértéket képvisel, mivel nélkülük a bizonyítás és a másokkal való közlés és meggyőzés lehetősége hiányzik. Az utóbbiak előfeltétele ugyanis az értelmi fölfogás természeti törvényei szerint történő kifejezés, azért ha mi magunk nem gondolkozunk e sémák szerint, ismeretünk másokra nézve értéktelen és meddő tartalommmá válik. (Ez az intuitív elmék végzete!) Mindaz tehát, ami a logikai elvonásban érték gyanánt föl van halmozva, az ismeret elsajátítására, a módszerre vonatkozik, ami pedig a tartalmi elvonás eredménye, ismereteink rendszerét, egy-

séges szempont szerinti összegezését teszi lehetővé. A módszer törvényeivel foglalkozik a logika, a gondolkodás módszertana, megállapítván az említett elvonás révén mind a gondolkodás hármastípusának (fogalom, ítélet, következtetés) általános szabályait, mind pedig az egyes tudományok munkaprogramját, illetve a tárgyaikkal való érintkezés külső föltételeit és szabályait. A rendszerezés a tartalmi fontolgatáson alapul s valamely alanyfogalom meghatározásában adott tartalmi szempontok és bennfoglaltság figyelembevételével összegezi a kutatás eredményét. A módszer a priori megállapítása lehetséges, a rendszeré nem.

Mindebből látjuk, hogy a kifejezések, mint „ratio formalis” vezéreszme, szempont stb., egészen más értelmet tartalmaznak, ha a módszeres vagy a rendszeres igazság zsinórmértékéül alkalmazzuk azokat vagy pedig logikai vagy metafizikai értékeket akarunk velük jelezni.

Hogy Szent Tamás ezt a két értéket választotta egész munkaterevé alapjául, mind egész rendszerén, mind pedig annak egyes részein kimutatható. Szent Tamás tudományos működése céljának a tudás és a bármiképp megszerezhető ismeret adatainak összegezését tekintette. Ilyen munkára előtte és utána egyaránt sokan vállalkoztak már, de hajótörést szenvedtek, beletaszítva az értelmet a kétvágányú igazság örvényébe. Szent Tamás elkerülte ezt a veszedelmet. A logikai általánosság természetének fölismerése és fölhasználása megóvja a szinkretizmus veszedelmétől: nem minden tartalom kapcsolható be meglevő ismeretünkbe, hanem csak az, amely összeegyeztethető vele. Szintézis és nem szinkrézis jelöli tudásának végső célját s ezzel a kettős vágányú igazságnak még árnyékát is távoltartja rendszerétől. A tartalmi értékek szemlélete az eklekticizmust zárja ki rendszeréből. A tárgyi igazság próbaköve nem az akarat vagy más képesség által diktált szempont szerinti válogatás (haeresis), hanem a tudásalany természetében foglalt zsinórmérték. Ami ehhez nem alkalmazkodik, a rendszer tárgyi igazságainak köréből kizárandó, míg az, ami erre visszavezethető, föltétlen elismerést kíván, úgyhogy ez tőle a tudásalany megtagadása s vele együtt az összes belőle levezethető következtetések elvetése nélkül meg nem vonható. Ez a kettős érték segítette végül Szent Tamást a természetes és természetfölötti rend összeegyeztetéséhez. A fogalmak tartalmi kiterjedése révén nyitva

maradt ajtón hagyhatta el ugyanis a természetes ismeretek világát anélkül, hogy ezek légkörét teljesen el kellett volna hagynia, vagy pedig erőszakos műveletet végzett volna rajtok. Ha a kiegészítés vagy kibővítés lehetőségét vagy nem lehetetlenségét pozitíve vizszoztatúkröző fogalmainkból átlépünk abba a magasabb, természetföölötti rendbe, ahonnt a bekapcsolható elemeket megbízható forrás, a kinyilatkoztatás önti, akkor valóban nem tettünk elhatározóbb lépést, mint mikor az általános nemi fogalmat elhagyjuk s keressük a meghatározó tartalmakat (*differentia specifica*). Az új, bekapcsolandó tartalomért egyik esetben sem fogalmunk meglevő értéke kezeskedik, hanem a tőle különböző ismeretforrás — az utóbbinál a tapasztalat, az előbbinél annak a tanúsága, aki a bekapcsolandó természetföölötti tartalmakat saját lényegének alkotórészei gyanánt birtokolja. Az, ami a szintézis alaposágához szükséges, mindkét esetben egyértékűen, de legalábbis értelmünk természetének teljesen megfelelő módon megtalálható.

*Az ismeret és valóság azonosítása az ítéletben történik. A valóság viszonylagos felfoghatóságának főntebb leirt általános követelményén kívül még két körülményre kell figyelemmel lennünk, hogy ti. az igazság ránk nézve nem az érzéki, sem pedig a tárgyat egyszerűen felfogó értelmi működésben (*simplex apprehensio*), hanem egyedül az ítéletben valósul meg és hogy az általános materializálás keretében a szempontok és tudásalanyok részletezésével az igazságot még közelebb kell hoznunk értelmi színvonalunkhoz.*

Miután az érzék az ismeret igazságához szükséges ráeszmélésre alkalmatlan, csak a fényképszerű-tudatos módon érintheti tárgyat. Az érzék és a tárgy közötti megegyezés tudata az értelemben van, amely a két tartalom azonosítását elvégzi: az érzékben az igazságnak csak előföltétele (*veritas materialis*) van meg, sajátosan az értelemben valósul meg. Ugyanezt kell mondanunk az értelmi felfogásról is, amely által a tárgy egyszerűen merül fel tudatunkban (*simplex apprehensio*) s értelmünk ontológiailag igaz, tényleges lényvé válik. Ez az értelmet csak az igazság előföltétele szerint és más tartalommal (*ens*) való azonosság szerint teszi igazzá. Ezért amint a valóság a létforma révén (*ratio essendi*)

határozódik meg bizonyos formára (lehető, tényleges stb.), úgy az értelem ez új tartalmának értékét sem a tárgy egyszerű jelenléte dönti el, hanem az a tényező (ratio cognoscendi), amely a valóság határozott formájával történő megegyezésről biztosít. Ez az összeegyeztetés, igazolás elég bonyolult művelet s végeredményben ama határozott ismeretben, ítéletben domborodik ki, hogy az új tartalom a valóság adataival megegyezik. Ezzel a megállapítással ismeretünk lezárul s értelmünk eljutott nyugvó pontjához. Az ítéletben tehát nemcsak a tartalomról, hanem ennek az értékéről is tudomással bírunk.

Minden ítéletben tehát azonosságot mondunk ki. Az eszmélkedés révén ugyanis vagy belátjuk, hogy az új tartalom egészben vagy részlegesen azonos korábban megszerzett és a valóság adataival már összeegyeztetett fogalmainkkal, vagy pedig más megbízható ismeretforrás (tapasztalat, tanúság) kezeskedik mellette, hogy csakugyan a tárgyi, nem pedig az alanyi világ adataiból merült fel lelkünkben. Az első igazolási mód a visszavezető (analitikus). Igazoló tényező gyanánt a fogalom tényleges tartalma szolgál, amelyben az új vonás kifejezetten vagy burkoltan bennfoglaltatik. Mivel pedig ennek a fogalmi szétszedésnek elengedhetetlen föltétele a fogalomnak a tapasztalati szintézis alapján való kialakítása, a bennfoglaltság felismerése teljesen elegendő az új tartalomnak és a valóságnak összeegyeztetésére és azonosságuknak kimondására. Az ilyen fogalmak ítéleteink alanya (S) gyanánt szerepelnek, míg az új tartalom állítmány (P) gyanánt lép föl. Mivel az ilyen alanyfogalomnak nemcsak ismeretközvetítő, hanem igazoló s a valósággal összeegyeztető értéke is van, mindaz, ami a ratio cognoscendi, az ismeretet tökéletes, minden irányban befejező és igazi értelmi kincscsé alakító tényező fogalomához tartozik, megtalálható benne. Ez az ismeret legtökéletesebb módja, mivel az igazoló és az ismeretközvetítő tényező azonosak.

A másik igazolási mód az összetevő (szintetikus), amelynek alapjául fogalmaink lehető tartalma szolgál. Mivel azonban az ilyen alanyfogalom az igazolandó ismeretről pozitív felvilágosítással nem szolgál, a ratio cognoscendi, az ismeretközvetítő tényező szerepét tőle különböző elem (tapasztalat, tanúság) vagy tudásalany tölti be. Ahol tehát tartalmi szétszedésre alkalmas

alany nem áll rendelkezésünkre, egyelőre kisegítő fogalmakhoz és eszközökhöz nyúlunk, hogy általuk megszerezhessük és a valósággal összeegyeztethessük ama tartalmakat, amelyek fogalmaink logikai kiterjedésébe bekapcsolhatók s így ezek meghatározására, gazdagítására alkalmasak. A tudásalany ilyen helyzetítésére értelmi ismeretünk fejlődését tekintve föltétlen szükségünk van s így minden megbízhatónak igazolt ismeretforrást teljes értékű ismeretközvetítő és igazoló tényezőnek kell elismernünk. Sőt ha tekintetbe vesszük, hogy nincsenek a tapasztalattól független analízisre alkalmas értelmi kincseink, a szintézisben kell az ismeret megszerzésének (in ordine inventionis) egyetlen és értelmünk természetétől megkövetelt tényezőjét látnunk. Amihez a logikai általános tudásalany elemzése csak támasztópontul és negatív útmutatásul szolgál, befejezi a tapasztalat vagy tanúság, a valóság érintésének e próbakövei. Akár szükségszerű, akár pedig esedékes tartalmat kapcsoljunk is így össze korábbi fogalmainkkal mint azok lehető kiegészítőit, szilárd talajon állunk, mert a valóság közvetlen érintéséről kezeskedő tapasztalat utasít bennünket erre.

Az azonosító tényező (ratio formalis). Az ismeretközvetítő és összeegyeztető tényező (ratio cognoscendi) eszerint a valóság viszonylagos felfoghatóságának megvalósítója. Ez szállítja le egyrészt a dolgok általános felfoghatóságát értelmünk színvonalára, másrészt pedig ez kezeskedik a valóság érintéséről. Előbbi szerepében tárgyi fénynek mondjuk (lumen quo), amelynek révén a valóság értelmünkre nézve is láthatóvá lesz, az utóbbiban pedig zsinórmérték, próbakő (criterium) és vezéreszme (principium) néven ismeretes. Az igazság elfogadására indító ok (motivum), vagy pedig az azt lehetővé tevő szempont (ratio qua) mindkét feladatot jelzik, valamennyit felöleli és csodás szabadsággal fejezi ki a ratio formalis obiecti kifejezés. Ez azt jelzi, hogy e tényezőben kell keresnünk a dolgok felfoghatóságának és igazságának lelkét. Vele szemben a dolgok valóságtartalma csak a felfogásra alkalmas anyag (obiectum materiale) szerepét játssza, amely csak az értelem színvonalához arányosító tényező, a ratio formalis révén lesz sajátos tartalma szerint felfogható tárggyá (obiectum formale). Sajátosan (formaliter) csak azt ismerjük

meg, amit legjellegzetesebb vonása szerint fogunk föl. Ami erre rávezeti értelmünket vagy erről biztosítja, az ránk nézve e tárgy igazságának alaki tényezője, akár belátást (visio) közvetítsen, akár pedig csak a tanúságon alapuló felfogást (hit). A tárgy sajátos igazsága eszerint csak akkor valósul meg lelkünkben, ha olyan tényező közvetíti ismeretét, amely mind értelmünk hatóerejével, mind a tárgy természetével arányos, vagyis ha ezt úgy szállítja le értelmünk színvonalához, hogy azáltal benső tartalmi értéke ne csökkenjen, s ha nem is éppen tökéletesen, de igazán megjelenjen és felfoghatóvá legyen. Az olyan indítóok, amely e követelményeknek nem felel meg, az illető tárgy sajátos igazságának legfeljebb csak előfeltételeit szemlélteti (ratio materialis), vagy ami még rosszabb, egészen hamis világításba helyezi s így ismeretét egyáltalában nem közvetíti. Így pl. ha abból a föltevésből indulunk ki, hogy az ember csak anyagi valóság, életműködéseinek egy részét sohasem tudjuk teljesen és sajátosan megmagyarázni, hanem ismeretünk, vagy csak ezek előfeltételeire (az érzéki életre) vonatkozik, vagy pedig egészen torz képet rajzolunk róluk. Vagy ha fogalmaink lehető tartalma alapján kapcsolunk csak beléjük új tartalmat, ebbeli ismeretünk sajátos igazsággal nem bírhat, mivel a logikai kiterjedés csak a bekapcsolás előfeltételének, lehetőségének fennforgásáról tanúskodik, de nem a tényleges és a valóságban is meglevő megegyezés és bekapcsoltság mellett.

Ezen alapul a rendszeres (tartalmi) igazság egyik igen fontos felosztása a *teljes és félértékűre*. Az előbbi akkor van jelen, ha ítéletünk arányos, az állítmányt vagy általában a tárgyat legjellegzetesebb sajátosága szerint megindokló alanyfogalomra (ratio formalis obiecti) támaszkodik. Az ily tudásalany a tárggyal való megegyezés tudatával az arányos megokolás felismerését, illetve ennek tényezőit is közvetíti. Ez az igazságnak legsajátosabb formája (veritas formalis), mivel már semmi sem hiányzik, hogy a tárgy és ismeret közötti azonosság a tudat részéről is teljessé váljék. A félértékű igazság ezzel szemben oly alanyfogalomra vagy indítóokra támaszkodik, amely az elfogadandó állítmány vagy tárgy arányos megokolását nem tartalmazza. Az ilyen félértékek az igazságnak csak előfeltételét (veritas materialis) képviselik s közölhetik lelkünkkel. Az imént említett példákon kívül ilyen a kinyilatkoztatás adatainak természetes indítóokok alapján való

elfogadása is. Ezek ugyanis a természetfölötti tárgykör megvilágítására alkalmatlanok s legfeljebb csak az ezt körülvevő természetes igazságok részéről fölmerülő homályt távolíthatják el, tehát magának a természetfölötti igazságnak csak előfeltételét szemléltethetik.

A tárgyi fény hatóereje értelmünkben a meggyőződést szüli. Ez viszont mind a belátás, a tudás, mind pedig a tekintélyen alapuló hit eredménye lehet. Tudás és hit egyaránt megegyeznek abban, hogy indokolt ismeretek, amennyiben mindkettőnek ratio formalisa kétséget kizáróan biztosít bennünket arról, hogy a tárgy sajátos, benső, ontológiai igazsága szerint jelenik meg értelmünkben. Amíg azonban a tudást előidéző tárgyi fény a dolog elemeinek belső szerkezetét is megvilágítja s így belátást közvetít, addig a hit tárgyi fénye a tanúság, ezt homályban hagyja s csak arról biztosít bennünket, hogy a felfogott tartalmak a valóság adatainak megfelelnek. A tudásnál a meggyőződés tisztán értelmi tényezőkre vezetendő vissza. Értelmünk az igazság hatóerejétől annyira lebilincselődik s ennek tárgyi fénye oly mértékben ömlik át elménkre, hogy a meghajlás, a tárgy elfogadása az emberi természet egyéb tényezőinek közbelépése nélkül szükség-szerűen létrejön. A hitbeli meggyőződés ezzel szemben az akaratra vezetendő vissza. Nem ettől függ ugyan a tárgy igazsága (mint pl. a gyakorlati igazságoknál), de ettől függ az igazság elfogadása vagy elvetése. A tárgyi fény homályos és gyöngé ahhoz, hogy a dolog belső szerkezetét is megvilágítsa s hatóereje nem elég az értelmi tényezők lebilincselésére. Ezért szükséges az akarat parancsoló szava, amely az igazságnak, mint az értelem javának, elfogadását befejezi. Amíg tehát a tudás létrehozó tényezője (ratio formalis) kizárólag az igazság eszközeivel hat az értelemre, addig a hit indítóoka az igaz és a jó sajátágaiból egészítődik ki s mindkettőnek hatóerejében hozza létre a meggyőződést. Az előbbi tiszta értelmi fény, az utóbbi csak részben az, amennyiben az akarati indítóokok nélkül feladatát, a tárgy benső igazságának végleges megjelenítését és meggyőződéses birtoklását megvalósítani nem képes. Ugyanez áll az értelem amaz állapotáról is, amelyet vélekedésnek (opinio) mondunk. A meggyőződést létrehozó ratio formalis itt teljesen hiányzik, helyét az elfogadást javasoló s több-kevesebb valószínűséget biztosító tényező, a probabilitas,

foglalja el. Ez a tudás indítóokától abban különbözik, hogy belátást nem szül, a hit próbakövétől pedig abban, hogy a dolog ontológiai igazságának megvalósulásáról nem tanúskodik kétséget kizáró módon, hanem ezt csak valószínűvé teszi. Ezért a meggyőződés ismét csak az akarat befolyása alatt valósulhat meg, ámde sohasem határozott, megváltozhatatlan ítélet, hanem csak az ellenkező lehetőséget ki nem záró vélekedés formájában. A tudásban és a hitben eszerint a dolgok ontológiai igazsága sajátosan, azaz a tudattartalom és a valóság megegyezésének teljes értékű fölismerésében valósul meg (*veritas formalis*), a vélekedésben pedig az igazság ily megjelenési formájának, az ítéletnek, csak külső formáját ölti fel anélkül, hogy annak lelke és legjellegzetesebb sajátsága, a valóság adataival való összeegyeztetés biztossága éltetné. Ezért csak külső színre (*veritas extrinseca*) és az értelem ontológiai igazságában (*veritas materialis*) találjuk meg benne az ismeret sajátos igazságának hasonmását.

Miután az emberi ismeret tökéletesen, mint teljes értékű, mint minden más léttartalomtól különböző valóság az ítéletben létesül, ismereteink igazolása az ítélet vizsgálatára szorítkozik. A tudomány nem egyéb, mint a tudás kibővítése. Amint megindokolt ítéleteink alanyfogalmából levezetünk, vagy oda beillesztünk új tartalmakat s ezzel tudásunk anyagát gyarapítjuk, úgy a nagykörű, az egész valóságot, vagy pedig annak egyes részeit felölelő alanyfogalmak szétbontása vagy kialakítása révén az ismereteknek mintegy megszámlálhatatlan tömegére teszünk szert. Az egy tudásalany körébe tartozó ismereteknek összegét mondjuk tudománynak. A tudásalany (*subiectum scientiae*) úgy viszonylik ez ismeretekhez, mint ítéleteink alanya a benne és általa megismerhető tartalmakhoz. Az egyes ismeretek tudományunk anyagát (*obiectum materiale*), az alanyfogalom pedig ezek lelkét megindokoló és sajátosan, az ismeret minden (alanyi és tárgyi) követelményének megfelelő módon, felfoghatóvá alakító tényezőjüket és így értelmi meggyőződésünket létrehozó elemét (*ratio formalis obiecti*) képviseli. Mindazt, amit fontosabb foglaimnak kettős tartalmáról mondtunk, alkalmaznunk kell a tudomány alanyfogalmára is, amely az illető tudomány középpontjába állítva a módszeres és rendszeres igazság próbakövét képviseli s összes kutatásunkat és ismeretünket vezérli és mértékeli.

Az elvonás fokai és a tudományok. Miután az egész valóságot vagy annak egyes nagyobb köreit felölelő fogalmak kialakítása az elvonás eredménye, megértjük, hogy Szent Tamás a tudományok osztályozása és rendszerezésének alapjául az elvonás fokát választja. Annak okát ugyanis, hogy ismereteink nem annyira a valóságot, mint annak változó módozatait közvetítik, az anyagi, egyedi vonásokban kell látnunk. Minél magasabbra szárnyalunk tehát tartalmi elvonásunkkal, annál inkább megközelítjük a valóságot és ennek tulajdonképpeni szemléleti módját, amely Isten ismeretében valósul meg tökéletesen, annál kevésbé szorítkozik tudásunk az egyedi, anyagi és változó dolgokra és a tőlük függő oksorozatok magyarázó erejére, annál jobban elhagyhatjuk a közvetlen és éppen ezért csak látszólagos okok sorát. Az elvonás foka szerint nő tehát tudásunk értéke. Minél határozottabb és tisztább logikailag általános alanyfogalmat alkotunk, annál többet ölel fel tudásunk a valóság adataiból. Minél több kifejezett és burkolt tartalmat tudunk adni alanyfogalmunknak s így minél tökéletesebbé tesszük metafizikailag általános értékét, annál melyebbreható, szükségsezerűbb és változatlanabb oksági viszonylatokat tudunk megállapítani és magyarázó elemül választani, annál általánosabb értékű következtetéseket és törvényeket vonhatunk le. Ezért az elvonással nemcsak ismeretünk egyes tárgyait szerezzük meg, hanem ennek segítségével hozzuk közelebb értelmünkhöz a magában véve osztatlan valóságot, általa szállítjuk le értelmünk színvonalára a dolgok felfoghatóságát.

A tudásalany (az analitikus tudományoknál) és a hozzátartozó kiegészítő fogalmak és ismeretforrások (a szintetikus tudományoknál), mint a tudomány lelke (*ratio formalis scientiae*), kettős feladatot töltenek be: *a)* a valóság viszonylagos felfoghatóságának (*ratio formalis qua*), *b)* értelmi megvalósulásának tényezői. A tudásalany értelmünkre nézve a valóság helyettesítője és az általa képviselt tudománykör teljes tartalmának dióhéjfoglalata. Ennek megfelelően a *ratio formalis* egyrészt a burkolaton bennefoglalt tartalmak kifejtése révén a tudománykör anyagát szolgáltatja, másrészt pedig ezeket a valósággal azonosítja s így teljes értékű emberi igazságokká és értelmi kincsekké alakítja azokat. Ebből magyarázhatjuk meg, hogy miért fordít Szent Tamás oly nagy gondot az ismeret különböző formáinál a tudásalany meg-

határozására. Tőle függ a tudomány sorsa, értékes vagy értéktelen volta s összes következtetéseink beilleszthetése egy szervesen összetartozó egészbe. Ha a tudásalany nem a valóság helyettesítője gyanánt alakult ki, az sem tartozhat a valóság világába, amit vele megokolunk vagy rá visszavezetünk. Ha az alanyfogalom hamis, belőle levont következtetéseink is csak ilyenek lehetnek. Ha továbbá nem öleli fel mindama tartalmakat és elemeket, amelyek a valóság legjellegzetesebb sajátosságát képviselik (esse specificum seu formale), akkor csak félértékű igazságokat vagy a teljes igazságnak csak előfeltételeit valósíthatja meg lelkünkben. Mindezekben az esetekben értelmi meggyőződésünknek csak alanyi, tehát félértéke van. Mert ha véletlenül éppen megegyezne is ismeretünk a tárggyal, vagy az ilyen félalany fogalomból helyes következtetést vonnánk is le, ez a megegyezés nem az ismeret, hanem a léttartalom igazsága, az értelem (mint ens in actu) veritas ontologicája lenne. Az ismereti igazság megvalósulásának nem ez a fényképszerű azonosság, nem is az erről való meggyőződés a legjellegzetesebb sajátossága és mértéke, hanem az arányos okkal és azonosító tényezővel létrehozott meggyőződés. Teljes értékű igazságot csak teljes értékű ratio formalis, alanyfogalom, közvetíthet. Ezt kívánja meg már az oksági elv is. Szent Tamás szerint az arányos ratio formalist nem lehet semmivel sem helyettesíteni. Ezért sikerült neki tökéletes és minden ízében lezárt bölcséleti és teológiai rendszert alkotni s az emberi igazságot oly metafizikai elvekben összegezni, amelyek a valóság minden adatára alkalmazhatók s megítélésükhöz föltétlenül megbízható szempontokat tartalmaznak és félre nem vezető útmutatást adnak.

A tudásalanyokat nem tárgyi, hanem alanyi szempontok és szükségletek határozzák meg. Az igazság magában véve egy és osztatlan s felfoghatóságában sincsenek tárgyi fokozatok. Mivel azonban az emberi ismeret sajátos tárgya, az érzéki valóság, önmagában nem ténylegesen, hanem csak a lehetőség szerint fogható fel és emellett szétszórtnak jelentkezik, értelmünk feladata, hogy ténylegesen felfoghatóvá alakítsa azt s visszavezesse arra az eredeti osztatlan és összegezett állapotra, amelyet szétszórtnak megvalósulása előtt, sajátos igazság jellegében, Isten értelmében birtokolt. Ez történik az elvonásnak fönnebb leírt folyamata révén.

A cselekvő elvonás a tényleges felfoghatóságot csak annyiban valósítja meg, hogy értelmünknek, mint *ens in actunak* ontológiai igazsága létrejöhessen. A szemlélő elvonás a ráeszmélés eszközeivel az ismereti igazság kialakulását teszi lehetővé. Ámde magában véve csak izolált ismereteket közölhet, úgy, hogy ezáltal a valóságnak sajátos, tehát osztatlanságát biztosító állandó elemei és viszonylatai szerinti szemléletét nem közvetíti. A valóság adatait ugyanis a legkülönbözőbb oksági szálak és viszonylatok fűzik egymáshoz, főleg pedig forrásukhoz, Istenhez, úgy, hogy izolált valóság nincs. Ezért a valóság adatainak ez élő közösségből kiszakított megismerése teljes értékű igazságot nem adhat s így az eszmélő elvonás révén kidolgozott egyes tartalmak elsajátítása nem jelentheti értelmi tökéletességünk csúcspontját, hanem ennek csak kezdetét, előföltételét. A valóság egyes adatairól csak akkor lehet tökéletes ismeretünk, ha ismereteinkben is beállítottuk őket ama viszonylatokba és összefüggésekbe, amelyek a többi adatokhoz fűzik, úgyhogy legalábbis bizonyos körben kimerítettük vagy megközelítettük e viszonylatok meghatározását. Ezért az elvonással megszerzett ismerethalmaz értelmi kincseinknek csak anyaga lehet, amely az életetadó tényezőtől, a tudomány lelkétől várja, hogy e lehetőségi állapotból az értelmi tökéletesség igazi létesítőjévé váljék. Az elvonás magában véve tehát a sajátos ismereti igazság megvalósításához nem elégséges; ki kell egészülnie a szintézissel, eszmélkedésünk egyik újabb műveletével, amellyel az egyes ismeretekben rejlő örök értékeket és ezeknek hatóerejét egyetlen fogalomban összegezzük. Ez logikai kiterjedésénél fogva felöleli a valóság egy körbe tartozó adatait, amelyek az oksági viszonylatok legszorosabb kapcsolatával fűződnek össze s ebbeli relatív egységünkél fogva ismeretünkre nézve is a valóság bizonyos részének osztatlan egységét képviselik. Tartalmi kiterjedése és hatóereje szerint a valóságot összefűző szükségszerű oksági viszonylatok foglatának tekintendő, amennyiben tükörképe mindama külső és belső okoknak és tényezőknek, amelyek az egy körbe tartozó adatok mindegyikében megtalálhatók, vagy tökéletes ismeretükhöz és magyarázatukhoz szükségesek. Ez az igazán tárgyi fény föltétlenül megbízható vezérként kíséri bennünket a valóság ama körének adatai között, amelyet a szintézis révén képvisel s az elvonással szerzett ismeretek halmazát rendezett és

mintegy szempillantásra áttekinthető egységgé teszi. Hogy ez egyes adatokat tökéletesen, tehát nemcsak a valóság adataival történő megegyezésükben, hanem az abban elfoglalt helyzetük és jelentőségük szerint összes okaikban és tényezőikben is megismerhetjük, ennek az alanyfogalomnak köszönhető. Nemcsak az izolált ismeretekből származó zavaros és tökéletlen értelmi válságból szabadít meg bennünket, hanem kutatásunkat is megkönnyíti. Logikai kiterjedésénél fogva megmutatja, hol kell keresnünk az oksági viszonylatokba bekapcsolandó adatokat, tartalmánál fogva pedig e viszonylatok mibenlétéről ad felvilágosítást s így ismereteink magyarázó, a valóság adataira visszavezető, ide bekapcsolódó elveit és anyagát szolgáltatja. Ezért mondja Szent Tamás az alanyfogalmat a tudomány lelkének, ratio formalisának.

Az érzéki ismeret adatai fölé az elvonás emel bennünket, ennek pillanatnyi benyomásaitól pedig az összegezés szabadítja meg elménket. Így emelkedünk fel lassan az érzéki természettel adott részleges szemlélet szűkkörűsége fölé s igazi tudományos, tehát a valóság minden oldaláról megokolt egységes szempont szerinti ismeretre teszünk szert. Szent Tamás ebben három fokot különböztet meg. A korlátozó elemektől megtisztítható és az általános érték színvonalára felemelhető tudásalany tartalmi és logikai kiterjedése és hatóereje szerint az első az anyagi, a második a megnyitási, a harmadik a minden anyagi korlátozástól ment oksági viszonylatokban kifejezhető és így az említett körökbe beállítható valóságot öleli fel és szemlélteti.

Az elvonó összegezés első fokán fogalmainkat csak az egyedi-anyagi tulajdonságoktól tisztítjuk meg, de az anyaghoz való viszony, az anyagi rendeltetés lényeges alkotórészük marad. Ez a tisztaság föltétlenül szükséges ahhoz, hogy értelmi ismeretünk tárgyává lehessenek s a tudományos magyarázathoz szükséges általános érvényű és változatlan igazságok jellegével bírjanak. Ezzel a valóságnak összes anyagi és anyagi viszonylatokra visszavezethető részét leszállítjuk értelmünk nivójához és alkalmassá tesszük arra, hogy szükségszerű törvényei szerint felfoghassuk. Az elvonás e fokával tehát csak azt érjük el, hogy fogalmunk érvénye a jelen konkrét eseten túlmenjen, az anyagi valóságnak összes hasonló megnyilvánulását felölelje és megértesse s anyagi

okokra és viszonylatokra visszavezethető magyarázatukat adja. Ezen túlmenő és más valóságokra alkalmazható érvénye vagy magyarázóereje e fogalmainknak s a bennük adott ratio formalisnak nincs. Az elvonás e fokát fizikainak nevezzük s általa határozódik meg a természetbölcsélet és az alatta sorakozó tapasztalati tudományok tárgya és uralkodó szempontja. A természetbölcsélet tudásalánya az ens mobile, a változásnak alávetett lény, vagyis az a valóság, amely az anyaggal való egyesülésben éri el és fejt ki létének és működésének természetszerű tökéletességét. Ezek közé tartozik az emberi lélek is a testtel egyesült létében, míg tisztán szellemi életének szemléltetése a metafizika feladata.

A második fokon nemcsak az általános anyagi sajátsgót töröljük fogalmainkból, hanem ennek egyik kísérő elemét, a valóságos mennyiséget, a kiterjedést is, amit az első fokon mint az anyagi valóság működésének előfeltételét még megtartottunk. Valamit azonban még meghagyunk, ami az anyagi eredetre emlékeztet és e fogalmaink érvényét és magyarázó erejét bizonyos tekintetben megszorítja, ti. a mennyiséget általában, logikai fogalmában. Ez a matematikai szemlélet, amelynek a valóság mennyiségi viszonylatokra visszavezethető szemléletét köszönjük. Ezzel a valóság nagyobb részét hoztuk közel értelmünkhöz és pedig állandóbb és szükségyszerűbb oksági viszonylatok alapján, mint az első fokon, de azért az egész valóságtól még messze vagyunk.

Az összegezés legmagasabb fokán végül az anyagiség utolsó korlátja is ledől, ha oly fogalmakat alkotunk, amelyeknek sem az anyag, sem a mennyiség, sem pedig az ezekhez való viszony nem teszi lényeges alkotórészét. Ezek a tisztaságukra nézve az előbbi fokokat túlhaladó metafizikai fogalmak, mivel vagy anyag-talan valóságot tükröznek vissza (Isten, lélek), vagy pedig az anyagi elem teljes elvonatkoztatása révén csak olyan vonásokat tartalmaznak, amelyek a valóságra, mint ilyenre, tehát annak nemcsak egyes részére érvényesek. A metafizika tudásalánya a lét, mint ilyen (ens), összes okaiban és tényezőiben: scientia principiorum — a végső okok tudománya. Az anyagi eredet egyébként továbbra is kimutatható rajtuk, de ez már nem az anyagi viszonylatokat visszatükröző vagy ezekre megszorító vonásokban és értékekben nyilatkozik meg, hanem egyrészt a kísérő képekben (phantasma), melyek nélkül nem használhatjuk azokat, másrészt

pedig abban, hogy tartalmi vonásaik közvetlenül az anyagi dolgok létezési módját szemléltetik, a valóság többi adatait pedig ezek hasonlatára. Ezzel a lehetőség határain belül az egész valóságot leszállítottuk értelmünk színvonalára; tovább a természetes arányok keretében már nem mehetünk. Amíg erre a metafizikai magaslatra föl nem emelkedtünk, nincs az egész valóságot átölő szemléletünk s nem adtuk meg a dolgoknak végső, tehát legmélyebb s így igazán bölcséleti magyarázatát. Ennek a ratio formalisnak a segítségével beállíthatunk minden igazságot az egész valóság körébe s így mind önmagában, mind pedig az összes viszonylataiban való ismeretet szerezhethetünk róla.

Az értelem készségei (habitus). Az alanyfogalom hatóereje tudásunk tárgyi fényét képviseli. A tárgyi tartalom, illetve ennek értelmi színvonalunkhoz történt arányosításából származó átlát-szósága (evidentia) megvilágítja értelmünket s ez észreveszi, el-sajátítja a tárgyat. De mivel az igazság e hatóereje közvetlenül az érzéki valóság adataira, ezeké pedig Isten örök eszméire vezetőn-dő vissza, azért mondhatjuk, hogy az értelmi igazság ontológiai, tárgyi értékét végső elemzésben az örök eszmék (rationes aeternae) döntik el. Ezeknek önmagukban való akár közvetlen, akár közvetett szemléletét Szent Tamás nem fogadja el. Mivel ti. nem közelíthetjük meg azokat, az ismereti igazság megállapításánál sem használhatjuk őket ráeszmélésünk anyaga gyanánt. Ennek próbakövéül a közvetlen tárgyak, az érzéki dolgok szolgálnak, az örök eszmék csak mint ezeket mértékelő metafizikai tényezők jönnek tekintetbe. A valóságot tehát mint tárgyat természetes ismeretünk keretében nem az örök eszmékben, nem is általuk, hanem a tőlük mértékelt érzéki valóságból szerzett, erre vonatkozó fogalmainkban és ezek által szemléljük.

Ismereteink örökértékű szemléletének (in rationibus aeternis) magyarázatára Szent Tamás az isteni eszmék tárgyi fényében való e nagyon is közvetett részesedésen kívül egy közvetlenebbet is el-fogad. Értelmünk, mint a megismerésre rendelt valóság, ontológiai igazságában éppúgy közvetlenül Istentől függ, mint a többi dolgok. Miután lényegét nem közvetlenül, hanem az elvonás ré-vén, és pedig az érzéki dolgok analógiája szerint ismerjük meg, legjellegzetesebb működését, a meglátást véve alapul, látószer-

vünk hasonlataiban beszélünk az értelemről. Ez pedig a tárgyi fény viszonypárja, ennek felfogására rendelt „szemvilág” lévén, értelmünk alanyi hatóereje és jellegzetes sajátja a fényben, a világosságban domborodik ki. Az értelem lényege tehát a valóság felfogására, meglátására alkalmas „szemvilág” (lumen intellectuale), amelynek előképe (causa exemplaris) Isten értelmi fénye, létrehozója pedig Isten hatalma. Ezért, amint a dolgok Isten létében részesülve lesznek valósággá, úgy értelmünk is az örök értelemnek fényét visszatükröző természet birtoklása által válik a megismerésre alkalmas valósággá. Értelmünk ez alanyi fénye tehát az örök eszméket tartalmazó isteni fény közvetlenebb részesedését jelenti, mint a fentebb leírt tárgyi. Mivel pedig minden ismeretünk ennek a hatóerejében jön létre, ez teszi a tárgyakat ránk nézve felfoghatókká, azért méltán mondhatjuk, hogy „az isteni fény jegyében” ismerünk meg mindent. Amint látjuk, Szent Tamás az újplatonizmusnak az isteni felvilágosításra vonatkozó kalandos jellegű tanát gondosan elkerüli s természetes ismeretünk területén minden közvetlen tárgyi vagy alanyi felvilágosítást a leghatározottabban kizár.

Értelmünk e fénye és hatóereje elég arra, hogy az elvonás fentebb leírt folyamatát megvalósítsuk, de az összegezés létrehozásához gyenge. Ha csak erre lennénk utalva, értelmünk az egyes ismeretek útvesztőjében könnyen eltévedne s az elvonás révén megszerzett anyag feldolgozatlan köhalmaz gyanánt állana előtte. Ezért szükségünk van az isteni értelem újabb fénysugaraire is, amelyek az összegezés munkájának elvégzésénél vezérlik értelmünket s a tárgyakat összetartozásuk szempontjából világítják meg.

Az ismeret lévén az ember legmagasabb életműködése és az emberi természet sajátos tökéletesbülésének részben kifejezője, részben pedig irányítója, nem maradhat meg a fejlődésnek azon a fokán, hogy tisztán a tényleges benyomások és folyton változó tudattartalmak pillanatnyi meggyőző és vezető ereje uralkodjék rajtunk. Amint fizikai énkünk a legkülönbözőbb elemek szerves egységgé olvadása révén alakul ki, úgy ennek a magasabb, pszichológiai énkünk is az ismerethalmaz egységesítése révén szabad csak kialakulnia, különben nem az ember uralkodik a pillanaton, hanem ez rajta. Hogy mily természetellenes állapot lenne ez a

pszichológiai szétszórtság, mutatja az a körülmény, hogy még az állat sem élhet tartósan, csak pillanatnyilag tényleges benyomásaiból. Az állati élet tényezői azonban nem uralkodnak annyira a valóságon, hogy maguk szerezhetnék meg az egyed és a faj fenntartásához nemcsak a pillanatnyilag, hanem állandóan (habitualiter) szükséges ismereti élettényezőket. Ezért a természet végezte el az ehhez szükséges összegezés, az állandó és változatlan „meggyőződés” művét, mikor ösztön alakjába burkolta mindama „következtetéseket” és életműködéseket, amelyek a pillanatnyi szükségleten túlmenő javak biztosítását célozzák. Ez ösztönök révén részesül az állat a Teremtő örök bölcs eszméiben, ezek képviselik az állati élet „lelkét”, az egyes működések egy célra, az egyedi és faji lét fenntartására irányító ratio formalisát, s így ezek az utóbbiak jóságának, célszerűségének és igazságának alanyi próbakövei. Ezek teszik az állatot alkalmassá arra, hogy életének különféle körülményei között csálhatatlan biztossággal „ítélkezzék” a pillanatnyi benyomások alatt felébredt szükségleteiről és teendőkről. Az ember alsóbbbrangú természetében éppúgy megtalálhatók e természetes ösztönök, mint az állatnál. Felőbb, tehát igazán lelki élete nem maradhat e szervezetség mögött s nem lehet természetének megtagadása nélkül a pillanat önkényeinek kiszolgáltatva. De másrészt tapasztalati tény, hogy a természet az egész magasabb életre kiterjedő ösztönökkel nem látta el.

A valóságnak ily összegező felfogása és a rajta való teljes uralom Isten értelmi életének sajátja. Bennünk ennek csak visszfénye lehet meg, amennyiben Isten értelmének ezt a valóságot átfogó és nem az egyes adatokhoz igazodó, hanem ezeket az isteni eszmékhez igazító erejében is részesülünk némiképpen. Ez ránk nézve nem a tárgy teremtő felfogásában nyilatkozik meg, mint Istennél, hanem a pillanatnyi benyomásokon való uralkodásban és azoknak összegezésében. Maga az Alkotó ad ebben útmutatást, mikor kialakulandó pszichológiai énünk magvát természetes hozományként közli értelmünkkel. *Habitus primorum principiorum*nak, az észelvek készülttségének nevezte Szent Tamás ezt az isteni adományt, amely nem egyéb, mint az értelem elvonó fényéhez adott újabb isteni szikra, az összegezés és az állandó értelmi meggyőződés tényezője. Ezáltal természetes ösz-

tön képében részesedünk Isten értelmi életének összegező jellegében s általa válunk alkalmassá arra, hogy a pillanat benyomásain állandó szempontok és elvek szerint uralkodva magunkhoz idomsuk azokat s ne ezek uralkodjanak rajtunk. Nem tárgyi tartalom alakjában részesülünk az isteni bölcsesség e csodálatos erőiben, hanem ösztönhöz hasonló „érzék”, látószervként közli velünk azokat. Segítségükkel az ismeretanyag első feltűnése alkalmával természetszerűen érzékeljük az észelvek valóságtartalmát, a megszerzett ismereteket pedig e természetes ösztöntől hajtva igyekezünk észelveink tartalmi irányítása szerint összegezni s minden tudatunkba kerülő ismeretet is szerintök igazítani és megítélni. Világítótornyok ezek, amelyek fénysugaraikkal előntik a tudatunkba kerülő valóságtartalmakat s így utat mutatnak, miként sajátíthatjuk el azokat.

Értelmi életünknek ez a tudatalatti tényezője azonban csak kezdete és magva tudatos énünknek, ennek befejezését és tényezőinek kialakítását az Alkotó bölcsessége saját szorgalmunkra bízta. Az igazság ugyanis nem szűk korlátok között, hanem végtelen változatosságban lép elénk, úgy, hogy értelmünk általános „igazságérzéke” s az észelvi készség, ugyanilyen útmutatása nem elég hathatós ahhoz, hogy a valóság adatai között minden körülmények között csalhatalan biztossággal járjunk és ítélkezzünk. Ezért kell közelebbi kapcsolatokat keresnünk a valósággal, amelyek segítségével ennek érintését éppúgy „megérezzük”, érzékeljük, mint a természetes ösztönök a maguk tárgykörét. E mintegy ösztönszerűleg (per modum naturae) működő valóságokat Szent Tamás lelki életünk készségeinek, habitusoknak nevezi. Sajátos feladatuk abban domborodik ki, hogy értelmi életünket megszabadítsák a pillanatnyi benyomások veszedelmétől s a valóság tisztán ötletszerű értékelésétől s maradandó meggyőződést és változatlan irányt kölcsönöznek neki. Az egyes ismeretekben rejlő értelemképző és életadó energiák lerakódásának mondhatnók őket. Nem az értelmi működések energiájának összege alkotja a habitus lényegét, hanem az a valóság, amely az általuk lassankint alkalmassá tett értelemből kiváltódik, az előbbieket hatóerejét magában rejt s értelmünket megbízható vezetőként kíséri a valóság bizonyos területén. Minden habitus egy-egy újabb világítótornyot képvisel lelkünkben, amit talán úgy magyarázhatunk, hogy értel-

münk természetes fényforrásai az egy tárgykörre való koncentráció révén intenzitásba nyerik meg azt, amit elveszítenek kiterjedésben. Erre enged következtetni az utolsó is, amiben e habitusok jelentőségét látjuk, hogy ti. általuk valósul meg lelkünkben egy-egy tudomány alanyfogalma, amely tudvalevőleg a logikai kiterjedés megszorításából származó tartalmi gazdagodás révén nyeri tökéletes tárgyi fényt, a vezetésre és az azonosító összegezésre való alkalmas voltát.

A készség eszerint nem egyéb, mint az alanyfogalmak értelmi, tudatalatti megvalósulása. Egyes ismereteink pillanatnyi ható, meggyőző ereje eltűnik, mihelyt más élő-tudatos tartalom foglalja el helyét. De csak az élő-tudatból tűnik el, míg a tudatban, mint ilyenben, tehát lelki életünkben megmarad hatóereje szerint s egyelőre mint ingadozó jellegű hajlandóság (dispositio), majd pedig a hasonló tartalmú benyomások szaporodásával lelki életünk fölött uralkodó, egyirányúlag ható erő és készség befolyásolja és a maga képére alakítja a pillanatnyi élő-tudatos tartalmakat. Amint a tárgyi értelemben vett alanyfogalom a tudomány összes következtetéseit felöleli és burkoltan magában foglalja s indokló ereje révén magához idomítja a tudományág egyes adatait, úgy ennek értelmi képviselője, a habitus, a tudatunkba kerülő ismeretekkel szemben végzi ugyanezt a munkát s értelmünk élő-tudatos működését tudományos meggyőződés és végül világnézet alakjában rendezi és magához idomítja. Minden habitusban tehát csak az van benn, amit a természet Alkotója ösztön, annak nemzője, testi rátermettség vagy értéktelenség alakjában, végül pedig az emberi szorgalom verejtékes munkájával lerakott. Ez készségeink hatóereje, virtusa. Minden esetben igaz azonban, hogy e hatóerő sokkal nyomatékosabb és bensőségesebb, mint az élő-tudatos ismereteké. Olyan ez, mint a csiga csápja. Előre, még mielőtt számot tudnánk erről adni, meglátjuk, érzékeljük az illető tárgy köradatainak és benyomásainak igaz vagy hamis voltát, de ha ebben a minőségben nem előzi is meg mindig az egyes ismereteket, tudatalatti kísérő gyanánt követi s minden esetben legyőzi azokat: az élő-tudatosnak szerinte kell irányulnia és idomulnia s a habitusban megtestesült alanyfogalom igaz vagy hamis voltát meg kell osztania. Ha a hatóerő erre nem elég, a tudat megoszlása, a pszichológiai én megsokszorozódása s a kettős-

vágányú, tehát teljesen meggyőződésnélküli igazság az értelemben, a jellemtelenség az akaratí életben elkerülhetetlen következmény gyanánt jelentkezik.

A mondottak szerint a habitus tudásunk lelke, az állandó meggyőződés előfeltétele és képviselője, pszichológiai éniink egy-egy szerve s végül az értelmi meglátás, az intuición tényezője. Ahol ez hiányzik, küszködünk az igazsággal; ennek megértése és elfogadása csak nehézségek árán és mind a tárgyi, mind pedig az alanyi feltételek fáradságos leigázása révén lehetséges. Ahol nincs készség, ott az igazolás hosszadalmas műve és logikai eszközei az értelmi belátás létrehozó tényezői, ahol azonban kialakult habitusaink vannak, ott a meglátás megelőzi a bizonyítást és ez csak az igazság közlésének és másokkal való megértésének eszközeként szerepel — legalábbis a szorosán vett értelmi (nem a következtetésre hajlító) habitusok keretében.

Szent Tamás mélyen látott az emberi lélekbe, mikor a magasabb élet tökéletességét nem az ötletszerű, hanem az állandó meggyőződésben határozta meg, de még mélyebben pillantott bele az élet gépezetébe, mikor ez állandóság tényezőinek, a habitusoknak lélektanát megírta. A holt valóság az értelmi felfogás révén lesz élővé, de a habitusok alakítják életté, szervezett, a történet, az egyes cselekedeteket belülről irányított, az emberi élet minden eredményét harmonikus egészé olvasztott s ilyen gyanánt megnyilvánuló egészé. Tőlük függ a pszichológiai személyiség értéke. Nem csoda, ha szent Tamás nagy gondot fordít az emberi lélek oly nevelésére, amely készségeinek a valóság adatai szerinti kialakulását teszi lehetővé, s nem csoda, ha e nagy emberbarát Summája egyharmad részét a lelkiélet e szerveinek anatómiailag pontos leírására fordította. A lélektani intuición elérhetetlen magasságában látjuk Szent Tamást, valahányszor egy-egy idevágó cikkelyét sikerült teljesen szétboncolnunk. Intuición ez, amely a modern lélektani technika eszközeit élességében és megbízhatóságában egyaránt messze fölülmúlja.

A tárgyi igazság előfeltétele. A metafizikai szemlélet az alacsonyabb nézőpontok felfogását feltételezi, hiányait kiegészíti és a valóságot, mint ilyent, végső okaiban ismerteti. Innét a neve: prima philosophia, ami a magasabb szemléletnek és mélyebb ma-

gyarázatnak megfelelő méltósági elsőbbséget jelent s nem e tudománynak a többi időbelileg megelőző megszerzésére vonatkozik. A metafizika értéke nem a tapasztalati tudományoktól függ, hanem az elvonás és összegezés tisztaságától. A tapasztalat adatai végül is nem függenek akarattunktól: tagadásuk vagy elfogadásuk a tényálláson semmit sem változtathat. Hogy azonban hol parancsoljunk értelmünknek megállapodást az összegezésnél, ott már az érzelmi indítók is könnyen közbeléphetnek. A meggyőződés végül is alanyi állapot, amely nemcsak a tárgy és tudat közötti megegyezés föltétlenül megbízható zsinórmértékeire, hanem más tényezőkre is visszavezethető. A valóság első vagy legfeljebb másodfokú összegezésében tehát igen könnyen láthatjuk ismeretünk határait s azonnal készen van a materializmus anyagi, vagy a pythagoreizmus matematikai metafizikája. Cáfolatuk az intellektualizmus eszközeivel csakugyan könnyű, mivel minden nehézség nélkül kimutatható, hogy az általuk adott magyarázat értelmünk igényeit nem elégíti ki. A tulajdonképpeni nehézség azonban csak ezután kezdődik, mivel az intellektualizmus terén még igen sok megoldás áll egymással szemben. Az értelmi apriorizmuson felépülő idealista felfogások (Platón, Kant, Fichte stb.) állanak itt harcban az apriorizmusnak minden fajtát elvető realizmussal és ennek árnyalataival. Mivel pedig a metafizika mint *scientia principiorum*, a dolgok végső okait kereső s a valóságot ezekben összegező tudomány az egész emberi tudás mértéklésére tart igényt s azt állítja, hogy az egyes tudományágak analízise a metafizika szintézise nélkül tudományos szempontból értéktelen, azért az egész ismeretelméleti kérdést erre a pontra lehet szorítani: lehetséges-e a metafizika, a valóságot tényleges és nemcsak értelmi oksági viszonylatok szerint visszatükröző tudomány? Szent Tamás igennel felel, mikor kimutatja, hogy a metafizikai összegezést képviselő észelvek értelmünk alanyi tartalmaitól függetlenül és a tárgyi viszonylatoknak megfelelően tükrözik vissza a valóságot, mint ilyent s így ennek bármely adatára való alkalmazásukban a tárgyi igazság próbaköveiként tekinthetők.

Mivel az igazság próbakövét a ráeszmélésben nyerjük, Szent Tamás megismerő képességeinket s az ismerethez való viszonyukat a kritikának minden rendelkezésére álló eszközével kutatja. Az értelmi apriorizmus minden fajtát, tehát mind a velünk szüle-

tett eszmék, mind pedig bármely más ismeretalakító (forma) tényező föltételezését a leghatározottabban utasítja vissza. Az utóbbit fölöslegesnek, az előbbi a tapasztalattal ellenkezőnek tartja. Hogy mily pontosan ismeri tudásunk alanyi tényezőinek törvényeit, föntebb láttuk, de távol áll tőle, hogy bennük lássa ismereteink alaki tényezőit. Az értelmi apriorizmusnak azért van szüksége e sémákra, hogy a magában véve csak a lehetőség szerint (logikai) általános és szükségszerű tartalmakat *tényleg* ilyenekké tegye. Az alanyfogalom elemei (Kant a priori összegező ítéleteiben pl. 5 + 7) nem hordják magukban a változatlanság tényezőjét, mert hozzáadás vagy elvonás által egész más fogalom megtestesítőiként szerepelhetnek. Ezért ez kívülük keresendő, az értelem valamely sajátságában, amely széjjel nem választható egységben vonja össze őket s így nem a tartalmak alapján, hanem a saját alakító erejében szemléli bennük és általuk változatlanul ugyanazt a szükségszerű igazságot. Hogy az ilyen igazság a valóságot felismeretlenül hagyja s tisztán az értelmünk alanyi viszonylatai szerint rendezett tartalmakat tárja föl, maguk az értelmi apriorizmus hívei hangoztatják. Ezért foglal szent Tamás oly határozottan állást a középkor igen tekintélyes bölcseleinek apriorikus kísérletezésével szemben. A velünk született eszmék elmélete, az értelem imént leírt alakító tevékenysége és az ún. isteni felvilágosítás egyazon veszedelmet rejtik magukban és az emberi tudást az alanyiség katasztrófájába viszik. Értelmi működésünk törvényei, sémái, szent Tamás szerint azért szükségesek, hogy a valóság emberileg felfogható tárggyá legyen, mintegy leszálljon értelmünk nivójára. Ezt a tapasztalatból vett példával igazolja. A képzetlen értelem nem foghatja föl a tudományos összegezés eredményeit, ha nem öltöztetjük igényeinek és hatóerejének megfelelő, gyakran igen durva formába. Ez a külső az igazságon nem változtat, nem ad hozzá, nem vesz el belőle semmit sem, hanem csak felfoghatóvá alakítja. Az új megjelenési mód az értelem és az igazság közötti megegyezésnek nem mértéke, hanem előfeltétele s azért, hogy az igazság egyes vonásai kevésbé domborodnak ki, mint a tudományos fogalmazás köntösében, a tárgyi igazság nem változik át alanyivá, hanem legfeljebb csak tökéletlenebbé lesz. Az emberi értelemnek általában véve is vannak ilyen igényei, amelyek alapján hatóereje az igazságnak nem minden benyomására

reflektál, hanem csak arra, amely a természetéből folyó törvények figyelembevételével tárul eléje. Logikai sémáink tehát csak előfeltételei az igazság emberi formában történő megvalósulásának, de értékekben semmit sem adnak hozzája, sem tartalmi vonást, sem pedig a változhatatlanság, a szükségszerűség és általánosság jellegét. A tőlük függő általánosság a kiterjedés, a séma általánossága (schematismus, intellectualis), amelynek alapján ismeretünk alkalmassá válik újabb értelmi kombinációk, kapcsolatok és alakulatok megvalósítására. Akár önmagukban, akár pedig az új alakulatokban nézzük is azonban ismeretünk elemeit, meg kell állapítanunk, hogy nem ezek nyernek értelmünk sémáitól értékbeli jellegzetességet, hanem megfordítva. Nem az utóbbitól függ ugyanis, hogy ismereteink összeegyeztethetők legyenek s hogy a bennük megnyilvánuló tartalmat változatlanul tükrözhessek vissza, hanem ezt önmagukban bírják. Az értelmünkkel való érintkezés és ennek sémáiban történő megjelenés ezen semmit sem változtat. Ugyanaz a tartalmi érték, amely Isten értelmében az egyetlen isteni eszme, a dolgokban a létforma határozottsága alatt található, valósul meg egy új, viszonylagos, csakis a mi értelmünkől észrevehető formában, amely az említett létezési módjaihoz úgy viszonylik, mint a képzetlen elméhez a maga módja szerint megértetett tudományos igazság.

A tartalmilag általános és szükségszerű értékek (universale metaphysicum) eszerint nem vezethetők vissza értelmünkre, mint létrehozó, hanem csak mint szemlélő tényezőre. Ezt Szent Tamás abból bizonyítja, hogy az értelem mint véges lény, nem lehet végső oka a kimeríthetetlen gazdagságú ismerettárgynak, a valóságnak, s az sem lehetne megmagyarázható, miért létesül benne most ez, majd meg amaz részleges értelmi tartalom. A teremtető értelem, amelyben a valóság és felfoghatóság forrását kell keresnünk, ennek teljes és meg nem szakított birtoklása nélkül el sem képzelhető. Mert ha ez nem tartozik lényegéhez, akkor másban kell keresnünk az okot s így nem teremtető, hanem szemlélő értelemmel van dolgunk. Az értelem tehát, amely a valóságot csak részlegesen birtokolja, sőt erre is csak lassú fejlődés révén jut el, nem lehet az értelmi ismeret egyedüli tényezője és forrása. Mivel pedig ismereteinkben az állandó, közös s minden tartalmi változástól független elem értelmünk sémáiban nyilvánul meg, azért ezek

képviselik ismereteink anyagi részét, előfeltételeit, olyanformán, mint a természet-bölcsélet materia primája az alaki tényező (forma) megvalósulásának előfeltételét. Ismereteink alanyi felfoghatóságának e tényezői értelmünk cselekvő erejére vezetendők vissza, azért, mert ezek minden ismeretünket árnyék gyanánt kísérik anélkül, hogy a tárgyi igazság alkotó részeit képeznék. Ezeket tehát értelmünk természeténél fogva birtokolja. A sémáknak határozottságot kölcsönző tartalmi rész forrását azonban hiába keressük értelmünkben. Ha ez lenne egyedüli okuk, akkor nem magyarázható meg, hogy miért nélküli azokat oly hosszú időn keresztül, hogy nem hozhatja létre tetszése szerint e tartalmakat, főleg pedig, hogy fejlődésre van kárhoztatva és ennek a fejlődésnek minden föltétele az érzéki ismerethez van kötve. Amiről nincs érzéki ismeretünk, nincs fogalmunk, mondja, mint pl. a vaknak a színről, a siketnek a hangról stb. Hogy érzékeink tárgyaikkal szemben még kevésbé tekinthetők teremtő tényezőknek, mint értelmünk, ugyanezekkel az érvekkel bizonyítható. Az inger kívülről jön, az érzék felfogja, átalakul az ingerben foglalt határozottsággá. Ez az élővé, tudatossá vált átalakulás a tárggyá (az érzékelés) a benső összegező érzéki felfogás, utána pedig az értelmi élet megtermékenyítő tényezője. Az értelmi apriorizmus minden fajtát azért tartja Szent Tamás elfogadhatatlannak, mivel a tapasztalati tényekkel ellenkezik. Értelmünk az ismeret tartalmi részét szenvedőlegesen veszi föl az elvonás főtebb leírt műveletével s ennek ad emberileg felfogható, tudatos létet sémái, mint potenciális anyag révén.

A Summa theologicának ismeretünket elemző örök értékű cikelyei mutatják, hogy Szent Tamás itt is a középuton járt. Józan kritikája és a tényeket mérlegelő eszmélkedése megóvták mind a realizmus túlhajtásától, mind pedig az alanyi tényezők végzetes félremagyarázásától. Szent Tamás alaposan ismeri a realizmus határait. Nincs mindennek a valóságban viszonypárja, ami értelmünkben található. Az elvonás, főleg azonban az összegezés adatainak igazolására a legalkalmasabb eszköz az ellenpróba: ha a tapasztalattal, tehát érzéki ismereteink vagy az igazolt tanúság adataival nem egyeznek meg, akkor egész biztos, hogy eltévedtünk az alanyiség útvesztőiben. Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis — mondja szent Tamás —, az ismeret a

megismerő alany szerint idomul. Ezért nem szorítkozik ráeszmélése csak az ismeret jelenleg működő tényezőinek vizsgálatára, hanem felöleli a már megszerzett, de csak tudatalatti módon (per modum habitus) befolyásoló elemeket is, sőt elhagyja a szorosan vett értelem keretét és kiterjeszkedik az érzelmi tényezőkre is, amelyek a tárgyi igazság elsajátítását zavaró tényezők között az első helyet foglalják el.

Az értelem és akarat viszonyát vizsgálva, Szent Tamás abban állapodik meg, hogy az értelmet vagy általában az ismeretet illeti meg a fölény, az akarat és a törekvő képességekkel szemben. Nem ezek viszonylanak tehát az ismerethez tárgydó vagy meghatározó tényezőként, hanem megfordítva. Nincs sem ösztönszerű, sem tudatos törekvés megelőző ismeret nélkül úgy, hogy ezeknek nemcsak irányítása, hanem egész tartalma és határozottsága is ettől függ. A természeti törekvés az Alkotó ismeretére vezetendő vissza, akinek tervei szerint készült az ösztön egyoldali lekötöttséggel megnyilatkozó és föltétlen biztossággal működő művészi szerkezete. A cselekvő alany saját ismerete irányítja a tudatos működést. Az ismeret a valóság egyik létesülési formája s mint ilyen, a valóságnak a működésre, fejlődésre való rendeltetése folytán (operari sequitur esse) tartalmának megfelelő törekvést, hajlandóságot hoz magával. Ezt a hajlandóságot, ami egyébként az általánosabb jóra irányuló és tartalmilag határozatlan természeti törekvésnek egyes tárgyakra való irányítása, kelti föl az ismeret, ennek ad határozott tartalmat. Így van ez nemcsak az állati, érzéki törekvésnél, hanem a szellemnél, az akaratnál is. Elvileg tehát nem az akarat irányítja ismeretünket, nem ez szabja meg tárgyát, nem is tőle függ az értelem megnyugvása és belátása, hanem megfordítva, a törekvő képesség függ mindebben a megismerőtől, ezé a kezdeményezés. Az ember belső tudatos (ennek minden fokát ideértve) tartalmának az ismeretből való leszármaztatását, illetve erre mint első mozgóató erőre való visszavezetését intellektualizmusnak nevezzük az ún. voluntarizmussal szemben. Ez az akaratban látja az ős- és mozgóatóerőt, amelyre — e rendszer végső fejleményeiben — ismeretünk tartalma is visszavezetendő. Szent Tamás ez állásfoglalásának helyes és megbízható voltát a bölcsellettörténet fényesen igazolta, mikor a voluntariz-

mus csekélynek s csak skolasztikus hiábavalóságnak látszó kezdeteiből Kanton keresztül Schopenhauerben levonta a végső következményeket.

Az értelemnek az akarat fölötti előrangja azonban nem zárja ki ez utóbbitól való befolyásolás lehetőségét, sőt annak bizonyos irányú fölényét sem. Szent Tamás bölcselete nem az a rendszer, amely az érzelmek kizárására, jogaiknak megnyirbálására vagy éppen kiölésére törekszik. Az a mód, ahogyan erkölcsstanában az embert kiszárító sztoikus törekvésekkel szemben az alsóbbbrangú érzelme megnyilvánulásokat (passio) az erkölcsstelenség vádjá ellen megvédelmezi, eléggé bizonyítja állításunkat. A tomizmus intellektualizmusa nem öl, hanem éleszt. Fölébreszti, de kordában is akarja tartani az érzelmi világot. Vezetni és nevelni akar, nem pedig vezetetni és vakon rohanni oda, ahová ezek a magukban féktelen hajlandóságok hajtánák. Szent Tamás csak azt akarja hangsúlyozni, hogy érzelmi világunkat csak a megismerés útján közelíthetjük meg s hogy a természet ez utóbbinak adta a vezető és nevelő szerepet. Ha tehát érzelmi világunkat nem rendezzük az értelem és az erkölcsiség többi mértékadó tényezője szerint, akkor ezek maguk jutnak az elhomályosodás veszedelmébe, amennyiben az érzelem befolyása alatt jónak és igaznak ítéljük azt is, amit különben rossznak és helytelennek tartunk. Szent Tamás állásfoglalásának fontossága és intellektualizmusának mérsékelt volta ott tűnik ki főképpen, mikor a gyakorlati bizonyosság tulajdonképpen megnyugtató erejét akarat tényezőkre vezeti vissza. A jól rendezett, a „megigazult” akaratától függ, hogy az értelem gyakorlatilag mit tartson jónak, illetőleg, hogy az elméletileg jónak ítélt elvek konkrét, gyakorlati megvalósulását mily tárgyakban keresse és lássa meg. Az akaratnak ez a megigazulása (voluntas recta) pedig hosszú gyakorlat és nevelés eredménye az értelem és az erkölcsi elvek révén, aminek összes energia-tartalmát és végeredményét az a valóság fejezi ki és foglalja magában, amelyet érénynek nevezünk. Ezenkívül fölényt és befolyást juttat Szent Tamás az akaratnak mindenütt, ahol az értelem saját belátása akár a tárgy tartalmi felsőbbbrangúsága (mint a természetfölötti hitnél), akár pedig az érvek hiánya vagy elégtelen volta miatt (vélekedés, természetes hit), megnyugvást, bizonyosságot nem adhat. Az akarat hajlítja értelmünket az egyik vagy

másik oldalra éspedig arra, amelyik a saját vagy az általa kormányozott személy általános javának vagy lelki összegezésének inkább megfelel. Ugyanezt kell mondanunk a gyakorlati erkölcsi igazságról is nemcsak a főtebb hangsúlyozott jó tekintetében, hanem egészen általános értelemben is: qualis unusquisque est, talis finis ei videtur — az egyedi szükségletek és az általános lelki világ a mértéke a jó és rossz alanyi értékelésének.

