

0.3518
301015
61

BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK

6.

A PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL

KIADJA AZ

AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG

Schütz Antalnak ajánlva

BUDAPEST

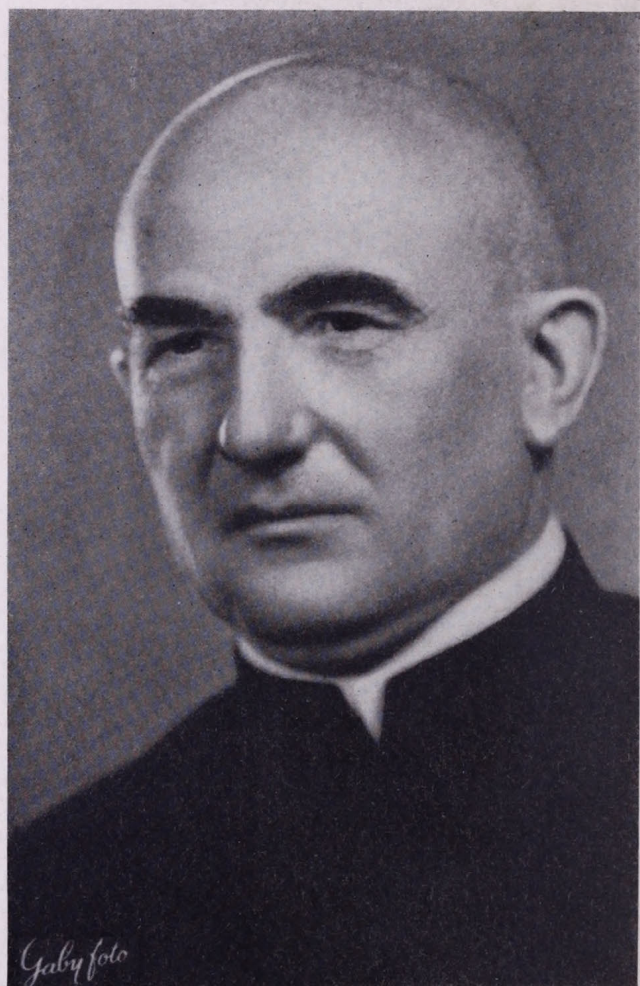
STEPHANEUM NYOMDA

1940

TARTALOM.

<i>Madarász István</i> : Bevezető	1
<i>Schütz Antal</i> munkái	3
<i>Aistleitner József</i> : Az istenfogalom egy elfelejtett nép hitregéiben	5
<i>Artnér Edgár</i> : A keresztényellenes újplatonizmus: Porphyrios	15
<i>Balanyi György</i> : Rousseau előfutára a XI. században	32
<i>Br. Brandenstein Béla</i> : Philosophia perennis	53
<i>Félegyházy József</i> : Szent Tamás Pázmány bölcséleti munkáiban	57
<i>Ferenczi Zoltán</i> : A világ végessége a tiszta ész világánál	74
<i>Horváth Sándor O. P.</i> : A kétirányú megismerés jelentősége a teológiában	84
<i>Ibrányi Ferenc</i> : A megtorlás erénye	104
<i>Ivánka Endre</i> : Heidegger filozófiája és az ókori metafizika	123
<i>Iványi János</i> : Adalékok a bibliai és a babiloni életszemlélethez	135
<i>Kecskés Pál</i> : Az újszolasztika és a bölcsélet mai problémái	146
<i>Oetter György</i> : A természeti és a természetfölötti létrend viszonya	159
<i>Pataky Arnold</i> : Adatok a bünbocsánat kérdésének történetéhez	167
<i>Sík Sándor</i> : Az esztétikai jelenségek természetéhez	180
<i>Somogyi József</i> : A test metafizikájához	197
<i>Szamek József</i> : Az isteni tudás struktúrája	208
Az Aquinói Szent Tamás Társaság működése	220
Inhaltsangabe — Résumé	222





Schütz Antal

Schütz Antalnak

a Pázmány Péter Tudományegyetem tanárának s ezévi rectorának, az Aquinói Szent Tamás Társaság elnökének hatvanadik életéve betöltése alkalmából barátai és tanítványai szeretettel és tisztelettel nyujtják ünnepi ajándékkul e kötetbe foglalt tanulmányukat.

Hatvan esztendő szép idő az ember életében s értéke különösen akkor domborodik ki, ha oly gazdag munkásságban fejlődik ki, amilyen Schütz Antal pályája. Már fiatal tanár korában kiadott első tudományos munkái, új utakat törő tankönyvei eredeti tehetséget árultak el, mely az egyetemi katedrán bontakozott ki teljes valójában. Ekkor indul meg a hatalmas méretű alkotások sorozata. Élükön a „Dogmatika”, mely hazai nyelvünkön az első ilyen természetű eredeti munka s melynek latin kiadása a külföldön is megbecsülést szerzett a magyar névnek. Majd egy másik, hasonlóan úttörő munkában a szenttamási bölcsélet kincseit tárta fel a mai kor problematikájának megvilágításában. S a nagy, alapvető alkotásokhoz méltóan csatlakozik a részletproblémák elmélyült tudományos vizsgálatáról tanuskodó, valamint az Isten országának kiépítését szolgáló munkák tekintélyes száma, köztük a külföldön is nagy hatást keltett történetbölcséleti műve. E mellett arra is talált időt, hogy atyai mentorának, Prohászka Ottokárnak hatalmas irodalmi hagyatékát összegyűjtse, valamint hogy Imakönyvével és a Szentek életének közreadásával a hitéletet elmélyítse.

Hatalmas arányú munkásságában Schütz professzor a keresztény karizmatikus tudomány legnagyobb géniuszainak, Szent Ágostonnak és Aquinói Szent Tamásnak ihletett lelkű követője. Az ő szellemük gazdagságából merítve törekszik a katolikus hitet, a keresztény világszemléletet válságban vonagló korunk életalakító tényezőjévé tenni. Ritkán találkozik össze tudós egyéniségben a spekulatív elmélyedés adománya s az eleven életre való ráfigyelés képessége oly szerencsés harmó-

niában, mint Schütz Antalban. Előszóval jár töretlen utakon, a probléma-látás eleven érzékével ragadja meg a kérdéseket s nem nyugszik meg, míg mélyükre nem hatolt, összefüggéseiket át nem kutatta s kielégítő megoldásukat nem adja. Alaposság és éles logika tekintetében a Schola hagyományainak méltó hordozója. S minthogy a problémákat nemcsak közvetlen megjelenésükben látja meg, de mélyebbre nyúló gyökereiket is keresi, sohasem veszíti el a kapcsolatot a való élettel. Egyik legszebb feladatának a keresztény életre való nevelést tekinti, melyet szerzetestanári hivatástudata állandóan ébrentart. Számára a tudós munkája nem merül ki az elméleti kutatásban, hanem az életnek nyújtott szolgálatban teljesedik ki. Mély élet- és lélekismeretével, meglepően sokoldalú tájékozottságával, a közlés művészi készségével a tudás rejtett kincseit a szellemiségre sóvárgók széles köre előtt nyitja meg Schütz Antal s ezzel nemcsak itthon és a külföldön is tiszteletben álló és kitüntetett művelője a tudománynak, hanem a nemzetnevelésnek is nagyhatású munkása.

Schütz Antal működésének egyik jelentős tere az Aquinói Szent Tamás Társaság, mely pályája kezdetétől tanuja tudós munkásságának, kiváltságos lelke kibontakozásának s mely immár tíz esztendő óta fáradhatatlan buzgalmú elnökének tiszteli. A tizenkét lustrum betöltése kedves alkalom a Társaság számára, hogy szeretett elnöke iránt érzett ragaszkodásának kifejezést adjon nemcsak a szorosán vett bölcselet, hanem a jubiláns széleskörű tudományos kapcsolataiból érthetően a kutatás egyéb területeiről is jelentkező barátok és tanítványok tanulmányainak közreadásával.

Midőn e jelentős alkalommal a szeretett elnök munkásságáért a Társaság köszönetét és elismerését tolmácsolom, őszintén kívánom, hogy a Gondviselés jó egészségben, lankadatlan munkakedvvel és erővel éltesse a Társaság s a keresztény és a nemzeti tudományos élet javára — *ad multos annos!*

Kassa, 1940 augusztus 28., Szent Ágoston napján.

Dr. Madarász István

megyéspüspök,

az Aquinói Szent Tamás Társaság védnöke.

Schütz Antal munkái.

1. **Főbb elméletek az értelmi ismeretek eredetéről.** Bölcslelettörténeti-kritikai tanulmány. 322 lap. 1904.
2. **Kezdet és vég a világfolyamatban.** 163 lap. 1907.
3. **Katolikus hitvédelem.** Középfokú iskolák számára. 78 lap. 1907. 8. kiadás, 150 lap. 1939.
4. **Krisztus jelenléte az Oltáriszentségben.** 69 lap. 1910.
5. **Az anyag mívoltáról.** 93 lap. 1911.
6. **Katolikus Hittan.** 140 lap. 1911. 13. kiadás. 1939.
7. **Katolikus Egyháztörténelem.** 163 lap. 1911. 9. kiadás. 1939.
8. **Katolikus Erkölcsstan.** 149 lap. 1912. 11. kiadás. 1939.
9. **F. W. Foerster: A nemi élet etikája és pedagógiája.** Fordítás németből. 208 lap. 1912. 2. kiadás. 1913.
10. **F. W. Foerster: Élet és jellem.** Fordítás németből. 1913. 4. kiadás. 1934.
11. **Imádságos könyv,** egyszersmind lelki kalauzul az ifjúság számára (Sík Sándorral). 620 lap. 1913. 11. kiadás (100.000). 1940.
12. **Az istenbizonyítás logikája.** 161 lap. 1913.
13. **Zur Psychologie der bevorzugten Assoziationen.** Inaugural-Dissertation, Würzburg. 74 lap. 1916.
14. **Dogmatika.** A katolikus hitigazságok rendszere. 2 kötet, 1100 lap. 1923. Második bővített kiadás (1412 lap). 1937.
15. **Summarium Theologiae dogmaticae ad utilitatem tironum litterarum sanctarum.** 346 lap. 1923. Editio altera (S. th. d. et fundamentalis). 548 lap. 1935.
16. **A bölcsélet elemei.** Szent Tamás alapján. 289 lap. 1927. Második átdolgozott kiadás (584 lap). 1940.
17. **A klasszikus ferences teologia.** 51 lap. 1927.

18. **Karakterologia és aristotelesi metafizika.** (Akad. székfoglaló) 74 lap. 1927.
 19. **Az Ige szolgálatában.** Összegyűjtött kisebb dolgozatok. 1903—1927. 650 lap. 1928.
 20. **Prohászka Ottokár összes művei.** Bevezetésekkel, jegyzetekkel, tartalommutatóval. 25 kötet. 1928/29.
 21. **Prohászka pályája.** 152 lap. 1929.
 22. **Krisztus.** Tíz előadás a Pázmány-egyetem valamennyi karának hallgatói számára. 300 lap. 1931. 2. kiadás. 1939.
 23. **A házasság.** Tíz előadás. 224 lap. 1932. 3. kiadás. 1940.
 24. **Eszmék és eszmények.** Kisebb dolgozatok. 1925—32. 230 lap. 1932.
 25. **Szentek élete** (több rendtársa közreműködésével). 4 kötet, 1550 lap. 1932/33.
 26. **Isten a történelemben.** Tíz előadás. 319 lap. 1933. 3. kiadás. 1939.
 27. **Gott in der Geschichte** (26. fordítása). Salzburg, 1936.
 28. **Az örökkévalóság.** Tíz előadás. 334 lap. 1936.
 29. **Őrség.** Kisebb dolgozatok. 1933—36. 310 lap. 1936.
 30. **Prohászka mint akadémikus.** 31 lap. 1936.
 31. **Eucharisztia.** Az Oltáriszentség a hit és ész világánál. 359 lap. 1938.
 32. **Der Mensch und die Ewigkeit** (28. fordítása). München, 1938.
 33. **Christus mit uns.** Geist und Kraft der eucharistischen Wirklichkeit (31. fordítása). München, 1939.
 34. **Magyar életerő.** Kisebb dolgozatok. 1936—39. 158 lap. 1939.
 35. **Titkok tudománya I.** Kisebb hittudományos dolgozatok. 1936—39. 350 lap. 1940.
 36. **Logikák és logika.** (Akad. rendes tagsági székfoglaló). 1940.
-

AZ ISTENFOGALOM EGY ELFELEJTETT NÉP HITREGÉIBEN.

«Megszabta ittlakásuk határozott idejét . . . , hogy keressék az Istent, hátha kitapogathatják vagy megtalálhatják!» Csel. 17, 27.

Az európai kultúrkör mérvadó istenfogalmát a keresztény bölcselet csiszolta ki a Könyvek Könyve és a görög bölcselet legkiválóbb útörőinek nyomán. Ha e bölcselet idevágó munkáját igazában értékelni akarjuk, vissza is kell tekintenünk a keresztény istenfogalom előtörténetére, — nem azzal a szándékkal, hogy a régi felfogások naiv részleteit lenézzük, hanem hogy a megtett út hosszúságát lemérhessük. Az isteneszme előtörténetére is alkalmazhatjuk az Apostol vallomását: «Amikor gyermek voltam, úgy beszéltem, mint gyermek, úgy vélekedtem, mint gyermek» (I. Kor. 13, 11). Csak üreslelkű ember nézi le a gyermeket dadogása miatt.

A Kr. e. 14. század előtti századokban végleges formát öltött *ugariti* hitregék¹ nem várt fényt árasztottak a honfoglaló izraelitákat körülvevő nyugatsémi népek régi vallására, tehát arra a háttérre, amelyből a mózesi és prófétai monotheismus elődomborodik. Az idevágó szövegek egy része a hézagok és az új sémi nyelv nehézségei miatt ugyan csak óvatosan tapogató fordítási kísérletet enged meg; mindamellett a szakirodalom 12 évi fáradságos munkája nyomán a helyzet jelentékenyen javult, és talán szabad abban bizakodnom, hogy az *ugariti* szövegeknek a következőkben nyújtott felfogása nem igényel a jövőben nagyobb mérvű kiigazítást.

A keresztény bölcselet az istenfogalom kialakításában *három utat* minősít járhatónak: az állítás, a tagadás és a fokozás útját. Mindegyik a teremtett világ tapasztalati valóságából indul ki. Az egyik állítja

¹ A Földközitenger-melléki, szíriai Alauíta állam területén a francia *Schaeffer* 1928 óta folytatott a párizsi akadémia stb. költségén ásatásokat, és hozta a *Rasz Samrá*-nak nevezett romhalmazból napvilágra az ókori *Ugarit*-nak keverékkultúrára valló emlékeit. Az itt talált, eddig ismeretlen óségi nyelven írt ú. n. alfabetikus ékiratos táblák a többiek között nagyobb terjedelmű óségi hitregéket is tartalmaznak, így a *Baal*-mitoszt (A), az *Akhat*-mitoszt (D), az Istennemzési mitoszt (C), a *Keret*-legendát (K) és az *Anat*-ciklust (V A). V. ö. szerzőnek *Rasz Samrá*ról szóló cikkeit a *Theologia* 1935. évfolyamában.

Istenről mindazt a valóságot, amely fogalmilag nem jelent tökéletlenséget; a másik tagadja róla azt, ami felfogásunk szerint tökéletlenség; a harmadik pedig az *abszolútum* magaslatára emeli fel mindazt, ami a teremtett valóságban csak viszonylagos tökéletesség.¹

E következtetési eljárások nyomait az ugariti hitregében is kimutathatjuk. Fejtegetéseink folyamán beigazolódik majd, hogy az ugariti hitrege az ő isteneinek rajzában néha a nagy természeti erők magyarázatát kívánja adni (*természetvallás*); az istenek konkrét rajzában többnyire az ember alakjából indul ki (*antropomorfizmus*) és itt-ott kiegészíti az állatvilágból kölcsönvett vonásokkal (*teriomorfizmus*). Nagy szerep jut itt az állítás és a fokozás útjának; egyes tulajdonságoknak a bölcséleti abszolútumig való fokozására azonban csak kivételesen kerül a sor. A tagadás útját a keresztény bölcsélet nagyon kiadósan alkalmazza; az ugariti hitrege azonban csak ritkán tér reá; ennek oka, hogy a bölcséleti elvonásokhoz nem értő ember az ő köznapi szemléletében az ontológiai korlátokat nem érezte tökéletlenségeknek, hanem inkább szükségességet, tehát az abszolútumnak egy fajtát vélte bennük megállapíthatni; másrészt nem küszöbölte ki istenfogalmából az erkölcsi fogyatkozást, mivel egybe tudta kapcsolni az isteni szuverénitást fogalmával az erkölcsfölöttiségnak («jenseits Gut und Böse») fogalmát.

Példák az ugariti istenek *fizikai fogyatkozásaira*: a) Hosszú út után *megéheznek*, elalélnak, így *Atirat*, amikor *El*-hez utazik (II A 4, 33). b) Az istenek idővel *előregszenek*; a főistennek, *El*-nek is megöszült a haja, ezért boldog, amikor az orvoslásban és a kozmetikában jártas 'Anat istennő ismét megbarnította szakállát (II A 4, 66; VAE, 10). — Egyes istenek *halálának* lehetőségéről és tényéről olvasunk: így *Mót* istenség átszúrással fenyegeti meg ellenfelét, *Baal*-t (I × A 1, 4); *Baal* bikához hasonló szörnnyetegekkel párosul s eme élvezetek közepette pusztul el, elesik, mint valami bika (BH 2, 53); *Baal* haláláról szól még I A 1, 11 stb. 'Anat istennő kettéhasítja *Mót*-ot, az alvilág istenét és húsával az ég madarait táplálja (I A 2, 31); *Baal* leteríti *Jm*-t, a tenger istenét, s az utóbbi megállapítja önmagáról, hogy: «Meghalok . . .!» (III A 31).

Az istenek *erkölcsi fogyatkozásaira* példák: *Mót* az istenek gyülekezetében leköpte, kigúnyolta ellenfelét, *Baal*-t (II A 3, 13); *Mót* megessi *Baal*-t, mint valami bárányt vagy gidát (I A 2, 21). Napirenden vannak az istenek harcai egymás között. A már említetteken kívül v. ö. *Baal* harcát *Atirat* fiaival (I A 5, 3), továbbá *Baal* mérközését *Mót*-tal (I A 6, 16 skk.):

«Egymásra pattantak, mint a kavicsok, az erős *Mót*, az erős *Baal*,
Összedöfködtek, mint a vadbikák, az erős *Mót*, az erős *Baal*,
Rugdosták egymást, mint a paripák, a fűrge *Mót*, a fűrge *Baal*».

¹ Lásd bővebben *Schütz A.*: *Dogmatika*² (Bp. 1937) I. 304. skk.

A vérengző, kegyetlen harcot a régiek egyenesen erénynek tekintették, s ez az isteneknek is csak ékességére szolgált. Sehol sem ütközik ki jobban ez a felfogás, mint a görög *Artemis*-hez hasonlítható, háborút kedvelő, szűz *Anat* istennő harcainak leírásában (VAB). Rakásszámra hever mellette a lekaszabolt fej; körülötte sáskaraj módjára röpködnek a levágott végtagok s az istennő meggyalázza az ágyékról leválasztott tagokat.

«Sokat levágott és ujjongott (mellette),
Vérengzett és örvendezett *Anat* . . .
Nevetéssel töltekezett szíve,
És örömmel *Anat* mája (= belseje);
Gyönyörködött, amikor térdét sötét vérbe,
Amikor lábikráit (?) a vitézek fertőjébe mártotta.»

Arra is van példa, hogy egy isten (*Jlpn*) az őt meglátogató istennőt (*Pc₂t-ot*) méregnek italba való keverésével akarja elemészteni (I D 215).

Az erőszakosság magában véve nem számított dehonesztáló tulajdonságnak. Amikor *El*, a főisten és felesége, *Atirat* arról tanakodnak, hogy kit lehetne *Baal* halála után az istenek fejedelmévé megtenni, a választás az «erőszakos» (vagy: rettenetes) *ttr*-ra esik, mivel:

Olyan, aki gyenge, nem tudja féken tartani *Baal* (háza)népét,
Nem tudja meghódoltatni *Dágon* fiának gögös (háza)népét (IA. 1, 22.)

A szesz italok élvezetéhez kapcsolódó részegséget sem tartottak olysvalaminek, ami miatt istenségnek restelkednie kellene. Jó azonban, ha ilyenkor az istennek fia van, aki őt ittas állapotában kézen fogja és hazakíséri (II D 1, 31 skk.).

* * *

A keresztény bölcelet azokat az egyszerű tökéletességeket állítja forma szerint Istenről, amelyek eszméje nem tartalmaz fogyatkozást; ezzel szemben a vegyes tökéletességeket csak olyan értelemben állítja róla, hogy azok őt, mint a véges lények teremtőjét virtualiter és eminenter illetik meg.¹

Az egyszerű tökéletességek közül *El*-ről a bölcseséget és a jóságot emelik ki az ugariti szövegek. *Atirat* ezt mondja isteni uráról (II A 4, 41 sk.):

«A te elhatározásod bölcs, ó *El*;
A bölcseség az örök élettellel együtt jutott neked osztályrészüln.»

Mindamellett sem *El*, sem a többi isten nem mindentudó. Sok dologról az isteni hírnökök (*Gpn* és *gr*) útján értesülnek (passim); egyes újdonságokat *El* álomból tud meg (I A 3, 4).

A főistennek gyakran szereplő jelzője *Ltpn*, a «jóságos». A szövegekben való szereplése is őt többnyire erről az oldalról mutatja be. Pl. v. ö. szerepét a Keret-költeményben.²

¹ V. ö. Schütz: Dogm.² I. 304.

² Theologia 1938. 17 s. k.

Az istenségnek *személyjellege* magában véve a keresztény bölcsélet szerint az egyszerű tökéletességek közé tartozik. Ugaritban azonban éppúgy, mint a legtöbb régi népnél az istenség személyét annyira az emberi személy mintájához szabták, hogy az ugariti istenek személyjellegét tárgyalásunkban inkább a *vegyes tökéletességek* rovatába állíthatjuk. A egyes tökéletességeket a régiek nem tudták a *sensus eminens* magaslatára felemelni s legfeljebb a *quantitatív* fokozás eszközához folyamodtak.

Az ugariti istenek a (tekintélyes) emberi személyiségnek minden kellékével, attributumával rendelkeznek. Vannak testtagjaik, van ruházatuk, fegyverük, vannak bútoraik, házi állataik, van házuk, udvaruk.

a) Az istenek *testtagjairól*. *El*-nek van lába (I A 1, 5), vannak ujjai, amelyekkel örömeiben csettent (?) (II A 4, 30); van melle, amelyet megpihentet (II A 4, 67); *Baal*-nak szeméről, hátáról, lábáról, csípőjéről olvasunk (BH 2, 34 sk.); *Jm*-nak, a tenger istenének is van válla, nyaka, tarkója, orratöve (III A 11 sk.). A fürgekezü *Ktr* istenség inyéről, étvágyáról II D 5, 17.— Termete nagyságával különösen *Mót*, a halál és az alvilág istene tűnik ki: toroka, amely minden földi élőlényt megemészt (I^xA 1, 7), akkora, hogy egyik ajkával a földet, a másikkal az eget éri, és nyelve kinyúlik a csillagokig (I^xA 2, 2 sk.). Hasonló leírást közöl a C-vel jelzett nemzési eposz az újszülött, még szopós állapotban levő *Šhr* és *Šlm* istenekről¹:

Az Ūrnő (= *Atirat*) emlőin szopnak
Egyik ajakkal a földön,
A másikkal az égen,
És behatolnak szájukba az ég madarai
S a tenger halai (C. 61—62).

A nemzési eposzban szereplő nemző isten membrumának óriási méreteiről C. 33. 38 stb.

Az istennők közül testi szépségükkel kiválnak *Anat* és *ttrt*; ők egyenesen mint a gyanánt szerepelnek I K 145 sk.-ben. *Anat* lábainak szépségét leírja II A 2, 16; *Rhmi* istennő buja szépségéről emlékszik meg C. 17. Az isteni hírnökök lábainak szépségéről V AD 29 szól.

Nem egyszer van szó az istenek *testi junkcióiról*: evésről és ivásról (*Mót* I A 2, 21; *Atirat* II A 4, 33 stb.); *El* álmodik (I A 3, 4), tehát alszik is. Az istennők közül többen szoptatnak, így *Atirat* (C. 24. 59. 61. 64). *P^c₂* és *Anat* istennőkről olvassuk, hogy mosakszanak és kenik magukat (I D 204; VAB végén).

Az istenek *ruházatáról* tesz említést: I A 2, 10 (*Mót* ruhái), II A 2, 3 (*Atirat* ruhái), II A 1, 30 sk. (az isten saruja fűzővel). Ezek a ruhák időnkint mosásra is szorulnak (II D 1, 33).

¹ Nézetem szerint a hajnali és az esteli szürkület istenei. V. ö. az utóbbihoz az akkád *šulum šamši* kifejezést, amely napnyugtát jelent.

Fegyverek. *Baal* fegyverei közül a szövegek több ízben (I A 5, 3; III A 11) említik a *šmd* nevű fegyvert (= buzogány?). Ezzel kapcsolatban megemlíthetjük egyes isteneknek a fegyverzettel (íjjal, *ḫšt*) összefüggő szórakozását, a vadászatot. *Baal*-ról mint vadászról szól a BH-költe-mény és IV A 2, 7—8; *Akhat* vadászszenvedélyéről II D 6, 20 skk. tesz említést.

Egyéb használati tárgyak. Az istenlakomák kellei gyanánt szerepelnek kancsók, serlegek és bortömlők (l. alább a lakomák említésénél). A nagytermetű *Mót* serlege a rendes isteni serlegnél jóval nagyobb, több mint 1000 *kd*-ot (korsót) fogad magába, s amikor a hősök leg-erősebbike, *Baal*, kezébe veszi, megremeg a karja (V AA 12 sk.). II A 1, 30 skk.-ben az istenek különböző bútordarabjai vonulnak fel: trón zsámollyal és párnával, intarziákkal, díszes asztal, üst, mosdótál. — Az istenek szépen felkantározott számár hátán utaznak (II A 4, 4; I D 57 skk.).

Az istenek nem lehetnek meg *ház*, illetve sátor nélkül. A nagyobb jelentőségűek külön házzal, udvarral rendelkeznek. *Aṭirat* pl. nem lakik *El*-lel együtt, hanem időnkint felkeresi férjét (pl. II A 4, 4 skk.). Más istenségek az atyai, illetve anyai házban laknak. Az egész II A költemény tárgya éppen az, hogy az istenek fejedelmének rangjára emelkedett *Baal* istenség külön palotára tart igényt. Építéséhez kőművesek és egyéb mesteremberek kellene (II A 4, 75); az építőmester maga *Kṭr* istenség (II A 4, 103); mint építőanyag szerepel arany és ezüst, amit bányából szállítanak (II A 4, 75) és hét napon át olvasztanak (II A 6, 18), továbbá cédrus a Libanonból (u. o.). A palota maga 90 és még több épületből áll (II A 7, 12). — *Dn'₂l* isten házának terrassza van, amelyet időnkint ki kell meszelni (II D 1, 33). *Kṭr* isten sátráról tesz említést II D 5, 32.

Az ugariti istenek nemcsak külső megjelenésükben, hanem érzelmi életükben is igazi emberek: szeretnek és gyűlölnék, vigadnak és szomor-kodnak. *El* örömeiben csettint (?) ujjával, amikor élete párja, *Aṭirat* meglátogatja (II A 4, 30). *Anat*nak *Baal* után való vágyódását hasonlaltal ecseteli a költő:

Napok, hónapok multán megillette a szerelem *Anat*-ot;
Amilyen a vadbika szíve az ő borjához,
Amilyen az anyajuh szíve az ő bárányához,
Olyan volt *Anat*-nak szíve *Baal* után (I A 2, 6 skk.).

A jókedvben a jóságos főisten, *El* jár elől; többször esik szó nevetéséről (*jšk*), így I A 3, 16; BH 1, 12; *Aṭirat* is ugrándozik örö-mében (II A 2, 16), *Anat* is úgy, hogy reng bele a föld (II A 5, 82; V AD 30).

Az istenek *szomorúságáról* a gyászszertartásokkal kapcsolatban emlékezünk meg. *Megbocsátásról* és *háláról* a Nikkal-költemény emléke-zik meg (NK 28. 42). Az istenek kegyét ajándékkal meg lehet nyerni,

így pl. *Atirat*-ét (II A 1, 21). Ez az utóbbi istenség *El* elhatározásait az actus coniugalis latbavetésével tereli bizonyos irányba («meglágyította a Bikát» II A 2, 10).

Az istenek *családi és társadalmi élete* a nyugatsémi, illetve ugariti bevett szokásokhoz igazodik. Amikor a Hold-isten megnősül, feleségét rendje-módja szerint megvásárolja atyjától, *Baal*-tól arany, ezüst fizetésével és ingatlanok átadásával. A feleségvásárlás szertartásának lényeges része a fizetett összegnek (arany- és ezüstrúdoknak) mérlegben megmérése és a fémek szintisztaságának megvizsgálása.¹ — Többiben találkozunk az istenek közötti actus coniugalis realiztikus rajzával (II A 2, 10 skk., II A 4, 33 stb.). Az emberi méreteket messze túlhaladja a C-költeményben leírt isteni nász (kettős szimultán consortium stb.). — Az isteni gyermek születését is több hónapos terhesség előzi meg (II D 2, 43—46). A gyermektelenséget, főként a fiúsarjnak hiányát az istenek is nagy csapásnak érzik (v. ö. I D tartalmát és II D 2, 12-t), a fiúgyermek megszületése nagy örömet jelent (C. 60; IV A 3, 33—38; II D 2, 12).

Az istenek társadalmi életének fontos mozzanatai a sűrű *vendégeskedés és lakoma*. Magától értetődik, hogy az érkező istent étellel-itallal kínálják meg; egy hizott ökor levágása ilyenkor szinte tipikus szokás. Ekként vendégeli meg *Atirat* 'Anat-ot és *Baal*-t (II A 3, 40), *Baal Ktr*-t (II A 5, 107), *Dn²l* a *Ktr*t istennőket (II D 2, 24), *Mtt dntj Ktr*-t (II D 5, 22 sk.), *Mót* *Baal*-t (V AA), *Baal* 'Anat-ot (V AD 85 skk.). — Nagy isteni lakomákról is értesülünk, így arról, amelyen *Mót* gyalázattal illetve *Baal*-t (I A 3, 17—22). *Baal* palotája felavatásának lakomáján résztvevett *Atirat* istenanyja mind a 70 gyermeke; az erre az alkalomra leölt állatok: ökrök, kosok, bárányok, kecskék; a bort amphorákban és tömlőkben tartották, pokálból és aranyserlegből itták (II A 6, 38 skk.). Az istenek lakomáit énekszóval fűszerezték (II D 6, 30); a vendéglátó *Mót* cimbalomkíséret mellett énekel (V AA).

Az isteni lakoma csapongó jókedvének ellentétje a *gyász* a meghalt istenért. *El* maga sem vonja ki magát alóla: a meghalt *Baal*-t úgy gyászolja, hogy leül a földre, hamut szór fejére, bőrét kővel hasogatja, haját tépi és gyászruhát ölt (I^xA 6, 11 skk.). *Anat* is hasonlóan siratja kedvesét, *Baal*-t: kővel hasogatja bőrét, levágja ollóval két oldalfürtjét (?), bevágja orcáját és állát, tépegeti hajfonatját (?); úgy hasogatja mellét (?), mintha kert lenne, úgy szántogatja hátát, mintha (termő) völgyfenék lenne. Majd vállára veszi *Baal* tetemét s eltemeti a földbe, az istenek sírkamrájába. Azután áldozatokat mutat be *Baal*-ért: 70 vadmarhát, ugyanannyi ökröt, juhot, szarvast, bakot és szamarat (I A 1, 1^x—28^x). Itáláldozatot is mutatnak be egyes istenek a meghalt *Baal*-ért (BH 2, 57). Amikor *Dn²l* fiát, *Akhat*-ot gyászolja, sirató asszonyokat és férfiakat fogad és áldozatot mutat be a halottért; gyásza

¹ V. ö. Die Nikkal-Hymne aus Ras-Schamra. ZDMG. 1939. 52—59.

hét évig tart (I D 152—185). — Az elhalt istenek sorsáról a szövegek nem adnak egyöntetű képet. I D 151 szerint *Dn²!* elhessegeti a fia sírja fölött röpködő sasokat, hogy ne háborgassák álmában; I A 6, 47^x szerint pedig úgy látszik, hogy az elhalt istenek között is társas érintkezés áll fenn. *Anat* istennő a meghalt *Akhat*-tal hosszas párbeszédet folytat (II D 6).

Szembeötlő vonás, hogy az ugariti istenségek több esetben egymásnak áldozatokat mutatnak be, így *Dn²!* az isteneknek és a csillagoknak (I D 185—187), istennők szülés után *Špš*-nak (a Napistennőnek) és a csillagoknak (C. 54). II D 1, 28 sk.-ben a feltételezett istensarj tömjént áldoz. *Anat* húsoseányt (?) és két korszót tesz a földre és *šlm*-italáldozatot önt a földbe, mielőtt *Baal*-hoz útrairdul (V AD 66 skk.). *Mót*-hoz az isteni hírnökök nem juthatnak el másként, mint hájjal (?) kezükben, (áldozati állatok) zsiradékával tenyerükön (II A 7, 5—6). Mindez arra mutat, hogy az ugaritiak az áldozatot úgy fogták fel, mint az istenséget megillető tiszteletnyilvánítást; ezt az istenek sem tagadták meg egymástól, akárcsak a földi királyok is egymásközötti érintkezésükben sok tekintetben ugyanazokat a külsőségeket használják, amelyeket alattvalóiktól is elvárnak.

Az ugariti istenségek antropomorf vonásai mellé többizben *teriomorfizmusok* is járulnak. «Bika» (*tr*) a főistennek, *El*-nek majdnem állandó jelzője. *Baal* is bika képében párosul nővérével, *Anat*-tal, s ez neki bikaborjakat szül (IV A 3). *Baal* az alvilágban is üszővel szerettezik, vele 77-szer, sőt 88-szor is párosul. Ugyanaz az istenség vadászat közben beleszeret falánk, ragadozó, szarvakkal és bivalypúppal ékeskedő istenekbe, velük egybe akar kelni s eközben életével fizet (BH). — *Anat*-ról olvassuk, hogy szárnyai voltak és repült (II D r. 21; IV A 2, 10).

Egyik-másik ugariti istenség a *növényi élethez*, illetve az *élettelen természethez* mutat kapcsolatokat. *Mót* nemcsak a halál és az alvilág istene, hanem — úgy látszik — gabonaistenség is volt, mivel *Anat* szórólappáttal hányja, tűzön megpirítja, malomban megőrli az ő testét (I A 2, 31—34). *Mót* egyéb szövegek szerint a perzselt, növény nélküli földnek az ura (I A 2, 25; II A 8, 19). Ezt az ellentétet már a szövegek első magyarázói, *Virolleaud* és *Dussaud* is azzal magyarázták, hogy reámutattak a perzselő nyári meleg gabonaérlelő hatására. A gabonaistenség jellegét a *Mót*-tal azonosnak látszó *Dn²!* (*Mt hrnmj*) istenség és annak fia, *Akhat* is magukon viselik.¹ — *Mót*-tal, a szikkadt talaj urával szemben *Baal* a források istene (I A 3, 27); a nedvességgel összefüggő atmoszferiliák (eső, villám, mennydörgés, a felhők, amelyek száguld: II A 4, 70; 7, 40; IV A 1 stb.) szintén az ő hatáskörébe tartoznak. — A hullámok uralkodója, *Jm* hol emberi alakkal szerepel (l. fent), hol

¹ V. ö. *Mahler*-emlékkönyv (Bp. 1937) 40. o.

tengeri vonásokat ölt magára : miután *Baal* lesújtott reá, meggyengült (*Jm*) ereje, hullámzott felülete (III A 17). — *Šhr* és *Šlm* ikeristenségek óriási mérete is azzal függhet össze, hogy a mítosz megalkotói a hajnali és az esteli szürkület kozmikus tüneményeinek nagy kiterjedését akarták jelezni (C. 61 skk.).

Az ugariti istenek antropomorf vonásainak ismertetésénél már többször találkoztunk egyes emberi vonások nagyításával (*via eminentiae*). Itt most felmerül a kérdés, vajjon az ugaritiak eljutottak-e ezen az úton az *ontológiai abszolútum határáig*?

A keresztény bölcelet ens absolutumát a főisten, *El* közelíti meg leginkább. Neki örökélet jutott osztályrészül (II A 4, 42). Bár ebből a megjegyzésből nem következtethetünk arra, hogy *El* örökkévalósága a mult irányába is kiterjedt, mindenesetre magábafoglalja az isten halhatatlanságába vetett hitet. *El* fia, *Baal*, aki meghalt és feltámadott, szintén örök időkre szóló uralommal dicsekedhet (III A 10). Hatalma s annak örökkévalósága nem független, hanem *El* akaratában gyökeredzik. *Atirat* mondja (II A 4, 43—44) :

«A te elhatározásod volt, ó királyunk,
Hogy *Alijan Baal* legyen a mi fejedelmünk,
Hogy senki sem legyen fölötte».

El tehát *Baal* megbízatása után is a Király (*mlk*) címet viseli. Kettejük viszonyát a keleti fejedelemnek és vezírjének viszonyához hasonlíthatjuk. Az istenkirály az uralkodás fáradságát és gondját átadta *Baal*-nak, a főméltóságot és a legfontosabb ügyekben a döntést azonban magának tartotta fenn.

El legfőbb tekintélye abban is kifejezést nyer, hogy mint az «istenfiak» atyja szerepel (*b bn 2l*: 1929. 2, 25). Több szöveg ugyan *Baal-t Dagon* fiának mondja ; más helyeken azonban (V AE 43 ; II D 1, 24) kifejezetten *El* szerepel *Baal* atyja gyanánt. Valószínű, hogy *Dagon* eredetileg *El*-től különböző (más vallásból átvett?) istenség volt ; később azonban vele egybeolvasztották, úgyhogy *Baal* mint *El* fia szerepelhetett. — Mivel *El* az istenek közös atyja, illetőleg őse, ezért nála gyűlnék egybe (*mphrt bn 2l*: 1929. 2, 17. 25—26).

A többi istenség hatalmának *El*-től való függését jelzi az a körülmény is, hogy több istenről, így *ttr*-ről (I A 1, 37) és *Ktr*-ről (V AF 13) — amennyiben fordításom helytáll — azt olvassuk, hogy territóriumukat *El* jelölte ki számukra.

El hatásköre az isteneken kívül az egész természetre is kiterjedt, mivel ő annak teremtője (*bnj bnrvt*: I A 3, 5 ; II D 1, 24). Talán ezért nevezik őt az emberek atyjának (*b 'dm*: I K 32. 135).

Ha már most az ugariti istenvilágot és elsősorban főistenét, *El*-t az összehasonlító vallástörténet szempontjai alapján nézzük, lehetetlen észre nem vennünk *El* szerepének nagymértékben való egyezését a

W. Schmidt-féle őskultúrkör *Hochgott*-jának¹ szerepével. A *Hochgott*-típus a tulajdonképeni monotheismushoz közel áll. Sőt W. Schmidt akként vélekedik, hogy a látszólag polytheistikus vallásokat is a monotheismus keretébe illeszthetjük, ha a főisten mellett szereplő istenségek a főisten teremtményei, s a főisten állapítja meg hatalmukat, működési körüket. Ezek az alárendelt istenségek valójában meg sem érdemlik az «isten» elnevezést.²

Az ugariti istenvilág egyik tagjáról sem lehet határozottan kimutatni, hogy az *El*-féle családfán kívül áll. Még *El* életpárjáról, *Atirat*-ról sincs kizárva, hogy *El*-nek egyben leánya is. Ugyanis a C-költemény *Atirat*-ot hol a nemző istenség feleségének (42. sor), hol leányának (45. sor) mondja. Istenviláguk keletkezését tehát akként foghatták fel az ugaritiak, hogy eleinte csak *El* létezett; ez önmagából hozta létre életpárját s vele nemzette 70 gyermekét, akik azután egymás közötti házasság útján *El* ivadékainak számát még jobban gyarapították. Mivel másrészt az eddig ismert szövegek nyomán úgy látszik, hogy *El* jelölte ki a többi istenek hatáskörét, az ugariti vallást tekinthetnők az irodalmilag dokumentált legrégebb (kripto-) monotheismusnak.

A W. Schmidt-féle irányzatnak *Hochgott*-ja eredetileg nem valami az embertől távol álló, vele nem törődő, a világtól visszavonuló istenség, hanem az emberrel állandóan törődő atya; nemcsak az embernek, hanem az egész világegyetemnek is teremtője, alapjában véve jóindulatú istenség. Hosszú életkora miatt több primitív nép hosszú szakállú emberi alaknak képzeli.³ Mindeme vonásokat az ugariti *El*-ben is megtalálhattuk.⁴

A Schmidt-féle kultúrförténeti módszer kritériumai alapján az ugariti isteneszmének keletkezését az ú. n. őskultúra — a szokottabb nomenclatura szerint a régi palaeolithikum — idejébe kellene helyeznünk. Kétségtelen azonban, hogy a Schmidt-féle primär és későbbi kultúrkörök illetve kultúrfokozatok hatását, sőt elegyedését is ki lehet mutatni benne. Így *El*-nek, *Baal*-nak és részben *Anat*-nak tauomorph vonásai, továbbá a feleségvásárlás intézménye abba a korba vezetnek, amelyben az emberiség egyes csoportjai állattenyésztő nomádokká lettek (Grossfamilial-vaterrechtlicher Kulturkreis⁵). Végül *El*-nek «király»-epithetonja, az isteni iparosnak, *Ktr*-nak munkaköre (díszes bútorok készítése, fémek feldolgozása, palotaépítés) és jelzője (𐎎𐎍 *knm* «kovácsok istene»: II D 6, 23) már az ú. n. *Tertiäre Kultur* (Hochkultur)⁶

¹ W. Schmidt: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Münster, 1930. 254—280. o.

² U. o. 256. o.

³ U. o. 258—262.

⁴ Még v. ö. a Keret-eposzhoz mondottakat; Theologia 1938.

⁵ Ennek közönségesebb elnevezéssel a neolithikum felel meg.

⁶ Közönségesebb elnevezéssel aeneolithikus és bronzkorszak.

világos nyomai. A későbbi vonások azonban nem változtatták el a régi isteneszmét oly mérvben, hogy régibb, lényeges vonásait ne lehetne benne kimutatni.¹

Aistleitner József.

¹ Az idevágó hatalmas Rasz Samra-irodalomból csak néhány dolgozat címét közölhetjük még e helyen: H. Bauer: Die Gottheiten von Ras Schamra. ZATW. 1933. 81—101.; 1935. 54—58.; A Bea: Archäologisches u. Religionsgeschichtliches aus Ugarit — Ras Šamra. Biblica 1939. 436—53.; R. Dussaud: Les combats sanglants de 'Anat et le pouvoir universel de El. RHR CXVIII (1938) 133—169.; de Langhe, R.: Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs apports à l'histoire des origines israélites. Bruges-Louvain, 1939; D. Nielsen: Ras Šamra Mythologie u. biblische Theologie. Leipzig, 1936; U. a.: Die altsemitische Muttergöttin ZDMG, 1938, 504—551.; Ch. Virolleaud: La déesse 'Anat, Paris, 1938. L. még J. Hempel: Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahves im AT. ZATW. 1939, 75—85. — Aistleitner, J.: Die Anat-Texte aus Ras Schamra. ZATW. 1940, 193—211. Az idézett szövegek nagyobb része a Syria folyóirat különböző évfolyamaiban jelent meg; így 1929, 2. u. e. az esztendőben a LXI—LXX. táblában, IA: 1931, 193—224 és 1934, 226—243; II A: 1932, 113—163; I* A: 1934, 305—336; III A: 1935, 29—45; IV A: 1936, 150—173; V AA, V AB, V AC, V AD, V AE, V AT, VIA: Virolleaud, La déesse Anat, Paris, 1938; I—IV D: Vir. La Légende phénicienne de Danel, Paris, 1936; I K: Vir.: La Légende de Keret, Paris, 1936; BH: Syria 1935, 247—266; NK: 1936, 209—228. — Idézett folyóiratok rövidítései: ZATW: Zeitschr. für alttest. Wiss.; ZDMG: Zeitschr. der deutschen Morgenländischen Ges.; RHR: Revue de l'Histoire des Religions.

A KERESZTÉNYELLENES ÚJPLATONIZMUS: PORPHYRIOS.

Mindazok között a kutatók között, akik Porphyriossal foglalkoztak, szinte egyetemesen kialakult meggyőződéssé vált, hogy az újplatonizmus e nagy prófétája minden kiválósága mellett is kevésbé volt eredeti bölcselő. Nem látszik ugyan hálás feladatnak az ilyen közhellyé jegecesedett felfogással szembeszállni, de annyit mégis kénytelenek vagyunk megkérdezni, hogy voltaképen mire is alapítják az újabban mindinkább felkapott bölcséleti áramlattal, az újplatonizmussal, vagy ha jobban tetszik: plotinizmussal foglalkozók eme nézetüket?

Tudvalevő, hogy az irodalomtörténet nem őrzött meg az újplatonizmus elindítójától semminemű szellemi terméket. Az alexandriai zsákfordóból lett bölcselő egyenesen tiltotta, hogy még tanítványai is leírjanak valamit abból, amit tőle hallottak, a lykopoliszi bölcselő pedig csak működése vége felé tekintette magát felmentettnak a mesterének tartozó engedelmesség alól. Azok az írások azonban, amelyek akkor kezéből kikerültek, nem voltak alkalmasak tanításának terjesztésére, amiért is azután Porphyriosnak jutott az a feladat, hogy rendezze és irodalmi formába öltöztesse azokat. Plotinos «Enneádjai» tehát nem tekinthetők a mester önálló alkotásainak, nemcsak az egyes részek elrendezésének számos kutató részéről erősen vitatott helyessége, hanem még a tartalom teljes eredetiségének szempontjából sem. Nem szabad elfelejteni, hogy Porphyrios korántsem volt kezdő ember, amidőn e munkát végezte s alig feltételezhető, hogy ő, aki már a plotinoszi iskolába való belépésekor oly határozott önállóságról tett tanúságot, később megelégedett volna mestere előadásainak merőben szolgai átírásával.

Ha pedig erre azt vetnék ellen, hogy az Enneádoknak stílusa igen eltérő az eredeti porphyrioszi írásokétól, tehát nyilvánvaló, hogy a rendező még a stílus tekintetében is igyekezett minél jobban ragaszkodni az eredetihez, akkor azt kell mondanunk, hogy nem annyira «még», hanem alkalmasint «inkább» a stílus eredetiségének megőrzése volt a cél, amely Porphyrios előtt lebegett ennél az átdolgozásnál, mintsem Plotinos eszméinek és gondolatainak a maguk eredeti zavarosságában való meghagyása. Nem szándékunk vitán felül állónak tekinteni ezt a felfogásunkat, de annyit bizonyára nyom a latban, hogy Plotinosnak és Porphyriosnak egymáshoz való viszonyában az

eredetiség kérdését illetőleg további megfontolások szükségességére hívja fel a figyelmet.¹

Bármiként vélekedjék is valaki e kérdésről, annyit mindenesetre el kell ismerni, hogyha talán bölcséletében nem is, de keresztényellenes fellépésében igen eredeti volt Porphyrios.² E tanulmány keretében pedig éppen erre nézve akarunk egy-két ismert mozzanatot jobban megvilágítani. Olyan részleteket, amelyek a kutatók többsége előtt esetlegeseknek tűnhettek ugyan fel, holott szorgosabb történelmi szemlélet után elhatározó jellegűeknek bizonyulnak egyrészt Porphyriosunk kereszténygyűlöletté fokozódó lelkületének kialakítása, másrészt pedig

¹ Egyébként a tudományos érdeklődés, amely e két újplatonista bölcselő felé fordul, aligha kisebb mértékű Porphyrios irányában, mint Plotinos kutatásában. Különösen azóta fordult a figyelem a «batanaei» újplatonikus felé, hogy elveszett keresztényellenes munkájának jelentős részleteit sikerült többfelől összegyűjteni. Minthogy ezt az összeállítást *Harnack* 1916-ban elvégezte és 1921-ben kiegészítette (Porphyrios «Gegen die Christen» 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate—Abhandlungen der Preuß. Akad. der Wiss., Berlin, 1916. No. 1. — U. o. 1921, 266. sköv. o.), amikor is a vonatkozó irodalom odáig megjelent számottevőbb eredményeit is ismertette (i. m. 13. old. és egybefoglaltan u. o. 22. old.), mi itt megelégedhetünk egy-két kiegészítéssel és az újabb művek említésével. Az újplatonizmussal általában foglalkozó munkák idevonatkozó fejezetein kívül külön tárgyalja Porphyrios egész működését vagy annak egyes részleteit, pl. *Lucas Holstenius*: De vita et scriptis Porphyrii (Fabricius: Bibliotheca Graeca IV. pars 2.), Hamburg, 1711. — *G. Wolff*: Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, Berlin, 1856. — *Pauly*: Realencyklopädie der klass. Altert. 2. kiad. Stuttgart, 1864. Bd. V. — *Kleffner*: Porphyrius, Paderborn, 1876. — U. a.: Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind, u. o. 1897. — *Zeller*: Geschichte der griechischen Philosophie, 3. kiad. Leipzig, 1881. III. 2. — *Nauck*: Porphyrii opuscula selecta és u. a.: Porphyrii de vita Pythagorae. Leipzig, 1886. — *Ritter et Preller*: Historia philosophiae Graecae. Gotha, 1888. Bd. VII. — *Vigouroux*: Les livres saints et la critique rationaliste. 5. kiad. 1901. I. 156. sköv. o. — *Bouché-Leclercq*: Historia divinationis I. 85. — Lásd továbbá a Porphyriosra vonatkozó irodalmat *Magyaryné Techert* Margitnál: A hellén újplatonizmus története. Budapest, 1934, 228. old. (Az ott idézettek közül alapvető *J. Bidez* munkája: Vie de Porphyre. Gand, 1913.) — *L.* még *Vaganay* cikkét (Dictionnaire de théologie catholique XII. 2555.) és *Moffat* értekezését (Expository Times, Edinburgh 1931, 72.), Újabban pedig *A. B. Hulén*: Porphyrys Work against the Christians (Yale Studies in Religion No. 1. Scottsdale 1933.). — *P. G. N. Rhodes*: The Pagan Apologists (The Pre-Nicene Church, London, 1935, 123. sköv. o., Celsus, Hitehagyó Julianus és Ammianus Marcellinus mellett főleg Porphyriosról szól).

² Ami Plotinos bölcséletének eredeti voltát illeti, arra vonatkozóan itt csak utalunk az újplatonizmussal foglalkozó kutatók munkáira, amelyek sorra kimutatják, hogy honnét vette tanításainak egyes elemeit. Akik nem helyesen ismerték föl Origeneshez való viszonyát, azok esetleg a hármashyposztazisról vallott nézeteit tekinthették eredetinek, azonban a chronologia e téren is Origenesnek juttatja az elsőséget. — *V. ö.* szerző bemutatott tanulmányrészletét: Origenes és Plotinos, Theologia 1940, 211. Ugyanott a szakirodalom egy részének ismertetése.

általában az újplatonizmusnak a kereszténység ellen való beirányítását illetően.

A III. század közepén Rómában fellépő újplatonista iskola, nevezetesen Plotinos és első tanítványai nem fordultak még szegesen a kereszténységgel szembe. Bármennyire egy kalap alá veszik is némelyek e tekintetben Plotinost és Porphyriost,¹ annyi tény, hogy az előbbi még nem fordult nyíltan a kereszténység ellen, és ha a gnoszticizmust támadva a kereszténység alaptanításait feszegette is (természetesen a Porphyrios átdolgozta művében, amit nem szabad figyelmen kívül hagyni), mégis elmondható róla, hogy még nem lépett le az elfogulatlan bölcseletkedés útjáról.² Mi indította tehát kétségkívül legkitűnőbb tanítványát erre az útra? Mi okozta ennek a «hellenizált szemitá»-nak³ szinte a Pál-fordulás fonákját feltűntető «elszakadását»⁴ a kereszténységtől, amely aposztázia fokozatosan erősödött fel azután benne vitakozásból ellenségeskedéssé, hogy végül utolsó hatyúdalában ismét keresztény reminiszcenciákban csendüljön ki!

Ne áltassuk magunkat azzal a reménnyel, hogy talán egy kizáró-

¹ Így pl. *Dufourcq*: *Histoire ancienne de l'église IV. Le christianisme et l'empire*, Paris, 1930, 208.: «Céljuk nem kétséges: meg akarják ölni a kereszténységet». És ennek okát is igyekszik kimutatni u. o. 310.

² A különbséget Techert M. is kidomborítja i. m. 170.: «Plotinos szárnyaló lendületével szemben Porphyriost bizonyos hűvös józanság, racionalizmus, praktikusság jellemzi. Számára a filozófia egyáltalán nem valami személytelen, érdektelen s tudományos ismeret, hanem világnézetet, vallást, sőt szinte azt mondhatnók: politikai pártállást is jelent... Analitikus elméjével, amelyet széleskörű műveltsége még veszélyesebbé tett az ellenfél számára, igen gyorsan felismerte az ellenfél gyenge pontjait s a támadást mindjárt oda irányította... Épp ezért bárhova nyúl, problémák keletkeznek, amelyeket Porphyrios felvet, de megoldani nem tud». Azért marad meg Lebreton szerint is a keresztényellenesség Plotinosnál «une thèse philosophique»-nek, míg Porphyrios «controverse philologique ou historique»-ot vált ki abból. Ugyanezt már jóval előbb Vargha Dezső is észrevette, midőn megállapította, hogy Plotinosnak a kereszténységgel való ellentéte «tanítványánál, Porphyriosnál nyílt ellenségeskedéssé és harccá változott». (Az őskereszténység a görög és latin pogány írók szemében. Esztergom, 1904, 74.)

³ «Gräzisiertes Semit»-nek nevezte Harnack i. m. 27. A források szerint (főleg Eunapius Vita-ja) jómódú tyrusi család sarja volt, aki Bataneában született 232-ben vagy 233-ban s eredeti Malchus nevét később Plotinos tanácsára változtatta a görögös Basileos-ra, majd a jobban hangzó Porphyrios-ra, mint a királyi palástok színét kifejező névre. Az Eunapius szerint «eleven könyvtár és mozgó múzeum» számba menő athéni Longinosnál sajátította el azután azt az alapos nyelvészeti jártasságot (görög, szír és héber nyelven kívül a hieroglifekhez is értett), amely későbbi munkássága alatt egyik főerőssége volt.

⁴ Ezt ismét Harnack fejezte ki így (i. m. 4.), aki azok közé a kisszámú kutatók közé tartozik, akik alább felsorolandó okaink alapján történeti tényként fogadják el Porphyrios keresztény kapcsolatait.

lagos okra tudjuk visszavinni e jelenséget. Az élet nem szokott ilyen egyszerű lenni, hanem sokkal inkább számos hatóok eredményeként tárja elénk a történéseket. Azonban mindezek között az együtthatók között mégis csak feltűnik legtöbbször egyik-másiknak különösebb fontossága, ami végül elhatározássá érleli az előzmények által kellőképp megalapozott folyamatot. Vegyük tehát szemügyre azokat a kiemelkedőbb körülményeket, amelyek e szempontból Porphyrios szellemének kialakításánál szerepet játszhattak, hogy azután megítélhesük, melyiknek milyen fokú és természetű befolyása lehetett.

Hogy a legáltalánosabbal kezdjük, vessünk egy rövid pillantást arra a szellemi környezetre, amely a sokoldalú érdeklődéssel megáldott élesezű szír ifjút fogadta. Ez az ú. n. bölcseleti (vagy ami akkor egyet jelentett: vallási és világnézeti) szinkretizmus kiteljesedésének kora volt. Porphyriosnak módja volt arra, hogy a görög műveltségen kívül a chaldeus, perzsa, egyiptomi, zsidó, feníciai és indiai vallásbölcselettel megismerkedhessék és hamar érintkezésbe kerülhessen az akkor már hatalmas tömegeket hívei közé számláló kereszténységgel is. Már az alexandriai iskolákban, ahol az első keresztény századokban «a világ agyveleje» székelt, miként Dufourcq szellemesen megjegyzi, megindult a vetélkedés, hogy a keleti elemekkel szaturált hellén bölcselet, vagy az evangélium váljék-e a jövő világnézetének alapjává? Origenesnek Caesaraeába, Plotinosnak Rómába való áttelepülése kiszélesítette ezt a szellemi küzdőteret és belevont a harcba minden ép agyú és szívű embert, akiben volt érdeklődés kultúrértékek iránt. Márpedig ilyen volt Porphyrios is, akinek az a különös szerencse jutott osztályrészül, hogy Caesaraeában Origenest hallgathatta.¹ Lehet, hogy ennek eredménye volt — amit az egyháztörténész Sokrates-től (Kr. u. V. század eleje) tudunk s amit véleményünk szerint alaptalanul vonnak sokan kétségbe —, hogy Porphyrios kereszténnyé lett. A rendesen megbízható, kitűnő történetíró ezt az adatát egyébként Eusebiusnak Porphyrios ellen írt s azóta elveszett nagy munkájából merítette, márpedig Eusebius éppen a Caesaraeában történtek dolgában mindenesetre eléggé tájékozott lehetett. Ezek szerint Porphyriost, aki legalábbis katechumén volt már,² a caesaraei keresztények bántalmazták, mire ő visszatért a pogánysághoz és a kereszténység elkeseredett ellenségévé lett.³ Origenes iránt azonban a tiszteletet később is megőrizte, sőt korábbi írá-

¹ Ezt Porphyrios maga állítja s így nincs okunk kételkedni benne. Egyébként Origenesről elég kevés tájékozottsággal szól. Tévedésének okára imént idézett cikkünkben igyekeztünk rávilágítani. (Eusebius HE. VI. 19. 5.)

² Sokrates «christianos»-nak mondja, márpedig a megkeresztelték szokásos elnevezése a «fidelis» (pistos) volt. (V. ö. Harnack i. m. 4. old. 4. j.)

³ Sokr. HE. III. 23, 37. — Szent Ágoston is céloz, úgylátszik, erre az aposztáziára, midőn azt írja, hogy Porphyrios nem «ugrott volna vissza» (resiluisse) a kereszténységtől (De civ. Dei X. 28.). Érdekes, hogy Harnack

saiban Krisztus Urunkról is bizonyos kegyelettel szólott még. Ezt a megilletődést azután a pogány környezet, amelybe visszatért, csakhamar kiölte lelkéből.

Míg ugyanis a virágzásnak indult keresztény irodalom a művelt körök előtt is mindegyre növekvő sikerrel fejtegette a kinyilatkoztatott vallás tanainak észszerűségét, ugyanakkor a válságtól tartó pogányság kezdte belátni, hogy az elnyomásnak nem ritkán nyílt üldözéssé fajuló, de végre is csak külsőségesen durva fegyvereivel egyedül nem folytathatja tovább siker reményével a harcot. Ezt a tanulságot a III. század egyre véresebbé fokozódó, de tartós eredményt mégsem érő keresztény-üldözései bizonyára megérlelték a római állam vezető rétegeiben. Szövetségest kerestek éppen azért, hogy szellemi fegyverekkel is megindíthassák az élet-halálharcot az evangélium ellen. Egy olyan bölcselet kellett ehhez, amely amellett hogy versenyképes, azaz megadja követőinek mindazt, amit a kereszténység felé tóduló lelkek az új hittől remélnek, mégis fenntartja az állam életével egybeforrt régi vallási hagyományokat. Ezt a bölcseletet vélték feltalálni Plotinos iskolájában s ezért részint tudatosan, de bizonyára sokan öntudatlanul is, hozzácsatlakoztak azok közül, akik még bíztak a régi vallás életképességében, amely vallás közben természetesen már számos módosuláson esett át. Az újplatonizmus fellépésének idejére éppen a Nap-kultusz központosító törekvései estek.¹ Már Plotinos is próbálkozott bölcseletét ehhez idomítani és kereste az áthidalást az intelligibilis Nap és az érzékelhető égitest között, de utódai egész nyíltan ennek a felülről diktált vallási reformnak készséges kiszolgálói lettek. A tan kétségkívül alkalmas volt erre, hiszen épp úgy gyűjtölcensége volt a különféle bölcseleti felfogásoknak, amiként a «győzhetetlen Nap» is egybe akarta olvasztani mindazt, ami csak istenként számbajöhetett a Nap alatt.

Mielőtt azonban Porphyrios ebbe a munkába beállott volna, keresztül kellett esnie szűkebb hazája pogányságának tarka vallási-egyveleg behatásain. Szíria vallástörténelmi jelentőségével itt nincs módunkban bővebben foglalkozni, de annyit mégis meg kell állapítanunk, hogy ez a talaj nem volt közvetlenül ellenséges a kereszténységgel szemben. Sőt nemcsak hamar terjedt ott az evangélium, hanem a szír telepek Nyugaton is többfelé a misszionálás kiindulópontjai lettek. Ismeretes, hogy épp a szír császárok idején a kereszténység sorsa a

ezt az adatot nem tekinti idevonatkozóznak, bár kevéssel utóbb megjegyzés nélkül idézi Szent Ágostonnak ugyancsak erre az esetre utaló kijelentését: «a Christianis ex aliqua parte correptus...» (Sermo 242, 6.)

¹ Amit Heliogabalus hiába kísérelt meg, az Gallienus (a Sol invictus képe már ennek pénzein megjelent) és különösen Aurelianus idején sikerrel kecsegtetett. — Altheim F.: Sol. invictus (W. G. 1939, 290.). — Halsberghe: De eredienst van Sol Invictus Elagabal (Philol. Studiën 1939 I. 46.). Itt említjük, hogy Heliogabalus tágabb értelemben Porphyrios honfitársa volt.

birodalomban is tűrhetőbbé vált. Porphyrios származása tehát egyáltalán nem jelentett a kereszténységgel szemben esetleg ellenséges beállítottságot. Közvetve azonban az a nagy vallási keveredés, amely e vidékeken otthonos volt, igen zavarólag hathatott olyan tétovázásra hajlamos lélekben, mint amilyen Porphyrios volt. Ha valaki abban az útvesztőben egyszer eltévedett, igen nehezen szabadult; könnyen abba a tévedésbe eshetett, hogy a kereszténység is csak egy a sokféle vallási próbálkozások tömegében. Az ifjú Porphyriosra ebben az időben a legnagyobb hatással a mágia¹ és a pogány jósdák voltak. Annyira elsajátította «tudományukat», hogy még gyakorlati sikerei is voltak. Ezzel a tárggyal lépett az irodalom terére is «De philosophia ex oraculis haurienda» című munkájával, amelyben az akkortájt divatos jóslatokat gyűjtötte egybe.² Jellemző kifejlődésére, hogy ebbe a mindenféle vallásból összeszedett okkultista keverékbe az Üdvözítőt is belevette még, de ugyanakkor a keresztényeket már erősen korholja «hitetlenségük» miatt.³ «Az istenek szobrairól» írt munkája már több józanságot árul el ugyan, de ebben sem mulasztja el «tudatlanok»-nak bélyegezni azokat, akik a bálványokban nem hisznek. Hogy ezeken a zsidókat és keresztényeket értette, aligha kétséges.⁴ Ilyen volt Porphyrios vélekedése a kereszténységről, amikor a Keletet elhagyta.

Harmincéves volt kb., amikor 262 táján Rómába került. Régi mesterének, Longinosnak bizonyos tekintetben vetélytársa volt Plotinos, akinek ott iskolájához szegődött. Ez az új tanítványt először nem saját maga vette kezelésbe, hanem Amelioszt bízta meg azzal, hogy őt az újplatonizmus különleges tanaiba bevezesse. Porphyriosnak

¹ V. ö. E. Massonneau : La magie dans l'antiquité romaine, Paris, 1934.

² A nagy tárgyszeretettel előadott ráolvasások, asztrológiai és egyéb vallástörténeti jelentőségű elemek mint az üdvösség megszerzésének és a lélek megtisztításának eszközei állanak e munkában bölcselete központjában. Méltán nevezi e munkát Geffcken «a legvisszataszítóbb baboná»-nak (Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums; Religionswissenschaftliche Bibliothek 1920, 63. sköv. o.), miként már előtte Kellner is: Hellenismus und Christentum, Köln, 1866, 201. — *Περὶ τῆς ἐκλογίων φιλοσοφίας* (lásd Wolff munkáját fentebb).

³ Már t. i. amiért az ilyenféle theurgiában nem hittek. Így Porphyrios eme szemrehányása újabb egykorú cáfolat a racionalizmusnak erőlködésére, amellyel ki akarná mutatni, hogy a kereszténység a hellenizmus továbbfejlesztése lett volna.

⁴ Így Techert is, akinek ehhez fűzött megjegyzése, hogy «Porphyrios nemigen tesz különbséget a két vallás követői közt», anachronizmus. Alább meglátjuk, hogy még dicsérte is a zsidókat, mert a kereszténység ellen szövetségeseiket keresett bennük. — E munkában Porphyrios úgy írja le az isteneiket, mint a természeti erők jelképeit. Zeus az egyetemes isten : a világmindenség élőlénye, tevékeny teremtő értelme. A csillagok az istenek megnyilvánulásai. A szobrokról, amelyeket belátásos emberek alkotnak, úgy lehet a láthatatlan isteneket megismerni, mint ahogyan a könyvből az értelem olvasással kihámozzuk. — Lietzmann e felfogásban sztoikus hatásra ismer.

nem volt minden kedvére való e tanokban és különösen a Nous-nak, mint az ideák foglatának kérdésében sokáig nehézségeket támasztott. Miután azonban beadta a derekát, csakhamar az iskola első tanftványa lett és az egyik Platon-ünnepen előadott «mennyei nász»-ával olyan tetszést aratott, hogy Plotinos szerint költőnek, bölcselőnek és papnak bizonyult egyszerre. Már említett széleskörű nyelvismerete mellett főleg vitatkozási készsége tette őt értékesé az új irány számára. A római hat év alatt így lett Porphyrios először a gnosztikus apokalyptikának harcos támadója,¹ majd Aristoteles-magyarázó, de főleg ott mélyült vallásossá bölcselete s így lett érett aszkétává.

Bár csak a választottak számára fogalmazta érthetővé Plotinos tanait, tudatában volt, hogy számosan vágyódnak ezek után. Ez a vágyódás oly elemi erővel terelte a pogányokat az új irányzat felé, hogy az újplatonizmustól magukat távoltartók száma és jelentősége csakhamar szinte semmivé zsugorodott össze.² Szépen és könnyen érthetően írt Porphyrios, aki kímélte a hagyományos vallásokat, de allegorikusan magyarázta isteneiket s jelképeknek tekintette szertartásait. A mágiától is lassankint eltávolodott, de az akkortájt megírt «De regressu animae»-ben mégis asztrál-tesztől és lélekvándorlásról van szó, amiben a Reitzenstein-féle iskola iráni befolyás érvényesülését sejtí.³ A kereszténységgel szeges ellentétben hirdeti ebben a kinyilatkoztatás és megváltás szükségtelenségét és vallja az újplatonikus autoszotériát.⁴ Hogy azonban az üdv keresésének ez a módja mennyire nem elegendő

¹ A pogány és keresztény gnózis ellen egyformán küzdött. Az előbbieknél egy Zoroaster-hamisítványát leplezte le (lásd Techert i. m. 168. o. 3. j. — Fliche-Martin: Histoire de l'Église II. 220. o. és 7. j.), az utóbbiak közül pedig különösen a prodikiánok ellen volt mestere segítségére. (Karl Schmidt: Plotinos Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum. — Gebhardt—Harnack: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Neue Folge 5., Leipzig, 1911. és ennek nyomán Dufourcq i. m. IV. 208. o. j.)

² Így Croiset után Dufourcq i. m. IV. 214. o. j. Ezt sem szabad azonban kizárólagosan érteni, mert pl. olyan egyéniség is akadt még a IV. századi pogányság között is, mint Libanios, aki nem haladt az újplatonikus iskola nyomdokain.

³ Ezt a munkáját csak Szent Ágoston cáfolatából ismerjük (De civ. Dei X. 29.), amelynek nyomán Bidez egyes részeket visszaállított abból.

⁴ Ennek az «önmegváltás»-nak szerinte két útja van. Az egyik a misztikomagikus theurgia, amilyen a mágusoké, akik szimbolikus cselekményeikkel tisztítják az asztrálestet, amelynek ezáltal jó demont nyernek meg, hogy az azután felemelje a bolygók szférájába. Ez az út azonban veszélyes a rossz démonok áskálódásai miatt. Éppen ezért ajánlatosabb a bölcsélet által való önmegváltódás, amely a testtől való elfordulásban és az Istenhez való lelki törekvésben nyilvánul. Ez eszközli azután a végleges megszabadulást a reinkarnációtól és egyesít Istennel és fiával, a Nous-szal, amely az emberi lélekkel egyenlő lényegű. Egyetemes üdvút ellenben öszerinte sincsen; a tömeg megy az előbb említett bizonytalan úton, a bölcselő aszkézise pedig

a lélek megnyugtatóására, arra csakhamar ő maga szolgált például, amikor öngyilkossággal készült végetvetni lelki meghasonlásának.

Különféle képen magyarázhatják Porphyriosnak ezt az eltévelyedését, de aki figyelemmel kíséri lelki fejlődését, az előtt ezek a magyarázatok¹ csak félmegoldásoknak tűnnek fel. Ha ugyanis egybevetjük Porphyriosnak kb. ezzel egyidőben napvilágra kerülő munkáit, rá kell jönnünk, hogy voltaképpen a pogányságban való csalódás készítette erre a végzetes gondolatra a tépelődéseire kielégítő választ nem találó hitelhagyót. Már Harnack rámutatott arra a körülményre, hogy nagyjában kb. egyidőben írta Porphyrios azt a két, terjedelmileg ugyan igen elűtő, de tartalmilag rokon munkáját, amelyek egyikében a pogányság tanáival szemben fejt ki aggályait, a másokban pedig a kereszténység ellen gyűjti egybe ellenvetéseit. Az első az «Anebonhoz írt levél», amelynek egyes kérdései messze túllépik azt a határt, hogy talán egyszerű műkétkelésre gondolhatnánk felvetőjüknél. Oly alaposan és részletesen rámutat a pogányság tarthatatlan hiedelmeire és esztelenségeire, hogy a keresztény táborban is alig tudták felülmúlni. Minthogy pedig ő maga nem oldotta meg a felvetett kételyeket, egyik tanítványa sietett, amennyire lehetett, helyrehozni a hellenizmuson ütött csorbát. Aki elolvassa e levél fennmaradt töredékeit,² az nem szabadulhat attól a meggyőződéstől, hogy aki mindezeket leírta, nem hihette el a kérdésessé tett dolgokat. Lélektanilag azután könnyen érthető, hogy ezek után önmaga előtt akarta magát igazolni az aposztata lelkület a kereszténység ellen való hasonló kirohanással. Ilyen esetben ugyanis csak két megoldás lett volna lehetséges: vagy a visszatérés az elhagyott igazsághoz, vagy a még nagyobb gyűlölet vele szemben. Az elsőtől a kevélység tartotta vissza Porphyriost, aki már akkor nagy nevet szerzett a pogány körökben, tehát a másodikat választotta, a lázadó szellemek mindenkori végzetét.

az utóbbin. (Ennek méltatlanságáról v. ö. Szent Ágoston: De civ. Dei X. 27.) Az alapot ő is a hústól való megtartóztatásban látta, mint mestere, s ezért azt annyira szigorúan vette, hogy elvetését eretnekségnek tekintette. Egy ilyen esetből kifolyólag külön munkát is írt: *Περὶ ἀποχῆς τῶν ἐμψύχων* négy könyvben!

¹ Általában a túlhajtott aszkézis visszahatásának tartják; mások arra gondolnak, hogy a nem helyesen kormányzott racionalizmus tette volna hajlamossá Porphyriost arra, hogy a testtől való szabadulás elméletét így ad absurdum következtesse végig. Lebreton neuraszténiát lát fennforogni. Eunapios szerint ekkor írta volna Plotinos «az öngyilkosság jogosultságáról» szóló eszmefuttatásait. Politikai zavarok is voltak a háttérben Gallienus és a senatus ellentétében.

² Mi itt nem részletezzük, hanem utalunk Techert szemelvényeire: i. m. 184. sköv. o. Ő is megállapítja, hogy «e kérdések... a tudásvágyon kívül feltétlenül jó adag szkepszisből is születtek, át vannak itatva... ironiával...» Majd «kegyetlen vádbeszéd»-nek minősíti a levelet, különösen annak részletezéseit. V. ö. Szent Ágoston: De civ. Dei X. 11. — Eus.: Praep. evang. III. 3. sk. V. 7. 9. 10. — XIV. 10. stb.

Igy értjük meg, hogy azt a Krisztust, akiről még imént idézett munkájában (De phil. ex orac. haur.) mint kiváló emberről szólott, az ezután írt keresztényellenes írásaiban nem áttolja világcsalónak feltüntetni. De vizsgáljuk csak meg kissé alaposabban, miként keletkezett és mit tartalmaz a *Κατὰ Χριστιανῶν* egykori 15 könyvből az a kevés, amit a kutatók össze tudtak gyűjteni.¹ Ami a munka keletkezési helyét és idejét illeti, csaknem bizonyosra vehető, hogy Porphyrios azt szicíliai tartózkodása alatt készítette. Plotinos tanácsára utazott 268-ban Lilybaeumba a lelkileg összeroppant ember, aki ebben a bosszútól fűtött munkában talált enyhülést. Hogy mestere készítette volna erre, alig hihető.² Sokkal valószínűbb, hogy saját elhatározásából nyúlt e tárgyhoz, amelynek kidolgozásában is független és eredeti maradt. Bár a dolog természeténél fogva támadásai sok helyen egybevágnak Kelsoséival, ennek munkáját épp úgy nem ismerte, mint ahogyan az ószövetség kritikájában sem vezettette magát gnosztiko-markionista nézetektől.³ Fővádja volt a kereszténység ellen, hogy megsérti a kegyeletet, amely az atyák vallásának kijár, mert ezt megvetve, a zsidók

¹ Már Nagy Konstantinus rendeletet adott ki a munka ellen, amelyet azután II. Theodosius és III. Valentinianus 448-i rendelete (Cod. Justin. I. 1, 3.) teljes pusztulásra ítélte, mégpedig az ellene készített cáfolatokkal együtt. Pedig ilyenek elég hamar megjelentek Olympiai Methodius, mint említettük Eusebius (25 könyvben), Laodicaei Apollinaris (30 könyvben), Philostorgius stb. tollából (kb. negyedszázadonkint jelent meg tehát cáfolat 300-tól 420 tájáig). Szent Jeromos, aki azonban alkalmasint csak ezekből az elleniratokból ismerte Porphyrios munkáját, sokat idéz belőle szentírásmagyarázatai közben. Épígy Szent Ágoston is és mások a IV. századi s későbbi keresztény írók közül. De a legbővebb forrásra Macarius Magnes *Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενίης* című munkájában talált egy athéni kódexben Ch. Blondel 1867-ben (Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice, Paris, 1876. — Duchesne : De Macario Magnete et scriptis eius, u. o. 1877). — Schalkhauser : Zu den Schriften des Macarius von Magnesia, Leipzig, 1907. — Harnack 1916-i töredékgyűjteményéből kimaradt további adatokra nézve v. ö. Fliche-Martin i. m. II. 222. o. 4. j. — Magyarul Kleffner, Duchesne idézett munkái és Wagenmann (Porphyrius und die Fragmente eines Ungeannten bei Macarius. Jahrbücher für deutsche Theologie 1878, 216.) nyomán legbővebben Vargha Dezső adja e töredékek tartalmát fent idézett füzetében. Mi alább Lietzmann összeállítását (Geschichte der alten Kirche III., Berlin 1938, 28. sköv. o.) vesszük alapul, de számos kiegészítéssel.

² Érdekes, hogy Harnack ezt a feltevést nem bizonyosnak, de közel-fékvőnek mondja (i. m. 3.). Mások viszont annyira türelmesnek tartották Plotinost, hogy a Gallienus által történt üldözésbeszűntetést is az ő sugalmazásának tulajdonították.

³ Ezt alapos irodalomtörténeti összehasonlítás után Harnack állapította meg (i. m. 11.), aki viszont egyedül Julius Africanus kronografiájának ismeretét tudta kimutatni a munkából. Ugyanő így ír : «Im ganzen war es eines der letzten selbständigen und bedeutenden historisch-kritischen Werke die das Altertum hervorgebracht hat». (U. o. 12. o. 4. j.) Allard szerint Celsus a pogány Voltaire lett volna, Porphyrios pedig a hellén Renan.

mitoszát fogadja el. De még ott is külön utakra tér s az értelem belátása helyett vak hitet követel. Már csak azért sem lehet igaza a kereszténységnek, mert a Krisztus előtti emberiséget elhanyagolja s csak az erkölcsileg betegekhez szól. Tarthatatlan tanai közé tartoznak a szenvedő istenfiúról, a menny megsemmisüléséről, a test feltámadásáról szóló tanítások, mert mindezek az igaz istenfogalommal ellenkeznek. Eddig még megvan a megegyezés Kelsossal, de a Szentírás támadásában Porphyrios már egészen töretlen útra lép.¹ Miközben igyekszik az Írás belső ellenmondásaiból annak hitelreméltóságát megingatni, nem veszi észre, hogy önmaga is számos ellenmondásba keveredik. Így fordul most az Úr Jézus ellen, akit előbb maga is tisztelt és így korholja egykori mesterét, Origenest is az allegorikus Szentírás-magyarázat miatt, amikor ő is így magyarázza Homerost!² Még az ószövetségi kronológiát is átvizsgálta és ennek alapján Dániel könyvét Antiochus Epiphanés korára tette s így prophetia ex eventu-nak minősítette, miáltal a racionalista exegéták előfutárának tekinthető.³ Azután «különös heveséggel támadja meg az evangéliumokat», ami annál sajtáságosabbnak tűnik fel, ha az újplatonikusok «Vita Pythagorica»-ira gondolunk. Mert mintha csak ezek szerzőiről⁴ vinné át joggal az apostolokra az ítéletet, hogy t. i. azok tudatlan, de ravasz csalók voltak. Főleg a szenvedéstörténetben iparkodik minél több adatot hamisnak feltüntetni és szóbeszédre visszavezetni. Így Kelsossal összhangban igazolásául szolgál ő is az Apostol ismeretes szavainak, amelyek szerint az Üdvözítő halála *ἔθνεσιν μωρία* (I. Kor. 1, 23.). De hát akkor miként állhat meg a racionalista vallástörténészek fentebb már említett evolucionista felfogása? — Az ellenmondások, történeti lehetetlenségek vagy legendás jelleg kimutatása mellett különösen fáradhatatlan Péter és Pál jellemhibáinak és oktalanságainak felsorolásában. Szerinte Szent Pál irigy volt Péterre és vagy hivalkodik bátorságával, amellyel nyiltan ellene szegült, vagy ha tényleg megtette ezt, oktalanság volt tőle. Jézus példái az ő számára triviálisak és érthetetlenek. Ha a bölcseséget elrejtette a bölcsék elől (Mt. 11, 25), akkor talán a tudatlanság ohajtandó? Nem csoda, hogy ilyeneket mondott — írja—,

¹ Harnack a különbség okát abban látja, hogy Celsus idején, azaz a II. század végén még elég volt általános elveket támadni, de a III. század végén már az egész Szentírást taglalni kellett (i. m. 3. o. 2. j.). Ehhez hozzátehetjük, hogy Celsus mint mindenkor pogány nem is ismerhette úgy a Szentírást, mint a kereszténységgel sokkal közelebbi viszonyba jutott Porphyrios.

² De antro nympharum; lásd röviden Techert i. m. 176.

³ Dufourcq is megjegyzi, hogy «kb. mindazt elmondja e könyvről, amit a modern történészek fel tudtak fedezni». (I. m. IV. 209.)

⁴ Porphyriosén kívül hírhedtté lett Jamblichos ilyen munkája. — Jamblich de vita Pythagorica liber, ed. L. Deubner (Bibl. script. Graec. et Roman. Teubn.), Leipzig, 1937.

hiszen nem volt iskolázott. Boldogok a szegények? Hol marad akkor a törekvés; vagy szét kell osztani mindent és koldusként mások terhére kell lenni? De Krisztus maga sem követte tanait, állhatatlan és változékony volt. Pl. azt tanította: «Ne féljetez azoktól, akik a testet megölik . . .» és maga félelmében vérről verítékezett.¹ És milyen méltatlanul viselkedett és beszélt a főpap és Pilátus előtt. Mennyire más volt Tyanai Apollonius, midőn Domitianus előtt megjelent. Egyszeriben eltűnt és pár óra múlva Puteoliban vált ismét láthatóvá! Ilyen összehasonlítás után nem csoda, ha Porphyrios megismétli a farizeusok okvetetlenkedését s azt állítja, hogy az Úr Jézus igazi csodákat nem is tudott művelni. Miért nem ugrott le a templom tetejéről? — kérdi a sátánnal teljes egyetértésben. Miért nem jelent meg feltámadása után Pilátusnak, a főpapoknak vagy méginkább a senatus előtt? Akkor követőinek nem kellene csalókként meghalniok. Mennyi vér tapad a szelíd Jézus nevéhez! — kiált fel képmutató módon az üldözők szolgája. Pedig — folytatja pirulás nélkül — ő viseli állítólag a világ bűneit.

Itt azután már Lietzmann is megsokallja a dolgot és hozzáteszi, hogy következetlenség volt így racionalistáskodni a keresztényekkel szemben Porphyrios részéről, aki pedig a pogányság babonái iránt annyira megértő volt. De amit azután hozzáfűz, azzal nem értünk teljesen egyet: «Ez benső szükségesség következtében forrásozik — úgymond —, egy régi és büszke kultúra utolsó átszellemiesítésére fejlődő önmagát fenntartani akarásából».²

¹ Itt igen szembetűnően kitűnik az újplatonikus, akinek tetszett volna, hogy az Üdvözítő a test ilyen fokú megvetését tanítja és viszont bántja, hogy máskor példájával a helyes felfogást mutatja meg.

² Selbstbehauptungswillen. I. m. 31. — Harnack öt csoportra osztotta foglalkozik mindezekkel: I. Az *evangelisták és apostolok kritikálása*, mint a kereszténység kritikájának megalapozása. Nevezetesebb nehézségek: az apostolok hitetlenek voltak, mert nem tudtak hegyeket áttenni. Mágikus úton műveltek csodákat, mint mások. A túlvilági büntetéssel ijesztették az embereket. Mt. 9, 9-ből azt következteti pl., hogy az apostolok ostobák voltak, minthogy egyszerű hívásra követték Krisztust! Nagy örömmel hirdeti, hogy Máté nem ismeri az ószövetségi Szentírást (Mt. 13, 35) és ugyanakkor maga is tévesen idézi azt. Péter és Pál «gyerekes vitá»-jára többször vissza-visszatér. Ananiás és Saphira esetét is igyekszik kiaknázni. A zsidó törvény szimpatikusabb neki az evangéliumnál. II. Az *ószövetség kritikájában* első helyet Dániel könyve foglalja el. Ezt már maga Harnack is «parteiisch-gewaltsam» eljárásnak nevezi (i. m. 13. o. 1. j.). Ozeás házasságát és Jónás esetét természetesen kigúnyolja. III. *Jézus tetteinek és szavainak kritikája*. Nem érti az Isten országáról szóló részeket. Krisztus önmagáról mondja, hogy emberfia, tehát nem Isten. Gúnyolja az evangéliumot, mert a Genézreti-tavat «tenger»-ré teszi. Többször kiemeli, hogy Jézus és Istene nem jó és irtalmas. Csak a szegénység dolgában ért némileg egyet. Jn. 5, 31-et úgy magyarázza, mintha Jézus maga kétségbevonná tanúságtételének igazságát. Jézus istensége ellen mindent felhasznál. Jn. 6, 53 természetesen

Mikor mindezeket írta, alkalmasint nem is sejtette, hogy mily közel állt a bölcseleti megváltódásnál is sokkalta hatékonyabb felszabaduláshoz. Ha ugyanis enged régi mestere hívásának és elmegy Longinoshoz Palmyrába, bizonyára osztoznia kell annak végzetében is.¹ Szerencséjére azonban akkor már sokkal nagyobb vonzóerővel volt reá elhagyott római környezete, ahol Plotinosnak közben bekövetkezett halála (270) után már úgy tekintették, mint az egyedül méltó utódot.² Mikor azután Aurelianus 274-ben felépíttette a Quirinalison a «Legyőzhetetlen Nap» templomát s ennek égisze alatt készült a kereszténységre döntő csapást mérni, Porphyrios is elérkezettnek látta az időt, hogy közben elkészült keresztényellenes munkájával Rómába visszatérjen és beálljon e mozgalom szellemi irányítóinak sorába. Erre már égető szükség is volt, mert — miként egyes esetekből következtethetjük — Plotinos iskolája a mester halála után oszladozni kezdett. Plotinos egyik leghűbb tanítványa, Castricius pl. már odáig jutott, hogy az egész «rendszer» alapját képező hústól való megtartóztatást is abbahagyta. A Porphyrios által erre készített munkáról már fentebb szótartunk,³ de itt említjük meg második könyvének az áldozatról szóló részét, annak dogmatörténeti jelentősége miatt. Abból ugyanis nemcsak az tűnik ki, hogy miképpen értelmezték abban az időben a pogányok az istentiszteletnek ezt az alapvető formáját, hanem az is kiviláglik, hogy az egykorú ókeresztény irodalomban az Eucharisziát mint «áldozat»-ot emlegető kifejezéseknek mi az igazi tartalmuk és súlyuk.⁴ — A plotinosi

kannibalizmus az ő szemében. IV. *Dogmatikus részek.* Szent Pálnak a hitről szóló tanítását lekicsinyli. Isten előbb törvénnyel ír elő szertartásokat, majd azok nem szükségesek többé. Mi volt Krisztus előtt? Istenfiú emberré lesz? Időben? A feltámadás lehetőségét és szükséges voltát egykép támadja, mint alaptanaival ellenkezőt. Sztoikus plágiumnak vagy fantázia szüleményének (a lélekvándorlás félreértésének) mondja. Az egyház bünbánati fegyelmét is kifogásolja. Az örök büntetést Krisztus Urunk ama kijelentésével: «Amily mértékkel mértek . . . » ellentétben állónak mondja, mert véges bűnért végtelen büntetést helyez kilátásba. V. *Az egyház állapotota.* Kifogásolja a Krisztus által ígert csodatevő hatalom hanyatlását. Érdekes vádja, hogy nők intézik az egyházi ügyeket. — Az egyes töredékek tartalmának teljes felsorolása megtalálható Harnack i. m. végén.

¹ Athénnek a gótok által történt kifosztása után Longinos több bölcselővel Zenóbia királynőhöz menekült. Aurelianus császár ennek legyőzése után tanácsadói között Longinost is kivégeztette 272-ben.

