

BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK

11.

A PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL

KIADJA AZ

AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG

<i>Horváth Sándor O. P.</i> : Az értelmi fény	1
<i>Zemplén György</i> : A modern fizikai világkép bölcseleti jelentősége	12
<i>Kempelen Attila</i> : A skolasztikus «anima»-fogalom és az újabb élettudományi kutatás... ..	23
<i>Eröss Alfréd</i> : A lelkiismeret szabadsága	34
<i>Boér Miklós</i> : A népszuverenitás eszméje a késői középkor irodalmában	46
<i>Jajczay János</i> : Szent Tamás a művészetben	56
<i>Az Aquinói Szent Tamás Társaság működése</i>	60
<i>Szemle. Az egzisztencializmus a római tomista-kongresszuson. — Sorsanalízis</i>	65
<i>Irodalom</i>	73
<i>Résumé</i>	83

BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA

1948



AZ ÉRTELMI FÉNY.

A cím többet mond, mint amit az értekezés nyújt. Az értelmi fény a szellemi lények mineműsége szerint differenciálódik. Az alsóbbrendűek részesedhetnek a felsőbbek adományaiban és sajátásaiban. Ezért az értelmi fény is megtöbbszörösödik bennük. Így az embernél, akiben az egyes tudománykörök többféle értelmi fényt különböztetnek meg. Ezeknek a viszonyát vizsgálom meg a Der thomistische Gottesbegriff készülő második kiadásában, alap gondolatukat pedig kifejttem a Synthesis Theologiae Fundamentalisban. Itt most az értelmi fény legemberibb formájával, a tisztulásra szoruló, elvonó értelmi fényvel foglalkozom. Az emberi értelemnek egészen sajátos hozománya ez, amelynek tüzetes meghatározásától függ ismeretének sorsa és értékelése.

Az analógia szerepe a tudományban és az életben egyaránt alapvető jelentőségű. Szükségességét értelmünk szűk látóköre és főleg a tartalmi vonások szegénysége határozza meg. A dolgok lényegét csak igen általános jegyek szerint tudjuk kifejezni. Ezért logikai érték szerint beszélünk ugyan tisztán egyszintű fogalmakról, mihelyt azonban a tárgyi, főleg a konkrét adottságokat nézzük, az egyszintűség csökken, majd a tiszta hasonlóság, vagy pedig az oksági viszonyításokon alapuló átviteli elnevezés foglalja el helyét. Itt kezdődik az analógiák világa. Hogy a keresztény filozófia milyen otthonos ezen a területen, jól tudjuk. Az is ismeretes, hogy az analóg ismeret tárgyi értékének biztosítására a legnagyobb gondot fordítja. Ettől függ a természeti és a természetfölötti istenismeret megbízhatósága, a két világ összeegyeztetése, vagy ellenséges szembeállítás. A kétvágányú igazságot az analógia nélkül elkerülni nem lehet. Megértjük tehát, hogy van teológiai irány, amely az analógiát az ördög találmányának minősíti.

Az analóg elnevezések törvénye: megegyezés valamely lényeges vonásban vagy sajátágban, de nem azonosság, hanem hasonlóság, vagy más viszonyítás formájában. Ugyanaz a vonás, de másként. Ez a «másként» az analógia nagy titka és differenciáló jelzője a különféle fajok szerint. A megegyezést képviselő vonást valamely jól ismert forrásból merítjük, amely a viszonyítás révén válik közös ismertető jeggyé, a viszonyítás módzatai pedig a «másként»-et határozza meg. Az analóg ismeret irányító forrást mondjuk summum analogatumnak. Minél általánosabb ez tartalmilag, annál gazdagabb lehet átviteli ereje, de ennek az elhomályosodása is.

Így vagyunk a fény analógiájával is. A legismertebb dolgok közé tartozik. Emberi életünk egyik legfontosabb tényezője. Átviteli lehetősége igen gazdag. Mibenlétét azonban pontosan nem ismerjük. Ezért olyan homályos alkalmazása is. Úgy a mindennapi életben, mint pedig a tudományban eszerint használjuk tehát. Summum analogatumnak nem lényegét, hanem legszembevetőbb sajátágát tekintjük. Így használja Szent Tamás is a fény nevét. A megnyilvánítás, megvilágítás, föltárás vagy megjelenítés a legjellemzőbb sajátága.¹ Nálunk a látás szerve működésének megindítóját, a látás előfeltételeit jelenti. Nomen lucis primo institutum est ad significan-

¹ I. 67. 1.



dum id, quod facit manifestationem in sensu visus. Ebből indul ki a gazdag átvitel: postmodum autem extensum est ad significandum illud, quod facit manifestationem sec. quamcumque cognitionem. A «facit» csak arra hívja föl figyelmünket, hogy a manifestatio valaminek a megnyilvánulása. Hogy ez nem állag, legkevésbé pedig testszerű substantia, azt a következő cikkelyben mutatja ki, messze megelőzve a későbbi néhány évszázadot, amikor igen neves természettudósok is az ellenkezőt állították. A minőségek (qualitas) közé sorolja. Ezt filozófiai elemzésben azóta sem lehetett megcáfolni, bár a természettudomány nem annak nevezi. Messze vagyunk még a fény mivoltának meghatározásától, kettőt azonban tudunk, hogy valami «facit manifestationem» és hogy a manifestatio, mint esse manifestatum a fény legjellegzetesebb ismertető jele.

El kellene vesznünk a megkülönböztetések tömegében, ha a facere és a manifestatio oksági viszonyait akarnók feltárni. Egymáshoz viszonyítva egész biztosan van közöttük a cselekvő okra visszavezetendő összefüggés, mivel a fény a fényforrás megnyilatkozását jelenti, onnan származik. De hogy mi a fény mint tárgyi érték és miként érvényesül mint manifestatio, ahhoz nem elég a causa efficiens gondolata. Itt már a legfinomabb és legtitkosabb befolyásról, a motio obiectiváról, a motio quoad specificationem kell elmélkednünk, illetőleg ennek homálya mögé bújnunk. Mindezeknek a végig gondolása és meghatározása után talán sikerül a fény problémájának filozófiai megoldása is. Csak azt a csekélységet kell valakinek érthetően lefordítani, amit a skolasztika józanabb része szokott állítani: lumen est quod videtur et quo videtur. Én meg nem tudom lefordítani. Értem a környékét, de a belsejét homály fűdi előttem. A homály felderítését a fénytől kell várni. Ott van fény, ahol a homály, a sötétség eltűnik. Egyikről sem tudjuk, hogy mi. A fényt pozitív adottságnak, a sötétséget privationak mondjuk. Így igyekszünk a legelembb adottságokat értelmi kincstárunk nagy szegénységében elhelyezni. Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex. Így idézhetnők Kant után Persiust más fordításban. Szkeptikusokká kellene lennünk ezen az úton, ha nem védene meg bennünket az intuitív meggyőződés a fény létéről és boldogító, felderítő létéről.

A fény nemcsak szemünk világa, nemcsak az érzékelhető valóságot hozza közel hozzánk, hanem elvezet ennek belsejébe is, feltárja mibenlétét, de legalább is a vele való érintkezést ígéri meg. Mi az, amit homály fed, ami vonz bennünket, ami megnyilatkozik előttünk, vagy aminek a megnyilvánulását természetünk egész ereje kívánja? Az aristotelesi formula ezt így fejezi ki: homo naturaliter desiderat scire. Az újvilág büszke fogalmazását pedig így alkothatnánk meg: az ember természeténél fogva arra törekszik, hogy általános vagy egyedi értékeit kiöntse a valóságra és azt tárggyá alakítsa át. Mindkét állásfoglalásnak egy az értelme. Hogy van valami nyers valóság, el kell fogadnunk. Nevezhetjük ezt természetnek, Ding an sich-nek, Ich-nek, ens commune-nak, absolutumnak, vak akarataknak, vagy bármiként, minden változat mögött ugyanaz a probléma rejtőzik. Mi az a valami, ami megnyilvánul előttünk, mintegy kinyilatkoztatja magát? Hogyan lesz belőle tárgy, előttünk megvalósuló tárgy, és hogy az, amit megmutat, illetőleg amit rá vonatkoztatunk, értékben azonos-e vele, vagy csak látszat? Adaequatio? és ha az, mi idomulunk-e hozzá, vagy pedig az mihozzánk? Az ismeretelmélet legmagasabb metafizikai problémái és fogalmazásai vetődnek így föl, amelyek gyötrik az elmét, anélkül, hogy a homályt egészen el lehetne tüntetni. Az X-szel állunk szemben, amely nem közeledik hozzánk. Nem értünk van, de amelyet meg kell fognunk, mert a vele való érintkezés nélkül tehetetlenek, tökéletlenek vagyunk,

hiányzik az élet, az irányítás. Olyanok vagyunk, mint az érzéki látástól megfosztott vakok, csak mivel a szellemi életről van szó, hiányunk és tökéletlenségünk annál nagyobb, minél becsesebb az élet ilyen formája az érzéki életnél.

Az X-nek, az esse sec. se-nek, a Ding an sichnek, mint nyers tárgy-nak az értelemhez való viszonyát fogjuk föl és fejezzük ki a fény analógiájában. A tény minden filozófiai rendszer egyformán állapítja meg. Az értelem megvilágosodásának, ami a teljes tárgyasulás (obiectivatio) folyamatának a lezárulása, magyarázatához megfelelő, arányos okokra van szükségünk. Ha az értelmi élet mint actus omnium intelligibilium jelenik meg, akkor az esse sec. se nemcsak a saját fényében ragyog, hanem tökéletesen, megkülönböztethetetlenül az esse obiectivummal. A tárgyasulás folyamatáról itt nem beszélhetünk. Örök, változatlan valóság ez, Boëthius interterminalis vitae tota simul possessiója, vagy Szent Tamás intellectus activusa. Nem található ez meg Hegel transcendentalis létében, ami éppen a legnagyobb csoda megvalósulásának a hordozója lenne: a lét és tárgyasulás tiszta potenciából való levezetése és megvalósulása, átmenet a lehetőségből a ténylegességbe kizárólag immanens tényezők alapján. Még hipotézis formájában is megdöbbenti értelmünket, amely az actus elsőbbségét kénytelen vallani, ha nem akarja magát megtagadni és a valóság fogalmát és a vele adott őselveket megsemmisíteni. Valóban csak így sikerült Hegel elgondolását alátámasztani és mindent felforgatni, ami az emberi ismeretet lekötötte és irányította.

Az emberi ismeret józan elemzése után arra nem is gondolhatunk, hogy értelmünkre az intellectus activus fogalmát alkalmazzuk. Nemcsak nem nyilvánul meg, mint actus omnium intelligibilium, hanem egyenesen ennek ellenkezője valósul meg benne. A potentialitás törvénye annyira uralkodik rajta, hogy ennek megnyilvánulása nélkül tapasztalatilag nem is működhet. Ézért nem is lehet benne, immanens erőiben és adottságaiban az értelmi tökéletesülés, az actus secundus, tehát a tárgyasulás tényezőjét keresnünk. Ebben az irányban föltétlenül kiegészülésre, tehát actuatióra szorul. Értelmünknek azt a képességét, hogy látóvá lehet, hogy valamely tárgyat észrevehet és az a bizonyos X tárgyasulhat benne, alanyi értelmi fénynek (lumen intellectuale subiectivum) mondjuk. A szem látóképeségének analógiájára határozzuk ezt meg, ami itt is csak mint a fényt felfogó tényező szerepel. Sem a fényhez, sem a felfogott tárgyhoz nem ad a magából semmit sem. Egyedül a felfogás módozata vezethető rá vissza, mint a tökéletes vagy hiányos megvalósulás tényezőjére. Ebből a szempontból az emberi értelmi fény a legtökéletlenebb a lehető fokozatok terén. Aristoteles mélyen látta ezt, mikor az értelmet üres táblához, tabula rasához hasonlította. Várja a fény beömlését és az ennek a világosságában megjelenő tárgyakat. Ezekben kell keresnünk a tárgyasulás actus-szerű tényezőit, ezeket mondjuk tárgyi értelmi fénynek (lumen intellectuale obiectivum), ezek révén ténylegesül az értelemben az esse obiectivum cognitionis. Ha tehát az értelem megvalósulását, actus secundusát, valamely tárgy szerinti teljesülését, igazságnak mondjuk, akkor föltétlenül meg kell különböztetnünk a veritas obiecti-t, a veritas cognitionis-tól. Az első a tárgyi értelmi fényt jelenti és az értelemtől független tényezőket jelez, a másik pedig az értelem részéről az esse illuminatumot juttatja eszünkbe. Ami a kettő között van, az a tárgyasulás, obiectivatio folyamata, ami a kétféle fény kapcsolódását jelenti.

Hogy a két fény mibenlétét és egymáshoz való viszonyát megérthessük, Aristoteles megállapítását kell szem előtt tartanunk: scientia refertur ad scibile, non autem e converso. A nyers lét nem azért van, hogy tárgya-

suljon. Ens szerepében tökéletes, ha más rendben nem valósul is meg, tehát mint esse obiectivum nem jelenik meg. Ez a megjelenülés nem belső célirányosságból származik, hanem csak lét- és hatóerejének kiáradása: ha van valami, ami ezt felfogja, amiben ez megvalósul, tehát azzá alakul át más rendben (in ordine essendi repraesentativo), ami nyers lét formájában van meg a tiszta valóságban. Ez az áthasonuló adottság olyan, hogy legbensőbb természete és célirányossága szerint a tiszta léttárgy felfogására van berendezve, a belőle kiáradó fényt felfogja és azt ismerettárggyá alakítja. Ezért mondja Aristoteles: scientia dependet a scibili. Ha tehát az ember értelmi fényét akarjuk meghatározni, akkor ugyancsak Aristoteles elvei szerint az okozatból, ennek megvalósulási módozataiból kell az ok, a végső alap mibenlétét meghatározni.

A tárgyasulás elemzésénél az első feltűnő jelenség, hogy a tiszta, nyers lét csak darabokban jelenik meg értelmi életünkben. Az az X tehát, amely ismeretünket irányítja és értelmünkben tárgy gyanánt jelenik meg, valami okból gyöngö, homályos, bizonyos tényezőktől legyöngített, elfödött fény: lumen obscuratum. A nyers lét tehát, amelyre az emberi értelem éle irányul, amelynek sugarait felfogja, tartalmát tárggyá, életműködésének elveivé alakítja, nem tiszta lét, nem ragyogó fény, hanem actus és potentiából összetett lét, fény szerepében pedig tisztulásra, csiszolásra szoruló fényforrás. In tantum aliquid cognoscitur, in quantum est actu, mondja a tapasztalatból leszűrt elv, és ha ezt a ténylegességet valami lecsökkenti, akkor csakis ennek az eltávolítása után gyakorolhatja megvilágosítási hatását, tárgyi vonásai csak így határozhatják meg az értelmet.

Ilyen tárgyra van berendezve az emberi értelem. Ennek a fénye tehát közvetlenül nem csillanhat föl. Hogy a nyers léten csiszolás nem történhetik, ebben az irányban megközelíthetetlen, bizonyításra nem szorul. A potenciális elem épügy természetéhez tartozik, mint az actus. A kettőből alakul ki mibenléte, természete, úgyhogy azokat a létrendben elválasztani nem lehet. Helytelenül határozóknak meg tehát, ha azt mondanók, hogy az értelem tárgya mint lumen separatum a principiis obscurantibus gyakorolja megvilágosító hatását, mint ilyen nyilatkozik meg az értelem előtt. Ha azonban más fogalmat alkalmazunk, amely nem szorítkozik a separatióra, de a benne foglalt elkülönülést mégis kifejezi, akkor közelebb jutunk ennek a sajátos tárgyi fénynek a meghatározásához. Ez lenne az abstractio fogalma. Amint Forcelliniben olvassuk, ennek is lehet igen goromba, erőszakos értelme, ámde ez nem kapcsolódik hozzá szükség-szerűen. A konkrét, mintegy összenőtt elemek együtt maradhatnak, de az egyik megszabadulhat a másikhoz való lekötöttségtől. Közössége vagy csak mint helyi hozzátartozásra szorítkozik (in ordine statico), vagy pedig (in ordine dynamico) társát eszközül használja fel hatóerejének kifejtésére. Az első példája lenne az a pszichológiai állapot, mikor a lélek függetlenedik a testtől. Benne van, de ennek a törvényei nem kötik le. Így nem egy parapszichikus állapotban. A másik példát erkölcsi életünk küzdelmeiből veszem. Hogy az akarat önrendelkezése a végső parancsban (ultimum iudicium practicum) jelenik meg, jól tudjuk. Ebben fejeződik ki uralma a tárgyon, a körülményeken, sőt önmagán is. Győzött, a mozgató erő összesűrűsödött az akarás tényében. Ámde a külső megvalósítás nem történt meg. Bensőnkben vannak olyan tényezők, amelyekben az akarat csak dominium politicum formájában uralkodik és a döntő pillanatban a legerősebb elhatározást is felboríthatják. Össze vannak növe szellemiségünkkel. Ezt a concretiót kell megszüntetni és abstractummá átválttatni. Ez úgy történik, hogy az alsóbbrendű érzelmi erőket és megmozdulásokat az akarat segédeszközök gyanánt használja föl, ezek által

nyilvánul meg belső, szellemi ereje. Intuición és átélés c. értekezésében vázolom nagy vonásokkal ezt a folyamatot. Most csak azt akarom hangsúlyozni, hogy itt dinamikus formában jelenik meg egy önállósult erőnek a vele összefüggő adottság révén való érvényesülése. A példa homályos. Csak az emberi dinamiának alapos ismerői látják, hogy ezt analógia gyanánt lehet felhasználni a potenciális tényezőktől elhomályosított értelmi fény tisztánlátásának, megnyilvánulásának magyarázatára.

Az actus megvan. Semmi sem hiányzik mibenlétéből. Ámde mint *actus concretus potentiae* az a valami, amit a skolaszтика aliquidnek nevez. Megvilágító erejét közvetlenül nem gyakorolhatja, de az elhomályosító tényezőt eszközként használhatja föl a megnyilvánuláshoz, a kinyilatkozáshoz. A saját fénye csillan föl, de úgy, amint az eszközben a főök (*causa principalis*) ereje szokott megnyilvánulni. Az instrumentum minden fajtáját ismertetem a *Synthesi Theologiae Fundamentalis*ban. Válogathatunk, hogy melyikhez csatlakozunk. Egyik sem alkalmazható, ha a *motio physica*ra gondolunk, mert ilyen ebben a létrendben nincs. A *motio obiectivához* kell fordulnunk, aminek a megértése, még inkább azonban a meghatározása a leggyakoroltabb elmét is zavarba hozza. Azt akarjuk itt mondani, hogy a *specificatio actus*, a tárgyi meghatározás a potenciális elemek segítségével, de nem ezek alakító erejében történik. Az actusnak, mint főöknek, tehát mint a konkrétumtól független, a potencián uralkodó tényezőnek jut a specifikáló szerep, de úgy, hogy a végeredményben ott legyen ennek az eszközi tárgyasító befolyása is. Ezt a tárgyi értelmi fényt mondjuk az elvonásra beállított *lumen intellectuale abstractivum*nak. Ezért hívjuk így, mivel eszközre, az actusszal összeforrt potenciális adottságra van szüksége, hogy sajátos fényében felcsillanhasson. A fényforrás, amely magában véve fény, csak segédeszközzel fejtheti ki megvilágító, specifikáló erejét.

Ebből könnyen megítélhetjük, hogy helyesen fogalmazta-e meg Cajetán az emberi ismeret tárgyát, illetőleg a tárgyasítás tulajdonképpeni, döntő, specifikáló tényezőjét. *Ens concretum quidditati sensibili* néven foglalja össze a tárgyasító erőt, az értelmet megvilágosító fényforrást és fényt. Igen mélyen járó, az ismeret mibenlétéből és lefolyásából leszűrt formulának tartom ezt, amely mindent összefoglal, amit az imént mondtam és megérteti velünk, hogy miért mondjuk az *ens abstractum* a quidditate sensibili-t a potenciális elemektől megtisztított értelmi fénynek és ismereteink tulajdonképpeni meghatározó, specifikáló tényezőjének. A *concretum* csak segítséget jelent. Megvonja az értelem horizontjának határait és figyelmeztet arra, hogy az érzékeltető valóság, az *ens in quidditate sensibili*, közvetít minden természetesen felfogható ismereti értéket. Ebben a szerepben játszódik le az X és az értelem közötti érintkezés abban a formában, amely előfeltétele a tárgyi meghatározásnak, a *motio obiectivának*. Ennek a magyarázatánál botlunk bele abba a nehézségbe, amely a fénykiáradás és fényhatás megértését és oksági formájának felfogását annyira megnehezíti. A tényt állítanunk kell, a mikéntet nehéz megmondani. Mert a *motio physica* (*quoad exercitium*) itt is szükséges, de hogy miként történik, még nehezebb megmondani, mint az anyagi fénynél.¹

¹ Innen van, hogy a magasabbrendű szellemek értelmi fénye úgy tárgyilag, mint alanyilag lényegesen különbözik az emberitől. Tiszta értelmi fény, amely az actus és potentia révén bizonyos korlátozásoknak van alávetve, ábrázoló ereje azonban teljesen mentes az abstractio minden következményétől és kísérő jelenségtől. A tárgyi fényt nem az érzékeltető valóság képviseli. Az anyagi ismereteszközei az örök eszmék (*rationes aeternae*) egyenes lemintázásából származnak. Ezért nem

Ugyancsak a fönebb adott magyarázataból érthető meg a *conversio ad phantasmata* általános érvényű szükségessége. Ha a konkrétum eszköz gyanánt működik az ismeretnél, akkor az eszközi ok törvényei szerint a végeredményben fel kell csillannia azoknak a vonásoknak is, amelyek az eszköz sajátos mibenlétéből származnak. Ha így nem működnék közre, nem lenne segédeszköz, és ha a saját léttartalmából semmit sem közölne az okozattal, nem illethné meg az oksági minősítés. Az a bizonyos konkrétum tehát rányomja sajátos bélyegét a végső szellemi alakulatra, az eszmére, az ideára, amely tehát sajátos vonásai szerint csak az arra való vonatkozás szerint érthető meg. Ezért kíséri a *conversio ad phantasmata* az emberi értelem minden természetes és természetszerű működését szükségszerűen, nemcsak *ex superaddito*, hanem az *X* mibenléte és sajátosan tárgyiasító lehetőségei alapján.