Az igazság mint élet. A tárgyi igazságnak eszerint két főbb akadálya van. Az egyik értelmi életünk mechanizmusában, az igazság sematizálásában keresendő, amelynek alapján az értelmi sémáinkban adott megegyezést igen könnyen összetéveszthetjük a tárgyi viszonylatokkal. A zavarok és a hamis felfogás másik forrása lelkiéletünk egységében adott különböző tényezőkben (érzések, érzelmek) keresendő. Ezen az úton lép be az igazság ama valóságok sorába, amelyekkel szemben az embernek erkölcsi kötelességei vannak. A logikai igazság végül is megmaradhat a mesterség színvonalán. Szent Tamás maga is mesterségnek (ars) hívja az ennek szabályait megállapító logikát. A tartalmi igazság ezen túlmegy. Nem a formákat keresi, nem is ezek meggyőző erejével, hanem a valóság birtoklásának tudatával nyugtat meg. A valóság pedig nem az értelemé, hanem az emberé. Az értelem csak felfogója és közvetlen alanya, de az ember annak birtokosa és haszonélvezője. Az igazság, amely csak az értelemben marad, csak ezt nyűgözi le, féligazság, mesterség, de nem lélettényező. S az igazság, amely csak az értelmet találja készen, az emberi élet többi tényezőivel pedig ellenséggként áll szemben, elcsenevészesedik. Ezért kívánja meg Szent Tamás az értelem tisztaságához és az igazság tökéletes birtoklásához az egész ember megtisztulását, főképpen pedig az igazság szeretetét. Az ember erkölcsi kötelessége a tökéletesedés, amelynek nemcsak egy része, hanem irányító eleme az igazság megismerése. Ennek elérése és természetadta rendeltetésének megfelelő alkalmazása érdekében lelkiéletünk összes tényezőinek tisztántartása erkölcsi kötelességünk. Számtalan változatban ismétli meg Szent Tamás e tisztulás (katharsis) folyamatának szükségességét. Az újplatonizmus révén kalandos formákban föllépő tényezők helyét a lelkiélet belső erőinek adja át, mikor a különféle erények révén megsokszorozódva adhatja visz-

sza a léleknek azt a tisztaságot és az igazság további befogadására való alkalmasságot, amelyet ezek az értelem vezetése révén tőle nyernek. Így lesz az igazság nemcsak teljes értékű élő valósággá, hanem tökéletes életté, az ember pedig Istennek a maga módja szerinti tökéletes hasonmásává s Azt, Akiben minden élet, a korlátolt lét keretei között igazán tökéletesen magában hordozó és visszatükröző élőlénné. Szent Tamásnak a Szentháromság bennünk lakozásáról szóló tana e felfogásának legszebb gyümölcse. A természetes ismeretek körében az isteni életnek ez a hasonmási megvalósulása tökéletlenebb ugyan, de annyiban nem marad mögötte, hogy teljes értékű igazság itt is csak akkor található, ha az egész embert hatalmába ejtette, ha azt értelme, akarata és összes érzelmi és érzelmi tényezői elfogadták s életmegnyilvánulásaik életje és formája gyanánt képmását magukban hordozzák.

Az igazságnak erről a bennünk való életéről és teljes énünkkel való egybeolvadásáról tárgyal Szent Tamás erkölcsstanának utolsó megbecsülhetetlen értékű fejezeteiben, amelyekben a szemlélődő életet (vita contemplativa) ismerteti. Olyan kilátást nyit itt a lelkiélet területére, aminőhöz mi, akik az utána következő kontarkodásokon nevelkedtünk fel, nem vagyunk hozzászokva. Az aszkézis, mint az erkőlctantól függetlennek, helyesebben fölötte állónak gondolt mesterség sajátította ki magának ezt a területet, az ilyen kisajátítások szokásos hibáival és félszegeivel együtt. Szent Tamás állásfoglalásának mérhetetlen fölénye abban tűnik ki leginkább, hogy az igazságnak ez a teljes értékű megvalósulása édes mindnyájunkra nézve nemcsak lehetséges, hanem kötelességszerű is és hogy ehhez, a legalacsonyabb foktól föl a legmagasabb misztikai szemlélődésig, az egészen közönséges és mindenkit egyaránt kötelező keresztény erkölcsstan keretei teljesen elégségesek. Szent Tamás csak egyetlen erkőlctant ismer, amelynek tárgya az erkölcsi jó, ami viszont minden esetben azonos az ésszerű, az erényes cselekedettel. (Forma virtutis est esse secundum rationem.) Ez az állásfoglalás teljesen kizárja, hogy egyik kezünkben az alkudozásra alkalmas és a probabilizmus fokai szerint kimért erkőlctant, a másokban pedig az erényre nevelő aszkézist tartunk. A kétvágányú igazság bizonyos nemével állunk szemben s az emberek igazságtalan megosztását el nem kerülhetjük, ha az aszkézist az erkőlctantól különböző mesterséggé s a csekély töredék

kiváltságává tesszük. Hogy oly sok félérték nevelődik föl így, a mesterségszerű üzemnek tudandó be.

Félértéket termel a logika, egész tartalmi igazságot ad az eszmélkedés, de ez csak félérték az igazság tulajdonképpen életmagva és rendeltetése szempontjából. Egész értékke akkor lesz az igazság, ha az emberi természet minden tényezőjének arányos része van benne. Ezért kell a mesterségektől meghatározott esz-közöknek a helyét egy belülről működő erőnek, a lelki szükségletnek nem annyira elfoglalnia, mint inkább életnedvével áthatnia. Ez oly közel tudja hozni lelkünkhez a valóságot, hogy létre, nemcsak mint tőlünk idegen elemére eszmélünk rá, hanem önmagunkban, mint annak hasonmására kialakult lényekben szemléljük azt. Ha tehát főntebb azt hangsúlyoztuk, hogy értelmi működésünk a szobrászat alakító tevékenységét tükrözi vissza, itt már a kettő közötti nagy különbségre is rámutathatunk. A szobrász beéléssel alkotja meg eszméjét s ezért könnyen eltérhet a valóságtól. Értelmünk a tapasztalat adatainak egyszerű felfogása után válik igazzá, de csak ezeknek az összes többi képességek révén történő teljes átélése révén lesz az *ember* igazzá, a valóság hordozójává.

A tárgyi igazság próbaköve. A tárgyi igazság ismeretünk és a valóság közötti megegyezés ráeszmélt felfogásában, megítélésében valósul meg. Ennek a ráeszmélésnek legalacsonyabb fokát, de másrészt csálhatatlan mértékét az észelvek (*prima principia*) képviselik. Az érzéki élet benyomásait értelmünk kezdetben a nemcsak általános, hanem teljesen határozatlan lényfogalom alakjában veszi tudomásul. Tudatunk e tartalmára ráeszmélve értelmünk természetes fényében és mintegy természetes szükségszerűséggel a létet önmagában való azonosságában és a nemléttől való különbözőségében mint a lehetetlenség tagadását határozzuk és ítéljük meg. Ezzel megszületik ismeretünk alaptípusa, az ítélet, amely állító formában a felfogott valóságnak önmagával való összehasonlítása alapján az azonosság (*principium identitatis*), tagadó formában pedig ellenkezőjével (amihez elég a tudatban való fellépés előtti állapottal történő egybevetés) a nemléttel való összeférhetetlenség elvét (*principium contradictionis*) mondja ki. A ráeszmélés anyaga és annak ténye közötti összefüggés az oksági

elv (principium causalitatis) felismeréséhez vezet, amivel lezáródik a valóság összes formáinak ellenőrzéséhez szükséges értelmi fegyverzet megszerzése, bár a tudattartalom igazolása még nem jutott el az utolsó határközhöz.

Az észelvekben nemcsak értelmi működésünk alaptípusa s az értelmi sematizálás mintegy magyszerű foglalatja és előképe (causa exemplaris) valósul meg, hanem a lét törvényei is. A lét és ismeret rendszere bennük minden paralogizmus nélkül azonosíthatók és azonosak. Ráeszmélésünk alapjául alanyi állapot szolgál ugyan, de nem alanyi tartalom. Az a tény, hogy ez az alanyi állapot nem mindig volt meg lelkünkben, tartalmának feltétlenül megbízható tárgyi színezetet ad, ha nem is mindjárt az első lépésnél a megismerő alanytól való teljes különbözőség értelmében. Akárhonnet merült is fel értelmünkben a tudattartalom, a felmerülés tényéből föltétlen biztonsággal megállapítható, hogy észelveinkben ennek a tartalomnak értelmünk sémáitól különböző törvényeit mondjuk ki. A ráeszméléssel adott kombináció, amellyel e tartalmat majd önmagával, majd a tagadását kifejező „tudattalan” lelkiállapottal, majd pedig a ráeszmélés eredményével összehasonlítjuk, értelmi felfogásunk előföltétele gyanánt szereplő alanyi alakulat lehet, de az, ami benne forma, tartalom gyanánt megjelenik, értelmünk szenvedőlegesen szerzeménye. Az észelvek tartalmi részének megállapítása pedig erre támaszkodik s a bennük kifejezett igazság kimondására ez kényszerít bennünket éppúgy, mint az említett alanyi kombinálásra értelmünk ama természeti törvénye, hogy tárgyat csakis ily alakulatokban tudja felfogni.

Az észelvek tartalmilag a lét, alakulatokban pedig az ismeret törvényeit képviselik, mindkettőt a legteljesebb általánosságban, sőt határozatlanságban. Az ismeret törvényei csak annyiban fejeződnek ki bennük, hogy értelmünk az ítélet elemeinek kombinálása révén szemlélheti csak az igazságot, de e törvények észelveinkben közelebbi meghatározást még nem nyernek; ez a későbbi fejlődés és elvonás dolga. A lét törvényei is csak határozatlanul, sőt homályosan fejeződnek ki ismeretünk e kezdetleges fókán. A tudattartalomban fellépő és a ráeszmélés anyaga gyanánt szolgáló lényfogalom ugyanis a létnek nem meghatározott formáját jelöli, hanem ezek mindegyikét felölelő, mindegyikkel viszonyba hozható s róluk kimondható jellegzetes sajáttságot fejez ki, de

ezt is nemcsak határozatlanul (indeterminate), hanem homályosan is. A létfogalom egyelőre mindama valóságok helyettesítője, amelyek értelmünket meghatározólag befolyásolhatják. Az ismeretnek ezen a fokán ugyanis még egyáltalában nem vagyunk abban a helyzetben, hogy e valóság mibenlétéről, megkülönböztető sajátságairól stb. ítélkezhessünk s csak annyit tudunk róla megállapítani, hogy sem értelmünkkel, sem ennek törvényeivel nem azonos. Ezért az észelvek e természetes és mintegy mechanikus felismerésük legalacsonyabb fokán is valóságnak mint ilyennek a törvényeit fejezik ki s nincs bennök semmiféle elem sem, ami ebbeli érvényüket a lét valamely formájává korlátozná.

A valóságnak ez az általános, határozatlan és homályos felfogása azonban nem elég ahhoz, hogy értelmünket a különféle tudattartalmak között biztosan vezérelje s ezek mindegyikéről a saját törvényei szerint ítélhessen. Ehhez csak támasztópontot ad értelmünknek, amely a folytonos tapasztalat és kutatás közben kialakítja észelveinknek nemcsak tökéletes, igazolt, hanem az egyes körökre is alkalmazandó formáját. De már észelveink homályos felfogása is elég ahhoz, hogy kivezessen bennünket az alanyi világból. Ráeszmélésünk ugyanis az oksági elvből kimondott igazság alapján nem zárulhat le az eredeti tudattartalom és a ráeszmélés ténye közötti okozati összefüggés megállapításában, hanem tovább kell folytatódnia, mihelyt felismerjük, hogy az illető tartalom nem mindig volt birtokunkban s ezért éppúgy viszonylik valamely ismeretlen tárgyhoz (x), mint ráeszmélésünk ténye tartalmát tekintve az eredeti tudattartalomhoz. Eszmélkedésünket folytatva eljutunk az érzékeléshez s végül ennek tárgyához, mint utolsó tényezőhöz, úgyhogy végeredményben a zavaros tudattartalomnak és ennek a külső valóságnak oksági viszonyait, illetve megegyezését állapítjuk meg ítéletünkben. A ráeszmélés e folyamata elől még Kant sem tudott kitérni s meggyőző erejétől csak úgy tudott elzárkózni, hogy a transzcendentális látszat kódébe burkolózott. Szent Tamás ellenkezőleg innét meríti a világosságot, itt kezd derengeni látása, megtalálván az észelvekben egyrészt a valóság érintésének csálhatatlan eszközét, másrészt azonban az útmutatást is, hogy hol kell keresni a határozatlanságot és homályt eloszlató tárgyi világot: ott, ahonnan a tartalom származik, az érzékekben és ezek meghatározóiban, az érzéki dolgokban.

Észelveink ismeretünk kezdete és kiindulópontja lévén, tulajdonképpen bizonyításukra nem is gondolhatunk. Az ismeret fejlődése folytán eltűnik homályosságuk, sőt határozatlan általánosságuk is helyet ad a tartalmi általánosságnak, eredeti hatóerejükön azonban mindez nem változtat. A tapasztalat révén ugyanis a valóság legkülönbözőbb adatainál látjuk alkalmazásukat és konkrét megjelenési formájukat. Amíg érzékeink pl. csak a tünetmények egymásutánját állapíthatják meg, értelmünk természetes fénye mélyebbre világít s a látszat e törvényei mögött meglátja a lét oksági törvényét, mely ugyanoly módon szabályozza az alanyi valóságot, mint a tárgyt. Minden tapasztalati tény eszerint részben az értelem említett természetes ismereteinek igazolása, másrészt pedig újabb anyag ahhoz, hogy az eredeti ismerethez tapadó homály és határozatlanság eltűnjék s egy világosabb és határozottabb felfogásnak adjon helyet. Ha ugyanis ismeretünk fejlődése és a tapasztalati adatok szemlélete közben látjuk, hogy a valóság, bármely létformai (anyagi, szellemi, egyedi stb.) határozottságtól függetlenül, állandóan ugyanazon törvények szerint igazodik és az észelveink kezdetleges formájában kimondott igazságot változatlanul visszatükrözi, akkor azt, amit ismeretünk kezdetén inkább természeti szükségesség, mint tudatosan felismert igazság alakjában alkalmaztunk, mint világosan és öntudatosan felismert és a tapasztalat adataival igazolt tételt fogadunk el és alkalmazunk. Az észelvek elemeinek és tartalmi értékének homályos és határozatlan ismerete helyet ad a világosnak és határozottnak. Az így kialakított észelvek alanyfogalma már nem az a zavaros és semminemű határozottságot fel nem mutató „valami”, amely ismeretünk kezdetén mutatkozott, hanem egy élesen megkülönböztetett lényfogalom. Ez tartalmilag az értelem sajátos tárgyának összes adatait burkoltan magában foglalja, kifejezetten pedig ezeknek és a létnek, mint ilyennek, összes formáit (tehát teremtet, teremtetlen, lehető, tényleges, anyagi, szellemi, általános, egyedi stb.) egyetlen vonással, a valóság jegyével, jellemző s így mindent egy körben és kiterjedésben egyesítő sajátságában foglalja össze. A kifejezett ismeret sem tudja tehát bizonyítani észelveinket, de megvédheti azokat minden támadással vagy tagadással szemben.

Az észelvek eszerint ismeretünk határát, archimédeszi pontját és

zsinórmértékét jelzik. Határok, amelyeket a valóság és vele együtt értelmünk természetének tagadása nélkül át nem léphetünk. Archimédeszi pontok, mert a valóság elsajátításának elengedhetetlen feltételeit s a vele való érintkezésnél értelmünk kiindulópontját és támasztékát képviselik. Zsinórmértékek, mivel a valóság érintésének próbakövei s így minden további ismeretünk értékének meghatározói. Hatóerejük (virtualitas) szempontjából értelmünk bilincseinek mondhatnók őket, mivel átlátszóságuknál fogva (*evidentia obiectiva*) oly meggyőzőek és lebilincselők, hogy az értelem meghajlását feltétlenül és szükségszerűen ki tudják csalni s a többi ismeret is csak ezek erejében, rájuk közvetlenül vagy közvetve visszavezetve tarthat igényt értelmünk elismerésére. Mivel továbbá az emberi értelem sajátos természeténél fogva ismeretünk az ítéletben létesül, benne nyer határozottságot, észelveinket az emberi ismeret alaptípusának és formájának mondhatnók: minden ítélet azonosságot mond ki s meggyőző ereje az azonosság látásától függ. Ennek viszont az észelvekben kifejezett azonosság nemcsak előképe (*causa exemplaris*), hanem tartalmi alkotórésze is (*causa formalis*). A valóság ugyanis először ezek révén létesül értelmünkben s minden új adat igazolására végeredményben ezeket vagy pedig az általuk már igazolt s így burkoltan bennük foglalt tartalmakat használjuk azonosító tényezők gyanánt úgy, hogy nincs ismeretünk, amelyben az észelvek hatóereje s a belőlük levezetett vagy általuk igazolt tartalom nem foglaltatnék benn. Ennek alapján az észelveket az egész lehetséges ismeret meghatározó, alaki tényezőjének (*formalis ratio obiecti, obiectum formale*) mondjuk. Képletesen kifejezve olyan világítótorony-féle szerepet jelöl e fogalom s azt akarja kifejezni, hogy a valósággal történő érintkezésünkben az észelvek irányítanak bennünket, ezek mutatják a feléje vezető utat. Közelebbi tartalmában az észelvek indokoló mivoltát, tehát hatóerejüknek minden emberi ismeretre való kiterjedésének szükségességét jelzi. *Obiectum formale*, alakító tárgyi szerepük abban áll, hogy értelmünkre csakis a tőlük átítatott, a hasonmásukra alakított, tehát az azonosságig világos ismeretek hathatnak teljesen meggyőzőleg. Velük szemben tehát az egyes ismeret csak anyag (*obiectum materiale*), amely az észelvektől nyeri határozottságát és felfoghatóságát. Ha értelmünk ama természetes fölszerelését, amelyet Szent Tamás habitus

primorum principiorum néven ismer, lelki szemünknek mondjuk, úgy az észelvek azt a fényt képviselik, amely akár önmagában, akár az egyes ismeretekre előmőlvén, e szemet felnyitja és látóvá, a valóság észlelőjévé teszi. Ratio formalis obiecti szerepükben bensőleg megokoló tényezőkként lépnek föl s inkább az a hatóerejük fejeződik ki, amely a tartalmi kiterjedésben nyilvánul meg.

Ismeretünk határai. Az észelvek meggyőző ereje mellett rendkívül fontos szerepet tölt be ismeretgyarapító hatóerejük és kiterjedésük is. Ebből a szempontból elérhető ismereteink foglalatát és határait (semina scientiarum) képviselik, úgy, hogy minden ismeret nemcsak meggyőző ereje, hanem a tartalmi kifejtés szerint is bennük foglaltatik, rájuk vezetendő vissza. Észelveink ismeretgyarapító ereje és kiterjedése azt a tartalmi gazdagságot jelzi, amelynek arányában következtetéseket vonhatunk le belőlük s új ismereteket szerezhetünk általuk. Mivel pedig nincs és nem is lehet ismeretünk, amelyet valamiképp az észelvekre ne kellene visszavezetnünk, azért ezek kiterjedése jelzi ismeretünk határait.

Ennek megértésére szem előtt kell tartanunk, amit főntebb fogalmaink kettős — tényleges és lehető — kiterjedéséről mondtunk s mindazt alkalmaznunk kell észelveink elemeire (alany, állítmány). Ezek fogalmaink leggazdagabbjai, sőt az egész végtelen, kimeríthetlen valóság birtokosai. A kialakult észelvek e tartalmi gazdagsága ama főntebb említett tény fontolgatásán alapszik, hogy nincs izolált valóság s így ennek egyetlen, magábanvéve mégoly határozatlan és homályos képviselője is elég ahhoz, hogy a valóság összes adataihoz elvezessen bennünket. Tökéletesen ugyanis csak akkor ismerjük meg a valóságnak legparányibb adatát is, ha összes viszonylatait felkutattuk, ami viszont az egész valóságnak legalábbis némi megismerése nélkül lehetetlen. Ezért észelveinknek véglegesen és határozottan kialakult alanyfogalma is magában hordja a valóság összetartozásainak e szálait. Ezek kibogozásánál a belőle alakult észelvek kettős szerepet tölthetnek be. Vagy utat mutatnak a valóság összes viszonylatainak fölisméréséhez és tökéletes eszmei kialakításához szükséges adatokhoz, vagy pedig, mint ennek törvényeit és viszonylatait visszatükröző eszmék, az egész valóság megítéléséhez és értékeléséhez szükséges

anyagot ölelik fel és szolgáltatják értelmünknek. Az első esetben észelveink az egész valóságot a lehetőség szerint (in potentia) és negatív ölelik fel, a másodikban burkoltan, megszerűen (virtualiter) és pozitív hordozzák azt méhükben. A valóság (ens) fogalmi és elvi kifejezése így a Teremtő értelmének teljes gazdagságát képviseli dióhéjban, ennek mintegy visszénye, tükörképe értelmünkben. Ami kifejezetten van benne (explicite et formaliter), ismereteink végtelen szegénységének és gyarló voltának bizonyítéka. Ami azonban a lehetőség szerint, mint értelmünk vezérében, vagy pedig megszerűen, mint a valósággá vált értelem meghatározó, alaki tényezőjében foglaltatik benne, soha ki nem meríthető, végtelen gazdagságot rejt magában.

Már az észelvek kezdetleges és minden tekintetben határozatlan fogalmának szegénysége és tartalmatlansága előrevetíti e gazdagság fényét, amennyiben a felmerülő tudattartalom a valóság minden adatával viszonyba hozható, mindennemű meghatározásnak anyagául szolgálhat anélkül, hogy a határozatlanságban és homályos voltában adott egyetlen jellegzetes sajátosságából bármit is fel kellene adnia. Ismeretünkre nézve nem képviseli a valóság határozott formáját, sőt ilyesmiről magában véve semminemű fölvilágosítást nem ad. Egyetlen pozitív vonása a léthez, mint ilyenhez való viszonyulás, amelynek alapján csak azt vesszük róla és általa tudomásul, hogy a valóság adatai közé tartozik („valami”), s mint ilyent a létnek természetszerűleg, mintegy mechanikusan felismert három törvénye szabályozza. De már a létfogalom e végtelen határozatlanságában felvillanó egyetlen pozitív vonás és mintegy áttörhetlen homályából felénk derengő fény-sugár is elég ahhoz, hogy útmutatását követve eszmélkedésünk határozott nyugvóponthoz jusson s elvezessen bennünket ahhoz a forráshoz, amelyből e fölismerhetetlenségig határozatlan tudattartalom kiegészítő vonásait meríthetjük.

Az észelvek e negatív hatóereje és útmutatása kísér bennünket a fogalomszerzés fáradságos útján. A tudás az egyes embernek és az egész emberiségnek a valósággal való küzdelme és ennek leigázása, amiben a természetes tudásvágy ösztönzi, az észelvek irányítják és folyton jobban megtermékenyedő találékonysága vezérli. Azzal pl., hogy az oksági elv kivezet az alanyi világból és az érzéki dolgokhoz utal bennünket tudattartalmunk meghatározása

végett, a valóság köre, amelytől ismereteink tartalmi gazdagodását remélhetjük, tetemesen szűkebb lett, de az ismeretszerzés tulajdonképpen nehézségei csak most kezdődnek. Csak tapogatózva haladhatunk előre az úton s egy-egy újabb tartalmi vonás megszerzése igen sok kísérlet és kudarc eredménye. A dolgok lényege csak Isten értelmében állandó és fejlődést nem tűrő eszme, ránk nézve éppúgy alá nem vetve a fejlődés törvényének, mint emberi mivoltunk többi adatai, s csak hosszú idők vállvetett munkája tudja kihámozni és igazolni azt a néhány szegényes vonást, amely értelmünkre nézve a dolgok változatlan lényegét és örök értékeit képviseli. A folytonos keresés-kutatás közben mind újabb tárgyakkal találkozunk, amelyeknek tökéletesebb ismerete meghatározandó tudattartalmunk érdekében kívánatos. Ezzel nő látókörünk, gyarapszik fogalmunk tartalma, míg végre előttünk áll az önmagában és összes viszonylataiban fölismert, eleinte tökéletesen határozatlan tudattartalom. Eredetileg a valóság mutatóujja volt a lelkünkben, most pedig annak eszmei képviselője, magában bírván a valóságnak mindam az adatait, amelyekből egy tőlünk teljesen független világ kereteiben és törvényei szerint függ. Ez a szintézis, vagyis ama művelet, amellyel fogalmaink tartalmát a tapasztalat adataiból az elvonás segítségével kialakítjuk. E műveletnél észelveink fénye és hatóereje a vezérünk, de az anyagot nem ezek szolgáltatják, hanem az az ismeretforrás, amelyhez utasítanak bennünket. Minden ismeretünk annál a zavaros tudattartalomnál kezdődik, amelyet eszmélkedésünk alapjául választottunk s ebből fejlődik ki ama határozott és éles vonásokkal megkülönböztetett fogalom, amit a dolog lényegének mondunk. A tárgyi valóság eszmei képviselőjének az ilyen fogalmak csak akkor mondhatók, ha nincs bennük egyetlen vonás sem, amelyet nem a tapasztalatból merítettünk volna. Élővé pedig ez eszme akkor válik lelkünkben, ha ennek minden vonását egész emberi mivoltunk szerint a magunkévá tettük, tehát ha az értelem, az akarat, az érzelm és érzék egyaránt a maguk módja szerint tudomásul vették és elfogadták azt.

A valóság eszerint nem mint elvont valóság, hanem konkrét adatokban és határozott formákban fejlődik ki a szemlélő értelem előtt s ennek a feladata a valóságnak, mint ilyennek, eszmei képviselőjét kialakítani. A valóság különféle formáival érintkezésbe

lépven s egyes adatainak a lehetőség határain belül tökéletes fogalmát kialakítva e tartalmakat tesszük ráeszmélésünk tárgyává. Ebből megállapítjuk, hogy az eredeti tudattartalomhoz (a „valami” fogalmához) nagyobb határozottságot adnak, de nem adnak hozzá abban nem foglalt léttartalmat. Minden ismeret csak határozottabban és kifejezettebben (determinate et distincte) állítja elének azt, ami az eredeti tudattartalomban s a belőle alakított észelvben határozatlanul és homályosan (indeterminate et confuse) már bennfoglaltatott. Ezen az alapon állapítjuk meg összes ismereteink legjellegzetesebb sajátságát, mintegy formáját, mely eltekintve egyéb (alanyi, tárgyi stb.) értékeiktől tisztán a valósághoz, mint ilyenhez való viszonyuk szemléletéből szűrődik le. E közös sajátságuk, hogy a léthez viszonyuló, erre igényt tartó tartalmi vonást jelölnek és ennek eszmei helyettesítői. Ebben az egyes értelmi alakulatok és határozottságok fölött levő s minden egyéb érték alapját képező vonásban foglaljuk össze a valóság összes eszmei képviselőinek a formáját, s következőleg benne kell látnunk a valóságnak mint ilyennek is a legalapvetőbb sajátságát, lényegét, amelyből a többiek is folynak. A valóság az, aminek a lét ad határozottságot. Ez tudatosan kialakított és a valóság legkülönbözőbb adataiból elvont és rajtuk kipróbált lényfogalom. Attól az eredeti zavaros tudattartalomtól semmiben sem különbözik ez. Több tartalmat és felvilágosítást ez sem tartalmaz a valóság mibenlétéről, mint amaz, csak világosabban írja körül azt, amit már ott is sejtettünk ugyan, kifejezni azonban nem tudtunk. Mindkettőben egy minden értelmi alakulatra és kombinációra alkalmas és ezekben bennfoglalt tartalom jelenik meg lelki szemünk előtt, melynek általánosságot a valóság egyes fajaitól és értékeitől való elvonatkoztatás kölcsönöz, s amely általánosságot a teljes határozatlanságtól csak a meghatározásra való alkalmasság s a lét összes viszonyait felölelő, ezt mintegy megtűrő sajátság kölcsönöz. Ez a transzcendentális valóságfogalom, amely nem azért ilyen, mivel megközelíthetetlen, hanem mivel a lét semmiféle határozottsága sem csökkenti vagy növeli tartalmát s ezek mindegyikét felöleli, mindegyikéről egyaránt (ha nem is ugyanazon a módon) kimondható, mint annak lényegét kifejező sajátosság. Ebben a minőségben alkotja a valóság fogalma észelveink tartalmát, amelyek ezáltal fejezik ki az ismeretszerzésnek a való-

ság minden területén érvényes törvényét. Természetes ismereteink körében azért éppoly biztosan vezetnek bennünket az észelvek, mint a természetfölöttiben, s ismeretünk összegezését ugyanazon törvény szerint végeztetik el velünk. A valóság egész területére kiterjedő e vezetőszerép és minden fajtát felölelő és megvilágítani képes hatóereje miatt mondjuk, hogy észelvünk kiterjedése végtelen, s hogy amíg értelmünk természetes felszerelése tart, nincs és nem is lehet ismeret, amelyet tőle függetlenül tehetnénk értelmi kincsünké.

Ebben a minőségben a lényfogalom, mint azonosító, és az észelv, mint az azonosságot kifejező tényező, csak arról biztosít bennünket, hogy a felfogott s az általuk igazolt tartalom a valóság minősítésére igényt tart. Ez fejeződik ki az ítélet elemeit összekötő tényezőben, a copulában (est). Észelvünk tehát összes ismeretünk formáját képviseli, amennyiben csakis az azonosságig egyszerűsített, ennek bélyegét magán viselő ismeretről tudja értelmünk meggyőződéssel kimondani, hogy „est” — így van, azaz, hogy a felfogott tartalom a transcendentális létfogalomban kifejezett követelménynek megfelel, ezzel összeegyeztethető, s így értelmünk részéről semmi sem áll útjában, hogy teljes értékű valóságnak minősíttessék. Az így fogalmazott észelv szerepe megszűnik, mihelyt értelmünk az azonosításra vagy az oksági magyarázatra alkalmas tényezők körét segítségével megvonta, s így az ismeret helyességéhez szükséges formát kikölcsonözte tőlük. Az ismeret közelebbi értékelése nem várható tőle, hanem ez vagy ama forrás feladata, amelyhez utasított és elvezetett bennünket (tapasztalat, tanúság stb.), vagy pedig a kifejtésre (analízis) alkalmassá vált valóságfogalomé és észelve.

Észelveinknek ugyanis nemcsak összegező, tehát ismeretszerző, hanem értékelő és kifejtő hatóereje is van. Ebből a szempontból ismereteink dióhéjfogalatát és összességét képviselik úgy, hogy nincs teljes értékű, tehát megindokolt ismeretünk, amelyet nem belőlük fejtenénk ki, vagy a megértéséhez szükséges anyagot és indítóokat egyaránt ne ezek szolgáltatnák. Észelveink e pozitív hatóereje lényegesen különbözik az előbbtől és kiterjedésének határai is mások. Ebben a minőségében nem a transzcendentális valóságfogalomból épülnek föl, nem ennek, hanem a véges lény-

nek, az esse participatumnak a helyettesítői és törvényeinek kifejezői és a metafizikai általánosságon alapulnak.

A szintézis révén kialakuló alanyfogalom fejlődése ugyanis az értelem természetének megfelelő tárgy keretében történik és fejeződik be. A valóság transzcendentális fogalmában kifejezett tartalom csak eszmei egységet és általánosságot jelent, de mint ilyen nem létezik, hanem csak ama konkrét határozottságokban, amelyek a léthez való határozatlan viszonya folytán és ennek mértékében, kiterjedésében felölel. A valóság, mondja Szent Tamás, az, aminek a lét ad határozottságot. Ezért a létformák szerint különféle jelleget ölt, s ezek valóságadó erejének kereteihez igazodik a lét tartalmi gazdagsága is mind a tényleges létezési módokban, mind pedig a hozzájuk simuló ismeretekben.

Az emberi értelem arányainak megfelelő valóság a főtebbiek szerint az érzéki létformában (*ens in quidditate sensibili*) tárul elébe. Ennek az adatai szolgáltatják szintézisünk anyagát, amiért is összegező fogalmaink ennek a határait tartalmilag nem léphetik át. Az anyagi világ adataiban pedig nem a lét, mint ilyen, hanem annak nagyon is meghatározott formája, a valóságban csak részesedő lét (*esse per participationem*) testesül meg. Ennek valóságadó ereje pedig nem végtelen, nem mérítheti ki a valóság teljességét, hanem mind egyes adataiban, mind pedig összességében csak végességet hozhat létre. Ezért az értelmünk arányainak megfelelő valóságot összegező létfogalmunk és észelveink is csak ezt az esse participatumot szabályozó szükségszerűséget, állandóságot és viszonylatokat foglalhatja össze, csak ezek megítéléséhez adhat anyagot, indítóokat és szempontokat, csak ezt ölelheti föl pozitíve és tényleges tartalom gyanánt.

Az értelmi összegezésre alkalmas észelv a metafizika kiindulópontja, vezéreszméje és uralkodó szempontja. Ismeretértékelő szerepében ezzel szemben metafizikai szemléletünk összegét és koronáját képviseli, az egyes tudományoknak pedig a vezéreszmét, az uralkodó szempontot és az egész emberi tudást meghatározó és indokoltta tevő tudásalanyt szolgáltatja. Ez az összegezés természetesen nem a pozitivizmus és nominalizmus anyagiasságának, hanem az összegező és a dolgok sajátosságainak és viszonylatainak gyökerét (a lényegét) érintő elvonás törvényei szerint értendő. A valóság kiterjedésének körét és elengedhetetlen köve-

telményét főntebb nem úgy határoztuk meg, hogy annak összes adatait megvizsgáltuk, s ezeket számbelileg (materialiter) belezártuk a transzcendentális valóság fogalmába, hanem úgy, hogy a különböző létformák határozottságaitól eltekintettünk s csak azt vettük figyelembe, ami ezektől függetlenül fejezi ki és összegezi jellegzetes sajátságukat. Ennek megfelelően a tartalmi összegezésnél sem szükséges, hogy az esse participatum adatai szám szerint hiánytalanul rendelkezésünkre álljanak s ezek mindegyikét külön-külön észlelve, tartalmi értéküket belezárjuk akár az egyes dolog, akár az egész valóság lényegét kifejező eszmébe. A véges valóság egyetlen adatának tökéletes ismerete elég lenne ahhoz, hogy benne és általa e valóságnak mint ilyennek örök törvényét felismerhessük és szemlélhessük. Mivel azonban értelmünk fénye gyöngé ahhoz, hogy nemcsak az egész valóságról, hanem ennek legparányibb adatáról is kimerítő (adaequate) ismeretet közve-títsen, azért meg kell elégednünk a dolgok lényegének csak belső vázát éles vonásokban (distincte) visszatükröző fogalmakkal. Ezeknek a szemlélete viszont elég ahhoz, hogy az általuk képviselt valóságnak mint ilyennek örök törvényeit és viszonylatait visszatükröző vázát, lényegét kialakíthassuk.

Az esse participatum lényegének megállapításánál abból a tényből indulunk ki, hogy a valóság differenciálódva tárul a szemlélő értelem elé. A nemi, faji és egyedi különbözőségek számtalan formáját és változatát ismeretünk csekély fejlődési fokán is észrevesszük, az összegezésre alkalmas állapotban pedig értelmi működésünk művészi alkotása gyanánt az egyes tudományágakban készen találjuk. Természetbölcseleti összegezésünk e differenciálódás gyökerét abban állapítja meg, hogy az érzéki ismeret tárgyául szolgáló anyagi valóság két tényezőből, az anyagból és a meghatározó valóságból (materia prima et forma substantialis) alakul ki úgy, hogy ez összetétel nélkül a főntebb említett határozottságok el sem képzelhetők. E két tényező pedig úgy viszonylik egymáshoz, mint az actus a potentiához, a meghatározást igénylő alany a határozottságot adó alaki tényezőhöz. Értelmünk sajátos tárgykörébe eső minden adatnak ez a jellegzetes vonása, ez fejezi ki összes belső és külső okainak, tényezőinek és viszonylatainak tulajdonképpeni gyökerét és törvényét. Az anyagi valóság cselekvő megnyilvánulásának pl. az ad különös színezetet, hogy a mű-

ködő erőket az anyag gátolja és korlátozza; célirányos működésének és fejlődésének határait ismét csak ez a sajátos összetétel szabja meg. Röviden: az anyagi világban tapasztalható összes jelenségek tökéletes magyarázatát csak az említett alapvető összetétel adhatja meg. Ennek az egész sajátos tárgykört szabályozó törvénynek a felismerése után értelmünknek már csak egy lépést kell tennie, hogy az anyagi dolgokban létesülő valóságnak mint ilyennek a törvényét is felfedezze. Az esse participatum differenciálódásra alkalmas valóság, amint a tapasztalat adatai mutatják. Ez a differenciálódás pedig nemcsak az anyagi valóság keretében játszódik le, hanem ezen túl is terjed, amint ezt az emberi természet elemzése bizonyítja, egy szellemi határozottságot, a lelket jelölve meg a test sajátos, emberi mivoltának és működésének alakító és magyarázó tényezője gyanánt. Az anyagi valóságnak mint ilyennek összetételében adott tényezők határozottságaitól elvonatkoztatva a meghatározást igénylő (potentia) és meghatározó tényező (actus) marad meg a véges lénynek mint ilyennek differenciálódását, összes sajátságait és viszonylatait magyarázó tényezőként. Ha tehát a valóságot mint ilyen (res, realitas) általában (transcendentalis) főtebb a léthez való viszonyban állapítottuk meg, akkor a véges valóság az, ami úgy viszonylik a léthez, mint a meghatározást igénylő alany (potentia) a meghatározó tényezőhöz (actus), azaz a valóságot hordó (res, essentia) és létet adó (esse, existentia) elemekből van összetéve. Ez Szent Tamás metafizikai összegezéséből leszűrődött létfogalom (ens per participationem), s ebben, amint látjuk, nem a priorikus önkény, hanem a tények meggyőző ereje vezeti.

Külsőleg és kifejezett vonásaiban e létfogalom nem mutat nagyobb gazdagságot, mint a transzcendentális, a burkoltan bennfoglalt tartalom és érték, azonban a belőle kialakuló észelvet az igazságnak valósággal kimeríthetlen kincsesbányájává teszi. A véges valóság említett összetétele ugyanis kifejezi azt a legvégső okot, hogy miért jelenik meg a valóság ezen a területen differenciálódva és mindama sajátságokkal, amelyekkel egyes adatai mind önmagukban, mind viszonylataikban föllépnek. Az egész vonalon megállapítható lét és működésbeli korlátoltságnak, valamint a valóság többi adataival szemben elfoglalt függő viszonynak, ráutaltságnak gyökerét keresve ehhez a sajátos összetétel-

hez utasítottunk magyarázatért. Az ebből a valóságfogalomból kialakult észelvek nemcsak negatív ismeretet adnak, és csak a magyarázó viszonypárokhoz vezető utat mutatják meg, hanem a véges lény területén előfordulható összes ilyfajta alakulatok alaptípusát és tartalmi foglalatát képviselve, magát az ismeretnek magyarázatát, indoklását és értékelését nyújtják. A valóságfogalom itt mint ismereteink azonosító tényezője szerepel s így az azonoság elve alapján kimondott ítélet elemeit összekapcsoló copula, az „est” fogalmainknak nemcsak egyszerű valóságigényét, hanem tárgyi értékét mondja ki. A transzcendentális észelv alapján csak azt állíthatjuk, hogy a tartalom az értelmünkben létesülő valóság törvényei szerinti, de más tekintetben egyelőre teljesen határozatlan érték. A metafizikailag általános észelv ezzel szemben erről határozottsággal nyilatkozik, amennyiben az általa mértékelt ismeretnek és a valóság tartalmi adatainak összeegyeztetéséről ad felvilágosítást, azaz biztosít bennünket, hogy ismeretünk a tárgyi valóság egyik vonásának helyettesítője és hogy ennek a törvényt tükrözi vissza. Az oksági elv ebben a fogalmazásban szintén pozitív adatokkal szolgál, amennyiben rámutat nemcsak az oksági viszonylatokkal való kiegészítés szükségére és gyökerére, hanem ennek tartalmi kiterjedésére is, és így pozitíve megjelöli a magyarázó oknak nemcsak létét, hanem mibenlétét is. Az oksági kiegészítés a véges valóság területén eszerint azért szükséges, mivel ezt nemcsak egyes megnyilvánulásaiban, hanem mint ilyent, szükségzerű és valóságos alkotórész gyanánt kíséri a tehetetlenség tényezője, a potentia. A magyarázó ok mibenlétéről pedig a valóság másik alkotórésze az előbbiben és az előbbi által korlátozottan megvalósult tökéletességtartalom, az actus ad felvilágosítást, amennyiben legalábbis annyi valóságérték birtoklását követeli meg az októl, amennyi az okozatban megvan.

Észelveink ismeretértékelő hatóereje eszerint nem végtelen, hanem az értelem sajátos tárgykörére, az érzéki valóságból elvont esse participatum területére van korlátozva. A létfogalom itt tartalmilag azonosító tényező lévén, a belőle alakult észelvek meggyőző ereje e határokon túl nem terjed. Másrészt azonban mindaz, ami a transzcendentális valóság tartalmát visszatükrözi, ha ténylegességéről más megbízható forrás biztosít bennünket az értékelő hatóerőben annyiban részesülhet, hogy ez érzéki valóság

hasonlataira átalakítható s ezek értéke alapján igazán, ha tökéletlenül is és nem önmagában megismerhető. Ebből a szempontból ez a hatóerő is végtelen, azaz a teljes valóság minden adatára alkalmazható. Ezért az észelvekben kell látnunk egész emberi ismeretünk hatalmi formáját, alakító tényezőjét is. Tartalmi értéket csak akkor foghat föl értelmünk, ha az esse participatumot használhatja azonosító tényező gyanánt, vagyis ha az igazolandó ismeret ennek tartalmában valamiképp bennfoglaltatik. Ítéleteink copulája az esse participatum kerületében a teljes tartalmi azonosságot, czenkívül pedig az ennek adataival való összeegyeztethetés, ezek hasonlatosságára való megismerés igazságát mondja ki, rábízván ez utóbbi esetben a ténylegesség megindoklását és azonosítását egy az észelvek tartalmi részétől különböző ismeretforrásra.

A külső formájukban teljesen változatlan észelvek e kettős hatóereje és értéke nagy szerepet játszik Szent Tamás világnézetében, mind az értelmi készségek minemiségének és irányításának meghatározásánál, mind pedig az emberi tudás rendszerezésénél. Az észelvek feladata a meggyőzés, a tárgynak értelmünk színvonalára való leszállítása révén. Magukban véve minden tárgyat közel tudnának hozni értelmünkhöz, de ennek az arányai nem engedik meg ezt. Nem az oksági elv az oka pl., hogy értelmünk nem minden területen hajolhat meg előtte, hanem a tárgy, amelyre alkalmazzuk, amennyiben túlszárnyalja értelmünk viszonylagos felfogóképességét. Ezért szükséges az észelvek megszorítása, nem értéküket, hanem a tárgyi kiterjedést illetőleg. Ez már legelső fogalmazásukban is kifejezésre jut, amennyiben a korlátlan kiterjedésű negatív hatóerő csak meghatározott tárgykörben, az esse participatum területén nyilvánulhat meg pozitíve igazoló tényező gyanánt. Értelmi képzettségünk egyéb szükségletei és a valóság elsajátításának megkönnyítése az észelvek további megszorítását teszik kívánatossá úgy, hogy meggyőző és igazoló erejüket tulajdonképpen csak ritkán gyakorolják közvetlenül, legtöbbször ezeknek a belőlük származó igazságoknak a közvetítésével hatnak értelmünkre. Amint a transzcendentális észelv teljesen korlátlan kiterjedése a tartalmi értékelés tekintetében az értelem természetének megfelelő tárgyakra szorul anélkül, hogy hatóerejéből bármit is veszítene, úgy szorítható meg az észelvek

bármelyike a valóság még szűkebb körére az egyes tudásalanyok révén s ezek természetének megfelelően. Ez biztosítja az egyes tudományok egységét és egyöntetűségét (homogeneitas) tartalom és indoklás tekintetében egyaránt, másrészt pedig az egész emberi tudásnak mind tárgyi, mind pedig az alany részéről elérhető összhangját, s a meg nem szakított oksági viszonylatok szálaival összekötött és egységet alkotó valóság igazi eszmei létesülését.

Szent Tamás és Kant. Ismeretünk taglalásában Kantot főleg az a probléma gyötörte, hogy 1. miként lehetséges a tapasztalattól ment a priori ismeret, 2. mi az oka, hogy a tapasztalati ismeret tökéletesen megegyezik az a priorival és 3. hol vannak ismeretünk határai. Hogy mindezekre a kérdésekre Szent Tamás tökéletesen kielégítő feleletet adott, a fentebbiekben kimutattuk. Kant fogalmazásában a priorinak nevezett ismeret nem lehetséges, hallottuk; de lehetséges a tapasztalati adatok értékelésére és rendszerezésére szolgáló a priori ítélet (tulajdonképpen Kantnak is csak ezért volt reájuk szüksége), amennyiben az eszmélkedő elvonás és összegezés révén kialakítjuk a valóságot kormányzó örök értékeket és törvényeket s ezek világában itélkezünk a tapasztalat adatairól. Nem csoda tehát, hogy a tapasztalat és a priori ismeretünk tökéletesen megegyeznek, hisz — hogy Kant szavaival éljünk — az analízis révén csak azt fejtjük ki az utóbbiból, amit a szintézis révén elhelyeztünk benne. Mindezt a kopernikusi revolúció nélkül is vallhatjuk anélkül, hogy a valóságnak kellene fogalmainkhoz idomulnia. Ismeretünk határait végül az észelvek tartalmi kiterjedése jelzi. Mindaz, ami az észelvek méhében el van rejtve s tényleges tartalmukból az értelem következtető munkája révén onnét kibányászható, ismeretünk tárgya lehet (cognoscibile). Az ismeret nem egyszerű, hanem indokolt tudomásulvétel lévén, az indítókok természete szerint ölti föl a tudás, a hit vagy vélekedés stb. jellegzetes sajátságait. Emberi tudáson az észelvek (pozitív és negatív) logikai és tartalmi hatóerejétől átitatott, ezek formájára átalakított ismeretek összességét értjük, bármily forrásból származzanak is azok, s bármily fokban tudjuk is észelveink tényleges tartalmát azonosító tényező gyanánt használni. A természetes tudás észelveink tényleges tartalmában foglalt s pozitív hatóerejüktől irányított ismeretek összességét jelzi. Az észelvek lehető

tartalmára vonatkozólag, értelmünk természetes arányait tekintve, sem ismeretről, sem tudásról nem beszélhetünk. Ha más úton (a kinyilatkoztatás révén) szerzünk róluk tudomást, e tartalmak a természetfölötti hit, vagyis egy értelmünk arányait túlhaladó ismeretmód tárgyává lesznek. Velük szemben elfoglalandó álláspontunk attól függ, hogy be tudjuk-e ezeket is illeszteni összmeggyőződésünkbe, abba a meggyőződésbe, amelyet az észelvek hoznak létre lelkünkben. Ha ezek hatóerejétől nem lehet a világot átítatni, vagyis ha a természetfölötti igazságokra észelveink nem alkalmazhatók, akkor csak két út áll előttünk. Az egyik a racionalizmusé, amely nem fogadja el azokat, a másik a kétvágányú igazságé, a megosztott pszichológiai éné és a kettős meggyőződése. Ez utóbbit választotta Kant is, mikor kijelentette, hogy kénytelen volt a tudásról lemondani, hogy eljusson a hithez. Hogy a megoldás nemcsak e rettenetes katasztrófák révén lehetséges, Szent Tamás nemsokára ismertetendő állásfoglalása világosan megmutatja.

Isten megismerése. Az oksági elvnek leírt tárgyi fénye vezet bennünket kutatásainkban, s nincs valóságértékre számot tartó ismeretünk, amely nem ennek az erejében fejlődne ki lelki szemünk előtt. Mikor pedig arról van szó, hogy az értelmünk arányaitól felfogható okok sorozatát elhagyjuk s belássuk egy az esse participatum keretein túllevő és ennek értékeit felülmúló valóság, az esse subsistens létezését, akkor megint csak ez az észelv segít át bennünket ennek, mint tárgyi valóságnak világába. Mert nincs bölceleti rendszer, amely a végső oknak, Istennek a létezését tagadná, azért mert nincs emberi értelem, amely az első értelemben fogalmazott észelv bilincseitől meg tudna szabadulni. Kegyetlen és kérlelhetlen szükségszerűséggel visz bennünket értelmünk a legcsekélyebb és a leghomályosabb megtermékenyülés után is az okozatok hosszú során keresztül az első okhoz, amelyet a maga módja szerint meg kell találnia még a legképzetlenebb értelemnek is, és amelyet a képzettség legmagasabb fokán álló elmének sem sikerül megtagadnia. Az értelmi és nem az érzelmi világ le nem vetkőzhető és át nem hágható törvényei működnek itt, s a természet szava csendül meg lelkünkben, mikor a mindenség végső okát elismerjük. Tudós és tudatlan egyaránt hallja ezt, s hiába

minden kísérlete, hogy ezt elnémitsa. Mikor azonban a végső ok értékeléséről van szó, akkor az emberek és rendszerek útjai egyaránt úgy elválnak, mintha soha sem jártak volna egy irányban. Az emberek legnagyobb része az érzelmi világának megfelelő személyi bölcsekedés megközelíthetetlen régióiba zárkózik el, s amint már Xenophanész megjegyezte, „a saját formájára alkotja istenét, ha etióp feketének, ha görög fehérnek; s ha az ökrök meg a lovak nyilatkozni tudnának, biztosan ökör- vagy lóformában rajzolnák le istenüket”. A bölcséleti rendszerek hasonlóképpen cselekszenek, csak nagyobb apparátussal és érthetlenebb terminológiával lépnek föl. A materializmus az anyagban imádja a legfőbb lényt, a panteizmus az „egy mindenségben”, az idealizmus vagy az érzelmi világgal valósítatja meg s vetteti ki a gondolkozó alany elméjéből azt, amit mint értelmi valóságot föltétlen biztonsággal megismert (Kant), vagy pedig a felismerhetlenség homályába burkolja, mint az újplatonizmus és a belőle kialakult misztika.

Szent Tamásnak sem az érzelmi világ vetítőgépe nem kell, sem pedig a hamis misztika e sötétségében nem érzi jól magát. A szorgalmas gyűjtő szerepére vállalkozva az értelem fényével és eszközeivel igyekszik eloszlatni a sötétséget. Az a körülmény, hogy értelmünk kérdezősködésénél az észelvek negatív irányítását folyton nyomon követi a tapasztalat pozitív felelete, teljesen elég ahhoz, hogy a dolgok végső, a tapasztalaton túl lévő okának valóságáról, és pedig a tapasztalat adatainak megfelelő, tehát tényleges valóságértékéről meggyőzzön bennünket. Itt azonban elhagy bennünket a transzcendentális fogalmazású észelv. Mint ilyen, eddig sem adott a magyarázó okok mibenlétéről felvilágosítást, hanem az ismeretforráshoz (tapasztalat, tanúskodás) vezető utat megmutatva, erre bízta a közelebbi meghatározást. Elérve azonban a végső okig, természetes ismeretünkre nézve megszűnik minden további lehetőség, hogy mibenlétéről tájékozódjék. A misztikus homály, vagy az érzelmi világ vezetésének kísértete áll előttünk. Ekkor nyúl szent Tamás az észelvek tartalmi fogalmazásához s ezeknek adja át a vezetőserepet. Az esse participatum azért nem végső ok, mondja, mivel a valóság (essentia) benne a tehetetlenség tényezőjének, a potentiának szerepében áll szemben a léttel (existentia) mint határozottságot kölcsönző elemmel (actus). Ez az oka ama tapasztalati ténynek, hogy létrejöttében és működésében

kívüle levő lények segítségére szorul, hogy nem bírja magában tényleges létének okát, hogy nem meríti ki a valóság teljességét és végül, hogy nem önmagáért létezik, nem sajátmaga határozza meg viszonylagos rendeltetését és végső célját. Annak a lénynek tehát, amelyet minden lét és működés végső létrehozójaként, ezek tökéletes birtokosa, és a rendezettség s céltudosság forrásaként kimutattunk, a tehetetlenségnek ettől a tényezőjétől ment lénynek kell lennie, vagyis abban a lényeg és lét nem viszonyulhatnak egymáshoz, mint *potentia* és *actus*, hanem azonosak. Így érvel Szent Tamás Summájában, miután az észelvek negatív hatóerejében kimutatta Isten létét, s a legfőbb lény fogalmának immár nemcsak tényleges létet, hanem tartalmi valóságértéket akar kölcsönözni. Ha tehát a véges valóság lényegét, létének és működésének összes törvényeit a lényegből és létből való összetétel fejezi ki, akkor Isten mivoltát a korláttól és a tehetetlenség tényezőjétől ment tiszta létben, a valóság tökéletes birtoklásában kell keresnünk. Az ismeretértékelő oksági elv eszerint nemcsak negatív mutatja meg az utat Isten ismeretéhez, elvezetve bennünket egy áttörhetetlen homályú világ küszöbéhez s átadva bennünket az *ignorabimus* kétségbeeső lemondásának, hanem pozitív felvilágosítást ad. Isten nem azonos az értelmünk sajátos tárgyát képviselő érzeki valósággal, de még a belőle elvonható esse *participatuum*mal sem. Létének és működésének törvényeit nem a korlátozás, hanem az ettől való teljes mentesség szempontjából kell megállapítanunk: Isten transzcendentális valóság. Ez a mind értelmünk kereteit, mind pedig a véges valóság lét- és működésbeli arányait fölmúló transzcendentalizmus azonban egyik irányban sem ama határozatlanság transzcendentalizmusa, amelyet főntebb az elvont létfogalomról kimutattunk. A logikai értékek észelve az utóbbi felfogás ellen (amely az újplatonizmusban és Hegelben talált védelmezőkre) nem tiltakozik, sőt amint főntebb láttuk, ebben a rendben a határozatlanság, a potenciális kiterjedés a határozottságot és tényleges tartalmat megelőző állapot. A metafizikai értékek oksági elve azonban nem engedi, hogy értelmi fejlődésünk törvényeit összetevesszük a valóságéival s az említett föltevést már azzal a ténnyel is megcáfolja, hogy értelmünk nem a maga, nem is a határozatlan tartalom erejében szerezte meg kifejtett ismereteit, hanem ezektől különböző meghatározó forrásokból.

A valóság világában tehát a határozottság (actus) megelőzi a határozatlanságot (potentia) s az utóbbi annak köszöni létesülését. Ezért a végső ok transzcendentalizmusa a tökéletesség, a határozottság túlbőségét jelzi s azt fejezi ki, hogy az ilyen lény valóságtartalmát nem lehet azzal a mértékkel mérni, amelyben az esse participatum keretében értelmünk előtt kifejlődik.

Isten lényegének az esse subsistensben történő meghatározása révén Szent Tamás egy rendkívül becses pozitív adatot és végtelenül termékeny szempontot nyert az isteni tökéletesség többi vonásainak meghatározásához. Mindazt, ami az esse participatum keretében tökéletesség vagy léttartalom alakjában található, Istenre vezetendő vissza, mint végső okra, következőleg benne is meg kell lennie esse subsistens lényegének megfelelő módon, azaz korlátlanul és a legteljesebb egyszerűségben és oszthatatlanságban. Amint Isten lényegét az esse participatum tehetetlenségét képviselő elem eltávolításával alkottuk meg, úgy többi sajátságait is ezen az alapon összegezzük. Ami csak korlátot jelent, mint az anyag, semmiképp sem vehet részt Isten tulajdonságai között. Ezek csak mint a korlátolt tökéletességek kísérő tényezői, az isteni mindenhatóság szemléletéhez nyújtanak anyagot. Az oly léttartalmak, amelyekből a korlátozás vagy tökéletlenség el nem választhatók, más, vagy tökéletesebb, vagy pedig az ily létnek megfelelő módon, hasonlatukban, virtualiter találhatók Istenben (pl. a kiterjedés a mindenütt való jelenlét alakjában), a tiszta tökéletességek végül sajátosan (formaliter), de az esse subsistens természetétől megkívánt korlátlanságban. Így alakul ki előttünk Isten fogalma, mint a létet és minden tökéletességet korlátlan és oszthatatlan egységben birtokló valóság: esse subsistens.

Ezzel természetesen Istent nemcsak tökéletesen nem ismertük meg, hanem még önmagában sem. Inkább csak azt tudjuk megmondani, hogy mi nem, mint azt, hogy mi. Szent Tamás e docta ignorantia azonban semmit sem hasonlít az újplatonizmus és a rajta felépülő rendszerek, valamint az idealizmus kétségbeejtő negatív tudatlanságához. Ez elzárja az Istenhez vezető utat, s érzelmi világunk labdájává tesz bennünket, vagy pedig belevisz az agnoszticizmus homályába és a nemlét misztikájába. Szent Tamás vallomása a pozitív ismeretek éltető erejéből fakad s azon a meggyőződésen alapul, hogy egy az esse subsistenssel szemben majd-

nem a semmiségig gyöngé létforma (s ennek is csak darabonkénti) szemlélete a valóság korlátlan birtokosáról, Istenről nemcsak tökéletes, hanem még sajátos ismeretet sem adhat. A véges lény egyes adatai s a belőlük összegezett létfogalom csak azt tudván szemléltetni, hogy mi és milyen ez önmagában, az azonosság elve alapján csak a bennük visszatükröző egyszintű (univocum), a saját képmásukat közlő oksági viszonylatok mibenlétéről adhatnak sajátosan igaz felvilágosítást az egyes tartalmak lényeges és kifejezett vonásai révén. A magasabb szintű (analogum) oksági viszonylatok az egyes adatok távolabbi határozottságaiban vannak megadva s abból vezetendők le, hogy minden konkrét véges lény a valóság bizonyos körének tagja, melynek lét- és működésbeli föltételeit e kör sajátos, akár közvetett, akár közvetlen alárendeltséggel működő energiataralma határozza meg. Ezek nem közvetlen képmásukat közlik az okozattal, hanem hatóerejüket kölcsönzik a létrehozó okoknak. Ezért nem sajátosan (formaliter), hanem csak magyszerűen és hatóerejükben (virtualiter) részei az okozat tartalmának s így nem hasonképükben, hanem hasonlataikban ismerhetők meg csak általa. (Így az embernél az egyedi tulajdonságokból a családi sajátságok, vagy a különböző kozmikus befolyások birtokosai ismerhetők meg. Az előbbiekből abból vezetendők le, hogy mind a törzsfőtől nyert, mind pedig az idők folytán felhalmozódott módosulások a közvetlen nemzők egyedi természetének határozottságaiban folytatják és gyakorolják befolyásukat az összes ivadékokra, az utóbbi pedig arra, hogy az anyagi természet tagja lévén, energiái közvetlen alárendeltségben fűggenek a természetétől: „homo generat hominem et sol’’.)

Ezek a hasonlatok annál gyöngébbekké válnak, minél magasabb szintű a befolyásolás. Mindaddig azonban, amíg megmaradunk az esse participatum kereteiben, ismeretünk nemcsak igaz, hanem sajátos is lesz, mivel legalább egy lényeges vonást és törvényt teljes azonosságban ismerhetünk meg minden véges lényről, hogy ti. létét és működését az említett sajátos összetétel határozza meg és szabályozza. Ennek alapján az így homályosan megismert okok plasztikus képét megalkotva összes kategoriális fogalmainkat egy-értelemben (univoce) alkalmazhatjuk rájuk s így ha nem is tökéletesen, de legalábbis általános vonásaikban sajátos ismeretet szerezhetünk róluk, s önmagukban szemléljük azokat. Ha azonban

a magasszintű okság arra késztet bennünket, hogy egy e körön túllévő oksági viszonylatból és a benne való részesedésből vezessük le az okozatok nemcsak legmagasabb, hanem összes, lét- és működésbeli határozottságait összefoglaló léttartalmát, akkor ez a támaszték hiányzik: az azonosság elve gyöngé ahhoz, hogy fogalmaink egyértelmű alkalmazhatását biztosítsa. De másrészt, mivel az ellentmondás elve nem emeli fel tiltakozó szavát, semmi sem áll útjában, hogy az eszmék nagy szobrása, az értelem tovább folytassa alakító munkáját s a valóságon alapuló fogalmait nem hasonmásaikban, hanem hasonlataikban alkalmazza erre a lényre is. Ha tehát Isten lényegéről, állagáról, értelméről stb. beszélünk, akkor ismeretünk hamis, ha ugyanazon értelemben állítjuk mindent róla, mint a véges valóságokról. Ha azonban e fogalmakba zárt léttartalom legjellegzetesebb sajátosságát Isten mibenlétének megismeréséhez hasonlatként használjuk, ismeretünk igaz lesz, bár nem szemlélteti Istent önmagában és sajátos létmódja szerint. Ezzel eljutottunk az értelem alkotó művészetének végső határaihoz. Létfogalmunk és észelveink tartalmi hatóereje az esse participatum kereteire van zárva. Itt a valóságot önmagában szemléltetik és bizonyítják, ezen túl csak az első negatív hatóerő működhet, elvezetvén bennünket azokhoz a forrásokhoz, amelyek a véges lét határain túllevő valóság adatait önmagukban szemléltetik, vagy ennek mibenlétéről megbízható felvilágosítást adnak. Szent Tamás docta ignorantiaja ennek a ténynek pozitív felismerését zárja magában, hogy emberi fogalom Isten sajátos létmódját vissza nem tükrözteti ugyan, de pozitív alapot nyújt arra, hogy a valóságból merített eszméinket a tökéletlenség sarától megtisztítva a magunk módja szerint gyatrán, de nem torzkép alakjában véshessük ki Istennek nem képmását, hanem hasonlatát. Pozitíve meg tudjuk továbbá állapítani, hogy Isten sajátos létét és működését nem az actus és potentia törvényei irányítják, tehát hogy egész biztosan nem olyan, mint ismeretünk közvetlen tárgyai. Ezért, ha fogalmainkból töröljük a korlátozás és tehetetlenség elemét, akkor tényleg meg van adva a mód és lehetőség arra, hogy Istenről helyesen gondolkozzunk.