² A rómaiak előtt főleg Aristoteleshez készített «Eisagoge»-jával alapította meg hírnevét. Ennek bölcselettörténeti jelentőségéről, minthogy nem tartozik tárgyalásunk lényegéhez, bővebben nem szólunk. Lásd Techert i. m. 171. sköv. o.

³ De abstinentia 4 könyve arra a véleményre épül fel, hogy az állatoknak épp olyan lelkük van (*ἐμψύχοι*), mint az embereknek, tehát megenni azokat nem szabad, csak termékeik élvezhetők. — Techert i. m. 174.

⁴ Érdekes ez a mű abból a szempontból is, hogy egyetlen erénygyakorlat szorgalmazása milyen közel hozhatja a pogány lelket a keresztény fel-

iskola újjászervezésének szolgálatában állott Porphyriosnak akkoriban összeállított metafizikai munkája is, az *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, amelyben az érzéki és értelmi világ kettőssége a plotinosi felfogásnál sokkal következetesebben kidomborodik.¹

Mindezek ellenére a tanítványok számát tekintve Porphyriosnak nem volt olyan nagy sikere, mint mesterének. A «tan» ugyanis közben átment a köztudatba s minthogy akkor is legtöbbször úgy gondolták, hogy eleget értenek a bölcslethez, nem látták többé szükségesnek, hogy valamilyen mester köré csoportosuljanak. Mikor azután e gyérszámú tanítványok közül is kivált Jamblichos, aki új hangokat tudott megütni az újplatonizmus hellén szirén-hárfáján, inkább őhöz csatlakoztak és a kiöregedett Porphyrios csakhamar magára maradt. Ebben az állapotban még egyszer hallatott magáról, amidőn hetvenéves fejjel nőtvette egyik barátjának hét gyermekkel hátrahagyott özvegyét. Az elkerülhetetlenül bekövetkezett megszólások ellensúlyozására írta «Ad Marcellam» címmel alkalmasint utolsó írásművét. A védekezésen kívül²

fogáshoz. Dufourcq így mutat rá erre: «Porphyrios úgy beszél az önmegtagadásról, miként azt egy askéta tenné. Azt ajánlja az embernek, hogy utánozza Istent; megtanítja rá, hogy az ehhez vezető eszköz a szenvedélyek megfékezése; azt kívánja tőle, hogy a kötelességet áldozzon fel mindent, még az életet is». Ha zsidók megtehették ezt, miért ne tehetné meg egy hellén! Porphyrios nemcsak elérni akarta így a keresztények erkölceit, de túl is akarta azokat szárnyalni. Érve teljesen teológiai: csodák és jövendölések. Egyrészt be akarta bizonyítani, hogy a keresztények csodái nem igaziak, másrészt pedig azt, hogy az igazán természetfeletti jelek a pogány orákulumokban és theurgiában találhatók meg. (I. m. 212. sköv. o.) Eusebius: Praep. evang. passim. Az áldozatról szólók IV. 12. sköv.

¹ Lásd erről is Techert i. m. 172. — Ezek után méginkább be kell látnunk, hogy a tanulmányunk bevezetésében mondtak helytállóak. A többször idézett Dufourcq is erre a nézetre jut: «Porphyrios nem szolgai tanítványa Plotinosnak: nem riad vissza attól, hogy kijavítsa, amikor pl. megkülönbözteti a demiurgoszt a világlélektől; — sem attól, hogy továbbfejlessze, körülírva a lét testetlen lényegének teóriáját; — sem attól, hogy kiegészítse és megszilárdítsa, formális egységre vezetvén vissza Platon és Aristoteles rendszereit . . . » (I. m. 213. o. 1. j.) Szent Ágoston szerint a lélek-vándorlás terén is különvéleményen volt. (De civ. Dei X. 30.)

² Nem haszonlesés vagy öreg emberhez méltatlan érzékiség vezette, hanem támogatni akarta barátja családját. Marcellát pedig a hellén filozófia iránt való hűségben megtartani, mert — következtetik egyesek — keresztény környezetétől el akarta téríteni. Az első állítással szemben Sokrates azt állítja, hogy gazdag zsidó özvegyet vett volna el. Erről az oldalról a többi tanu alapján nem ismerjük Porphyriost, hacsak nem idősebb korában kapta el a kapzsiság, amikor is nem lenne akadálya, hogy Lactantius alább említendő bölcselőjével mégis azonosnak gondoljuk. Kleffner szerint Marcella keresztény lett volna (talán inkább prozelita?) és e házasság alkalmával tért volna a «hellenizmus»-ra. Emiatt azután zavargások törtek ki előbbi környezetében, Porphyriosnak gyorsan távoznia kellett és e levéllel iparkodott hátrahagyott feleségét kitartásra buzdítani. A levelet Ang. Mai adta ki (Clas-

az teszi érdekessé e levelet, hogy ismét igen emelkedett lelkületről tanuskodik és egészen keresztény szellem lengi át egyes részeit. Itt már nem tesz különbséget az agg bölcslő a tekintetben, hogy honnét meríti ihleteit. A bölcslőhöz méltó aszketikus élet négy alapelemét habozás nélkül annak a Szent Pálnak igéivel a hitben, igazságban, szeretetben és reményben jelöli meg, akit keresztényellenes művében oly minősíthetetlen rágalomokkal halmozott el. Sőt az Üdvözítő ismert intelmét is beleszövi e levelébe, amidőn újplatonikus toldással arra buzdít, hogy a lélek üdve érdekében nemcsak egy tagot, hanem az egész testet le kell vágni! (Mk. 9, 42. 44. stb.) A bölcis ugyanis felülemelkedik az érzékiségen, mert «csak a szűzi lélek szül a tiszta Nous-nak üdvgyermekeket».¹

Porphyrios végéről nem számolnak be adatok. Az imént említett leveléből tudjuk, hogy tízhónapi házasság után «a hellének érdekében és az istenektől sürgetve»² Keletre kellett utaznia. Ha nem is igazolható, hogy közvetlen része lett volna a Diocletianus-féle üldözés megindításában,³ közvetve mindenesetre annak szellemi előkészítői közé kell számítani. Általában úgy tartják, hogy Rómában húnyt el 304 táján.

Ha ezek után összegezni akarjuk a mondottakat, meg kell állapítanunk, hogy Porphyrios élete és működése a racionalista hitehagyó tipikus szellemi fejlődésének parabolikus pályáját tüntette fel. Láttuk azt a kultúr-környezetet, amelybe került; láttuk azokat a hatásokat, amelyeket magába szívott fogékony szelleme: és tudjuk azt is, hogy mi adott neki lökést működési irányának választásában. Ha mások a kor szellemében találják Porphyrios bölcseleti beállítottságának fő

sici auctores e Cod. Vatic. 1821. IV.) és újabban Nauck (l. fent). — Harnack: Greek and christian piety at the end of the 3rd century. (Hibbert Journal, 1911, 65.) — A. Bremond (Rech. de science relig. 1933, 106. sköv. o.).

¹ Ezeket Lietzmann is kiemeli az idézett helyen, de az ebből leszűrűt következtetést, mintha Porphyriosnak és Origenesnek hasonló megnyilatkozásai egyrészt a közös tanítóból, Ammonios Sakkasból, másrészt pedig onnét lennének magyarázhatók, hogy a kereszténység első rendszerezője és a görögség utolsója egy úton kereste volna az Istent és az üdvösséget, nem írhatjuk egészen alá. Nagyon is külön utakon jártak ők és csak egy-két helyen hibázott rá a keresztény befolyásokat akarata ellenére is mindinkább magába felvevő hellén szellem az «anima naturaliter christiana» segélyével az igazságra. — A levél bő tartalmát adja Techert i. m. 175. sköv. o.

² *καλοῦσης δὲ τῶν Ἑλλήνων χρείας καὶ τῶν θεῶν συνεπειρότων.*

³ Bár épp ez a keleti út valószínűvé teszi, hogy az akkor már a keresztények legszámottevőbb ellenségének hírében álló Porphyriosra azért volt ott szükség. Lactantius említ is két bölcslőt, akik a császárokat könyveikkel a keresztények ellen izgatták. Ezek egyike bizonyára Hierokles volt, a másik pedig Porphyrios lehetett. Ha Lactantius ez utóbbit kapzsinak, mértéktelennek, erkölcsstelennek és tudatlannak mondja, ez lehet egyrészt az ellenfél részéről könnyen érthető túlzás, másrészt azonban az öregedő Porphyriosra már részben el is volt mondható, miként fentebb említettük. Semmi esetre sem zárja ki ez a jellemzés azt a feltevést, hogy Lactantius róla beszélhetett. (V. ö. Vargha i. m. 75. old. — Lactantius: Div. Inst. V. 2.)

indítékát, mi viszont sokkal elhatározóbb jelentőséget tulajdonítunk a történetileg vitathatatlan caesaraei esetnek. Bármennyire alanyinak tűnjék is fel önmagában az, ha zergelépés volt is, elindított egy lelki lavinát, amelynek igen jelentőssé növekedett a rombolása. Nem adnak felvilágosítást a szűkszavú és hiányosan áthagyományozott források arról, hogy miért bántalmazták a caesaraei keresztények Porphyriost; lehetett az méltó felháborodás már akkor is az ifjú szír valami merész kijelentése vagy cselekedete miatt; de lehetett vetélkedés vagy más kevésbé keresztényekhez méltó gerjedelem is, ami Porphyrios életében döntő elhatározást váltott ki. Az akkori világ által nyújtott többi körülmény azután természetesen alátámasztotta, könnyűvé tette a kibontakozást, hogy Porphyriosból a már-már halódó pogányságot felélesztetni szándékozó próféta legyen. Ami Plotinosnál még csak homályos sejtésként jelentkezett, azt ő tette öntudatosá az újplatonizmusban: a kereszténység ellen való élethalálharc szükségességét. Azért igyekszik a Szentírással szemben összegyűjteni az orákulumok legjavát, hogy a helléneknek is legyen mire alapítani «hit»-üket; azért írja meg Pythagoras fantasztikus életrajzát, hogy Krisztus evangéliuma helyett valami ahhoz fogható, ha lehet, azt felülmúlót adjon. Hogy a kereszténység vértanuit és szentjeit túlhaladja, legendás dicsfényvel övezi mesterét és a platonai misztikával szeretné kiszorítani a keresztény Isten-keresés páratlan sikereit. Mikor azután érett ésszel be kell látnia ifjonti felárgolásainak túlzásait, rá kell döbbsennie, hogy ámitás az, amit valóság-nak hitt, összeroppan a lelke és az öngyilkosságban akar menekvést keresni. De azután átlendül ezen a holtpontra és az elhagyott igaz útra való visszatérés helyett immár sátáni gyűlölettel támad az egykor még szentnek tartott kereszténység ellen.¹ De ezzel a parabola már le is kanyarodott. Az öregedő Porphyrios — mint láttuk — végül ismét nyíltan krisztusi és szentpáli gondolatokkal nemesíti stílusát és így talán lelkületben is közeledik — tudatosan vagy öntudatlanul? — a kifelé üldözött kereszténység szelleméhez! — Igazat kell tehát adnunk Szent Ágostonnak, aki egy alkalommal e rövid jellemzést adja a renegát Porphyriosról: «Inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sententiis alternantibus fluctuat».²

Érdekes párhuzamot lehetne e szempontból Porphyrios és Origenes közt is vonni. Origenesszel is valami hasonló történt ott Alexandriában, ha nem is tetteles bántalom formájában, de a mindenesetre nem

¹ Érdekes, hogy Vargha is megemlíti, hogy Porphyrios abban az időben készítette keresztényellenes főművét, amikor öngyilkossággal foglalkozott. De nem veszi észre a lélektani összefüggést.

² De civ. Dei X. 9. Más hol jó szándékot tétel fel róla: «Singula quaedam dixerunt Plato atque Porphyrius, quae si inter se communicare potuissent, facti essent fortasse Christiani». (U. o. XXII. 27.) (T. i. a test feltámasztását illető tanításokat.)

kevésbé fájó hálátlansággal megtézetten. A vértanu fia azonban jobban meg volt szilárdulva a kereszténységben, hogysesm bármi földi bánatom attól eltántoríthatta volna és így Origenesből nem lett aposztata. Nem tudhatjuk ellenben, hogy ha azok a caesaraei hívek kissé keresztényibbek lettek volna, nem dicsérhetnék-e Porphyriost az ókeresztény irodalom jelesei között. Az ezen való töprengés helyett azonban feleljünk meg inkább második kérdésünkre, hogy t. i. milyen része volt a bataneai bölcseletnek abban, hogy az újplatonizmusban a keresztényellenes irányzat jutott túlsúlyra? Ha az egykorúak tudósításait figyelemmel kísérjük, akkor azt látjuk, hogy valamennyien szinte egyedül őt teszik felelőssé. Ennek megokolásánál nagy tudására mutatnak rá, amelyre támaszkodva tekintéllyel tudott fellépni és szavainak még ellenfelei előtt is súlyt adni. Sőt majdnem azt lehetne mondani, hogy a keresztények között később jobban is értékelték, mint önfelei. A pogányok ugyanis a porphyriosi munka nagy terjedelme miatt inkább csak kivonatait használták, majd csakhamar új utakra tértek a kereszténység elleni küzdelemben, míg a keresztény írók később is sokat foglalkoztak cáfolásával — miként már említettük.¹ Azután azt szokták még említeni, hogy Porphyriost kifejezetten a gyűlölség vitte ebbe az irányba: ő volt «a kereszténység leggonoszabb ellensége». Végül észrevették azt is, hogy a kereszténységgel szemben annak saját fegyvereivel is küzdött. Egyik leghevesebb cáfolója, Theodoretos ezért a majomhoz hasonlította, amely igyekszik utánozni az embert, de azért emberré lenni mégsem képes.² Maga Nagy Konstantinus császár is ismerte Porphyrios ilyen jelentőségét és azért, amidőn az ariánusokról azt akarta mondani, hogy azok a kereszténység ellenségei, porphyriánusoknak nevezte őket.³

¹ Nem lehet célunk itt Porphyrios tételeinek bírálatával érdemben foglalkozni. Ezt az ókereszténységtől fogva az exegeták és apologeták bőségesen elvégezték. Éppen ezért csodálkozunk, hogy pl. Techert (i. m. 178.) nem tud alkalmasabb megjegyzést fűzni azokhoz, mint Harnackból vett idézetet, amely pedig a keresztény igazsággal szemben legalább is «parteiisch-gewaltsam». — Egyébként Harnack idézi Aranyszájú Szent Jánost arra vonatkozóan, hogy a keresztények sokszor többre becsülik ellenfeleik munkáit, mint maguk a pogányok. (I. m. 5.)

² Eusebius a kereszténység legfélelmetesebb és legharciasabb ellenségének mondja. (Praep. evang. X. 9.) — Alexandriai Szent Cyrillos szerint bár igen nagy tudományú volt, mégis «a keresztény hit ellen szórt szemtelen beszédek» atyja lett. (Contra Julianum I. 19.) — Cyrusi Theodoretus az «igazság ellenségé»-nek mondja és a kereszténység leggonoszabb ellenségének. (Graec. affectionum curatio, sermo I., III. és XII. — MGR. 83., 794., 802., 1152.) — Szent Jeromos sokszor nyilatkozik róla hasonló szellemben, épp így Szent Ágoston is, aki így írt róla: «... doctissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus». (De civ. Dei XIX. 22.) Ezeket a helyeket természetesen a Porphyriossal foglalkozó kutatók is idézik. — V. ö. C. R. de W. Theiler: Porphyrios und Augustin. (Gnomon, 1936, 527.)

³ Gelas. HE. II. 36. — Sokr. HE. I. 9. — Theod. II. et Valent. III.

Ezek alapján merjük állítani, hogy az újplatonizmus keresztényellenes fellépése voltaképp Porphyriosra vihető vissza, akit viszont — mint láttuk — a hitehagyók gyűlölete fűtött ezirányú tevékenységében. Miként az Judás tragédiája óta annyiszor megismétlődött. Kleine Ursachen, grosse Wirkungen.

Artner Edgár.

Imp. (ann. 435. Cod. Justin. I. 5, 6.): «Ariani . . . ob similitudinem impietatis Porphyriani a Porphyrio nuncupantur». — Porphyrios munkáinak keresztényellenes részletei teljes egészükben megtalálhatók lesznek a szerző tanulmányában: Az újplatonizmus és a kereszténység.

ROUSSEAU ELŐFUTÁRA A XI. SZÁZADBAN.

Aki megkísérelte már végignyomozni egy-egy gondolat történetét, időnkinti felvillanásait, majd meg eltűnését, az tudja, hogy az eszmék fejlődése rendszerint nem egyenes és nem is mindig folytonos vonalban történik. Búvó patakok nemcsak a természetben vannak, hanem a szellem világában is előfordulnak. Számos példa igazolja, hogy egy-egy gondolat, eszmekör, mely hosszabb-rövidebb ideig benne élt a köztudatban, a viszonyok és felfogások megváltozásával kieshetik onnét és nyom nélkül eltűnhetik, miként a búvó patak eltűnik a barlangok és dolinák ismeretlen mélységeiben. De mint a búvó patak nem marad mindig a föld alatt, hanem alkalmas helyen újra felszínre tör, azonképen a köztudatból kiesett eszmék is a körülmények változásával, esetleg egy intuitív szellem spontán megnyilatkozásaként, ismét napvilágra juthatnak.

Az eszmék bújdosásának nyomozása, feltárása annak a nagy, sokszor évezredek átfogó útnak, mely első felvillanásuk és tetté érésük közé esik, a történelem legszebb feladatai közé tartozik. Mert az eszme ugyan még nem tett, nem az, amit a szoros értelemben vett történelem tárgyának szoktunk tekinteni, de tettek csiráit, a megvalósulás pillanatára váró energiák feszültségét hordja magában. A tett, az esemény maga már csak befejezése, végső szeme egy hosszú fejlődési folyamatnak, határozott formába öltözése az egyesek vagy tömegek lelkében szunnyadó vágyaknak és megvalósulásra törő gondolatoknak. Megértéséhez tehát okvetlenül szükséges a megelőző és előkészítő szellemi folyamatok ismerete, mert csak ez képesít rá bennünket, hogy a látszólag elszigetelt jelenségek mögött bepillantsunk a történelmet alakító erők titkos műhelyébe és ott nem sejtett összefüggéseket fedezzünk fel. Ezért szép és hálás feladat a szellemi élet búvó patakjainak nyomozása.

Kitűnő példa erre a népfelég gondolatának története. Tudjuk, hogy az átlagos műveltségű ember a népfelég nevének hallatára mindjárt Rousseaura gondol. Pedig Rousseau sem atyja, sem apostola nem volt a gondolatnak; ő csupán határozott formába öntötte és gyakorlati programmá alakította azt, amit elődeinél készen talált. Jelentősége tehát nem az elindításban, hanem a betetőzésben keresendő. Hogy fáradozásával olyan tüneményes sikert tudott elérni, az jórészt azzal magyarázható, hogy előtte már a nemzedékek hosszú sora munkált a fogalom benső tartalmának kifejtésén és körének elhatárolásán. Hiszen a *Contrat*

social megjelenése idején a népfelség tana már több mint kétezeresztendő multra tekinthetett vissza. Első hajtásai az ókori görögség állami és társadalmi életéből nőttek ki. A görög városállamokban született meg a népfelség klasszikus megtestesülése, a *demokrácia*; másrészt a görög bölcselek voltak az elsők, akik elmélkedni kezdtek az emberi együttélés kezdeteiről és a közhatalom eredetéről egész bölcseleti rendszert szöttek ki.

Az ókor másik hatalmas kultúrnépe, a római, a királyság bukása után szintén a demokrácia alapjára helyezkedett. Ennek megfelelően minden közhatalom a *populus Romanusra*, illetve képviselőre, a *senatusra* szállott vissza. Elvben még a császárok is kénytelenek voltak meghajolni e felfogás előtt és legalább külsőségekben alkalmazkodni a köztársasági formákhoz. Így az ókorban nem csupán elméletben élt a népfelség gondolata, hanem egyúttal legfőbb szabályozója volt a két klasszikus nép állami és társadalmi életének.

A kereszténység diadalrajutásával azonban minden megváltozott. Új, addig ismeretlen energiák szabadultak fel és kértek részt a világtörténelem irányításában. A régi nézetek és meggyőződések helyébe újak, sokszor homlokegyenest ellenkezők léptek és szinte máról-holnapra új csapásokra terelték a közfelfogást. Gyökeres változáson ment keresztül az államhatalom eredetéről vallott felfogás is. A népfelség gondolata úgyszólván egyik napról a másikra elenyészett s helyébe a közhatalom isteni eredetét hirdető keresztény tanítás lépett. De a kereszténység diadalrajutásával más tekintetben is megváltozott a helyzet. Míg ugyanis a pogány ókor csak egyféle hatalmat ismert: a politikai és társadalmi élet minden ágát átfogó államhatalmat, addig a kereszténység tudatosan a dualizmus álláspontjára helyezkedett és eleitől fogva éles határt vont a céljait és eszközeit tekintve magasabbrendű egyházi és az alsóbbrendű, de szintén isteni eredetű világi hatalom között.¹ A keresztény világszemlélet alapvető kódexe, Szent Ágoston *De civitate Dei* címen írt nagyszabású műve végleg szentesítette és az egész középkor hivatalos tanításává avatta ezt a dualisztikus felfogást.² Ez tükröződik vissza azokban a különböző jelképekben is, melyekben a középkori irodalom szerette megérzékelteni a két hatalom egymáshoz való viszonyát; nevezetesen a nap és hold s a test és lélek viszonyáról vett hasonlatban, mindenképp pedig a kétkard-elméletben. Ezek valamennyijének az az értelme, hogy Isten kétféle hatalmat adott a kereszténység közösség, a *christiana respublica* érdekében megvédésére; egyiket a pápának, másikat a császárnak.

A népfelség tana az új állami és társadalmi rend kialakulása és

¹ Solmi A.: *Stato e chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno fino al concordato di Worms*. Modena, 1901. 24. 1.

² V. ö. Schilling O.: *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*. Freiburg i. Br. 1910.

megszilárdulása után századokon át eltemetve szunnyadt az ókor történelmi és irodalmi emlékeiben. Legfeljebb halvány reminiscenciája villant fel olykor-olykor egyes egyházi írók, pl. Hinkmár reimsi püspök műveiben, akik a világi hatalom körének megszorításával és függésének hangsúlyozásával voltaképen az egyházi hatalom magasabbrendűségét akarták kiemelni és nyomatékozni.¹

Annál meglepőbb és váratlanabb jelenség tehát, hogy a XI. század végén egyszerre, minden látható előzmény nélkül, újra élénk bukkan a rég halottnak vélt gondolat. A bűvő pátak hosszú bujdosás után ismét a felszínre tört. Feltűnéséhez a külső keretet az investitúraharc szolgáltatta, elsője azoknak a titáni küzdelmeknek, melyek két századon át megosztották az európai társadalmat és elkeseredett ellenségeként állították szembe egymással a keresztény világ egyházi és világi fejét. A dolog megértéséhez tudnunk kell, hogy az investitúraharcot eleitől fogva gazdag és változatos publicisztikai irodalom kísérte, mely termékeivel talán még nagyobb mértékben befolyásolta a küzdelem kimenetelét, mint a fegyveres mérkőzés. A pápai és császári tábor szemleli vezérei, sőt akárhányszor egyszerű közkatonaí, tollat ragadtak és az irodalmi meggyőzés eszközeivel igyekeztek újabb és újabb híveket szerezni eszméiknek.

Az ilymódon előállott irodalom termékeinek benső értéke azonban messze mögötte marad számának. A barbárság és kulturátlanság bilincseiből kifejtőzni kezdő nyugateurópai szellem első szárnypróbálgatásai voltak ezek. A kritikátlanság, a sok jogi és történelmi fikció s a módszertani elvek teljes hiánya ónsúllyal nehezedett íróikra és lépten-nyomon elhomályosította tiszta látásukat. Legtöbbjük nem haladta túl a politikai röpiratok színvonalát és ha ma a történetírás mégis pontosan számon tartja őket, azt nem benső értékükért vagy művészi formájukért, hanem elsősorban a kor hangulatának és törekvéseinek hű visszatükröztetéséért teszi. Tehát inkább mint történelmi forrásokkal, mint irodalmi alkotásokkal foglalkozik velük.²

Ebben az izzó légkörben, a vallási és politikai szenvedélyeknek ebben a forró sistergésében kelt újból életre a századok óta szunnyadó népfel ségi gondolat. A gregoriánus tábor egyik tüzeshangú röpiratában találkozunk vele először mint a császári igények megdöntésére szánt legfőbb érvel. A röpiratot Manegold lautenbachi kanonok, később

¹ Solmi i. m. 31. s kk. II.

² Az investitúraharc irodalmi termékeit egyöntetű kiadásban közli a Monumenta Germaniae Historica Libelli de lite imperatorum et pontificum c. sorozata. I—III. k. Hannover, 1891—97. Legkimerítőbb méltatása még mindig Mirbt K. gondos és minden szempontra kiterjeszkedő munkája: Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. Leipzig, 1894. Fauser A. újabb összefoglalása: Die Publizisten des Investiturstreites. Persönlichkeiten und Ideen, Würzburg, 1935. hozzá képest nem jelent haladást.

marbachi prépost, korának egyik legünnepeltebb tanítója és tudósa írta. Tudós volta mellett szól a *modernorum magister magistrorum* jelző, mellyel egyik kortársa magasztalja. De ennél több biztosat alig is tudunk róla. Pedig adatunk bőven van; csak az a baj, hogy legtöbbje annyira zavaros és ellenmondó, hogy ember legyen, aki kiismeri magát bennük.

A német történetírás Giesebrecht alapvető tanulmánya óta úgy próbálta kiküszöbölni az ellenmondásokat, hogy egy helyett két Manegoldot különböztetett meg: egy idősebbet és egy fiatalabbat. Az idősebb, állítása szerint, feleséges, sőt családos ember volt, és csak dicsőséges vándortanítói pályája alkonyán szánta rá magát a szerzetesi életre; a fiatalabb ellenben, röpiratunk szerzője, már kora ifjúságában a lautenbachi kolostor kanonokjai sorába lépett.¹

Giesebrecht tetszetős okfejtése hosszú időre eldöntötte a kutatás irányát. A későbbi történetírók már mint megfellebbezhetetlen igazságra hivatkoztak rája s felmentve érezték magukat a további oknyomozás alól.² Komolyabb aggályok csak a jelen század kezdő éveiben merültek fel a kettősség ellen. Az első érdemleges támadást a középkori filozófiatörténet nagyérdemű kutatója, Endres József intézte ellene. Ez annál figyelemreméltóbb körülmény volt, mivel Endres 1901-ben még maga is a Giesebrecht-féle felfogás mellett tört lándzsát.³ Három évvel később azonban már nagy meggyőző erővel bizonyította, hogy a Giesebrecht és követői által feltételezett két Manegold tulajdonképpen egy személy s azonos röpiratunk szerzőjével és a neve alatt reánk maradt antidialektikus szellemű bölcséleti művek írójával.⁴

Endres szerint Giesebrecht azzal követte el a legnagyobb hibát, hogy a közel egykorú s a passauai, salzburgi és regensburgi egyházmegyék ügyeiben rendszerint jól értesült *Melki névtelen* elbeszélés helyett a csaknem félszázaddal később élt s a német dolgokban sokkal kevésbé tájékozott Clunyi Richárd krónikáját fogadta el előadása alapjául.⁵ Mivel pedig abban I. Henrik francia király (1031—1060)

¹ Ueber Magister Manegold v. Lautenbach und seine Schrift gegen den Scholastikus Wenrich. Sitzungsberichte d. Münchener Akademie. 1868. II. 287. s. kk. II.

² Paulus N.: Nouvelles études sur Manegold de Lautenbach. Revue catholique d'Alsace. 1886. 209. s. kk. II., 279. s. kk. II., 337. s. kk. II. Francke K. a MGH kiadásában. Libelli de lite. I. 300. s. kk. II. Meyer v. Knouau G.: Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V. III. Leipzig, 1900. 511. s. kk. II. Koch G.: Manegold v. Lautenbach und die Lehre von der Volkssouveränität unter Heinrich IV. Berlin, 1902. 16. s. k. I.

³ Manegold v. Lautenbach, ein Betrag zur Philosophiegeschichte d. 12. Jahrhunderts. Hist.-polit. Blätter, 127. (1901) 390. s. kk. II.

⁴ Manegold v. Lautenbach, «modernorum magister magistrorum». Hist. Jahrbuch, 1904. 168. s. kk. II. Forschungen zur Geschichte d. frühmittelalterlichen Philosophie. Münster, 1915. 87. s. kk. II.

⁵ Hist. Jahrbuch, 1904. 169. s. kk. II.

uralkodásával kapcsolatban ezt a megjegyzést olvasta: «Német földön ebben az időben kezdett virágozni Manegold bölcsész, aki az isteni és emberi tudományokban messze túlszárnyalta kortársait»,¹ természetesen nem gondolhatott mást, mint hogy ez a Manegold nem lehet azonos a szóban forgó röpirat szerzőjével, aki műve bevezető soraiban határozottan éretlen korú, még ki nem forrott jellemű, csekély műveltségű, parasztos beszédű s anyanyelvén is csak dadogni tudó, nem hogy az irodalmi nyelv finomságait ismerő embernek mondja magát.² Giesebrecht szerint ez az önjellemzés nem kevésbé döntő bizonyíték a röpiratszerző Manegold fiatalága s a híres vándortanítótól való különbözése mellett, mint Clunyi Richárd félre nem magyarázható állítása. Így ugyanis csak kezdő ember beszélhet magáról és nem elismert európai tekintély, akit minden oldalról a szellemi világ kitűnőségeinek és a tanítványok népes seregének tömjénező hódolata övez.

Ez az okoskodás azonban nem helytálló. Mert aki csak valamennyire is otthonos a középkori latin stílus ismeretében, az jól tudja, hogy a dúsan burjánzó szóvirágok rendszerint nem az igazság kifejezésére, hanem ellenkezőleg álcázására szolgáltak. Különösen áll ez az íróknak önmagukról mondott véleményére. A köteles szerénység mellett az irodalmi ízlés is azt kívánta, hogy az író magát, állását és műveltségét lehetőleg minél alacsonyabbnak tüntesse fel. Levelekben és ajánlásokban szinte kötelező volt ez az önlealacsonyítás; de gyakran találkozunk vele mástermésztetű munkák lírai vonatkozású részeiben is.³ Öreg hiba volna tehát, ha komoly állításszámba vennők őket és következtetni akarnánk belőlük az illető író egyéniségére.

De ugyanígy hiba volna az is, ha az *éretlen kor* kifejezést túlságosan szűk értelemben vennők. Hiszen jól tudjuk, hogy a *puer*, *adolescens*, *iuvenis*, *senex* és általában az életkort kifejező szavaknak a középkorban sokkal rugalmasabb volt a jelentésük, mint manapság. Pl Sevillei Izidor és Honorius Augustodunensis az ötvenedik évig számítják a *iuventus* korát.⁴ Következésképpen Manegold *aetas immaturáját* sem kell okvetlenül mai értelemben vett éretlen, vagy éppen serdületlen korra

¹ His temporibus florere coepit in Theutonica terra Menegaldus philosophus, divinis et saecularibus litteris ultra coetaneos suos eruditus. Giesebrecht i. h. 310. l.

² ... praesertim cum sim aetate immaturus, levis moribus, ingenio rudis, lingua inpeditus, genere abjectus, sermone rusticus, et ne vulgari quidem eloquio balbutire sufficiam nedum litteris quicquam commisci. Libelli de lite. I. 311. l.

³ Jakubovich E.: P. mester. (Adalékok az Anonymus-kérdéshez) c. értekezésében számos példáját idézi ennek a mesterkelt udvariaskodásnak. Klebelsberg-Emlékkönyv, Budapest, 1925. 190. s. kk. II.

⁴ Hofmeister A.: Puer, iuvenis, senex. Zum Verständnis der mittelalterlichen Altersbezeichnungen. Papsttum und Kaisertum. Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht. München, 1926. 287. s. kk. II.

magyaráznunk. Ellenkezőleg okunk van azt hinni, hogy sokkal közelebb járunk az igazsághoz, ha a negyvenes évekre, Endres szerint a svábok kritikus életszakára (Schwabenalter), mint ha a huszas évekre magyarázzuk.¹

A források gondosabb vizsgálata tehát nemcsak hogy nem támogatja Giesebrecht elméletét a vándortanító és a röpiratszerző Manegold különbözőségéről, hanem ellenkezőleg, gyengíti. Még a leghathatósabb érvnek szánt adat, Clunyi Richárd idézett állítása sem kívánja feltétlenül a különválasztást. Ha ugyanis feltételezzük, hogy a *liber ad Gebehardum* szerzője a század negyvenes éveiben született, az igazság meghamisítása nélkül állíthatjuk, hogy a hatvanas évek küszöbén, vagyis I. Henrik uralkodásának végén már kezdett hírré kapni. Mert nem szabad felejtenünk, hogy a középkorban általában gyorsabban érték az emberek s a tudósok is, hála csekély számuknak, gyorsabban és könnyebben jutottak hírnévhez, mint a későbbi századokban.

Talán kelleténél tovább is időztünk a személyi vonatkozások tisztázásánál, de szükséges volt annak megmutatására, hogy Manegold szellemileg sokkal jelentékenyebb ember volt, mint eddig általában hitték. Eddig ugyanis a ghibellin szellemű német történetírás azzal is iparkodott a *liber ad Gebehardum* jelentőségét csökkenteni, hogy egy félművelt, a világtól elvonult fanatikus barátíró munkájának tüntette fel, mellyel nem érdemes komolyan foglalkozni. Mióta azonban kiderült, hogy a könyv szerzője mögött a kör egyik leghíresebb antidialektikus bölcselője és legünnepeltebb vándortanítója lappang, ez a kényelmes út járhatatlanná vált. Érthető tehát, hogy a ghibellin történetírás nem nagyon siet tudomást szerezni az azonosságról. Jellemző, hogy bár Endres alapvető értekezése már 1904-ben megjelent, Fauser még 1935-ben is Giesebrecht elfogult és egyoldalú álláspontjára esküdött.²

Manegold eredetileg válasznak írta röpiratát a császári tábor egyik ügyes publicistájának, Wenrich trieri skolasztikusnak Dietrich verduni püspök neve alatt kiadott levelére. A levél a császár második letétele és kiközösítése után, tehát 1080 végén vagy 1081 elején jelent meg s hangjának merészségével és okfejtésének éles logikájával széles körökben nagy feltűnést keltett. Különösen a pápa személye ellen intézett erős támadásával ért el nagy hatást pártfelei táborában.³ Ilyen körülmények közt a gregoriánus párt részéről nem volt közömbös, hogy a mérges írás minél előbb megfelelő visszautasításban részesüljön. Hermann lautenbachi prépost a maga részéről az akkor már kolostorában élő híres vándortanítót biztatta a cáfolat megírására. Manegold,

¹ Manegold konnte recht wohl an der Grenze des Schwabenalters stehen und sich in jenem Zusammenhang und in der dort obwaltenden Absicht dennoch «aetate immaturus» nennen. Hist. Jahrbuch, 1904. 172. l.

² I. m. 46. l.

³ Libelli de lite. I. 280. s. kk. II.

mint láttuk, eleinte illő szerénységgel húzódozott a kényes feladattól, de azután meghajolt előljárója akarata előtt és elkészítette terjedelmes válaszát. Könyvét minden valószínűség szerint már VII. Gergely halála után, hihetleg 1085 őszén tette közzé s a pápai párt legerősebb németországi oszlopának, Gebhard salzburgi püspöknek ajánlotta.¹ Innét általánosan elfogadott címe: *Liber ad Gebehardum*.

A dolgok természetéből következett, hogy Manegold mindenképp előtt az általa olyan hön tisztelt Gergely pápa emlékét iparkodott tisztázni az ellene emelt vádak alól. Előadásában általában inkább az anyag teljességére, mint megrostálására, inkább az adatok gazdag sokféleségére, mint logikus elrendezésére törekedett. Amit egy mondattal elmondhatna, gyakran egész oldalra duzzasztja. Mivel pedig sem kellő módszertani jártassággal, sem elegendő szerkesztői készséggel nem rendelkezett, többször ellenmond önmagának, vagy egyik állításával agyonüti a másikat. Ezért könyve nem könnyű olvasmány; de nem is olyan üres és lélektelen, mint német bírálói állítják.²

Messze vezetne célunktól, ha az egész könyv tartalmát ismertetni akarnók. Ezért csak azon fejezeteivel óhajtunk behatóbban foglalkozni, melyek a szerző államelméletét tükröztetik vissza. Előre kell bocsátanunk, hogy Manegold is, miként a gregoriánus tábor irodalmi harcosai általában, azon az állásponton van, hogy a pápa joghatósága minden keresztényre, egyháziakra és világiakra, királyokra és alattvalókra egyaránt kiterjed. A pápával szemben csak engedelmességre kötelezett hívek vannak. Ha tehát a király vét az erkölcsi törvény vagy az egyház érdeke ellen, éppúgy alá van vetve a pápa büntető hatalmának, mint legutolsó alattvalója. Ebből a szempontból tekintve tehát a császár letételét teljesen jogosnak kell tartanunk, mivel skizmatikus püspökeivel a legsúlyosabb bünt, az engedetlenség és lázadás bűnét követte el a pápa ellen. Büntetése pedig nem lehet más, mint a trónjáról való letaszítás. Nyilvánvaló ugyanis, hogy olyan ember, aki keresztény létére nem áttalotta megtagadni az engedelmisséget, egy pillanattal sem uralkodhat keresztény alattvalóin.³

Bármily világos és meggyőző volt azonban ez az okfejtés, lehetetlen volt nem érezni rajta, hogy csak féligazságot fejez ki. Legsebezhetőbb pontja a királyi méltóság lebecsülése volt. Mert ha igaz is, hogy

¹ L. Francke K. bevezetését a Libelli de lite kiadásához. I. 300. s kk. II.

² Giesebrecht i. h. 297. s kk. II. Francke i. h. 302. I. Koch i. m. 18. I. Dempf A.: Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München—Berlin, 1929. 219. I. Fauser i. m. 46. I.

³ ... qui dignum erat, ut, qui honorem beato Petro divinitus speciali privilegio collatum annullare presumpsit et conculcare, ipse honorem amitteret, quem videbatur habere, et qui ut christianus contempsit obedire, indignus iudicaretur alicui christiano presse. I. h. 358. I.

hitelvi kérdésekben a királyok is feltétlen engedelmességgel tartoznak a pápának, ebből még nem következik, hogy más tekintetben is alá vannak neki rendelve. A gregoriánus tábor íróiban meg volt ugyan a hajlandóság ilyen, sőt még messzebb vágó következtetések levonására, de a császárpártiak is résen állottak s minduntalan fejökre olvasták azokat az ó- és újszövetségi helyeket, melyekből a királyi hatalom magasabbrendűsége tűnt ki. Manegold ellenlábasa, Wenrich is első-sorban azt vetette szemére Gergely pápának, hogy nem átallotta a király nevet, mely pedig a világ kezdetéig nyúlik vissza, s melyet később maga Isten is megszentelt, gyalázzal illetni és az Úr felkentjeit, mintha csak közönséges béresekről volna szó, atyáik örökségéből kizaklatni.¹

Ilyen érveléssel szemben a pápa korlátlan büntető jogára, vagy akár az egyházi hatalom magasabbrendűségére való hivatkozás csakugyan keveset nyomott a latban. Hiszen a dolog lényegét, a királyi hatalom isteni rendelését, a pápapártiak sem vehették tagadásba, ha csak nem akartak nyílt ellenmondásba kerülni a Szentfrással. Manegoldnak is be kellett tehát látnia, hogy tisztán elméleti úton, egyszerű jogi bizonyítással nem érheti el célját. Ezért kerülő utat választott: a közelebbi és távolabbi multból vett példák hosszú sorával, közöttük a magyar Péter és Salamon királyok esetével² bizonyította, hogy a császárpárti jogászoknak a királyi hatalom érintetlenségéről vallott tétele merő kitalálás, mert a keresztény korszakban is gyakran megtörtént, hogy egyes uralkodókat erkölcsi vétkeik vagy rossz uralkodásuk miatt megfosztottak trónjuktól.³

Manegold állítása szerint tehát a történelem éppen az ellenkezőjét tanítja annak, amit Wenrich és társai hirdetnek: a király személye és méltósága nem szervesen és elválaszthatatlanul összetartozó, hanem ellenkezőleg, minden pillanatban különválasztható fogalmak. Szerzőnk az egyházjogban divó *officium* és *dignitas* fogalmak szembeállításával iparkodik világosabban kifejtetni gondolatát. «Miként — úgymond — a püspök, áldozópap és diakonus nevek nem egyéni érdemek kifejezői, hanem hivatalok jelölői, azonképen a király gróf és herceg nevek sem természeti adományok vagy személyi érdemek kifejezői, hanem csupán a viselt hivatalok és méltóságok nevei.»⁴

¹ Novum est autem et omnibus retro seculis inauditum, pontifices regnarent tam facile velle dividere, nomen regum, inter ipsa mundi initia repertum, a Deo postea stabilitum, repentina factione elidere, christos Domini quotiens libuerit plebeia sorte sicut villicos mutare, regno patrum suorum decedere iussos, nisi festim adqueverint, anathemate damnare. I. h. 289. l.

² I. h. 364. l.

³ I. h. 361. s. kk. II.

⁴ Ut enim asserit Jeronimus, sicut episcopus, presbiter et diaconus non sunt meritorum nomina, sed officiorum, sic rex, comes et dux non naturae vel meritorum, sed sunt vocabula officiorum atque dignitatum. I. h. 365. l.

Kétségtelen, hogy a személy és méltóság szembeállítására rendkívül ügyes jogi fogás volt Manegold részéről. Ezzel egymagával lefegyverezte ellenfeleit. Hiszen joggal hivatkozhatott rá, hogy a pápa elmarasztaló ítéletével nem a szemében is isteni eredetű királyi méltóságot, hanem méltatlan viselőjét akarta sújtani; nem az *officiumot*, hanem gyenge és gyarló megszemélyesítőjét. Sőt még tovább ment egy lépéssel: nagy hévvel bizonyította, hogy a letétel az adott körülmények közt, a császár súlyos erkölcsi vétkei után, nemcsak jogos cselekedet, hanem egyenesen parancsoló kötelesség volt. «Hiszen nyilvánvaló — írja —, hogy a királyi méltóság és hatalom sem elrugaszkodott gonosztevőre, sem erkölcsi fertőben fetregő emberre nem ruházható; az csak olyan embert illet meg, aki mint méltóságban, azonképen bölcsességben, igazságszeretben és istenfélelemben is magasan fölötte áll embertársainak. Úgy illik ugyanis, hogy aki mindeneknek gondját viseli és mindeneket kormányoz, mindenek fölött is ragyogjon erényeinek ékességével s a rája ruházott hatalmat a legnagyobb méltósággal igyekezzék gyakorolni.»¹

Manegoldnak tehát a személy és a hivatal különválasztásával sikerült megoldania a gordiusi csomót: sikerült olyan megoldást találnia, mely egyfelől teljes mértékben igazolta a pápa eljárását, másfelől nem kisebbitte a keresztény királyeszményt. Mert íme Henrik császár nem az uralkodó, hanem az ember bűneiért lakolt; nem mint király, hanem mint lázadó keresztény vonta magára a kereszténység legfőbb fejének büntetését.

Ebben a megállapításban természetesen az is benne foglaltatik, hogy adott esetekben egyedül a pápának áll jogában a király érdemtelenségét megállapítani s rája a megérdemelt büntetést, legmagasabb fokon a letételt és a kiközösítést kiróni. Manegold ezt nem mondja ilyen világosan, de egész gondolatmenetéből csak ez a következtetés vonható le.² Ez tűnik ki az alattvalói esküről szóló hosszú elmélkedéséből is. Szerinte az alattvalók kétféle módon esküdhetnek hűséget uruknak: 1. *iuste et qua fieri debet ratione* és 2. *iniuste et qua fieri non debet ratione*. Az első esetben bizonyos fenntartással élnek az alattvalók és csupán arra esküsznek hűséget és engedelmességet a királynak, ami a keresztény állameszmével összeegyeztethető. Ha tehát bűnös dolgot, pl. bálványimádást vagy a keresztény vallástól való elszakadást parancsolnak nekik, nem kötelesek engedelmeskedni. Ilyen esetekben volta-

¹ *Regalis ergo dignitas et potentia sicut omnes mundanas excellit potestates, sic ad eam ministrandum non flagitiosissimus quisque vel turpissimus est constituendus, sed qui sicut loco et dignitate, ita nichilominus ceteros sapientia, iustitia superet et pietate. Necesse est ergo, qui omnium curam gerere, omnes debet gubernare, maiore gratia virtutum super ceteros debeat splendere, traditam sibi potestatem summo equitatis libramine studeat administrare. U. o.*

² V. ö. Koch i. m. 36. s. k. 1.

képen nincs is szükség az eskü alól való felmentésre, mivel az természeténél fogva csak erkölcsös cselekedetekre kötelezi az alattvalókat. Ha ennek ellenére a jelen esetben a pápa mégis szükségesnek érezte, hogy kifejezetten is felmentse a birodalom lakosait a császárnak tett hűségkü alól, csak a lelkiismeretek megnyugtatóására és az esetleg felmerülhető kétségek eloszlatására tette ezt. Ezirányú kijelentése nem más, mint *ex cathedra* kifejezése annak a ténynek, hogy a császár viselkedésével maga tette tárgyalanná a neki tett hűségesküt. Műszóval élve tehát a pápai ítélet nem *konstitutív*, hanem csupán *deklaratív* jellegű kijelentés. De azért nem kevésbé fontos. Az alattvalók ugyanis csak azzal a ténnyel mentesültek az eskü megtartása alól, hogy a pápa megbízásából eljáró római zsinat letette és méltóságától megfosztotta a királyt.¹

Egészen más a helyzet, ha az alattvalók *iniuste et qua fieri non debet ratione* esküsznek hűséget, vagyis, ha fenntartás nélküli vak engedelmességet fogadnak uruknak. Ebben az esetben természetesen szó sem lehet választásról, vagy akárcsak latolgatásról: az alattvalók kötelesek mindenben uruk akaratahoz igazodni; még akkor is, ha nyilvánvalóan bűnös dolgot parancsolnak nekik. Ha másként cselekszenek, esküszegést követnek el. Az ilyen könnyelmű és meggondolatlan emberek tehát állandóan Skylla és Charibdisz örvényében lebegnek; mert vagy uruk bűnös parancsát követik s akkor veszélyeztetik lelki üdvösségüket, vagy lelkiismeretük szavára hallgatnak s akkor urukkal kerülnek ellenkezésbe. Kétségbeejtő helyzetükből nincs más menekvés, mint az esélyek józan mérlegelése és érett megfontolás után a kisebbik rossz választása. Mert baj nélkül lehetetlen szabadulniok. És ezen a ponton jön segítségükre a pápa, mikor félre nem érhető világossággal megmagyarázza nekik, hogy a könnyelműen és helytelen módon tett eskü megszegése sokkal kisebb rossz, mint a nyílt lázadás vagy éppen a szentegyháztól való tudatos elszakadás. A Szentatya ezirányú fáradozása nagyjából a jó orvos tevékenységéhez hasonlítható: akiket az ördög ravaszága annyira behálózott, hogy semmilyen irányból sem ínt feléjük a szabadulás reménye, azokat a kisebb bűn kockázatával kimentí a biztos kárhozat örvényéből.²

Mint látjuk, Manegold a helytelenül tett eskü esetében még kevésbé ismeri el a pápa valóságos oldó hatalmát, mint a helyes eskünél. Amit ezen a téren megenged, alig több egyszerű útbaigazításnál,

¹ Super quo igitur scelere postquam hunc Romana sinodus iusta, ut supra probatum est, ratione deposuit, regia dignitate privavit, nulla regie potestatis reverentia a christiano populo fuit exhibenda. I. h. 392. l.

² Quemcumque igitur ita fallatia diaboli involvit, ut nullo ex latere sine peccati ruina possit evadere, boni medici officium implebit, qui captum per minoris piaculi iacturam de maioris condemnationis baratro eruerit. I. h. 395. l.

az első esetben pedig a lelkiismeretben amúgy sem kötelező eskü formai érvénytelenítésénél. Ez pedig sokkal kevesebb annál, amit Gergely pápa és tábor a kötő és oldó hatalom címén magának, illetve a Szent-széknak követelt. Manegoldot itt nyilván elragadta bizonyító heve, mikor egyfelől mindenáron sérthetetlennek iparkodott feltüntetni a hűségesküt, másfelől a henriciánusok támadásának élét azzal próbálta tompítani, hogy a pápa esküoldó hatalmának nem valóságos, hanem csak formai jelentőséget tulajdonított.¹ Hogy valóban csak a túlhajtott buzgóság mondatja ezt vele, arra legjobb bizonyosság, hogy másutt ő is valóságos oldó hatalmat tulajdonít Szent Péter utódjának. Pl. a 48. fejezetben részletesen elbeszéli, hogy mikor Adalgis beneventói herceg a lelkiismereti kényszer minden eszközének felhasználásával megeskette a legyőzött II. Lajos császárt, hogy hercegsége területére többé be nem teszi a lábát, VIII. János pápa a császár panaszára Isten és Szent Péter nevében minden további nélkül semmisnek jelentette ki az esküt azzal a megokolással, hogy életveszélyes fenyegetéssel és a közjó nyilvánvaló kárával erőszakolták ki. És még hozzáfűzi a kérdést: «Miért tesztek tehát szemrehányást a mostani pápának olyasmért, amit elődeinek javára írtok? Avagy azt hiszitek, hogy Szent Péter széke napjainkban egyetlen ember gyűlölködése miatt elveszítette azt a kiváltságát, melyet maga az Úr adott neki, s melyet annyi századon át gyakorolt. Ilyet nyilván csak esztelen ember állíthat».²

Nem kétséges tehát, hogy Manegold, miként a gregoriánus tábor irodalmi harcosai általában, benső meggyőződése szerint szintén a pápa kizárólagos jogának tartotta a hivatásáról megfelelkezett uralkodó letételét és az alattvalói eskü alól való felmentést. Hogy ez az alapmeggyőződése nem jutott mindenütt plasztikus kifejezésre, sőt egyik-másik helyen egyáltalában nem jutott kifejezésre, annak okát a saját módszertani járatlanságán kívül elsősorban abban kell keresnünk, hogy a barbárság éjszakájából kibontakozó európai szellem sok esetben még nem tudott mit kezdeni a dúsan burjánzó új eszmékkel; csak játszadozott velök, mint a gyermek játékszereivel s nagy időre és megfeszített munkára volt szüksége, hogy igazi jelentőségüket és összefüggésüket felismerje.

Szerzőnk eddig ismertetett eszmemenetében tehát nincsen semmi olyan lényeges mozzanat, ami az újszerűség varázsát kölcsönözne művének. Lényegében ugyanazokat a gondolatokat variálja, mint pártfelei. Egyetért velök abban is, hogy a királyi hatalom adományozóját szintén a pápában látja. Ezt ugyan ilyen határozottan sehol sem állítja,

¹ Koch i. m. 42. s k. l.

² Cur igitur in nostro apostolico reprehenditur, quod ab antecessoribus eius nichilominus factum laudi assignatur? An beati Petri sedes privilegium a Domino firmatum, quod cunctis retro seculis obtinuit, nostris temporibus odio unius hominis amisit? Sed quis hoc nisi fatuus dixerit? I. h. 393. l.

de azok után, amiket a 29. és 43. fejezetben a királyság *officium* és *dignitas* jellegéről s ezzel kapcsolatban a pápa trónfosztó jogáról mond, csak ezt gondolhatjuk.¹

Ezzel le is zárhatnók Manegold eszmemenetének ismertetését, ha mindjárt a vázolt gondolatok tőszomszédságában egy új államelméleti felfogás körvonalai nem tűnnének szemünkbe, melyek radikális színezetükkel élesen kiütöknének környezetükből és korukból egyaránt. Az ellentét olyan nagy, hogy első olvasásra szinte nem is akarjuk elhinni, hogy mind a két gondolatmenet ugyanannak a szerzőnek tollából került ki. Míg ugyanis az első rész írója a pápa mindenek fölött álló hatalmáért száll síkra, a másodiké a népet tünteti fel a legfőbb hatalom birtokosának; még pedig olyan határozott állításokban és képekben, melyek önkénytelenül a XVIII. század felvilágosult állambölcseleire emlékeztetnek bennünket. Első pillanatra az az érzésünk, mintha a középkori hierokratikus világfelfogás képviselője után a népfélség felkent apostola szólna hozzánk.

A demokratikus felfogás egy-egy mondatfoszlány formájában több helyütt is előbukkan, de mint összefüggő rendszer csak a 30. és 47. fejezetben bontakozik elénk. Az előbbi helyen ezt olvassuk: «A nép nem azért emeli maga fölé a királyt, hogy az szabadon zsarnokoskodjék fölötte, hanem ellenkezőleg, hogy mások zsarnokságával és rosszindulatával szemben megvédelmezze. Nyilvánvaló tehát, hogy az olyan uralkodót, akit eredetileg a gonoszok fékentangására és a jók megvédésére választottak s aki e helyett maga kezd garázdálkodni, a jókat sanyargatja és a zsarnokságot, melyet pedig távontartani volna kötelessége, még az igazi zsarnokoknál is kegyetlenebb módon gyakorolja, joggal távollítják el a neki juttatott hatalom birtokából; de ugyanígy nyilvánvaló az is, hogy a nép magától szabadabb lesz az ilyen zsarnok uralmától és főhatóságától, mivel az egyoldalúan megtörte a szerződést, melynek alapján a hatalmat elnyerte. Ezért senki józanul és igazság szerint nem vethet hűtlenséget az alattvalók szemére, mert mindenkinek be kell látnia, hogy a hűség megtörésében a király vezetett. Mert, hogy alacsonyabbrendű dolgokról vegyük a hasonlatot, ha valaki sertéseinek őrzésére illő bérért kondást fogad, de később észreveszi, hogy az illető nemcsak, hogy nem őrzi, hanem ellenkezőleg, lopkodja, öldösi és pusztítja kondáját, bizonyára teljes joggal elkergetheti a hűtlen cselédet, sőt kialakodott bérét is visszatarthatja. Ha tehát az, aki nem legelteti, hanem szándékosan szétszéleszti a sertéseket, még a kondás nevet sem érdemli meg, az olyan uralkodót, aki irányítás helyett inkább bűnbe sodorja alattvalóit, annál több joggal fosztják meg minden hatalomtól és méltóságtól, amennyivel különb az emberi méltóság

¹ L. bővebben Koch i. m. 45. s k. l.

az állatok állapotánál . . . Mert uralkodni és az uralkodás címén zsarnokoskodni, két merőben különböző dolog. Ezért amint hatalmuk törvényes gyakorlásában mindenki hűséggel és tisztelettel tartozik adózni a királyoknak és császároknak, azonképen a hűség megtörése és a kegyelet megsértése nélkül minden hódolat és tisztelet megvonható tőlük abban az esetben, ha nem áttalának zsarnokságra vetemedni».¹

A 47. fejezetben pedig így olvassuk: «Az emberi természet abban különbözik az állatokétól, hogy észszerű cselekvésre képes, hogy értelmével keresi az események okait, és hogy végül nemcsak azt tudja fel fogni, hogy valami történik, hanem azt is, hogy miért történik. Mivel pedig maga magát senki sem teheti királlyá vagy császárrá, egyedül a népnek áll hatalmában, hogy valakit maga fölé emeljen, abból a célból, hogy igazságosan uralkodjék és kormányozzon, kinek-kinek megadja azt, ami jog szerint megilleti, a jóknak kezére járjon, a gonoszokat irtogassa és érdeme szerint mindenkinek igazságot szolgáltatson. Azután ne felejtjük, hogy a nép soha és semmilyen körülmények közt nem kötelezi magát esküvel arra, hogy pl. egy őrült ember minden lélekrezdülésére engedelmeskedik, vagy hogy alattvalói kötelességének érzi mindannak teljesítését, amit a düh és eszeveszetség parancsolhatnak neki».²

¹ Könnyebb ellenőrzés kedvéért közöljük az eredeti szöveget is: Neque enim populus ideo eum super se exaltat, ut liberam in se exercendae tyrannidis facultatem concedat, sed ut a tyrannide ceterorum et improbitate defendat. Atqui cum ille, qui pro coercendis pravis, probis defendendis eligitur, pravitatem in se fovere, bonos contere tyrannidem, quam debuit propulsare, in subiectos ceperit ipse crudelissime exercere, nonne clarum est, merito illum a concessa dignitate cadere, populum ab eius dominio et subiectione liberum existere, cum pactum, pro quo constitutus est, constet illum prius irrupisse? Nec illos quisquam poterit iuste ac rationabiliter perfidiae arguere, cum nichilominus constet illum fidem prius deseruisse. Ut enim de rebus vilioribus exemplum trahamus, si quis alicui digna mercede porcos suos pascendos committeret ipsumque postmodum eos non pascere, sed furari, mactare et perdere cognosceret, nonne, promissa mercede etiam sibi retenta, a porcis pascendis cum contumelia illum amoveret? Si, inquam, hoc in vilibus rebus custoditur, ut nec porcarius quidem habeatur, qui porcos non pascere, sed studet disperdere, tanto dignius iusta et probabili ratione omnis, qui non homines regere, sed in errorem mittere conatur, omni potentia et dignitate, quam in homines accepit, privatur, quanto conditio hominum a natura distat porcorum . . . Aliud est regnare, aliud in regno tyrannidem exercere. Ut enim imperatoribus et regibus ad tuenda regni gubernacula fides et reverentia est adhibenda, sic certe, sic firma ratione, si tyrannidem exercere eruperint, absque omni fidei lesione vel pietatis iactura nulla fidelitas est vel reverentia impendenda. I. h. 365. I.

² In hoc namque natura humana ceteris prestat animantibus, quod capax rationis ad agenda neque non fortuitis casibus proruit, causas rerum iudicio rationis inquirat nec tantum, quid agatur, sed cur aliquid agatur, intendit. Cum enim nullus se imperatorem vel regem creare possit, ad hoc

Mint látjuk, midkét helyen valóságos szerződésről van szó: a nép, mint a közhatalom forrása és birtokosa szabad tetszéséből királyt választ magának s arra átruházza mindazokat a jogokat és kötelességeket, melyeknek összessége a királyságot teszi. Az átruházás azonban feltételesen történik: a király csak addig marad a kapott jogok élvezetében, amíg a választásakor kötött szerződés szellemében uralkodik, vagyis, amíg alattvalóinak javát akarja és keresi. Ellenkező esetben a hatalma jogalapjául szolgáló szerződés magától felbomlik s az alattvalók visszanyerik eredeti cselekvési szabadságukat.

Bármily megejtőnek látszik azonban a hasonlóság Manegold rendszere és a felvilágosult állambölcselek elméletei közt, behatőbb vizsgálattal nem nehéz észrevenni, hogy a hasonlóság inkább külsőségekre, semmint a dolgok benső lényegére vonatkozik. Bizonyos, hogy Manegold se nem Hobbes, se nem Rousseau, hanem valahol középütt lebeg a felvilágosodás e két jellegzetes képviselője közt. A legnagyobb eltérés a kérdés gyökerének, a királyi hatalom átruházásának megítélésében mutatkozik közte és az újkor bölcselei közt.

Ismeretes, hogy Hobbes és Rousseau ugyanabból az alapból: az ősanarchia és a belőle következő *bellum omnium contra omnes* állapotának feltételezéséből indultak ki. Egyetértettek abban a feltevésben is, hogy az anarchia nyomában járó általános fejtelenség idővel arra kényszerítette az eredetileg szabad és egyenlő jogú embereket, hogy jogaik egy részének feláldozásával közösségbe, államba tömörüljenek, s az állam élére érkeik megvédésére királyt állítsanak. A királyállítás mindkettőjük szerint szerződés (*pactum societatis, contrat social*) formájában s a király és az alattvalók jogainak pontos körülhatárolásával történt. Míg azonban Hobbes szerint az egyszer létrejött szerződés minden időkre szól, és sem tartalmában, sem formájában meg nem változtatható, addig Rousseau szerint csak időleges érvényű és ha a körülmények úgy kívánják, bármikor átalakítható, sőt érvényteleníthető. Míg tehát Hobbes a legszélőbb fejedelmi abszolutizmus megvédésére kovácsolt fegyvert a társadalmi szerződés tanából, addig Rousseau az újkor legradikálisabb politikai elméletét, a népfeltség tanát következtette ki belőle.¹

unum aliquem super se populus exaltat, ut iusti ratione imperii se gubernet et regnat, cuique sua distribuatur, pios foveat, impios perimat, omnibus videlicet iustitiam impendat. At vero si quando pactum, quo eligitur, infringit, ad ea disturbanda et confundenda, que corrigere constitutus est, eruperit, iuste rationis consideratione populum subiectionis debito absolvit, quippe cum fidem prior ipse deseruerit, que alterutrum altero fidelitate colligavit. Huc accedit, quod populus nequaquam iuramento ad hoc se cuiquam obligat, ut ad quoscumque furentis animi impetus obediat, aut, quo illum furor et insania precipitat, illum necessitudo sequi compellat. I. h. 392. I.

¹ Medvezky F.: Társadalmi elméletek és eszmények. Budapest, 1887.

E két megoldás közül Hobbesé nyilván nem elégíthette ki szerzőt. Hiszen nem azért szállott harcba, hogy a császár gyűlöletes önkényuralmának szentesítéséhez és időtlen időkre való meghosszabbításához szállítson érveket. Gondolkodásához és a világi hatalom iránt érzett megvetéséhez minden bizonnyal közelebb állott a Rousseau-féle radikális megoldás. Erre mutat a kondásról vett hasonlat is. Mert a gazda példájából, aki tulajdonjoga épségben tartásával csupán a sertések legeltetésére szerződötteti cselédjét, logikusan az következik, hogy a társadalmi szerződés megkötésekor a nép is csorbíthatatlanul megtartja az államhatalmat, és csak bizonyos jogok gyakorlását bízza a királyra. Más szóval a király éppúgy csak alkalmazottja, műszóval *mandatarius*a a népnek, mint az a bizonyos kondás gazdájának.

De bármennyire megfelelt gondolkodásának, Manegold mégsem merte, helyesebben szólva nem tudta ilyen nyers formában levonni a végső következtetéseket. Nem mintha túlságosan radikálisoknak találta volna őket, hanem inkább azért, mivel korának fejletlen jogi gondolkodása és terminológiája egyszerűen lehetetlenné tette ilyen merész következtetések levonását. Legnagyobb akadály a nép organikus felfogásának hiánya volt. Manegold szerves egész helyett csak az alattvalók összességét látta a népben, s ezért nem tudott éles határt vonni a közösség akarata és az egyesek akaratának összessége közt. Megfelelő fogalmak hiányában nem tudta elképzelni, hogy a nép egyidejűleg összességében szuverén, egyedeiben pedig alattvaló lehet. Az alattvalói eskühez tapadó hűbéri elemek is erősen zavarták tiszta látását. Innét magyarázható, hogy a letétel kérdésében nem tudott határozott és következetes álláspontra jutni. Mivel a népben csak az alattvalók összességét látta, nem tudott szabadulni attól a gondolatától, hogy a királyi jogok gyakorlására jogosító *fides* és *fidelitas* nemcsak a királyt, hanem az alattvalókat is köti. Szerinte voltaképen két egyenlő jog áll egymással szemben: egyik oldalon a király joga alattvalói engedelmességére, másik oldalon pedig az alattvalók joga a királyi hatalom szerződészerű gyakorlására. Ha akár egyik, akár a másik fél vét vállalt kötelességei ellen, szerződészegést követ el. Következésképpen a nép csak akkor élhet a letétel jogával, ha a király a felemeltetésekor vállalt feltételek lábbaltiprásával nyilván eljátsza a neki esküdtött hűséghez való jogát. Minden más esetben a letétel bűnös lázadás a nép részéről és a király jogainak megsértése. Szerzőnknel tehát nem a hatalommal

252. s kk. II., 344. s kk. II. Rehm H.: Geschichte der Staatswissenschaft. Freiburg i. Br., 1896. 240. s kk. II. 257. s kk. II. Janet P.: A politikai tudomány története az erkölcstanhoz való viszonyában. II. k. Ford. Lőrincz B. Budapest, 1892. 357. s kk. II. III. k. Ford. Angyal D. Budapest, 1892. 148. s kk. II. Balla A.: Hobbes és az újkori abszolútizmus. Athenaeum, 1911. 13. s kk. II.

feltétlenül rendelkező szuverén nép és a mandatariusaként szereplő király állanak egymással szemben, mint Rousseaunál, hanem inkább két szerződő fél, akik kölcsönösen köteleességeket vállalnak egymás iránt.¹ Ez pedig nyilván sokkal kevesebb, mint a rousseaui értelemben vett népfelség.

Nem kevésbé ingadozó Manegold véleménye az államhatalom eredetének kérdésében. Felfogását ebben a pontban is nagy különbség választja el a felvilágosult jogbölcselek tanításától. Míg ugyanis Rousseau és társai a királyi hatalom átruházását logikailag, de rendszerint időrendben is élesen elkülönítik a tulajdonképeni államalkotó szerződéstől, vagyis az eredetileg független és szuverén egyedeknek államközösségbe való önkéntes tömörülésétől, nála összefolyik ez a két mozzanat. Kifejezései után ítélve nem tesz különbséget az államszerződés és a hatalom átadását célzó uralkodói szerződés közt. Nála nem a szuverén nép és a király, hanem a nép egyedei és a király szerződnek egymással. Ebből következik, hogy nála a királyság nemcsak külső formája, hanem egyben nélkülözhetetlen összetartó ereje is az államhatalomnak. Ha tehát a király megszegi a szerződés feltételeit, a szerződés hatálytalanná válásával együtt eltűnik az egyedeket összetartó egyetlen kötelék is, és a társadalom ismét atomokra, egyedekre hullik szét.²

Lehet, hogy ez a következtetés már túlmegy Manegold eredeti szándékán, de bizonyos, hogy kuszált gondolatmenetéből erőltetés nélkül kiolvasható. Mentségére azonban nem szabad felejtenünk, hogy műve megírására inkább agitatorikus, mint tudományos célok ihlették. Nem csoda tehát, hogy a politikai elméletek szövögetésében is inkább a hasznosságra, mint a tudományos teljességre tekintett. Érveit nem a szigorú következetességre és kimerítő teljességre való törekvés szempontja, hanem az ellenfélnek való ártani akarás vágya sugalmazta. És ha ehhez még hozzászámítjuk a jogi gondolkodásnak és terminológiának említett fejletlenségét, természetesnek fogjuk találni, hogy szerzőnk zavaros fejtegetései sokszor csak kuszált elmeszéseknek és dadogó gyermekbeszédnek hatnak a felvilágosult jogbölcselek kristálytisza okfejtéséhez képest.

Az elméleti érdeklődés hiánya magyarázza, hogy az államszerződés mivoltán túl az állami élet kezdeteinek kérdése is hidegen hagyja szerzőnket. A felvilágosult írótól feltételezett ösanarchia és a *bellum omnium contra omnes* állapota éppoly kevésbé izgatja, mint a belőle való kilábolás folyamata. Az egész gazdag gondolatkörből csak egy mozzanatot tart szükségesnek kiemelni: felteszi, hogy a papság sokkal régebbi és eredetibb társadalomalakító erő, mint a királyság. Az alatt-

¹ ... quippe cum fidem prior ipse deseruerit, que alterutrum altero fidelitate colligavit. I. h. 392. I.

² Koch i. m. 55. s. kk. II.

valói esküről szóló hosszú fejtegetése során ugyanis ezt a jellemző megjegyzést olvassuk: «A keresztény életcélrt királyság nélkül is nagyon jól és minden igénylefokozás nélkül el lehet érni; hiszen rengeteg ember él a föld hátán, akik hírből sem ismerik a királyság intézményét s akik ennek ellenére a papi tiszt közvetítésével mégis igazi keresztények módjára élnek». ¹ Ez az odavetett megjegyzés azért is nagyon érdekes mert közvetve azt bizonyítja, hogy szerzőnk nemcsak a királyválasztást megelőző államalkotó szerződés tényét, hanem az azt megelőző ósanarchia állapotát sem hajlandó elismerni. Legalább a keresztény népekre nézve feltételezi, hogy már a királyság felállítása előtt, tehát az államalkotó szerződéssel azonosnak tekintett uralkodói szerződés megkötése előtt is rendezett társadalmi életet éltek. Ismét olyan különbség, mely rendszerét élesen szembeállítja Hobbes és Rousseau elméletével egyaránt.

Mint látjuk, Manegold könyve okfejtésének újszerűségével és hangjának merészségével egyaránt kiemelkedik az investitúraharc irodalmi termeléséből. Olyan eszméket pendít meg és olyan érvekkel bizonyít, melyek nemcsak kortársaihoz, hanem elődeihez viszonyítva is eredetieknek tetszenek. Joggal vethetjük fel tehát a kérdést: honnét kerültek ezek az idegen elemek szerzőnk művébe? Mert hogy Manegold nem maga verítékezte ki eredetieknek ható gondolatmeneteit, eleve bizonyosnak vehetjük. És pedig két okból: 1. egy általánosból: az investitúraharc publicistái legnagyobb mértékben függenek egymástól és az őket megelőző irodalom termékeitől, s lényegében alig tesznek mást, mint hogy a forrásaikban készen talált gondolatokat variálják; 2. egy különlegesből: szerzőnk művének éppen ide vonatkozó fejezetei feltűnően híjjával vannak a következetes átgondoltságnak és a logikus elrendezésnek.

Ezeknek a körülményeknek figyelembevételével a forráskutatás feladata lényegesen egyszerűbbé válik, mert ahelyett, hogy a régen feledésbe merült eszmék felszínrejutásának szövevényes útjait kellene nyomoznunk, csak a korbéli irodalom termékeit kell szemügyre vennünk. Még jobban leegyszerűsíthetjük feladatunkat azzal, ha a népfelőség elvét elkülönítjük a szerződéselmélettől. Bizonyos ugyanis, hogy Manegold külön-külön forrásból merítette a két elemet s nagyobb hatás kedvéért csak ő kovácsolt belőlük egyetlen elméletet.

Hogy könnyebbjén fogjuk a dolgot, a szerződéselméletet nem szükséges Mirbtel² egészen Szent Ágostonig visszavezetnünk. Manegold sokkal közelebbi és kézzelfoghatóbb példáját láthatta a német

¹ . . . quia sine rege omnem christianitatis cultum absque diminutione etiam potest implere, sicut multarum terrarum incole fatiunt, qui non habent regem et tamen per sacerdotale ministerium summa devotione servant christianitatem. I. h. 394. I.

² Die Stellung Augustins in der Publizistik der gregorianischen Kirchenstreits. Leipzig, 1888. 92. I. Rehm i. m. 166. I.

királyválasztásban, mely akkoriban csakugyan szerződés-kötés formájában ment végbe, ha nem is a nép és a király, legalább az országnagyok és a király között. A választófejedelmek még a hűségeskü letétele előtt ígéretet vettek a királytól, hogy az igazság szellemében fogja őket kormányozni. «A szabad emberek azzal a feltétellel választották meg Henriket, hogy legjobb tehetsége szerint az igazság szellemében fog igazságot osztani választóinak» — olvassuk az egyik egykorú kútfőben. Ennek az előzetes ígéretnek nyomatékosítására szolgált a koronázási szertartás egyik jellemző mozzanata: a koronázó érsek a korona felvétele előtt ezzel a kérdéssel fordult a királyhoz: «Igéred-e, hogy az Istentől reád bízott országot atyáid példája szerint az igazság szellemében fogod kormányozni és védeni?» Mire a király így felelt: «Amennyire meg tudok neki felelni, igérem».¹

A *pactum, quo rex eligitur* tehát nem Manegold kitalálása, hanem történeti valóság: az alattvalók hűséget esküsznek a királynak s viszont a király ünnepélyes ígérettel kötelezi magát, hogy igazságosan fog uralkodni. A századvég szenvedélyes forradalmi löbögései természetesen még jobban kiélezték a viszony kölcsönösségét a királyság rovására. Pl. a lázongó szászok követői Hersfeldi Lambert előadása szerint egy alkalommal azt bizonyígtatták IV. Henrik előtt, hogy csak arra az esetre fogadtak neki hűséget, ha hatalmát Isten egyházának építésére és nem rombolására használja, ha királyhoz illően igazságosan, törvényesen és ősei hagyományainak megfelelően intézi a kormányügyeket, ha mindenkinek megadja az őket megillető tiszteletet és rajta lesz, hogy a törvények szentek és sértetlenek maradjanak. Mert ellenkező esetben, ha vét felsorolt kötelességei ellen, ők semmiképen sem érzik kötve magukat az eskü szentsége által.² Nordheimi Ottó bajor herceg pedig Merseburgi Bruno szerint így biztatta a lázadókat: «Talán azért, mert keresztények vagytok, féltetek túltenni magatokat a királynak tett esküötökön? Helyes; de hűséggel csak a királynak tartoztok. Amíg királyom volt, vagyis amíg azt tette, amit a királynak tennie kell, én is híven megtartottam a hűséget, amit esküdtem neki; mióta azonban megszűnt királyom lenni, nincsen ki iránt hűséggel viseltetnem».³ Ugyanez a gondolat csendül ki a híres forcheimi királyválasztó gyűlés határozatából, melyben az egybesereglett fejedelmek ünnepélyesen kinyilvánítják, hogy Henrikkel szemben őket sem köti több hűség, mint azt velük szemben.⁴

¹ Waitz G.: Formeln der deutschen Königs- und der röm. Kaiserkrönung vom 10. bis zum 12. Jahrhundert. Göttingen, 1873. 35. l.

² MG. SS. V. 197. l.

³ U. o. 337. l.

⁴ . . . nec se illi plus quam illum illis alicuius fidelitatis vel subiectionis obnoxios. P. de Bernried: Vita Gregorii VII. c. 93. Migne Patrologia Latina 148.

A pactum-eszme tehát, a király és alattvalói viszonyának kölcsönössége, az investitúraharc idején úgyszólván benne volt a levegőben. Manegoldnak lehetetlen volt tudomást nem szereznie róla. Ha máshonnet nem, hát bőven megismerhette irodalmi forrásaiból. Mert mint korának igazi gyermeke, ő is többet és szívesebben merített kész munkákból, mint tulajdon tapasztalásából. És Koch beható forráselemzéséből tudjuk, hogy éppen az államtani részeknél kitűnő forrásmunka állott rendelkezésre: a korabeli politikai eseményeknek az az eleven tollú előadása, melyből VII. Gergely életírója, Bernriedi Pál is bőven merített. Itt, mint a Bernriedi Pálnál fennmaradt szemelvényekből látjuk, akárhányszor még a kifejezéseket is készen találta s jóformán nem kellett mást tennie, mint a *principes* kifejezést a *populus* szóval helyettesítenie. De ebben sem volt elég figyelmes és következetes.¹

Mint látjuk, a szerződéselméletért nem kellett messze mennie szerzőnknek. Úgyszólván minden ízében készen találta egyrészt kora politikai viszonyaiban, másrészt a rendelkezésre álló irodalmi művekben. Másként áll a dolog a népfelség elvével. Itt, látszatra sokkal nagyobb nehézségekkel kellett megküzdenie. Nem szabad ugyanis felejtenuünk, hogy a népfelség tana az antik világ bukásával és a római jog emlékeinek elhalványulásával teljesen feledésbe merült. Századokon át senki sem beszélt róla.

Az investitúraharc hatalmas eszmeforgatagának kellett jönnie, hogy ismét előtűnjék az ismeretlenség homályából. Feltűnése közvetlenül a *liber ad Gebehardum* megjelenését megelőző évekre esik. Jellemző módon a császárpártiak, talán a kor egyetlen világi publicistája, a ravennai Crassus Péter² egyik durva hamisítványában, a *privilegium maius Leonis VIII-ban* bukkant először elő. Ez az ügyefogyott tákolmány főleg azzal vonta magára a figyelmet, hogy a közhatalom eredetét a kor felfogásával ellentétben nem Istenre, hanem a népre vezette vissza. Szerinte ugyanis a római császárság a királyság jogelődje, úgy keletkezett, hogy a nép közakarattal egy emberre, a császárra ruházta át a hatalmat. «Mert — úgymond — senki sem teheti magát királlyá; az első királyt mindig a nép választja, és pedig szabadon és minden korlátozás nélkül.» Amint azonban befejeződik a választás, a nép joga rögtön megszűnik s helyébe a császár, illetve a király korlátlan és visszavonhatatlan joga lép. «Ha egyszer király lett valaki — olvassuk tovább —, a népnek nem áll többé jogában elűzni őt s így a népakarat szükségképpen kényszerű engedelmességgé minősül át . . . A római nép, mint az Institutiók könyvében olvassuk, minden jogát és hatalmát a császárra ruházta át . . . Mivel különben is bajos lett volna ekkora népet derűre-

¹ Koch i. m. 64. s. kk. II.

² Fauser i. m. 105. s. kk. II.

borúra összehívni . . . ezért kellett minden jogot és hatalmat egy embernek engedni át.¹

A *privilegium maius* szerzője tehát körülbelül úgy járt el, mint hatszáz esztendővel később Hobbes: elfogadta a népfelség tanát, de nem azért, hogy a népnek hízelegjen vele, hanem hogy új, minden eddiginél erősebb bástyát építsen belőle az abszolút fejedelmi hatalom megvédésére. Mert kétségtelen, hogy az olyan abszolút fejedelemség, mely az alattvalók önkéntes és törvényes hozzájárulására tudja visszavezetni eredetét, sokkal biztosabb alapon nyugszik, mint az olyan, amelyik csak a fejedelem önkényuralmának köszönheti létrejöttét. A számítás a *privilegium* szerzőjénél és Hobbesnél egyformán ugyanaz volt: minél szélesebb néprétegek érdekének és erkölcsi kötelességének iparkodtak feltüntetni a fennálló hatalom változatlan fenntartását.

A *privilegium*, mint már említettük, közvetlenül Manegold munkájának megjelenése előtt vált ismeretessé. Koholására valószínűleg Wibert ravennai érsek ellenpápává történt választása, illetve római beiktatása adta a közvetlen indítást. Keletkezésének határpontjai tehát 1080 június 25. és 1084 március 24.²

Szerzőnk mindenesetre idejében értesült a hamisítvány felmerüléséről és jólevele készült megcáfolására. Milyen úton szerzett róla tudomást, nem tudjuk. Annyi azonban valószínűnek látszik, hogy tudomását nem közvetlen forrásból, hanem másodkézből, tehát kész feldolgozástól merítette. Sőt Koch azt is tudni véli, hogy e részben Gebhard salzburgi püspök elveszett történeti műve volt útmutatója; bizonyítása azonban nem minden részletében meggyőző.³ De ez nem is fontos. A lényeg az, hogy Manegold tudott a dolgról és nagyon felháborodott miatta. Felháborodását mutatják a többször visszatérő *sicut aiunt, ut isti bachantur* és más hasonló fordulatok. Nemcsak politikai okból, hanem az emberméltóság szempontjából is megengedhetetlennek tartotta a királyság mértéktelen felmagasztalását és a nép érdekeinek szándékos háttérbe szorítását. Úgy érezte, hogy az egész elgondolás ellenkezik az ember eszes természetével. Az embert ugyanis elsősorban az különbözteti meg

¹ Nemo enim se ipsum potest regem facere, sed populus primum sibi creavit regem, quem voluerat . . . Facto autem rege, de regno eum repellere non est in potestate populi, et sic voluntas populi postea in necessitatem convertitur . . . iamdudum populus Romanus imperatori omne suum ius et potestatem concessit, sicut in Institutionibus scriptum est . . . Quia difficile erat in unum semper tantum populum congregare, . . . idcirco uni tantum persone suum ius ac potestatem tradiderunt. MGH. Leges S. IV. I. 667. s. kk. II.

² Bernheim E.: Das unechte Dekret Hadrians I. im Zusammenhang mit den unechten Dekreten Leos VIII. als Dokumente des Investiturstreites. Forschungen zur Deutschen Geschichte 15. k., 1875. 618. s. kk. II. Koch i. m. 99. s. kk. II.

³ I. m. 106. s. kk. II.

az oktalan állattól, hogy nem ösztöne, hanem értelme szerint cselekszik s elhatározásaiban a mit kérdése mellett mindig tekintettel van a miért kérdésére is.¹

Ebben az összefüggésben a szabadságról való önkéntes és visszavonhatatlan lemondás a legnagyobb mértékben észszerűtlen dolognak tetszett előtte. De még észszerűtlenebbnek találta politikai szempontból, mivel a szemében oly gyűlöletes világi hatalmat szinte megközelíthetetlenül magas szférába emelte fel. Érthető tehát, hogy lobogó temperamentuma egész hevével fordult a *privilegium* ellen és minden körülményeskedés nélkül megcáfolásához látott: *Neque enim populus ideo eum super se exaltat*. Tehát egyszerűen megfordította ellenfele okoskodását s az abszolút királyság védelmére szánt bástyát a népjog bevehetetlen őrtornyává alakította át. Eredetinek ugyan itt sem lehet mondani, de mégis mintha többet adna a magából, mint a szerződéselméletnél. Így mindenekelőtt sajátjának mondható a szerződéselmélet és a népfélség elvének összekapcsolása s még inkább a kondáshasonlat, mellyel mindenki számára közérthetővé iparkodik tenni felfogását. A jogi fogalmak fejletlensége és a terminológia tisztázatlansága azonban itt is erősen akadályozta a felvetett gondolatmenetek következetes végigvezetésében és rendszerré építésében.

Mindent összevéve tehát szerzőnk csak annyiban mondható úttörőnek, amennyiben a másoknál talált gondolatfoszlányokat iparkodott a maga célja elérésére jól-rosszul szerves egésszé tákolni össze. Célja pedig, miként láttuk, VII. Gergely eljárásának igazolása volt minden vonatkozásban. Ezért kellett bebizonyítania, hogy a pápát feltétlenül megilleti a trónjára érdemtelen király letételének joga s ezért kellett az eskü kétoldalúságának és a szerződéselméletnek előtérbe helyezésével megérzékeltetnie, hogy a rossz uralkodót nemcsak felülről, hanem alulról is meg lehet buktatni. Ami ezen a konkrét célon túlment, illetve kívül esett, az nem is érdekelte. Ebből következik, hogy rendszerépítésre vagy a megpendített gondolatok hiánytalan végiggondolására egyáltalában nem törekedett. Az elmélet csak annyiban érdekelte, amennyiben gyakorlati célját szolgálta.

De az érdeklődésen túl valószínűleg a képesség is hiányzott szerzőnknek a felvetett eszmék egész jelentőségének felismerésére és hiánytalan rendszerré sűrítésére. És ha ennek ellenére mégis mint Rousseau előfutárát s mint a népfélség elvének új életre keltőjét említjük, ezt csak abban az értelemben tesszük, hogy a gondolat teljes kiépítéséhez szükséges eszmetörődékeket ő állította újból kortársai érdeklődésének előtérbe s ő adta az indítást következetesebb és logikusabb utódainak az elmélet hibátlan kiszövése.

Balanyi György.

¹ I. h. 391. l.

PHILOSOPHIA PERENNIS.

Büszke mondás a philosophia perennis : az időn átívelő, folytonos és folytonosságával időtálló bölcelet igényét jelenti. Lehet-e és milyen értelemben lehet a filozófia ilyen folytonos és időtálló?

Mindenekelőtt a bölcelet *problémái* «örök» problémák. Valóban örök problémák ezek, hiszen a lét alapjaira, tehát elsősorban örökkévaló tárgyakra vonatkoznak. Éppen ezért az embernek is mindenkori problémái : míg a különféle szaktudományok problémái koronként nemcsak változó jelentőségűek, hanem idővel nagymértékben meg is változnak, addig a bölcelet kérdései az ember őskérdései, amelyek minden időben és minden nép körében élnek, akkor is, ha a tudományos bölcelet egyetemes életjelentősége átmenetileg hanyatlik. A bölcelet örök problémái állandó feladatot jelentenek a bölceleti gondolkodás számára, amelynek megoldásával mindenkor foglalkoznia kell. A feladatnak ez a lényegbeli megmaradása okozza a filozófiai elmélkedés látszólagos egyhelybentopogását, valójában azonban a bölcelet folytonos és időtálló kiépülését teszi lehetővé. Mert az a körülmény, hogy a bölceleti probléma maga voltaképpen nem változik, nem fejlődik, legfeljebb felfogásának mélysége és finomsága, lehetővé teszi egyes meghatározott bölceleti kérdések végleges megoldását, más esetekben pedig legalább a megoldás mind tökéletesebb megközelítését. Hiszen a probléma, a kérdés állandó : és ha az arra adott választ az ember nem érzi kielégítőnek, mindig újabb és jobb válasz adására törekszik. A válaszok lehetnek egyoldalúak, és ilyenkor adja ide-odabillenésük a bölcelet egyhelybentopogásának látszatát. Ámde még ekkor is általában bontakozik, fejlődik az egységes történeti tradícióban élő bölcelet : a közelmúlt és a ma nagy materialista vagy panteista elméletei a régiek — és pedig nemcsak a hasonló — bölceleti rendszerekből sokat felszívtak és már ennyiben is többnyire szélesebb és mélyebb problémalátásból fakadnak. Az egyoldalú bölceleti válaszok mégis inkább dialektikus, ellentétekben mozgó, semmint aránylag egyenes vonalú bölceleti alakulást eredményeznek : és ezt nem szoktuk philosophia perennisnek nevezni.

Máskép áll a dolog a sokoldalú, kiegyensúlyozott bölceleti válaszokkal : ha ezeket közös történeti tudat köti össze, akkor már igen jó és mély értelemben beszélhetünk a rajtuk átívelő, folytonos és időtálló filozófiáról. Az ilyen bölceleti tanítások egymáshoz való viszonya a filozófia természetéből és követelményeiből folyó sajátságokat mutat : az egymással szorosan és mindenoldalúan összefüggő bölceleti kérdése-

ket együtt kell újra meg újra átgondolni és ennek megfelelően a filozófiai fogalmazást néha *egészében* kell megújítani akkor is, ha a régi válaszokból sokat lényegileg megegyezően vesz át avagy fogalmaz meg eredeti módon az újabb gondolkodó. Ezért mondhatjuk azt, hogy a filozófia csak nagy lépésekkel haladhat tovább; ez azonban egyáltalában nem zárja ki a filozófia «perennis», azaz folytonos alakulását és ezzel magvában időtálló természetét, a konkrét, történetileg kialakult bölcséleti válaszok tekintetében is. Az ilyen, a tradíciót tisztelő és tekintetbevevő, de a bölcséleti problémának mindjobban mélyére hatolni törekvő és ezért a filozófiai válaszok egészét rendszeresen újrafogalmazó bölcséleti alakulásban áll a philosophia perennis a legegészségesebb alakban előttünk: mert itt a probléma időtállósága következetes és összefüggő tradícióban folytatódó, mindamelllett egészében haladó, fejlődő megoldási törekvésének folytonosságával kapcsolódik össze, és ez a legtöbb, amit emberi tudomány történeti alakulása elérhet. Az európai bölcsélet alakulása a görögségtől napjainkig sok tekintetben, talán éppen a legnagyobb gondolkodók tanításaiban, ezt a képet mutatja.