A thomizmus egyik életbevágó problémáját is megvilágítja ez a beállítás. Az eszme nemcsak szellemi adottság, hanem általános érték is. Így jelenik meg öntudatunkban, a később említendő *abstractio considerativa* fénye és adatai szerint. A tárgyi konkrétum absztraktuma és hasonmásai egyenértéke ez. De az a kérdés, mennyire terjed ki ez? Hogy nem a lefényképezést kell analógiául venni, könnyen bizonyítható. Az eszmei általános értékek tiszta hasonmását a tapasztalati világban nem találjuk meg. Ezért tagadja a thomizmus, hogy az universale sajátos módon, formaliter, meg lenne abban az *X*-ben, amely ismeretünket irányítja és értékeli. De valamilyen képpen tényleg, actu, ott kell lennie, mivel értelmünk tárgyiasításában döntő része van. Ott van actu, at non formaliter, sed virtualiter, azaz a hatóerő szerint: megvan a fényhatása, hogy az egyedi létben is felcsillanjanak az általános vonások és értékek. Az egyetemesnek ezt a létmódját mondjuk universale in potentia-nak. A konkrétum elvont formában tárhatja föl létértékeit és vonásait, az actus uralmának törvényei szerint, amelyet léttársán, a potentian gyakorol, a mozgalmasság, a dinamia, rendjében eszközül használván azt föl sajátos mibenlétének felmutatására és erejének gyakorlására. Rendkívül fontos világnézeti megállapítás ez. Egyenesen abból következik, hogy az értelem *X*-e mint konkrét, actus és potentiából összetett valóság mutatkozik, úgyhogy ez a minőség minden tárgyiasító megnyilvánulását kíséri. *Concretum actu*, universale in potentia, ténylegesítheti az értelmet, fényét kiöntheti erre, mint abstractum a concreto, vele együtt társulva, segítségével mutatva meg az utat az universale actu, sőt formaliter kialakításához.

Az eszmében, mint végeredményben, minden egyetemlegessége mellett többszörös korlátozást találunk. Ez is mind a gyöngye tárgyi fényre vezetendő vissza. Az első korlátozás magában a tartalomban állapítható meg. Nem a valóság, mint ilyen, hanem ennek csak igen részleges adottsága jelenik meg benne. Ez is csak kiszáradt formában. Tehát még az a részleges egyetemlegesség is, amelyet tartalmaz, olyan, hogy nemcsak nem meríti ki az universale lét- és értékbeli vonásait, hanem csak körülírja és sejteti azokat. Az emberről alkotott fogalmunk pl. nemcsak nem meríti ki mindamaz ismereti értékeket, amelyek jellemzik, hanem még

töredékekben, hanem teljes egészében tárják föl a valóságot és ennek vonatkozásait. Alanyilag pedig — éppen az említett okból — nem szorulnak a *compositio et divisio* súlyos terhének hordozására és megoldási lehetőségeire. Az elvonás helyét az intuíció foglalja el. A tiszta szellem értelmi fénye nem *lumen obscuratum*, *abstractivum*, hanem *lumen lucidum*, *intuitivum*. Ezért nincs értelme felszerelve a logikai sémákkal. Fölöttük áll, tehát a mi logikánk értelmében az angyal nem logikus, hanem alogikus lény, bár a reális okozati kapcsolatok tekintetében messze fölülmúlja a mi logikánkat.

csak közel sem hoz bennünket ezek megértéséhez. Általános utasítást ad minden erre irányuló kutatásunkhoz, de ennél többet nem várhatunk tőle. Onnan van ez, hogy annak a bizonyos konkrétumnak a potentialis része annyiféle, mint az actusnak, az universale in potentia-nak a változata. Nincs két egyenlő értékű konkrétum vagy individuum. Nem a tiszta természet vagy lényeg jelenik meg bennük, hanem a potentia befogadóképességéhez mért, e szerint differenciálódott általános érték. Ennek legjellegzetesebb példáját találjuk Szent Tamás ama megállapításában, hogy az emberi lelkek, amelyektől az egyedek értéke függ, nem egyformák. A befogadó anyag mineműsége szerint módosulnak. Ezért nem alkothatunk az emberről, mint ilyenről, kimerítő fogalmat.

A konkrétum tehát a fönnebb leírt elvonó fény erejében megnyilatkoztathatja a saját, abszolút ontológiai igazságát. Ezt írja le Szent Tamás, mint esse conformabilét. A formula csak azt akarja hangsúlyozni, hogy a valóság fényforrás, amely a megfelelő befogadóképességet tárgyaitóan befolyásolhatja és ez átalakulhat új létforma alakjában (esse intentionale, repraesentativum) annak a hasonmására, a benne foglalt adottságokat saját energiává teheti. Ezen az alapon az értelem X-e minden konkrétumnak csak az abszolút mivoltát és igazságát tárja föl. De éppen ezáltal utal a nagy összefüggésekre is, amelyek a léthez és ennek egyes adottságaihoz fűzik, nem alanyi elgondolások vagy érdekek, hanem tiszta létadottságok alapján. Ahol részleges értékek vannak, ott kell általánosnak is lennie. Enélkül e részleges érthetetlen, a létrendben pedig meg nem állhat. Omne, quod est per participationem, reducitur in id, quod est per essentiam. Ezzel a plátói formulával világítja meg Szent Tamás rendszerének egyik alapvető és mindent irányító elgondolását. Az X mint esse participatum, részleges valóság nyilatkozik meg. Rámutat tehát a nagy valóságra, amelynek része, és így parancsolólag ahhoz utasít, mint egészhez, amelytől magyarázatát várja. Minden egyes megnyilvánulásában, mint quidditas sensibilis mutatkozik. Tehát az ens, amennyiben a felaprózott quidditas sensibilisben megvalósulhat, az az egész, amelyhez az egyes adatok természetsszerűleg viszonyulnak és ebben a beállításban kapnak teljes létértelmet és -értéket. Az értelem alanyi fénye ehhez idomul. Tárgyasításának különleges mivoltáról való meggyőződését azzal fejezi ki, hogy minden értékés, tehát ítélet formájában megjelenő ismeretéhez hozzáfűzi az «est»-et, amivel kifejezi, hogy csak ebben az összefüggésben látja egyes ismeretei a valóság-értékének a kezesét. Ezzel csak azt akartam hangsúlyozni, hogy értelmünk felfogási módja nem tiszta alanyi szükségszerűség, hanem annak a tárgyaitó tényezőnek a legbensőbb alkatából származik, amelyből a megvilágító fény kiárad. Ha így fogjuk fel a dolgot, a szubjektívizmus alap-lehetőségét zárjuk ki.

Az ens in quidditate sensibili nemcsak részeiben, hanem egészében is részleges valóságként jelenik meg. Az alapösszetétel (ex potentia et actu) elválaszthatatlan tőle. A rá való vonatkoztatás tehát nem ad végső, lezárt tárgyiasítást. Tovább vezet bennünket az önértékű, az egyszerű, nem összetett léthez, az esse per se subsistenshez. Csakis ebben az összefüggésben ítélkezhetünk helyesen a részleges lét egyes jelenségeiről. Maga az X kényszerít erre bennünket. Helytelen lenne tehát ezeknek az összefüggéseknek a megállapítását tisztán alanyi (akár értelmi, akár akarati) szükségletekre vagy nyomásra visszavezetni. Az X veti föl a problémát, benső alkata készítet arra, hogy ezeknek a világosságában szemléljük és használjuk föl a belőle kiáradó fényt. Ezért járhatatlan a keresztény filozófiára nézve az a kettősvágányú út, amely a noumenák tárgyiasításához más módot és tényezőt kíván meg, mint a jelenségek értékeléséhez. Mert még mint tiszta

hipotézis is elsőbbséget kíván az a föltevés, hogy az X igényeit és adatait tekintsük irányítóknak az értelem minden megnyilvánulására nézve. Ebben a beállításban az értelem kategóriái nem autonómok, hanem az X felfogásához szükséges, ahhoz idomított alanyi előfeltételek. Még jobban kitűnik ez a következő megfontolásokból.

Az X-ből kiáradó fény az ímént leírt általános értékeket jeleníti meg az értelem előtt. Ha tisztán önmagukban, abszolút jelentésükben szemlélennék azokat, akkor igen szegények lennének. Nem fény jelennek meg értelmünk előtt, hanem homály borítaná el azt. Ha az egyes adatok összefüggenek a magasabb létadottságban, akkor egymáshoz is van közük. Arra hamar rá kell jönnünk, hogy nincs izolált valóság. Megint csak a quidditas sensibilis ad útmutatást. Mint változást megtűrő, sőt ezt egyenesen megkövetelő adottság jelenik meg. Omne, quod movetur, ab alio movetur. Ezért az egyes adatok egymáshoz viszonyítása, dinamikus összefüggése létadottság a valóságnak ezen a terén. Tehát az összefüggések keresése megint nem tisztán alanyi nyomás, megállapításuk nem az értelem aprioriságának az eredménye, hanem a tárgytól megszabott feladat, amelyet az értelem csak megold, ha tetszik, lemásol ama benyomások alapján, amelyeket a tárgytól kap. Tér és idő a valóságban gyökereznek. Végső, az értelem előtt való megjelenésükben kétségkívül van valami értelmi összegezés. Minden relatióál így van és az ú. n. categoriae plebeiae egyik fajtája sem vehető ki ebből a szükségszerűségből. Az idő és tér elválaszthatatlan kísérői az érzékelhető valóságnak, amely ezekben a kategóriákban jelenik meg a konkrétum, a potentialis elem révén. Ugyanezt mondhatjuk a többi kategóriákról. Tartalmilag, tehát a létadottság szempontjából az X mint substantia és accidens jelenik meg, az önálló és hordozott valóság jegyeinek fényét mutatja ontológiai igazságának ismertetői gyanánt. Tehát a moveri és movere alapjait nem alanyi, hanem tárgyi létadottságnak kell tekintenünk. Ezen az alapon indul meg az X egyes adatainak egymáshoz viszonyítása. Mivel a konkrétum elhomályosító tényezői miatt még az egyes adatok teljes tartalma sem tárul föl, sőt az is, ami megmutatkozik, csak töredékes, azért az összefoglaló megnyilatkozás lassan, fokenként történhetik. Az alanyi értelmi fény feladata az egyes felcsillanó benyomásoknak összegezése, ami a fogalomalkotásban történik. Igen bonyolult művelet ez, amelynek végeredményét csak logikailag mondhatjuk simplex apprehensionának. Tényleg számos ítéletből, a valóság azonosításából és sok összehasonlításból származik. Itt már tehát megvan a viszonyítás minden előfeltétele és követelménye. De ez még tökéletlen. A lényeg nem mutatkozik meg önmagában. Számos megfigyelés és az esedékes jelenségek elkülönítése és értékelése szükséges ahhoz, hogy a lényeg ontológiai igazságát megközelíthessük. Innen van az, hogy a mi alanyi fényünk csak a compositio et divisio útján foghatja csak föl az X-ből kiáradó fény sugarakat. Megint nem tisztán alanyi előfeltételekből, apriori kategóriákból kell ismeretünket, főleg ennek általános, szükségszerű értékét levezetnünk, hanem a töredékekben adott jegyek rokonságából, tárgyi összefüggéséből. A tartalmi compositio és divisio törvénye tehát csak akkor érthető, ha a töredékekben felcsillanó X-re nézünk. Ezekből a részleges vonásokból kell megalkotni az egészet ábrázoló lényegét. Igaza van a filozófiának, ha azt mondja, hogy az értelem tárgya a dolgok lényege és hogy ebben az irányban csalhatatlan, de még igazabb ennek az állításnak kritikai értelmezése. A quodquidest itt nem az összefoglaló lényegét, hanem a barmiként felfogott vonást jelenti. Ez éppen a felfogás ténye alapján csak igaz lehet. Hamis — ebben a beállításban — a felfoghatatlan. De nem állítható ez az ítélet alapján a kialakult lényegfogalmakról. Hogy mennyire így

van ez, jól tudjuk a filozófiai rendszerek megállapításából. Ugyanazon dologról teljesen ellenkező meghatározást adnak, vagy pedig olyan árnyalati különbségeket mutatnak föl, hogy a tartalom egészen másként minősül. Az egyik lényegnek mondja azt, ami sajátosság, a másik esedékes jegynek minősíti a szükségszerűt. Az X-nek a játéka ez, mivel az actus fényező hatását nem egyformán érvényesítheti részben a konkrétum elhomályosító tényezői, részben pedig az alanyi fény letompulása vagy egyéb, a megszerzett ismeretekre visszavezethető módosulása miatt.

Mindenesetre igaz az, hogy fogalmainkban csak az van meg, amit mi helyeztünk el bennük az X befolyása és absztraktív fényének felcsillanása alapján. A motus, a kölcsönös befolyásolás törvénye, amit ens mobile minőségében felmutat, további összefüggések felkutatására és megállapítására utal bennünket. Így alakul ki elsősorban a kisebb csoportok, azután pedig a világegyetem egysége, mint az X alkatában gyökerező adottság. Ezeket a viszonylatokat megint nem tisztán alanyi szükségletekre, hanem a tárgyi fényben foglalt alapokra kell visszavezetni. A világ nem tiszta értelmi kép, hanem egy esse sec. se értelmi ábrázolása bennünk. Az ábra tőlünk függetlenül megvan, mi csak többé-kevésbé híuen lemásoljuk azt.

Az X sématisálva mutatja meg magát. A tartalmi sématisáltság a jegyek rokonsága alapján mutat utat a további egységesítéshez és összegezéshez. Itt kizárólag az actus igényeiben kell a mértékelő és az értelmet lekötő tényezőzt keresnünk. De éppen azért, mivel összefüggések megállapításáról van szó, ez az actus nem tiszta, hanem a lehetőséggel, a potenciával vegyült valóság. Az X-nek ilyen a fénye, ennek a felfogása és eredménye, az eszme is, mint összetett valóság jelenik meg az értelemben és sématisálásra kényszeríti. A potenciális tényezőzt kell felhasználnia újabb változatok kialakítására. Ezek a lehetőségek képviselik a logikai sémákat, az értelem alkalmazkodó képességét ahhoz a sajátos alkotású X-hez, amely minden működésének tartalmi részét befolyásolja még akkor is, ha tiszta értelmi alakulatokat (entia rationis) képez. Ezeknek a sémáknak a felkutatása a logika feladata. Megállapítja a katagorumenákat, az universaléknak egymásközötti rendezését és az ezekből levezethető apróbb sémákat, az alany (S) és állítmány (P) lehetséges viszonyait szemléltető formulákat. Ezzel a logikai kutatás bezárul. Itt szól bele a metafizika ama része, amelyet kritikának mondunk. Ettől tanuljuk meg, hogy ez a sématisálás csak ott képzelhető el, ahol az X állít fel ilyen követelményeket. Lehetetlen ez valami magasabbrangú értelemnél, mint amilyen a tiszta szellemé. Itt csak az actusnak van szerepe, a potentia mellékesen függ össze vele, amennyiben természeti adottságát valamiként korlátozza és dinamiájára is befolyással van. Ismerete természeti arányainak megfelelően kimerítő. Újabb kapcsolásokra nincs szükség.¹ Az emberi értelem

¹ A thomizmus a megoldás lehetőségét abban látja, hogy a tárgyi fénynek megfelelő arányos alanyi fényt sem tartja tiszta fénynek. Ilyen lehetőségében, azonban a tárgyi meghatározó tényezővel szemben neki is szüksége van kiegészítő segédeszközökre, amelyek a tárgyi konkrétummal érintkeznek és az actus megvilágító erejét az értelemnek közvetítik. Az érzékekben látja a közvetítő segédeszközöket. Ezek éppúgy a lélekben gyökereznek, mint az értelem, így tehát az egy személyben egyesült, különböző rangú fényforrások egyrészt alkalmasak a tárgyi konkrétum felfogására, másrészt pedig ennek a csiszolására és a tulajdonképeni ismeretérték kidolgozására. Ezt a folyamatot mondjuk abstractio effectivának és ezen az alapon állítjuk, hogy az értelem, bár sajátos működésében független az érzékek együtműködésétől, tárgyadó szerepűktől azonban nem mentesíthető. Ez a dependentia obiectiva. Ebben a folyamatban az ú. n. intellectus agens játsza a főszerepet. Az érzékek konkrét adataiból ki-

a kapcsolásokra van utalva. Egyik tartalom kiegészíti a másikat, új vonást ad hozzá és tökéletesebb ismeretet közvetít. Ezért van szüksége sablonokra, sémákra, amelyekben elhelyeződnek a tartalmi vonások, és amelyek segítségével könnyen, biztosan és helyesen jár az igazság föltalálásának útján.

A logikai sémák tehát az értelem eszközei. Segítségükkel az elvonás ama részét végzi el, amelyet *abstractio considerativának* mondunk. Az *abstractio effectiva* révén összegyűjtött anyagot ezekben rendezi, így teszi megérthetővé és alakítja értelmileg egész értéké. Így az alanyi értelmi fény kétféleképp mondható *lumen abstractivumnak*. Lényegében azért mondjuk fénynek, hogy a fényhatásokat felfoghatja. Nem fényforrás, vagy más szóval kifejezve, nem autonóm törvényhozója az ismeret minemiségének, hanem csak elraktározója, rendezője és értékesítője az anyagnak, amelyet a külső benyomások révén megszerez. Hogy miként gazdálkodik ezzel, nemcsak tiszta értelmi igényeitől, hanem más tényezőktől is függ, amelyekkel a személyi létben össze van forrva. Az emberileg elérhető igazság, valamint az annál sokkal gyakoribb tévedés, hamisság problémája vetődik fel itt. Az alanyi értelmi fény gyengeségében, sématiszálásának tartalmi értéket nélkülöző, tisztán külső, logikai kiterjedésében kell ennek a gyökerét keresni. Sémái minden tartalmat befogadnak, de valós értékükért nem szavatolnak. Ennek az azonosítása más tényezőkre vannak bízva. Reflexió néven foglaljuk össze ezeket, amelyek lefolyásánál nemcsak az értelemnek, hanem az érzelmi tényezőknek is szerep jut. Itt nyílik meg a tévedések országába vezető út.

A logikai sémák, amelyek mintegy az értelem látó szervei, nem önálló jelentőségű adottságok. Tisztán arra vannak berendezve, hogy az X-et láthatóvá tegyék. Ezért nem hozzájuk idomul a tárgy tartalmi része, hanem megfordítva. Nem a tárgyiasítás döntő tényezői, hanem csak a tárgyiasulás alanyi előfeltételei. Az ismeret általános és szükségszerű értéke nem a tartalmi vonásokra vonatkozólag függ tőlük, hanem csak a sématiszálás szempontjából, úgy mint az Arbor Porphyriana szemlélteti az általános és részleges állítmányok viszonyát. Ezekről a sajátos látószervekről, eredetükről, feladatokról beszélek legközelebb megjelenő munkámban. Talán hozzájárulok megértésükhöz és a thomista ismeretelmélet megiszilárdulásához.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az emberi értelmi fény úgy tárgyi, mint alanyi vonatkozásában nem tiszta, hanem homályos fény. Az elhomályosító tényezők jelenléte, az *actussal*, a fényforrással való összenövése (*concretum*) miatt tisztulásra szoruló fény. A tisztulást követelő igénye szerint nevezzük *lumen abstractivumnak*, az elvonásra utalt fénynek. Ennek a megvalósulásánál az X-ben, az *esse sec. se-ben*, rejtőző *actus* a potenciális elemeket használja föl eszközök gyanánt, hogy fényforrásként nyilatkozzék meg és fölfedje tartalmi vonásait. Ezek révén érintkezik az értelem szerveivel, az érzékekkel, amelyek adataiból tisztul ki a szellemtől is észrevehető tárgyi vonás. Ezt a tisztulási folyamatot mondjuk *abstractio effectivának*. Az alanyi, tehát felfogó értelmi fény tisztulását, vagy tisztánlátását az értelmi sémák közvetítik és elvezethetnek a legmagasabb összegezéshez, amelynél a gyöngye értelmi fény megerősödve látást, a valóság birtoklását és élvezetét adja az igazságért küzdő embernek. Mindebből megértjük az ember sajátos helyzetét az értelmes lények egyetemében. Egész lénye át van szöve a potentialitás minden árnyalatával.

hámozza a szellemi adottságot, a *concretumot abstractummá* alakítja és mintilyent közvetíti az *intellectus possibilisszel*.

Ez az árnyék kíséri szellemi dinamiáját. Semmit sem kap készen, mindent keserves küzdelem és munka árán kell megszereznie. Az X mint vezércsillag irányítja és ens commune, az ens concretum quidditati sensibili, ennek tényleges és lehető energiái alapján ígér neki győzelmet és uralmat az egész valóság keretein belül.

* * *

Fejtegetésünk szerint értelmünk megtermékenyítő és tárgyilag meghatározó tényezője az ens in quidditate sensibili. Fényének felfogására van természete beállítva és egész természetes hajlandóság (appetitus naturalis) feléje viszi. Ez szeretetének tárgya: verum est bonum intellectus. A továbbiakban már csak arról van szó, mit és mennyit szeret meg belőle. E szerint ítéljük meg az értelmi fény intenzitását és a dolgok mélyére hatoló élességének fokát. Az érzékek révén könnyen érintkezik vele, sőt ez ki is elégítheti minden egyéni kívánságát. Így marad meg a pozitívizmus, vagy a materializmus korlátolt horizontján belül. Megalázó állapot ez, a korlátoltság, az elhomályosodás szomorú kifejezése. Mert a tárgyiasítás az érzékelhető valóság keretein belül történik ugyan, ámde ezek a vonások csak az eszközi minőségeiből tapadnak ismeretünkhöz. Az értelem természetes tudásvágya mindezzel nem elégedhetik meg. Hamar meglátja, hogy a külső burok mögött valami más is rejtőzik: a főokból származó vonás és valóság. Nem állhat meg tehát végső fokon a tisztán anyagi valóságnál. Magasabbra tör és keresi az igazi általános és szükségszerű értékeket. Ezeknél megnyugszik, ha mégoly szegényeseknek tűnjenek is fel. De éppen a tárgyi értelmi fény gyöngesége izgatja és vezetheti téves utakra. Ez tudja a materializmust elfogadtatni vele, de ez lehet azután az alkalom ahhoz is, hogy a kritika révén elégedetlenségét kifejezze. Ennek az eredménye többféle lehet. Vagy lebecsüli a kívülről jövő tárgyi mozgást és büszkén állítja, hogy annak a gyöngye fénynek tárgyi megerősítése és értékelése az alanyi tényezők dolga. Innen az apriorisztikus ismeretelméletek. Vagy pedig a tárgyi értelmi fényt nem az ens in quidditate sensibilibre, hanem más fényforrásokra vezeti vissza. Ez az idealizmus útja a legkülönbélebb változatban. De meg is elégedhetik a gyöngye fényvel, és ha ezzel ügyesen gazdálkodik, eljuthat a legmagasabb felvilágosításhoz, az esse per se subsistens megismeréséhez, egyelőre csak igen letompított fényben, de külső segítséggel, a kinyilatkoztatás révén, világosabb, sőt tiszta potentia obedientialis képessége szerint, egészen ragyogó megjelenítésben is. Ez a keresztény filozófia útja, amelyen nincs kalandozás, hanem az ens in quidditate sensibili alkatában adott biztos vezetés és célhozjutás lehetősége.