E gondolkozás helyességét és igazságát pedig nem zavarja, hanem csak homályosabbá és nehezebbé teszi az a körülmény, hogy nem közvetlen szemlélettel történik. Igazságról csak akkor nem

lehetne szó, ha az esse subsistenst önmaga tagadásában ismernők meg, mint az újplatonizmus állítja, vagy ha a véges valóság vonásai a végtelennek teljes tagadását jelentenék, mint a racionalizmus akarja. Mivel azonban e teljesen tiszta és szabad létmódot nem a pozitív tartalmak, hanem csak a tökéletlenségek tagadásaiban szemléljük, ismeretünk mindaddig igaz lesz, amíg csak oly vonásokat tartalmaz, amelyekre a véges lénynek teljes értékkel igazolt vonásai jogosítanak fel bennünket. Istenről tehát természetes úton határozott eszmét alkothatunk, amelynek segítségével mind a transzcendentális, mind a véges valóság adataitól tökéletesen meg tudjuk különböztetni. Ez az eszme nem azt tárja föl, hogy milyen Isten önmagában, hanem, hogy milyennek nem szabad gondolnunk, s ebben különbözik a dolgok lényegére vonatkozó többi ismeretünktől. Ezek azt fődik fel, milyen a dolog magában, Isten eszméje pedig, hogy milyen Isten a természet révén történt kinyilatkoztatás keretében feltűnő véges lény adatainak hasonlataiban kifejezve.

Rendszer, világnézet. Tudásunk a mondottak szerint a következő elemekből épül föl: 1. Tudásalany, amely az ismeret megszerzésénél vagy a tapasztalat, vagy a közmeggyőződés valamely kezdetleges és logikai általánosságú fogalma vagy elve, amely a kutatás tárgykörét vonja meg s a módszeres igazság törvényeit szabályozza. A kialakult tudásnál ez az alany a tárgykörbe tartozó ismeretek tényleges dióhéjfogalata, ezek értékelője és rendszeres, tárgyi igazságuk zsinórmértéke. 2. A tudásalanytól függő módszerező és rendszerező elvek, amelyekben annak csorbitatlan hatóereje úgy testesül meg, hogy az értékelendő igazság értelmünk színvonalára szálljon le s meggyőződésünket ezen a módon a konkrétabb és előttünk ismeretesebb adatok révén és általuk kényszerítse ki. 3. A tudásalanyból levont igazságok, ennek hatóerejével igazolt következtetések. Mindaz, ami a tudásalany tényleges tartalmával vagy pedig az azt egyelőre helyettesítő más ismeretforrással igazolható, e tudomány szorosan vett tárgykörébe tartozó következtetés. Ami azonban csak a lehető tartalommal indokolható, e tudomány igazságai közé nem számítható s mindaddig csak mint logikai lehetőség érdekel bennünket, amíg vagy

más tudomány, vagy pedig egyéb megbízható forrás segítségével valóságértéke nem igazolható.

Tudásunk adatainak egy szempont szerinti összegezését rendszeres tudásnak, tudománynak mondjuk. Tárgyi értelemben a rendszer (Szent Tamásnál *recta ratio scibilium*) az egy tudásalany körébe tartozó és ennek meggyőző erejétől áthatott, tárgyi világosságától előntött igazságok összességét jelzi. Tárgyi igazságot akkor tükröz vissza a rendszer, ha tudásalanya az észelvekkel élő összeköttetésben áll, azaz ha mind az egyes igazságok, mind ezek összege ismereteink alaptípusának tényleges tartalmában burkoltan (*virtualiter*) bennfoglaltatik. Rendszerről tehát csak a kialakult tudásnál és statikus értelemben (*in ordine iudicii*) beszélhetünk. A rendszerező alany jelentősége, hogy a tárgykörében bármiképp felmerülő jelenségek megítéléséhez és értékeléséhez föltétlenül megbízható szempontot adjon s hasznavehetősége és szintézisünk helyessége csak akkor tűnik ki, ha a tárgykörben fölmerülő kérdések eldöntésére, de legalábbis helyes megítélésére alkalmasnak bizonyul. Az a tudásalany, amely egész emberi ismeretünk ilyen értékelését közvetíti, világnézetet ad, ami az egész valóságnak egy szempont szerinti megítélését jelenti. A világnézet lelkén tehát azt az alapigazságot értjük, amely logikai kiterjedésével megvonja az egész emberi ismeret határait, tartalmi gazdagságával pedig ennek összes adatait értékeli. A világnézet értéke nem az egyes tételek külső formájától függ, hanem ezek tartalmi igazságától, ami viszont az arányos tudásalany, alapigazság következménye. Ha tehát ez nem öleli föl az egész emberi tudás területén bármiképp fellépő tartalmak létét és működését indokoló és mintegy összes megnyilvánulásait szemléltető sajátosságát, akkor teljes értékű világnézetet nem alapozhat meg s nem alakíthat ki lelkünkben. Olyan összegező szempontot képvisel ez a tudásalany, amelyből a valóság összes adatait szemlélhetjük, ítéletet alkothatunk róluk s azokat, ha nem is egész tökéletesen, mind önmagukban, mind pedig a lét többi adataihoz való viszonyaikban meg tudjuk érteni, mint az egy valóság összhangját semmiképpen sem zavaró tüneteket.

A tomizmus lelke. Szent Tamás világnézetében ezt az egész valóságot felölelő és minden emberi ismeretet éltető, formaként át-

ható és értékelő alapigazságot az érzéki világból elvont, a lét és lényegből összetett létfogalom s a belőle kialakult észelvek képviselik. Ez áll összmeggyőződésének középpontjában, mint az emberi ismeret természetes úton elérhető szintézisének végeredménye. Ez az összetétel szemlélteti a véges valóság összes adatainak alaptörvényét, a korlátoltságot, tehetetlenséget és a másra utaltságot. E törvény alapján szemlélve a természetet, alkot ítéletet ennek minden tüneményéről s ezek összes, külső és belső okainak és tényezőinek mibenlétéről. Az esse participatumon túl lévő természetfölötti valóságot pedig lehető kiterjedésében öleli föl e fogalom s a belőle való oksági leszármazás révén arról biztosít, hogy e két rend nem egymás tagadásaként áll szemben. Ezért e létfogalom tiltakozik ugyan az ellen, hogy az egyikből a másikba átkövetkeztessünk s a véges lény törvényei és lehetőségei szerint ítéljük meg a végtelen és a korlátoktól ment lény mibenlétét és működését, de nemcsak megengedi, hanem más tökéletesebb lehetőség hiányában pozitíve meg is követeli, hogy a természetfölötti valóságnak bármily módon (a természet adataiból vagy a kinyilatkoztatás révén) felismert tartalmairól a vele oksági viszonyban álló esse participatum segítségével ítélkezzünk. Hogy Szent Tamás így jár el, igen könnyen kimutatható.

Hogy világnézetének (metafizikájának) kialakításánál nem ezzel a valóságfogalommal dolgozik, tehát a végső okok létezését nem ezzel bizonyítja, az természetes. Csúnya *petitio principii* lenne ez, amelyet gondolatban sem szabad neki tulajdonítanunk. E művelet elvégzéséhez tökéletesen elegendő a transzcendentális létfogalom s a belőle kialakuló észelvek főntebb említett hatóereje. Műveiben nem is találunk egyetlen helyet sem, amely azt mutatná, hogy az ismeretszerzés és a metafizikai összegezés keretében Szent Tamás a valóságnak és az észelveknek a lényeg és létből való összetételén alapul és az értékelést kifejező formájára hivatkoznék. A metafizikának azonban nemcsak az ismeretszerzés, hanem a saját elveinek, a végső okoknak és az egyes tudományágak alanyfogalmainak megvédése is feladata. Más szóval az analízissel, a megszerzett ismeretek értékesítésével kell bebizonyítania, hogy szintézisében nem tévedett s hogy nem alanyi alakulatokhoz, hanem tényleges végső okokhoz vezetett bennünket. Ezen a területen használja Szent Tamás az összegezett és az

analízisre alkalmassá vált létfogalmat és észelveket, s itt csakugyan bőségesen kihasználja ezek meggyőző erejét. Summa theologicájának nincs számottevő kérdése, ahol erre ne hivatkoznék s részben a szintézise ellen intézett támadásokat ne azzal védené ki, részben pedig a valóság egyes adatainak értékelésénél ne arra hivatkoznék, hogy a véges lény említett összetétele az oka valamely sajátságának vagy működési módjának. A Summa igen felületes ismerete után is meg lehet állapítani, hogy a valóságfogalom és az észelvek ilyen értékelése Szent Tamás rendszerének alapját, uralkodó szempontját, sőt egyenesen a tárgyi igazságot mértékelő tudásalanyát képviseli. Hogy igaza van-e, az más kérdés. Ő maga ettől az igazságtól várja az egyes következtetések és ismeretek értékelését, igaz, vagy hamis voltát. Ebben az irányban mindenkinek joga van pörbeszállni vele, s kimutatni, hogy ettől a tételtől nem függ semmi sem. Itt végül is rendszerező tényezőről van szó, amelyről kinek-kinek saját véleménye lehet, s a maga tudásalanyáról talán éppoly szerencsével ki tudja mutatni, hogy a valóság adatait ellentmondás nélküli összhangban tartja össze, mint ez Szent Tamásnak az említett valóságfogalom alapján sikerült. A történelmi igazság ezenkívül azonban megkívánja, hogy Szent Tamásnak is megadjuk a vélekedési jogot, éspedig úgy, amint ő maga akar vélekedni.

Az értékelő észelv jelentőségének megítélésénél történelmi szempontból biztos, hogy szent Tamás az ens a se és az ens ab alio szembeállítást mint lényegjelző fogalmakat nem ismeri. Az, hogy a valóság egyik formája teremtetlen, onnét van, hogy nem részese a létben, hanem ezt, mint lényegének valóságát, minden korlátozó tényező nélkül birtokolja. Hogy pedig a valóság másik része csak mint teremtett (ab alio) lény létesülhet, onnét vezeti le, hogy a létnek csak részese, azaz hogy a lét az ily lény révén csak a valóság egy parányában válhat ténylegessé. Az első az ens per essentiam, a második az ens per participationem. Aki oly féltékenyen őrködött a dolgok lényegének tárgyi értékén és aki a rajtuk tapasztalt összes sajátságok, korlátozások stb. belső tényezőit oly pontosan meg szokta jelölni, mint Szent Tamás, az összegezés legfelsőbb fokán sem válhatott hűtlenné önmagához: az a valóság szemléleténél is csak ezekből a belülről irányító és magyarázó tényezőkből indulhatott ki s a külső okokat csak akkor

vette igénybe, ha a belsők már felmondották a szolgálatot. Hogy a véges valóságnak az isteni hatalommal (ab alio) való viszonyítása a belső tényezők szerkezetén alapuló szükségszerűség nélkül a nominalizmus veszedelmét rejtí magában, azt a dolgok lényegéről kialakult későbbi hasonló nézetek igazolták. Szent Tamás ezt az egész vonalon, nemcsak a praedicamentumok, hanem a transcendentáliák világában is elkerülte. Hogy pedig az actus és potentia viszonyában egymást meghatározó belső tényezőkben látta a véges valóság lényegjelző fogalmát s minden sajátosságának gyökerét, arról számtalanszor szint vall. Miért részesedik csak a valóságban, miért véges a teremtmény? Azért, mert két egymást korlátozó és meghatározó alkotórészből, a lényegből és létből van összetéve. Miért van rányomva működésére az esedékesség és a hiányosság bélyege? Azért, mert oly lényegből indul ki, amely a létnek csak korlátozott megvalósulását tűri meg, s ezt közli a működésben megnyilvánuló valóságtartalmakkal is. Miért van szükség az ilyen lénynek létrehozó okra, sőt egész működését mozgató, irányító és átható tényezőre? Azért, mert a létadó tényezőt (existentia) nem birtokolja saját elidegeníthetetlen tulajdonaként, hanem úgy viszonylik hozzá, mint a létesítést igénylő alany meghatározó tényezőjéhez. Hogy végül a Summa egy igen tekintélyes része (az angyalokról és a lélek földöntúli életéről szóló fejezetek) nem mesemondásnak, hanem komoly teológiai és metafizikai tárgyalásnak tekintendő, maga Szent Tamás is csak úgy tudja hihetővé tenni, hogy az esse participatum ez összetételére mint megdönthetetlen igazságra hivatkozik. Ha ettől eltekintünk, az ott tárgyalt tételek semmiben sem különböznek a Kant-féle szintézistől s minden valóságértéket nélkülöző alanyi alakulatokká süllyednek le.

Szent Tamás egész metafizikáját ismételnünk kellene, ha az értékelő észelv termékenységet szemléltetni akarnók. Ez itt nem feladatunk. Csak néhány kérdést vetettünk föl, amelyekről a Summa első részének bármely fejezetéből kimutatható és ellenőrizhető, hogy Szent Tamás kincsesládájából valók, s hogy következőleg a tomizmus lényegét az értékelő valóságfogalom és észelv említett fogalmazása fejezi ki. Nem összegező és ismeretszerző igazság ez, amelyet a metafizikai fogalmak kombinálásából lehet vezetni, hanem értékelő, a valóság ama részének törvényét

és mozgató erejét kifejező tétel, amely értelmünkre nézve a lét egyetlen megközelíthető fajtát és ismeretünk tárgyiságának próbakövet képviseli: ez emberi tudásunk dióhéjfoglalata és a kutatást irányító alaptípusa — Szent Tamás felfogása szerint. Ha már most a tudomány rendszertani értéke a tudásalanytól függ, könnyen megállapíthatjuk, hogy miként viszonylanak a többi világnézetek a tomizmushoz.

Arisztotelésztől Szent Tamást csak külső, anyagi (materialis) különbség választja el, amennyiben a nagy filozófus nem ismerte a valóságnak azt a kiterjedését, amelyet a kinyilatkoztatás nyitott meg Szent Tamás előtt, s így az ő összegezése ez adatokat nem öleli fel, bár nem is zárja ki. — A racionalizmustól abban különbözik a tomizmus, hogy az egész, bármily hiteles forrásból bizonyított, és az észelvek pozitív vagy negatív hatóerejére visszavezethető valóságra kiterjeszkedik. A lehetőség köréből csak a felfoghatatlant, a tényleges valóságból csak a meg nem indokolt adatokat zárja ki, míg a racionalizmus mindkettőnek mértékéül az értelem viszonylagos színvonalát jelöli meg. — Az idealizmus minden fajtától összes ismereteinknek az érzéki valóságból történő le származtatása különbözteti meg a tomizmust. A pozitivizmussal szemben fogalmaink örök értékeit hangsúlyozza, míg végül a skolasztikának nevezett bölcselet keretén belül föllépő rendszerektől a szemlélet középpontját és fényét képviselő valóságfogalom választja el. Scotus nyíltan szembeszáll Szent Tamással, a lényfogalom egyszintű értelmezését állítva a valóság minden formájával szemben. Hogy ez szent Tamásétól egész lényegesen különböző világszemléleti módot alapoz meg, a mondottak után bizonyításra nem szorul. Hogy mi ad pl. értelmünknek támasztékot Isten és a teremtmény közötti különbség felfogására, kidomborítására és megvédésére, valóban nehéz megmondani. S hogy a természetes és természetfölötti rend összezavarása, illetve különbségeik ellaposodása ez álláspont következménye, Scotus teológiája világosan bizonyítja. Nem ily nyílt Suarez állásfoglalása, aki a létnek Szent Tamástól hangoztatott összetételét tagadja, s így az övétől lényegesen különböző tudásalanyt választ világnézete alapjául. Nem csoda, ha e részletkérdések legtöbbszörében Szent Tamással szemben foglal állást. Suarez nagy elme volt s még oly közel állott a romlatlan keresztény bölcselet forrásaihoz, hogy a tudás-

alany rendszerező ereje elől nem zárhatta el szemét. Részemről mindig igen jóleső érzéssel olvastam műveiben azt az igazi tudóshoz illő őszinteséget, hogy a különvélemények között nyíltan felsorolja Szent Tamását is és nem áttalja megmondani, hogy eltér tőle. Suarez jól tudta, hogy tudásalánya nem kísérheti el minden-hová, ahol Szent Tamás járt, s hogy a valóság egyes adatainak megítélésében azért kell más álláspontot elfoglaltania, mivel nem ugyanabból a nézőpontból szemléli azokat, amelyből Szent Tamás.

Scotussal és Suarezszal s a kereszténység keretein belül lehetséges rendszerekkel tehát Szent Tamást nem az egyazon lélektől áthatott bölcséleti világnézet fűzi össze, hanem az egy lélekkel vallott azonos hit. Ezenkívül számos bölcséleti részletkérdésben és következtetésben is megegyeznek, ami részben a közös hit fényének, részben pedig annak a körülménynek tudandó be, hogy a közelebb indokoló tudásalanyok fogalmazásában utaik találkoznak. Az elkeseredett viták, amelyekben az aquinói Mester és az említett tudósok köré csoportosuló tanítványok összemérik fegyvereiket, tehát távolról sem érintik a keresztény hitet, hanem ennek tudományos feldolgozását és a természet adataival való összeegyeztetését. Miután pedig ez csakis a természetes ismeret adatainak nézőpontjából valósítható meg s a rendszerező tényezőül választott tudásalany kérlelhetetlen szükségszerűséggel és logikával vezet bennünket az emberi ismeret egész területén, könnyen érthető, hogy a három lényegesen különböző alanyfogalom képviselőinek útja hamarosan szétválik s így a kölcsönös szemrehányás, hogy vagy a természetes, vagy a természetfölötti rend kárt szenved, el nem maradhat. Amíg a tudomány fegyvereivel folyik a harc, addig tudósokhoz méltó munka ez, amiben végül is csak tudásunk tökéletlensége s egy, az egész valóságot teljesen átölelő alanyfogalom hiánya tükröződhetik vissza. Az egész keresztény — hitbeli és tudományos — világnézet tudásalánya után kutató elme az ilyen harcokból csak tanul s talán meglátja a hozzá vezető utat. A vita csak akkor veszíti el komolyságát, ha a kérdések történeti részét nem a történelem eszközeivel közelítjük meg, amint ez, sajnos, igen sok esetben megtörténik, vagy ha a részletkérdést kiemeljük a rendszer kötelékéből és a tudásalany varázsának vonzóköréből. Így természetesen fölösleges a vitatkozás s e tudá-

lékos félszepségek a tudomány fejlődéséhez semmivel sem járulnak hozzá. A kérdés e részéről azonban itt nem ítélkezhetünk. Csak arra akartunk rámutatni, hogy miért nem találkozhatnak Szent Tamással a skolasztika gyűjtőneve alatt összefoglalt rendszerek még akkor sem, ha a részletkérdéseket és következtetéseket külsőleg ugyanolyan szavakkal fogalmazzák, mint ő s hogy miért lehetséges az egy hit keretén belül homlokegyenest ellenkező tudományos felfogás. A tudósok vitái akörül forognak, mondja Szent Tamás, ami a hit szempontjából közömbös, vagy pedig még nincs végleg eldöntve a hitet őrző tekintély, az Egyház által. Ebben ő maga járt elől, amikor a legnagyobb tekintélyek útjait elhagyva olyan tudásalanyt választott rendszere lelkéül, amelyet azelőtt ebben az értelemben nem használtak. A letűnt évszázadok igazolták állásfoglalásának helyességét, mivel az e lélektől áthatott rendszer nemcsak él, hanem éltet ma is és győztesként néz íme már 700 éves múltra. Csak arra akartunk rámutatni, hogy a különböző tudásalanyok közül az az életrevalóbb, amely az egész valóságot nemcsak felöleli, hanem bizonyító, megnyugtató értékeivel tökéletesebben át is hatja s a kétvágányú igazság veszedelmét távolabb tartja lelkünktől. Hogy mennyiben sikerült ez Szent Tamásnak, az eddigiekből, főleg pedig a következő elmélkedésekből megérthetjük.

MÁSODIK RÉSZ

HIT, TEOLÓGIA, MISZTIKA

A végső cél. Értelmi életünk természetbölcseleti viszonypárját Szent Tamás az alaktalan anyagban (*materia prima*) látja. Önmagában véve mindkettőt a tökéletes határozatlanság jellemzi (*infinitum in potentia*), úgyhogy csakis egy tőlük teljesen különböző valóság (*forma substantialis* az anyagra, *species impressa* az értelemre nézve) révén nyerik meg természetszerű tökéletességüket. Az utóbbiak ennél fogva nem magyszerűen (*virtualiter*), hanem csak lehetőség szerint (*in potentia*) foglaltatnak bennük, csak így tartoznak tartalmi vonásaikhoz.

Az anyagot a különféle fokozatú tökéletességek befogadására a természet erői készítik elő. Egyszerre csak egyetlen határozottság hordozója lehet, de ugyanakkor magyszerűen felöleli az alsóbb-rangú formákat, a lehetőség szerint pedig elő van készítve a magasabb tökéletesség felvételére. Az anyagnak a természet körében található határozottságok hordozására való alkalmasságát nevezük *desiderium formarum*-nak, amely, mivel az anyag természetével elválaszthatlanul adva van, *desiderium innatumot* vagy *naturalet* képvisel s létcélját jelöli meg.

Az anyag tökéletesedésének határait a természet erőinek teljesítőképesége szabja meg. A lehetőség szerint és tisztán az anyag természetét tekintve kiterjed minden formára, amely a természet körében megvalósítható. Ebből a szempontból határozatlanul és a lehetőség szerint (*negative et in potentia*) az anyag egyformán természetszerűleg vágyódik mind a legalsóbb-rangú, mind a legfelsőbb tökéletesség után, amelyet ránézve az emberi lélek képvisel. Egyiknek a létrejöttéhez sem ad pozitíve többet, mint saját végtelen és határolatlan természetét, tudniillik a lehetőséget, hogy a cselekvő erők minden formát kidolgozhassanak belőle, amelyre

hatóerejük kiterjed. A pozitív tényleges és a határozott formára irányuló vágyat nem egyedül az anyag természete szabja meg, hanem ama határoltságok, amelyek legközelebbi előkészítői (*dispositiones proximae*) a magasabbfokú tökéletességnek. Ily értelemben az anyag *desiderium naturale actualé*t csak a természet erőiben rejlő formákkal szemben mutathat föl, tehát ez tisztán az ún. anyagi formákra vonatkozik. Az emberi lélek után az anyag így nem vágyódhat, mivel ez nem foglaltatik a természet erőinek hatóképességében, s következőleg ezek nem is adhatják meg a lélek kiváltódását föltétlenül megkövetelő legközelebbi előkészítést. A lelket létrehozni tudó arányos tényezővel, Istennel szemben az anyag természetszerűleg ugyan, de csak negatív és a lehetőség szerint vágyódik a lélek után, határozottan és ténylegesen azonban csak akkor, mikor a Teremtő az anyagban a lélek magvát is elveti, tehát amaz elhatározás után, hogy a világrend koronája a lelket hordozó anyag, az ember legyen. A természet erői magukban ezt a vágyat sohasem tehetnék ténylegessé és határozottá, de az említett döntés után ez a vágy éppoly természetszerűen válik ténylegessé, mint a többi formák utáni és az arra rendelt természeti erők éppoly előkészítői a léleknek, mint a többiek az alacsonyabb rangú formáknak.

Ugyanígy van ez értelmi életünkben is. Ha tisztán a lélek szellemi mívoltát vesszük tekintetbe, az értelem hatóképessége határozatlanul és a lehetőség szerint kiterjed az egész valóságra: mindent megismerhet és elsajátíthat, ami létezik, ami ellentmondást nem tartalmaz. Értelmünknek az ismeretre irányuló ez alkalmassága ama természetes vágy (*desiderium naturale*), amely nem hagy neki nyugtot és teljes súlyával viszi minden megismerhető tárgy felé anélkül, hogy hatóerejét határozott tárgyra irányítaná vagy korlátozná. A tényleges és határozott vágyat részben értelmünk ama sajátása szabja meg, hogy az érzékekből meríti tárgyait, részben pedig ama tartalom, amelyet elsajátított vagy amelynek felfogására a legközelebb elő van készítve. Minden ismeret ugyanis burkoltan magában foglalja elemeinek megértését és előkészíti (tehát a lehetőség szerint fölöeli) a vele összefüggésbe hozható dolgok felfogását.

Hogy az értelmi működés tényleges határait az érzéki valóság szabja meg, főntebb hangsúlyoztuk. Ennek megfelelően a lélek

határozott és tényleges vágyai az ismeretet, főleg a végső okokat illetően, ennek határai között mozognak, általuk teljesen kielégülnek s rajtuk túlmenő tárgyra ennek alapján ténylegesen még csak nem is vonatkozhatnak. Az érzéki valóság segítségével a végső okról sajátosan semmit sem ismerhetünk meg s ezért értelmünk arányos tárgya Istennek önmagában való megismerésére vagy éppen színről színre való látására irányuló tényleges és határozott vágyat még az emberi ismeret ideális magaslatán és leg-tökéletesebb fejlettségi fokán sem kelthet föl. Mivel azonban Isten ily módon is megismerhető valóságok közé tartozik, a lélek határozatlan és lehető vágyainak tárgykörében éppúgy bennfoglaltatik, mint akármely más érzéki dolog. Ezért az ilyen ismeretet is előkészítő és megvalósítani tudó arányos tényezővel szemben a lélek éppoly alkalmas arra, hogy Istennel közelebbi viszonyba lépjen, akárcsak az anyag a lélek hordozására. Ez a tisztán negatív és a lehetőséget ki nem záró alkalmasság a lélek potentia obedientiae, hogy természetének igényein túlmenő tökéletességek hordozója legyen. Ha tehát Isten nem akarja a lélek tökéletességének határait az érzéki valóság határai között lezárni, akkor semmi sem áll útjában, hogy az értelemmel ne közöljön olyan tartalmakat és tényezőket, amelyek az Isten és az ember között egy közelebbi, bensőségesebb viszony kialakulását célozzák, sőt egyenesen a legtökéletesebb baráti egységet valósítják meg a visio beatában. Az így közölt erők, illetve ismeretek éppoly határozott és tényleges vágyat váltanak ki a lélekben e bensőbb viszony után, mint az arányos tárgyak a legközelebb előkészített ismeret után. Az Istentől erre rendelt tényezők (kinyilatkoztatás, malaszt) hatása alatt ugyanaz a természetes vágyódás bővül ki ténylegessé, amely az értelem legalacsonyabb fejlődési fokán az első „miért”-et elébe állította. Mivel továbbá Isten a természetfölötti életet nem személyi adomány gyanánt adta az első embernek, hanem az emberi természetet mint ilyent tüntette ki vele, azért nem csoda, hogy a bűnbeesett emberiségnél a bensőbb viszony utáni természetes vágy *lélektanilag* a natura pura pusztán határozatlan és csak ontológiailag adott vágyát fölülmúló nyugtalanságban nyilatkozik meg. Az ember úgy amint most születik, miután a természetfölötti élet magva el van hintve lelkében, jegyzi meg Szent Tamás, alapos okokból sejtheti, hogy büntetés

alatt áll s hogy rendeltetése nem szorítkozik az anyagi világ határai közé. A natura pura embere erre nem is gondolhatott volna, mert természete nem fosztó, hanem csak tagadó értelemben nélkülözte volna az Istenhez való bensőbb viszony hiányát. Ezt a lélektani mozzanatot is tekintetbe kell vennünk, ha egyrészt Szent Tamás annyit vitatott desiderium naturaléját meg akarjuk érteni, másrészt pedig be akarjuk látni, hogy értelmünk arányos tárgya ésszerű tényleges vágyat Isten látása után nem válthat ki. Hogy lelkünk negatív alkalmassága bizonyos határozatlan föltevésnek alapjául szolgálhat, később látni fogjuk.

A mondottak után Szent Tamásnak a természetfölötti tökéletesedés utáni vágyra vonatkozó nézetét így foglalhatjuk össze. A lélek éppoly kevésbé igényli pozitíve az Istenhez való közelebbi és bensőbb viszonyt, mint az anyag az értelmes lelket, de éppoly kevés akadályt gördít megvalósulásának útjába, mint az anyag a lélek teremtésének és ez a bensőbb egyesülés Istennel éppúgy megfelel természetének, mint az anyagénak a lélek hordozása és a vele való állagi egység. Ezért beszélhetett Szent Tamás minden nehézség és a félreértés veszedelme nélkül az Isten színéről színre való látására irányuló természetes vágyódásról.

Az anyag csak fokozatos tökéletesedés útján válik alkalmassá újabb formák hordozására, de befogadóképeségét még a leg-tökéletesebb formai valóság sem meríti ki. A tökéletlen formák határozottságai alatt a tökéletesebbre vágyódik, minden körülmények között azonban főképp az állagi változás tényezőjét képviseli a természetben s mint ilyen nyugalmi állapotba mindaddig nem jöhet, amíg oly forma hatókörébe nem kerül, amely összes vágyait ki nem tölti, azaz a határozottság hordozására való alkalmasságát ki nem meríti és ténylegesíti. Ezt tételezte fel Szent Tamás az égitestek anyagáról. Hasonlóképpen vagyunk értelmi életünkkel is. Minden ismeret újabb győtrelem, újabb vágyódás és előretörtetés forrása. Lelkünk nyugalomra nem juthat mindaddig, míg részleges igazságok határozzák meg értelmünket, részleges javak vágyaink tárgyai. Végső célunkat és boldogságunkat ezek birtoklásában tehát nem találhatjuk meg. Abban a tárgyban kell ezt keresnünk, amely a lélek teljes hordozóképeségét kitölti s egy újabb „miért”, vagy egy újabb vágy lehetőségének egyszerismindenkorra útját vágja. Ezt pedig csak a Végtelen-

nek, Istennek birtoklásában, a visio beatában érhetjük el. Ennek az előkészítője Istennek a kinyilatkoztatás alapján nyert megismerése az értelem és tökéletességeinek megvalósítása az akarat révén. Ez a földi élet tökéletlen boldogsága, amelynek jutalma gyanánt nyerjük a visio beata tökéletes és az Istenével közös boldogságát. Ebben a gondolatkörben mozog Szent Tamás természetfölötti világnézete.

A természetfölötti valóság. Az arányos értelmi ismeret keretében kialakuló világnézetünk sok hiányt mutat föl. Ha már a valóság egyes adatainál is le kell mondanunk a tökéletes ismeretről, még inkább hiányozni fog ez a végső okokra vonatkozólag. Észelveink elvezetnek bennünket a végső ok létének bebizonyításáig, mibenlétéről is nyújtanak néhány töredékes vonást, de annak ismeretéhez, hogy milyen ez önmagában, milyen törvények irányítják legbensőbb életét, van-e a valósággal, főleg pedig az emberrel más célja is, mint amit e könnyek völgyében tapasztalunk, még csak sejtelmet sem tudnak adni lelkünknek. Pedig ezt mind tudni szeretnők nemcsak elméleti világnézetünk teljessége szempontjából, hanem főképp gyakorlati miheztartásunk és erkölcsi felfogásunk miatt. Mivel ez a tárgykör nemcsak értelmünk, hanem az esse participatum keretében elképzelhető minden szellemi lény teljesítőképességének arányait fölülmúlja s mivel az ebben megállapítható oksági viszonylatok törvényeinek nincs alávetve s így a véges valóság teljes, tényleges és lehető tartalmi körén túl esik, a természetfölötti (supernaturale) világ adatait alkotja.

Természetben Szent Tamás amaz állagi valóságok összességét érti, melyeknek lét- és működésbeli föltételeit a lét- és lényegből összetett, a korlátozás és tehetetlenség törvényeinek alávetett létforma teljesítőképessége szabja meg. Istent mint ezek végső okát, a természet Urának mondjuk (Auctor naturae). A természet határai tehát ott szűnnek meg, ahol a végtelen valóság állagszerű közlése és az ehhez tartozó arányos felszerelésben (a lényegget kísérő szükségszerű és esedékes határozottságok) való részesezés végződik. Isten ebbeli termékenysége határtalan, csak saját lényegének ily állagi természet-gyanánti birtoklását vagy közlését nem valósíthatja meg kifelé, tőle különböző lényben. Azért van

ez, mondja Szent Tamás, mivel létét nem korlátozza tőle különböző lényeg, s így esse subsistens alakjában sokszorosodást nem tűr meg. Ezért természetes, mind magában, mind velejáró következményeiben, más lényre, mint egyetlen birtokosára, Istenre nézve nem lehet. Mert az a természetes, ami valamely dolog lényegéből folyik. Az esse subsistens valóságtartalmához pedig hozzátartozik a közölhetetlenség, az egyetlenség s így csak egyetlen lény természetét alkothatja. A véges valósággal szemben tehát Isten az egyedüli természetfölötti lény, az a valóság, amelynek lét- és működésbeli törvényeit a tehetetlenség és korlátozás tényezője, a potentia, semmiképp sem szabja meg. Ez a természet mint lényeg (*essentia metaphysica*) a lét korlátatlanságát, következményeiben (*proprietas*) a tudás, a hatalom, főleg pedig a boldogság tökéletes birtoklását, egészében pedig (*essentia physica*) a valóság teljességét jelenti. E végtelen gazdaság, benső élet és termékenység Istennek másokkal állagi természet vagy ennek következményei gyanánt nem közölhető természetfölötti lényegét teszi ki.

Az isteni lényeg azonban csak a természet-gyanánti közlést zárja ki, megtűri azonban az erre alkalmas teremtményeknek e fölséges életben való részesedését. Isten túláradó jósága lép tevékenységbe, mikor mindenhatósága a természet határait felnyitja, kibővíti és annak birtoklására is alkalmassá teszi, amihez csak Istennek van joga. Az a természetre nézve még csak nem is sejthető új világ, amelyben ez megvalósul, az a rend, amely e birtoklás mibenlétét, módozatát és törvényeit foglalja magában: a természetfölötti rend, a malaszt, a kegyelem világa (*gratia, salus*).

A természetfölötti rend eszerint felöleli Istennek benső életét s mindama műveit, amelyek révén teremtményeit ez élet részesítvé teszi. Ezek a művek 1. az eszes lény részesítése Isten boldogságában a színről színre való látás (*visio beata*) által; 2. ennek kiérdemlése a malaszt és e földön való megkezdése a Szentlélek ajándékai révén; 3. a bűnös teremtmény megváltása a Megtestesülés és megigazulása a szentségek által. Amennyiben tehát Isten legbensőbb természete, élete stb. közölhető az eszes teremtménnyel vagy mint személyi határozottságot adó tényező (megtestesülés), vagy mint az értelmes természet minden vágyát kitöltő tárgy, vagy végül természetét és ennek tényezőit (értelem,

akarat stb.) esedékes határozottságok alakjában tökéletesítő és az Istenéhez hasonló életre alkalmassá tevő tényező (malaszt), az esse subsistent a kegyelem Urának (Auctor gratiae) mondjuk.

A természetfölötti világ összes jelenségeinek közös sajátága, hogy a korlátozástól ment valóság törvényei szabályozzák. Isten benső életére nézve további bizonyítás nélkül világos ez, az üdvösség műveiben pedig annyiban ölt határozott formát, hogy mind az egyes tünemények, mind pedig az egész világrend megítélésénél és értékelésénél nem tényleges, hanem lehető lét- és energia-tartalmuk játssza a döntő szerepet. A kegyelem világában nem az Istentől létrehozott természet követelményei s Isten részéről nem a teremtéssel mintegy magára vállalt kötelesség, az igazságosság törvényei a mérvadók, hanem az Atyának fia iránti kegyeletességétől (pietas) vezetett túlaradó jósága s a belőle származó ajándékozás. Szent Tamás kegyelemtanának sarkalatos pontja, hogy a természet részéről az isteni természetben és életben való részesedésre irányuló igénylést (potentia activa) tökéletesen kizárja. Azoknak a teremtményeknek, amelyek az anyagtól való mentességük folytán Isten lényegét (imago, hasonmás alakjában) tökéletesebben tükrözik vissza, természetes határait csak a mindenhatóság nyithatja föl, amely nincs tőle különböző előzetes adatokhoz lekötve, sőt akkor mutatkozik legsajátosabb formájában, ha ezektől teljesen függetlenül működik. Két esetben nyilatkozik meg a mindenhatóság ily sajátosan: a teremtésnél és az irgalmasság oly mérvű gyakorlásánál, mely a teremtményt kiemeli természetes határának és semmiségének kereteiből s a végtelen léttartalom és élet részesévé teszi (elevatio in ordinem supernaturalem). Mindkét esetben egyedül az isteni mindenhatóság képviseli és alapozza meg a lehetőséget: a teremtmény természetes léttartalma éppoly kevés anyagot szolgáltat az irgalmasság gyakorlásához, mint a teremtetést megelőző „semmisége” létehez.

Szent Tamás a teremtmény részéről csak az ún. potentia obedientiaet ismeri el mindkét esetben, ami egyedül a tárgyi nem-lehetetlenség, a potentia obiectiva pozitívumát foglalja magában. Más szóval a természetfölötti rendben nem aszerint kell ítélnünk, mit tehet a teremtmény saját, arányos erejéből, hanem

hogy mi történhet vele Isten mindenhatósága révén. Ennek határait pedig a dolgok lényegéről alkotott fogalmaink lehető tartalma szabja meg, illetve szemlélteti értelmünkkel, mert ez öleli föl a tárgyi lehetőségek és nem-lehetetlenségek ama körét, amelyen belül a mindenhatóság a véges valóság adatait lényegük megváltoztatása nélkül tökéletesbítheti.

Ebből következik, hogy a természet adataiból összegezett fogalmainkat a természetfölötti világ jelenségeire paralogizmus nélkül nem alkalmazhatjuk s tényleges léttartalmukkal nem mértekelhetjük ezeket. Még legtisztább s az anyagság minden nyomától megtisztított fogalmunk sem éri el azt a szintet, amelyen Isten lényege áll s ezért csak hasonlat gyanánt szolgálhat e végtelen léttartalom némi szemléletéhez. A kegyelem világa pedig Istennek sajátos működési módját tükrözi vissza, tehát ismét ama végtelen, a tehetetlenség elemétől ment tartalmat követeli értékelő tényező gyanánt, ami fogalmainkból a korlátozás tényezőinek eltávolítása után csak hasonlatként dolgozható ki újabb elvonás révén.

Azzal, hogy Szent Tamás a teremtményből a természetfölötti valóság igénylésére vonatkozó aktív energiát teljesen kizárja, nem teszi azt Isten önkényének holt eszközévé. A dolgok lényegével ellenkező lehetetlenségekben a mindenhatóságnak is vannak korlátai, az isteni bölcsességben pedig oly irányítója, amely alkalmazkodik a dolgok természetéhez s nem vonja meg tőlük a tökéletesedés legmagasabb fokán azt, amit természetüknél fogva birokolnak: a lét- és működésbeli önállóságot. Az Isten életében való részesedést Szent Tamás úgy tudja csak elképzelni, ha ebbe magának a természetnek összes valóság- és energiatartalma bele van vonva, vagyis ha a természetfölötti nem mint idegen, önálló valóság él külön életet lelkünkben, hanem mint a természet folytatása, tökéletesbülése, egyetlen tényezővé olvad vele. Itt megint fogalmaink lehető tartalma mutatta meg neki a helyes utat, feltárván előtte a pontot, amelynél a természet határai felnyithatók s újabb energiatartalmakkal kibővíthetők, amelyek már nem a természet szűk körére zárt működést biztosítanak, hanem Isten sajátos műveiben és életében való részvételre tesznek alkalmassá. Ha tehát Szent Tamás egyrészt a leghatározottabban állást foglal a természetfölötti valóság természetgyanánti közlése

ellen, másrészt éppoly erélyesen hangsúlyozza, hogy a benne való részesezés csakis a természetnek megfelelő belső, arányos alaki tényezőkkel való ellátása révén lehetséges. Tökéletesen ismeri és elismeri, hogy az isteni természet semmivel sem helyettesíthető s hogy másban, mint önmagában, kifejezésre nem juthat. Nincs tehát oly teremtett tényező, amely ezt tökéletesen visszaadná, vagy amelynek valóságtartalma és törvényei szerint ezt a végtelenül gazdag életet meg lehetne valósítani. De ezzel szemben azt is vallja, hogy ennek a valóságtartalomnak és életnek hasonlatára létrehozhatók oly teremtett tényezők, amelyek nem a természet törvényeinek hódolnak, hanem egyenesen összekötnek a helyettesíthetetlen isteni természettel, vagy pedig ennek cselekvési és megnyilvánulási módja szerint működnek. Mindazt, ami ezt az összeköttetést az oksági viszonylat valamelyike szerint szolgálja, malasztnak, kegyelemnek nevezzük. Így malaszt Krisztus, mint a természetfölötti életben való részesezésünk kiérdemlője, előképe és célja; malaszt a szentség, mint a természetfölötti élet tényezőinek eszközi közlője; malaszt minden erkölcsi befolyás, amely az életben irányít bennünket. Sajátos értelemben a malaszton természetfölötti életünk belső alaki tényezőit értjük. Az értelmes lény természetét és képességeit megneemesítő, tökéletesbítő oly esedékes valóság ez, amelynek lét- és működési törvényeit nem a természettel adott vagy ennek körében megvalósítható tényezők, hanem Isten legsajátosabb valóságának és életének tartalma és működési módja szabja meg. Az értelmet természetes energiája pl. az érzéki valóság adataihoz köti. A kegyelem révén alkalmassá lesz arra, hogy a valóság forrását közvetlenül szemlélje (visio beata), vagy pedig oly oldalról és módon ismerje meg (a hit adatai révén) már földi életében, amely csakis Istennek sajátja. Akaratunk a természetadta energia keretében a működő személyt teszi vágyai kiinduló- és célpontjává. A természet Ura csak vagy mint bennfoglalt tárgy, vagy pedig csak újabb reflexió eredményeképp kíséri és határozza meg működését. A szeretet erényével gazdagodva, alkalmassá válik arra, hogy Isten lépjen összes vágyainak és törekvéseinek középpontjába, úgy hogy minden, még személyes érdekei is, teljesen alá legyenek rendelve Isten érdekeinek. Mindezt befejezik lelkünkben a Szentlélek ajándékai, amelyek révén a véges lény korlátai között tökéletesen

megvalósul bennünk Isten létének hasonmása, a valóságnak Istentől mint középpontból történő szemlélete és élvezete.

Természetes életünk antropocentrikus, a természetfölötti teocentrikus. Hogy az utóbbi az igazi és a valóságnak megfelelőbb, kitűnik abból, hogy ez a lét, amaz az emberi ismeret módját és törvényeit szemlélteti és tükrözi vissza. A valóság törvénye az, hogy minden az esse subsistensből származik s így a valóság élete csakis akkor tökéletes bennünk, ha ennek a léttartalma, szándékai stb. szerint ítélkezünk róla s öleljük át akaratunkkal. Ezzel szemben az emberi felfogás törvénye az, hogy a darabos adatokból alkotja meg az egész valóság képét, ezekből ítélkezik az egészről. Ezért oly félszgek ítéletei, ezért nem tud eljutni megnyugtató világnézethez, ezért nem érti meg Isten terveit sem az egyes adatokban, sem az egész természetben; s végül ezért nem lehet boldog és nyugodt a valóság e darabonkénti birtoklásában. Ez az a „földi ember”, akiről az apostol beszél, amaz pedig az „égi”, az isteni életet élő, Istent magában hordozó ember.

A kinyilatkoztatás. Világnézetünk ily kibővülésére és belső életünk ily átistenülésére, a mondottak szerint a természet nem is gondolhat, ennek lehetősége még csak homályos sejtelen alakjában sem jelenhet meg értelmünk előtt. Arányos tárgyaink tényleges tartalmában ugyanis ez nem foglaltatik benne, a lehető tartalom körében való kutatás pedig, az esse participatum adatai között semmiféle megerősítést nem talál, sőt ezek részéről pozitíve csak a természet korlátait láthatjuk s minden kérdésünkre csak nemleges feleletét hallhatjuk. Ezért minden, a szigorúan vett természeti törvények körén túlmenő következtetésünk a tárgyi igazság szempontjából a pusztá képzelődés jellegével bír mindaddig, míg az esse subsistens maga nem biztosít bennünket arról, hogy lehetséges-e, mily módon és mily kiterjedésében a vele való összeköttetésünk azon a kereten túl is, amelyet a természet erői és adatai megvonnak. A természetfölötti világ egész területén tehát egyetlen természetes fogalmunkat vagy elvünket sem használhatjuk azonosító vagy tárgyi igazságot értékelő tényező gyanánt. Ismeretszerzéshez segítő szerepükben lehető kiterjedésük és negatív hatóerejük szerint elkísérhetnek bennünket az igazságnak ebbe a világába is, de a tartalmi igazságot adó és tárgyi

értékek megszerzéséről biztosító tényező vagy csak az esse subsistens önmagában felfogott alanyfogalma, vagy pedig ennek helyettesítője, az örök igazságnak újabb adatokban, az ún. kinyilatkoztatásban való megnyilvánulása lehet. Az előbbi legalábbis földi életünkben nem lehetséges, ezért a természetfölötti világra nézve egyetlen ismeretértéklő tényezőnk az isteni kinyilatkoztatás lehet.

Isten itt is az ember természetéhez alkalmazkodott s ezért a társadalmi lény igényeinek megfelelően nem közvetlen felvilágosítással oktat ki minden embert külön-külön, hanem tanítók (pátriárkák, próféták) révén szólt egyelőre csak választott népéhez, az idők teljességében pedig, a megtestesült Ige által a kinyilatkoztatást véglegesen lezárva, az egész emberiséghez. Ugyancsak az emberi fejlődés mikéntjéhez alkalmazkodott a kinyilatkoztató Isten, amikor nem egyszerre s nem ugyanazon világossággal közölte az emberekkel mindazt, amit titkaiból rá akart bízni. Természetes ismereteinkben is van haladás s ugyanazt az igazságot nemcsak az egyes ember, hanem az egész emberiség is most homályosan, majd pedig világosabban ismeri meg. Ezért szólt Isten is a próféták révén csak homályosan azokról a mély titkokról, amelyeket Krisztus által egész világosan közölt a megfelelően előkészített emberiséggel. A kinyilatkoztatás adatai ugyanolyan szerepet játszanak természetfölötti világnézetünk kialakulásánál, mint az érzéki valóság a természetesnél. Isten ugyanis nem a hit-igazságok rendszerét közölte az emberiséggel, hanem az általános emberi értelem színvonalának megfelelő módon majd hasonlatokban, majd példabeszédekben, majd pedig magasabb szárnyalású szavakban adatta tudtunkra a természetfölötti világ igazságait vagy akarátának elrejtett határozmányait. Ezekből kell összegeznünk azokat a fogalmakat és elveket, amelyek e világ adatainak megítéléséhez és értékeléséhez szükségesek, éppúgy, mint az érzéki valóság szétszórt vonásaiból a dolgok lényegét és örök törvényeit szemléltető fogalmakat. Hogy az emberiség ezen az úton el ne tévedjen, az isteni Gondviselés természetfölötti társadalomban, az Egyházban egyesítette, erre bízván a kinyilatkoztatás kincseinek megőrzését és közlését, az említett igazságok föltétlenül megbízható szintetikus kialakítása és csalhatatlan tekintéllyel történő tanítása által. Ugyancsak a kinyilatkoztatás adatai

mutatják meg, hogy mit és mennyiben kell javítanunk természetes úton szerzett fogalmainkon. Isten ugyanis abban az irányban is le- szállott értelmi színvonalunkhoz, hogy értelmünk nyelvén, természetes fogalmaink tartalmába öltöztetve s az érzéki valóság hasonlataiba burkolva tárta elénk a természetfölötti világot. Ezért megint csak nekünk kell megállapítanunk, vajon olyasmit tartalmaz-e a kinyilatkoztatás, ami a természet erőin túlmegy, s hogy ennek megfelelően mit kell természetes világnézetünkön vagy javítani, vagy pedig kiegészítése gyanánt elfogadnunk.

A hit tárgya. A kinyilatkoztatás forrásaiban foglalt adatok összessége alkotja természetfölötti világnézetünk tárgyát (objectum materiale), a hitet tárgyi értelemben. Ez adatok közös sajátága, mondja Szent Tamás, hogy az örök Igazságot (Veritas prima) önmagában, sajátos lét- és működési módja szerint szemléltetik. Elvitázhatatlan ez hitünk elsőrangú tárgyaira nézve (objectum materiale per se primarium), amelyek Isten benső lényegét és életét tárják föl. Természetes úton szerzett fogalmaink Istent a teremtmények léttartalmában visszatükröződő vonások szerint ismertetik meg csak velünk, ami a két valóság végtelen távolsága miatt Isten sajátos valóságát még csak nem is sejtetheti velünk. A kinyilatkoztatás e leplet föltárja s megmutatja, hogy mi annak az igaz értelme vagy tartalmi folytatása, amit az esse participatum adatai több-kevesebb világossággal közölnek velünk. Így pl. a természet megtanít bennünket arra, hogy Isten a teremtet világtól különböző állagi és személyi valóság. A kinyilatkoztatás ezt kiegészíti azzal, hogy ennek az egy állagnak három személyi birtokosa van: az Atya, a Fiú és a Szentlélek. Így értesülünk arról, hogy az, amit esse subsistens alakjában ismertünk csak meg természetes úton, tulajdonképpen több: esse subsistens in tribus personis. A hit másodrangú tárgyaira nézve (megtestesülés, szentségek, kegyelem, örökélet stb.) szintén nem kételkedhetünk ebben, mivel vagy Istennek a természet révén nem közölt sajátosságairól és terveiről értesítenek bennünket, vagy pedig oly jelenségeket és oly működési módot tükröznek vissza, amelyek az esse participatum keretében és ennek törvényei szerint nem lehetségesek és csakis a korlátatlanságtól ment esse subsistens, az egyedüli természetfölötti valóság megnyilvánulásának tekin-

tendők. A harmadrangú tárgyak (*obiectum per accidens*), bár sajátos léttartalmukban természetes úton is felismerhetők, olyan viszonylatok feltárására használtatnak föl a kinyilatkoztató Istentől, amelyek ennek sajátos létét tükrözik vissza. Így a mezei lilomokat Isten természetfölötti Gondviselésének megértetésére és szemléltetésére használja föl Krisztus s ezzel a tartalommal és ebből a szempontból tartoznak a hit körébe. Ezért mondja Szent Tamás, hogy a hit tárgya az örök Igazság, mivel a hit körébe vágó minden ismeretünk végeredményben ezt szemlélteti sajátos lét- és működési módja szerint.

A hit indítóoka. A kinyilatkoztatás tárgyi igazságáról Isten csalhatatlan tanúskodása és tekintélye kezeskedik. A természetfölötti igazság ugyanis, bár észellenes sohasem lehet, fölülmúlja értelmünk arányait s ennek sajátos tárgykörében ténylegesen nem foglaltatik benn. Ezért a természetes úton megszerzett fogalmakat és elveket nem használhatjuk azonosító és értéklő tényezők gyanánt, világításukban a természetfölötti igazság belső szerkezetébe nem pillanthatunk be. Tudást eszközölő tényező hiányában meg kell elégednünk annak a tekintélyével, aki ezt az egész természetfölötti világot sajátjaként bírja s így a legsajátosabb tapasztalat alapján ismeri. Az örök Igazság tekintélye helyettesíti itt a tudást eszközölő alanyfogalmakat, úgyhogy hitünknek nemcsak tárgya, hanem sajátos indítóoka (*motivum*), értelmünk meghajlását és meggyőződését eszközölő tényezője és a tárgyi igazság zsinórmértéke (*ratio formalis obiecti*) Isten, az örök Igazság, a *Veritas prima*. Az örök Igazság csalhatatlannak felismert tekintélyéből kiáradó tárgyi fény (*lumen fidei obiectivum*) nyitja fel lelki szemünket, ez tesz bennünket látókká, ez világítja meg a természetfölötti tartalmakat s mutatja meg és értékeli azokat nemcsak logikai összeköttetésükben, hanem a valósághoz való viszonyukban is.

Hogy hitünk zsinórmértéke értékelő feladatának megfelelően, két sajátságot kell felmutatnia: 1. Istennek sajátos természetfölötti; 2. az Egyház tanában megnyilvánuló tekintélyét kell képviselnie. Az előbbi hitünk természetfölötti, a másodikat emberi mivolta követeli meg, mindkettő pedig a tisztán természetes hit-től különbözteti meg. A hitigazságoknak bármily más alapon

történő tudomásulvétele vagy elfogadása azok sajátos igazságát nem érinti vagy tárgyi valóságukról nem kezeskedik. Az ilyen hit nem természetfölötti, hanem csak a névazonosság (aequivoce) alapján hitnek nevezett és legfeljebb külső, logikai lehetőséget (veritas materialis) visszatükröző vélekedés vagy tudomásulvétel — a tárgyi igazsággal való érintkezés nélkül.

Amint az észelvek általános, transcendentális fogalmazása természetes ismeretünkre nézve csak az esse participatum keretében gyakorolhatja meggyőző és értékelő erejét, úgy Isten tekintélye is nem elvont, hogy úgy mondjam logikai kiterjedésében, hanem határozott keretek közt és területen kezeskedik a valóság érintéséről. Az ismeretértékelésnél ugyanis Szent Tamás kizárólag fogalmaink tényleges tartalmát fogadja el ratio formalis gyanánt. Így van ez az ismeret kifejtésénél (analízis), amint főntebb hangsúlyoztuk, de így van ez annak összegezésénél (szintézis) is, ahol az ismeretértéklő tényező, a tapasztalat vagy a tanúság, csak abban a terjedelemben kezeskednek tárgyi igazságról, amelyben értelmünk előtt föltétlenül megbízhatónak igazolt ismeretforrásként szerepelnek. Az ismeretértéklő tényező ugyanis nem önmagáért, hanem értelmünkért szükséges s az a feladata, hogy az igazságot leszállítsa ennek szintjére és egy általa felismert és elismert oksági viszonylat keretében való bennfoglaltságáról biztosítsa. Ott tehát, ahol a tekintély az ismeretértékelő tényező, ismeretünk csak akkor emelkedhetik föl a vélekedés, a hipotézis és a logikai lehetőség szintjéről a tartalmi igazság magaslatára, ha mindkét tényezővel, a tárggyal és értelemmel, nem a lehetőség, hanem a ténylegesség szerint arányos. Nem elég tehát, ha a tanúskodó forrásról csak az igazmondást (veracitas) állapítjuk meg, arról azonban, hogy a tanúság tárgyát tényleg arányos és minden kétséget kizáró ismerettel öleli-e föl, ítéletet nem alkothatunk.

Istennek csak egyetlen tudása és tekintélye van. Különbséget csak a mi szempontunkból viszünk beléje az értelmünk útjába kerülő tárgyak kiterjedése szerint. A véges valóság keretében megnyilvánuló tudást és tekintélyt természetesnek, ami ezen túl van, természetfölöttinek mondjuk éppúgy, mint azt főntebb az Auctor nature et gratiaeről hangsúlyoztuk. Tisztán természetes ismereteink alapján az isteni tekintélyt a természetfölötti világra vonat-

kozólag ténylegesen nem igazolhatjuk, mivel Istennek ebbeli tudásáról arányos tárgyait teljesen hallgatnak. Ezért az első részben kifejtett elvek szerint Istennek, mint a természet Urának, a véges valóság alapján és terjedelmében igazolt tekintélye, mint ismeretértékelő tényező csakis ezen a területen érvényes. Hogy Isten ezen túl is csalhatatlan és igazmondó, kétségbe nem vonhatjuk, csakhogy mivel ennek tárgyait és kiterjedését nem ismerjük, értelmi tevékenységünk próbakövéül nem fogadhatjuk el egész addig, amíg erről maga Isten nem biztosít bennünket és meg nem vonja a határokat, amelyek között a természetes valóságon túl is értékelni akarja ismeretünket. Ha Isten közvetlen belső tapasztalat révén akarta volna az embereket a természetfölötti világ tárgyi tartalmáról és valóságáról biztosítani, nem lenne okunk, hogy az isteni tekintélynek ránk nézve adott és kötelező határai után kutassunk. Mivel azonban Isten nem ezt az utat választotta, a kérdés fölvetése szükségesnek bizonyul. Amint tehát Isten tudása és tekintélye nem egész terjedelmében, hanem csak az érzéki valóság határáig értékeli természetes ismereteinket, úgy a természetfölötti valóság terén sem bocsátotta rendelkezésünkre tudását és tekintélyét teljes terjedelemben, hanem csak bizonyos korlátok között. A végtelen kiterjedésű tekintélynek ez a megszorított és az Auctor naturae tekintélyének ily kibővített formája hitünk zsinórmértéke.

A természetfölötti hit területén tehát hiába hivatkozunk Istennek természetes úton felismert tekintélyére, mint döntő érve: ez nem lehet hitünk ratio formalisa, amint ezt Szent Tamás iskoláján kívül állítják. A fogalmak lehető kiterjedésén alapuló külső, logikai igazságot (veritas materialis) kölcsönözhet az ilyen indoklás, de hiányzik belőle a lélek, a természetfölötti valóság tárgyi érintésének próbaköve. Hitünk zsinórmértékének, Szent Tamás elvei szerint, természetfölötti kiterjedésének és tartalmúnak kell lennie, mert csak ez lehet a természetfölötti tárggyal arányos indokló és meggyőző tényező. Másrészt azonban értelmi színvonalunk és emberi, tehát társaslény mivoltunk azt kívánja, hogy ez a kiterjedés egy tanító szerv keretében öltön konkrét formát, tehát hogy hitünk ratio formalisa az Egyház tanában megnyilvánuló örök Igazság tekintélye legyen. Ezzel Szent Tamás nem teremtett valóságot tesz meg hitünk zsinórmértékévé, hanem

Isten legsajátosabb tekintélyét és tudását, amelyet csak a mi hasznunkra és a mi szükségleteink szempontjából szorított meg az egyházi tan körére. Szent Tamás mélyen járó elméje ezzel azt a meggyőződését fejezi ki, hogy amint a valóság csak érzéki alakjában köti le értelmünket s amint a tudományok csak a természet körére zárt oksági viszonylatokra szorítkozva bizonyíthatnak és érinthetik a valóságot, úgy a természetfölötti rendben is csak az ilyen konkrét formában, az Egyház tanában, megjelenő igazságok hatnak valóságértékkel lelkünkre és a hit s az adataival dolgozó tudomány a teológia, is csak tökéletesen lezárt oksági viszonylatok keretében várhatja a valódi természetfölötti értékek megszerzését. Azt akarja továbbá ezzel Szent Tamás tudtunkra adni, hogy a hit területén az Egyháznak nincs Istenétől különböző tekintélye. Ha Isten az emberiség üdvét társadalmi formában akarta megvalósítani, akkor a hitet is, mint erre vezető eszközt ilyenek alkotta: az isteni, a természetfölötti hit azonos az Egyház hitével. Ezért sem természetes fogalmaink, sem pedig más, bármily természetfölötti ismeret sem szolgálhat üdvösségadó hitünk azonosító tényezője gyanánt (ratio formalis), mint az Egyház tanában felcsillanó isteni tekintély fénye. Isten tekintélye ebben a formában minősítő tényezője (principium specificativum) a hitnek, mint alanyi fénynek (lumen fidei) és lelki készségnek. A megigazulás alkalmával lelkünkbe öntött hit energiataralma természeténél fogva olyan, hogy a természetfölötti tartalmat, mint az örök Igazság megnyilvánulásaként elfogadható tárgyi valóságot, csak az Egyház tanában veszi észre. Ezzel az állásfoglalással, továbbá szent Tamás nemcsak a hit tartalmi (hittételek), hanem értékelő részének alanyi felfogásához vezető utakat is elvágta. Ha a természet Ura a tapasztalatban föltétlenül megbízható tényezőt adott értelmünknek a szubjektivizmus veszedelmének elhárítására, vajon a kegyelem Urától kevesebbet várhatunk-e egy oly nagyfontosságú ügyben, mint az örök üdvösség! Csak itt hagyott volna bennünket ellenőrző és a valóság érintését biztosító tényező nélkül? Ha nem a leghatározottabb terjedelemben biztosított volna bennünket tekintélyének ható, igazoló és meggyőző erejéről, akkor ugyan miként tudnók eldönteni, hogy az üdvösség útján járunk-e. Ahol az ismeret létrejötténél oly sok zavaró tényező játszik szerepet, mint az embernél, ott csak a leg-

szigorúbb tárgyi mérték óvhatja meg az egyöntetűséget, az igazságot. Ez a mérték jelzi továbbá hitünk tárgyi középútját. Túlhajtással vét az eretnek, aki Isten tekintélyét tágabb terjedelemben akarja igénybe venni, mint ezt Isten bizonyító eszköz gyanánt az emberiségre bízta. Nem éri el a szükséges mértéket az, aki vagy természetes ismeretei, vagy pedig Istennek így kimutatható tekintélye alapján fogadja el a hittételt. Ezek egyike sem természetfölötti hit, hanem névazonosságon alapuló, alanyi értékű vélekedés. Az igazi mérték és tárgyi igazságot közlő ratio formalis közepén van: az Auctor gratiaenak az Egyház tanában megnyilvánuló tekintélye.