Még egységesebbé válik ez az alakulás, ha világnézeti alapjai már eredetileg is megegyezők: ez a helyzet áll fenn a keresztény bölcséletben. Ez a bölcsélet már a kereszténység természete szerint nem egyoldalú: és töretlenül egységes tradíciója mellett mégis folytonos alakulása, bontakozása is biztosítva van, főleg a már csaknem kétezer évet aránylag szoros történeti egységben átívelő katolikus keresztény egyházi életszemléletben. Ezért látjuk azt, hogy a keresztény bölcséletben nyilatkozik meg legjobban a filozófia perennis jellege. Ez azonban emberi viszonyok között csak akkor időtálló, ha az idővel halad, miként az egész emberi élet, ha folytonossága folytonos bontakozás, egészséges szellemi élet, azaz emelkedés és elmélyülés. Valóban így bontakozik a keresztény bölcsélet az egyházatyák, majd az ő tanításaikon tovább építő skolasztikus bölcsélet korában; ámde az újkorban többé-kevésbé ebbé a tradícióba vehető a nem-katolikus Leibniz, sőt néhány fontos szempontból a gyakran kifogásolt, nem egyben tarthatatlan elveket hirdető, de sok másban igen mélyrelátó Descartes is. Kant és a német idealizmus bölcselete is — nem egy elvi ellentéte mellett — sok jelentős vonást szolgáltat a keresztény szellemű filozófia továbbépüléséhez, amely éppen korunkban újskolasztikus és más alakokban is új nagy lendületet vesz.

Mi tekinthető maradandónak ebben az időtálló bölcséleti tradícióban és mit kell abban változónak tartanunk, sőt egyenesen kívánnunk? Logikai és értékelméleti szempontból időtálló Sokrates felfedezése és Platon nagyszerű tanítása az igazság és általában az őserkékek örök és egyetemes érvényességéről, vagyis az értékabszolutizmus, amely nem tagadható önellenmondás nélkül. Ismeretelméleti szempontból időtálló a megismerés lehetőségére és tárgyi érvényességére vonatkozó,

szintén már Sokratestől megalapozott és Platon és Aristoteles tanításában nagyszabásúan kiépített belátás. Végül metafizikai tekintetben időtálló a Platonnál és Aristotelesnél világosan felmerülő, de csak a keresztény bölcseletben teljesen és határozottan kifejtett teizmus, vagyis a világtól különálló, személyes szellemi Istenség tana; továbbá Aristoteles potencialitás-aktualitás-elmélete, valamint az ember szellemi természetű és elmúlhatatlan lelkéről szóló tanítás, és általában a valóság «értelmessége», ennyiben szellemi meghatározottsága: ezt már Platon hirdeti és a keresztény bölcselet mindvégig fenntartja, de legteljesebben a nagy német idealizmus építi ki, sőt némely tekintetben talán túl is hajtja. Mindehhez járul az élet egész értelmét az imént vázolt metafizikai keretben látó abszolutista és harmónikus mindenoldalú etikai tanítás.

Ebben az időtálló, mert maradandó értékű bölcseleti alapmegismerésekre építő filozófiai tradícióban fokozódó elmélyülés és finomulás mutatkozik és állandóan szükséges is a logikai alkatnak, az igazság struktúrájának felderítésében, amely mind csodálatosabbnak bizonyul a fokról-fokra beható logikai vizsgálódás előtt: ebben a tekintetben nagyjelentőségűek a modern fenomenológiai és tiszta logikai tanítások. Ugyanez az elmélyedés észlelhető és szükséges az értékalkatok, az értékrend és a megismerés felderítésében. Metafizikai tekintetben főleg az okság és az anyag sajátsága, valamint a természet felépülése azok a fontos kérdések, amelyek tekintetében a modern bölcseletnek az antikkkal és a középkorival szemben *lényeges* elmélyülésre és kifinomításra van szüksége és egyúttal lehetősége: ezt a szükséglet kiemeli, de egyben a lehetőséget is nagymértékben előmozdítja az újkori szaktudományos, elsősorban a természettudományos megismerések rendkívüli előrehaladása. A modern szellemtudományi megismerés és a nagy újkori szellembölcseleti rendszerek viszont a szellemfilozófia széles és mélyreható, immár igen tökéletes kiépítését engedik és egyúttal követelik is meg: ez is megtörténik napjaink bölcseletében. Az élet sokoldalú kiszélesedése és elágazása végül az etikai megismerésnek és értékmeghatározásnak kifinomulását, kibővülését és elmélyülését is kihívja.

Ebben a bölcseleti építő munkában mindig kettőt kell szem előtt tartani. Először is tisztelni kell a nagy elődök gondolati munkáját és annak eredményét, a mélyen megalapozott és sokoldalú, nagy bölcseleti tradíciót: mert az ember bizonyos igazságoknak, alapvető igazságoknak is teljes és végleges értékű belátására képes, és pedig ezeket nemcsak jómagunk láthatjuk be, hanem más, a nagy előd is beláthatta; botorság lenne ezt figyelmen kívül hagyni és mindent magunktól kitalálni akarni. Az ilyen eredetieskedő tradíciótlanság rendszerint kezdetleges marad és végül mégis csak egyoldalúságra vezet. Ámde másodsorban mindig arra kell törekednünk, hogy az igazság és a mi ese-

tünkben a bölceleti igazság *teljességét* minél mélyebben és finomabban lássuk: ez az igazság pedig alapjában egyszerű ugyan, de végtelenül mély és finom és ezért kibontakozásában gazdag és bonyolult. Éppen ezért nem is valószínű, hogy bármely kor, nép vagy egyén akárcsak a *bölceleti* igazság teljességének is birtokába jutott volna. Így az örök igazság tisztelete is keresése kívánja meg azt, hogy a nagy elődök gondolati örökségét ne egyszerűen iskolásan őrizzük meg, vagy legfeljebb csak pepeselve gyomlálgassuk és magyarázgatással locsolgassuk, hanem azt termékenyen használjuk és növeljük: valódi megértéssel, azaz újraelgondolással és ennek alapján tisztelettudó, de világos kritikával, amely elfogadja és átveszi a gondos vizsgálódás alapján igaznak találtat, de meg tudja reformálni, mélyebbre hatolva és szélesebben alapozva, finomabban megkülönböztetve tovább tudja vinni, építeni a tökéletesítésre szorulót. Ez a munka pedig a bölcséletben az egész bölceleti igazságrend átgondolását és esetleges átfogalmazását igényelheti, amint láttuk: eredményébe mégis hiánytalanul beleszőhetők az elődök végleges értékű megismerései. Csak így tudja a filozófia az igazságot folytonosan, mindjobban megközelíteni: és csak ebben az alakjában eredményezhet az emberi bölcselkedés a szó mély, jó értelmében vett philosophia perennist. Ez tehát lényegileg azon a módon bontakozik ki, amelyet Goethe mélységes életszemléletű verse jelöl meg, és amelyet Schütz Antal olyan bölcsen és szívesen, sokszor idéz a jó gondolkodó munka mottójaként:

... Stets geforscht und stets gegründet,
 Nie geschlossen, oft geründet,
 Ältestes bewahrt mit Treue,
 Freundlich aufgefaßt das Neue...

Báró Brandenstein Béla.

SZENT TAMÁS PÁZMÁNY BÖLCSELETI MUNKÁIBAN.

Pázmány Péter történelmi szereplése, mint hitvédőnek, főpapnak, államférfinak és a magyar nyelv felülmulthatatlan mesterének, eléggé benne él a köztudatban. Az élet-halál harcát vívó magyarság csak azt látta meg az ő munkájából akkor is, később is, ami szemmel látható, kézzel fogható volt. Nem ért rá utánajárni, hol érlelődött olyan nagygyá, elfelejtett beletekinteni abba a tudományos műhelybe, ahol ez a tündöklően nagy magyar értelem kicsiszolódott s nem szentelt figyelmet Pázmány tanári működése szép emlékének, az ő latinnyelvű skolasztikus munkáinak.

Pázmányra a filozófusra és teológusra először Fraknoi terelte a figyelmet, aki elismerő sorokat mondott Pázmányról, a skolasztikusról s mint történész is annyira becsülni tudta Pázmány filozófiai kéziratait, hogy lelkesen és sokat kutatott Pázmány egyik elveszett, *De anima c.* kéziratköteté után. Mikor pedig a kéziratok a múlt század végén s a jelenleginek elején nyomtatásban is megjelentek, az addigi gyér elismerés fokozott tiszteletté vált.¹

Mint másutt kifejtettük, Pázmány általános bölcseleti tanhelyzete szerint az aristotelesi-skolasztikus filozófiának a képviselője. Még közelebről: ennek az irányzatnak több középs- és újkori ága közül a jezsuita bölcseleti iskola híve: «Pázmány... kifejezetten a jezsuita iskola követője. Három bölcseleti kötetének mindegyikében Aristotelesen kívül a fő mintakép számára egy-egy jezsuita: a *Dialecticában* Fonseca — erősen tomista színezéssel; a *Physicában* Suarez — több skotista elemmel; a *Tractatusban* a *Conimbricenses* — sok reneszánsz vonással».² Ez általánosságban tett megállapítás mellett hálás feladatnak kínálkozik bölcseleti egyéniségének élesebb kidomborítása végett Pázmánynak Szent Tamáshoz való viszonyát részlettanulmány tárgyává tenni.

¹ Pázmány latinnyelvű bölcseleti művei kéziratban maradtak ránk, amelyeket előbb a nagyszombati jezsuita egyetem, majd ennek jogutódja, a Budapesti Pázmány Péter Tudományegyetem könyvtárában őriztek és őriznek még ma is. A jezsuiták nagyszombati könyvtárában Pázmány bölcseleti írásai négy kötetet tettek ki: *Dialectica*, *Physica*, *Tractatus in libros Aristotelis de coelo etc.*, és *De Anima*. Ez utóbbi azonban, sajnos, elkallódott s mindmáig nem került elő. Az első három kötet azáltal vált könnyen hozzáférhető közkinccsé, hogy a Hittudományi Kar tanárai a múlt század végén s a jelenlegi elején sajtó alá rendezték és kiadták.

² *Félegyházy József*: Pázmány bölcselete. Budapest, 1937. 217. l.

Aquinói Szent Tamás Pázmány bölceletére gyakorolt hatásának vizsgálatához még nem elég a Pázmány filozófiai köteteiben fellelhető idézetek, tanok, egyezések és esetleges ellentétek kimutatása. Mindaz, ami Pázmány bölceletét a Szent Tamásétól megkülönbözteti a külső irodalmi formán, a kifejezésbeli eltérése, a módszери feldolgozás más-szerűségén keresztül egészen az egyes tanbeli különbségekig; mindaz, ami Pázmány bölceletének egyedi alkotását teszi, sőt még az is, amit Pázmány átvesz Szent Tamástól, csak úgy mérhető le a maga súlya és jelentősége szerint, ha Pázmány filozófiai könyveinek átnézésén kívül azok létrejöttének körülményeit is párhuzamba állítjuk Szent Tamás hasonló jellegű írásaival. Eltérő korviszonyok a bölcelet művelésében a XIII. és XVI. században; a skolasztika és reneszánsz tudomány-eszményének különbözősége; a bölceleti írásait készítő Szent Tamás és Pázmány életkora; helyzetük élethivatásuk vonalán; kettejük írásaik eltérő rendeltetés-jellege: ezek azok a kérdések, amelyek megválaszolása nélkül Szent Tamás szerepét Pázmánynál kellően megérteni nem lehet.

1.

Szent Tamás és Pázmány aristotelizmusának összehasonlítására tekintetbe kell vennünk Aristoteles bölceletének különböző értékelését a XIII. és XVI. században. A XI. és XII. századi skolasztikakezdet a fogyatékosan és az arab fordításokon keresztül rontott szövegben megjelenő aristotelesi bölceletet idegenkedéssel fogadta. Helyette inkább a platonai filozófia eszméivel rokonságban levő ágostonos bölceleti irányt kedveli. Ez az irányzat a XII. század végén és a XIII. elején Aristoteles egyre jobban terjedő tanaiból néhány elemet fölszíva létrehozta, főleg a ferencesek, de részben a domonkosrendiek között is az ú. n. ágostonos-aristotelesi szinkretista szárnyat. De a tiszta aristotelizmus még mindig ellenséges lelkülettel találta magát szemben. 1210-ben egy párizsi zsinat Aristoteles fizikai, 1215-ben Courçon Róbert pápai követ a metafizikai könyvek olvasását tiltja el. Ezt a tilalmat megújítja 1231-ben IX. Gergely pápa, de egyidejűleg egy bizottságot nevez ki megbízható fordítás készítésére.¹ A korabeli nagy egyetemek filozófiai oktatásában is a Platon és Szent Ágoston-féle irány eszméinek a fejtegetése jut elsősorban szóhoz Aristoteles meglehetősen elhanyagolásával.

A dominikánus Nagy szent Albert a felismerője Aristoteles jelentőségének s első tudatos és nagyvonalú keresztülvivője Aristoteles beledolgozásának a maga bölceleti és természettudományos munkásságába.² Elévülhetetlen érdeme, hogy nálánál is nagyobb tanítványának a figyelmét ráirányította, aki aztán egy zseni meglátásával pillantotta meg az

¹ *Kecskés Pál*: A bölcelet története. Budapest, 1933. 218. l.

² *M. Grabmann*: Methoden und Hilfsmittel des Aristoteles-studiums im Mittelalter. München, 1939. 39. kk.

aristotelizmus igazságát s a keresztény bölcseleti gondolkodással való összhangba hozásának lehetőségét. A főleg Nagy szent Alberttól megindított Aristoteles-kultusz következtében egyre fokozódó figyelem fordul Aristoteles felé s körülbelül Szent Tamás első párizsi működésének idejétől, pontosabban 1255-től rendszeresen bevezetik a párizsi egyetemen Aristoteles összes műveinek a magyarázatát. Az Aristotelest mindenben mesterének elfogadó Szent Tamásnak nemcsak a ferences és régi domnikánus iskola ágostoni-aristotelesi szinkretista ellenzékével szemben kellett a nagy Mestert megvédelmeznie, hanem a tiszta aristotelesi tantöbb ponton rosszul értelmező latin averroisták ellenében is, akik közt a vezérszerepet vivő Brabanti Siger éppen Szent Tamás párizsi működése idején állt hírneve tetőpontján. Az aristotelizmusnak az averroisták értelmezésén átszűrődő, sok aggodást keltő hamisításai okozták, hogy Szent Tamásra élete vége felé éppen saját rendtársai közül hárommal: Lisieux-i Miklóssal, Abevillei Gellérttel és Genti Henrikkel szemben az a feladat hárult, hogy súlyos elméleti harcot vívjon a rend kebelében megtámadott aristotelesi tanítás megvédelmezésére,¹ mert már-már az a veszély fenyegetett, hogy Aristoteles filozófiáját a domonkos iskolákból kitiltják.

Az aristotelizmus XIII. századi helyzetét illetően tehát a következő két kultúrtörténeti tény hangsúlyozandó. Az egyik, hogy a régi iskola hívei még töretlen erővel hadakoznak ellene, tehát nem érkezett el egyeduralmi helyzete s csak később jönnek el azok az idők, amikor már megfellebbezhetetlen tekintéllyé lesz. S a másik, hogy még a XIII. század egységes szellemvilága vesz bennünket körül; távol van a nominalizmus, reneszánsz és hitújítás okozta lelki szétszakadás. Hangos ugyan a vitáktól most is a szellemi élet légköre, de ezek csak akadémikus és nem forradalmi jellegűek; a keresztény világnézet más-más szempontú megalapozását kívánják nyújtani, de még egyformán azért versengenek, hogy annak szolgálatában álljanak. Nem felhős tehát még a szellemi égboltozat s nyugodtan engedheti meg az Egyház is, az egyes szerzetesrendek is, hogy kebelükön belül más és más taniskolák is képviselve legyenek. Ez Szent Tamás Aristotelesszel szemben való szabadabb állásfoglalásának a magyarázata. Szent Tamás e helyzet nyújtotta szabadságában a maga feladatát így fogalmazta meg: elfogadni Aristoteles filozófiai tanrendszerét a maga egészében; — viszont az averroisták tévedésein okulva, még vele szemben sem mondani le a kritika jogáról. Ellenkezőleg, ahol javításra, vagy hézagpótlásra van szükség, azt minden mellétekintet nélkül a keresztény kinyilatkoztatás és világnézet nyújtotta fogódzó pontok segítségével elvégezni. Szent Tamás tehát a nagyobb kritika és a szabadabb követés, a kezdő kommentálás időszakában foglalkozik Aristotelessel.

¹ É. Gilson: Thomas d'Aquin. Paris, 1926. 104. kk.

Ezzel szemben a XVI. században az Egyház és szerzetesrendjei felfogása az aristotelesi filozófia irányában a XIII. századhoz képest lényegesen módosult. Három nehéz évszázad minden keserves tapasztalata sok okulással szolgált. Az állásfoglalás már jóval határozottabb, mint háromszáz és néhány évvel előbb. Az elmúlt idő alatt megbizonyosodott, hogy az aristotelizmus lényege és a keresztény hitrendszeren felépülő világgép közt nincs áthidalhatatlan ellentét. A keresztény filozófia nyugodtan építhet Aristoteles rendszerére. Viszont fordítva : a tőle való távolodás veszélyeket rejteget. A nominalizmus, a reneszánsz és a hitszakadás mégcsak erősebbre fonták a szálakat az aristotelesi filozófia és a keresztény tudományos világgép között. A XVI. században már az egész keresztény filozófia az aristotelizmusban gyökerezik. Az aristotelesi szilárd alapa építi bölceleti oktatását a jezsuitarend is, az Egyház bomlásának hatalmas gátjaként létesült új szerzetes alakulat. A föltétlen filozófiai tanegység érdekében a jezsuita tanszabályzat, a Ratio Studiorum minden rendi bölcselő elengedhetetlen kötelességévé teszi Aristoteles hű követését. Az iskolákban Aristoteles bölceleti könyveit kell magyarázni. Most lényegesen más a helyzet, mint Szent Tamás korában. A keresztény bölcelettel való foglalkozás jóval kötöttebb formájú, mint három századdal előbb. Most a filozófiai oktatás az aristotelesi könyvek kommentálásával egyértelmű. Ilyen kultúrtörténeti helyzetbe esik Pázmány működése.

De ő az erős megkötöttség ellenére is megtalálja a módját, hogy a filozófia művelésében némileg szabadabban járhasson el. Az Aristoteles-kommentálás két lehetősége közül azt választja, amely az önállóbb elméleti tevékenységet jobban biztosítja. Egy idő óta ugyanis Aristotelesnek kétféle magyarázása dívott : per modum commenti — szoros ragaszkodás nemcsak az aristotelesi tanhoz, hanem annak szövegéhez és sorrendjéhez is ; és per modum quaestionis — az aristotelesi filozófia talaján álló, de több szabadsággal, önállóbb rendszerezéssel, egyéni bővítésekkel dolgozó kommentálás. Pázmány a több egyéni tevékenységre alkalmat nyújtó utóbbi módszert választja. Sem a logikai, sem a természetbölceleti kérdések ismertetésében nem tartja magát szorosan az aristotelesi könyvekben felvett problémák sorrendjéhez, hanem kellő szabadsággal jár el. Ez az eljárás lehetővé teszi számára a logikai problémáknak teljesen logikus, összefüggő, sok egyéni meglátással rendszerezett vizsgálatát. A logikai kérdéseken túl, Aristoteles fizikai könyveit sem tárgyalja Pázmány esetleges sorrendben, hanem belső összefüggésük szerint. Nem összefüggéstelen kommentárok tehát Pázmány filozófiai művei, hanem «szépen és komoly következetességgel felépített rendszeres művek». ¹ — Ime, így módosítják az elűtő korviszonyok az aristotelesi filozófia művelésében Szent Tamást és Pázmányt. Szent Tamásnak

¹ Gerencsér István : A filozófus Pázmány. Budapest, 1937. 80.

még az aristotelizmus polgárjogáért kell küzdenie, de e harcában sem mond le a vele szemben való kritika jogáról; Pázmánynak a már minden más filozófiai tekintély fölött álló aristotelizmust kellett úgy elfogadnia, hogy filozófiai gondolkozásának az önállóságát is biztosítani tudja.

A szenttamási és pázmányi filozófia egymáshoz való vonatkozása megértését könnyebbé teszi a XIII. és a XVI. század egymástól eltérő tudományeszményének a tisztázása.¹ A koronként változó tudományeszmény határozza meg egy-egy kor egész tudományos célkitűzését, irányát, jellegét s adja meg az egyébként örök filozófiai igazságok korbeli színezetét. Szent Tamás és a XIII. századi skolasztika tudományos érdeklődésének az előterében a *lényeg* fogalma áll. A megismerés számára lényeg-probléma. A világ létezése östény, amit nem bizonyítani, hanem értelmezni kell. Szellemi megismerőképességünk számára ez az értelmezés: a dolgok lényegének a megismerése, minthogy a dolgok szellemi tudatunk elé anyagtalan állapotban jutnak. A dolgok lényegének olyan megismerése a XIII. század tudományos törekvése, amely a lényeglátástól alanyi elemeket a legszigorúbban távoltart. A túlságosan elvonatkoztatott lényegnézés e szemléletben nemcsak az egyedi tulajdonságok figyelembevételének elhanyagolására vezet, hanem egyúttal alanyi meglátások számára sem enged helyet. Az értelem kizárólagos fényében óhajtja nézni a dolgokat. A vizsgálódásnál személyek véleménye csak annyiban számít, amennyiben a tiszta lényeglátáshoz tud valamit nyújtani. Idéz szerzőket a XIII. század filozófiája is, de a tárgyi jelentőség ez idézésében a személyt teljesen elnyomja. Amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas.

A XVI. század skolasztikája már erősen átítatódik a reneszánsz változott szemléletével és új tudományeszményével. Figyelme inkább a dolgok *egyedi* megjelenése, mint a lényegkeresés felé fordul. A ráható külső világ alanyi értelmezése szerfölött érdekli. Szívesen hallgatja meg az élményszerűséget kifejező új tanokat. Fontosabb a forma, mint a tartalom. A barbárnak tartott középkor gondolkodói helyett az ókor mestereihez nyúl eszmékért és formaszépségért. Most már nemcsak azt nézik, hogy egy gondolatközlés mennyi igazságtartalmat fejez ki, hanem ezzel egyfontosságú: ki mondta, mikor mondta és hogyan mondta? Kissé erősen megfogalmazva az: Amicus Plato, Aristoteles, sed magis veritas most fordítva áll: Előbb Plato, aztán Aristoteles és csak végül az Igazság!

Ez a reneszánsz tudományeszmény hatott a XVI. századi skolasztikára is. Nem tudta, vagy talán nem is akarta magát egészen kivonni alóla a jezsuita iskola s vele Pázmány sem. Ez aztán megint sok szempontot nyújt a Szent Tamás és Pázmány bölcselete közti viszony helyes

¹ P. Simon: Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik. Tübingen, 1927. 9—21.

megvonásához. Pázmánynál már az újabb tudomány-felfogás értelmében több megbecsüléshez jut a dolgok lényege mellett azok egyéni arculata is. Érdeklik őt az egyediségek, ami sokszor közel viszi egy-egy veszélytelenebb nominalista nézethez is. Reneszánsz nyom, hogy ő is szívesen idéz görög klasszikusokat, szívesen tájékozódik az antiquitas gondolatvilágán, még ha az idézett klasszikusok történetesen nem is bölcselelők, hanem csak szónokok, vagy költők. Részből reneszánsz hatás az is a XVI. század bölcseletében, hogy majdnem mindenestül kommentár jellegű. «A kommentálás szinte üzemszerűvé válik. Kialakul valami sajátos színezetű . . . fokozott textus-tisztelet.»¹ Pázmánynál is megvan ennek a nyoma. Mert míg főntebb azt emeltük ki, hogy tudatosan törekedett az aristotelesi bölcselet követése ellenére is az önálló rendszerezésre, itt viszont nem szabad elhallgatni azt, hogy amikor az aristotelesi gondolat helyes értelmezéséről van szó, a reneszánsz írótól tanult gondos filológiai szövegkritikát alkalmazza. S ismét éppen a reneszánsz formakedvelő iparkodása tükröződik igen eleven sugárzással a barokkosan klasszicizáló Pázmány-féle latin filozófiai nyelvvezetben, ami megint annyira eltérő Szent Tamásnak az akkori román népnyelvekből a középkori latinba átszüremkedett egyszerű, átlátszó, tiszta nyelvhasználatától. De mindezek felül a leglényegesebb eltávolodás a XIII. és XVI. század, Szent Tamás és Pázmány filozófiája közt a filozófiai igazság megszerzésének egymástól elütő módszerében van. Szent Tamás kora felfogásához hűen az értelmi spekuláció erejével akar az igazság birtokába jutni s ha idéz is szerzőket, ezeknek személyi jellege eltörpül; az idézéseknek egészen tárgyi beállítottságuk van. Pázmány ellenben, szintén mint kora felfogásának kifejezője, a személyi vélemények meghallgatását is fontos útnak tartja az igazság megismerésében. Ezért található filozófiája csaknem mindenegyes kérdésében a régebbi és korabeli bölcselelők véleményeinek lehető teljes felsorolása. Már nála is szinte nyomasztóan kezd kidomborodni a filozófiának az a jellege, hogy az nem egyéb, mint véleményeknek a gyűjteménye. Ez ugyan Pázmányról ilyen éles formában még nem állítható, nagyon is erőteljes nála az értelmi magabizás, de a reneszánsz szelének suhogása kétségtelenül ott érzik írásában. Röviden: Szent Tamásnál több a spekuláció, kevesebb a tanuvallomás, Pázmánynál több a tanuvallomás, kevesebb a spekuláció.

Hogyan viszonylik egymáshoz a bölcseleti munkáikat író Szent Tamás és Pázmány *életkora*? Szent Tamás bölcseleti tudományos működése e nézőpontból jóval szerencsésebb a Pázmányénál. Egész életét a tudományos munkálkodásnak szentelhette, mindvégig a katedrán folyt le élete. Pázmány tanári működése mindössze hét évre terjed. Ebből filozófiai előadásait mindjárt a tanulmányainak elvégzése utáni három első évben állította össze 27-től 30 éves koráig. Szent Tamás irodalmi

¹ *Gerencsér*: i. m. 12.

filozófiai tevékenysége egész életét átszövi. Ő sem kezdte korábban az irogatást, mint Pázmány, de nem is fejezte be a bölcselettel való foglalkozást három év múlva, mint Pázmány, hanem élete végéig termelt a teológiai művekkel párhuzamosan filozófiaiakat is. Munkamódszerük így különbözött: Szent Tamás előbb végigtanított valamit, esetleg többször is s azt azután írta le maradandóan, Pázmány előbb elkészítette jegyzetét s ebből tanított. Innen Szent Tamásnál mindig a tökéletes befejezettség, kerekdedség. Szent Tamás már jobbára élete vége felé, a tanításban kicsiszolt elmével, tiszta látással, sok gyakorlattal állítja össze azokat az aristotelesi magyarázatokat, amiket Pázmány kezdő, fiatal fejvel jegyezget össze magának. Ez az életkorbeli különbség egyik jelentős megindokolója a kettejük filozófiája közt levő, Szent Tamás javára billenő tartalomkülönbségnek. Ez a megállapítás azonban csak egymáshoz való viszonyukra vonatkozik, egyébként azonban a fiatal Pázmány alkotása önmagában és filozófiatörténetileg számottevő teljesítmény. S éppen a Szent Tamás esete példa rá, hogy a fiatal kor nem okvetlenül termel értéktelent. Az ő első kis munkájában (*De ente et essentia*) ugyanaz az éles ítélet, mélység és zárt egység tündököl, mint későbbi műveiben. Éppúgy megcsodálja s ugyanolyan filozófiai megbecsüléssel magyarázza Szent Tamás legjobb kommentálójá, Caietanus bíboros, mint a későbbi életkorban írottakat.¹ Bizonyos, hogyha nem volnának külső adataink keletkezési idejükre, Szent Tamás legelső műveiről, belső, tartalmi érvekből alig sikerülne megállapítanunk, hogy ezek voltak azok az írások, melyek először kerültek ki tollából. A történelem is tud 30 éven aluli filozófusok sikeréről, Pázmány írásait sem szabad eleve elutasítanunk csak azért, mert azokat fiatal korában írta. Különösen, ha hozzávesszük, hogy a világhírű tanároknak, tudósoknak (Bellarmín, Suarez, Vasquez, Valentia stb.) akkor olyan gazdag és a legmagasabb nívót megkívánó jezsuitarendben 30 éves korában előljárói azt az információt adták róla, hogy éleselméjű, «acuti ingenii».²

Eltérő Szent Tamás és Pázmány bölcseleti írásainak a *rendeltetése*, céljellege is. Bár Szent Tamás legtöbb filozófiai értekezéséről, különösen pedig az Aristoteles-kommentárokról kifejezetten is tudjuk, hogy mások kérésére írta, ezeket mégis kifejezetten irodalmi alkotásoknak is szánta, amit már külső formájuk, belső tartalmuk és egységes, kerekded szerkesztésük félreérthetetlenül mutat. Ezzel szemben Pázmány bölcseleti írásai nem egyebek, mint az ő főiskolai előadásához készült jegyzetek, melyeknek az egyéni előkészületen kívül az volt a rendeltetésük, hogy segédforrásul szolgáljanak hallgatóinak. Nem merülhet-e itt fel az a

¹ *Ibrányi Ferenc*: *A Summa Theol. a tomizmus történetében. Bölcseleti Közlemények.* Budapest, 1935. 56. o.

² *Fr. Hanuy*: *Epistolae collectae Petri Card. Pázmány.* Budapest, 1910. I. 756.

gondolat, hogy Pázmány írásai nem egyebek egyszerű tankönyveknél, melyekben tehát fölösleges különösebb tudományos értéket keresni? Való az, hogy Pázmány jegyzeteit segédeszközül szánta hallgatóinak. Ennyiben tehát műve tankönyv is. De egy kis összevetés régebbi vagy korabeli tankönyvekkel megmutatja, hogy jóval több ennél s kereteiben, tartalmában, feldolgozásmódjában túlnő egy egyszerű tankönyv fogalmán. Tankönyv volt XXI. János pápának († 1277): *Summulae logicales* c. kis összefoglalója a maga kifejezéseinek egyszerűségével, tartalmának rövidegével, éppen csak az alapelemek tételes módon való előadásával s a kezdők értelmi képességéhez szabott kidolgozásával. Tankönyv jellegű Szent Tamásnak hét *Opusculájában* szétszórtan megtalálható, az aristotelesi logikát feldolgozó értekezései, melyek Pázmány *Dialecticájához* hasonlítva ennek kb. csak egyharmadát teszik ki, szerzőket, véleményeket egyáltalán nem idéz.¹ Tipikusan tankönyv Petrus Fonseca kis logikája: *Institutionum Dialecticarum libri 8.*² Ez olyan átmeneti mű a nyelvtan és a logika közt. Középiszolás kezdők értelmi képességéhez szabott könyvecske, mely az egyetemi oktatás bevezetését célzó ú. n. *Summula-oktatáshoz* jó szolgálatot tett. Rövid kis fejezetekből áll. Mindvégig a legegyszerűbb fogalmakkal dolgozik, csak egészen alapvető ismereteket nyújt. Némi fogalmat ad e munka és Pázmány *Dialecticájának* eltérő méreteiről, hogy pl. míg Fonseca egészen kikalakú könyvében a *praedicabilia*król 12 oldalon, addig Pázmány ugyanarról 172 oldalon; Fonseca a kategóriákról ismét 12 oldalon, Pázmány 127-en tárgyal. Messze meghaladja tehát Pázmány munkája egy egyszerű és abban a korban használatban levő tankönyv keretét.

Pázmány filozófiája így legalábbis műhelykönyvnek mondható, mely bepillantást enged az ő tudományos foglalkozásába. Előttünk bontakozik ki, mint konzultálja a szerzők nagy számát, mint veti őket egybe, mondja el róluk kritikáját, választja ki a helyes elemeket s születtik meg a saját véleménye. De másrészt egy műhelykönyvön túlmenően egy tudományos mű alaprakása, amelynek a teljes kiépülése azonban, sajnos elmaradt, de még így kezdő formájában, átdolgozatlanságában is imponáló érték. Hogy mennyire megragadta Pázmány az alkalmat lehetőleg szabadabb tudományos munkálkodásra, legjobban mutatják az ötféle állíthatóságról (*praedicabilia*) valóban mintaszerűen elkészített értekezései. Mivel ugyanis Porphyrius *Eisagogéjában* szószerinti kommentálása nem volt kötelező, Pázmány ezeket a kérdéseket önállóan dolgozta ki. Talán éppen azzal a céllal, hogy munkája majdan a rend iskoláiban vezérkönyv lehessen, mert a *Ratio Studiorum* árult el egy ilyen könyv megírását célzó kívánságot. Egy tankönyv keretein túlmenő

¹ M. Grabmann: *Die Aristoteles Kommentare des Hl. Thomas von Aquin. Mittelalterliches Geistesleben.* 310. kk.

² Lissabon, 1564.

tudományos igény jelentkezik a kategóriák feldolgozásában. A *Ratio Studiorum* előírja, hogy elég a kategóriákról éppen csak rövid meghatározásokat adni (*breves definitiones*).¹ Megokolása, hogy Aristoteles is csak éppen érinti ezeket s majd csak a metafizikában tárgyalassanak bővebben. Pázmány ez előírással ellentétben nagy tudományos felkészültséggel és igen hosszan (mint már említettük 127 oldalon keresztül) tárgyalja a kategóriákat. Saját maga is tudatában van, hogy többet nyújt, mint mások.² Mindez mutatja: könyvei többek, mint a szokott értelemben vett tankönyvek. S még ha ő maga tankönyveket akart is összeállítani, azokat olyanoknak szánta méreteiben és tartalmában, hogy a tudományos igényeket is kielégítse. Tankönyveket, de olyanokat, aminők voltak az akkori főiskolákon Aristoteles filozófiai írásai, Szent Tamás *Summája*, Suarez *Metaphysicája*.

2.

Pázmány bölcseleti munkáiban a jezsuiták tanszabályzata, a *Ratio Studiorum* előírásának a szellemében igazodik Szent Tamáshoz. A *Ratio* megkívánta, hogy a rend tagjai a filozófiában Aristotelest, a teológiában Szent Tamást kövessék. Vezérkönyv a filozófiában Aristoteles, a teológiában a *Summa Theologica*. Mikor azonban a jezsuita tanszabályzat előírta, hogy a teológiában Szent Tamás *Summája* az irányadó, ez gyakorlatilag azt jelentette, hogy a filozófiában is őt kell követni Aristoteles mellett, hiszen a teológia spekulatív része a filozófiára épül. S valóban, nincs is a filozófiának olyan számottevő kérdése, melyre felelet található nem volna a *Summa Theologica*-ban. Követni tehát Szent Tamást a teológiában jelenti egyúttal: követni őt a filozófiában is. A *Ratio Studiorum* azonban úgy kívánta Szent Tamás követését, hogy emellett nyújtott némi szabadságot is. Eleinte ugyan volt a jezsuiták közt is olyan áramlat, amely kívánta, hogy a rend teológiai iránya szigorúan tomista legyen, de e kívánsággal szemben végre is Salmeron enyhébb felfogása érvényesült, akinek befolyására határozatba ment, hogy a rend tagjaitól nem kell olyan feltétlen betűkövetést megkövetelni, mint az a domonkosoknál szokásban van. Egyébként is, mondja az indokolás, Szent Tamás szövegétől néha még azok is eltérnek, akik magukat kifejezetten tomistáknak mondják.³ Lényeges pontokban azonban, folytatja a szabályzat, tilos az eltávolodás Szent Tamástól. A kisebb fontosságú kérdésekben való eltérés is olyan legyen, hogy közben a tanár Szent Tamás tanát is tisztelettel ismertesse s ha

¹ Pachtler S. I.: *Ratio Studiorum*. Berlin, 1894. II. 138.

² «Et haec de re difficiliter et lubrica et parum ab authoribus tractata.»
Pázmány: *Dialectica*. 109.

³ *Ratio Stud.* Romae. 1591. Reg. Prof. Schol. Theol. p. 2.

utána elő is adja saját, eltérő nézetét, megbélyegezni, rossznak minősíteni a szenttamási felfogást nem szabad. A Szent Tamástól való eltérésnek ilymódon nyújtott lehetősége elindította azt a folyamatot, melynek eredménye a Szent Tamástól több pontban meglehetősen független jezsuita teológiai irányzatnak, az ú. n. jezsuita iskolának a kialakulása lett. Ez az iskola főbb pontjaiban, ha még nem is volt egészen kész, Pázmány idejében már fejlődésnek indult.

Pázmány mindenestül ennek a friss lendülettel történelmi útjára induló jezsuita iskolának a hűséges tagja, bár nem szolgál, hanem maga egyéni módján. Hogy a tomista és a jezsuita iskolának (mely utóbbit később, nem egészen helyesen, molinizmusnak nevezték el) különbözősége nemcsak utólagosan, a bölcselettörténészek által bevezetett elhatárolás, hanem magának a két irányznak a képviselői kezdetől fogva vallották tanbeli eltérésüket, arra egyik legbeszédesebb példa éppen Pázmány, aki már kifejezetten beszél tomista iskoláról, nem egyszer, hanem többször is.¹ Felsorolja, kik a tomisták, magát köztük egyszer sem említi, sőt úgy beszél, mint aki szemben áll velük. Ismeri azt a tomistáktól hangsúlyozott állítást, hogy ők mindenben Szent Tamás leghűségesebb követői. Pázmány azonban ezt nem mindig ismeri el róluk. Több esetben egyenesen vitába száll velük, hogy nem jól értették és magyarázzák Szent Tamás tanítását. A sajátos jezsuita különlegességektől eltekintve azonban a legtöbbször jól egyezik Szent Tamással és a tomistákkal, különösen a logikában, ahol a jobbnévű tomisták írásából sokat merít. Így az egyetemes fogalmak tanában Dominicus Soto-tól, az analógiáknál s egyébként is végig a logikai kérdésekben Caietanustól, aki mint Szent Tamás egyik legkiválóbb és leghívebb magyarázója, hozzájárult a szenttamási tan Pázmány írásaiban való jelentős szétterjedéséhez.

Itt kell megemlítenünk Martin Grabmannak, a skolasztika története nagyszorgalmú kutatójának ama nézetét, hogy a tomista és a jezsuita felfogás közt lényeges különbség nincs s hogy a jezsuita iskola legtipikusabb képviselőjének, Suareznek a tanbeli eltérései sem jelentősek Szent Tamástól.² E felfogása bizonyítékát Grabmann abban látja, hogy több tomista is vallja a Suareztól képviselt tanokat. Nagy különbségről tehát szó sem lehet. Szerinte Szent Tamás és Suarez között van némi eltérés: 1. a teremtett konkrét lényeg és létezés valós vagy észbeli különbözőségének kérdésében. Itt azonban arra is rámutat, hogy két jőnevű tomista is tartotta a későbbi Suarez-féle tant: Hervaeus Natalis, a Szent Tamásért annyira hevülő dominikánus generális († 1323) és

¹ Így pl.: *Dialectica*: 615, 635; *Physica*: 77, 143, 231 stb. Megjegyezzük, hogy a továbbiakban Pázmány három bölcseleti művét a köv. rövidítésekkel idézzük: D = *Dialectica*, Ph. = *Physica*, Tr. = *Tractatus*.

² M. Grabmann: *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez*... München, 1926. 551—553.

Dominicus Soto († 1560) a dominikánusok egyik nagy erőssége. 2. Az individuatio elvében van a másik eltérés Szent Tamás és Suarez között. De itt megint Szent Tamás tanának egyik leghűségesebb védelmezője és szenttéavatásának legfáradhatatlanabb szorgalmazója, Joannes de Neapoli († 1336) vallja azt, ami később Suarez felfogása is. 3. A harmadik nagyobb eltérést, hogy az őanyag forma substantialis nélkül is bírna valamely kezdetleges saját létezési móddal (Suarez), — nem tartja jelentősnek. De bármennyire is tiszteletreméltó Grabmannnak a tomizmus és suarezianizmus tompítását célzó törekvése, kétségtelen, hogy különösen az első helyen említett eltérés annyira lényeges, hogy a két irány egész teológiai rendszerét átjárja s a két irányt mindenestül más filozófiai szemléletűvé teszi.

Pázmánynak a jezsuita iskolához való tartozása hozta magával, hogy az említett három kérdésben (kivéve az individuatiót, amellyel kifejezetten megmaradt írásaiban nem foglalkozott) és még azon felül is néhány ponton ellentétes a felfogása a Szent Tamáséval. Az eltérés inkább a metafizikai, mint a logikai kérdésekben jelentkezik. Pázmány logikai könyvében mutatkozik még a legerősebben Szent Tamás hatása. Itt a helyzet még inkább a jezsuita iskola első kezdeti magatartására emlékeztet, amikor a Szent Tamáshoz való ragaszkodás ereje csaknem azonossá tette a jezsuita és tomista iskola követőit. *Eltérés* a következőkben mutatkozik: Pázmány Szent Tamással ellentétben nemcsak a másod, hanem az elsőfázisú fogalmakat is a logika tárgykörébe tartozóknak mondja.¹ Az aristotelesi kategóriák logikai oldala mellett hangsúlyozandóbbnak tartja ontológiai vonatkozásukat. A nemnek és fajnak az egyedben meglevő különbözőségét nem valósnak, hanem csak észbelinek tartja (lényeg és létezés észbeli különbségének reflexe!). Szent Tamással együtt vallja, hogy a nemnek alávetett faj részéről nem kívánatik meg szükségképpen a valósági rendben az egyetemesség (másként: nem kell, hogy a faj alá ténylegesen is tartozzanak egyedek). De abban már ellene van, hogy az anyalok valóban ilyen speciestek volnának.² A szillogizmusnak és bizonyításnak nem formáját és technikáját világítja meg, hanem inkább bizonyító erejük természete izgatja. A készségek tanában az első elvekre vonatkozó készségek létezését is hirdeti. Tudományelméletében is (ha nem is jelentős dologban) néhány ponton elkanyarodik Szent Tamás felfogásától. Inkább jellegzetes logikájában az a törekvés, hogy jobban kidolgozza, mintegy pótolja a Szent Tamás filozófiai írásaiból hiányzó részeket.

Metafizikai tételei közül a *substantia*-tanban eltér Szent Tamástól (bár igyekszik Szent Tamásra hivatkozni, de tévesen), amikor azt tanítja, hogy az anyagi állag lehet testi (*corporea*) és nem testi (*incorporea*).³ Szerinte az ég anyaga *substantia materialis*, de: *incorporea*,

¹ D. 21.² D. 192.³ D. 301.

vagyis olyan szellemi anyag-féle. A jezsuita iskola több tagja, bár nem mind, vallotta e nézetet. Ezzel azonban Pázmány nem elégedett meg, hanem Szent Tamást is, több helyről idézve, a maga véleménye mellett akarja látni. Ám Szent Tamás csak annyit enged meg, hogy fajilag más az eget anyagai mint a földi dolgoké, de mégis csak anyag. Pázmány e tanításában ráismerünk a ferences iskola tipikus tanítására, gondolunk elsősorban Szent Bonaventúrára, aki tanított a finom, lehelet-szerű anyagról, a materia spiritualis-ról, ilyennek gondolta az emberi lelket is. Pázmány a substantia működésének a kérdésében ellentétbe kerül nemcsak Szent Tamással, hanem Suarezszal, Fonseccával és a Coimbraiakkal — tehát a jezsuita iskola általa legjobban értékelt képviselőivel is —, amikor Duns Scotus mellé szegődven tanítja, hogy az állag nemcsak járulékaik segítségével, hanem közvetlenül is cselekvő-képességgel van felruházva.¹

Nem fogadja el Pázmány a tomistáknak a *minőség-kategóriáról* szóló ama tanát, hogy az állagok minőségi fokozódása nem újabb és újabb hozzáadás, hanem folytonos lénytani újrakeletkezés által jön létre. Míg Pázmány ennek az ellenkezőjét vitatja (vagyis egy minőségi fokhoz újabb járulhat az előző megszűnése nélkül), Szent Tamásról is azt igyekszik kimutatni, hogy az ő felfogása s nem a tomistáké mellett van.²

A *mennyiségről* szóló tana sok tekintetben megegyezik a Szent Tamáséval. E megegyezés jegyében tanítja, hogy a quantitas valóban különbözik a kiterjedt dologtól, de a dolgok kiterjedtségének alapja a quantitas. A mennyiség alanya az anyag. A folytonos mennyiség részei ténylegesen különböznek egymástól. Bármely folytonos mennyiség csak képességileg és nem ténylegesen osztható a végtelenségig.³ De Szent Tamás felfogásával szembekerül, tanítván, hogy tényleg végtelen nagyság lehetetlen. Azt azonban már megengedi, hogy isteni erő teremthet végtelen hosszúságot vagy sokaságot (vagyis: csak bizonyos irányú, de nem minden szempontból való végtelent teremthet).⁴ Nem dönt abban a kérdésben, hogy végtelen kicsinyiségű elem vagy anyag lehetséges-e ténylegesen? — míg Szent Tamás válasza e téren tagadó.⁵ Egyezik Szent Tamással abban, hogy vallja a szám szakaszos mennyiségváltát.⁶

A *relatio-tanban* ellentét merül fel a valós vonatkozásnak a maga alapjától való különbözőségének a kérdésében. Pázmány ezt csak észbelinek és nem valósnak tartja, Szent Tamás az ellenkezőjét mondja.⁷

Az *anyag és forma* kérdésében még mélyebben lappangó ellentét tűnik elő a tomisták és jezsuita iskola s így Szent Tamás és Pázmány

¹ Ph. 314—330.

² Tr. 140, 149.

³ Ph. 411—417.

⁴ Ph. 434—48.

⁵ Tr. 290.

⁶ D. 332.

⁷ D. 352—364.

között is. Az ősanynak — mondja Pázmány — a formától nemcsak különböző lényege, hanem bizonyos külön kezdeti létezése is van.¹ De ezt szerinte helytelenül okolják meg a skotisták azzal, hogyha nem bírna a materia prima külön existenciával, formatávozás esetén megsemmisülne. Az igazi megokolás Pázmány szerint ez: nincs valós különbség a teremtett dolgokban az actualis lényeg és létezés között.² Következésképen: ha természetes módon nem is, de isteni mindenhatósággal megvalósítható formanélküli anyaglétezés. Pázmány is vallotta tehát ezt az akkor különben is kötelező jezsuita tanítást. De már Suarezszal és Molinával Szent Tamás mellé áll s a skotisták ellen fordul abban a tanban, hogy minden anyag csakis egy forma substantialissal bírhat.³ Mikor tehát tökéletes vegyület útján új lény jön létre, az eredeti alkotóelemek forma substantialisa nem marad meg; éppígy a szerves lénybe felvett anyag is elveszti eredeti forma substantialisát. Ezzel együtt azonban nem minden járuléki forma semmisül meg — fűzi tovább gondolatait Pázmány —, amely felfogás megint szembeállítja a tomistákkal és Szent Tamással.⁴

A jezsuita iskolát követi Szent Tamás ellenében, midőn az anyag és forma egyesülését vizsgálva a kettő találkozásában magát az únió-t külön lényiségként kezeli.⁵ Az individuum-kérdéssel érdemlegesen nem foglalkozott. Az emberi lelkek egyformasága vagy különbözősége kérdésében felfogása az, hogy a filozófiai meggondolás az emberi lelkek teljes egyöntetűsége mellett szól. Nem látja azonban annak a lehetetlenségét, hogy Isten különböző tökéletességű lelkeket teremtsen, s ő inkább e nézet felé hajlik, amelyet Caietanus után Szent Tamásénak is mond.⁶

Mozgás-elméletében védelmezi a concursus physicus tanát Durandus ellen s ennyiben egyezik Szent Tamással, de aztán sajátos utakra lép, tanítván a Fonseca-féle concursus simultaneus-t.⁷ Szent Tamással és a tomistákkal ellentétes a mozgás örökkévalóságát érintő nézete. Ezzel kapcsolatban tagadja filozófiailag is örökkévaló világ lehetőségét.⁸ Míg Szent Tamással vallja, hogy a csillagok mozgását az intelligentiae spirituales végzik, ellene mond abban, hogy ez a csillagmozgás nem motus naturalis, hanem praeternaturalis.⁹ Szent Tamás ellen Duns Scotussal vallja, hogy lehetséges actio in distans.¹⁰

¹ A Ratio Stud. 1586-i kiadása a következőkben írta elő a rend tagjai számára a teremtett konkrét lényeg és létezés közti csak észbeli különbözés tanát: a) Materia prima habet propriam existentiam seu actum entitativum; b) materiam primam et fieri et esse sine forma per divinam potentiam non repugnat. Pachtler: i. m. 140. — L. Martin jezsuita generális azonban 1915-ben e kérdésben bármely nézet elfogadását szabadnak jelentette ki.

² Ph. 77.

⁵ Ph. 177—182.

⁸ Ph. 555—562.

³ Ph. 143.

⁶ Tr. 164—173.

⁹ Tr. 93.

⁴ Tr. 128.

⁷ D. 453; Ph. 295.

¹⁰ Ph. 296—304.

A Szent Tamás és Pázmány közti ellentétek során végigtekintve arra a megállapításra jutunk, hogy ezek a szembenéző állásfoglalások *Pázmánynak a jezsuita iskolához való tartozásából eredeznek*. Iskolája bölcséleti nézeteit teszi magáévá hűségesen, de hozzá kell fűznünk: nem szolgálilag. Filozófiai kérdésekben csak a saját értelmi belátása a döntő. Ezért tapasztaljuk, hogy szám szerint kb. ugyanannyiszor kerül szembe a jezsuita iskola képviselőinek (Fonseca, Suarez, Conimbricenses) egy-egy tanításával, mint Szent Tamáséval, bizonyosságul gondolkozása és a szellemi függetlenségnek a szeretete mellett. Ez állításunk igazolására álljon itt egy-két példa: Fonseccával és Molinával szemben Szent Tamás mellé áll a *distinctio*-tan egyik kérdésében;¹ Suarez ellen nyilatkozik és Szent Tamás mellé áll abban az ismeretelméleti tételben, hogy az értelem közvetlen megismerési tárgya az anyagi dolgok lényege.² A tomizmus erős hatása jelentkezik analógia-tanában, Caietanus közvetítésével.³ Az *actio in distans* problémájában Szent Tamás ellen foglal ugyan állást, de ugyanakkor elveti Suarez bizonyítását is s helyette öniálló okoskodással védi tételét.

A Szent Tamás és Pázmány között kimutatott eltérések ellenére is azt kell mondanunk, hogy *lényegesen több kettejük közt az egyezés, mint az ellentét*. Különösen áll ez Pázmány *Dialecticájában*, ahol álláspontjuk csaknem mindig egyezik. Tételes elsorolása ennek az egyezésnek nem volna olyan könnyű, mint ahogyan könnyen felvonultathatuk az ellentéteket, mert ez a terjedelmes Pázmány-féle bölcséleti munkák nagyrésznélküli kiírását kívánná. Csak vázlatképen érintve a logikában: annak tárgya, módszere, az észlény, az egyetemes fogalmak, állíthatóságok, kategóriák, analógiák, *distinctiók*, az értelem alkalmassága a dolgok igaz megismerésére, a megismerés eszközei, adekvát tárgya, a tudás természete, az értelem elsőbbsége az akarat fölött; — a metafizikában: a négyféle okság tana; a létesítő, az anyag- és forma-, a célok okozatiságának ontológiája, az emberi szellemi specicsenek egy- vagy különfélesége, a teremtés és fenntartás lénytani természete, isteni közreműködés a teremtett dolgok mozgásában, hely- és időszemlélet: mindez a két bölcselő azonos tanítását mutatja.

Pázmány jól ismeri és bőségesen használja Szent Tamás műveit. Feltűnően nagy előnyt nyújt a két *Summának* az idézésében. Ami abból magyarázható, hogy egyrészt minden jelentősebb bölcséleti kérdésre kitér (hacsak közvetve, a teológiai problémák megvilágítására is) ez a két klasszikus munka, — másrészt, mert ezekben már a legrövidebb és legkiérleltebb formában nyújtja nagy szelleme gazdagságát Szent Tamás. Az értelem és nem betűszerint idéző Pázmány pedig mindig éppen végső kiérlelési formájában kívánta a szenttamási tanítást. Egyenesen meglepő, mennyire elhanyagolja Szent Tamás kommentárjait Aristoteleshez.

¹ D. 111, 119.² D. 135.³ D. 250—267.

Ez a maga szellemi erejének tudatában levő filozófusra mutat, aki csak Szent Tamás eredeti filozófiai elgondolásai iránt érdeklődik, az aristotelesi szöveg magyarázatát azonban közvetítő nélkül, a maga értelmének a fényében akarja látni. Egy-egy állításának minél biztosabb alátámasztására sokszor több idézetet is vesz Szent Tamásból (pl. Ph. 332., 376., 414., 471. stb. lapokon 2—2 helyről; a 311., 318., 557. lapokon 3—3 helyről; a 495. lapon 5 helyről idézi Szent Tamást!). Dialecticájában 216-szor szerepelteti, melyből 138 esetben hivatkozik a Summa Theologicára. — A Physicában összesen 135-ször idézi az Angelicust, 6-szor a Contra Gentiles-ből, 8-szor az Aristoteleshez írt kommentárokból, 6-szor az Opusculákból, a többit a Summa Theologicából. — A Tractusban az összes szenttamási idézet: 71; a Contra Gentilesből 5, az Aristoteleskommentárokból 9, az Opusculákból 7, a többi a Summa Theologicából. — A két Summán kívül idézett Opusculák: De veritate, De potentia, De ente et essentia, De spiritualibus creaturis, De virtutibus, De malo, De aeternitate mundi és néhány Quodlibetales.

Szent Tamást vagy úgy idézi, hogy a felvetett bölcseleti kérdés tárgyalásánál ismerteti a különféle véleményeket s ezzel együtt azt is, hogy Szent Tamás melyik mellett foglal állást; vagy kifejezi a saját filozófiai tanítását s hozzáfűzi, Szent Tamás irataiban hol van hasonló vagy ellentétes nézet. Idézetei mindig a legpontosabbak. Nem más szerzők útján, hanem maga közvetlenül idéz Szent Tamásból. Annyira lelkiismeretes, hogy valahányszor más útján veszi át Szent Tamás szövegét, ezt is kifejezetten megemlíti.¹

Nem közömbös előtte, hogy Szent Tamás tanítása egyezik-e az övével vagy nem. Lehetőleg mindig ott akar lenni, ahol Szent Tamás is található. Ezért nem tud egykönnyen belenyugodni, ha őt más táborban kell látnia. Ilyenkor gondos kritikai elemzés alá veszi az ellenfelektől idézett szenttamási helyet, s amennyiben az ő tanával megegyező értelmezést is megenged, magának követeli Szent Tamást. — Így veti szemére egy alkalommal Caietanus-nak, hogy helytelenül magyarázza Szent Tamásnak az Istent a nem egyetemes fogalmából kizáró tanát: «Male explicat Caietanus».² Kétízben elutasítja a tomisták részéről helytelenül Szent Tamásnak tulajdonított véleményt a minőség-növekedés kérdésében: «Et licet Thomistae, ut Caietanus . . . velint hanc operationem . . . verius tamen est quod docet D. Thomas» . . .³ A tudás készségének természetéről szóló előadásában Soncinast illeti hasonló megjegyzéssel: «Hanc sententiam ait Soncinas esse Averrois . . . Scoti, Gregorii et D. Thomae, licet hi nihil tale dicant».⁴ — Néha utal arra, hogy más-más szerzők másképen magyarázzák Szent Tamást, hogy ezzel Pázmány

¹ Példák: Ph. 13, 21, 95, 148, 166, 177, 309, 312, 373, 455, 461, 518; Tr. 215, 251, 260.

² D. 296.

³ D. 635, Tr. 140.

⁴ D. 646.

rámutatasson a maga véleményének a jogosságára: «Quod ad D. Thomam attinet varias ipsius expositiones adfert Zumel... Valentia»¹. . . Máskor az analóg szenttamási helyekre való utalással igyekszik kimutatni tanának egyezését a Szent Tamásával. Így a szellemi természetű anyagi ég létezése lehetőségének kérdésében.²

Pázmány bölceleti írásaiból mindig a legnagyobb tisztelet hangja csendül Szent Tamás felé. Mindenkiel, néha még Aristotelesszel szemben is van csípős megjegyzése (pl. D. 242—3, 380, 437—8; Ph. 555; Tr. 3.: Quod vero addit Aristoteles . . . ridiculum est), — csak Szent Tamás kivétel. Még akkor is teljes tisztelettel említi őt és nézetét, ha tanbeli ellentét van köztük. Pedig ilyen esetekben másokkal szemben rendesen fölényesen lenéző hangot használ. Aránylag jelentéktelen dolog, de jelentéktelenségében is sokat mond, hogy míg szentként tisztelt sok más szerző neve mellől nem egyszer elhagyja a «szent» jelzőt s egyszerűen így említi őket: Justinus, Damascenus, Augustinus, Anselmus, addig ezt a jelzőt, vagy a még többet kifejező «divus» melléknevet mindig megadja Szent Tamásnak. Fokozott megbecsülés jele az is, hogy míg más bölcselek idézésénél érzelmi megnyilvánulásnak soha nem enged helyet, addig Szent Tamásnál sokszor juttatja kifejezésre örömet, dicséretét vagy csodálatát. Egy helyen elgyönyörködve Szent Tamás remek felépítésű bizonyító gondolatmenetében lelkesen mondja: Unde eleganter D. Thomas.³ Más helyeken is felbukkan teljes elismerése: Refellit optime D. Thomas.⁴ — Optime argumentatur D. Thomas.⁵ — D. Thomas bene exponit.⁶ — Recte D. Thomas⁷ stb.

Szent Tamás és Pázmány viszonya végső összegezésben így foglалható össze: Pázmány is az aristotelesi filozófia interpretálója, Szent Tamás is. Van köztük néhány ponton ellentét, ami Pázmánynak a jezsuita iskolához való tartozásából érthető. De az ellentéteken túl jóval nagyobb a két bölcselek közt az egyezés. Pázmány is követendő mintaképnek tartja minden skolasztikus filozófus és teológus halhatatlan eszményét: Szent Tamást. Rengeteget tanul tőle. Senki mással szemben nem nyujtott tisztelettel halmozza el. Abban is egyeznek, hogy mindkettejük bölceletéből kiolvasható koruknak szelleme és személyi lelki-alkatuk szerkezete. Életszerűen jelentkezik Pázmány filozófiájában annak a három századnak minden leszűrt eredménye, amely Szent Tamás óta eltelt. Ott hat benne az averroizmus és nominalizmus néhány jó meglátása, a reneszánsz gondolatvilágának ép eszméi és saját kora gyötrő, sejtelmes, megzavart szellemvilága. A két legsajátosabban eltérő vonás, ami feltűnik Szent Tamás és Pázmány filozófiai műveinek a tanulmányozásában: Szent Tamás a maga értelmének az erejétől várja a

¹ D. 368.³ D. 132.⁵ U. o.⁷ Ph. 123.² Tr. 14.⁴ D. 561.⁶ Ph. 65.

problémák megoldását, Pázmány a rengetegszámú szerző véleményének a meghallgatását is beállítja nézete kifermálására ; Szent Tamás írásai csak a már kész, sajátosan mély és tiszta végső eredményt adják, értelmi műhelyébe bepillantást nem engednek, Pázmány értelmének feszülő munkája szemünk előtt pereg le s lépésről lépésre téteti meg velünk az utat az igazság megismerésére. Pillanatig sem kétséges, hogy Szent Tamás Pázmánnyal összevetve is felülmúlhatatlan. De az is igaz, hogy a fiatal, kezdő Pázmány még Szent Tamással összehasonlítva is nagy-nak tűnik föl.

A skolasztika legtündöklőbb elméje Aquinói Szent Tamás. Legkiválóbb — bár korban tőle jóval távolabbra eső — magyar képviselője pedig Pázmány Péter. Igaz, hogy amit latinnyelvű filozófiájában és teológiájában olyan nagy szorgalommal és hasonló nagy képességgel, mint alapot lerakott, nem építhette ki. Más hivatás várt rá. A teljes kipusztulás útjára került magyar katolicizmus új életre hívása. Tudományos szereplés helyett életteremtő tevékenység. Elmondhatta magáról a szó legszorosabb értelmében Nazianzi Szent Gergely szavait : Egyetlen szerelmem a tudomány volt, de azt is Krisztus lábaihoz raktam. — Filozófiája és teológiája azonban így is szent kincsünk nekünk, melyben az oroszlánkörmök megmutatkozásán kívül egyetemes skolasztika-történeti értékek, sajátosságok is húzódnak meg.

Félegyházy József.

A VILÁG VÉGESSÉGE A TISZTA ÉSZ VILÁGÁNÁL.

A jelen vizsgálatoknak kérdés formájában ezt a címet adhatjuk : végtelen-e ez a világ? Ilyen formában nem is szükséges a címben jelezni, hogy a tiszta ész, vagyis a metafizika világánál történik a kérdés taglalása. Ugyanis a jelen világról van szó, vagyis a természeti valóság vizsgálatáról. Ez a valósággal foglalkozó szaktudományokon kívül csak a metafizikának, vagyis a tiszta ész valóságvizsgálatának lehet tárgya. A végtelen ezek közül a tudományok közül csak a metafizikának lehet tárgya, minthogy a matematika nem valóságtudomány. Ellenben a természettudományok csakis a tapasztalati világ tényein épülhetnek fel. A tapasztalati tények körébe pedig nem sorozható be a végtelen. Igaz, hogy a végtelen vizsgálatai az úgynevezett «potenciális» végtelenen alapulnak, ebből indulnak ki. Ez viszont tapasztalati alapon is tekinthető. A gondolatban, vagyis a valóságban elindított számlálási művelet befejezhetetlensége az alapja, kiinduló pontja a végtelen vizsgálatának. Ez a kiindulópont valóban tapasztalati alap, a véges világ területe. Ebben a tapasztalati alapon azonban a végtelen számára csak egy negatívum, a nem-befejezettség, a befejezhetetlenség, a nem-teljesség, a tökéletlenség, a hiányosság van megadva. Ettől a tapasztalati alaptól tehát a végtelen valóság olyan messze van, hogy ahhoz — logikai műkifejezéssel élve — csakis a metabasis eis allo genos lendületével lehetne eljutni. Ezúttal azonban ez a lendület nem válik hibás következtetéssé, hanem megnyitja számunkra a metafizikai világ kapuit és így beléphetünk a végtelen valóság elméletének igazi és egyetlen birodalmába. Ez a sajátos bölceleti birodalom hasonlítható a légi közlekedéshez. Teljesen elűt a szárazföldi és vízi közlekedés birodalmától, de szüksége van mégis szárazföldi és vízi támaszpontokra, hogy akciósugarát növelhesse. Ebben a sajátos metafizikai birodalomban keressük a végtelen valóságot, de ebben a kutató munkában vissza-vissza kell térni a tapasztalati világ talajára, hogy onnan egy-egy újabb lendülettel megtalálhassuk a feleletet arra a kérdésre, hogy végtelen-e ez a tapasztalati világ?

Ez rendkívül érdekes mozzanat. A tapasztalati világ végeességének vizsgálata csakis a tapasztalati világon felülálló metafizikai vizsgálattal oldható meg, minthogy a végtelen lényege szerint nem tapasztalati dolog. Ez a mozzanat hasonlítható a lelki jelenségeknek önmegfigyeléssel való vizsgálatához. Egy lelki jelenség az önmegfigyelés révén

annyira módosulhat, hogy lényege szerint megváltozik és így már nem azt figyeljük, amit kellene. A lelki jelenség vizsgálatához tehát nem elég az önmegfigyelés, más módszerek is kellene. Így van a végtelen valóság létének vagy mivoltának vizsgálatával is. A szaktudományok csak kiinduló pontokat adhatnak a metafizikai vizsgálathoz. Úgyhogy a természettudományok nem illetékesek a végtelen valóság vizsgálatára. Felvetett kérdésünkre a feleletet csakis a metafizika adhatja meg.

Vizsgálatunk tárgyát matematikai színezettel úgy jellemezhetjük, hogy a tapasztalati világ dimenzióinak véges vagy végtelen volta forog szóban. Milyen jellegű dimenziókról van itt szó? A tér és az idő a két fő dimenziója a tapasztalati világnak. A térben viszont három aldimenzió van: a hosszúság, szélesség és magasság. E matematikai színezettel elemeire bontottuk kérdésünket: végtelenek-e a tapasztalati világnak ezek a dimenziói? Úgy tűnik fel ebből a kérdésből, mintha átsiklottunk volna a matematika területére és így matematikai vizsgálatot folytatunk, holott metafizikáról van szó. Azonban itt most a matematika csak mint lépcső szerepel a metafizikai vizsgálathoz. A matematika a valóságból kianalizálta ezeket a dimenziókat és segéd-tudományi szerepet játszik vizsgálatunkban. Vajjon miért nem mondható ez már igazi metafizikai vizsgálatnak? A felelethez vegyük fontolóra, hogy az elvont matematikai elemekből a valóság nem rakható össze. Pontokból nem adódik egyenes, egyenesekből sík, síkokból tér, és ezekből a matematikai térelemekből soha össze nem rakható a való világ tere. Más szóval a valóság kezdetől lényegileg szintetikus, *egységes* valami, nem elemeiből van összerakva, csak az elme, a tiszta ész bontogatja a valóságot elemeire. A matematika tehát elemeinek összerakásával nem ragadhatja meg, nem foghatja fel a valóságot. És éppen ebben különbözik lényegesen a matematikai vizsgálattól a metafizika. A metafizika a valóságot nem elemeiből összerakosgatva ragadja meg, hanem lényege szerint egészben, a maga teljes és töretlen lényegében szemléli a dolgokat. Amint a dolog van, úgy egészben, egy szintézisben ragadja meg. Nem öli meg a dolgot az analízis boncolókésével, hanem a maga transzcendentális szemléletével egészben, jóságban és igazságban ragadja meg a valóság szintézisét.

Visszatérve a dimenziókhoz, nézzük, hogy mit tanít a *matematika* az ő terének nagyságáról? (V. ö. Vörös Cirill: Végtelen tér a relativitás-tanban. Stephaneum nyomda r. t., Budapest, 1933.; Felix Klein: Vorlesungen über Nicht-euklidische Geometrie, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1928.)

A 19-ik században tisztázódott, hogy háromféle geometria és így háromféle szerkezetű tér lehetséges a matematikában.

Az első az *Euklides-féle*, vagyis parabolikus geometria. Ez lényegében a következővel egyenértékű posztulátumon épül fel: a háromszög szögeinek összege két derékszög. Ebben a geometriában az egye-

nes végtelen hosszú, a sík és tér végtelen kiterjedésű. A parabolikus jelzőnek megfelelően pl. úgy képzelhetjük az egyenest vagy a síkot, mintha a szemlélő egy nagyon kis görbületű paraboloid egyetlen csúcspontjában volna. E pont belátható környezetében síknak, illetőleg egyenesnek mutatkozik a terület, illetőleg az irány, de a láthatáron túl, a geometriai axiómák világánál már kitűnik a parabolikus természet, melyben végtelen hosszúnak mutatkozik az egyenes, olyanformán, mintha egy parabola volna az és a szemlélő ennek a csúcspontjában állna.

A második a *Bolyai-féle*, vagyis hiperbolikus geometria. Ennek alapjául a következő posztulátumot vehetjük: a háromszög szögeinek összege kisebb, mint két derékszög. Ebben a geometriában az egyenes hosszúnak mutatkozik az egyenes és a tér is végtelen kiterjedésűnek. Nevének megfelelően úgy képzelhetjük, mintha egy hiperboloid egyik csúcspontjában ülne a szemlélő, és onnan, a nagyon kis görbület miatt, a belátható környezet rendes síkformát mutatna. Ha azonban az axiómákkal vizsgáljuk a távolabbi teret, abban az egyenes végtelen hosszú hiperbola-ágnak tekinthető.

A harmadik a *Riemann-féle* vagy elliptikus geometria. Ennek alapjául vehetjük a következő posztulátumot: a háromszög szögeinek összege nagyobb, mint két derékszög. Ebben a geometriában az egyenes hossza és a tér kiterjedése már végesnek mutatkozik, bár mind-egyik határtalan. Úgy képzelhetjük nevének megfelelően, mintha a szemlélő egy igen kis görbületű ellipszoid egyik csúcspontjában ülne és közvetlen környezetéből úgy ítélné meg, mintha ez is olyan tér volna, mint a Bolyai- vagy az Euklides-féle. Azonban, ha a geometriai axiómákkal kutatná a teret, akkor észrevenné, hogy az egyenesnek ugyan nincs vége, vagyis határtalan, miként az ellipszis, de mégis csak véges hosszúságú. Hasonlóképen minden síkja is, bár határtalan, mint az ellipszoid felülete, de mégis véges kiterjedésű. Ugyanígy véges kiterjedésűnek mutatkozik ezen geometriai rendszer tere is.

A háromfajta geometriai rendszert és területet analogiásan és népszerűen jellemeztem. Ezzel azt kívántam megmutatni, hogy a matematika szerint a valóságban egyformán érvényes lehet mind a három, mert mindegyik egyformán logikus és ellenmondás nélküli rendszer. Csak közvetlen mérés volna hivatva eldönteni, hogy e világ tere melyiket formázza. Azonban ez a mérés nem áll a tapasztalati világban rendelkezésünkre, mert kitűnt, hogy a való világ tere a nekünk hozzáférhető véges környezetben egyformán megengedi mind a három rendszerű geometriai absztrakciót. Úgyhogy a matematikai megfontolás csak azt mutatja, hogy a tapasztalati világ tere lehet véges vagy végtelen dimenzióiban. Mindjárt itt leszögezzük, hogyha kitűnnék a következő vizsgálatokban e világ terének véges vagy végtelen volta, ez a körülmény érintetlenül hagyná a matematika háromféle geometriájának fennállását, illetőleg érvényességét. Ugyanis a matematika nem

a valóságot tükrözi, hanem csak absztrakciója annak, az elme analízis útján alkotta meg, és vele szemben áll a való világ szintetikus tere.

A *valóságos* világot, amelybe a változás jelenségével kapcsolatban az idő dimenziója is beletartozik negyedik dimenzióknak, matematikai alapon kezelte *Einstein* relativitáselmélete. Így elliptikus, vagyis véges, de határtalan teret állapít meg e világ számára. A tér végességének ilyen megállapítása azonban nem fogadható el a való világ számára. Ugyanis még a tiszta matematikai megállapítás is csak lehetőséget enged meg a valóság számára. A relativitáselméletben azonban több van a matematikánál. Ez a többlet nem abban jut kifejezésre, hogy a szokásos geometriai teret az idő dimenziójának bevonásával fizikai változások lefolyását ábrázoló négydimenziós térré teszi. Az idő ebben teljesen matematikai jelleggel szerepel, a negyedik koordinátatengelyen jut kifejezésre. Így fantáziánk elé szinte állóhelyzetben, szimultán ábrázolásban tárul a világfolyamat. Az idő koordinátatengelyén az egyes időpontok éppen olyan egyszerre lehetnek adottak ebben az ábrázolásban, mint akármelyik térkoordináta. Úgyhogy ennyiben a relativitáselmélet négydimenziós tere tiszta matematikai dolog. Azonban amikor ezt a négydimenziós teret végesnek és határtalannak állapítja meg, akkor már a matematikai elemek mellé bizonyos fizikai hipotézisek is kerülnek. Ezek a hipotézisek ugyan asztronómiai és fizikai természetű megfigyelésekre támaszkodnak, de mégis csak hipotézisek maradnak és így nem fogadhatók el a valóság metafizikai kritériumai gyanánt.

Nemcsak a relativitáselmélet, hanem más fizikai elmélet sem lehet döntő kérdésünk számára. Bár igaz, hogy minden ilyen elmélet épít a tapasztalatra, mint akár a metafizika, de hipotetikus jellegű a tapasztalat fölé való emelkedése és így nem lehet a valóság számára illetékes kérdésünk eldöntésében, sőt még a lehetőség számára sem bír olyan bizonyító erővel, mint a matematika, mert a tapasztalaton épülő elemei hipotézisek.

Eddigi *matematikai* alapokra támaszkodó vizsgálataink *metafizikai* eredménye az, hogy ez a világ lehet véges vagy végtelen négy dimenziójában. Most vegyük szemügyre azt, hogy mi ezekben a dimenziókban a valóság és mi bennük csupán észkategória a Kant-féle értelmezéshez hasonlóan? Vajjon nemcsak az ész, a potenciális végtelenre berendezett ész műve-e a világnak a dimenziók szerint való tagoltsága?

Most a pszichológia egyik kis ablakán, az érzetek tanán keresztül nézzünk bele ebbe a négydimenziós világba. Az érzetek minősége az érzékszervek vagy a fizikai ingerek felfogására szolgáló testi szervek szerint különféle fajtákat mutat. Az érzetek mivoltát ezek a minőségi területek szabják meg. Mindegyik érzet egy-egy valóság, egy egész, egy elemi szintézis. Mivolta a felfogó szervek útján a minőséggel egyszerre egészben adódik a tudatban. Az erősséget, vagyis a mennyiségi

vonást beleanalizáljuk az érzetbe. Ebben a példában láthatjuk egyszerűen, hogy ami a valóságban mennyiségi elem, az már az ész műve. A diszkurzív gondolkodásra, a részről-részre haladó analízisra, potenciálisan végtelenre, befejezetlenségre beállított emberi ész a mennyiségi elem beleolvasója a világba. Ami a világ terében és idejében mennyiségi elem, helyesebben tiszta matematikai absztrakció, az már csak az ész műve. Erre bátran azt mondhatjuk Kanttal, hogy az észkategoría anélkül, hogy Kant téves általánosításába esnénk. Ugyanis van egy matematikai tér-idő, és ez más, mint a való világ tere és ideje. Az előbbinek csak objektív észléte van, az utóbbiak pedig valós létűek. Már most a matematikában több-kevesebb jártassággal bíró ész a való világ terére és idejére rávetíti ezeket a matematikai elemeket.

A négydimenziós matematikai világtérben ezek a dimenziók folytonos halmazok: az egyenes és az idő folytonos, azaz legkisebb részeiben is homogén. A valóságban azonban csak különös mesterkedéssel lehet olyan testeket előállítani, amelyekben csak a legjobb nagytító szerkezetek árulják el a hézagokat. Az órásmesterségnek nagy teljesítménye a másodperc tört részeire berendezett óraszerkezet. De ebben is ugrásszerűen jár az idő mutatója, bár igen kis ugrásokat végez. Úgyhogy a valóság négydimenziós világa hézagos. A folytonos tér-idő észkategoría, azaz a világtér tiszta mennyiségi elemei valóban észkategoróriák. Mennyivel inkább észkategoríának kell elismerni akkor az egyes dimenziók végtelenségét. A való világ terében a valóságos irányjelzők el-elgörbülnek, és mégis eszünk egyeneseket, sőt végtelen hosszú egyeneseket olvas bele a világtérbe. Az időmérő szerkezetek mind lelejárnak, és mégis eszünk végtelen időfolyamot olvas bele a világba. Ezek szerint, bár a matematikai világtér objektív észléttel bír, mégis azt kell mondanunk, hogy a maga tiszta matematikai elemeiben észkategoría, és így a négy dimenzió matematikai elemzéséből nem állapítható meg a világ végeessége vagy végtelensége. Míg tehát a matematikai világterről azt mondhatjuk, hogy az független a benne levő valóságos testektől és változásfolyamatoktól, addig a valóságos tér csak ott létezik, ahol valóságos testek vannak és valóságos változásfolyamatok vannak. *A valóságos világtér tehát csak addig terjedhet, ameddig a valóságos természeti lények, testek, folyamatok föllelhetők.*

Ennek a valóságos világnak tér és idő szerint való nagysága tehát csak olyan módszerrel ragadható meg illetékes eredménymegállapítás céljából, amely a világot, vagyis a természeti tárgyakat és folyamatokat egészben szemléli. Ez a módszer pedig csakis a változásfolyamat vagy az oksági kapcsolat *metafizikai* vizsgálata lehet. Így végelemzésben kérdésünk arról szól: *az, ami ebben a világban változik, mekkora és meddig változik?* Ebben a kérdésben benne rejlik, hogy ez a világ csak annyiban van, amennyiben változik. Ezzel természetesen

nem azt akarjuk mondani, hogy csak a változás létezik. Itt arról van szó, hogy ami ebben a tapasztalati világban van, az mind változik.

A változások mindegyikének szükségképpen van elegendő oka. Két csoportba oszthatók ezek a változások. Az egyik csoportba tartozóknál a változók magukat változtatják, ezek *immánens* változások. A másik csoportban a változókat mások változtatják, azaz *tranzitív* vagy *transzcendens* módon jön létre a változás. Ez utóbbi csoportban két változás mindig összetartozik. Ugyanis e világban egy tranzitív vagy *transzcendens* módon létrejött változás mindig együtt jár a változtató változásával is. Azaz valóságban tiszta *transzcendens*, vagyis olyan változás, amelyben a változtatóból nem megy át semmi a másik változóba és nem is változik meg maga sem, e tapasztalati világban nincsen. Félreértések elkerülése végett itt kiemeljük, hogy most e világ változásait Istentől függetlenül tekintjük. Tudjuk, hogy Isten e világ változásaiban megmutatja a saját létét a tiszta ész világánál is, nemcsak a hitben. Azonban ez az igazság nem azt jelenti, hogy Isten a tapasztalati világban úgy áll előttünk, mint ennek a világnak a változásai. Isten okozó mivolta közvetlenül nem tapasztalati dolog és így a jelen vizsgálatban, amikor csak a magáramaradt világban történő dolgokról van szó, ki kell kapcsolnunk Isten közreműködését. Ugyanis most nem végső, helyesebben az első ok kereséséről van szó, hanem tisztán úgy tekintjük a világot, ahogyan az emberi tapasztalat, a természeti szaktudományos tapasztalat elmélet és hipotézis nélkül azt élénk tárja.

Ezek után kérdésünket úgy is fogalmazhatjuk: *mi lenne ezzel a világgal Isten közreműködése nélkül?* Más szóval itt a panteizmus és pedig akár a materialisztikus, akár a spiritualisztikus panteizmus világának véges vagy végtelen volta forog szóban. Mert a panteizmus, mikor a világot és Istent azonosítja, tulajdonképpen Isten nélküli világról szól. Azaz a panteizmus lényegében ateizmus. Itt tehát ennek az istennélküli világnak a méreteiről van szó, mikor a tiszta ész vizsgálata alá vetjük azt. Ugyanis az Isten alkotta világ végelessége vagy végtelensége a tiszta ésszel el nem dönthető. Az Istentől függő világ mindenestől ki van szolgáltatva az Ő akaratának és így lehet véges vagy végtelen. (Erre vonatkozólag I. Schütz: Dogmatika, 2. kiad. I. kötet 460. lap, 1937., továbbá Schütz: Az Ige szolgálatában. Bp., 1928. az 5., 6., 8., 11. és 25. fejezet; v. ö. még Ferenczi, Az okság elve és a végtelen, Bölcs. Közl. V. 1939. 8—23. lap.) Az Isten teremtette világban tehát kérdésünkre a tiszta ésszel csakis azt felelhetjük, hogy szükségképpen isteni kinyilatkoztatásból tudhatja csak meg az ember a világ véges vagy végtelen voltát.

Nézzük most a tapasztalati világ *immánens* változásait. Ezek az organizmusokban állanak elő. Azonban ezeknek az *immánens* változásoknak nélkülözhetetlen feltétele a tranzitív változás is. Akár pozitív, akár negatív az organizmus változása, vagyis akár fejlődik,

akár pusztul, mindig tranzitív változás is kíséri azt. Sőt bármennyire egységes is az organizmus, abban mindig részek különböztethetők meg és ezeknek a részeknek egymást közt való vonatkozásai az immánens változásban tranzitív változást mutatnak. Úgyhogy a tapasztalati világ immánens változásai csak első tekintetre ilyen természetűek, valójában pedig mind tranzitív jellegű.

Vizsgáljuk most a tapasztalati világ *transzcendens* változásait. Ilyenek azok a változások, amelyekben két ható úgy működik egymásra, hogy lényegük, vagy legalább az egyiknek, és pedig az oknak lényege nem szenved sérelmet, vagyis nem megy át az okból semmi az okozatba. Ilyen esetnek látszik az ember, vagy a gépszerű lénynek a műve. Azonban az organizmus vagy gépszerű lénynek más lényre irányuló változása mindig saját megváltozásával is jár. Úgyhogy ez a transzcendensnek látszó változás szintén csak tranzitív, mert amennyiben az egyik megváltozik, annyiban jön létre a passzív alanyon a változás. Mindig fogyatkozik a ható alany, ha másban nem is, legalábbis energiában. Ez az energiaváltozás pedig az ok lényegét érinti. Ugyanis a működésben levő organizmus vagy gépszerű lény lényegéhez tartozik a működéshez szükséges energiakészlet. Így tehát a működés tranzitív változást eredményez. Ha pedig ez a látszólag transzcendens műveletre képes organizmus vagy gépszerű lény nem volna működésben, akkor is változásnak van alávetve és pedig a tapasztalati világ minden lényének kijáró öregedés, illetve pusztulási folyamatának, ami nyilvánvalóan tranzitív jellegű.

Igy megállapítható, hogy a világ változásfolyamatai tranzitívak. Ez alól a tranzitív jelleg alól és a vele járó pusztulás alól vagy öregedés alól kivételnek látszanak az olyan változások, amilyen pl. a Föld tengelyforgása. Kérdés, van-e ebben tranzitív változás? Itt a forgási energia állandó, tehát úgy látszik, mintha az örök mozgó, vagyis a világ végtelenségének egy formája állna előttünk. Magától meg nem indulhatott, ha öröktől fogva mozog is. Ha pedig megindítja e világban van, akkor tekintélyes arányú tranzitív változással történt a megindítás. De a megindítás után ez a változás már immánens.

Ezek után a világ végességének kérdését a következő részletkérdésekre bonthatjuk:

1. Lehet-e a tranzitív változások sorozata végtelen?
2. Lehet-e a tranzitív ok nagysága végtelen?
3. Lehet-e a világban végtelen sok egymástól független, vagyis szimultán tranzitív változássorozat?

4. Lehet-e tranzitív indítás után végtelen immánens változássorozat? Ezek közül a kérdések közül az elsőbe tartozik a szerves és szervetlen életlancolat végtelenségének kérdése is. A második és harmadikba tartozik e világ terének véges vagy végtelen volta is. A negyedikbe pedig e világ idejének kérdése is beletartozik.

Kétféle tranzitív változássorozatról kell számot adnunk. Az egyik olyan, melynek típusa pl. az ingamozgás és pedig a fizikai inga mozgása. Ez nyilvánvalóan nem lehet végtelen sorozat, mert a tranzitív jelleget itt az energiaátalakulás adja. Már pedig minden ilyen átalakulásnál véges veszteség van. Így a gépezet egyszer, véges számú változásállapot után megáll. Eszerint a véges nagyságú taggal induló ilyen típusú tranzitív változások sorozata nem lehet végtelen.

A másik fajta tranzitív változássorozat mintája lehet az élő szervezetek szaporodása, amelyben a tranzitív sorozat tagjai tranzitív oldalsó idegen beszivárgás, behatás útján erősödnek és így látszólag fennmaradhat a sorozat végtelen sok tagú lehetősége még akkor is, ha a sorozat véges léterejű tagokkal indult.

A kétféle változássorozat mindegyike ebben az istennélkülinek felvett világban csak úgy bírhat kezdetnélküli, vagyis öröktől fogva meglévő sorozattal, ha a sorozat elején még ma is tapasztalható végtelen léterejű abszolút egyed volna. Ugyanis csak egy ilyenféle ok lehetne valamiképen elégséges első ok. Ilyenül pedig egyedül az egész világ élettelen anyaga jöhet szóba, minthogy az élők világa ilyen nem mutat a tapasztalati világban. Úgyhogy az élő szervezetek sorozata e világban szintén csak az egyetlen lehetséges végtelen élettelen anyagtól lehetne kezdetnélküli, ami azonban ellentmond az élettudományos tapasztalatnak. Tehát az istennélküli világban az élő szervezetek sorozata titokzatos módon bár, de véges multú kezdettel bír. A végtelen anyag lehetőségének kérdése pedig átvezet a második részletkérdéshez.

Mielőtt azonban erre rátérnénk, még vegyük fontolóra, hogy amit itt a másodikfajta sorozatról az élő szervezetek mint típusok sorozatával kapcsolatban megállapítottunk, az ugyanúgy volna alkalmazható a szervetlen, élettelen fajták sorozatára is, pl. az aranyra is. Úgyhogy kellene lenni egy összefüggő végtelen aranyhegynek is, ha e világban keressük az aransorozatok elégséges első okát. Ha azonban felvesszük egy közös fajtából való származást, akkor is csak az marad hátra, hogy a második kérdésben adjunk feleletet arra, hogy lehet-e végtelen nagy e világ anyaga vagy általában a tranzitív ok?

Az anyag végtelenségének kérdésével dől majd el az is, hogy lehet-e egyszerre végtelen sok egymástól független, szimultán végtelen változássorozat e világban? Mert, ha szimultán csak egy-egy tag létezik is egy-egy ilyen sorozatból, akkor is végtelen kiterjedésű anyagról volna szó.

A tranzitív változássorozat végtelenségének lehetőségével kapcsolatban tehát annyira jutottunk, hogy a kezdetnélküliség feltétele a *végtelen* anyag. A végnélkül való folytatódásnak feltétele pedig az *örök* anyag, vagyis az immánens világidő végtelensége, aminek tipikus képviselője a Föld forgása. Úgyhogy csak a negyedik kérdéssel felel-

hetünk meg az elsőre is. A négy kérdés tehát összefügg és a kulcskérdés az: *lehet-e a tranzitív ok végtelen nagy?*

Az anyag kezdetnélküliségének feltétele az Isten nélküli világban az volna, hogy az anyag végtelen nagy kiterjedésű és létereje abszolút, vagyis önmagában bírja létének alapját. De akkor szellemnek is kellene lennie. Valahogyan úgy volna, mint az ember az anyag és a szellem szintézise, de végtelen nagy testű és örök lelkű volna. Azonban az a való, amely részekből áll, és pedig elkülöníthető részekből, mint az anyag, az nem lehet végtelen, és hozzá még abszolút. Mert ha leválasztjuk az anyag egy részét az egész világ-anyagból, akkor a tapasztalati adatok a maradék-anyagot nyilvánvalóan az eredeti állapotnál kisebbnek mutatják. A tapasztalati világ egyik alapvető mennyiségi tétele szerint a rész elvételével az egész csökken. Ha azonban végtelen volna az anyag, akkor ennek a csökkenésnek nem lehet bekövetkeznie, amint azt a matematika tanítja a végtelenről. Ez a tanítás lehetne csak irányadó a valóságban tapasztalható végtelenre is. Azonban a matematika szerint a végtelenből nem lehet elvenni vagy kivonni. A kivonás véges művelet. Ahol tehát kivonás végezhető, ott végtelenről nem lehet szó. Továbbá a matematika tanítása szeint a párosszámok végtelen halmaza ugyanazon számosságú, mint az összes természetes egész számok halmaza. Vagyis a végtelen természete szerint a végtelen részhalmaz számossága egyezik az egész végtelen halmaz számosságával. Ez a tétel a végtelent egyszerűnek mutatja. Ez az egyszerűség azonban egyáltalában nem található meg a tapasztalati világban. Mikor tehát az anyagról úgy beszélünk, mint végtelen halmazról, akkor ez a beszéd csak a matematika nyelvén történhetik. De a fentebbi megfontolás mutatja, hogy ez a matematikai nyelv ellentmondásban van a tapasztalati tényekkel és így a tapasztalati világ anyaga nem lehet végtelen.