Horváth Sándor O. P.

A MODERN FIZIKAI VILÁGKÉP BÖLCSELETI JELENTŐSÉGE.

A modern természettudományos gondolkodás bizonyára némi bizalmatlansággal és aggodalommal szemléli azt a témát, amelyet tanulmányom tárgyául választottam. A modern fizikai világkép kidolgozása, felépítése a szaktudós feladata. Az ő hivatása, hogy a megfigyelés, a mérés és a matematikai számítások jól bevált eszközeivel a természet jelenségeit megragadja és a részleteredményeket ellenmondásmentes világképbe foglalja. Eredményei a szigorúan ellenőrzött tapasztalás és a pontos matematikai levezetések bizonyító erejére támaszkodnak. A valóságból tudományosan feldolgozza azt, ami a tudomány számára egyáltalán hozzáférhető. Ezek után legfeljebb technikai következmények felismerése számára marad hely. A természet titkai ezzel a módszerrel mindig világosabban tárulnak fel a kutató emberi elme előtt. Másfajta megismerés a természet világában sem nem szükséges, sem nem lehetséges. Meddő kérdés tehát a természettudományos eredmények bölcseleti feszegetése. A bölcselet lényegénél fogva túlemelkedik a tapasztaláson. Tárgya kívül fekszik a természettudományos tapasztalás keretein, módszere a természettudományos tárgy megismerésére, újabb szempontok szerint való feldolgozására sem alkalmas. A bölcselet járhat az irracionális érzelmeiktől fűtött képzelet szárnyain, kielégítheti az ember életigényeit, merész intuícióval belevetheti magát az élet patakzó áramlásába, de a természettudományos világ területén nincs keresni valója. A fizikai világkép nem tartozik számat adni a bölcseletnek, bölcseleti megállapítások nem befolyásolhatják a természettudós munkáját. Fefeslegesnek látszik tehát olyan eszmélkedés, amely a természettudományos világkép bölcseleti jelentőségével foglalkozik.

Rövid történeti és tudományelméleti megfontolás megmutatja, hogy a pozitívista gondolkodásnak ez a bölcseletellenes magatartása nem számol sem a bölcselet sajátos jellegével, sem a természettudomány elméleti, logikai alapfeltételeivel.

Az ókori és középkori gondolkodás aránylag csekély érdeklődést mutatott a természet jelenségei iránt. A görög lélek a kozmosz mindent átfogó rendjében gyönyörködött, lelkét megigézte a törvény, amely a tapasztalati valóság mögött rejtőzik. Pláton ideái ennek az örök és szükségyszerű rendnek, a kozmosz változatlan szépségének kifejezői, Aristoteles entelegeiái az örök és változatlan törvényszerűség megragadását célozzák. A természettudományos megfigyelés csak mint kiindulópont szerepel, csak szórványosan és elvéve kötik le a tudósok érdeklődését a tapasztalati folyamatok. A légkör nem kedvez a modern értelemben vett természettudománynak. A görög lélek az egyetemesnek, a rendnek, a törvénynek titkai után sóvárog. Alig lehet elgondolni, hogy ez a zseniális ember-faj nem tudott volna a természettudomány és a matematika terén is nagyot alkotni, ha ezek a problémák egyáltalán érdekelték volna. A görög lélek más irányban érdeklődött, a jelenségek világába el nem mélyedt és azért nem a természettudomány, hanem a filozófia területén alkotott maradandó

dót. A középkori embert transcendens, túlvilági beállítottság jellemzi. Ő is gyönyörködik a kozmosz szépségében, de számára a jelenvaló világ csak lépcső, amelyen keresztül az örök isteni Lét magaslatai felé emelkedhetik az emberi elme. Lelki alkata tehát épúgy nem kedvezett a szaktudományos kutatásoknak, mint a görög ember lelki beállítottsága. A természet értelmezése mind a görög világban, mind a középkorban bölcseleti alapon történt: a mindennapi megfigyelés egyszerű, kritikailag alig ellenőrzött adatain épült fel a természet metafizikai értelmezésének hatalmas épülete.

Érthető tehát, hogy ez a gondolkodástípus és elméleti eredményei válságba jutottak, amikor a modern kor hajnalán az ember érdeklődése a természet felé fordul, amikor a kutató kész lemondani a láthatatlan világ távoli és titokzatos szépségeiről, mert megigézi a jelenvalók szeretete. A modern ember tudni akar, hogy uralma alá hajtsa a földet. Aprólékos munkával, fáradságos szorgalommal lát hozzá a kutatáshoz, mindent végigböngész, mindent megfigyel. Hatalmas és csodálatos eszközök nyer a természet titkainak vizsgálatához: a matematikát. Minden nap új csodát hoz. Minden kísérlet újra igazolja, hogy a természet a matematika nyelvén van írva. Az ember a megfigyelés és a számok törvényeinek helyes alkalmazásával kicsikarhatja a természettől féltve őrzött titkait. A titkok pedig nemcsak az elmélet síkján mozognak. Nemcsak a természet lesz mindig érthetőbb, törvényszerűbb az ember bámuló tekintete előtt, hanem megnyílik a lehetősége annak is, hogy az ember hatalmába fogja a természet erőit is. A gőz, a fény, a villamosság, az éter sugárzásai alázatosan ajánlják fel szolgálataikat a világot kutató büszke emberi akaratnak.

A modern természettudomány színe előtt sorra dőlnek meg a régi természettudomány tételei. Kiderül, hogy a testeknek nincs természetes helyük, hogy az elemek száma nem négy, hanem sokkal több, az anyag nem folytonos, hanem szakaszos mennyiség, a föld nem középpontja a világegyetemnek, hanem szerény kis pont a csillagóriások megszámlálhatatlan sokaságában. Kézen fekvő a következő következmény: ha tévesek a régiek természettudományos eredményei, akkor téves és felesleges az a filozófia is, amely a régiek gondolkodását irányította. A természet megismerése számára csak egy út áll nyitva: a tapasztalás; minden bölcseleti eszmélkedés reménytelen és hiábavaló erőfeszítés.

A természettudományok háromszázados diadalútja különösen két szempontból jelentős a bölcselet számára. Először: a természettudomány megittasodva saját eredményeitől, hamarosan arra a belátásra jutott, hogy egyedül a fizikai-matematikai módszer a tudományos út. Megkísérli tehát az egész valóságnak természettudományos eszközökkel való feldolgozását és kirekeszti a tudomány területéről mindazt, amit saját módszeres elvei szerint megközelíteni nem lehet. Filozófiának legfeljebb annyi szerepet engedélyez, amennyi a tudomány logikai alapjainak és módszeres elveinek eszmélő vizsgálatához szükséges. Másodszor: A modern bölcseleti gondolkodás csodálkozva és irigykedve nézi a természettudományok biztos előretörését. Fájdalommal tapasztalja, hogy a bölcselet terén mennyi a bizonytalanság, egy helyben topogás, milyen keveset haladt a bölcselet a görög gondolkodás kezdetétől napjainkig. Arra gondol, hogy a matematikai módszer talán a bölcseletben is értékesíthető lenne. Az újkor nagy racionalista rendszerei, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, végelemzésben Hegel rendszere is, ennek a gondolatnak az ígézetében állanak. Az eredmény azonban nem a bölcselet újjászületése, hanem a bölcseleti eredmények iránt való bizalom fokozottabb megrendülése. Mindkét út: a természettudományok egyeduralomra törése és a matematikai-fizikai

módszer alkalmazása a filozófiában végzetes következményekkel járt a bölcséleti gondolkodásra. A századforduló táján a hitelét veszített bölcsélet nem tudott megállni a természettudomány növekvő tekintélye előtt. Néhány évtizeden keresztül az volt a látszat, mintha a bölcsélet sorsát az újkori gondolkodás végleg megpecsételte volna. A történeti helyzet tehát messzemenően igazolja problémánk jogosultságát: a fizikai kutatás eredményei nem közömbösek a bölcsélet számára. A bölcselőnek valóban existenciális kérdése, hogy a természettudományok jelentőségét saját módszerei és tárgyi megállapításai szempontjából megfontolja.

A történeti helyzet felvázolásával nyert megállapításainkat megalapozzák a következő tudományelméleti megfontolások. A természettudományos megfigyelés két sarok köré fonódik: egyik a tárgyi világ, amelyet legalább is gyakorlatilag, a tudós, mint tőle független, objektív valóságot tételez fel, másik az érzéki megfigyelés, amely által a tapasztalati világ a tudomány színe előtt megjelenik. Az érzéki adatok objektivitását, tárgyi értékét nem minden fizikus fogadja el. Sokan úgy gondolkodtak, különösen a századforduló idején, hogy a tulajdonképeni valóság maga az érzéklés. Érzékeink adataitól független, önálló valóság felesleges és igazolhatatlan feltevés. Ma azonban már a fizikusok tekintélyes része elveti ezt a primitív pozitívizmust. A természettudomány adatai: a természet állandói, a szünet nélkül megismételhető mérési eredmények nem lehetnek az egyéni tudat alkotásai, hanem valamimódon a tárgyi világgal hoznak bennünket kapcsolatba. A természet megjelenése az érzéklésben, a jelenségek felmérése azonban nem elégíti ki a természettudóst. Az emberi gondolkodásnak sajátos jellemzője, hogy nem nyugszik bele a töredékes ismeretekre, az egészre törekszik. Szeretné látni az egész összefüggéseit, szeretné tudni, milyen helyet foglalnak el a részletkérdések és részleteredmények az egész összefüggő rendszerében. A természettudományos tapasztalás csak akkor teljes és kielégítő, ha a megfigyelés adatait, az egyes törvényeket egységes világképbe foglalja a természettudós.

Világképe van az egyszerű, tudományosan nem gondolkozó embernek is. Egységes egészbe olvasztja, amit a mindennapi tapasztalás, a közönséges gondolkodás és esetleg a természettudományokból ellesett szórványos ismeretek számára jelentenek. Ahol nem futja a tudás, ott segít a hit vagy a fantázia játéka. A tudományos világkép szigorú igazolást követel. Az igazolás azonban nem mindig sikerül a tudás egész területén. A tudós sokszor kénytelen kitölteni az üresen maradó helyeket feltevésekkel, elképzelésekkel, amelyek talán valószínűek, de nem feltétlenül biztosak. Sőt azt látjuk, hogy a természettudományokban biztos és végérvényes eredményeként könyvelhetjük el, amit a tapasztalás megállapít, azonban nagy megrázkódtatásoknak, változásoknak van kitéve a világkép, amelyben a természettudós eredményeit értelmezi. A tudományos világkép feltevései közé akarva-akaratlan belecúsznak bölcséleti gondolatok. Az emberi értelem korlátoltsága és a gondolkodás törekvése az egységre, a kiegészülésre az oka annak, hogy a tudós a világkép megrajzolásában sokszor nem képes elhatárolni a szorosan vett fizikai elgondolásokat a bölcséleti előfeltevésektől. Egy pontban pedig minden természettudós hallgatólagosan bölcséleti előfeltevésekkel dolgozik. Tudományának ismeretelméleti alapjai és értéke szükségszerű velejárója a tudományos világképnek. Ha a tudós a metafizika partjára áll, akkor természetszerűen állást kell foglalnia valamely metafizikai rendszer mellett. De ha eleve elutasítja a metafizikát, akkor is bölcséleti előfeltevésekkel dolgozik, mert feltételezi azt a metafizikai tételt, hogy a metafizika nem lehetséges. A bölcsélet számára tehát egyáltalán nem közömbös, hogyan alakul a fizikai világkép.

Állításunk helyes voltát minden eszmélkedésnél világosabban igazolja az a fordulat, amely éppen a jelenkor fizikájában állott be a legújabb felfedezések következtében.

A klasszikus és a modern fizika.

A modern fizika nem azonos az újkor fizikájával. A modern fizika az újkor fizikájának legutolsó fejezete, amelyet két korszakalkotó felfedezés jellemez: a relativitáselmélet és a hatásquantum felfedezése. Vele szemben a korábbi fizikát, a Newton-Galilei-Maxwell módszerein épülő fizikát klasszikus fizikának nevezzük.

A klasszikus fizika Galilei és Newton működésével kezdődik. Galilei a természet vizsgálatánál félretette a lényegeket, a minőségeket vizsgálatát és a megfigyelést, valamint a mérést állította a fizikai kutatás középpontjába. Ennek a módszernek nagy ára volt, de nagy eredményekkel is járt. Nagy ára volt, mert a világ elvesztette színeit, hangját, illatát, eleven mozgalmasságát, de nagy eredményekkel is járt, mert a természet egymásután árulta el rejtett titkait. Newton tökéletesítette a módszert és a mozgás törvényeinek kidolgozásával, valamint az infinitezimális számítással megalkotta a fizika alaptudományát, a mechanikát. A mechanika az anyagi pont mozgását írja le a térben és az időben. Newton fizikája feltételezte, hogy a világtér abszolút és változatlan, háromirányú rendszer, amelyben egyenletesen folyik az idő. Minden mozgó pontnak megadhatom a helyét a térben és megállapíthatom helyének változását az időben. Ezeket a változásokat írják le a mozgás törvényei. A jelenségeket törvényszerű kapcsolat fűzi egybe. A mechanikai oksági törvény kimondja, hogyha ismerem egy jelenség kezdeti feltételeit, helyét és mozgásmennyiségét (tömeg szorozva a sebességgel), akkor a következő és megelőző állapotait is kiszámíthatom. Az előzményt és a következményt szükségszerű kapcsolat fűzi egybe. A mozgás oka az erő. A törvény megmondja, hogy az erő hogyan hat az anyagi pont mozgásállapotainak változására. A Newton-féle mechanika eredményeit a fizika egész területére alkalmazták. A fényjelenségekben például a fizikus szintén anyagi pontok, később az éter hullámainak mozgását látta, amely az érzékszervekben váltja ki a megfelelő színérzetet. A mechanikai «materializmus és determinizmus» csak abstractio. Nem foglalkozik mással, mint az anyagi pont mozgásának szükségszerűen meghatározott feltételeivel. A klasszikus fizikán nevelődött tudósok és bölcselek a mechanisztikus felfogást kiterjesztették az egész mindenség értelmezésére. A klasszikus fizika világképe materialisztikus és determinisztikus. Módszerével az egész mindenség magyarázatára vállalkozik. Csak az anyagi pontokkal számol és az anyagi pontok között szükségszerű összefüggéseket tételez, amelyeket az adott erők a mechanika törvényei szerint meghatároznak. A fizika modern fejlődése azonban egy csapásra új helyzetet teremtett. Ma a fizikusok egyöntetűen elismerik, hogy a hagyományos determinizmus és mechanizmus a fizika világképében lényeges módosulást szenvedett. A bölcseletnek már nem kell elavult teóriák ellen hadakoznia, mert figyelmét és erejét sokkal súlyosabb és nehezebb problémák foglalkoztatják.

A klasszikus determinizmus bukását és a modern fizikai világkép kialakulását két tényező indította meg: az Einstein-féle relativitás elve és a Planck-féle hatásquantum felfedezése. Az előbbi a nagyvilág fizikájában alakította át gyökeresen a fizikai gondolkodást, másik a mikrokozmosz, az atomok világában hozott meglepő eredményeket.

Már Newton megállapította, hogy tétlenségi rendszerekben —

koordináta rendszerek, amelyek egymáshoz viszonyítva egyenletes egyenes mozgásban haladnak, vagy nyugalmi állapotban vannak — a mechanika törvényei egyformán érvényesek. Nincs tehát olyan mechanikai eszközünk, amellyel abszolút mozgást mérhetnénk. Mechanikailag mindig csak két testnek egymáshoz való helybeli eltolódását állapíthatjuk meg, azonban sohasem tudjuk meg, melyik test mozgott. Ha azonban figyelembe vesszünk bizonyos fizikai jelenségeket, amilyenek a sűrűlódás, nyomás, tasztítás esetén gyorsuló rendszerben fellépnek, akkor már képesek vagyunk a mozgó és a nyugvó test megkülönböztetésére. Minthogy a föld a világtérben 30 km/sec sebességgel egyenletes mozgással halad, azért a newtoni mechanika alapján úgy látszott, nincs mód a föld abszolút sebességének meghatározására.

A Lorentz-féle elektromagnetikus fényelmélet azonban látszólag módot nyújtott a föld abszolút sebességének meghatározására. Lorentz szerint a fény elektromagnetikus hullámok alakjában terjed az állónak feltételezett éterben. De ha ez így van, akkor elvileg nyitva az út a föld sebességének meghatározására. Hiszen a fénysebesség más és más lesz, ha az álló éterben terjedő fényt a föld sebességének irányában, vagy azzal ellenkező irányban mérjük. A méretek kicsinysége miatt közvetlen mérés ugyan nem lehetséges, de Michelson és Morley összeállítottak oly kísérleti eszközt, amely interferencia csíkok eltolódásával pontosan megmutatta volna a különbséget. Bár az eszköz oly tökéletes volt, hogy a vártnál százszor kisebb eltolódást is megmutathatott volna, a kísérlet ismételten negatív eredménnyel végződött: a fénysebesség azonos marad, akár a földsebesség irányában, akár arra merőlegesen mérték. Több kiegészítő feltevés sikertelen alkalmazása után Einstein vakmerő feltevést kockáztatott meg. A sikertelenség oka téves előfeltevésekben rejlik. Lorentz elektrodinamikája feltételezi, hogy van abszolút tér és abszolút idő, amely mindenhol azonos. Pedig abszolút tér és idő nincs, nincs mozdulatlan éter sem és így semmilyen fizikai eszközzel nem tudjuk megállapítani, hogy tétlenségi rendszerek esetén melyik mozog, melyik áll. Minden térbeli pontnak megvan a külön ideje, minden helymeghatározáshoz hozzátartozik a saját idő koordináta. A Michelson kísérlet azért negatív, mert a fénysebesség mindig állandó: nem a sebesség változik, hanem más és más a különböző rendszerekben a megfigyelő ideje. Tehetetlenségi rendszerekben tehát az összes természeti jelenségek azonos törvények szerint folynak le, semmilyen fizikai eszközzel abszolút helyet mérni nem tudunk. A relativitás elvének megfelelően Einstein átalakítja az egész mechanikát. Legfontosabb eredménye a tömeg és az energia összefüggésének megállapítása. A klasszikus mechanika is érvényben marad olyan esetekben, amelyekben a fénysebesség szerepe elhanyagolható: tehát a tapasztalati világban.

A speciális relativitás elvét Einstein kiegészíti az általános relativitás elméletével, amely már gyorsuló rendszerekre nézve is kimondja az abszolút mozgás mérésének lehetetlenségét és azonosítja a fizikának eddig két különböző tényezőjét, a tehetetlenségi és a gravitációs erőt. A gravitáció nem önálló erő, hanem a tér metrikus tulajdonsága. Az anyag gravitáció okozza a tér görbületét, amelynek következménye a gravitációs erő hatásának megfelelő mozgás anélkül, hogy ilyen erőt feltételeznénk. Nagyon érdekes jelenség, hogy ennek az egészen elvont és minden szemléletes elgondolást kizáró elméletnek alátámasztására Einstein több olyan természeti jelenségre hivatkozhat, amelyek az általános relativitás alapján sokkal kielégítőbb magyarázatot nyernek, mint a klasszikus mechanikában. Ilyen például a Merkúr perihélium mozgása.

A relativitás elméletnek óriási hatása volt a fizikában. De talán még nagyobb a jelentősége a fizikai világnak alakulásában. A klasszikus

felfogás azt gondolta, hogy a tér és az idő minden folyamatra egyértelműen megadott, abszolút keret, amelyben minden jelenség elhelyezhető, függetlenül mozgásának dinamikus feltételeitől. A relativitás szerint minden folyamatnak megvan a sajátos ideje, amellyel együtt alkotja a tér-idő kontinuumot. A mérés függ a mérő mozgásállapotától. Minthogy az idő is mint változó kerül bele a pont mozgását meghatározó koordináták közé, az értelmességes az objektív, alanyi feltételektől független természetleírás. Módszertani szempontból pedig a relativitás elmélet jelentősége abban rejlik, hogy a többméretű tér feltételezésével lemond a valóság szemléletes ábrázolásáról és az elvont matematikai formulában látja az igazi valóságot. A klasszikus fizikában a matematikai formula a valósághoz rendelt szimbólum, amely mindig túlmutat önmagán a valóság felé. A relativitás matematikai képletei önálló életet élnek, szemléletesen nem ábrázolhatók. A fizikus szembetalálja magát az ismeretelmélet és a valóság probléma alapvető kérdéseivel, ha eszmélkedve fontolja meg az elmélet állításait.

A relativitás elmélete átmenetet alkot a klasszikus és a modern fizika között. Kitérítette és átalakította gondolkodásunkat, de lényegében érvényben hagyta a klasszikus mechanika világképének tételeit. A gyökéres változás egészen más oldalról jött, a mikrokozmosz, az atomok világából. A testi világ belső szerkezetének kutatása két irányban haladt. A fizikusok egyik oldalon az anyag természetét vizsgálták, másik úton a fény jelenségeit törekedtek értelmezni. A klasszikus eredmények végpontja a Rutherford-féle atom, amely megállapítja, hogy az anyagi világ végső elemei a pozitív és negatív elektromos töltés, a proton és az elektron. Az atom kicsinyített naprendszerhez hasonlít, amelyben a gravitáció és az elektromos vonzás törvényei szerint keringenek az elektronok az atommag körül.

A fényjelenségek vizsgálatánál Newton korpuszkuláris elméletét megdöntötte a Huygens-féle hullámelmélet, amely betetőzést nyert Maxwell elektromagnetikus fényelméletében. Az anyag korpuszkuláris elmélete és a fény hullámelmélete állott egymás mellett, meglehetősen laza és érthetetlen összefüggésben, amikor egy új jelenség az adott helyzetet felborította és a magasabbrangú szintezés felé az utat megnyitotta. Anyag és fény valami módon összefügg: ezt nyilvánvalóan mutatta a tapasztalás, hiszen az anyagok bizonyos feltételek mellett sajátos természetüknek megfelelő fénysugarakat bocsájtanak ki. Az anyag a forrása a hőszugárzásnak is, amely a fénysugártól csak a hullámhosszúság és a rezgés szaporasága által különbözik. A hőszugarak vizsgálatánál Max Planck azt találta, hogy a tényleges mérések eredményei nem egyeznek a hőelmélet útján várt méretekkel. Az eltérés annál nagyobb, minél rövidebb hullámhosszúságú sugarat vizsgáltunk. Az ellentét feloldására merész feltevést kockáztatott meg. A klasszikus felfogás már ráébredt arra, hogy az anyag nem folytonos, hanem szemcsés szerkezetű, atomos felépítésű. Az anyaghalmaz építő-eleme olyan elemi rész, amelynél kisebb már sem fizikai, sem kémiai eszközökkel elő nem állítható. Az anyag folytonosságának elvetése mellett azonban a klasszikus feltevés kitartott az energiák kibocsátásának folytonosságát mellett.