Így lesz a hit, mint lelki készség és mint bennünk megvalósuló természetfölötti világnézet, a középúton járó emberi erény. Amennyiben Isten a hit, remény és szeretet zsinórmértéke, mondja Szent Tamás, középútról elvontan és a ratio formalis részéről nem beszélhetünk. A hit sajátos életmegnyilvánulása pl. Isten tekintélye előtti meghajlás. Ez az indítóok oly súlyos s annyira felülmúl minden más igazoló ismeretet, még a saját belátást is, hogy benne *csak bízni* lehet s így megbízhatóságában fokozatokat felállítani nem áll módunkban. Amerre tehát ez az iránytű mutat, föltétlen biztonsággal mehetünk, osztatlan bizalommal csatlakozhatunk hozzá és minden megszorítás nélkül a magunkévá tehetjük e csalhatatlan tekintélynek és minden igazság forrásának tudását és állításait. A legcsekélyebb fönttartás ez indítóok megbízhatóságáról vagy a magunk vezetésének rábizását illetőleg e tekintély meghamisítását jelentené, tehát azt, hogy nem a természeténél fogva csalhatatlan, hanem egy a csalódásnak alávetett s alkudozást megtűrő tekintélyt választunk hitünk zsinórmértékül. Ily megszorítást Szent Tamás nem ismer, sőt a leghatározottabban elítél. Hitünk annál tökéletesebb, mondja, minél föltelenebb az átadás és az isteni tekintély elfogadására irányuló készség, de még elképzelhető legalacsonyabb fokán is osztatlan és teljes az isteni tekintélynek fenntartás nélküli és a megbízhatatlanságnak még árnyékát is kizáró tisztelete. Az így fogalmazott és megszorítást nem tűrő örök Igazság mértékli mind természetes tudásunkat, mind pedig ismeretünknek a természetfölötti rendben lehetséges összes fokait és módozatait. Amennyiben pedig ez az örök Igazság *tisztán tekintély* alakjában szól hozzánk s nem

veszi igénybe belátásunkat, az emberiség körében megnyilvánult vagy megnyilvánuló hitbeli meggyőződésük alapjául és zsinórmértékül szolgál. Bármily terjedelemben szorítsa is meg tehát tekintélyét, mint általunk igénybevehető értékelő tényezőt, közölje bár tudását homályos vagy világos szavakkal (mint ezt a ki nyilatkoztatás története bizonyítja), mindezek a fokozatok nem érintik a tekintély értékét és súlyát, hanem csakis a tőlünk, igazolás céljaira, igénybevehető kiterjedését. Ebből a szempontból tehát a hitnél nincs középút, nincs túlajtás, nincs gyarapodás és apadás, hanem osztatlan elismerés vagy tagadás. Középútról csak a mi szempontunkból beszélhetünk, mivel ez a tekintély nem teljes, hanem csak abban a tényleges kiterjedésében értékeli az üdvösség rendjére vonatkozó ismeretünket, amelyben az Egyház révén hozzánk szól, másrészt pedig mivel minden tárgyi igazság két logikai lehetőség vagy vélekedés között foglal helyet. Így van ez természetes ismeretünk körében, ahol észelveink transzcendentális fogalmazásukban csak a legkiáltóbb ellentmondásokat jelentik ki valótlanságnak, a többi bármiképp felfogható állítással vagy vélekedéssel szemben azonban nem foglalnak állást. Hogy ezek tárgyi igazságot fejeznek-e ki, arról az észelvek konkrét fogalmazása kezeskedik. Az ezekkel igazolt tételek tehát a velük szemben álló logikai lehetőségektől a tárgyi igazság minősítését megvonják s így egy helytelen állítás középútját jelzik. Így van ez a természetfölötti igazságok területén is, amelyeket értelmünk természetének megfelelően a logikai formákba öntve (per modum enuntiabilis) ismerünk meg. Ezért ha Isten elvont tekintélyével akarnánk igazolni, egyáltalában nem dönthetnők el, mi helyes e három tétel közül: Deus est trinus in persona, Deus est trinus in natura, Deus non est trinus nec in natura, nec in persona. A logika szempontjából mind a három tétel megfelelő, s ha Isten tekintélyére nézünk, teljesen közömbös, melyiket fogadjuk el közülük, hisz természetes ismeretünk mind a hárommal szemben hallgat. A Veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis Sacris et doctrina Ecclesiae dönti csak el az előnyt és tárgyi igazságot az első tétel: a háromszemélyű isteni természet javára, amiért is ez hitünk értékelő tényezője, ratio formalisa, a konkrét fogalmazású észelvek mintájára. Amint tehát az észelvek transzcendentális formájával csak logikai lehetőséget igazol-

hatunk, úgy Isten elvont tekintélyével is csak lehetőségeket vagy nem-lehetetlenségeket állíthatunk vagy sejtethünk a meghajlás kötelezettsége nélkül. Így van ez a hitigazságok, valamint a belőlük levonható következtetések egész területén is a teológiában: a fogalom vagy elv tényleges tartalma igazol csak, de sohasem a lehető.

Ennek az isteni tekintélynek (*ratio formalis fidei*) osztatlan s minden, a hívő előtt ismeretes vagy ismeretlen kinyilatkoztatott igazságra (*obiectum materiale*) kiterjedő, legalábbis lelki készség szerinti (*in praeparatione animi*) elfogadása adja meg a hit egységét, természetfölötti és katolikus mivoltát. A hívő az eretnekkel szemben nem tetszése szerint válogatja össze világnézetének tartalmát, hanem azt és oly értelemben fogadja el, amit az isteni tekintély szerve, az Egyház elébe ad. Egységes ez a világnézet azért, mert nincs benne egyetlen fogalom vagy tétel sem, amelyet nem az isteni tekintély tárgyi fénye vététté volna észre és fogadtatott volna el értelmünkkel, természetfölötti azért, mert nemcsak főntebb leírt tárgya (*obiectum materiale*), hanem végső indítóoka és azonosító tényezője is (*ratio formalis*) az elménktől meg nem közelíthető örök Igazság.

A hit és akarat. Az örök Igazság tárgyi fényétől megvilágított természetfölötti tétel azonban belső szerkezetére nézve homályban marad. A hit fénye akár tárgyi, akár alanyi szempontból vizsgáljuk, nem tiszta értelmi fény, nem nyitja föl az értelem szemét, nem teszi azt látóvá abban az értelemben, hogy a tétel elemeinek egymásban foglaltságát és ilyszerű összeegyeztetését is észrevétesse vele. Az értelem meghajlása, a tétel elfogadása tisztán az igazságra visszavezethető intellektuális tényezők alapján nem lehetséges: az igaznak ki kell egészítődnie a jó szempontjaival. Más szóval az értelem fontolgatásainak csak akkor szakadhat vége, ha az akarat meggyőzhető arról, hogy a tárgy elfogadása az értelemnek vagy a cselekvő személynek általában javára szolgál. Ezért a *credo*, a „hiszek” létrejöttéhez nem elég csak az értelem energiáinak új készültséggel, a hit erényével és világosságával való gyarapítása, hanem szükséges az akarat megigazulása is, az üdvösség javainak megkívánására és őszinte akarására irányuló hajlandóság (*pius credulitatis affectus*) közlése által.

A hit, mint alanyi készütség oly természetfölötti energia tehát, amely először melegít s azután válik fénnnyé. Amíg csak részlegesen, mint értelmünk fölszerelését tekintjük, hidegen hagy s még arra sem elég, hogy értelmünk meghajlását létrehozza, ha azonban összes viszonylataiban szemléljük, akkor melegítő fény az, amely az érzelmi világ feltüzesítése után önti el az értelemre is azt a földöntúli világosságot, amelyben a hívő a természetfölötti igazságot látja és minden természetes belátást messze fölülmuló meggyőződéssel vallja: a természetfölötti világgal nem a fény ragyogása, hanem a szív melegsége köt össze bennünket hathatósan — Szent Tamás szerint. Mások ezt az akarat vérszegény motiójával, parancsszavával szokták elintézni. Szent Tamás a lelkek mélyére ható pszichológus éleslátásával kezeli a kérdést s nála az akaratnak ez a parancsszava nem egy tartalmatlan, kénytelen-kelletlen lökést, nem is az immanentizmus vakon teremő tevékenységét, hanem az emberi lélek legmélyéből a malaszt befolyása alatt kitörő öröm megnyilvánulását jelenti, amellyel az ember készséggel fogadja el és karolja át azokat az üdvösségére vonatkozó, ezt biztosító igazságokat, amelyekkel szemben értelmünk önmagában tehetetlenül vergődik. Oly mélyen gyökerezik az emberben a végső ok utáni, a vele való minél szorosabb összeköttetésre irányuló vágy, hogy a lélek, mint a tapasztalat mutatja, minden szalmaszálba belekapaszkodik, hogy csak valamiképp érinthesse. Mikor aztán az üdvösség tana egy az Isten tekintélyétől, a logika minden szabályai szerinti módon áthatott formában jelenik meg lelki szemünk előtt, akkor az értelem nem teheti ugyan túl magát a tárgyat körülvevő homályon, de az akaratnak a malaszt befolyása alatt megvan az energiája, hogy véget vessen az intellektualizmus belátást igénylő követelményeinek s elfogadtassa értelmünkkel a hön óhajtott ismeretkört.

A hit sajátos jellegénél fogva értelmi működés, az igazság meggyőződéses elismerése lévén, tulajdonképpeni alanya és létrehozó tényezője (principium eliciens) az értelem, de a lét és nemlét, a hiszek és nem hiszek ura, az értelmet cselekvésre bíró tényező (principium movens) az akarat. Ezzel lép ki a természetfölötti hit a tisztán értelmi készütségek (tudás, természetes hit stb.) köréből s egy az erkölcsi világ adataival nemcsak külsőleg érintkező, hanem velük benső, szerves összeköttetésben álló erény

jellegét ölti fel. A hit sajátos feladata egész elméleti és gyakorlati világnézetünk oly kialakítása, hogy annak középpontját maga Isten képezze, Őt mint végső okot imádva mindenben elméletileg, gyakorlatilag pedig úgy cselekedve, hogy a feléje, mint végső célunk felé irányuló törekvés meglássék egész mivoltunkon. Hogy ez megtörténhessen, a hitet az akarat részéről átkaroló üdvösségszomjnak ki kell egészítődnie erkölcsi életünknek felmelegítő napjával, a szeretettel, a tökéletes megigazulás egyik legfőbb tényezőjével és jelével. Csak akkor árad el egész valónkon a hit sajátos világossága, ha ez a nap felkel lelkünkben, s a vonzó-körében bolygó planéták, az erények mind egy parancsszóra forognak és működnek ama terv szerint, amelyet Isten a hit révén reánk bízott. Teljes értékű hitről, mondja Szent Tamás, csak akkor beszélhetünk, ha a szeretet élteti azt, ha ennek a melegsége ömlik el rajta s ha e meggyőződésünk nem marad tisztán fejünkben, hanem átalakítja egész bensőnket s egész emberi mivoltunk és működésünk szerinte igazodik. Enélkül a hit halott, félértéket képvisel s csak arra jó, hogy a pszichológiai én megoszlását még teljesebbé, a belőle származó zavart pedig még vigasztalanabbá tegye. Ilyen a bűnös ember hite, ha lelkében a szeretet napja leáldozott, sőt már talán a hitet még ébren tartó üdvösségszomj is az eltikkadás veszedelmében forog. Amíg azonban ez a szomjúság megvan lelkünkben, a hit, ha nem is él, de világít lelkünkben: vezet, korhol, mutatja az utat Isten felé. De ha már ezt sem ápoljuk, akkor a jobb meggyőződés korholásától, a lélek meghasonlásától már csak úgy lehet megszabadulni, ha az üdvösség vágyát kiöljük lelkünkéből. Vele együtt tűnik el a hit is, amely a szeretet halála óta és az üdvösségszomj csökkenésének mértékében úgyszólván csak a mind kellemetlenebbé váló holttetem szerepét töltötte be bensőnkben.

Amily meggyőződéssel vallja szent Tamás, hogy a hit elfogadásánál az erkölcsi szempontok játsszák a döntő szerepet, éppoly határozottan utasítja vissza azt az állítást, hogy a hit csak gyakorlati célokat szolgáló ismeret, vagy tisztán az érzelmi világ nyomása alatt létrejövő vak és minden értelmi belátást nélkülöző tudomásulvétel lenne. A hit adatai, mondja, túlnyomórésztben elméleti világnézetünk kiegészítésére irányulnak s csak közvetve befolyásolják gyakorlati életünket. Ezért legjellegzetesebb saját-

sága az elméleti ismeretadás s ennek alapján a gyakorlati életnek az öntudatos ismeret révén történő irányítása. A másikat pedig azzal utasítja vissza, hogy itt sem válik hűtlenné főntebb ismeretett elveihez, nem lesz voluntaristává, hanem csak egész terjedelmében és összes következményeiben elismeri az akaratot joggal megillető befolyást. Szent Tamás itt is azt vallja, hogy az akaratot csak az értelem győzheti meg és vezetheti. Neki kell felkutatnia mindamaz érveket, melyek alapján a hit az akaratra nézve a kívánatos jó színében tűnhetik föl. De másrészt, mivel a tárgyat önmagában áttörhetetlen köd veszi körül, az értelem pedig a természetes ismeretek részéről a legkülönbözőbb logikai lehetőségek között haboz, sem az értelem természetes, sem a hit természetfölötti fénye nem ragyoghat föl hathatósan mindaddig, míg az akarat e ködöt szét nem oszlatja és e habozásnak véget nem vet. Csak ezután tűnik föl a tárgy önmagában, mint valódi értelmi kincset képviselő igazság, ezt megelőzőleg értelmünk csak környékét látta világosan. Ennek a környéknek látása, amely nemcsak egyszerűen körülveszi, hanem hordozza is a természetfölötti tartalmat, teszi a hitet ésszerű meggyőződéssé.

Az immanenzizmussal szemben Szent Tamás itt is szilárdan vallja a tételt, hogy sem az értelem, sem az akarat nem teremti ismeretünk szükségszerű gerincét, hanem csak szemléli és elfogadja azt az érzéki valóságból vagy az isteni kinyilatkoztatásból. Az értelem és érzelem alanyi szükségletei és megszerzett készségei jó vagy rossz irányban befolyásolhatják állásfoglalásunkat, de a tárgyi igazságon semmit sem változtathatnak. Hogy a hit elfogadása ebben az irányban sem ütközzék akadályba, szükséges egész természetes lényünk részéről is

a hit előkészítése. Akár egyes tényeiben, akár egészében szemléljük a hitet, sajátosan akkor valósul meg lelkünkben, ha az értelem kétségei elhallgatnak, a különböző logikai lehetőségek eltűnnek és a valóságot föltétlen hűséggel visszatükröző és változást nem tűrő tartalomban és fogalmazásban meggyőződéssel valljuk az igazságot. Ezt a megnyugvást csak Isten tekintélyének súlya közelítheti velünk, csak akkor juthatunk el idáig, ha Isten csálhatatlan tudását és igazmondását használjuk azonosító tényező gyanánt. Ezzel a hit, mint természetfölötti erény, összes

követelményeinek eleget tettünk s e világnézetünket sajátos igazsága (veritas formalis) szerint birtokoljuk, mint teljesen arányos tényezővel igazolt és azonosított tárgykört. Ez a világ azonban bennünk, emberekben valósul meg. Lehetséges-e ennek a világnak mind tárgyi, mind alanyi értelemben vett szerves bekapcsolódása emberi életünkbe, vagy pedig kénytelen a hit a természettől külön életet folytatni lelkünkben? Oly áldozatot kell-e hozni értelmünknek, hogy higgyen még akkor is, sőt éppen azért, mivel észellenes tartalmat állít elébe a tekintély, vagy pedig leszállítható e tárgy is értelmünk színvonalára s beilleszthető amaz adatok közé, amelyeket belátása alapján vall meggyőződéssel?

Szent Tamás ez utóbbi értelemben dönti el a kérdést, kijelentvén, hogy ha nem érthetjük is meg szigorúan vett belátással a hit egész tartalmát, sőt egyes adatait sem, mindazáltal a természetes tudás összes követelményeinek megfelelő bizonyossággal kimutathatjuk, hogy a természetfölötti nem lerombolása, tagadása, hanem folytatása és kiegészítése a természetnek. Ezért eljuthatunk annak a tökéletes belátására, hogy az ily világnézet értelmünk szempontjából hitelt érdemlő (credibile), erkölcsi szempontokból pedig föltétlenül elfogadandó (credendum) igazságokat tartalmaz. Mivel azonban a természetfölötti igazságot sajátos elemei és törvényei szerint nem közelíthetjük meg s így nem alkothatunk arról ítéletet, hogy mi egyezik meg vagy mi ellenkezik ezzel, egész műveletünk csak a természetes ismeretkörre vonatkozik. Ezért az ellentmondás kizártságát *egyoldalúan* az értelmünkkel arányos tartalmak részéről tudjuk csak megállapítani, amelyekkel az új világnézet adatai együtt fognak élni lelkünkben; azok részéről, mondja Szent Tamás, amik a természetfölötti igazságot környékezik (exterius apparent). Innen van, hogy ez az igazoló eljárásunk pozitív ismeret alakjában csak a természetes valóság sajátos igazságát domborítja ki előttünk, míg a természetfölöttire külsőleg és negative vonatkozik. Nem azt közvetíti ugyanis, hogy mi és milyen ez önmagában (veritas intrinseca), hisz ezt csak a kinyilatkoztatásból tudjuk, hanem hogy milyen egy vele szemben idegen ismeretkör nézőpontjából, ti. *ennek részéről* nem ellentmondó s így birtokosától elfogadható (credibile), mint természetes világnézetének kiegészítése.

Mivel a természetfölötti tárgy arányos ismeretünk tényleges

kiterjedésén és hatóerején kívül esik, *a kinyilatkoztatás előtt* tartalmilag és pozitíve semmit, még az ellentmondás kizártságát sem ismerhetjük meg róla. Pozitíve beláthatjuk természetes világnézetünk tökéletlenségét és a kiegészítésre való alkalmas voltát. Hogy milyen irányú lehet ez az utóbbi, arról akkor sem lehetne sejtelmünk, ha ismeretünk ideális csúcspontját, az egész arányos ismeretkör, az esse participatum tökéletes és minden viszonylatát kimerítő felfogását elérhetnők. Arányos világnézetünk csak arra tanít bennünket, hogy az esse participatum formáiban létesülő valóság az esse subsistens lét és működési tartalmában adott energiák részéről kiegészítésre szorul, neki köszönhetően a teljes valóságát átölelő létet és ennek fönmaradását. Világnézetünk hiányai tehát onnét erednek, hogy az esse subsistens sajátos lényét és törvényeit nem szemlélhetjük, hanem ezt magát is csak a természet keretében megnyilvánuló oksági viszonylatok körében és alakjában ismerjük meg. Amint tehát az esse participatum mint egyedüli valóság elfogadása által hiába igyekszünk tökéletesen lezárt világnézetet alkotni, úgy hiába fáradozunk az élet összes kérdéseire minden irányban megnyugtató feleletet szerezni, tisztán a természet kinyilatkoztatásából felismert esse subsistens megkérdésezése által. Hisz minden feleletét csak a természetes elvek méhében foglalt igazságok és oksági viszonylatok keretében adja, ezek pedig nem értetnek meg velünk mindent, nem elégítik ki teljesen tudásvágyunkat. Minél közelebb érinti mindez a gyakorlati életet, főleg pedig a mi magunk és az egész valóság végső céljának kérdését, annál gyötrőbbé válnak ezek a problémák, annál inkább érezzük természetes ismereteink hiányosságát és a kiegészítés szükségességét. Ezért határozatlanul és minden pozitív tartalmi vonás sejtelve nélkül értelmünk a természetes ismeret alapján a kinyilatkoztatást megelőzőleg is az abszolút lehetőség szempontjából megalkothatja az ítéletet: az esse subsistensnek a természet határozottságai és törvényei szerinti megnyilvánulása nem ad emberi mivoltunk összes kívánságait kielégítő világképet; ésszerűen föltételezhetjük tehát, hogy sajátos törvényei szerinti megnyilatkozása mindeme hiányokat talán eltüntetheti és az ezek szempontjából történő szemlélet talán azt is megértetheti velünk, amit a részleges valóság nézőpontjából fölfogni és megítélni nem tudunk.

Ezzel egyáltalában nem lépjük át azt a határt, amelyet természetes hipotéziseink fölállításánál is tiszteletben tartunk. Fogalmaink lehető kiterjedésére támaszkodva így szoktuk a természethez intézni kérdéseinket. Föltételes formában egy a fogalmaink ismert, tényleges tartalmával összeegyeztethető elemet kötünk össze. Ez még nem pozitív ismeret, nem ítélet, nem tartalmi igazság, hanem egyszerű logikai lehetőség, amely határozatlanul és negatíve (azaz az új tartalom részéről való azonosítás nélkül) tisztán az ítélet külső formájában kér bizonyos engedményt és előlegezett elismerést mindaddig, míg az új elem részéről is pozitíve el nem végezhetjük az igazolás, azonosítás műveletét. A különbség csak az, hogy míg a természetes ismeret körében ez a pozitív azonosítás — elvontan — mindig lehetséges, addig a főntebbi föltevésnél pozitíve le kell tennünk az igazolás reményéről. Mert ha ott a tétel igazolásáról le is kell mondania az egyénnek vagy hosszú századok nemzedékeinek, a megoldás pozitív reménye mindenkit éltethet. Belátjuk ugyanis, hogy az arányos ismeretkör megfelelhet kérdésünkre és csak egyelőre, értelmi képzettségünk vagy kutatásunk eszközeinek viszonylagos hiányossága miatt hallgat. A hit adatainál ezzel szemben látjuk, hogy értelmünk természetes teljesítőképesége az egész esse participatum valóság- és energiatartalmát véve is számba gyöngye ahhoz, hogy az esse subsistens sajátos lét- és működési módjáról vagy terveiről bármily felvilágosítást adhasson. Ez abszolút lehetetlenség fölismerése alapján kénytelenek vagyunk hipotézisünket egyszer s mindenkorra elejteni, amivel vágyaink is a rendes mederbe terelődnek s a kiegészítés utáni vágyódás nem gyötörhet bennünket, mint olyan, ami nemcsak értelmünk és akaratom, hanem az egész természet tényleges határai és hatóerején kívül van. Ebben az értelemben tényleg az a vezérelvünk: quod supra nos, quid ad nos. Ha azonban az ismeretforrás, amelyhez a hipotézis értéklése érdekében utasíthatunk, ti. az esse subsistens, megszólalna s tényleg kiegészítené világnézetünket, akkor nem történék egyéb, mint természetes kutatásainknál, mikor föltevéseinket, sejtelveinket hiteles forrásokkal (tapasztalat, tanúság) igazoljuk. A különbség megint csak az, hogy míg ezeknél mi magunk szólaltatjuk meg a természetet, kifejtve a rendelkezésünkre álló arányos ismeretekből a burkoltan már bennük foglalt feleletet, addig Istent

így megszólalásra nem bírhatjuk, mivel sajátos létéből és terveiből semmit sem burkolt bele természetes ismereteinkbe. Ott a tárgy mindkét (tehát mind a régi ismeret, mind pedig az új fogalom) oldaláról pozitíve beigazolt s az állítmány az alanyban foglalt tartalom gyanánt lép elénk, itt azonban még a kinyilatkoztatás után is csak egyoldali lesz erre vonatkozó ismeretünk. Nemcsak azt nem látjuk be, hogy az állítmány bennfoglaltatik az alany tartalmi kiterjedésében, hanem még ennek a felismerésnek lehetőségéről is le kell mondanunk. Nem a lehetőséget, hanem a nemlehetetlenséget ismerhetjük csak föl (non esse impossibilia). Ebben különbözik a természetes hit a természetfölöttitől, mert az előbbinél a tartalmi összeegyeztetés belátásának lehetősége megvan, bár ténylegesen hiányzik, az utóbbinál azonban erről le kell mondanunk s csak egy újabb kegyelmi tény és hosszú fáradságos élet jutalma gyanánt ígéri meg ezt a hit az örökélet boldogsága gyanánt (visio beata). Mindkét hit azonban teljes értékű tárgyi igazságot tartalmaz a vélekedés és a hipotézis logikai igazságával szemben, amelyekben a tényleges összeegyeztésről sem a belátás, sem pedig a kétségbe nem vonható tekintély nem kezeskedik, hanem csak ennek lehetőségéről. A természetes hittől továbbá az különbözteti meg a természetfölöttit, hogy az előbbinél a tekintélyt teljes tényleges tartalmi súlya szerint belátjuk és értékeljük, az utóbbinál azonban nem.

A tisztán természetes érvelésen alapuló indokolás sem tárgyi, sem alanyi szempontból arányosnak nem mondható. A kinyilatkoztatás után elég arra, hogy a természetfölötti tartalmat, mint ellentmondást nem tartalmazó logikai lehetőséget közelebb hozza értelmünk színvonalához, de hogy ennek mint tárgyi igazságnak az elfogadásához indítóokot szolgáltatasson, arra teljesen elégtelen. Meggyőzheti értelmünket a hitigazság elfogadásának ésszerűségéről, de nem mutatja ezt be sajátos igazsága szerint s így nem győzheti meg magáról a tárgyi igazságról. Segíti értelmünket az új világ adatainak felfogásában, ösztönöz elfogadásukra, de nem dönti el sem igaz voltukat, sem ennek ellenkezőjét. Erről Isten tekintélyének súlya dönt, ennek a felismerése és tudata önti el lelkünkben a föltétlen bizonyosság és törhetlen meggyőződés megnyugvását. Ez a tárgy mint tartalmi igazság viszonylagos felfoghatóságának és hatóerejének tényezője, ez a ratio formalis

obiecti, míg az előbbi csak ezek külső és előfeltételeinek szemléltetője, ratio materialis, az elfogadást javasoló, erre ösztönző indítóok, ratio inductiva. Innen van, hogy Szent Tamás a hitigazságoknak ilyen természetes indokláson alapuló tudomásulvételét csak névazonosság szerinti hitnek tekinti (aequivoce). Életképes és az értelem összes kételyeit és ellenvetéseit eloszlató s minden vihart kiálló hit az ilyenből éppoly kevésbé lehet, mint a csemetéből életképes fa, ha csak az élet előfeltételei vannak meg benne, az életadó forma azonban vagy teljesen hiányzik, vagy pedig nem tudta tökéletesen birtokába venni és átformálni az anyagi föltételeket. Így a hitnél is ezért van egyrészt szükségünk az értelem és akarat előkészítésére, hogy a hit meggyőződése egész lényünket áthassa, de másrészt, ha megmaradunk csak az előfeltételéknél s nem engedjük át magunkat teljesen az isteni tekintély vezetésének, akkor csak korcs alakulat és életképtelen hit váltódik ki lelkünkben, amelynek semmi köze sincs a szilárd természetfölötti meggyőződéshez. Hasonlít hozzá külsőleg és a szavak hangzása szerint, de nincs lelke, éltető eleme s ismeretünk tulajdonképpen tartalma szerint nem a természetfölötti igazságot tükrözi vissza, nem erre vonatkozik, hanem az egy ilyen ismeretkör, ilyen lehetőségek felfogására alkalmassá lett, erre vonatkozólag feldolgozott természetes fogalmakat. A hittel, mint homályos, árnyékszerű ismerettel kezdődik meg lelkünkben az örökélet, amely teljes szépségében és fönségében fejlik ki előttünk és bennünk a visio beatában. Ezért nem hozhatják létre a hitet a természet erői és indítóokai, nem lehet ott hit, ahol a hús és vér és az emberi szűk látókör uralkodik: a hit csak a hivatottak, ha nem is a választottak kiváltsága lehet.

A hitigazságok természetes igazolásában Szent Tamás két főbb mozzanatot különböztet meg: az általános, a tudományok keretében lefolyó és a teológia részéről történő rendes igazolást. Mindaz, ami akár az értelem, akár az érzelem részéről a hitigazságok ésszerűségét bizonyítja, a hit természetes alapjaihoz tartozik (motivum materiale credibilitatis). Hogy a természetfölöttinek mondott tartalmakhoz egyáltalában közeledhessünk, föltétlen biztonsággal tudnunk kell, hogy Isten a tárgyi valóság adataihoz tartozik és hogy természeténél fogva igazmondó. A hit útját egyengető e két igazságról (praeambula fidei) biztosít bennünket

metafizikai szintézisünk. Mivel pedig Isten nem közvetlenül szól mindnyájunkhoz, hanem tanítók révén, azért ezeket, mint a kinyilatkoztatás föltétlenül megbízható forrásait kell igazolnunk. Sem az előadott anyag, sem pedig a tanítók megbízhatósága nem szolgáltat erre hathatós érvet, hanem csak egy oly jel, ami a természet korlátaitól független megnyilvánulásnak, tehát magától az esse subsistenstől származó igazolásnak tekinthető: a csoda. Ez föltétlenül megbízható és a tudomány követelményeinek megfelelő érvet szolgáltat arra, hogy az esse subsistens kapcsolódik be a természetbe és hallatja szavát a tanító által. Valósággal klaszszikus módon tárja föl ezt előttünk szent Tamás a Contra Gentes bevezető fejezeteiben, főleg arra hivatkozva, hogy az Egyház egész külső és belső élete egy a természeti törvényektől független és valóban az esse subsistens életerőitől táplált intézmény csodálatos megnyilvánulása, minden idők hathatósan hitre ösztönző tényezője. A csodák általi igazolás közelebbi támasztópontot ad értelmünknek, hogy az arányait felülmúló tárgykört hitelre-méltónak tekintse és elfogadja. Ennek alapján már azt is látjuk, hogy természetes ismereteink sérelme nélkül nem mehetünk el szó nélkül ama források mellett, amelyek Istentől ihletetteknek mondják magukat, hisz ha ezt tennők, tagadnunk kellene metafizikai összegezésünk eredményeit, amelyekkel semmiképp sem fér meg egy az esse subsistens sajátosságát visszatükröző tény (a csoda) visszaütése vagy az a föltevés, hogy Isten ezt egy félrevezető, hamis ismeretkör igazolására művelte. Az értelmet kényszerítő ok nem áll rendelkezésünkre, de már akaratunk itt is kénytelen állást foglalni. Vagy el kell tűrnie azt a rosszat, ami az összeggyőződésünk megoszlása folytán származik, ha szóltanul vagy éppen tagadólag megyünk el a kinyilatkoztatás mellett, vagy pedig rá kell bírnia az értelmet, hogy félretéve szűk látókörét, teljes odaadással bizza magát Isten vezetésére. Azt a folyamatot, ami lelkünkben az értelem és akarat küszködése folytán lejátszódik, itt nem vázolhatjuk közelebbről. A hit lélektana és logikája mérhetetlen gazdagsággal és mélységgel nyílik meg előttünk s felöleli mindama mozzanatokot, amelyek mind az általános és egyedi emberi természet, mind pedig az isteni gondviseléstől irányított körülmények részéről alkalmasak arra, hogy a természetfölötti világot megszerettessék velünk és a tulajdonképpeni üdvösség-

szomj előkészítői és alapjai legyenek. Szent Tamás mindezt az igazság szeretetének neve alatt foglalja össze és a bennünk bármiképp fölébredő szükségleteket érti rajta, amelyek kielégítésére a kinyilatkoztatás adatai alkalmasaknak látszanak. A természetfölötti világ szépsége és összhangja, Isten ígéreteinek, főleg a bennünk megjelölt végső célnak fönsége és kecsegtető volta, de másrészt erkölcsi kötelességünk tudata, amelynél fogva Istennek hinni nemcsak ésszerű, hanem kötelességünk is, mindmegannyi indítók akaratunkra nézve, hogy e világot megkedvelje és hogy érélyes közbelépéssel vessen véget értelmünk fontolgtatásainak és ráparancsolja a hit elfogadását. Mindez igen becses anyag a hit talajának megműveléséhez. Mivel azonban nem szolgáltat értelmünket föltétlenül lekötő érvet, az akarát szabad és parancsszava is visszhang nélkül maradna, ha a mindkét tényezőt kiegészítő természetfölötti energia, a kegyelem közbe nem lépne. Hisz az akaratnak itt oly tárgyat kell megkívánnia, amelyet értelmünk nem támogat hathatós érvekkel s viszont oly tárgykörhöz és zsinórmértékhez való csatlakozást kell megparancsolnia, ami az értelem arányait teljesen fölülmúlja. Hogy ennek a vergődésnek a természet erői hathatósan véget nem vethetnek, hanem a kétésegek hullámaiban merülnének el, arról az oksági elv a priori kezeskedik.

A hitigazságok ez általános igazolása a természetes tudományok keretében játszódik le. Minden tudomány, amely a helyes vágyányokon halad, minden különös alkalmazkodás szüksége nélkül a hit előkészítésének művén dolgozik, mivel adatainak hiányosságával és világnézetünk korlátoltságával a kiegészítés szükségességének tudatát és vágyát ébreszti fel lelkünkben. Egész különös feladata azonban ez a bölceletnek. Fő és egyetlen célja, hogy a természet oksági viszonylatai körében tökéletes és kielégítő világnézetet adjon. Ebben csak természetes következmény gyanánt foglaltatik benne másodrangú célja, hogy ura legyen a részleges tudományoknak, áthassa azokat a valóság érintéséről kezeskedő elvekkel és így az egész emberi tudásunk szerves egységet biztosító idegszálakat egy központi szervből eressze ki és ott gyűjtse össze azok észrevételeit. Ha bölceleti összegezésünk nem üti meg azt a mértéket, amelyet értelmünk megkívánnia s nem adhat minden irányban lezárt és megnyugtató világnézetet, azért

nem lehet a középkort felelőssé tenni. Értelmünk korlátoltsága ennek az oka, amely elkíséri az emberiséget a kultúra ideálisan lehetséges legmagasabb fokára is: a végtelen gyötörni fog bennünket mindörökké, mert nem foghatjuk fel. Ezért önmagától, természetével adott tökéletlensége folytán éppoly transzcendentális viszony köti össze a bölcseletet a fölötte álló igazságokkal, mint az alatta levő részleges tudományok tárgykörével. Hogy lefelé úr, fölfelé pedig szolgaszerepet kell betöltenie, azon csak az előítélet botránkozhat meg. Ennek tárgyi alapját abban kell látnunk, hogy a természetfölötti világnézet a valóság megítéléséhez még általánosabb szempontokat szolgáltat, mint a bölcselet. Ezért, ha e két szempont összeegyeztetéséről egyáltalán szó lehet, az csak az alárendeltség viszonyában határozható meg. A középkor tehát csak *ellette* és nem *alkotta* vagy *hamisította* meg a bölcselet e szolgáló, ancilla szerepét. Hogy ez nem szünteti meg a bölcselet önállóságát és sajátos tárgykörét, mutatja az, hogy Szent Tamás a maga részéről a középpontba helyezte, ahonnt az idegszálak mindazt éltetik, amit a természet Ura akár szükségszerű hozomány, akár pedig túlaradó jóság kegyelmi ténye gyanánt közölt az emberrel. Az előbbivel szükségszerű normák alakjában, mint úr érintkezik a bölcselet, az utóbbitól kiegészítést vár, a táplálásához és emberi létének fenntartásához szükséges anyagot szolgáltatja. A bölcseletnek nem ez a természetével adott szerepe a hamisítás vagy a tudomány lealázása, hanem az ettől való eltávolítás és eredményeinek oly irányba terelése, hogy központi feladatának nem felelhet meg. Ha azonban a bölcselet helyes úton jár, ez a legjobb előkészítője a hitnek s az értelmet minden különös meggyőződés nélkül utasítja az isteni kinyilatkoztatás kereséséhez s az akaratban mintegy öntudatlanul ébresztgeti az üdvösség vágyát, mindkettőt pedig hathatósan ösztönzi annak a szavaihoz való csatlakozáshoz, akit mint csálhatatlan igazságforrást ismert meg.

A teológia. A hitigazságok tudományos rendszerezése a teológia keretében folyik le. A természetfölötti világ megítéléséhez szükséges elveket a hitigazságok képviselik, amelyek Isten sajátos tudásának dióhéjfoglalatai olyanformán, mint azt föntebb a természet adataiból összegyűjtött és a megítélésükhöz szükséges

tartalmilag általános ismeretekről mondtuk. Ezért a teológia, mondja Szent Tamás, Isten tudásának alárendelt, egész biztoságát belőle merítő tudomány. A többi tudományoktól megkülönböztető természetfölötti jellegét ennek az alárendeltségnek köszönheti: Elveinek, tehát az összes következtetéseket értékelő alanyfogalmaknak a tárgyi igazsága egy teljesen természetfölötti zsinórmértéktől, Isten tekintélyétől függ. Ha ettől eltekintünk, a hitigazságok elvesztik tárgyi értéküket, logikai alakulatokká súlylyednek le s az a tudomány, amely velük foglalkozik, következtetéseket von le belőlük, üres, értéktelen levezetések tárházává lesz. Ilyen a teológia, amely elveszti éltető lelkével, Istennel való összeköttetését tárgyilag, alanyilag pedig ennek tudatát.

Amint a többi tudományok nem bizonyítják, hanem átveszik elveiket a vezető tudománytól, úgy a teológia sem bizonyíthatja a hitigazságokat, hanem egyszerűen átveszi Istentől, illetve megbízottjától, az Egyháztól. Átvételük után azonban igazolja azokat olyanformán, mint a metafizika a maga és a vezetésére bízott tudományágak elveit. Ez kimutatja, hogy általános ismereteinek minden vonását a tapasztalatból merítette, rámutat a tényekre, azok összeköttetéseire, viszonylataira stb. s ennek alapján megvédelmezi azokat a támadásokkal szemben. Hasonlóképpen járunk el a teológiában is, amennyiben kimutatjuk, hogy mind a hitigazságok, mind pedig az általános tudásalany összes vonásait a kinyilatkoztatás forrásaiból merítettük, ezzel tökéletesen meg egyeznek, vagy egyenértékű tudományos kifejezései a hívők közmegegyezésének. A teológia ebben ugyanazokkal a tudományos módszerekkel él, mint értelmünk a természetes kutatások (pl. történelem) terén, ezért a tudomány jellegét nem vonhatjuk meg tőle, ha vezérelvei, a hitigazságok, nem belátásunkat veszik is igénybe. A továbbiakban *megvédjük* a hitigazságokat a támadásokkal szemben, kimutatva mindegyikről külön-külön, hogy nem tartalmaz észellenességet, sőt hogy mind az emberi természet szükségleteinek megfelelnek, mind pedig ismereteink szervezetébe tökéletesen beilleszthetők. Az igazolás e művének elvi meghatározása, a kinyilatkoztatás egész területére és egyes tárgyaira való alkalmazása tette Szent Tamás nevét halhatatlanná s szerezte meg neki a Doctor Angelicus, az emberi értelem korlátain túllátó mester elnevezését. Mélyen járó elméje ugyanis még a dolgok szükség-

szerű elemei között is meg tudta különböztetni a lényegét a saját-ságtól, a tényleges kiterjedést a lehetőttől. Ezért járt oly biztos lépésekkel a természetfölötti világban is, ezért találhatta meg mindig föltétlen biztossággal azt a pontot, ahol a kegyelem Ura érintheti és fölnyithatja a természetet anélkül, hogy megszüntetné azt. Közelebbről abban áll ez a művelet, hogy természetes fogalmi körünket feldolgozza a természetfölötti szempontjából s kimutatja, hogy ezek részéről a legteljesebb összhang állapítható meg. Az Arisztotelésztől alkalmazott elvonás és összegezés módszerét alkalmazta itt is és ennek segítségével oly magaslatra tudta fölemelni a föld porából szerzett fogalmainkat, hogy eljuthattak addig a határig, amelynél a természet a természetfölöttivel, a felfogható a megfoghatatlannal érintkeznek. Ezzel lett Szent Tamás *Doctor communisszá*, minden hívő tanítómesterévé. A megfoghatatlant ugyanis leszállította értelmünk színvonalára, értelmünk igényeinek megfelelő módon ismertette azt, úgy, hogy észre sem vesszük, mikor vezet át bennünket a természetfölötti világba, annyira mindig csak a természet folytatása és kiegészítése gyanánt tűnik föl szent Tamás megvilágításában. E művelet eredménye azonban sohasem lehet a hitigazság belátását közvetítő gyökeres bizonyítás. Ennek csak a kinyilatkoztatás oly adatainál van helye, amelyeket értelmünk természetes arányainál fogva is fölismerhet (*obiecta per accidens*). Eljárásunk célja a hitigazságok megértetése, értelmünk szintjére való leszállítása. Érvelésünk nem azt mutatja, hogy milyen a természetfölötti világ önmagában és hogy szükségszerűen ilyen, hanem hogy a kinyilatkoztatás által adott és a hit által elfogadott tárgyi igazságát föltételezve természetes ismeretkörünk szempontjából is kifogástalan (*conveniens*) és nem támaszt ennek igényeivel ellenkező követelményeket értelmünkkel szemben (*non esse impossibilia*).

A legközelebbi lépés a hitigazságok tudományos fogalmazása. A hit tárgya, mondja Szent Tamás, az osztatlan, egyszerű örök Igazság, a különféle fogalmazások (*enuntiatio*) csak értelmünk természetétől megkívánnt segédeszközök, melyek e tárgyra irányítják figyelmünket. Erre pedig az emberi értelem általános szintjéhez alkalmazkodó Szentírás keresetlen egyszerűsége éppoly alkalmas, mint a tudomány összes igényeit kielégítő és bölcséletileg kerek meghatározás. Ezzel a szabadsággal él a teológia, mikor a

hitigazságokat tudományos formákba önti. Ezzel nem a tárgyi igazság, hanem annak külső formája változik, de mivel ez irányítja értelmünk életét a tárgyra, azért közömbösnek ez sem mondható, sőt ez irányításra való alkalmasság szerint határozódik meg a teológiai rendszerek értéke is. Ezért tűnt el a történelem folyamán nem egy hasznavehetetlennek bizonyult teológiai rendszer, mivel a bölcsélet, amelyhez csatlakoztak, nem volt alkalmas arra, hogy az örök Igazság tárgyi tartalmára irányítsa elménket. A különböző fogalmazások elbírálására egyedül jogosult tényező a kinyilatkoztatás öre, az Egyház. Ez pedig Szent Tamás rendszeréről minden kétséget kizáróan ítélkezett, mikor föltétlenül megbízható zsinórmértéknek nyilvánította ki. Ezzel Szent Tamás helye és a többi rendszerek fölötti előnye minden időkre biztosítva van. Nem csoda, ha az Egyház ellenségei részéről neki jut ki elsősorban a lekicsinylés, a megvetés és gyűlölet támadásaiból.

A teológiai következtetés. A természetfölötti tartalmak tudományosítása a következtetések levonásával fejeződik be. A hitigazságokat tartalmi (tényleges és lehető) értékük szempontjából ugyanazon elvek szerint kell kezelnünk, amelyeket főntebb természetesen fogalmainkról hangsúlyoztunk. A hittételek nem holt formulák, hanem a valóság és az élet problémáinak megítélésére s egész meggyőződésünk irányítására szolgáló szükségszerű és változatlan elvek, tudásalanyok s épp ezért mérhetetlen termékenységű életmagvak. Ezek kikeltése és elrejtett értékeik kibányászása az emberi értelem feladata, eszköze a következtetés, próbaköve az észelvek. E következtetések levonása és tudományos rendszerezése a teológia tulajdonképpeni feladata és tárgyköre, amely ezáltal alakítja ki teljes, tudományos és az egész valóságot a természetfölötti szempontok szerint is felölelő világnézetünket. Ezért mondja Szent Tamás, hogy a teológia tárgya a revelabile, a kinyilatkoztatott igazságok (revelatum) tartalmi gazdagságában elrejtett, belőle kibányászható, általa igazolható tétel. Innen a teológia sajátos indoklási módja (ratio formalis): Isten hallgatag tekintélye, kinyilatkoztatása, a revelatio virtualis. A természetes tudás az észelvekkel és általában az alanyfogalom belátott meghatározásával, a hit Isten kifejezett tekintélyével, a hittudomány a kettőnek kombinálásával érvel úgy, hogy sajátos tárgyi fénye:

az örök Igazságnak az emberi értelem belátott adataitól letompított fénye. Minél jobban letompítja és elnyomja ezt a fényt az emberi értelem, annál kevésbé válik alkalmassá arra, hogy a tárgyi igazságot szemléltesse vagy mellette kezeskedjék. Innét a különböző teológiai igazságok értéke. Az elveket, a hittételeket, a tiszta örök Igazság fényében kell látnia; a belőlük levont következtetések értéke annak arányában csökken, hogy mennyire függ az isteni fény hatóereje a természetétől, úgyhogy a teológia a hittel közvetve összefüggő, föltétlen biztos következtetésektől le az emberi vélekedés legalacsonyabb fokáig éppúgy hozhat létre ismereteket, mint értelmünk a természetes tudás területén.

Valódi teológiai értékeket azok a következtetések képviselnek, amelyek a hitigazságok tényleges tartalmában burkoltan (virtualiter) bennfoglaltatnak. Egészen közömbös, hogy e bennfoglaltságot mily eszközzel (kinyilatkoztatott vagy természetes elvvel) mutatjuk ki. Az ily klasszikus teológiai következtetésnek ott van helye, ahol a kinyilatkoztatás forrásai nemcsak a hitigazságot, hanem annak tartalmi értékét is pontosan meghatározzák. Ebben az esetben ugyanaz az isteni tekintély, amely a hittétel igazságaért kezeskedik, a következtetésért is jóatall, úgyhogy az Egyház döntése után ezek közvetlen hitigazságokká válnak. Ezt megelőzőleg csak közvetve (indirecte) tartoznak a hit tárgykörébe, mint a hittételekkel szükségszerű összefüggésben álló s így ezek értékének csökkenése nélkül nem tagadható igazságok. Azok a következtetések, amelyeket a hitigazságok lehető tartalmából vonunk le, sem a teológia, sem a hit tárgykörébe nem tarthatnak. Ezek alkotják a természetfölötti világ logikai lehetőségeit, amelyek tárgyi igazságának mértéklésére az isteni Gondviselés semminemű próbakövet nem adott az embernek. A természetes ismeretkör azért nem igazolja ezeket, mivel tartalmi kiterjedésében még csak a lehetőség szerint sem foglaltatnak benne (legfőlegbb nem lehetetlenségük megítéléséhez szolgáltat támaszpontot), a kinyilatkoztatott igazságok pedig azért, mivel igazoló erejük csak tényleges tartalmuk határáig terjed, az Egyház tekintélye pedig azért nem, mert Isten a tényleges tartalmak megőrzését, nem pedig újak teremtését bízta rá. Csak újabb kinyilatkoztatás dönthetné el tárgyi igazságukat, amire pedig az üdvösség jelenlegi ökonómiájában hiába számítunk. Isten mindazt kö-

zölte az emberrel, ami egy tökéletes és megnyugtató világnézet kialakulásához szükséges. Több mondanivalója nincs mindaddig, amíg a visio beata a homályt előidéző leplet teljesen el nem távolítja.

Ez a következtetési mód azonban túlságosan klasszikus ahhoz, hogy a teológiai tudás tulajdonképpeni fejlődésének útját meghatározná. A kinyilatkoztatás nem a bölcseletről, hanem az embernek szól, nem a tudomány, hanem a közmeggyőződés adataira támaszkodik. Ha tehát a bölcselet kicsiszolt fogalmaival és fegyverzetében lépünk a kinyilatkoztatás területére, akkor a rendszerek különbsége és a tudósok éleslátása szerint változik a hittételek tartalmának megítélése is. A kinyilatkoztatás szétszórt adatait ugyanis a természetes világnézet különbsége szerint ki-kimásként összegezi s más-más szempontból nézi anélkül, hogy ez magát a hitigazságot közvetlenül érintené. Isten lényegét pl. a kinyilatkoztatás alapján mindenki a legfőbb lény fogalmában látja, de az egyik a jóság, a másik a tudás, a harmadik meg a lét teljességének birtoklásában domborítja ki ezt. Így van ez az egész vonalon, aminek az a következménye, hogy az egyik a dolog lényegéhez tartozó vonásnak tekinti azt, amit a másik csak sajátjának minősít, vagy a fogalom lehető tartalmához számítja azt, amit a másik ténylegesnek tekint. Ez a melegágya a különféle hittudományi nézeteknek és azoknak a következtetéseknek, amelyeket nem annyira teológiai, hanem a teológiai rendszerek következtetéseinek lehet mondani.

Az így összegezett tudásalanyok és a belőlük levont következtetések közvetve tartoznak a hit körébe, mint a hitigazságok tartalmát több-kevesebb tökéletességgel megközelítő vagy azokat gyöngítő, sőt lerontó igazságok s ezek alkotják a teológia mint emberi tudomány legsajátosabb tárgykörét. Itt játszódik le a különböző vélemények összetűzésének tarka színjátéka, amelyekben az emberi értelem vállvetett munkája és a különböző felfogások harca igyekszik kibányászni a kinyilatkoztatás emberi szempontból bármiképp hasznavehető értékeit s megalkotni azt az egységes, kerekded és minden tudományos igényt kielégítő világnézetet, amely az egész valóság központi szemléletét lehetővé teszi. Az egyes rendszerek keretein belül a következtetés ugyanazon logikai szükségszerűséggel és elvek szerint folyik le, mint az

imént említettük. A tartalmi igazságról azonban a teológia itt még kevésbé kezeskedhetik, mint az első esetben, mivel a kettős fény itt még inkább gyarapodott s az örök Igazság fénye még jobban letompult mint föntebb. Ezt tehát a teológia csak valószínűvé tudja tenni, aminek a fokáról az dönt, mennyiben közelíti meg tudásalánya az általános keresztény meggyőződés (sensus communis Ecclesiae) adatait s mennyiben tudja eltávolítani az attól való eltérés veszedelmét. Miután azonban a rendszerek erről is csak tudományos alanyfogalmaik részleges szempontjából ítékezhetnek, igen könnyen megesik, hogy az egyik teljesen megbízható következtetésnek tekinti azt, amit a másik elítél, sőt egyenesen a logikai lehetőségek világába utal. Ezért nemcsak a végleges tartalmi igazságról, hanem még az egyes tételek összehasonlított értékéről sem mondhat a teológia, mint ilyen, a hívőt kötelező ítéletet. Ez az Egyháznak a feladata, amely egyedül van arra hivatva, hogy a semmitől sem tompított örök igazság fényében ítélkezzék. Az ily ítéletalkotás hozzátartozik az Egyház hitőrző feladatához, amelyet ilyen irányú csálhatatlanság nélkül el sem képzelhetünk. Miután hitünket szavakkal valljuk meg, mondja Szent Tamás, nem közömbös, hogy mily kifejezésekbe öltöztetjük és milyen következtetéseket vonunk le belőle, mert mindkettő szoros összefüggésben áll a hit dologi részével: az első jel, a második szükségszerű fejlemény szerepében függ össze vele s így mindkettő a hit tartalmi romlását okozhatja. Ezért kell az emberi vélekedéseket az Egyháznak felülvizsgálnia s örködni, hogy helytelen fogalmazások vagy következtetések félre ne vezessék a hívőket. Az Egyház döntése előtt tehát minden teológiai rendszer és egész sajátos tárgyköre tiszta emberi vélekedések jellegével bír.

Ha az Egyház állást foglal mellette vagy ellene, akár a rendszerre, akár pedig egyes igazságokra vonatkozzék is döntése, ez mindig a csálhatatlanság értékével bír, hitigazságokká azonban nem teszi sem a helyeselt tételeket, sem pedig az elvetett vélemények ellenkezőjét. Ezzel csak az emberi vélekedések szintjéről emelkednek amaz igazságok közé, amelyek közvetve a hit körébe tartoznak s így egyenlő értékűekké válnak azokkal a következtetésekkel, amelyekről föntebb azt mondtuk, hogy a hittételek tényleges tartalmában bennfoglaltatnak. Értelmünk tehát velük szemben ugyanazt az álláspontot foglalja el, mint azokkal: ama

kettős fényben látja igazságukat és vallja meggyőződéssel, amelyről főntebb azt mondtuk, hogy az örök Igazság fénye minden letompulás mellett sem veszíti el tulajdonképpeni hatóerejét. A későbbi teológia az ún. fides ecclesiasticával akarta ezt magyarázni, ennek azonban Szent Tamás rendszerében nincs helye. Fides ecclesiastica nála azonos a természetfölötti hittel, amint főntebb hangsúlyoztuk. Az Egyháznak ilyen csalhatalan döntése nem állítja értelmünket semmivel sem nagyobb vagy más probléma elé, mint mikor a főntebbi klasszikusnak nevezett következtetéseket levonja. A különbség csak az, hogy itt látja, melyik általános igazság részleges kifejtése a következtetés, az Egyház e döntéseinél azonban ezt nem mindig láthatja. De ebben az esetben is megvan a döntésnek, mint ténynek az általános elve, amelyből hibázhatatlansága következik, ti. a hittétel, amely az Egyházat a kinyilatkoztatás csalhatalan örének nyilvánítja. Ezért teljesen fölösleges a hit egy újabb fajtája. Elég az a fides theologica, amely az Egyház tanában megnyilvánuló örök Igazság fénye révén követve, az emberi tudás és következtetés által valószínű meg értelmünk meggyőződését. Hogy az ilyen jóváhagyott tételek vagy az elitáltak ellentétei közvetlen hitigazságokká lehetnek-e vagy nem, annak döntő bírása sem a teológia, sem pedig más emberi tekintély nem lehet, hanem egyedül az örök Igazság, amely az Egyházban és ennek tanítása által szól hozzánk. Abból, hogy a tudomány jelen állása szerint vagy egyáltalában az emberi tudás eszközeivel az ilyen igazságok bennfoglaltsága a kinyilatkoztatás tényleges tartalmában ki nem mutatható, nem következik, hogy a Szentléleknek is ez a véleménye. Már pedig az Egyház legelső dogmatikai döntése is így kezdődött: Visum est Spiritui Sancto. Rendesen azonban az eszmék évszázados harca közepette az emberi tudás is ki szokott annyira csiszolódni, hogy fogalmazása valamely kinyilatkoztatott igazság vagy az ebből levont szükségszerű következtetés egyenértékét képviseli.

Ebben a gondolkörben mozog Szent Tamásnál az ún. dogmafejlődés. A tényleges tartalomból kifejtett igazságok hittétellé nyilvánítása nem jelent új kinyilatkoztatást, hanem az eredeti folytatását, ennek mintegy gyümölcsét. Emberi tudással és tekintéllyel ezt nem lehet végleg eldönteni. Észelveink és arányos ismereteink ugyanis csak arról kezeskednek, hogy a következtetés a

módszeres igazság minden követelményének megfelelő módon történt s így emberi szempontból éppoly kevés ellenvetést emelhetünk a következtetés, mint a vele szükségszerűen összefüggő hittétel tárgyi igazsága ellen. Ezért szükséges ama tényezőnek közbelépése, amely nem a maga, hanem az örök Igazság nevében beszél: *Visum est Spiritui Sancto*. A teológia mindig az emberi tudás szemszögéből történő szemlélet álláspontját képviseli s mint ilyen, kettős fényben dolgozik: az örök Igazságnak az emberi értelemről letompított fényében. Szerepe tehát alkalmas arra, hogy a döntő bíró az . . . et nobis záradékot is hozzátehesse. De amikor dönt, akkor nem ez a kettős fény világítja meg, hanem a tiszta örök Igazságnak ama fénye, amelynek eszköze gyanánt szolgál. Csak az Egyház lát ebben a fényben, csak ez emelkedik túl minden alsóbbrendű szemponton. Ezért csak ez mondhatja meg, hogy a módszeres igazság követelményeinek megfelelő következtetés eleget tesz-e a tartalmi igazság igényeinek is, helyesebben, hogy a következtetés az eredeti kinyilatkoztatás folytatása-e vagy pedig tartalmi hozzáadást jelent.

Az újszövetségi dogmafejlődés tehát számbeli, de nem értékbeni gyarapodást jelent, mert csak sajátos és kifejezett tartalma szerint (*explicité et formaliter*) fogadja el a hívő azt, amit burkoltan és bennfoglalt igazsága szerint (*implicité et virtualiter*) azelőtt is elismert és az Egyház döntése előtt sem tagadhatott volna anélkül, hogy közvetve nem kibővíttette és így teljesen tönkre ne tette volna ama hittétel tartalmi értékét, amelynek tényleges kiterjedéséhez szükségszerű kapocs fűzi. Ezzel szemben az ószövetségi dogmafejlődés értékbeni, tehát tartalmi gyarapodást jelent. Az ószövetségi kinyilatkoztatást a logikai általánosság mintájára kell felfognunk, amely az újabb tartalmakat (következtetéseket) nem ténylegesen és burkoltan (*actu virtualiter*), hanem csak a lehetőség szerint és határozatlanul (*in potentia et indeterminate*) öleli föl. Tárgyi igazságként tehát csak újabb kinyilatkoztatás kötheti össze velük azokat éppúgy, mint a természetes rendben az új tapasztalat alapján álló szintézis. Az ó- és újszövetségi hívő meggyőződését egyazon formula foglalja össze: Isten az Őt keresők jutalmazója. Ezt nevezi Szent Tamás a természetfölötti világnézet legfőbb elvének (*primum credibile*) a természetes észelvek mintájára. Az ószövetségben a meghatározást igénylő logikai ál-

talánosság főntebb megállapított értékével bír, az újszövetségben pedig az észelvek metafizikai tartalmi gazdagságával hasonlítandó össze. Mert amíg itt az összes kinyilatkoztatott igazság burkolt, de leghatározottabb foglalatát s mindegyikük értékelő tényezőjét adja az Istent kereső lélek kezébe, addig ott a kinyilatkoztatandó igazságok előfutára ez a tétel, amely csak az Isten felé vezető utat mutatja, határozatlan sejtelmekkel tölti el a lelket s előkészíti arra, hogy a határozott természetfölötti tartalmakat is elfogadja. A kinyilatkoztatás története mutatja, hogy Isten mérhetetlen bölcsességgel alkalmazkodott emberi mivoltunkhoz s hogy éppoly lassú művelettel alkotta meg a természetfölötti világnézetet összegező elveket, mint ahogyan értelmünk a természetet. Minden újabb kinyilatkoztatás a következőre készített elő, mintegy előre vetítette fényét a további fejleményre, de határozott felvilágosítást nem adott róla. Ezért az egész ószövetségi hitre (nem az egyeseknek, hanem az egésznek osztályrészül jutott kinyilatkoztatásról van szó) a határozatlanságból származó árnyékszerű homály leple van borítva, míg az újszövetségre az értelmünk arányait felülmúló túlbő tartalom elvakító fényéből származik a homály. A természetfölötti világ megismerésében teendő előrehaladás ezért más-más elvek szerint ítélendő meg.

A teológia tudásalánya. A teológia a mondottak szerint az emberi értelemnek a kegyelem Urához intézett kérdéseinek és az erre adott feleleteknek gyűjteménye, illetve rendszerezése. Hogy ezek a feleletek teljesen egységesek legyenek, nem elég az egyes hitigazságoknak mint tudásalanyoknak kialakítása, szükségünk van egy, az egész természetfölötti világ adatait felölelő, értékelő és megítélésükhöz alkalmas és tökéletesen megbízható szempontot adó alanyfogalomra, akárcsak a többi tudományokban. Szent Tamás ezt Istenben, mint természetfölötti valóságban állapítja meg. Mint ilyen, logikai kiterjedésével felöleli mindazt, ami bármi-képp Isten legbensőbb lényére és sajátos működésére vonatkozhat. Tartalmi gazdagságában, mint esse subsistens, megadja az e világban megállapítható adatok sajátos okát: a korláttól, a tehetetlenség tényezőjétől való mentesség. Tényleges tartalma szerint, amelynek kiterjedésében mi emberek zsinórmérték és igazolóérték gyanánt használhatjuk, az esse subsistens revelatum, a ki-

nyilatkoztatás, az Egyház tanában megnyilvánuló természetfölötti valóság gyanánt lép eléünk s a teológia is csak így és ezek között a keretek között használhatja tárgyi igazság bizonyítására. Ha ezen túlmegy, a logikai lehetőségek, vagy a mesemondás világába téved el. Talán igazat beszél. Ki tudja? De semmi köze sincs hozzá sem a hitnek, sem a tudománynak.

Esse subsistens prout in doctrina Ecclesiae manifestatur — ez a tudásalany adja meg Szent Tamás rendszerének sajátos jellegét. Isten korlátlanul első, mindent felölelő és mindenekfölötti valóság. Ez érteti meg velünk Szent Tamás állásfoglalását a predestináció, a kegyelem és a megtestesülés titkainak magyarázatánál. Az esse subsistens fogalmi gazdagságához hozzátartozik, hogy első, mindent átható valóság, mindennek ura, irányítója és létrehozója legyen. Ezért a véges valóság és összes módozatainak létrejöttét Isten akarati tényének, a decretumnak kell megelőznie. Mihelyt azonban Isten más sajátosságát, pl. a jóságot tekintjük lényegének és minden megnyilvánulását vezető és meghatározó tulajdonságának, e következtetés elveszti szükségszerű jellegét s a teológia számos kérdésének megítélésénél nem az Istennek való alárendeltség vagy pedig az akarati döntés játssza a főszerepet, hanem a túlradó jóság, közlékenység szempontjai. Ismeretes, hogy pl. a megtestesülés kérdésénél ezek a szempontok döntők azokra nézve, akik ennek bekövetkeztét a bűnbeeséstől függetlenül is állítják. Hogy ugyanennél a rendszernél gyakori a lehetőségekből a ténylegességre való átkövetkeztetés és a hitigazságok majd racionalisztikus, majd meg fideisztikus felfogása, azt a 13. század nem egy platonikus irányú tudósa bizonyítja. Ugyanezt kell hangsúlyoznunk a teológia többi kérdéseire vonatkozólag is. A kegyelem és szabadakarat viszonyáról folyó, még máig is befejezetlen küzdelem harcosai itt, a kiindulópontnál válnak szét. Szent Tamás tanítványai az esse subsistensnek azzal a fogalmával bizonyítanak, amelyet a Mester teljes gazdagságban tárt föl műveiben, főleg Summája első részében. Mint magától értődő igazságot, a legteljesebb meggyőződéssel hangoztatja, hogy minden, ami bármiképp létezik, tehát összes módozataival együtt, az esse subsistens befolyására vezetendő vissza azért, mivel ebben nemcsak a lét, hanem minden létet és létmódot szükségszerűen felölelő lét teljessége van meg. Csekély változtatást kell eszközölni e

fogalmon, hogy bizonyító ereje csökkenjék. Azt kell lényegül tekinteni, amit Szent Tamás szükségszerű folyamánynak jelent ki s az akarattal szemben adandó engedmények ajtaja azonnal megnyílik. A mindent felölelő valóságot az önmagától való lény (ens a se) fogalmával kell csak helyettesíteni s teológiai és bölcséleti szempontból semmi sem áll útjába annak a megoldásnak, amelyet molinizmus néven ismer a történelem s amelyet napjainkban is a teológusok nagyobbik része vall.