Erre a megállapításra azt lehetne mondani, hogy itt a matematikai nyelv csak járulékról beszél. Ez az állítás nagy tévedés volna. Mikor a matematika végtelen halmazról beszél, akkor nem annak járulékaikról, hanem magáról a halmazról, annak egész mivoltáról van szó. Ez a matematikai nyelv éppen úgy az egészről beszél, mint ahogyan a valóságot is csak a maga egészében egy metafizikai szintézisben lehet megragadni. A valóságban esetleg létező végtelenről is csak a maga egészében lehet beszélni, amint a matematikai végtelenről sem járulékosan, hanem a maga egész mivoltában állapítja meg az egyszerűség tételét a matematika. Úgyhogy megállapítható, hogy a matematikának tétele a végtelen halmaz egyszerűségéről *metafizikai tétel* is, és így *minden fajta* végtelenre alkalmazható. Vagyis a valóságos végtelennek is egyszerűnek kellene lennie. Ezt az egyszerűséget pedig a tapasztalati világban egyáltalában nem tapasztaljuk és így a tapasztalati világban semmi formában sem szerepelhet végtelen valóság.

Sem a tapasztalati világtér, sem az anyag, sem az idő nem lehet végtelen.

Eljutottunk tehát arra a végső és fontos megállapításra, hogy *a valóban létező anyagi tér és e világ anyagi szerkezetével jelentkező idő nem lehet végtelen*. Hangsúlyozni kell, hogy ebben a megállapításban nem a matematikából, hanem a metafizikából adódik az érvényesség. A felhasznált metafizikai kulcstételt a következő sorokban összefoglaljuk.

A matematika világa az a tapasztalati alap, amelyből a metafizika a végtelen valóság számára következtetéseket vonhat le. Itt a tapasztalati alap úgy értendő, hogy a matematikában objektív észlettű valóként szemlélheti az emberi elme a végtelent. A matematika világában megállapítást nyer a végtelen halmaz természete. Ez abban áll, hogy a rész végtelen halmaz számossága azonos lehet az egész végtelen halmaz számosságával. Ehhez a matematikai tételhez a metafizika hozzáteszi a következő tételt: A matematikában a végtelen halmaz számossága a végtelen halmaz szubsztanciája, a tagok és részhalmazok pedig a végtelen halmaz járulécai. Ezekből a járulékokból ismeri fel a matematika is a matematikai valóságok szubsztanciáját éppen úgy, mint a tapasztalati világ területein is a járulékokból ismerhető fel a szubsztancia. Már most a tapasztalati világ mennyiségi járulécai azt mutatják, hogy *a halmaz* szubsztanciáját megváltoztatja a részek elvétele vagy hozzátétele. A végtelen halmazok világában azonban ez nem áll. Tehát a végtelen halmazok világa lényeg szerint *egészen más világ*, mint a tapasztalati világ, és így a tapasztalati világban nem lehet végtelen valóság.

Eljutottunk tehát felvetett kérdésünk megoldásához. Ebben a megoldásban a tranzitív világ végesnek bizonyul minden megnyilvánulásában. Eszerint ebben a világban nem lehet a tranzitív láncolat végtelen. Nem lehet egymástól független szimultán fennálló végtelensok ilyen láncolat. Nem lehet a tranzitív ok végtelen. Végül nem lehet *e világban mutatkozó* valóságos időfolyamat végtelen.

Ezek a megállapítások a teremtő Istentől elvonatkoztatott tapasztalati világra vonatkoznak. Ebben azonban a tiszta ész nem nyugszik meg. A világ folyamatai fölött követeli az Istent mint első és végső okot, teremtőt és fenntartót. Ő teremtette az embert saját szellemének képére. Ez a szellemi istenképiség mutatkozik meg az emberi szellem végtelenre való beirányzottságában is.

Ferenzi Zoltán.

A KÉTIRÁNYÚ MEGISMERÉS JELENTŐSÉGE A TEOLÓGIÁBAN.

A Summa Theologicának van néhány magaslati pontja. Ha elérjük azokat, soha nem sejtett élmény nyugoz le bennünket. Visszafelé nézve az egyes tételek egészen új megvilágításban jelennek meg előttünk. Elszigeteltségük és mintegy különéletű és öntörvényű igaz-voltuk 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 magaslatainak felemelő szépségeivel összehasonlítható kilátás fogad bennünket. Ha nem is apró részleteiben, de mindenestre 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 tetszik, világnézeti értékük már a részletkutatás előtt ismeretes.

Ilyen magaslati pont az első rész 44-ik 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 két tanulmányban, «Aufbau des thomistischen Gottesbegriffes» és «Der analytische Wert des Gottesbegriffes» címen.² *A Summa Theologicának lelke, minden tételének hordozója, logikai és tényleges alanya (subiectum) az istenfogalom.* Hogy miért választotta Szent Tamás épen ezt a teológia tudás-alanyának, a Summa bevezető első kérdésnek 7. cikkében okolja meg. Minden kinyilatkoztatott igazság elvi értékű. Ezért minden nehézség nélkül bármelyiket is választhatjuk a teológiai kutatás és összegezés kiinduló pontjául. A megtestesülés titka épúgy alkalmas erre, mint a szentségek éltető és megváltást

¹ A tudás-alany Szent Tamásnál még élő, vezérlő valóság volt. Később félreismerték, majd teljesen elhanyagolták. Főnnebb 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 tudás-alany is azért *alany* (subiectum), mivel a részleges igazságok nemcsak hozzátapadnak (mint a logikai értelmezésnél), hanem tőle és benne nyerik létüket, igazi tudományos értéküket. Az állagi valóságnak a kiegészítőkhöz való viszonya szemlélteti legjobban Szent Tamás elgondolását a tudás-alanyról. Bővebbet ír erről a szerző a Divus Thomas (Freiburg) 1939. S 328.

² Divus Thomas 1940. Az első értekezés már megjelent a 2—3. füzetben, a második legközelebb a 4-ikben jelenik meg.

közlő erejének szemlélete. De sem ezekben, sem a többi kinyilatkoztatott igazságban nincs meg az igazi első elvi léthez szükséges őserő, amely minden teológiai tételt éltetni és magához vonzani tudna. Minden kinyilatkoztatásnak ősforrása Isten mivolta. 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 tudományát a mindent átfogó bölcsesség magaslatára emelni¹ 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 époly hivatást tölt be, mint ez. Szent Tamás Prologusának a programja valósul meg ezekben, amely szerint a szent tudomány újoncain 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 adnak² vagy végül az eredmény eléréséhez vezető utat mutatják. Az, utóbbiakhoz tartozik a I. 79. 8—9, és a I. 84. 5., ahol ismeretünk legfőbb mozgató erőinek értékelését és működési 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 munkrendjének rövid foglalatja 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, úgy hogy az említett törvény uralmának nyomait még a legtisztább természetfölötti teológiában is kimutathatjuk.

Az örök eszméket önmagukban emberi értelem meg nem közelítheti. Ha egyszerűen azonosítjuk ezeket Isten eszméivel, akkor minden teremtett értelmet ki kell zárunk szemléletükből. Mint ilyenek azonosak Isten lényegével, amelyet önmagában teremtett értelem nem szemlélhet. Ha azonban az örök eszméket viszonylagosan, képviselőikben,

¹ I. 1. 6.

² 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 megítélni. Sok hiábavaló harcnak lehetett volna elejét venni, ha az istenfogalom emez uralkodó jellege a részletkérdések tárgyalásánál kidomborodott volna. Ámde a tudás-alany kiselejtezésével kiölték a teológia lelkét, s utat nyitottak a *doctrina sacra* ellaposodásának és elvilágiasodásának.

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 korlátoit tartalmú eszmevilága. Az így fogalmazott örök eszmék képviselik azt a közös tárgyat, amelynél minden értelemnek találkoznia kell, ha az igazság birtoklására igényt tart. Csak a hozzájuk vezető út különböző. Isten szemlélete nemcsak közvetlen, hanem forrása és ősoka 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 szükségyszerűen kétirányú: *föl kell emelkednie az örök eszmékhez — ez a via inventionis, az összegezés, a synthesis — azután pedig ezeknek a tárgyi fényében kell itélkeznie a valóság egyes adatairól; ez a via iudicii, az ősokra való visszavezetés, az analysis útja.*³ Ez a szükségyszerűség teszi az emberi megismerést oly nehézé, 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

¹ Az eszme természeténél fogva «kifejez», «ábrázol». Az erre való alkalmassága kölcsönöz neki esse repraesentativumot s ez különbözteti meg a tiszta fizikai önlétől, az esse secundum se-től. Az eszme tehát viszonypár gyanánt szükségyszerűen jelzi a kifejezett tárgyat, a hasonmást. Ez terminus connotatusa, amelynek tehát egy, az önlétől különböző, az eszme alapján ennek lététől függő tárgyi valóság, az esse obiectivum felel meg. Az örök eszméknek van tehát önlétük, amely azonos Isten lényegével és az isteni eszmék kifejező erejével. Ez a megközelíthetetlen a teremtett értelemre nézve. De van az isteni eszméktől függő tárgyi valóságuk (esse obiectivum) is, amelynek tényértékét nem az esse 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. E tárgyi valóságnak ezt az eszméi tartalmát fejezi ki közvetlenül vagy közvetve a teremtett elme. V. ö. I. 15; 3. Ver; 12. Ver. 6.

² I. 79. 2.

³ Erről bővebben La sintesi scientifica di San Tommaso d'Aquino c. művemben 333. s köv. old.

considerativa néven ismer a bölcselet. 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 és előre 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 valóság, az örök eszméknek az érzéki adatokban foglalt első homályos felcsillanása. Egyetlen úti felszerelésünk a gondolkozási készség, a habitus primorum principiorum, amit Szent Tamás a cselekvő értelem szervének, mintegy fényezőrójának nevez.¹ Ez közvetít az emberi értelem és az örök eszmék között, ez fogja fel azoknak tárgyi valóságát apránként a kutatás göröngyös útján. 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 felcsillanik 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 alsóbbangú alany érintkezik a felsőbbangúval, részeseül ennek tökéletességében és hogy a létező dolgok folytonossága az esse repraesentativum irányában tényé válik. Az Istenhez való visszatérés útja ez és a benne való szellemi lét, a belőle való táplálkozás itt kezdődik meg, ami nem lehet addig teljessé és kielégítővé, amíg az örök eszméket csak hasonmásaikban s nem őforrásukban birtokoljuk.²

Bármily tökéletes legyen is azonban természetes összegezésünk, az egész valóság megítélésére alkalmas átfogó elvet nem találhatunk. Csak siluettszerű képeket nyerünk még az elérhető valóságról is, a többitől pedig még csak homályos sejtelmünk sem lehet. Világképünk eme hiányosságát a kinyilatkoztatás pótolja ki olyan keretek között, amelyeknek határait és színezetét az *üdvösség* írja körül. Az üdvösség az említett Istenhez való visszatérést, a belőle való lelkitáplálkozás lehetőségét jelzi. Hogy lehetséges-e ez annak az embernek, akinek a tapasztalat szerint nagyon elgyöngült Istent érzékelő szerve,³ gondolatai félénkek,⁴ akarátának iránya pedig istenellenes, csak a kinyilatkoztatás mondhatja meg. Mit kell erről tudnia, milyen eszközökkel valósít-

¹ 10. Ver. 13.

² Semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritatis inhaereat. I. 106. I. ad 3.

³ I. I. I.

⁴ Bölcs. 9. 14.

hatja 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. Ha az örök eszmék konkrét formáját, mintegy megtestesülését kell látnunk az érzéki világban s ennek fogalmazása az emberi ismeret, akkor miért nem jelenhetne meg a tárgyi valóságnak az érzéki világ fölötti része is emberi fogalmazásában? Események, szavak és mondatok époly 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. 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 készülségének 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 készülség, mivel e tárgyi tartalom felfogásához a cselekvő értelem fénye és fönnebb említett eszközei nem elégségesek.

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 dialektikus teológia visszaríad az isteni bölcsesség ilyen megnyilvánulásától. Lehetetlennek tartja, hogy a kinyilatkoztatás tisztán eljusson az emberhez. Isten szava szennyé 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 szavait, 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 talál-mánya, mint K. Barth állítja, hanem az egy osztatlan igazságnak részleges alakulatokban való megjelentetésének szükségzerű követelménye. Fokozati és rendi különbségeket jelenthet ez az egy igazság felé törekvő elmékre nézve, de nem föltétlenül tartalom-változást, 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 készülség 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 nagy isteni jótéteményt és emberi mivoltunk leghathatósabb segítő erejét, amely a szellemi világ legmagasabb köreibe is felvisz bennünket, ahol a kinyilatkoztatást föltételezve époly otthonosak lehetünk, mint az érzéki világban.

Már a puszta 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. Ezt mondhatnók a hithez vezető via inventionis-nak. A kinyilatkoztatott igazság ilyen megtalálására már csak az értékelő ítélet következhet: el kell fogadni! Ez a via iudicii, amelynek kiindulópontja az örök igazságnak, a Veritas prima-nak a lélekben való oly fölcillanása, hogy ez minden részleges igazságot felülmulva és felölelve uralkodó élménnyé válik. Ebből származik ama hívő meggyőződés, amely mélység és biztosság tekintetében legalább is tárgyilag túlszárnyal minden természetes meggyőződést.² A puszta hitre vonatkozólag így vázolhatjuk a kétirányú ismeret jelentőségét. Szegényes így külsőleg, de hogy milyen gazdag önmagában, mindenki tudja, aki hitéről számot adott magának.

Az emberi értelem azonban nem marad meg a tisztán hitbéli felfogásnál. A hit adatai épúgy szétszórtnak, sokszor homályosan, de mindenesetre rendezetlenül jelennek meg a kinyilatkoztatás forrásaiban, mint az örök eszmék az érzéki dolgokban. Az emberi elme nem érezheti magát otthonosan az ilyen homályban és rendezetlenségben. Értelmet, összefüggést és egységet keres épúgy 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.

¹ I. 85. 3.² II—II 4. 8.

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, felhasználhatjuk további elméleti és gyakorlati következtetések és összegezek kiindulópontja gyanánt, más szóval olyanféle tudománnyá alakíthatjuk, mint aminők a természetes tárgykörből vett tudományok. *A teológiában elyöngülhet 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 jelentőségű s amely minden emberies színezete mellett is megtartja «szent» jellegét.¹

A tulajdonképeni tudományos teológiát, amely különféle rendszerekben és így időhöz és helyhez kötötten tűnik föl, megelőzi a teológia 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 hitbéli egységben való állítása és kifejezése.³

A fönnebb leírt folyamat a hit előzményeire vonatkozik. Isten mint legfőbb Igazság zárja ezt le, s mint ilyen uralkodik egész hitbéli meggyőződésünkön. Ha azonban ez a folyamat lezárul s Isten mint legfőbb Igazság lelkünkben él, akkor rögtön megindul a hívő elme

¹ V. ö. Divus Thomas 1939. Heft 3. S. 257; 1940. Heft 1. S. 75., ahol a szerző «Formale und objektive Heiligkeit» c. értekezése található.

² Erről bővebben «Ismereteink egyneműsége és a hittételek» c. értekezésben 19. 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 dicsőségét, hitbéli egységét és megrendíthetlenségét tükrözi vissza. Az omnis gloria eius ab intus ebben a törhetlen meggyőződésben és soha meg nem változó egységben, a hagyomány, a depositum fidei élő megőrzésében nyilvánul meg legszebben.

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 ürt át kell hidalni, az ellentétet el kell oszlatni, különben a hit célja, az üdvösség, elérhetetlen, mivel megosztott lélek az egész embert igénybe vevő egyirányú úton előrehaladni nem tud s a környező nehézségek miatt előbb-utóbb elveszíti a hit felé tájékozódását. A hit előzményeinek legyőzése csak azt a tudatot kölcsönzi, hogy a belátás nélküli meghajlás a legfőbb Igazság tekintélye előtt észszerű, sőt erkölcsi kötelesség. Az elfogadott tárgy igazságtartalmának problémái tovább gyötörhetik a hívő lelket. A megoldásra váró lélek előtt homályosan feltűnik az üdvözítő Isten eszméje. *Hitében a legfőbb Igazság, törtetésében az üdvözítő Isten gondolata uralkodik lelki-életén.* 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 világozottságában hisz, úgy a tisztulás is csak ezen az úton lehetséges. Itt kezdődik a hívő szenvedőlegesen viselkedése a Szentlélek erejével szemben, a valóságban pedig olyan gyönyörteljes cselekvő működése, amelyhez hasonlót a legtekélyesebb 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. Ez határozatlan és általános tárgyában s nem föltétlenül természetfölötti: mindenre való készséget jelez, ami a lelket gyötrelmétől megszabadíthatja. Amaz határozott tárgyában s természetfölötti mivoltában. A hit által hirdetett üdvösség a tárgya és a hit homályosságával meg az emberi gyöngeség tudatával járó gyötrelmet eloszlatása 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) elégülnek ki.

Az üdvösségvágy, amelyet itt tormentum salutis-nak is nevezhetnénk, nemcsak kiindulópontja, hanem állandó kísérője és hathatósan közreműködő tényezője ama tisztulási folyamatnak, amely a misztikus életben a via inventionis-t, a synthesist képviseli. Ezért írják le a nagy misztikusok ilyen élményeiket a sötétség, a zárka és hasonló képek formájában, s ezért beszélnek olyan sokat a tisztulást kísérő kínos gyötrelmekről. A hívő lélek alapélménye értelmi tekintetben a természetes ismeret értékbeli túltengése és ennek küzdelme a természetfölötti hitnek, legalább is érzelmi többrebecsülésével. A sötétség és tájékozatlanság az üdvösség után vágyódó lélekben egyrészt gyötrelmet, más-

részt a tisztulás igényét váltja ki. Ennek a lelkiállapotnak a megszüntetése történik a Szentlélek összegezése révén, s ez képviseli a via inventio-nis-t, 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 értékelileg egészen alá van rendelve az üdvözítő Isten mindent átfogó gondolatának, úgy hogy az időleges dolgokat, a lélek már csak tisztán a nagy, örök eszmének a világában látja és értékeli.

Misztikus összegezésen tehát azt értjük, hogy a természetes ismeretek élményszerűen, nem járadtságos tudományos kutatás révén, tulajdonképeni időleges értékükre szállíttatnak 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 (spekulatív) igazság az eredmény, addig a misztikus összegezés megelégszik a gyakorlati igazsággal, ami csak azt láttatja meg, hogy nem érdemes az alsóbbrangú értékért a felsőbbrangút veszélyeztetni vagy épen elvetni.¹ 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 a tárgyat önmagában nem mutatja meg. A két ismeretkör összeütközéséből származó gyötrellem 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 fönnebb említett megrendíthetetlen állásfoglalás, hogy az időleges érték ne rendítsen meg az örökkévalóság nagyrebecsülésében. 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

¹ In quantum scilicet homo intelligit, quod propter ea, quae exterius apparent non est recedendum ab his quae sunt fidei. II—II. 8. 2.

a benne való kiegyenlítődesét a bölcsesség ajándékától várjuk. Hogy ezek miként függnek össze egymással, miként egyenlítődnék ki kölcsönösen sajátos részleges tartalmukban, ezt a tudomány ajándékától várjuk. A gyötrelemtől való megszabadulás így válik teljessé, s az üdvözítő Istenben való megnyugvás egészen kiegyenlítődtött emberi arányúvá. Az idők haladása és a hívő szellemi fejlődése szerint változnak az ilyen kiegyenlítődes tárgyi és alanyi követelményei. Mindenütt ott találjuk a Szentlélek irányítását és így a depositum fidei sértetlen megőrzését, természetyszerű kifejlését a hívő lelkekben. Ha nem csalogozunk, a theologia perennis ebben a fogalmazásban letéteményese a *hagyománynak*, tárgyilag pedig azonos vele. Irott és iratlan formájában egyaránt természetfölötti adottságnak kell lennie a hagyománynak. Megfelelőbb alanyt aligha tudunk ehhez találni, mint a hívő lelkeket. Ezeknek az érzületét, a hittel szemben elfoglalt álláspontjukat semmiféle fejzheti 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 szövet, amely a hit teljességét örök ifjúságban és meg nem szakított folytonosságban őrzi, s úgy a szigorúan vett tudományos teológiának, mint a tanító Egyháznak megbecsülhetetlen adatokat nyújt a külső fogalmazásokhoz.

A kétirányú ismeret befolyása és jelentősége legszembeszökőbb a tulajdonképeni tudományos teológiánál. Ez abban különbözik a theologia perennistől, hogy nem az élményszerűség, nem az intuición, nem is külső vezető erő (a Szentlélek sugallása az ajándékok révén), hanem a teljes értelemben vett tudományos készütség uralkodik benne. Mindkettőnek egy a célja: eltüntetni a szakadékot 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 találjuk meg, a külső, másokra nézve is lekötő közlés és az önmagában szemlélt

igazság követelményeinek megfelelőbb módon.¹ Ebben nyilatkozik 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 önerejéből elért tisztulásnak 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 *synthesis*, amely akkor végződik, mikor valamely tárgykör összefoglaló fogalmát, a tudás-alanyát kialakítottuk. A tisztánlátás akkor kezdődik, mikor egy-egy fogalom 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 *analysis*, az örök ősokokra 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 felsőbbrangú ismereteknek olyan rendezése tartozik, hogy az elvek termékenységére a legváltozatosabb részleges ismeretek megalapozásában tünhessen ki. Tulajdonképpen minden tudományos kutatás ebben merül ki. Az elvek épügy 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, hanem külső okok, az emberi vélekedés megoszlása kényszerítenek 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 tudás-alanynak az igazolása. Nem ennek a benső értékét kell bizonyítania. Ez önmagát igazolja, vagy a közvetlen szemlélet, vagy más tudományból átvett bizonyosságok alapján. Az igazolás

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

arra vonatkozik, hogy egyéb tudás-alanyok, 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 tudás világában. Ennek a tisztánlátásnak az elérése a *via inventionis*-nak elsőrendű feladata. Az ilyen összecsapás 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 súlyosab 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, t. i. a belső érték értelmezése és felfogása, a teológia elveinél csak nagy fáradtsággal és akkor is csak a külső, környékező sötétség elosztatásával valósulhat meg. Így a hittételek értelmezése a teológiai kutatás, a *via inventionis*, a legelső feladata. Mivel pedig a kinyilatkoztatás emberi fogalmak külsejében jelenik meg, az említett probléma megoldása föltételezi egész értelmi kincsünk legszabatosabb kialakítását. Ezért a bölcelet a teológiának sohasem mellőzhető és legelső sorban küzdő segédtudománya, úgyhogy a bölceleti rendszer megválasztásától függ a különböző teológiai irányok tudományos színezése is. A filozófiával együtt lépnek a hit-tudományi kutatás szolgálatába a történelem és a nyelvtudományok. Az utóbbiak azért, hogy a kinyilatkoztatás szóbeli értelmezésénél 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 mulja fölül a természet-fölöttieket és hogy a legfőbb Igazság tanuságtételét 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 nyernek.*

Értelmünk ezután a tisztulás után otthonossá lesz abban a világban, amely azelőtt oly idegen és messze fölötté álló volt. Az így elért tisztulás alacsonyabbrangú 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 mérvadó, hanem az általános érdekek.* Az emberi arányok szerint felfoghatatlant kell az emberileg felfogható tartalomra visszavezetni, ennek a tükré-

ben szemlélni,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, megoldásra ösztökél bennünket, a hitigazságok értelme. Már a legelső kísérletezések eredménye gyanánt is az a meggyőződés alakul ki, hogy természetes fogalmainkat ennél az értelmezésnél egyszintűen nem alkalmazhatjuk. Minél tovább haladunk ezen az úton és minél mélyebben merülünk el az «értelem» 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 legtágasabb tere, de igazi teherpróbája is. 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 fegyelmeznünk. Ez a fegyelmezés fogalmaink megnyitásában, lehető tartalmuk felkutatásában 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 meg egyeztetethetők. A pozitív adottságok függvényei ezek. Vagy természetesen kísérjük azokat, vagy összeegyeztethetjük ellen az emberi elme nehézséget nem támaszthat. Van olyan megállapítás, amely csak addig állhat szilárdan és csonkítatlanul, amíg függvényét is ismerjük. Ezek a pozitív lehetőségek. A másik a függvényeket csak visszfény alakjában vetíti ki. Tükröképet 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

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

a szigorúan tudományos fogalmazást és a hitigazságok ilyen tárgyalását tűzték ki célul, hanem annak a közlését, amit személyes élményeikben tapasztaltak, mikor a theologia perennis eszközeivel közeledtek a kinyilatkoztatáshoz. A természetből vett képek és hasonlatok kimeríthetetlen kincsházát találjuk műveikben. Így törekedtek arra, hogy embertársaiknak is megnyissák az utat a hitigazságok értelmezéséhez és méltó felfogásához. A tudományos teológiának ezt a kincset kell kiaknáznia, hogy fogalmaink korlátainak a negatív elvonás útján történő eltávolítását megvalósíthassa és ebben a határt túl ne lépje. Az újabb teológiában Scheeben járt főképen ezen az úton. Sikerült is neki tzáltal 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-divisióban volt, de a jelzett tárgy szempontjából mindig az került élő tudatba, 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.*

Ha ebből a szempontból nézzük a teológiai kutatást, akkor azt összegezőnek, synthetikusnak kell mondanunk. Ennek a teljes kifejtése a teológia nehezebb részének, a theologia positivá-nak a feladata, amelynek tökéletes, egységes kialakítása még a jövő kívánalmaihoz tartozik.

Amint a természetes tudományoknál is, egyelőre meg kell elégednünk a kezdetleges meghatározással s a tulajdonképeni teljes dologi

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.

mivoltot és 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 tudás-alany kialakulásakor történhet meg, jól tudjuk, ha a subiectum scientiae-ről 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. Ezen még sok csiszolni valót talál az elme, ha egyéb igazságokkal, ezeknek az igényeivel hasonlítja össze azokat. Azután, ha részleges ismereteinket a közös tudás-alanyhoz viszonyítjuk, akkor meg épen 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 tudás-alany meghatározásához és ennek tudományos kifejtéséhez a revelabiliák, a teológiai következtetések terén.² 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 teljesen csak akkor zárul le, mikor minden hittételt és következtetést a tudás-alanyhoz való viszonyában is tökéletesen megismertünk. Amikor tehát rámutattunk a Summa magaslati pontjaira, akkor ennek az összegezésnek, a via inventionis-nak, a tudás-alany 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, egységes, éltetett tudományt, vagy pedig csak egymásra halmozott tételeket nyújtunk-e.

A teológia értelmet nem adhat a hitigazságoknak másként, mint a környékező homály elosztatásával és a természetes igazságoknak a visszfényében. Ezt azonban tökéletesen megteheti, annál tökéletesebben, minél többet merít a revelatumból a revelabiliák kifejtése révén.

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

² 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.

Ezt a feladatot pedig annál teljesebben és egységesebben oldhatja meg, minél határozottabban alakította ki tudás-alanyát. A teológiai értelmezés tehát akkor zárul le és a kutatás akkor adja át helyét a szemléletnek, akkor vezet át a *via iudicii*-re, mikor a tudás-alany emberileg elérhető összes sajátosságai és szükségszerű összefüggései megállapítottak. A *Summa* tudás-alanya 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 kinyitkozgatásnak emberi, történelmi keretben való lefolyását. Kiemelkedik a közönséges történelemből céljában és eszközeiben, de egészen hasonló hozzá lefolyásában. Fogalmaink megnyitása pedig épen 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 tudás-alany fogalmával igen könnyű a szorosan vett hitvédelemnek tárgyat adni*. A *subiectum*nak, mint ilyennek, 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 úgy hitbéli meggyőződésünkön uralkodjék, mint 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 nevekkel illetheti, de egységes marad céljában, ami a tudás-alany igazolásában határozható meg. Ugyanez mondható a dogmatika részleges formájáról, amelynek célja lenne a tudás-alany 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.

Ha az összegezés lezárul, a *teológia a bölcsesség szerepét veszi át*. Az egész kutatásnak az a célja, hogy fölemelje az elmét olyan magaslatra, amelyről az egész valóságot áttekintheti és egyes adatait megíletheti. 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 végsőök tartalmi igazságát már birtokolja. Ezen a fokon kezdődik meg a *via iudicii*, amelyen a részlegest az általánosra, a megoszlottat az egységre

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

visszavezető ítélkezés játksza a főszerepet. De ez nem üres formalizmus, vagy kevély mindenttudásra, mindent lebecsülő állásfoglalásra nevelő lelkiállapot, hanem az igazi, mindent a legapróbb részletig áttekintő isteni bölcsesség lemintázására irányuló törekvés. A természet körében is úgy van, hogy a magasabbrendű valóság felöleli az alacsonyabb lét-tartalmat. Sajátos léte és működési módja olyan, hogy annak értékében bennfoglaltan (virtualiter) megtalálhatók az alsóbb értékek is. Így van a bölcseségnél is. Itéletei átfogók, az egész valóság végső okának szemlélete és szemléleti igazsága 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 épügy bennfoglaltatik a róluk alkotott ítéletekben, mint ahogyan a teremtett bölcsesség előképében az isteni bölcsességben bennfoglaltatik az egész teremtett valóság és igazságtartalom. *Ez a tulajdonképeni kifejtő, analitikus teológia, amelynek legnagyobb megnyilvánulását a Summa Theologica képviseli.* Szent Tamás megmutatta, hogy milyen értelemben a végső okra való visszavezetés, ennek a fényében ítélkező tudomány a teológia. A végső okkal érvel. Ennek a felmutatása dönt el minden hittudományi vitát. De ez a ki nyilatkoztatás 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 kétkedve 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 tudás-alanyának megalapozásához: csak az teológiai érték, ami ebbe beleilleszthető, vagy amit ez éltet. Ezért olyan megnyugtatók Szent Tamás ítéletei, ezért érvel még a semen-ről 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 szemlélődő, spekulatív hittudományt. A misztikai szenvedőleges szemlélődéssel szemben ezt cselekvőnek mondhatjuk, mivel a *via inventionis*-nak

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, a Divus Thomasban megjelent értekezéseimben igyekeztem kimutatni. V. ö. Jahrg. 1940. S. 158.

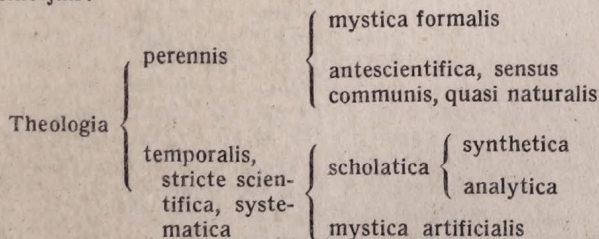
keserves és gyötrő tisztulási folyamata viszi fel az elmét arra a magaslatra, hogy a saját erejéből feltalált és kialakított tudás-alany fényében és erejében szemlélje és ítélhesse meg a részleges valóságot. Így változik át a tudományszombjából származó gyötrellem a legtisztább gyönyörűséggé, amelyben a törekvő emberi elme részesülhet.¹

Bármennyire a szemlélődés körébe tartozék is a teológiának ez az utóbbi formája, nem találhatjuk meg benne a fönnebb 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 előbbtől, mint a népköltészet a művésziestől, 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 szemben áll a tudományos misztika, amelyben az embernek a szemlélődésre irányuló vágya tökéletesen kiélheti magát.²

A szemlélődő teológia 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 legalább is bennfoglaltan (virtualiter) szükséges eszközök ahhoz, hogy az elme a magasból, az örök adottságból le tudjon szállani az időleges valósághoz.³ Tartalmilag is a bölcsélet és a többi részleges tudomány adatai

¹ 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.

² A teológiai ismeret különböző módjait a következő séma szerint szemlélhetjük:



³ Ezzel nem a gondolkozás eszközeinek mindig tényleges, kifejezett alkalmazását akarjuk állítani, hanem azt, hogy az esetleges intuíció ezekre visszavezethető, ezek elemeire felboncolható.

a mérvadók. Ezeknek a nyelvén szól hozzánk a fogalmi ismeret, az apróra meghatározott tartalom játszik benne döntő szerepet. Ez a lelki-állapot a termőföldje annak a vágynak, hogy *elménk közvetlenebbül érintkezze 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, amelyben a szemlélődés igazán ilyennek mondható és ahol az értelmi tényezők mellett az érzelmi is nagy szerepet játszanak. Az egész ember lefoglalása és lebilincselése ez, amely nemcsak értelmi, hanem érzelmi gyönyörűséget ígér.

A művészi misztikának nincs tulajdonképeni via inventionis-a. 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 természeti 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 tudás-alanyból indul ki, mint a szemlélődő teológia. Sőt még tovább is mehetünk. Az élményszerű misztika tudás-alanyát is veheti a művészi misztika kiinduló pont gyanánt. Talán a legtöbb 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-t* másokra bízva, egészen a *via iudicii-n* akar maradni.

¹ Ebből is látszik, hogy milyen igaza volt a régi filozófiának, mikor az akkori értelemben vett «ars»-ot a *scientia* subalternáták közé számította. A mai művészettudományokról még inkább kell ezt állítanunk.

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 amint 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 legalább is ennek tisztulásához és megerősödéséhez vezet. Ezért akármilyen *arationalisnak* tűnjék fel egy-egy intuitív meglátás, *irrationális* sohasem válik: az érzelmi tényezők mellett mindig megtaláljuk benne az értelmet is, vagy mint mozgató erőt, vagy mint a tisztulás végeredményét:

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 átéléésében 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 előnt 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 szemlélődő teológiánál mindig alkalmazható. Igazi csalthatlan misztika csak egy van, az, amelynek tanító mestere a Szentlélek.

Ezekben akartunk rámutatni a kétirányú ismeret jelentőségére a teológiában. A végeredmény az, hogy alapos, megingathatatlan hit-tudományra csak akkor számíthatunk, ha összegezésünk a bölcelet és a többi tudomány biztos adatain épül föl s ezeknek a környékező tükörképében igyekszünk szemléltetni a kinyilatkoztatást. Mindezt pedig annak a tudatnak kell kísérnie, hogy valóságot a teológiában csak akkor látunk meg, ha a kinyilatkoztatás a formális tükörképe 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. Különben homály vesz bennünket körül s bizonytalan lépésekkel tudunk csak ott járni, ahol otthonosoknak kellene lennünk. Mert az analysis helyessége és biztossága a synthesis alaposságától függ, ezt pedig az analysis igazolja, amikor a részleges következtetésekben megmutatja, hogy jól gyűjtöttük össze az ítékezéshez szükséges anyagot.

Horváth Sándor O. P.

A MEGTORLÁS ERÉNYE.

Aquinói Szent Tamás a *Summa Theologica* erkölcsstudományi részében¹ külön kérdést szentel a megtorlás erényének. Ha Szent Tamás gondolatmenetét kielemezzük és a modern büntetőjogi problematikával szembesítjük, feleletet kapunk arra, hogy Szent Tamás eszmevilágában mi a mindenkori büntetőjog bölcséleti háttere és alapja.

A büntetőjog a polgári jogtól eltérő utakon jár, más tudományos megalapozást igényel és eltérő bölcséleti kérdések elé állít. A kettő már tárgyát tekintve is külön választható. A polgári magánjog alapvető tárgyául Petraschek-et² követve az ember alatti természetet, az emberi életszférába belekapcsolt dologi tulajdont jelölhetjük meg. A büntetőjogi védelem központi tárgya pedig az ember élete, testi épsége, szabadsága, az egyes emberek, továbbá a közjogi vonatkozású fontosabb közösségek becsülete. Amikor a dologi tulajdon bővülő kerete felöleli a szellemi tulajdont is és az egyes emberek között kötelező vonatkozásokhoz vezet, fellép a tulajdon, valamint a társas érintkezésben megkívánt hűség és igazlelkűség büntetőjogi védelmének szüksége is. Így a polgári jog közeledik a büntetőjoghoz, sőt elmosódott határsávban találkoznak úgy, hogy az egymással érintkező területen nehéz is volna a tökéletes szétválasztás.

Különböző a polgári és büntetőjog sorsa és története is. A polgári jog hatalmas területre sze megmaradt a magánjog keretében. A tulajdon megmaradt magántulajdonnak, sőt a jogi szabályozás a jogtörténet folyamán a tulajdon közjogi kötöttségét és vonatkozásait egyoldalúan figyelmen kívül hagyta és a tulajdonos más ember és embercsoport érdekével szemben érvényesülő magánjogát domborította ki folyton jobban és körvonalazta mind pontosabban. Továbbá az erkölcsi tulajdon és vonatkozásainak alapja a szolgáltatás és ellenszolgáltatás egyenlősége, tehát az igazságosságnak eszméje. A magántulajdonnal kapcsolatos reformtörekvések is mindig az igazságosság eszméjének jegyében indultak el, amennyiben a tulajdon egyenlőbb, tehát igazságosabb megoszlását célozták és így a magántulajdont jobban hozzá akarták illeszteni az igazságosság eszményéhez. A büntetőjog azonban a magánmegtorlást már régen eltörölte és a büntetés jogát a közhatalomnak tartotta fenn. Az igazságosság eszméje is mindjobban háttérbe szorult a büntetőjogban. A modern

¹ II^a II^{ae}, q. 108, a. 1—4.

² Karl Petraschek: *System der Rechtsphilosophie*. Freiburg, 1932. 365—372.

büntetőjogi elmélet tekintélyes és elismert iskolája az igazságosság eszméjét egészen kikapcsolta a büntetésből. A büntetést eszerint nem az igazságosság erkölcsi eszméje, hanem csak a büntetés benső természetén túleső, transzcendens cél, a közrendet biztosító funkciója igazolja. Míg a polgári jog központi gondolata maradt az igazságos tulajdon, addig a Jellinek, Ehrlich, Gumplowitz, különösen pedig von Liszt nevéhez fűződő jogbölcseleti empirizmus nem ismer el igazságos, vagy igazságtalan, hanem csak célravezető, vagy célra nem vezető büntetést. Így a büntetés olyan valami, aminek belső erkölcsi tartalma, értéke nincs.¹

Szent Tamás az erényekről tárgyalva szól a megtorlásról, következőképpen az ő eszmevilágában a megtorló emberi cselekvés tartalma, a büntetés önmagában véve erkölcsi értéket jelent. Szent Tamás azonban a *Summa Theologica* tárgyalásába beleilleszkedve nem azt tűzi ki célul, hogy a büntetést önmagában véve elemezze és vizsgálja, hanem azt, hogy a büntetést föltételezett erkölcsi tartalmával behelyezze az ember erkölcsileg értékes cselekvésének keretébe, következőleg a célokat követő emberi szándékok hálózatába. Mivel az emberi szándék a cselekvés tárgyán túlmenően is célokat állíthat föl és ilyen célokat valóban ki is tűz, továbbá mivel az erkölcsileg kifogásolható cél a tárgyánál fogva értékes cselekvést is megfosztja nemes jellegétől, Szent Tamás az első *articulus corpus*ában írja: «*Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim eius intentio feratur principaliter in malum illius, de quo vindictam sumit et ibi quiescat, est omnino illicitum*». Szent Tamás felsorolja azokat a célokat, amelyek erkölcsileg megengedetté, értékesé teszik a megtorlást. Ha találunk ezek között az embertől és az emberi közösségtől független, abszolút tartalmú célt, az fogja jelenteni az ő eszmevilágában a büntetés immanens célját, benső tartalmát és erkölcsi értékességének alapját.

Azok között a javak között, amelyekre az erkölcsi jó keretén belül a megtorló szándék irányulhat, az első *articulus corpora* említi az igazságosság megőrzését: «*puta . . . ad justitiae conservationem*». Tehát a bűnös büntetése révén helyreáll az igazságosság rendje. Az igazságosság rendjének helyreállítása pedig abszolút tartalmú cél, független attól, hogy a bűnös megjavul-e, továbbá attól, hogy a társadalom biztonságát sikerült-e általa elérni. Következőleg az igazságosság rendjének helyreállításában a büntetés immanens célját kell látnunk. Tehát Szent Tamás szerint a büntetés az igazságosság erkölcsi eszméjére épül föl és tőle el nem választható.

Az erkölcsi rend alapja, tartalma azok az értékek, amelyeket az ember első ítéletekben, tehát le nem vezetett módon ilyeneknek fölismer és elismer. Igazoló eljárással meg lehet alapozni az erkölcsi értékrendet,

¹ Az idevonatkozó kérdésekre nézve lásd *F. Hartz: Wesen und Zweckbeziehung der Strafe. 1914.*

következtető művelettel be lehet hatolni az értékhierarkia benső összefüggéseibe, de azt, hogy ez vagy az erkölcsi érték, bizonyítani nem lehet. Ilyen aprioris módon az ember a mással való viszonyban erkölcsileg jónak ismeri föl azt, hogy megadja mindenkinek a magát. Ebben a klasszikus fogalmazásban kettő domborodik ki. Először: amit megad másnak, az valóban *a másé* legyen. A másiknak az szoros értelemben kijárjon, ahhoz joga legyen, azt megkövetelhesse. Mivel rendezett társadalomban az állam tételes törvénye védi azt, ami a másé és megadja a hatalmat arra, hogy a sajátjára vonatkozólag igényét érvényesíthesse, ezt a mozzanatot debitum legale-nak mondja Szent Tamás és utána a keresztény erkölcstudomány. Továbbá: *mindenestül* megadja a másiknak azt, ami a másiké, vagyis a szolgáltatás, illetőleg az ellenszolgáltatás egy bizonyos egyenlőség mértékének tökéletesen megfeleljen. Az a magatartás, amelyben mindkettő megtalálható: a szorosan vett tartozás és az egyenlőség mértékének hiánytalan betöltése, a szigorúan vett igazságosság értékét valósítja meg.

Az igazságosság rendje azonban felöleli mindazokat az emberi magatartásokat is, amelyekben valami van vagy a tartozásból, vagy az egymásközi viszony egyenlőségéből. Tehát az erkölcsi érték jellegével, az igazságosság rendjének megvalósításával állunk szemben akkor, amikor az ember más személyhez, vagy emberi közösséghez való vonatkozásait értelmes fölismerés nyomán fakadó szabad elhatározással és tudatos állásfoglalással elrendezi akár a szorosan vett tartozás alapján, ha az egyenlőség mértékét nem is tudja kielégíteni, akár az egyenlőség mértéke szerint, ha nem is tartozik vele szorosan a másiknak. Ha az egyik ember a másikkal jót tesz, vagy rosszat, a két ember vonatkozásba kerül egymással. A vonatkozásba kerülő fél számára tehát feladattá válik, hogy a maga részéről is az egyenlőség mértéke szerint megfeleljen a másik oldalról kezdeményezett vonatkozásnak. Ha valaki jót tesz a másikkal, és pedig olyat, amit a másik szigorúan véve nem igényelhet, a jótétetményt gyakorló az igazságosság rendje fölé emelkedik. De abban, aki a jótétetményben részesült, föltámad az igény, hogy a jötevő oldaláról kiinduló viszonynak értelmes módon hordozója legyen és a jötevő által kezdeményezett viszonyt a maga részéről is rendezze. A viszonzás egyenlősége pedig már az igazságosság rendjét állítja föl. Ha az egyik ember kárt tesz a másik testi épségében, becsületében, vagy anyagi javaiban, megfosztotta a másik személyt attól, ami neki szigorú értelemben kijár, azaz megbontotta az igazságosság rendjét. A sértett félre az a feladat hárul, hogy a sérelem egyenlősége szerint a maga részéről is viszonyba kerüljön a sértővel, tehát hogy megtorolja jogainak megsértését és így helyreállítsa az igazságosság megbontott rendjét. Ahogy a jótétetmény hálás viszonzását az teszi erkölcsileg értékesé, hogy az erkölcsi személy tudatosan és szabadon keresi és megvalósítja a vonatkozás másik oldaláról az egyenlőség mértékét, hasonlóképen nem tagadhatjuk meg az

erkölcsi értékesség jellegét a megfelelő viszony keresésétől és megvalósításától és az egyenlőség mértékének alkalmazásától akkor sem, ha a viszony kiindulópontján nem jötevő, hanem sértő áll.

Mivel az igazságosság rendjének helyreállítása a büntetés immanens célja, minden büntetés szükségképpen megtorló, akár szándékolja ezt a büntető személy, akár nem. Ha a megtorlást magában hordó büntetést beleállítjuk az emberi cselekvés keretébe, akkor alá lehet rendelni további, a büntetés benső természetétől független és erkölcsileg értékes céloknak. Ezeket a további célokat az empirista-pozitivisták büntetőjogi iskola Szent Tamással megegyezően sorolja föl. Ilyen cél elsősorban a bűnös megjavítása. Ha a vétkes nem javítható, vagy ha olyan nagy büntetést követett el, hogy a földi igazságszolgáltatás nem hagy időt a javulásra, a büntetés legalább ártalmatlanná teszi a jogsértőt a társadalom számára és elrettent másokat hasonló büntettek elkövetésétől (általános és részleges prevenció). Amikor tehát a büntetéseket felosztjuk javító (orvosló) és megtorló büntetések csoportjára, ez a felosztás nem úgy értendő, hogy a büntetés vagy orvosló, vagy megtorló, hanem úgy, hogy minden büntetés megtorló, a megtorláson túl azonban szolgálhat a büntetés más, a megtorlás fölé rendelt célt is, nevezetesen a bűnös megjavítását. Ha a megjavulás lehetősége nem áll fenn, vagy a megtorlást gyakorló ezt a célt nem tűzi ki, akkor a büntetés kizárólag megtorló.

A büntetés föltételezi a bűnt, az erkölcsileg beszámítható vétkes magatartást. Ha a megtorlás révén a sértett fél keresi a megfelelő viszonyt azzal, aki az igazságosság erkölcsi rendjét megbontotta, és ha ezt a megtorlás benső természete hozza magával, nem lehet szó megtorlásról akkor, ha a sértés ténye nem emelkedik bele az erkölcs világába.¹ A büntetés föltételezi tehát a sértőben az erkölcsi beszámíthatóságot. A beszámíthatóság metafizikai gyökere pedig az akarat szabadsága. A szabadság révén a cselekvő saját tettének az ura, az egészen tőle indul ki, az övé marad és érte felelős. A relatív büntetési elmélet végső magyarázata a determinista pozitívizmus, amely az akarat szabadságával együtt tagadja a beszámíthatóságot és felelősséget. Szabadság és felelősség nélkül a büntetés csak relatív célokat ismerhet el. Erkölcsi tartalom nélkül azonban a jog nem jog többé. Ha a büntetést leszakítjuk az igazságosság erkölcsi talajáról, voltaképpen denaturáljuk, éltető idegétől fosztjuk meg a büntetőjogot.²

A következő alapvető kérdés, hogy ki gyakorolhatja a megtorlást,

¹ A közjogi büntető hatalom a közjóra való tekintettel a büntetés által biztosítható egyéb javak és elérhető egyéb célok miatt alkalmazhat büntetést bűn nélkül is, ebben az esetben azonban a büntetés elveszti megtorló jellegét, azaz a büntetés voltaképpen nem is büntetés többé. Az ebből adódó jogbölcséleti és erkölcstudományi problémákat most nem érintem.

² Minden bűnhődés bűnért jár ki. Egyelőre csak arra kívánunk rámutatni, hogy logikailag hibás következtetés volna az egyszerű megfordítás: tehát minden bűnt büntetni is kell.

ki rendelkezik a büntetés jogával? Sem az emberek közfelfogása, sem a társadalomelmélet és erkölcsstudomány nem vonja kétségbe a felsőbb-ségi hatalom büntetőjogát. Így az elsősorban nevelési célzatú családi felsőbbség, a közhatalmi jellegű törzsfői hatalom és a joghatóság teljességével rendelkező állami közhatalom kétségen kívül rendelkezik a büntetés jogával. A jogrendnek a társadalmi élethez szükséges biztosítása, a végrehajtás feltétlen hatékonysága a megtorlás jogától elválaszthatatlan. Az a kérdés, vajjon az egyes magánszemélyeknek kijár-e elvben a megtorlás joga, vagy elvileg tagadnunk kell, hogy magánszemély a saját felelősségére és a saját cselekvőségével az őt érő jogsértést megtorolhatja az erkölcsi rend sérelme nélkül. Vagyis azt kérdezzük: minden magánmegtorlás szükségképpen bűnös jogbitorlás-e, vagy nem?

Az önhatalom kérdésében a büntetőjog lényegesen eltér a polgári jogtól. A tételes törvény a magánjog területén fenntartja az önhatalmat a jogok szerzésére, gyakorlására és megszüntetésére. De a jog érvényesítése és a jogrend biztosítása törvényes renddel bíró szervezett államban közhatalmi feladat. Következésképpen arra a bíraskodásra vonatkozólag, amely az elismert érdekekkel szembenálló és azt akadályozó magatartást megtöri, a tételes jog általános szabályul azt rögzíti le, hogy a törvénykezés csak az állam hatalmával történik. Mindazonáltal az egyetemes szabály alól való kivételképpen a polgári jog elismeri az önhatalmat bizonyos, sokszor elég tág keretek között a magánjogi követelés érvényesítésére is.

A törvénykező önhatalom vagy önvédelem, vagy önvégrehajtás. Önvédelem az abszolút jellegű magánjog ellen megkezdett, de be nem fejezett támadásnak a jogosított részéről történő önhatalmú visszautasítása. Ha a másik ember magatartása a jogtárgy fölötti uralmat nem támadja meg, csak veszélyezteti, a vele szemben kifejtett önhatalom az önvégrehajtás fogalma alá tartozó biztosító önszegély. Ha a támadás be van fejezve, a magánjogot a sértővel szemben érvényesítő önhatalom ugyancsak az önvégrehajtás jellegét magánviselő kielégítő önszegély. Az önvédelem tehát lényegesen nem különbözik az önvégrehajtástól. Mindkettő a jogtárgy fölötti hatalomnak önhatalmú érvényesítése a magánjogi érdeket gátló más emberrel szemben. Különbség a kettő között csak annyiban van, amennyiben a magánjogi érdekekkel szembeleyezkedő másik ember a jogtárgy fölötti hatalmat csak veszélyezteti, illetőleg már megsértette, vagy nemcsak veszélyezteti, hanem már meg is támadta, a támadást azonban még nem fejezte be.

Az önhatalmú törvénykezést vehetjük tág és szoros értelemben. Ez a különböztetés különösen kidomborodik az önvégrehajtásnál, de vonatkozik az önvédelemre is. Tág értelemben vett önhatalmú törvénykezésnél a jogosított magatartása kevésbé támadó jellegű és nem annyira a nyers fizikai erőre támaszkodik, a szoros értelemben vett önhatalmú törvénykezést ellenben az agresszivitás és a nyers testi erő-

szak jellemzi. Így tágabb értelemben vett önhatalmú törvénykezés a visszatartási jog, a megtartási jog, a beszámítás, a foglaló, a kötbér, a zálogjog, a bánatpénz stb. önhatalmú végrehajtásának tényei. Szűkebb értelemben vett önhatalmú törvénykezés pedig a testi támadásnak erőteljes viszonttámadással való elhárítása, a jogtárgy erőszakos visszavétele stb. Önhatalmú törvénykezés az általános szóhasználat szerint csak a szoros értelemben vett önvédelmet és önvégrehajtást jelenti.

A tágabb értelemben vett önvégrehajtást és önvédelmet a tételes jog általában megengedi, a szoros értelemben vett önvédelem és önvégrehajtás megengedett alkalmazásának feltételeit azonban megszorítja. Tehát a tételes jog a szoros értelemben vett önhatalmú törvénykezésnek is helyet ad és ismer jogos önvédelmet és jogos önségélyt is.

A szoros értelemben vett önvédelem magánjogi megengedettségét (jogvesztéstől, kártérítéstől való mentesség) a tételes jog nem szabályozza. A bírói gyakorlat a magánjogi megengedettség feltételeiül a büntetőjogi következményektől való mentesség feltételeit ismeri el. Büntetőjogi szempontból pedig «jogos védelem az : mely akár a megtámadottnak, akár másnak személye vagy vagyona ellen intézett —, vagy azt fenyegető jogtalan és közvetlen megtámadásnak elhárítására szükséges».¹ A magyar Büntetőtörvénykönyv tehát nem minden alanyi magánjog védelmére, csak a személy, vagy vagyon ellen intézett támadás elhárítására engedi meg az önhatalmat. Az önvédelmet a szóbeli becsület-sértéssel történő jogtalan támadással szemben a bírói joggyakorlat külön kizárja.² A jogos önvédelem feltételei közül kiemelendő a hatósági segítség távolléte, tehát a jogvédelem meghiúsulásának veszélye. Vagyis ha a közhatalom segítsége jelen van, az önvédelem nem lehet jogos.

A szoros értelemben vett önvégrehajtás a jogosult félnek erőszakos magatartása alanyi magánjogának biztosítására, illetőleg kielégítésére. Az önvégrehajtás magánjogilag megengedett, há nem jár magánjogi hátrányokkal; büntetőjogilag jogos, ha nem esik büntetőjogi szankciók alá. A magánjogi és büntetőjogi megengedettség nem esik tökéletesen egybe. A büntetett önségély magánjogilag sem megengedett, de a büntetlen önségély még magánjogilag nem biztosan jogos. A magyar tételes jog nem jelöli meg az önvégrehajtás jogosságának feltételeit, azonban szól olyan meghatározott tartalmú jogosítványokról, amelyekből méltán lehet arra következtetni, hogy az önhatalmú végrehajtás a magyar jogrendszer szellemétől sem idegen. Az önségély magánjogi és büntetőjogi megengedettségének feltételeit a jogos önvédelem analogiája alapján lehetne rögzíteni.

Az önvédelmet és önvégrehajtást általában megelőzi az önbíráskodás. Tehát, aki jogát önhatalmúlag érvényesíti, előzőleg személyes

¹ Btk. 79. §.

² Kúria, 2037/1917. Büntető Jog Tára. LXX., 56.

jogon ítél a tényekről, a különböző ítéleteket egymással kapcsolatba állítja, belőlük következtet és az önállóan felismert jogszabályt személyes jogon alkalmazza.

A tételes jog a magánjog területén tehát részben kifejezetten, részben burkoltan, elég széles teret enged az önhatalmú törvénykezésnek. Joggal írja tehát Tóth Károly, hogy «az önhatalmú törvénykezés a jogélet világába tartozik, . . . nem jelent jogrenden kívüli állapotot». ¹ A jogos önhatalomban a személyében alapvetően önjogú és önhatalmú alany él azzal a szabadsággal, amit az állammá szervezett társadalom közhatalma el nem vett, vagy visszaadott.

Büntetőjogi vonatkozásban azonban a tételes jog az önhatalmat soha meg nem engedi. Ha a tételes jog egyes kifejezéseit, az egészet átható szellemet és a joggyakorlat megnyilatkozásait tekintjük, úgy látszik, mintha a tételes jog elvben kizárná a megtorló önhatalom jogosságát. Törvényeink az erőszakos önhatalmat bizonyos feltételek mellett csak addig ismerik el, amíg vagy a jogtalan támadás visszaverésére, vagy a jogtárgyra vonatkozó hatalom érvényesítésére szükséges. Ha az erőszakos önhatalom ezen a határon túlmenően a megtorlás területére lép, a tételes jog az önhatalmat elítéli.

Nem arról van szó, hogy helyes-e az a gyakorlat, amely a megtorlás jogát tételesen csak a közhatalom számára tartja fenn. Nem gondoljuk, hogy minden szempont a közhatalmi megtorlás mellett és a magánmegtorlás ellen szól. Mindazonáltal mindent összevéve helyeselni kell azt a kialakult gyakorlatot, amely a magánmegtorlás számára tételesen jogot nem biztosít. A magánmegtorlás, mint minden önhatalom, tökéletlen, mert az erők esetlegességétől függ. A magánmegtorlással azonban külön nehézség jár: igen nehéz távortartani tőle a gyűlölködést, amely a megtorlásban az egyenlőség mértékének megítélését és megtartását majdnem lehetetlenné teszi és a társadalmat bomlasztó, engesztelhetetlen, egész generációkat egymással szembeállító ellenségeskedéseket engedné szabadjárá. A jelen gondolatmenetben azonban azt kérdezzük, vajjon Szent Tamás felfogása szerint a megtorlás joga ősi, eredeti módon megilleti-e a magánszemélyt, amelytől az állammá szervezett társadalom közhatalma a közjóra való tekintettel jogosan megfosztotta úgy, hogy a közhatalom a személyes jog megsértéséért kijáró megtorlást önmagára vállalja és egyben a jogérvényesítést hatékonyabban, eredményesen, egyúttal a törvényszerinti igazságosság magasabb síkjában biztosítja.

Már magának a megtorlás erényének beállításából az következik, hogy Szent Tamás a megtorlást a személynek kijáró eredeti jognak tartja. Amikor az igazságosság erényével kapcsolatba hozza, szembeállítja a hálával. Mindkettő viszonzás az egyenlőség mértéke szerint,

¹ Tóth Károly: Polgári törvénykezési jog. Debrecen, 1923^o. 27.

az egyik jóban, a másik rosszban.¹ Amint a hála magánszemélyhez kapcsolódó kötelesség, éppen úgy a megtorlás magánszemélyt megillető jog.

Eldönti azonban a kérdést a megtorlásról szóló quaestio 2. articulusa. Szent Tamás ebben az articulusban azt bizonyítja, hogy a megtorlás különleges, a többtől különböző erény. A bizonyítás arra a meghatározott tartalmú, egyetemes, természeti törekvésre támaszkodik, amely minden embert, sőt minden élőlényt jellemez és amelynek a szellem-erkölcsi világba való belesugárzása, a szabad, tudatos magatartásban való megnyilatkozása a megtorlás erkölcsi fogalma.

Bizonyítása a következő: minden meghatározott természeti törekvéshez különleges erény kapcsolódik. Ámde minden élőlényt jellemez egy az ártalmak elhárítására irányuló különleges természeti törekvés. Tehát az emberben ennek az élőlények egyetemes világát jellemző törekvésnek különleges erény felel meg. Ámde az ember az öt érő jogsértésekkel vagy úgy helyezkedik szembe, hogy a joga ellen intézett be nem fejezett támadással szemben védekezik, vagy pedig úgy, hogy a befejezett jogsértést megtorolja, nem azzal a szándékkal, hogy ártsen, hanem azzal, hogy elhárítsa magától azt, ami ránézve hátrányos. Mindkettő, a védekezés és megtorlás egyaránt a megtorlás erkölcsi magatartásának fogalmi körébe tartozik. Tehát a megtorlás különleges erény.

Ebből az egész más következményre beállított bizonyításból teljes világossággal kitűnik, hogy Szent Tamás a megtorlásban magánszemélyt megillető jogot lát. A bizonyítás alapjául, szolgáló természeti törekvés minden egyes egyedi élőlényt jellemez, tehát ennek a természeti törekvésnek megfelelő erkölcsi magatartás magánszemélynek kijáró jog és kötelesség. Továbbá, amint az önvédelem magánszemélynek joga és adott esetben kötelessége, éppen úgy a megtorlás is, hiszen a kettő lényegében egymástól nem különbözik. Más összefüggésben rámutattunk arra, hogy a jogtárgyra vonatkozó hatalom érvényesítését tekintve, az önvédelem nem különbözik lényegesen az önvégrehajtástól. A megtorlás pedig az önvégrehajtás egyik esete. Akit jogsértés ért, hátrányos helyzetéből nemcsak azáltal szabadul, hogy a jogtárgy fölötti hatalmát visszaszerzi, hanem azáltal is, hogy az egyenlőség mértéke szerint olyan viszonyt állít fel a maga részéről a sértővel szemben, amilyen a sértőnek megfelel és kijár. Ha a modern jogi felfogás az igazságosság erkölcsi eszméjét a tulajdonra vonatkozó magánjogi vonatkozásokra korlátozza, a büntetőjogból pedig elvben kizárja, akkor érthető, hogy a modern büntetőjog miért ítéli el elvben a magánmegtorlást. Ha azonban a büntetőjog az igazságosság erkölcsi tartalmát a megtorlás számára is elismeri, akkor nem térhet ki az elől a tétel elől sem, hogy a megtorlás ősi módon a magánszemélyt megillető jog, amelynek a gyakorlását a közhatalom jogosan függesztette fel, vagy amelytől a közhatalom őt jogosan fosztotta meg.

¹ II^a II^{ae}, q. 80., a. un., c.

Egyébként Szent Tamás is úgy gondolja, hogy szervezett államban, ahol törvényes rend uralkodik, a megtorlás a közhatalom útján történik. Amikor az első articulus corpusát így fejezi be: «... potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis», a Summa értelmezői egyöntetűen azt tartják, hogy a «kellő körülmények» egyikén a közhatalom igénybevétele értendő. Kitűnik továbbá Szent Tamás fel fogása, amikor a megtorlás megengedettségével szemben felhossa a nehézséget: aki a megtorlást gyakorolja, bitorolja Isten jogát, mert a kinyilatkoztató Isten mondja Mózes énekében: «Enyém a bosszúállás, én majd megfizetek». ¹ Ámde aki Isten jogát bitorolja, vétkezik. Tehát a megtorlás nem lehet erény. ² A feleletben nem is veszi tekintetbe a magánmegtorlást, ami jogrenddel bíró államban általában úgy sem fordul elő, hanem csak a közhatalom által történő büntetésre van tekintettel a nehézség megoldásában. Szent Tamás megoldása: amikor a közhatalom birtokosa büntet, nem bitorolja azt, ami Istené, hanem a neki Istentől megadott hatalommal él, amint Szent Pál apostol a földi fejedeletről mondja: «Szolgája ugyanis az Istennek, hogy bosszút álljon büntetéssel azon, aki rosszat cselekszik». ³ A megtorlás hatalmának megadása Szent Tamás államtana alapján nem közvetlen átruházást jelent, hanem úgy értendő, hogy a lényegében társas emberi természet teremtése útján közvetve az Istentől van az állam is közhatalmával és a közhatalom minden mozzanatával, tehát a megtorlás jogával is. Mózes IV. könyvének idézett helye: «Enyém a bosszúállás, én majd megfizetek», a szövegösszefüggés alapján szintén nem azt jelenti, hogy a megtorlás jogát Isten egyedül magának tartotta fenn, hanem hogy Isten a saját megtorlását nem bízta másra. Az ember szeretné sürgetni az Istent: bűnhődjenek már az Isten ellenségei. Ez a sürgetés gyöngeség jele. Isten nem fél attól, hogy meghal ellensége és elkerüli a bosszúállás kardját: «Mikor ideje leszen, tántorogni kezd az ő lábuk». Mózes IV. könyvének idézett helye már csak azért sem jelentheti, hogy a büntetés kizárólagos isteni jog, mert Mózes a bíraskodásra vonatkozó törvényekben a bűn és a büntetés szigorú egyenlőségét rendelte el (jus talionis), amelyet pregnánsan fejez ki az ószövetségi mondás: szemet szemért, fogat fogért. ⁴

Az állam nyilvános jogú büntető hatalma más természetű, másfajta hatalom, mint a megtorlásnak egyes személyekhez kapcsolódó joga. Az ember természettől fogva egyedi, befelé zárt, különálló, önjogú személy, de testi-lelki mivolta, egész személyisége közösségre utalja. A közösség (család, törzs, népközösség, állam) nem az egyesekből levezetett és azokra visszavezethető, hanem az egyedi személlyel egyszerre

¹ Deut. 32., 35.

² II^a II^{ae}, q. 108, a. 1., ad 1.

³ Róm. 13, 4.

⁴ Mózes II., 21, 12—25; III., 24, 17—21; V., 19, 21.

adott, eredeti valóság. A családi, nyilvános főhatalmi jellegű törzsfői, végül a szuverén állami közhatalom sem az egyesek hatalmának összegeződése, az egyesek hatalmára vissza nem vezethető és azzal nem magyarázható, hanem belső természete szerint új hatalom, amely a családdal, törzssel, állammal együtt keletkezik. Az államhatalom közvetlen feladata az állam céljának, a közjónak a megvalósítása. A közjó pedig felöleli az egyesek és az államba foglalt kisebb közösségek természetadta jogainak védelmét, továbbá a tételes jogalkotást és annak hatékonyságát.¹ Ebben a természete szerint eredeti hatalomban adva van a megtorlás joga is.² Az állami büntető hatalom nemcsak az egyes személyek büntető jogát veszi át és gondoskodik annak érvényesítéséről, hanem közhatalmi jellegénél fogva annak a magasabbrendű igazságosságnak erkölcsi eszméjében gyökerezik, amely az arány egyenlőségének mértéke szerint meghatározza, hogy az egyes ember a közösséggel és annak javával szemben mivel tartozik (*justitia legalis*), továbbá a közösségbe való bekapcsolódás és a közjó előmozdítása fejében részesíti az egyeseket, mint tagokat a közösség javaiban és értékeiben ugyancsak az arány egyenlőségének mértéke szerint (*justitia distributiva*). Minden magánszemélyek között történő nyilvános jogsértés végelemzésben visszahat a közjóra, megsérti és veszélyezteti a társadalom jogrendjét. A közhatalmi megtorlásban a közösségi javakban való részesedés fonákjaképpen voltaképpen a közösség helyezkedik el megfelelő viszonyban azzal, aki a magánszemélynek okozott jogsértésen keresztül megsértette a társadalom jogrendjét. A közhatalmi büntetés a szoros értelemben vett tartozást jelentő igazságosság megnyilatkozása. A közhatalomnak a közjóval és a közösség tagjaival szemben adott körülmények között tartozó kötelessége a megtorlás. A közhatalom képviselőjét a törvényszerinti igazságosság kötelezi arra, hogy köz- vagy magánvád esetében a jogsértést megbüntesse. Maga a törvénykezés önmagában véve az osztó igazságosság tette, amennyiben azonban a büntetés az egyenlőség mértéke szerint igazodik a jogsértéshez, a kiegyenlítő igazságosság (*justitia commutativa*) jellegét ölti magára.³ Akármilyen vonatkozásban vizsgáljuk a közhatalom megtorlási jogát, mindig a szigorú értelemben vett igazságosság szoros kötelezésével (*debitum legale*) találkozunk.

Rendezett állam törvényes rendjében tehát a magánszemély csak igen szűk keretek között gyakorolhatja a megtorlás erényét. Magán-

¹ *Kecskés Pál*: A keresztény társadalomelmélet alapelvei. Budapest, 1938. 41—49., 313—320.

² A magán és közhatalmi megtorlás benső természetének különbségére utal az a körülmény, hogy csak a közhatalomnak van joga a halálbüntetéshez, a magánszemélynek soha. Ez utóbbi látszik következni a XI. Ince által elítélt 30. tételből (Denz. 1180).

³ Szent Tamás magyarázóí így értelmezik a *Summa* szövegét: II^a II^{ae}, q. 108, a. 2, ad 1.

vádat emelhet, a közvádlónak följelenthet bizonyos jogsértéseket, más személy ellen elkövetett jogsértés esetében tanuskodhatik, támogathatja a bírói hatalmat működésében és benső lelkületében öhajthatja, hogy a közhatalom a jogsértést méltón megbüntesse. Ezenkívül csak tágabb értelemben vett megtorlást gyakorolhat, amennyiben a sértés megtörténtéig gyakorolt jótéteményeket, vagy az addig ápolt különleges barátságát büntetésképen önhatalommal megszüntetheti.¹

Vajjon minden szoros értelemben vett magánmegtorlás elítélendő-e, vagy nem? Láttuk, hogy a tételes világi jog a magánmegtorlást nemcsak gyakorlatban, de valószínűleg elvben sem ismeri el. Most nem a jog, hanem az erkölcsi megfontolás számára tesszük föl a kérdést: minden magánmegtorlás, tárgyát tekintve, szükségképen bűn-e, vagy lehet erkölcsileg helyes, értékes cselekedet is?

Az erkölcsstudományi kézikönyvek a világi joggal megegyezően és Szent Tamás eredeti gondolatától eltérően egyöntetűen fenntartják azt az elvet, hogy a magánmegtorlás soha sincs megengedve. Szigorú pontossággal jelölik meg az erény és a bűn számára határolt vonalat, ahol az önvédelem érintkezik a megelőzéssel és a megtorlással (a megkezdett támadás előtti, vagy a befejezett támadás utáni sértő cselekvőség). A fölállított elv következetes alkalmazása ellentétbe kerül az általános erkölcsi tudattal és meggyőződéssel, amely cselekmény elkövetésével, vagy kifejezéssel történő becsületsértés főleg rögtöni megtorlását nem tartja bűnös cselekedetnek akkor, ha nagyon körülményes, nehézkes lenne a bírósághoz fordulni, vagy ha az eset bizonyíthatatlansága miatt a bíróságtól nem is remélhetne elégtételt és ha egyébként a megtorlás igazságos mértékét nem lépte túl.

Több igen ismert kazuista erkölcsstudományi kézikönyv egyrészt fenntartja a magánmegtorlás tiltottságának elvét, másrészt a gyakorlati élet igényeinek is eleget akar tenni. A kettőt kisegítő fogalmakkal hozzák összhangba. Nem csoda, ha a kompromisszumos gondolatfűzés hézagosnak tűnik fel és ha a szigorú logikai vizsgálat benső ellenmondásokra mutat rá.

Noldin gyakorlati szabályul állítja föl: cselekménnyel, vagy szóval történő becsületsértés esetében szabad hasonló sértéssel azonnal visszaszerezni a becsületet, ha az elégtételszerzés bíróság útján igen nehézkes, ez utóbbi feltétel pedig általánosan fennforog.² Noldin tehát a megtorló viszonsértést úgy állítja be, mint a becsület visszaszerezésének cselekedetét. Az indokolásban ezt mondja: az emberek általános erkölcsi értékelésében sokszor a becsületétől megfosztva marad az, akit megütöttek, ha azonnal vissza nem üti a sértőt. Ha ilyen esetben a sértett visszaüt, az emberek általános erkölcsi értékelését véve alapul: visszaveszi azt,

¹ II^a II^{ac}, q. 107, a. 4.

² Noldin: De praeceptis. N^o. 334, b.

amitől jogtalanul megfosztották. Hozzáteszi még Noldin, hogy a megadott gyakorlati szabály azt a veszélyt rejti magában, hogy a vizsontsértőt megtorlás vezeti. Következésképpen fenntartja az elvet: a magánmegtorlás bűnös és tilos. Merkelbach Noldin kiegészítő fogalmával szemben joggal hangsúlyozza, hogy a vizsontsértés nem alkalmas arra, hogy az elvett becsületet megvédje, ellenben új és hamis becsületet szerez.¹ Az általános közfelfogás valóban nem azt tartja, hogy a vizsontsértéssel visszaveszi az elvett becsületet, hanem, hogy elégtételt szerez magának, kompenzálta a sértést és így becsületügye rendezve van. Már most: vagy szabad önhatalommal elégtételt venni, vagy nem. Ha szabad, akkor főleg az az általános erkölcsi értékelés kiegészítő fogalmán keresztül jogérvényesítésnek beállítani. Ha pedig önhatalommal elégtételt venni nem szabad, akkor az általános erkölcsi értékeléshez sem szabad igazodni. Hiszen ez csak annyiban segít, amennyiben megengedettnek fogadja el a magánmegtorlást. Noldin továbbá ragaszkodik az önvédelem fogalmához is, amely a biztosító és kielégítő önségéllyel szemben az erkölcsstudományi hagyomány alapján egyedül megengedett. A c) pontban ugyanott azt mondja, hogy tilos a nem rögtöni vizsontsértés, mert ez már nem védelem volna, hanem megtorlás. Következésképpen a b) pontban megengedettnek mondott cselekvőiséget védelemnek minősíti, jóllehet az ott körülírt jogérvényesítés nem önvédelem, hanem az önvégrehajtásnak egyik esete, t. i. kielégítő önségély.

Aertnys-Damen² magáévá teszi mindenestül Noldin gondolatmenetét, csak ezenfelül hozzáteszi: a vizsontsértés esetében a sértett bizonyos epikiával javító célzatú büntetést mér a sértőre és ezt bűn nélkül megteheti. Merőben az epikia kiegészítő fogalmát alkalmazza Vermeersch. Szerinte bizonyos javító célzatú, nem veszélyes ütésekkel történő büntetés az epikia alapján magánszemélynek is meg van engedve, ha kisebb sértés történt, aminek a bíróság elé való terjesztése aránytalanul nagy fáradságot jelentene. Ilyen esetben nem kell az illetővel szemben a bocsánatos bünt sem megállapítani.³ Azonban a szigorú tudományos vizsgálat kimutatja, hogy az epikia kiegészítő fogalma sem szerencsés. Ha a magánmegtorlás erkölcsileg elvben tilos, akkor epikia útján sem lehet élni vele. Mert az epikia a törvényhozó gondolkodásmódjához, egyetemes szemléletéhez, készségszerűen magában hordott felfogásához (mens habitualis legislatoris) igazodik. Ámde ha a törvényhozó elvben, tehát mindenütt, mindenkor és minden esetben tiltja a magánmegtorlást, akkor

¹ Merkelbach: Summa Theologiae Moralis. II., n. 361, 3. A szerző következetesen alkalmazza a magánmegtorlásra vonatkozó tiltó elvet és azt tartja, hogy a vizsontsértés semmiféle formában nem engedhető meg erkölcsileg. Ebben a gondolatmenetben nincs logikai lazaság, csak túlzóan szigorú álláspontnak látszik.

² Aertnys-Damen, Theologia moralis. I., n. 571, IV.

³ Vermeersch, Theologiae moralis principia etc. II., n. 608.

ezt epikia alapján senki nem gyakorolhatja. Ha pedig a magánmegtorlás elvben megengedett, a gyakorlati szabály megalapozásában nincs szükség az epikiára. Továbbá az epikia nem alkalmas általános szabály felállítására, mert fogalmi tartalma szerint mindig itt és most előforduló konkrét körülményekre való egyszeri alkalmazást tételez fel.

Azt a kritikát, amit a kompromisszumos megoldást kereső erkölcs-tudományi kazuisztikára mondtunk, mindenestül meg kell ismételnünk a magyar büntetőjognak a becsület védelméről szóló 1914: XLI. törvénycikkéről. A 19. § így szól: nyomban vizsonzott kölcsönös rágalmazás vagy becsületsértés esetében a bíróság a bűnösség megállapítása mellett felmentheti mindkét vádlottat, vagy csak azok egyikét a büntetés alól.

A tételes rendelkezés az önbíráskodást és a magánmegtorlást törvényesen elítéli, ez a miniszteri indokolás alapján a bűnösség megállapításában jut kifejezésre. Az a kérdés merül föl, milyen alapon adja meg a törvény a bíróságnak a büntetés mellőzésének diszkrecionális jogát? A törvény alapja a kompenzációnak régi jogi elve,¹ amelyet több külföldi jog a testi sértésekre is alkalmaz. A bíró mérlegeli a sértést és a vizsontsértést. Ha azok körülbelül kiegyenlítik egymást, a büntetésbe beszámíthatja az elszenvedett vizsontsértést. Helyesen jegyzi meg azonban Angyal Pál,² hogy a vizsontsértőnél a büntetés mellőzése nem történhetik a kompenzáció alapján, mert nem lehet büntetésnek minősíteni olyan valamit, ami a bűn (vizsontsértés) elkövetése előtt történt. A sértőnél kompenzáció alapján az önbíráskodás elfogadása nélkül mellőzni lehet a büntetést, a vizsontsértőnél azonban a kompenzáció gondolata mellett vagy el kell fogadni az önbíráskodást, amit a törvény elítél, vagy a német irodalmat követve, az erős felindulást kell a büntetés mellőzhetőségének alapjául felvenni. Ez utóbbinak azonban ellene szól egyrészt a bűnösség megállapítása, másrészt az a körülmény, hogy nem kell a felindulásnak olyan fokúnak lenni, ami egyébként büntetést kizáró ok. A becsületvédelmi törvényt, amely fenntartja a magánmegtorlás tilosságának elvét és egyben eleget tesz a gyakorlati élet követelményének, elméletileg megalapozni nem lehet.

A megtorlásra vonatkozó elvi tárgyalásból következik, hogy erkölcsileg nem föltétlenül elítélendő minden magánmegtorlás. Nem kell a kazuiszták tudományosan helyt nem álló kisegítő fogalmaihoz folyamodni, ha Szent Tamást követve a magánszemély ősi jogának elismerjük a magánmegtorlást. Ennek a jognak a gyakorlását felfüggesztette, vagy a magánszemélyt ettől a jottól megfosztotta az állammá szervezett társadalom közhatalma úgy, hogy az egyén jogát a közhatalom a saját szerveivel, az erők esetlegességének bizonytalanságától mentesen, a szigorúan vett igazságosság keretében maga érvényesíti. Ebben az esetben

¹ Kúria, 1206/1916. Büntetőjogi határozatok tára. VI., 680.

² Angyal Pál: A becsület védelméről szóló 1914: XLI. törvénycikk. Budapest, 34—35.

azonban nem lehet tagadni, hogy ha az állam belső törvényes rendje összeomlik, vagy egyéb körülmények (a sértés nem bizonyítható, nincs módja a sértettnek az ismeretlen sértőt a törvény előtt felelősségre vonni, általában: ha a hatósági segítség nincs jelen) a közhatalmi megtorlás lehetőségét kizárják, a sértett személy számára az állami szervezettség előtti állapot szabadsága visszatér és az erkölcsi rend sérelme nélkül önhatalommal megtorolhatja az őt jogtalanul ért sértést. Elvi jelentőséggel nem bír az a kazuisztikus mérlegelés, hogy kiterjeszthető-e az egyéni szabadság arra az esetre is, ha a bírói hatalom igénybevétele igen körülményes és aránytalanul sok kellemetlenséggel jár.

A megtorlás erénye a teremtett világ egyik erkölcsi értékét mutatja be, amelyből az analogia útján következtethetünk a teremtő Isten tulajdonságára. Maga a megtorlás erénye csak emberrel, vagy emberi közösséggel szemben elkövetett jogsértésekre vonatkozik. Azonban az egész erkölcsi rend mögött van Isten, mint legfőbb törvényhozó. Az ember, mint mindenestül Isten teremtménye, nem kerülhet Alkotójával az igazságosság egyenlőségének viszonyába, de szabad elhatározása révén szembehelyezkedhetik az erkölcsi renddel és az erkölcsi renden keresztül megsértheti Istennek, a legfőbb törvényhozónak kijáró jogot és így a sértés egyenlőtlenségének viszonyába kerülhet vele. Minden bűn, akár sért emberi jogot, akár nem, akár gondolati, akár tettel megkezdett vagy végrehajtott, megsérti Istent, az erkölcsi rend szerzőjét, alapját és szentesítőjét. Mivel az erkölcsi érték önmagában véve teljesen egyszerű tulajdonság, ha alkalmazhatóságának egyéb föltételei adva vannak (ha van bűn, illetőleg ha Isten a szabad elhatározás tényével megengedte a bűnt), az Úristenről az analogia tudatában állítanunk kell a megtorló igazságosságot. Az Isten igazságszolgáltatása megszünteti az erkölcsi renddel szemben fennálló egyenlőtlenséget, amit a bűn okozott. Az Isten nem úgy torol meg, mint a magánszemély, akinél a megtorlás az önvédelemmel esik lényegileg egy síkba, hanem úgy, mint a bíró, aki a magánérdek fölé emelkedve, a közjót tekinti. A közjót a büntető Isten számára az erkölcsi rend helyettesíti. Az erkölcsi rendet átsugározza Isten végtelen szentsége, hiszen az erkölcsi rend tartalmának és érvényességének alapja az isteni értéktelenség. A bírót szorosán vett igazságosság kötelezi a büntetésre. A megtorló Istent kötelező igazságosság pedig maga az Isten. A földi bíró tételes törvényhez igazodik a büntetés mértékének megállapításában, az erkölcsi rend egyenlőségét helyreállító Isten szuverénul maga határozza meg a büntetés mértékét is: «Amennyire dicsőítette önmagát és gyönyörűségben volt, annyi gyötrelmet és gyászt adjatok neki; mert így szól szívében: Mint királyné, ülök a trónon».¹

A megtorlás erénye az ember erkölcsi világának egy mozzanata. Megjelöltük azt a keretet is, amelyen belül magánszemély jogrenddel

¹ Jel. 18, 7.

bíró államban gyakorolhatja a megtorlás erényét. A megtorlás gyakorlására kötelezheti az egyes embert a törvényt szerinti igazságosság, ha a közérdek súlyosan érintve van; kötelezheti a felebaráti szeretet, ha más súlyos megsértéséről van szó. Az a kérdés azonban, kell-e a magán-személynek a megtorlást gyakorolni egyébként, tehát ha saját jogán esett olyan sérelem, amelyen keresztül a közérdeket nem fenyegeti súlyos veszély; vagy az okosságnak a konkrét körülmények összességét mérlegelő erénye a megtorlás mellőzésével más, a megtorlással bizonyos vonatkozásban ellentétes erény gyakorlását írhatja-e elő?

Hogy erre a kérdésre megfeleljünk, vissza kell mennünk a megtorlás erényének fogalmára. Ahol a szorosán vett igazságosság kötelezésével állunk szemben, ott az erkölcsileg helyes keretében nincs lehetősége annak megfontolásnak, hogy eleget tegyen-e ennek, vagy nem. Az igazságosság kötelező ereje alól csak egy magasabbrendű igazságosság, vagy az igazságosságnál magasabbrendű szeretet erősebb kötelezést menthet föl. Ha valaki nem tesz eleget az igazságosság szoros kötelezettségének komoly dologban, akkor nem lehet többé szó a természetfölötti szeretet rendjéről. A megtorlás erénye azonban nem szoros értelemben vett igazságosság, hanem annak ú. n. képességi része (pars potentialis). Azaz valami hiányzik belőle az igazságosság teljességéből, és pedig éppen a szoros kötelezettség (debitum legale). Szent Tamás rendszerezésében együvé tartozik a megtorlás a hála erényével. Az egyikben viszonzás tárgya a jótétemény, a másikban a jogsértés. Annak, aki a jótéteményt gyakorolja, nincs szorosán vett joga a másik részről történő hála megnyilatkozásához. A hála jelei, a hálaból adott ajándék nem a jótévő addig, amíg neki nem adták. Aki a jótéteményben részesült, arra nézve fennáll a jótévővel szemben a hála kötelezettsége. A hála kötelezettségének alapja azonban nem a jótévő joga, hanem az erkölcsi rend kötelezése (debitum morale). Az erkölcsi rend kötelezi azt, aki a jótéteményben részesült, arra, hogy az egyenlőség mértéke szerint rendezze azt a viszonyt, ami a jótévőtől kiindulólág keletkezett. Hasonlóképpen a megtorlásnál a büntetés nem a vétkesé, amíg meg nem kapta. Nincs joga követelni a büntetést, mint a magáét. Az erkölcsi rend kötelezi azonban a sértettet, hogy az egyenlőség mértéke szerint rendezze viszonyát a sértővel, mert az értékek világa számára megnyíló értelem az emberek egymásközi viszonyát tekintve a viszonyosság egyenlőségében alapértéket ismer föl. Tehát a megtorlás erényénél nem szerepel szoros kötelezettség, van tehát helye annak a szabad megfontolásnak, hogy valaki visszafizessen a rosszban, vagy más, a megtorlással szembenálló erényt gyakoroljon.

Az erkölcsi rend iránti tartozás, amely a megtorlásra is kötelez, lehet erősebb és gyöngébb. Ha a vonatkozó érték nélkül az erkölcsi rend fönn nem állhat, a kötelezés erősebb. Ha azonban az erkölcsi rendet csak teljesebbé és tökéletesebbé teszi, de nélküle is fennállhat, a kötelezés gyöngébb. Szent Tamás szerint hála és megtorlás nélkül az erkölcsi

rend fön nem állhat, tehát a megtorlásra vonatkozó kötelezettség bár nem szoros értelemben vett tartozás, mégis komoly és súlyos erkölcsi parancs.¹ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a sértettnek minden esetben élnie kell a megtorlás jogával, hiszen ugyancsak Szent Tamás más összefüggésben azt mondja: a személyes sértést türelemmel kell elviselni, si expediat, ha ez a helyes.² Megfordítva is mondhatjuk: meg kell torolnia a sértést, si expediat. A megtorlásra vonatkozó komoly kötelezettség mindenesetre jelent annyit, hogy a megtorlás erényére épülő közjogi büntető hatalom nélkül a rendezett társadalom erkölcsi rendje nem állhat fenn.

Ha arra a kérdésre akarunk válaszolni, hogy a magánszemély mikor gyakorolja a megtorlást és mikor a megtorlással szembenálló erényeket, akkor voltaképen az ember erkölcsi világába akarjuk belehelyezni a megtorlás erényét. Az ember erkölcsi világának egészségéhez hozzátartozik, hogy az egymással szembenálló erényeket felváltva gyakorolja és ezek a különböző erkölcsi értékek az erkölcsi személyiségben egésszé olvadjanak. Ha más joga alapján kijáró kötelezettségről van szó, akkor nincs szembenálló erény és nincs választás, a kötelezettségnek eleget kell tenni. Ha azonban a saját jogunkról van szó, éppen erről a jogról való lemondás nyomán fakadhatnak más erények. Így a dologi tulajdonról való lemondás teszi lehetővé a nagylelkűség és bőkezűség erényének gyakorlását. A megtorlásról való lemondás nyitja meg az utat a türelem és az irgalmasságban megnyilatkozó szeretet számára. A türelem különös fénybe öltözik, mikor a belső szabadság és függetlenség nemcsak azokkal a kellemetlenségekkel kapcsolatban mutatkozik meg, amelyek szükségszerű okoktól és ilyen okok láncolatától származnak, hanem azokkal kapcsolatban is, amelyeket szabad ember tudatos megfontolással és erkölcsi felelősséggel okoz.

A türelem azonban csak egy az erények közül. A szeretet azonban a természetfölötti élet elve és lelke. «Szeresd a te Uradat Istenedet teljes szivedből és teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez a legnagyobb és első parancsolat. A második pedig hasonló ehhez: Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat. E két parancsolaton függ az egész törvény és a próféták.»³ A szeretet sugárzásába kell beleállítani az ember egész erkölcsi életét. Mivel pedig a megbocsátó irgalmasságban kibontakozó szeretet csak a megtorlás jogáról való lemondás útján nyilatkozhatik meg, az evangélium erkölcsi tanítását áthatja a gondolat: szeretet a jog fölött! Ha valaki ajándékát az oltárra viszi és ott eszébe jut, hogy atyjafiának van ellene valamije, ne az igazságosság mértékét kutassa, hanem anélkül, hogy a jog kérdését felvetné, menjen előbb kibékülni atyjafiával és úgy ajánlja föl ajándékát.⁴ Ezt a gondolatot akarja kifejezni az Üdvö-

¹ 11^a 11^{ae}, q. 80, a. un., c.