Planck megkockáztatta a feltevést, hogy az energia sem folytonos, hanem tovább nem osztható elemi részekből áll. A sugárzó test nem tet-szésszerinti mennyiségben bocsájtja ki az energiát, hanem adva van egy legkisebb mennyiség, amely mint az energia kibocsájtás egysége, atomja szerepel. Képletesen beszélve: az energiák kibocsájtás nem hasonlítható a vízcaphoz, amelyből folyamatosan folyik a víz, hanem automatához, amely csak bizonyos pénzjegységekre adja elő tartalmát. Az energia-

quantum, Planck számításai szerint, arányos a fényhullám szaporaságával és függ egy állandótól, amely roppant kismennyiségű munkasikerrel mérhető. Ez az állandó a Planck-féle állandó, a h , amely a modern fizikának egyik legfontosabb konstansa lett.

Planck feltevését a kísérletek igazolták. A feltevés nemcsak a további kutatásra hatott termékenyítőleg, hanem valóban forradalmi jelenségeket okozott a modern fizika fejlődésében. Mindenekelőtt módosítani kellett a fény hullámelméletét. Továbbra is érvényben maradt mindaz, amit a fizika a fény hullámtermészetére nézve a fényterjedés jelenségei kapcsán megállapított. A fénykibocsátás jelenségei azonban arra az elhatározásra készítették Einsteint, hogy újra visszatérjen a fény korpuszkuláris elméletéhez. A sugárzó test a fényt elemi testecskekben, az energia-quantumoknak megfelelő fotonokban bocsátja ki. Bohr az atom szerkezetére alkalmazta a quantum feltevést. A szinképelemzés tényeit megmagyarázhatjuk, ha fel tesszük, hogy az elektron csak meghatározott pályákon mozoghat a mag körül. Mikor ilyen pályán jár, az atom fényt nem bocsát ki. Mikor az elektron külső pályáról belső pályára ugrik, akkor fényt sugároz. Belső pályáról külsőre azonban csak úgy juthat el, ha fényt nyel el. Bohr feltevéseivel a fizika hatalmas lépéssel haladt előre az atomszerkezet megértése felé. E feltevések azonban önkényesek voltak, a klasszikus fizika követelményeinek részben ellene mondtak. A Bohr elmélet elégtelensége és hiányai adták meg az indítást azokhoz a korszakalkotó felfedezésekhez, amelyek a modern fizika kiépítéséhez elvezettek. L. de Broglie hullám mechanikája megállapítja, hogy minden elektronhoz egy hullám tartozik hozzá. Minthogy a hullámok mindig adott hullámhosszúság egészszámú többszörösei, érthetővé válik, miért keringhetnek az elektronok csak bizonyos pályákon. Schrödinger hullámegyenlete még gyökeresebben ragadja meg a problémát. Az anyag hullámtermészete kétségtelenül vakmerő és érthetetlennek látszó elgondolás. Igazi értelmét nem is a szemléletes kép, hanem a matematikai formula adja meg. A hullám egyenlet megmondja, mi a valószínűsége annak, hogy a tér egy adott pontján elektronok vannak jelen. Egy elektron helyét meghatározni nem tudjuk. A fizikai törvény elvileg statisztikai valószínűségi törvénnyé változik.

Egészen más úton lényegileg azonos eredményekre vezetett Heisenberg kvantum-mechanikája. Heisenberg szerint a Bohr-féle atommodell főhibája, hogy többet akar nyújtani, mint ami lehetséges. A tapasztalás csak arról értesít, hogy vannak hullámhosszúságok, energia fokok, hullám frekvencia és intenzitás. Elektron pályák, forgásidő, az elektron helyzete a tapasztalásban semmiképpen sincsenek adva. Eljárása teljesen új matematikával igazolta, hogy az atomprobléma a makrofizikából vett szemléletes képek nélkül tökéletesen megoldható. Az elméletek gyökerén ott találjuk a Planck-féle állandót. Ez az alapja annak a ténynek is, hogy az elektron helyének és impulzusának egyidejű meghatározása lehetetlen. A Heisenberg-féle bizonytalansági reláció elvileg kimondja, hogy egy jelenségsorozat kezdeti feltételeit pontosan meg nem ismerhetjük. Az ember nem tud megszabadulni attól a porfelhőtől, amelyet saját magának ver fel, amikor a természet jelenségeinek világába belenyúl. A nagy méretekben ennek a porfelhőnek a hatása elhanyagolható. Az atom belsejében azonban döntő szerepet játszik. A klasszikus determinizmus tétele, legalább is a mikrofizikában megdőlt. Úgy járunk, mint az ember, aki torzító szemüvegen keresztül kénytelen nézni a világot, de nincs tisztában saját szemüvegének optikai feltételeivel.

A modern fizika világképe elvezetett a matematikai összegezés csúcspontjaira. Az anyag-hullám, a fény-korpuszkula ellentét feloldódik a mate-

matikai képletben, amely a fizikus számára az egyedül kézzel fogható valóság. Anyagi pontok, merev valóság rögöcskéik nem léteznek, a világ felépítése legkisebb részeiben dinamikus jellegű. A mikrofizika világában a törvények csak statisztikai, valószínűségi jellegűek. A klasszikus fizika is ismerte már ezeket a törvényeket, mint például a kinetikus gázelméletben a molekulák mozgásának törvényeit. A valószínűség okát azonban csak a jelenségek bonyolult voltában, ismeretszerző eszközeink tökéletlenségében látta. A modern fizika indeterminizmus elvi jellegű. A modern fizika világképében a klasszikus okság fogalma megdőlt. Soha nem tudjuk megmondani egy előzmény következményeit, mert a kezdeti feltételek ismerete elvileg rejtve marad előttünk. Olyan mennyiségeknél, ahol a kis h nem játszik szerepet, továbbra is érvényben maradnak a klasszikus fizika törvényei.

A modern fizika tehát jelentősen módosította fizikai világképünket. Ma már nem a klasszikus determinizmus problémája áll a bölcselet előtt, hanem a modern indeterminizmus kívánja a helyes értelmezést.

Bölcseleti problémák a modern fizikai világképben.

A természet-magyarázat alapvető kérdése: honnan merítik érvényességüket a természet törvényei?, mi a tárgyi alapja a törvények igazságának? Vajon a törvény érvényessége valamely objektív, a tudattól független valóságon alapszik, vagy pedig az ész veleszületett kategóriáit olvassuk bele a természet világába, mint azt Kant gondolta. A modern pozitívizmus radikális választ ad erre a kérdésre: minden tapasztalaton túl fekvő, eszmei tartalom kiküszöbölendő gondolkodásunkból. A fizikai törvények alapja kizárólagosan a tapasztalás és a tapasztalásra támaszkodó matematikai formulázás. A modern fizikusok egy része mélyebb és tudományosabb alakban magáévá teszi E. Mach pozitívista felfogását. A matematikai módszer és formula képviseli az igazi valóságot, mert a tudomány azonnal önellenmondásokba keveredik, mihelyt a makrofizika durva és szemléletes fogalmait bele akarja vinni az atomon belüli világ jelenségeinek magyarázatába. Valóság az, ami a tapasztalásban adva van és matrixok, hullámegyenletek, matematikai fogalmak segítségével megfogalmazható. A pozitívista természettudomány álláspontja a bölcseleti kérdésekben szkeptikus és antimetafizikus. Mint a tudomány fejlődésének nagy diadalát könyvelik el, hogy minden metafizikai fogalmat kiküszöbölnek, hogy értelme csak azoknak a tételeknek van, amelyeknek valamilyen tapasztalati értelmezést lehet adni. Saját területén ez a módszer kétségtelenül bevált. Gyümölcse az elméleti fizika büszke épületének kiépítése. Módszertani elveinek alkalmazásában azonban az elgondolás mégis túllépi a saját maga számára megvont határokat. A pozitívizmus akarva nem akarva metafizikai előfeltevésekre épít, előfeltevésekre, amelyeket éppen saját módszeres elvei alapján nem igazolhat.

A pozitívizmus tagadhatatlan érdeme, hogy gátat vetett azoknak a felesleges spekulációknak, amelyek a múlt század vége felé romlásba sodorták a filozófiát. Teljesen indokolt az a kijelentés, hogy a tapasztalati világban csak azt fogadjuk el, ami tapasztalatilag igazolható. A pozitívizmus azonban saját módszertani elveivel jut ellentétbe, amikor kijelenti, hogy csak az a valóság, ami érzékeink alá esik. Igaz ugyan, hogy tapasztalati valóság az, amit érzékelünk. De már nem tapasztalati valóság, hanem metafizikai feltevés azt állítani, hogy ezen a valóságon kívül nincs és nem is lehet más valóság. Ez az állítás ugyanis tapasztalatilag már semmiképpen nem igazolható. A pozitívizmus igazolás nélkül felteszi, hogy csak az érzéki

tapasztalás vezet el a valóság ismeretére és tagadja az ész szerepét, amely a tapasztalati világ adatai felé emel. Érdekes tény, hogy habozás nélkül elismeri a matematikai egyetemesség jogosultságát, mégis idegenkedik a metafizikai elvonástól. A tudománynak pozitívnak kell lennie. Csak azt fogadhatja el igazságnak, ami van. De egy tudománynak sincs joga ahhoz, hogy a megismerés és a valóság körét saját módszeres elvei szerint megszüktse. Amit nem érzékelünk, az is lehet valóság, azaz igaz, ha más megbízható ismeretforrás, például az ész belátása, ennek a valóságnak létét kétséget kizáróan igazolhatja.

A modern pozitivistá felfogás módszere egyoldalúságaitól megtisztítva igen értékes útmutatásul szolgál a modern természettudományban mutakozó bölcséleti és tudományos problémák oldozgatásához. Amint illetéktelen volna megtagadni a fizikai módszer jogosultságát, úgy illetéktelen volna más, nem fizikai módszer jogosultságának tagadása, ha a természet ilyen módszer alkalmazására módot nyújt. Ugyanannak a valóságnak lehetnek különböző oldalai. Különböző módszerek más és más oldalakat tárhatnak fel ugyanazon a valóságon. A matematikai fizika módszere a matrixot és a hullámegyenletet tartja az igazi valóságnak, mert az atomok világára vonatkozó tapasztalati tényeket ezeknek a nyelvén képes ellenmondásmentesen egységbe foglalni. De ebből nem következik, hogy ugyanazt a valóságot egy más, metafizikai szemléletmód más fogalmi rendszerben nem írhatná le. Kérdezhetünk a természet mibenléte, eredete, célja után. Lehet, hogy ennek a kérdésnek nincs értelme és haszna a fizika szempontjából. A tudás azonban nemcsak fizikai megismerés. A fizikumon túl lehet valami, amit nem lehet kikísérletezni, megmérni, mégis nagyobb érték az emberiség számára, mint a tapasztalati tudomány minden eredménye.

A módszeres elveknek világos elhatárolása adja meg a kulcsot a modern fizikai világbépből fakadó valóban metafizikai problémák oldozgatásához. Alapvető mindig az ismeretelméleti szempont pontos leszögezése. Nem szabad a fizikába metafizikát keverni, de arra sincs szükség, hogy a metafizikai tételeket fizikai részlet-eredményekkel támogassunk alá. A bölcselő elfogadja mindazt, amit a természettudós saját területén megállapít és megadja ezeknek a megállapításoknak az őket megillető helyet a tudás egész rendszerében.

A modern pozitivistikus felfogást nem osztja minden fizikus. A legnagyobbak közül éppen M. Planck száll síkra a külvilág realitásának, a természet objektív rendjének, a természet felé emelkedő vallásos istenesszének védelmében. Nagyon érdekes jelenség, hogy nagy fizikusok milyen érdeklődéssel merülnek el szorosán vett bölcséleti problémák oldozgatásában, keresik a természettudományos eredmények metafizikai kiegészítését, illetve a klasszikus metafizikai problémák megvilágítását a természettudományok színe előtt. Csak egy-két ilyen alapvető problémára mutatok rá a következőkben. Sajnos, ezek a jószándékú bölcselkedések nem egyszer többet bizonyítanak mint kellene és újabb jelét adják annak a követelménynek, hogy a filozófusnak feltétlenül állást kell foglalnia a fizikai világbépf fejlődésével szemben.

A modern fizikusok szeretik hangoztatni, hogy a hullámmechanika és a Heisenberg-féle bizonytalansági reláció döntő csapást mért a klasszikus fizika alapvető tételére, az okság elvére. A klasszikus determinizmus cáfolata kirántotta a gyékényt azoknak az elméleteknek lába alól, melyek a természettudomány nevében tagadták a szabadságot és az egész világ-mindenséget, az élet és a szellem jelenségeit is mechanikus úton akarták magyarázni. Megdőlt az okság elve, nincs többet akadály a élet vitalisztus magyarázatának és az akarat szabadságának, mert hiszen még

az anyagi világban sem érvényesülnek a determinizmus feltevései. Egyesek odáig mennek, hogy az atomban is szellemiséget tételeznek fel és az atomnak szabad akaratot tulajdonítanak.

Óvatosan kell elbírálni ezeket a megállapításokat.

Bölcseleti szempontból mindenesetre rendkívül jelentős, hogy a fizika saját területén megdöntötte azokat a tételeket, amelyeknek illetéktelen általánosítása az egész világot a materialisztikus determinizmus bilincseibe akarta verni. A modern fizika megtisztogatja a talajt a metafizikai világkép felépítéséhez. Hogyan is lehetne tagadni az akarat szabadságát, az élet autonómiáját, a szellemiség érvényesülését a determinizmus nevében, amikor a determinizmus már az anyagi világ területén is csődöt mond? A természettudományos eredményeket mégsem szabad kritika nélkül a metafizika területére áttüntetni. Az okság elve nemcsak fizikai, hanem metafizikai elv is. Elismerjük, hogy a modern tudomány megdöntötte a fizika oksági elvét. Nem bukott meg azonban az a metafizikai tétel, hogy minden okozatnak megvan az elégséges oka. Lehet, hogy a modern fizikus számára ezek a megfontolások terméketlenek. De nem terméketlenek a metafizika számára. Mert végeredményben ez a fizikailag «terméketlen» elv vezet bennünket abba a világba, ahol a lét legősibb forrásait felismerjük és az emberi szellem és kultúra legmagasabbrangú értékeit megtalálhatjuk.

A klasszikus fizika másik alapvető fogalma az «anyagi pont», amelynek megfelelő a kanti filozófia substantia fogalma. A modern fizikának nincs szüksége az anyagi pontra. Az atomon belüli világban csődöt mondott bármely makrofizikai fogalom egyoldalú alkalmazása. A hullám mechanika le is mond a szemléletes képekről, a substantia helyébe a függvényt, a dinamikus állapotok változását állítja. A tér és az idő szintén újszerű értelmezést nyer a relativitás elmélete következtében. A valóság spirituálizálódik. . . a matematikum irányában. Nem vonhatjuk kétségbe azokat az eredményeket, amelyeket a modern fizikai világkép elének tár, bármily szokatlanul hangzanak is a matematikailag nem képzett elme számára. A nem euklideszi tér, a hullám-korpuszkula, valószínűség hullám olyan fogalmak, amelyek a matematikai fizika módszere szerint tökéletesen értelmezhetők, de elvesztik értelmüket, ha a szemléletes világ képeibe akarjuk öltöztetni őket.

Más módszer segítségével azonban más eredményekhez juthatunk. Kérdezhetem: milyen minőségi tények szerepelnek a tapasztalásban, mi ennek a tapasztalati valóságnak mibenléte, lényege? A fizikai és a metafizikai elvonás elvezetnek az abszolútum és relatívum, a lét és a lehetőség, az okság és a substantciák világába épügy, amint a matematikai elvonásban értelmezett valóság a matrixokhoz és hullámegyenletekhez vezet. Újólag igazolódik, hogy csak a helyesen megválasztott ismeretelméleti álláspont biztosíthatja a természettudomány és bölcselet harmóniáját. Meddő vállalkozás, ha az elektronok és protonok materiából és formából való összetételéről elmélkedünk. Ha elektronról és protonról beszélünk, akkor ennek a kompozíciónak nincs értelme, mert egészen más síkba tartozik, ha viszont a test lényegi szerkezetét vizsgálom, akkor mellékes, milyen fizikai elemekből tevődik össze a test. A test fizikailag olyan, amilyennek a moder elméletek leírják, metafizikailag pedig olyan, amilyennek a bölcseleti elvonás fényzórójában mutatkozik. A fizikus megint mondhatja, hogy erre neki nincsen szüksége. Ebből azonban nem következik, hogy ezek a megállapítások az emberi gondolkodás részére feleslegesek. Ha szabad a fizikusnak filozofálni. . . rosszul, akkor ki tilthatja meg a filozófusnak, hogy saját módszeres elvei szerint megkíséreljen. . . jól filozofálni.

Végül a modern fizikusok közül többen eljutottak arra az eredményre,

hogy a quantum-mechanika eredményei újra visszaállítják régi jogaiba a szellemi világot. Az indeterminizmus kedvez a szellemiséget szomjazó modern gondolkodásnak. A természet rendje arra mutat, hogy a természet jelenségei mögött szellemi tényezők, hatóerők működnek. A világ rendje a legfőbb rendező felé mutat, eredete, kezdete feltételezi az Alkotót, akinek teremtő kezéből létbe pattant a mérhetetlen mindenség. Kétségtelen érdeme a modern fizikának, hogy saját területén is elhárítja az akadályokat, amelyek a szellem metafizikájának eddig útjában állottak. De nem gondoljuk, hogy saját területén, saját módszereivel igazolhatja a szellemi hatóerők közvetlen befolyását és létezését. A fizikus feladata, hogy megállapítsa, hol van a határ, ahol saját módszeres elvei elégtelenek. Ha elfogulatlan tudós, akkor megsejti, hogy a vonalon túl is van valami, ahova a fizikai eszközök már nem hatolnak el, de az emberi gondolat más eszközökkel mégis eljuthat. Alázatosan hajtja meg fejét a teljes valóság előtt és átadja a vezetést annak, aki más felkészültséggel, a lét legmélyebb titkainak a nyomában mutatja az utat. Ebben a magatartásban megnyilatkozik a Szellem, amelyet a fizikus messziről meglát, mint távoli »határértéket«, amelyet fel kell tételezni a dolgok végső magyarázatánál, de nem szabad belekeverni a fizikai világ problémáinak közvetlen oldozgatásába.

Ha Kant elmondhatta, hogy a külvilágban a csillagos ég az, amely lelkét szüntelenül új és elmélyülő csodálattal és tisztelettel tölti el, akkor a modern fizikus számára bizonyára a Planck-féle állandó és a hullámegyenlet ennek a csodálatnak és tiszteletnek közvetlen tárgya. Ezek a csodák mégis csak a csillagos ég felé mutatnak. A természet kimeríthetetlen könyve egymásután tárja fel lapjait a kutató elme előtt, de minden új lap új problémák forrása, minden új megoldás a világkép új kiegészítését követeli. A klasszikus mechanizmus gögös felfuvalkodottságában azt hitte, hogy kimondta az utolsó szót, tudása végérvényesen megoldotta a lét minden problémáját. A modern fizikus szerényebb igényű. Tudja, hogy tudása csak egy szelete a mindenségnek. A tények sorozatosan épülnek egymásra, de a világkép szüntelenül változik. Minden pillanatban felbukkanhat olyan tény, amely új összegezést követel. A természet titokzatos könyve végeredményben túlmutat önmagán, a csillagok felé, ahol a végső megoldás megtalálható. A metafizikus ezt a másik világot vizsgálja. Kutatásaiban szüntelenül figyelemmel kell kísérnie a fizikai világkép változásait, hogy felszínes megfigyelések meg ne tévesszék, mellékösvényekre ne tereljék. A lényeg mindig töretlenül áll előtte és ha hű marad saját módszeres elveihöz, ezt a lényegét meg is találja. A thomista bölcsélet szépsége éppen abban rejlik, hogy ismeretelmélete módot nyújt az emberi tudás minden rétegének helyes értelmezésére ugyanakkor, amikor metafizikája meg nem törő lendülettel emeli az igazságot szomjazó lelket a csillagok felé.

Zemplén György.

A SKOLASZTIKUS «ANIMA»-FOGALOM ÉS AZ ÚJABB ÉLETTUDOMÁNYI KUTATÁS.

A «lélek» szót nem csupán a köznyelvben, de az egyes tudományokban (teológiában, metafizikában, lélektanban, biológiában) is sokféle értelemben szokták használni. Mondják, hogy csak az embernek van lelke s az állatoknak legfeljebb csak életereje, «párája». Máskor állati, sőt növényi lélekről is beszélnek. (Haeckelék még kristálylélekről is.) Lélek az Isten, az angyal, a szellem, s. i. t.

Éfféle fogalomzavar jóval kisebb volt a skolasztikusoknál. Ma viszont a biológiai tudományok s az összehasonlító lélektan — nem annyira spekulatív, mint inkább a munkahipotéziseket felvenni kényszerítő tapasztalati alapon — ismét a skolasztikus lélek: *anima* fogalom közelében kezdi kristályosítani a tapasztalati tényeket legmélyebben értelmező elvi megállapításait.

A skolasztika szerint az élőlényt az különbözteti meg lényegesen az élettelen testektől, hogy nem csupán (éltetett) teste, de éltető lelke: «animája» van. Az *anima* mint *önmagát kibontakoztató s a testet életminőségekkel ellátó, «formáló» «forma»* (Aristotelesnél: *entelecheia*) különböző létfokozatú lehet: 1. Amennyiben az *anima munkája* lényegileg kimerül a test növesztésében, szervező fejlesztésében, szaporításában (azaz vegetatív szabályozásában), ennyiben növényi fokozatú lélekről: *anima vegetatíváról* beszélhetünk. Ha azonban az aktív kezdeményező mozgás, helyválttatás, érzékenység (azaz animalis szabályozás) lép előtérbe, akkor a lélek az állati lélek fokozatán van: *anima animalis* s. *anima sensitiva*. Ha pedig a növényi-állati jellegeket hordó vitális lélek az embernél az örök szellemi Életforrásba bekapcsolódva átszellemiesül, átteremtődik lényegileg halhatatlan szellemi, eszes lélekké, akkor neve: *anima spiritualis* s. *anima intellectiva*.