Hogy a két tábor sohasem találkozhat, általános tudásalanyuknak tulajdonítandó. Szent Tamás Isten-fogalma nem egyszer kemény próbára teszi az emberi értelmet s azt a benyomást kelti, mintha az esse subsistens felsőbbbségi joga elnyomná a véges valóság igényeit s nem engedné kidomborodni Isten ama sajátosságait, amelyek főleg a kinyilatkoztatás révén oly közel hozzák lelkünkhez a jóságos atyát. Szó sincs erről. Éppen az a körülmény, hogy Isten mindent felölelő valóság, biztosítja a teremtménynek a maga rendjében a legteljesebb önállóságot és tevékenységet. Isten akaratí elhatározásaiban, valamint ezek megvalósításában a világkormányzás révén az elsőbbségi jog csak az alapszínt adja. Többi sajátosságai: jósága, igazságossága, szeretete stb., mind ugyanolyan mértékben vannak képviselve, mint az első, úgyhogy ez nem nyomja el azokat, sőt legteljesebb kiegyenlítődsüket és az ily decretum minden jogot megőrző, sőt megvalósító teljes tökéletességét egyenesen megkívánja. Isten mindent felölelő tökéletessége csak egyet nem tűr meg: magával egyenlő értékű, vagy tőle bármiként független tényezőt. De hozzátartozik tartalmi tökéletességéhez, hogy ha másnak juttat valóságából, akkor azt kinek-kinek sajátja gyanánt adja — nem tőle független, hanem neki teljesen alárendelt használatra. Isten oksági befolyása nemcsak a dolgok teremtése és fönntartása révén mindenre kiterjedő és a világkormányzat révén mindent felölelő, hanem minden alsóbb-rangú lény és oksági viszonylat természetéhez alkalmazkodó befolyásolás is. A teremtést föltételezve nem Isten az egyedüli, hanem csak az első, a mindent irányító, mindent alkotó valóság és működő lény. A teremtmény nem pusztán alkalmoszerű okörűgy, amelynek leple alatt Isten megvalósítja terveit (okkazonalizmus), nem is holt eszköz, hanem az Istentől nyert energiájával és annak egész tartalmával működő és mindazt a legteljesebb oksági töké-

letességgel megvalósító tényező, amiről a tapasztalat vagy az öntudat tanúskodik. A mindent átfogó első okság nem rontja el, hanem létrehozza s ténylegesíti azt, amit a véges lény csak a lehetőség szerint birtokol s amit Istentől függetlenül éppoly kevésbé tud ténylegesíteni, mint amily kevésbé adhatta önmagának tényleges létét. A teremtmény tehetetlenségének ily kiegészítése nem oksági befolyásának tagadása, hanem az egy valóság élő közösségébe történő beállítása. A valóság egységét nem Isten mindent átható, éltető és a teremtmény létbeli önállóságát megszüntető lényege képviseli és létesíti, mint a panteizmus akarja, hanem az egész lét- és működésbeli történés összes szárait egy kézben egyesítő és egységes szempontból irányító cselekvő okság. Ez biztosítja Szent Tamás szerint Isten mindenütt való jelenlétét s a teremtmények oly mélységes áthatását, amely nem kisebb, hanem ésszerűbb, mint a panteizmus föltevése, s amelyet ettől csak az esse subsistens és esse participatum közötti végtelen ürről alapuló amaz ontológiai tény választ el, hogy az előbbi nem szívja föl vagy szünteti meg a teremtmény önállóságát, hanem azt a cselekvő okság révén és saját lényének csökkenése nélkül megadja.

Istennek ezt a mindent felölelő és mindenre kiterjedő oksági befolyását a keresztény bölcsélet minden árnyalata ugyanazzal a meggyőződéssel vallja. A részletekben eltérnek a nézetek, mivel Szent Tamás és iskolája általános tudásalanyuk fénye mellett erről az egész történésről az esse subsistens sajátos, a természetben vissza nem adott törvényei szerint ítélkeznek. A Molina körül csoportosuló tudósok ezzel szemben a szabadságnak lélektani összegezés alapján nyert fogalmát oly lezárt, szükségszerű egységnek tartják, amelyen újabb elvonást és szintézist lényegének veszedelme nélkül nem végezhetünk. Ezért fogalmazzák Isten mindent felölelő okságát az önmagától való lény (ens a se) fényében, amellyel szemben a teremtmény, mint ens ab alio, csak az isteni okságból merítő valóság helyét foglalja el. A tényleges függés Istentől náluk is a megdönthetetlen metafizikai tétel szerepét játssza. Szent Tamás ezzel a maga részéről nem elégszik meg. Előtte az esse subsistens nem az önmagától való lény fogalmában domborodik ki, hanem a valóság korlátlan birtoklásában. Ehhez pedig hozzátartozik nemcsak a saját valóságtartalom tökéletes hiánytalansága, hanem minden más, tehát mind a szükségszerű,

mind a szabad valóságnak energia-, hatóerő szerinti felölelése (virtualiter) és ezek mindegyikének oly megvalósítása, hogy sem az esse subsistens elsőbbségi, sem pedig a teremtmény cselekvési joga csorbát ne szenvedjen. Az ilyen Isten-fogalom fényében az esse participatum nem válik ugyan a misztikusok „semmiségévé”, nem is veszít semmit Istentől nyert lét- és működési tartalmaiból, azonban csakis mint az esse subsistens okságában megvalósuló, benne mintegy a tehetetlenség jegéből felolvadó és teljes ténylegességét tőle kölcsönző valóság tűnhetik föl. Az előbbi megoldás könnyebb, az utóbbi mélyebb. Annál jobban kidomborodnak a teremtménynek az emberi tudás részleges szempontjából kívánatos jogai, ez viszont az esse subsistens igényeinek megfelelő ama központi szemléletet teszi lehetővé, amelyet főntebb a természetfölötti ismeret megkülönböztető sajátága gyanánt hangsúlyoztunk. Annak gyöngé oldala, hogy túlságos közlrl szemléli a véges történet s így részleges szempontok hangsúlyozása által utat nyit a valóság antropomorfikus felfogásának, eltakarva a történet irányító lelkének és urának magaslataihoz vezető utat, amelyből az esse participatum csak semmiségnek és az esse subsistens terveit szolgáló valóságnak tűnik föl. Emez viszont a teocentrikus szempont kidomborításával rettenetes probléma elé állítja a kis arányokhoz szokott emberi elmét s oly magasra viszi, hogy csak a sasszemű értelem látja meg Isten mindent átható valósága mellett a véges lény vonásait, mint teljes, csorbitatlan értékeket. Az a többség, ez a csekély töredék meggyőződése. Ezért ama magasabb tudás, Isten és a szentek visio beatájának szempontjából, amelyet mindkét rendszer egyazon meggyőződéssel vall irányítójának és vezértudományának, e különféle álláspontok egyelőre az emberi tudás ex parte prophetamus et ex parte cognoscimus sorsát osztja meg mindaddig, amíg a természetfölötti ismeret zsinórmértéke, az Egyház tanában megnyilvánuló örök Igazság el nem dönti, hogy hol van a tárgyi igazság.

Ebből a szempontból tehát a legteljesebb mérséklettel lehetne kezelni a problémát. Hogy ez nem mindig történhetett meg, annak egyrészt az a félszég az oka, hogy e kérdést mindenáron a predestináció meg a kegyelem tanánál akarják elintézni és hogy Szent Tamásnak föltétlenül pártfogolnia kell minden valamirevaló és még eretnkségnek nem nyilvánított teológiai nézetet.

Szent Tamás örökértékű lapokat írt e predestinációról is, meg a kegyelemről is, de teológiai következtetések gyanánt kezeli azokat, amelyek logikai szükségszerűséggel folynak általános tudásalanyából. Részéről tehát ott döntötte el ezt a kérdést, ahol meghatározta az esse subsistens fogalmát s kijelentette, hogy a végleges valóság jogairól és igényeiről ennek kereteiben és fényénél kell ítélkezni. Ez a metafizikai és teológiai összegezés dönti el a két elmélet igazát és értékét is. A logikát végül is mindkét oldalon jól tudják. Ezért a bizonyítás anyagát szolgáltató tudásalanyt kell alapos revízió tárgyává tenni s a kérdés azonnal eldőlni mind a részleges tárgyi szempontokra nézve, mind pedig Szent Tamás szereplésének megítélésére vonatkozólag.

A Summa theologica. Hogy Szent Tamás a teológia egységét oly komolyan veszi, szintén említett tudásalanyának köszönheti. Az alanyfogalom a tudomány kiindulópontja, ez kísér bennünket kutatásainkban tárgyi fény gyanánt s ennek tökéletes ismerete jelzi értelmünk nyugvópontját, ez a tudomány lelke, középpontja. Ezt az egységes és egyenlő szempontot látta az esse subsistensben s ennek adott külsőleg kifejezést, mikor az egész hittudomány alapgondolatait a Summa theologicában foglalta össze. A teológiának, mint ilyennek feladata, mondja, Istennek a valóság törvényei szerinti ismeretét közvetíteni. Természetes ismeretünk szintetikus rendje nem tükrözi ezt vissza, mivel Istent nem mint a valóság központját, hanem mint ennek végső kiegészítőjét hozza közelünkbe. Az analitikus szemlélet e hibát megjavítaná, de mivel a szintézis révén nyert adatok oly tökéletlenek, hogy az istenfogalomtól kiindulva megfelelő és a tapasztalat minden adatát megértető világképet nem remélhetünk, azért a kinyilatkoztatás adataival kiegészített szintetikus istenfogalomhoz kell menekülnünk s vele kell megkísérelnünk ezt a központi szemléletet. Szent Tamás Summája egy erre irányuló kísérletet jelez s hogy mennyire sikerült neki, azt immár a hetedik százév osztatlan elismerése igazolja.

Szent Tamás abból indul ki, hogy Istennek nem ugyan tökéletes, de a saját valóságának megfelelő ismeretét csak az az álláspont adhatja vissza, amely szerint Isten mindent felölelő valóság, ezért mindennek kezdete és vége, tehát a lét és történés forrása,

középpontja. Ezzel természetszerűleg meg van adva ama tudomány tárgyköre és felosztása, amelynek feladata e központi szemlélet megvalósítása. Nem kerülhet ide semmi más, mint csak az, ami Istennek ily ismeretét közvetíti s valamely szerepben e célt szolgálja. Elsősorban az a tárgykör szolgálja e célt, amely Istent lényegében és sajátos működései módjában, mint az egész valóság és történes középpontját szemlélteti. Ez tárja föl előttünk lényegének mérhetetlen gazdagságát, ismereti, akarati és hatalmi életének teljes központi és minden valóságot ténylegesítő, nem pedig ettől valamit váró életét. Ez mutatja meg a természetre nézve megközelíthetetlen benső termékenységet a Szentháromságban, valamint azokat a műveit, amelyek kizárólag neki, mint az egész valóságot felölelő lénynek sajátjai, a teremtetést és a világkormányzást. Az utóbbiakat Szent Tamás nemcsak általános körvonalai-ban rajzolja meg, hanem a teremtmények általánosságán és egyes fajain (angyalok, ember) különösen is kimutatja a teremtő bölcsességét, valamint ama belső tényezőket, amelyek révén mindegyiket a maga módja szerint kormányozza, vagy részt ad neki a saját és a többi teremtmény sorsának intézésében. Ezzel foglalkozik a Summa első része (Prima pars, rövidítve: I.), amelyben minden eldugott mondat azt az egy célt szolgálja, hogy megismeresse velünk ama törvényeket, amelyek alapján Istenben összpontosul nemcsak a valóság teljessége, hanem a történes összes számai is kezében futnak össze. Maga Szent Tamás nevezi e részt az exemplar, az előképről szóló értekezés foglalatának. Isten e sajátos léte, ismerete, akarása és hatalmi tényeinek megnyilvánulása az előkép, amelyre néznünk és amelyhez fordulnunk kell, hogy a világ és a történes adatait helyesen, a valóság központi és nem a mi értelmünk részleges törvényei szerint ítélhessük meg s el ne tévedjünk a részleges szempontok útvesztőjében, amelyek magyarázatot nem adhatnak, megnyugvást soha sem kölcsönözhetnek. A teológia általános részének, axiológiájának nevezhetnők e prima parsot, mint olyant, amely részben előreveti fényét a többiekre, részben pedig az adataik értékeléséhez szükséges általános elveket szolgáltatja.

A Summa többi részében Isten különös gondviselését mutatja ki az értelmes lényen, az emberen. Miután az első részben megállapította, hogy Isten minden teremtmény végső célja, a tovább-

biakban az érdekli, hogy mily értelemben valósul meg az az eszes lényre nézve s hogy mily úton juthat el ez kitűzött céljához. A ki nyilatkoztatás adataiból azt állapítja meg, hogy az ember végső célja nincs a természet határai közé zárva. Isten a teremtés igényeit túlhaladó kegyelmi ténnyel kiemelte az embert a föld porából és meghívta ugyanazon élet és boldogság részesévé, amelyet Ő maga legteljesebb sajátja gyanánt élvez. Isten nemcsak az Úr, hanem az Atya személyében áll szemben az emberrel s mint ilyent ismerteti velünk a Summa második és harmadik része.

Az erkölcstani rész (Secunda pars: II) azt a központi helyzetet ismerteti, amelyet Istennek az ember egész életében, tehát ismeretében és érzelmi, akarati világában egyaránt el kell foglalnia. Maga szent Tamás e részt az értelmes teremtmény Isten felé töretetésének nevezi (motus creaturae rationalis ad Deum), kifejezve abbeli meggyőződését, hogy végső célunkat éppoly küzdelem, önmagunk és a valóság leigázása által érhetjük csak el, mint az emberi élet közelebbi céljait. Ha minden működés határozottsága, a szabadakarat megnyilvánulásainál pedig az erkölcsi érték, a céltól függ, akkor az emberi élet végső célja ezt a szervező, összetartó és meghatározó befolyását nemcsak az egyes cselekedetekre, hanem az egész életre, sőt az emberi társadalom minden megnyilvánulására is kiterjeszti s azt teljesen a maga képére alakítja át. Az ember és a társadalom végső célja Isten lévén, a szabadakarat minden cselekedetére, mind a magán, mind a nyilvános életben rá kell nyomva lennie Isten képmásának, vagyis oly határozottsággal kell létrejönnie, hogy az Isten felé törekvés egy-egy vésővágását képviselje azon az anyagon, amelyből az Isten eszméje szerint kidomborodó, az Istent pszichológiai valóság gyanánt magában hordozó ember alakul ki. Ezért nevezi Szent Tamás erkölcstanát az imago, a „képmás”-ról szóló értekezések összegének. Teológiává az említett tudásalany teszi, mivel ez értékel itt minden ismeretet, ez a mértéke a jónak és rossznak, ez határozza meg ama benső tényezők természetét, amelyekre az embernek szüksége van, hogy mind egyedi mind társadalmi létében Isten képmása és hordozójaként szerepelhessen. Isten ismeretévé pedig ugyanebből az okból lesz, mert mint analízis minden egyes cikkely, minden következtetés az említett központi fogalom egy-egy darabját jelenti, mint szintézis pedig

Istennek, mint sajátos lét- és működési módja szerint az emberben hordható és minden márványnál becsesebb anyagban, a lélekben kidomborítható fönséges fogalmában összegeződik. Ebben a világításban kell olvasnunk Szent Tamás erkölccstanát, ha azt sajátos igazságtartalma szerint akarjuk felfogni. Így gondolta el ezt a Mester, aki egy percre sem szakította meg a természetfölötti világ középpontjával való érintkezését s nem ismert a jó és rossz mértéke gyanánt más tényezőt, mint a végső céllal való megegyezést, vagy a tőle való eltérést.

Az erkölccstan első részében (Prima secundae I—II.) meghatározván az élet végső célját, leírja az erkölcsi élet benső tényezőjét, a szabadakaratot, mind önmagában, mind egyes megnyilvánulásai és teljes fölszerelésében, ami szükséges ahhoz, hogy az erkölcsi személyt fokozatosan közelebb juttassa a végső célhoz. Miután akaratunk nem a tiszta szellem, hanem egy a hús és vérben megtestesült lélek sajátosága, azért a végcél felé való törekvésben és cselekedeteink értékelésében, részben mint segítő, részben mint hátráltató elemekkel, az érzéki tényezőkkel is kell számolnia. Ezért fordít oly nagy gondot Szent Tamás az érzelmi világ alsóbbrendű megnyilvánulásainak (passio) elemzésére, amelyekben megbecsülhetetlen emberi értéket lát, ha jó nevelésben részesülnek, de ugyanolyan akadályokat, ha szabadjukra hagyjuk azokat. Amint továbbá értelmünk mindaddig nem foglalhat határozott állást a valóság adataival szemben, amíg csak a határozatlan logikai általánosság formájában birtokolja azt, úgy akaratunk is a pillanatnyi önkénynek van kitéve, ha természetadta szabadságát nem köti le egy irányban. Ez a lekötés a készségek révén történik, amelyek ugyanazt a szerepet töltik be akaratunknál, amelyet főntebb értelmünkre nézve ismertettünk. Szükségességük és emberi voltak itt még jobban kidomborodik, mint értelmünknel, úgyhogy Szent Tamás szerint az erkölccstan nem egyéb, mint utasítás ezek kialakítására. A hittudomány terén szükséges a szakképzettség, de az erkölcsi élet ilyen szakavatottságot nem ismer. Erkölcsi jó vagy rossz az, ami a végső célhoz vezet, vagy attól eltávolít. Ezért a végső célt csorbítatlanul magunkban kell hordanunk s úgy kell szemünk előtt állnia, hogy az erkölcsi élet minden megnyilvánulására rá legyen nyomva ennek pecsétje. Az élet pedig nem ismer specializálódást, hanem úgyszólván min-

den pillanatban új körülmények és követelmények elé állít bennünket s nekünk cselekednünk kell úgy, hogy minden esetben vagy közelebb jutunk végső célunkhoz, vagy még jobban eltávolodunk tőle. Innen van, hogy erkölcsi törekvésünkben a teljes jó megvalósítására irányuló készséget és az ennek megvalósítására alkalmas felszerelést kell magunkban hordoznunk. Ez a jó-akarát, a *praeparatio animi*, amely úgy alakul ki, hogy a folytonos gyakorlat révén mind több és több energia halmozódik föl az akaratban, amely egyrészt egész súlyával viszi és hajlítja azt a végső cél és minden jó megvalósítása felé, másrészt pedig ennek arányában csökkenti az akaratnak ellenkező irányú hajlandóságát. Akaratunk így lassanként meghódítja az erkölcsi élet összes tényezőit, arányosan osztva szét közöttük a lelki harcban összegyűjtött energiákat s kialakítva azt a felszerelést, amelyre szüksége van, hogy egyrészt a végső célt folyton szemmel tartsa, másrészt pedig, hogy a többi képesség is belső hajlandósággal, mintegy ösztönszerű (*per modum naturae*) valósítsa meg parancsait. A testi szervezet mintájára lelki életünk egységes célja is egyes belső szervek révén valósul meg. A lélek e szervei a végső cél felé mintegy ösztönszerűleg törekvő tényezők az akarat és az uralma alatt álló képességek (értelem, érzéki érzelem) készségei, az erények, amelyek összege a jellemet alkotja. Segítségükkel csak a jót és pedig a határozott formájú s a végső céllal megegyező jót akaratjuk, bennök halmozva föl hosszú évek fáradságos energiáit. Ennek ellentéte a jellemtelenség, amely az erkölcsi energiák hiányát (*vitium*) jelenti s e vétkes könnyűség révén akaratunkat a pillanatnyi benyomások és a szenvedélyek rabjává és labdájává teszi. Az erény éppen azért, mivel egy irányban köti le az embert és mintegy ösztönszerűleg viszi a jóra a szabadság fokozását, a vétkek pedig az akarat rabságát s szabadságának csökkenését jelenti, mert ott önelhatározása és sajátos energiái, itt pedig a külső körülményeknek ellenállani nem tudó gyöngesége a mérvadók. Természetfölötti célunknak megfelelően nem elég a saját szorgalommal összegyűjtött jellem, szükségünk van a keresztény jellem tényezőire, a malaszttal adott természetfölötti erényekre is. Ezek révén valósul meg bennünk a végső cél sajátosan, ezek kötnek vele össze oly tökéletesen, amint e földi élet nyomorúsága csak megengedi. Belső életünk koronáját végül a Szentlélek ajándékai

alkotják, amelyek egészen kivonnak bennünket az emberi zsinórmértékek korlátaiból s az isteni élet valóságos élvezőivé tesznek minden jóakarátú, megigazult keresztényt, a maga módja és képességei szerint.

Az erkölcsi élet e belső tényezői mellett pontosan meghatározza annak külső mértékét is. Erkölcsi életünk formája az ésszerűség, az *esse secundum rationem*, amelyet a tárgyi föltételek hosszú sora mértékel egyenes, meg nem szakított és szerves összeköttetésben tartva bennünket az igazság és jóság forrásával, Istennel, végső célunkkal. Erkölcsi értéket, jót csak az képvisel, ami alkalmas arra, hogy a végső célhoz közelebb hozzon bennünket. E közeledés mértéke szintetikus rendben értelmünk irányítása, amelynek helyes vagy helytelen volta az elérendő cél vagy tárgy természetétől függ, amiről megint az Isten eszméit visszatükröző törvények biztosítanak bennünket. Ezért az erkölcsi élet tulajdonképpen külső tényezője a törvény, amely a legalacsonyabb fokon mint a jogosult tekintély határozata lép elénk, kötelező erejét pedig a természet és Isten örök törvényeivel való megegyezéséből meríti. Így lesz az analízis rendjében az erkölcsiség végső forrása és próbaköve a *lex aeterna*, az örök szükségességet kifejező isteni eszme, amely a teremtménynek Istenben való részesedését és a feléje való közeledését szabályozza. Ennek foglalatja a legfőbb erkölcsi elv (éppúgy, mint értelmünkre nézve az elméleti észelv): a jót cselekedni, a rosszat pedig kerülni kell. Ebből a szempontból tehát Isten erkölcsi életünk irányítója, úgyhogy minden igazságos törvény éppúgy Isten szava, mint értelmünk amaz ítélete, amelyet lelkiismeretnek mondunk. Ezen kívül azonban Isten cselekvőleg is beavatkozik feléje való törekvésünk irányításába a kegyelem révén. Ennek ismertetésével zárja le szent Tamás általános erkölcsi elmélkedéseit.

Az erkölcsstan második, terjedelmében is a *Summa* leghosszabb része (*Secunda secundae*: II—II.) lelki életünk egyes szerveinek leírásával foglalkozik. A három isteni erény (hit, remény, szeretet) meg a sarkalatos erények (okosság, igazságosság, bátorság és mérséklet) keretében rajzolta meg Szent Tamás a jellemes és jellemtelen ember arcképét. Jellem — jellemtelenség, erény — bűn, ezek öltének itt testet, ezeknek adott Szent Tamás oly markáns és élénk színezetű kifejezést, hogy e benyomást soha többé ki nem

törölhetjük lelkünkéből. A nyugaltság, az öntudat, az erő és a legteljesebb harmónia, amit csak a végtelennek a lélekben lakozása kölcsönözhet az embernek, jelenik meg a jellem, az erény arcán, míg a bűn, a jellemtelenség az emberiből kivetkőzött és végleg kiaszott torzalakat mutatja. Nem a szónoki hév, nem a költői képek, hanem az igazság megrendítő érveinek ecsetjével festette meg Szent Tamás e képet. Ez Summájának a gyöngye, legszebb, legkevesbé megértett és értékelt, bár igen sokat dicsért része. A céltudatos ember anatómiájának szeretném nevezni erkölcstanának ezt a részét. Az anatómus szakképzettségével boncolja részeire az erkölcsi élet organizmusát, ennek az élelátásával és lelkiismeretességével keresi föl a jelentéktelennek látszó szerveket és idegszálacskákat is. A mai kor embere talán mosolyog ezen a munkán s szánakozva gondol arra, aki ezt a sok különféle „lényecskét” felfedezni vélte s ezek létezésében hinni tudott. A bölcselőileg nem iskolázott elme tényleg csak így gondolkozhat s ez körülbelül megfelel a havasi pásztornak az anatómiáról alkotott fogalmával. A szakember azonban a Summa e gyöngyét azzal a gyönyörűséggel tanulmányozza, amellyel az orvos a modern technika eszközeivel előállított anatómiai atlaszt szemléli s ugyanazt az értéket tulajdonítja azoknak az „erényké”-nek, mint az orvos az egyes idegszálaknak.

A harmadik részben (Tertia pars: III.) végül azokra az eszközökre mutat rá, amelyekkel Isten a végső célhoz segít bennünket. Az üdvösség ökonómiájába vezet el bennünket ez a — sajnos — befejezetlenül maradt rész, feltárván üdvösségünk szerzőjét, Krisztust, ennek eszközeit, a szentségeket és mibenlétét mind önmagában, mint ellentétében — az utolsó dolgokat, Krisztust, mint az üdvösség útját mutatja be az értekezések hosszú sorában. Benne egyesül a két első részben kifejtett exemplar et imago az isteni és emberi természetet összekötő magasabb szintézisben, úgyhogy méltán mondhatja róla bevezető soraiban: *viam veritatis nobis in seipso demonstravit*. Így Krisztus lesz e központi szemléletünk tulajdonképpen arányos tényezőjévé, nemcsak azért, mivel szavaiban szállt le a természetfölötti igazság értelmünk színvonalára, hanem azért is, mivel Krisztus személyének, lelkületének és egész életének elemzéséből látjuk, milyeneknek kell lenniök a választottaknak, a tudás, az akarat és érzület

mily természetfölötti adományaival kell ékeskedniök s a szenvedések mily főpapi áldozatos útjain kell járniok, hogy céljukat, Isten képeinek lelkükben való nem holt fotográfia, hanem élő valóság szerinti kialakulását megvalósítsák. A Summának ez a legkedvesebb, leglebilincselőbb része. Az első részben mintegy elnyom bennünket a mindent felölelő valóság fönsége. A hatalmas Úristen áll előttünk, akivel szemben csak semmiségünk megvalósásával róhatjuk le imádásunk adóját. A második rész visszaad bennünket önmagunknak, mivel majdnem kizárólagos lélektani elemzéseivel kimutatja, hogy az embernek módjában áll az isteni életben való részesedés és Isten hasonmásának olyan hordozása, amely kiemeli a természet szűk keretei közül és közvetlen összeköttetésbe hozza a végtelennel. Ennek a legmagasabb fokát mutatja be a harmadik rész, ahol maga az Istenember lép föl nemcsak a megszentelt és átistenült, hanem mint Isten legsajátosabb életében és műveiben való tökéletes és legbensőbb részesedésre meghívott és ennek hasonmását a többi emberben is megvalósító ember szerepében. Ha tökéletlen földi boldogságunk az Isten gondolatától áthatott világnézetben, az eszerinti életben keresendő, akkor Szent Tamás Summája csakugyan elérte a legmagasabb fokot, amelyre ez irányban az emberi tudás eljuthat. Amiről Arisztotelész csak álmodott, mikor a bölcséletadta tudás és szeretetben látta a földi élet boldogságát, az a Summa theologicában valósággá lön. Annak a központi, mindent átható valóságnak, amely nemcsak Urunk, hanem Atyánk is akar lenni, megismerése, a valóság összes adatainak és az élet keserveinek, egyetlenségeinek stb. egy ily Lény szempontjai és tervei szerinti megítélése csakugyan alkalmas arra, hogy megnyugtasson bennünket s közvetítse azt, ami a földön egyedül lehetséges: a boldogtalanság boldogságát, a szenvedésekben és az egész emberi nyomorúságban rejlő értékek élvezetét.

E hatalmas tárgykör feldolgozásánál Szent Tamás maga részéről a természetes ismereteknek a legtágabb érvényesülési teret nyitotta meg a teológiában, mikor a bölcseletnek, mint az összes emberi ismeretek leszűrődésének és foglalatának személyében meghívta a tudást, hogy e nagy célt szolgálja. Ez a meghívás természeténél fogva nem azt jelentette, hogy az emberi tudás a teológia terén a saját érdekeit képviselve vagy szűkkörű nézőpontjai

alapján vezető jogokat érvényesítsen és gyakoroljon olyan tudomány terén, amely az egész elérhető valóságot öleli föl, hanem hogy sajátos igazságtartalmából a teológusnak is rendelkezésére bocsássa mindazt, ami Isten ismeretében segíthet. A bölcsélet pl. plasztikus fogalmaival és hasonlataival megbecsülhetlen szolgálatot tesz s egész rendszere és módszere alkalmas utakat és eszközöket bocsát rendelkezésünkre, hogy Isten sajátos létét és működését szemléltessük és megvédhessük a támadások ellen. A másik, a történelem, nemcsak anyagot szolgáltat, hanem módszerének alkalmazásával a leghathatósabb eszközzé válik a teológia tételeinek igazolásánál és megvédésénél. Így végigmehetnénk minden tudományágon s azt találnók, hogy nincs emberi tudomány, amelyből a teológia hasznót ne meríthetne. Tételeit nem ezekből veszi, nem is náluk mértékeli igazságukat: ennek más fóruma van: a kinyilatkoztatott örök Igazság. Ámde amint az ellene irányított támadások a hamis úton járó tudományok forrásából erednek, úgy igazságtartalmukból nemcsak a támadások viszszafejtéséhez szükséges anyagot és *nyelvet* is kölcsönözheti, hanem becses adatokat szerezhet a természetfölötti világ szemléltetéséhez és megértéséhez is. Amint a teológia minden eszközzel küzd a hamis tudományok ellen, éppoly érdeke, hogy az igazság keretei között minél nagyobb haladást tegyenek, mert annál tökéletesebbé, annál emberibbé válik összegezése, a hitigazságok minden oldalú megvilágítása és védelmezése. S ha a hit tekintettel van az értelem minden jogos követelményére s nem állítja azt nagyobb probléma elé, mint szükséges, miért nem tehetné ezt a teológia is, amely csak a hit adatait dolgozza föl. Hibát csak akkor követne el, ha a természetes fény elnyomná a természetfölöttit s a segédtudományok igényei vennék át a vezető szerepet, ezek szerint ítélkeznenk a hit és hittudományok sajátos adatairól is.

Hogy Szent Tamás e hibát elkerülte és hogy a természetfölötti szempontoktól való függés mindig élő tudatában maradt, említett alanyfogalmának köszönheti, ez nem engedi, hogy a teológia világában föllépő adatokat a véges lény törvényei szerint ítélje meg. Ennek megfelelően a természet köréből vett érvelése is természetfölötti tartalom hordozójává és kifejezőjévé lesz, úgy, hogyha behatoltunk gondolatvilágába s megtaláltuk rendszerének lelkét, nem olvashatunk át egyetlen cikkelyt sem természet-

fölköti felvilágosodás és Istenhez való közeledés nélkül. A felületes szemlélet az ellenkező benyomást kelti ugyan lelkünkben, mivel a Summában annyira túlteng a bölcsélet és a természetes értelem fontolgatása, hogy a természetfölöti alig jut szóhoz. Ez azonban csak látszat, amit a nagy tanítómester ügyes vezetése kelt föl, aki észrevétlenül tudja tanítványait meggyőzni és átvezetni abba a világba, amelynek folytonos hangoztatása és előtérbetolása csak félelmet öntene lelkébe. A Summa theologica ebből a szempontból az építőművészet remeke. Egyes részei önmagukban szemlélve bármely más mű alkotórészei is lehetnének. Ha azonban a belőlük kialakuló egészet szemléljük, azonnal feltűnik sajátos stílszerű összeillesztésük és ornamentikájuk. Ez csak ama hatalmas dómban bír jogosultsággal, amelyben az esse subsistens lakik s annak az épületnek szükségszerű, művésziesen kigondolt és megvalósított alkotórészeivé tesz minden kődarabot, amely hatalmas méreteivel az anyagban, ennek módja szerint és hordozóképségének arányában, a megtestesített végtelen fönséges és elnyomó összbenyomását teszi. Forma domus est ordo, mondja Szent Tamás. Határozott alakot és szépséget a rendezettség ad az épületnek. A rendet a részek viszonylagos helyzete biztosítja, ennek tulajdonképpeni tényezője pedig az elérendő cél, a kifejezendő eszme, amely útmutatást ad a művésznek, hogy hová kell elhelyeznie az anyagot, miként kell azt alakítania és díszíteni, hogy a határozott forma kialakulhasson. Ezért az anyag részben hordozója, részben pedig megvalósítója az eszmének a kifejezéséhez szükséges előfeltételeket adva, éppúgy, mint a természet körében, ahol a cselekvő okság energiái az anyagból dolgozzák ki az életadó formákat. Szent Tamás Summájának természetfölöti jellegét tehát nem lehet az egyes cikkelyek alapján megítélni, hanem csak úgy, ha ezeket viszonylagos helyzetükben szemléljük és az egészet engedjük a lelkünkre hatni. Ebből az összbenyomásból tudjuk csak meglátni, hogy az a földszíni anyag (Arisztotelész és egyáltalában az emberi elme örök értékeinek gondolatvilága), amelyből Szent Tamás e hatalmas remekművet fölépítette, tökéletesen átformálódik, földöntúli eszmék hordozójává és kifejezőjévé lesz. A cikkely (articulus) szervesen kapcsolódik be a kérdésbe (questio), ez a fejezetbe, amely viszont a szakaszban egy-egy értekezés lezárt tartalomköre révén a

Summa három nagy részét alkotja, amelyeket az említett egyetlen vezéreszme és tudásalany tart össze szétbonthatatlan egésszé. Szent Tamás módszere itt is az volt, hogy az ismertebb és könnyebben fölfogható adatok segítségével vezette tanítványait az ismeretlen és föl nem fogható világba. Ezért tulajdonképpen csak a kérdések, legtöbbször azonban csak a fejezetek vagy éppen a szakaszok végén vesszük észre, hogy a cikkelyekben beszélő Arisztotelész valójában többet mond, mint amit szavai magukban véve kifejeznek, amennyiben az esse subsistens szervegyanánt szolgál, földies hangzású szavaiban annak a gondolatait, eszméit hirdeti. Az, ami e cikkelyben, önmagában szemlélve természetes gondolatkört tárt elénk, viszonylagos helyzetében a természetfölötti eszme hordozójává, megvalósítójává és hirdetőjévé lesz, éppúgy mint az épület nyers anyaga a mester kezében és rendezése szerint. Ez is művészet, oly művészet, melyhez hasonlót sem Szent Tamás előtt, sem utána nem hozott létre senki sem. Hogy mily előnyei vannak pedagógiai szempontból a természet ily előtérbe tolásának és a természetfölötti mintegy észrevétlen elfogadtatásának, azt mindenki meg tudja mondani, aki kisebbveretű mestereknél küzdött meg e világ elsajátításának nehézségeivel. Szent Tamás a földi anyagba építette bele a természetfölötti eszmét, mások ebbe akarják bekényszeríteni az anyagot. Az előbbi megfelel emberi mivoltunknak s ehhez szoktunk hozzá mind a természet szemléleténél, mind pedig a művészet alkotásainál, az utóbbi csak probléma elé állítja elménket s a meg nem oldott és meg nem emészthető kérdések egész tömegével terheli lelkünket. Ezt a módszert a Summa minden részében megtaláljuk ugyan, de legkézzelfoghatóbban és klasszikus módon domborodik ki a legméltóságosabb Oltáriszentségről szóló értekezésében. A természetfölötti alanyfogalmat, a hittételt, vagy a fejezet elejére teszi s analitikusan kérdésről kérdésre, majd cikkelyről cikkelyre leszállva vezeti rá a tanítványt arra, hogy mi az értelme a hittitoknak és hogy a természet adatai ennek nemcsak nem mondanak ellen, hanem megértését elő is segítik. Máskor pedig a szintetikus módszerhez folyamodva cikkelyenként és kérdésenként gyűjti össze a természetben szétszórt vonásokat. Ezek összegéből a fejezet vagy szakasz végén minden nehézség nélkül kialakítható a tudományosan fogalmazott termé-

szetfözlött tartalom a dogmatikai részben azt szemléltetve, hogy milyen Isten önmagában sajátos lényege és működési törvényei szerint, az erkölcsstanban pedig, hogy milyen követelményeket állít fel velünk szemben, mint természetünk arányait fölülmuló végső cél.

Teológiájának egyházas szellemét az említett tudásalany azért biztosítja és tartja ébren, mert ebben a formában alkotja a hit tárgyát. Azt mondhatnók, hogy e szellemet Szent Tamás mintegy az anyatejjel szívja magába. A hit, amely élteti és teológiai meggyőződését irányítja, az Egyház tanában megnyilvánuló örök Igazság észrevételére teszi alkalmassá elméjét, ami által mintegy kényszerítve van arra, hogy a hittudományban is ehhez alkalmazkodjék, itt keressen nyugvópontot kutatásaiban és itt mértékeli azok eredményeit. Ebből magyarázható meg Szent Tamás kegyeletes tisztelete az Egyház tekintélye iránt, amelyet talán kevesebb-szer hangsúlyoz, mint mások, de annál nagyobbra becsül. Ez a tisztelet tartja vissza, hogy elébe vágjon az Egyház döntéseinek. Mint teológus nem e döntések irányításában, hanem feldolgozásukban látja feladatát. Ezért nem foglalt határozott állást a Szepölöten Fogantatás dogmájával szemben, mivel, amint mondja, a római Egyház ennek emlékét nem üli meg s így nem tudjuk a Szent Szűz megszentülésének időpontját meghatározni. Ezzel a bölcs mérséklettel járult hozzá Szent Tamás a kérdés tisztázásához, amely akkortájt a legfantasztikusabb föltevések káoszába volt eltemetve, s amelynek a Summában is visszatükröződő terminológiája egyáltalában nem azonos az idők folytán kitisztult eszmékkel és fogalmakéval. Szent Tamás egyet látott tisztán: amit az Egyház határozottan vallott, hogy ti. Krisztus megváltásának általánosnak és minden üdvözülendő emberre kivétel nélkül kiterjedőnek kell lennie. Ez azt is világosan beláttatta vele, hogy a korábban ismeretes megoldási kísérletek mind alkalmatlanok arra, hogy ezzel összhangba lehessen állítani azokat. Neki e föltevéseket éppoly meggyőződéssel kellett tagadnia, mint ahogy ma, mint a dogmával ellentétes képzelődéseket, tagadjuk és elvetjük azokat. Ezért, mint a hitigazságokat összegező teológus megelégedett azzal, hogy a boldogságos Szűzről a kegyelem mindama ajándékait állította és elismerte, amelyek a Krisztusban történt megváltással összeegyeztethetők. Ebben egyhangú volt a

kereszténység meggyőződése kezdettől fogva s ehhez a Szeplőtelen Fogantatás dogmája egy jottányi igazságtartalmat sem adott hozzá, csak nyíltan fejezte ki azt, ami burkoltan mindig bennfoglaltatott e tételben. Hozzáadást és változást ama felfogások jelentettek, amelyeket Szent Tamás visszautasított, mert ezek a megváltás szükségességének gyökerét vágták el s így kiragadták a Szent Szület abból az oksági viszonylatból, amely a természetfölötti történés egységét és összefüggését biztosítja: a Kálvária életadó megváltásából. Mindezt szem előtt kell tartanunk, ha Szent Tamás idevágó szövegeit a történelmi miliő színében és igazán akarjuk megérteni.

A 13. században csak a „post animationem” fejezhette ki amaz eretnekségig túlbuzgó felfogások tagadását, amelyek Krisztus megrövidítésével akartak Máriának előnyt juttatni. Szent Tamás idejében erről volt szó s dogmatörténetileg az „in conceptione” akkoriban azonos volt az „ante animationem” tartalmával, úgyhogy a dogma mai alakjában kifejezett őskeresztény igazságot csak a „post animationem” formulájával lehetett visszaadni. Ha ezenkívül egy teológus hozzáteszi, hogy a megszentülés időpontját az Egyház egyelőre még nem határozta meg, de ennek a megszentülésnek oly gyorsan kellett megtörténnie, amint ez a megváltás fogalmával csak összeegyeztethető, az igazán mindent meggett, amit tőle el lehet várni s a leghatározottabb formában tudtára adta az utókornak, hogy fogalmazása nem fosztójellegű, hanem az időpontot illetőleg az egyszerű nemtudás álláspontján van. Mikor tehát az Egyház erről is döntött, ezt Szent Tamás gondolatának sérelme nélkül lehetett beállítani felfogásába, sőt egyenesen annak a fogalomnak határozott kifejezéseként kellett tekinteni, amit Szent Tamás a „post animationem” akkori felfogása szerint burkoltan állított: ti. abban a legelső időpontban, amely Krisztus érdemeivel megfért, ami az Egyház döntése szerint az instans conceptionis, a fogantatás pillanata volt.

Meggyőződésem szerint Szent Tamás fogalmazása nem a lehetőség szerint, hanem burkoltan (virtualiter) tartalmazza a dogmát, éppúgy, mint az előtte élő egyházatyák tana s így neve méltán sorolandó fel azoké között, akik által a hitigazság hozzánk eljutott, s az Egyház ismeretes döntésében kristályosodott ki. Később tanítványai közül a higgadtabbak (pl. Joannes a S. Tho-

ma †1644) így ítélkeztek a Mester tanításáról, a hevesebbek, mint Cajetán bíboros (†1534), legalább annyit elismertek, hogy az „in conceptione” a lehetőség szerint összeegyeztethető Szent Tamás felfogásával s csak a kisebb kaliberű férfiak engedték magukat a vitatkozás hevétől annyira elragadtatni, hogy Szent Tamás szavainak a történeti milióból elszakított tisztán szószserinti magyarázata alapján fosztó értelmet adtak tanának.

Ugyanez az egyházas szellem érteti meg azt a kegyeletet is, amellyel Szent Tamás a kinyilatkoztatás forrásait, a Szentírást, a hagyományokat és a Szentatyákat kezeli. Ezek sohasem válnak kezében pusztá emberi okmányokká, hanem az örök Igazság visszfényét és fölc sillanását látja bennük. Ezért a legnagyobb tisztelettel kezeli azokat, belőlük meríti tudását, náluk mértékeli kutatásának eredményeit s nézetének megokolásánál elsősorban ezeket juttatja szóhoz. Innen van, hogy az ún. *Sed contra* érv, amelyet a pozitív megoldás (a „*corpus articuli*”, a „*respondeo dicendum*”) sejtetése és összegezéseképp előrebocsát, ezekből a forrásokból idéz egy-egy velős mondatot vagy eseményt. Különben itt is az a bölcs mérséklet vezet, amely egész tudományos működésére rá van nyomva: mindeme források értelmét, szellemét tette a magáévá, ezt fejlesztette tovább. Ezért vált a kinyilatkoztatásnak mint ilyennek feldolgozójává és mindama valóságtartalmak összegezőjévé, amelyeket ez a gondolkozó emberekben a 13. századig kiváltott, úgyhogy műveiben, főleg pedig Summájában ennek az óriási tárgykörnek dióhéjfoglalatát találjuk. Mindazt, ami a Szentatyák és az egyházi írók műveiben a természetfölötti világ megítélésére alkalmas örök érték gyanánt található, Szent Tamás összegyűjtötte s abban az egységes nagy-szerű szintézisben egyesítette, amely rendszerét a keresztény világ-nézet megdönthetlen végvárává teszi. Ezen a téren Szent Tamás ugyanazt a munkát végezte el, amit Arisztotelész a természetes ismeretek terén. Amint ez elődeinek és az emberiség össz-meggyőződésének hasznavehető gondolatait összegyűjtve és továbbfejlesztve megalkotta a *philosophia perennist*, az emberi elme örök értékeinek bölcseletét, úgy szent Tamás a *sensus christianus*, a természetszerűleg megnyilatkozó keresztény érzületnek könyvekben, eseményekben és a kereszténység össz-meggyőződésében lerakódott adatait gyűjtötte össze s kihámozva azok változatlan

értékeit, a theologia perennist alakította ki. Ez a két (természetes és természetfölötti) világrendnek, az elvonás és a kinyilatkoztatás adatainak magasabb szintézisét jelenti, amelyben mind az értelem, mind a hit megőrizve a maguk sajátos területét, abban a fontos összhangban egyenlítődnék ki, amelyben egységes forrásuk, az örök Igazság, egyetlen eszmében szemléli azokat. Az a központi szemlélet, amelyet Szent Tamás összegezése lehetővé tett, némi előíze a visio beata boldogságának, amelyet annak az egyetlen isteni eszmének szemlélete ígér, amelyben Isten kimeríthetetlen élete és boldogsága is megvalósul s amelyben csak egység és kiegyenlítődség tárul elénk kérdés és probléma nélküli tökéletes megoldásokkal.

A *misztika*. A természetfölötti világnézet ugyanoly módon válik lelkünkben életté, mint azt főntebb a természetesről hangsúlyoztuk. A különbség csak az, hogy amíg ennél a természet erői elégségesek, addig annál a kegyelem különös adományaira, a Szentlélek ajándékaira van szükségünk. A hitnek ily életté való kialakulását nevezzük misztikának.

A skolasztikát és misztikát egymással ellentétes, legjobb esetben párhuzamosan haladó irányoknak szokták tekinteni. Az előbbi a fej, az utóbbit a szív kultuszának mondják, amelyek egy emberben nem igen szoktak egymással összeférni. Az adott erre alkalmat, hogy az idők folyamán mindkettő mesterséggé vált, amelyet hivatásszerűen űztek, úgyhogy az a közös forrás, amelyből eredniök és táplálkozniuk kellett volna, egészen feledésbe ment. Minél tovább távolodtak el ettől, annál hömpölygőbb árammá váltak s annál nagyobb veszedelmet okozott időről időre bekövetkező áradásuk. Ezáltal járatták le magukat oly alaposan, hogy megvető mosoly kicsalása nélkül később még nevüket sem lehetett említeni. A misztikának még annyiban jobb híre volt, hogy tévútjai megközelítették a modern ember szubjektivizmusát, szabad teret hagyva az érzelemtől vezetett és diktált világnézet-féle alakulatoknak; de a skolasztikáról, amely a szószátyárkodás világában veszett el, tudni sem akart senki. Igen megérdemelt sors volt ez mindkettőre s a felelősséget azok viselik, akik ezt a mesterségszerű üzemet megtúrták vagy táplálták. A Szent Tamás előtti időket megértjük. Ott a kezdetről volt szó s ha a bölcsélet

a tulajdonképpeni tárgyi források és ismeretek hiányában a módszeres és külső igazság útjain járt és merült ki, annak csak kortörténeti jellege van. De hogy a 13. század nagyszerű összegezése után ismét visszasüllyedt ebbe az állapotba s lármájával elnyomta a 13. század hagyományait híven továbbfejlesztő férfiak csendes munkáját, abban már csak körtünetet lehet látni. Ugyanezt kell mondanunk a misztikáról is. A középkor derekán föllépő jelesebb képviselői szemében a valóság elméleti és gyakorlati teocentrikus szemléletét jelentette ez, amelyhez a kinyilatkoztatás adatait a tudomány teljes kizárásával is alkalmasnak és elégségesnek tartották. Irodalmi termékei a keresztény gondolkozás gyöngyei közé tartoznak, nem e kortörténeti egyoldalú felfogás miatt, hanem azért, mert a Szentlélek ajándékainak fényében íródtak, amelyek értelmet, tudományt és bölcsességet közölnek és a föld-dél, amelyből vétettünk, akkor is összeköttetésben tartanak, ha mi magunk nem akarjuk azt. Hogy azonban mi jelentősége volt az ilyen földtől elszakadni akaró teocentrikus szemléletnek akkor, mikor ennek ésszerűtlenségét és lehetetlenségét mind a gyakorlati élet, mind pedig az elmélet kimutatta, nehéz lenne megmondani, ha nem mutatná a való élet, hogy a kontárok és epigonok minden téren csak rontani tudnak. Csak a misztika éltető elemétől, a Szentlélek ajándékaitól kellett elszakadni, hogy ez mesterséggé váljék s a központi szemlélet oly homályt, oly lehetetlenségeket és annyi sajnálatraméltó tévedést hozzon létre, mint ezt a történelem mutatja.

Szent Tamás ezt a természetellenes szakadást nem ismeri, sőt a meglevőt is megszüntetve, a misztikát az emberi ismeret és élet legszebb virága, a tudomány folytatása és élővalósággá történő kialakulása gyanánt tünteti föl. Ha a skolasztika és misztika között az ő felfogása szerint különbséget akarunk tenni, akkor azt a szintézis, az összegezés rendjének, az ember küzdelmének az igazsággal és ennek leigázásának mondhatnók, míg a misztika a rajta való uralmat, az igazságnak az analízis, az értékelés szempontjától történő *élvezetét*, átélését képviseli. Nála a misztika nem homály, hanem fény, az emberi lélekben bármiképp megvalósuló ismeretek értékesítése az egészen központi és egész valónkat lefoglaló szemlélet érdekében. Nem a semmittevés (quietismus) jutalma, nem is az ebben végződő tétlenség, hanem

az élet, tehát a belülről táplált mozgás legmagasabb foka, az emberi fáradság értékeinek gyümölcsöztetése. Mindnyájunk személyes teológiájának mondhatnók ezt, mely az egyikben a tudomány, a másikban a közmeggyőződés adataira támaszkodva, a hit, a tudomány és a teológia eredményeit egyaránt egy még magasabb nagyszerű szintézisben foglalja össze. Itt már sem a hit, sem a tudomány, sem pedig egyéb emberi mértékkel le nem tompított fénynél látunk és cselekszünk, hanem egyenesen Isten sajátos felfogási és működési módja mértékeli és értékeli a miénket is, a végesség és a testtel való összeköttetés lehetőségei és határai között.

Az ember végső célja, mondja szent Tamás, Isten sajátos életének lehetőleg tökéletes megvalósítása. Ez az élet az értelem és akarat tevékenységében s az általuk adott központi irányításban domborodik ki sajátosan. Az érzéki élet révén ezt nemcsak nem kezeljük meg, hanem mindjobban eltávolodunk tőle, minél tovább, míg érzéki felfogásunkat meg nem tisztítjuk a hozzája tapadt földi salaktól és a magasba szárnyalást akadályozó, a valóság egyöntetű megítélését és a cselekvést zavaró képzeletek től. A lélek tisztulási folyamata az elvonással kezdődik s a legkülönbözőbb fokokon fölfelé haladva abban a tudományos összegezésben végződik, amelyet főntebb a teológia sajátjának mondottunk. Ez az ún. purificatio activa, cselekvő megtisztulás és Istenhez való emelkedés, amelyre mindenképpen rá van nyomva az emberiesség bélyege. Akár tisztán természetes, akár a hittudomány révén kialakult világnézetünket szemléljük, azt látjuk, hogy a lélek cselekvő erőivel és ezek arányában valósul meg. Az értelem természetes, a hit természetfölötti fénye és az erények energiái mind csak arra szolgálnak, hogy meghódítsuk a valóságot s annak bármiként velünk közölt adatait emberi fogalmainkba öntsük s ezeknek teljes tartalmát mi magunk összegezzük föl egész a teljes mindenséget átfogó esse subsistens eszméjéig. A szemlélődés (contemplatio) révén ezt mind élő valósággá alakíthatjuk lelkünkben, aminek végeredménye értelmünkben a teljes világnézet, akaratunkban pedig oly cselekvési mód, amely emberi mivoltunknak megfelelően az élet és az összes, mind természetes, mind természetfölötti társadalmi alakulatokkal szemben tanúsítandó kötelességeink tökéletes elvégzésére képesít bennünket. Az akarat hajlításánál,

mondja Szent Tamás, az erények emberi foka és mértéke a döntő, ami az ún. társadalmi erényekben (*virtutes politicae*) testesül meg, elménk kiművelésénél pedig nem az intuíció, hanem értelmünk törvényei és fogalmai játsszák a főszerepet. Még akkor is, ha az intuíció megelőzné az értelmi életműködés rendes lefolyásának módját, vissza kell ezekhez a törvényekhez térnünk s ezek (következtetés, kategóriák stb.) segítségével kell számot adnunk magunknak és másoknak a szemlélt igazság értékéről. Ez az a terület, amelyet skolasztikának nevezhetünk s amely, amint Szent Tamásnak a szemlélődésről főntebb kifejtett elvei mutatják, a szívet nemcsak nem zárja ki, hanem lényeges kiegészítő rész gyanánt megköveteli mindaddig, míg csakugyan iskolamesterséggé nem válik.

Az ilyfajta tökéletesedés határait megállapítani nem lehet. Hogy a természet és a kegyelem mit művelhetnek e téren mind világnézeti mélység, mind pedig erényi hősiesség tekintetében, azt előre megmondani nem lehet. Tény csak az, mondja Szent Tamás, hogy vannak lelkiállapotok, amelyeket e közönséges cselekvő tisztulással nem lehet megmagyarázni. E tények egész általánosak és közönségesek s minden megigazult hívő osztályrészük abban a mértékben, amelyben üdvösségének műveléséhez szükséges. E tényeket a misztika neve alatt összegezzük, ami nem azért titokzatos, mivel a homályt gyarapítja, hanem mivel nem természetesen ismert erőkre vezetendő vissza és mivel a természetfölötti világba enged teljes fényű bepillantást.

A misztikus ismeret nem új tárgyakat vagy éppen kinyilatkoztatásokat tartalmaz, hanem a meglevőt tökéletesíti, még jobban összegezi és így a központi szemléletet végképpen megvalósítja. Mikor az akarát az üdvösségszomj révén a saját tehetetlenségéből kiszabadul s a kegyelem és a szeretet révén szabaddá és úrrá lesz a természetfölötti tárgyon, úgyhogy azt az értelem által elfogadtathatja, akkor kezdődik még csak tulajdonképpen tevékenysége. Az igazság szeretete, mondja Szent Tamás, nem hagy neki nyugtot s így az értelmet folyton tüzei a megszeretett ismeretkör támogatására és áthatására. Oly szép és fönséges világot tár elénk a hit, hogy ennek az emberi keretek közötti felfogása nem elégti ki vágyainkat, oly gazdag tartalmakat rejt magában, hogy a hittudomány keretében lehetséges kiaknázás révén csak igen

kevés jut belőlük felszínre. Ehhez járul, hogy a gyakorlati élet is oly problémák elé állít bennünket, amelyeket emberi mértékkel nem tudunk úgy megoldani, ahogyan a jelen szükség kívánja. Sok elmélkedés és biztatás ezeket is elvégeztetné velünk, de erre nincs időnk, mivel az élet gyors megoldást és cselekvést vár el tőlünk. Ezekkel a szükségletekkel számol az isteni gondviselés, amikor az emberi arányokon messze túlmenő értelmi összegezés és a természetfölötti erények energiáit is fölülmúló új hatóerők révén a még emberies színezetű életnek isteni jelleget és mértéket ad. Ennek a tényezői a Szentlélek ajándékai, amelyek az alsóbbbrangú készütségeket éppoly kevésbé rontják le, mint ezek a természeteseket: kiegészítik és a tökéletesség legmagasabb fokára emelik azokat. Általuk folyik le belső életünk szenvedőleges megtisztulása és annak oly átalakulása, hogy Szent Tamás szavaival élve mind értelmünkben, mind akaratunkban már nem a társadalmi, hanem az Istenben megtisztuló ember készütségei és erényei (virtutes purgatoriae) valósulnak meg. Ezek az igen kiválasztott és Isten országában különösen nagy hivatást betöltő lelkekben az egyébként csakis a visio beatát élvező szenteknek sajátos, tökéletesen megtisztult lélek cselekvésmódjának színvonaláig (virtutes purgati animi) juthatnak el.

Ez a szenvedőlegesség Szent Tamásnál nem tétlenséget és az alsóbbbrangú (természetes és természetfölötti) tényezők tökéletes háttérbeszorulását jelenti, de holt eszközzé sem válik az ember Isten kezében. Nem ezek, hanem *mértékük* és a természetükkel adott cselekvési mód (következtetés, az akarat fokozatos meggyőzése stb.) szorul itt háttérbe, ezeknek a helyét foglalja el az isteni mérték, a neki megfelelő készütségek alakjában közölt adományok s ezek mindenkori ténylegesítője, a Szentlélek. Szent Tamás csak azt akarja mondani, hogy van oly életmegnyilvánulás, amely a lélek cselekvőképességeinek arányait annyira fölülmúlja, hogy kezdeményező (movens) szerepe (a saját kutatás és igazolás) egészen háttérbeszorul s majdnem kizárólag az irányítottság (motum) sajátosságában domborodik ki. Amint a természet nem teljesen szenvedőlegesen viselkedik, amikor az ösztönök irányítása alatt lép működésbe, sőt ellenkezőleg a működés természete szerint azt a legteljesebb aktivitással, tudattal és az öntudat minden gyönyörével valósíthatja meg, úgy itt, a legmagasabb

rangú ösztönszerű működéseink világában sem veszítjük el cselekvő együttműködésünket a vezető, irányító Szentlélekkel szemben. Mert Szent Tamás felfogása szerint a Szentlélek ajándékai képviselik a készütségek legmagasabb fokát, általuk válik a természetfölötti oly mértékben természetté, hogy azt alányilag az ösztönszerűség könnyűségével, tárgyilag pedig az arányosság elérhető legmagasabb fokával valósíthassuk meg. A készütségek jellegzetes sajátosságát főntebb abban állapítottuk meg, hogy ösztönszerűen (*per modum naturae*) visznek bennünket a cselekvésre. Az értelemben az intuición mutatja az igazságot, az akaratnál pedig mintegy a középút „érzéklése” jelzi a készütségszerű cselekvés jelenlétét és tökéletességét. Mind a megszerzett, mind pedig a kegyelem révén lelkünkbe öntött készségek ebben az irányban mozognak, de mindegyikben sok van a művészetből, a természet utánzásából s így mögötte maradnak az Alkotó eszméit csalhatatlan bizonyossággal megvalósító ösztönöknek. A közönséges habitusok nemcsak értelmi, hanem akaratí életünk törvényeihez is alkalmazkodnak: a szabadság, a mértéktől, az igaztól és jótól való eltévedhetés értelmében, nyomon kíséri őket. A természetfölötti rend nem elégedhetik meg ily tökéletlen készütségekkel. Benne is kell az ösztönszerűség egész biztosságát, de emellett az élet és szabadság összes privilégiumait felölölő és adományozó tényezőknek lenni. Ezek a Szentlélek ösztönei, vagyis ama legtökéletesebb természetfölötti tényezők, amelyek Isten természetével járó sajátosságoknak teremtet, de hű hasonmásai, amelyek az isteni életet a lélekben egészen jellegzetes vonásai szerint megvalósítják.

A habitus jellegzetes sajátossága az intuición, fogalmaink kristálytiszta átlátása. De közönségesen mennyi csiszolás és verejtékes összegezés munkája árán tudjuk ezt az átlátást (*intellectus*) megszerezni, főleg ha arról van szó, hogy a legmagasabb, a teológiai szemléletet is lehetővé tegye! A hit azt a belátást nem adja meg, mondja Szent Tamás. Ez csak a hitigazság meggyőződéses vallását biztositja s teljesen elvonatkoztat ennek előzményeitől. Mily gyöngé alapon állana hitünk, ha csak ennyiben maradna! Ki tudna az értelem, a tudomány s az élet oly számos kísértése között helytállani, ha hitbeli meggyőződésünket folytonosan ez a homály környékezné. Arra a közönséges hívőnek sem ideje, sem

tehetsége nincs, hogy maga végezze el vagy tanulmányozza a hit-tudomány összegezését, másrészt pedig a minden oldalról fel-burjánzó nehézségek föltétlenül elnyomnák az evangélium magját, ha segítség nem jönne. Ez jelentkezik az értelem adományában, amely oly fényt kölcsönöz elménknek, hogy világosságában fogal-mainkat ösztönszerűleg és mintegy saját fáradságunk nélkül az el-vonásnak és összegezésnek oly fokán látjuk, amelyre emberi mun-ka vagy csak nagynehezen tudja fölemelni azokat, vagy pedig egyáltalában nem érheti el ennek magaslatát. Nem új fogalmak ezek, hanem a személyekhez alkalmazkodó, ezek meglevő értelmi kincseit megtisztító és összegező folyamat. Nem hosszú várakozás és változás, hanem pillanatnyi észlelet alapján jön ez létre s úgy viszonylik személyes értelmi kincseinkhez, mint ezek az érzéki adatokhoz, amelyekből kidolgoztuk azokat. Ez a szenvedőleges tisztulási folyamat legelső foka, mikor az örök Igazságnak nem homályos, hanem ragyogó, bár az emberi korlátoltság révén még mindig letompított, fényében látjuk a kinyilatkoztatott tartalma-kat, helyesebben természetes ismeretünket, fölemelve az általános-ság, szükségszerűség és örökkévalóság oly fokára, amelyen a ter-mészetfölöttivel való érintkezése mintegy magától értődőnek tűnik föl. A misztikus ismeret jellegzetes sajátságait ebben a ket-tőben látja Szent Tamás: a saját, küzdelmes munka (*purificatio activa*) kizárása és a természetfölötti tartalom természetiesítése (*connaturalitas*). A készültségek ösztönszerű és intuitív hajlandó-sága így valósul meg az értelem ajándéka révén, amelynek alap-ján a hitigazság oly természetes színben tűnik föl előttünk, akár-csak észelveink vagy egyéb természetes ismeretünk. Nem kivált-ságos osztályok vagy a lelkiélet mesterembereinek a sajátága ez, hanem minden hívő részesül ebben am a szükségletek arányában, amelyek a hitet rá nézve nehezzé teszik s így üdvösségét veszélyez-tetik. A kegyelem Ura a Szentlélek mindenkinél elvégzi értelmi életének oly összegezését, hogy azoknak a hit adataival való teljes megegyezését ne csak higgye, hanem lássa és élvezze is. Ebben áll a misztika legalsóbb foka.

Élvezetről beszéltünk, mert ez is lényeges része az ismeret e leg-magasabb fokának. Amit arányos működési módunk árán szer-zünk meg, csak a fáradságos munka jutalma gyanánt részesít a megismert és megszeretett, szóval egész valónkat átható ismeret

gyönyöreiben. A misztikus ismeret már a szeretet gyümölcse. Az üdvösségszomj, az igazság megszeretése az alapja, ennek ki-elégítésére részesít bennünket a Szentlélek e meglátásában. Ezért az, amit főntebb az igazságnak emberi mivoltunkba való fáradtságos beillesztéséről mondtunk, itt természetes következmény gyanánt jelentkezik, úgy hogy a felfogás és az érzelm általi átkarolás időlegesen összeesnek. Ezzel fejeződik be a természetfölötti világ természetiesítése: az élvezet, a gyönyör, amely a természetes, ösztönszerű működést kíséri, a misztikus ismeret jellegzetes sajátságává válik.

Amint természetes világnézetünk nem a szétszórt fogalmakban, hanem ezek magasabb összegezésében, a tudományban és végül az egész valóságot átölelő bölceletben valósul meg, úgy a természetfölötti folyamat sem zárul le az értelem ajándékával, hanem továbbfolytatódik a tudomány és befejeződik a bölcsesség adományával. A hit meggyőződéses vallását adatainak megértése és a lehetőség keretei között történő átlátása megkönnyíti ugyan, de összes igényeit nem elégíti ki. Amint tudományos meggyőződés nem jöhet létre, de legalábbis folytonos zavarokkal küzd mindaddig, amíg különféle logikai lehetőségekkel állunk szemben s a tárgyi igazság egyoldalúlag és megmásíthatlanul el nem dől, úgy a hitbeli meggyőződés is ingatag lenne, ha elménk előtt fölmerülő logikai lehetőségekről nem tudnánk véglegesen ítélni. A tudás alaptípusa az ítélet, amely megfelelő indítók (ratio formalis) alapján valamely fogalom vagy dolog tárgyi igazságáról dönt. Az ítélet révén megdől a logikai lehetőségek hosszú sora, mert mindaz, ami ily igazolt ismerettel ellenkezik, az igazolás és a tétel mértéke szerint tárgyi igazságra való igényét elveszti. Az emberi tudás azonban nem egy kérdést kénytelen elintézetlenül hagyni, nem tudván értelmünket a tárgyi igazságról egyoldalúan meggyőzni. A hitigazságokat a természetes ismeretkör részéről körülvevő ily logikai lehetőségek nemcsak a hitbeli meggyőződést, hanem az értelem ajándéka révén biztosított meglátást is zavarnák és kétséggessé tennék, ha nem oszlatná el azokat a tudás fénye. Máskor meg a természetes ismeretkör anyagi felfogása okozhat zavart a hit adatainak értékelésénél. Így Istenről és a természetfölötti világról alkotott felfogásunkba igen sok antropomorfikus elem, sőt nem egy méltatlan vonás keveredhetnék, hitünk mond-

hatalatlan hátrányára. Emellett e magas világnézetünk mögötte maradna a természetnek, amelyben a teremtmények létrául szolgálnak, hogy segítségükkel Isten ismeretéhez és szeretetéhez emelkedjünk föl. Itt pedig zavarják e szárnyalást, sőt hamis felfogás közvetítése által lehetetlenné tennék. Ezért jön a hívők segítségére a Szentlélek s a tudomány ajándékával mintegy ösztönszerűen érzékelteti velük a tárgyi igazságot ott és annyiban, ahol hitük és üdvösségük érdeke ezt megkívánja. Ezzel eltűnnek a zavaró logikai lehetőségek s mi világosan megkülönböztetjük azt, amit hinnünk kell attól, ami ennek körébe nem tartozik. Ennek fényében továbbá világosan látjuk, hogy mit szabad és mit nem szabad Istenről gondolnunk, s ha már tökéletes ismeretére nem juthatunk el, legalább a teremtmények tökéletlenségeivel nem tévesztjük össze s nem ítélünk róla ugyanazon elvek szerint, amelyeket ezekre alkalmazunk. Ismereteink ily megtisztítása által válik minden teremtetett dolog ránk nézve Isten hírnökévé s lelkünket hozzá felemelő, jóságát, szeretetét stb. hirdető eszközzé. A tudomány ajándékának feladata, mondja Szent Tamás, hogy a teremtmények révén Istenhez emeljen bennünket, ezek tiszta igazságtartalma révén érzékeltesse, és értékeltesse velünk a természetfölöttit. Hogy mily gyönyörű s a természetztől nem is sejtett világot nyit meg előttünk e becses adomány, arról minden Istent szerető hívő öntudata tanúskodik, tárgyilag pedig ama misztikusok művei és élete beszél arról, akik Assisi Szent Ferenc kedélyével uralkodtak a természetben.