² 11^a 11^{ae}, q. 108, a. 1, ad 4.

³ Máté 22, 37—40.

⁴ Máté 5, 23—24.

zítő, amikor mondja: «Hallottátok, hogy mondatott: Szemet szemért és fogat fogért. Én pedig mondom nektek, ne álljatok ellen a gonoszoknak; hanem aki megüti jobb orcádat, fordítsd oda neki a másikat is; És annak, ki pörölni akar veled és köntösödöt elvenni, engedd át a palástot is; És ha valaki téged kényszerít ezer lépésnyire, menj el vele kétanynyira».¹ Félreérti az evangélium szellemét, aki Krisztus szavait szórolszóra akarja venni. Hiszen maga az Üdvözítő nem nyújtotta a másik arcát az őt arculütő poroszlónak, hanem így szólt: «Ha rosszul szólottam, tégy bizonyosságot a rosszról, ha pedig jól, miért ütsz engem?»² Az Üdvözítő szavainak az értelme: ha szembekerül egymással a jog és a szeretet, akkor alá kell rendelni a jogot a szeretetnek. Ugyanezt fejezi ki Szent Pál is: «Ne tegyetek magatoknak igazságot, kedveseim, hanem adjatok helyet az isteni haragnak, mert meg van írva: Enyém a bosszúállás, én majd megfizetek — úgymond az Úr. Hanem ha ellenséged éhezik, adj neki enni, ha szomjazik, adj neki italt. Mert ha ezt míveled, eleven paraszt gyűjtesz a fejére. Ne hagyd magad legyőzni a rossztól, te győzd le a rosszat jóval».³ A 19. vers értelme ez: a béke megőrzésének legjobb eszköze, ha az ellenségeskedéseket és jogsértéseket nem torolják meg. Bizzák a megtorlást az Istenre, aki egyedül igazságos bíró és aki előtt mindenki meg fog jelenni.⁴ Vagyis ha az egymásközti béke rendje, a szeretet követelménye szembekerül a joggal, akkor mondjunk le a jogról a szeretet elsősége miatt. Mivel mindent be kell állítani a szeretet ihletébe, és mivel a szeretettel szembe nem kerülő megtorlást is adott esetben gyakorolni kell, a magánmegtorlást mindig bele kell állítani a szeretet adta keretbe. Azaz magánszemélytől kiszabott büntetés sohasem lehet csupán megtorló, a megtorlás fölé kell kitéznie az orvoslás szeretet-sugallta célját.⁵

Más személlyel való vonatkozásban a természeti erkölcsi rend központi gondolata az igazságosság, a természetfölötti erkölcsi rend Napja a szeretet. A természetfölötti rend nem állhat fenn a természeti nélkül. Hasonlóképpen az erkölcsi személyiség természetfölötti világa csonka és sorvadásra van kárhóztatva a megtorlás erénye nélkül. A keresztény jellemben ott kell éreznünk talapatként, markáns háttérként a megtorlás erkölcsi értékét. A megtorlás mély bűgésének benne kell zengeni az erkölcsi személyiségben, mint az orgona muzsikájában a pedálhangoknak. Szerencsétlenné tesz az a nevelés és önnevelés, amely egyoldalúságában a megtorlásról megfeledkezik. Ha a keresztény erkölcsi személy irgalmasan megbocsát, érezni kell, hogy ez a megbocsátás nem

¹ Máté 5, 38—41.

² Ján. 18, 23.

³ Róm. 12, 19—21.

⁴ M. J. Lagrange: Saint Paul. Épitre aux Romains. Paris, 1922. 308.

⁵ Ez a magyarázata annak, hogy magánszemély nem alkalmazhat halálbüntetést, amely a javítás céljának nem rendelhető alá.

gyöngeség, magatehetetlenség, gyáva visszavonulás, az alacsonyabbrendűség tudatától kísért meghunyászkodás, hanem éppen ellenkezőleg, a megbocsátásból ki kell dobbanni a mindent elsöpörni tudó erőnek : aki most irgalmasan megbocsát, annyira erős, hogy nemcsak keményen megtorolni tud, hanem még ennél is sokkal többet, diadalra tudja juttatni a szeretetet a jog fölött.

Még mindig feleletre vár az a kérdés, hogy a keresztény erkölcsi személy mikor toroljon meg és mikor gyakoroljon irgalmat? Azonban erre a kérdésre a tudomány nem is tud megfelelni. A tudomány az általánosat nézi, a konkrét körülményekre való alkalmazás illetékessége területén kívülmarad. Az erkölcsstudomány csak annyit tud mondani, hogy a keresztény jellem struktúrájában jelen van a megtorlás erénye, mint alapzat, uralkodik azonban a megbocsátó irgalomban kifeszülő szeretet. A közelebbi részletezés függ a karakterologiai jellemtypustól, a keresztény tökéletesség fokától stb. A még részletesebb konkretizálás pedig már nem tudományos feladat.

Az előbb feltett kérdésben azonban nemcsak a tudomány, hanem az okosság erénye sem tud mindig helyesen eligazítani. Az okosság erénye jelenti a cselekvés világában az erkölcsi látást. Mikor az egyetemes tartalomra hangolt emberi értelemnek az okossági ítélet keretében számot kell vetnie az élet egyszeri körülményeinek végtelen sokféleségével, igen könnyen tévedhet, és valóban sokszor téved is. Továbbá az erkölcsi feladatokra ébredő ember előtt felrajzolódik az elhatárolt tartalmú, tehát bizonyos értelemben ellentétes értékeket összefogó erkölcsi értékrend. Ellentétpár az alázatosság és az érvényesülést követelő öntudat ; a befelénzés és a kifeléhatás ; a türelem és a nehézségekkel való szembezállás ; a szelídség és az erélyesség ; és talán legfőképen a szeretet és az igazságosság. Az erkölcsi személyiség roppant feladata, hogy az ellentétpárokat harmónikus egészbe foglalja saját jellemében.

Ebben a szédítő távlatokat bontó, küzdelmes feladatban eligazítást, biztatást és vigasztalást jelent, ha az ember mindennek, ami teremtett, mögé néz és a hit félhomályban derengő, titkokat hirdető, csodálatos éjszakájában feltekint az önmagát kinyilatkoztató Istenre. Az Isten végtelen szentségének értékteljességében minden egy : az, ami tökéletes szeretet, egyben hiánytalan igazságosság. És amikor az Isten önmagát kinyilatkoztatja az embernek, a fátyol mögött megjelenő Istenben szétválaszthatatlanul egymásbaválik az igazságosság és szeretet. Az Isten legfőlségesebb kinyilatkoztatása a kereszten függő Istenember. Krisztus kereszthalálában az, ami az Isten szentségén esett végtelen sértésért végtelen elégtétel, egyben a bukott ember számára végtelen irgalom és szabadulás. A keresztfán *justitia et pax osculatae sunt*,¹ összeölelkezett béke és megtorlás, irgalom és büntetés, igazságosság és

¹ Zsolt. 84, 11.

szeretet. Ezt sejtette meg és fejezte ki drámai erővel Dante, amikor az Inferno kapuja fölé írta :

Giustizia mosse il mio alto Fattore :
Fecemi la divina potestate,
La somma sapienza e il primo amore.

Az örök kárhozat fölött is együtt ragyog a megtorló és megmásíthatatlan ítéletet mondó igazságosság a legmagasabb bölcseséggel és az első szeretettel. Amikor az új élet magjában kegyelmesen lélekbeereszkedő Isten a tökéletesség magasabb fokán a tanács ajándékával az erkölcsi személy világossága és alakítója lesz, akkor fogja az ember helyesen eltalálni, hogy mikor toroljon meg és mikor bocsásson meg irgalmasan, sőt úgy fog tudni irgalmasan megbocsátani, hogy a megbocsátás egyben valamiképen eggyé válik a megtorlással.

Ibrányi Ferenc.

HEIDEGGER FILOZÓFIÁJA ÉS AZ ÓKORI METAFIZIKA.

1. Bevezetés.

Amióta a modern filozófiában fellépett a szubjektivizmus és a kantianus szubjektivizmus nyomában a német idealizmus, azóta szokás «naiv realizmus»-sal vádolni az ókori filozófiát azért, mert a megismerésünk tárgyát, a megismerő öntudatunkon kívül fennálló világot tőlünk független valóságnak tartja és azt vallja, hogy erről a valóságról objektív, érvényes «igaz» ismereteink vannak, sőt «igaz»-nak egyáltalában csak azt nevezi, ami egy tőlünk független «önmagábanvalóság» (ein An-sich-sein) gondolati kifejezése. Ezt a bírálatot nemcsak a modern filozófiatörténetírás, de még a klasszika-filológia is magáévá tette. W. Jaeger híres Aristoteles-könyvében például azt olvassuk: «Es steht für Aristoteles von vornherein fest, daß die gesuchte Wissenschaft (a metafizika) nur möglich ist, wenn es entweder die Ideen oder ein ihnen entsprechendes «abgetrenntes» intelligibles Sein gibt. Er bleibt also trotz seiner kritischen Wendung wie Platon an die Vorstellung gebunden, daß jedes wirkliche Wissen einen außerhalb des Bewußtseins liegenden Gegenstand voraussetze . . . Dieser Realismus ist . . . allgemein griechisch.» (W. Jaeger Aristoteles, Berlin. 1923. S. 405 l.)

Igaz ugyan, hogy ez a megállapítás — éppen Platonra vonatkozólag — kissé különösen hat, ha arra gondolunk, hogy Platon filozófiája¹ két filozófiai iránynak ütközési pontján áll,² melyek közül az egyik, túlzott empirizmusa folytán, a látható világ örökös változásaira való tekintettel, tagadja a konkrét létezés adequat gondolati megismerhetőségét (Herakleitos), a másik viszont a csupán szellemileg megragadható «igaz lét» változatlan, örökkévaló egyszerűségére való tekintettel, tagadja a konkrét, változó, empirikus világ realitását (az Eleaták). Nem lehet mégsem egészen «naiv» az a realizmus, mely e két szélsőség között keresi azt az utat, amelyen a tisztán szellemi megismerés objektív érvényességét összhangba lehet hozni a konkrét világnak objektív fennállásával akkor, amikor a tisztán szellemi megismerés, a *ὁδὸς ἀληθείας* érvényességének elismerése látszólag a konkrét világ tagadásához vezet és a konkrét világ fennállásának elismerése viszont a fogalmi, változatlan

¹ Amint ezt Platon maga a «Sophistes»-ben mondja.

² Aristoteles is utal erre a Metafizikájában. 987a 33.

érvényességeket feltételező megismerés lehetőségének tagadására. Mindennek ellenére azonban ez a felfogás általánosan tartotta magát.

Ebből a szempontból nagy változást jelent az ókori filozófiának elbírálásában az a tény, hogy a heideggeri filozófia e «realizmust» nem kifogásolja, hanem ellenkezőleg, tévesnek tartja azt az eljárást, mely először kiszakítja az «én» gondolkodó öntudatát abból a világból, melyben él és melyre vonatkozólag egyedül lehetséges az én és a nem-én között való különbségtéves, hogy aztán az így elszigetelt én-ből kiindulva felvesse a «nem-én» létezésének problémáját (Sein u. Zeit 206 és 321). Ezzel szemben azt vallja: Mit dem Dasein als In-der-Welt-sein ist innerweltliches Seiendes je schon erschlossen (207).

Azt lehetne hinni, hogy Heidegger ezzel az ókori filozófia realiztikus álláspontjára helyezkedett és ezt igazolni látszik az ő kijelentése, hogy csak Platon és Aristoteles állították helyesen, kellő általánosságban a lét és a létezés problémáját (2 és 225). Ha idealizmusnak nevezzük annak a belátását «daß Sein nie durch Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon das «Transzendente» ist . . . , mondja Heidegger, . . . dann war Aristoteles nicht weniger Idealist als Kant». Arról az idealizmusról viszont, mely a külső valóságot a megismerő énből, a gondolkodó öntudatból akarja származtatni, azt mondja Heidegger: «dann ist dieser Idealismus nicht weniger naiv als der grobschlächtigste Realismus» (208).

Az egyezés azonban csak látszólagos (maga Heidegger mondja: Diese existential-ontologische Aussage *scheint* mit der These des Realismus übereinzukommen . . . 207). Hogy miben van a különbség, azt mutatják a következtetések, melyeket az ókori filozófia egyrésze, a heideggeri filozófia másrésze von le a létezőnek elismert világ fennállásából.

A klasszikus ontológia a fennállóan elismert, de egyúttal változó, korlátozott, esetlegesnek, létezésében függőnek megismert világból következtet egy végtelen, változatlan, örökkévaló, önmagától fennálló, a lét teljességét önmagába foglaló lényre, az absolutumra. Vajjon nem nyilvánul-e itt — még a heideggeri filozófia szempontjából is — az antik filozófiának egy bizonyos naiv realizmusa?

2. «Sein zum Tode».

A heideggeri filozófia egész más utakon jár. A létezés problémáját — ez a heideggeri filozófia legjellemzőbb vonása — a szubjektum, mégpedig az élő szubjektum felől közelíti meg, azaz nem az absztrakt «gondolkodó én» felől (melyet találóan «weltloses Subjekt»-nek nevez. 206.), hanem a világba beágyazott, a világra utalt és a világban működő én, a «besorgendes Ich» felől.¹

¹ «Früher» als jede daseinsmäßige Voraussetzung und Verhaltung ist das «Apriori» der Seinsverfassung in der Seinsart der Sorge. (206.) Das In-der-Welt-sein ist wesentlich Sorge. (193.)

Nem követhetjük lépésről-lépésre azt a gondolatmenetet, amelynek során Heidegger a létezésnek egy olyan definíciójához jut el, mely szerint a létezés lényegileg «*Sein zum Tode*», amennyiben a létezőben adott lehetőségeknek kibontakozása egyúttal a létező «energiáinak», élő lényegének kimerítése úgy, hogy a lét «teljességének» az elérése egyértelmű a létező megsemmisülésével. Im *Wesen der Grundverfassung des Daseins* — mondja Heidegger — *liegt eine ständige Unabgeschlossenheit*. (A létezés, mint «*Sorge*», egy «*Sichvorweg*».) Die Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Seinkönnen. Sobald jedoch das Dasein so existiert, daß an ihm schlechthin nichts mehr austeht, dann ist es auch schon in eins damit zum Nicht-mehr-da-sein geworden... Gewinnt es seine «Gänze», dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin (236.) *Dasein ist Sein zum Tode (passim)*.

Egészen hiábavaló lenne, ha a Heidegger-féle «halált», a «megsemmisülést» úgy akarnók megmagyarázni, mintha ez csak az abszolútumnak egy kifejezése lenne, annak az abszolútumnak, melyből minden határozott, véges lét megfoghatatlan módon fakad és melybe minden lét beletorkollik és mintha a negatív előjel, melyet ennek ad (a «*semmi*»), csak a megismerhetetlenség, meghatározhatatlanság, végtelenség legerősebb fokozása lenne abban az értelemben, melyben a pantheista ízü német misztika már a XIV. században egy «*Vernichtung*»-ról beszélt, csupán azért, mert a végtelenség, a véges világból merített fogalmak szempontjából, tényleg «*semmi*».

Ez az értelmezés akkor lehetne helytálló, ha a «*semmi*» Heidegger felfogása szerint «*cél*» volna és nemcsak «*vég*», «*Ende*», azaz «*Aufhören des Sichvorweg*», *Behebung des Seins ausstandes* (241—246). A halál «*Ganzheit*» (236) ugyan, de nem abban az értelemben, mintha a lény a halál pillanatában teljesen megvalósulna, hanem azért, mert a benne rejlő lehetőségek (az «*Ausstand*») ekkor teljesen kimerültek, végükhez értek, ez az *Ausstand* pedig az, ami a lénynek megadja a létezés lehetőségét: Im *Wesen der Grundverfassung des Daseins* *liegt eine ständige Unabgeschlossenheit* (236). A «*Ganzheit*» elérésevel tehát a lény elveszti létezését (lásd a 129. oldalon idézetteket); ami marad, az csak az élő fejlődés anyagszerű eredménye (az ember esetében például a hulla, mint «*testi valóság*»). *Das Ende des Seienden qua Dasein ist der Anfang dieses Seienden qua Vorhandenes* (238). Mert minden «*létezés*» (*Dasein*) — itt Heidegger filozófiájának leglényegesebb pontjánál tartunk — nem irányulás, törekvés *valami felé*, hanem kibontakozás, előretörés *valamiből*, ami még az öntudatos én rétegei alatt is, a «*mélyebb én*» létezésének forrása és aminek kimerülésével megszűnik ennek az énnak a létezése.

Itt kapcsolódik bele a gondolatmenetbe Heidegger lelkiismeret-tana. Hogy az empirikus, öntudatos én kötöttnek érzi magát magasabb irányelvekhez, parancsoló érvényességgel fellépő erkölcsi ítéletekhez,

legbelsejében bíráltnak érzi magát kétségbe nem vonható erkölcsi ítéletek által, az nem jelenti azt, hogy egy magasabb lény parancsoló és bíráló hatalma érvényesülne itt az én öntudatában: Es bedarf keiner Zuflucht zu nicht daseinsmäßigen Mächten (278). Nem egy isteni hang ez, mely beleszólna az emberi világba, hanem a «mélyebb én» hangja ez, mely a tetteiben elmerülő ént (a verfallenes Sein-t) fohívja azokhoz a lehetőségekhez, melyek benne rejlenek és melyek éppen ezáltal a hang által törnek elő a megvalósítandó létezésbe. Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: Der Rufer ist das Dasein, sich ängstend und in der Geworfenheit (*Schon-sein-in...*) um sein Seinkönnen (277). Das Dasein ist der Rufer und der Angerufene zumal (277). Hogy mégis magasabb, felsőbbbrangú valóság hangját véljük hallani a lelkiismeretben, ez azért van, mert nem gondolunk arra a mélyebb énre, mely a felszíni én «Verfallenheit»-jén keresztül át akar törni, ki akar bontakozni a valóságos életben és azt hisszük, hogy ez a felszíni én maga az életünk központja, létezésünk valóságos alanya: Warum Auskunft bei fremden Mächten suchen, bevor man sich dessen versichert hat, daß im Ansatz der Analyse das Sein des Daseins nicht zu *nieder eingeschätzt*, d. h. als harmloses irgendwie vorkommendes Subjekt, ausgestattet mit personalem Bewußtsein, angesetzt wurde? (278.) A lelkiismeret hangjában megszólal a mélyebb én kifejezésre, megvalósulásra törekvő ereje, Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst (275.), megszólalnak azok a lehetőségek, melyeknek megvalósulása az élet kibontakozását jelenti — és egyúttal a halált; mert minden lépés előre egy lépés a halál, a kimerülés felé. Mert a kibontakozás egyúttal a lehetőségek kimerülése. Az életnek ez a tragikus felfogása jellemzi Heidegger filozófiáját. Éppen a gondolkodó létezését megértő ember nem képes nem látni az életben ezt a feltartóztatlan közeledést a megsemmisüléshez, mely annál feltartóztatlanabb, minél erőteljesebben bontakoznak ki a lét legmélyebb lehetőségei ebben a lényben — ez a heideggeri «Angst»; de egyúttal kénytelen elvállalni azt a feladatot, mely nem feladat, hanem a létezésének elkerülhetetlen lényege: közeledni a megsemmisüléshez éppen azáltal, hogy legteljesebben valószínűsíti meg az «én» lehetőségeit — a heideggeri «Entschlossenheit». A legmélyebb belátás a létezés lényegébe az a magatartás, mely az élet valóságát leginkább feltárja, Heidegger szerint tehát «die leidenschaftliche, von dem Illusionen des Man gelöste, faktische, ihrer selbst gewisse und sich ängstende *Freiheit zum Tode*» (266). A megsemmisülés tudata (Dasein ist Sein zum Tode) és az ettől való félelem (Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst 266), *melynek ellenére* élni kell («Sorge» és «Entschlossenheit») — ez a heideggeri létanalízis eredménye. Az a «semmi», melyről beszél, nem lehet tehát elérendő cél, melyre a létezés irányul, melyet elérni, melybe beleolvadni tökéletesedést, magasabb megvalósulást jelentene számára; ez a «semmi» csak a nem-lét és semmi más.

3. Az *existenciális igazságfogalom*.

Eltekintve attól azonban, hogy a mi létezésünk valami módon közelhozhat-e minket az Abszolútumhoz vagy sem¹ — még mindig van egy út, mely az Abszolútumhoz vezet: a megismerés.² Még ha saját létünkkel soha nem érintenénk a változatlan, örökkévaló világot, hogy *van* változatlan, örökkévaló valóság, hogy van Abszolútum, ezt az ókori filozófia szempontjából maga a gondolkodás bizonyítja. Ha a külvilág objektivitását elismerjük (amint Heidegger filozófiája teszi), nem következik-e belőle annak az objektivitása is, amire ebből szükség-szerűen következtetünk: a változó világ változatlan végökének, létforrásának objektív létezése? Nem, mondja Heidegger, mégpedig azért nem, mert a külvilág objektivitásának elismerése nem jelenti a róla alkotott megismerés helyességének, objektivitásának elismerését is.

Akkor lenne ez így, ha a megismerés nem lenne más, mint a külvilágnak a megismerő öntudatban való tükröződése; de az öntudat, még mielőtt megismerő és gondolkodó öntudat lenne, elsősorban és elsődlegesen létező, élő öntudat és a «megismerő magatartás» ennek a «létezésnek» csak egy modus-a. «Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins. Daher verlangt das In-der-Welt-sein als Grundverfassung eine vorgängige Interpretation». (62—63.) Mivel azonban az élet lényege a «Sorge» (In-der-Welt-sein ist wesentlich Sorge (93)), ezért a megismerés maga egy Besorgen³ (72—88), az igazi megértés az élő állásfoglalás; a «tisza szemlélet» (Das theoretische Verhalten ist unumsichtiges⁴ Nurhinsehen 69) lényegében annyi, mint meg-nem-értés (Das Nur-noch-vor-sich-Haben von etwas liegt vor im reinen Anstarren als Nicht-mehr-verstehen. Dieses als-freie Erfassen ist⁵ eine Privation des schlicht verstehenden Sehens, nicht ursprünglicher als dieses, sondern abgeleitet aus ihm (149). A megismerés tehát az élet

¹ Mert még az ókori filozófia szerint is lehetséges, hogy az ember lelke nem térhet vissza a hazájába, az istenek világába — *φνηγή ὁμοιωσις θεῶν* Platon Theaitetos 176 B — hanem csak bizonyos pillanatokban emelkedhetik ebbe a magasabb szférába — *ἀθανατίζει ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται* Aristoteles Eth. Nic. 1177b 33. (csak pillanatokról van szó, *εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρὸν ἐστὶ* 1177b 34 v. ö. Metaph. 1072b 24 *εἰ οὐκ οὕτως εἶ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεός...*), különben pedig csak földi, emberi, véges életet él, elpusztul és meghal.

² Hiszen éppen a legmagasabbrendű megismerés az a pillanatnyi fel-emelkedés az Istenség szférájába, melyről Aristoteles beszél.

³ Ez még abban a legtágabb értelemben is áll, melyet Heidegger így fejez ki: «Realität ist Widerstand (209). Widerstand wird nicht erfahren in einem für sich «auf tretenden» Trieb oder Willen. Diese erweisen sich als Modifikationen der Sorge. (211.) Eszerint maga a realitás felfedezése a «Sorge» eredménye.

⁴ «Umsicht» annyi, mint eligazodás a «Zeug»-ként használható valóságokba.

⁵ Az «als» itt a tárgynak az én életében töltött «um-zu» szerepe.

szolgálatában áll: arra való, hogy egyrészt a külső világot érthetővé, azaz átélhetővé tegye az én számára, másrészt, hogy az ént kifejezze, a gondolkodás formájában belső életét kisugározza. Mind a két vonatkozásban áll az, hogy az igazság nem «megfelelés tárgy és tudat között» (218—19), hanem «felfedeztettség» (az átélt világ és az élő én részéről, de mindkét esetben a ténylegesen élt élet szempontjából).¹ *Wahrsein* besagt entdeckend-sein (219). *Alle Wahrheit ist . . . relativ auf das Sein des Daseins* (227). Objektív igazság nincs. «Die Behauptung ewiger Wahrheiten . . ., gehört zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christliche Theologie innerhalb der philosophischen Problematik» (230).

Heidegger ezzel egy, a modern gondolkodásban igen elterjedt igazságfogalmat («igaz az, amit én hiszek és mert én hiszem, igazság az önkifejeződés őszintesége») beleépítette az ő rendszerébe. És ha azt kérdezzük, hogy ennél a beépítésnél hogyan járt el, akkor újból arra a gondolatra találunk, melyet fentebb a heideggeri filozófia egyik vezérmotívumának, sőt a vezérmotívumának minősítettünk, — arra a gondolatra, hogy minden életjelenség (és így a megismerés is) csak az «élő» én létezését szolgálhatja (mint «Zeugschaffen», «Besorgen»), vagy az én létezését kifejezi, a belső, mélyebb én lehetőségeinek és rejtett erőinek kibontakozását jelenti.

4. *A tragikum.*

Ez is tipikusan modern gondolat. A modern személyiségfogalom egyik alapvető motívuma éppen az, hogy az élő személyiséget autonóm egységnek tekintsük, melyen belül minden életjelenségnek, minden cselekvésnek vagy szellemi alkotásnak, minden gondolatnak és megismerésnek csak az az értelme lehet, hogy ennek a személyiségnek harmonikus kibontakozását, belső lényegének kifelé való megnyilvánulását szolgálja. Heidegger itt is a modern gondolkodás egyik jellemző alapmeggyőződését szisztematikusan építette bele az ő rendszerébe. De amíg egyrészt az ő igazságfogalmára, másrészt a tragikus életszemléletére vonatkozólag el kell ismernünk, hogy mind a két felfogás igazolt és jogos lenne, ha ez az alapfeltétel (hogy tudniillik minden életjelenség, minden cselekvés és minden megismerés csak az én önkifejeződését és kibontakozását szolgálja) igazán helytállna, addig jogosan kétségbe lehet vonni azt, hogy maga ez az alapfeltétel, a véges lét saját élet-

¹ Mert akkor egyrészt igazán csak önkifejező, azaz szubjektív érvényessége lehet a — tisztán csak «őszinteségnek» és «célszerű eligazodásnak» értelmezhető megismerésbeli «igazságnak» is, másrészt a minden pozitív önkifejezésével saját létezése forrását kimerítő véges ennek minden életmegnyilvánulása tényleg egyúttal közeledést jelent a megsemmisüléshez úgy, hogy a teljes kibontakozottság egyúttal a teljes megsemmisülést jelenti.

megnyilvánulásához való viszonyának ilyen felfogása tényleg helyes létanalízisen alapszik-e, vagy inkább egy, a modern gondolkodásból, a modern személyiségfogalomban kifejezett velleitásokból meggondolás nélkül átvett előítéleten.

A Heidegger-féle «Ganzheit»-fogalom, az a felfogás, hogy a véges lét az összes benne rejlő lehetőségek kibontakozottságával egy önmagába zárt, a létezés «egész»-ét magába foglaló és kimerítő «teljesség»-hez jut el, melynek elérése létértelmét kimeríti (kimeríti abban az értelemben is, hogy ennek elérésével létezése egyúttal megszűnik) és ezzel továbblétezését megszünteti, úgyszólván fölöslegessé teszi, Heidegger saját megállapítása szerint szintén csak abból az előfeltételből vezethető le, hogy az életjelenségek értelme a véges lét kibontakozásában, önkifejeződésében kimerül. Die existenziale Klärung des Seins zum Ende gibt auch erst die zureichende Basis, den möglichen Sinn der Rede von einer Daseinsganzheit zu umgrenzen, wenn anders diese Ganzheit durch den Tod als «Ende» konstituiert sein soll (245). Más szóval: a véges lét csak akkor éri el az önkifejezéseknek összességével a saját létének önmagába zárt, önértelmű teljességét, a «Ganzheit»-ot (ez pedig a heideggeri filozófia egyik sarkalatos tétele, lásd 259), ha az életjelenségeknek (cselekvéseknek, megismeréseknek) tényleg más értelmük nincs, mint a véges lét önkifejezése, és ennél fogva az élő lényben adott létezési lehetőségeknek (Seinsausstand) kimerülése (a «sein zum Ende»).

Lehet-e azonban a véges létet így értelmezni? Van ugyan egy lény, melynek minden kifelé való megnyilvánulása, minden alkotása és kifelé való hatása csak azzal az értelemmel bír, hogy az ebben a lényben fennálló létgazdagságot kifejezésre juttassa, mert e lénynek más célja nem lehet, mert ez a lény másra nem irányulhat, mint a saját létének e kifejezések útján való dicsőítésére, kinyilvánítására, kisugárzására, — de ez csak az Abszolutum, az Isten. Ezen nem változtat az a körülmény, hogy Heidegger filozófiája az Abszolutum fennállását nem ismeri el. Nem arról van itt szó, hogy az Abszolutum létezik-e vagy sem, hanem arról, hogy az Abszolutum «ex definitione» ilyen, és hogy mindazt Abszolutumnak minősítjük, aminek azt a létstruktúrát tulajdonítjuk. Heidegger tehát a véges lét struktúrájából törli azokat a vonásokat, melyek egyik részről a véges létet az Abszolutum-tól megkülönböztetik — a másrautaltságot, a függést, mindazokat a vonásokat, melyek végességének egyik aspektusát teszik ki — ugyanakkor, amikor a végességének másik oldalát — az időhöz való kötöttségét, a mulandóságát — helyesen felismeri, sőt ezeket a vonásokat a létezés általános mozzanataivá teszi. Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt . . . eine ständige Unabgeschlossenheit (236). Als der Sinn des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen (17).

De ha egyrészt saját létünket (Heidegger szerint a létanalízis tárgya: Das Seiende, das wir selbst je sind . . . 7) ilyen önmagába zárt,

önmagában kielégülését találó, csupán önmaga kibontakozására irányuló létteljességek minősíti, és elzárja minden másra utaltságtól, minden másra való irányulástól, ami véges tevékenységeinek a saját korlátozottságai fölött álló tartalmat adhatna, ha tehát ezt végeredményben öncélú abszolútumnak minősíti — és ha másrészt mégis végesnek, szükség-szerűen időhöz kötöttnek, mulandónak, létében «kimerülőnek» kénytelen minősíteni ezt a létet, akkor érthető, hogy egy ilyen filozófia tragikus életszemlélethez vezet. Egy halandó Isten tényleg tragikus látvány. Ha mi magunk akarunk «istenek lenni», ha saját véges létünk fölött nem akarunk elismerni semmi mást, amire vonatkoztatva a mi véges létünk elnyeri igaz értelmét, hanem magában ebben a véges létezésben akarjuk látni a lét végső értelmét, akkor a mi mulandóságunk valóban azt jelenti, hogy minden létezés csak a nem-léthe való torkollás, hogy a semmi az egyetlen «valóság». Fichte filozófiájáról mondta annakidején F. Jacobi az alábbi szavakat, melyek éppúgy érvényesek Heidegger filozófiájára: Darum verliert der Mensch sich selbst, sobald er widerstrebt, sich in Gott, als seinem Urheber, auf eine seiner Vernunft unbegreifliche Weise zu finden; sobald er sich *in sich allein* begründen will. Alles löst sich in ihm dann allmählich auf in sein eigenes Nichts. Ein solche Wahl hat der Mensch, diese einzige. Das *Nichts*, oder einen *Gott*. Das Nichts erwählend macht er sich zu Gott. (Jacobinak 1799 március 3-ától 21-éig Fichtéhez írt levele Lásd Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismusstreit herausgeg. v. H. Lindau. München, 1912, 189).

Fichte tisztán fogalmi, teoretikus idealizmusában ezt az én-abszolútizálást még egy lényegében optimista filozófiába be lehetett illeszteni; Jacobi azonban előre látta, hogy egy valóságos *életfilozófia* szempontjából a véges én-nek ilyen istenítése, mely az *élet* területén nem tekinthet el az én végességétől, korlátozottságától, mulandóságától, akármennyire hangoztatják is a *gondolkodó* énnak az élet korlátozásaitól való függetlenségét, szükség-szerűen egy tragikus életszemlélethez vezet, melyben a létezés alaphangulata «Angst» (Das Sein zum Tode ist wesentlich Angst 266), vagy, amint Jacobi mondja, kétségbeesés: Ist das Höchste, worauf ich mich besinnen, was ich anschauen kann, mein leer und reines, nacktes und bloßes Ich, mit seiner Selbständigkeit und Freiheit, so ist besonnene Selbstanschauung, so ist Vernünftigkeit ein Fluch — ich verwünsche mein Dasein» (u. o. 181).

5. «Bedürftiges Sein».

Ezek után a megfontolások után nagyon kétségesnek látszik, hogy az ókori filozófia Abszolútum-fogalma tényleg ilyen naiv realizmuson, az existenciális szerepében meg nem értett megismerésnek ilyen meg-gondolatlan objektiválásán alapszik-e, mint ahogy ezt Heidegger meg-

ítélése szerint hinni lehetne.¹ Vajjon tényleg ezen az úton jutott-e az ókori filozófia az Abszolútum-fogalmához? Ennek a kérdésnek eldöntésénél különösen azt a körülményt kell figyelembe venni, hogy az Abszolútum az ókori filozófiában nem elsősorban úgy lép fel, mint egy ontológiai valóság, melynek létezését, minden más megfontolástól függetlenül, bizonyítani lehetne, hanem mint olyasvalami, amire az ember szellemi léte rá van utalva, amire minden magasabb törekvésével és cselekvésével irányul, és ami, mint cél és mint érték, egyedül értelmet tud adni az ő szellemi, emberi létezésének.

Nem hiába nevezi ἔργος-nak Platon a szellemi magatartást ezzel a legmagasabb valósággal szemben, és oly távol áll tőle az a felfogás, mely szerint a megismerés objektív érvényessége a «prius», melyből az Abszolútum objektív fennállását le lehetne vezetni, hogy ellenkezőleg minden más megismerést, minden más szellemi tartalmat csak ἐπίδειξις-nek minősít, mely az ἀνπόδεικτον-hoz vezet, ahhoz a legfőbb valósághoz, melynek közvetlen szemlélete egyedül magában hordja az objektív igazságot, a kétségbe nem vonható legfőbb érvényesség jellegét, melyet kisugároz és kiáraszt azokra a véges valóságokra, amelyekre keresztül ehhez a legmagasabb, «legbiztosabb» megismeréshez emelkedünk.² Az első tehát nem a megismerés objektivitása és «bizonyossága», melyből kiindulva az Abszolútum létezését logikai dedukció útján lehetne bizonyítani, hanem ellenkezőleg: azért van igazság, mert az Abszolútum igazságnak bizonyult, mert a mi viszonyunk az Abszolútumhoz a változó, mulandó én viszonya a változatlan, örökkévaló igazsághoz, mely a véges ént valamiképpen kiemeli a maga mulandó szférájából, kimentti a mulandóság világából, éppen azáltal, hogy ezt az örökkévaló igazságot megismerheti. És mivel van igazság, azért igaz az is, ami ezzel a legmagasabb igazsággal összefüggésben állónak bizonyult éppen azáltal, hogy minket oda vezetett. Minden más igazság tehát, még a mi megismerésünk objektivitása is, bizonyosságát éppen az Abszolútum igazságából meríti, amelyről azért van bizonyosságunk, mert érezzük,

¹ A tévedés kiindulópontja az lenne Heidegger szerint, hogy a «létezés» problémáját félretéve vagy meg nem értve, a «Dasein» szubjektumát, az ént — elismerve ugyan a szellemiségét — mégis úgy tekintik, mint valami más valóságot (die verkehrte Vormeinung, das fragliche Seiende habe im Grunde doch die Seinsart eines Vorhandenen (117) v. ö. 9.). A gondolkodó én jogtalan elszigetelése azonkívül az elé az alternatíva elé állítja a filozófiát, hogy vagy tisztán szubjektívnek minősítse minden megismerést úgy, hogy még a külvilág realitását is tagadja, vagy pedig elismerje a megismerés objektivitását olyan értelemben, hogy van objektív igazság, abszolút érvényesség is — és ebből, mivel a létezés szubjektumának fogalmát már túlszűkre vették (278), szükségszerűen az abszolútumra kell majd következtetni.

² Lásd erről Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris, 1936, chap. III La dialectique, 157—209, különösen 170 és 187, és chap. IV La θεωρία, 210—249, különösen 218—221 és 232—233.

hogy ez az, ami létünket kimenti a «semmiből», az értelmetlenségből, mely megadja nekünk azt a «Ganzheit»-ot (hogy ezzel a heideggeri terminussal éljünk), melyet az önmagába zárt én soha el nem érhet. Az Abszolutumról való bizonyosság az *ἔρως* megismerése: Alles Verständnis, das der Liebende vom Geliebten hat (így foglalja össze Krüger Platon gondolatmenetét), ist ein Wissen aus dem Mangel heraus. Es ist wesentlich eine Sache der Sehnsucht, die im Entbehren weiß, was ihr fehlt — und die auch im Finden noch das Erfüllende als das lange Vermissste erkennt.¹ Platon Abszolutum-fogalma tehát éppen úgy egy *existenciális* létanalízisen alapszik mint a heideggeri filozófia² — csak hogy ez a létanalízis nem indul ki az autonóm és önmagában elégséges, önmagába zárt én előfeltevéséből, mely a «Ganzheit»-ot csak a halálban, a megsemmisülésben láthatja elértnek, hanem (mivel a véges lét önmagában sohasem lehet egész és zárt valami) az élő én szükségszerű másrautaltságából, másrairányulásából, magasabb értékektől való függéséből. Vajjon miben «naivabb» ez a létanalízis?

6. A «boldogító» és a «hasznos» igazság.

Aristoteles filozófiájában az igazságfogalomnak ez az existenciális megalapozottsága bizonyos fokig elhomályosult, és úgy látszik, mintha a megismerés igazsága nem elsősorban a megismerő én-nek az objektív igazságra való ráutaltságában, odarendeltségében gyökerezne, hanem a megismerő én immanens struktúrájában, mely őt arra képesíti, hogy a megismert tárgyról adequat, azaz igaz képet és fogalmat alkosson, tekintet nélkül arra, hogy mi ez a tárgy és hogy milyen existenciális viszonyban áll ezzel a tárggyal. Ez azonban csak látszat. Belőle annyi igaz, hogy Aristoteles felfogása szerint a lélek *τὰ ὄντα πῶς ἐστίν* (de. an., 3, 8, 431, b 20), azaz természete szerint potencialításban áll az összes megismerhető lények formáira vonatkozólag úgy, hogy a megismerés folyamata ezeknek a lényeknek formáit adequat, azaz belső valóságuknak megfelelő módon felveheti magába. De hogy ez így van, annak az oka, még Aristoteles szerint is, csak az, hogy a lélekben megvan az existenciális odarendeltség arra, hogy «minden legyen», azaz hogy lehetőleg a létmindenséget magába foglaló összképet alakítsa ki magában az egész kozmoszról. Az objektív igazság fennállását, a megismeré-

¹ Krüger G., *Einsicht u. Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens.* Frankfurt a. M. 1939. 202.. 1.

² Ezt a tényt Krüger nagyon világosan így fejezi ki (i. m. 282): Die platonische Behauptung des seienden Guten und Schönen bedarf keines argumentierend-schließenden Beweises, weil sie zur «Wahrheit» des wirklichen Menschen gehört... Wenn sich der Denkende a priori als bedürftig verstanden hat... dann ist das Vertrauen auf das «fremde» Gut, das in ihm erfahrbar wird, nicht nur erlaubt, sondern notwendig.

sünk objektív voltát Aristoteles szerint is ez az «exisztenciális» megállapítás teszi bizonyossá, hogy az emberi létnek végcélja a *θεωρία*, a lehető legtökéletesebb és lehető legteljesebb megismerés,¹ mégpedig azért, mert a megismerés *ἀθανατίζειν*, felemelkedés a változatlan szellemvilághoz és részesedés az örökkévaló, változatlan igazságban.

Hogy ez a végcél azonban Aristoteles filozófiájában nem mint az Abszolutum közvetlen megismerése lép fel, hanem mint a tapasztalható, számunkra hozzáférhető világ minél tökéletesebb és teljesebb megismerése (amit nyilvánvalóan teljesen elérni, egészen lezárni sohasem lehet), annak az oka az, hogy Aristoteles az Abszolutum közvetlen megismerését — melyet Platon merészen minden megismerés elé helyezett, mint annak előfeltételét és kiindulópontját — a véges ember számára lehetetlennek, elérhetetlennek ismerte fel. Így áll elő az a látás, mintha az aristotelesi felfogás szerint akármilyen megismerése, akármilyen tárgyra irányulna a *νοῦς* objektív érvényű megismerőképessége, mintha a megismerés objektivitása nem az embernek a teljes igazságra való «exisztenciális» oderendeltségéből származna, hanem attól eltekintve is a *νοῦς*-nak, mint «tárgy»-nak ontologikus tartozéka lenne.² A konkrét véges világ megismerésének az emberi igazságvágy végső tárgyál való minősítése azonban Aristotelesnél csak annak a resignációnak az eredménye, melyet benne az a belátás keltett, hogy az Abszolutumot közvetlenül megismerni — amint ezt Platon álmodta — a véges ember a véges életben nem tudja, quia vero Aristoteles vidit — mondja erről a kérdésről Aquinói Szent Tamás a *Summa Contra Gentes* III. könyvének 48. fejezetében — quod non est alia cognitio hominis in hac vita, quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia (Aristoteles-szel együtt előbb Averroes-t és Alexandert is említette) a quibus angustia liberabimur, si ponamus... hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse.

Emellett a felfogás mellett, mely az emberi lét célját abban látja, ami közel hozza az embert az isteni, változatlan, örökkévaló létszférához (*ἀθανατίζειν* 1177 b 31 — ἢ θεῖον τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει 1177 b 28), van még Aristotelesnél egy másik felfogás az emberi lét végcéljáról (nem tudjuk, hogy ebből a resignációból származik-e, vagy abból az igyekezetből, hogy az emberi természetet lezárt, önmagának elégséges, öncélú egységnek értelmezhesse), mely az emberi élet feladatát a *πραξις*-ban látja, a természetének megfelelő működésben és a természetes

¹ οὐ χρὴ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν (1177b 31)... εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἀνθρώπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον (1177b 30).

² Lásd Heidegger, *Sein u. Zeit* 49.

erőinek kibontakozásában. Természetének megfelelő, jellegzetesen «emberi» magatartás pedig olyan cselekvés,elynél az ember a megismerésétől vezeteti magát. Mert az élőlény olyan lény, melynek működései egy belső princípiumból folynak, vagy a tisztán vitális erőből, vagy az ösztönből, vagy — és ez az ember esete — a megismerésből. Az állat ösztönszerűen cselekszik, az emberben pedig a *διάνοια* ismeri fel az *ὄρεκτόν*-t és a *φρευκτόν*-t, és az *ὄρεκτικόν*, a törekvés, az így eléje állított tárgytól megmozgatva, mozgatja az élőlényt a cselekvésre (Aristoteles de an. 3, 10 és 11). A törekvés mozgatja az élőlényt, a törekvést a megismerés.¹ Ha eltekintünk attól, hogy az embernek, mint szellemi én-nek, azaz mint egész létével az objektív igazságra odarendelt lénynek objektív céljai vannak, melyeket még erkölcsi magatartásában is meg kell valósítania — vajjon szükséges-e még, az emberi lét végcéljának ilyen immanens felfogása mellett, hogy az ő megismerése objektív érvényű legyen? Vajjon arra, hogy útbaigazítást adjon az *ὄρεκτόν*-ra és a *φρευκτόν*-ra nézve, nem elegendő-e egy olyan megismerés, mely az élőlénynek «Umsicht»-ot ad a heideggeri értelemben (például: 69), az életműködései szempontjából célszerű képet a külvilágról, melyben viszont — a sajátosság szemszög folytán, melyből a külvilágot, tisztán a saját létének szempontjából tekinti — saját szubjektivitása is kifejezésre jut anélkül, hogy ez a világkép «igaz» legyen más értelemben, mint abban, amelyben Heidegger is igazságról beszél: hogy tudniillik az én-nek az eligazodását a világban szolgálja és az én szubjektivitását megfelelően kifejezze? Sőt, egyenesen érthetlenné válik, hogy a *φρευκτόν*-nak és *ὄρεκτόν*-nak felismert valóságok mért legyenek *ὄνμαγυκ*ban ilyenek, és nemcsak az illető lény számára, ha ez a lény maga nem irányul tevékenységével, magatartásával, egész létével az Abszolutumra.

Hogy a megismerés objektivitásának a fogalma abban a pillanatban elveszti az alapját, amikor az emberi ént immanens, zárt valóságnak tekintjük, és eltekintünk az Abszolutumra való utaltságától, az mindennél jobban bizonyítja azt, hogy az ókori filozófiának Abszolutumfogalma nem egy, a jogosan fennállónak minősített külvilágból jótalanul levont, «naiv» következtetésen alapszik (amint ezt a heideggeri kritika alapján hinni lehetne), hanem (éppúgy, mint a heideggeri filozófiában) az emberi létnek «exisztenciális» létanalízis-én alapul — egy olyan létanalízisen azonban, mely (hogy megint Jacobi kifejezésével éljünk) a «Selbstgötterei» (i. m. 189) helyébe az emberi én végességének és másrautaltságának teljes és őszinte felismerését helyezi, és Jacobi-val (i. m. 181) vallja: «Ich lasse mich nicht befreien von der Abhängigkeit der Liebe» — mivel, Platon szerint (Symp. 203 D): *ἔρωσ ἀεὶ ἐνδεῖα ξύνοικος*.

Ivánka Endre.

¹ ἢ ὄρεκτικόν τὸ ζῶον, ταύτη ἑαυτοῦ κινητικόν ὄρεκτικόν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας: φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητικὴ, de an 3, 10, 333b 27—29.

ADALÉKOK A BIBLIAI ÉS A BABILONI ÉLETSZEMLELETHEZ.

A természetben, a történetben és az emberi életben mutatkozó látszólagos diszteleológia, céltalanság, erkölcsi kiegyenlítetlenség kínosan marcangolta az ókori keleti ember lelkét. A kezdetleges életformák között é ő ember számára még könnyebb feladat volt arra az egyszerű tételre visszavezetni az élet egyenetlenségeinek okát, hogy aki bajba jutott, az vessen magára. Bűnös cselekedetével magára haragította istenét, azért szenved.

Am a kuszáltabb életstílus és a kifinomodottabb gondolkodás eszmélődővé és érzékennyé tette az emberi lelket. Az ilyen lélek előtt égetően nyilvánvalóvá lettek a régi kezdetleges magyarázat sebezhető pontjai. A fájó tapasztalat azt mondta : nemcsak az szenved, aki vétkezett. A jó embert is gyötéri a baj. Érdemes-e tehát jónak lenni? Van-e célja az erkölcsös életnek? Nem kívánatosabb fenéig üríteni a gyönyör poharát, aztán pedig végezni a satnya étellel.

A babiloni embernél ez a *hedonista* és *pesszimista* életszemlélet vált uralkodóvá.

A babiloni átlagember életbölcseisége áramlik felénk az égi vendéglősné szavaiból a *Gilgames*-eposz óbabiloni változatában, amikor az halál biztos bekövetkezésére utalva, a föld gyönyöreit kínálja *Giš*-nek e szavakkal: mivel az istenek a halált teremtették, «töltsd meg gyomrodat . . . éjjel-nappal vigadozzál . . . ugrálj-táncolj, tiszta legyen ruhád, mosd meg fejedet, fürödj meg vízben, nézz gyermekedre, mely kezdet fogja és a nő örvendjen öledben».¹

Még sivárabb életfelfogás tárul elénk egy párbeszédese költeményben, mely újasszír és késői babiloni fogalmazásban maradt reánk, de eredetije jóval régebbi keletű.²

Ez a párbeszéd ugyanabból a lelki diszpozícióból nőtt ki, mint a *Kohelet* és a *Jób*-könyv. A problémát bogozó babiloni bölcselkedő azonban az említett bibliai könyvek szerzőivel ellentétben a reménykedésnek, a lelki felemelkedésnek egyetlenegy halavány sugarával sem tudja biztatni olvasóját.

Semmit sem érdemes tenni — hangsúlyozza e párbeszéd, melyet

¹ Col. III. 3—13. sor. *Gressmann*: Altor. Texte zum Alten Testament. (AOT².) Berlin—Leipzig. 1926². 194. V. 6. B. *Meiszner*: Babylonien u. Assyrien. II. Heidelberg, 1925. 143. 420. 1.

² *Meiszner*: i. m. II. 432. 4. jegyzet.

az úr és szolgája folytat egymással. Sem enni, sem inni, sem székéren járni (vadászni?), sem rosszat tenni, sem szeretkezni, sem áldozatot bemutatni, sem a haza felvirágzásán dolgozni stb. Csak egy a jó. Az, amit a szolga ajánl urának : Ki kell törni nyakamat a tieddel együtt és a folyóba kell dobni ! Az úr : «Csak téged öllek meg és elküldelek magam előtt». A szolga : «De akkor az én uram is csak három napig maradjon még életben utánam».¹

Honnét ez a reményevesztett, kétségbeesett hangulat a babiloni ember gondolkodásában? Hiszen azokkal a titokzatos ártó erőkkal szemben, amelyek az ember jóérzését, jólétét, anyagi és testi-lelki javait veszélyeztetik, de amelyekkel önerejéből az ember akárhányszor megbirkózni nem tud, a mélyen vallásos babiloni ember is az égi hatalmaktól kért és várt segítséget, éppen úgy, mint az ószövetségi ember a maga Istenétől, Jahvétől.

A Kyros-henger pl. gonosz uralkodásával okolja meg Nabonid bukását.² Tehát babiloni felfogás szerint az uralkodó, ha jól tölti be hivatását, az égiek segítségét is élvezzi.

A babiloni ember himnuszokban és imádságokban fordult isteneihez.³ Bennük nemcsak dicsőítette erejüket és hatalmukat, hanem segítségükért is esedezett.

Főleg a későbbi korból maradtak reánk varázsimák, amelyekkel a papok kegyességre iparkodtak bírni az isteneket a szenvedő halandókkal szemben.

Szívesen mutattak be áldozatokat is. Nemcsak azért, hogy élelemmel lássák el isteneiket, hanem azért is, hogy jutalmul áldásukat érdemeljék ki. Sőt nem egy olyan jámbor ember is találkozott, aki azt remélte, hogy áldozatával bűneitől is feloldozást nyer.⁴ A *Gilgameš*-eposz III. tábláján azt olvassuk, hogy Gilgameš anyja fia kérésére áldozatot mutat be Šamaš-nak azért, hogy egyrészt az istenség segítse meg fiát a Humbaba ellen vezetett hadjáratban, másrészt pedig — úgylátszik — jóslatot is akart kapni a hadjárat kimenetelét illetőleg.⁵

A napfényre került babiloni és asszír személynevek javarészeinek összetétele világos bizonyítéka annak, mennyire éltette a mindennapi ember lelkét az istenség létezésének, hatalmának, jóságának, irgalmas segíteni akarásának, sőt igazságosságának eszméje.

a) *Van Isten:*

A kaššu-időből találkozunk pl. ilyen névvel :

¹ E. Ebeling: Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts. Nr. 96. V. ö. MVAG XXIII. 2, 50. skk. ; Meiszner: i. m. II. 433. s k.

² Gressmann: AOT.² 368. s kk.

³ Meiszner: i. m. II. 155 ; Gressmann: AOT.² 273—281 : Marduk tud segíteni.

⁴ Meiszner: i. m. II. 82. s kk.

⁵ Gressmann: AOT.² 158.

ibašši-ilu = van isten¹.

A Hammurabi-korból való :

ba-ši-ilu = van isten².

Akkád név : *ibašši-ilâni* = vannak istenek.³

b) *Ez vagy az az isten mindenható:*

Nabu-gabbi-ile'i,⁴

Nabu-li'-kullati,⁵

Bêl-le'-i-kullati,⁶

Sin-li'-i-kullati.⁷

c) *Jó az isten.* Igen sok a *tābu* (= jó) és az *ilu* (= isten) szóval, avagy valamely istennévvel képzett személynév :

tāb-ilu = jó az isten,

tāb-šar-ili = jó az istenfejedelem,⁸

tāb (lal)-^d*Šamaš*, *tāb-Aššur*, *tab*-^d*Marduk*,⁹

A-a-tāb (= Aja jó),¹⁰

tāb-bêl, *tab*-^d*Ninib*,¹¹

tābi-Ištar.¹²

A *damāku*-igével képzett nevek :

Aššur-dāmik (= Assur jó),¹³

Nabu-dāmki,¹⁴

Ištar-dam-kā-at,¹⁵

En-lil-damka.¹⁶

d) *Irgalmas az isten:* a *rimeni*- és a *gāmil*-ige összetételei :

^d*Adad-ri-me-ni*, *Sin-ri-me-ni*,¹⁷

Nannar-ri-me-ni,¹⁸

Rammān-ri-me-ni,¹⁹

Šamaš-ri-me-ni,²⁰

Ilu-gā-mil,²¹

¹ M. Noth: Die isr. Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Stuttgart, 1928. 85.

² H. Ranke: Early Babylonian Personal Names from the published tables of the so-called Hammurabi dynasty. Philadelphia, 1905. 72.

³ J. Stamm: Die akkadische Namengebung. Leipzig, 1939. 135.

⁴ Knut L. Tallquist: Assyrian personal names. Helsingfors, 1914. 150. Stamm: i. m. 239.

⁵ Tallquist: i. m. 239.

¹⁴ Tallquist: i. m. 148.

⁶ Tallquist: i. m. 200.

¹⁵ Stamm: i. m. 224.

⁷ Tallquist: i. m. 200.

¹⁶ O. Krückmann: Neubabylonische Rechts- und Verwaltungstexte. Leipzig, 1933. 26.

⁸ Noth: i. m. 87.

⁹ Stamm: i. m. 224.

¹⁷ Stamm: i. m. 220.

¹⁰ Tallquist: i. m. 2.

¹¹ Tallquist: i. m. 236.

¹⁸ Ranke: i. m. 129.

¹⁹ Ranke: i. m. 138.

²⁰ Ranke: i. m. 147.

²¹ Ranke: i. m. 104.

¹² E. Ebeling: Die Eigennamen der mittelasyrischen Rechts- und Geschäftsurkunden. Leipzig, 1939. 91.

¹³ Tallquist: i. m. 38.

Šamaš-gá-mil,¹
 Ê-kur-gá-mil,²
 Ninurta-gá-mil.³

e) Isten kegyesen tekint le:

*I-li-ip-pa-al-sa-am*⁴ (= istenem kegyesen tekintett rám),
Šin-ig-mi-il-an-ni (= Szin kegyet gyakorolt velem),
*Aš-šu-ištar-ga-am-la-ku*⁵ (= Istar miatt vagyok kegyben),
*Sin-im-gur*⁶ (= Szin kegyet gyakorolt velem).
*Im-ta-ga-ar-šamaš*⁷ (= Samas kegyet gyakorolt velem).
*Šamaš-gimilli*⁸ (= Samas kegyes irántam).

f) Irgalmas az isten. Igen gyakori a *rámu*-igével képzett név pl. :
Aššur-, Ilu-, Nabû-, Šarru-napšat (napišti)-*irám*⁹ (= NN isten szereti az élőt).

Nabû-rám (rá⁷ im)-*napišti* (= Nabu az élő kedvelője),¹⁰
*Nabû-irašši*¹¹ (= Nabu szereti őt).

g) Isten meghallgat:

Sin-še-me-(e), — *še-me-i*¹² (= Szin meghallgat).
*Išme-adad*¹³ (-Aššur, -ilu, -Ninurta) (= meghallgat Adad stb.).
*Sin-suppē-išme*¹⁴ (= Szin meghallgatta imádságomat).

h) Isten segít:

*Aššur-ētir*¹⁵ (= Assur ments meg!).
*Aššur-šēzib*¹⁶ (= Assur ments meg!).
*Nabu-mūšēzib-napšāte*¹⁷ [= Nabu a lelkek (az élők) megmen-
 tője].

i) Isten megbízható:

*Kin-pi-šamaš*¹⁸ (= Samas szava megbízható).
*Adad-taktu*¹⁹ (= Adad megbízható).
En-lil-kī-šu (*kīpptsū* helyett) = Enlil igaz a szavában.
*Šinurta-, Ea-ki-pi-šu*²⁰ (= Ninurta, — Ea igaz a szavában).
A-na-a-mat-dbēl-at-kal (= Bēl szavában bízam).
*At-kal-ši-ul-a-ba-aš*²¹ (= benne bízam, nem szégyenültem
 meg).

*dPappsukkal-ša-ik-bi-ul-ini*²² (= Pappsukkal nem változ-
 tatta meg, amit ígért).

¹ Ranke: i. m. 144.

² Krückmann: i. m. 15.

³ Krückmann: i. m. 39.

⁴ Stamm: i. m. 190.

⁵ Stamm: i. m. 190.

⁶ Ranke: i. m. 158.

⁷ Ranke: i. m. 108.

⁸ Ebeling: i. m. 82.

⁹ Tallquist: i. m. 305.

¹⁰ Tallquist: i. m. 157.

¹¹ Krückmann: i. m. 34.

¹² Ranke: i. m. 148.

¹³ Ebeling: i. m. 50.

¹⁴ Krückmann: i. m. 41.

¹⁵ Ebeling: i. m. 23.

¹⁶ Ebeling: i. m. 28.

¹⁷ Tallquist: i. m. 154.

¹⁸ Tallquist: i. m. 115.

¹⁹ Ebeling: i. m. 72.

²⁰ Stamm: i. m. 232. s k.

²¹ Stamm: i. m. 199.

²² Tallquist: i. m. 180.

k) Jó imádkozni az istenhez a bajban:

Tāb-šu-li-e-d^abēl¹ (= jó dolog Bélhez imádkozni).

Uš-še-ra-am-d^aMarduk² (= Marduk szabadíts meg!)

Sin-usuh-bilti³ (= Szin, vedd el terhemet!).

La-tu-ba-ša-an-ni-d^aAdad⁴ (= Adad ne szégyeníts meg!)

l) Istenhez lehet könyörögni egészségért és erőért, és ő megadja:

d^aNabū-bal-lit-an-ni⁵ = Nabu tedd életemet erőssé!)

Anum bullitanni⁶ (= Anu adj nekem életet!)

Nabū-šal-lim-a-ni⁷ (= Nabu tarts engem épségben!)

Ninurta ušallim⁸ (= Ninurta megtart épségben).

I-li-i-bulluta-d^aMarduk⁹ (= Marduk tud egészségessé tenni).

Bēl-tab-tan-nu-bul-lit-su (= Bel, te teremtetted, tartsd épségben!), és hasonló nevek.¹⁰

d^aAdad-, d^aBēl-ušallim¹¹ (= Adad stb. sértetlenül megőrzött).

A-ur-i-dī¹² (= Assur az én erőm).

Ili-illāti¹³ (= az én istenem az én erőm), és hasonló nevek.¹⁴

k) Isten igazságot:

d^aŠamaš-mu-uš-te-še-ir¹⁵ (= Samas igazságot szolgáltat).

Īsar-Šamaš¹⁶ (= Samas igazságos).

d^aAdad-, d^aEa-, d^aNusku-, d^aSin-mušešir (= Adad stb. igazságos).

Mu-uš-te-ši-ir Marduk¹⁷ (= Marduk igazságos).

I-na-pī-d^aMarduk-dīnu¹⁸ (= Marduk szájában van az igazságos ítélet).

Itti-d^aSin-dī-ni¹⁹ (= Szin-nél van az én igazságom).

Ezért:

I-ku-mi-šar²⁰ (= kiderül az igazság).

I-dī-na-an-ni-ili (AN) (= istenem igazságot szolgáltat nekem).

U-su-ši-ir-dī-ni²¹ (= igazságos ítéletet mondott felettem).

Ennek az eleven istenhitnek a láttára még követelődőbb módon tolauskodik elénk a már felvetett kérdés: honnét van az, hogy a babiloni ember mégsem tudott az ószövegségi bölcs mintájára ama magaslatokra emelkedni, ahonnan szélesebb perspektívában és nyitottabb szemmel

¹ Stamm: i. m. 222.

² Stamm: i. m. 170.

³ Stamm: i. m. 170.

⁴ Stamm: i. m. 175.

⁵ Stamm: i. m. 177.

⁶ Ebeling: i. m. 16.

⁷ Tallquist: i. m. 158.

⁸ Krückmann: i. m. 39.

⁹ Stamm: i. m. 239.

¹⁰ Stamm: i. m. 154.

¹¹ Stamm: i. m. 187.

¹² Stamm: i. m. 212.

¹³ Tallquist: i. m. 267.

¹⁴ L. Ranke: i. m. 137. 143.

154. — Noth: i. m. 85.

¹⁵ Ranke: i. m. 146.

¹⁶ Ranke: i. m. 110.

¹⁷ Stamm: i. m. 224.

¹⁸ Stamm: i. m. 230.

¹⁹ Ebeling: i. m. 92.

²⁰ Stamm: 191.

²¹ Stamm: i. m. 191.

figyelhette volna az istenség eszméjének és az emberi létnek, az emberi sorsnak a találkozását? Ahonnan olyan szempontokat kaphatott volna, amelyek alkalmasak lettek volna a küszködő, gyötrődő emberi lélekből a megbillent egyensúly helyreállítására.

Azt mondhatná valaki, hogy a kínok és kétségek közt vergődő babiloni ember vigasztalhatatlan lelkimagatartása a bibliaival szemben onnét is forrásozik, hogy a babiloni ember nemcsak a jelen való életet találta sivárnak, hanem a biztosan reánk törő halál után a túlvilágon sem várta a kiegyenlítődedést, az igazságosság egyensúlyának helyrebillenését.

Erre azt kell mondanunk, hogy a *Jób*-könyv szerzője sem abból merít erőt, biztatást, lendületet, hogy várja a szenvedő ártatlan ember jutalmát a másvilágon.¹ Az alvilág, a *seol* az ő szemében is époly vigasztalan, nem kívánatos tartózkodási hely, mint amilyen az a babiloni ember szemében.

A halál után bekövetkező ítéletről pedig még kevesebbet mond, mint amennyit a babiloni felfogás vall róla.

Igaz, korántsem lehet azt mondanunk, hogy a halál után bekövetkező ítéletben való hit a babiloni embernél különös valláserkölcsi indítékot jelentett volna.² Mindamellett — főleg *Ebeling* kutatásai óta³ — bebizonyított ténynek kell tekintenünk azt, hogy a babiloniak hittek a halottak megítélésében. Az eddig ismert szövegek azonban inkább csak a gonoszokat elmarasztaló ítéletről szólnak, a jók jutalmazásáról nem.

Annak a lehetőségéről is beszéltek Babelben, hogy egyes kiválasztott egyének a halhatatlanság birtokába juthatnak. Így a *Gilgameš*-eposz vízözön elbeszélésének hőse, *Ut-napištim* jámborságáért jutalmul örök életet kap.⁴ De már *Adapa*, az első ember *tévedésből*⁵ nem az élet eledele után nyújtja ki kezét, ezért halandó marad. Az örök életet kergető *Gilgameš* elől az utolsó pillanatban ragadja el az irigy sors az élet fűvét, mely az örök ifjúság erejét adta volna neki.⁶

Igen sokan, főleg a későbbi korban, a *mysterium* által iparkodtak maguknak az istenséghez való hasonlóságot és így a feltámadás lehetőségét biztosítani.⁷

¹ L. *Theologia*, 1936 (III.), 297. sk.

² L. *Dürr*: Das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient. (Mittelil. der Vorderas. — Aegypt. Gesellschaft. Bd. 36. H. 2.) Leipzig, 1932. 95.

³ E. *Ebeling*: Tod u. Leben nach den Vorstellungen der Babylonier. 1931.

⁴ *Gilgameš*-eposz XI. t. 5. skk. s., 199. skk. s. — *Gressmann*: AOT². 175. 180.

⁵ *Gressmann*: AOT². 145.

⁶ *Gilgameš*-eposz XI. t. 280. skk. s. — *Gressmann*: AOT². 182. sk. V. ö. *Meiszner*: i. m. II. 420.

⁷ *Meiszner*: i. m. II. 420; v. ö. 139. s. kk.

Igaz, csak jámbor óhajtások öltenek alakot ezekben az elbeszélésekben és szertartásokban. Az *egyetemes érvényű biztosság* tudata hiányzik belőlük. Mert az a vélekedés, hogy ez vagy az a halandó *kivételképpen*, vagy a szerencsés *véletlen* folytán az élet birtokába jutott, még nem kezeskedik arról, hogy más is részesül ebben a kiváltságban.

Mindamellett azonban ez még mindig több, mint amennyit erről a tárgyról az ószövetség régebbi bölcsesség-könyvei mondanak.¹

És mégis figyelemreméltó, hogy e könyvekben az élet ferdeségeinek, érdességeinek, egyenetlenségeinek eleven átélése mellett is a biztató derülátás nem homályosul el, még a *Kohelet*-ben sem, még kevésbbé a *Jób*-könyvben.²

Mi teszi már most a bibliai bölcs világszemléletét a babiloninál egészségesebbé és teherbíróbbá? Miért talál ő egyenesebb és simább kiutat a kínzó létkérdések útvesztőiből?

Azért, mert az isteneszme gazdag valóság tartalmából többet ragadott meg, mint a babiloni gondolkodó.

«A földi baj az ószövetségi ember világszemléletében» c. dolgozatomban³ kimutattam, hogy az ószövetségi népnél megvolt a *feltétlen bizonyosságnak* ama fölemelő tudata, hogy a mindenható Jahvének az akarata bölcs, világos és határozott. Kivétel nélkül mindig szent és megmásíthatatlan erkölcsi elvek alapján cselekszik és feltétlenül érvényesül is.⁴

Ehhez az alapelvhez szabta az ószövetségi bölcs az evilági jelenségek, események, tapasztalatok megítélését. És ennek az alapelvnek a kézvezetése mellett iparkodott keresztültörni magát a nehéz életút elé torlódó, sokszor lebírhatatlannak tetsző akadályokon.

A babiloni bölcsesség ezzel szemben olyan lényi és erkölcsi vonásokat hagy ki az isteneszméből, melyeknek hiánya szükségképpen csökkent, sőt — amint a fent idézett kétségbeesett ember példája mutatja — teljesen el is sorvasztja ennek átütő erejét és teherbíró voltát.

Láttuk, hogy bajában a babiloni ember is istenéhez, avagy isteneihez fordul. Jónak, irgalmasnak, hatalmas segítőnek, sőt itt-ott igazságosnak és megbízhatónak is mondja.

Mindamellett meg kell állapítanunk, hogy ennek a pillanatnyi lelki magatartásnak szilárd és biztos alapja nincs. A fohászkozó ember szívében hiányzik a *bizonyosság* tudata arról, hogy imádsága *feltétlenül* meghallgatásra is talál. És pedig azért, mert *isteneszméjéből lényeges tartalmi elemek hiányoznak.*

A babiloni ember isteneinek *hatalma korlátott, cselekvésük pedig nem mindig az erkölcsi szabályok után igazodik.*

¹ L. *Theologia*: 1936. (III.) 297. s. kk.

² L. *Theologia*: 1936. (III.) 298. s. kk.

³ L. *Theologia*: 1936. (III.) 289. s. kk.; 1937. (IV.) 22. s. kk.

⁴ L. *Theologia*: 1936. (III.) 296. s. kk.

A babiloni teremtés-eposz, az *Enuma Eliš* híven szemlélteti a babiloniak istenhitét. Az újesztendő ünnepe 4. napjának hivatalos szertartáskönyve volt és drámailag is bemutatták szerteszét a birodalomban a jámbor híveknek.¹

Ez az eposz pedig a világ keletkezését az ősi nagy isteneknek egymás ellen indított ádáz harcával hozza összefüggésbe, mely harcból végül is *Marduk* kerül ki győztesen. A babiloniak sokistenhite tehát széttépte az egyisteneszmét, darabokra törte az egyetlen és korlátlan isteni hatalmat és az egyes isteneket egymással konkurráló erővel ruházta fel.

A *Gilgames*-eposz vízözön elbeszélése szerint a földre bocsátott vízár elhatalmasodásának láttára megdermednek az istenek a félelemtől és megrettenve menekülnek fölfelé, *Anu*-isten egébe. Majd lekuporodnak a külső falak mentén, mint az ebek. Az anyaistennő, *Ištar* jajgat, mint a vajúdó nő, vele sírnak az *Anunnaki* (= alvilági istenségek). A többi isten is jajveszékelve ül helyén, bezárul az ajkuk, mert tehetetlenek a dühöngő elemekkel szemben. Végre is alulmarad a déli orkán az ádáz küzdelemben és beáll a csend.²

Az imádkozó babiloni embernek tehát, amikor valamelyik istenséghez fordult, mindig számolnia kellett azzal, hogy egy másik haragos vagy irigy istenség meghiúsítja az ő istenének segítő szándékát.

Ez a nyomasztó tudat főleg a *démon*-hitben vált mindennapivá és szinte kibírhatatlanná. Babiloni hit szerint minden baj és betegség (őrültség, fejfájás, sorvadás, gyermekbetegség stb.), nemkülönben a felkorbácsolt szenvedély démoni hatás alatt állott. A démonok hatalma oly nagy, hogy nemcsak az embereket, hanem még az isteneket is bajba sodorhatják.³ Ezek a gonosz szellemek hol az ártó istenek követeiként jelennek meg, hol pedig önálló hatalommal rendelkeznek az istenekkel szemben is.⁴ Az állat sincs biztonságban előttük. Garázdálkodásaikat főleg éjtszaka hajtják végre.⁵ Hatalmuk letörésére szelleműző istenségeket hívtak segítségül.⁶

Hogy mennyire nem bíztak az emberek az istenek erejében, mutatja az a tény, hogy *Anu*-tól kezdve 6-os, 10-es, 15-ös csoportokban

¹ A. Deimel: «Enuma Eliš» und Hexaëmeron. (S. Scriptura antiquitatis orientalis illustrata. 5.) Rom, 1934. 17.

² XI. t. 114. s. kk. s. Gressmann: AOT². 178. skk.

³ Meiszner: i. m. II. 199.

⁴ Meiszner: i. m. II. 50. 199.

⁵ M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionspsychologie. III. Das Antike Judentum. Tübingen, 1921. 236. — A. Ungnad: Die Religion der Babylonier und Assyrer. Jena, 1921. 280. — H. Kaupel: Die Dämonen im Alten Testament. Augsburg, 1930. 5.

⁶ Meiszner: i. m. II. 206. — Kaupel: i. m. 5. Lásd itt bővebben az irodalmat is!

szólitották őket a démonok ellen. Van jegyzék 100 isten-névvel is. Volt eset, hogy egybefoglalták az 50 nagy istent, a 7 sorsistent és az ég 300 Anunnaki-ját. Hogy pedig egyet se felejtessenek ki, voltak olyan óvatos emberek is, akik ilyen formulát használtak: kérem «az isteneket és az istennőket, ahány csak van».¹

Erre az óvatosságra int egy napvilágra került figyelmeztetés is: «Ne becsülj le egyetlenegy kicsiny istent sem, hogy bosszút ne álljon rajtad!»²

A démonok elűzése bizonyos varázsmondások és eszközök alkalmazásával történt. Akárhányszor idegen isteneknek, sőt csillagoknak, csillagképeknek és templomoknak is tulajdonítottak démonúzó erőt.³

A varázslásnak (mágiának) ez a burjánzása⁴ a legkiáltóbb jele annak, milyen szorongó érzések között kellett a bajtól állandóan rettegő babiloni embernek élnie! Nemcsak azért, mert istenei nem tudtak, hanem azért is, mert *nem akartak* segíteni.

A babiloni isteneszme tartalmából teljesen hiányzik az a hit, hogy az istenség az embernek minden körülmények között jószándékú gondviselője. Azok az erkölcsi hiányok, amelyek babiloni hit szerint az emberi alakban képzelt istenekben megvoltak, hatványozottan érvényesülnek a nyomorult halandóval szemben.

Nemcsak arról van itt szó, hogy alacsony, ártó szenvedélynek, pl. a bosszúnak adott *Ira* személyében külön istenséget a babiloni hit,⁵ a járványnak *Nergal*,⁶ az emberi bajoknak általában *Ninib* személyében⁷ stb., hanem arról, hogy egyszerűen elvitatták az istenektől a jóindulatot a küszködő-bajlódó emberiség irányában.

Az *istenek irigyek*. Az életet megtartották maguknak, az embernek a halált rendelték.⁸

Rosszindulatúak és kárörvendők. Éppen a főistenek között akadnak olyanok (*Anu* és *En-lil*), akik mindig készek arra, hogy gyötörjék a szegény halandókat.⁹

Szeszélyesek és etikai megfontolás nélkül cselekszenek. A vízözönt erkölcsi megokolás nélkül, pusztán szeszélyből bocsátották a földre. Az előkészítő tanácskozáson éppen a főistenek (*Anu*, *En-lil*, *Ninurta*, *Ea*, *Ištar* stb.) vettek részt.

¹ Meiszner: i. m. II. 206.

² J. Fichtner: Die altorient. Weisheit in ihrer isr.-jüd. Ausprägung. Gießen, 1933. 123.

³ Meiszner: i. m. II. 206.

⁴ V. ö. Kaupel: i. m. 37.

⁵ O. Weber: Die Literatur der Babylonier und Assyrer. Leipzig, 1907. 104.

⁶ Schrader: KAT. 412.

⁷ Mahler E.: Babylonien und Assyria. Bpest, 1906. 171.

⁸ A *Gilgameš*-eposz óbabiloni változata. Col. III. 4. sk. s. — Gressmann: AOT³. 194. V. ö. Meiszner: i. m. II. 142. sk.

⁹ Meiszner: i. m. II. 206.

A nagy baj láttára *Ištar*-t a lelkiismeret mardossa, mert, mint mondja: «az istenek gyűlésén gonoszát parancsoltam».¹

Ninurta így kel ki *En-lil* ellen: «Hogyan tudtál ilyen meggondolatlanul vízözönt támasztani?»²

Az istenek eme kiszámíthatatlanságának tudatában így sóhajt fel egy tépelődő lélek: «Ki tudja megismerni az istenek akaratát az égben!»³

Az istenek továbbá *önzők és haszonlesők*. Az embert azért alkották, hogy legyen, ki áldozati ajándékkal járuljon eléjük.⁴

Ut-napištim áldozatánál mint a legyek hemzsegnének az istenek az oltár körül és élvezik a kellemes illatot.⁵

«Az istenség mint az eb jár a nyomodban, hogy kultuszért, vagy más egyébért esedezzek nálad» — mondja a sötétben látó babiloni bölcs.⁶

A legfájóbb tudat azonban az lehetett, hogy az isteneket éppenséggel nem érdekli az emberi jámborság és becsületesség. Nehéz ígát raknak a szegényre, ha mindjárt derék ember is az. Csak a gazdag áldozati ajándéka kell nekik. Tehát tudatosan *igazságtalanok* is. És amellett *gonoszok*. Hiszen minden alávalóságra megtanítják az embert:

Az isten szíve, mint az ég közepe, igen messze van,
Erejét érezni nehezen lehet...

Aruru istennő (= aki az embert teremtette) kezemunkája egészben véve
csak lehelet;

A fejedelem fiának minden tekintetben kiváltsága van előtte stb.

(Az istenek) adták az embernek a kuszált beszédet,
Gazságot és becstelenséget ajándékoztak folyton neki.

Hatalommal beszélnek a gazdagok javára.

Támogatják (?) a gazdagságot, az ő oldalán vannak.

Mint a tolvaj gonoszul cselekszenek a gyenge ember ellen,

Rosszat ajándékoznak neki, gyilkosságot forralnak ellene.

Gonosz szándékkal megtanítják minden rosszra.

Félelmetesen kiirtják őt, kioltják mint a lángot...⁷

Ebbe a sötét szakadékba tudta taszítani a babiloni tépelődőt az Isten képének tökéletlen volta, míg a bibliai bölcs kínzó kétségei közepette görcsösen kapaszkodik bele isteneszméjébe és az ő erejéből lendül

¹ *Gilgameš*-eposz. XI. t. 120. s. *Gressmann*: AOT². 178.

² *Gilgameš*-eposz. XI. t. 176. és 183. s. *Gressmann*: AOT². 180.

³ *Bab. Jób*. II. 36. *Fichtner*: i. m. 107.

⁴ *Enuma Eliš*: VI. t. 6. s. *Deimel*: i. m. 58.

⁵ *Gilgameš*-eposz. XI. t. 160—163. s. *Gressmann*: AOT². 179.

⁶ *Meiszner*: i. m. II. 434.

⁷ *E. Ebeling*: *Berliner Beiträge zur Keilschriftforschung*. I. 1. skk. V. ö. *Meiszner*: i. m. II. 431. sk.

arra a magaslatra, ahonnan a meggyötört *Jób* bizakodó hangja imígyen int felénk: «Tudom, hogy az én megbosszúlóm él és szabadítóm támad nekem a porban... Tulajdon testemből látni fogom az Istent!

Én magam fogom nézni és tulajdon szemem fogja őt látni».¹

Ebbe az egyetlen egy igazságos, bölcs és mindenható Istenbe vetett rendíthetetlen hit helyrebillenti az egyensúlyt az élet igazságtalanságaitól meggyötört ószövetségi bölcs lelkében.

Iványi János.

¹ *Jób* 19, 25—27. V. ö. *Theologia*: 1936. (III.) 297.

AZ ÚJSKOLASZTIKA ÉS A BÖLCSELET MAI PROBLÉMÁI.

A bölcselet számára nemcsak a tényekre, hanem az önmagára való reflexió is hasznos és kívánatos: feladatait tisztábban látja, ha a gondolkodásra indító tényezőket, eszmélődése tendenciáit önmaga felé fordulással tudatossá teszi. Mint emberi alkotás, a bölcselet is folytonos alakulásban, változásban van. A bölcselet is benne él az idő sodrában, szemlélődését, érdeklődését a korát mozgató szellemi erők irányítják és befolyásolják. S a korszellem indító hatása mellett az elődöktől átvett bölcseleti problematika is állandóan gyarapodik. Új szempontok vetődnek fel, bizonyos feltevések igazolatlanul bizonyulnak, korábban csak általánosságban történt megállapítások értelme határozottabban differenciálódik és elhatárolódik. A változásra serkentő különböző tényezőknek tulajdonítható, hogy bizonyos nézőpontok, elvek és megoldási lehetőségek történetileg aránylag korai kialakulása mellett a későbbi korok, ha igazi filozófiai erosz él bennük, nem elégszenek meg a korábbi bölcseleti tanítások reprodukálásával, hanem sajátos szellemi igényüknek megfelelő gondolatrendszerek alakítására törekednek. Mint a művelődés egyéb ágaiban, a bölcseletben is minden kornak megvan a maga sajátos jellege, egyéni stílusa.

Ez a szellemtörténetileg bőségesen igazolható megállapítás a mult hagyományaival oly szoros kapcsolatban álló rendszerre is érvényes, aminő a skolasztika. A Szent Tamás alkotta skolasztikus szintézis belső egységével a keresztény világkép ma is érvényes rendszere. Azonban a tomizmus és a skolasztika egyéb rendszerei korántsem jelentenek oly értelemben lezárt egészet, mely a továbbfejlődés lehetőségét kizárná. A bölcseleti rendszer igazi értékét a folyton fejlődő problematikához való alkalmazhatóság, a szerves fejlődésre való képesség igazolja. A skolasztikának, mely világnézetileg és a bölcseleti gondolkodás alapelvei tekintetében szilárdan álló rendszer, fejlődésénél különösen azok az indítások érvényesülnek, melyek állásfoglalásra, szembenézésre, állítások összemérésére, igazság és tévely szétválasztására kényszerítnek. A korszellem által felvetett probléma jogosultságának megvizsgálására, továbbgondolásra, elvi egybevetésre, a tévesnek bizonyuló állítás a szellemi fegyverzet vele összemérhető tökéletesítésére készítet. A nézőpont tágulása, a módszer tökéletesítése, a fogalmak differenciálódása, a problémák mélyülése s mindezek eredményeképp a rendszer tartalmi gazdagodása a szellemi mérkőzés eredménye.

Ezt, a felvetődő korproblémákkal való szembenézés révén történő gazdagodást igazolják a skolasztika történetének oly jelentős korszakai, aminek a reneszansz, vagy az Aeterni Patris enciklikát követő megújulás korszaka. Hogy csak az utóbbinál maradjunk, ez a kor a nagy idealista rendszerek bukását követő aléltóság periódusa volt, mely a pozitívizmusnak és a materializmusnak könnyű térfoglalást biztosított. Az idealizmusban csalódott bölcseleti szellem a nagy eredményekkel dicsekedő természettudományok felé fordult, az embert is kizárólag a természeti összefüggésből, mint a természet magasabbrendű alakját iparkodott megérteni. A bölcseleti gondolkodáson is elhatalmasodott természettudományi szemléletmódnak lett következménye a metafizika elvetése, melyet a meggyengült idealizmus részéről fenntartott kanti hagyományok is előmozdítottak. Akik pedig kitartottak a metafizika mellett, vagy az idealizmus örökségét őrizgették, vagy még inkább materialista metafizikát hirdettek.

Jelentős részben ez a szellemi milió határozta meg az újraéledő skolasztika magatartását. Ismeretelmélete felvette a harcot mind a pozitívizmustól terjesztett relativizmussal és pszichologizmussal, mind a kantianizmus transzcendentális idealizmusával. Egyik főfeladatának tekintette a metafizika lehetőségének az igazolását, mely elsősorban az ismeretelmélet és a szaktudományok részéről kívánt kellő megalapozást. A metafizikai részletproblémák sorában az ellenfél által leghevesebben támadott tételek, a transzcendencia problémája, Isten létének a bizonyíthatósága, az emberi lélek szubsztanciás természete és szellemvolta, az akarat szabadsága, test és lélek belső létegyesége, a célszerűség objektív ténye kerültek elsősorban megvitatás alá. S a metafizikai vonatkozások kimélyítésével iparkodott a megújuló skolasztika oly értékelméletet alkotni, mely a relativizmus támadásait az erkölcs, a művészet, a vallásbölcselet terén kivédeni képes.

Új tájékozódás indul a bölcseleti életben a századforduló táján, melynek távlatai napjainkban kezdenek teljes arányaiban kibontakozni. A pozitívista-materialista gondolkodást megbuktatta az öntudatra ébredő bölcseleti szellem, a mechanizmus kereteibe beletörődni képtelen ember tiltakozása, a szellemtudományok fejlődése, a lélektani kutatás nyomán jelentkező új felismerések. A kultúralkotásait szemlélő, szellemi tevékenységeit vizsgáló ember nem elégedhetett meg többé a valóság mechanikus-természettudományi szemléletével, mely elégtelennek bizonyult a szellemi lét eredeti nyilvánulásainak magyarázatára. Keresztül tör természet és szellem lényegi különbségének felismerése s ezzel együtt jár az egész bölcseleti szemléletmód átállítódása. Megnyílnak a szemek a mindenségben nyilvánuló szellemi jelentések, tartalmak felfogására, a mechanikus törvényszerűség vasabroncsait áttörő történések meglátására, a szellemi célok és értékek irányító jelentőségének felismerésére.

A szemléletmód gyökeres átállítódása a bölcelet egész vonalán jelentkezik. Az alapvető kérdések, aminő a *bölcelet mibenlétének*, más kultúrterülethez, különösen a szaktudományokhoz való viszonyának a kérdése, a módszer problémája élénk vita tárgyává lesznek. Nem mutatkozik többé kielégítőnek a bölceletnek egyik tudományos vagy világnézeti kutatásból való függvényszerű levezetése. A bölcelet, mint a valóság-egész elvi szempontú vizsgálata tudatos elkülönítést igényel más kultúrterülettől. Kutatását az emberi szellem által felfogható tárgyak egész körére kiterjesztve, nemcsak ismeretelmélet, hanem átfogó, *egyetemes* világmagyarázat akar lenni.

Helyzete megszilárdításának egyik fontos biztosítékát az újabb filozófia *elvi abszolút érvényének* igazolásában keresi. Ezzel függ össze a relativizmussal való energikus szembehelyezkedés, a gondolkodás jelentés-tartalmának a pszichikai folyamattól való különbségének kiemelése, az *érvényesség*, az *érték* gondoltságtól független fennállásának hangsúlyozása. A jelentések világának a valóságtól való szétválasztásával iparkodik a tiszta logika magának önálló kutatási kört biztosítani, az értékek alanyi felfogástól független fennállásával törekszik az értékelmélet tárgyát az elszubjektíválódás veszélyétől megóvni.

Az érvényesség, az érték gondoltságtól független adottságkénti értelmezése ismeretelméletileg az objektivizmusnak megfelelő álláspont: az ismerettárgyat az alany nem a saját funkciójával teremti, hanem maga előtt találja, ráirányulással teszi magáévá. Az *objektívizmus* térhódítását a gondolkodás-lélektan és a szaktudományok az ismeretszerzésre, fogalomalkotásra vonatkozó vizsgálatai is megerősítik, melyek az alanynak a tárgytól jelentősebb függésére mutatnak, mint azt a szubjektív-idealizmus igazolni tudná.

Mi sem bizonyítja jobban a bölceleti reflexió mélyülését, mint a *metafizika* jelentős fellendülése. Igaz, hogy korunk szellemi válságából következőleg az új metafizika mind módszerét, mind fejlődésvonalait illetőleg eléggé megosztott irányokban halad, de feltörő ereje a régebbi metafizikai iszony legyőzését kétségtelenné teszi. Ma a metafizika iparkodik tudományos jellegét biztosítani, amint azt a metafizika módszerére, a metafizika és a szaktudományok viszonyára vonatkozó viták mutatják. A vitán felülhelyezhető «egyetemes» érvényű, «tudományos» metafizikára való törekvés következményeként merült fel az a (különösen N. Hartmann által képviselt) nézet, mely a létkategóriák megállapítására szorító és a valóság végső feltételeire vonatkozó megállapítások megkülönböztetésével a tudományosan igazolható ontológia s az irracionális talajból eredeztetett metafizika közti különbséget szándékozik kiemelni.

Kiindulásuk, alapintuicióik szerint a mai metafizikai irányok eléggé különbözők. Jellegük változik aszerint, hogy a szaktudományok adtak-e kialakulásukhoz indítást (Driesch, Becher), vagy az élet dinami-

kus lendületének az élménye (Bergson), a mult századi idealizmus emlékei (Spranger, Spann), vagy az attól elhanyagolt egyedi, véges emberi létre való reflexió érvényesül-e döntő motívumként, mint az «exisztenciális» filozófiánál. A különbségek mellett is megegyező vonásként domborodik ki a szellem felsőbbrendűségének, teremtő erejének kihangsúlyozása. A korábbi mechanizmus helyét a teleologikus nézőpont foglalja el, a determinizmussal szemben a szabadság tudata érvényesül átütő erővel.