Vessünk egy pillantást a mai szakkutatásra, amely általában elismeri, hogy nagyobb áttekintéseknél, mélyebbre nézéseknél *metafizikai munkahipotézisekre, rendező fogalmakra* szorul. Ezeknek a fogalmaknak azonban olyanoknak kell lenniök, amik sem szűkek, sem bőveek, hanem «testhez-állók» a mai óriási tapasztalati kincstárak befogadására. Nézzük, hol kénytelen számolni a szaktudományi kutatás az animával; főleg az *anima vegetatívával*.

A. Az élő szervezet sejtalapanyaga, a protoplazma *végső kémiai* alkotórészei tekintetében ugyanolyan anyagokból — C, O, H, N, P, S stb. elemekből — áll, mint az élettelen testek. Mint pl. a humuszban található vegyületek. (V. ö.: «Mindaz, ami földből való, a földbe tér vissza». Jéz. Sir. fia 41, 13.) A protoplazmának lényeges részei magasfokú szerkezetességet mutatnak: *«kolloid» részecskékből épült «micellák» rendszerét* képezik.¹

¹ Tömören jellemezve a protoplazma kémiáját és kolloidikáját, azt mondhatjuk, hogy félfolyós, nyúlós (*viscosus*) halmazállapotban van, kolloid méretű (többé-kevésbé összetett) kémiai gyökei magasabbfokú rendszerekbe: (ú. n.

B. A protoplazma azonban nem csupán micellarendszer, hanem «stationér» képződmény is. Ez alatt azt kell értenünk, hogy minden részecskéje a többé-kevésbé folytonos kicserélődésben van. Stationér képződmények az élettelen világban is bőségesen előfordulnak. Ilyen például a folyó is. *Herakleitos* azt mondta, hogy ugyanabba a folyóba kétszer nem léphetünk. Ez alatt azt értette, hogy ugyanaz a víztömeg ugyanott nem marad egy pillanatig sem, ahová lépünk, hanem folytonosan kicserélődik. Ilyen stationér képződmény a láng is, amit az élőlény testéhez szoktak hasonlítani. A láng izzó részecskéi is folytonosan kicserélődnek és mégis általában *alakja* többé-kevésbé megmarad. Ugyanígy a folyónak, a vízcsepptől kiömlő vízsugárnak *alakja* is ugyanúgy bizonyos ideig eléggé állandó marad, akárcsak a protoplazma külalakja és belső szerkezete is *bizonyos ideig bizonyos állandóságot* — helyesebben: elhanyagolható változékonyságot — mutat részeinek folytonos kicserélődése mellett.

C. A protoplazma azonban nem csupán kolloid micellák rendszerének stationér képződménye, hanem *éltetett rendszer* is. Az élet munkája már a kolloid részecskéknél micellákba rendeződések is jelentkezik mintegy távolabbról. Már közelebről jelentkezik az élet a micellák szervekbe, szervecskébe — *életcélok elérését eszközölni képes szervezett létszerművekbe* — való rendeződések. Úgyszintén mintegy távolabbról mutatkozik az élet a micelláris kolloid rendszerek környezetükkel való stationér anyagcseréjében, e szervezett kémiai egyensúlyrendszerekben. Közelebről mégis az *anyag- és energiacsere ösztönös szabályozásában* mutatkozik meg.

C₁. Az önszabályozás legalsóbb fokú végrehajtó fázisa az *életet megelőző kémiai folyamatok katalizálásában*¹ áll. A *bio-katalizátorokat* a plazma-

mellékvegyértékekkel kapcsolódó) micellákba rendeződnek. A micellák, micellaelemek oldalgyöklánciból pozitív és negatív elektromos töltésű gyökrészek (ionok) szakadhatnak le, majd újra bekapcsolódnak (főleg hő- és elektromos-, illetve ingerhatásokra) a micellák különböző pontjain. Az elektromos töltések bennük változatos és változó eloszlásokat és eloszláseltolódásokat («dipolos» elrendezés-változásokat) mutatnak. Ezért a micella v. micellarész közvetlen környezetében nagyobb százalékban található a micella v. micellarész töltéseit kiegészítő ellenkező töltésű ionok, míg valamivel távolabb már nagyobb százalékban található a részecskéikkel megegyező töltésűek. Ez az *elektromos kettős réteg* az egyes micellákat, micellarészeket közvetlenül taszítja, szigetelheti, illetve vonhatja, egyesítheti egymással. A micellák *közeit* részben szerves részben szervetlen vegyületek, elemek molekulái, ionjai tölthetik ki tarka változatosságban és változékonyságban. Mindazok, amelyek a protoplazma anyag- és energiacserejében részt vesznek. Bár a legéltetettebb, legmagasabb fokú kémiai felépítettségű protoplazmarészek kémiai szerkezete még ma sem pontosan ismert — csupán emésztési, enzimbontási termékei —, de valószínű, hogy nem csupán natív-fehérjékből (proteinekből), de fehérjeszerű alkatrészeknek nucleinnel, illetve lipid alkatrészekkel való (akár vegyületeiből, akár másféle, esetleg adszorpció «szimplexes») kapcsolataiból állanak. (A proteinek alkatrészei aminosavak. A nukleinek alkatrészei másodrendű fehérjék és nukteinsavak, amelyek purinbázis-, cukor- és foszforsavgyökökből állanak. A lipoidok kolin-, foszforsav-, zsírsav-, továbbá glicerin-, koleszteringyökökre elemezhetők.) Mind az éltetett protoplazmának («elsődleges vitaidarendszernek»), mind a már vagy még nem éltetett, illetve életet soha nem hordozó, sejtben belüli protoplazmakörnyezetnek (deuteroplazmának, paraplazmának) kolloid méretű és természetű részecskéi lehetnek «aprítottak» (kolloid-diszperzek) és fonalasan, lemezesen «nyújtottak» (fibrilláris, lamináris kolloid-difformok). *W. Frey-Wyssling: Submikroskopische Morphologie des Protoplasmas. Bln., 1938. — W. W. Lepesch'in: Kolloidchemie des Protoplasmas. Dresden u. Lpzg., 1938. — P. Jordan: Die Physik u. Geheimnis des org. Lebens. Braunschw., 1941. — Buzágh J.: Kolloidika I. Bpest, 1947.*

¹ *Katalizátorok* olyan kémiai anyagok, amelyek bizonyos kémiai folyamatok,

részek termelik, adszorbeálják s kellő időben aktiválják. (Pl. egy-két alkotórészből pillanatnyilag szintezálják, kondenzálják, vagy szétbontják, hidrolizálják stb.)

C₂. Az önszabályozás magasabb fázisa az *ingerlődés*, vagyis a *biokatalizátorok aktiválódásának-inaktiválódásának szabályozását végző elektromos potenciálkülönbség áramlás*,¹ meghatározott plazma-vezetékrendszerek felhasználásával.

D. Legfontosabb a továbbiakra nézve az, hogy a nem-ideg- és az ideg-plazmának az *ingerületei életciklok szerinti szabályozottságot mutatnak*. Pl. az Amoeba, amely kezdetleges egysejtű lény, mikroszkóp alatt kaotikus anyagú protoplazma cseppnek látszik, finom kis üvegszilánkkal érintve elúszik a veszedelmes helyről. Úszása úgy történik, hogy kellő irányban ú. n. állabakat nyújt ki, vagyis plazmájának egy részét kitolja a testéből, majd testének többi részét ebbe az államba beleönti. Ez az egyszerűnek látszó mozgás a plazma *áramlások bonyolult összerendezettségét* kívánja, mert ha az ingerületáramok szeszélyesen szétforgácsolódnának az egyes ingerület-vezetékeken, akkor semmi egy irányba rendezett helyzetváltoztatás nem jöhetne létre. A sejtek a magasabbrendű lények sejtállamába szervezeten is célratörékű ingerületszabályozottságot mutatnak. Erre vonatkozólag alább látunk egy-két példát.

Itt most felmerül az a kérdés, vajjon szükséges-e a közönséges fizikai-kémiai és kolloidikai erőkön kívül még magasabbrendű szabályozó erőket, «életerőket» is felvenni? *Vagy elég magyarázat a fehérjék kolloid-*

reakciósebességét megváltoztatják (pozitív v. negatív hatással) anélkül, hogy maguk a vegyfolyamat közepette elfogynának. A katalizátorok működése a *katalízis*, katalizálás. A katalizátorok lehetnek szervetlenek és szervesek. Az életfolyamatokat szolgáló vegyi átalakulásokat a *biokatalizátorok* katalizálják. (Enzimek, hormonok, vitaminok stb.)

¹ Egy sejtet protoplazmájának valamelyik érzékeny pontján a külső v. belső környezetből bizonyos erőhatás ér. Itt bizonyos (biokatalizátorok szabályozta) elektromos egyensúlybomlás következik be. Ez az egyensúlybomlás végigfut (ottlevő biokatalizátorok tovább szabályozása mellett) a protoplazma vezető micellarendszerein, minek következtében legváltozatosabb energiaáraeloszlások következnek be: Néhol kémiai gyökök töltései együttesen semlegesítődnek s ezáltal *önálló vegyületekként válnak le* a micella oldalláncairól. Másutt bizonyos (poláros) gyökök elektromosságeloszlása (az «elektron-felhőzet») úgy módosul, hogy e gyökök vonzani kezdik egymást («dipol-hatás»), aminek következménye a *plazma összehúzódása* lesz. Ismét másutt adszorbeált részek lemaradásával a plazma «összeáll», koagulál. Ismét más elektromos egyensúlybomláskor sajátos szerkezetváltozások lépnek fel, pl. a plazma hajcsövességének növekedése, helyi oldóhatásváltozások, átteresztő hártvány elvékonyulási stb., amik a plazmaközi v. sejtenkívüli anyagok *felszivódását* biztosítják stb. Az ingerületnek ilyen tovaterjedése azonban *nem azonos az egyszerű elektromos áram terjedésével*. Az elektromos áramnál ugyanis azt látjuk, hogy ott állandó feszültség-különbségek vannak az áramvezető különböző pontjai közt. Az elektromos áram stacionér módon fenntartja ezeket az állandó *helyben maradó* potenciálkülönbségeket. Az ingerületvezető plazmaszálakon azonban *maguk a feszültségkülönbségek áramlanak végig ritmikus, stacionér utánpótlással*. (Ezeknek hatásaiként hullámzó intenzitású, ú. n. működési áramok vezethetők el a működő szervekből.) Talán olyanféleképp képzelhetjük el a dolgot, mintha a közönséges elektromos áram zavartalan folydogáló patakhoz, míg a plazmaingerületek terjedése a víz folytonos áramlását gyorsító lapátoláshoz volna hasonló. Az ingerület minden pillanatban a legnagyobb áramlási feszültség, illetve a legkisebb vezetékellenállás (szinapszisztás) irányában terjed tovább. (Színapszisznek az idegsejtnek más i.-sejtől származó (hormon közvetítette) ingerületeket felfogó végződéseit nevezzük). Az ingerület-áram intenzitása, mint ismeretes, idegvezetésnél egészséges ideg-

micelláris természete a maga felületi energiáival, adszorpcióra alkalmas hajcsóves tereivel az alapvető életvegytani, sőt élettani folyamatok magyarázatára? Bizonyos az, hogy már a kapilláris terek is sok szerves kémiai folyamatnak a szervezetben történő egyszerűbb és gyorsabb lefolyását megmagyaráznák. A platinatapló kapilláris tereiben is nagyobb összeütközési lehetőségei vannak pl. az O_2 és H_2 molekuláknak. A stabilabb platinarészekkel való sűrű ütközés, surlódás termelte hő hamarabb létesít gyúláshőmérsékletet, mintha a szabadlevegőn találkozónának az O_2 és H_2 molekulák. Ezért a gázkeverékbe mártott platinatapló egy pillanat alatt «meggyújtja» a gázkeveréket, katalizálva a H-nak O-nel való egyesülését. ($2 H_2 + O_2 = 2 H_2O$). Már ez a kapilláris-katalitikus mozzanat is a plazma fehérjék sok «sajátosan bonyolult» megnyilatkozását világítja meg szerves kémiai vonatkozásban. Mindez azonban még semmit sem mond az élet lényegéről. Miért nem él a platinatapló, holott katalizátor? A különféle kolloid-vegyületek legnagyobb része élettelen, laboratóriumi anyag. Még a holt szervezetnek, vagy az élő szervezetekből kivont holt nedveknek szintén kapilláris szerkezetű kolloid fehérjéi sem élnek! Erre az életerő ellenzői azt felelhetik: Azért, mert a szervezet fehérjéinek részei egyrészt folytonos kicserélődésben, stacionér átalakulásban vannak, másrészt csak az élőlény testszerkezetére jellemzően vannak megszervezve. Az élőlény ilyen fehérjéje épp csak az élőlényre jellemző. — Közelebbről nézve azonban nem ilyen egyszerű a dolog.

Fennebb láttuk, hogy a plazmafehérjék folytonos stacionér átalaku-

plazmán kb. változatlan. («Minden v. semmi elve.») Újabbban nagyobb mértékben kell számolni «ingerületrezonanciás» terjedéssel is. Itt a vezeték «ráhangoltságán» múlik a terjedés. (V. ö.: *Kempelen A.*: Az agyközpontok egységes működése az újabb kutatások alapján. Term.-tud. Közöny 68. 1936.) Ami a biokatalizátoroknak az ingerületekkel való viszonyát illeti, ma már ismeretes, hogy minden ingerlődést — *transzformáltan vagy közvetlenül* — *ergonbiokatalizátorok* (hormonok, illetve vitaminok) *aktiválói az ingerületek*. (Enzimek, hormonok keletkezését is katalizálhatják.) Leggyakoribb idegingerületébresztő hormon az acetilkolin s az adrenalin, illetve az ezekhez hasonló, illetve a szervezet részéről előbbiikkel «összetéveszthető» más hatóanyagok. Csak egy példát a csodálatosan célszerű, biokémiai rendszerekkel dolgozó életszabályozásra: Sok idegvégződés ingerléséhez s egyik idegsejtnak (neuronnak) a másikra való ingerülettovábbító hatásához *szabad acetilkolin* hormon biokatalitikus hatása, illetve ennek gyors felfokozása szükséges. Az acetilcholin egy része pedig az idegvégkészülékek közelében s az idegsejtek központi részeinek tápnedveiben van *szabadon*, míg más része micellaközökbe adszorbeáltnak, illetve (dipolosan, mellékvegyértékekkel) *kötötten* fordul elő s e két forma — *állandó környezeti feltételek* mellett — a szervezet meghatározott helyein dinamikus kémiai egyensúlyban van egymással. (Egyikből is ugyanannyi alakul át a másik formába, mint az utóbbiból az előbbi formába.) Ha tehát több acetilcholinra van szükség bizonyos idegvégződés ingerlésére, ingertovábbítás céljára a szervezet bizonyos pontján, ott a szervezet a legközelebb hozzáférhető Ca-iont (v. más kétvegyértékű, egy fém-atomú iont) hívja segítségül, hogy kiszabadítsa az a.-ch.-t micelláris börtönéből. Ha viszont nincs már szükség ez ideghormonra, akkor meg *K-iont* (v. más egyvegyértékű, egy fém-atomú iont) hív a szervezet segítségül, amely gondoskodik a hormon visszadiffundáltatásáról, vagy pedig a szövetekben mindenütt található cholin-eszteráze hatásának teszi ki az a.-ch.-t, mire az szétesik ecetsavra és cholinra. Ha pedig újra vissza kell állítani a szétesett, hidrolizált molekulát, akkor előkerül az aneurin nevű hormon, amely nemcsak az a.-ch. condensalódását katalizálja, hanem a működésbe hozandó, beidegzett izmokat is érzékenyebbé teszi (szenzibilálja) az a.-ch. irányában.

lása, azaz a szervezet minden porcikájában folytonosan tartó anyagcsere egy esete a természetben történő sokféle stacionér átalakulásnak. Tehát a stacionér folyamat nem csupán csak az élőlényre jellemző. Így még úgy tűnhet fel, *mintha* a stacionér átalakulású fehérje kolloid-micella *már csak és teljesen* jellemző volna az élőlényre. Különös azonban az, hogy az élet lényege már a stacionér folyamatoknál is éppen az élettelen világ természetétől való eltéréseknél búvik meg. A láng égésénél az «utánpótlás» csupán a meglevő készlet elfogyasztásáig tart. A láng maga nem tud felkeresni *magától* új eléghető készleteket, csak ha más idegen tényező (esetleg szél, gyújtogató ember) segíti ebben. Magától csak az egyvegből együtt található, véletlenül (hőszugárással, szikrákkal) elérhető éghető anyagokat fogyaszthatja, illetve ezekkel pótolhatja a fogyasztást. A folyó is csak tőle idegen tényezők (párolgást okozó hő, felhő- és esőképződést okozó lehűlés, elektromosság, porszemek, gravitáció, a földkéreg kapilláris erői, áteresztő és át nem eresztő földrétegek s más tényezők) gondoskodására pótlódik folytonosan vízmennyiségében. — Az élőlény *anyaga* sem volna képes magától felkeresni elfogyasztott részeit pótló táplálékát, ha a fizikai-kémiai, kolloidikai tényezőkön kívül más tényező nem munkálkodnék «benne». Az autó sem képes benzinkúthoz menni, ha nem ül benne, vagy be nem igazítja (akár kívülről is) egy éber, *minden pillanatban minden körülményváltozáshoz értelmesen, célratörékvően, szakképzetten eszközök válogatásával alkalmazkodó* sofőr. Hogyan lehetne azt pusztá fizikai-kémiai-kolloidikai mechanizmussal megmagyarázni, hogy a sejt *minden pillanatban az össz-szervezet* életszükségletei szerint *törekszik működtetni, illetve termelni* biokatalizátorait.

A magukra hagyott «élettelen» oldatok a szervezeten kívül (félíg áteresztő hártályon át) a diffúzió szabályai szerint úgy keverednek, hogy az oldatkoncentrációk különbségei kiegyenlítődjenek. A felszívó sejt azonban normálisan akkor is felszívja az oldott táplálékot sejthártyáján át, ha annak parciális koncentrációja kisebb is a sejtnedvekben feloldott anyagok parciális koncentrációjánál, ha így hasznos a szervezet számára. Ha pedig nagyobb is a sejthártyán kívüli oldatban az oldott anyag koncentrációja, normálisan akkor sem szívja fel, ha a felszívandó anyag káros az egész szervezetre. Egyik alkalommal oldódásnehezítő anyagokat, pl. lipoidhártyákat csap ki az oldatból szigetelőnek, máskor plazmatömörítés kellő fokával teszi hajcsövesen felszívóvá a felületet, hogy felszívhassa azt, amit hasznosnak szokott meg stb. (Persze ebbeli «ügyessége», rászokottsága bizonyos véges határok között mozog.) Tehát számolnunk kell valami *értelmesen, a pillanatnyi körülményekhez eszközválogatással célra törekvő* tényezővel! Természetesen a törekvés *sikertelen* is lehet. Pl. Az etilalkohol megbénítva a felszívó (s így már szabályozni nem képes) sejtet, szigetelő lipoidjait feloldva «erőszakkab» behatol a szervezetbe, a bélbolyhok felszívó sejtjein keresztül.

Gondoljunk a «falósejtek» (fagociták) munkájára a szervezetben: A vérbe került káros anyagokat, káros anyag termelő baktériumokat megesszik, vagy telepüket bekérgezik, behörtönzik vagy káros anyagcsere-termékeiket közömbösítik. Tehát különféle úton, különféle eszközökkel, a helyzet különbözősége szerint, egyazon célra dolgoznak értelmes működés-szabályozási törekvéssel, még akkor is, ha az küzdelmes vagy akár sikertelen is. (Betegségek.) Logikus szükségképpiséggel kínálkozik fel egy elsősorban *célratörékvő, az élőlény teljességéhez hozzátartozó tényező* felvétele. Pl. *Boecké* érzőidegcsontot mozgóató-ideggel, mozgóatóideget érzővel úgy egyesített, hogy a nervus lingualis központi csontját a n. hypoglossus környéki csontjával varrta össze. Miután az idegrostok regenerálódtak a nyelv-

izomzat elsorvadt mozgató végkészülékeihez érzőidegek, a másik esetben pedig az érző végkészülékhez mozgató rostok jutottak el. Ebben a sem egyéni életben, sem a fajfejlődés kapcsán még soha elő nem fordult esetben is a szervező életerő, entelechia megoldotta a feladatot s a n. lingualis érző rostjaiból motorikus végkészüléket alkotott s így állította helyre a megzavart működést. *Kennedy* egy kutya első végtagjain a könyök fölélt a négy ideget átvágta s a központi csomók közül hármát elkülönített, egyet pedig a négy környéki csomóval varrt össze. Ily módon az elülső végtag könyök alatti részének négy idege a központból jövő egyetlen ideggel volt csak kapcsolatban. Mégis néhány hónap múlva teljesen helyreállott a szabályosan összerendezett működés.⁴ *Életerőkkel* dolgozó, de éltelmességéről nem tudatos ösztönös *animával* állunk szemben.

Az életerő, az anima ellenzői, az antivitalisták erre még azt felelhetik, hogy sok értelmesnek «dátzó» viselkedés bizonyos élethelyzetekben értelmetlenné válik és úgy tűnik fel, mintha pusztán a mechanikus tehetetlenséggel egyedül megmagyarázható volna. Az *Amoeba Rumbler* tapasztalata szerint olyan tehetetlen bekebelező készülék, hogy még a számára haszontalan, sőt mérges karminszemeket is felszedi magába, annyira, hogy más tápláló anyag nem fér bele s éhenhal.