De éppen azért, mivel a tárgyi igazság ez érzéklése, valamint a teremtményeknek ily eszközül való felhasználása az Istenhez való szárnyaláshoz ösztönszerű és intuitív jellegű, a megokolás lehetősége nem jár vele szükségszerűen. Kinek-kinek a saját javára és üdvére szolgálnak ez ajándékok, s főcéljuk az, hogy az üdvösség akadályait eltávolítsák, annak göröngyös útját élvezetessé tegyék. Ezt pedig a benső meggyőződés és meglátás által már elérték, úgyhogy a mások meggyőzhetése vagy a meglátott igazságnak erre alkalmas formába való öntése nem tartozik föltétlenül hozzájuk. De éppen ezáltal lesz a misztika veszedelmessé, mihelyt mesterséggé válik s elszakad a Szentlélek éltető forrásától: az alanyiságnak, főleg pedig az érzelmi világ túlcsapongásának utat nyit s teljesen elszoktatja a lelket a tárgyi igazság zsinórmértéké-

nek alkalmazásától. Az igazi misztika még akkor sem áll próbakő nélkül, ha csak érzékeli a tárgyi igazságot. Az Egyház tanában megnyilatkozó hitigazságban mindenkor oly tárgyi zsinórmértéket birtokol, amely föltétlen biztossággal megmondja, hogy a Szentlélek ösztöne érzékelteti-e velünk az igazságot, vagy pedig a magunk tetszése és érzése akar-e félrevezetni bennünket: ami az Egyház tanától elvezet bennünket, az utóbbi, ami pedig ezt hozza lelkünkhez közelebb, az előbbi lehetőség körébe tartozik.

A misztika összegezését a bölcsesség adománya fejezi be. Bölcsélet és hittudomány egyaránt elvezetnek bennünket a valóság és az élet egyes jelenségeinek értékelését biztosító általános elvekhez, amelyek világában mindig egyformán ítéljük meg a szüntelenül tülekedő eseményeket. Az a jóleső nyugalom és teljesen tisztult felfogás, amely az ilyen világnézetből és állásfoglalásból leszűrődik, csak előíze vagy pedig gyöngített hasonmása annak a megnyugvásnak, amelyet a Szentlélek összegezése és működése hagy hátra lelkünkben. Mindaz, amit eddig a misztikus ismeret jellegzetes sajátsága gyanánt hangsúlyoztunk, fokozottabb mértékben lép itt föl, mikor személyes értelmi kincseinket egyetlen eszmében, Isten fogalmában látjuk összegezve. A Szentlélek megláttatja a hívővel, hogy a történet összes száalai Isten kezében futnak össze s így eltűnik az a homály, amely a hitnek a Gondviselésre vonatkozó adatait körülveszi. A bölcsesség adománya érzékelteti velünk Istenben a mindent javunkra intéző és fordító Atyát, s feltárja előttünk a világ folyásának központi törvényét: minden a választottak érdekében történik. Ennek fényében meg látjuk továbbá a teremtmény jelentőségét és értékét. Ebben a központi szemléletben mintegy teljesen eltűnnek a teremtmény sajátos törvényei és igényei, nem mintha semmiséggé válnának, hanem mivel belátjuk, hogy nem ezek, hanem Isten tervei és döntései igazgatják a valóság és történet menetét. Világnézetünk egyenlenségei és életfelfogásunk tökéletlensége s érzelmi világunk háborgása legtöbbször abból a forrásból ered, hogy az egész valóságról a részleges szempontok szerint akarunk ítélkezni. Hogy így a baj, a fájdalom stb. megoldatlan problémák gyanánt üldöznek és gyötörnek bennünket s hogy ezzel alsóbbbrangú meggyőződésünk is az elhomályosulás veszélyének van kitéve, magától értetődik. Ezeket a hibákat javítja meg a bölcsélet és a

hittudomány fáradságos munkája, a hívőre nézve pedig a bölcsesség ajándéka, Istent állítván egész gondolkodásunk középpontjába. Mindazt, amit főntebb a teremtmény tehetetlenségéről és Istennel szemben való semmiségéről mondtunk, a hívőre nézve az Isten akarata foglalja össze s ezzel megnyeri a történet megítéléséhez szükséges értékelő szempontot. Hogy mily boldogító tudatot kölcsönöz ez a léleknek, azt csak a boldogságéhes ember saját tapasztalata tudja megmondani, akinek oly szűken jut ki ez isteni adományból, de annál több a megpróbáltatásból. — A teremtmények közeli szemlélete továbbá könnyen elvakítja szemünket s a valóságot túlhaladó értéket tulajdonítat nekik. A bölcsesség ajándéka itt is az örökkévalóság álláspontjára segít fel bennünket s megérteti, hogy e földi lét és a teremtett dolgok sem az egyes ember, sem a társadalom végső célját nem képviselhetik. Ezért úgy irányítja gyakorlati életfelfogásunkat, hogy egyrészt emberi kötelességeinknek megfelelhessünk, másrészt azonban a földi dolgokban el ne vesszünk. Ez a felfogás adja vissza teljes szabadságunkat, mivel így nem a pillanatnyi események, nem is a földi javak uralkodnak rajtunk, hanem mi ítélkezünk ezeken és értékeljük összes megjelenési formájukat amaz elvek szerint, amelyeknek világosságában maga Isten is látja és értékeli azokat.

Ez a felfogás gyakran nem egyezik meg, sőt homlokegyenest ellenkezik a „testi” ember nézetével. A *concupiscentia carnis* mélyen lealázó, a hús és vér igényeire támaszkodó életfelfogását és ennek veszélyeit tartja távol s a testiség sebeinek utolsó maradványát gyógyítja meg az emberben a Szentlélek e becses adománya. Magasba, a szellemi világ örök magaslataira emel föl bennünket, de csak azért, hogy megmutassa és élveztesse velünk ennek szépségeit s azután arra ösztökéljen bennünket, hogy a testi és általában az érzéki élet javait ezekkel az értékekkel hassuk át. A kereszténység misztikája nem a sztoikusok és az újplatonizmus természetellenes test-gyűlöletére tanít, de az élvezethajhászást sem pártfogolja. E kettőnek szintézise az, amire a Szentlélek a hívőt ösztökéli s amit Szent Tamás így fejez ki: a testiekkel foglalkozva, a szellemit tartsuk szem előtt. A *concupiscentia oculorum* még az előbbinél is nehezebben gyógyítható betegségét tünteti el továbbá a bölcsesség. A világ a valóság középpontja, mondja ez,

hozzá kell fűződnie az ember lényének, benne, ennek szeretetében és bírásában kell feloldódnia. A bölcsesség ezzel szemben beláttatja velünk, hogy az emberiség kultúrjai nagy értékeket képviselnek ugyan, de mind egyes jelenségükben, mind pedig teljességükben csak eszköz jellegével bírnak. Birtoklásuk tehát nem lehet sem az egyes emberre, sem a társadalomra nézve végső cél, főleg pedig nem szabadna Isten ellenségévé válnia, hanem a feléje való szárnyalást, s jóságától a természet fölött biztosított uralmat megkönnyítő eszköznek kellene lennie. Ezek a gondolatok hatják át a Summa második részének bevezető tárgyalását a végső célról, amelyben Szent Tamás az emberi kultúra minden fajáért lelkesedő, de másrészt azokat az örökkévalóság szempontjából értékelő tudósna mutatkozik be. A bölcsesség végül a legjobb ellenszere a *superbia vitae* neve alatt összefoglalt életfelfogásoknak. Az én a valóság középpontja és éltető eleme, halljuk. Ha nem ontológiaiilag, de legalábbis ismeretelméleti szempontból így kívánja ezt az ember autonómiája, aminek csak természetes következménye amaz önző, hisztérikus és erőszakos felfogás, amely az egyedi és társadalmi életet egyaránt jellemzi. Az Isten megvetéséig sülyedő önszeretet eltévelyedése ez, amely ha nem is tudományos formában, de a gyakorlatban igen könnyen hatalmába ejti a bűntől beteg embert. Azzal, hogy a bölcsesség Istent helyezi egész lelki világunk középpontjába, gyökeresen meggyógyítja e beteges hajlandóságot s életudatos valóság alakjában végzi be a természetnek ama megnevesítését, gyógyítását és az isteni életben való részesítését, amelyet a megszentelő malaszt ontológiaiilag és nyugalmi valóság alakjában megkezdett. A megszentelő malasztal gyökeret ver lelkünkben a természetfölötti élet, a Szentlélek ajándékaiban ennek gyümölcssei jelentkeznek.

A bölcsesség révén zárul le és éri el a misztikus élet legmagasabb fokát. Vele minden megvalósul lelkünkben, amit Isten az emberrel végső céljának elérése érdekében közölhet. Felfogásunk már nem az emberi részleges szempontok uralma alatt áll, hanem teljesen hozzásimul ahhoz a központi szemlélethez, amely Istennek sajátja. Akaratunk irányát ennek megfelelően az örökkévalóság szempontjai irányítják, nem azért, hogy elégedetlenekké tegyenek a földi élettel és javakkal, hanem hogy úgy, ama viszonylatokban és értékeléssel akarjuk, mint Isten akarja azokat.

Ez az álláspont tükrözi vissza a valóság igazi képét, míg a dolgok közeli, részleges szemlélete csak félrevezethet bennünket. Ezzel simulunk tökéletesen Istenhez s lelkiéletünk ezáltal tisztul meg a természet utolsó zavaró maradványaitól is: már nem mi élünk, hanem Isten él mibennünk. Ezt nevezi Szent Tamás a Szentháromság lelkünkben lakásának. Isten különös jelenlétét jelzi ez az inhabitatio, ami nem a lét, hanem a tudat révén (per cognitionem et amorem) valósul meg s így befejezi a teremtménynek Istenhez való visszatérését. Belőle indul ki minden a létben való részesedés által, az ember gyűjti össze tudatában a valóságot, amely a tisztulásnak minden fokán átmenve, végül a misztikus élet összegezésében ugyanoly életté alakul át, aminőt ősforrásában, Istenben, öröktől fogva birtokolt. Istent hordozunk lelkünkben, nem mint létet adó és fönttartó tényezőt, hanem mint egész lényünk, gondolkodásunk és érzelmi világunk éltető elemét. A keresztyény, aki hite szerint él, akiben a Szentlélek működik, Isten élő hasonmásvá válik. Nem arcán, nem a csodákban, vagy az emberi arányokat túlhaladó művekben és jelenségekben keresendő ez, hanem az értelmi és akarati életnek oly megtisztulásában, hogy ez, fölülemelkedve a részleges szempontok zavaró mozzanatain, a lehetőség és a részesedés határain belül amaz elvek és indítókok szerint folyik le, amelyek Isten életének sajátos jellemzői. A törekény test így Isten templomává válik, az esse participatum pedig elhagyva létformájának szűk határait, nem a lét, hanem a tudat kereteiben az esse subsistens életének tükörképévé lesz. Itt szokott eltévedni a misztika, ha mesterséggé válik, vagy más célokat tűz ki, mint a Szentlélek akar. A központi szemléletre való törekvés közös sajátsága a misztikának nevezett életforma minden fájának. Ez azonban gyakran elfelejteti a lépcsőt, amelyen a lélek természetes úton is föl tud emelkedni az ilyen szemlélet néha széditő magaslataira. A fogalmak, amelyekkel dolgozik, elvesztik élő összeköttetésüket a valósággal, amelyből származnak s így lefelé való alkalmazásukban a panteizmus örvényébe taszítják a lelket: a teremtmény megsemmisülése és Istenben való felolvadása jelzi az ily fantasztikus s tisztán érzelmi motívumoktól irányított életnek sajnálatos következményű célját. Szent Tamásnál, amint említettük, beszélhetünk tudományosan és természetes alapon kiépített misztikáról, de az esse participatum általános és részleges

fogalmaiban oly ellenőrző és fékező tényezőket ad kezünkbe, hogy a panteizmusban való elsüllyedés veszedelme teljesen távol áll tőlünk. Az a misztika pedig, amelyet a Szentlélek közöl minden a kegyelem életét élő hívővel s amely a tudományosnak csak az egyes személyek szükségleteihez alkalmazott formája, nemcsak azért nem vezethet tévútra, mivel az Igazság örök forrásából ömlik lelkünkbe, hanem azért sem, mivel határozott célra nyerve. Az üdvösség ez a cél, amelynek útját meg akarja világítani és göröngyösségét el akarja tüntetni. A hit adatainak megértése és Isten parancsainak megkönnyítése, szóval egész lényünk felszabadítása az érzékiség bilincseitől s a szellem uralmának biztosítása ennek a fölséges és a keresztény öntudatot az emberi nézetek fölé emelő élet célja. Személyes, a legsajátosabb átélés alapján megszerzett, belátott és lezárt világnézetet akar adni a misztika, hogy a hamis tudás álútjai és az igazi tudomány látszólagos ellenkezései s az élet megpróbáltatásai meg ne tévesszenek és az üdvösség útjáról el ne tereljenek bennünket. A misztika elméleti és gyakorlati életünket szabályozó iránytű, az egész valóságnak a Szentlélek működése s így szellemi életünknek szenvedőleges megtisztulása révén kialakított Isten-fogalom szempontjából törtenő megítélése, értékelése és gya korlati átölelése.

A hit csak addig marad sötét és homályos, amíg a szeretet révén tevékenyvé nem válik. Ha ennek melege élteti, a homály eltűnik s az a ragyogó fény veszi körül, amely a Szentlélek ajándékai révén előmlik a lélekben s amely nem is tudományos használatra, de legalábbis személyes meggyőződésünkre és hasznunkra kiöli a valóság és az élet gyötrő problémáinak fullánkját. Ott, ahol a tudományos kutatás is hozzátartozik a hívő életfeladatához, a hit fénye mellett a Szentlélek ajándékai is vezérül szegődnek melléje s ennek az eredménye az olyan teológia, aminő a Summa theologicában valósult meg.

Összefoglalás: Szent Tamásnak e második részben kifejtett elvei szervesen illeszkednek be mind ismeretelméleti, mind metafizikai fölfogásába. Ebben a világításban a természetfölötti teljesen elveszíti azt a félelmet gerjesztő hatást, amelyet nevének csak említése is ki szokott váltani az anyagi világ arányaihoz szokott lelkekben. Ha beleéljük magunkat Szent Tamás gondolatvilágába,

akkor mintegy észre sem vesszük, mikor hagyjuk el a természet határait: csak a váratlanul előmlő, szokatlan világosság késztet bennünket eszmélkedésre, csak ennek eredményeképp tudjuk a határkövet letenni.

A természetfölötti Szent Tamás felfogásában a természetes folytatása mind ontológiailag, mind ismeretelméletileg és lélektanilag. Ontológiailag azért, mert Istennek (*veritas prima in essendo*) nincs kétfajta, természetes és természetfölötti lényege. Ugyanazon osztatlan és oszthatatlan isteni természet a gyökere ama végtelen valóságtartalomnak, amely csak egyetlen lényben, Istenben valósulhat meg s így kívül levő lénnel közölhetetlen, de ez a gyökere ama túláradó és az imént említett lényeggel azonos jóságnak is, amelynél fogva a létet az általa létrehozott lények sajátja gyanánt közli, vagy mint állagi természetüket és ennek fölszerelését (természet), vagy pedig mint ennek járulékszerű tökéleteseződését és újabb részesedését Isten természetében (természetfölötti).

Az ismeretelméleti egységet távolabbról ugyanez a körülmény biztosítja. Isten (*Veritas prima in cognoscendo et dicendo*) nem két, hanem általunk kétféleképp megismert egyazon igazságnak a forrása. Ez a kétféleség pedig nem tárgyi, hanem ismeretközvetítő okokra vezetendő vissza. Emberi ismeretünk arányos közvetítője, az érzéki valóság, pozitív, tartalmi kiterjedésében korlátozott s Istennek állagszerűen nem közölhető lényegéről és sajátosságairól felvilágosítást nem adhat. Ezen a téren tehát más a tárgyat pozitíve közvetítő forrás, más az ismeret *ratio formalis*a, de az alap ugyanaz marad: fogalmaink és elveink lehető kiterjedése egy esetleges újabb szintézis révén zökkenés nélkül átsegít bennünket a természetből a természetfölötti világába, úgyhogy természetes ismereteinkkel ezen a téren is tudunk gondolkozni és beszélni. Mivel pedig szent Tamás természetes világnézetének egységét az érzéki valóságból elvont létfogalom (*esse participatum*) biztosítja s csak ennek a segítségével és ennek az elemeinek alapján építi föl az *esse subsistens* nézőpontjából szemlélt teljes, a természetfölöttit is átölelő világát, azért méltán határoztuk meg a tomizmust, mint az egész valóságnak az érzéki létfogalom nézőpontjából történő szemléletét. Az *esse participatum* keretében pozitíve vezet és egyesít mindent e fogalom, ezen túl pedig negatív irányít s a más *ratio formalis* hatóereje által elfogadtatott igazságokat tényleges

tárgykörének adataival pozitíve egyesíti és illeszti össze ellentmondás nélküli egésszé. Ezt a zökkenésnélküli, egységes és az egyesítő szempont hatóerejéből egyetlen mozzanatot sem kivéő világnézetet Szent Tamás előtt senki sem tudta megalkotni. Még a nagyok legnagyobbika, Szent Ágoston is feltételezett olyan ismereteket, amelyek az érzéki valóságból elvont létfogalomtól függetlenül valósulnak meg lelkünkben.

Ez teszi lehetővé végül a két világnak lélektani egységét is. Nemcsak ugyanaz a tudat tanúskodik adataikról, mint élő valóságokról, hanem a kettőnek harmóniája meggyőződésünk megoszlását is megakadályozza. Szent Tamás először mindig azt kutatta, mily törvények szerint működik a természet. Ura s ezek alapján képezte a természet gerincét alkotó eszméket. Ugyanezt az eljárást követte a természetfölötti világ adatainál is. Ezután döntött összhangjukról vagy ennek ellenkezőjéről, de csak az egész igazságnak mérhetetlen szeretete láttatta meg vele a két világ ellentmondás nélküli összefüggéseit és viszonyait, csak az az alázatosság segítette át a természetfölötti világ élvezetébe, amely, ha kellett, Mózesként levettette vele saruit, a fogalmaihoz tapadt földi sarat. Ezzel a szeretettel és alázatossággal kell közelednünk Szent Tamás műveihez is, ha a bennük fölépített világnézet fontos szépségét és egységét átélni és élvezni óhajtjuk.

Mindezzel Szent Tamás a teológia terén bármikor föllépő s a hamis szupernaturalizmustól félrevezetett irányok örök cáfolatát írta meg. Ezek a természetfölöttibe akarják belegyűrni a természetet. A két világrend e fölösleges szembeállítás a kinyilatkoztatás adatainak elfogadását és feldolgozását nehezíti csak meg. Szent Tamás megmutatta, hogy van ennél könnyebb és természetünknek is megfelelőbb út: a természetfölöttinek a természetbe való beépítése.

Az igazságról való bensőséges felfogás végül szent Tamást a teológusok eszményképévé teszi. Az újplatonizmus fantasztikus emanációjának alapgondolatát leste el, mikor az értekezésünk folyamán körtörvénynek nevezett tény alapján a lélek tisztulási folyamatát leírta és átélte. Az emanáció minden láncszeme a következő tag ráeszmélése révén lesz ontológiailag tökéletes lény, mondta az újplatonizmus. Lelkiállapotunk a magasabb képesség, a tökéletesebb tény révén tisztul meg, vallja szent Tamás.

Így van ez a legalacsonyabb érzéki ismertetéstől fel a legmagasabb misztikai összegezésig. A külső érzékek adatai szolgáltatják a belsők életműködéséhez szükséges anyagot. Az utóbbiak tényleges működése tisztábbá és megbízhatóbbá teszi a külső érzékek adatait. Mindkettőből az értelmi élet anyaga kerül ki, ami viszont a ráeszmélés révén az érzéki élet tisztulásához vezet s az igazság amaz életében zárul le, amelyről főntebb szoltunk. A további tisztulás a természetfölötti világ adatai révén történik, amelyek természetes világnézetünk felülvizsgálatát és újabb szintézist hoznak magukkal. A hit által közölt homályos ismeret végül a Szentlélek ajándékai révén a misztikus tisztulás folyamatán megy át s abban az élvezetes és minden meggyőződésnél szilárdabb lelkiállapotban zárul le, amelyet keresztény öntudatnak mondunk. Ezen az úton járt Szent Tamás. Ezért volt oly megfontolt szellem, aki az „est”-et, az „úgy van”-t csak az egész tisztítás elvégzése után merte kimondani. Ezért oly megbízhatók véleményei, oly tisztultak és megváltoztathatatlanok ítéletei. Ezért olvad fel nála egyetlen tényben az értelem, akarat és érzelem egyaránt, úgyhogy azt, amit az utána következő századok és férfiak kénytelenek voltak szétboncolni és külön-külön átélni, nála osztatlanul találjuk meg. Ezzel közelítette meg az igazság amaz eszményi életét, amely Istenben az egész valóságnak idő- és tartalombeli osztatlanságában és határtalanságában adott s mértéket nem ismerő élvezetében nyilvánul meg. Ennek a vakító fénynek sugarai világították meg Szent Tamás elméjét s abból, amit az Írás szavai szerint nagyképűsködés nélkül tanult, irigység és fönn tartás nélkül közölt velünk mindent, amit rövid élete megengedett. Ezért tekintünk fel hozzá szentté avatásának 600. évfordulója alkalmával, mint a keresztény tudós és tudományosság tökéletes eszményképére, oly nagy hálával és szeretettel.



FESZTY MASA FESTMÉNYE

A VILÁGTÖRTÉNELEM KÖZÉPPONTJA¹

PRIMOGENITUS OMNIS CREATURAE

Van az Apokalipszisben egy fölséges jelenet, amely Krisztus királyi hatalmát, történelmet irányító és befejező tevékenységét oly módon örökíti meg, amint arra emberi toll vagy ecset nem képes. Fölséges királyi trónon megjelenik az Atya, körülvéve legszűkebb udvarától, az emberiséget képviselő huszonnégy véntől és oly királyi pompával, aminő csak az ég és föld urát illeti meg. Jobb kezében könyvet tart, amely sűrűn tele van írva királyi végzéseivel. Majd megjelenik egy angyal, aki hangos szóval kiáltja: van-e valaki, aki méltó arra, hogy e könyvet kinyissa s feltörje hét pecsétjét. Ámde nem jelentkezik senki, sem az égből, sem a földről. A látomást szemlélő evangelista elszomorodik s sírni kezd. A vének egyike azonban megvigasztalja. Ne félj! Júda oroszlánja, Dávid gyökere akkora győzelmet aratott, hogy felnyithatja a hétpecsétetes könyvet. Erre észreveszi a trón előtt a kínzás jeleit magán viselő Bárányt. Ez a király elé lép, átveszi tőle a könyvet s hozzányúl a pecsétéhez, hogy felnyithassa azt. A huszonnégy vén erre ugyanazt a tiszteletet adja neki, mint a trónon ülő királynak. Új énekekben dicsőíti a Bárányt, hogy méltónak találtatott a könyv felnyitására. Énekeket megismétlik az angyalok, majd pedig a többi teremtmények égből, földön és föld alatt egyhangúlag zengve: a királyi széken ülőnek és a Báránynak áldás, tisztelet, dicsőség és hatalom mindörökkön örökké.¹

Ezután a Bárány egyenkint nyitja fel a pecséteket, a földre pedig kiárad az Isten haragja. Minden pecsétnyitás új istenítéletet, katasztrófát hoz a földre, míg végül az élet könyvének felolvasá-

¹ Krisztus királysága, 163. o.

{ * Apocal. 4—5. fejezet.

sával befejeződik a Bárány szerepe s új ég és új föld jelennek meg. Isten együtt lakik az emberekkel s ő lesz minden mindenkiben.¹

E prófétai jelenethez hasonló eseménynek már szemtanúja volt az emberiség. Akkor is a Bárány volt a középpontban, hanem a dicsőség és tisztelet minden jele nélkül, amikor a kereszten függött, igazán megölve. Akkor is megjelentek a természet és az emberiség képviselői és uruknak vallották az áldozati Bárányt. Valóban Isten fia volt ez, mondja a pogány százados. A föld megrengett ennyi gonoszság terhe alatt, az égi testek behunyták szemüket, hogy ne kelljen ily alávalóságot látniok. A halottak pedig előjöttek sirjaikból, hogy ott legyenek az élet ébredésénél s hódoljanak az életre támadt elsőszülöttnak.² A két kép ugyanazt állítja elénk. Az egyik mennyei, másik földi megvilágításban. Ott égi dicsőségében, itt földi megaláztatásában jelenik meg előtte minden teremtmény képviselője s urának,³ királyának vallja. Krisztus, a Bárány, a világtörténelem, a teremtés középpontja és pedig azzal az áldozati ténnyel, a mely a kereszten játszódtott le. Rajtakívül senki sem nyúlhat Isten titkainak könyvéhez. Körülötte forog az egész teremtés története, aminek végeredménye Krisztus teljes igazolása és minden ellenséges hatalom megsemmisítése lesz. Mint a világtörténelem középpontját akarom Krisztust bemutatni, ami királyi méltóságát igazán egyedülállónak, hatalmát pedig az isteni hatalom oly teljességének, visszfényének tünteti föl, aminő a nagy cél érdekében az IsteneMBER részére csak szükséges vagy lehetséges volt. Így teljesedett be rajta: Én elsőszülötté teszem őt és fölmelem a föld királyai fölé.³

*Krisztus a teremtés középpontja, mivel a teremtmények elsőszülötte: Primogenitus omnis creaturae.*⁴ Krisztusnak kettős születése van. Az egyik az örök, amennyiben mint az Atya Igéje, vele egyenrangú, elsőszülött képmás, imago⁵ Dei invisibilis.⁵ Egyszülött és nem elsőszülött, Isten és nem teremtmény. A másik az időben történő születés: ugyanez az Örök Ige,⁶ a láthatatlan Isten látható képmásává lőn, emberi testet öltött. Ez a teremtetett hü-

¹ Apocal. 21. 1—3.

² Máté 27. 51. s köv.

³ 88. Zsolt.

⁴ Kolossz. 1. 15.

⁵ Uo.

velyben megjelenő Istenfia az összes teremtmények elsőszülötte. Ez az elsőszülöttség pedig nem időbeli, hanem méltóság szerinti elsőbbséget jelent. Krisztus ez előtt 1926 évvel született, előtte már évezredekkel éltek emberek a földön s ki tudja hány évezrede létezett már a világegyetem. S Krisztus mégis előbb volt mint az első teremtmény, életének nagyobb volt a fontossága, mint az egész világegyeteméé, sőt egyenesen benne, őerte és általa teremtettek mindenek. Hogyan utalhatott Isten egy embernek ilyen helyzetet a teremtésben? Hogyan adhatott neki ily hatalmat? Azért, mert egyszülött Fia, akiben tulajdonképpen önmagát tisztelte meg, amikor emberi természete szerint is így fölmagasztalta, teremtett műveinek társalkotójává választotta s azok Urává tette meg.

Hogyan kell ezt közelebbről értenünk? Minden bölcsen gondolkodó művész először tervet készít. Először a megvalósítandó eszmének kell előtte megjelennie, mert csak akkor gondolhat az eszközök megválasztására és a kivitelre, ha az eszme teljes világosságban kristályosodott ki lelki szeme előtt. Akár a műremek, akár pedig a mesteremberek egyszerűbb koncepciójú munkáinál ugyanis nem egy általános eszme megvalósításáról van szó, hanem egészen határozott színezetű és célú mű elkészítéséről. A lakhatóság pl. általános célja minden háznak. De mikor az építőmester munkához lát, akkor tudnia kell, hogy kik és mily irányban akarják használni, lakni a házat. Csak ezután foghat a tervrajz elkészítéséhez, csak így tud határozott, a célnak megfelelő házat építeni. Az általános célnak vagy eszmének tehát határozott színezetet kell öltenie, hogy a művészet inspirálja, a mestert pedig munkaképessé tegye. Különben vagy hasznavehetetlen, vagy pedig minden érték és célszerűség nélküli unalmas, egyforma, tucatmunkát végez.

Isten is a világmindenség nagy Alkotója, építőmestere. Mielőtt tehát megalkotta, hasonló tervet kellett róla készítenie, mint az építőmesternek a házról. Nem volt elég ez az általános elhatározás: teremteni akarok. Döntenie kellett arról is, mit és mi célból. Hisz amíg a teremtett művész előtt csak korlátolt lehetőség áll, addig Isten a lehetőségek kimeríthetetlen, végtelen sokaságával áll szemben. Mindegyiket egyformán megvalósíthatja. Sem mindenhatóságának, sem akaratának nem állíthat korlátot semmiféle hatalom sem. Tisztán elhatározására, tetszésére van bízva mit

válasszon és mit valósítson meg. Ámde ha kiválaszt is egyet a lehető világok közül, az is másként fog megvalósulni, vagy legalábbis más színezete lesz létének, ha valamely különös cél érdekében hozza létre. Hogy mást ne mondjak, a föld égitest lehetne anélkül is, hogy élet, vagy éppen ember legyen rajta. Ámde ha a Teremtő életet akart látni a földön, akkor meg kellett adnia annak előfeltételeit, levegőt, vizet stb. is. A cél érdekében tehát igen aprólékos gonddal kell meghatározni a művön mindent, hogy hasznavehető legyen. Itt lép be Krisztus Isten teremtő, alkotó tervébe, együtt dolgozik vele s ha szabad így mondanom — megszínezi Isten terveit s ezzel a világot nemcsak Isten, hanem az Istenember eszméinek hordozójává, nemcsak Isten, hanem Krisztus lábnyomává is teszi. Egyszóval Isten nemcsak egy világot, hanem Krisztusnak szolgáló világot akart, amely nemcsak a teremtő dicsőségét, hanem egyszülött fiáét is hirdesse és valósítsa meg. *Krisztus tehát azzal lett a teremtmények elsősülöttévé, hogy ő-érette akart Isten mindent teremteni.* Ezzel az általános teremtetési eszme és akarat határozott színezetet nyert, hasonlóképpen, mint az építómester lelkében is másként színeződik a terv, ha azt az ország tekintélyét képviselő királyi családnak akarja építeni, mintha alacsonyabb igényű megrendelőket tart szemmel. Ez az Istenemberről, Krisztusról, mint az emberiség Megváltójáról alkotott eszme volt az, ami Isten teremtői, alkotói tevékenységét is vezette, színezte. Ezért Primogenitus ante omnem creaturam Ő, mivel az egész teremtés határozott rendeltetést, létjogot és végső célt csak tőle, az Istenember termékenyítő eszméjétől nyert. Ezért mondja a teremtetett bölcsesség: „Még nem voltak a mélységek és én már fogantattam vala; még a vizek kútforrásai ki nem fakadtak, még a hegyek nagy tömegben meg nem állapodtak; a halmok előtt születtem én. Még a földet nem teremtette és a folyóvizeket és a földkerekség sarkait. Mikor az egeket készíté jelen voltam, mikor bizonyos törvénnyel kerítést vont a mélységek körül, mikor az egeket ott fenn megerősíté és megmérte a vizek kutait, mikor a tengernek kimérte határát és törvényt adott a vizeknek, hogy át ne menjenek határaikon, mikor a földnek alapot vetett, *ővele voltam mindeneket elrendezvén és gyönyörködtem naponkint mulatván*

előtte minden időben, mulatván a földkerekségen és gyönyörűségem az emberek fiaival lennei.¹

Igen, mert bár Isten Krisztust a bűn orvosának szánta első-sorban, azért mégis a megtestesülés a legfőbb és legnagyobb értékű műve, úgy hogy erre, mint a teremtés másodrangú (az első Isten) végső céljára is tekintettel kellett lennie minden művében. Ezért mondja az apostol minden megszorítás nélkül: Általa teremtetett minden az egekben és a földön, láthatók és láthatatlanok, akár királyi székek, akár fejedelemségek, akár hatalmasságok —, minden általa és benne teremtetett és Ő mindennek előtt vagyon és minden őbenne áll fönn.²

Ha ugyanis Isten kizárólag a maga dicsőségét akarta volna, akkor azt minden más világrendszerrel elérhette volna, sőt a mainál sokkal szebb, állandóbb világot is alkothatt volna. De mivel dicsőségét az emberi nemet megváltó Istenemberrel akarta hirdetni és megosztani, azért választotta e romlandó, mulandó világot. Természeténél fogva a vég, a kihülés felé törekszik ez, de éppen ezt akarja a teremtő Krisztust igazoló céljaira felhasználni, hogy a nagy világégésben tisztítson mindeneket, itt válassza ki a Bíró szavával az igazakat, akik az új ég s föld lakói s az új Jeruzsálem építőkövei lesznek. Krisztusnak ezt az uralmát, az egész természet fölötti királyságát, ismerte el halálakor a meginduló föld és az elsőtétető nap s jövődő dicsőségének reményében kiáltja az Apokalipszis Bárányának: áldás, tisztelet mindörökké. Mert a lélektelen teremtmény is nyög és vajúdik a bűnben sýnlődő emberrel együtt. Természeténél fogva ilyen ugyan, romlandó, keresi a tökéletesebb formákat, de éppen ez teszi alkalmassá arra, hogy a teremtés bukott koronájával, az emberrel mintegy együtt érezzen, lelki nyomorúságának és dicsőség utáni vágyódásának kifejezője legyen. Azért nem alkotott tehát Isten szebb, maradandóbb teremtményt, hogy Fiának dicsősége és mindent megújító tevékenysége annál szembeötlőbb legyen s hogy az élettelen világ is reményben, a Krisztusba vetett reményben várja az új eget és földet. „Mert a teremtménynek várakozása az Isten fiának kijelentését várja. Mivel minden teremtmény mulandó-

¹ Példabesz. 8. 24—31.

² Kolossz. 1. 16—17.

ságnak van alávetve, nem önként, hanem amiatt, ki őt remény fejében alávetette. Mert maga a teremtmény is fel fog szabadíttatni a romlás szolgaságából az Isten fia dicsőségének szabadságára. Tudjuk ugyanis, hogy minden teremtmény fohászkodik és vajúdik mindediglen”.¹ Az ártatlan embernek az uralom teljességét ígérte Isten. A bűnös ezt elvesztette, de Krisztus visszaszerezte. Ezért volt ott mindenek teremtésénél, mint Isten teremtő eszméjét módosító, színező cél-ok, hogy oly világot alkottasson, amely a dicsőség és uralom ez elvesztését évezredes vajúdással, fejlődéssel, jobbra való törekvéssel jelképezze, de azt egy természetfölötti megdicsőítő hatalom nélkül sem meg nem érdemelheti, sem meg nem valósíthatja. Az emberiség apoteózisa ez, hisz nem angyal választott ki erre Isten, hanem Ábrahám magvát. Jób még kérdezhetette: Kit állított magán kívül a földre úr gyanánt? Mi már meg tudjuk adni a feleletet: Krisztust, akiről azt akarta, hogy nevének említésénél minden térd meghajoljon az égen, földön és föld alatt.² Krisztusnak köszönheti tehát minden teremtmény ha nem is létét, de legalább létének színezetét, határozott célját és végső dicsőségét.³ Az, *akinek ilyen helyzete van a világrendben, akitől átárad a dicsőség minden teremtményre, az csak a teremtmények elsőszülötte, királya lehet.* Minek mondjátok tehát Krisztust szociális vagy társadalmi királynak? Nem az Ő, hanem Rex universi — a mindenség királya!

S ha azt kérdezed, miért nézte el Isten az emberiség aposztáziáját, a feleletet ismét Krisztusban kapod meg. Azért, hogy ezt oly dicsó művel hozhassa helyre, aminő a megtestesülés és a törekény tiszta agyagból való fej helyett oly hatalmas, dicsó királyt adhasson neki, aminő az Istenember, Krisztus.⁴ Ha tudni akarod, miért

¹ Róm. 8. 19. s köv.

² III. Qu. 59. a. 6. ad. 3.

³ Félreértések elkerülése végett a teológusok részére ez olvasmány függelékében világítom meg e kérdést a skotizmus és tomizmus közötti különbszetek szempontjából.

⁴ III. Qu. 1. a. 3. ad. 3. Szent Tamás szerint a bűnbeesés nélkül nem lett volna megtestesülés. Ez ugyan Isten legnagyobb és legtökéletesebb műve, de mivel a természet igényeit fölülhaladja, a teremtés nem lett volna nélküle tökéletlen, még egészen mostani formájában sem. De Isten a rosszat is jóra tudja fordítani. Elnézte, megtúrta a bűnbeesést, hogy az elpártolás hitványságát messze fölülmúló kegyelmi ténnyel mutassa meg az embereknek, mennyire szereti. III. Qu. 1. a. 2. A legaljasabb bűn adott alkalmat Istennek a legnagyobb jósága szerinti megnyilvánulásra.

tűri el Isten ezt a dadogó kultúrát, mikor igazán nagy koncepcióját is adhatott volna az embereknek, olyanformát, mint azt a paradicsomban megkísérelte, a feleletet megint a primogenitus adja meg: azért, hogy jobban kitűnjön Krisztus ereje. Nézzétek a Krisztus előtti kultúrákat. Ezek a legjobb Apológiák Krisztus mellett. Elvitték az embert egy befejezetlen világképig, bebizonyították előtte a továbbhaladás lehetetlenségét (Szokratész) s fölkellették benne a vágyat az után, aki ezt ki tudja egészíteni, biztos feleletet tud adni égető kérdéseikre. A vad népek elégedetlensége, a lelkükben felcsillanó vágy a földinél jobb sors után, a kulturált ember boldogtalansága, ez mind azért volt, mert Krisztus a primogenitus: hogy belőle áradjon a világosság az emberi fejekbe, melegség a szívekbe, s így az emberi elme Krisztus által találja meg nyugalma az igazságban és forrásában, Istenben. Krisztus után is sokat próbálkoztak tőle függetlenített kultúrával. De még a legjobb törekvések is meghiúsultak. Ahol negative nem akartak tudni Krisztusról anélkül, hogy tagadták volna, ott ugyanaz a ki nem elégültség jelentkezett, mint a Krisztus előtti időkben. Ahol pedig pozitíve álltak vele szemben, tehát ellenséges és tagadó érülettel, ott a legjobb szolgálatot tették Krisztus ügyének. Nemcsak azért, mert minden ilyen törekvés előbb-utóbb egy nagy katasztrófában pusztult el, hanem azért is, mert munkába hívta Krisztus harcosait, akik éppen az istentelen kultúra gyöngéin tapasztalták, hol kell építeni, hol kell betömni, hol kell javítani és erősíteni, hogy Krisztus országának vára mindjobban fölépüljön s bevehetetlenné legyen. Ha igaz, amit az Apostol mond,¹ hogy minden a választottakért van és hogy az Istent szeretőknek minden javukra válik, akkor ez elsősorban Krisztusról igaz. A nélküle boldogulni akaró emberiség vajúdása és azok az istenítéletek, amelyek időről időre rája zúdulnak, mind csak azt mutatják, mennyire megfelejtkezett az emberiség arról a nagy igazságról, hogy Krisztus a világtörténelem színezője. Ha tehát nélküle, vagy ellene akar történelmet csinálni, akkor ez nemcsak nem sikerül, hanem katasztrófába viszi az emberiséget. Katasztrófába, amely azonban csak siettetni Krisztus győzelmét s annál fényesebben igazolja majd, minél nagyobb volt az emberek ellentétes törekvése.

¹ Róm. 8, 28.

Mikor a világtörténet nagy katasztrófájáról és az istenítéletről olvasok, akkor úgy tűnik föl, hogy a Bárány föl-fölnyitott egy pécset abból a könyvből, melyet csak Ő tudott kezelni.

Krisztus királyságát természetfölötti igazságnak mondtuk, amelyről csak a hit vehet tudomást. Amit az imént megállapítottunk róla, teljesen igazolja ezt. Ki veszi észre a természet vajúadását? Csak a hit fényénél gondolkodó elme. De ha észreveszi, akkor nem is maradhat nyugton, míg el nem jut a primogenitushoz, akiért mindez történik. Hozzá igyekeztem elsegíteni a hívő lelket. Ki látja a világon Krisztus nyomdokait? Csak a hittől megvilágosított szem. Ez azonban észreveszi, imádja a primogenitust, aki Isten minden alkotásánál ott van. S végül a világfolyás és történelem láthatatlan irányítója, csak az előtt jelenik meg, aki a hit erejével keresztül tud hatolni ama kemény kérgen, amely az eseményeket körülveszi s csak külső, mellékes okaikat engedi észrevenni. Az istentelen kultúrának az a törekvése, hogy az emberek szemét elvakítsa s kitörölje Istent az események irányító okai közül. De hiába. Az Úr és az elsőszülött ott vannak: omnia serviunt eis. Dicsőségüket hirdeti és szolgálja a történelem, mert abban a mederben folyik, amelyben Ők akarják.

Főntebb fátumról, Isten végzéseiről beszéltünk, vagyis a földi és másodrangú oksorozat olyan összeállításáról, hogy csálhatatlan biztonsággal megvalósul általuk Isten akarata és határozata. Azért van ez, mivel maga Isten állítja össze ezt az oksorozatot, Ő rendezi működésük összes körülményeit, amelyek az egyoldalúlag lekötött okokat szükségszerű, a szabadokat pedig önelhatározású cselekedetekre úgy kényszerítik, illetve segítik, hogy Isten határozata föltétlenül beteljesül, még akkor is, ha a látszat egyelőre ez ellen szól. Így van nemcsak az egyes eseményeknél, nemcsak az egyes ember életében, hanem az egész világtörténelemben is és főképp a középponti esemény, a megváltás és Megváltó igazolásánál és jelentőségük kidomborításánál is. Isten úgy rendezte be és állította össze a másodrangú és földi okokat, hogy ezek csálhatatlan biztossággal törekedjenek e nagy cél felé s még akkor is, mikor tőle eltávolodni látszanak, Krisztust igazolják és domborítsák ki a történelem, de főképp az örökkévalóság nagy perspektívájából. Mert az egyes ember vagy évtized, sőt évszázad sem veszi észre Isten okszövését, a fátumot. Ezt csak Ő látja, a hívő

alázatos hittel hiszi, a kései századok és az örökkévalóság szentjei pedig több-kevesebb világossággal felfogják. Az emberi okszövés gyöngé pókhálószeretből készül, melynek nincs tartóssága, századok viharát kiálló erőssége. Innen van, hogy minden évszázadban néhányszor el-elszakad, foltozni kell, sőt nem egyszer teljesen ki is kell cserélni. Az ilyen okszövésnek nincs átfogó, örökkétartó ereje. Ezzel szemben Isten okszövése a századokat átfogó s világegyetemetek összetartó, örökanyagú láncszemekből alakul ki s minden, még oly csekélynek látszó eseményt is beállít az örökkévalóság meg a világegyetem oksorozatába. Innen van, hogy az egyes események teljes, igazi értelme csak akkor tűnik ki, ha ez az örök oksorozat kibontódik s a csak földi szöveteket észre-vevő szem ezeket is meglátja. Mi átengedjük tehát az Isten nélkül dolgozni akaró kultúrának az élet és a történelem dadogó, kislátókörű magyarázatát, amit a külsőből, a kéregből lehet leolvasni. Ez talán a vereség látszatát kelti föl Krisztusra és a győzelemét ellenségeire vonatkozólag. Ez talán olyan, mint Pilátus házában és a keresztfán lejátszódó jelenetek, amelyek külsőleg ugyancsak nem mutatták Krisztust királynak, de még kevésbé győzelmes királynak. Hitünk azonban meglátja az élet és történelem láthatatlan irányítóját is és észreveszi annak terveit. Ez azután fölállít bennünket az örökkévalóság halmára s megadja a nagystílusú és látókörű magyarázatot. Akkor látjuk, hogy mily nagy hazugság és hamisítás a kultúra emberi beállítása és szemléleti módja. Akkor látjuk, hogy az, ami kívülről megcségyenülés, az belülről mérhetetlen dicsőség az örökkévalóság fényében. Ez az igazak vigasztalása: „midőn magadat elenyészettnek véled, föltámadsz, mint a hajnali csillag”.¹

A történelem láthatatlan irányítója pedig a mi királyunk, a primogenitus. Érte, dicsőségéért kell kereszttülmennünk a romlandó élet vajúdásain, szenvedésein. De hisz tőle tudjuk, hogy ez csak külszín. Ezzel veti el bennünk az örökkévalóság magvát,² ezzel rakódik le lelkünkben az az anyag, amely az ő eszméjének formáját és színét viseli magán, hogy aztán alkalmas kövek legyünk az új Jeruzsálem felépítéséhez és ahhoz a templomhoz, amelyben

¹ Jób. 11. 17.

² Ján. 12. 24.

Isten lakik. Ez Krisztus országának a törvénye. Érette alkottatott a világ úgy mint van s dicsőségéhez, életéhez csak akkor jut el, ha ezt a nagy elsőszülöttből átengedi áradni magára: ha vele együtt szenvedünk, vele együtt fogunk megdicsőülni is.¹



Krisztus elsőszülöttsége nem egyszerű cím vagy jog, hanem lét- és személybeli oly tökéletesség, amely Őt *minden teremtmény példaképévé és lét- és tökéletesbülési forrásává teszi*. A teremtmény célja Isten dicsőségének hirdetése, vagyis annak elismerése, hogy mindent tőle nyer, önmagától semmije sincs. Ezt teszi a teremtmény, ha működésében megtartja a természet és erkölcs törvényeit úgy, hogy minden fönséges harmóniában egyesülve tör a mindenség Istentől megszabott végső célja felé. Ennek a legtökéletesebb példája volt az Atya akaratából táplálkozó Krisztus. Hogy pedig tőle, illetve általa áradt át a teremtményekre tökéletességük, azt az ember örök üdvösségére vonatkozólag az előbbi olvasmányban bizonyítottuk. Most meg arra igyekeztünk rámutatni, hogy az egész teremtésnek része van Krisztusban, mint másodrangú végső célokban, tőle nyervén létének és létcéljának megváltott vagy a megváltás áldásaiban részesedő színezetét.



Függelék teológusok részére. Megfelel-e imént előadott nézünk Szent Tamás elveinek? Szerinte a megváltás csak a bűn orvossága. Isten teremtő tervét és határozatát tehát már föltételezi s így Krisztus eszméje nem színezheti meg azokat.

Kétséget kizáró igennel felelek. Okoskodásom alapja, hogy a természetfölötti rend, ha nem is követelménye a természetesnek, ebbe beleillik, ennek koronája. Nem minden természetes rend felel tehát meg a természetfölötti élet különböző formájának. Ezért ha Isten tervszerűen akarta a kettőt összeilleszteni, olyan természetes rendet kellett választania, amely a természetfölöttinek alkalmas alanya, hordozója és céljainak lehető legtökéletesebb kifejezője és szolgálja legyen. Reánk, emberekre nézve a természetfölötti világ megvalósításának három főbb formája jön tekintet-

be. a) Megtestesülés és bűnbeesés nélkül, b) megtestesüléssel, de bűnbeesés nélkül, c) megtestesüléssel és bűnbeeséssel. Három egymásra vissza nem vezethető, de össze sem vegyíthető lehetőség ez, legalább az első ok és a valóság forrására nézve nem, aki nem a teremtmények irányítása szerint igazodik, hanem ezeket irányítja középponti eszméi szerint.

Az első esetben az ember kegyelmi élete tisztán ingyenes lett volna. Még az Isten Fiának érdemei sem játszottak volna benne szerepet. Az embernek a jóban való megerősödéséhez s elveszthetetlen, de legalábbis el nem veszítendő kegyelmi állapotához egy romlott és romlandó természet sehogysem illett volna. A természet hiányait a természetfölötti kegyelemnek teljesen el kellett volna tüntetnie úgy, hogy mindaz, amit a theologia *donum iustitiae originalis* néven ismer, ennek a rendnek természetes követelménye lett volna. De ennek megfelelően a romlandó, sóhajtozó és nyögő világegyetemnek sem lett volna létjoga. Nem fejezte volna ki az embernek, a föld urának célját és helyzetét. A romlatlan s bizonyos tekintetben már lezárt sorsú és célú világegyetemmel érhetne volna csak el ezt a bölcs építőmester, akiről főntebb szoltunk. Ez a rend tehát a maga egészében tiszta lehetőség maradt s Isten még annak a világtörténelemnek bevezetése gyanánt sem akarta, amelynek első fejezete a paradicsomban megiródott. Mert más színezete van a *iustitia originalis nunquam amittendának*, mint az elveszendőnek, ha mindjárt mindkettő független is Krisztus érdemeitől.

A második eshetőség szintén tiszta lehetőség maradt. Ha az Isten Fia minden körülmények között megtestesült volna, akkor is ha nem kellett volna az embert a bűntől megváltani, tehát ha Ő lett volna a teremtés tulajdonképpeni célja és koronája, akkor megint nem illett volna ily nagy Isten és az ártatlan emberiség lakásának a mostani természet. Annak dicsőbbnek, szebbnek és nyögésnélkülinek kellett volna lennie.

Csak a harmadik lehetőséget akarta Isten hathatósan. Ez pedig egy teljesen lezárt, a többiektől független világrend, amelyben mindennek csak akkor van létjoga, ha van megváltás és a Megváltóban és általa történő megdicsőülése mindeneknek. Középpontja tehát a Megváltó eszméje, az Isten Fiának pusztán a bűn orvossága gyanánti megtestesülése. Istennek nagy műve lett volna

a megtestesülés, de még nagyobb a megváltást, a megbocsátást célzó megtestesülés. Ordine dignitatis tehát minden egyéb konkrét tervét megelőzi és megszínezi. Ehhez csak ez a világrend illet, a siralomvölgy és a romlandó, nyögő, de megdicsőülést váró világ-egyetem. Mindez nem felelt volna meg a Megváltó nélküli világrendnek, a natura pura pedig éppoly tiszta lehetőség maradt, mint a fentebb említett két másik rend. A megváltás eszméjének eme középpontisága miatt mondtam, hogy Krisztus mindent, még a teremtés tervét is megszínezte. Csak a nyögő természet tudja kifejezni az ember helyzetét és jövő megdicsőülését és csak azért nyög, hogy a Krisztus általi teljes megváltás végső befejezése utáni vágyát kifejezze. Bár Ádám első kegyelmi élete ebben a rendben is független Krisztus érdemeitől, de nem oly értelemben, mint az első lehetőség keretében lett volna. A megváltás rendjében mint gratia amittenda, sed per Christum reparanda és egy ebből kiinduló világtörténet kezdeteként szerepel, ott pedig hiányzik belőle minden vonatkozás Krisztusra és így a belőle származó világtörténet is más lefolyású és jelentőségű lett volna. Itt még a justitia originalis idejében is jelentősége volt a természet sóhajának, jelképezve a bekövetkezendő nagy katasztrófát, ott azonban sem azelőtt, sem utána nem lett volna megfelelő egy bölcs építőmester tervének. A jelenlegi, konkrét világrend kiválasztását tehát csak a Megváltó eszméje teszi érthetővé, ezáltal hirdeti teljesen Isten bölcsességét. Mert nem az abszolút lehetőségekről beszélünk itt. Ezeknek nincs határunk. De a célnak megfelelő lehetőségek határait a cél megszabja s csakis ezek keretében mozoghat az okos, a bölcs cselekvő személy.

Krisztus tehát primogenitus omnis creaturae, Isten minden tervét megszínező másodrangú végső cél. Ebbeli méltósága teljesen független attól a kérdéstől, megtestesült volna-e az Isten Fia a bűnbeesés nélkül. Ezt a kérdést mint értékes teológiai következtetéssel igenlő felelettel elintézhető problémát föl sem lehet vetni. Mint lehetőséget, a fentebbi értelemben mindenkinek el kell ismernie, de tagadnunk kell ezt a jelenlegi világegyetem és kegyelem rendjének keretében. Mindez egyszerűen nem illett volna Isten Fiának szolgálatára. Ez csak a Megváltót és mindenek megdicsőítőjét, az új ég és föld alkotóját szolgálja méltó módon. *Isten általános teremtési szándéka tehát független volt Krisztustól. Konk-*

rét tervét azonban hasonlóképpen színezte meg a Megváltó gondolata, mint az építőmesterét a megrendelő céljai és igényei. Isten a mai világrendben nem megdicsőült, hanem megváltó, nemcsak a semmiből, hanem a bűn sarából is megmentő hatalmát akarta kifejezni. Ezért kellett a Megváltónak primogenitus omnis creaturae-nak, Isten terveit színező végső céloknak lennie. Ha tehát a mi fölfogásunk szerint és prioritate naturae a bűn előrelátása meg is előzi a Megváltót, ennek a méltósági elsőbbsége elég ahhoz, hogy mintegy visszahatólag színezzé és vezesse Isten konkrét terveit.

SZÚZ MÁRIA A KERESZTÉNY VILÁGNÉZETBEN¹

*Beata Virgo ex hoc, quod est
mater Dei, habet quandam digni-
tatem infinitam ex bono infinito,
quod est Deus.*

I. 25. 6.

¹ Felolvasás a debreceni A. C. világnézeti előadásainak sorozatában 1939. dec. 8. Megjelent a Theologia 1943. 4. sz.-ban.



A keresztény világnézet oly tökéletes egységet alkot, hogy abban hiányosságnak lennie nem szabad. Az igazságok úgy fonódnak egymásba, hogy a legkisebb szakadás is az egésznek nemcsak a szépségét rontja le, hanem értékét is csökkenti. Így kell gondolkoznunk a Mária-tiszteletről is. Milyen helye van ennek a keresztény világnézetben, hogyan illeszthető be oda ellentmondás nélkül? Erre a kérdésre feleletet kell adnunk, ha nem akarjuk, hogy világnézetünkben folytonossági hiányok legyenek.

Meg kell különböztetnünk az igazság örök jellegét (*rationes aeternae*) időbeli megjelenésétől (*universale*, *ut est in singulari*). Egészen tiszta, hogy úgy mondjam, színigazság az egyik, konkrét forma a másik, tele olyan vonásokkal, amelyek az igazságot vagy elhomályosítják, vagy nehezebben megtalálhatóvá teszik. Sokszor hosszadalmas elvonásra van szükségünk, hogy kihámozzuk az igazság magvát. Így a Mária-tiszteletnél is meg kell különböztetni, hogy milyen formákban jelent meg az idők folyamán, s hogy mi a tiszta örök eszmei tartalma.¹ Meg kell továbbá különböztetni az érzelem és az értelem világát. Amazt a jó, a szép, a vonzó köti le és nyugtatja meg, emennek a tárgya pedig a tiszta igazság. Az értelmet csak az igazság bilincseli le² és csak a tárgy valóság-tartalmához mért bizonyítékok győzik meg. Így nézhetjük a Mária-tiszteletet is. Az egyik szempontból az igazságtartalom vezet bennünket, ez előtt hajlunk meg, a másiktól pedig a lehe-

¹ Aki ezzel a lelkülettel nézi a kérdést, azt nem zavarja meg, hogy az őskereszténységben gyéresebb adatokat találunk a Mária-tiszteletről, mint a későbbi századokban, vagy hogy intenzitásában a középkorban érte el a legmagasabb fokot.

² 11. Ver. 3. ad. 11.

let, a lélek fuvalma, az ösztönné vált akarat, az inspiráció vezet bennünket — az ésszerűen lekötött törekvéstől, fel egész a kötetlen rajongásig. A Mária-tiszteletnél tehát az igaz szempontjából irányít bennünket a kinyilatkoztatás, az érzelem szempontjából az emberi lélek hajlandóságai — természetesekek és természetfölöttiek — így különösen a szeretet, amelynek középpontja Isten, részesedő alanyai mindazok, akik Isten méltóságát és szeretetreméltóságát visszatükrözik.¹ Amíg tehát érzelmi világunk vonzalma Istenben lehorgonyozott tárgyakra vonatkozik, addig az ezeknek adott tisztelettudás és -adás az istentisztelet erényének megnyilvánulása:² Istent tiszteljük műveiben, és ugyanaz a szeretet köt hozzájuk, amely Istenhez. Csak akkor, ha önállósítjuk azokat, önértékükben tekintjük, Isten mellé vagy fölé helyezzük őket, akkor tévedhetünk, az Istennek járó dicsőséget raboljuk el és adjuk a teremtményeknek.³ Ebből a szemszögből kell néznünk a Mária-tiszteletet is. Ha Máriaiban csak egy Istenben megszentelt személyt látunk, akihez nem köt bennünket más, mint az Isten

¹ II—II. 25—26.

² Itt természetesen szem előtt kell tartanunk, hogy minden erénygyakorlatnak kétféle tényezője lehet. Az egyik az, amely közvetlenül megvalósítja azt (principium elicivum), a másik pedig irányítja, parancsolva rendelkezik róla. A teremtmények (a kereszt, a szentek stb.) megbecsülését az istentisztelet (religio) erénye közvetve befolyásolja, rendelkezve, parancsolva és végeredményben Istenre irányítva (vö. II—II. 103. 3. ad. 3.), míg legközelebbi megvalósítóját a szolgálat (dulia) erényében kell keresnünk. Ha cselekedeteink az Istenre való irányítás révén szentesülnek, akkor méltán mondja Szent Tamás, hogy a religio azonos a szentséggel. A religio ebben az értelemben nem megkülönböztetett erény, hanem lelkiéletünk általános mozgatója az istenszolgálat irányában. Az a feladata, hogy összes jócselekedeteinket, egész életünket fölajánlja Istennek és azoknak, mint istentiszteleti cselekményeknek különös, a hódolatból származó, szent színezetet adjon. Ebből a szempontból a religio a tárgyi szentség közvetítője és nagy szerepet játszik az engesztelésnél. Mint ilyen viszi Isten elé a szentségi konszekráció révén már megszentelt tárgyakat, Istenre, Krisztusra való vonatkoztatás révén megszentelteké alakít személyeket vagy dolgokat (országokat, városokat, egyes személyeket, vagy tárgyakat), végül pedig az erényeknek már magukban véve Istennek tetsző cselekedetét teszi a szeretet kezébe, hogy ez a maga képmását rájuk nyomva Isten előtt kedves áldozati adományokká alakítsa át azokat (II—II. 85. 3.). A religio leírt szerepéről vö. a szerző Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin c. művét 41. old.

Az istenszolgálat, mint különös erény az életszentség (sanctitas formalis) egyik megnyilvánulása. Általános tárgya Istennek a léte és ennek minden formáját felölelő Főlsége (maiestas), tulajdonképpeni feladata (obiectum proprium) a megfelelő tiszteletadás, megnyilvánulása pedig az imádás (latria), amellyel előtte nemcsak mint legfőbb érték előtt hódolunk, hanem egész lényünk végső tényezőjének is elismerjük. A dulia tárgya a teremtettség kiválóság, megnyilvánulása pedig a tisztelet és megbecsülés, amely az ilyen tárgyakat megilleti.

³ II—II. 94.

örök eszméiben foglalt adottságok, akkor Mária-tiszteletünk ésszerű, akkor benne Istent becsüljük és tiszteljük. Ha ez nem így van, akkor Mária tisztelete Istentől való elszakadást jelent. Ha tehát fölvetjük a kérdést: *mit jelent a Mária-tisztelet a kereszténységben, akkor a felelet csak az lehet: Isten örök eszméjének megvalósulását, egy olyan személy tárgyi megbecsülését, akinek minden értéke Istentől ered, benne van lehorgonyozva, akiben közvetlenül nem az embert, nem a teremtményt, hanem Istent tiszteljük.* Így nincs zökkenés, nincs hiányosság világnézetünkben. Ha ez nem igaz, ha ezt a kinyilatkoztatás nem erősíti meg, akkor Máriát ki kell zárunk világnézetünkéből, ha mégoly nagyon vonzódnék is hozzá érzelmi világunk.

A tisztelet megbecsülést jelent, ez pedig értékekre vonatkozik.¹ Az érték legalsóbb formája a hasznos, a gyönyörködtető. Nem

¹ Az érték a jónak részleges szempontja, ami ennek szintetikus tartalmából a teljességet, a tökéletességet emeli ki. A perfectio jelentheti a dolog önmagában szemlélt léttartalmát. Így azonos az actussal, a dolog beteljesülésével és hiánytalan megvalósulásával. Ebben az értelemben a „jó” előfeltétele (bonum fundamentaliter). De nézhetjük viszonylagos határozottságában is, amennyiben a törekvő képesség határpontja és erre nézve válik értéké, részben mint működésének mértékkelő, meghatározó és így a megvalósulást, beteljesülést eldöntő tényezője, részben pedig, mint az akarattól is mértékelt adottság. Minél több szál fűzi az akaratot a tárgyhoz, minél nagyobb és bensőségesebb a hozzávaló vonzódás, annál nagyobb a tárgy érzelmi értéke. Ezért különbségünk meg kétféle értéket: ontológiai és érzelmi. Az előbbinek a tárgya az abszolút érték és az első helyen említett viszonylagos, a másodiké pedig az akarati hajlandóságból származó határozottság. A viszonylagos tökéletesség (perfectio) azonos a sajátos értelemben vett a „jó”-val (bonum formaliter), a kíváncsisággal (appetibile fundamentaliter). Vö. I. 4.