Talán még szembetűnőbben mutatja a spiritualisztikus nézőpont térfoglalását az a tény, hogy a *fizika*, mely félszázad előtt még döntő tekintély volt a mechanikus álláspont igazolásánál, átfogó teória kiépítésére irányuló törekvésében ma maga is spiritualisztikus tendenciáknak hódol. Einstein ideális matematikai világgképében feloldódnak a klasszikus fizika alapvető fogalmai, az abszolút tér és idő, az erő képzete, tömeg és energia különbsége. A kvantum-elmélet a korábban végső elemi mozzanatnak tartott atomban parányi naprendszerek mikrokozmosz világról beszél, melynek történései nem szigorú determinizmus módjára, hanem statisztikus szabályszerűséggel folynak le. Ezzel legerősebbnek hitt területén ingott meg a mechanikus okság elve, felmerül a szellemi okság kizárólagosságának a gondolata s utat tör magának a pánpszichista elgondolás, mely az anyag fogalmát feloldja s primér adottságnak a formát véve, szerves és szervetlen világ különbségét a léthierarchia magasabb és alacsonyabbrendű formáinak csak átmeneti jellegű különbségeként magyarázza. Már a kvantum-elméletet megelőzően rést ütött a mechanikus természetmagyarázaton a biológia, mely az anyagi folyamatokkal ellentétes tulajdonságokat mutató életműködések értelmezésére a vitalizmust vezette be s az entelecheia fogalomnak adott helyet.

Az új szemléletmód érvényesül az ember metafizikai értelmezésénél, a *bölcseleti antropológiában*. Legszembetűnőbb ez az ember-lét központi problémájának, test és lélek viszonyának a magyarázatánál. A lelki folyamatok fizikai eredőből való levezethetetlenségén nemcsak a materialisztikus értelmezés dől meg, hanem a testi és lelki folyamatok párhuzamosságának korábban szinte általánosan vallott elmélete is erősen háttérbe szorul, helyette a kölcsönhatás elmélete szolgál magyarázó elvül, nem ritkán a magasabbrendű szellemiségnek az alacsonyabbrendűt irányító hatása értelmében, de test és lélek létegyeségi elméletével szemben sem mutatkozik ma már a korábban általánosnak mondható elutasító magatartás.

A korábbinál megnyíltabbnak mutatkozik korunk bölcselete a metafizika legmagasabbrendű tárgya, az *Abszolútum* fogalma iránt is. Eltekintve a «végesség» metafizikáját valló heideggeri egzisztenciális filozófiától, vagy az értékelméleti idealizmus túlzásától (N. Hartmann), általában megértés mutatkozik a megismerés, a létezés, az érték valami abszolút valóságra való szükségképeni vonatkozásának gondolata iránt.

Az ismeretelméleti elindulás magyarázza, ha sok rendszer nem tud túljutni az Abszolútum posztulátumszerű feltételezésén, s a fogalmi igazolás elől menekülő intuición következménye, ha sokszor homályban marad az Abszolútumnak a világhoz való viszonya. Az Abszolútum immanenspanteista értelmezése mellett kétségtelen, amint azt pl. a transzcendencia kérdéséről a párizsi nemzetközi filozófiai kongresszuson lefolyt élénk vita is mutatja, hogy a mai filozófia számára a transzcendencia ismét problémává lett.

A bölcséleti reflexió komolyaságát mutatja napjaink *értékfilozófiája*, elsősorban az etika, mely az erkölcsi jelenséget az egyetemes fejlődésből, a társadalmi tényezőkből levezető korábbi relativizmussal szemben az erkölcsi tények előítéletmentes megfigyelésére, leírására kötelez s az etikum sajátos, másból levezethetlen jellegének elismerésére kényszerít. Az új tájékozódás eredményeképp az erkölcsi élet alaptényei, aminők az alany, az erkölcsi cselekvés, a norma, az érték, a cél kérdései, új megvilágításhoz jutnak. Az etikai szemlélet tágulására a legjelentősebb a Kant által nagy egyoldalúsággal kiemelt formai szempont mellett a tárgynak, a materiális mozzanatnak, az erkölcsi élet tartalmi gazdagságának előtérbe helyeződése s ezzel egyidejűleg a személyiség erkölcsi struktúrája a racionalizmus által elhanyagolt összetevőinek gondosabb figyelembevételére.

Ha csak a legjellemzőbb vonásokat vesszük figyelembe, nyilvánvaló, hogy a mai bölcsélet nézőmódja ismét érvényhez juttatja a bölcséleti gondolkodás oly szempontjait, melyek őrzője hosszú időn át szinte kizárólagossággal a skolasztika volt. A szubjektivizmussal és a relativizmussal való szembehelyezkedés, az adotthoz, a tárgyhoz igazodó beállítottság megkövetelése, az objektív elvek irányító elsőbbségének hangsúlyozása, tartalmi és formai, tárgyi és alanyi mozzanat arányos tekintetbevételének sürgetése, a tapasztalati világ immanenciájából transzcendens, változón felül álló elvekhez jutásra törekvés, a metafizika jogosultságának elismerése, a bölcséletnek a valóság-egész a végső elvekből magyarázó tudománykénti értelmezése: ősi bölcséleti hagyományokhoz való visszatérés tagadhatatlan jelei. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a pozitívizmus, a szubjektívizmus, a relativizmus ma már teljesen ismeretlen fogalmak. Azonban letagadhatatlan, hogy ezek a hajlamok jelentős gyöngülést mutatnak a metafizikai, objektív, abszolút irányú magatartással szemben.

Nem szükséges bővebben bizonyítanunk, hogy e legújabb fordulat mellett a skolasztika sem mehet el anélkül, hogy a felvetett kérdésekkel szembe ne nézne. Arra a kényelmes álláspontra semmiesetre sem helyezkedhetik a skolasztika művelője, hogy elégtétellel megállapítja a mai filozófiai magatartásnak az antik-keresztény filozófiai tájékozódás irányához való közeledését anélkül, hogy fáradságot venne magának a

problémákban való elmerülésre. Mert azt nem szabad felednünk, hogy a bölcseleti problémák folytonos visszatérése mellett sem ismétli magát sztereotíp módon a történet, hanem a szellem eleven életének eredeti megnyilvánulásaként veti azokat a felszínre. A fogalmak értelmét a mindenkori probléma-feltevés variálja. Amit az újkor szelleme racionalizmus és empirizmus, szubjektivizmus és objektivizmus, materializmus és spiritualizmus neve alatt az elmúlt századokban kitermelt, mint előzmény és sok tekintetben mint továbbhatás benne él a mai gondolkodásban is, és annak problematikáját eredeti módon színezi.

Hogy a mai skolasztikában nem hiányzik a kor és a korfilozófia iránti megértés, irodalmának tekintetbevételével nem lehet tagadásba vonni. Könyvek, folyóiratok, kongresszusok állandóan napirenden tartják a korkérdéseket. Nem megy ritkaságszámba, hogy az újskolasztika művelői belekapcsolódnak a modern problémákról folyó eszmecserebe, amint arra is elég példa van, hogy kívülállók érdeklődnek a skolasztika iránt, melynek értékéről és jelentőségéről az elmúlt félszázad felderítő történeti kutatása után jelentősen megváltozott a filozófiai közvélemény. Az újskolasztikának a korfilozófiával való kapcsolata tehát kétségtelen, s mutatkozik mind a módszer, mind a tartalmi problémák alakulása tekintetében.

Módszerileg, a bölcselet tudományos jellege körül folyó vitára tisztázólag hat a modern tudományelmélet, melynek előfeltétele volt a szaktudományok kifejlődése. A kutatás tárgyának, módszerének, a megismerésmód különbségének figyelembevételével határolódik el a bölcselet a szaktudományokkal szemben, bontakozik ki jogosult és önálló kutatásterülete. Habár a metafizika létjogosultságának újabb elismerése mellett a ma filozófusa függetlenebbnek érzi magát a szaktudományoktól, mint pár évtizeddel korábban s a filozófiai ismerésmód eredetiségét iparkodik a szaktudományéval szemben biztosítani, amire különösen a francia újskolasztikában van könnyen felismerhető hajlam, mégsem kerülhető el bölcselet és szaktudomány viszonyának módszeres megállapítása, amit nemcsak a tapasztalati valósággal nélkülözhetetlen érintkezés fenntartása, de a szaktudományokból a filozófiába átnyúló kérdésfeltevés is szükségessé tesz.

Mindenesetre a bölcselet korábbi pozitivistikus korlátozásával szemben napjaink totális látású szemlélete nyilvántartja a bölcseletnek világnézeti gyökereivel való összefüggését is, aminek következtében a «keresztény» bölcselet eszméje se ébreszt ma már olyfokú megbotránkozást, mint régebben, mikor e két fogalom kapcsolódását belső ellenmondásnak tekintették. Ez természetesen nem menti fel a skolasztikát attól, hogy a rendszernek a keresztény kinyilatkoztatással való kapcsolatának mibenlétét s az ebből adódó következményeket öntudatosítsa ne tegye. Az erre való reflexió élnétségét mutatja különben a «keresztény» bölcselet értelme körül a neoskolasztikusok között folyó élénk vita.

Az újabb módszertani kezdeményezések sorában kétségtelenül a legjelentősebb a *fenomenológiának*, mint módszernek a kialakulása. A mindenkori tapasztalati adottság előfeltevéssmentes, tárgyyszerű, a lényeg megragadásáig hatoló szemlélésének és leírásának a követelménye jelentős lépés a pozitívizmus és a szubjektívizmus előítéleteivel való szakításhoz, a tárgynak, a maradandó lényegnek, az érvényességnek, az értéknek a bölcseleti szemlélődés központjába állításához. Ez a módszer a szellemi élet tág területein (etika, esztétika, társadalom-, vallásbölcselet) értékes tudásanyaghoz segített, sok új szempontot világitott meg s erősítette a metafizikai látást. Hogy az újskolasztkában is megértésre s alkalmazásra talál a fenomenológia módszertani elve, könnyen érthető, hisz az általa megkövetelt beállítottság voltaképpen ősi skolasztikus követelmény, s a skolasztikától közvetítette azt Brentano és Bolsano Husserlhez. Természetesen a fenomenológia, elsősorban Husserlnél, nemcsak módszer, hanem rendszer is, különösen ismeretelméleti vonatkozásban az, s ebben már nem haladhat vele egy úton az újskolaszтика. Hogy azonban a fenomenológiában a módszer elválasztható a modern kezdeményezőjétől vallott transzcendentális idealizmustól, a közvetlen tanftványok, mint M. Scheler, N. Hartmann, Heidegger, Husserl elméleti álláspontját meghaladó magatartása mutatja a legszemléltetőbben.

Ez korántsem jelenti a *modern platonizmus* jelentőségének leicsinylését, melynek éppen Husserl lett a megindítója, s mely különösen két pontban : a jelentés (érvényesség, érték) a valóságtól független fennállásának s a reá irányuló ismeretmódnak kérdésében kényszeríti ki az állásfoglalást. Az ideális tartalom hiposztazálása az eszmei és valóságos lét viszonyára messzemenő következményekkel jár. De az elvi szempontok különbsége dacára tagadhatatlan, hogy a fennállásmódok megkülönböztetése, a tárgyelmélet, a tiszta logika szubtilis problémái a gondolkodás differenciálódását segítik elő, ami a filozófiában éppen nem megvetendő körülmény.

A fellendülés kezdetétől az *ismeretelmélet* volt az újskolaszтика egyik legszorgalmasabban művelt területe. Az ismeretkritikai problémában való elmerülés következményeképp az újskolasztkikus bölcselek a kanti probléma-felvetésben elismerték a méltányolható szempontokat, magukévá tették a tudatból való kiindulás módszerei elvét, sőt egyesek az ismeret Kant által emelt a priori követelményének is iparkodtak a skolasztikus rendszer keretein belül helyet biztosítani (Maréchal, de Vries). A filozófiai gondolkodáson újabban irányító szerephez jutott metafizikai szemléletmód következményének tekintendő, ha újabban újskolasztkikus körök (leghatározottabban Gilson) a kritikai álláspont jogosultságát kétségbevonják s azzal szemben az ismeretelmélet metafizikai függőségét domborítják ki. A kétféle álláspont ellentéte élesen jutott kifejezésre a legutolsó tomista világkongresszuson.

Bármily élesnek mutatkozik is olykor a kétféle álláspont ellentéte, a kölcsönös közeledés útját egyengeti az a megfontolás, hogy az ismeret érvényére vonatkozó vizsgálódás kiindulásában már feltételez a tárgy és ismeret viszonyára vonatkozólag bizonyos metafizikai álláspontot, ami viszont még mindig lehetővé, sőt szükségessé teszi a kritikai és metafizikai módszer szempontjainak megkülönböztetését. Egyébként azt, hogy a megismerés egyszersmind metafizikai probléma is, ma a skolasztikán kívülálló fenomenológia is kiemeli (N. Hartmann), ami kétségtelenül ösztönzőleg hat a skolasztika gondolat és valóság viszonyára vonatkozó bőséges ismeret-metafizikai problémátartalmának a kibontakoztatására.

De épügy termékeny szempontokat szolgáltat a skolasztikus elmélődés számára is a különböző szaktudományok és tárgykörök (pl. történet, természet, érték) ismereti feltételeire vonatkozó kutatás, mely az ismeretmódok különbözősége, az ismeretsíkok határainak és egymásra rétegződésének, az a priori és a posteriori ismeret érvényesülési körének, a tudomány egységének a lehetőségére vonatkozólag adnak továbbgondolásra indító impulzust. S az ismeretelméleti problémák iránti figyelmet ébren tartja a pozíciójához szívósan ragaszkodó újkantianizmus mellett a fejlődés- és fajelmélet által erősödő biologizmus, a világnézeti típuskutatásból sarjadó újabb pszichologizmus, valamint az újpozitivizmus logikája és ismeretelmélete.

El nem utasítható feladat elé állítja ma az ismeretelméletet az erősen terjeszkedő *antiintellektualizmus*, az irracionalizmus által felvetődő problémák tömege. A Kant utáni német idealizmus túlfeszített racionalizmusára bekövetkezett ellenhatás méreteiben mintha csak ma bontakoznék ki, amihez kétségtelenül jelentős indítást adnak a mai kulturális életben érvényesülő ható-erők, a technikai műveltségtől fejlesztett akarati magatartás, az egyén elveszése a tömegben s a tömeg változó hangulatai alá jutása, a szellemi, társadalmi, nemzetközi életben mutatkozó éles ellentétek, a háborús feszültséggel járó létbizonytalanság. Oly adottságok ezek, melyek a racionalizmus szigorú logikai összefüggést, egységes törvényszerűséget, világharmóniát feltüntető világképébe nehezen belehelyezhető, esetleges, ellentétes, előreláthatatlan, ésszel át nem világítható, irracionális mozzanatok jelentőségére irányítják a figyelmet. A magát veszélyben érző életérzés a bajok okát a reális élet fölött elsikló, elvont, fogalmi gondolkodásban, azaz a racionalizmusban hajlandó keresni, s a valósággal azonosított «élet»-tel való élményszerű, közvetlen átéléssel tudatosított egybeválást s az akaratnak az élet ösztönétől irányított akcióját sürgeti. Így lép fel, a fogalommal szemben az érzés, az élmény, a sejtés a feltétlen elsőbbség igényével, az élet irányításánál az intuíció magának követeli a jogot az óvatosan következtető ésszel szemben.

Ebben az ész elleni lázongásban a skolasztikus rendszer minden-

esetre védettebb helyzetben érezheti magát, mint az idealista racionalizmus. Az ismeretet a tapasztalatból eredeztető ismeretelmélet tiszttelettel áll a valóság tényei előtt, az ismeretet az értelemnek a tárgyi világhoz való hasonulásaképpen értelmezi, s az egyetemes értékű fogalommal kidolgozott tartalom is ott látja az életből fakadtság vonását. A skolasztikus elmélet eleget tesz a szellemi ismerettől elvitathatatlan egyetemesség követelményének anélkül, hogy a reális élettel való kapcsolatot elvesztené. De az akarhatnak, értelemnek ismeretközli szerepét, az erre hivatkozó intuición megbízhatatlan adataira hivatkozással, joggal veti el a skolasztika. Ez azonban nem zárja ki, hogy az antiintellektualizmusban is figyelmet kívánó igényeket tudomásul ne vegye, az intuición igazolható értelmét s a megismerés egyéb lelki erőktől befolyásolt mozzanatait, valamint az ismeretnek az egész ember számára való jelentőségét figyelemre ne méltassa. Ha Szent Tamás különösen erkölcsstani vizsgálódásaiban az ismeret és érzés szoros egymásbakapcsolódásának hangsúlyozására gondolunk, aligha a klasszikus forrásnak, mint inkább a korábbi racionalizmus igényeihez való alkalmazkodás következményének kell tulajdonítanunk a sokszor hátrányos egyoldalúságként emlegett skolasztikus intellektualizmust.

Az intuición teljes jelentősége a *metafizikában* mutatkozik, a ma bőségesen jelentkező metafizikai irányok legtöbbje reá hivatkozik, mint ismeretforrásra. Ha a skolasztika művelői egyetértének az irracionális kiindulás elvetésében, illetve a fogalmi igazoláshoz kötik a metafizika tudományos értékét, ebben negative kétségtelenül igazolja őket az a homály, mely a metafizika alapvető fogalmát, a létfogalmat az irracionális irányok részéről körülengeli. A monizmus, a panteizmus ellenmondásaiból szabadulni nem tudó metafizikákkal szemben mutatkozik igazi értékében a skolasztikus metafizika szabatosan kidolgozott analóg értelmű létfogalma, mely a skolasztikus rendszer legmélyebb szerkezeti összefüggéseibe enged bepillantást. S az analógia-tannak a teremtményi valóság létalkatára vonatkozó potencia-actus elve eléggé rugalmasnak mutatkozik az «élet» filozófia által hangsúlyozott lét-dinamizmus igazolható szempontjainak az érvényesítéséhez is.

Az «élet»-filozófiájának legfrissebb hajtása, az *exisztenciális filozófia* által egyoldalúlag kiemelt valóságprobléma a skolasztikát kétségtelenül nem éri oly készületlenül, mint az esszenciális mozzanat mellett a konkrét existenciát elhanyagoló idealizmust. Mindazonáltal az existenciális filozófia jelentkezése skolasztikus részről is az egyedi lét, az esetlegesség, a történeti valóság az eddiginél behatóbb metafizikai vizsgálatát sürgeti. S az existenciális filozófia különösen heideggeri változata az Isten-bizonyítás bizonyos, a korigényekhez igazodó kívánalmaira hívja fel a figyelmet.

A köznélemény a skolasztikus metafizika helyzetét a szaktudományok, elsősorban a *természettudomány* részéről szokta a legveszélye-

zettebbnek tartani. Az aggodalmakkal szemben megállapítható, hogy alig van bölcseleti irány, mely az újabb fizikai elméleteknek annyi figyelmet szentelt volna, mint épen az újskolasztika. Az Einstein-féle relativitástannak különösen metafizikai vonatkozásai kerültek megvilágítás és bírálat alá, a modern atomfizika nyomán pedig az anyag szerkezetére vonatkozólag a hylemorfizmus feladását sürgető kritika mellett (Mitterer), mások (Hoenen, de Munnynck) figyelemreméltó szempontokat szolgáltatnak a hyemorfizmusnak mint metafizikai magyarázatnak további alkalmazhatósága mellett.

De talán az egyeztetési vitáknál is fontosabb természettudomány, természetbölcselet és metafizika az újabb fizikai elméletek révén ismét aktuálissá vált viszonyának tudományelméleti reflexióvá tétele. A természetbölcselet számára kétségtelenül nem ajánlás, ha a fizikával mint ténytudománnyal ellentétbe kerül. Viszont mint bölcseleti tudomány nem mondhat le a közvetlen, fizikai tapasztalaton túlfekvő metafizikai elvek kutatásáról. Az a nézet, mely a természetbölcseletet és a természettudományt mint ugyanazon tudomány különböző részeit értelmezi, s ehhez következetesen a természetbölcseletet a metafizikától különválasztani óhajtja, a legutóbbi tolista világtalálkozásra élénk ellenmondásra talált. Kétségtelenül kielégítőbbnek mutatkozik mind a természettudomány, mind a természetbölcselet szempontjából az az álláspont, mely a kettő közt a módszerei s a közvetlen és végső okok különbségéből adódó formális-tárgyi különbséget hangsúlyozza, anélkül, hogy a természettudományt és természetbölcseletet teljesen szétválasztaná egymástól. A természetbölcselet épen, mert bölcselet, nem vonatkozhatik el a metafizikától, viszont a bölcseletre kötelezőnek elismert tapasztalati kiindulás mellett nem veszítheti el maga alól a valóságot. E vitánál nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy természettudomány és természetbölcselet közt rendszerint akkor merül fel ellentét, ha vagy a fizikus nyúl filozófiai előítélettel kutatása tárgyához, vagy ha a filozófus a priori felállított elvei igazolását várja a természettudománytól. Szemben az általános metafizikával, mely a legegyszerűsebb fogalmak igazolásához megelégedhet bizonyos minimális tapasztalattal, a természetbölcselet már a valóság bizonyos körére vonatkozik, azért fogalmainak is a szaktudományi fejlődéshez hajlíthatóbbaknak kell lenniök.

Az átmenet korát élő modern fizikánál szemmeláthatólag könnyebb az újskolasztika magatartása a mechanisztikus-természettudományi előítéletek alól felszabadult mai *lélektan* szemben, mely bőséges bizonyító anyagot szolgáltat a skolasztika által kialakított emberképhez. A szellemi lelki tevékenységek sajátlagossága, az akaratszabadság elismerése, a lelki erőknél, képességeknél célos struktúra módjára való magyarázása a lélekről szóló klasszikus megállapításokat igazolja. Ez természetesen nem menti fel a skolasztikát attól, hogy a modern lélek-

tan által feltárt óriási kutatásterület iránt ne érdeklődjék, helyesnek bizonyult elvi szemlélete ép ebben a körben értékes eredményekkel biztatja. S a test és lélek szerves egységét, a természet és szellem egybe-
szövődését biztosító ember-fogalom alapján bátran vállalkozhat a ma erősen fellendülő bölceleti antropológia problémáinak oldoztatására. Az egzisztenciális filozófia az embert a transzcendentális világtól elzáró igyekezetével, vagy a faj-filozófia az egyéniséget elsikkasztó törekvéseivel szemben a klasszikus ember-elgondolást továbbnemesítő keresztény ember-felfogás bölceleti igazolása ma világnézetileg is sürgető követelmény.

Az ember szellemisége eredetiségére eszmélésnek tulajdonítható, ha a mai filozófia az emberi élet bölceleti tárgyalás alá kerülő tág körét, amilyen az erkölcs, társadalom, jog, vallás, művészet, kultúra, történet világa, már nem a természeti erők fejleményeként, hanem az embernek a természettel gyakran élesen szembeállított érték-világhoz való eredeti viszonyából iparkodik értelmezni. Hogy az ember nemcsak a természeti erők produktuma, hanem szellemi értékek irányító hatása alatt álló, erkölcsi életét, kultúráját értékeszmék szerint alakító lény, — ennek a meggyőződésnek átütő ereje különbözteti meg legszembetűnőbben világnézeti szempontból a mai bölceletet a múlt század végén fűzött pozitívizmustól és materializmustól.

Ennek az érték szempontjából való érdeklődésnek önként adódó elméleti előfeltétele az általános értéktan kidolgozása, mely az érték mibenlétét, fennállásmódját, eredetét, a valósághoz való viszonyát, az értékek rangsorát megállapítja. Azonban itt nagy nehézségek jelentkeznek, nemcsak a kutatás nehezen elhatárolható köre, de méginkább az érték fennállásmódjának, érvényességének, a valósághoz való viszonyának az általános bölceleti állásponttal való szoros, elválaszthatatlan összefüggése miatt is. A badeni újkantianizmus, mely a mai érték-filozófiai tájékozódás úttörője volt, a kanti gyakorlati ész kritikája nyomán az értéktani elveket függetleníteni iparkodott a metafizikától. Hogy azonban ez a függetlenítés keresztülvihetetlen, a metafizikai szellem erősödésével egyre nyilvánvalóbbá válik. Az érték a valósággal viszonyban álló mozzanat s egy viszony mibenlétét csak mindkét tag természetének megvilágításával érthetjük meg.

A mai skolasztika kétségtelenül nem áll értelmetlenül az érték-probléma előtt. Hiszen ez a probléma fennáll, amióta bölcelet létezik ; a valóság, az emberi élet értékének megállapítása volt világnézetileg mindenkor a bölceleti eszmélődés legintenzívebb mozgatója. Az érték-probléma megoldásához a skolasztika rendszerében kétségtelenül gazdag gondolatletét van adva, de annak a modern kérdésfeltevéshez mért, nem tisztán a lényegyet érintő, hanem a részletkérdéseket is figyelembe-
vevő kiaknázása még korántsem történt meg. Pedig az értékprobléma világnézeti jelentősége mellett ez elől s ezzel kapcsolatban az erkölcs-,

kultúra-, történetbölcselet korszerű továbbfejlesztése elől nem zárkózhatik el az a bölcseleti irány, mely a világnézetet alakító bölcseleti kérdésekben szavát érvényesíteni kívánja.

Rövid áttekintésünkéből is látható, hogy problémát bőségesen vet fel a mai bölcselet, melyek indító, eszmefejlesztő, látókört kiszélesítő jelentőségét nem szabad alábecsülni. A szemléletmód, a kérdésfeltevés, a kutatás méreteinek tekintetében a mai bölcselet tagadhatatlanul változatosabb és átfogóbb, mint volt a korábbi pozitivista korszak bölcselete. Habár a probléma-feltevés és méginkább a megoldás sokfélesége gyakran a tájékozódást szinte lehetetlenné tevő kaosz benyomását kelti, viszont a szempontok gazdagsága egy, a korábbinál teljesebb, átfogóbb és kiegyensúlyozottabb szintézis lehetőségét sem zárja ki.

Az elébe táruló mozgalmas étellel szemben a mai skolasztika magatartása is csak az a szellemi nyíltság lehet, mely a középkort, a reneszánszt s a megújulás első évtizedeit is jellemezte. A skolasztika étoszát jellemző igazságszeretetet egy problémát sem utasíthat el, mely létjogosultságát igazolni tudja. Természetesen az újabb gondolat-
elemek értékelése csak a bölcseleti gondolkodásra alapvetően kötelező kritika alkalmazásával lehetséges. Talán nem tévedünk abban, ha a kritikus magatartást a skolasztika számára a bölcselet legújabb alakulása mellett bizonyos tekintetben nehezebbnek látjuk, mint korábban. A pozitivista-materialista bölcselettel szemben az alapelvek tekintetében nyilvánvaló ellentét a további következtetésekkel szemben is könnyen áttekinthető helyzetet teremtett. A mai bölcselet sok tekintetben közeledést mutat ahhoz az objektív-transzcendens-metafizikai alapbeállítottsághoz, mely hosszú időn át a nyugati bölcselet hagyománya volt s melyet a skolasztika mindvégig fenntartott. Azonban bizonyos kiindulási megegyezés még nem jelenti szükségkép a problémakifejtés hosszadalmas útjain is az állandó együttjárás lehetőségét. A közbeeső útkereszteződések, szétágazásokon keresztül jelentősen elkanyarodhatnak egymástól az eredetileg együtt induló gondolatmenetek. A skolasztika mai művelőjétől tehát alapos elmerülést s biztos látási képességet kíván annak eldöntése, hogy a sokszor rokonjellegűek tetsző gondolatirányokkal szemben meddig és mily mértékben lehetséges a megegyezés és az együttthaladás.

Bizonyos, hogy a skolasztika művelője nem áll tájékozatlanul. Az eligazodáshoz megbecsülhetetlen értéket jelent a mult hagyománya, elsősorban Szent Tamás hatalmas rendszere, mely azonban maga is elmélyedő tanulmányt igényel az alkotó szellem szándékolta értelem felfogására. Aki Szent Tamás műveiben némileg is járatos, tudja, hogy az itt rejlő gondolatgazdagságnak csak elszegényítésére szolgál a tartalom túlságosan szűkértelmű fogalmakba foglalása. Szent Tamás nemcsak a 13. századot képviseli, hanem rendszerbe foglalója egy sokkal

távolabbról indult gondolatáramlatnak, mely Szent Ágostonon, Boëthiuson, a titokzatos Dionysios Aëropagitán, Szent Anzelmen keresztül tette meg a maga útját. A tomista rendszerben egyesített gondolatrezervoárhoz mindegyik kor a maga problémáitól indított érdeklődéssel közeledik. S ha a kantianizmussal és a pozitívizmussal szemben állásfoglalásra kényszerített kor elsősorban az értelem szerkezetére, a gondolkodás és valóság viszonyára vonatkozólag iparkodott nála feleletet kapni s ennek eredményeképp a rendszernek különösen intellektualisztikus elemeit tárta elő, korunk intuitív-volitív irányú érdeklődése a tomista szintézis egyéb gondolatelemeire is élénkebben kezd ráfigyelni. Az «újszerű», «meglepő» Tamás-értelmezés nem tartozik ritkaságszámba és sok esetben a forrástörténeti hűség sem vitatható el tőle.

Szent Tamás tanulmányozása mindenestre megóv az egyoldalúságtól, amellyel szemben való felkészülés ma nagyon korszerűnek mondható kritikai követelmény. Mert habár a célt tekintve a mai gondolkodás totális, a valóságegészt átfogó világkép kialakítására törekszik, nehezen tud még a bölcséletben is, a modern tudományosság előnyei mellett korlátozásként jelentkező specializálódás, sajátos szempontú nézés alól szabadulni. Ezért közel áll hozzá a hajlandóság, hogy a valóság bizonyos mozzanatainak vizsgálatával másokat elhanyagoljon. Ha a szellemnek olykor az anyag tagadásáig menő érvényesítésére, a szabadságnak a mechanikus kötöttséget minden vonalon kizáró hangsúlyozására, az egzisztenciális mozzanatnak az esszencialitás megszüntetésével történő előtérbeállítására, az irracionális erőknél az értelmi képességek alábecsülésével történő kiemelésére, az értéknek a valóságtól való gyökeres szétválasztására gondolunk — az egyoldalúság veszedelme nem mutatkozik tisztán falra festett rémnek!

Ezzel egyszersmind egy gyakran hallott vádpont élet is sikerül talán tompítanunk. Gondolunk arra, hogy világnézetileg közelálló gondolkodók is sokszor maradisággal hajlandók az újskolasztikát vádolni, mert az nem mutat mindig kellő függeséget a legújabbban felmerülő vélemények átvételére. A tartózkodó óvatosság igazolásaképpen a skolasztika nem ok nélkül hivatkozhatik a történeti tanúságra, amely szerint a tévedések leggyakoribb forrása az egyoldalúság, a gyors általánosítás. Az újskolasztika művelője számára a rendszer gazdag történeti multja mellett adva van oly távlati nézés lehetősége, mely a tételek nemcsak pillanatnyi hatás szerinti, hanem távolabbi következményeiben való értékelését is lehetővé teszi. S ezzel, a távlati szemlélettel járul hozzá a maga részéről talán leginkább ahhoz az újskolasztika, amire a mai, ellentétekre hajló bölcséleti gondolkodásnak legnagyobb szüksége van: a philosophia perennis irányvonalának a meglátásához.

Kecskés Pál.

A TERMÉSZETI ÉS TERMÉSZETFÖLÖTTI LÉTREND VISZONYA.

A természeti és természetfölötti rend mélységes harmoniája a hittitkok világába tartozik. A hittől megvilágított elme azonban igyekszik annak mélységeibe behatolni. Az értelem iparkodik felkutatni a két rend viszonyának alaptörvényeit. Összegyűjti mindazt, ami a két létrend viszonyára utal, összegezi az eredményt és a véges emberi értelem számára iparkodik minél teljesebben megvilágítani a hittitkok mélységét.

A természet a kegyelem révén viszonyba kerül a természetfölötti létrenddel. A természetben van egyrészt befogadóképesség, másrészt fogékonyság és vágy az egyébbünnen már megismert természetfölötti után. Miként az anyagi világ és a szellem világa az emberben összekapcsolódik, úgy kerül analóg módon viszonyba a természet és a kegyelem a természetfölötti létrendben. Hitünk tanítása szerint ez a viszony nemcsak lehetséges, hanem szükséges is, mert Isten a természetfölöttit nemcsak ajánlotta, hanem parancsolta is az embernek. Az egyház tiltja a természet és a kegyelem összezavarását, amint ezt főleg IX. Pius pápa 1862. június 9-i allocutiójából és a vatikáni zsinat előmunkálataiból kitűnik. Nem is az összekeverés a szándékunk, hanem a két létrend viszonyának alapvető törvényét iparkodunk bölcséletileg megkeresni. Nem akarjuk a természetfölötti rendet pelagiánus módra kisebbiteni, de nem is emelhetjük jansenista szellemben a természetfölöttit a természet rovására.

A természeti és természetfölötti viszonyának három alaptétele van. 1. A természetfölötti önmagában teljes természetet föltételez. 2. A természetfölötti nem rontja le, nem tünteti el a természetet. 3. A kegyelem a természettel bizonyos szempont szerint egy elvvé egyesül.

A három alaptétel kettős viszonyt mutat. A természet a természetfölöttinek mintarajza, *előkészítője*, útmutatója, térképe egyrésztől, míg másrésztől a természetfölötti adja meg a természetnek az értéket, szépséget, mélységet. A kettő között *analógiás* viszony áll fenn. A természet erőtlennül, alsófekvésben adja elő azt, amit a természetfölötti erőteljesen, felső fekvésekben, művészi tökélyvel varázsol eléink. A kettő viszonyában az analógia proportionis és attributionis eseteivel találkozunk. Analógia van abban, hogy mindkettő létrend. Mindkettőnek van életelve. Az életelv mindkettőben ingyenes. Mindkettőben más a hivatása az anyagvilágnak, más a szellemi lényeknek. Ami a mindkét

létrejövőbe beállított embert illeti, mindkét létrejövőben van az értelmének és az akaratának külön szerepe. A természeti rend gondolatának ellenképe a természetfölötti rendben a Fiúisten születése; a természetrendi akaratműködés megvilágítja a Szentlélekisten származását. Amint a természeti rendben az emberi cselekedet meggondolás és végrehajtás, úgy a kegyelmi rendben is vannak actus elicitus és actus imperatus.

Az analógiáknak ez a mondhatni teljes sora arra ösztönöz, hogy a két rend közötti viszonyba még mélyebben belehatoljunk és az analógiák törvényénél egységesebb alaptörvényt keressünk. Tesszük ezt Szent Tamás nyomán.

* * *

Ha Szent Tamásnak a természetfölöttiről vallott felfogását akarjuk közelebbről szemügyre venni, hiába keresünk az egyháztól és a teológusoktól annyira magasztalt, örökéletű munkáiban erről szóló quaestiót, mert még articulus sem találunk, melynek ez volna kitűzött tárgya. Sőt azt tapasztaljuk, hogy aránylag mily kevésszer említi a természetfölötti nevét is, természetfölötti létrejövőről kifejezetten pedig sehol sem beszél. Ez annál különösebb, mert egyrészt a gnósztikusokkal, manichaeusokkal és priscillianistákkal, másrészt a pelagiánusokkal és szemipelagiánusokkal folytatott vitákban úgy a teológusoknál, mint az egyház hivatalos tanításában nemcsak a természetről és természetfölöttiről, hanem a természeti és természetfölötti létrejövőről is sok szó esett. De csak addig állunk érthetetlenül e jelenséggel szemben, amíg bele nem látunk Szent Tamás munkáinak rendszerébe. Mert amint ide terelődik a figyelmünk, lehetetlen észre nem vennünk, hogy az Angyali Mester minden articulusa tulajdonképpen a természetfölötti létrejövőről szól, minden fölötti kérdése végcélban oda irányul, hogy milyen a természeti létrejövő természetfölötti megvilágításban, a teremtő Isten elgondolásában. Észre kell vennünk azt a mesteri gondolatvezetést, mely a természeti élet- és létrejövő egy-egy tényéből kiindulva a természetfölötti élet- és létrejövőbe kapcsolódik bele, mely a legtisztább természeti létrejövő fölé a természetfölötti, a kegyelmi rendet építi föl, mely a természet legbensőbb törvényeiből a természetfölötti törvényeire következett.

Könnyen érthető, hogy ez a gondolatmenet a legtisztább fogalmakat kívánja. Csak azért tudta rendszerét Szent Tamás a Summa Theologiaicájában oly következetesen keresztülvinni, mert szabatosan el tudta választani a természetit a természetfölöttitől és mindkettőről helyes fogalmat alkalmazott.

* * *

Szent Tamás a természetit így határozza meg: «Tudnunk kell, hogy a «természet» (natura, φύσις) szó a természet, tenyésztől származik, ezért természet alatt elsősorban azt értjük, ami az élőkben, a növényekben és állatokban tenyésztés útján keletkezik. Azután használjuk

a természet szót a születés elvének jelölésére is. És mivel az ilyen születési elv benső, értjük természet alatt a tevékenység valósító elvét és kútfejét is» (Quaest. disp. de unione Verbi incarnati, art. 1.). Tehát természeti mindaz, ami a természet tevékenységének valósító elvéből folyik, ami a természet erőinek, igényeinek, képességeinek megfelel, ami a természet valósító elvének megfelelő léttartalmat nyújt. A természeti erők, képességek, igények, tevékenységek együttesen alkotják a természeti élet- és létrendet a teremtmény oldaláról tekintve. Isten oldaláról a természeti rendbe tartozik mindaz, ami rajta kívül létezik és ami tárgya általános szeretetének, «mellyel magához öleli mindazt, ami van (Sap. 11), mellyel természeti létet ajándékoz a teremtett dolgoknak» (S. T. I, II. 110, 1 c.).

A természeti szabatos meghatározása módot nyújt a természetfölötti fogalmának tisztázására is. Nem az a természetfölötti, ami a természetinek ellentmondó ellentéte. Szent Tamás szerint természetfölötti az, ami fölötte van a természetinek, amennyiben meghaladja vagy mivoltát, vagy erőit, vagy képességeit, vagy igényeit, vagy mindezeket együttvéve. Így azonban a természetfölöttinek fogalma még igen tág, mert pl. az anyagvilág természeti rendjére nézve természetfölöttinek kell mondani a növény- és állatvilág természetét; a testből és lélekből összeálló emberre nézve pedig az angyalok természete szintén természetfölötti a fogalom fenti, tág értelmében. Szoros értelemben vett természetfölötti csak az lehet, ami fölülhaladja a természeti dolgok összes rendjét, vagyis olyan léttartalmat nyújt, mely egyedül az Isten számára természetes. Ez az abszolút természetfölötti, amelynek valósító elvéből folyó tevékenységek, erők, képességek és igények alkotják a természetfölötti élet- és létrendet. Isten oldaláról tekintve a természetfölötti létrendet ismét az isteni szeretetnek egy kapcsolata; mert általános szeretetén kívül, mellyel magához öleli mindazt, ami van, mellyel a természeti létet ajándékozza a teremtett dolgoknak, van az Istennek egy különleges szeretete is, «mellyel az eszes teremtményt kiemeli természeti helyzete fölé az isteni jószág (az isteni életközösség) élvezésére... és a teremtményt ezzel a szeretettel egyszerűen az örök jóban részesíti, mely önnönmaga» (S. T. I, II. 110. 1, c.).

A természeti és természetfölötti fogalmának szabatos meghatározása után fölvehetjük a kérdést: milyen viszony van a kettő között, helyesebben mi a kettő viszonyának alaptörvénye. Szent Tamás alapvető gondolata, hogy Isten a természetfölötti és természeti létrendet egy terv keretében alkotta, éppen azért szabad úgy is megfogalmazni kérdésünket, melyik az az alapvető törvény, melynek szabályai mint a természeti, mint pedig a természetfölötti élet- és létrendben érvényesülnek, szem előtt tartván mindig a kettő viszonyában az analógia szempontját.

* * *

Az aristotelesi bölcséletből vette át a skolasztika, élén Szent Tamással, azt az elméletet, hogy minden test két elvből tevődik össze: anyagból és formából. Az anyag (*materia prima*) minden testben azonos, mennyiségileg a test változásai közben is mindig megmarad, nincsen benne semmi a testek meghatározottságából, minden formának befogadására képes, minden lehet belőle. — A szubsztanciális forma az az elv, mely az önmagában közömbös és meghatározatlan anyagot ezzé vagy azzá teszi, meghatározza. Gondoljunk pl. *materia prima* alatt olvasztott állapotban lévő pecsétviaszt, mely minden pecsétnyomó formájának befogadására képes; így a pecsétviasz meghatározatlan valami, melyből azonban, ha a pecsétnyomó formát ad neki, lehet pápai, vagy püspöki, vagy akármilyen más pecsét is; a márványtömb is csak akkor lesz valamivé, ha a szobrász formát farag beléje.

A *materia prima* mérő képesség, nincs benne semmi a meghatározottságból; miként Szent Tamás mondja: «az anyag mivoltára nézve képességi elv... magamagától nincs semmilyen formája» (S. T. I. 66, 1 c et ad 3). Az anyagnak ez a képességi jellege nem *potentia objectiva*, vagyis egy nem létező dolognak képessége a létezésre, hanem valóban létező elv — *potentia subjectiva*, — mely nem mint járulékos valami szerepel, de az anyagi dolgoknak alapvető elve. Tehát az anyag valóban létező elv, mely sem nem járulékos, sem nem teljes magánvaló (*substantia completa*), hanem *substantia incompleta*, tudniillik alom, melyből az anyagi dolgok lesznek.

A *materia prima*val szemben a forma *substantialis* nemcsak a ténylegességnek, hanem a tevékenységnek is elve, mely három oldalról ad meghatározottságot az anyagnak. 1. Fajt jelöl ki és okozza, hogy pl. ez a valami növény legyen és ne ásvány, vagy állat. 2. Közli a létezésnek az elvét (*esse substantiale*) és eszközli, hogy ez a valami, ami formájánál fogva pl. növény, valóban létező is legyen. 3. Megadja a tevékenységnek az elvét (*esse naturae*) és ez által képesíti a formájánál fogva létező dolgot, pl. növényt, hogy a természetének megfelelő rendben lefolyó cselekvésekre képes legyen.

* * *

Szent Tamásnak a természeti és természetfölötti viszonyáról vallott felfogását egészen elrejtve, a keresztség hatásairól szóló *quaestio*-ban a 8. *articulus*-ban találjuk meg a legrövidebben és a legszabatosabban. Amikor felveti a kérdést, hogy vajjon a keresztségnek mindenkiben ugyanaz-e a hatása, a 3. ellenvetést így vezeti be: «*Natura perficitur per gratiam, sicut materia per formam*». Szent Tamás felfogása szerint tehát a természeti és természetfölötti között fennálló viszonyal analóg a *materia* és forma között fennálló viszony. Ha Szent Tamás véleménye nem ilyen elrejtetten, hanem önálló tétel keretében állana előt-

tünk, akkor bizonyára a bölcseleti megalapozást is megadta volna. Így azonban munkáinak más helyeiről kell ezt összehordanunk.

Mindenekelőtt megállapítjuk, hogy az anyag bölcseleti fogalmát nem változtatjuk meg, amikor a természetit a materiával állítjuk egy sorba, mert bár a materia prima és forma substantialis fogalma elsődlegesen az anyagi valók alapvető elemeire vonatkozik, mégis a skolasztikusoknál és Szent Tamásnál is sokkal tágabb értelemben használatosak. Az «anyag» fogalom alatt ők általában minden bizonyos irányban meghatározatlan dolgot értenek, mely képességi viszonyban van a felveendő «alak»-kal szemben. Forma viszont mindaz, ami a dolgot bizonyos létmódra határozza meg. Így a teljesen kész, önmagában már materia primából és forma informans-ból összeálló test, pl. fa, márványtömb is materia náluk, de nem materia prima, hanem materia secunda, amennyiben valamilyen szempont szerint nincs meghatározva és képességi viszonyban van több járulékos formához. Sőt az anyag fogalmát nem ritkán átvitt, metaforikus értelemben is használják a skolasztikusok annak a megjelölésére, amiből valami lesz, ami körül valami történik; forma pedig jelöl minden elvet, mely bizonyos létmódra képesít.

Nincsen tehát akadálya annak, hogy a természetet materiának mondjuk materia secunda értelmében. És hogy Szent Tamás valóban ilyen értelemben fogta is föl, azt a következőkkel bizonyíthatjuk.

1. Mindenekelőtt a természetit a természetfölötti causa materialisának mondja, alomnak, melyen a természetfölötti lét valósul. Alom alatt nemcsak az anyagi természetet értjük, sőt ellenkezőleg elsősorban a szellemi természetet, az anyagvilágot csak másodsorban a szellem miatt.
2. Sem az anyag, sem a szellem nem rendelkezik semmi meghatározottsággal a természetfölötti szempontjából; a természeti rend a maga erejéből semmit sem tehet, semmiféle cselekvéssel sem rendelkezik, mely a természetfölöttire irányulhatna. — Viszont azonban a természet alkalmas, képes arra, hogy a természetfölötti lét hordozója legyen. A képesség nemcsak potentia objectiva, hanem potentia subjectiva receptiva; mivel nem képes a természetfölötti érdekében semmilyen cselekvésre, nem lehet potentia subjectiva receptiva naturalis, hanem csak *supernaturalis*, vagyis más néven potentia oboedientialis. Tehát a természeti a természetfölöttivel szemben, mint merő képesség, mint a természetfölötti létre való fogékonyság szerepel. Ha Isten a teremtményt — mely az Ő oldaláról mint természeti szerepel — a természeti rendet meghaladó létre és méltóságra hívja, a teremtmény ennek a hívásnak tud engedelmeskedni, képes hordozni Isten különleges szeretetének ajándékát és méltóságát, a természetfölöttit (Summa c. Gent. III, 50. 51).
3. Hogy Szent Tamás mennyire következetesen vallotta ezt az álláspontot, arra bizonyíték az is, hogy szerinte a tiszta természet állapota bár lehetséges, valójában sohasem létezett, hanem Isten a természeti létrenddel

egyidejűleg megalkotta a természetfölöttit is. Ezért Szent Tamásnak következetesen vallott álláspontja, hogy Isten az angyalokat is, az embereket is elsősorban, az anyagvilágot pedig másodsorban és az emberét már a teremtéssel egyidejűleg a természetfölötti létrendbe állította.

Hogy a természetfölöttiről analogice állítható a forma fogalom, azt a következőkkel bizonyíthatjuk. 1. A természetfölötti a különböző természeti renddel új faji jelleget, a természetfölötti rendet közli. A természeti létrend természetfölötti beállítást nyer, a természeti cél helyébe természetfölötti cél lép, és így az új létrend külön ontológiai jellege biztosítva van. 2. Miként a forma, úgy a természetfölötti is közli a természetfölötti létezés elvét (esse substantiale), hogy ami formájánál fogva természetfölötti, az valójában létező is legyen, a létező valóság rendjébe lépjen. A természetfölötti szubsztanciás lét elve, hordozója a kegyelem, mely a természetfölötti lét minden mozzanatával együtt jár. 3. A természetfölötti, mely formájánál fogva létező valóság, a tevékenységnek az elvét (esse naturae) is közli és így a természetfölötti rendnek megfelelő működésre képesít. Erről az oldalról a természetfölötti, mint a természetfölötti szeretet erénye jelenik meg, melyből minden természetfölötti cselekvés fakad. A természetfölötti szeretetből eredő és a természetfölötti célra irányuló tevékenységekből alakul ki a természetfölötti élet- és létrend.

A természetfölöttinek formai jellege a forma bölcséleti fogalmának megfelelően még jobban is kifejezhető. — A forma mindenekelőtt lehet külső; és pedig vagy ideális, vagy assistens. Forma extrinseca idealis, vagy mintaok (causa exemplaris) a természetfölötti létrendben nem lehet más, mint az Isten. Mivel azonban a természeti létrend is az Isten tökéletességét mintázza, azért azt kell mondanunk, hogy a természetfölötti létrend mintaoka nem a természetes ész világánál megismerhető Isten, hanem a minden létgazdagságot magában foglaló Szentháromság. Hiszen a természetfölötti létrend éppen az isteni háromságos életben való közösségre irányul. Így a természetfölötti létrend mintaoka a Szentháromság. — A forma extrinseca assistens, vagy valósító ok (causa efficiens) szintén csak az Isten lehet, az abszolút természetfölötti esse subsistens, aki a természeti létrendbe, mint külső ok új tartalmat, új életcsírákat, új erőket, a haladásnak és emelkedésnek egészen új lehetőségeit tudja belevinni, s így az abszolút természetfölötti létrendet megalkotni.

A külső forma mellett van belső is. Ez lehet járulékos, mely a létezővel másodrendű tulajdonságokat közöl; a természetfölöttinél pl. a hit világa és a mennyei dicsőség világa két különféle létmód elveként szerepel. — A belső forma lehet szubsztanciális, mely ismét vagy separata (non informans), vagy informans. Forma interna separata az olyan elv, mely nem alkalmas arra, hogy az anyaggal belsőleg egyesüljön; a

természfölötti rendben ilyenek kell tartanunk az isteni személyeket, amint háromsági küldések útján a lélekben laknak és a természetfölötti rend célját, a közvetlen Isten-közösséget megvalósítják. A forma informans képes a materiával egyesülni; a materia a természetfölöttinél csak szellemi való lehet, mely az anyagtól függetlenül is létezhetik és természetfölötti cselekvésre képes. A természetfölötti létrend forma informansa a megszentelő kegyelem, mely természetfölötti járuléka a léleknek és mint quasi substantia természetszerű hordozója az egész természetfölötti élet- és létrendnek.

* * *

Mivel a mondottak szerint a materia fogalmát alkalmazhatjuk a «természeti»-re, a forma fogalmát pedig a «természfölötti»-re, Szent Tamással a materia és forma között fennálló viszonyt analogice állíthatjuk a természeti és természetfölötti viszonyáról.

Állításunk helyességét igazolja, ha azok a következmények, amelyek a materia és forma viszonyából folynak, a természeti és természetfölötti viszonyában is kimutathatók. Melyek ezek a következmények?

1. A materia és forma egymástól elválaszthatatlan egy egységet alkot. Anyagi valóknál ez fizikai egységként jelenik meg. Ezzel szemben a természeti és természetfölötti nem olvad fizikai egységbe. A természeti rend minden törvénye továbbra is érvényben marad, de megfelel neki a természetfölötti létrendben egy hasonló törvény. Ezek szerint a két létrend között nem jön létre fizikai egység, de még hyposztatikus sem, mint Krisztus két természete között; nem is olyan mint a test és lélek substantiás egysége. A természeti és természetfölötti között erkölcsi és járulékos egység jön létre. Ez azonban olyan erős és annyira bensőséges, hogy a természeti rendből vett hasonlattal nem is tudjuk megvilágítani. Viszont ha a természeti és természetfölötti között csak erkölcsi és járulékos egység van, hasonlítható-e ez a viszony a materia és forma vonatkozásához? Igennel kell felelnünk. Mert ha a materia átvitt értelemben szellemi valót is jelenthet, akkor az az egység, amelyet a materia és forma viszonya létrehoz, nem kell, hogy mindig fizikai legyen. Szellemi valóknál ugyanis nem beszélhetünk fizikai egységről, hanem csakis erkölcsi egységről. A mondottakból következik, hogy a tiszta természet állapotát senki sem vallhatja magára nézve egyedül kötelezőnek, mert a természetfölötti létrend Isten pozitív rendelése szerint a természetivel elválaszthatatlan egységet alkot; ami Isten szempontjából teremtmény, annak vállalnia kell a teremtményvolt következményeit is, be kell töltenie természetfölötti létrendi hivatását. Ezért el kell utasítanunk a végeredményben deista vallási szabadelvűséget, mely elismeri Istent, elismeri Urnak is, és tulajdonának az eget és a természetfölötti létrendet, de azt kívánja, hogy a föld az emberé legyen, és csak a természeti létrendet tartja magára nézve kötelezőnek.

Az ember is teremtmény, vállalnia kell tehát — és pedig elsősorban — a természetfölötti létrendbe való meghívást, ezt bűn nélkül el nem mellőzheti.

2. Miként a forma nem semmisíti meg a materiát, úgy a természetfölötti sem rontja le a természetet, hanem csak tökéletesíti, jóra vezeti, kormányozza, mint lélek a testet, szabadság az ösztönt, értelem az érzéki megismerést. Tehát a természetfölötti összefér a természettel, és el kell utasítani azt a széles körben elterjedt veszélyes felfogást, mely oly sok ember lelkét fertőzte meg a természetfölötti és természeti összeférhetlenségének gondolatával. Ez a felfogás szülte azt a törekvést, mely száműzésre ítéli az iskolából a vallásoktatást, hogy csak a természeti létrendre ügyelő laikus morálnak adjon helyet. Ez az irányítója azoknak a küzdelmeknek, melyek az államtól el akarják rabolni a vallást, a hittől meg akarják fosztani a társadalmi életet, a családi szentélyben le akarják rombolni az Istennek emelt oltárt, a világi tudományokat fel akarják emelni a teológia fölé: mintha a természetfölöttiben idegen, a természettel meg nem férő, vele egyenesen ellentmondó ellentétben álló, természetellenes elvet kelienne felismerni.

3. Bár a természet a természetfölöttivel szemben csak merő képességi elvnek tekinthető, mégis a természetfölötti jelleg mint forma nem állhat meg a teljes természet nélkül: «a teremtés műve, — a természet, — a természetfölötti létnek szükséges föltétele és alomja; a természetfölötti lét csak mint a már megteremtett természeti létnek megfejlése valósulhat meg, mint nemes ojtó-ág^va természet vadolajfáján» (Schütz : Dogmatika 1, 4.). Ezért volt igaza az Egyháznak, mikor elítélte azokat, akik a természetfölöttit a természet rovására akarták kiemelni, így a 16. századbéli újítókat és a janzenistákat, amint hogy el kellett ítélni a manicheusokat, és főleg a pelagiánusokat és szemipelagiánusokat, akik a természetfölötti létrend tagadásával a természeti létrendet olyan képességekkel akarták felruházni, amelyek azt meg nem illetik.

* * *

A materia és forma viszonya a természeti és természetfölötti viszonyának analógiája. Ez csak egyik tétele annak a nagy elvnek, amelyen Szent Tamás rendszere felépül. Ezen is megcsodálhatjuk azt a nagyszerű elgondolást, melyben Isten és ember elválaszthatatlan egységbe jut. A természetfölötti élet- és létrend a természeti analógiájára épül fel. Ez az egy tétel is mutatja, hogy Szent Tamás elgondolása helyes. Mert bár a két létrend mint két zárt oksorozat működik, mégis miként Jákob patriarcha látta, lajtorja köti össze a földet a mennyországgal és a bölcselő elme a hit világánál meg tudja alkotni a kapcsolatot a természeti és természetfölötti létrend között.

Oetter György.

ADATOK A BŰNBOCSÁNAT KÉRDÉSÉNEK TÖRTÉNETÉHEZ.

(Zsid. 6, 4—6; 10, 26—27. a patrisztikus magyarázatban.)

Tanulmányunk a teológiának olyan területén mozog, ahol az újszövetségi szentírásmagyarázat és a patrologia a legszorosabban érintkezik az erkölcstudománnyal, vagy helyesebben mondva: ahol a szentírásnak helyes magyarázata döntő hatással van a gyakorlati erkölcstannak egyik lélekbevágó, fontos kérdésével: vannak-e olyan bűnök, amelyekre vonatkozólag az apostoli tanítás és az egyház felfogása azt vallotta, hogy számukra nincsen bocsánat? Ugyanis az első tekintetre úgy látszik, mintha a Zsidókhöz írt levélnek két helye: 6, 4—6. és 10, 26—27. ezt a rettenetes tanítást hirdetné. Jelen tanulmányunkban ezt a kérdést beleállítjuk az exegesis történetébe: a késő középkorig, a XII. századig vizsgálat tárgyává tesszük, hogyan értelmezték e helyeket azok a régi görög és latin írók, akik a Zsidókhöz írt levél magyarázatával foglalkoztak.

A Zsidókhöz írt levél szerzőségének tüzetesebb fejtegetése nem tartozik e tanulmány tárgyköréhez. E levélnek számos gondolatbeli megegyezése Szent Pál többi leveleivel, viszont a nagy stílusbeli eltérés közte és a nemzetek apostoláinak többi tizenhárom levele között megerősíti Origenes felfogását: a Zsidókhöz írt levél gondolatai Szent Páltól valók, de ezeknek megfogalmazását az apostol valamelyik tanítványára bízta.¹ Amikor e dolgozat keretében Szent Pált mondjuk e levél szerzőjének, a szerzőséget ebben a tágabb értelemben vesszük.

6, 4—6.

A 4. fejezet 14. versében Szent Pál Jézus Krisztusról, az Isten Fiáról, mint az újszövetség örök főpapjáról kezd beszélni, aki immár áthatolt az egeken, de részvételt van gyöngeségeink iránt, hiszen ő is hozzánk hasonlóan kísértést szenvedett, a bűnt kivéve; Hozzá bizalommal járulhatunk, hogy irgalmat és kegyelmet találjunk.² Az 5. fejezet első tíz versében az apostol részletesebben kezd beszélni az örök Főpap közbenjáró tisztéről, de a 11. versben hirtelenül megszakítja gondolatmenetét (melyet csak a 7. fejezetben vesz fel újra), mert lelkét

¹ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* VI. 25.

² 4, 14—15.

elfoglalja az aggodalom, hogy olvasói hanyagok lettek tanításának meghallgatására; bár ezidőszerint már tanítóknak kellene lenniök, — hiszen már hosszú ideje keresztények, — arra van szükségük, hogy valaki őket tanítsa újra a keresztény hitnek első elemeire; olyanok lettek, mint akiknek tej szükséges, nem szilárd eledel.¹ Mindamellett az apostol nem akar most újra szólni Krisztus tanításának elemeiről: a bűnökből való megtérésről, a keresztségről, amelyben beteljesedtek az előképes zsidó tisztulási szertartások, a kézföltételről, (bérmálásról vagy egyházi rendről), a halottak feltámadásáról és az örök ítélteiről.² «3. Ezt is megtesszük majd, ha ugyan³ megengedi az Isten. 4. Mert lehetetlen dolog azokat, akik egyszer megvilágosítottak, meg is ízeltek a mennyei ajándékot, részesültek is a Szentlélekben, 5. nemkülönben megízlelték az Istennek jó ígését és a jövő világ erőit, 6. és elestek, ismét bűnbánatra megújítani,⁴ mert újra megfeszítik, amennyire rajtuk áll, az Isten Fiát és csúfot úz nek belőle.» — Félelmetes tanítását az apostol a természetből vett példával világítja meg: az a föld, amely a reá hulló esőt beissza és hasznos növényt terem, áldást nyer az Istentől; amelyik pedig tövist és bojtortjánt terem, megvetésre méltó és közel van az átokhoz; ennek vége a megégetés.⁵

A 3. versben használt *ἐάνπερ* kötőszó jelentése: «ha ugyan» kifejezi a bizonytalan föltételt. Szent Pál olyan esetről beszél, amely egyelőre még nem áll fenn, de amelynek bekövetkezését még mindig reméli, amelynek lehetőségéről még nem mond le. Ha majd az Isten kegyelme lehetővé teszi, hogy az illetők újra lelkükbe fogadják az üdvösség ígét, akkor majd örömmel hirdeti nekik újra a keresztény tanítás elemeit. — A 4. versben használt *φωτίζεσθαι* ige gyakori az újszövetségi szentírásban; ⁶ de míg a legtöbb helyen — betűértelenben vagy beszédképben — a természetes világosságot, az Istennek megvilágosító kegyelmét vagy az apostolnak megvilágosító tanítását fejezi ki, a Zsidókhöz írt levélnek mindkét helyén (6, 4; 10, 32.) a keresztség szentségéről van szó, amint azt főleg 6, 4-ben a szövegösszefüggés nyilvánvalóan bizonyítja. A *φωτισμός* szó — éppen a Zsidókhöz írt levél nyomán — a görög egyházi fróknál a keresztség szentségének megjelölésére szolgáló mükifejezéssé lett. Szent Pál olyanokról beszél, akik már részesültek a keresztség és a Szentlélekkel való megerősítés szentségében, már élvezték az Isten mennyei ajándékát, az Eucharisziát, már ismerik az evangéliumi tanítást és az egyháznak (a messiási kornak, az *αἰὼν μέλλον*-nak) kegyelmi életét, de mindamellett bűnbeestek. Ezekre nézve tagadja a bűnbánatra való megújítás lehetőségét: *ἀδύνατον γὰρ τοῦς . . . παραπεσόντας πάλιν*

¹ 5, 11—14.² *ἐάνπερ*.⁵ 6, 7—8.² 6, 1—2.⁴ *ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν*.⁶ Luk. 11, 36; Ján. 1, 9; Kor. I. 4, 5; Ef. 1, 18; 3, 9; Tim. II. 1, 10; Zsid. 6, 4; 10, 32. Jel. 18, 1; 21, 23; 22, 5.

ἀνακαινίζεν εἰς μετάνοιαν. A Vulgáta az *ἀνακαινίζεν* igét szenvedő jelentésben veszi: «Impossibile enim est... rursus renovari ad poenitentiam»; a helyes fordítás azonban így hangzik, «rursus renovare ad poenitentiam», lehetetlen dolog a szóban forgó bűnösököt ismét megújítani a bűnbánatra. Az *ἀνακαινίζω* ige a klasszikus görög nyelvben ritkán fordul elő, de a Koiné írói többször használják «felújítani» jelentésben; így Isokrates (7, 8.): *ἔχθρα ἀνακαινισμένη*, Plutarchos (Marcell. 6.): *ἀνακαινίζεν πόλεμον*.¹ A keresztény íróknál található jelenlétről alább beszélünk.

Abban a levélben, amelyet Szent Pál *λόγος τῆς παρακλήσεως*-nak,² «buzdító beszéd»-nek (Vulg. «verbum solatii») nevez és amely irat erkölcsi tanításának alap gondolata és főcélja: a keresztény hitnek megbecsülésére, a Jézus Krisztus hitében való állhatatosságra és kitartásra buzdítani a zsidóságból megtért híveket, hőssé tenni a küzdelemben a jámborokat és újult erőt önteni az ingadozókbá és csüggedőkbe, elképzelhetetlen volna, hogy a szerző a bűnbeesettektől kereken megtagadja a megtérésnek és a bűnbánatnak a lehetőségét. Hiszen a Zsidókhoz írt levélen véges-végigvonul a buzdítás a komoly megtérésre, ha erre szükség van, mert az isteni irgalom mindenkor tárt karokkal várja a megtérőt. «Mert nem olyan főpapunk van, aki nem tudna részvétellel lenni gyöngeségeink iránt, hanem olyan, aki mindenben hasonlóképen elszenvedte a kísértést, a bünt kivéve. Járuljunk tehát bizalommal a kegyelem trónja elé, hogy irgalmasságot nyerjünk és kegyelmet találjunk alkalmas időben való segítségre».³ Jézus Krisztus, az újszövetség örök főpapja, «részvétellel tud lenni a tudatlanok és tévelygők iránt, mert ő maga is körül van véve gyöngeséggel»⁴; «a befejezéshez eljutván, örök üdvösség oka lett mindazoknak, akik neki engedelmeskednek;»⁵ «örökre üdvözítheti azokat, akik általa az Istenhez közelednek, mert mindenkor él, hogy érettük (a görög szerint; Vulg. «pro nobis») közbenjárjon»⁶ hiszen mindnyájunk vétkeiért mutatta be örök érvényű áldozatát⁷ és mindnyájunknak örök váltságot szerzett.⁸ «Krisztus egyszer feláldoztatott, hogy a sokaknak bűneit elvegye»⁹ «egy áldozattal mindörökre tökéletesekké tette (*τετελειώκεν*, perfectum!) azokat, akik megakarnak szentelődni».¹⁰ Bűneinkre meg gonoszságainkra már nem gondol többé.¹¹ Tegyük tehát le minden terhet és a minket környező bünt és fussuk meg kitartással az előttünk levő küzdőteret!¹²

A Zsidókhoz írt levél szerzője 6, 4—6-ban nem egyszerűen súlyos bűnökről beszél, hanem a Krisztus evangéliumától való hűtlen elpárto-

¹ W. Pape—M. Sengebusch, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch. I—III. Fünfter Abdruck. Braunschweig, 1908. — I. 190.

² Zsid. 13, 22.

⁶ 7, 25.

¹⁰ 10, 14.

³ 4, 15. 16.

⁷ 7, 27.

¹¹ 10, 17; v. ö. Jer. 31, 34.

⁴ 5, 2.

⁸ 9, 12.

¹² 12, 1.

⁵ 5, 9.

⁹ 9, 28.

lásról, Jézus Krisztusnak, a keresztény hitnek a megtagadásáról és a zsidósághoz való visszatérésről. Azok a bűnösök, akikre Szent Pál gondol, a maguk részéről «újra megfeszítik Krisztust és csúfot úznek belőle», mert a keresztény hit elhagyásával azokhoz csatlakoznak vissza, akik az Úr Jézust megfeszítették és belőle gúnyt űztek.

A mai értelmezés a 6, 4-ben említett lehetetlenséget vagy arra érti, hogy a hittagadó a Szentlélek ellen való vétékbe esik és magát olyan lelki állapotba hozza, amely — az Istennek valósággal csodás kegyelme nélkül — kizárja a megtérést,¹ vagy pedig arra magyarázza e helyet, hogy a bűnbeesés után nincsen már helye újabb keresztységnek, mely a bűnt oly könnyen eltörli, mint ahogy az a keresztység szentségében történt.

Az első helyen említett és nézetünk szerint helyesebb magyarázat kitűnően megfelel a 6, 3-ban olvasható *ἐάνπειρ* kötőszónak.² Szent Pál nem esik kétségbe a keresztény hittől elszakadtak megtérése felől, sőt ezt szívből óhajtja is, de egyelőre, amíg ezek a szerencsétlenek megátalkodnak bűnükben, feleslegesnek tart minden újabb tanítást a keresztény hit elemeiről, amelyeket a hittagadók amúgy is igen jól ismernek. Majd ha az isteni Irgalom megadja nekik a bűnbánatot, akkor itt lesz az ideje annak, hogy újra lelkükbe vésse az evangéliumi tanítás alapigazságait, főleg a feltámadásról és az örök ítéltről (6, 2.) szóló félelmetes tanítást. Az isteni Irgalom megelőző indítása nélkül a pusztá emberi rábeszélés teljesen eredménytelen maradna, — ezeket a boldogtalan hittagadókat pusztá emberi szóval senki sem képes ismét «bűnbánatra megújítani». Amíg az ilyenek a hittagadás szörnyű bűnében megátalkodnak, «újra megfeszítik az Isten Fiát és csúfot úznek belőle».

Az első, akinél Zsid. 6, 4—6-nak ezt a magyarázatát kifejezetten megtaláljuk, *Hugo a Sancto Victore* (1096—1141.), aki e gondolatát «*Quaestiones in Epistolas Pauli*» című iratában mondja ki, amelyben Szent Pál leveleinek egyes nehezebb helyeit kérdések és feleletek alakjában fejtegeti.³ A Zsidókhoz írt levelet száztizenhárom kérdésben magyarázza. A 61. kérdésben, ahol a Zsidókhoz írt levél szóban forgó helyéről beszél, az *Impossibile est* stb. szavakhoz (6, 4.) a következő megjegyzést fűzi:⁴ «*Nobis videtur, quod utrobique*⁵ *describit peccatum in Spiritum Sanctum, in cuius baratrum quicumque semel inciderit, impossibile est quod poenitentiam consequatur vel salutem*». A továb-

¹ Mát. 12, 31. 32.

² E kötőszó Szent Pál többi leveleiben nem fordul elő; a Zsidókhoz írt levél 3, 14. és 6, 3-ban használja. Az ugyanazzal a jelentéssel bíró *ἐάν* kötőszó Zsid.-ben kétszer (3, 6; 10, 38.), Szent Pál többi leveleiben pedig 88-szor olvasható.

³ Migne, *Patrologia Latina* 175. In *Epistolam ad Hebraeos*.

⁴ 623. oszlop.

⁵ Itt és 10, 26-ban.

biakban azonban megemlíti, hogy a «tudósok» («doctores»), vagyis akik őelőtte a Zsidókhoz írt levelet értelmezték, a *lehetetlenséget* nem általában minden lelki megújulásra, hanem a keresztség megismétlésére értik és csak a keresztség megismétlését mondják lehetetlennek. Az sem lehetetlen, — mondja Hugo, — hogy az apostol a halál után következő állapotról beszél. Hozzáteszi, hogy ő kész bármilyen jobb magyarázatot szó nélkül elismerni.¹

Hugo a Sancto Victore magyarázata hamarosan követőkre talált. Az ugyancsak a XII. században élő bordeaux-i *Hervé* (Hervaeus Burdigalensis) a Zsidókhoz írt levél magyarázatában a szóbanforgó helyre nézve² megjegyzi, hogy nem követjük Montanusnak vagy Novatusnak az eretnekségét, akik azt mondják, hogy a keresztség után nincs már többé bűnbánat azok számára, akik súlyos bűnnel ismét megfeszítik maguknak az Isten Fiát. «Ideo impossibile esse dicimus, ut tales renoventur, quia nolunt renovari». Ha akarnának megújulni, megújulhatnak. A megújódás lehetetlenségének az oka tehát az illető szerencsétlenek lelkületében van: annyira ragaszkodnak a bűnhöz, hogy semmiesetre sem akarják azt elhagyni és ezért nem akarnak a bűnbánathoz visszatérni.³ Hervé nem is említi a második keresztség révén való megújulás lehetetlenségét; «Krisztust újra megfeszíteni» szerinte annyit jelent, mint Krisztus kegyelmét semmire sem becsülni és ezért nem tudni visszatérni a bűnbánathoz.

Azonban mindazok, akik Hugo a Sancto Victore előtt a Zsidókhoz írt levélnek szóban forgó helyét magyarázták, a bűnbánatra való megújulás lehetetlenségét a keresztség megismétlésének a lehetetlenségére értették.

Aranyszájú Szent János az első, aki a Zsidókhoz írt levelet összefüggően, harmincnégy homiliában magyarázta.⁴ 6, 4—6-tal a 9. homilia 2—4 pontjában foglalkozik. A következőkben lehetőleg megtartjuk a nagy szentatyának (és a többi írónak) a szavait is.

Aranyszájú Szent János reámutat arra, hogy az apostol az *ádóvarov* szót használja; nem azt mondja, hogy a lelki megújítás «nem illik», «nem hasznos», «nincs megengedve», hanem azt mondja, hogy «lehetetlen»; elveszi egy második megújulásnak minden reményét azoktól, akik egyszer már felvették a keresztséget. *Azonban nem veszi el a bűnbánatnak és a bűnbocsátnak végleges reményét az elesettektől*, — ez ellen a magyarázat ellen Szent János élénken tiltakozik; csak azt mondja,

¹ «Doctores vero dicunt, quod hic impossibile etc. non negat omnem renovationem, sed tantum baptismi iterationem. Vel de futuro statu potest intelligi... Hoc dico absque praejudicio melioris sententiae.»

² P. L. 181, 1572. oszlop.

³ A következőkben Hervé ezeket a gondolatokat a saját korának egyes könnyelmű szerzeteseire alkalmazza.

⁴ In Epistolam ad Hebraeos. Migne, P. Gr. 63.

hogy a «le mosás», vagyis a keresztség útján való megújulásnak már nincsen többé helye. Mert, — mint Aranyszájú Szent János mondja, — az apostol nem hallgat el az «ismét bűnbocsánatra megújítani» szavak után, hanem az *ἀνασταυροῦντας* kifejezéssel folytatja gondolatát: nem lehet az Úr Jézust újra megfeszíteni. Az embert egyedül a keresztség vize teheti újjá; ennek igazolására Szent János Zsolt. 102, 5. szavára hivatkozik: «Mint a sasé, megújul (*ἀνακαινοθήσεται*) ifjúságod».

Aranyszájú Szent János a keresztséggel szembeállítja a *μετάνοια*-t, a bűnbánatot: a bűnbánatnak az a szerepe, hogy azokat, akik a keresztségben megújultak, de aztán bűneikkel visszaestek a régi állapotba, ettől a régi állapottól megszabadítsa és ismét újjá tegye. A keresztségben minden az isteni kegyelemnek a műve volt; ha azután vétkezünk, akkor az elvesztett ragyogó tisztaságba nem lehet *egyedül az isteni kegyelem útján visszajutni*, hanem szükség van a saját bűnbánati cselekedeteinkre is. Az Isten Fiát újra megfeszíteni nem lehet. A keresztség pedig kereszt;¹ amint Krisztus meghalt a kereszten, úgy mi is meghaltunk a keresztségben, nem ugyan test szerint, hanem a bűnnek haltunk meg.² Amint nem lehet Krisztust újra keresztrefeszíteni, éppúgy nem lehet újra megkeresztelkedni sem. Aki másodszor megkeresztelkedik, amennyire rajta áll, újra megfeszíti Krisztust. A keresztség a megkeresztelt embernek (misztikus) halála és feltámadása;³ a keresztség által a mi régi emberünk eltemetett, és feltámadt az új ember.

Aranyszájú Szent János tehát az *ἀνασταυροῦντας* és *παραδειγματίζοντας* szavakat nem arra magyarázza, hogy a bűnös ember, amennyire rajta áll, bűneivel újra megfeszíti és gúny tárgyává teszi Krisztust, hanem arra, hogy *aki másodszor megkeresztelkedik*, újra megfeszíti a maga részéről Krisztust; eszerint Szent Pál szövegét úgy magyarázza, hogy az *ἀνασταυροῦντας* és a *παραδειγματίζοντας* szavak az *ἀδύνατόν ἐστι* kifejezéstől függenek. Ugyanígy értelmezte az *ἀνασταυροῦντας* szót már Origenes is.⁴ Azonban ez a magyarázat nyelvtanilag erőszakoltnak látszik; ha az apostol azt akarta volna mondani, amit Aranyszájú Szent János a szövegből kiolvas, nem annyira participiumot, mint inkább infinitivust kellett volna használnia.

Szent János a *δωρεὰ ἐπουράνιος*-t, az égi adományt a bűnök bocsánatára érti: egyedül az Isten adhat kegyelmet, és a *kegyelem* csak egyszer kegyelem. Ha mindig megtisztulhatnánk *egyedül az Istennek a kegyelme által*, akkor sohasem szünnénk meg vétkezni! Két dolog lehetetlen: 1. ha az, akit az Isten oly csodálatosan nagy kegyelemre méltóvá lett, eltékozolta az Istennek minden adományát, már nem újulhat meg másodszor a keresztség által, mert 2. nem lehet Krisztust újra megfeszíteni.

¹ *Τὸ βάπτισμα σταυρός ἐστι...*

² Ezt tanítja Kol. 3, 3.

³ U. o. 3, 1—2.

⁴ Comm. series in Matth. 114.

És Aranyszájú Szent János felkiált: οὐκ ἔστι τοῖνυν δεύτερον λουτρὸν, οὐκ ἔστιν, «Nincsen tehát második fürdő, nincsen!» Mert ha volna második keresztség, volna harmadik és negyedik keresztség is, egészen a végtelenségig.

Azonban Aranyszájú Szent János egyáltalán nem tagadja a bűnbánatnak a lehetőségét; csak azt mondja, hogy a második keresztség lehetetlen: ἔστι μετάνοια, ἀλλὰ βάπτισμα οὐκ ἔστι δεύτερον. A bűnbánat mindenkit, aki a bűnbe esett, kiszabadíthat a bűnből, ha az illető akarja; kimentheti őt a veszélyből, még ha az illető a bűn legmélyére süllyedt is. Ez állításának igazolására a nagy exegéta Jer. 8, 4-re hivatkozik: «Vajjon aki elesik, nem kel-e föl ismét? S aki elfordult, nem fordul-e megint vissza?» Határozottan hangsúlyozza, hogy Krisztus újra kiformalódhatik az ember lelkében, mint azt Szent Pál a Galatákhöz írt levélben kifejezetten tanítja: «Fiacskáim, kiket fájdalommal szülök újra, míg Krisztus kialakul bennetek!»¹ Hogy senkinek sem szabad elvesztenie a bizalmat a megtérés lehetőségére vonatkozólag, azt Aranyszájú Szent János a Zsidókhoz írt levélhez mondott 10. homiliájának 2. pontjában magának az apostolnak a szavaiból bizonyítja: a bűnbeesett ember közel van az átokhoz (κατάρως ἐγγύς), de még nem átok tárgya (κατάρω); közel van ugyan az átokhoz, de aki ahhoz közel van, az el is távolodhatik tőle és csak akkor kerül az örök tűzre, ha mindvégig megmarad a bűnben. Találóan fejezi be gondolatmenetét a következő szavakkal: az apostol egyáltalán nem hízeleg a bűnösnek, hogy hamis biztonságba ne ringassa, de nem is sujtja le, hogy még lanyhábbá ne tegye.

Aranyszájú Szent Jánosnak ez a magyarázata egészen a XII. századig állandóvá és kizárólagossá lett a görög és a latin szentatyáknál, valamint a későbbi egyházi íróknál. *Cyrusi Theodoretus* teljesen Aranyszájú Szent János nyomdokában halad.² Lehetetlen, — úgymond, — hogy aki már felvette a szent keresztséget, második keresztségben is részesüljön. Ez ugyanis nem volna más, mint újra megfeszíteni az Isten Fiát és őt ismét azzal a gyalázattal illetni, amellyel őt hajdan a zsidók illették. Amint ő csak egyszer szenvedett, úgy nekünk is egyszer kell az ő szenvedésének a részeseivé lennünk; a keresztségben vele együtt eltemettünk és vele együtt az új életre feltámadtunk. Ezért lehetetlen, hogy újra élvezzük a keresztség adományát. Krisztus ugyanis, aki halottaiból feltámadt, nem hal meg újra; egyszer meghalt a bűnnek és most az Istennek él. A mi régi emberünk vele együtt szintén keresztre feszítettett, miután mi a keresztségben felvettük az ő halálának a formáját. Hozzáteszi *Theodoretus*, hogy a novatianusok e szavakkal visszaélnék az igazság ellen és nem értik meg, hogy az apostol nem a bűnbánat orvosságát tiltotta el, hanem a keresztségnek végleges voltát tanította; hiszen a

¹ 4, 19.

² Interpretatio Epistolae ad Hebraeos. P. Gr. 82. 715—718. oszlop.

keresztséget megismételni annyi volna, mint az isteni titkokat gyalázzalattal illetni és az Isten Fiát másodszer megfeszíteni. Szent Pál — mondja Theodoretus — igen világos szavakkal hirdette a bűnbánatot, annak szükséges és lehetséges voltát, amint azt a Korintusiakhoz és a Galatákhoz írt levelei mutatják.

*Damaszkusi Szent János*¹ még a kifejezésekben is követi Aranyszájú Szent Jánost. Reámutat arra, hogy az apostol nem azt mondja, hogy a bűnösök számára nincsen többé bűnbánat, hanem hogy nincsen második megújulás a keresztség által. Ő is úgy magyarázza az *ἀνακρίσεως* fogalmat, mint a nagy konstantinápolyi pátriárka: az embert lelkileg megújítani csak a keresztség tudja. A keresztség az a kereszt, amelyen a mi régi emberünk megfeszítettett; mi a keresztségben hasonlókká lettünk az érettünk meghalt Krisztushoz. Amint Krisztus a kereszten meghalt, úgy mi is meghaltunk a keresztségben, nem ugyan a testnek, hanem a bűnnek. Aki másodszer megkeresztelkedik, az újra megfeszíti Krisztust.

A szorosan vett patrisztikus kor után élő görög magyarázók szintén Aranyszájú Szent János gondolatait követik. *Oikumenios*, a thesszáliai Triikka város püspöke² († 995) Zsid. 6, 4—6. magyarázatában azt mondja, hogy Szent Pál nem a keresztség után bűnbe esett ember penitenciáját zárja ki, hanem a keresztség megisméltését mondja lehetetlennek. Az embert *megújítani* csak a keresztség tudja. Aki megkeresztelkedik, az Úrral együtt keresztrefeszítettetik; aki tehát másodszer megkeresztelkednék, újra megfeszítené Krisztust. Az apostol ezzel a szavával el akarja venni az újrakeresztelkedésnek minden reményét, hogy az embert a bűntől elrettentse és minél inkább az erényre serkentse.

A XI. század végén élő *Theophylaktos*, Bulgária püspöke³ († 1070) szintén azt tanítja, hogy Szent Pál a második keresztség útján való megújulást mondja lehetetlennek. A keresztség kereszt; mi emberek a keresztségben Krisztushoz hasonlóan meghaltunk és eltemettünk a bűnnek. Aki másodszer megkeresztelkedik, amennyire rajta áll, újra megfeszíti Krisztust. Amint nincsen Krisztus számára második kereszt, úgy a bűnbeesett keresztény számára sincsen második keresztség; különben a végtelenségig lehetne újrakeresztelkedni.

A keleti egyházban tehát teljes egybehangzást találunk Zsid. 6, 4—6. értelmezésében. Azonban nemcsak a keleti, hanem a nyugati egyházban is ugyanez volt a felfogás a szóbanforgó szentírási hely magyarázatában. *Szent Ágoston* nem magyarázta ugyan a Zsidókhoz írt levelet, de a Rómaiakhoz írt levél értelmezésében⁴ megemlíti, hogy az apostol tanítása szerint nem tisztulhat meg újabb keresztség által az, aki a

¹ Expositio in Epistolam ad Hebraeos. P. Gr. 95. 953—954.

² Commentarius in Epistolam ad Hebraeos. P. Gr. 119. 335—338.

³ Expositio in Epistolam ad Hebraeos. P. Gr. 125. 253—256.

⁴ Epistolae ad Romanos inchoata expositio. P. L. 34—35. 2101. sk.

keresztség felvétele után vétkezett. De hozzáteszi: «*Quo intellectu non intercluditur poenitendi locus.*»

A Zsidókhoz írt levélnek az a kommentárja, mely a Migne-féle Patrológiában a VI. században élő *Primasiusnak*, az Afrikában fekvő Hadrumetum püspökének a munkái között foglal helyet,¹ melynek szerzője azonban, mint Riggenbach Ed. állítja,² a 850 körül élő *Haymo* auxerresi szerzetes, Zsid. 6, 4—6-hoz szintén ugyanazokat a gondolatokat tartalmazza, amelyeket már Aranyszájú Szent Jánosnál megtalálunk.³ Az apostol nem azt állítja, hogy *nehéz dolog* a megújulás a bűnbánatra, hanem ezt *lehetetlennek* mondja. De vajjon kizárja-e a keresztség után a bűnbánatot és a bűnbocsánatot? Isten ments! Ugyanis kétféle bűnbánat van: az egyik megelőzi a keresztséget, ennek megismétlését kizárja az apostol, mert nem lehet újra megkeresztelkedni; a második bűnbánat a keresztség után következik, hogy eltörölje a keresztség után elkövetett bűnöket. Az apostol tehát komolyan figyelmeztet mindenkit, hogy a keresztség után súlyos bűnbe ne essék, mert a keresztség után már nincsen második megújulás a keresztség által. «*Renovari autem dixit novum fieri; novum autem facere, sacri baptismatis est.*» A bűnbeesett ember a penitencia elvégzése után már nem keresztelkedhet meg újra. Mivel pedig a keresztségnek az ereje Krisztus keresztségéből és eltemetéséből származik, az apostol hozzáteszi e szavakat: «*Újra megfeszítve a maguk részéről az Isten Fiát és gyalázatokkal illetve őt.*» De Haymo sem tagadja meg a bűnbeesett embertől a penitenciát, mert bár a bűnös nem újulhat meg többé a keresztség által, bűnbocsánatot nyerhet a bűnök bevallása, az alázatos bűnbánat, az alamizsna, a testvéreknek való megbocsátás által. — Zsid. 6, 7. szavait Haymo a megátalkodott zsidókra magyarázza.

Rabanus Maurus fuldai apátnál⁴ († 856) szintén ugyanezeket a gondolatokat találjuk meg. Az apostol nem általában a bűnbánatot zárja ki a bűnösöknél, hanem a *keresztség* által való megújulást. Az embert *megújítani* csak a keresztség képes. Amint lehetetlen, hogy Krisztus másodszor megfeszíttessék, éppúgy lehetetlen a második keresztség is. Rabanus Maurus Krisztus kereszthalálának és feltámadásának meg a mi lelki halálunknak és feltámadásunknak ugyanazt az előképes magyarázatát adja, mint az őt megelőző magyarázók.

Walafrius Strabo reichenau apát⁵ († 849) szintén a második vagy harmadik keresztséget zárja ki a bűnbeesés után. A *renovatio* a keresztség által történik, melynek ereje Krisztus keresztségéből fakad; az apostol

¹ In Epistolam ad Hebraeos Commentaria. P. L. 68.

² Historische Studien zum Hebräerbrief 1, Leipzig, 1907. (Bardenhewer Gesch. d. altk. Lit. V. Freiburg i. Br. 1932. — 334. l.)

³ I. h. 685—687.

⁴ Expositio in Epistolam ad Hebraeos. P. L. 112. 748—750.

⁵ Epistola ad Hebraeos. P. L. 114. 653.

azért használja a «*ursum crucifigentes*» kifejezést, hogy kizárja a második keresztséget. Majd nála is az Üdvözítő kereszthalálának és a mi keresztségünknek összefüggésére nézve a már többször említett tipikus magyarázatot olvassuk.

*Halberstadti Haymo*¹ püspök († 853) szintén a penitenciának két-féle fajáról beszél : az egyiknek a keresztség előtt van a helye, a másik pedig a keresztség után elkövetett bűnököt törli el, «*quae beatus Apostolus minime excludit*». Haymo is Krisztusnak egyszer történt keresztfeszítéséből érvel és ő is azt mondja, hogy «*novum fieri hominem, sacri baptismatis est.*»

A már montanista *Tertullianust* kivéve az ókor és a középkor keresztény írói között egyetlen egy sincsen, aki Zsid. 6, 4—6. alapján azt merte volna állítani, hogy a keresztség után elkövetett bűnökért már nem lehetséges többé sem bűnbánat, sem bűnbocsánat. Tertullianus a «*Liber de pudicitia*» 20. fejezetében² Barnabásnak, mint szerzőnek a neve alatt idézi Zsid. 6, 4—8-at, hogy ezzel bizonyítsa a tisztaság erénye ellen elkövetett bűnök megbocsáthatatlanságát. De rajta kívül egyetlen egy író, még Novatianus sem merte a Zsidókhöz írt levélnek szóban forgó helyét ilyen túlzottan szigorú módon magyarázni.

10, 26—27.

Az eddig mondottakat még élénkebb megvilágításba helyezi Zsid. 10, 26—27. E részlet a görög szöveg fordításában így hangzik : «26. Mert ha szántszándékkal vétkezünk, miután az igazság ismeretét megnyertük, már nem marad többé áldozat a bűnökért, 27. hanem az ítéletnek valami rettenetes várása és a tűz heve, hogy megeméssze az ellenszegülőket.» Ezeket a megrendítő szavakat Szent Pál egy Mózes törvényéből vett bizonyítékkal támasztja alá : aki Mózes törvényét megveti, az két vagy három tanu szavára irgalmatlanul meghal ; mennyivel súlyosabb büntetést érdemel tehát az, aki lábbal tapossa az Isten Fiát és tisztátalannak tartja a szövetség véré, mely által megszenteltetett, és kigúnyolja a kegyelem Lelkét ! (U. o. 28—29. v.) Szent Pál e helyen világosan megjelöli azt a bűnt, amelyre nézve nincsen többé bűnbocsánat : ez Krisztusnak, a keresztény hitnek a megtagadása. Aki Krisztus hitét elhagyja és visszatér a zsidósághoz, az Krisztust igazságosan kivégzett gonosztevőnek tartja ; így lábbal tapossa az Isten Fiát és tisztátalannak tartja az újszövetségnek a véré, pedig ez a vér mosta le a mi bűneinket. Ha tehát Krisztus nem az Isten Fia, akkor egyáltalán nincsen áldozat a bűnökért, hiszen a végtelenül fölséges Isten megbántását csak az Isten-ember vére törölkötte el, a megbántott isteni Fölségnek csak az Isten-ember adhatott méltó elégtételt.