Közelebbről mégis nem olyan egyszerű a dolog. Ami az *Amoeba* tehetetlenségét illeti, — ha a felszívó bélhámsejtekre, vagy a falósejtekre, idegsejtekre stb. gondolunk, — nem kétséges az, hogy az *Amoeba* is alkalmazkodni törekvő lény akkor is, ha magános életű s nincs sejtállamba beszervezve. Természetes, hogy arra «szokott rá», hogy teljes passzivitással adja át magát az ilyenféle hatásoknak. A mocsárban nem szokott kármin, hanem korhadó levélrész, mikroba, vagy más számára «ehető» anyag úszkálni. Miért védekeznek ezeknek a megszokott kolloid-mechanikailag meg rögzített automatizmusok magukra engedésének veszélye ellen? Az ember is, ha szokások rabjává engedi válni magát, könnyen szórakozottan, ügyetlenül viselkedik váratlan új helyzetben, mert önkéntelenül régi szokásaival akarja az új helyzetet is megoldani. Még sem vonható kétségbe, hogy az ember azért mégis *célratörekedni képes* lény. Nem kétséges, hogy kevesebb kármin etetéssel és sok ismétlődő gyakorlattal *Rumbler* *Amoebái* is valami kolloidikus mesterfogással próbálkoztak volna a kármin felszívás megakadályozására. *Jennings* arzénal etetett *Paramaeciumai* néhány nemzedék múltán kitűnő ellenmég gyártását találták fel, semlegesítve ezzel az erőszakosan testükbe tolokodó arzén mérgező hatását. Az sincs kizárva azonban, hogy ilyen erőszakos anyaggal szemben a *Paramaeciumok*nál «ügyetlenebb» *Amoebák* ellenállás-képtelenek lettek volna, vagyis itt már elérkeztek volna alkalmazkodóképességük pillanatnyi *határához*. *Jenningsnek* voltak olyan *Paramaecium* kultúrái is, amelyek több napon át nyújtott egyféle táplálékot egy hét múlva már fele annyi idő alatt fogyasztottak el, mint első nap. Tehát az egysejtűek is bizonyos cél érdekében képesek bizonyos fokig «ügyesedni» is, helyzetmegoldásaikat tökéletesíteni. Ami pedig a *lecithin* fehérjék szervezetbeli működésének mesterséges utánozhatóságát illeti, az nem lephet meg. Sok olyan mozzanat utánozható az élő szervezetben történő folyamatok közül, amelyek épp az élet lényegével nincsenek kapcsolatban. Többek közt pl. a *Lehmann*-féle folyékony kristályok a felületi feszültség és ozmosisos erők hatására az egysejtű amoebaszerű lények aktív-passzív mozgásait pusztán passzivitással utánozzák. Ezekkel az *utánzásokkal* azonban még nem magyarázható meg az az

⁴ *Reök I.*: A reflex. Állattani Közl. 37. 1940. — Isten, papok, orvosok. Bp. 1941.

eszközökben válogató célratörekvés, ami hol egyes berendezkedések létesítésével, működtetésével, hol a berendezkedések átforgalmazásával, működésük beszüntetésével stb. oldja meg *esetenként* szabályozott ingerületek révén a *pillanatnyi* helyzetet. Persze alsóbbrendű lények kisebb kaliberben; a magasabbrendűek nagyobb vonalúan gyökeresebben, kevesebb kozkázatással teszik mindezt. Az ügyetlenség, «tévedés» csokatlanság, eszközhiány, eszközélérhetlenség miatti sikertelenségek célszerűtlenségei nem jelentik szükségképpen a célratörekvés hiányát. A Bacteriophag, s más — élőlények szaporodását passzív utánzó — vírusoknak nevezett fehérjetestecskék ellenségesen beszervezhetetlenek a szervezet célszerű működési rendszereibe, noha úgy látszik, mintha a szervezet gondoskodnék mesterséges szaporodásukról. A rákféle jelenségek is hasonlók ehhez. Magasabb testi-lelki fokon hasonlók ezekhez az ember «rossz szokásai», amelyeket buzgón táplál és fejleszt, mert nincs ereje, vagy nem szedi össze kellőképpen erejét, hogy azokat célszerűbb, harmonikusabb, jobb szokásokkal kiszorítsa vagy a rossz szokásokat jóvá szervezze át. Ezek «vis majorok».

Az antivitalista azonban még mindig ellenállhat mondván: «Valóban el kell ismerni a plazma, a szervezet célratörekvéseket mutató berendezkedéseit és működéseit. Ennek magyarázatára azonban «mechanisztikus» feltevések is vannak». A *darwini* természetes és ivari kiválasztással (szelekció) a természet csak az életrevalóbb alkalmazkodni tudó egyéneket, szerveket, berendezkedéseket, működéseket engedi fennmaradni, míg a célszerűtlenekeket veszni hagyja. A létért való küzdelemben csak a legalkalmasabbak élnek tovább. Rengeteg sikertelen próbálkozást tesz szerintük a természet az egyének folytonos variációival, miáltal van választék a «rostán» csak a célszerűt átengedni.

Ha azonban ez tényleg így volna, a véletlen variációk esetében nagy baj volna a szervek, berendezkedések célszerű, harmonikus *összerendezettségével*. Milliós és milliós, sőt még ennél is elképzelhetetlenül több célszerűtlen sejt, szerv berendezkedésbeli, működésbeli variációs kombinációja gondolható így. Pl. szívben csontok, vesében szemek stb. milyen lehetetlenül csekély esélye volna egy «véletlen» célszerű kombinációnak! Nem nagyobb, mintha a Toldi-trilógia betűit a földrejtve sokszor, azt váránk, hogy végül azok éppen a kívánt szöveg szerint összerendezve essenek egymás mellé. Ha azonban egy *értelmes szedőt* feltételezünk, semmi nehézség sincs a Toldi-trilógia betűi értelmes összekerülésének elképzelésében. Így az értelmesen-ösztönösen rendező-szervező tényező is többé-kevésbé minden esetben lehetőség szerint célszerű biológiai kombinációkat létesít. A földtörténet nem tud értelmetlen szervkombinációjú lények emléknymairól, legfeljebb egyes apró betegség ideiglenes fellépéséről, egyes előregedett faj alkalmazkodási «nehézkességéről» (egyben orthogenetikus túllendülésről), ami siettetheti az előregedett faj kihalását. (Pl.: Mammut.)

Tehát a szelekció elmélet magában nem elég a célszerűség s még kevésbé a célratörekvés magyarázatára. Az örökléstani kutatások szerint pedig nem várható a szülők életében szerzett tulajdonságoknak az utódokra való közvetlen átszármaztathatósága sem. Rendszerint csak sok nemzedéken keresztül gyakorlott — sőt sokszor nem is gyakorlott — képességek, ha az «orthogenetikus» irányba esnek, «fajtaugrások», «fajugrások» (mutációk) révén léphetnek be az (esetleg domináns, esetleg recesszív) örökíthető bélyegek közé. *Weissmann* szerint a petesejt kiválogatva a hímcsirasejtek milliói közül a fejfejlésztése érdekében legmegfelelőbbeket, magukban a kromoszómákban, az átöröklés főhordozóiban (illetve az azokban feltételezett gén-ekben) történik meg az értelmes örökléskombináció úgy, hogy a két szülő «csiraplazma-küzdelme» árán

az alkalmasabb, az erősebb győz az átöröklésben. E szerint a petesejt célratörékvő ösztönös válogatással szabályoz és a csírasejtek küzdelmében «véletlenül» mindig a célszerűség szemmel tartása látható!

Még egy elmélettel szoktak próbálkozni a mechanisták a célszerűség és a célratörékvés anyagelvű magyarázata kedvéért. Ez a *Semon-féle Mneme-elmélet*. E szerint a szervezet minden porcikája «emlékszik» a vele történt eseményekre és arra is, mikép tudott akár ő, akár az ő valamennyi őse célszerűen alkalmazkodni bizonyos helyzetekhez. Így bár nem emléképekkel, de mégis emlékkészségekkel, beállítottságokkal minden szervezet célszerűen újra építi berendezkedéseit, «emlékszik» minden életfunkció célszerű megoldására.

Közelebről nézve, itt egy hasonlat túlhajtásával állunk szemben. Az emlékezés lényegéhez ugyanis hozzátartozik az emlékező *alany*, amit saját hasonlóságunk szerint aligha képzelhetünk nem «*élszerűen*». De különben is az emlékezés többé-kevésbé vagy legalább «*elvileg*» földézhető *emlékképek* nélkül igazán nem mondható joggal emlékezésnek. Ha tehát nem pszichológiai értelemben beszélünk emlékezéstről, akkor csak játszunk a szavakkal. Dehát nevezük metaforikusan «*sejtemlékezésnek*», «*plazmaemlékezésnek*» azt a képességet, mikor a plazmamicellák vagy más anyagi szerkezeti elemek bizonyos működésnyomokat, «*engrammokat*» maradóan megőriznek, grammofoonlemez módjára. Ezeket azután később «*ekforálni*» tudják, azaz révükön az új működést megismételni képesek. Igaz, hogy a grammofoon nem maga «*hallgatja meg*» az ekforált hangokat, lévén holt anyag, hanem az érzékelné, érzékelést értelmezni stb. képes lelkes ember. A szervezet viszont a maga «*anyagával*» hallgatná meg az engrammok «*sugallta*» szerveződési, működési irányításokat. Tehát nemlélekszerű valami, emlékkép nélküli működésnyomokból, érzékletmentesen olvas és az olvasottak értelmében célszerűen viselkedik.

Mindezt a hasonlattal való sok visszaélést elfogadva, honnan «*tudja*» a szervezet tehetetlen anyaga, hogy a rengeteg választék közül melyik emléknym *éppen a célszerű*? Pillanatnyi helyzetben, s melyik a célszerűtlen viselkedésre vezető? A mechanisták szerint ez úgy magyarázható, hogy a célszerű ingerreakció kapcsolatok *éppen kellemes* érzéssel járnak, bármily homályosan is, s ez a célszerű figyelmeztetés indítja a szervezetet a célnak megfelelő működések végrehajtására. Engrammok időbeli összekapcsolása, ösztönösen kellemes érzéssel járó asszociálódása megcsinálja az ösztöngyökérből nőtt tropizmusokat, taxisokat, feltételes reflexeket, amit a mutáció és a szelekció a fajfejlődés során pontosabban működővé tesz. Tehát a kellemes érzés igen *célszerűen* mindig a biológiailag hasznos állapotot jelzi. (Miért?) E kimondottan *lelki* mozzanat nélkül tehát pusztán tehetetlen fizikai-kémiai anyagfolyamatokkal még a Mneme-elmélet sem boldogul. A célszerűség, célratörékvés magyarázatára újabb magyarázni-*valóval* felelnek. Látjuk, hogy a célratörékvést az antivitalista is kényszerül belopni magyarázatai közé. Életerővel bíró lélekszerű tényezővel kell számolnunk, hogy megmagyarázhassuk a célratörékvéseket, az életműködések értelmes szabályozottságát. Ez a lélekszerű tényező — pszichoida, entelechia (*Driesch, Bleuler*), anima vitalis — ösztönös, önráeszméletlen módon képes szerveződést, működést felsőbb fokban (a biokatalizátorok, plazmaingerületek «*felett*») szabályozni.

Vajjon az életerő s ennek alapja, az entelechia, pszichoida, anima *hogyan járkozik* a plazma fehérjemicelláihoz, hogy ott szabályozóan beavatkozzék?

Három eset gondolható:

1. Az anima életerői már a *végző részecskéknél* bekapcsolódnak, de

különböző mértékben. A fizikai testecskek s ezek rendszerei fizikai (illetve fizikai, kémiai, kolloidikai), erőrendszereikkel csupán a fizikai (kémiai, kolloidikai) jelenségeket bonyolítják le. E fizikai erőrendszerek, az erővonalak kiindulásai, e pontszerű központok viszont metaforikusan beszélve, *«felé nyitlak»*. Ezt úgy értjük, hogy ösztönös törekvéseket eszközölő *élet-erők kapcsolódhatnak* az (éltetett) elektronokhoz vagy éppen a neutronokhoz, illetve protonokhoz. Hiszen eddig még úgy sem sikerült kielégítően megmagyarázni azt, miféle erőkkel képesek az elektromosan semleges atommagépítő neutronok pozitív elektromos töltésű pozitronokat *egyik esetben magukhoz vonzani, másik esetben pedig nem*. Miért képesek a pozitív elektromos töltésű protonok pozitronjaikat egyszer elveszteni, máskor visszanyerni? Itt sem az ú. n. *Coulomb-féle*, sem a *Van der Waals-féle*, sem a gravitációs erők nem szerepelhetnek a mérések tanulságai szerint. Főleg érthetetlen, miért lépnek fel egyik esetben az ismeretlen erők s miért máskor nem. Lehetséges, hogy az «élettelen» anyagban is már kozmikus szétosztott életerők *minősítik* az atomokat ilyen és olyan magtöltésűvé (izotop variációs eloszlási körökön belül). Ez esetben persze már az «életerő» kifejezés szűkkörűnek bizonyul. Szavakon azonban nem múlik a lényeg. Így lesz talán a «*materia prima*» «*materia secundá*»-vá, «*materia quantitate designatá*»-vá. (V. ö. rendszám, izotopia a periodusos elemrendszerben.) Az életet hordozó protoplazmában (elsődleges vitáida rendszerben) *koncentrált, megszervezett* életerőkkel dolgozhat a többé-kevésbé *individualizáló-dott anima*, s ezért egyes atomrendszereket s ezek rendszereit (kolloidmolekulákat, micellákat, micellarendszereket) *éltethet*, másodlagos, majd elsődleges *vitáidává* avathat. A «koncentráltabb» éltetett, lelkesített plazma — az idegsejtek plazmája — kifejlődvén, a legkevesebb osztódást szenved.

2. Másik lehetőség az, hogy az anima életerőivel nem annyira az egyes atommagokba, atomcsoportokba, fehérje-micellákba kapcsolódik, hanem valamiképp *az egész erőhálózatba*. Mint ahogy az író koncepció gondolata — ami írásának értelmét, célját adja meg, ami egész írását állandóan értelmesen szabályozza egészében és részleteiben — nem az egyes betűknél, szótagoknál kapcsolódik közvetlenül be, hanem inkább a magasabb nyelvtani egészeknél, s ott is mindent átfogóan, mintegy azokba «belevetítetten», éltetően, szabályozóan. Ezzel kapcsolatosan említjük meg, hogy *E. Fischer* fehérjeszintézis kísérleteinél 18 aminosavgyök mesterséges összekapcsolódásának erőszakolása után az ú. n. polipeptid molekula kártyavárként hullt szét kisebb részekre, holott a szervezet legegyszerűbb igazi fehérjéi legalább cca 30 aminosavgyökből állanak. Mintha valahonnan a vegyértékérők gyöklánc tartó stabilizáló *megerősítést* kapnának a szervezetben *ott és addig, míg az éppen célszerű*.

3. Végül az is lehet, hogy e két fennebb említett bekapcsolódásmód egymást nem zárja ki, hanem *hierarchikusan rendező erőrendszer* szervezi meg a plazmát is hierarchikusan tagoltta, központosítottá. Mint ahogy az üveglapra szórt vaspor azonnal erővonalas mintaszerű elrendeződéssel áruzza el a mágnespátkó erőrendszerének bekapcsoltságát, úgy az élő test stacionér anyagi szervezete is elárulja az anima szervező, szabályozó életerőrendszerének bekapcsoltságát. A Nobel-díjas *Spemann* és mások *szervező életerőtekről* beszélnek. Az életerők rendszerének forrása a tétlen és egységes lélekszerű, illetve lelki alany. Az életerőknek az élőlény egészébe, illetve valamely részegészébe (pl. sejtjébe) való bekapcsolódásának felvételét össze ne tévesszük az ú. n. *holista* felfogással.

A holisták elismerik, hogy az élőlény pusztán fizikai-kémiai törvényszerűségekkel nem értelmezhető értelmes viselkedéseket, életcélokra eszkö-

zők válogatásával való törekvéseket mutat. Az életnek éppúgy vannak más, pl. élettelen testekre vonatkozó törvényszerűségei, amelyek öntörvényűek (autonomok), amint a (3-méretű) térbeli testeknek is vannak olyan törvényszerűségei, amelyek a felületidomok törvényszerűségeivel nem értelmezhetők. Vannak az élőlénynek is olyan törvényei, amelyek az élettelen lények törvényeivel nem értelmezhetők. *Eddig a holisták a vitalistákkal együtt haladnak.* Ha azonban azt kérdezzük, *mi az a tényező, ami az élőlényt éppen élővé teszi, szemben a holt vagy általában élettelen lényvel szemben, akkor a vitalista életerőkkel dolgozó lélekszerű alánnyal magyaráz.* Élőlény: stationér anyagrendszer + életerőkkel dolgozó alany. A holista azonban a *hatásokat, az okozatokat teszi meg hatóknak, okoknak, mondván: «Az élet oka az életre jellemző sajátos életszerűség, szerkezethezesség».* Azt a logikai és matematikai képtelenséget állítja, hogy az *egész több, mint a részek összessége.* Az élőlény pusztán testi adottságainak összessége valóban nem meríti ki az *élőlény egész lényegét.* De hát éppen a *nem testi elem* az, ami egészé teszi az élőlényt. Egy hasonlattal élve: *A szó egész lényege nem merül ki a hangzók összességében, de még úgy sem, ha beleszámítjuk a hangzók rendezettségét.* Hozzátartozik a szóhoz az *emberi elmékben szellemileg élő, tárgyakat jelentő értelem is.* A szó: *emberi értelem rendezte hangzórendszer + emberi elmében szellemileg élő, tárgyakat jelentő értelem.* Az egész sem többet, sem kevesebbet nem tartalmazhat (egymást közös egészre kiegészítő, «közös nevezőjű») részeknek mindenkorai összességénél. A szerkezetnek a részek egymásrautaltságának, benső szerves egységességének *fejlettsége* ismét más kérdés. Az eddigieken kívül még számolnunk kell azzal a ténnyel, hogy a protoplazma ingerfelfogó végződése *ingerlődéskor az életerők munkája révén mintegy «asszimilálnak» bizonyos tartalékenergiakészletet.* Ezzel a készlettel az anima, az entelechia *gazdálkodik* életcélokra törekvő fizikai-kémiai-kolloidikai folyamat szabályozásainál. Ismeretes, hogy egyszerű egysejtes állatok egyszerű protoplazmájától az idegsejtek dúcszövedékeiig tapasztalható, hogy már az egyszerű reflexes visszahatások sem váltódnak ki pontos egyformasággal még elszigetelt állapotban sem, sőt az ingerületenergiák⁵ összegyűlhetnek, később nagyobb mennyiségben váltódhatnak ki. A levágtott békacomb nervus ischiadicusa bizonyos gyorsan bekövetkező ingerlődéskor eleinte mozdulatlan marad (gyűjti az ingerületenergiát), majd egyszerre gyors rángatózással nagyobb mennyiségű — előbb tartalékolt — ingerületenergiát mozgósít, alakít vissza aktuális mechanikai energiává. Minden sejt ingerületenergiaraktározó is. Az idegsejtek a legközpontosítottabb és ingerületenergiagazdálkodásra legspecializáltabb sejtek.

Látjuk, hogy az *élőlények nem csupán folytonosan kicserélődő anyagi testtel bírnak, de sejtprotoplazmájukban életerőkkel bíró lélekszerű entelechia, azaz anima életérdekek, életszükségletek szerint, ha ráeszméletlenül is, de értelmes célratörekvően legalább ösztönösen, rezervenergiákkal gazdálkodva szabá-*

⁵ Az ingerületenergia épp olyan «szervezett» elektromos-chemiai energia-rendszer lehet, mint amilyen «szervezett» kolloidrendszer az a plazmavezeték, amelynek részecskéi *hordozzák, illetve egymásnak átadják* a fiziológiai — ösztönvezetés mellett: pszichofiziológiai — munkavégző *képességüket.* Még az ingerületenergiából sem lehet anyagelvív mitikus lényt csinálni, mert az energia holt vagy éltetett anyagi szubsztancia *jároléka* s nem *Haeckel, Ostwald* vagy más újabb szerző hiposztázálta szubsztancia. Az ingerület elektrokémiája, kolloidmechanikája az éltető lélek s az éltetett, szabályozott test hierarchikus erőkapcsolatainál a *Driesch-irányú vitalista értelmezést kiegészíti.* Ilyen *hierarchista vitalizmust* képvisel ma kisebb-nagyobb fokban *Lillie, Mittasch, Woltereck, Demoll, Alverdes, Huzella* stb. is.

lyozza a fizikai-kémiai-kolloidikai folyamatokat, amelyek révén egységesen szervezi, fejleszti a szervezetet és annak működési készségeit, berendezettségeit, viselkedéseit.

Aquinói Szent Tamás szerint az anima vegetativa, tehát az éltetve szervező entelechia az élőlélynél «magábaolvasztja» a fizikai-kémiai anyag metafizikai alapját képező testi (corporalis) forma substantialist, más-szóval: *a fizikai testcskék halmazaiba egységesítően lép be.* Ezt a fizikai jelenséghordozó substanciát *teljesebb, magasabb fokú, élő forma substantialissá avatja.* Így tehát az életerőnek, az életerő hordozójának, az animának vagy entelecheiának bekapcsolódása a puszta «szómának», «szárx» szá, a «corpus»-nak «caro»-vá való alakulását jelenti. Ez lényegében a közönséges emberi tapasztalás határain még elvileg is túleső (transcendens) tér-időn «kívüli» metafizikai létformánál történik, tehát ennek a kapcsolódásnak minden tapasztalati téren való *következménye* esetleges, másodlagos dolog. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy célszerű és feltétlenül tanulságos ezeknek a — rendszerint statisztikus valószínűséggel megközelíthető — esetlegességeknek kutatása, mert egyrészt sok sejtést engednek az isteni titkok irányában, másrészt fontos elméletileg és gyakorlatilag értékes áttekintéseket, távlatokat, munkahipotéziseket adnak.

Kempelen Attila.

A LELKIISMERET SZABADSÁGA.

Az emberi gondolat mint az óra ingája jár föl s alá két végpont között. Egyszer elmegy addig a végpontig, ahol szörnyű élmények nyomása alatt az elme kimondja az emberi tehetetlenség tételét. Ez a világ hatalmas, fölkorbácsolt áradat, mely kegyetlenül rántör. Letiporja azt, amit az ember vetett és földúlja azt, amit épített. Az ember, a teremtés koronája, kétségbeesetten küzd ebben az áradatban s mást nem tud, mint annak sodró hullámai közt ideig-óráig fönttartani önmagát. Ezen a végponton jegecesedett ki a bölcséleti determinizmus, a fatalizmus és a modern egzisztenciális filozófia ama rendszere, mely az emberi lét kitaszítoottságát oly élénk színekkel tudja ecsetelni, mint Rembrandt a mélységek világát. De a gondolat itt nem áll meg, csak érinti e végpont küszöbét, lendületet vesz és mint az inga, biztos mozdulattal megindul az ellenkező irányba. Így jut el a másik végpontig s miközben az elme visszanyerte önbizalmát, itt már öngögjébe lendül és kimondja az ellentétet: az ember a mértéke mindennek. A világot csak játékszernek tekinti, vagy aranybányának, mely kincseivel az emberi kényelmet, jólétet, haladást, cselszövést, szabadversenyt, gyors meggazdagodást vagy egyéni érvényesülést szolgálja. Ezen a végállomáson alakulnak ki az idealizmus, a liberalizmus elméletei s az azok az utópiák, amelyek új aranykorról, földi paradicsomról álmodoznak. A gondolat azonban itt sem vesztegel, hanem új lendületet vesz és folytatja a maga egyenletes, tragikus mozgását.