A teremtett „jót” és értéket továbbá kétféleképpen szemlélhetjük. a) Végső mértékéhez, Istenhez viszonyítva. Így azt kell mondanunk Szent Tamással: omnia sunt bona bonitate Divina. I. 6. 4. Minden teremtett dolog csak részese a „jó”-nak és csak annyiban képvisel értéket, amennyiben Isten jóságára (mint summum analogatumra) vonatkoztatható és mint annak visszfénye jelenik meg. Ebben a vonatkozásban értékítéletünk végső alapja és határpontja nem a teremtett jó, hanem annak mértéke, Isten jósága és csodálatunk vagy tiszteletünk tulajdonképpen erre van irányítva, itt találja nyugópontját. Így van ez a természet szépségének szemléleténél, amikor lelkünk önkénytelenül szárnyal fel a teremtő nagyságának csodálatára és a Fölsége előtti hódolatra. Ebből a szempontból mondjuk a szentek tiszteletét is Isten előtti hódolásnak, amennyiben szellemi nagyságukban és emberfölötti értékeikben Isten művét, tettségének tárgyát vesszük észre, ezek elismerésével pedig Isten újját, az alkotó Szentlelket dicsóítjuk.

b) De emellett, amint a teremtménynek van Istentől sajátjával adott léte, úgy ilyen tökéletessége és értéke is van. A lelki tökéletességet továbbá Isten csak az akaratával együttműködő értelmes teremtménynek adja, úgyhogy ebből a szempontból a szentek egészen különös értéket képviselnek és megfelelő elismerésre érdemesek. Így tiszteletünk rájuk, személyükre is vonatkozik éppúgy, mint a természet szépségének szemlélete önmagában véve csodálatunk tárgya. Ez a kettős szemlélet csak akkor ésszerű, ha tárgyait nem választjuk el egymástól és egyik

ezt magát becsüljük és keressük, hanem önmagunkat, a magunk javát, amely a haszonból és gyönyörből származik. Csak ami önmagában véve érték, lehet a tisztelet és megbecsülés tárgya, tehát az, ami öncélú:¹ *a tisztelet és megbecsülés csak személyeknek szólhat,*² *mindamaz értékek alapján, amelyek személyi létüket körülveszik.*³ Vallásos kultuszunk tárgya tehát csak olyan érték lehet, amely Istentől származik, vagy Istenre vonatkozik. Ezért becsüljük meg a Szentírást, mint Isten szavát, a szentségeket, mint azokat az eszközöket, amelyek által Isten keze nyúl hozzánk és szentel meg bennünket.⁴ Ha ezen felül ezek az értékek valamely személyben összpontosulnak, akkor ez a személy lesz tiszteletünk tárgyává, megbecsüljük, de úgy, hogy tulajdonképpen Istent becsüljük meg benne, Isten előtt hódolunk, ha tisztelettel közeledünk hozzája. Ebben különbözik a profán tisztelet a szent, a valóságos tisztelettől.⁵ Az erényt, amelyből ez folyik, mondjuk duliá-

a másikat kiegészíti. A szentek önmagában való becsülése és tisztelete tehát Isten tiszteletéből származik, ez pedig akkor válik teljes emberi hódolattá, ha a teremtettségi értékeken keresztül emel fel bennünket Isten előtti megbajlásra. Ezért bármennyire megbecsüljük is a szenteket, Krisztus megváltó erejétől és a Szentlélek kegyelmétől soha el nem vonatkoztathatunk, úgyhogy a szentek tisztelete végeredményben mindig Krisztus és Isten tisztelete. A szentek tehát tárgyai és határpontjai a tiszteletnek, de sem nem végső, még kevésbé pedig önálló, Istentől függetlenített tárgyak és határpontok.

¹ I. 5. 6.

² III. 25. 4.

³ Vö. Hitvédelmi tanulmányok, 80. köv. old.

⁴ Vö. a szerző Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie c. művét 105., 111. s köv. old.

⁵ A „szentség” olyan viszonylatot jelent, amely csak Istentől áradhat át a teremtményre. (Vö. II—II. 81., 8. és Heiligkeit und Sünde... 79. s köv. old.) Ha ettől az istenviszonylattól eltekintünk, a teremtmény profánvá válik (uo. 10. old.). Ha így tiszteljük és becsüljük tisztán egyedi értékében, akkor tiszteletünk egészen alacsony színvonalú lehet, ha azonban valami nagyobb, általánosabb értékbe (pl. az államba) kapcsoljuk be azokat, akkor becsülésük is ennek a vonzókörébe kerül.

nak, és ennek megnyilvánulásait foglaljuk össze a latin adoratióban, a görög *προδοχνησις*-ben.¹

Vannak-e Szűz Máriában olyan értékek, amelyek tisztán Istentől származnak, vagy Istenre való vonatkozásaikban ilyenek? Van-e olyan személyi léte, amelynek révén teljesen tülemelkedik a teremtészet, az emberi lét arányain, úgyhogy egészen Isten szolgálatára különül el?² Ha igen, akkor tisztelnünk kell éspedig vallásos tisztelettel, akkor Máriának jelentősége van a kereszténység és a keresztények életében, akkor az iránta való nagyrabecsülés egy része az Isten iránti hódolatnak.

Amit Isten megbecsül, nekünk is becsülnünk és tisztelnünk kell. Isten azzal mutatja meg, hogy valaminek értéke van előtte, hogy tervei megvalósításában eszközül használja. Végtelen nagy Isten fölsége, de éppen nagysága és univerzalitása révén alkotásainak megvalósításában részt ad a semmis teremtménynek is.³ Átárad belőle a jóság, a tevékeny, termékenyítő erő a teremtményre, úgyhogy ennek is rész jut Isten műveinek kialakulásában. Minél közelebb jut a teremtmény Istenhez, annál inkább megcsillan benne, vagy visszatükröződik róla Isten fényessége.

*A kinyilatkoztatás szerint oly nagy istenközelégbe, mint Mária, egyetlen teremtmény sem került. Alig üjtük fel a Szentírást, amely Isten terveit tárja elénk, máris találkozunk a Szűzzel. Az emberi nem nagy katasztrófája után megszólal az irgalmas, megbocsátást ígérő Atya szava.*⁴ De azt, amit az ember könnyelműen eldobott

¹ Mindkettő egészen általános értelmű szó, amely a bensőleg megnyilvánuló gyakorlat mineműsége szerint adoratio latriae et adoratio duliae formájában határozódik meg. Szent Tamás II—II. 84. az adoráción a testtartásban megnyilvánuló tiszteletadást érti (fej-, térdhajítás stb.), amelyeknek értelmet és jelentőséget csak a belső érzület ad. A religio, mint vezető erény a vallási élet területén megjelenő összes gyakorlatokat megszenteli és a profánság jegyétől megtisztítja. Vonzókörében valósul meg az adoratio latriae et duliae (vel hyperduliae), mint bensőleg is különböző erénygyakorlat. Az erény keretein belül van profán dulia is, amely a teremtmények kiválóságait családi, társadalmi, állami stb. viszonylatokban tiszteli, úgyhogy egészen más érzületből fakad, mint a vallásos tisztelet. A tiszteletadás (adoráció) külső megnyilvánulása egyforma lehet az egész említett területen. Nem ez dönti el értékét, hanem elménk benső rendezése és rendezettsége, amely azt határozza meg, hogy mi a helye valamely tárgynak érzelmi értékelésünk szempontjából. Bnélkül mind a vallásos, mind a világi tiszteletadás nevetséges külsőséggé válik.

² Erről bővebben Heiligkeit und Sünde... 95. s. köv. old.

³ I. 103. 6.

⁴ Gen. 3. 15.

magától, amit teljesen ingyen adomány gyanánt nyert, keserves küzdelemmel kell visszaszereznie, s annak, aki gyáván engedte magát legyőzni, hősként kell a harctérre lépnie és győzelmet aratnia. Az ott jelenlevő személyekben megátkoztatott az emberiség. Ezeknek utódaikban viselniök kell időtlen időkig a terhet. De még mielőtt elhangzott volna az átok szava, előbb ugyanabból a szájból kell hallanunk az áldást, a szabadulás reményét, s megjelennek előttünk azok is, mint Isten örök terveinek képviselői, akikben az áldás a földre száll, akik győznek a legyőzött emberiség nevében, akik az elárvult embert pártfogolják és a fejében megromlott, vezér nélkül maradt emberiség irányítóivá, Isten előtt pedig jótállóivá lesznek. Kilátástalanul elborult az égbolt az emberiség felett, de Isten teremő szavára megjelent az IGAZSÁG NAPJA,¹ s vele együtt a MULIER AMICTA SOLE,² a nap egész fényében fürdő, attól átítatott, teljesen tiszta asszony is. Éva az átok sötétségében, ez a másik asszony az áldás, a kegyelem és győzelem glóriájában tűnik föl a protoevangéliumban, amelyben először jelenik meg az üdvösség ígérete a győzedelmes Krisztusban. Ez a rövid foglalata az egész kinyilatkoztatásnak: *a Krisztusban való váltság és megváltottság olyan eszközökkel, amelyek nemcsak az embert segítik ki tehetetlenségéből, hanem tökéletes győzelmet is biztosítanak Isten ügyének.* Amikor a nagy művész először látja meg alkotandó művének eszméjét, akkor tűnhetik fel lelki szeme előtt olyan átfogó terv, aminőt a Szentírás ad a protoevangéliumban. A megvalósítás folyamán fejlődik ki a művész terve egyes részleteiben és vonalaiban, amíg végleg létre nem jön a nagy mű. Így Isten tervei is lassan, évezredek alatt fejlődtek ki a protoevangélium magvából és zárultak le Krisztusban.

¹ Hogy a liturgiában gyakran használatos Krisztus megjelölésére a „sol iustitiae” metafora, jól ismeretes. Ennek alapját Szent Pál leveleiben kell keresnünk, amelyek oly markánsan emelik ki Krisztus „igazságának” központi voltát. A Szentírásban Malachiás prófétánál (4, 2) találjuk meg oly világos vonatkozásban, hogy értelméről kétségünk sem lehet. „Et orietur vobis, timentibus nomen meum, Sol iustitiae et sanitas in pennis eius: et egrediemini et salietis sicut vituli in armento.”

² Jel. 12, 1. Ha Krisztus az igazság, az üdvösség napja, amelyből minden természetfölötti erő kiárad, akkor az, aki a Megváltó személyéhez legközelebb állott és így megváltó erejében legjobban részesedett, méltán jelenik meg úgy, mint ennek az isteni Fölségnek az erejétől legjobban áthatott lény: amicta sole. Méltán vonatkoztatja tehát ezeket a szavakat a kat. szentírásmagyarázat Szűz Máriára.

De nézzük a protoevangélium tartalmát. „Ellenségeskedést teszek közted és az asszony között, a te ivadékod és az ő ivadéka között, te sarka után leselkedel, de ez elgázolja fejedet.” Magának Istennek szájából halljuk a győzelem ígérését és kihirdetését, amelyben ennek az eszményi asszonynak része van. Egészen mellékes, hogy miként részesül benne. Vajon ő lesz-e a győző, vagy pedig ivadéká vívja-e ki e győzelmet s ő csak részesül benne: *mindenesetre vele együtt és benne győz*. Ezt mondja határozottan az Isten igéje. Ezzel Mária a protoevangéliumban úgy tűnik föl, mint akinek a sátán fajzatához nincs köze, ennek ellensége s benne jut győzelemre Isten ereje. Isten győzelmei nem olyanok, mint az emberekéi. Itt fegyver, erőszak, külső látszat a döntő. Ott a láthatatlan természetfeletti erők végzik a kiegyenlítődés műveletét. Ez a győzelem, mondja Szent János, a ti hitetek.¹ Emberi fontolgatás nem segít át Isten titkain, nem ad értelmet Isten szavának, ezt csak a hit hallja meg, fogja fel és érti meg.² Egy ilyen hitben való győzelmet ígér a protoevangélium. Az asszony a sátáni hatalom megtörésének eszköze. Akár úgy, hogy rajta megtörik a sátán okozta romlás, akár úgy, hogy maga is hozzájárul a győzelem kivívásához. *Mária mindenképpen mint győző jelenik meg Isten gondolataiban és terveiben*. Ez a mi hitünk tartalma. Csofálkozhatunk tervein s megrendülve hallhatjuk a kijelentést, de más értelmet nem adhatunk neki: *Máriának a keresztény világban győzelmi szerep jut*. Mária a mi büszkeségünk, Őt tette meg Isten győzőnek: Tu honorificencia populi nostri.³ Akinek ilyen előkelő hely jutott Isten terveiben, annak megbecsülés és tisztelet jár, mert isteni értékek vannak benne, maga Isten mérte ki neki a helyet, amely megilleti az üdvösség ökonómiájában. És mikor ezt halljuk, mintegy elemi erővel tör ki belőlünk az emberi ösztön: *Máriának valamit köszönhetünk üdvösségünk terén*. Tőle kaptuk Üdvözítőt, Ő volt Isten eszköze a nagy terv megvaló-

¹ 1. 5. 4.

² Amint Hitvédelmi tanulmányok c. művünkben kifejtettük, a hit sajátos tényénél és megvalósulásánál az észelveknek nincs cselekvő befolyása. Ezek segítenek, de a hithez el nem vezetnek. Ez az értelme a tomizmus állásfoglalásának, minden más elgondolással szemben. Ez jelenti a Veritas prima felcsillanását lelkünkben olyan fény formájában, amely lényegesen különbözik az észelvek tárgyi értékétől.

³ Jud. 15. 10.

sulásánál. Ha Éva testi anyánk, akkor Mária üdvösségünknek hasonló csatornája, mint aminőn az összülők vére jut el hozzánk. Tiszteld atyádat és anyádat, mondja a természet törvénye. Nem kell-e ezt alkalmazni erre a viszonyra is, és ha meg akarnók tagadni a Szent Szűznek járó megbecsülést, nem tör-e ki belőlünk elemi erővel az emberi természet és nem készít-e arra, hogy hódolattal, elismeréssel és becsüléssel adózzunk annak, akit Isten üdvösségünk kiindulópontjául választott ki.

Mária győztes Isten terveiben. Hódolattal állunk a győztes vezérek előtt és kegyelettel áldozunk a haza védelmében elesett hőseink emlékének. Csak annak kellene kivételnek lennie s kiesnie ebből a megbecsülésből, akit maga Isten ismer el győzőnek? Nem Isten megvetése az, ha Máriától megvonjuk azt, amit az ismeretlen katonának megadunk? Mária győztesként áll a mi világnézetünkben; nem mi állítottuk be, hanem maga Isten. Nem a mi érzelmünk, nem is az idők lassú folyása fonta köréje ezt a fényárt (gloriát). Nem illeti-e meg tehát a hódolat, s nem lenne-e a keresztény élet csonka, ha hiányoznék belőle az az idegszál, mely Isten kiválasztottjával köt össze bennünket, vagy ha érzelmi világunk semmiképpen sem rezonálna azokra a hangokra, amelyeket maga Isten üt meg a természetes ösztön révén: becsüld meg az értéket. Csak egyet ne feledjünk el: Mária Istenben és Isten erejében győztes. A fölség nem nyomja el, csak felemeli, megdicsőíti azt, ami hatalmi körébe kerül. A másik, amire mindig gondolnunk kell, hogy amicta sole, csak Krisztusban fényes, csak a Kálváriáról árad rá a dicsőség koronája.¹

Mibe került Mária győzelme? Krisztust kellett elvállalnia. Tisztában volt ezzel. Megijedt.² Nem annyira a szokatlan anyagi jelenéstől, mint annak következményeitől. Isten művei nagyok, de az emberek kicsinyek. Csodáljuk a nagy férfiakat, akik mindent feláldoznak nagy célok, a haza érdekében: hírnevüket, vagyonukat. Csodálkozva állunk meg a Jean d'Arcok előtt, akik hivatást vállaltak és látták a végét. De ezek valamiképpen mind igazolni tudják magukat, vagy pedig földi haszon és dicsőség származik áldozataikból. De mit szólunk Mária áldozatához, mikor el-

¹ Ez készítette Szent Tamást, hogy a Mária megszenteléséről akkoriban divatos felfogásokkal szembeszálljon és azokat a Kálváriára való hivatkozással utasítsa vissza. III. 27. 2.

² Luk. I. 29.

vállalta Krisztust? A Szűz hívő lelke átlátta Isten terveit, az angyal megerősítette: Istennél nincs lehetetlenség. De ott vannak az emberek, ott a közvélemény, ott maga a jegyes. Lesz-e ezeknek belátásuk? Felfogják-e Isten terveit? Ez az első gondolat, mely felmerül, amely megrendíti a gondolkodó elmét, kimondhatatlanul nehézre teszi a döntést. A győzelem, amelyet a protoevangélium előre mondott, itt teljesült be. Mária itt emelkedett a közönséges méretű emberek fölé, itt tűnik fel először, mint mulier amicta sole, a Krisztus győzelmi fényében megjelenő asszony. *Krisztus győzelme a megvetetés az emberek előtt, a megalázódás Isten előtt.*

Krisztusnak győznie kellett. Ezért jött. De először le kellett magát győznie annak, aki a csábítónak áldozatul esett gyöngeség képviselőjeként szerepelt. Ez a képviselő volt Mária. Ha igaz az, amit Szent Tamás mond, hogy az összülők vétke, ¹ akkor azt csak az Isten előtt való föltétlen meghajlással lehetett jóvátenni. Átadni magát Isten vezetésének, akaratának, hitben, nem egy személy, hanem az emberiség nevében és érdekében, ez volt az első lépés a megbékülés, a megbocsátás felé. A hitfölköti elégtételt csak Krisztus adhatta meg, de Isten jósága ebben is részt adott a tisztán embernek. Krisztus jóvátételének előfeltétele volt *annak* a hitben való megalázkodása, aki magára vállalta Krisztusnak olyan anyaságát, amelyet a világ előtt igazolni nem lehet s aminek állításával örökre az emberi nem kivetettjei közé került az Isten előtt meghajolni nem akaró világ szemében. Ezzel lett Mária a világtörténelem egyik legmegvetettebb alakjává. Ki törődik a nagyvilági, de sokszor birodalmak sorsát befolyásoló, vagy éppen a szegény elesett utcai nők kalandjaival? Néhány évig talán ujjal mutatnak rájuk, vannak olyanok is, akiket érdekelnek, mások meg is vetik őket, de aztán végleg elfelejtik az egészet. *Mária azonban örökre ott áll a világ érdeklődésének és kritikájának középpontjában.* Az Istent nem ismerő világ gúnykacaja fogadja és kíséri az evangéliumi elbeszélést és az ún. tudományos kritika odahelyezi Máriát, ahol az utolsó utcanők vannak. Ha megvetik a Pompadourokat és Dubbarrykat, megérdemlik. Maguk intéz-

¹ II—II, 163.

ték így sorsukat. S ha a világ ezeket megérti és kalandjaikat kéjelegve és megbecsüléssel élvezi és éli utánuk, ezen nem csodálkozunk. De mennyire fáj hitünknek, mikor azt, aki az egész ki nyilatkoztatás szerint az igazság és tisztaság napfényében úszó asszony, ennyire lealacsonyítják. A mi megváltásunk első áldozatává lett ezzel Mária, áldozat, amelyre először esett a mi átkunk. Ebben is hasonlóvá lett Fiához, aki az Apostol szavai szerint átokká lett értünk. Mindkettő a maga módja szerint viseli a bűn átkát, a kivetettséget. Ezért jut neki oly előkelő hely a keresztény világnézetben, ezért ragaszkodik hozzá a keresztény érzület, ezért tekint fel hozzá, az átokká vált áldozatra, részvétellel, a neki jutott sérelmeket pedig mint a magáéit tekinti. Az emberiségnek Isten megbocsátását nem kereső része elveti Máriát is és neki kell viselnie a bűnnek, az elvakultságnak terhét, a tisztességes emberek sorából való kivetettséget. Ilyen áldozatot, egy ily tehernek a magárávétele, tiszta nevének ilyen beszennyezését vette magára Mária, mikor Krisztus anyaságát vállalta. *A Mária-tisztelet tehát szembeszállást jelent az Istent megvető világnézetekkel és alázatos meghajlást Isten üdvözítő tervei előtt.* Valahányszor Máriát tiszteljük, vele együtt hajlunk meg alázatosan Isten előtt, aki üdvösségünket oly módon valósította meg, ami a pogánynak ostobaság, a zsidónak pedig botrány.¹ A keresztény világnézet semmit sem tud felmutatni, ami a világ, az értelmi elvakultság szempontjából érték lenne. Nem kell neki Isten, még kevésbé a Szentháromság. Hogyan kellene neki az Isten terveiben szereplő szerény Szűz? Hogy Istenünkkel, Krisztusunkkal együtt vetik meg ezt, ezzel teszik Máriát előttünk becsessé és Istenben és Krisztusban együtt féltett és tisztelt kincsünké.

Nem szóvirág, hanem magában az evangéliumban gyökerező igazság az, hogy *Máriának szabadakarati döntéssel kellett hozzájárulnia a megváltás megvalósulásához:* Legyen a te igéd szerint!² Isten fölsége nem erőszak. Amikor hozzányúl a teremtményhez, az nem semmisül meg, hanem tökéletesedik. A Szűzhöz is így közeledett. Vele szemben a teremtmény szabad akarata nem önálló, független hatalom. Az ISTEN LELKE viszi a teremtményt

¹ I. Kor. I. 23.

² Luk. I. 28.

Isten útjai felé, úgy, mintha magától menne. Ki állhat ellen? Ne higgyük tehát, hogy Mária FIAT-jától emberi módon függött megváltásunk úgy, mint pl. a hadvezérség vállalásától a győzelem. Antropomorfikus gondolkodás ez! Isten tervezésétől és rendezésétől függött minden és ebben a tervezésben Mária alázatos meghajlása volt a megváltási győzelem kiindulópontja. Itt együtt van a mindenben uralkodó isteni Főlség és a szabadon meghajló emberi akarat, amely így a maga módja szerint valósítja meg azt, amit Isten meg akar valósítani. *A keresztény világnézetben ennek a titokzatos isteni működésnek eszköze s ennek a csodálatos isteni tervnek titkait hordó edénye Mária.* Tőle tette függővé Isten — nem az emberiséget megváltani szándékozó akaratát — hanem Krisztus elfogadását és befogadását. Az övéi nem fogadták el, így panaszkodik az evangélista. Volt egy, aki elfogadta, Fiának fogadta. Ez Máriának együttműködése megváltásunkon. Nem megváltás ez, hisz az teljesen Krisztus műve, de bizonyos részese-dés benne. Ha úgy adta volna Mária Krisztust az emberiségnek, mint más anya, nemigen beszélhetnénk róla, mint megváltásunk részeséről. A nagy emberek anyjának tisztelet jár ki, de mi az érdemük, hogy ilyen fiaknak adhattak életet? Mária ezért magaslik ki a földi anyák közül és fölé, mivel saját döntése révén adott életet a világ Megváltójának és így magára vállalta ennek minden dicsőségét és megvettetését.

Hogy milyen kiterjedésű Mária befolyása üdvösségünkre, erről elég szabadon gondolkozhat mindenki. De hitünk tartalmát sértené meg az, aki elvitatná tőle, hogy a kegyelem forrásának, az igazság napjának szabad elhatározásból adva életet, közreműködött megváltásunkon: azáltal, hogy Üdvözítőnk anyjává lőn, üdvösségünk anyja is lett. Ez a helye Máriának a keresztény világnézetben, ez az alapja a Mária-tiszteletnek. Minden esetben igaz az, hogy itt válnak el egymástól világnézetek és felfogások: értéket képvisel-e az, hogy Mária elfogadta Krisztust vagy nem? Ez a kérdés. Csalás az egész, mondja a hitetlenség. Mária helye az ilyen világnézetben, ha egyáltalában törődik vele (törödnie kell a kereszténység miatt), a legmegvetettebb. Mária igenje értéket nem képvisel, mondja az egyik teológiai irány, mert a teremtmény Isten előtt nem számít. Ebben a világnézetben Mária csak statisztaszerepet játszik üdvösségünk ökonómiájában: tiszteletének

nincs helye. Az a világnézet pedig, amely az evangéliumi elbeszélésre támaszkodik és az Istenben megvalósuló szabad választást keresi Máriában, *a megváltás drámájának egyik főszereplőjét látja benne: ott van mindenütt, mint Krisztus kísérője*. Ezért illeti meg az a tisztelet, amely Krisztusból, a nagy, az egyedüli cselekvőből árad át arra, aki ezért a szereplésért való felelősséget vállalta, s hűségesen, még a kereszt székelyében is kitartott mellette.

Vallásos tiszteletünk tárgyai Istenben megszentelt vagy Istentől lefoglalt személyek. Mind a kettőt megtaláljuk Máriában. Isten nevében üdvözlí az angyal, malasztal teljesnek mondja. Most nem az érdekel, hogy mi a malaszt és hogy mily mértékben részese ennek Mária. Kedvet talált Istennél, mint egyetlen ember sem. Ez az értelme a gratia plenának még a legfelületesebb felfogás mellett is. Mint ilyen helyezte el Isten azon az égbolton, amelyet a keresztény szemlél, mint ilyen foglal helyet a keresztény világnézet világító igazságai között. Nem emberek keresték ezt a tárgyat, nem azok állítottak vágyaiknak vagy tetszésüknek megfelelő alakot. Isten határozta meg, kegyelmének drága edényévé tette, s ha arra méltatta, hogy üdvözölje, vajon mi megvonhatjuk-e tőle ugyanezt az üdvözletet. S éppen ezért, *ha üdvözöljük, vajon mást teszünk-e, mint hogy hozzásimulunk, Isten akaratához alkalmazkodunk*. Nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy Istenen akarunk javítgatni, ha megvonjuk Máriától azt a tiszteletteljes üdvözletet, amelyre Isten küldötte Isten megbízásából adott példát.

*Az erkölcsi személy értéke nem a fizikai vagy a metafizikai adottságoktól, hanem rendeltetésétől függ.*¹ Ezáltal válik részévé, alkotóelemévé az erkölcsi rendnek, így nyer ott súlyt és érdemli ki mindazoknak a becsülését, akik ennek a rendnek megalapozásán és kialakulásán dolgoznak. Így van ez az állami életben, ahol a vezetésre hivatott férfiaknak nagy az erkölcsi értéke és az ennek megfelelő tisztelete. Erkölcsi személyiségnek mondja ezt a filozófia, ami azért olyan megfelelő kifejezés, mivel ennek a személyiségnek az értéke a célra való rendeltségből vezetendő le. Minél magasabb, fönségesebb a cél, annál magasabb rangú személyi

¹ A személyi lét sematikus áttekintését l. Hitvédelmi tanulmányok, 118. old. A legkülönbözőbb vonatkozásokban szólok erről következő műveimben: A természetjog rendező szerepe (28. s. köv. és 41., s. köv. old.), főleg pedig Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie (Freiburg i. d. Schw. 1943) c. munkámban.

lét származik belőle, következőleg annál mélyebb tisztelet illeti meg magát a személyt.

Hogy Krisztus, az ember, milyen személyi értékkel bír, hitünk-ből tudjuk: közvetítő, egy egészen Isten szolgálatára lefoglalt személy, aki az egész emberiség nevében és érdekében mint foedus populi, az Istennel kötött szövetség szavatolója áll köztünk és Isten között, így intézi üdvösségünk ügyét. Azért jött, hogy szolgáljon. Propter nos et propter nostram salutem. Az üdvösség jelen rendjében minden más mellékes ránk nézve Krisztusban. Ez az ő személyi rendeltetése, ezért oly drága nekünk, ezért megy minden sóhajunk Isten felé Krisztuson keresztül. Krisztus eme szolgálatában részesül darabonként mindenki, akinek az ő országában hivatása van. Ezért tiszteljük azokat Krisztusban és Krisztusért, akik az ő igéjének és megszentelő titkainak szolgálói.¹

Egy ilyen, az Isten szolgálatára teljesen lefoglalt személyiség áll előttünk Máriában, ámde olyan fönségben, aminőhöz más hivatás nem is hasonlítható. Az istenanyai méltóságra gondolunk. Itt már nem az jön tekintetbe, hogy Krisztus testileg Máriától származik, hanem az arra való hivatottság, hogy Isten országában az erkölcsi Istenanya szerepét töltsön be, a Krisztushoz való teljes áthasonulás révén. Ha Krisztus szerepe a megváltás és üdvözítés, akkor annak is, aki az Üdvözítő anyja, az az erkölcsi-személyi megkülönböztetője, hogy egész lényében ehhez az Üdvözítőhöz, Megváltóhoz idomul. Minden üdvözülendőről áll az Apostol megállapítása, hogy hasonlóvá kell lennie Krisztushoz, az Egy-szülött képmását kell magán hordoznia.² Mennyivel inkább kell azt alkalmaznunk arra, aki Krisztushoz legközelebb állott és áll. Mennyivel nagyobb kiterjedésűnek és tökéletesebbnek kell lennie ennek a hasonlóságnak, mint a többi megváltotténak. Mindenre, ami csak lehetséges, ki kell ennek terjednie. Az Üdvözítő anyjának nem lehet más rendeltetése, mint csak az, hogy Anyja és Istenhez méltó Anyja legyen. Benne, erkölcsi személyiségében nem lehet semmi profán sem, az kizárólag Isten szolgálatára van lefoglalva, az Krisztusban és Krisztussal együtt a foedus populi, vagy ha még pontosabban akarunk beszélni, a foederis arca, a

¹ Vö. Heiligkeit und Sünde... 97. s. köv. old.

² Róm. 8. 29.

frigynek szent szekrénye. *Mária Krisztusért szenteltetett meg.* Éppoly homályban maradt volna, mint Dávid többi leánya, ha nem választja ki Isten arra a méltóságra, hogy az Üdvözítő anyja legyen. Az erkölcsi világban Máriának nincs más értéke, mint hogy Isten országában, a mulier amicta sole szerepében, az erkölcsi Istenanyaság fényében ragyogjon. Ez a helye a keresztény világnézetben. *Mária Krisztusban szenteltetett meg,* nemcsak úgy, hogy Krisztus megváltása áradt át rá, mint minden emberre, hanem azért is, mivel Mária megszentülésének és ennek fokának csak egy mértéke van: Krisztus.¹ Azért talált tetszést Istennél, hogy Krisztus anyja legyen, és azért malaszttal teljes, mivel Krisztus anyja. Ha elválasztjuk Máriát Krisztustól, erkölcsi értéke nincs, ha összekapcsoljuk vele, olyan erkölcsi hivatottság birtokában van, aminőt az ember elképzelni sem mer. Azt a Krisztust, akit nekünk Isten küldött — mást is küldhetett volna — Máriától elválasztani nem lehet: az ő Fia. Viszont Máriát sem lehet Krisztustól elválasztani. A tézis meg az antitézis szintézise csak ez lehet: áldjuk Istent, hogy ilyen Megváltót adott nekünk, aki asszonytól származik, a mi fajunkból való. Áldjuk Krisztust, aki nem irtózott az asszony méhétől s oly magasra emelte föl benne az emberi nemet, hogy ez így a megváltás művében bizonyos tekintetben részt vehetett. Ezért mondjuk áldottnak azt, akit az Isten megáldott, ennyire kiemelt az emberi arányokból, ily magasra helyezett minden ember fölé oly méltóságba, amelyhez hasonlót megjelölni nem tudunk. Mikor tehát Máriát tiszteljük, akkor csak az Isten áldó szavát ismételjük meg, s elmondjuk, nem annyira Máriának, mint önmagunknak, hogy folyton lelkünk előtt lebegjen a megváltásnak ama nagy jótéteménye, amelyet Mária Fia juttatott nekünk.

¹ Szent Tamás Summája egyik igen jelentős kérdésének („De coassumptis” III. 7—15., hogy ti. mi tartozott Krisztus emberi természetének felszereléséhez) azt veszi tárgyalás alapjául és döntő érvéül, hogy mindaz ténylegesen megvolt Krisztusban, amire a megváltás érdekében, a megtestesülés valóságának kimutatása céljából, vagy végül a példaadás miatt szükséges volt. Krisztus személyi méltósága a mértéke mindamaz előnyöknek vagy hiányoknak, amelyeket emberi természetében megtalálunk. Hasonló elvből indul ki a Mariologia is, mikor Szűz Máriáról azokat az előnyöket állítja, amelyek Krisztus méltó anyjává tették, az emberi természet gyarlóságait pedig (szenvedés, halál stb.) csak annyiban tulajdonítja neki, amennyiben ezeket Krisztushoz való hasonulása megkívánta.

A keresztény világnézet Máriában tiszteli a megigazulás és üdvözülés mintaképét. Istennek teljesen ingyenes adománya mindkettő, de az Úr keze előkészít erre és elvárja, hogy az ember ezt a gyógyító erőt szívesen, szabadon fogadja és tegye magáévá. A protoevangélium üres ígéret lenne, ha Máriának a bűnnel úgy kellett volna szembeszállania, mint a többi embernek. Hol lett volna akkor a győzelem a kígyó és ennek ivadéka fölött?¹ De ezt most itt nem bizonyíthatom, csak megemlítem. Így tehát Mária megszentelésében, szeplőtelen fogantatásában valósult meg a legeszményibb ingyenes megkegyelmezés. De ugyanakkor, mikor a protoevangélium beteljesedett, Máriának mindazt ki kellett pótolnia, ami az első megszentülésnél a saját hozzájárulásból hiányzott. Krisztus szabad elvállalásával együtt fogadta el nemcsak az Istenanyaság kiváltságát, hanem a malasztoknak rááradt teljességét is. Boldog vagy, aki hittél, így szól az égi biztosítás.² A mi hitünk nem tétetik oly próbára, mint Máriáé. Nekünk nem kell oly nagy terhet magunkra vennünk, mint neki, de nekünk is úgy kell a hitben elfogadnunk Isten adományait, mint Máriának, nekünk is úgy kell meghajolnunk Isten előtt, mint neki. A „*fiat*”-nál ratifikálódott, lett teljes értékűvé és emberileg is véglegessé Mária megszentülése. Ezzel lett a mi megigazulásunk mintaképévé. A hit ennek előfeltétele, az Isten előtt való meghódolás, terveinek, akaratának elfogadása, tehát az Istenbe való teljes bekapcsolódás az életető eleme és megpecsételése. Ezt látjuk eszményi fokon Máriában. Tisztelete tehát a hozzá való idomulást jelenti. A nagy mintaképeket követni, lemásolni szokás. Az azoknak a külső dicsősége, hogy tovább élnek követőikben. Ezt a dicsőséget adta a Gondviselés Máriának is. Róla mondta ki először a protoevangélium a Krisztusban való teljes megkegyelmezést, rajta teljesedett be ez először és visszavonhatatlanul az evangélium megvalósulásakor. A *pátriárkák hite és megigazulása ennek csak halvány előrevetítése, a miénk pedig lemásolása*. Krisztusnak nem kellett kegyelmet találnia vagy megigazulnia. Ő ennek forrása és művelője. Egy tiszta emberen kellett

¹ A dogmatika általában ezzel érvel, mikor a Szeplőtelen fogantatás titkát meg akarja alapozni.

² Luk. 1. 45.

ennek először végbemennie. Ez volt Mária. Az első tisztán felragyogó csillag, a mulier amicta sole, a Krisztus igazságában tündöklő első megváltott emberi nagyság. Ez a méltóság jogosan illeti meg az Isten anyját. Ezért tekintünk fel hozzá nagy csodálattal és tisztelettel és valahányszor Isten igazságát, a Krisztusban való megigazulást akarjuk, akkor állítjuk ennek mintaképét, Máriás-is, mert csak azon az úton juthatunk el Krisztushoz és Istenhez, amelyen Mária a protoevangélium első üdvözültje járt. Ez Mária helye a keresztény világnézetben. *Ez a Mária-tisztelet gyakorlati oldala: a Szent Szűz követése, lemásolása saját lelki életünkben, a hit törvényében.*

Vár-e a keresztény lélek valamit Máriától? Semmit sem, ha önmagában tekintjük, mindent, ha Krisztushoz való viszonyában szemléljük. A teocentrikus világnézetnek gyújtópontja Isten. Vagy direkt arra állítjuk be lelki szemünket s innét, a fókuszból, szemléljük az egész szétदारabolt történet, vagy pedig a földi történet révén irányul elménk a gyújtópontra, amelyben minden sugar összefut. Ha felülről nézünk a konkrét valóságra, csak Isten kezét, erejét és irányítását látjuk mindenütt. Ez adja meg a földi történet értelmét és végső befejeződését. Így megigazulásunk is Istennek annyira sajátos műve, hogy ebben még Krisztus is csak eszköz-szerepet játszik. Ipsi soli gloria.¹ Egyedül az Istent illeti a dicsőség. De ha alulról nézzük a történet, akkor mindenkinek önálló szerep jut: mindenki maga intézi sorsát. Itt látjuk azt a szereposztást és játszást, amelyben a tapasztalati szabadakaratnak jut a döntő szó. A megigazulás és üdvözülés területén is van ilyen történet, illetőleg a történetnek ilyen szemlélete és megítélése. Itt látjuk az egyes ember törtetését Isten felé vagy Isten ellen, a megoszlást Isten és a sátán országa között, a szentek egyességét és az elvetettek bomlott szétszóródását. Az Isten felé való törtetésben visz minden út Krisztus felé és Krisztus erejében. Ő a lelkiélet mágnes. Nélküle, vonzóereje nélkül, nemcsak nem tudunk előre jutni, Isten felé közeledni, hanem még az egységben sem maradhatunk meg. Itt, ebben a körben játszanak szerepet az üdvösség elérésében egymást támogató emberek. Közös érdekük ez

¹ Róm. 11., 36.; 16., 27. Gal. 1., 5.

mindnyájuknak, mivel ebben áll Krisztus dicsősége. A belőle kiáradó kegyelem csatornájának lenni, ahhoz másokat elvezetni, ott megtartani, szóval Krisztus országának felépítésében részt venni, ezek a vonások jelzik a személyi méltóságokat, Krisztus kegyelmének szerveit. Itt jut Máriának a legelőkelőbb szerep: az isteni malaszt Anyja. Általa kapjuk Krisztust. Így ő üdvösségünk erkölcsi szerzője. Ha a hívő lélek minden megmozdulásában Krisztushoz való vonzódásában Mária kezét keresi és látja, a legszolidabb isteni kinyilatkoztatás alapján áll. Általa kaptuk Krisztust s így erkölcsileg általa kapjuk a belőle kiáradó kegyelmet is. Ez a hit tartalmától diktált, attól megerősített értelme ama mondásnak: Mária által Krisztushoz! *Valahányszor tehát Krisztus keze érint bennünket, Mária is hozzánk nyúl, nem a maga kezével, hanem azáltal, akit szült.* Ilyen helye csak neki van Krisztus országában, ezért illeti meg őt különös becsülés és tisztelet. Ha a sokaságot csak egységesítő tényezővel lehet összetartani, akkor a szentek egységének fizikai összetartó ereje és megvalósulásának tényezője Krisztus, erkölcsi középpontja pedig a Szent Szűz. Teremtett lények között senkinek sem akkora érdeke Krisztus dicsősége, mint Máriának. Krisztus megváltásához senki sem áll oly közel, mint Mária, az üdvösség javait senki sem tudja úgy megbecsülni, mint Ő, mivel senki sem részesedett bennük oly mértékben, mint Mária. Kinek az üdvét ne akarná Ő, kit nem segitene meg az üdvösség felé való törtetésben, s emellett ki alkalmazkodnék annyira Krisztus és Isten akaratahoz mint Ő, aki ezt már a földön a hitben oly tökéletesen gyakorolta. Az ilyen erkölcsi középpont csak megbecsülést és tiszteletet válthat ki lelkünk-ből, mivel ez képviseli a legteljesebb hasonlóságot Krisztussal az igazi, a teljes értékközépponttal. Krisztus mindenkiért meghalt, mindenkinek az üdvét akarja, mindent magához vonz. Ebben hasonlít hozzá a teremtmények között legjobban Szent Anyja. Ha tehát várunk valamit Máriától, ha küzdelmeinkben, törtetésünkben bizalommal fordulunk hozzá, akkor először is csak egy a Krisztus dicsőségéért buzgólkodó személyhez fordulunk, s nem várunk tőle mást, mint részvétet, anyai figyelmet, szeretetet, amely a többit éppúgy Krisztusra bízta, mint a kánai menyegző zavarának és kissé nehéz helyzetének a szanalását.

Hogy most a teológia és az emberi érzélem tovább megy, s

mindabból, amit mondtunk, messzemenőbb következtetéseket von le, az már nem világnézeti kérdés. Ezért a teológia felel, és a felelet minősége szerint bukik vagy tündöklük. A célunk az volt, hogy Máriát olyan szempontok szerint állítsuk be a keresztény világnézetbe, amelyek a kinyilatkoztatás lényeges részeihez tartoznak, amelyek nélkül Isten ígését, Isten terveit nem foghatjuk fel helyesen, sőt egyenesen megcsonkítjuk azokat. *A győztes, a szabadválasztással Istenhez és Krisztushoz simuló, a hitben magát megalázó, Istennek magát átadó, éppen azért isteni dicsőségben ragyogó asszony szimbóluma, sőt teljes megvalósulása áll a keresztény szeme előtt Máriában, akiben üdvösségének hajnalát, mintaképét és a Krisztus felé vezető erők erkölcsi középpontját tiszteli.* Ezt jelenti Mária tisztelete a kereszténységben, s ezért mondjuk az evangéliumi asszonnyal: boldog az a méh, mely téged hordozott és az emlő, amely téged táplált.¹ Amely emlőn Krisztus felnevelkedett testileg, azon akarunk mi lelkileg, erkölcsileg nevelődni, úgyhogy nem szégyenkezünk ugyanazt Anyánknak vallani, akit Krisztus is Anyjának vallott.



A keresztény világnézet folytonosságát tehát nem zavarja meg a Mária-tisztelet s nem visz bele olyan gondolatot, amely annak egységét megbontaná. Isten a minden s Krisztus, akit küldött, üdvösségünknek egyedüli szerzője. Mária csak Krisztus fényében tündöklük s mint olyan személy jelenik meg előttünk, akinek a teremtmények között legtöbb köze van Krisztushoz, akit a legbensőbb szálak fűznek hozzá, aki erkölcsi értékben leginkább magán viseli Krisztus képmását és küldetésének visszfényét. Ezért, ha tiszteljük, csak Istent és Krisztust becsüljük meg benne, akit már a próféta tisztelettel említett s akiről az angyal Isten nevében mondotta: boldog vagy, aki hittél, mert meglátod abban, akit szülsz, a Fölséges Isten Fiát. Csak ezt ismerjük el mi is, mikor Máriát tiszteljük s így csak Isten akaratahoz alkalmazkodunk, ha azt mondjuk neki: Ave gratia plena! — hiszen veled van az Úr.

¹ Luk. 11., 27.

HORVÁTH SÁNDOR FŐBB
MŰVEINEK RÖVID
ISMERTETÉSE A MŰVEK
MEGJELENÉSÉNEK
SORRENDJÉBEN

Horváth Sándor első nagyobb műve a vonatkozások (viszonyulások, relációk) problémájával foglalkozik, mely a metafizika (általános létten) legnehezebb kérdései közé tartozik. Áll ez nem annyira az ún. transzcendentális vonatkozásokra, melyek egy-egy természeti adottságban vannak s azzal azonosak is, mint inkább a merő járulék (accidens, járulékos létmód) jellegűekre, melyek az arisztotelészi legfőbb létosztályok (kategóriák) egyikét alkotják.

E két vonatkozás jól elkülönítendő egymástól, majd megállapításra vár, hogy a járulékvonatkozás valóságos (reális) létmód-e, vagy csak gondolati képződmény, merő észleges valóság (ens rationis).

A járulékvonatkozás valós volta kimutatható a tapasztalásból — *a posteriori* — éspedig a világrendből, vagyis a létezők egymásközi függéséből, melynél fogva a mindenség részei egységet alkotnak, melynek egyesítő és rendező elve a világegyetemi közjó, mint cél. (A szerző erre vonatkozó fejtegetései megmutatják, mit kell érteni a gyakran kétségbevont világrenden, s hogy az nem beleolvasás a valóságba, hanem abból kiolvasás.)

A vonatkozás valós volta *a priori* is bizonyítható, abból ti., hogy valós, vagyis az értelemről függetlenül létező alapjai, lételvei vannak.

Ami pedig a transzcendentális vonatkozásokat illeti, tisztázásuk különösen is jelentős az emberi test és a szellemi lélek viszonyának helyes megállapítása szempontjából.

Mindezek kifejtésében és a vonatkozás további elemzésében, okainak és alkotó-elveinek feltárásában a szerző az arisztotelészitomista bölcsélet elveire támaszkodik — azok és a kapcsolatos fogalmak ismeretét többé-kevésbé feltételezve —, abban a meggyőződésben, hogy az a rendszer közelíti meg legjobban a bölcséleti gondolkodás eszményét.

A vonatkozásoknak — ezeknek a legkisebb létartalmú és a sajátos mivoltukban nem érzékelhető s e két okból nehezen érthető valóságoknak — rendkívüli szerepük is van, mivel mind az ismeretek, mind a gyakorlati valóság egészét átjárják. Jól kidolgozott ismeretük azért mind az elméleti tisztánlátás és el-

igazodás érdekében szükséges, mind pedig a gyakorlat szempontjából hasznos.

A tudományok közt — melyek mindegyike foglalkozik ugyan vonatkozásokkal, tisztázásukat azonban nem maguk végzik, hanem a bölcsellettől várják — különösen a matematika, a geometria, a csillagászat, a jogtudomány és a zenetudomány területén van kiemelkedő szerepe a vonatkozásoknak; úgyszintén a művészetekben is, melyekben mindenütt rendről és rendezésről, összhangról és szépségről — melyek mind vonatkozások — van szó.

A bölcseletben a logika csupa vonatkozások rendszere. A teológiában pedig elég a Szentháromság-tant és a személyi egység (unio hypostatica) titkát említeni, melyek ésszerű kifejtése a vonatkozás-fogalom nélkül nem lehetséges.

Itt említhető még meg, hogy az ún. erkölcsi személy fogalma, mely a szerző későbbi műveiben számos alkalmazást nyer s amely az emberi személy és a társadalom bölcséleti megismeréséhez szükséges, szintén feltételezi a vonatkozások elméletét.

Bölcseletileg — metafizikailag — alig lehet a vonatkozásokról alapvetőbbet mondani, mint amit Horváth Sándor nyújt itt a művében. A rájuk irányuló minden további kutatás és elmélés azokra a létrendi elvekre támaszkodhat legbiztonságosabban, amelyek kifejtése a *Metaphysik der Relationen*.

A FIZIKAI ÉS A PSZICHIKAI VILÁG EGYMÁSRAHATÁSA BUDAPEST, STEPHANEUM, 1914. 116 o.

A kérdés jól ismert a bölcsélet történetéből és ismertek a megoldási kísérletek is, kevésbé azonban az itt bemutatott, amely pedig mindenben eleget tesz a tapasztalás és az észelvek követelményeinek.

A bevezetőben a szerző a lélektannak a bölcselethez való visszatérése szükségességét hangoztatja, majd meghatározza a fizikai és a pszichikai jelenségek jellegzetes sajátosságait.

Azt követően ismerteti a fizikai és a pszichikai világ érintkezéséről felállított főbb elméleteket, majd bírálat alá veszi a tisztán párhuzamos lefolyást védő elmélet (paralelizmus) újabbkori ér-

veit. E bírálat keretében tisztázza az okság elvének érvényességét és kiterjedését, a tehetetlenség törvényét, az energiamegmaradás elvét s a természet körére zárt oksági viszonylatok axiómáját.

Az utolsó rész az arisztotelészi—szenttamási bölcselet álláspontját ismerteti. A világegyetem minden tagja a lényegadó belső elv („forma”) révén eszmehordozó, s az az elv határozza meg nemcsak a faji lényeket, hanem a működő alanyok energiájának mennyiségét és minőségét is. A test és a lélek (belső életelv) egyetlen lényeket alkotó egység, s ez a tény teszi érthetővé a külvilág behatását a lélekre és a lélek hatását a testre meg a külvilágra, éspedig egy zárt oksági körben és az oksági folytonosság áttörése nélkül.

Végeredményképp, a fizikait és a pszichikait nem lehet egymásba feloldani, ahogy az anyagelvűség és a spiritualizmus teszi, sem egy felsőbb valamiben azonosítani, és nem törölhető el a fizikai és a pszichikai közti oksági viszony sem.

„A fizikai jelenségek nyomról nyomra követik a pszichikai világ változásait és viszont.” Mindkettő az egy pszichofizikai alanyból származik, éspedig „olyan egységes jelenségként, mely mindkét oldal jellegzetes sajátosságait magán viseli”. „Minden határozottság, minden működés és mozgásváltozás a lélek befolyása alatt történik s ez viszont oly módon van lekötve a fizikai és fiziológiai törvényekhez”, hogy energia-teremtésről ebben a folyamatban nem lehet szó. „A lélek a rábízott fizikai s a magáévá tett pszichofizikai energiának felhasználásával s ezek arányában hat a testre... s azon az úton, amelyen megszerezte, adja vissza testének s ezáltal a külső világnak azt, amit tőle nyert s beleönti ezekbe a jelenségekbe a maga gondolatait, a maga értelmét úgy, hogy a testi változás, valamint a külső világban fellépő jelenségek hű fizikai kifejezői a lélek állapotának.” E felfogás beállítja „az embert a fizikai világba mint az ő világába, és ennek révén lesz a nagy világegyetemnek a többi lénnel egyenrangú, bár fölöttük uralkodó tagjává, amelyben a külső világ élettelen valósága életté és teremtő eszmévé változik át, s az előbbi megnevesítéséhez és további kialakulásához hozzájárul.”

Horváth Sándor sürgeti a természettudomány és jelesül a lélektan visszatérését a természetbölcselethez és a metafizikához. A természettudományt a bölcselet segítségével, annak serkentő és ér-

telmező ellenőrzése mellett kell művelni. Kíváncos azért, hogy a természettudomány birtokában legyen egy egészen szilárdan megalapozott természetbölcseleti és metafizikai elméletnek. S van is egy ilyen, mely a tiszta ész bölcselete, mentes minden előítéllettől s mindenben a tapasztalásra és az észelvekre támaszkodó, s azért minden problémát is azokkal összhangban megoldani tudó.

A jelen tanulmány egyik értéke, hogy példa erre.

KRISZTUS KIRÁLYSÁGA
CREDO, BUDAPEST, 1926. 272 o.

1925. dec. 11-én XI. Pius pápa elrendelte Krisztus királysága ünnepének megülését. A reá következő év októberében az új ünnep tartalmáról tartott szentbeszédet Horváth Sándor a domonkosok budapesti templomában. Ezekből a beszédekből nőtt ki a Krisztus királyságáról szóló könyv. Ennek megfelelően nem tartalmaz szigorúan vett hittudományi értekezéseket. Azt igyekszik inkább bemutatni, hogy miként lehet Krisztus királysága a lelkipásztori és a tudományos munka tárgya egyaránt. „Krisztus királysága — írja könyve előszavában a szerző — elsősorban azt a méltóságot jelenti, amelynek alapján az Istenember nemcsak az emberi társadalomnak, hanem a mindenségnek is Ura, törvényhozója és bírója.” Az új ünnep létrehozásával az Egyház ennek a Krisztusnak az éltető erejét kínálja föl a modern ember és társadalom számára.

A Szentírásból vett Krisztus király képek föllevenítése után azokról a jogcímekről tárgyal a könyv, amelyek alapján Krisztust megilleti a királyi méltóság és annak velejárói. A szerző itt Krisztus királysága tényének dogmatikai megalapozását adja. Ezen belül szól a bűn katasztrófájának következményéről, Ádámról és a megváltó Krisztusról. Mindig szem előtt tartva az ember végső célját, tisztázza az egyes ember és a társadalom, valamint az Egyház és az állam helyes viszonyának alapjait. A külső és belső cselekedeteinket rendező krisztusi tanításról szólva az evangéliumi törvényt, mint a szabadság törvényét, az isteni gondviselésnek az ember üdvösségére vonatkozó részét pedig — amit predesztinációnak mondunk — mint a Krisztus vérével megírt

„Élet könyvét” állítja elénk a szerző. Ennek a Krisztusnak az uralkodásra való alkalmasságát a Szentlélek állandó közreműködése biztosítja, ezért külön fejezetet kap a könyvben a Szentlélek működése Jézusban.

A könyv utolsó része Krisztus országát jellemzi néhány vonással. Ezekből különösen kitűnik Krisztus királyi méltóságának szellemi volta. Az előző dogmatikai fejtegetések után ez a rész erkölcstani elmélkedés, amely Krisztus királyi uralmának a megvalósulását, mint az emberiség végcélját mutatja be. A nyolc boldogságról, mint az örök boldogság különböző formájú előlegezéséről tárgyal. A földi dolgokkal kapcsolatos bölcs viselkedésről szólva felhívja figyelmünket a munka megszentelésére, és megmutatja, hogy mit ír elő a természetjog a magántulajdon helyes birtoklásáról. A szerző végül a sarkalatos erények tárgyalása után Krisztus országának romolhatatlansága, a Bárány örök uralma felé fordítja tekintetünket.

Munkájának forrásanyagáról a következő szavakkal vall Horváth Sándor: „A Szentírásen kívül csak szent Tamás műveit használtam fel forrásul. Ezzel némiképp hozzá akartam járulni annak bizonyításához, amit az Egyház évszázadokon keresztül, de különösen az utóbbi időben oly erőlesen hangsúlyozott, hogy Szt. Tamás műveiben mérhetetlen életerő van lerakva, amelyből a lelkipásztor és tudós egyaránt meríthet a maga és mások számára.”

EIGENTUMSRECHT NACH DEM HL. THOMAS VON AQUIN
GRAZ, MOSER 1929. 240 o.

A szerző abban a meggyőződésben írta művét, hogy Szent Tamás egyetemes elvei és átfogó bölcséleti szintézise minden világnézeti kérdés megoldására alkalmasak. Ilyen kérdés pl., hogy az anyagi javak természetjogilag közös használati joga megszűnik-e a magántulajdonnal, és hogy honnan ered azok birtoklásának esetleg adódó kötelezettsége a nélkülözők felé.

A szerző kimutatja, hogy Szent Tamás szerint az anyagi javak ésszerűen és igazságosan csak a személyes szükségletek mértéke szerint szerezhetők meg és hogy azért a felesleg természetjogilag

a köz javára fordítandó. A javak természetjogi odarendeltsége minden ember élet- és kultúrszükségleteinek kielégítésére, vagyis használatuk elkötelezettsége a közhasznúságra (hogy az a közösségnek is hasznára váljék valamiképp) akkor is megmarad, ha a pozitív jog a magánbirtoklást vezette be. Erkölcsileg elvetendő azért minden olyan gazdasági berendezés, amely az emberek sokaságát megakadályozza abban, hogy a testi-szellemi-erkölcsi kifejlődésükhöz szükséges javakhoz hozzájussanak.

A tanulmány folyamán a szerző behatóan tárgyalja és tisztázza a tétele igazolásához szükséges fogalmakat, amilyenek a társadalmi igazságosság, az igazságosság és a szeretet viszonya, a használati jog és annak tárgya meg vonatkozásai, a tulajdonszerzés alapja, a tulajdonjog lényege és belső korlátozottsága, a tulajdonjog hordozó alanya és tárgya, a jog és erkölcs viszonya a tulajdonhoz, a javak szerzésének a mértéke. Nem hiányoznak a műből az olyan megvilágítások sem, amelyek a merő bölcséleti szemléleten túlmenően bemutatják azt is, hogy a kereszténység mit ad hozzá a maga részéről a tárgyalt tételek elmélyítéséhez.

A mű magas elvi szinten marad és nem ad gyakorlati tanácsokat; de az elvek világos látása az igazi és mélyreható gyakorlat forrása.

DE VIRTUTE RELIGIONIS
ROMA, 1929. „ANGELICUM” 170 o.

Az itt előadottak csak „megjegyzések” (annotationes) a Summa theologiae erénytanának egy részéhez (II—II. 81—91); fogalmat adhatnak azonban az erénytan egészéről.

Az istentisztelet (istenszolgálat, vagy esetleg „vallásosság”) erénye, melyről itt szó van, a bölcséleti és a teológiai isteneszme szükségyszerű gyakorlati következményei közé tartozik — lévén az az erény, mely az embert tiszteltetésre hajlamosítja Isten, mint teremtettség és végső cél iránt.

Már a bölcséleti istenfogalom (esse subsistens) fényében is az eszes teremtmény alapkötelessége a tiszteltetés az iránt, aki léte teljes oka és értelemadó célja. A bölcséleti megismerést pedig messze túlhaladja a kinyilatkoztatott isteneszme.

S amilyen mély, tartalmas és főként átélt valakiben az isteneszme, olyan lesz az attól kiváltott istentisztelete is. A lapos, elmosódott s át-nem-élt isteneszmének egy annak megfelelő — hűvös és sekély — istentisztelet fog megfelelni.

Akinek meg éppen csak üres szó az „Isten” vagy csak a deizmus legfőbb lényét jelenti, az értelmetlennek tartja Horváth Sándor e beható tanulmányát (amelyről azonban akkor is elismerheti, hogy kiváló szellemi alkotás).

Istenvallóknak és istentagadóknak azonban egyaránt példamutató e tanulmány arra, hogy hogyan lehet egy erényről igazán tudományosan — bölceletileg — tárgyalni; jelesül, hogyan lehet egy részletkérdésről széles körű összefüggésben értekezni, vagyis a tágabb bölceleti és teológiai környezetébe (ambiens) beállítva és annak megvilágító közreműködését felhasználva.

A szerző a szóban forgó erényt igen beható részletezéssel határozta meg összes okai (causa efficiens, materialis, formalis, exemplaris, finalis) alapján.

A meghatározás keretén belül tisztázva lesz a tisztelet, a kultusz, a jogosság (debitura), a tudat (conscium), a figyelem (attentio), a szándék (intentio) fogalma; kimutatásra kerül az istentisztelet-erény viszonya az isteni és az erkölcsi erényekhez és kiválósága más erényekkel (közigazság, irgalmasság, bűnbánat, alázat) való összehasonlítása alapján, majd aktusai (ima, imádás, áldozat, fogadalom, eskü) kifejtése következik.

Egészen hosszú rész foglalkozik az áldozattal, mint az istentisztelet-erény legkiválóbb külső aktusával, s ezzel kapcsolatban a papsággal, a szentséggel, a kereszt- és az oltáráldozattal.

A terjedelmes tanulmány nem hitbuzgalmi mű, hanem szigorúan bölceleti bemutatás; de éppen ezért alkalmas arra, hogy a vallási gyakorlatot a mélyből táplálja. Az egészen átsüt egy gazdag és mély bölceleti és teológiai isteneszme, mint irányító és megvilágító elv, melynek híján az istentisztelet-erény jelentősége fel sem fogható.

Egyébként az is, akit a „vallás” nem érdekel — habár mint a teremtetett személy istenviszonya, a bölcelet tárgykörébe tartozik —, gazdag bölceleti ismereteket meríthet a tanulmányból; így a sajátosan emberi megismerésről magáról, az okok összes

fajairól, továbbá a kötelezettség, a tisztelet, az öntudat, a figyelem s a szándék mibenlétéről.

E mű nyomán bármely nyitott szellemű ember megcsodálhatja, hogy a bölcseleti és keresztény isteneszme milyen mélyen és átfogóan tudja az emberéleket erkölcsileg megtermékenyíteni és alakítani. Ugyanaz a tanulmányozó megszabadulhat még a vallás közkeletű lebecsülésétől s elismerheti, hogy az itt bemutatott istenviszony nemcsak emberhez méltó egészen, hanem fölségesen nagyszerű is.

Legtöbbet mégis a teológusok meríthetnek a műből: a tárgyhoz tartozó összes fogalmaikat egészen különlegesen tisztázhatják és elmélyíthetik — hogy aztán meglátásaikat, áttételes megfogalmazásban a vallásos emberek közkincsévé tegyék.

DE VOLUNTATE HUMANA

(PRO MANUSCRIPTO)

ROMAE, 1930. 109 O. + 24 O. FÜGGELÉK

A kötet, mely csak kéziratként jelent meg, Horváth Sándornak a római Angelicum főiskolán tartott előadásait tartalmazza az akaratról. A témát sajnos nem tárgyalhatta le egészen, de ami elkészült belőle, az az akarat kérdéséről a leglényegesebbet tartalmazza. A szerző nem kommentárt ad itt a megfelelő szenttamási szövegekhez, hanem azok hátterét és mélységeit tárja fel.

Az értekezés nem gyakorlati szintű, hanem azt mutatja meg, ami az akaratról az érzékes tapasztaláson túli mélységekbe leható bölcselettel állapítható meg — megadva így a végső meg-alapozását mindannak, ami tapasztalatilag helyes mondható az akaratról.

Az alkalmazott szóhasználat az arisztotelészi—szenttamási rendszeré, amely a bölcseleti rendszerek között a legjobban kidolgozott fogalom-tárral rendelkezik.

A tárgyalat téma csak egy bölcseleti részletkérdés; előadásában azonban a szerző — a többi művében is alkalmazott módszere szerint — a bölcselet más területeinek a fogalmait és tételeit is bevonja besegítésül. S különösen a fogalmaknak oly messze-

menő tisztázását adja, hogy azok megbízható segítségül szolgálnak az akarat-probléma minden kérdésének a vizsgálatához.

Az akarat bölcseletének keretében szó van itt az akaratról, mint képességről és mint ténykedésről, az akarat tárgyáról, a többi lelki ténykedéssel való összefüggéséről, a szabadságáról, az emberi tökéletesedésben való szerepéről és az Első Okhoz való viszonyáról.

Egy kiegészítő jegyzet azt vizsgálja, hogy milyen értelemben lehet az akaratnak az egyetemes jóra irányuló hajlamából Isten létére következtetni.

Egy függelék pedig még tovább mélyíti el a mondottakat. Szól ott egészen behatóan és részletezően az akarat tárgyáról, majd az akarat mozgató tényezőiről, melyek az akarat maga és az Első Ok, s végül az akarat kétszintű, ti. léttani (ontológiai) és lélektani szemléletéről.

Aki a tapasztalati és gyakorlati tudományos irodalomhoz van szokva, itt meglepődve láthatja, hogy a bölcselet milyen mélységeket és távlatokat tud feltárni az akarattal kapcsolatban.

A nagyon szabatos fejtegetések arra is jók, hogy felkészítenek az olyan nehézségek vagy ellenvetések megoldására, melyek éppen a fogalmak tisztázatlanságából erednek, tagadva pl. az akarat szellemiségét és szabadságát.

Az akarat szabadság vallói az itteni fejtegetésekből megláthatják az akarat és a szabadsága szükségszerű kapcsolatát az Első Okkal, a személyi-létű szabadságteljességgel magával — hogy tehát az a kapcsolat nem vallási belemagyarázás, hanem bölcséleti következtetés.

A tanulmány teológiai kitérésekben is gazdag, melyek azonban nem tartozéka a bölcséleti fejtegetéseknek. Ilyenek az emberi természetű üdvrendi állapotainak, a természetfeletti (kegyelmi) behatások szerepének és az istenlátás természetes megkívánhatóságának a kérdései.

A latinul értő szakember, aki érdemesnek tartja a fáradságot a mű áttanulmányozására, megvilágosultabban közelíti meg és tárgyalja majd az egész akarat-problémát.