¹ *Expositio in Epistolam ad Hebraeos*. P. L. 117. 860. sk.

² P. L. 2. 1074. sk.

Ennek a helynek az exegézisében a történelem folyamán ugyanazzal a kétféle magyarázattal találkozunk, mint Zsid. 6, 4—6. értelmezésében. A régibb és a XII. századig általánosnak mondható magyarázat szerint az apostol nem azt mondja, hogy nincsen többé lehetősége a bűnbánatnak, vagy hogy többé nincsen bűnbocsánat, ha valaki a keresztény igazság felismerése után ismét vétkezik, hanem Szent Pál azt tanítja, hogy Krisztus nem áldozhatja fel magát újra a bűnökért.

*Aranyszájú Szent János*¹ azt mondja, hogy aki tudatosan vétkezik, annak számára nincsen többé második keresztáldozat (*σταυρός δεύτερος*). — *Mopsuestiai Theodorus*, az antiochiai iskolának másik nagy exegétája,² eszchatologikus magyarázatával egyedül áll a korai középkor értelmezői között. Zsid. 6, 4—6-hoz szóló magyarázata nincsen meg, 10, 26. 27-et pedig a következőképpen magyarázza: akik itt a földön a jó útról a rossz útra térnek, azok a feltámadás után az örök büntetésbe mennek, mert azok számára már nincsen többé helye a bűnbánatnak. Az apostol nem azoktól tagadja meg a bűnbánat lehetőségét, akik még a földön élnek, hanem azt mondja, hogy a feltámadás alkalmával már nem számíthat többé bűnbocsánatra az, aki a földön a bűnben megátalkodik, gonoszságát nem is érti meg, sőt teljes gyönyörűséggel követi el a bűnt. Ez a magyarázat azonban idegen gondolatot visz bele a szövegbe: a szövegösszefüggés tanúsága szerint az apostol nem a feltámadás után való megtérés lehetetlenségéről beszél. — A többi középkori magyarázó *Aranyszájú Szent Jánost* követi. — *Cyrusi Theodoretus*³ azt állítja, hogy a Zsid. 10, 26. 27-ben olvasható komoly szavakkal az apostol egyáltalán nem tiltja el a bűnbeesetteket a penitenciától, hanem azt mondja, hogy *második áldozat* már nincsen többé a bűnökért, mert Krisztus Urunk egyszer áldoztatott fel érettünk. — *Damaszkusi Szent János* ezt a helyet nem magyarázza részletesebben, de 10, 31-et erkölcsi értelemben veszi: hogyan nem taposná lábhal Krisztust az, aki már részesült az ő misztériumában és mégis vétkezik, hiszen megvetéssel illeti őt!⁴ — *Oikumenios püspök*⁵ Zsid. 10, 26. magyarázatában a *ἀμαρτανόντων* participiumból a vétkezőnek mindhalálig való megátalkodottságára következtet; az *ὄν ἀπολείπεται θυσία* szavakat pedig arra értelmezi, hogy az apostol nem a megtérést, a *μετάνοια*-t mondja lehetetlennek, hanem a második keresztiséget tiltja meg. Az *áldozaton* — úgymond — az apostol e helyen is Krisztus szenvedését és a keresztiséget érti, mint fentebb. — *Theophylaktos*⁶ a *ἀμαρτανόντων* participiumot ugyanúgy magyarázza, mint Oikumenios: csak azok számára nincsen bűnbocsánat, akik megátalkodnak bűneik-

¹ Hom. 20, 1.

² In Epistolam ad Hebraeos. P. Gr. 66, 965—968.

³ P. Gr. 82. 753—754.

⁴ P. Gr. 95. 977—978.

⁵ P. Gr. 119. 395—398.

⁶ P. Gr. 125. 331—334.

ben. Az apostol nem a penitenciát, hanem a második keresztséget mondja lehetetlennek, mert a mi keresztségünk Krisztus halálát ábrázolja (*τὸ γὰρ βάπτισμα ἡμῶν τὸν θάνατον εἰκονίζει τοῦ Χριστοῦ*). Amint Krisztus halála egy, úgy a keresztség is egy.

A középkori latin magyarázók közül *Auxerresi Haymo*¹ azt mondja, hogy ha tudatosan vétkezünk a hitgazságok megismerése és a keresztség után, akkor nincsen már többé számunkra áldozat a bűnért, mint ahogyan az ószövetségben többször lehetett bűnért való áldozatot bemutatni; Krisztus ugyanis nem fog újra feláldoztatni bűneinkért. De azért Haymo sem zárja ki a bűnbánat lehetőségét, mert a következő komoly intelmmel fordul a bűneibe visszaeső bűnőshöz: «Si ad primum reversus fueris, gravissimum te exspectabit iudicium sequens, nisi per dignam poenitentiam reversus fueris.» Tehát szerinte is az apostol nem a bűnbánatot és nem a bűnbocsánatot zárja ki, sem kétségbeesésbe nem kergeti a bűnöst, hanem kizárja a másodsor való keresztséget. «Hostia, inquit, ultra non est; hoc est, crux ultra non est, ut iterum Christus crucifigatur, iterumque nos baptizemur.» Aki bűnbe esett, tartson azonnal bűnbánatot, mert aki ezt elhanyagolja, arra az Isten büntetése, az örök kárhozat vár. Amíg időnk van, siessünk a bűnbánathoz, hogy örök tűzre ne kerüljünk. — Ugyanezt az intelmet adja *Rabanus Maurus*²: Ha vétkeztél, siess bűnbánatot tartani, különben rettenetes büntetés vár reád! Az apostol nem zárja ki sem a bűnbánatot, sem a bűnbocsánatot, hiszen nem ellensége az üdvösségünknek; csak a második keresztséget zárja ki. — *Walafridus Strabo*³ is arról beszél, hogy Krisztus nem áldozhatja fel magát másodsor; de ugyanő már a megátalkodottságot is jobban kiemeli: ha akarattunkkal megmaradunk a bűnben, nem használ nekünk Krisztus! («Nobis in voluntate peccandi manentibus non prodest Christus».) A puszta hit nem ment meg minket a kárhozattól. Az apostol nem azokról beszél, akik egyszer, bár szabad akarattal, bűnbe estek, hanem azokról, akik a bűnben megátalkodnak. — *Halberstadti Haymo* szerint az apostol Zsid. 10, 26—27-ben nem zárja ki sem a bűnbánatot, sem a bűnbocsánatot, amely a bűnbánatnak a gyümölcse, hanem kizárja a második keresztséget.

Azt a magyarázatot, amely 10, 26—27-ben a Szentlélek ellen való bűnöknek, nevezetesen a megátalkodottság és a megismert igazság ellen való tusakodás bűnének a megbocsáthatatlanságát látja kifejezve, elsőnek részletesen ismét *Hugo a S. Victore* fejtette ki, bár már Szent Ágoston is a Szentlélek ellen való bűnökről beszélve Zsid. 10, 26-nak egyik kifejezésére céloz.⁴ Hugo a S. Victore a szóban forgó hellyel a Zsidókhoz

¹ P. L. 68. 755.

² P. L. 112. 784.

³ P. L. 114. 662.

⁴ Epistolae ad Romanos inchoata expositio. P. L. 34—35. 2101. sk. 18. «Vapulabit multa» (Lc. 12, 47. 48.), sempiternum supplicium intelligitur,

irt levelet tárgyaló 87—88. kérdésben foglalkozik.¹ «Szántszándékkal vétkezők» («Voluntarie peccantes») azok, akik szabad akarattal megmaradnak a bűnökben; ezeknek nem használ Krisztus, aki áldozat ugyan bűneinkért, de áldozata csak a bűnbánóknak van hasznára. Azonban — mint Hugo mondja — Szent Pál nem zárja ki a bűnbánatot, mint egyesek gondolják, akik helytelenül értelmezik az apostol szavait: «Quibusdam autem videtur, quod voluntarie peccantes vocat, qui scienter veritatem invidia vel odio vel aliqua causa hujusmodi impugnantes in Spiritum Sanctum peccant; quia hoc peccatum nec in praesenti, nec in futuro habet remissionem, ut Dominus ait.» Ezt jelenti szerinte a 6, 4—6-ban olvasható apostoli szózat is. A «qui Filium Dei conculcaverit et sanguinem testamenti pollutum duxerit» szavakat (29. v.) is a Szentlélek ellen való bűnökre vonatkoztatja: «Quibus verbis manifeste videtur peccatum in Spiritum Sanctum significari.» — Hugo a S. Victore idézett szavaiból az tűnik ki, hogy ő ezt a magyarázatot újnak, az eddig divatos magyarázattól eltérőnek találja («Quibusdam . . . videtur»), melyért a felelősséget azokra hárítja, akik ezt az új magyarázatot vallják. Még *Hervé* is² az Aranyszájú Szent János óta általános magyarázatnak a híve: Zsid. 10, 26-ban a «voluntarie peccantibus . . .» szavakat magyarázva így ír: «Non excludo poenitentiam, sed secundum baptismum.»

A későbbi magyarázat története már nem tartozik tárgyunkhoz.

* * *

Tanulmányunk eredményeit a következőkben foglalhatjuk össze:

1. Aranyszájú Szent Jánostól a XII. századig mind a görög, mind a latin magyarázók Zsid. 6, 4—6. és 10, 26—27. szavait úgy értelmezik, hogy az apostol a keresztség szentségének a megisméllését mondja lehetetlennek; a keresztség után elkövetett vétkeket nem lehet újabb keresztséggel eltörölni.

2. A XII. század óta terjedt el az a magyarázat, amely szerint Szent Pál a Szentlélek ellen elkövetett bűnökről beszél; ezek a bűnöst olyan lelkiállapotba döntik, amely kizárja a bűnbánatot és a megtérést.

3. A montanista Tertullianus az egyetlen régi magyarázó, aki a Zsidókhöz írt levélnek említett két helyéből egyes bűnök megbocsátásának a lehetetlenségét olvasta ki.

Pataky Arnold.

quod minatur peccantibus in Spiritum Sanctum, quibus dicit nunquam posse dimitti peccatum; ut hoc sit peccare in Spiritum Sanctum, cognita Dei voluntate peccare.

¹ P. L. 175. 628. sk.

² P. L. 181. 1636.

AZ ESZTÉTIKAI JELENSÉGEK TERMÉSZETÉHEZ.

Ha az «esztétikai» jelenségeknek szinte beláthatatlan sokféleségében a vizsgálódás céljára legalább némi rendet akarunk teremteni, legközelebbi szempontul kínálkozik annak megállapítása, hogy a tudatjelenségeknek melyik csoportjához tartoznak. Ennek a vizsgálatnak el kell igazítania bennünket valamennyire az esztétikainak mondott jelenségek ama csoportjaira nézve is, amelyek nem tudatjelenségek, hiszen ezeket is tudatjelenségek formájában vesszük tudomásul.

Az *értelem* világából valók-e az esztétikainak tapasztalt jelenségek? Az egész klasszikus művészettan igennel felel erre a kérdésre, Aristoteleستől Horatiuson át Boileauig; csatlakozik hozzá — hogy csak egészen nagy jelenségeket említsünk — az egész skolasztika, amely Szent Tamással és Maritainnel «értelmi erény»-nek tartja, és Zola, aki tudománnyá akarja tenni a művészetet; Schopenhauer és annyi más modern esztétikus «tiszta szemlélete», Croce intuíciója ugyanezt mondja a maga frazeológiája nyelvén. Száz megfigyelés is igazolni látszik őket. Ki vonhatná kétségbe, hogy a *Divina Commedia* vagy a horatiusi óda, az *Athéni Iskola* vagy Klinger *Beethoven*-szobra, Bach egy fugája, Strauss egy operája értelemnek, még pedig a legmagasabbfokú munkáló, sőt számító, kombináló értelemnek alkotása. De nem kell-e nemcsak ész, hanem legalább bizonyos tudás is a legkisebb dalnak, a legegyszerűbb rajznak létrehozásához, vagy akár a legkönnyebb zongora-etűdnek tűrhető lejátszásához is? Értelmi munka a hangjegyek olvasása, a festékek keverése, a legkezdetlegesebb mondatfűzés. Mi maradna a műalkotások egész csodálatos világából, ha ki lehetne választani belőlük az «értelmi elemet»? Ami megmaradna, semmi esetre sem volna művészet, azaz esztétikum.

De mi maradna a műalkotásból akkor is, ha viszont azt olvasztanók ki — bár ezt elképzelni alig lehet, — ami nem értelmi természetű! Mi maradna a *Leláncolt Prometheus*ból vagy a *Vándor esti dalából*, *Trisztán* II. felvonásából vagy egy Chopin-balladából, Szinyei-Merse *Majális*ából vagy egy Rodin-szoborból, ha eltűnnék belőlük az érzelem csodálatos zenéje? Nem is a semmi, mert a semmi, mint ilyen, nem bántó; művészileg annál is kevesebb: értelmetlen nyerselemek bántó összevisszasága; hisz ezeket a nyers elemeket ezekben az alkotásokban épp az érzelem tartja össze, teszi eggyé, hordozza. És csakugyan, a modern esztétika, ha nem is egy hangon, de mindenesetre a leghango-

sabb, a legfélreérthetlenebb hangon hirdeti, hogy az esztétikum lényegében érzelmi jelenség, érzelemkifejezés, érzelmi beleélés, «érzelmi irányban való alakítás» (Utitz). Kétségtelenül épolyan erős joggal hirdeti, mint aminővel a középkor vagy a naturalizmus tudománynak nevezte. Egyik is, másik is igaz, sőt egyszerre mindkettő is, külön-külön egyik sem; hiszen a *Trisztán* vagy a Rodin-szobor, azért, hogy érzem a lényege, semmivel sem kevésbé hirdeti egy titáni értelem munkáját, mint a Bach-fuga vagy a horatiusi vers; a *Divina Commedia* pedig, bár elsődleges értelmi ihletét alig lehet kétségbevonni, legalább akkora érzelmi vulkánt tart lenyűgözve, mint egy viharos Wagner-dráma; az *Athéni Iskola*, bár első tekintetre szinte hidegen kiszámított észmü benyomását kelti, a belemélyedő lélekben sokkal hatalmasabb érzelmi hullámverést képes támasztani, mint egy kitűnő modern hangulatfestmény.

Mindez arra a következtetésre látszik kényszeríteni, hogy az esztétikum értelmi és érzelmi jelenség egyszerre. De vajjon nem több-e ennél is? Utitz idézett meghatározása szerint a művészet érzelmi irányban való *alakítás*. Alakítás: annyi mint cselekvés, akarás, törekvés, mozgás. Ime a tudatvilág harmadik rétege. Mikor Aristoteles utánzásnak mondja a művészetet, szintén cselekvésre utal. Az esztétika történetében oly nagymúltú játék-elmélet, mikor a felesleges energia felhasználását, kifejtését emlegeti, szintén a cselekvés-törekvés területén mozog. Kell-e bizonyítani, hogy míg az értelem létrehozta az idézett nagy alkotásokat, míg az érzem beledolgozta magát az őt kifejező művekbe, munkát, akarattevékenységet, nem egyszer roppant energiakifejtést kellett végrehajtania? Hiszen még a legkezdetlegesebb «műélvezés» is munkát, akaratmegfeszítést követel. A figyelem: akaratmegfeszítés: munka. Az érzelmi beleélés: törekvés, lendület: munka. Egy kép belső szemléltető utánarajzolása, egy székesegyház idomainak lélekben való bejárása: mozgás, feszülés: munka. Elemi példával igazolja mindezt az a sokszoros tapasztalat, hogy a múzeumjárás a világ egyik legfárasztóbb élménye, — és ez a fáradság nem első sorban az izmok kimerülése, hanem a befogadó, helyesebben az esztétikai befogadásban megfeszülő, lendülő, dolgozó tudaté. Ha az emberi akarat és munka diadalát akarjuk szemléltetni, aligha tudunk nagyobb példákra hivatkozni a Sixtusi kápolnáknál és a kölni dómoknál, a *Divina Commediáknál* és a *Faustoknál*, a IX. szimfoniáknál és a Wagner-tetralógiáknál.

Tehát: értelem is, érzem is, akarás is; vagyis a tudat egész világa. Ám felmerül a kérdés: kimerítettük-e ezzel is az esztétikum birodalmát? A modern esztétika egyik legmélyebb gondolkodója, E. Hartmann éppen a *tudattalanban* keresi az esztétikai jelenség forrását. Alig van jelentős gondolkodó az újabb időben, aki ilyen vagy amolyan formában helyt ne adna ennek a gondolatnak és — legalább bizonyos értelemben és bizonyos területekre nézve — be ne vezetné az esztétikába a tudattalant is. Nem itt van a helye a tudattalan-probléma

érdemi felvetésének és megvizsgálásának ; tárgyunk szempontjából elég annyi, hogy igen komoly tudományos multja van annak a felfogásnak, amely az esztétikai jelenségben többet lát a «tudatos» tudatműködésnél. A művészek nyilatkozataiból könnyű volna kimutatni, hogy sokszor éppen a legnagyobbak tanúskodnak legékezzőlöbben a tudatalatti elemnek a művészetben való hatalmas szerepe mellett. Olyan hangú és olyan félreérthetetlen ez a tanúbizonyosság, hogy eleve el kell némulnia vele szemben minden kételynek. De talán még ennél a hangnál is erősebben szólal fel a tudattalan esztétikai jelentősége mellett a naiv közhit szava, amely, legalább is a költőkben, a legrégebb idők óta valami *vatesit*, nem-emberi erő megnyilatkozását látta, amely akaraton kívül, tudatukon túlról szólal meg bennük. Platon sokszor idézett lapja legelőkelőbb és legékezzőlöbb fogalmazása ennek az őshitnek.

Ez a naiv őshit azonban többről is tud, mint egyszerűen tudattalanról. Ha szabad így beszélnünk : nemcsak alája, hanem föléje is mutat az emberi tudatnak. Az, ami a vatesből beszél, nem egyszerűen a tudattalan, hanem : egy felsőbb, egy *tudatfeletti* világ, az «istenek», a szellemek. A költő, a vates «ihlet»-ben szól, és ez az ihlet a «túlvilág» megnyilatkozása az ember számára. Lényegében nem különbözik ettől a felfogástól a Platon-féle gondolat sem, még kevésbé az újplatonizmus misztikája. De esztétikailag ugyanilyen értékűek azok a modern gondolatrendszerek is, amelyek az esztétikumban ill. a művészetben egy tudatfeletti «eszmé»-nek, «világszellem»-nek, «szellem»-nek vagy tudatfeletti közösségnek, társadalomnak, fajnak, osztálynak megnyilatkozását látják, vagy amelyek bárminő módon a misztikus élménnyel hozzák azt rokonságba (Bremond). A lényeg mindebben egy : az esztétikumban van egy transcendens, tudatfeletti elem is. A naiv hitnek és az elméletnek ezt az egybehangzó kórusát bőséges kísérettel láthatnók el művészek nyilatkozataiból is, akik magukat felsőbb, titkos, isteni erők eszközének, vagy fajuk, népük osztályuk hangjának érzik. Magában az esztétikailag érdekelt alany tudatában számtalanszor adva van egy tudatfeletti, egy felsőbbrendű elem jelenlétének tudata, hite vagy érzése. Ez elég annak megállapítására, hogy az esztétikai jelenség *valami ilyenféle vonatkozást* is magában foglal.

Az esztétikumban tehát olyan sajátos jelenséggel állunk szemben, amely egyszerre értelmi, érzelmi és akarati, magában foglal tudatalatti, magában foglalhat, (sokszor határozottan magában foglal) tudatfeletti elemeket is. Mindezek után roppantul összetett jelenségnek kellene felfognunk az esztétikai tényt. Ám azt kell látnunk, hogy csak a boncoló elmélet számára az, a gyakorlatban, a tudatban, a valóságos lefolyásban egyáltalában nem összetett, hanem a szó legteljesebb értelmében egyszerű aktusról, ill. aktus-sorozatról van itt szó. Mikor a művész alkot, akkor gondolkodik is, érez is, cselekszik is, működik tudatalatti énje is, és — amennyiben ilyeneknek is szerepe van az al-

kötásban, — tudatműködésein, ill. tudatalatti tevékenységén keresztül transcendens erők is dolgoznak, — de ha megkérdézzük, hogy mit csinál, nem fogja azt mondani, hogy gondolkodik, vagy hogy érez stb., hanem egyetlen szó lesz a felelete: *alkotok*. Ebben benne van valamennyi résztvékenységnek látszó elem, a nélkül, hogy mint résztvékenységek, elkülöníthetők volnának. Sőt, mihelyt valamelyikük így külön, mint önálló tevékenység jelentkezik, már meg is szűnik a tulajdonképeni esztétikai folyamat. Mikor a művész gondolkodik, akkor nem alkot: a gondolkodás megelőzi az alkotást, vagy megszakítja, egy-egy új mozzanatát készíti elő, de magukban az alkotás tulajdonképeni pillanataiban a művész nem gondolkodik, hanem «alkot», vagy, ha gondolkodik, akkor egészen sajátosan, a gondolkodás tudata nélkül, logikai folyamatláncolatok nélkül, ha szabad így mondani, *alkotás-szerűen gondolkodik*. Ismeretes Ady érdekes vallomása: «Ha gondolkozni kezdek, akkor nem tudom megcsinálni a lírát». Hasonlót bőven lehetne idézni másoktól is. Ugyanigy: érez is a művész alkotás közben, hiszen érzelem indítja alkotásra, érzelem tartja felfokozott «alkotó hangulat»-ban, érzelmet fejez ki alkotásában; de magában az alkotás közben nem «érzi, hogy érez», akkor «alkot»; nem az érzelem az aktuális mozgató, hanem annak kifejezése, ill. az arra való törekvés, még szabatosabban: ennek a törekvésnek valósítása. Innen van, hogy nagyon sok művész, mint Arany János, az érzelmeket csak bizonyos távolságban, legyengült állapotban, mint már nem-aktuális lelkitényeket szereti alakítani. Ha nagyon is erős az érzelem, ha uralkodik, ha eltölti a lelket, akkor nem lehet alkotni. Vagy alkotunk, vagy érzünk. Érzés közben nem alkothatunk, de alkotás közben érzünk, csakhogy — megint csak ezt kell mondani: *alkotás-szerűen érzünk*. Az érzelem ott van az alkotásban, hiszen annak minden mozzanata hajszálfinom ereken vele függ össze, de valahogyan másként, alkotás-szerűen van ott: esztétikai módon.

De talán másként állunk az akarati elemekkel. Hiszen az alkotás már maga is cselekvés. Ha a művész tudatát az alkotás ténye tölti ki, akkor a cselekvő-akaró elem az uralkodó. Csakhogy az alkotás egészen sajátos, sui iuris cselekvés. Nem szabad összetéveszteni azokkal a külső aktusokkal, amelyek szükségkép kísérőinek látszanak. Mikor a művész azt mondja: «alkotok», akkor ez a szó nem a betű-, vagy kotta-írás, a a festék-felrakás, az épületerv-rajzolás, vagy az agyaggyúrás fizikai munkáját jelenti nála, hanem azt a másik, sokkal-sokkal keményebb, fárasztóbb munkát, amelynek amazok csak külső, technikai, durva követői vagy kísérői: megvalósítói, objektíválói, de nem ők maguk az alkotás. Az alkotás maga merőben belső, szellemi tevékenység, szinte kedvem volna Cohennek másra használt termékeny szavát alkalmazni rá: tiszta intenzitás. Még mozdulat sem kell hozzá. Versek, dalok születtek már és teljes bevégeztségre jutottak úgy is, hogy alkotójuk közben mozdulatlanul hevert, és csak azután, esetleg jóval később

vetette papírra a kész művet. Ez a belső intenzitás bizonyára cselekvés, talán a legintenzívebb cselekvés, ami egyáltalán lehetséges, de mindenestre egészen másfajta cselekvés, mint amit ezen a terminuson érteni szokás. Az akarat feszül és dolgozik benne, de úgy, hogy nem kisebb értő, mint Schopenhauer — maga is a nagy művészeltek egyike — éppen abban láthatta lényegét, hogy megszabadít az akarás zsarnokságától és tiszta, józan, akarásmentes szemléletre segít, illetőleg ő maga ilyen tiszta szemlélet. Nem véletlen a naiv köztudatnak az a gyermekes tévedése, illetőleg komikus túlzása sem, amely a művészet embereit néha a cselekvés embereivel szembenálló henyéknek, «kapa-kasza-kerülőknék» érzi. Aki maga ezt az esztétikai cselekvést nem próbálta, soha meg nem fogja érteni, hogy ez is lehet munka, sőt a kapa-kasza-forgatásnál is fárasztóbb, kimerítőbb munka. Avval az akaratmegfeszüléssel, amely a Sixtina freskóit vagy a Gyula pápa síremlékének elkészült töredékeit létrehozta, világbirodalmat lehetett volna hódítani. De ennek a roppant akciónak az a rettentő munka, amit például Michelangelo a freskók állványain, hátán fekvé, szeme fölé ragasztott gyertyaláng mellett végzett végtelen napokon és éjszakákon át, csak elenyészően kisebb, a tulajdonképeni erőfeszítést csak szükségszerűen követő szolgáló része volt.

Nem vezet más eredményre a tudattalan vagy a tudatfeletti elem szerepének vizsgálata sem. Hiszen világos, hogy ezek a tudatontúli elemek már éppen tudatontúli mivoltuknál fogva sem szerepelhetnek az alkotó tudatában az alkotás alatt. Hogy mégis tudatukkal bír, hogy tudomást vesz róluk, csak azt bizonyítja, hogy ott voltak; de ha az alkotás folyamata alatt aktuálisan tudatosak lettek volna, akkor nem érezhette volna őket tudattalannak, ill. tudatonkívülinek. Ezek is — mint a gondolati elemek — megelőzhatték, ill. kíséretként meg-megszakíthatták az alkotást, és a művész legfőképen az alkotás után ébredt rá, hogy ilyenek is dolgoztak benne. Tudatbajutásuk már ráeszmélésnek, reflexiónak vagy következtetésnek műve lehet csak. Hogy az alkotás alatt is ott voltak és működtek, kétségtelen, — de sajátosan esztétikai módon, másképen mint az ismert tudatjelenségek.

Ezt az alkotásban felismert «tiszta intenzitást» megtaláljuk az esztétikai befogadás folyamataiban is. A képet, szobrot néző, verset olvasó, zenét hallgató ember sem «gondolkodik», — amikor igazán gondolkodik, akkor nem az esztétikai tárgyat «élvezi», hanem a saját gondolataival foglalkozik, ismeretei újulnak fel, elmélkedik vagy bírál: áldozatul esett a Fechner-féle asszociációs faktornak. Ez a gondolkodó tevékenység színezheti, mélyítheti, gazdagíthatja a tulajdonképeni esztétikai élményt, de ő maga nem esztétikum, hanem logikum. Hasznos (vagy káros) lehet az esztétikai élményre mint megelőző, kísérő (szabatosan: megszakító), és követő tevékenység, de a tulajdonképeni esztétikai élvezet nem jut szóhoz, amíg ez a hangosabb kíséret el nem hallgat.

Pedig nyilvánvaló, hogy a gondolati elem ott rejlik a legsajátosabb esztétikai élmény mélyén is, — hogyan lehetne igazán «élvezni» másként nemcsak *Az ember tragédiáját* vagy a *Disputát*, de csak a *Falu végén kurta kocsmát*, vagy akár a legegyszerűbb zenei kompozíciót is? — de megint csak a maga sajátos, másnemű, esztétikai módján. — Ugyanilyen «esztétikai módon» érez is a befogadó befogadás közben. A tulajdonképeni érzélem lehetlenné tenné az esztétikai élvezetet, hiszen aki egy zenemű hallásakor vagy regényolvasás közben feltámadó érzelmeinek adja át magát, az kéjeleghet ugyan gazdag és színes érzelmekben, de azalatt a saját érzelmeit fogja élvezni, nem a zeneművet vagy regényt, szóval élvezete nem esztétikai jellegű. És mégis, érzelmi élmény nélkül nincs esztétikai élvezet: ha a tárgy hidegen hagyja az embert, szó sem lehet esztétikai befogadról. Van tehát az élményben érzelmi elem, de ez is «esztétikai» módon. — Ugyanígy van benne cselekvés is; az esztétikai befogadás elemzésével kimutatható, hogy bizonyos akarati lendület, odaadás és szellemi együttműködés kísérő feltételei az esztétikai befogadó élménynek. És mégis: ez a cselekvő-akaró feszülés tökéletesen hallgat az esztétikai «tisza szemlélet» perceiben; ez a belső csend éppúgy kísérő feltétel, mint az akarati odaadás. Az akarás is esztétikai titokzatosságban része az élménynek.¹

Hozzá kell még tennünk ezekhez a megfigyelésekhez, hogy az alkotó tudatában az alkotás tudata nemcsak a gondolkodás, érzés, akarás és tudat-transzcendencia latens tényeit foglalja magában, hanem ennél többet, illetve ettől különbözőt is. Ez a tudat: *én alkotok*, nemcsak azt jelenti, hogy gondolkozom is, érzek is, cselekszem is, tudaton-túli agensek is működnek rajtam keresztül. Mindez a gondolkodás, érzés, stb. *egy bizonyos módon* megy végbe bennem: alkotok. Hogy mi ez az egy bizonyos mód, azt nem tudom megmagyarázni, sőt magamnak sem tudok számot adni róla. Tudom, de nem tudom megfogalmazni: nem gondolat. Érzem, de nem tudok számot adni róla: ő maga nem érzélem. Akarom, de hogy mi az, amit akarok, bár egészen határozottan él bennem, nem lehet másként megmutatni, mint éppen azzal, hogy megalkotom. Egy szóval: alkotok.

Nem állunk másképp a befogadó élménnyel sem. Itt persze jóval nehezebb a vizsgáló szerepe. A befogadó élményre u. i. nincs olyan határozott, egyértelmű és lényegretapintó szavunk, mint a műveket teremtő tevékenységre az *alkot* ige. A művész, ha kérdezzük, mit csinál, ösztönszerűen azt fogja felelni, hogy alkot; az esztétikailag befogadó egyén már nem ad ilyen egyöntetű, ösztönszerű választ ugyanerre a kérdésre. A legáltalánosabb kifejezés: *élvezek* (élvezem a verset, a szimfoniát, a képet, stb.). Ez a szó azonban, mint a tüzetesebb vizsgálá-

¹ A tudatalatti és — ha ugyan ilyenek lehetségesek a befogadó élményben — a tudatfeletti elemek a befogadóélményben szintén csak kísérő jelenségek.

lat megmutatja, itt egészen mást jelent, mint a közéleti, vagy akár az elméleti lélektani használatban: éppen azt a keresett valamit, azt a közelebről eddig meg nem határozott magatartást, amelyet vizsgálunk. De még egy másik nehézség is van itt az alkotó élmény vizsgálatához képest. Az alkotó természetesen találja, hogy nem tudja megmondani, mással megértetni a maga élményét, mert érzi, hogy az egészen egyéni, egyszeri, csak az övé. A befogadó azonban tudja, hogy az ő élménye nemcsak az övé, ez az adott tárgyhoz, az élvezett műhöz igazodik, és ehhez igazodik az ugyanazon tárgyat befogadó bármely élvezőnek hasonló élménye is. Itt hát közös élményről van szó, ezt meg kell értenie mindenkinek, hiszen mindenki átéli vagy átélheti, tehát meg is kellene tudni értetni mindenkivel. A valóságban mindkét különbség csak látszólagos, ill. viszonylagos. Az esztétikai élményről sem az alkotás, sem az élvezés fogalma nem ad igazi tájékoztatást; mindkét szó csak célzás, rámutatás, jelzés, amely csak annak mond valamit, akit ráébreszt saját hasonló élményeire; akinél ez a ráébresztés meg nem történik, azt egyenesen félrevezeti. Ami pedig az élmény egyéni, személyes voltát illeti, itt is csak viszonylagos különbségekkel állunk szemben: az esztétikai befogadás éppen olyan egyéni, egyszeri jelenség, mint az alkotás: mindkettő egy-egy tárgynak és egy-egy alanynak viszonyából alakul ki, tehát a befogadás élménye egy-egy tárgyra vonatkoztatva annyiféle, ahány alany befogadja, és egy-egy alanyra nézve annyiféle, ahány tárgyat befogad. Hogy az alkotás-élményt valójában sem leírni, sem megértetni nem lehet, minden alkotó érzi és vallja; szívesen elhisszük neki, mert magunk is ösztönszerűen érezzük, hogy így van. A befogadó élményről ezt nem érezzük így; de mindjárt belátjuk, hogy ez is közölhetetlen, mihelyt megpróbáljuk közölni másval. Csak dadogni — többnyire csak szánalmasan dadogni — tudunk ilyenkor; indulatszavakat, felkiáltásokat, általánosságokat («ez szép», «gyönyörű») halmozunk egymás mellé, kevésbé kirívó esetekben jelzésekkel, intelligens kibúvókkal élünk, többé-kevésbé szellemesen és többé-kevésbé a szóbanforgó tárgy körül maradván, valójában másról beszélünk. Mindenki meggyőződhetik erről, ha megpróbál egyszer számot adni róla, miért is tetszik neki voltaképpen egy kép vagy egy vers. Klasszikus bizonyítékát nyújtja tételünknek jóformán az egész modern zenei- és műkritika, és az irodalmi kritikának is az az egész korszaka, amelyet impresszionistának szokás nevezni. Ennek az iránynak követői, nem egyszer elsőrendű írók és művészek, elméletileg egyenesen azt a célt tűzték maguk elé, hogy az illető mű olvasása vagy szemlélete nyomán támadt benyomásaikat írják le, tehát magáról az esztétikai befogadó élményről adjanak számot. Csak el kell olvasni egy nagy írónak, mondjuk egy Anatole Francenak néhány efféle írását; megtudjuk belőle, hogy a szerző kitűnő stilisztá, páratlan csevegő, nagy műveltségű, olvasottságú és művészi érzékű ember, megtudjuk azt is, hogy az illető

művet nagyon, esetleg nem nagyon élvezte, kitűnőnek, jónak vagy legalábbis érdekesnek tartja; éppen csak arról, ami a kritika célja volna, hogy milyen voltaképpen az illető mű, alig hallunk a semminél többet; arról pedig, ami a kritikus kifejezett célja volt: hogy mi ment végbe a szerző lelkében a befogadás élménye alatt, tehát mielőtt a cikkében leírt szellemes, de a művel csak igen lazán összefüggő gondolatok eszébe ötlöttek, éppenséggel semmit.

Igy tehát az élmény elemzője nem tehet egyebet, mint hogy a maga élményét vizsgálja, és eredményeinek elmondásával mindazt, aki maga is átélte már a jelenséget, ráébreszti a magáéra; aki át nem élte, annak éppoly hiába beszél, mint aki vak embernek akar fogalmat adni a színről.

Ha már most ilyen értelemben vizsgálom a magam befogadó élményét és felteszem az alkotó élmény vizsgálatánál feltett kérdéseket, ugyanolyan eredményre jutok, mint amott. Gondolkodom-e, mikor verset, képet, szobrot, zenét «élvezek»? Mindenesetre gondolkodom is, de *akkor* nem gondolok rá, hogy gondolkodom, és ez a gondolkodás nem maga az «élvezés». A gondolatokat már az élvezet-élmény tartalma kelti; az «élvezet» már ezek előtt, után, sőt alatt is megvan, és az valami más. Érzek-e, mikor befogadok? Erősen érzek, jóformán egy érzelem vagyok, de másképpen érzek, mint amikor azt kell mondanom, hogy ilyen vagy amolyan kellemes vagy kellemetlen érzésem van. Itt valahogyan — nem tudom jobban megmondani —, nem érzelmet érzek, hanem azt a valamit, amit befogadok. Ami egyebet is érzek (mert legtöbbször egyebet is érzek: frissiséget, vidámságot, lelkesedést, vagy ezernyi más érzés-árnyalatot), azt már az a valami keltette fel, az alatt, v. a mögött a befogadás ideje alatt mindig ott van az a valami, és az a valami érzés is, meg nem is: *más*. Akarok, törekszem, cselekszem? Hogyne. Feszülök, lendülök, sokszor el is határozom magam valamire, az egész élmény alatt dolgozom is, mint később fáradtságom mutatja; de mindez nem maga az élmény, mindez szükséges hozzá (a szellemi megmozdulás), velejár (a feszülés, a lendülés, a szellemi erőfeszítés), vagy követi (az elhatározás), de mindez nem ő maga; ő maga, az «élvezet» ezekben és ezek alatt valami *más*. Hogy tudaton kívüli erők résztvesznek-e élményemben, arra nem tudok felelni: tudatom természetesen nincs, mert nem is lehet róluk. Utóbb persze ráeszmélek, hogy élményem legfőbb tényezője is tudatomon kívüli: maga a mű, amelyet élveztem. De mialatt élveztem, azalatt valahogy nem volt kívül a tudatomon, az enyém is volt, mintha én alkottam volna, legalább is mintegy újra megalkottam a magam számára. És ha egy szót kellene találnom élményem jellemzésére, akkor — bár ez sem mondja meg igazán, hiszen ezt a szót csak átvitt értelemben használhatom, a fogható valóságban nem történik meg ilyesmi — talán még ez a szó jár legközelebb ehhez a másjellegű élményhez: *újraalkotom* magamnak

a művet. De jól érzem, hogy ez is csak dadogás, és aki nem próbálta, annak nem mond semmit.

Mindezek a vizsgálódások arra a belátásra vezetnek, hogy az esztétikum valami egészen sajátos, minden mástól különböző jelenség. Jelenség, amelyben gondolat is van, érzelem is, akarás is, tudatos is, tudatalatti, sőt talán tudatfeletti elem is. Ám sem ezek egyikével nem azonos, mert mindegyiktől különbözik, sem ezek összességének nem tekinthető, mert egyszerű és mert a tudatban jelentkező mivolta («én alkotok», «én újraalkotok») ezek összességében sem foglaltatik benne. Az esztétikum tehát sui iuris valami, külön kategória. Minthogy pedig a tudatjelenségek közt más ehhez hasonló nem ismeretes, azért az ez oldalról elinduló vizsgálódás csak annyi felvilágosítást nyújt, hogy az, ami az esztétikainak tudott jelenségekben közös: valami sajátos, valami máshoz nem hasonlítható, *valami sui generis: esztétikum*.

Más oldalról ugyanerre az eredményekre vezet, ha azokat a leguralkodóbb, legjelentősebb, leggyakrabban visszatérő gondolatokat vesszük szemügyre, amelyekkel a tudományos elmélet próbált a századokon keresztül az esztétikai jelenség mivoltához közelebb férközni. Úgy tetszik, hogy a nagy, korszakos esztétikai rendszerek többé-kevésbé mind megtalálták valamit az esztétikum mivoltából. Mind igazak és helyesek, mert mindegyikben van igazság. Korlátja valamennyinek csak az, ami Lucifer történetlátásáé *Az ember tragédiájában*; nem adhatnak mást, mint mi lényegük: egy szempontból nézik a vizsgált jelenséget, egyetlen, ismert — *máshonnan ismert* — szempontból. Minthogy pedig az esztétikum más, mint más jelenségek, egy ilyen máshonnan merített szempont csak a feléje fordult oldalát, a vele rokon részeit világíthatja meg, nem az egészet. Így aztán, bár mind igazat mondanak, valamennyien együtt sem adhatják a rávonatkozó egész igazságot; ez nemcsak több, de más is, mint az ő szempontjuk.

Hogy a legelső, legrégebb esztétikai elmélettel, a görög gondolkodás *mimesis*-fogalmával kezdjük: kétségtelenül jogosult szempont a művészetben utánzást, illetve (alig lehet kétséges, hogy Aristoteles így érti) ábrázolást látni. Hogy van benne ábrázolás, és hogy ez az ábrázolás, ennek tökéletessége számos művésznek egyik fő, ha nem legeslegfőbb törekvése volt és marad, a művészet és az irodalom története igazolja. A festésre, szobrászatra, az epikai és drámai költészetre és a mimikus táncra vonatkozólag ez oly kézenfekvő, hogy nem szorul bizonyításra. Nem nehéz elfogadni a tételt a lírai és gondolati költészetre nézve sem; az efféle vers is a költő érzelmi állapotát, ill. gondolatát ábrázolja, — a gondolati líra egyik oldalon éppen ott válik el a versbeszedett értekezéstől, hogy nemcsak elmondja, hanem művészien mondja el: ábrázolja is a gondolatokat. A nehézséget az építőművészet és még inkább a zene veti fel. Mit «utánoz», mit ábrázol az építőművészet? Nos, az utánzás törekvése ott áll az építőművészet bölcsőjénél. A genetikus

kutatás kimutatta, hogy az építészet elemi alakjai természeti tárgyak — fa, barlang, virág és levél (oszlopfők), stb. — utánzásából származnak. A görög templomhomlokzat bonyolult tetőzetrajzának legapróbb részleteit is megmagyarázza az egykori gerendafejekre és kiálló szögvégekre való emlékezés. A vízszintes és a függőleges vonal, de még a bonyolultabb díszítő-vonalak is (a barokk hullámvonalak, a rokokó kagylódíszei) a természetből vannak ellesve. A ház barlangot és sátort, a templom a házat, a cirkusz és a színház az Akropolisz hegyoldalát, az óceánjáró a csónakot, a csónak a vájt fatörzset, a repülőgép a gyermekek sárkányát, a sárkány a madarat «utánozza». Ha a mai bonyolult, egyszerű művészi és tudományos építőmesterségben feledésbe merült is már ez az utánzó-gondolat, az elemi formákban és az egész eljárás mozgató akaratában mégis ott van, ha rejtetten is, az utánzó elv. Ám hol van ugyanez a zenében? A mélyrenéző szem, illetőleg az érzékeny fül megtalálja ott is. Nem is szükséges egyenesen a programzene, a szöveget kísérő vagy történet, természeti hangokat utánzó, többé-kevésbé kivételes, sőt néha kuriózum számba menő kísérletekre, virtuózkodásokra gondolnunk. Ha a fiatal Beethoven zeneileg jellemezte barátait, és azok magukra ismertek belőle, ez nyilván tiszta ábrázolás, de nem nyilvánvaló, hogy tiszta zene. Hogy Weber a Freischütz egyik jelenetében egy tájat ábrázol, melyet a geroldsauvi vízesés mellett látott, abban az órában, mikor a hold megezüstözi sugaraival a medencét, és ebben hullámszik, örvénylik a víz,¹ ez lehet történeti tény, lehet az említett jelenetnek lélektani, sőt esztétikai élményszerű forrása, de aki nem tud erről, aligha fog a zenéről ráismerni a leírt tájra és pillanatra, még ha látta is ugyanazt a képet és át is élte valamikor ugyanazt a hangulatot. A zene ábrázolási, utánzási elemét nem az ilyen kuriózumok világítják meg. A zenei ábrázolás a lírai költeménynek (a művészet fajai közül vele amúgyis a legrokonabbnak) ábrázolási funkciójával azonos: zenei hangokkal objektíval, ábrázol, utánoz egy belső hang-élményt. Geiger szabatos kifejezésével: a zene ábrázolásának tárgya maga a téma.² A téma, vagyis a belső hang-élmény, hangok összhangjai és sorozatai, illetőleg ilyenekből kialakuló önértékű egységek: ezeket «utánozza» az objektív zenei alkotás. Ilyen belső élmény (tehát ábrázolandó tárgy) nélkül nem indul el az alkotás folyamata.

A zenei és az építőművészeti ábrázolásnak ez az elvontabb, lazább értelmű jellege már maga is rámutat, hogy ha van is a művészetben — minden művészetben — ábrázolás, de ez különböző művészetekben igen különböző fontosságú. A vizsgálódás hamarosan rávezet, hogy még ahol legnagyobb a fontossága, az ú. n. ábrázoló művészetekben — még ott sem ez a legfontosabb. Vagyis: van ugyan a művészetben ábrázolás,

¹ Id. Ribot: *Essai sur l'imagination créatrice*⁷. 1926. 180.

² Moritz Geiger: *Zugänge zur Ästhetik*. 1927. 112.

de ez az ábrázolás még nem maga a művészet. Goethe szellemes példájával: ha sikerülne tökéletes hűséggel ábrázolnom a kedvesem pincsi-jét, akkor volna két pincsim, de még mindig nem volna műalkotás. A művészek, különösen a festők közt bőven akadnak és akadtak olyanok — egész iskolák és egész korszakok is, — akiknek legfőbb gondja a természethűség, a «valóság» visszaadása, de ezek is — Zola szavaival — «egy vérmérsékleten keresztül» adják a valóság darabjait; ez már egymagában is a szubjektív-érzelmi, gondolati és törekvésbeli elemeknek egész beláthatatlan, az ábrázolás, utánzás szintjét felfelé és lefelé messze elhagyó világát jelenti, mint a behatóbb vizsgálat megmutatja. Az utánzás-elmélettel tehát még a leginkább utánzó művészetet sem tudjuk megérteni — hogyan érthetnők meg a kevésbé ábrázolókat? Mit magyaráz meg az utánzás elmélete a rheimsi székesegyházból? Hivatkozunk-e rá, hogy Beethoven 7. szimfóniájában eddig többek közt falusi lakodalomnak, mór lovagi életnek, álarcosbálnak és a tánc apoteózisának ábrázolását vélték már látni.¹ De megmaradhatunk a festőművészet keretein belül is. Ki magyarázza meg, mit ábrázol Tizián *Égi és földi szerelme*? (Nem felesleges talán megjegyezni, hogy ezt a címet már az utókor önkényes magyarázója ragasztotta rá.) Tehát: a művészet ábrázolás is, de nemcsak ábrázolás, és a művészet maga nem az ábrázolás.

Egy másik nagyon elterjedt elmélet a művészetet úgy fogja fel, mint *kifejezést*, mint érzelmek, hangulatok, érzelmi állapotok vagy érzelmi típusok kifejezőjét. Valóban, nehezen tudunk elképzelni művészi alkotást érzelmkifejezés nélkül. A líra jóformán tisztán annak érzik, a zenében első sorban azt élvezzi a legtöbb ember, képeken, szobrokon ez fog meg legjobban; minél gazdagabb érzelmi skálát olvasunk le egy műalkotásról, minél több érzelmi hírt pendít meg bennünk, annál értékesebbnek érezzük. Igen könnyen egy nagy érzelem kifejezéseként fogjuk fel a nagy székesegyházakat is; közhellyé vált főleg a gótikában a «felfelé törő áhítat» kifejezését látni. Hajlandók vagyunk érzelmi egységet látni a drámában vagy akár egy realista életábrázolású regényben is. Ha azonban megkérdezett volna valaki egy korai renaissance festőt, a megragadó, bájos kifejezés e nagymestereinek egyikét, hogy mit akart kifejezni ezen vagy azon a képén, alighanem csodálkozva felelte volna, hogy esze ágában sem volt egyéb, mint hűségesen lefesteni az érdekes, gyönyörű, izgatón gazdag valóságot. Mint ahogy egy modern festő felelte a maga módján hasonló kérdésre: «Ördögöt akartam kifejezni. Jó képet akartam festeni, semmi egyebet». A költészetben egy egész lírai korszak — a parnassusi — tiltakozik az érzelmkifejezés szentimentális programmja ellen és az «impassibilis» ábrázolásban látja a költő magasabb hivatását. Nagy modern zeneköltők nem egyszer

¹ L. Cserna Andor: Beethoven-breviárium, É. n. 211.

nyilatkoznak megvetően a zenei alkotások olcsó érzelmi felfogásáról. Bár kétségtelen, hogy a stuttgarti pályaudvar épülete kifejez valami érzelmit is, bizonyos, hogy hatását nem elsősorban ezzel a kifejezéssel éri el, — mint ahogy nyilvánvalóan nem a kifejezés elsősorban lényeges a *Háború és béke*-ben, a *Toldiban* vagy egy Boccaccio-novellában sem. Vagyis: a művészetben mindig van kifejezés, de nemcsak kifejezés van benne, és a művészet nem maga a kifejezés.

Ha a kifejezés fogalmát kitágítjuk és nemcsak érzelmek, hanem gondolatok és törekvések kifejezését is értjük rajta, akkor körülbelül annak az elméletnek síkján mozgunk, amelyet kezdettől máig mindig igen sokan vallottak, — igaz, hogy esztetikusok csak kivételesen, inkább moralisták, teológusok, szociológusok, még inkább a gyakorlat emberei, politikusok, nevelők, de igen sokszor az iskolázatlan nagyközönség is, olykor egyes írók is; egészen aktuális ez a felfogás korunk nagy politikai átalakulásai idején. E szerint a felfogás szerint — finomabb vagy durvább fogalmazásban — a művész feladata: eszméket *hirdetni*, a jóra, a közösség javára buzdítani, nevelni, lelkesíteni, tanítani, a rosszat, veszedelmest megutáltatni, közvetlen eszmehirdetéssel szolgálni Istent vagy a közösséget, társadalmat, nemzetet, fajt, osztályt. Alig lehet kétségbevonni, hogy a művészet erre a célra kiválóan alkalmas, hiszen az eszmét, a törekvést oly szemléletesen, hatásosan, vonzóan és ezért meggyőzően és tetteirendítően tudja feltüntetni, mint rajta kívül még csak az egyetlen (ugyancsak művészi jellegű!) szónoklat. Bizonyos az is, hogy minden művészi alkotásban lehet keresni és több-kevesebb leleményességgel (némi erőszakkal, mint bő példák mutatják, még zenei művekben is) találni is gondolatot, célzatot, mondanivalót. Fontosabb ennél az a tény, hogy maguk a művészek is nem egyszer nyilvánítottak efféle törekvéseket. Ám a nyilatkozatoknál is döntőbbek a művek. És itt nemcsak a tendenciózus művekre gondolunk. Ki merné kétségbevonni, hogy a *Divina Commedia* és a *Karamazov-testvérek*, *Az ember tragédiája* és a *Szózat*, az *Athéni iskola* és az isenheimi oltár, az otricoli Zeus és a *Calais-i polgárok*, az *Eroika* és a *Psalmus Hungaricus* szerzője «akart valamit mondani», mégpedig valami olyat, ami a pusztá ábrázoláson és érzelmkifejezésen messze-messze túlmutat. Már pedig a művészet lényegét elsősorban ezekről a legnagyobb művekről kell leolvasnunk; a legjobb művészek szükségkép legtisztábban mutatják, mi a művészet. Ezzel a hatalmas tanúbizonysággal szemben vajmi kevésbé jelentős a kis művészi középszerűségek, inaszakadt alkotóerejű korok, tehetetlen iskolák ellenkező szava. Az esztétikai elmélet is igazolni tudja az ábrázoláson és kifejezésen túlmenő mondanivalónak a művészetben — bár persze sokkal mélyebb, ill. tisztább, átlényegültebb formában való — szükségszerű jelenlétét. És mégis: nem világos-e, hogy aki elsősorban gondolatokat akar közölni, az tudományos cikket ír, nem verset; aki elsősorban eszmét akar hirdetni, az a szó-

székre, a pódiumra, vagy a publicisztika emelvényére lép, nem a festő-állvány elé; akinek főcélja cselekvésre bírni nemzetét, faját, osztályát, az politikussá lesz és nem zeneköltővé. Az előbb idézett nagy alkotóknak, bármennyire félreérthetetlen, hogy hirdetnek valamit, nyilván — legalább alkotás közben — elsősorban nem a hirdetett valami volt a fontos, még csak nem is a hirdetés «mint olyan», hanem a *maguk módján* való hirdetés. Vagyis: bár a művészetben benne van a hirdetés, de nemcsak az van benne, és a művészet maga nem a hirdetés, hanem ez a *maguk-módja*: az esztétikum.

Különben pedig igen előkelő művészek tiltakoznak a hirdetés követelése ellen, művészek és esztétikusok sokhangú kara ünnepli a csak önmagáért való művészet, a *l'art pour l'art* elvét, és nem kisebb alkotó, sőt — érdekes paradoxon — eminenter hirdető művész, mint Schiller vallja a művészet játék-elméletét. A művészet értelme, igazi mivolta: *játék*. A szellem előkelő, öncélú kedvtelése, az elmélet világtól és a gyakorlati élettől teljesen független fényűzése, szabad energiák nemes játéka. Nem szembetűnő-e első tekintetre ez a játékos elem minden művészi alkotásban? Nem szavakkal, rímekkel, asszociációkkal való játék-e a költészet? Nem figurákkal, fiktív eseményekkel, szélsőlegesen kigondolt viszonyokkal való labdázás-e az epika és a dráma, színekkel és vonalakkal való játék a festészet, arányokkal, anyagokkal, önkény alkotta terekkel az építészet, hangokkal, hangkörökkel, hangkapcsolatokkal a zene? Főleg akkor lesz ez a játékos jelleg világossá, ha a játék fogalmát elmélyítjük és kiterjesztjük az anyaggal való kedvtelésszerű bibelődés egész területére, a művészi munkában oly központi jelentőségű *alakítás* tevékenységére is. Nyersanyagoknak részben önkényes, szeszélyes, ösztönszerű, részben (ugyancsak ösztönszerűen) a magunk képére vagy (megint csak ösztönösen is) valami külső adottság mására való idomítása, gyúrása, alakítása, ez a kétségtelenül a játékkal is rokon tevékenység minden művészi alkotásnak lényeges eleme. Ha azonban elnézünk munka közben egy szobrászt vagy egy festőt (ha ugyan győzzük türelemmel addig, amíg ő győzi izmokkal és idegekkel!), ha azokra a roppant erőfeszítésekre gondolunk, amelyek sorozatából egy Michelangelo, egy Beethoven, egy Kemény Zsigmond egész művészi élete áll, ha Arany végeláthatatlan töredékeire és a mögöttük álló munkára, Balzac megszámlálhatatlan korrektúrájára vagy Flaubertnek munkájáról szóló vallomásaira gondolunk, hamar ráeszmélünk, hogy a művészet nemcsak játék, hanem annak véresen ellenkező pólusa is. Tehát: benne van a játékmozzanat is, de a művészet megint csak nem játék.

Aki végigkísérte ezeket a fejtegetéseket, talán felment bennünket az alól, hogy ugyanígy mérlegre vegyük az esztétikai elmélkedés többi elméleteit is. Az eddig követett eljárással könnyen ki lehetne mutatni valamennyiről a szempont jogosultságát is, határait, ill. egyoldalúságát is. Annál is kevésbé látszik szükségesnek a további részlete-

zés, mert — legalább is mostani gondolatmenetünk szempontjából — többé-kevésbé közös nevezőre hozhatók a tárgyalt négy főelmélet valamelyikével. Az újplatonizmus és a német idalista esztétika elméletei pl. («a végtelen tükröződése a végesben», «az eszme megjelenése az anyagban», stb.) nem igen tartalmaznak olyan elemet, amely kivonná magát az ábrázolásnak, kifejezésnek és a hirdetésnek az esztétikumhoz való viszonyáról mondottak alól. Utitz elmélete nyilvánvalóan a kifejezés és alakítás szintézise; amit e kettő jogosultságáról, ill. határaitól megismertünk, az érvényes erre a kétszeresen jogosult, de kétszeres igazságában sem az egész jelenséget megmagyarázó szintézisre is.

Fejtegetésünk eredménye: az esztétikum ábrázolás is, kifejezés is, hirdetés is, alakítás is, de sem az ábrázolás nem az esztétikum, sem a kifejezés, sem a hirdetés, sem az alakítás; mindez csak akkor esztétikum, ha művészi, azaz esztétikus ábrázolás, művészi kifejezés, művészi hirdetés, művészi alakítás. Az esztétikum tehát egyszerre mind a négy, de több mint ez a négy, még mindig *más*. Ezt a mást az esztétikai elmélet sem tudta eddig egyszerűbb fogalmakra visszavezetni. Így nem marad számunkra más út, mint egy *sui generis* esztétikum, egy esztétikai elsődleges-valami feltételezése, egy máshonnan nem magyarázható, csak önmagából, önmagában átélhető *esztétikai apriori* felvétele.

Szóval végül is — nem az eddigi rövidlelektetű gondolatmenetek, hanem sok-sok esztétikai megfigyelés, elmélődés és szinte azt merem mondani: vívódás után — arra az eredményre jutunk, amelynek közelébe Volkelt is elérkezett: «Egy hosszú, fáradságos vándorlás végén, a művészi alakulásnak alapjaiban és indítékaiban, részletfunkcióiban, összefüggéseiben és fejlődési szakaszaiban való beható átkutatása után arra a meggyőződésre érzem magam kényszerítve, hogy a művészi alkotásban van még egy erős felderítetlen maradék, mely elutasíthatatlanul megköveteli egy *művészi normatív apriori* kikövetkeztetését.»¹ Ám a mi tételünk tovább megy Volkelténál. Ő csak az aktív művészi alkotásban találja meg ezt az apriorit, — el is nevezi művészi hajlamnak (Anlage) —, míg az itt lehozott eredmény értelmében ez az apriori *minden* esztétikai jelenségben megtalálható. Nem is nevezném hajlamnak, hiszen itt nem valami egyoldalú részletképességről van szó: láttuk, hogy a tudattevékenység minden elemét átfogja. Másrészt ez a kifejezés, még ha meg is lehetne okolni felvételét, a szóbanforgó jelenségnek csak egyik oldalát — az alkotó művész felől nézettet — jelölné meg. Az ilyen gazdag, sokarcú, esztétikai értelemben általános jelenség számára sokkal általánosabb terminusra van szükség. Minthogy pedig minden vizsgálódás oda vezetett, hogy önmagán kívül semmiféle más valósággal azonosítani, ill. más valóságra visszavinni nem lehet, azt hiszem, leginkább nyomon beszélünk, ha megmaradunk az apriori

¹ Volkelt II. 275.

esztétikum egyszerű és szabatos, legalább is semmi elhamarkodott alácsúztatással nem fenyegető terminusánál. A filozófiai szempontú vizsgálódás számára ez elegendő is. A művész oldaláról nézve, a dolog lényegét legjobban megközelítő *alkotás* szó látszik a legalkalmasabbnak, a befogadó részéről pedig, ugyanilyen megfontolás alapján, az *újraalkotás* kifejezése. Ha azokra az esztétikai jelenségekre vonatkoztatjuk, amelyek nem tudatfolyamatok, szóval az objektív esztétikai alakulatokra, akkor hasznosan illelhetjük a *művészet*, *művészi* terminusokkal. Mindez valójában ugyanannak a dolognak különböző oldalakról való felfogását jelzi csak, és lényegében egyazon jelenséget, ill. egyazon jelenségnek különböző megnyilatkozásait, valóságait jelenti. Valamennyi terminussal kapcsolatban pedig a legnagyobb szerénységre van szükség. Nem lehet ezt eléggé hangsúlyozni, főleg a modern, elsősorban német esztétikusok nagy többségének önérzetes, elriasztóan szabatos filozófiai tájszólásával szemben. Minél határozottabb és szakszerűen, iskolázottan filozófiaibb ugyanis az esztétikai terminológia, annál naívbabul laikusnak tűnik fel az alkotó művész szemében, aki átélésből tudja, hogy mennyire tágak, mennyire lebegők, mennyire problematikusak az összes felállítható kategóriák, amelyek magukba akarják fogni azt a megfoghatatlant, amelyről itt szó van. És ezt a valóságot mégiscsak a művész ismeri jobban. Minél behatóbb, teljesebb és élményszerűbb az elméleti vizsgálat, annál hajlandóbb lesz a művésznek adni igazat a tudóssal szemben; annál világosabbá válik, hogy minden terminus technicus, tehát a rájuk épített minden kategória és megállapítás is csak hozzátételek, csak nagyjából való, nem egyszer szinte már csak átvitt értelemben megálló tétel, amely nem a sui generis esztétikai tényállást fejezi ki, csak *valami olyasfélé*t. Ha a modern természettudomány már eljutott ilyes önszabályozó belátásra, mennyivel jobban rászorul erre az esztétika, amelynek tárgyát éppen az jellemzi, hogy nem lévén logikai természetű, nem foglalható adaequat módon logikai formulákba. Ha valahol, itt egész terjedelmében érvényes Hugo a S. Victore szava: «Sumpta sunt vocabula, ut intelligi aliquatenus posset, quod comprehendere non poterat».

Félreértések elkerülésére meg kell még jegyezni: «apriori tudvalevőleg nem azt jelenti, hogy minden tapasztalat *előtt*, hanem hogy minden tapasztalaton» mutatható ki.¹ Apriori az esztétikára vonatkoztatva azt jelenti, hogy mikor egy jelenséget esztétikainak mondunk vagy érzünk, mikor valakire azt mondjuk, hogy művész, mikor azt mondjuk, hogy egy képet, szobrot, drámát, zeneművet élvezünk, mikor

¹ Apriori bedeutet bekanntlich nicht vor aller Erfahrung, sondern an aller Erfahrung. Es ist nicht die Absicht aus apriorischen Begriffen die geistige Welt herauszuspinnen, sondern der grundlegenden Sinngesetze inne zu werden, die schon vorausgesetzt sind, wenn wir irgendein einzelnes Phänomen einem Gebiet zuordnen. Spranger: Lebensformen⁶. 1927. 32.

egy templomra azt mondjuk, hogy művészi, egy tevékenység-fajta művészetnek minősítünk: valami határozottat gondolunk, minden más-tól különbözőt, valóságosat és értékeset. Az illető jelenségeket belesoroljuk egy kategóriába, amelyet meghatározni talán nem tudnánk, rávonatkozó ismereteink talán nem szabatosak, talán teljesen tévesek, talán nincsenek is, de magát a dolgot mégis valamiképpen ismerjük. Mikor a *művész, művészi, esztétikai*, stb. szót kimondjuk, akkor — legalább míg számot nem kell róla adni, — tudjuk, hogy mit gondolunk. Ez az esztétikai valami, amelyet gondolunk a nélkül, hogy meg tudnók mondani, mi az, ez a tudás vagy érzés (helyesebben: élmény), amely megelőz minden rávonatkozó ismeretet, mert hiszen minden ilyen ismeretről előbb fel kell ismernünk, hogy *arra* vonatkozik: ez az esztétikai apriori. Ismerjük, mielőtt még ismernők. Nem is akarhatnók megismerni, ha már valamiképpen nem ismernők. Szent Ágostonnak a boldogságról írt szép sorai jutnak eszembe: «Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? ubi viderunt, ut amarent eam? nimirum habemus eam nescio quomodo... neque enim amaremus eam, nisi nossemus».¹

Rá kell mutatni arra is, hogy apriori nem feltétlenül jelent minden emberben meglevőt. Csak annyit jelent okvetlenül, hogy minden emberben *meglehet*.² Bizonyos, hogy az esztétikumnak az a megjelenési formája, amelyet alkotásnak nevezünk, egyenesen kivételes jelenség, viszonylag csak igen kevesek osztályrésze. Ellenben az újraalkotás esztétikai jelensége, a művészi befogadás apriorija, ha az elmélet nem is kénytelen ezt feltételezni, úgy látszik, — legalább valamilyen kezdetleges fokon, — minden normális emberben megvan. Legalább a modern művészetpedagógia tapasztalati eredményei a felé látszanak mutatni, hogy ez a befogadóképesség — a rejtőző apriori — minden élelki és éperzékű emberben felébreszthető. Az esztétikum megjelenési formáinak két határértéke így világosan megjelölhető: legmagasabb fejlettségben, a tökéletes megvalósulás fokán, mutatják a legnagyobb művészek és a legnagyobb alkotások, elsősorban azok, akiket, ill. amelyeket mindenki legnagyobbaknak kénytelen érezni. Legalsó fokon, a megvalósulás kezdetleges stádiumában, vizsgálhatjuk a legegyszerűbb, legfejletlenebb, esztétikailag legiskolázatlanabb emberek befogadó élményeiben. A tudományos elemzésnek, ha egyoldalúságba nem akar esni, egyformán szem előtt kell tartania mindkét területet.

Ennek a tudományos elemzésnek u. i., minthogy az esztétikum sajátnemű, másra vissza nem vihető, magán kívül mással nem magyaráz-

¹ Confessiones. X. 20.

² «Apriori ismeretek nem olyanok, melyek minden értelmes emberben megvannak (ezek velünk születettek lennének), hanem amelyek mindenkiben meglehetnek. A magasabb apriori ismeretek olyanok, amelyekre mindenki szert tehet, de a tapasztalat szerint nem magától, hanem felébreszthetik benne mások, magasabb képességűek». Rudolf Otto: *Das Heilige*.²⁵ 1936. 204.

ható jelenségnek bizonyult, nem lehet célja a szó tudományos értelmében vett meghatározásokat állítani fel. Az ilyenek u. i. — csak analógiák, nagyjából való rámutatások lévén, — vajmi kétes értékűek lehetnének. Az esztétikai elmélkedésnek nem lehet más tudományos feladata, mint a sui generis esztétikai jelenséget — saját átélések alapján — önmagában vizsgálva, megállapítani legjellemzőbb vonásait és ezek leírásával másokat is ráébreszteni saját ilyenemű élményeikre, ill. másokban is tudatosítani az élettevékenységnek ezt a világát. Minden további vizsgálat csak ehhez a tudatosító leíráshoz fűződik.

Sík Sándor.

A TEST METAFIZIKÁJÁHOZ.

Az élő test és a hulla, illetve az élettelen anyagvilág között oly szembetűnő különbségek mutatkoznak, melyek már szinte az emberi gondolkodás kezdetétől fogva táplálták azt a meggyőződést, hogy az életnek az anyagtól különböző elve van. Érthető tehát, hogy már a görög bölcsélet legfőbb képviselői is az élő embert anyagi testből és szellemi lélekből állónak gondolták.

Amily magátólértetődőnek látszik azonban e dualisztikus elgondolás, oly nehéz problémának bizonyul e kettő kapcsolata. A görög bölcselők fejedelme, *Aristoteles* e kapcsolatot az ő *hylemorphe*-s metafizikai elméletének alapján magyarázza. Eszerint a lélek a szerves fizikai test első formája, *entelechiája*,¹ Az emberi lélek magában foglalja a fejlődés és szaporodás elvét (növényi lélek), az érzékelés, vágy, mozgás elvét (állati lélek), valamint az ezek felett álló értelmet (*νοῦς*) is. Míg azonban az előbbieket a testtől elválaszthatatlanok, tehát vele együtt jönnek létre és pusztulnak el, az értelmes lélek (anima intellectiva) isteni, halhatatlan.

Ezt a tanítást tette magáévá általában a *schola* bölcselete is. Így alakult ki a középkorban a test és lélek *szubstanciális egységének* elmélete. Eszerint a lélek, mint a test formája ezt teljesen átjárja, informálja, úgyhogy a test és a lélek egy közös szubstanciát, közös egységet alkotnak, melyben a kettő úgy viszonylik egymáshoz, mint az *anyag a formához*. Az egész testben mindenütt jelen van az egész lélek, nem ugyan térbelileg, hanem hatásával, virtuálisan. Ezáltal nyer a test egységet, szervezettséget, organikus működést, amire önmagában képtelen volna, a lélek viszont érzékelő képességet nyer és kapcsolatot az anyagvilággal. Vagyis az ember meglelkesített test, illetve megtestesült lélek.

A test eredetére nézve nem volt soha kétséges, hogy az a szülők-től származik, az ő testükből sarjad. De honnan származik a lélek? Erre nézve egyes egyházatyák, köztük *Szent Ágoston* is, még azt tanították, hogy a lelket épügy, miként a testet a szülők nemzik, vagyis az ő lelkük, illetve annak egy része vándorol át és él tovább az utódokban (traducianizmus vagy generacionizmus). Ez az elmélet azonban a lelket részekből állónak, illetve részekre oszthatónak tekinti, ami nehezen egyeztethető össze a lélek szellemiségével. Az ebből származó metafizikai nehézségek miatt a scholában általánosan elfogadottá vált az az elmélet,

¹ „εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σῶματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ“ (De anima 412b).

mely szerint a lélek Isten külön teremtő tevékenysége útján járul a szülőkötől nemzett testhez (kreacionizmus). Ez elmélet alapjai is megtalálhatók már *Aristotelesnél*. Szerinte ugyanis a vegetatív és a szenzitív lélek a testtel együtt jön létre, a halhatatlan, isteni, értelmes lélek azonban külön, «kívülről» járul a többihez.

Itt azonban további nehéz kérdés merült fel: milyen kapcsolatban van a szellemi lélek az érzéki és a tenyészlélekkel? *Aristotelesnél* erre nézve nem találunk világos magyarázatot és a lélekre vonatkozó, fentebb már közölt meghatározása («*anima est actus primus corporis physici organici*») többféle véleményt tesz lehetővé. Így a scholában is e kérdés körül eltérő elméletek alakultak ki.

A skolasztikus bölcselek fejedelme, *Aquinói Szent Tamás* e kérdésben a *formák egységének* (unitas formarum) tanát vallja. Szerinte ugyanis valamely dolognak ugyanaz adja létét és egységét (ab eodem aliquid habet esse et unitatem). Minthogy pedig valamely dolog léte a formától van, ettől van egysége is. Tehát két vagy több dologból csak úgy lehet egy, ha közülök egyik úgy viszonylik a többihez, miként az *aktus a potenciához*, vagyis a *forma az anyaghoz*. Egy dolognak csak egy szubstanciális léte van, melyet éppen a szubstanciális formától nyer. Minthogy pedig a lélek a test szubstanciális formája, lehetetlen, hogy egy emberben két vagy több különböző forma, vagyis lélek legyen. Ez esetben ugyanis az ember nem egy, hanem több lény volna. E különböző lelkeket nem egyesítheti a test, mivel az egység éppen a lélektől, nem pedig a testtől származik. Ennek bizonyága, hogy a lélek eltávolozásával a test szétbomlik. Az ember egységéhez nem elégséges a rend egysége (unitas ordinis) sem. A rend egysége ugyanis az egység legcsekélyebb foka (minima unitatum) és nem unum simpliciter, nem szubstanciális egység. Ezért a szellemi lélek az emberben nemcsak a szellemi tevékenységnek, hanem a táplálkozásnak, növekedésnek és az érzékelésnek is egyedüli elve. Az embrióban a Doctor Angelicus *Aristoteles*t követve kezdetben csak állati lelket (anima sensitiva) tételez fel, mely magában foglalja a tenyészlelket (anima vegetativa) is. Ehhez járul később, és pedig közvetlenül Istentől, vagyis külön teremtés útján a szellemi lélek (anima intellectiva), de úgy, hogy az előbbit ismét magába olvasztva megsemmisíti.¹

Azt a véleményt, hogy egy emberben két lélek van, egyébként a konstantinápolyi VIII. zsinat is elítéli: «Apparet quosdam id temporis in tantum impietatis venisse, ut hominem duas animas habere impudenter dogmatizent. Talis igitur impietatis inventores et similia sentientes, cum Vetus et Novum Testamentum omnesque Ecclesiae Patres unam animam rationalem habere hominem asseverent, sancta et universalis synodus anathematizat». A zsinat kánonja azonban nyilván

¹ V. ö. Summa theol. I. qu. 76. Summa c. g. lib. 2. c. 58.

magát *Photiust* és azokat ítéli el, kik egy emberben két *szellemi lelket* tételeznek fel, de nem vonatkozik azokra, kik az egy szellemi lélek mellett még másféle, nem szellemi lelket vagy lelkeket vesznek fel az emberben. Nem érinti tehát a formák többféleségének (pluralitas formarum) tanát sem.

A ferences iskola már a thomistákkal szemben a formák többségét vallja. *Szent Bonaventura* szerint mind a test, mind a lélek anyagból és formából álló szubstancia, melyeket az egymás után való vágy (appetitus) egyesít. A lélek tehát nem adja a testnek létezését és szerves formáját, hanem csak az életét. A Doctor Seraphicus szerint ez nem teszi lehetővé az emberi lény egységét. *Duns Scotus* szintén a formák többféleségét vallva elismeri ugyan, hogy a lélek a test formája, de az anima rationalis mellett felvesz még *testiség-formát* (forma corporeitatis) is, mely az őszanyagot (materia prima) a lélek befogadására alkalmassá teszi. A Doctor Subtilis szerint ugyanis az őszanyag önmagában nem képes még a lélek befogadására. Ehhez előbb egy alsóbbrendű, nem teljes formának, a testiség elvének informáló tevékenységére szorul. E testiség-forma, bár a lélekkel együtt fennáll, de lényege szerint alá van rendelve a léleknek, a lélek informáló tevékenységének.

A ferences iskola legszélsőségesebb képviselője e kérdésben *Petrus Olivi*, aki ma már biztosan meg nem állapítható módon azt tanította, hogy az emberben többféle lélek, illetve szubstanciális lélekrész van, ú. m. vegetatív, szenzitív és intellektív. Az anima rationalis nem közvetlenül a maga egész mivoltában, hanem csak a szenzitív lélekrész közvetítésével van kapcsolatban a testtel. («Dico, quod anima rationalis sic est forma corporis, quod tamen non est per omnes partes suae essentiae, utpote non per materiam nec per partem materialem, nec per partem intellectivam, sed solum per partem sensitivam») Olivi tehát valamilyen laza kapcsolatot tanít a test és a szellemi lélek között a szenzitív lélekrész közvetítésével. Ezt az elméletet ítélte el a *viennei zsinat*: «Quisquis asserere, defendere, seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus». Amint azonban *Petrus Olivi* tanítása homályos volt, épúgy sok vita folyik a zsinati döntés értelmezése körül is. B. *Jansen* S. J. szerint a zsinati atyák a test és lélek egységének módját pontosan megállapítani távolról se szándékoztak (Ztschr. f. d. kath. Theol. 1908, 486. l.). «Megjegyzendő — mondja ugyanő (Stimmen d. Zeit, 1918.) —, hogy a zsinat sem a tomizmus sem a skotizmus javára, sem a modern atomelmélet mellett vagy ellen, sem a szigorúan aristotelesi anyagfogalom mellett, sem a modern tisztán fizika-chemiai feltevés mellett nem döntött».¹ Schütz² szintén

¹ Idézve Geysert: Lehrbuch d. allg. Psych. 3. kiad. I. köt. Münster i. Westf. 1920. 363. l.

² Dogmatika, 2. kiad. Budapest, 1937. I. köt. 534. l.

hangsúlyozza, hogy a vienni zsinat döntése még közvetve sem akarja hittétellé tenni az aristotelesi-skolasztikus anyag-forma elméletet, sem pedig a thomista unitas formarum elméletet, ami már abból is kitűnik, hogy a zsinati határozatot éppen főként skotista teológusok készítették elő. A skotista felfogást egyébként a zsinat után sem érte soha semmiféle egyházi megbélyegzés. Geysler¹ szerint pedig a zsinati határozat azt se tiltja, hogy a testet informáló szellemi lélek mellett egy külön érzéki és vegetatív elvet vegyünk fel.

Természetesen ezek között, a skolasztikusok körében felmerült különféle elméletek között a vitának csak akkor van értelme, ha közös alapjuk, az *aristotelesi hylemorphes elmélet* fennáll, amit az újabb természetbölcseleti vizsgálódások alapján a skolasztikus bölcselek nagy része, így Schütz (i. h.) sem tart egész kétségtelennek. Mindenesetre az az elmélet, mely az egységet csak az anyag-forma viszonyával magyarázza, sok homályosságot és nehézséget tartalmaz. Az anyag-forma-elmélet *általános keretnek* megfelel ugyan, ámde konkrét esetben az egységbe kapcsolódást távolról se teszi egészen világossá. Amint más anyagról és formáról van szó, lényegesen más lesz azok kapcsolata is, vagyis az anyag és a forma, illetve ezek kapcsolata *távolról sem egyértelmű*. Ha el is fogadom, hogy az a szék, amelyen most ülök, anyag- és forma egysége, nyilván egészen másféle viszonyt kell értenem itt az anyag és a forma között, mint amilyen az emberben a test és a lélek, mint anyag és forma között fennáll. Ez nyilvánvaló különösen akkor, ha a lelket önmagában is szubstanciális létezőnek tartjuk, ami a szék formájáról nem mondható.

Ha a rozoga széket tüzelőnek felaprítom, ha a vízből jég vagy gőz lesz, e jelenségeket épúgy a forma megváltozásának mondhatom, mintha az ember meghal. Kétségtelen azonban, hogy e formaváltozás mindhárom esetben lényegszerűen más, amint más és más a bennük szereplő anyag és forma, illetve ezek kapcsolata is, és az egyikből a másik vajmi kevéssé érthető. Ugyanaz a kifejezés tehát e különböző esetekben *legjeljebb csak analóg értelemben* használható. A probléma éppen az, hogy milyen értelmet adjunk ezeknek a különböző esetekben, illetve jelen vizsgálódásunknál a testből és lélekből álló ember esetében.

Ha az ember pszichofizikai mivoltát közelebről akarjuk megvilágítani, elsősorban azt kell megállapítanunk, mi tekinthető e téren *lényegesnek*, végleg igazoltnak, továbbra is fenntartandónak, és micsoda *mellékesnek*. Mert nyilvánvaló, hogy amint nem szabad az igazolt lényegeset pusztán valamely elmélet újdonságáért elvetnünk, épúgy nem szabad a lényegtelen régihez való ragaszkodás miatt esetleg a lényegeset is kockáztatnunk. Ez felel meg kétségtelenül Szent Tamás szellemében való bölcsekedésnek is, aki szintén nem riadt vissza attól, hogy a lényeg

¹ Lehrbuch d. allg. Psychologie. 2. kiad. Münster i. W. 1912. 214. k. l.

megvilágítása és szilárdabb alátámasztása érdekében kortársai előtt sokszor vakmerőnek látszó újításokhoz folyamodják.

Az ember pszichofizikai mivoltának magyarázatánál pedig a lényeg az, hogy az ember a test és lélek szoros egysége, mely egység lényegszerűen más, mint az anyagvilágban tapasztalható kapcsolatok és amely egységből folyik az ember testi-lelki szoros együttműködése. Továbbá lényeges, hogy emberi lélek az, ami az embert éppen emberré teszi, lényegét alkotja (forma!), lehetővé teszi a sajátos emberi gondolkodást, akarást, érzelmet, érzékelést, sőt még a vegetatív tevékenységeket is éppen emberivé szervezi, az ember vegetatív életének megfelelően szabályozza. Ha ugyanis a léleknek e kapcsolata a testtel megszűnik, a test mindezekre képtelenné válik. Ellenben nyilván nem lényeges, hogy e szoros pszichofizikai egységet vajjon egyetlen formával, avagy a formák többségével magyarázzuk és ez utóbbi esetben e formáknak miféle további értelmet adunk, milyen ismertebb adottságokra próbáljuk visszavezetni. Ez utóbbiak tekintetében tehát azt kell keresnünk, ami a lényeget jobban megvilágítja, illetve az eddigi igazolt ismereteinkkel inkább megegyezik.

Az újkori bölcseletben kialakult számos elmélet éppen a lényeg szempontjából kifogásolható. Így a *monista* elméletek nem veszik tekintetbe azt a lényegbevágó különbséget, amely az anyagi és a szellemvilág között kétségtelenül fennáll, a *pszichofizikai parallelizmus* pedig egyszerűen kitér a test és lélek szoros együttműködésének magyarázata elől és a *dinamikus oksági kapcsolat* elmélete is elégtelen e szoros egység magyarázatára. Ezekkel szemben a *szubstanciális egység* elmélete legalább kifejezi a lényeget, a test és lélek máshoz nem hasonlítható szoros egységét, bár ennek további mibenlétét szintén homályban hagyja.

Ha e homályban kissé több világosságot akarunk teremteni, először is Szent Tamás szellemében a tudományoknak azóta elért kétségtelen eredményeit kell számbavennünk és azokból továbbkövetkeztetnünk. A lélek mibenlétére nézve ismereteink a középkor óta nem sokat fejlődtek, annál inkább gyarapodtak azonban a *testre* vonatkozó *természettudományi* ismereteink. Ezeknek birtokában bizonyára maga Aristoteles vagy Szent Tamás is számos tételét revideálná és éppen nem valana az ő szellemükben való bölcseletkedésre, ha a metafizikában mindent továbbra is úgy magyaráznánk, mintha az ő koruk óta a természet fel fogása terén semmi változás nem történt volna. A *metafizikának*, mint elnevezése szerint is a fizikát követő tudományak követnie kell a természettudományi ismereteket.

Az újkor először is az *anyagvilágra* vonatkozóan bővítette hatalmas arányokban igazolt ismereteinket. E téren Szent Tamás számos tételét még az ortodox thomisták is legalább hallgatólag feladták, mint nyilván feladná azokat az újabb ismeretek birtokában nagy mesterük is. Ma már alig van skolasztikus, aki a régi természetbölcseleti magyarázatokhoz

ragaszkodnék az újabb fizikai megállapításokkal szemben, vagy aki még ma is beérné az egyszerű anyagforma magyarázattal. Ki vallaná pl. Aristotelesszel még ma is, hogy az anyagi erők képtelenek a mozgás létrehozására és minden mozgó testet, az égitesteket is valamilyen szellemi lény mozgatja, avagy ki ragaszkodnék még mindig a régi geocentrikus felfogáshoz? Vannak azonban olyanok, akik szükségtelenül és oktalanul ragaszkodva a régi tanításhoz végül olyan félmegoldáshoz jutnak, ami végül sem a régi, sem az új tudományos felfogással nem egyezik többé.

Az új természettudományi ismeretek alapján ma már Szent Tamás oly hűséges követői, mint Schütz¹ sem ragaszkodnak többé mereven a *jormák egységének* elméletéhez és a mai természettudomány alapján a Doctor Angelicus alapgondolatával megegyeztethetőnek találják azt a felfogást, hogy a lélek nem közvetlenül az őanyagot, hanem a *materia secunda*-t, a szervezeten már meghatározott anyagot informálja. Ámde a test megszervezettsége ismét sokféleképpen gondolható el. Vizsgáljuk tehát, milyen szervezettség egyezik meg leginkább a legújabb igazolt természettudományi ismereteinkkel.

A természettudományok újabban erősen fellendült és ma valószínűleg divatosabbá vált ága, a biológia mindinkább igazolja, hogy testünk maga sem csupán bizonyos élettelen anyagnak, molekuláknak, atomoknak egyszerű halmaza. Hiszen anyagi alkatrészünk nem csupán halálunk után oszlik szét, hanem már az életben is a folytonos oszlás és egyesülés állapotában van. Az élő szervezetben az anyagnak a környezettel való kicserélődése állandó és ugyanaz az anyagrész, ha nem is egy időben, de egymásután számtalan élő test alkatrésze lehet. Ez a folytonos *anyagcsere* az élet lényegéhez tartozik, mihelyt megszűnik, beáll a halál. Anyagi énkünk önmagában nem különül el szigorúan a környezettől, hanem a keresztül-kasul vándorló anyagrészeknek folytonos átmeneti állapotban levő találkozási pontja. Anyagi alkatrészünk eszerint nem tartozik állandóan énkünkhöz, hanem folytonosan kicserélődik. Ha tehát az ember egy meghatározott lélek és egy meghatározott test egysége, e test lényegéhez nem tartoznak meghatározott anyagi részek, atomok, molekulák, hanem ezek tetszés szerint kicserélhetők, illetve folytonosan ki is cserélődnek. Vagyis a mennyiségileg meghatározott anyag egysége, állandósága az élő szervezetben legfeljebb csak megközelítőleg áll fenn és éppen a hullában állandóbb, legalább is kezdetben. A hullában nincs anyagcsere, hanem csak az anyag belső szerkezete kezd felbomlani, amit azután bizonyos idő múlva természetesen az anyagnak a környezetben való szétesése is követ.

Testünknek tehát bár nélkülözhetetlen alkatrésze bizonyos anyag, de nem meghatározott, állandó, hanem folytonosan változó,

¹ A bölcselet elemei Szent Tamás alapján. Szent István-Társulat, Bp. 1927. 172. l.

cserélődő anyag. Testünk mégis anyagi alkatrészeinek e folytonos változása ellenére állandó, önmagával azonos, meghatározott létező. Ugyanaz a testem van most is, ami volt 10, 20, 30 évvel ezelőtt és ugyanaz marad halálomig. Bár anyagi alkatrészei folytonosan cserélődnek, magát testemet mégse cserélhetem ki. Mindez arra mutat, hogy a bennem pillanatnyilag tömörült anyag nem az egyedüli, sőt még csak nem is a leglényegesebb tényezője testemnek. Tartozik hozzá még valami *nem anyagi elv* is, mely az anyagcserét célszerűen szabályozza, meghatározza, hogy testemben az anyagi alkatrészek hol, mikor és milyen törvények szerint cserélődjenek, rendeződjenek, szervüljenek. És ennek a *rendező elvnek azonossága* teszi testemet is az anyag folytonos változása ellenére önmagával állandóan azonossá.

A modern biológiai ismeretek mindinkább nyilvánvalóvá teszik, hogy mindenütt, ahol életjelenségek mutatkoznak, valamilyen, az anyaggal szorosan kapcsolatos, de attól különböző *életelvet* is fel kell vennünk, hogy valamiképpen magyarázni tudjuk azt a lényegbevágó különbséget, ami az élőlények és az élettelen anyagvilág folyamatai, jelenségei között mutatkozik. Ez szervezi élővé az organizmusba jutott még szervetlen anyagot, mely ismét végleg élettelelné, szervetlenné válik, mielőtt ez életelvtől elválik. Ezért az élet nem származhat magából az anyagból, hanem mindig csak valamely élőtlől, mint ezt a tapasztalás kivétel nélkül igazolja. Csak élőlény, illetve a benne rejlő életelv képes önmagát megsokszorozni, önmagához hasonlóakat létrehozni, az anyagot önmagához hasonló, új, szerves halmazzá rendezni anélkül, hogy saját maga állandóan kisebbednék. Viszont az egyszer elpusztult élet sem önmagától, sem külső hatásra helyre nem áll többé. Az élet folytonossága tehát egy pillanatra se szakadhat meg. Ezért élőből csak úgy keletkezhet újabb élőlény, ha legalább egy élő sejt, mint életegység megy át az utódba, vagyis az élet az egymásután következő nemzedékek valamilyen őselőből kiinduló megszakítatlan sorozata. Fontos továbbá az a tény is, hogy minden életelv nemcsak valamilyen pusztá, meghatározatlan életnek, hanem egy meghatározott életnek hordozója, mely ezért csak hasonló életet képes továbbszármaztatni.

Sem a pusztá anyag nem képes életet továbbvinni, sem pedig a pusztá, anyagtalan életelv nem jut át egyik lényből a másikba. Az életet mindig csak az anyag és az életelv együttesen képviseli, szoros és saját-szerű kapcsolatban. A schola kifejezésével élve az egyik az anyag, a lehetőség, a másik a forma, a megvalósulás, míg a konkrét élőlény a kettő szubstanciális egysége.