A világot az maga nagyszerű és titokzatos szépségében nem az ember alkotta és nem is kormányozza. Nagy kataklizmák és megpróbáltatások idején, földrengés, árvíz, tűzhányók kitérése, jéghegyek omlása vagy orkán közepette nagyon is érezzük, hogy nem vagyunk feltétlen urai a világnak. Másrészt igaz, a világot az embernek teremtették, hogy szellemi képességeivel az anyagot leigazza s megnemesítse. A vízierők turbinákat hajtának, szén és olaj hajókat fűt, gépeket mozgat, a föld táplálékot, gyapotot terem, egyszóval a nagytermészet szolgálja gazdasági, művelődési, társadalmi életünket. Világ alatt azonban épp ezt az életet értjük, az intézményeket és mozgalmakat, a vívmányokat és történéseket, amelyeket az emberi szellem alakít a saját képeré s hasonlóságára. Megdőbentő a világ formái és az emberi belső forma közti hasonlóság. A bolt, a kis szatócsüzlet és a nagy áruház, a vásárcsarnok, a tőzsde, mind hű másai a lelki boltoknak, ahol gondolatok, érzések, eszmék, fogalmak, benyomások, jelszavak, elméletek és vélemények váltják egymást. A műhely, az üzem, a műterem, a gyár mindenkor szellemi munkahelyünk tükrözése, mindkét vonalon a technizálódás, a gépiesedés tünetével találkozunk. Az utca és az otthon, a piac és a kolostor, a szórakozott és az összeszedett lélek külső vetületei; a mi belső terünket is benépesíti a képzelet s a mi lelkünk mélyén is visszavonulhatunk, ha önmagunkra eszmélünk. . . Még csak egy párhuzamra szeretnék utalni a sok közül, arra, amely épp tárgyunkat emeli elő. Az ember belső világában is van egy végső fórum, mely egyszersmind királyi szék és törvényszék, orvosi műtő és templomszentély: a lelkiismeret. (Királyi szék, mert benne

összpontosul a személyi felelősség. Törvényszék, mert ítélete döntő tetteinkben. Orvosi műtő, mert minden sebünket fölmetszi és éles vágása alatt sorunk forog kockán. Templopszentély, mert itt lépünk közvetlenül az Úr színe elé.)

I. Minél egyszerűbb s közvetlenebb valamely valóság, annál nehezebb szavakba, fogalmakba rögzíteni. A lelkiismeret tényét az ember belső intuícióval ragadja meg, a későbbi visszatekintés, a reflexió, már csak a távoli körvonalakat ismeri meg. Azonkívül számot kell vetnünk azzal is, hogy itt nem egy holt, mozdulatlan, sztatikus tényező előtt állunk, hanem a lelkiismeret eleven, mozgalmass, lüktető élete dobban elénk. Az élet pedig fejlődik: nyílik, virágzik, zárul, hervad és újraéled. Mozgása nem az inga változatlan útján, hanem a psziché meglepetésekben gazdag fordulóin halad.¹

A fejlődés tulajdonkép élettani fogalom, melyet az analógia törvényei szerint a szellemi-lelki valóságra is alkalmazhatunk.² Akár a gyermekkor, akár az ősember erkölcsi fejlődését vesszük figyelembe, rendkívüli körülménnyel kell vizsgálódásba fognunk. Eleve óvakodnunk kell, nehogy a modern akadémikus kategóriái szerint ítéljük meg felfogásukat és annak tiszteletreméltó megnyilatkozásait. Megkönnyíti vizsgálódásainkat az a körülmény, hogy mind a primitív embernél, mind a gyermeknél még nincs ellentét a cselekvés és a belső felfogás között. Azonkívül, erkölcsi fejlődésről lévén szó, nem a gondolkodás elvont, hanem az értékelés gyakorlati terén kell kutatnunk. Segítségünkre lehet a modern lélektan megállapítása, mely szerint «az értékelések mélyebbről törnek fel és nagyobb terjedelműek, mint a szavakba, vagy logikai formába foglalható értékelések s hogy igazi állásfoglalásaink (a gyermekeké is) nem a gondolkodás, hanem az értékelés ősforrásából fakadnak».³

Az értékelés ősforrása, melyre itt a lélektan gondol, tulajdonképpen a lelkiismeret. Most pedig azt szeretnők megtudni, hogy ez a forrás mikor és miként buggyan elő. A néprajzkutatók szinte egyöntetű megállapítása szerint a primitív népeknél mindenütt előcsillan az ősforrás tiszta és friss erecskéje. A gyermek lelkében mi is fölfedezhetjük üde csobogását. Már a háromévesnél találkozunk az értékelés első hangpróbáival. A szülő kedvéért kész engedelmeskedni, valamiről lemondani vagy valamilyen kérést teljesíteni. Az engedelmességnek ez első megnyilatkozásai azonban még

¹ A lélektan legújabb vívmányai közé tartozik, hogy e kanyarulatokon is követni tudja a kifürkészhető igazságot és bele tud illeszkedni a fejlődés szakaszainak különböző lelki állapotaiiba. Ezt muiasztotta el a régebbi kutatás. Egyszerűen a mai felnőtt ember szemüvegével vizsgálta a lelki élet minden megnyilvánulását. Így keletkeztek azok a téves elméletek a primitív mentalitásról (Durkheim iskolája), vagy a gyermeki lelkületről (Herbart iskolája), amelyek zsákutcába vezették a tudományos és gyakorlati munkát. A téves módszer a társadalomtudomány szempontjából is káros volt. A rosszul megfigyelt társadalomtörténeti jelenségek téves következtetésekhez vezettek. Lord *Avebury*, *Origins of Civilization* (1870), *Spencer*, *Principles of Sociology* (1876—1882), *Morgan*, *Ancient Society* (1887) és a nyomukban járó szociológusok mind ennek a módszerhibának estek áldozatul. Első kritikusuk *Andrew Lang*, *The Making of Religion* (London 1898). Lásd újabban: *Radin*, *Primitive Man as Philosopher* (Newyork 1927), *Schmidt*, *Der Ursprung der Gottesidee I—VII* (1926—1941). U. a. *Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie* (1937). *Juhász*, *A megváltás felé. Új vallástörténet*, I. kötet (1943).

² *Franz*, *Die Vervollkommnung in der lebenden Natur*, Jena 1920; *Selz*, *Zur Psychologie der Gegenwart* (Zeitschrift für Psych. 1926); *Feriére*, *Les types psychologiques chez l'enfant, chez l'adulte et au cours de l'évolution*, 1929.

³ *Várkonyi*, *A gyermekkor lélektana*, Szeged 1940, II. 184.

nem az ősforrásból fakadnak, hanem csak a lélek felszínén mozognak, merőben asszociatív megismerésen alapulnak. A dicséret, a megrovás vagy a kilátásba helyezett büntetés a tett egyedüli indítéka, de annak szoros értelemben vett értékelése még hiányzik. Honnan is tudná a háromesztendő gyermek, hogy milyen értékkülönbséget van pl. a nyalakodás és a mértékletesség között? «A 2—4 éves korban a gyermek azokat a követelményeket, melyeket a környezet mint erkölcsi parancsokat és tilalmakat felállít, a felnőttek iránt érzett bizalomból és a jóviselkedésből rá háruló haszonért teljesíti».¹ Ennek a viselkedésnek még nincs erkölcsi, de van szociális jelentősége. A parancs teljesítése vagy a tilalom megszegése nem okoz örömet vagy fájdalmat, nem hatol a gyermek szívéig, hanem csupán az emberi társadalomba való külső beleilleszkedést indítja meg.

Új fordulat akkor áll be, amikor a merő asszociációt fölváltja az első értékelismerés. A gyermek belső megtapasztalásból erkölcsi értéket választ cselekedetei indítékául.² Az első erkölcsi értéket, amelyeket a gyermek magáévá tesz: a szeretet, az igazságosság, az igazmondás, persze, nem ebben az általános, hanem konkrét és gyakorlati alakjában. Már az ötesztendő gyermek fájlalja a szülői szeretet megvonását és hálásan viszonyozza annak minden megnyilvánulását. De a szeretet igazi értékelése átlag a hetedik életévben (aetas discretionis) érik teljessé, amikor a gyermek igazságszeretete is kifejlődik. Semmiféle külső behatás nem magyarázhatja meg a felelősség-tudatnak ily erőteljes kibontakozását s minden jel arra mutat, hogy «a lelki fejlődésnek ez a jelensége nem a környezet hatása alatt jön létre, hanem a belső gyarapodásnak, érésnek egyik szükségképi fokozata».³ Itt egy belső törvény érvényesíti a maga tekintélyét, amely gyakran már a kora gyermekkorban éles összetükközésbe kerül a külső, ez esetben a szülői tekintéllyel. Az ellentét azonban nem szükségszerű, hanem legtöbbször a külső tekintély, ritkábban a belső vétés hibájából származik. A mai társadalom ugyanis a szeretet, igazságosság és igazmondás értékelésében igen jelentős mulasztásokkal terhelt, amire a gyermek érzékeny s még romlatlan lelkiismerete hevesen reagál.⁴

A gyermek az előírásnak, a törvénynek két kötelező hatalmával találja magát szemben: az egyik *kívülről* hat rá és külső szankciókkal igyekszik magának érvényt szerezni, a másik *belülről* szól, az értékelés ősforrásából fakad és közvetlenül a lélekre hat. Az első a társadalmi törvény, a másik a lelkiismeret szava.

Világos, hogy ez a kettő összetartozik, egymásra van utalva, bár nem egymásból ered. A fejlődés a lélek világában nem teljesen azonos a szerves élet fejlődésével. A magasabb lelki funkciók nem az alacsonyabb érzéki, szenzitív és vegetatív jelenségekből támadnak, amint azokat nem is váltják

¹ Várkonyi, i. m. 186. V. ö. *Frankenstein*, Die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins beim Kinde, 1933.

² *Frankenstein*, i. m. *Lefay Alaux*, L'éveil de la conscience, Paris é. n.; *K. W. Dix*, Das Gemütsleben in der frühen Kindheit, Leipzig 1923, 160 kk.

³ Várkonyi, i. m. 186: utalva *Ch. Bühler*, Der sechsjährige in psychologischer Betrachtung, 1926.

⁴ *W. u. Cl. Stern*, Erinnerung, Aussage und Lüge in der ersten Kindheit, 1909, 22 k. V. ö. *Ponsard*, Formation de la conscience (col. Enf. et Jeunesse); *Perez*, L'enfant de trois à sept ans, Paris é. n. (ch. IX); *De La Vaissière*, Psychologie pédagogique² 255; *M. Sully*, Études sur l'enfance, 128; «Die hier zutage tretende Wertschau kann natürlich durch Belehrung gefördert werden, aber diese schaffen nicht die Wertschau». *Müncker*, Die psychologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre², 1940, 107. Jellemző és kedves példát ad a gyermeki igazságszeretetre *Guy De Fontgalland*, Une Ame d'enfant, Paris 1925, 19.

föl. Annyiban függnek tőlük, amennyiben csak akkor jelentkeznek, amikor az alacsonyabbrendű fiziológiai tényezők már működésük alapját megvetették. Így van ez a mi esetünkben is. Miután a külső, társadalmi kötelezettség, az úgynevezett «tekintélyi erkölcs» megnyitotta az értékelés útját, a lelkiismeret is működésbe lép, kifejlődik a felelősségtudat és az egyén fölismeri az előtte álló feladatot, amelyet már nem a külső parancs miatt, hanem belső értékéért akar megvalósítani.

A társadalmi törvény is kötelez, de saját eszközeivel nem hatolhat a lélek mélyéig, hanem csak kívülről közeledik hozzá és megelégszik a külső engedelmességgel. A társadalmi rend akkor is fennállhat, ha mindenki látszólag aláveti magát a külső kényszernek, de meggyőződése és belső felfogása ellenkezik vele. Más kérdés az, hogy meddig tartható fenn az ilyen állapot és lehet-e tartós társadalmi rendet teremteni az erkölcsi törvény figyelembevétel nélkül.

Bennünket itt a két különböző törvény lélektani kapcsolata érdekel. A kettő közti viszonyt Bergson Henrik a következő hasonlattal világítja meg. Vannak vízinövények, melyek mélyen a földben gyökereznek, de a víz színéig emelik virágkelyhüket, ahol széles levélzetük támaszt talál. Ez a külső támasz a «társadalmi kötelezettség» (obligation sociale), mely a személyiség felszínét érinti csupán. Az erkölcsi (személyi) kötelezettség a mélybe hatol, a lélek legmélyéből hozza gyökerét.¹ Innen van az, hogy a két kötelezettség is különbözőkép hat reánk. Az a tény, hogy felfogásunk nincs összhangban valamely külsőséges társadalmi törvénnyel, bensőleg nem nyugtalanítja szívünket, de azonnal jelentkezik a belső fájdalom, a lelkiismeretfurdalás, mihelyt önmagunkkal, jobb meggyőződésünkkel kerülünk összeütközésbe. A mélységpszichológia kutatásai derítettek fényt erre a lényegbevágó különbségre.² A társadalmi törvényt egy konkrét közösség adja és önmagát fejezi ki, határolja körül abban. Az erkölcsi törvény azonban személyes énünk mélyéből jelentkezik és annak méltóságát, létét, hivatását alapozza meg. Amint valamely társadalmi törvényeinek megszégyesége annak a közösségnek fennállását veszélyezteti, úgy az erkölcsi törvény áthágása saját személyiségünk romlására vezet. Mivel pedig a társadalom személyekből épül és az igazságos társadalmi rend csak becsületes személyek társulásából születhetik meg, végeredményben az emberi társadalomnak is igazi javát szolgálja az, aki saját személyi méltóságát nem engedi sárba tiporni és inkább egy konkrét társadalom hibás törvényeit tagadja meg, mintsem önmagát.³

¹ A társadalmi kötelezettség a lét felszínét érinti: «nous avons une famille, nous exerçons un métier ou une profession; nous appartenons à notre commune, à notre arrondissement, à notre département; et, là où l'insertion du groupe dans la société est parfaite, il nous suffit, à la rigueur, de remplir nos obligations vis-à-vis du groupe pour être quittes envers la société. Elle occupe la périphérie; l'individu est au centre». Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* 1933, 12. — «Mais plus stables encore sont les racines, solidement plantées dans la terre, qui les soutiennent du bas.» U. o. 8.

² *Allers*, *Das Werden der sittlichen Person*, 1929, 185.

³ *Nicolai Hartmann*, *Ethik* 1926, 467 k. «Nur das Ja zu dieser im innersten der Person sich erhebenden Forderung läßt die Person in diesem Falle des Kampfens und Wagens zur Persönlichkeit werden und rettet ihr Sein vor dem Verfall in Kompromisse, die die persönlich-sittliche Lauterkeit und Aufrichtigkeit nicht billigen kann und die statt der Einheit der sittlichen Persönlichkeit die Spaltung der Person bewirken. Preisgabe des persönlichen Gewissens ist Preisgabe des Personseins, das zur Formung sittlicher Persönlichkeit aufgegeben ist und nur in Treue zu sich selbst erwirkt wird.» *Steinbüchel*, *Die Philos. Grundlegung der kath. Sittenlehre*², 1939 I 353. V. ö. *Eröss*, *Az emberi személy problémája*, Bpest, 1943.

Ezt a tételt nemcsak a lélektan, hanem a történelem is sokszorosan igazolja. Elégséges, ha Sokrates esetére utalunk. Ebből az erkölcsi magatartásból vonta le egy másik görög bölcse az etikai élet legfőbb törvényét: «Ember, légy, aki vagy» (Aristoteles). Ugyancsak a történelemre hivatkozik az a szociológiai iskola, mely az erkölcsi törvény létezését tagadja és mindent a konkrét társadalom tekintélyére akar visszavezetni. A spártai törvény nevelte a spártai egyéniséget, a keresztény erkölcs a keresztény szenteket, a felvilágosodás társadalma a felvilágosodott embert... Szerintünk nincs ebben semmi ellentmondás, mert mi is valljuk, hogy a társadalmi törvény természetere szerint kiegészítője az erkölcsi törvénynek. Ezt a feladatot azonban csak akkor teljesítheti, ha teljes összhangban van vele. Ez utóbbi esetben nem akármilyen, hanem a személyi méltóság legszentebb eszményét megvalósító embereket nevelhet.

Durkheim iskolája azonban nem akar tudomást venni a személyiségről mint erkölcsi valóságról. Az egyéni lét (l'être individuel) az elmélet szerint egy fizikai, énes ösztönökből és szellemi állapotokból összeszőtt antiszociális, erkölcstelen, vallástalan adottság. A szociális lét (l'être social) ezzel szemben a hitnek, erkölcsiségnek, nemzeti hagyománynak, hivatástudatnak és társadalmi kötelességnek összessége bennünk. A gyermek születésénél fogva csak «egyéni léttel» rendelkezik, a társadalomtól kapja szociális létét, mely őt tulajdonképpen erkölcsi értelemben is egyéniséggé teszi.¹ Következésképp nincs erkölcsi kötelezettség, mely a lélek mélyéből törne elő, hanem csak a külső társadalmi kötelezettség, mely az idők folyamán erkölcsi, sőt vallási érzéssé növekedett a lelkekben. A primitív ember vallási tisztelettel tekintett a társadalom fejére, törvényeit szent áhitattal tette magáévá s így keletkezett téves fejlődés következtében az egyéni lelkiismeret.²

A lelkiismeret kibontakozásának ez az elmélete ellentétben áll a pszichológiai tényekkel. Durkheim neo-pozitivizmusa azonban nem is kíván figyelemmel lenni e tényekre; egyszerűen tagadja a tudományos lélektan lehetőségét.³ Társadalomtörténeti vonalon kísérli meg hát rendszerének bizonyítását. A primitív ember ez iskola tanítása szerint nem ismert volna semmiféle erkölcsi törvényt, gátlás nélkül élte a maga ösztönéletét, melyet egyedül a klán, a horda, a törzs, egyszerűen a *társadalom* szabályai korlátoztak. A társadalom pedig oly fennkölt valóság a primitív ember szemében, hogy annak magát feltétel nélkül és a legmélyebb hódolattal alárendeli. Tulajdonképpen ez a hódolat a «vallás», a társadalmi szabályok tiszteletbentartása pedig az «erkölcs». Az erkölcsi élet minden adottsága *kívülről* jön, a társadalom műve. Egy új erkölcstudománynak ezek szerint épp az volna a feladata, hogy az idők folyamán alkotott különböző társadalmi törvényeket átvizsgálja. Azokat, amelyek a történelem folyamán károsaknak bizonyultak, elvesse, az előnyösekből pedig fölépítse azt az erkölcsrendszert, amely a társadalom életművészetét (art moral rationnel) fogja megalapozni.⁴

A társadalomtörténeti kutatások az őstörténeti és ethnográfiai ada-

¹ Durkheim, Education et Sociologie, Paris 1934. Introduction de Paul Faccinet, 3—4.

² Durkheim, De la définition des phénomènes religieux. (Année Sociologique 1899). Hasonlóképp Durkheim tanítványa, Lévy-Brühl, La morale et la science des moeurs, Paris 1903. — V. ö. Chollet, La morale est-elle une science, Paris 1905; Deploige, Le conflit de la morale et de la sociologie, Louvain 1912; Dehove, Morale sociologique. (D. A. F. C. Paris 1928, IV 1446—1470.)

³ Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, 1894.

⁴ Lévy-Brühl, i. m. 289 k.

tokra támaszkodva a neo-pozitivizmusnak ezt az érvelését is sokszorosán megcáfolták. Kétségtelen ugyan, hogy a történelem folyamán egyes társadalmak, illetve azok vezérei, erkölcsi és vallási tekintély igényével léptek föl és a tömeg képzeletében isteni hatalmat képviseltek. Elég itt a római császár-kultúra utalnunk. Ez a tünet azonban korántsem általános, csak az erkölcsi süllyedés állapotaiban, a bálványimádás változataként jelentkezik.¹ Ebben az esetben joggal beszélhetünk fejlődésről, amely azonban nem egyetemes, nem végleges, hanem csupán egyik torz hajtása a társadalom emelkedő emberfájának. Már előtte megtaláljuk az eredet tisztább és egyszerű formáit. Épp azok a primitív népek, köztük a pigmeusok, akik a leghívebben őrizték meg az ősember kultúráját, ma sem ismerik az emberi erkölcs e vadhajtságát. A primitív társadalom általában kevés törvénnyel rendelkezett. Az egyéni felelősségnek nagyobb tere és a lelkiismeretnek nagyobb szabadsága jellemzi e társadalom igazi életét. Ilyen szempontból a modern társadalom a maga terjedelmes törvénytáráival és bonyolult rendeletzőnővel bizonyos visszaesést jelent. Ezt kiküszöbölni van hivatva a lelkiismeret szabadságának kodifikálása a demokratikus alkotmányban, valamint az a törekvés, mely világszerte a társadalmi törvénykezés, a közigazgatás és kormányzás egyszerűsítésére törekszik. Ilyen szempontból úttörő munkát végez a szociológiai iskola, mely — amint látjuk — a törvények racionalizálását követeli. Még tovább megy a marxizmus, mely a jövőben osztály nélküli és államnélküli társadalmat kíván mevalósítani.²

A korok, népek s államformák szerint változó, sokszori reformra szoruló társadalmi törvények és jogszokásokkal szemben: mint változatlan törvény él az emberek szívében] vésvé az erkölcsi kötelesség tudata.³ Már egymában perdöntő ez a tény, melyet a tudományos kutatás és a személyes tapasztalat napról-napra megerősít. Minden erkölcsi eltévelyedés, a jóság eszméjének sokszori meggyalázása és a jogtalanság ezer pünkösdi királysága ellenére, mindenütt és mindenkor fölragogy az erkölcsi érzéknek tüzelő parazsa, mely minden lélekben, minden népben, ha nem loboghat nyíltan, ott pislog a hamu alatt. Az ember sokszor téved és jónak ítélheti a rosszat vagy fordítva, de ez a tévedés sem volna lehetséges, ha nem tudnók, hogy van jó és nem tapasztaltuk volna meg annak erkölcsi erejét. Épp ez az erő tartja fenn és biztosítja térben és időben a szeretetet, az igazságosság és az igazság kötelességét, mint az erkölcsi rend megingathatatlan alaptörvényét.⁴

¹ «A napisten detronizálta, letaszította trónjáról a legfőbb lényt, az Atyát... Most pedig az történt, hogy a főnök detronizálta bizonyos fokig a napistent s bitorolja annak hatalmát. A főnök az első emberi lény, aki vallásos tisztelgetet követel magának. A totemizmus az emberi műveltségnek ama köre, ahol először alakul ki az erősebb ember, a törzsfő vallásos tisztelgete.» *Juhász*, i. m. 57. V. ö. *Le Roy*, *La Religion des Primitifs*, Paris 1925; *Martindale*, *Lectures on the history of religions I—IV*, London 1908 k.