Az erkölcsiség nemcsak gyakorlati kérdés, hanem elméleti is. A gyakorlat maga is csak akkor helyes, ha valamiképp kapcsolatban van a helyes elmélettel. Csak hasznos lehet azért — ha nem is szükséges mindenki számára — az erkölcsiség legmélyebb alapjainak, eszméinek és elveinek az ismerete.

A jelen tanulmánynak legalább az az egy nem róható fel, hogy nem hatol eléggé mélyre. Lehatol olyannyira, hogy a kevésbé elszánt olvasó már-már belefárad a fejtegetések követésébe. A tisztánlátás azonban minden fáradságot megér.

Az értekezés nem öleli fel az erkölcsiség egész tárgykörét, csupán megjegyzéseket fűz a Summa Theologiae erkölcsitani részének néhány fejezetéhez. Nem nyújt tehát kommentárt, amely a szövegeket folyamatosan nyomon követné. Hogy pedig a megjegyzések alapja miért a szenttamási mű, azt az indokolja, hogy nincs még egy olyan — mind szélesen, mind mélyen — megalapozott erkölcsitan, mint a Summa Theologiae-ban található erkölcsbölcselet (mely egyben erkölcssteológia is).

Ilyen témák kerülnek megtárgyalásra: A fizikai és az erkölcsi létrend valósága, mibenléte és különbsége; a boldogságnak, mint életcélnek és a létteljes Valóságnak az azonossága; az erkölcsi törekvés és fejlődés személy-létű Normája; az örök eszmék és az azok szerint ítélő és irányító emberi értelem; az örök törvény s annak részesedése, a természeti törvény; a természeti és a természetfeletti erkölcsi rend; az erkölcsiség meghatározó okai és az alanya; az önelhatározó képességek viszonyai; az ember tettei és az emberi tettek megkülönböztetése (*actio hominis*, *actio humana*); az erkölcsiség legegységesebb, közbülső és közvetlen elvei; a vágy vagy tett irányulhat-e a rosszra, mint ilyenre? a cél szentesíti-e az eszközöket? a különbség a tett célja és a cselekvő célja között (*finis operis*, *finis operantis*); a cél és a jó fogalmi különbsége; a cél, mint a cselekvés fajlagos meghatározója; a cselekvés erkölcsi jó vagy rossz volta; az erkölcsileg közömbös cselekvés kérdése; a tárgyhoz, a körülményekhez és a célhoz való

viszonyulás mint az erkölcsi jó vagy rossz meghatározója, az erkölcsi tett kísérő tulajdonságai.

E témák tárgyalása közben kifejtésre és tisztázásra kerülnek az erkölcsiséggel kapcsolatos összes alapfogalmak.

Mivel az erkölcsi rendnek metafizikailag — lérendileg — megalapozottnak kell lennie, a szerző nemcsak letről, az ember felől vizsgálja az erkölcsiséget, hanem fentről is — lévén az erkölcs lényegileg az emberi személy önelhatározásokban kifejeződő viszonyulása és felfejlődése a betöltő életcél jelentő feltétlen való-sághoz, a jóteljes Személyhez.

A feltétlen Létezőhöz való viszonyulás híján az egész erkölcsi rend a lebegés — a megalapozatlanság — állapotában van s vele maga az erkölcsi kötelezettség is, tekintve, hogy csak személy kötelezhet, feltétlenül pedig csak a feltétlen Személy, aki maga az elérendő életcél is.

Akik az erkölcsi rendnek ezt a megalapozását nem fogadják el, tárgyilagos szemlélet mellett annyit elismerhetnek, hogy az arra épülő rendszer belső összefüggései az ész színe előtt kifogástalanul helytállóak és hogy az erkölcsi rend szilárdabb megalapozása elgondolhatatlan.

Ha a szerző teológiai kérdésekre is kitér (Kinyilatkoztatás, természetfeletti rend, ösbűn...), az a bölcseleti fejtegetéseket nem érinti. Teológusoknak viszont sokatmondóak, kívülállóknak pedig legalábbis kultúrértéket jelentő betekintést engednek a keresztény szemléletbe.

LA SINTESI SCIENTIFICA DI SAN TOMASO D'AQUINO
TORINO—ROMA, MARIETTI, 1932. 543 o.

Az előszóból: „E mű első kiadása Budapesten jelent meg Aquinói Szent Tamás világnézete címen 1924-ben, Aquinói Szent Tamás szentté avatása 6. századfordulója alkalmából; ebben az olasz kiadásban azonban olyan bővítésben és átdolgozásban részesült, hogy új műnek számíthat. A magyar szövegű könyv két részéből (1. ismeret, tudomány, világnézet; 2. hit, teológia, misztika) most csak az első jelenik meg olaszul... Az olasz kiadás alapja a magyar szöveg marad, megtoldva az

összes jegyzetekkel és a fogalmi tisztázásokkal. . . Pontosan az volt a szándékunk, hogy bemutassuk Szent Tamást mint élő bölcselőt és teológust, aki befolyását hatékonyan gyakorolhatja — és kell is gyakorolnia — a modern tudományokra. Megkíséreltük azért. . . tanítását olyan szintézisbe rendezni, mellyel alkalmasan lehet megoldani és megítélni a modern bölcsélet problémáit is. . . Egy ilyen mű a részleges kérdéseket vagy már ismerteknek tétélezi fel, vagy egészen más szempontból tárgyalja, mint ahogy az olyan művek teszik, melyek fő célja azok elemzése. . . Meg kell mondanom, hogy igen lelkiismeretesen végeztem a tomista gondolat elemzését, mielőtt megalkottam volna a művemben bemutatott szintézist. . . Előfordul sok ismétlés is, melyek azonban szükségese-
sek a tan megértése érdekében; mindig arravalók, hogy magát a tant megvilágítsák és tisztázzák egy más oldalról. . . Végül, ami Szent Tamás gondolatának a Kant tanával való folytonos szem-
besítését illeti, azt azért véltem szükségesnek, mert itt tűnik ki leginkább Szent Tamás tanának a felsőbbrendűsége a modern bölcsellel szemben. . .”

A magyar kiadásban nem szereplő bő jegyzeteken és idézeteken kívül az olasz szöveg sajátja egy bevezető tanulmány a tomizmus-ról és egy hosszú (333—512 o.) adalék („Tisztázások”), melynek témái a következők (a bölcsélet művelői különösképp is tudják értékelni jelentőségüket); az analízis és a szintézis fogalma és értéke; az emberi értelem és a „materia prima” összehasonlítása; a közvetlen és közvetett megismerés; a logikai és a metafizikai egyetemesség (universale) tartalma; a formális és materiális igazság; az értelmi ítélet természete; fogalmaink megvilágító és tudásközlő hatóereje; az ismeretelv kiterjedése; a vélekedés és a gyakorlati igazság; az emberi ismeret szintézise; az intuíció; az intellektualizmus és voluntarizmus; a szellemi tisztulás, a tapasztalati megismerés és a kontempláció; a tudomány tárgya és alanya közti különbség; egy egyetemes összegző elv szükségessége.

Nemcsak az, aki Szent Tamást csupán hírből vagy alkalmi betekintésből ismeri, hanem fő műveinek gondos átolvasója is alighanem arra a megállapításra jut majd a „Sintesi” áttanulmányozása után, hogy Szent Tamás tanát mint eredeti, átfogó, időálló és nagyon egységes rendszert csak most ismerte meg. Ilyen hatékonyságára való tekintettel Horváth Sándor műve megérdem-

li, hogy egy bölcselelő vagy teológus megtanuljon olaszul csak azért, hogy azt olvashassa (volt is már eset rá).

A „Sintesi” olvastán egyébként egy emelkedettebb szellem ítéletet alkothat magának arról, hogy van-e — és lehetséges-e — olyan rendszer, amely a valóság egészére nyitottabb és fejlődés-képesebb volna és mélyebben tudna eleget tenni az egész ember — a maga értelmi és érzelmi egész mivoltában és a minden-irányú vonatkozásában vett ember — minden igényének, és hogy a bölcselet és a teológia fejlődése nem a szenttamási tan alapján állva valósítható-e meg a legbiztonságosabban és a legterméke-nyebben.

A TERMÉSZETJOG RENDEZŐ SZEREPE

BUDAPEST, 1941. A „JELENKOR” KIADÁSA, 85 o.

A természetjog kérdése ma is a vitatottak közé tartozik. Horváth Sándor tanulmányában megtalálható mindaz, ami bölcseletileg lényegesnek mondható a természetjogról. Az előforduló teológiai kitekintések nem érintik az értekezés bölcseleti érvényét és természeteselek egy olyan bölcselelő részéről, aki teológus is. A mű erkölcsi utalásokban is bővelkedik és magas útmutatást nyújt a jogalkotó tevékenységnek is. Tartalmi gazdasága megérdemli, hogy az olvasó valóban fáradságot szánjon rá és töltege magát a fogalmazás előforduló nehézkességein.

A szerző az embert mint teremtményt szemléli, vagyis a Teremtő fényében — ami természetes annak, aki tudja, hogy a Teremtő léte és a teremtés ténye meg az emberi lélek istenképisége — szellemisége és szabadsága — a bölcseleti igazságok közé tartozik. A természetes erkölcsi törvénynek és benne a természetjognak nem is lehet rendíthetetlen megalapozást adni az emberi természetnek a Teremtő eszméire és akaratára való visszavezetése nélkül.

A természetjog, mint a személyközi kapcsolatok rendezője, az emberi természet adottságaiból, mármint az alapvető s azért az Alkotótól származó hajlandóságaiból elemezhető ki és fogalmazható meg szabványok formájában. Ha e szabványok mégannyira általánosak is, szilárd alapot és eligazítást jelentenek a

pozitív jogalkotásnak, mely nélkülük végsőképpen csak a kényszerre támaszkodhat.

A tanulmány bizonyosság arra, hogy a bölcseletnek a keresztény szemlélettől ihletett rendszere egy olyan természetjogot mutathat fel, mely a legemelkedettebb beállítottságú és ugyanakkor képes megtermékenyíteni és irányítani a gyakorlatot is.

A bevezető tanulmány szól a természetjog-kutatás módszereiről a probléma fizikai és metafizikai oldaláról, az erkölcsi rendről, a jog helyzetéről az emberi cselekedetek keretében, az összes természetjogi normákat felölelő szabványról s a tapasztalati jog különböző értékeléséről a természetjog révén.

A megtárgyalt témakörök pedig a következők: a jogrenddel összefüggő világnézeti problémák; a jog meghatározásához vezető utak; az embernek, mint joganyagnak eredete és alakítási lehetősége; a joganyag létrehozó és nevelő tényezői és ezek igényei annak alakítására; az istenképiség jelentősége a joganyagra és a jogalkotásra nézve; a joganyag mint tiszta és mint módosult természeti adottság; a joganyag viszonya a kényszerhez és a tiszta valamint a levezetett természetjoghoz; a természetjog tartalmi meghatározása az elvonás, a hajlandóságok fogalmazása és a következtetés alapján; a joganyag személyi létének befolyása a jogrendezésre és a jogban való tökéletesülésre; az ember társadalmi vonatkozásainak jogrendező jelentősége; az egyenlőség kérdése a jogalkotásnál; a szociális igazságosság, mint a jogrendezés lelke; a társadalmi felelősség mint természetjogi követelmény; a társadalmi felelősségre vonás (bíráskodás) kiterjesztése; a természetjog viszonya a tapasztalatihoz; a természetjog viszonya az örök törvényhez; a jog és az erkölcs viszonya; a jogalkotás tényezői és a különféle jogi csoportok; a jogrendezés természetadta célja; és végül a jog meghatározása összes okai alapján.

A 10 oldalnyi jegyzet kiegészíti a tárgyaltaakat és megmutatja lehetőségeiket a szenttamási művekben.

Horváth Sándor tanulmánya alapján ki lehetne dolgozni egy jogbölcseleti szótárt, amely felölelné a természeti törvény és a természetjog tudomány területének bölcséletileg tisztázott és elmélyített fogalmait — a bölcsélet nem kis hasznára.

Ez a rövid tanulmány a „Természetjog” kiegészítése, az abban tárgyaltak alkalmazása a családra és a nagyobb társadalmi alakulatokra, amilyenek a nép, a nemzet, az állam.

A szerző azt mutatja ki — Szent Tamás nyomán —, hogy az emberi természet maga milyen útmutatást és segítséget nyújt ahhoz, hogy a társadalmi alakulatok rendezetten viszonyuljanak egymáshoz az egyetemes emberi közjó közös munkálásában.

Ez az útmutatás és segítség alapszerűen az a tény, hogy minden ember egy a közös emberi természet birtoklásában, s hogy az az egység mintegy automatikusan hajlamosulás is minden más ember és az összemberiség felé.

Ennek a hajlamnak a tudatos kifejtése a közösségben élő ember egyik nagy feladata, hogy ti. abból a csíraszerű adottságból jól kidolgozott és hatékonyan működő erő fejlődjön ki: az általános emberszeretet, a közgazság, a szociális igazságosság erénye (ma már-már ismeretlen szó).

Ez az erény tudatos akarati hozzáidomulás a közjóhoz mint minden ember javához, s azért minden társadalmi alakulat tulajdonképpen összetartó ereje. Mennél tudatosabban és mélyebben éli meg valaki a maga természeti egységét minden emberrel, annál áthatóbban fejlődhet ki az az összetartó erő.

Ennek az erőnek-erénynek meg kell lennie nemcsak az alattvalókban, hanem — és főként — a vezetőkben is: hogy mindenki tevékenysége az egyéni érdekek felett a közjóra irányuljon, és pedig az alárendelt, a szűkebb körű közjókon keresztül az egész emberiség közjávára.

Horváth Sándor szorgos gonddal igyekszik mindig a természet — s azon keresztül a természet Alkotója — útmutatásait felkutatni, hogy megállapításait mindig a természetre vezethesse vissza és abban alapozhassa meg — ami egyébként a keresztény bölcsélet egyik fő igyekezete. A természetben való megalapozottság végső alapja maga a természet Alkotója, s az Ő magaslatáról való szemlélet annyi, mint az Ősértelem — az Ősigazság — fényében való értelmezése a valóság egészének — abban pl. a közösségnek is.

A tanulmány bővelkedik még egyéb értékes erkölcsbölcseleti megállapításokban is, melyek ismerete azonban, sajnos, nem él elevenen nemcsak a profán, hanem a keresztény öntudatban sem.

HITVÉDELMI TANULMÁNYOK

BUDAPEST, JELENKOR KIADÁSA, 1943. 278 o.

A kötetet egy hosszú tanulmány vezeti be a pápaságról, mint a vándoregyház világosságáról és erősségéről. A téma egészen széles alapon kerül tárgyalásra, bemutatva bölcseleti háttérét és egyéb összefüggéseit is. A szerző meghatározza az egyházi közösség fokait s értekezik az apostoli küldetésről mint az Egyház erejének fejlesztő és életszabályozó szervéről s az egyházi hatalomról mint erőforrásról.

Miután a zsinat nyomán újra a teológiai vizsgálat előterébe került a pápaság és az Egyház s a kettő viszonya, Horváth Sándor értekezése — éppen spekulatív beállítottsága révén — nagyban segítheti a kérdés tisztázását.

A mű főrésze a hittel foglalkozik. A „hitvédelmi tanulmányok” nem a szokványos értelem szerint valók, hanem magának a hitnek, a hívésnek a kifejtését és megvédését jelentik.

A hittel kapcsolatban lényeges a tekintélynek, annak bizonyító erejének és módjának a vizsgálata. A szerző kiemeli „az emberi és isteni tekintélyre támaszkodó hit nagy különbségeit”, melyek oly nagyok, hogy „az emberi hit megvalósulásának és folyamatának egyes módozatait nem lehet alapul venni az isteni tekintélyre támaszkodó hit tényének elemzésénél. Logikailag nem helyteleníthetjük a hasonlóságok megállapítását, de ez tisztán anyagi, sematikus és alsóbbrendű megegyezés. . . Itt is bebizonyul tehát, hogy a hitet mint isteni erényt és természetfeletti valóságot úgy kell kezelnünk, mint a többi hittitkot. Kimutatva, hogy mibenlétében és értékében fölülmúlja a természet adottságait és mint ilyent, a hit maga is hitünk tárgya lévén, csak megvédhetjük, de teljes mivoltában föl nem foghatjuk. Amit tehát a teológia a hit tényének elemzése szempontjából tehet, éppúgy a „környezet” tisztázására vonatkozik, mint a többi hittitoknál. Kimutatjuk, hogy a tekintéllyel való érvelés megfelel az emberi értelem természeté-

nek és szükségleteinek, és hogy az Isten tekintélyével való indoklás az értelem és a tárgy közötti azonosítás minden követelményének eleget tesz. A hit és a hit ténye önmagukban és mivoltukban titkok maradnak.”

A szerző rámutat még „a természetes ismeret és a hit közötti párhuzamra... Mindaz, ami az értelem természetes ismeretmódjánál alanyi vagy tárgyi tényező szempontjából szükséges, megvan a hitnél is... de emellett olyan különbségeket (találunk), amelyek a hit felsőbbbrangúságát világosan bizonyítják.” (Az előszóból.)

Az isteni és az emberi tekintélyről szóló értekezésben és még inkább a „Fides ex auditu” címűben benne van az ismerés szinte egész bölcselete — megint olyan fogalmi tisztázásokkal és elmélyítésekkel, melyek Horváth Sándor egész tudományos tevékenységének jellemzői.

Megtárgyalásra kerülnek még a következő témák: a dogmák és a teológiai megállapítások értékei; a kinyilatkoztatás, a hittitkok és a dogmák viszonya; a hit életmegnyilvánulása; a hit előzményeinek, tárgyának és következményeinek megismerő tényezői.

Szemléltető táblázatok áttekintést adnak egyes tárgyalt fogalmakról, amilyenek a személyi lét, a tárgy megismerésének módjai, a hit tárgya, a hívés létrejöttének folyamata stb....

Ha a bölcselők és teológusok ilyen jól meghatározott és ennyire elmélyített fogalmakkal dolgoznának, könnyebben megtalálnák vitás kérdéseik megoldását, és nézeteik sokfélesége („pluralizmus”) nem olyan volna, mely jobbára csak megtévesztő zűrzavart kelt széles körökben.

A mű tanulmányozása — mint a többié is — nem kis szellemi fegyelmeltséget és képzettséget tételez fel — de közöl is viszont.

A „Hitvédelmi tanulmányok”-ban bölcséletileg nyújtható szabotosságban és mélységben ismerhetjük meg a keresztény (természetfeletti, isteni) hitet — melyet a közhasználatban egynek vesznek a legalacsonyabb értékű ismerésnek számító szokványos hittel —, annak semmi más hittel össze nem téveszthető másságát és minden ismeretet — a tudományosat is — fölülmúló magasztosságát.

HEILIGKEIT UND SÜNDE
IM LICHTE
DER THOMISTISCHEN THEOLOGIE
VERLAG DER PAULUSDRUCKEREI, FREIBURG IN DER
SCHWEIZ, 1943. 380 o.

A cím egy alárendelt részletkérdést sejtet. Valójában a lét egésze lesz itt két átfogó szempontból bemutatva: a létteljes valóság a szentség szempontjából, a teremtmény Öhöz való viszonya pedig a részesegett szentség, ill. a bűn szempontjából.

Eltekintve attól, hogy valamilyen szentségről nem-személyi lényeknél is lehet szó, a személy egész életének csak két legmélyebb változata lehetséges: az odairányulás a személyi létű célhoz, vagy az elfordulás attól — ami a szentség és a bűn, a maguk különféle fajú és fokú sokszerűségében. Amint általában a teremtmény részéről az istenvizony a leglényegesebb és legátfogóbb, úgy a személy számára az a viszony lényegileg csak az említett két változatban lehetséges, s azok egybeesnek az ember tökéletességével, boldogságával, üdvösségével vagy ellentéteikkel.

Az erre való tekintettel általános jelentőségű mű — és ezt ki kell emelni — a szó teljes értelmében szemléleti (spekulatív), nem gyakorlati. De mivel az elérhető legmélyebbre igyekszik hatolni, a gyakorlat számára is láttató és ihlető. Ahogy általában a gyakorlatot a legtermékenyebben gazdagító ihletések — a Szentlélek-ajándékok működésén kívül — a bölceleti és teológiai elmélyülésből erednek.

Mélyrehatolásánál fogva a „Heiligkeit und Sünde” a megoldás felé segíthet több mai vitás kérdésben, amelyek azért nem oldhatók meg világosan, mivel megközelítésük nem a kellő bölceleti — metafizikai — felkészültséggel történik.

A szerző mindvégig arra törekszik, hogy témája tárgyalásához felhasználja mindazt a tudást, amit a bölcelet és a teológia nyújt. A bölceleti lélektan, az erkölcsbölcelet, a metafizika és a teológia idevágó tételei mind bele lesznek azért dolgozva a kérdés tárgyalásába. A felhasznált fogalmaknak pedig — amelyek egyébként a teológiában és a gyakorlati vallási életben közkeletűek — olyan kidolgozását kapjuk itt, amilyen az ez irányú irodalomban ritkán található.

Szemléleti mélységénél fogva a „Heiligkeit” tanulmányozása tiszteletet parancsoló hatással lehet olyanra is, aki nem istenismérő és nem keresztényi szemléletben látja a valóságot. Aki viszont annak a látásnak a birtokosa, az a mű révén olyan tisztázásokhoz és olyan elmélyüléshez juthat, amely a bölcelet és a teológia — és általában a világnézet — más területein is felgazdagíthatja ismereteit.

A szentség és a bűn — mint ellentétes istenvonatkozások — nem érthetők meg, sem nem súlyolhatók eléggé egy mélyebben kidolgozott istenfogalom nélkül. Isten szentsége pedig a tárgyi és az alanyi szentség fogalmainak a segítségével fogható fel (— a tárgyi szentség pedig a tekintéllyel kapcsolatosan). A teremtmény szentsége viszont részesedés a tárgyi és az alanyi isteni szentségben. A bűn pedig — mint a szentség ellentéte — együtt vizsgálándó meg a büntelenséggel és a vétkezhetetlenséggel, ill. a vétkezékenységgel (esendőséggel), felderítve metafizikai és lélektani alapjaikat, s meghatározva a lényegi különbséget a fizikai és az erkölcsi rossz közt. Megköveteli továbbá a bűn és a szentség tárgyalása az olyan fogalmakat, mint a személyi méltóság, az erkölcsi lét, a cél, a norma, a természeti törvény, a szabadság, a felelősség, a kegyelem, a hit, a szeretet stb.

A mű mindezt megtárgyalja — a téma-követelte beállítottságban —, nagyban hozzájárulva ezáltal egy tökéletesebb isten- és emberkép kialakításához is.

Az ember fejlődésének legfőképp szellemi-erkölcsinek kell lennie, annak legmagasabb szintje pedig az istenirányulás, mely mint szentség valósul, vagy mint bűn törik meg. Azért Horváth Sándor műve — mely erre vonatkozóan a legmélyebbet igyekszik mondani — a fejlődés bővületének és a nagy szellemi eltávolodásoknak meg hangsúlytvesztéseknek mai korában — de időfölttien is — megbízhatóan eligazító.

(Egy hosszú függelék a szentségi bűnbánat témáját mélyíti el.)

ÖRÖK ESZMÉK ÉS ESZMEI MAGVAK SZENT TAMÁSNÁL
BÖLCSELETI ÉS HITTUDOMÁNYI TANULMÁNYOK
BUDAPEST, SZENT ISTVÁN TÁRSULAT KIADÁSA, 1944. 446 o.

A kötetben szereplő tanulmányokat maga Horváth Sándor válogatta össze addigi munkáiból. Az alábbiakban ismertettjük közülük azokat, amelyek nem szerepelnek a jelen szemelvényes kötetben.

Szent Tamás írói egyénisége (15 o.)

E tanulmány bemutatja a szentet, „mint az emberi értékek nagyrabecsülőjét, ezeknek oly művészi kifejezőjét, hogy ebből a szempontból méltán állíthatjuk nagy honfitársa, Michelangelo mellé”.

Egész munkásságát áthatotta az olthatatlan szomj az örök értékek után, melyek helyét és szerepét a világegyetemben és a világnézetben senki sem tudta oly szabatosan meghatározni, mint ő.

Aki már ismeri Tamás műveit, az itt most egy rokon szellem megvilágító szavai nyomán mélyebben ráeszmélhet arra, hogy mekkora szellemi kincset birtokol; aki pedig még nem ismeri őt, e tanulmány olvastán legalább annyit mondhat: egy ilyen gondolkodóval foglalkozni kell!

Szent Tamás világirodalmi jelentősége (31 o.)

Ez a tanulmány Szent Tamásnak a bölcseleti világirodalom néhány nagyjához, főképp Nagy Szent Alberthez való viszonyát tárgyalja, bemutatva felfogásukat a bölcselet értékéről, a hit és a tudomány viszonyáról. Bemutatja továbbá, miben állt az arisztotelizmus átültetése, melyet a két gondolkodó végzett s milyen volt összeegyeztető és rendszerező munkájuk. A tárgyalás bővelkedik bölcselettörténeti megvilágításokban és — az előadott fogalmak kapcsán — szinte bölcseleti bevezetésnek tekinthető.

A két tanulmányból leszűrődő egyik meglátás, hogy ez az egészen Istenre, a szellemi beteljesülésre és az örök értékekre beállított gondolkodó, aki Szent Tamás volt, az anyagi valóság alap-

jellegű szerepének olyan elmélyült és következetes vallója és az emberi értékek olyan nagyrabecsülője volt, amilyent azok között se találni, akik a világnézetüket az anyagról nevezik el.

Intuíció és átélés (1925. 53 o.)

Ez az értekezés sűrítetten magában foglalja az ismerettant, az erkölcsant és a keresztény élet meg a misztika tanát, fényeket vetítve a bölcseletre, a teológiára, a világnézetekre, közben még alapfontosságú fogalmakat is tisztázva.

A szerző — ismertette az intuíció többféle értelmét — az emberi ismerés tökéletességi fokát nevezi intuíciónak, értve rajta a tárggyal való közvetlen ismereti érintkezést — nem ugyan az érzékes ismeretképek elmaradása, hanem csak a következtető gondolkodási folyamat megszűnése révén —, továbbá a valóság adatainak olyan szemléletét, mely tartalmilag dúsan telített általános (szintézises) eszmékből indul ki. Átélesen érti pedig az igazságnak a merő ismereti (értelmi) állapoton túli érvényesülését, vagyis az ember egész belső világán (érzelmi és akarati életén) való eluralkodását — ami által lesz csak teljesértékűvé, az összember-mivolt javává az igazság.

Az ebben az értelemben vett intuíció és átélés tulajdonképpen az egész emberlét — és abban a kereszténység — lényege.

Az emberi személy ugyanis mindig és mindenben a maga személyi összpotenciáljának a beteljesülését keresi, és pedig a valóság egyre átfogóbb birtokba vevésével (bekebelezésével), ami az átélt (élményes) megismerésben valósul számtalan fokon. S maga a kereszténység is átélés: a magát egy istenszemélyű emberben vélünk közlő, háromként fennálló Minden-teljesség befogadása és lényünket egészen betöltő élettartalomként való megélése. (Minden egyéb, amit a kereszténység neve alá foglalunk — pl. Egyház, erkölcsiség, apostolkodás —, mind annak a megélésnek a valóstítását és elmélyítését célozza.)

Horváth Sándor tanulmánya az emberhivatás e lényegét világítja meg.

Egyéniség és igazság (1926. 13 o.)

Az előző tanulmány gondolatainak továbbvezetése. Erkölcs-bölcseleti és valláserkölcsi szempontból gazdag írás.

A szerző — a szubjektivista állásponttal szemben — hangsúlyozza az igazsághoz való — ismeréses és szeretéses — hozzáidomulás szükségességét. Ugyanakkor rámutat arra is, hogy az igazság szemléleti módja és átélése számtalan egyéni változatban valósulhat s hogy az egyéniesült igazság egyben egyéniség-tökéletesítő tényező is.

Bírálat tárgya lesz itt az a szállóige gyanánt elterjedt vélekedés, hogy „a változatlan igazság elnyomja az igazi egyéniségeket”.

„Az érzelmi élet a tárgyi igazságba való bekapcsolódás legnagyobb akadálya, de másrészt a legjobb segítőtársa is, ha megigazul, ha ti. megszereti és őszintén keresi az igazságot.” „Az igazság változatlansága és tárgyi értékelése éppoly kevésbé áll útjában az egyéni színezésnek, mint a zeneműnél.” „Nem elég az igazság egyszerű reprodukciója és felfogása, hanem szükséges annak teljes feldolgozása és egész életünkbe való beállítása is. Ez az átért igazság.” „A hitigazságok nem elemi, egyszerű ismeretek, hanem világ- és életfelfogást összegező tételek s így mindegyikük sok-sok részleges ismeretet rejt méhében.” „Az igazság nagy követelménnyel áll elénk. Azt kívánja, hogy egész életünk a képmását viselje, tehát, hogy mind elméleti, mind gyakorlati életünk hozzáidomuljon.” Az akaratra „külön nevelésre van szüksége, hogy az igazság érdekeit a személyi haszontól függetlenítse.” „Az egyén valódi érdekei csakis az igazság határai között képviselhetők.” „Nem a változatlan igazság tesz bennünket pórázon vezetetteké, hanem vagy az átélés hiánya, vagy pedig az érzelmi élet fegyelmezetlensége.”

A Szentlélek hárfája

Prohászka mint misztikus (23 o.)

Ez a dolgozat a két előzőben előadottaknak mintegy szemléltetése egy olyan egyéniségben, aki az intuíció és az átélés megvalósításának egy egészen kiemelkedő típusa volt.

A szerző Prohászka egyéniségének, életének és tevékenységének változatos gazdagságában a gyökeret keresi, melyből mindaz kisarjad, és azt találja, hogy „Prohászka a misztika tette Prohászkaává, az különböztette meg másoktól, az nyomta rá minden működésére azt a sajátos jelleget, mely csak nála található”.

„Ezt igyekszik bizonyítani értekezésünk 1. abból, hogy Pro-

hászka kifejező és szemléltető eszközeit a misztikusok kincstárából vette; 2. mint az érzelmi igazság barátja, főképp az átélt, életénekezővé vált és átélvezett ismeretet kereste; 3. a Szentlélek erejében igyekezett élni és gondolkodni s végül 4. a Szentlélek ajándékainak befolyása kimutatható írásaiban.”

Amit Horváth Sándor e dolgozatában — hozzávéve a két előzőt is — a Szentlélek-ajándékok által valósuló átélésről és a misztikáról olvashatunk, az egy kívülállót is lenyűgözhet nagyszerűségével; a mai karizmatikusoknak pedig megbízható felvilágosítást ad arra nézve, hogy miben lássák a keresztény életnek a Szentlélektől való gazdagitottságát.

A szerzőnek ez az értekezése még érdekes és tanulságos példa arra, hogy egy igen magas szintű elméleti gondolkodó is mennyire beleélheti magát (empátia!) egy másvalaki lelkületébe s hogy mily helyesen képes azt — mint a magáétól eltérőt is — értelmezni és értékelni.

És még egy megjegyzést: az igazságot — főképp a keresztény hit és a teológia területén — nemcsak átélő, hanem mintegy megjelenítve is kifejező Prohászkaival éppúgy lehetne az iskolákban foglalkozni, mint legnagyobb költőinkkel és művészeinkkel.

A természetjog egyedi vonatkozásai (1943. 16 o.)

Az emberi személy elsődleges joga, hogy érvényesítse azokat a hajlamokat, amelyeket közvetlenül a természete Alkotójától kapott.

Legsajátosabb képességeinél — értelménél és akaratánál — fogva az ember mind az ismerés, mind a törekvés (akarás, megkívánás, szeretés) terén az egyetemesre van beállítva és hajlamosítva.

E hajlamoknak megfelelően az ember alapjoga: az igazság és a jó részlegességén keresztül öntevékenyen felemelkedni ahhoz az egyetemeshez, mely nem elvontan (absztrakt), hanem valóságosan és személyként létezik, mint igazság- és jóteljeség s aki azért az ember egyedül lehetséges beteljesítője.

Az ember köteles minden egyéb jogával ez alapjoga érvényesítésének érdekében élni s az őt irányító minden hatalomnak is ezt az ő alapjogát tiszteletben tartani és támogatni az első kötelessége.

A közösségbe (társadalom, állam...) kapcsolódni és illeszkedni is azért van legmélyebb joga — és kötelessége — az embernek, hogy onnan is megkapjon minden támogatást — közben viszont-juttatva is hasonlót — az eme alapjogának megfelelő élethez.

Minden emberek közti jogrendnek arra az egyedül rendíthetetlen alapra kell támaszkodnia, mely a Teremtő joga ahhoz, hogy eszes teremtménye Őbenne keresse beteljesülését; amiből folyik aztán az ember joga is ahhoz, hogy azt a beteljesülést mint életcélt akadálytalanul — és támogatottan is — kereshesse.

Az emberalkotta jogrendezés ebből a legelsődlegesebb jogrendből merítheti csak szilárdságát.

A természetjog közösségi vonatkozásai (1943. 18 o.)

1. Társadalomfeletti és közösségi beállítottság.

2. A szeretet és a közösség.

Az előzőkből megállapítottan az ember a közösségtől függetlenül is jogalany, vagyis rendeltetésileg társadalomfeletti lény. Mivel azonban személyi tökéletessége nem kész adottság, mások — a közösség — segítségére szorul. Az ember a közösségre utaltság és a közösségfelettiesség szintézise. „Közösségben élő közösségfeletti lény.”

Mint ilyen, az ember nem foglalható le egészen a közösség számára, mint a közösség része azonban alá van annak rendelve, egyéni java pedig a közjónak. A két vonatkozás helyes érvényesítésén múlik a közösségi rendezés helyessége. A fő irányelv az, hogy az ember közösségi alárendelődése alá van rendelve az ember közösségfeletti érvényesülésének, mint célnak.

Arra a kérdésre pedig, hogy az embert a szeretet viszi-e a közösségbe, vagy a jog, azt kell felelni, hogy a szeretet, értve azon azt az önös szeretetet, amellyel az ember a maga saját javát, egész emberi mivoltának a kialakítását keresi.

Mivel a szerző eddig ismertetett értekezéseiben — és a következőkben is — többször történik hivatkozás a Teremtőre, az Alkotóra, meg kell jegyezni, hogy az a hivatkozás nem olcsó jámborkodás, vagy a vallás bevonása bölcséleti kérdésekbe — a könnyebb megoldások kedvéért —, hanem csak következetes alkalmazása a bölcséletileg megállapítható legfőbb igazságnak.

Az észből igazolt létrendi Első az igazság rendjében is az Első, a Teljesség s mint ilyen, a mindent a legátfogóbban és a legmélyebben megvilágító és értelmező igazság is.

Horváth Sándor elég mély gondolkodó volt ahhoz, hogy azt az igazságot összes műveiben következetesen alkalmazza is — sose az észbeliség rovására, hanem éppen annak érdekében.

A problémák legmagasabbról való szemlélése képesítette őt arra, hogy a részletkérdéseket széles összefüggéseikben tárgyalja és a lehető legmélyebbről oldja meg.

Aki műveit áttanulmányozza, elismerheti, hogy a tárgyalt kérdésekről aligha lehetne mélyebbet és megalapozottabbat mondani. Amit azonban nagyon is lehetne még: a megtárgyaltakat részletesebben kifejteni, és főképp az adott megoldásokat szemközti módon alkalmazni és még több következményüket levonni.

Létjog (1940. 5 o.)

Az egyén, a család, a nemzet, az állam s az összemberiség a természet Urától kapott jogon létezik, egymással alá- és fölérendeltségi viszonyban s a sajátos emberi élet valóítására rendelt kultúrtényezőként.

Nemzeti erkölcs — keresztény erkölcs (1940. 8 o.)

Erkölcs csak egyetlen lehetséges — ha erkölcsön a testi-szellemi mivoltú embernek a személyként létező teljes Célhoz való önelhatározásos felfejlődési folyamatát értjük.

Következőleg, az olyan értelmű nemzeti erkölcs, mely egy népnek nem e két ilyen határpont közti érvényesülése: erkölcsön-kivüliség, erkölcstelenség.

Elfogadható értelemben nemzeti erkölcs viszont egy nép törekvése sajátos értékeinek és érdekeinek a megvalósítására az igazi embermivoltból és a Célből adódó erkölcsi rend keretén belül.

Az erkölcs- és történetbölcseleti megvilágításokban gazdag tanulmány az akkori fajelméletet célozza; nem egy más törekvésre is alkalmazható azonban.

Átértékelés vagy megvilágítás? (3 o.)

„Ez az értekezés a megelőző tanulmány végső gondolataiba kapcsolódik. Miként kell szemlélnünk a világtörténelem nagy

kataklizmáit, hogy el ne tévedjünk és csüggedjünk és miként lehet a múlt és jövő közötti űrt kitöltenünk, hogy a folytonosságot megőrizzük? Ezekre a kérdésekre vet igen csekély világot ez a néhány sor..."

Szent Tamás állameszméje (65 o.)

Ez az értekezés az „Állameszme és a népek önrendelkezése” című, 1918-ban megjelent tanulmány gondolatainak a kibővítése és új beállítása (1944-ben).

Ha a cím a tárgyat egy megjelölt személy tanítása szerint igéri kifejezni, az nem azt jelenti, mintha egy merőben egyéni vélekedés ismertetéséről lenne szó — aminek csupán bölcsellettörténeti érdekessége volna.

A címbeli névjelölés a szerzőnek azt a meggyőződését fejezi ki, hogy a tiszta észről átvilágított és értelmezett emberi természetből levezethető államvalóság eszméje annak a nevezett személynek a tanaiból dolgozható ki a legmélyebben.

A helyes állameszme közép ama két véglet közt, melyek egyike az alattvalón mindenben eluralkodó vagy gyámkodó állam, a másik pedig a tömeg uralmának kiszolgáltatott állam. A két véglet letompítása még az az állameszme, melynek megfelelően az alattvaló lehetőség szerint az állam mellett vagy csak belőle él.

Horváth Sándor itt is a lehető legmélyről és a legegyetemesebb jogi és erkölcsi elvek fényénél kezeli a kérdést — eltérően azoktól, akik az állam mivoltát csak a tapasztalásból határozzák meg.

A főbb témák: az állam létjoga, lényege és személyi mivolta; az állami cél, annak szervező ereje s a szervezés korlátai; a nép és a nemzet; az állami önrendelkezés.

E széles keretek közt szóba kerül minden olyan kérdés és kidolgozást nyer minden olyan fogalom, mely az államprobléma széles területén bölcselleti megoldást, ill. tisztázást igényel.

A fent ismertetett bölcselleti tanulmányokra most visszatekintve helyénvaló egy megjegyzés.

Ha a szerző a fejtegetései során gyakran kifejezi és kifejti keresztény szemléletét, az érveléseinek bölcselleti észértékét nem érinti. S az ilyen eljárás nem is vethető a szemére egy olyan gondolkodónak — bölcselőnek és teológusnak — aki felette van

annak, hogy ne tekintse Isten létét a legbiztosabb bölcséleti észigazságnak, a Krisztusban történt kinyilatkoztatást pedig a legigazoltabb történeti ténynek. Ha egy magas igazság megvilágíthat más, kevésbé egyetemes igazságokat, akkor kár volna az Igazságteljesség fényét nem rávetíteni az igazságok és a valóságok egész területére.

Krisztus istenemberségének malaszjellege (51 o.)

E hittudományi dolgozat a szerzőnek 1910-ben megjelent első tanulmánya, mely a gyűjteményes kötetben stiláris javításokkal és bővített jegyzetekkel jelent meg.

Nem hívő gondolkodónak is imponálhat az a bölcséleti felkészültség, mellyel egy teológiai probléma kerül itt megtárgyalásra. Ugyanakkor pedig egy teológus is sokat nyerhet, ha a Krisztus-probléma területén felhasználja az itt nyújtott különlegesen mély fogalmi kidolgozásokat.

Ha a teológia manapság fokozott érdeklődéssel kutatja Krisztus emberi mivoltát, akkor az egyoldalúság vagy az eltúlzás veszélyének elkerülése érdekében ajánlatos azt a kutatást a Krisztusban legfőbb, ti. a személyi egység s annak kegyelmi jellege fényében végezni — amihez megbízható segítség az említett értekezés.

A megtárgyalt témák: a gratia unionis (az egyesülés kegyelme) általános sajátosságai; Krisztus működésének szentsége; a gratia unionis szentségének felsőbbsege a megszentelő kegyelemmel szemben.

Az engesztelés (1944. 23 o.)

Az engesztelés mibenlétének igen mély kifejtése. Eligazít a bűnnel megrontott istenviszony rendezésében és még az emberek közötti viszonylatokban is. Mint lélektanilag is kiváló tanulmány, olvasni ajánlatos sértőknek és sértetteknek, haragosoknak és megbékülést keresőknek egyaránt.

Az engesztelés értékelése attól függ, hogy milyen fogalma van valakinek arról, hogy mi az Isten, akit megsért a bűn, és mi az ember, aki mint teremtmény egészen Istentől függő és Istenre beállított lény. Egy tiszta, mély és átélt isten- és embereszme fényében nyilvánvaló lesz, hogy kevés fontosabb van, mint a bűnnel

megszakadt szeretetes istenvizony helyreállítása az engesztelés által.

A megtárgyalt témák: a megbékülés egyes mozzanatai; az engesztelés, mint a szeretet műve; az engesztelés mint tisztulási folyamat s mint a lelkek kiegyenlítődése; az engesztelés eszközei és megvalósító tényezői; az Egyház, mint az engesztelés szerve; a keresztény engesztelés főbb mozzanatai és értéke.

MULIER AMICTA SOLE

SZÚZ MÁRIA KRISZTUS FÉNYÉBEN

A SZENT DOMONKOS REND KIADÁSA, BUDAPEST, 1948. 176 o.

A könyv a „Szent domonkos rend és a Hittudományi kar hódolata a magyarok Nagyasszonyának”.

A szerző a relációk tanának alkalmazását találta a legmegfelelőbb módnak arra, hogy Máriát bemutassa. A relációknak, vonatkoztatott léteknak a kutatása, éppen a vonatkozások feltárásával, a valóság középpontja felé vezet, s e középpont erejében és fényében mutatja meg minden másnak az értékét. Mária nagyságát és szépségét ezzel a módszerrel élénk tárva, Horváth Sándor kristálytisztán Krisztusról szól, Krisztus felé irányítja az olvasót.

Két nagy szempont köré szövédik a sokrétű tárgy: Mit mondhatunk Máriáról, mint teremtményről, és mit mondhatunk róla, mint a megváltás részeséről?

A könyv első része Máriát teremtményi kiválóságaiban mutatja be. A Lorétoi litánia egyes megszólításainak a gyökeréig vezet a szerző. Az Igazság tükre, Szüzek szent Szüze, Hűséges Szüz, Vértanúk királynéja... megnevezések mély tartalommal telítődnek az olvasó előtt. A teremtményi mivoltot tárgyaló rész koronája a Szeplőtelen Fogantatás dogma kifejtése.

A könyv második része Máriát a kiválasztás és az Istennek való lefoglalás szemszögéből mutatja be, hiszen az előzőekben tárgyalt teremtményi méltóság a leghatározottabb célkitűzés érdekében illette meg őt. A szerző, filozófiai és teológiai készségének teljes lendületével, mint drágakincset emeli tekintetünk elé a Frigynek szekrényét, a Lelki tiszta edényt, Apostolok királynéját, a Titok-

zatos rózsát, Szentlélek illatát, Bölcsesség székét, Jótanács Anyját.

Horváth Sándor külön tárgyalja Mária vonatkozásait a Szentháromság egyes személyeihez, majd a Mennybevitel dogmáját fejti ki bővebben. Amilyen mélységeket meglát a szerző az igazság birodalmában, olyan mély szépségeket lát és mutat be olvasójának, miközben Máriát szemléli. A tárgyalás folyamán végig hangsúlyozza, hogy mivel a teremtetett személy Isten képmása, ezért tisztelete és megbecsülése Istenre vonatkozik, benne találja határpontját. Egyedül Isten tiszteletreméltó tisztán önmagáért, mindenekfölötti jó mivolta és tökéletessége folytán. Minden más személyi lét csak részesülhet Istennek e kiválóságában. Igaz, teszi hozzá a szerző, saját értékei szerint is szeretjük a teremtményt, de sosem végső célként. Így csak Istent szabad szeretnünk. Mindent és mindenki mást Istenért szeretünk, hogy ez a szeretet Isten közelségét táplálja bennünk. „Mária ilyen szeretetet vár el tőlünk. Ennek felkeltése és táplálása a Szent Szűz tiszteletének célja és Isten Anyjának egyedüli kívánsága”, melyet Horváth Sándor könyve éppen Mária viszonylatainak kidolgozásával termő szépséggel szolgál.

SYNTHESIS THEOLOGIAE FUNDAMENTALIS

Bp. SZT. ISTVÁN T. 1948. 208 o.

Az alcím hozzáteszi: „A tudományos apologetika tárgyainak bemutatása a teológia tudásalanyától való függésük és egymás közötti rendszeralkotó kapcsolatuk szerint.”

A mű azokból az előadásokból nőtt ki, amelyeket Horváth Sándor a Pázmány Egyetemen az alapvető hittan (Theologia fundamentalis, Apologetika) tanáráként tartott.

A szerző nem építi fel az Apologetikát, hanem lerakja azokat az alapokat, amelyekre kell annak épülnie. Nem nyújt tehát tételes hitvédelemtant, hanem annak az elméletét: hogy ti. milyen a teljes tudományosság igényének megfelelő Apologetika.

Amint az Apologetika nem más, mint az istentan — a teológia — alapvetése, úgy a *synthesis* nem más, mint az alapvető istentan — az Apologetika — alapvetése, megalapozási elmélete.

Az Apologetika feladata a teológia tudás- (tudomány-) alanya elfogadhatóságának (és elfogadandóságának) kimutatása az ésből, az ésszel elérhető ismeretek segítségével.

A teológia tudásalanyát — értve azon a legátfogóbbat és a másra vissza nem vezethetőt — a szerző így határozza meg (Szent Tamás nyomán): a háromszemélyűen fennálló Színlet (Létteljeség), amint az Egyház tanításában ismerhető meg.

Ez a tudásalany a teológia minden ágazatának és tárgyának ismertető, rendező, egységesítő és értelmező elve. S az Apologetika feladata, hogy azt az elvet az ésből, a természetes ismeretek részéről igazolja.

E célból az Apologetika meghívja és felhasználja az emberi ismeretek egészét — a tudományos kutatást és a bölcséleti gondolkodást —, hogy segítségével kimutassa annak a legmagasabb és legátfogóbb összegező elvnek az ésszerű elfogadhatóságát.

A háromszemélyű ősigazságnak az ember üdvét célzó megnyilatkozása — a Kinyilatkoztatás — meg is érdemli (és jogosult is), hogy az ember megadja neki — minden észbeli képessége bevetésével — azt a megbecsülést, mely tudományos igazolásában áll.

A szerző tisztázza és elmélyíti — a hitvédelmi tankönyvekben tárgyaltaikon messze túlmenően — mindazokat a fogalmakat, amelyeket a tudományosan megalapozott Apologetika feltételez. Teszi pedig ezt annak a bölcseletnek — az arisztotelészi—szenttamásinak — a felhasználásával, melynél jobban bölcséleti rendszer még nem közelítette meg a bölcséleti gondolkodás eszményét.

Az említett fogalmak megtárgyalása bevezetőül is szolgálhat mind a bölcselethez, mind a teológiához; de sokat nyújthat — különösen a tudásalany mivoltának és tudományos szerepének megmutatásával — azoknak is, akik már otthonosak ama tudásterületeken.

A mű olvastán egy nem hívő gondolkodó is elismerhet annyit, hogy az abban kifejtett elmélet önmagában kifogásolhatatlan, és hogy akkor az annak megfelelő tételes Apologetika is tudományos értékű lesz. Tagadni az illető csak azt fogja, hogy tényleg létezik egy olyan Apologetika, amely azoknak a kifejtett elméleti követelményeknek meg is tud felelni.

A hitvédelem alábecsülésének és tudományossága kétségbevonásának korában a *Synthesis* világossá teszi az Apologetika tu-

dományos jellegét. A könyv szinte sugározza — az elbizonytalanodó hívők felé is — a keresztény kinyilatkoztatás ésből igazolhatóságának meggyőződését. A szerző teljes bizalommal támaszkodik az ész teljesítőképességére, melynek nagyrabecsülését attól a mestertől sajátította el, akinél jobban — és merészebben is — senki gondolkodó még nem épített az észre.

A *Synthesis* nem használható fel közvetlenül a gyakorlati hitvédelem céljaira; biztos megalapozást ad azonban minden gyakorlati hitvédelem számára. S annak a megalapozásnak legalább a szellemi irányítóiban meg is kell lennie.

A könyv 25 táblázatot is tartalmaz, melyek áttekintést adnak a tárgyalt fogalmakról. A végén pedig egy 8 oldalas összegzés vázolja fel az Apologetikához tartozó kérdések rendszerét.

Végül a mű kicsengése: „A teológia tudásalánya nem csupán egy részleges tudomány összegező elve, hanem az akár a Kinyilatkoztatásból, akár máshonnan merített összismeret szintézise. Azért a tudományos Apologetika, amely azt mindenfelől igazolja, jelentőségében és méltóságában annyira kiemelkedő, hogy más tudomány alig hasonlítható hozzá. Az Apologetikára vár az egész értelmi szintézis szilárd elvének előadása és igazolása. Méltán nevezhető az az elv — a teológia tudásalánya — az összes tudományok egyetemes javának, melynek megvédésében a maguk módján részt venni és irányításában részesülni mind hivatottak.”

TRACTATUS PHILOSOPHICI ARISTOTELICO—THOMISTICI

I

QUAESTIONES AD LOGICAM ET AD COGNITIONEM HUMANAM REFERIBILES

BUDAPEST, SZENT ISTVÁN TÁRSULAT, 1949. 372 o.

A „Tractatus” a háború végén és az azt követő években íródott — azokban az időkben, amelyek a legkevésbé sem kedveztek egy ilyen szellemi elmélyülést és összpontosítást igénylő mű megalkotásának.

A szerző a szenttamási rendszer 40 éves tanulmányozásának gyümölcseként írta meg könyvét. Tette ezt nem mint olyan, aki

alkalmilag utánez egy-egy kérdésnek a Mester műveiben, hanem mint aki értelmileg maga is végigcsinálta azt a szellemi folyamatot, amelyből a rendszer létrejött s mint aki azt — a hozzá való hűség mellett — még továbbfejlesztette és elmélyítette is.

A mű a címben megadott két területhez — a logikához és az emberi megismeréshez — tartozó kérdésekkel és fogalmakkal foglalkozik, melyek azonban a bölcselet többi területén és a tudományokban is állandóan előfordulnak. Ezek a kérdések és fogalmak itt olyan kidolgozásban és tisztázásban kerülnek bemutatásra, amilyen másutt alig található. Amit a legkiválóbb bölcseleti kézikönyvek is nyújtanak a logikáról és a megismerésről, inkább csak bevezetések az itteni megtárgyaláshoz. A „Tractatus” azért nem kezdőknek való, hanem a bölcseletben már jártasaknak, akik közben aztán rájönnek, hogy tudásuk még mennyi kiigazításra, kiegészítésre és elmélyítésre szorul.

A fejtegetések az elmélyülő olvasóban azt a benyomást keltik, hogy itt nem egy valamelyik bölcseleti rendszer tanainak bemutatásáról van szó, hanem egyszerűen a minden előítéllettől mentes tiszta ész alapbeállításainak a megfogalmazásáról és kifejtéséről. — A mindenütt igen mélyre hatoló tárgyalást szörszálhasogatásnak csak azok vélhetik, akik magának a valóságnak — a létnek mint ilyennek, mely az emberi ismerés tárgya — emberileg elérhető értelmi kinyomozását és kitisztázását összetévesztik a jelentéktelenségek boncolásával.

Más bölcseleti rendszer híve is — ha elfogulatlan tanulmányozó — elismerheti, hogy nincs még egy rendszer, amely hasonló értelmi felkészítést tudna adni a bölcseleti problémák vizsgálatához. S ugyanaz felteheti a kérdést, hogy a maga rendszere — ha nem rendelkezik ilyen fogalmi kidolgozottsággal — ennyire egységes-e és ennyire csak a tapasztalásra meg az alapvető észnyilvánvalóságokra támaszkodó-e. Egy más rendszer vallójának — pl. egy egzisztencialistának vagy materialistának — merőben csak az észcsiszolás kedvéért is érdemes volna áttanulmányozni a „Tractatus”-t. Az illető aztán az itt nyert fogalmi kelléktár birtokában újólag vizsgálat alá vehetné a saját rendszerét.

E műben megtalálhatók azok a fogalmak és elvek — a jelzett két területhez tartozók és több más is —, melyek segítségével bármely bölcseleti rendszer vagy tétel merőben az ész fényénél elbi-

rálható. Az itt nyújtott értelmi tisztázások azért is értékelhetők, mivel minden tévesség egyik fő erőssége a kellőképp ki nem dolgozott, az elmosódott fogalmakkal való operálás.

A keresztény gondolkodó vagy teológus pedig egy olyan értelmi felkészültséget szerezhethet itt, amely nemcsak a bölcseleti tisztánlátásban segíti, hanem a Kinyilatkoztatás közölte igazságok értelmi szintézisének megalkotásában és azoknak az ész előtti igazolásában is.

A tárgyalás szándékosan polémiamentes; mégis bővelkedik megvilágosításokban más bölcseleti rendszerek és a teológia meg a természettudományok felé is.

A tárgyalt témák sokaságából néhányat megemlítünk: A sajátos jellegű emberi megismerés, a létfogalom a maga összes változatában, az egyetemességek (univerzálék), az elvonások (absztrahálások), az analógiatan, az analízis és a szintézis, az ún. tárgy-lét (esse obiectivum), az örök és az időbeni eszmék, az aktus-potencia tan, a tudásalany mint összegző és értelmező elv, a magában álló lét (esse subsistens) mint végső lét- és igazságalap, tudás és tudomány, intuíció és kontempláció.

STUDIEN ZUM GOTTESBEGRIFF

PAULUSVERLAG, FREIBURG, SCHWEIZ, 1954. 313 o.

Horváth Sándor utolsó műve egy előzőből nőtt ki (Der thomistische Gottesbegriff, 1941), melynek lényegében megegyező, de jelentősen bővített kiadása. (A címváltozás feltehetően a fejtegetések iskolákon túli érvényét és a téma magasztosságát jelzi.)

Az első részben a szerző célja volt — Szent Tamás nyomán — kimutatni a teológia ismeretalapját a maga egész jelentőségében és horderejében. Mert a teológiának, ha tudomány és szerves egység akar lenni, szüksége van egy egységes és minden állítást átható megéltető elvre. Ez az átfogó elv — ismeretalap — a tudás-, ill. tudományalany, melynek felkutatása (via inventionis) és kialakítása (szintézis) alapvető teológiai feladat. A tudományalanyt kell aztán mint ismeretelvet az egyes kérdések meghatározásánál és megítélésénél alkalmazni (via iudicii, analízis).

Egy ilyen mindent hordozni, egységbe foglalni és értelmezni meg értékelni képes ismeretelv nélkül nem gondolható el tudományos értékű, a bölcselő ész előtt is megálló teológia.

Ezt a legegyszerűsebb tudományos ismeretelvet (-alapot) a szerző — Szent Tamást követve — az istenfogalomban látja.

Ha Isten a mindenirányú (összdimenziójú) Teljesség, vagyis a lét teljessége — s azért az igazság és az élet teljessége (amint a bölcsélet kimutatja) —, akkor az istenfogalomnak (isteneszmének) középponti szerepe — és joga — van az ismerés és az élet (az erkölcs, a gyakorlat, a megélés) minden területén: a teológiában, a bölcseletben és az erkölcstanban is.

A szerző bölcséletileg kidolgozza az istenfogalom lényegi vonásait s jelzi azok szerepét a teológiai kérdések vizsgálatában, a teremtésmű megítélésében, az erkölcstanban és a kegyelmi életrendben.

Gyakorlati célból lehetséges ugyan más teológiai tudásalanyt kijelölni, tudományos szempontból azonban nem.

[Krisztus is lehet teológiai tudásalany, abban a beállításban azonban, hogy Ő az isteni teljesség hordozója (Kol. 2, 9.), az Istenség emberkénti megjelenülése az ember világában.

Ebben a beállításban Krisztus a tökéletes istenkép más s azért a keresztény erkölcs Krisztusra irányuló — lévén nem más, mint az emberi istenképiség fejlődési folyamata a tökéletes, vagyis a krisztusi istenkép máshoz való hasonulás által.]

Ha a teológia irányzata ma inkább a gyakorlatra van beállítva, nem nélkülözhető — maga a gyakorlat érdekében sem — a gyakorlaton túli legmélyrelátás kiválósága legalább azokban, akik mint hivatásuknál fogva szellemi világítótoronyok, a gyakorlati élet viharzó tengerén küszködők eligazítói.

A legmagasabb összegező, megvilágító és értelmező-értékelő elvnek — az emberileg elérhetően tökéletesen kialakított isteneszmének — a birtokában az elméleti és a gyakorlati vitás kérdések megoldása könnyebben és biztonságosabban menne — a mérő lentről adottságokból kiinduló szemléletet kiegészítve és kiegyensúlyozva a legmagasabbról való megvilágítással.

Egyébként a ma annyira sürgetett haladás és fejlődés nem mondhat le a magasság, ill. a mélység irányában való érvényesülésről sem.

A *Gottesbegriff* egy olyan bölcseleti istenfogalmat mutat be, amely ment minden antropomorfizmustól és az Istenhez-illőség — az Istenhez-méltóság — emberileg elérhető csúcán áll.

Egy jóindulatú szellemiségű és emelkedett szemléletű nem hívő, ha annak az istenfogalomnak nem is tulajdonít valóságalapot, nem vonhatja meg tőle az imponáló értelmesség elismerését s a csodálattal adózó tiszteletet; egyszersmind felteheti magának a kérdést, hogy vajon az ateisták az abban az istenfogalomban bemutatott Istent tagadják-e.

A mű második része a tárgyi ismeretfénynak van szentelve s bemutatja minden ismerés tárgyi alapjait Istentől az emberig, a természetes és a természetfölötti rendben. Ennek a résznek az ismeretése egy külön tanulmányt igényelne. A kérdésnek ennyire mély, metafizikai tárgyalásával alig találkozunk másutt.

Ugyanez mondható az első függelékről, mely az ítéletek kapcsolójának, a „van” igének a mivoltáról és szerepéről tárgyal.

A második függelék tárgya Isten dicsősége és megdicsőítése. Végül a harmadik a vonatkozások létezési módjáról és Isten relatív neveiről szól.

HORVÁTH SÁNDOR O. P. MŰVEI

1. A fizikai és pszichikai világ egymásrahatása. 116 old. Bp., 1914.
2. Boldog Nagy Albert és Aquinói Szent Tamás. Budapest, 1916. A „Szent Domonkos Rend múltjából és jelenéből” c. kötetben.
3. A haza és hazaszeretet bölcséleti alapjai. 24 old. Székfoglaló a Szent István Akadémiában. Budapest, 1922.
4. Aquinói Szent Tamás világnézete. 232 old. Szent István Könyvek, 21. sz. Budapest, 1924.
5. Ismereteink egyneműsége és a hittételek. 88 old. Budapest, 1925.
6. Krisztus Királysága. 272 old. Budapest, 1926.
7. Katolikus közélet. 54 old. Budapest, 1928.
8. A természetjog rendező szerepe. 86 old. Budapest, 1941.
9. Társadalmi alakulások és a természetjog. 40 old. Bp., 1942.
10. A házasság és jövőnk. 16 old. Budapest, 1943.
11. Hitvédelmi tanulmányok. 284 old. Budapest, 1943.
12. Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. 446 old. Bp., 1944.
13. A bünszeny lélektani meghatározása. 28 old. Budapest, 1944.
14. Mulier amicta sole Szűz Mária Krisztus fényében. Bp., 1948. 176 old.
15. Az existencializmus mibenléte és kilengései. (Vigilia, 1947. 202—208. o.)
16. Az Egyház szerepe és jogi helyzete a nevelésben. (Vigilia, 1948.)
17. Az örök törvény. (Vigilia, 1948. 513—521. o.)
18. Angyalok—démonok. (Vigilia, 1948. 591—602., 713—724. o., 1949. 82—96. o.)

19. Az értelmi fény. (Bölcseleti Közlemények, 1948. No. 11. 1—11. o.)
20. A természetjog. (Vigilia, 1949. 218—234. o.)
21. Metaphysik der Relationen. XVI+204. Graz, 1914.
22. Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin. VIII+240, Graz, 1929.
23. Der tomistische Gottesbegriff. 184, Freiburg i. d. Schweiz, 1941.
24. Heiligkeit und Sünde im Lichte der tomistischen Theologie. XII+384, Freiburg i. d. Schweiz, 1943.
25. Albert der Grosse und der hl. Thomas von Aquin, als Begründer der christlichen Philosophie. 1916. Divus Thomas III. J. 4. H. S. 591—636.
26. Die Grundfesten des Thomismus. 1915. Divus Thomas. II. J. 3. H. 261—308.
27. Die Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin als Textbuch. 1915. Divus Thomas. II. J. 2. H. 173—195.
28. Kampf um den hl. Thomas. 1917. Divus Thomas. III. J. 4. H. S. 186—243.
29. Die Mässigung in der Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin. 1917. Katholische Kirchenzeitung. (Salzburg) N. 12—14. Jahrg. 57.
30. Prinzipielles zur Abstinenzbewegung. 1917. Katholische Schulblätter (Linz) N. 1—2.
31. Thomistische Synthese und wissenschaftliche Apologetik. Artikelreihe im Divus Thomas (Freiburg Schw.) 1946—48.
32. Studien zum Gottesbegriff. Thomistische Studien, VI. Band. XII+316+IV Tabellen. Freiburg i. d. Schw. 1954.
33. Influxus Christi in evolutione imaginis Dei. Roma, Angelicum 1929. 125—142.
34. De virtute religionis. 170 pp. Roma, 1929.
35. De moralitate. 88 pp. Roma, 1939.
36. De voluntate humana. 112+24, Roma, 1930.
37. La sintesi scientifica di S. Tommaso Aquino. XVI+562, Torino, 1932.
38. Synthesis Theologiae Fundamental. Budapest, 1948. 208 pp.
39. Tractatus Philosophici Aristotelico—Thomastici. Budapest, 1949. 380 p.

ISBN 963 360 282 3

A KIADÁSÉRT FELEL: DR. ÁKOS GÉZA IGAZGATÓ
1053 BUDAPEST, KOSSUTH L. U. 1.

SZEDTE ÉS NYOMTA AZ ALFÖLDI NYOMDA
A NYOMDAI MEGRENDELÉS TÖRZSSZÁMA: 5897.66-19-1
KÉSZÜLT DEBRECENBEN, AZ 1985. ÉVBEN

140,- Ft