Már most az emberi testre alkalmazva az előbbieket, közel fekszik az a feltevés, hogy testünk *egyedüli, közvetlen életelve* a szellemi lélek, mely a mai természettudomány értelmében vett anyagot minden más elv, forma közreműködése nélkül szervezi élő emberi testté. Ez a feltevés azonban mind több kétségtelen biológiai ténymegállapításba

ütközik. Így régóta megfigyelt tény, hogy a hullán a szörzet és a körmök egy ideig még tovább nőnek, ami kétségtelenül életjelenség és csak úgy magyarázható, hogy testünk egészének halála után bizonyos sejtek, illetve sejtcsoportok egy ideig még megőrzik élet-, fejlődés-, szaporodás-képességüket. Az is közismert tény, hogy egyes szövetek, pl. bőr, ín, csont, mirigyek a testből eltávolíthatók és másik részébe vagy egy más testbe átültethetők anélkül, hogy közben életképességük megszűnne. Egyes kísérletek pedig azt mutatják, hogy bizonyos szervek, pl. a szív az organizmusból frissen kivágyva megfelelő tápanyag mellett izgató szerek hatására egy ideig még folytatják élettevékenységüket. Sőt a fiatal, embrionális szervezetből kivágott szövetek megfelelő táptalajon szinte korlátlanul továbbszaporodnak, bár az így továbbtenyésztett szövetek mindvégig differenciálatlan, embrionális, kezdetleges jellegű mutatnak. De magában a testben is találunk olyan élő sejteket, melyek egész önálló életet mutatnak és a test inkább csak az életfeltételeket biztosítja számukra. Ilyenek pl. a véredvben önállóan úszkáló vörsejtek vagy az ivarsejtek, melyek a szervezetből eltávolítva is megtartják egyideig saját életképességüket. A fehér vörsejtek megfelelő körülmények között hetekig életben maradhatnak a szervezeten kívül is, ugyanígy a férfivarsejtek a szervezetből eltávozva is megtarthatják életképességüket, sőt egyideig szaporítóképeségüket is. A szaporodás egyébként csak úgy lehetséges, ha a szülők testéből kivált ivarsejtek bizonyos ideig, legalábbis a megtermékenyülésig megőrzik életképességüket.

További megfontolásra késztet az *átöröklés* és a *fajiság* kétségtelen ténye is.¹ Ha elfogadjuk azt, hogy a lélek nem a szülők lelkéből származik, akkor ez nem is öröközhet át egyéni és faji hajlamokat. Ámde, ha csak pusztá, élettelen anyag jutna a szülők testéből az utódba, ez sem öröközhetne át semmit. Hiszen az átöröklés éppen a legjellegzetesebb élettani jelenség. Ennek tehát nem lehet végső alapja a pusztá anyag, mely mint ilyen közömbös az öröklődő hajlamokkal és általában minden életjelenséggel szemben, nincs emberi, faji jellege, nincs individualitása és — mint említettük — könnyen helyettesíthető más anyaggal.

Az újabb biológia egyes tényeinek metafizikai magyarázataként Jos. M. Ibero S. J. több katolikus biológus és bölcselel gondolatát követve arra a feltevésre jutott, hogy az élőlényekben azok egyedi, egységes szervezetét megalapozó emberi vagy állati lélek mellett minden egyes élő sejt külön vegetatív *sejtlelekkel* (anima cytodynamica) rendelkezik. «Solutio quae biologis praeplacet (PP. Boule, Laburu et Ilmo Mac Donald Episcopo Victoria in Statibus Foederatis Americanis) et etiam quibusdam scholasticis (PP. Dario, Blanco etc.), ea est qua organismo vivente praeter animam rationalem si agimus de homine, vel praeter animam sensitivam si de mammalibus (et etiam de averterbratis?),

¹ V. ö. Somogyi: A faj. Athenaeum, Bpest, 1940. 239. l.

dantur in cellulis quatenus cellulae sunt animae cytodinamicae ordinis pure vegetativi». (De texturis humanis quae multiplicari in vitro cernuntur. F. Rauch, Innsbruck, 1924).

Ez az elmélet megfelelő értelmezéssel közelebb látszik vinni bennünket a test metafizikájának és a lélekkel való kapcsolatának olyan magyarázatához, mely az eddigi kétségtelen igazságokkal és természettudományi tényekkel jobban megegyezik. Eszerint a lélek kezdettől fogva, már a megtermékenyült ivarsejtnél is nem közvetlenül a természettudomány értelmében vett pusztá anyaghoz, hanem bizonyos *életelv* által már megszervezett, élővé vált testhez járul. Ez az életelv teszi alkalmassá az anyagot a lélek informáló tevékenységének befogadására. A lélekkel való egyesülés után is fennmarad ez az életelv, sőt a test fejlődésével a sejtek szaporodásával megsokszorozódik úgy, hogy minden élő sejt külön életelvvvel rendelkezik. A test ilyen élő sejtekből áll, ezért több mint a pusztá anyag.

Ez az életelv különbözik ugyan az anyagtól, de épúgy különbözik a *szellemi lélektől* is. Ha ugyanis minden sejttel külön szellemi, vagyis értelmes és szabad akarattal rendelkező lélek volna kapcsolatban, ez leküzdhetetlen nehézségekre vezetne és érthetlenné válnék az egységes emberi tevékenység. Az életelv minden tevékenységét tudattalanul, «vakon» hajtja végre a benne lévő ösztönös törvényszerűségek szerint. A félreértések elkerülése végett tehát célszerűbb a *lélek*, *anima* elnevezést is elkerülni és inkább csak az *elv*, *forma* (forma vitalis vagy forma cytodinamica) kifejezést használni, ami a skolasztikus bölcelet gondolkörébe való bekapcsolódást is könnyebbé teszi.

Testünk tehát sokszerű egység, *unitas multiplex*, mely azonban minden sokszerűsége ellenére is a maga egészében teljesen szerves egységet mutat, minthogy egyetlen, egységes lényként jelentkezőnk kifelé és befelé egyaránt. Mindez arra mutat, hogy a testben egyesült számtalan és bizonyos tekintetben önálló életelvet egy újabb, magasabbrendű elv fogja ismét össze közös egységbe, irányítja tevékenységüket organikus együttműködésre. Csak ennek az újabb elvnek közreműködésével képes az élő sejtekből álló egyedi emberi test is kifejlődni. Enélkül az egyes sejtek, szövetek organikus együttműködése megszűnik és, ha nem is azonnal, de rövidesen mind elpusztulnak. Ha sikerül is egyes sejteket, szöveteket ebből az egységből kiszakítva, *explantálva*, mesterséges körülmények között hosszabb ideig életben tartani, sőt szaporítani, e szaporodás, mint a tapasztalat mutatja, csupán primitív, cél- és tervszerűtlen továbbburjánzás, melyből nem alakulhat ki önmagában életképes egyed, hanem mindvégig csak szervezetlen sejtthalmaz marad.

Ez az újabb elv, forma, mely testünket éppen emberi testté szervezi, a *szellemi lélek*. Ez teljesen áthatja az életelv útján szervessé vált testet, egységes együttműködést végző egyetlen organizmussá fogja össze annak minden szervét, minden sejtjét. Nélküle megszűnik az egész

test organikus együttműködése és ezzel a szervezet egészének, valamint az egyes szerveknek és sejteknek életlehetősége. Ennyiben tehát a lélek az egész testnek, mint egységes organizmusnak életelve is. Képes amellett sokféle olyan tevékenységre, mely messze meghaladja a pusztá vegetatív életet.

A modern biológia nyelvén értelmezve tehát: a léleknek testet informáló tevékenysége abban áll, hogy a testet alkotó, már másféle elvtől szintén informált sejthalmazal szoros egységgé egy emberi individuummá egyesül. A pusztá anyagnak megszervezése, élővé, «*materia secunda*»-vá alakítása viszont közvetlenül az egyes sejtek életelve útján történik.

Ez a magyarázat, úgy véljük, segítségünkre lehet — hipotézis jelleggel — néhány olyan teológiai probléma megoldásában is, mely a testtel kapcsolatban jelentkezik. Ilyen pl. az *áteredő bűn átszármazásának* kérdése. E bűn ugyanis a trienti zsinat szerint az ősszülőkötől való leszármazás útján háramlik át minden emberre. E végzetes örökség teológiai szemléletének alaptétele az, hogy Ádám az egész emberiség ősapja és az ő bűnének következményei kötelezettség szempontjából mindazokat sújtják, akik vele *a természet rendje szerint való leszármazás* kapcsolatában vannak. Az áteredő bűn lényegének szabatos meghatározása körül az idők folyamán többféle magyarázat merült fel; ez a tisztán teológiai kérdés bennünket itt nem érdekel. Annál inkább előtérbe tolni azonban az átöröklés szempontjából annyira fontos *feltétel* (*conditio sine qua non*) t. i. a természet rendje szerinti leszármazás biológiai kérdése.

Mi lehet az, ami az ősszülőkötől, illetőleg belőlük kezdődőleg folytonosan, megszakítás nélkül származott át közvetlen minden emberre, ami tehát az áteredő bűn továbbszármaztatásának alapja és feltétele lehet? A test pusztá anyagi állaga folyton változik és vajmi kevés a valószínűsége annak, hogy az ősszülők testének anyagából megszakítatlan folytonosságban minden emberre átszármazott volna valami; a pusztá anyag tehát, minden más szemponttól elvonatkoztatva, nem lehet az áteredő bűnnél megkívánt adámi kapcsolat hordozója. Közelfekvőnek látszik azonban a feltevés, hogy a fentebb említett életelvet tekintsük az áteredő bűnnél megkívánt átszármaztatási feltételnek, mert éppen ez származik át megszakítatlan folytonosságban az ősszülőkötől minden emberre a természetes leszármazás törvényei szerint.

Ugyancsak szoros kapcsolatban van testünk mibenlétével a *test feltámadására* vonatkozó hittétel is. Erre nézve a *IV. lateráni zsinat* azt tanítja, hogy mindenki *saját testével* (*cum propriis corporibus*) fog feltámadni, tehát nem egyszerűen valamilyen testtel, hanem olyannal, mely a mostani test egyéni tulajdonságait is tartalmazza. Hogy mi ez, arra nézve a hittudósok között ismét többféle, az Egyház által egyaránt megengedett magyarázat áll fenn, melyek azonban mind csak többé-kevésbé

bizonytalan tapogatózások. Egyesek *Durandus* nyomán azt tanítják, hogy a feltámadott test azonosságához és egyéni sajátosságaihoz elégséges az egyéni lélek azonossága, hiszen a földi életben is a test anyagának folytonos változása mellett a lélek mint informáló, alakító, éltető, egyeditő elv adja meg a test azonosságát. A teológusok többsége azonban *Szent Tamást* követve azt tartja, hogy a feltámadott test azonosságához abból az anyagból is kell valami, ami a földi életben valamikor a testhez tartozott. Ennek mennyiségéről vitatkoznak, de általában csekély anyagot is elegendőnek tartanak, hiszen a földi test is embrió korában igen csekély, sőt eredetileg csak egyetlen sejtnek elegendő anyagot tartalmazott, mégis már ebben az állapotában is azonos volt a későbbi testtel.

E kérdés tehát átvezet a természetbölcselet, illetve a biológia területére, mert végeredményben ennek a feladata eldönteni, hogy mi szükséges a test azonosságához. A fentiekben pedig azt láttuk, hogy a test azonosságához egyáltalán nem szükséges az anyag azonossága, hiszen azonos marad a test akkor is, ha minden anyagi alkatrésze teljesen és ismételten kicserélődik. És, ha fennállhat a földi test azonossága az anyagrészek azonossága nélkül, miért ne állhatna fenn enélkül a feltámadott test azonossága? Ha pedig az anyagot — mint láttuk — közvetlenül nem a szellemi lélek informálja, hanem az csak az életelv útján válik a lélek befogadására alkalmassá, *Durandus* elmélete se látszik elfogadhatónak. A test azonosságát ezek szerint nem az anyag, hanem az anyagot rendező életelvnek azonosságában kell keresnünk, mely — mint láttuk — bizonyos egyéni és faji hajlamok hordozója és átörökítője is.

Mindezek alapján *mint hipotézis* talán elfogadható a magyarázat, hogy a feltámadáskor testünk életelve, amelynek a halál utáni sorsáról semmit sem tudunk, esetleg valamely megszervezett anyaggal kapcsolatban ismét egyesül a lélekkel. Így lenne a feltámadó test valóban azonos a földi egyedi testtel.

Somogyi József.

AZ ISTENI TUDÁS STRUKTÚRÁJA.

Struktúráról, szerkezetről ott lehet beszélni, ahol valami többség van egybefoglalva. Az isteni tudással kapcsolatban is akkor emlegethetjük tehát, ha Istenben van valami többség és van egybefoglalás. Van is. Csakhogy ez nem egyszerűen «több valami», hanem *végtelen tökéletesség*, az egybefoglalás pedig *abszolút egyszerűség*. Értelme és eredménye azonban csak akkor van ennek a beszédnek és az ilyen irányú elméléseknek, ha emberileg fölfogható módon tudjuk kirajzolni, megfesteni az említett terminusok tartalmát. A vonásokat, színeket pedig nem vehetjük máshonnét, mint az ember világából. Azonban a kép akkor lesz nemcsak emberileg érthető, de hű és igaz is, ha az ember világából vett s épp ezért mindig töredék vonalak, színfoltok minden törtségük és foltosságuk mellett is *hasonlítanak* az isteni, a nem töredékes, hanem *teljes léthez*. Más szóval: ha a lét analógiája megbízható alap arra, hogy a mi világunkból, a relatív, a véges lét világából átnyúljunk az abszolút, a végtelen lét birodalmába.

Minthogy azonban Istennél valóban van többség és egybefoglalás a végtelen tökéletesség és az abszolút egyszerűség értelmében, azért tehát lehet beszélni az isteni lét struktúrájáról s a lét analógiája alapján — ami szintén fönnáll — tüzetesebben szemügyre vehetjük és megrajzolhatjuk az isteni tudás struktúráját is. A lét analógiájával a tudás analógiája is adva van.

Ki kell tehát indulnunk a számunkra közvetlenül hozzáférhető tudásból, az emberiből. Ezen a tudáson dolgozik az ismerő alany és a megismert dolog (ab utroque notitia paritur: a cognoscente et a cognito). Jellegzetesen struktúranak, szerkezetnek, ill. organizmusnak (mert hiszen a tudás élet s ezért a szerkezet, ami létrehozza, nem mechanizmus, hanem organizmus) már most azok a tényezők mutatkoznak, amelyek segítségével az ismerő alany hozzáfér a dologhoz, hogy annak képét, hasonmását saját magában kialakítsa, vagyis tudjon róla. S ezzel a tudással a dolgot saját életének áramába vonja, élettartalmává is teszi, megfogja, bekebelezi, mintegy megemészti (v. ö.: éhezni és szomjúhozni az igazságot).

Azonban ez a tudás, mint tudás, csak elméleti bekebelezése a dolognak, csak *θεωρία*, tiszta szemlélés anélkül, hogy magát a dolgot vagy annak határozmányait, vonatkozásait alakítaná. A valóságos szellemi életben persze ezzel a tiszta látással kapcsolatban más megmozdulások is történnek s maga a látás természetes előfeltétele, de egy-

ben indítéka is annak, hogy a szellem éreztesse és érvényesítse magát a vele szemben álló tárgyon. De maradjunk a tiszta látásnál!

Ennek a «látó» munkának elvégzéséhez kell egy szerkezet, ami magának a látó alanynak eleven organizmusa. A benne található szerkezeti elemeket jelzi Szent Tamás Quodl. VII. art. 1.: «... in visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum, et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est quo videt, et hoc est species intelligibilis, quae intellectum possibilem determinat... Tertium medium est, in quo aliquid videtur, et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam... Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem... sed tertium medium facit visionem mediatam».

Elvonatkozva az idézett articulusban tárgyalt problémától, magára az emberi tudásra vonatkozólag három elvi jelentőségű struktúráat alkotó elemet vehetünk észre: az ú. n. *medium sub quo*-t, *quo*-t és *in quo*-t. Lássuk őket közelebbről.

A tudó, értő látás akkor fogta meg a dolgot, ha kialakított róla egy értelmi képet (species intelligibilis), a dolognak lelki hasonmását (similitudo rei). Ezt a képet az ismerő alany készíti el, mégpedig valamivel, ami eszköz (medium) a kezében: az értelemmel (lumen intellectus agentis) ill. az értelemben gyökeredző tehetségekkel, elsősorban elvonó tehetségével. Az értelem a maga tehetségeivel együtt itt úgy mutatkozik, mint közbülső az ismerőalany és a megismert dolog között s így: medium. De a pusztá közben-álláson túl még annyiban is medium, hogy közvetítője, eszközlője a tudásnak; a maga munkájával dolgozza fel azt a nyersanyagot, ami nélkül emberi ismerés nem jöhet létre: az érzéketeket.

Ha ennek a világító értelemnek sugarai *alá* (ezért *medium sub quo*) helyezzük az érzéketeket, láthatókká válnak rajtuk a tulajdonképeni értéshez szükséges vonások, az egyetemességek, az érzéketekben levő szellemi, általános értékek.

Ezekből kell kialakulni az értelemben egy a tudatot megelőző képnek, amely azonban maradandóan bevésődik, *benyomódik* (species impressa) az értelembe s amely *által* az értelem ténylegességbe kerül a dolog értelmi meglátását illetőleg. Mint Szent Tamás mondja: «medium quo... intellectum determinat» (1. f.). Eszköz, amely által meghatározottá s ennyiben ténylegessé is válik az értelem s mint ilyen, alkalmas a tényleges tudás létrehozására. Nyilvánvaló tehát ennek a species impressának medium volta a szó mindkét vonatkozásában (egyrészt: egyszerűen közbülső, másrészt azonban: közbeiktatva okozó, ható, eszközlő). Eszme-dispozíciónak vagy — tekintettel maradandó jellegére — eszme-habitusnak is lehetne nevezni ezt a tudást közvetítő, nem-tudatos képet.

«Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem» (l. m. f.). Azon a területen, ahol ez a két medium elégséges, a tudás nem mondható közvetettnek — bár mediumok, közvetítők is szerepelnek létrehozásában — hanem közvetlennek: közvetlen értő látásnak. Ez a terület az emberi értés számára az önmagunkban evidens igazságok területe.

A többiek értelmi látásához még egy harmadik közvetítőre is van szükség, és ez a harmadik már «facit mediatam visionem» (l. m. f.): a medium *in quo*. Amikor ugyanis az értelmi látó tehetséggel közvetlenül meg nem fogható (közvetlenül nem evidens) igazságokról van szó — s az emberi ismerés legnagyobb részét ilyenek alkotják — ezekhez már csak tükröző közeg révén jutunk hozzá, amelyben mint valami tükörképben áll az értelem elé a dolog. Ilyen tükröző közeggel, medium *in quo*-val rendelkezik elménk a species expressában. Amennyiben ugyanis a species impressa által ténylegesített értelem tovább folytatja munkáját s az egyszerű értésen túl meg is fogalmazza, csendben mintegy ki is mondja az eszmét: ez a kimondott, egész határozottan körvonalazott és rögzített kép (species expressa), épp határozott kirajzoltsága és rögzítettsége következtében alkalmas arra is, hogy a közvetlen evidencia alól kicsúszó, annak számára hozzá nem férhető dolgok értő látásában közvetítő legyen. Mégpedig nemcsak egyszerűen közbülső, hanem valósággal közvetítő, amennyiben magának az értésnek formai oka is. Mint a megértett dolognak nemcsak hasonmása, de értelmi helyettesítője és szellemi megvalósulása, tudja közvetíteni a tudást gondolatmenetekben, a szillogizmus középfogalmának szerepében és tudja mint kimondott szó mások számára a beszédben.

Amint említettük, az emberi értő látás, a tudás megindulásához szükségesek az érzéletek (phantasma, species sensibilis, «szemlélet»). Az ember testből és lélekből való összetettségének következménye ez, melynél fogva annyira kötve vagyunk szellemi ismerésünkben is a testhez, hogy áll az elv: nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensibus. Hogy az értő munka megindulhasson, feldolgozandó anyag kell hozzá s az anyagot az érzékek szolgáltatják. Rajtuk keresztül sugárzik be a külső (transcendens) világ a tudatba, létrehozván benne az érzéleteket.

Bármennyire bonyolult is az út, amin a külső világ benyomásai a lélekbe jutnak, az mégis kétségtelen, hogy tud ott hatásokat kiváltani s mi ezeknek a hatásoknak alapján tájékozódunk felőle — in effectum videmus causam. Ez a tudaton kívül fekvő — s ennyiben transcendens — valóságos világ (és amire belőle következtethetünk) a medium *in quo*-nak legsajátosabb területe. Ezen a területen minden szellemi ismeretünk közvetett. S ne tévesszen meg, ha Szent Tamás azt mondja: «immediate dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem eius in oculo receptam et per lumen videat, quia visus non fertur in haec media

tamquam invisibilia, sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum». (Qodl. VII. art. 1. in corp.) Itt nyilván a *testi látásról* szól, mint *testi látásról*. De hogy a *testi látásból* szellemi látás, értés legyen, ahhoz már kell egy, a szellemi tudatban működő *medium in quo*. Ilyen eszköz közvetlenül és formailag a *species intelligibilis expressa* lehet ezen az ismerési területen is. Azonban nyilván közéje és a megismert *transcendens dolog* közé esik a *testi látás* (ill. érzéklés) és ennek a tudatban levő eredménye, az érzéklet. S ennyiben az érzéklet is *medium*. De az érzéklet ennél a közbülsőségénél többet és mást is jelent és ad a szellemi tudás számára. Adja magát, mint anyagot (*causa materialis*) s legalább ezzel a szellemi tudás műszereként, tükröként viselkedik s ennyiben *medium in quo*-nak is minősíthető, a *medium in quo*-val mutatkozik analógnak. Viszont a *medium sub quo*-val és *ex quo*-val — azonkívül, hogy közbülső — semmi rokonságot, de még távoli analógiát sem mutat s Szent Tamás joggal nem konstruált egy negyedik fajta *mediumot*.

Ez a három fajta *medium* azonban *elvi* jelentőségű.

Benne vannak minden ismeretünkben mint *ős-feltételek*, *ős-adottságok*. Eléggé nyilván látszik ez a *medium sub quo* és *quo* esetében. (Bajos elgondolni olyan ismeretet, amiben nem dolgozik ész és amiben nincs az ész által megközelíthető — tehát magában a tudatban adott — és a tudás számára előkészített anyag, a *species int. impressa*). A *medium in quo*-nál azonban első pillantásra gondolhatná az ember, hogy nem minden ismeretünkhöz kell, csak a tudat világán kívül álló anyagi dolgok ismeretéhez s így már nincs benne minden ismeretben, nem *elvi*. Felelhetnök erre a gondolatra, hogy még így is eléggé *elvi* jelentőségűnek mutatkozik. Hiszen ismereteink jó része épp a tudaton kívül fekvő *testi világra* vonatkozik s ezek az ismeretek mind elesnének, ha nem volna tükröző közegünk, amiben látjuk ezt a külső világot. Igazában azonban úgy vagyunk, hogy a *belső világról*, magának a tudatnak a világáról sem volna tudomásunk, ha a külső világ a maga ingereivel s az ingerek nyomán kelt érzékletekkel nem ébresztgetne, nem eszméltetne. Mert hiszen velünk született eszméssel nem rendelkezünk, hanem bizony *omnis nostra cognitio incipit a sensibus*. S így egy kialakult tudatvilágban esetleg megvagyunk a *medium in quo* nélkül, de hogy kialakult légyen, azon mint *medium in quo* az ingerek behatására kelt fantazmák is dolgoztak. Egyébként magának a tudatvilágnak a területén belül: az önmagukban nem evidens ítéletekhez szintén szükséges valami tükröző közeg. Persze ez már nem az érzéklet lesz, hanem a szillogizmus középfogalma.

Tehát mind a három *elvi* jelentőségű.

Más, tőlük lényegesen különböző fajtájú *elvi* jelentőségű eszközre azonban nincs is szükségünk. Mert mindazok a tényezők, amelyek a cselekvő és világitó értelmén, az eszmedispozíciókon és az érzékleteken kívül dolgoznak még a tényleges eszme, a tényleges tudás kialakításán,

elhelyezhetők ebben a három medium-kategoriában. Sőt a medium sub quo csoportjába elhelyezhető az értelmi tehetségeknek és készségeknek gyökere maga az értelem; a medium quo-ként szereplő tényezők pedig valamennyien egy fajtát alkotnak: az eszmedispozíciók fajtáját. Csak a harmadik csoportban találhatók heterogén elemek: species expressa-n kívül még ingerületek és ingerek, műszerek, tanító, a szillogizmus középfogalma stb. Azonban bármennyire heterogén területről valók, abban mégis mind megegyeznek, hogy medium in quo-k, tükröző közegek: olyan területről adnak ismeretet, amit az értelmi látás közvetlenül nem érhet el. A külvilágra vonatkozó emberi ismerés területén azonban mégis ki kell emelni közülük az érzékletet. Részint mert a többivel szemben is elvi jelentőségűnek mutatkozik: a többi őt szolgálja, neki hord anyagot a külső ismerettárgy felől (már mint az érzékek, műszerek stb.); ami pedig a species expressát illeti: vele szemben is elvi legalább annyiban, hogy előbb kell meglenni az érzékletnek s csak azután alakulhat ki a sp. expressa. Másrészt az érzékletnek nemcsak annyiban mediumok, hogy közbülsők az ismerő alany és az ismerettárgy között, hanem mediumok magának a tudatnak ismerést gyártó apparátusában is, beletartoznak magának a tudatnak struktúrájába mint *orgánumok*. A többi ellenben mind a tudaton kívül áll, tehát nem tudat-struktúrát alkotó elem.

Az eddig tárgyalt háromféle tényezőből épül fel az az organizmus, amellyel az ismerő alany dolgozik tényleges tudásának kialakításán. Mindegyik más, mindegyik a maga helyén végzi a maga munkáját, de az egész érdekében, egy cél szolgálatában.

A lét analógiáját elfogadva, a mondottak alapján utána járhatunk az isteni tudás struktúrájának is és emberileg fogható képet rajzolhatunk róla. Más fekvésben és más arányokban, de mégis azokat az elemeket találhatjuk meg benne, mint az emberi tudásban.

Más fekvésben, más síkon (analógia attributionis): Benne, mint abszolút *okban* van meg mindaz a tényező, ami teszi és építi az emberi tudást. Állítandó róla a tudás, mert teremtője az emberi tudásnak és mindannak, ami e tudás föltétele és orgánuma. Tehát teremtője az emberi ismerettárgyaknak: a világnak, tudásunk legközvetlenebb, legotthonosabb és elsődleges területének. Amennyiben pedig ez a tudás Istent ismer: ez az Isten — bár nem teremtője saját magának, de *magától való*. Teremtő oka az ismerő alanyának és minden eszközének, amivel tudását szerzi. Teremtője és ősforrása az eszméknek. Tehát ha tudós az ember, általa tudós. Márpedig propter quod aliquid tale et illud magis.

És más arányokban (analógia proportionalitatis): Mindaz, ami ismeretépítő tényezőként számításba jöhet, az az érték mind megvan Istenben, csak hogy végtelen arányokra felnagyítva. Így mindegyik szükségkép egybeesik, azonos magával a végtelen tökéletességű isteni léttel s az egybeesés és azonosság miatt annak abszolút egyszerűségét nem bontja meg.

S ha ebben a más fekvésben és más arányokban kezdi sejteni az ember, mi az isteni tudás: akkor veszi észre, hogy mennyire másként fest, mint az emberi, s akkor hajlandó mondani, hogyha ez a tudás, akkor az emberé nem-tudás. De bármennyire mások az arányok, más a fekvés és így másként fest az emberi eszmélés számára az isteni tudás, mint a magunké: mégis csak föltaláljuk benne a saját életünkéből jól ismert vonásokat s azért valamelyest mégis csak eligazodunk rajta.

Elsősorban is struktúrásnak látjuk: szerkezetnek, ill. organizmusnak. S nem akadály a tájékozódásnak, hogy ennek az organizmusnak elemei mindenestül egybeesnek az egésszel és egymással. Mégis csak látjuk azon az egy, osztatlan valóságon, hogy fölér azzal, tudja azt a funkciót teljesíteni, tudja adni azt, amit nálunk egymás mellett és egymással szemben álló, egymástól még a legszorosabb egybeforrásban is reálisan különböző töredék-létecskék teljesítenek. Tud fungálni mint alany és tárgy, mint eszme és értelem, mint maga a tudás. Még pedig mindegyik funkciójában a végtelen lét teljes súlyával, teljes realitásával, teljes ténylegességével; mindegyik funkciója a szintiszta tény és maga a teljes lét.

Ha már most ebben a struktúrában, ill. organizmusban az eszközöket, az orgánumokat nézzük, amik az ismerőalanyt és a tárgyat az ismerési tényben összekapcsolják, tekintetünket elsősorban arra a területre kell irányítanunk, ami elsődleges és sajátos tárgya az isteni ismerésnek; arra, ami mindenestül és tisztán isteni lét: maga az Isten az Ő végtelen tökéletességével. S e terület azzal analóg módon ismeretes előtte, mint ahogy az ember saját tudatának világát ismeri: egyszerűen *szemlélni* kell az ott adottakat (scientia contemplationis).

Az «ott adottak», vagyis maga az isteni lét mindenestül nyersanyaga az isteni ismerésnek. S ha csak egyszerűen mint nyersanyagot nézem, akkor ér annyit — de nemcsak az én nézésemben, hanem valósággal —, hogy a szó sajátos értelmében *ismerettárgynak* minősíthető. Csakhogy ez a nyersanyag értésre már *közvetlenül előkészített anyag* is; tehát ér annyit is, mint az *eszmedispozíció*, mint a species intelligibilis impressa. S mint ilyen *medium quo*-nak minősíthető. Ebből az értékből semmit sem von le az a körülmény, hogy az isteni értelemben soha nincs meg ez a kép burkoltan, soha sincs *csak* képességiségben (in potentia) arra, hogy értve legyen, hanem örök, mindig feldolgozott, tényleges tudás. Hogy az ember elméjében nem minden eszmedispozíció válik mindig tényleges eszmévé, hanem burkoltan, képességiségben van csak, az az emberi tudás töredékességének, végeességének, korlátok közé szorítottságának folyománya.

Az isteni valóság azonban éri azt is, tudja tenni azt is, hogy világosság legyen, amivel látni, érteni lehet. És ez megint *valóságos*, egész létének teljes súlyával érvényesülő érték benne: hogy t. i. értelem. Ezzel világít rá saját magára, a tényleges ismerés számára öröktől

fogva közvetlenül kész anyagra, hogy fölragyogjon rajta az aktuális megértettség, kirajzolódjék kifejezően az örök ténylegességben levő isteni tudás. S így az *isteni valóság mint értelem*, minősíthető e tudás *medium sub quo*-jának.

Más eszközökre az isteni belső létnek területén, amit kimerít ez a kontemplatív tudás, nincs is szükség. Ezen a területen nem dolgozik semmiféle *medium in quo* (legalább is akkor, ha a szó szoros értelmében vett *medium in quo*-ra gondolunk; egy távolabbi analógiás átvitelrel természetesen szóba jöhet). Mert a szillogizmus-középfogalmat ki kell zárni, hiszen az Isten nem gondolkodik szillogizmusokban — különösen ha saját magát gondolja — minden önmagában evidens lévén előtte. Ugyancsak ki kell zárni a *medium in quo*-t a kívülről közvetítő közeg értelmében, mert az isteni lét nem szorulhat rá kívülről jövő hatások ébresztgetésére — mint az emberi — hogy eszmélni kezdjen, lévén magától való lét. S nem is szorul, mert benne az értésre való anyag nem mint egészen nyers anyag van adva, hanem már eleve föl van dolgozva és az értelmi megfogásra közvetlenül elő van készítve; míg az emberinél először nyersanyagot kell beszerezni s a szerzeményt tovább feldolgozni; s ez nem megy kívülről jövő hatások nélkül.

Isten kontemplatív tudásában adva van és érte van az isteni lét minden vonásával s a vonások kimerítően minden határozományukkal. Egyesek közfűlök azzal, hogy az isteni léten kívül is lemintázhatók, megvalósíthatók. Vagyis Isten előtt tudottak a *lehetőségek*.

Mivel a lehetőségek (még pedig azzal a vonásukkal, hogy kifelé lemintázhatók) maga az isteni lényeg, léttartalom, azért tudásukhoz szintén elégséges a *medium sub quo* és *quo*. Vagyis egyszerűen már ezeknek a segítségével tudva vannak. Nem kell tudásukhoz egy komplikáltabb *medium*-rendszer, bár kifelé való vonatkozásuk miatt eszébe juthatna az embernek, hogy ilyenre gondoljon. Ettől az észbe jutható, de mégis kizárt *komplikációtól való mentességet* hangsúlyozhatjuk úgy, hogy a lehetőségek tudását a kontemplatív tudásból kiemelve *scientia simplicis intelligentiae* néven emlegetjük. Abban a szemlélésben, amiben saját magát látja az Isten, *egyszerűen* ugyanazokkal az eszközökkel, amikkel saját magát szemléli, tudja a lehetőségeket is.

Komplikálódik azonban az ismeretközvetítő organizmus, a *medium*-rendszer, mikor Isten világismeretét nézzük. Azt a tudást, aminek analogonja az embernek saját tudatán kívüli dolgokról való ismerete. Ilyen dolgokhoz pedig úgy férünk hozzá, hogy látjuk, halljuk — érzékeljük. Legtöbbjét, hogy látjuk. És *fiat denominatio a potiore*: ez a tudásunk *látó tudás* (amint Szent Tamás is nevezi: «*dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur*» De veritate II. art. 9. ad 2.) Itt tehát a *látás* kívülről a tudatba ható közvetítést akar hangsúlyozni s ezzel *egy új közvetítő eszközt* is, *egy új organumot*: a tükröző közeget, a

medium in quo-t. Ilyen értelemben mondható az Isten világismerete látó tudásnak, amelyhez tehát a medium sub quo-n és quo-n kívül még egy más szervre is van szükség. S ez okozza a komplikációt.

Kérdés ugyanis: *Mi ez a világot Isten tudatában tükröző s ezzel a tükrözéssel az Isten világismeretét közvetítő közeg?* Az emberi ismeret világában az érzékletnél állapotunk meg mint elvi jelentőségű medium in quo-nál. Mi állítható ezzel párhuzamba az isteni tudás területén? Melyik az a mozzanat az isteni létben, ami képes ezt a funkciót végezni? Olyas valaminek kell lennie, ami maga az isteni lét, értéke szerint azonban — s megint valóságos értéke szerint — tud a két első mediumtól szabatosan elhatárolható, új, harmadik medium lenni.

S itt nem elég feleletül csak arra rámutatni, hogy Isten világismerete másféle tudás, mint az isteni önismeret. Nem elég csak a mód különbözőségére rámutatni olyasféleképpen, hogy az egyiket szabadon, a másikat szükségszerűen tudja az Isten és — esetleg bizonyos dolgokat egy *közbülső tudással* (scientia media). Ahol pláne a «közbülső» elég határozatlanul csak annyit jelöl meg, hogy a szabadság és szükségesség között levő módon; tehát azon a területen mozog ez a tudás, ahol szabadságról és szükségességről beszélhetünk, de maga sem nem szabadon, sem nem szükségszerűen van. — Vagy ismét olyasféleképpen, hogy bizonyos területen látva tud, máson szemlélve és ismét máson egy, a látás és szemlélés közé eső módon.

Mert ha akár a «látás»-ban, akár a «szabadon»-ban legalább is burkoltan jelzett újfajta eszköztől, organumtól eltekintek s kizárólag módot akarok velük jelezni, akkor egyrészt határozott tartalom és jelentés nélkül marad, hogy mi ez a közbülső tudás; másrészt pedig — és ez a súlyosabb — megtorpantam a lét analógiája előtt, nem merem egészen komolyan venni, hogy az isteni és e világi (s benne az emberi) lét analog.

Tehát ha komolyan veszem a lét analógiáját, akkor látván, hogy az isteni tudás egyik területe (világismeret) analog az ember világismeretével, ahol valami, a medium sub quo és quo-val szemben *más fajtájú* közvetítő eszközre van szükség: akkor az isteni tudás organizmusában is fel kell tételeznem egy harmadik fajta, egy tükröző eszközt. És bár a scientia media *módot* jelző terminusnak esetleg használható, ha *eszközt* akarok vele jelezni, mondva csinált eszköz lesz a látásban vagy szabadságban kinyomozható közönszerűségek komoly figyelembevétele nélkül.

Természetesen, mikor ezt az eszközt keressük, nem szabad valamiféle érzékletekre gondolnunk: valami, a *világ által* az isteni létben keltett hatásokra. Mert az isteni tudás, mint az egész isteni lét, abszolút magától való. Benne magában kell tehát lennie mindenestül a világismeret medium in quo-jának is. De míg az első két mediumnál

az isteni lét mint *értelem* jött számításba, addig ennél a harmadiknál nem.

Mert míg a merő lehetőségek tudása azzal, hogy Isten *értelem* (s mint ilyen *medium sub quo* és *quo*), adva van, addig a tényleg létező világból csak a léttartalom olyan, ami tudott lehet ennek a két eszköznek segítségével; de a világ a maga ténylegességével, létezési tényével, azzal, hogy van, már kicsúszik fogásuk alól. A tényleges létet, a *τὸ εἶναι ἀπλῶς*-t, az egyszerű és becsületes «van»-t csak hatások alapján állíthatjuk egy «valami»-ről, egy léttartalomról. Ténymegállapító ítéleteket, tehát ténymegállapító tudást nem lehet a tiszta gondolatartalmak, a tiszta eszmék világára támaszkodva konstruálni. Nem lehet úgy, hogy az értelmén kívül minden más értéket vagy erőt kirekesztünk ebből a tudásból. Különben vaktában és alaptalanul állítjuk az egyik eszméről (tervről, akár a világtervről, világeszméről is), hogy van, a másikról pedig, hogy nincs. De vaktában senkinek sincs joga ítélni, mert az ítélet látás. Az Isten sem ítélni (de ezzel csak annyit akarunk mondani, hogy «tudhat», mert az «ítélet»-ben adott összetettség az Ő tudásából szintén kizárandó) a világ ténylegességéről *vaktában*, de épen mert Isten, nem is ítélni így. S ha nem volna az isteni lét a tiszta értelmén túl más érték és erő is, akkor meg kellene maradnia a világ ténylegességét illetően a *nem-ítélés* (nem-tudás) álláspontján. Már pedig egy pozitív létet (s a létezési tény ugyancsak súlyos pozitív lét) nem-tudó Isten nem Isten. Végtelen tökéletességének tengerében tehát benne kell lenni annak a valami más, az értelemtől különböző értéknek, erőnek, ami eszköze, közvetítője s egyben alapja lehet a világról szóló ténymegállapító ítéleteknek.

Kérdés azonban: Mi meg tudjuk-e találni ezt az értéket? Ha egyáltalán van mód rá, az csak az emberi tudásból kiinduló analógia útja lehet. S ha követjük ezt az utat, akkor meg kell állapítanunk, hogy ami nem maga az Isten, arról tényismeretet csak *hatások* közvetíthetnek az isteni létben is. Az ember világismeretét a világból a tudatba törő hatások közvetítik. Mégpedig nemcsak a ténymegállapításnál — hogy t. i. van ez a világ —, hanem a léttartalom megismerésénél is. Azok a hatások, melyek végül is az érzékletben fogódnak össze. Istennek világismeretéből, ha csak a tartalmat tekintjük, még kikapcsolhatjuk az ilyesféle közvetítő eszközt, a *medium in quo*-t, mert a léttartalom önmagában tiszta lehetőség lévén, ismeretéhez épp az Istenben elég maga az isteni *értelem*. De a *tényismeret* terén nem adhatjuk fel a nyomot, hogy *kell medium in quo*, és az valami *hatás* lehet.

Ki kell zárunk természetesen minden hatást, amit a világ tehetne Istenre. Azonban betöltheti ilyen eszköznek szerepét az a *hatás* is, amit *Isten gyakorol a világra*. Ő pedig ugyancsak gyakorol hatást e világra, mégpedig a teremtő ok súlyával s így *teremtő oki* mivoltában kell megtalálnunk világismeretének közvetítő közegét. A teremtés

pedig elsősorban létbe helyezést, a reális lét közlését, a létezési tény (existentia) adását jelenti. Bár létet adni csak *valaminek* (léttartalomnak, eszmének) lehet s azt a valamit csak értelem gondolhatja ki: azonban, hogy saját magán kívül érvényesítse azt a léttartalmat, ahhoz *tett* kell. A tettnek forrása pedig az *akarat*. Az isteni *akaratnak* kell megfogni azt az eszmét s hozzáadni azt, ami már nem eszme, hanem az egyszerű *van*. Így tehát az isteni akarat a közvetítője, hogy a teremtő értelemtől megfogalmazott világ terve (a világ léttartalma, eszméje) az isteni léttől különböző valós létet nyerjen s így igazán *teremtő* eszme legyen, az isteni tudás pedig «causa rerum».

De amint a szó szoros értelmében teremtő csak az akaratnak, mint orgánumnak közvetítése révén tud lenni az isteni értelem, úgy a világ létezési ténye tekintetében tudós szintén csak az akarat révén lehet. A tény forrása az akarat. Szent Tamás is ilyen közvetítőnek látja az akaratot az isteni tudás és e világi dolgok között: «... inter scientiam Dei, quae est causa rei, et ipsam rem causatam invenitur duplex medium, unum ex parte Dei, scilicet *divina voluntas* — s itt a medium emlegetésével nem hangsúlyozza kifejezetten ennek a közvetítőnek orgánum jellegét s a fölmerülő problémák megoldása érdekében utal még más közvetítőre is, amint következik: — aliud ex parte ipsarum rerum, quantum ad quosdam effectus, sc. causae secundae, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causae primae, sed etiam mediae, et ideo res scitae a Deo procedunt ab eius scientia per modum voluntatis et per modum causarum secundarum, nec oportet quod in omnibus modum scientiae sequantur». De veritate II. art. 14. in corp.

Amint a dolgok, a világ jön az Istentől, azt a Szent Tamástól is említett mediumokkal jelölt úton követheti az emberi elme. De ugyanezen az úton megfigyelheti azt is, hogy a dolgok hogyan mennek vissza elméletileg (vagyis a szemlélés számára) az Istenbe, hogyan vannak tudva az Isten által. S ha a teremtett okok (causae secundae) is az útjelző oszlopok közt vannak, csak annyiban *mediumok*, hogy az isteni tudás és a teremtmények teljesítményei *között* állnak, de a tudásnak magának már *nem szervei*. Közvetítő szervként, organumként csak az isteni akarat jöhet számításba. Mert egy élő organizmusban — kivált ha ez maga az Isten — csak a saját létéből való tényezők lehetnek szervek.

Legfeljebb arról lehetne szó, hogy ez a szerv, ha csak úgy magában van, nem alkalmas a világban levő teremtményi *teljesítmények* tudásának közvetítésére. Az isteni akaratról azonban ezt nem lehet föltételezni. Ugyanis ha alkalmas arra, hogy a teremtményi *okokat* létbe állítsa és ezzel a róluk való isteni tudásnak önmagában is közvetítője legyen: akkor éppen mert teremtő, *teljes* létüket adta s ehhez a teljességhez teljesítményeik is hozzátartoznak. Tehát a teremtmények

tényleges teljesítményeiről szóló tudásnak is ez az akarat lehet önmagában közvetítő szerve, medium in quo-ja.

Még egy más megfontolás is ajánlja, hogy Isten világmismeretének medium in quo-ját az isteni akaratban lássuk.

A világi lét olyasféléképpen áll az Istennel szemben, amint az emberrel szemben állnak saját alkotásai. Létüknek forrása a művészen, alkotóban, a mesterben van. Mégis a kész alkotás egy *más* lét, *transzcendens* lét; az alkotón kívüleső, vele szemben álló, tőle többé-kevésbé független, egy relatív önállással rendelkező. Léttartalmát a művész *értelme* tudja kirajzolni, még mielőtt a dolog elkészült volna. De többet adni az értelem nem tud. Hogy egyszerűen *legyen* a dolog a maga tárgyi valóságában, velem szemben állva, tőlem különbözve, rajtam kívül: azt már nem tudja tenni s ahhoz semmit sem tud adni. S ha a művésznek *csak* értelme volna, az a dolog mindig *csak alkalmas* volna a tárgyi, transzcendens valóságra, csak képességiség és sohasem *tényleges* lét: a léttartalom önmagában *csak képességi* lét. Ami egy dolog *ténylegességét* teszi, az a létezés, az actus existendi s mint ilyen secundus actus a léttartalommal, mint ens in potentia-val szemben. S ami ezt a képességiséget átlendíti a *ténylegességbe*, az az *akarat*. S ha nihil reducitur ex potentia in actum nisi per ens actu, akkor az akarat itt *ens actu*-nak mutatkozik s vele szemben a tervező értelem — ebben a vonatkozásban — képességi létnek.

Ha már most a létezési tényt az értelem önmagában nem tudja adni a létesítéskor, megismeréséhez sem férhet hozzá önmagára támaszkodva, hanem csak a kész dolog *tényleges* hatásaiból vagy — s ezt is figyelembe kell venni — abból a *tényleges* munkából, amit a létesítésre fordított s aminek forrása az akarat energiája volt. Ebből is az látszik, hogy az emberi értelem saját alkotásának «van»-jával szemben csak képességiségben van. S ha ennek a «van»-nak tudását egyéb tényezők közvetítették számára, akkor sem tud a tudomásulvételnél többet kezdeni vele. A «van», a *ténylegesség* nem az értelemnek, hanem az akaratnak a birodalma.

Persze az emberi értelem nem merő képességi lét, az akarat pedig nem szintiszta *ténylegesség*. De a tárgyalat területen sok tekintetben úgy viszonylanak egymáshoz, mint képességiség és *ténylegesség*.

Az isteni lét területén azonban az akarat szintiszta *ténylegesség* és az értelem — egyáltalán nem képességi lét, hanem szintén tisztá *ténylegesség*. Azonban az isteni értelem — és ami vele kapcsolatos: az isteni igazság- és léttartalom — *annyiban* *ténylegesség* s *azért* a legsúlyosabb tárgyi valóság, mert ettől a szintiszta *ténylegességtől*, az isteni akarattól van nyomatékozva, akarva öröktől fogva. S hogy az isteni lét mindenestül szintiszta *ténylegesség*, azt is elsősorban az isteni *akarat*on veszi észre az emberi ész. (Elég ezzel kapcsolatban az utalás: Isten *lété*t, tehát *ténylegességét* mi a *létező* világból, az isteni

mindenható *akarata* egy fölséges manifesztációjából tudjuk csak megállapítani.) Tehát az az érték, amit a ténylegesség jelent a képességiséggel szemben, elsősorban és legszembetűnőbben az isteni akarat sajátja. S így Isten teremtő művészeténél is elsősorban jöhet számításba közvetítő orgánumként, amikor a műalkotás ismeretéről van szó. A tulajdonképeni medium in quo-ként pedig — amennyiben a tényleg létező világot fogja az ismeret — kizárólag az isteni akarat jöhet és az értelem nem. Mert önmagában még az isteni értelem is — *sit venia verbo* — csak képességiségben van a tényleges világ ismeretére nézve. S ezzel nincs több mondva annál, hogy az Isten *szabadon* teremtette a világot. Ezért nevezhető világismerete szabad ismerésnek is.

Az egész világot szabadon alkotta, s így az *egésznek* megismerésében akarata a közvetítő. Tehát mindent, ami rajta kívül bármily fokban valóság és ténylegesség, akaratának közvetítésével ismer meg. Mert adódnak fokozatok ebben a világban: az önálló teremtményi okok és ezek hatásai és további hatásai, teljesítményei — a szabad és nem-szabad világ — a szabad cselekedetek, a mostaniak és amik csak lesznek és amik sohasem következnek be, de reális eshetőségek (futuribile) stb. Mindezek amennyiben reálisak, vagy csak közelednek is a realitás felé a merő lehetőségek világából, annyiban az isteni akaratra támaszkodnak; azt a bizonyos fokú valóságot és ténylegességet, amivel rendelkeznek, az isteni akaratból kapták s az isteni értelem *csak* ennek a mindenható akaratnak közvetítésével vehet tudomást valóságukról és ténylegességükről.

Lehet, hogy a részletek vizsgálatánál problémák merülnek fel (teremtményi szabadság s ami ezzel kapcsolatos). Azonban a részlet-problémák megoldása kedvéért (amik különben már nem is az isteni tudás problémái!) nem szabad e tudás területén nyert elvi megállapítást feladni, hogy t. i. *Isten minden, a reális világra vonatkozó tényismeretének medium in quo-ja* csakis az *isteni értelemmel együttműködő akarat* lehet («*neesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam*» I. 14. 8. s v. ö. I. 14. 4). Ha ezzel kapcsolatban más területen problémák támadnak, az elv megtartásával kell utakat keresni a megoldásra (s ezekhez az utakhoz a kiindulást jelzi Szent Tamás a fent idézett — *De veritate* II. art. 14. — helyen is) és legfeljebb — még mindig maradnak problémák.

Szamek József.

AZ AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG MŰKÖDÉSE.

Az Aquinói Szent Tamás-Társaság 1940 március 6-án Budapesten, a Központi Papnevelő Intézet dísztermében tartotta rendes évi közgyűlését. A közgyűlésen *Madarász István* kassai megyéspüspök elnökölt, kit a Társaság védnöki méltóságának elfoglalása alkalmából *Schütz Antal* elnök üdvözölt meleg szavakkal. A püspök-védnök «A keresztény kultúra forrásairól» címmel tartott megnyitó előadást, melyben kifejtette, hogy az emberi egyenlőség, az emberi test és emberi élet iránt való tisztelet s az ember természeti tökéletesedésének a lehetősége azok az alapvető eszmék, melyek a keresztény kultúra gyors fejlődését és virágzását lehetővé tették s melyek fennmaradását is biztosítják. A jó követése szenteket, az igazság keresése gondolkodókat, a szép kultusza művészeket nevelt. Először a misztérium tudománya született meg, a teológia, ez nyitotta meg az utat a filozófiához s a filozófia a gyakorlati tudományokhoz. Ez volt az igazi haladás a szellemi kultúra felé, mely az anyagi fellendülésnek is útját egyengette. Ha ma a kultúra csődjéről beszélnek, ennek nem a kereszténység tehetetlensége az oka, hanem az evangéliumra való ráeszmélés hiánya.

A püspök-védnök a közönség nagy érdeklődésétől és tetszésétől kísért előadása után *Kecskés Pál* ügyvezető alelnök a Társaság működéséről szóló jelentésében előadta, hogy az elmúlt társulati évben a Társaság 5 felolvasó ülést és 6 előadástól álló előadássorozatot tartott. A felolvasó ülések keretében 1939 április 19-én *Varga László S. J.* tartott székfoglaló előadást «Az igazságos ár kérdése a mai közgazdaságban» címmel. November 8-án *Olasz Péter S. J.* tartott székfoglalót «Az újabb lélektani irányok hatása a nevelés gyakorlatára» címmel. November 15-én *Ferenczi Zoltán* tartott székfoglaló előadást «Az okság elve és a végtelen» címmel. 1940 február 7-én a Société de la Nouvelle Revue de Hongrie-vel együttesen rendezett ülésen *Pierre Chaillet* jézustársasági atya tartott francianyelvű előadást «A bergsoni humanizmus és a keresztény humanizmus» címmel. A február 21-én tartott ülésen *bárá Brandenstein Béla* adott elő «A végtelen sor lehetősége és az okság elve» címmel. «Az ember a bölcsélet megvilágításában» címmel tartott előadássorozat előadói és témái a következők voltak: November 29-én *Wolsky Sándor*: Az emberi test származása. December 13-án *Schnell János*: Az ember élettani adottságai. December 20-án *Bognár Cecil*: Az emberi lélek. Január 17-én *Kühár Flóris*: Test és lélek. Január 31-én

Várkonyi Hildebrand: Az emberi jellem. Február 14-én *Kecskés Pál*: Az ember léthelyzete.

Miután az alelnök az előadóknak a Társaság és a közönség nevében köszönetet mond jelenti, hogy az előadássorozat a Szent Tamás Könyvtár 6-ik számaként rövidesen kiadásra kerül. A Bölceleti Közlemények 5-ik száma jelent meg az elmúlt év folyamán. Az alelnök hálás köszönetet mond mindazoknak, akik a Társaságot anyagi támogatásban részesítették: a *Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karának* a közlőny kiadásához nyújtott segítségért, úgyszintén *dr. Verebély Tibor* rector magnificus és a *Vallásalap* adományáért.

Ezután az elnökség ajánlatára a közgyűlés egyhangúlag rendes tagokul választja *dr. Wolsky Sándor* egyetemi magántanárt, a tihanyi biológiai intézet adjunktusát, *dr. Bárd János* kalocsai teológiai tanárt és *dr. Ervin Gábor* fővárosi hittanárt.

Pataky Arnold számvizsgáló a Társaság 1939 március 3-tól 1940 február 26-ig terjedő pénztári forgalmáról a következő jelentést tette. Bevételek: áthozat a múlt évről 1.057·27 P, tagsági díjakból befolyt 620·43 P, adományok 498— P, csekkszámra kamata 25·97 P, kiadványokból befolyt 453·70 P. Összesen: 2.655·37 P. — Kiadások: meghívók nyomdaköltsége, irodai és postaköltség 284·61 P, hozzájárulás a Bölceleti Közlemények kiadásához 200·20 P, a Szent Tamás Könyvtár 5. számának nyomdaköltsége 459·83 P, teremhasználat, kiszolgálás 75·22 P, csekkszámra kezelési költsége 13·25 P. Összesen: 1.033·11 P. — Összes bevétel 2.655·37 P. Összes kiadás 1.033·11 P. Pénztári maradvány 1.622·26 P, mely összeg a postatakarékpénztárban van elhelyezve. Van ezenkívül a Társaságnak 20.300 korona névértékű értékpapírja. A számvizsgáló jelentésének meghallgatása után javaslatára a Társaság *Klemm Kálmán* pénztárosnak a felmentést megadja s fáradozásáért köszönetet mond.

Ezután *Félegyházy József* rendes tag tartja meg székfoglaló előadását, melyet jelen kiadványunkban közlünk.

Több tárgy nem lévén, az elnöklő védnök a közgyűlést bezárja.

INHALTSANGABE — RÉSUMÉ.

S. Exc. Bischof Dr. Stephan Madarász: Begrüßungsworte an Univ. Prof. Dr. Anton Schütz, Präsident der St. Thomas v. Aquin Gesellschaft in Ungarn, aus Anlaß seines 60. Geburtstages.

S. Exc. L'évêque Dr. Étienne Madarász: Salutation de M. le Prof. de l'Univ. Dr. Antoine Schütz, Président de la Société St. Thomas d'Aquin en Hongrie, à l'occasion de son 60. anniversaire.

Die Werke von Anton Schütz.

Les oeuvres de M. Antoine Schütz.

Univ. Prof. Dr. Josef Aistleitner: Der Gottesbegriff in den Mythen eines vergessenen Volkes. Auf Grund eigener, teils noch unveröffentlichten Übersetzungen der ugaritisch-semitischen Texte beleuchtet der Verf. den altsemitischen Gottesbegriff. Die menschlich-persönlichen Züge des Hauptgottes, El-s weisen mehrfach auf den *Hochgott*-Typus *W. Schmidt*-s hin. Die theriomorphen Züge einiger ugaritischen Gottheiten, so der Stier-, bzw. Kuh-Charakter *El*-s, *Baal*-s, *Anat*-s stammen aus der viehzüchtenden, neolithischen Periode, wogegen der Titel *mlk* des Hauptgottes u. bes. die Gestalt des göttlichen Architekten und Schmiedes *Ktr* (**k nm* = Schmiedegott) schon der aeneolithischen Kulturschicht angehören.

Prof. Dott. Edgardo Artner: Il neoplatonismo nemico del cristianesimo: Porfirio. Mentre l'originalità del Porfirio, come filosofo, può essere ancora discussa, in un certo punto è stato fuor dubbio originalissimo, cioè nel suo antagonismo contro la cristianità. Come questa tendenza non segue dalla natura del neoplatonismo stesso, non potendo essere neppure considerata come l'eredità del Plotino, le cagioni dell'apostasia porfiriana debbono cercarsi d'altronde. Gl'influssi i più generali gli prestava lo spirito sincretistico dell'evò, così nella sua patria, come poco più tardi in Alessandria dell'Egitto. Ma il catecumeno di Cesarea, uditore già d'Origene, venne stato allontanato dalla fede per l'atrocità di certi cristiani, ed arrivato così all'etnicismo, svaniva gradatamente dalla sua anima ogni pietà verso il cristianesimo. Tal modo diventò poi un mezzo atto alla politica romana religiosa del III secolo, la quale tentava di sostituire nella sua lotta contro la chiesa armi spirituali alla violenza che cominciò digià a dimostrarsi quasi inefficace. Dopo il miscuglio religioso della Siria e dopo le superstizioni giovenili, il Porfirio immaginava di trovare un certo schiarimento nell'opinione neoplatonica. Ma dopo che il più lodato discepolo della scuola novella, il Porfirio, molto vantaggioso per la sua abilità linguistica e polemica, si trovò disingannato nell'ascetismo autosoterico

(cercando in vano di essere redento per isforzi naturali), arrivò ad un tal grado della disperazione, che volle già rifuggire al suicidio. Questo disgusto incontro al paganesimo si può risentire dalla sua «Lettera ad Anebone» scritta in quelli giorni. Invece però di umiliarsi a ritornare al cristianesimo abbandonato, lo spirito dell'apostata si capovolge allora all'estremità opposta dell'odio, emanando poco di poi, come frutto maturo di quello, i suoi quindici libri contro i cristiani. Ma finalmente il Porfirio, che preparò così l'arsenale spirituale per le ultime persecuzioni romane dei cristiani, nella sua vecchiaia cominciava con accennare di nuovo reminiscenze cristiane, rendendo così testimonianza dell' «anima naturaliter christiana». La sua vita rappresenta così la carriera parabolare tipica di un apostata razionalista, ed appare già agli occhi dei coetanei quasi il più pericoloso profeta del paganesimo agonizzante.

Prof. Dr. George Balanyi: Un précurseur de Rousseau au XI^e siècle.
L'ouvrage de Manegold de Lautenbach, intitulé «Liber ad Gebhardum» se distingue à plusieurs égards du reste de la littérature si riche en production à l'époque des luttes de l'investiture. C'est l'un des plus illustres savants de l'époque qui nous expose là ses idées sur le point le plus discuté du grand conflit, c'est-à-dire sur la nature des relations entre pouvoir royal et pouvoir papal. Fidèlement attaché aux principes grégoriens il défend la thèse que le pouvoir du pape de lier et d'absoudre s'étend sur tous les hommes, y compris les rois et les empereurs. Mais comme on ne peut pas s'empêcher de voir que les rois ne doivent pas être mis au rang du peuple, il sépare ingénieusement l'idée de la royauté de la personne du roi (officium-dignitas) et il soutient que les mesures prises par le pape ne visent aucunement la dignité royale, mais seulement son indigne représentant. Il ne s'en tient pas là. Après avoir prouvé que le roi peut être déposé par une puissance supérieure, il prouve que le peuple a le même pouvoir. Pour justifier sa thèse il trouve le principe de la souveraineté du peuple qu'il combine ingénieusement avec la théorie du «contrat social». Cependant on ne saurait dire que sa logique soit très profonde. De plus, elle n'est pas très originale, car ses arguments sont empruntés de sources, en partie disparues dans la suite. Pour ce qui concerne la souveraineté du peuple, il semble que sa source principale ait été un ouvrage perdu de Gebhard, archevêque de Salzbourg. En outre il n'est non plus assez conséquent ni assez logique. Cependant ce n'est pas tout à fait de sa faute ; il faut plutôt l'attribuer au manque de développement des idées et de la terminologie du droit à son époque. Il est regrettable que le partisan chez lui l'emporte souvent sur le savant. En résumé, son mérite ne consiste pas dans l'originalité, mais dans l'enchaînement de fragments de pensées dont d'autres penseurs plus habiles et plus logiques développeront plus tard tout le système de souveraineté du peuple.

Univ. Prof. Dr. Freiherr Béla v. Brandenstein: Philosophia perennis.
Philosophia perennis ist ein stolzer Name : in welchem Sinne kommt die Pe-

rennität, also die Kontinuirlichkeit und die Zeitbeständigkeit der Philosophie zu? Erstens infolge ihrer ewigen und daher zu jeder Zeit der menschlichen Geschichte aktuellen Probleme: diese gestatten dann zweitens auch trotz den Schwankungen in den philosophischen Antworten eine — wenn auch nicht geradlinig — fortschreitende Entwicklung ihrer Lösung. Dieser Fortschritt kann nur bei ständiger Berücksichtigung der großen philosophischen Tradition erfolgen, deren Achtung und weitgehende Beachtung er verlangt; er fordert aber auch das beständige Weiterforschen und Weitergehen, das gemäß der Natur der philosophischen Probleme auch ein immer neues Zuendedenken und oft auch Umgestalten des *ganzen* philosophischen Ideengehalts bedeutet; die neue Gestalt nimmt aber dann die wertvollen Züge der alten organisch in sich auf.

Dott. Giuseppe Felegyházy: San Tomaso d'Aquino in opere filosofice di Card. Pázmány. Nel corso dei secoli della storia ecclesiastica ungherese fu il massimo fra tutti il primate dell' Ungheria, Pietro Cardinale Pázmány (1570—1637), arcivescovo di Strigonia, già membro della Società di Gesù. Detto Prelato brillava non solo come insuperabile guerriero di difesa della fede cattolica e glorioso recuperatore di supremazia della chiesa antica, ma anche come il rappresentante della scienza scolastica. Card. Pázmány, non contando le sue opere di significato epocale riguardo alla lingua ungherese, ci ha lasciato sei tomi grossi con un contenuto di filosofia e teologia scolastica contemporanea. I libri filosofici contengono: logica, metafisica generale ed una parte della metafisica speciale (oltre un tomo: De Anima è perduto). È una questione molto interessante di confrontare il più maggior filosofo del cristianesimo, S. Tommaso d'Aquino, e quello della storia ungherese: il Card. Pázmány. Questo confronto si presenta nel nostro studio, traendo un parallelo tra età, situazione culturale, metodo e fine delle opere filosofiche di S. Tommaso e di quelle di Card. Pázmány. Pázmány è rimasto fedele alla scuola gesuitica, ma non è stato servile seguace di essa. Di questo segue che nella tese della reale differenza tra essenza attuale ed esistenza, nemmeno in quella di natura della materia prima, oltre in alcuni altri punti non importanti c'è contrasto fra S. Tommaso e Pázmány. Ma però ciò nonostante Pázmány ha sempre rispetto onorevole al Dottore Angelico. Per di più abbondantemente attinge notizie dalla dottrina preziosa di S. Tommaso. Senza dubbio si trova una solida ed ideale armonia fra questi due dottori nei problemi fondamentali della filosofia cristiana. La filosofia di Card. Pázmány sempre rimane uno dei più belli monumenti e valori della vita intellettuale ungherese.

Dr. Zoltán Ferenczi: Die Unendlichkeit der Welt im Lichte der reinen Vernunft. Diese Abhandlung untersucht die Endlichkeit der wirklichen Welt, das heißt die Endlichkeit des Raumes und der Zeit des empirischen Daseins. Der mathematische Raum kann endlich oder unendlich sein, so daß die Frage über die Endlichkeit der Welt bei reiner mathematischer Untersuchung

zu entscheiden nicht möglich ist. Auch physisch ist die Frage über die Endlichkeit der Welt nur durch Anwendung von Hypothesen zu behandeln. So ist auch der Einstein'sche endliche Raum von hypothetischer Eigenart. Die Frage über die Endlichkeit der empirischen Welt kann die metaphysische Untersuchung von der Mathematik ausgegangen lösen. Die Mathematik stellt nämlich die Natur der Unendlichkeit fest. Das besteht darin, daß die Mächtigkeit einer unendlichen Teilmenge mit der Mächtigkeit der ganzen unendlichen Menge identisch sein kann. Diesem mathematischen Satz fügt die Metaphysik folgenden Satz bei: In der Mathematik ist die Mächtigkeit der unendlichen Menge die Substanz der unendlichen Menge, die Teile und Teilmenge sind die Akzidenzien der unendlichen Menge. Aus diesen Akzidenzien erkennt auch die Mathematik ebenso die Substanz der mathematischen Realitäten, wie auf anderem Gebiete der empirischen Welt die Substanz aus der Akzidenzien zu erkennen ist. Die quantitative Akzidenzien der empirischen Welt zeugen, daß die Abnahme oder das Beifügen der Teile die Substantialität der Menge ändert. In der Welt der unendlichen Mengen ist das aber nicht so. Die Welt der unendlichen Menge ist also eine ganz andere Welt, als die empirische Welt und so kann es in der empirischen Welt keine unendliche Realität geben.

P. Reg. Dr. Alexander Horváth O. P.: Bedeutung der inhaltlichen Analyse und Synthese in der Theologie. Die beiden Wege der menschlichen Erkenntnis beschreibt Thomas I. 79, 8—9. Sie bezeichnen den Aufstieg des menschlichen Verstandes zu den ewigen Wahrheiten (via inventionis, Synthese) und die Beurteilung des zeitlich Gegebenen im Lichte derselben (via iudicii, Analyse). Sie kommen schon bei dem reinen Glaubenserlebnis zum Vorschein. Die Entfernung der Hindernisse des Glaubensaktes und die Beurteilung der Offenbarung im Lichte der ersten Wahrheit bezeichnen hier die beiden Wege. Bei der übernatürlichen Erlebnis-Mystik ist die Reinigung durch die Gaben des Hl. Geistes der Aufstieg, das Leben im Lichte der Weisheit verhüllt den Weg der Wertung, der Beurteilung des Zeitlichen nach dem ewigen Werten. Für die systematische Theologie ist Synthese die aktive Reinigung, die Erfassung der Offenbarung mit den Mitteln menschlichen Wissens. Dies ist die Aufgabe der positiven Theologie, während die spekulative von den Höhen des Gottesbegriffes (als subiectum scientiae) aus alles zu betrachten sucht. Dasjenige was die systematische Theologie (die Scholastik) mit den Mitteln der strengen philosophischen und wissenschaftlichen Forschung zu erreichen sucht, verfolgt die wissenschaftliche Mystik mit den künstlich und künstlerisch gestalteten Formen des menschlichen Erlebnisses, die den Mystiker auf der Höhe der Beschauung erhalten.

Prof. di Univ. Dott. Francesco Ibrányi: La virtù di vendetta. L'esegesi e la spiegazione del testo di Somma Teologica mostra il fine immanente ed assoluto di punizione, cioè il ristabilimento, la conservazione di ordine di giustizia. Nè la sociologia, nè la scienza morale nega il diritto punitivo della

potestà pubblica. Si chiede però, se il diritto di ritorsione appartenga in qualche modo alla persona privata. Il diritto penale sembra di proibire e di rigettare assolutamente ogni ritorsione privata. Secondo la dottrina di San Tommaso il diritto di ritorsione è fundamentalmente e radicalmente diritto di persona privata. La potestà pubblica della società organizzata nello Stato ha legittimamente soppresso, o sospeso questo diritto privato assumendo l'esecuzione più sicura di stesso sul piano di una giustizia più alta, cioè sul piano della giustizia legale. Come la potestà pubblica non è la somma quantitativa dei poteri privati, ma qualitativamente, considerando la natura interna di essa, è una potestà differente, così anche la potestà punitiva pubblica è differente dal diritto privato radicalmente esistente. Si domanda, se ognuna ritorsione privata sia sempre e necessariamente peccato, o potrebbe darsi che essa sia esercizio della virtù di vendetta. Molti casuiste ammettono che la ritorsione subitanea di una parola contumeliosa ed un atto contumelioso non pericoloso — non è peccato. Essi, sostenendo la dottrina di una proibizione assoluta di ritorsione privata, solvono il problema morale con concetti sussidiari (Noldin: ripresa di onore; Aertnys-Damen, Vermeersch: epikia). Ma queste soluzioni scientificamente non sono solide. La soluzione sarebbe secondo la dottrina di San Tommaso il risveglio del diritto privato radicale in assenza del aiuto pubblico. La virtù morale di vendetta permette di concludere secondo l'analogia alla giustizia vindicativa di Dio. L'esercitazione di virtù di vendetta non è necessaria in ogni caso di offesa del diritto proprio, perchè la vendetta non è la virtù di giustizia stretta, ma la parte di essa, così detta potenziale, cioè manca nella vendetta il debito stretto. Il debito della vendetta non è debito legale, ma morale. La rinuncia alla vendetta rende possibile l'esercitazione della virtù di pazienza e di misericordia. Nella misericordia si rivela la carità, l'anima della vita soprannaturale. Così la misericordia è sopra la vendetta, come secondo i S. Vangeli la carità è sopra il diritto. Nel carattere cristiano deve esser presente la vendetta, come fundamento e la misericordia, come lo spirito di vita morale. In Iddio la giustizia è identica col primo amore. Se per i doni di Santo Spirito Iddio diventa direttore della vita morale del uomo, lui potrà esercitare la carità in tal modo, che essa sia simultaneamente anche punizione.

Privatdozent Dr. Endre v. Ivánka: Die Heidegger'sche Philosophie und die antike Metaphysik. Existenzialphilosophie — d. h. ein Philosophieren, das nicht mit der logisch-erkenntnistheoretischen Analyse des leeren Ich anhebt, und dann die nunmehr unlösbar gewordene Frage nach der Realität des «Anderen» aufwirft, sondern von vornherein das Subjekt in seinem wirklichen Sein betrachtet, das ohne «Welt» nicht denkbar ist, und sein Denken als Funktion des «In-der-Welt-sein»-s auffaßt — gibt es nicht erst seit Heidegger. Gerade der Platonismus — das hat unsere, einseitig subjektivistische oder rationalistische Zeit vergessen, und auch Heidegger übersieht aus Abneigung gegen das antike «Ontologisieren» die Ähnlichkeit — ist eine wesentlich existenzial gedachte Philosophie. Freilich keine solche Existenzialphilo-

sophie, die, wie die Heidegger'sche, unbedingt den Sinn des Ich in seinem endlichen Ablauf erfüllt sehen will, das endliche Sein — selbst auf die Gefahr hin, Untergang als Erfüllung betrachten zu müssen — in vorgefaßtem Urteil als das einzig mögliche Sein zu erklären entschlossen ist, Platon hat das endliche Ich — im Gegensatz zur Verabsolutierung des «Tieferen» Ich bei Heidegger — als in seinem Wesen «bedürftiges Sein» erkannt (das hat neuerdings wieder ganz klar das Buch von G. Krüger: «Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens», gezeigt), das so, in seiner Seinslage, Zeugnis ablegt von dem Höheren, auf das sein Sein gerichtet ist. Platon gelangt zur Erkenntnis des Absolutums nicht aus kausaler Schlußfolgerung, sondern durch die existentielle Erfassung des eigenen endlichen Seins. Sein Wissen vom Absolutum ist ein «Wissen aus dem Mangel heraus». Darum ist für Platon das Denken eine Form des *ἔργου*.

Univ. Prof. Dr. Johann Iványi: Zur biblischen und babylonischen Lebensanschauung.

Der Verfasser versucht der Frage nachzugehen, woher es kommt, daß der Mensch der babylonischen Hochkultur, der dem Problem der Unebenheiten und Unausgeglichenheiten im irdischen Leben gerade so empfindlich gegenüberstand, wie der biblische Weise (*Kohelet*, *Job*), zum inneren Gleichgewicht und seelischer Ruhe sich niemals emporschwingen konnte, wie dies z. B. dem Verfasser des *Job*-Buches gelungen ist. Der babylonische Grübler — wie dies aus den bisher bekanntgewordenen literarischen Denkmälern ersichtlich ist — ist äußerst pessimistisch und hedonistisch gestimmt.

Die Ursache dieses grundlegenden Unterschiedes der Weltanschauung muß dem Verfasser nach darin gesucht werden, daß die Bibel den Wertinhalt der Gottesidee viel tiefer erfaßt hat, als die babylonischen Denker. Die Bibel spricht von einem einzigen, allmächtigen, sittlich orientierten, wohlwollenden und treuen göttlichen Willen, auf den sich der Mensch als Geschöpf mit vollem Vertrauen stets verlassen kann. Die Babylonier dagegen besaßen eine Gottesidee, der gemäß die einzige göttliche Allmacht zerstückelt und unter einer Vielheit von Göttern verteilt wurde. Der Wille des einen Gottes konkurriert mit dem des Anderen. Die Macht eines Gottes wird beeinträchtigt durch die Macht des anderen, oder sogar durch die mehrerer neidischer Götter höherer und niedriger Art. Die Macht des eben angerufenen Gottes ist also begrenzt, und kann beim besten Willen nicht immer die gehoffte Hilfe gewährleisten. Dabei ist dieser «göttliche» Wille nicht einmal an sittliche Grundsätze gebunden. Er ist launenhaft, unberechenbar, ja neidisch, trügerisch, böswillig. Es liegt auf der Hand, daß ein göttlicher Wille dieser Art alles mehr sein kann, als ein vertrauenswertes Unterpfand menschlichen Sicherheitsbewußtseins und erquickender Seelenruhe. In katastrophalen Augenblicken klammerte sich der biblische Weise fest an seine reiche und gesunde Gottesidee, und zog daraus Trost, Sicherheitsgefühl und Kraft für weitere Kämpfe. Mangels an diesen wertvollsten aller Schätze verfiel der babylonische Geplagte einem schnöden Pessimismus, und huldigte faulem hedonistischen Treiben.

Prof. de l'Univ. Dr. Paul Kecskés: La néoscolastique et les problèmes philosophiques actuels. Certaines tendances de la philosophie contemporaine méritent la plus grande attention de la néoscolastique. Ces sont surtout: l'opposition contre le subjectivisme et le relativisme, la tendance accroissante vers l'objectivité, l'exigence de la considération proportionnée du moment formel et matériel, subjectif et objectif, l'acceptation de l'originalité irréductible de l'esprit, la légitimation de la métaphysique, l'effort vers la transcendance, l'étude approfondie du problème des valeurs. Sans doute, tous ces problèmes sont très instructifs et indiquent certaines exigences même à l'égard du développement du système scolastique. Mais en même temps l'insuffisance de quelques solutions ne doit pas échapper à l'attention. Souvent l'esprit sera exalté jusqu'à la négation de la matière, l'accentuation de la liberté abolit totalement la détermination mécanique, l'importance accentuée de l'existence dissout complètement l'essence, les forces irrationnelles seront exagérées en dépit de l'intelligence, les valeurs seront totalement séparées de la réalité. Entre les extrémités de la pensée moderne pour la philosophie néoscolastique la tradition classique donne une mesure solide de discernement et lui rend possible une synthèse satisfaisante.

Dr. Georg Oetter: Das Verhältnis zwischen natürlicher und übernatürlicher Lebensordnung.

Die tiefste Harmonie zwischen Natur und Gnade gehört zwar dem Reiche der Mysterien, die theologisch-philosophische Untersuchung findet doch eine ganze Reihe von Analogien zwischen den beiden Lebensordnungen. Sämtliche Analogien ruhen auf drei Grundwahrheiten: 1. Übernatur vereinigt sich mit der Natur zu einem einheitlichen Prinzip. 2. Durch Übernatur wird die Natur nicht vernichtet. 3. Übernatur bedingt eine in sich vollkommene Natur.

Nimmt man die Reihe der Analogien zum Gegenstand neuerer Untersuchungen, so kann man ein einheitliches Grundgesetz der Analogien zwischen den beiden Lebensordnungen wahrnehmen. Der hl. Thomas von Aquin stellt ganz verborgen den wichtigen Satz auf: «Natura perficitur per gratiam, sicut materia per formam» (S. Th. III. 69, 8, ad 3). Die philosophische Untersuchung zeigt, daß wir die Natur mit der *materia prima* der Scholastik bezeichnen können. Die Natur ist nämlich die *causa materialis* der Übernatur. Eben so können wir den Begriff der *forma informans* analogisch für die Bezeichnung der Übernatur gebrauchen.

Die Folgerungen, die wir aus dem Zusammenhang von Materie und Form ziehen können, entsprechen den Grundwahrheiten, auf welchen die Analogien zwischen beiden Lebensordnungen, zwischen Natur und Übernatur beruhen. 1. Materie und Form bilden eine unlösbare Einheit ebenso, wie Natur und Übernatur ein Prinzip. 2. Die Materie wird durch die Form eine Wirklichkeit, wobei die Materie nicht in die Form aufgelöst wird, ebenso wie die Natur durch die Übernatur nicht vernichtet wird. 3. Obwohl Materie der Form gegenüber eine bloße Potentialität bedeutet, so kann die Form ohne Materie nicht bestehen, ebenso wie auch die Übernatur eine Natur als Träger bedingt.

Prof. de l'Univ. Dr. Arnold Pataky: Quelques données littéraires concernant le problème de la rémission des péchés. (L'exégèse patristique des passages : Hébr. 6, 4—6 ; 10, 26—27.)

Depuis Saint Jean Chrysostome jusqu'au XII^{ième} siècle tous les commentateurs de l'Épître aux Hébreux : Grecs (Théodore de Cyr, St. Jean Damascène, Oecoumène, Théophylacte) et Latins (Haymo d'Auxerres, Rabanus Maurus, Walafridus Strabo, Haymo d'Halberstadt) interprètent les passages : Hébr. 6, 4—6 ; 10, 26—27. de l'impossibilité d'un second baptême, sans exclure pourtant la possibilité de la pénitence pour les péchés commis après le baptême.

C'est depuis le XII^{ième} siècle qu'on commence à interpréter les paroles de l'auteur inspiré sur les péchés contre le Saint Esprit dont le pardon est impossible, car ils mettent le pécheur dans un état d'âme qui exclut la conversion. Le premier qui expliquait les passages cités en ce sens, fut Hugo a Sancto Victore († 1141).

Tertullien déjà montaniste est l'unique commentateur parmi les anciens qui interpréta les paroles de l'Apôtre en ce sens que le pardon de certains péchés commis après le baptême est absolument impossible.

Univ. Prof. Dr. Alexander Sik: Über die Natur der ästhetischen Bewußtseinserscheinungen.

Indem das Wesen der ästhetischen Bewußtseinserscheinungen untersucht wird, zeigt sich, daß Verstandes-, Gefühls- und Willenselemente u. zw. auch des Unterbewußten, ja nach einigen sogar des «Überbewußten» in ihnen mitspielen. Diese sind aber bloß Begleiterscheinungen des Ästhetischen an sich, welches etwas von alledem Verschiedenes ist, das diese Elemente in etwas Neues, Schöpfungsartiges verwandelt. Dieses von allen übrigen Bewußtseinserscheinungen Grundverschiedene, sozusagen Undefinierbare des Ästhetischen weist der Verfasser in allen Akten des Künstlerschaffens, wie auch des Kunstaufnehmens nach. Das Ästhetische erweist sich somit als etwas sui generis Selbständiges, als eine besondere Kategorie. Dasselbe ergibt sich bei der Untersuchung der meist vertretenen Theorien der ästhetischen Besinnung. Die Theorie der Mimesis u. Darstellung, des Ausdrucks und des Spiels sind alle gleich berechtigt, aber keine für sich ist geeignet das Wesen des Ästhetischen zu ergründen, das alldiese zugleich in sich einschließt und ein etwas Mehr und Anderes ist als jene. Die Annahme eines sui iuris Ästhetischen, eines a priori Ästhetischen als einer besonderen Kategorie ist also unumgänglich. Dieses ist in einem hervorragenden Grade als ein apriori des Schaffens im Künstler, auf eine unentwickelte oder mindestens habituelle Weise als ein a priori des Aufnehmens in allen Menschen vorhanden. Die Hauptaufgabe der ästhetischen Besinnung ist dieses sui iuris Ästhetische auf Grund eigenen Erlebens in sich selbst zu untersuchen und zu beschreiben.

Prof. Dr. Josef Somogyi: Zur Metaphysik des Leibes.

Die scholastische Theorie über das Verhältnis von Leib und Seele gründet sich auf den aristotelischen Hylemorphismus, der aber nach den

neueren naturwissenschaftlichen Untersuchungen höchstens in seinen allgemeinen Umrissen aufrecht erhalten werden kann. Das *Materie-Form-Verhältnis* ist ein wesentlich verschiedenes, wenn es sich um verschiedene Materien und Formen handelt. So besteht auch zwischen Leib und Seele ein ganz eigentümliches Verhältnis, das höchstens in *analogischem Sinne* mit dem allgemeinen Materie-Form-Verhältnis bezeichnet werden kann.

Nach der modernen Biologie ist selbst unser Leib nicht bloß ein Haufen von unbelebtem Stoffe, von einfachen Atomen oder Molekülen. Diese sind nicht einmal bleibende Bestandteile unseres Leibes, da der Leib einen ständigen Stoffwechsel mit seiner Umgebung hat. Daß wir trotzdem ständig denselben, bestimmten, identischen Leib haben, zeigt uns, daß unser Leib außer dem ständig wechselnden Stoffe noch ein verharrendes, identisches Prinzip enthält.

Manche biologischen Erscheinungen, z. B. die Transplantation, die Explantation, sowie das Verhalten der Blutzellen und Geschlechtszellen weisen darauf hin, daß für jede lebendige Zelle des Leibes ein eigenes *Lebensprinzip* angenommen werden muß. Auch die Vererbung und die rassistischen Unterschiede sind sonst unerklärbar, da weder der leblose Stoff selbst, noch die unmittelbar von Gott geschaffene Seele der Überträger der Vererbungsmerkmale sein kann. Dieses zellularische Lebensprinzip unterscheidet sich vom reinen Stoffe ebenso, wie von der geistigen Seele, es erscheint immer in Verbindung mit einem gewissem Stoffe und vermehrt sich mit den Zellen. Durch dieses wird der leblose Stoff zu einem Leibe, der befähigt ist, sich mit der geistigen Seele zu vereinigen. Die Lebensprinzipien der einzelnen Zellen werden durch die *geistige Seele* zu einer organischen Einheit, zu einem menschlichen Leib zusammengefaßt, wodurch das organische Leben desselben ermöglicht wird. Darin besteht also die informierende Wirkung der Seele.

Da das zellularische Lebensprinzip von den Vorfahren auf die Nachfolger ununterbrochen übertragen wird, scheint uns die Hypothese nahe zu liegen, daß auch die leibliche Bedingung der Erbsünde in diesem Prinzip zu suchen ist. Ebenso ist es nicht unwahrscheinlich, daß unser Lebensprinzip bei der Auferstehung sich mit der Seele wieder vereinigt, wodurch die Auferstehung «mit dem eigenen Leib» hypothetisch erklärt werden kann.

Hochschulprof. Dr. Josef Szamek: Die Struktur der göttlichen Erkenntnis.

In der menschlichen Erkenntnis gibt es nach dem hl. Thomas drei prinzipielle Elemente, welche auch als strukturbildend bezeichnet werden können, u. zw. die sogenannten *medium sub quo*, *quo und in quo*. Das *medium in quo* «*facit visionem mediatam*» (Quodl. VII. art. 1.). Dieses dritte Medium kann man also zur Erkenntnis der mit dem Verstand nicht-unmittelbar erreichbaren Objekte nicht entbehren. Das vermittelnde Organ aber ist eine *Wirkung*, die zwischen dem Objekte und Subjekte der Erkenntnis zur Geltung kommt.

Nach der *analogia entis* können diese strukturbildenden Elemente auch in der göttlichen Erkenntnis nachgewiesen werden. Und indem die Welt ein

nicht-unmittelbar begreifliches Objekt für Gott ist, kann seine Welterkenntnis nur durch ein medium in quo, also durch eine Wirkung vermittelt werden. Allerdings nicht durch eine Wirkung, die die Welt auf Gott ausübt — denn eine solche soll man von Gott wegen seiner absoluten Aseität fernhalten —, sondern durch eine Wirkung Gottes auf die Welt. Und weil die Welt eine Realität ist, soll diese von Seiten Gottes kommende Wirkung eine reelle Wirkung sein. Die Quelle der reellen Wirkungen aber ist eine reelle Energie, bei Gott der schöpferische Wille. Und, obgleich Gott zur Erkenntnis des Welt-Soseins schöpferische Ideen braucht, die unmittelbar auf den göttlichen Verstand zurückzuführen sind: kann er das Welt-Dasein nur durch seinen Willen vermittelt erkennen. Das medium in quo der göttlichen Welterkenntnis ist also der göttliche Wille — praelucente intellectu divino.

Herausgegeben von — Publié par
AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG
Budapest, IV., Pázmány Péter-tér 1—3.

Felelős kiadó: dr. Kecskés Pál. — Stephaneum nyomda, Budapest. Felelős: ifj. Kohl Ferenc.

Magyar Tudományos Akadémia
Könyvtára /0496/1952

AZ AQUINÓI

SZENT TAMÁS TÁRSASÁG

a keresztény bölcelet művelését, szolgálja tudományos felolvasások és a közönség szélesebb rétegeihez szóló előadások tartásával. A rendes tagokat a közgyűlés választja. Az alapító tagok egyszersmindenkorra 100 aranypengőt adományoznak. A pártoló tagok évenként 4 aranypengővel járulnak a Társaság céljainak az előmozdításához. A tagsági díj a 19.277. sz. postai befizetési lapon küldhető be. A tagok illetményként megkapják a Társaság kiadásában megjelenő «Bölceleti Közlemények»-et.

Bővebb felvilágosítást nyújt a

TÁRSASÁG ELNÖKSÉGE

BUDAPEST, IV., PÁZMÁNY PÉTER-TÉR 1-3.

A BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK

az Aquinói Szent Tamás Társaság időszaki közlönye.

Megjelenik a Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karának támogatásával. — Az Aquinói Szent Tamás Társaság tagjai illetményképpen, a «Theologia» előfizetői mellékletként kapják.

A jelen füzet bolti ára 4 P.

A szerkesztésre vonatkozó ügyeket *Kecskés Pál* egyetemi tanár, az Aquinói Szent Tamás Társaság ügyv. alelnöke intézi. (Budapest, IV., Pázmány Péter-tér 1–3.)

A SZENT TAMÁS KÖNYVTÁR

kötetei a bölcseleti és világnézeti kérdések iránt érdeklődő művelt közönséget tájékoztatják.

Eddig megjelent:

1. szám. **Mi a bölcselet?**
2. szám. **Az anyag és az élet bölcselete.**
3. szám. **A világegyetem bölcselete.**
4. szám. **A szellemi lét.**
5. szám. **Isten bölcseleti megismerése.**
6. szám. **Az ember a bölcselet megvilágításában.**

Kaphatók a könyvkereskedésekben.

A Pázmány Péter Tudományegyetem Hittud. Karának szerkesztésében és kiadásában megjelenő

THEOLOGIA

az egyedüli magyar kat. hittud. folyóirat és a ker. világnézet tudományos megalapozását szolgálja. Ezért nélkülözhetetlen lapja nemcsak a kat. klerusnak, hanem a művelt világi híveknek is. Terjesszük ismerőseink körében.

Előfizetési ára évi 10 P. (Külföldre 11 P.)

Előfizetni lehet a **Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karánál.** (Budapest, IV., Pázmány Péter-tér 1–3.)

A csekklap száma : 46.390.