² A fasizmus épp ellenkezőleg, mindent az államban és az államért kíván megalósítani. Rocco volt olasz igazságügyminiszter kijelentése szerint, «Mindent az államban, semmit nélküle, semmit ellen». *Pieper*, *Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft* 1932, 88.

³ *Cathrein*, *Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit*, I—III k. 1914. V. ö. *Lemonnyer*, *Les religions de la préhistoire* 1921; *Pinard*, *L'étude comparé des religions*, 1922; *Dehove*, *Morale Sociologique*, i. h.; *Pettazzoni*, *La confessione dei peccati* I—III. k. 1929; *Mensching*, *Die Idee der Sünde und ihre Entwicklung in der Hochreligionen des Orients und Occidents*, 1931.

⁴ V. ö. *Erismann*, *Die Eigenart des Geistigen*, 1924, 165; *Eisenhans*, *Wesen und Entstehung des Gewissens* 1894, 267. *Levy-Brühl* is kénytelen be-

II. A történelem dialektikája úgy lépteti elénk az erkölcsi törvényt, mint tételt, melyet személyi voltunk állít bele az emberi világba. Vele szemben mint ellentétel jelentkezik a szociális törvény a maga külső előírásaival és kötelező hatalmával. A kettő közti feszültséget pedig a modern társadalom úgy akarja levezetni, összhangba hozni, hogy kimondja és szentesíti a lelkiismeret szabadságát.

Mielőtt ennek a szintézisnek vizsgálatába kezdhetnénk, szükséges még az ellentétek mélyebb okát is föltárni. Láttuk, hogy a gyermeknél előbb jelentkezik a szociális törvény és csak azután a lelkiismeret szava, mely az erkölcsi törvényt tolmácsolja. Ez a sorrend azonban csak időrendi, nem oksági. Az erkölcsi törvény nem a szociális törvényből fakad, nem virágja, nem gyümölcse. A fiatal gyümölcsfa mellett is előbb jelenik meg a gyámkaró, csak azután a gyümölcs, mégsem mondhatjuk, hogy a termés a gyámkaróból fakad. De azt sem állíthatjuk, hogy a gyámkaró korlátozó hatására mint ellenhatás jelent meg a virág vagy a gyümölcs a fán. Az erkölcsi törvény nem a szociális kötelesség elleni reakció gyümölcse a gyermek lelkében, hanem sokkal mélyebben, az egyéniség ősforrásából ered. A kettő közti ellentét közvetlen magyarázata épp abban van, hogy két különböző forrásból származnak. Míg ugyanis a természetünkben gyökerező és belőle fakadó erkölcsi törvény embervoltunkkal együtt születik, addig a társadalmi törvény nem örökölheto, hanem csak megszokás által sajátítható el. A szokás, a hagyomány második természetünké válhat, de mégsem azonos vele, nem a mélyből, nem magából a természetből nő, hanem csak az ösztönös gyakorlat teszi hasonlóvá a természeti megnyilatkozásokhoz. A fajlemélet ugyan azt hangoztatta, hogy a népi szokások (Sitten) a vérrel együtt átszármaznak, de ennek az állításnak nincsen semmiféle tudományos alapja.¹

A pozitivistá bölcselek tiltakoznak az ellen, ha az emberiségről, vagy általában az emberről beszélünk. Szerintük csak konkrét ember van, mert még senki sem látta az utcán sétálni «az embert» vagy az «emberiséget». Azt azonban ők sem tagadhatják, hogy minden emberben, fajra és nemzetiségre való tekintet nélkül, van valami közös vonás, ami például a rózsabokortól, a bálnától, vagy a gorillától is megkülönbözteti. Ez a közös és sajátosan emberi vonás nem egyéb, mint az *emberi természet* vonása. Ahogy továbbá a fizikai rendben az olyan jelenségeket, amelyek állandóak és mindenütt föltalálhatók, természeti törvényeknek nevezik, úgy az erkölcsi rend állandó és közös, de sajátosan emberi megnyilatkozásait is joggal e névvel jelölhetjük meg.² A legújabb őskortani, ethnográfiai és kultúr-történeti kutatások pedig azt bizonyítják, hogy azok az erkölcsi törvények, amelyek ma a művelt emberiség erkölcsi életének alapját képezik, a kezdet kezdetén is megtalálhatók és épp úgy jellemzik a primitív népek vagy

ismerni: « les règles essentielles en ont été aussi bien connues de l'antiquité la plus reculée que de nos jours » i. m. 216. *Cathrein* idézett művében végül is megállapítja: « Alle Völker, auch die in der Kultur am tiefsten stehenden, haben einen Grundstock von sittlichen Begriffen und Grundsätzen, die einen unverlierbaren Gemeinbesitz der Menschheit bilden ». I. m., III. 563.

¹ Joggal állapítja meg *Bergson*: « habitudes et connaissances sont loin d'imprégner l'organisme et de se transmettre héréditairement, comme on se l'était imaginé ». I. m. 24 lap.

² « Mais si la loi physique tend à revêtir pour notre imagination la forme d'un commandement quand elle atteint une certaine généralité, réciproquement un impératif qui s'adresse à tout le monde se présente un peu à nous comme une loi de la nature ». *Bergson*, i. m. 5.

az ősember erkölcsiségét, mint a miénket.¹ Itt tehát egy természeti törvénnyel állunk szemben, mely époly erős és megdönthetetlen, mint az önfenntartás vagy a fajfenntartás ösztöne. Egy lényeges különbség azonban mégis van a két törvény között.² Az egyik természetünk szellemi, a másik annak testi rendjébe tartozik. Az utóbbi tehát érzekeinkben közvetlenül jelentkezik, az erkölcsi törvény azonban csak közvetve, a lelkiismeret útján.

Az újabb ethnológia térszerűen végigkutatta a föld ismeretlen tájait, őserdőit és elszórt szigeteit. Howit Ausztráliában, Schebesta Malakkában, Schmidt Vilmos tanítványai Afrika rengetegekben, Gusinde Amerika középső részében figyelte meg a primitív népek életét. A tudományos kutatások az egyszerű, minden kultúrhatástól elzárt szigetlakók közt meglepően tiszta erkölcsi érzéket talált. Az ősi kultúrák legrégibb írott emlékei is arról tanuskodnak, hogy a lelkiismeret, mint az erkölcsi érték iránymutatója, milyen eleven és hathatós erővel jelentkezett kezdettől fogva az emberi tudatban. Nevet a görög kultúra adott először e valóság-nak, de maga a valóság ősadat, melyet az emberi nyelv különböző alakban próbált kifejezni. Az indus bölcsök könyvében olvassuk: «Ha azt véled, hogy egyedül vagy, tud meg, hogy a látó, aki a jót és a rosszat megkülönbözteti, a szívedben lakik».³ Egy régi kínai mondás pedig arra int, hogy «kövesd tetteidben a belátást és ne tégy rosszat meggyőződésed ellen». A szemiták legrégibb felfogását hűen tükrözi a Biblia, mely részletesen beszámol Kain lelkiismeretfurdalásairól, Zsuzsanna finom lelkiismeretéről, Dávid király bűnbánatáról. Mikor Dávid az üldöző Sault a barlangban meglepi, egy pillanatra megremeg kezében a kard, egyetlen mozdulattal végezhetne ellenfelével, de a lelkiismeret szavára uralkodik magán (1. Kir. 24, 6).

Tudomásunk szerint Sokrates volt az első, aki a lelkiismeret tényét bölcséletileg vizsgálni kezdte. Azt tanította, hogy a lelkiismeret az a lelkünkből észlelhető biztos irányítás, mely úgy szól hozzánk mint «Isten szava».⁴ A sztoa bölcséletét is foglalkoztatta a syneidesis, melyről azt mondották, hogy az ember legértékesebb adottsága, mert arra képesít, hogy hűek legyünk önmagunkhoz.⁵ A pogány bölcsök a lelkiismeret szavát szentnek és sérthetetlennek ismerték és szabadságát nagyra értékelték.⁶ De minden bölcséleti fejtegetésnél beszédesebb a klasszikus irodalom tanúsága. Benne nemcsak valamilyen filozófiai eszmélődés, hanem az egész antik világ gondolata csendül meg. Homeros hőskölteményeiben a lelkiismeret szava tartja vissza Protost és Achillest a becstelen tettől (Ilias 6, 107 és 417). Aischylos «Agamennon»-jában a kar gyönyörű párdalt énekel a lelkiismeret intő hatásáról. Sophokles drámáinak középpontjában, épp úgy mint később Shakespeare-nél, egy lelkiismereti kérdés áll.⁷ Philoklétben a hős inkább lemond a dicsőségről, minthogy hazugsággal lelkiismerete

¹ A már idézettekén kívül lásd *Koppers*, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde, 1921.

² Az ellentétet kitűnően rajzolja meg Szent Pál a Római levélben: 7. fejezet, 14—24. vers.

³ *Cathrein*, i. m. I, 68; 92 etc. *Flinders Petrie*, Religion and Conscience in Ancient Egypt, 1898; *Mulder*, De conscientiae notione, quae et qualis fuerit Romanis, 1908.

⁴ *Xenophanes*, Apologia, 12.

⁵ *Marcus Aurelius*, Meditatio 10, 11. — *Seneca*, Epistola 81, 20.

⁶ *Aristoteles*, Ethica Nicom. 9, 4. *Cicero*, Epist. ad Attic. 13, 20; De officiis 1, 9; De legibus 1, 14. — *Seneca*, Epist. 72.

⁷ Az esztétika ezzel kapcsolatban foglalkozik azzal a problémával, mennyiben tartozik épp a dráma műfaji lényegéhez a lelkiismeretkérdés kibontása.

ellen cselekedjen. Később Juvenal gyávának bélyegzi azt, aki fenyegetésre kész az igazat megtagadni (8. szatira). Még egy Horatius is méltatja a tiszta lelkiismeret nemességét: «Hic murus aheneus esto: nil conscire sibi, nulla pallescere culpa».

A keresztény kinyilatkoztatás és annak erkölcstana tehát ebben a pontban lényegesen újat nem tanít, csak megerősíti azt, ami minden időben és minden népnél a közvetlen tapasztalat legbizonyosabb lelki valósága.¹ Mint a búzaszemben a kalász, a tulipánhagymában a virágkehely, úgy szunyad a lelkiismeret adottsága az embermagzatban és kifejlődik, kivirágzik mindenkiben mihelyt a természeti adottságok megengedik. Az ősember még nem is ismeri a társadalmi törvények pántjait és mégis tudja mit kell cselekednie, hogyan kell a társadalmat megszervezni, mert lelkében szólott a titokzatos hang, mely az igazság és a szeretet útjára irányította lépteit. Ha pedig megtagadta a belső szót és jobb belátása ellen cselekedett, a lelkiismeretfurdalás a királyi biborban, vagy a bőség gyönyörűségei közt sem hagyta nyugodni.²

Az őstörténettel foglalkozó tudósok épp abban látják a vallási szokásaikban elfajult, az Istentől elszakadt törzsek tragédiáját, hogy ki voltak szolgáltatva a törzsfő «önző, szenvedélyektől irányított akarata-nak», hatalmi törekvéseinek és politikai becsvágyának.³ Ahol a közhatalom az erkölcsi alapról lelépett, az egyéni lelkiismeretet semmibe sem vették, a munkás rabszolgája, gépkereke, tehetetlen zsoldosa lett egy kapitalista érdekcsoportnak, mely a közösségre hivatkozva egyéni célokat és pártérdekeket tűzött maga elé. A nép fokozatosan tömeggé alacsonyodott, könnyen gyúrható masszává, mely hol az egyik, hol a másik zászlóra esküdött, aszerint amint felülről parancsolták. A tömegember elvesztette egyéni méltóságát, szabadságát, népi, emberi, nemzeti öntudatát, következkép mások személyi méltóságát, szabadságát, egyéni emberi, népi meggyőződését sem ismeri el; kapható arra, hogy lábbal tiporjon mindent, ami szent és a Moloch torkába vesse önmagát.

A fejedelmi önkény a lelkiismeretet egyre jobban korlátozta és a feszültséget az erkölcsi társadalmi törvény között a pattanásig feszítette. Ennek a tragikus összeütközésnek eszményi hőseit rajzolta meg Sophokles Antigone alakjában. Sokrates pedig halhatatlan példaképe a hibás társadalmi renddel összeférhetetlen lelkiismeretes férfiúnak. Az őszövevségi próféták történetében gyakorta találkozunk a lelkiismeret hőseivel, akik tulajdonképpen a közösségnek is legfőbb javát szolgálják, amikor a hatalmi önkény erkölcstelen követelményeinek szolgálalkú meghunyászkodással meghódolni nem akartak, hanem az igazság, jog és szeretet mellett, végeredményben a lelkiismeret szabadsága érdekében síkra szálltak.⁴ Mert igazságos és békés társadalmi rendet nem szolgálalkú lakájok, zsoldosok és hírverők, hanem csak lelkiismeretes emberek építhetnek föl.

A pogány államraison és a lelkiismeret antagonizmusa a keresztény-

¹ Ilyen értelemben helyes az a megállapítás, hogy a kereszténység alapelveit már századokkal korábban a keleti bölcsek is tanították. V. ö. *Bebel*, *Mohamedanische-arabische Kulturperiode*, 1889, 6.

² Lásd *Tacitus*, *Annales* 6, 6 (Tiberiusról). *Suetonius*, *Nero*, c. 34.

³ *Juhász*, i. m. 57.

⁴ A próféták hősiességét mesterien rajzolta meg, igazi beleéléssel *Werfel*, *Halljátok az Igét c. regényében* és «Paulus c. drámájában». — Mikor Lord Kitchener a bennszülöttek elleni harcok folyamán Szudánban a Mahdi sírját leromboltatta, saját honfitársai is elítélték, az angol közvélemény tiltakozott a kegyelet-sértés ellen.

üldözések idején éri el tetőfokát.¹ A kereszténység azonban nem forradalommal, nem is háborúval, hanem elveinek következetes megőrzésével, minden taktikától ment őszinteségével, a lelkiismeret szavához való hűség önfeláldozó hősiességével győzte le a pogány szellemet. Ennek a korszakalkotó győzelemnek gyümölcse volt, hogy az erkölcsi igazság, a szociális igazságosság és a lelkiismeret szabadsága a társadalmi életben is kezd érvényesülni.² Amiről eddig költők álmodoztak, bölcsek gondolkodtak és próféták tanítottak, most az egyszerű nép közmeggyőződése gyanánt kezdett megvalósulni, hogy fokról fokra tökéletesítse az igazságosság és szeretet szellemében az emberiség szociális színvonalát.

A középkor állandó küzdelem abban a törekvésben, hogy a társadalom törvényeit az erkölcsi rendhez igazítsa s ezáltal a lelkiismerettel az összhangot megteremtse. Voltak ennek a törekvésnek nemes, őszinte, meggyőződéses vezérei, amint az pl. Szent István törvényeiből is nyilván kitűnik.³

A reneszánsz indítja meg vele szemben azt az áramlatot, amely végső következményeiben a modern újpogánysághoz vezetett. Machiavelli nyiltan kimondotta, hogy a fejedelem (Usurpator) csak akkor ragadhatja magához és őrizheti meg a teljhatalmat, ha minden erkölcsi törvényre való tekintet nélkül a pillanatnyi politikai érdek kívánalma szerint alkotja saját törvényeit és azokat hatalmának erejével a társadalomra kényszeríti. Morus Tamás, a szent kancellár nyitja meg azoknak a vértanuknak a sorát, akiket a machiavellizmus vérpadra vonzol, mert a fejedelmi szeszélynél nagyobbra becsülték a lelkiismeret igazságát. A fejedelmi abszolutizmus korszakában mind jobban érvényesül a pogány felfogás, a fasizmus pedig százszázalékosan magáévá tette Machiavelli elveit.⁴

A nemzetek saját bőrükön tapasztalták meg a pogány rendszer igazját és igyekeztek azt magukról lerázni. A modern forradalmak alapjában véve mind a szabadságért törnek lándzsát, a lelkiismeretben proklamált személyi jogokat akarják biztosítani a fejedelmi önkénnyel szemben.⁵

¹ Az üldözések okát történetileg is ebben lehet fölismerni: «l'antagonisme non seulement apparent, mais réel, entre le christianisme des premiers siècles et les institutions de l'Empire». *Bouche-Leclercq*, L'intolerance religieuse et la politique, Paris 1911. Kritikusan *Allard*, Histoire des persécutions⁴ I—IV, Paris 1911.

² *Chatterton Hill*, The sociological value of Christianity, New-York 1908; *Case*, The social triumph of the ancient Church, London 1934.

³ E kérdéssel részletesen foglalkozik *Balogh József* több tudományos tanulmánya. A középkor elveit leghívebben foglalja össze *Aquinói Szent Tamás*, De regimine principis c. műve. Lásd *Schütz*, Aquinói Szent Tamás szemelvényekben (magyarul és latinul), Budapest 1943, 410—425; *R. és W. Carléye*, A History of mediaeval political Theory; *Schnürer*, Kirche und Kultur im Mittelalter I—III, 1927—1929.

⁴ Mussolini a doktori diszoklevél elnyerése érdekében értekezletet is írt Machiavelli elveiről. — Szomorú, hogy a reneszánsz hatása alatt még bizonyos vallási körökben is elvetették a lelkiismeret szabadságát. Ismertek de Bèze Théodore (Beza) szavai: «libertas conscientiarum diabolicum dogma est». Lásd *Lord Acton*, The History of Freedom and other Essays, London 1906, 168 k.

⁵ «Vielleicht ist es von einem höheren Standpunkt aus gesehen gar kein Schaden, daß die Menschheit durch den machiavellistischen Abfall vom Christentum hindurchgegangen und diesen Protest gegen die Unterordnung der Politik unter das Sittengesetz gründlich an Leib und Seele erfahren muß — sie wird aus diesem Wege um so tiefer begreifen lernen, warum das christliche Ethos doch unendlich viel realpolitischer ist, als die Staatsraeson des Machiavellismus.» *Foerster W.*, Politische Ethik und politische Paedagogik, München 1920, 176.

A francia forradalom új alkotmányát egy Deklaráció vezeti be, mely az «emberi jogokat» szögezi le tizenhét fejezetben. Ezek a jogok: a szabadság, a tulajdon, a közbiztonság és a védekezés joga minden elnyomással szemben.¹ A 48-as forradalom is egy jelentős lépés a lelki fölszabadulás megvalósítása felé, amely ma az új társadalmi rend legsürgősebb követelése. Úgy látszik ugyanis, «hogy a népek magukra eszméltek. Nem bíznak vakon bármily hatalomban és vezérben és nem hajlandók magukat alávetni az önkénynek, hanem szabadságot akarnak».²

A háború borzalmas pusztításai és még borzalmasabb tapasztalatai közt is minden reményünk megvan arra, hogy a gazdasági fölszabadulással az emberiség lelki fölszabadulása is bekövetkezik. Amint annak idején a keresztény eszmék befolyása alatt a rabszolgaság intézménye megszűnt és a családi élet új méltóságra emelkedett, majd lassanként a származási előjogokat fölvaltotta a lelkinemesség, a kötelességtudat, a munkateljesítmény értékelése, úgy az új társadalmi rend még jobban előtérbe fogja helyezni az emberi egyenlőség és személyiség valóságát. Mi sem természetesebb, minthogy a társadalom most már a gyakorlatban is alkalmazza az igazságosság és szeretet szociális követelményeit és a legegyszerűbb munkásember személyi méltóságát épp úgy elismeri, mint a királyokét vagy hadvezéreikét. Ebből pedig szükségszerűen következik, mint a valódi demokrácia alapfeltétele, a lelkiismeret szabadságának elismerése és tiszteletbentartása.

Ez a szabadság kettős: belső és külső. Akkor beszélünk a lelkiismeret *belső* szabadságáról, ha bensőleg nem akadályoz semmiféle előítélet, tudatlanság, szenvedély vagy más körülmény abban, hogy valamely dolognak erkölcsi értékét fölismerjük és e fölismerés alapján lelkiismeretes lépésre határozzuk el magunkat. A lelkiismeret *külső* szabadsága pedig annyit jelent, hogy senki sem akadályoz meg a lelkiismeret benső meggyőződéséből folyó cselekedet véghezvitelében.⁽³⁾ Ezt a szabadságot pedig csak egy olyan társadalom biztosíthatja, melynek törvényei egybehangzók a lelkiismeretben megszólaló természeti törvény iratlan erkölcsi normáival s ennek értelmében a jog, az igazság és igazságosság védelmét tartja kötelességének.⁽⁴⁾

¹ Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen. Le but de toute Association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression (art. 2). La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui: ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits » (art. 4). *Duguít & Monier*, Les Constitutions et les principes lois politiques de la France depuis 1789², Paris 1938.

² V. ö. XIII. Leo, Libertas praestantissima 1888; XII. Pius, Békeszózat, 1944.

³ V. ö. Gröber, Handbuch der rel. Gegenwartsfragen, Freiburg 1937, 237—238; Simon, La liberté de conscience, Paris 1857; *Elsenhans*, Wesen und Entstehung des Gewissens, 1897; *Simar*, Das Gewissen und die Gewissensfreiheit, 1902; *Cathrein*, Gewissen und Gewissensfreiheit, 1906; *Stocker*, Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien, 1925; *Romano Guardini*, Das Gesetz, das Gewissen und die Sammlung, 1929.

⁴ « Le magistrat doit faire pour l'établissement et la propagation de la vraie doctrine et pour l'extinction de l'erreur, tout ce qu'il peut faire sans violenter les consciences et sans priver les sujets de leurs droits naturels ou de leurs droits civils ». *Saurin*, Réflexions sur les droits de la conscience 1697, 684. Ez a régi szöveg taláiban foglalja össze a lelkiismeret-szabadság alapvető követelményeit a társadalmi rendben. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy erre csak olyan társa-

Végeredményben két földi nagyhatalom van. Az egyik a társadalmi tekintély, illetve annak jogos hordozója. A másik a lelkiismeret. Mindkettő ismer végleteket. A tekintély önkényé fajulhat, a lelkiismeret külső vagy belső gátlás következtében eltompulhat. Ilyenkor a szabadság, melyet magának a zsarnok tekintély címén, a gonosztevő pedig a lelkiismeret címén követel, nem szabadság, hanem szabadosság és garázdálkodás. Az ilyen szabadosság mind a társadalom, mind az egyén életében fölforgató hatással van. ⁽¹⁾ Az emberiség útja pedig, mint az óra ingája, e két véglet között jár föl és alá, néha vészjelzőként ugrik ide-oda, míg ismét megtalálja a helyes mértéket, melyet az erkölcsi törvény szab ki és egyenletesen folytatja járását.

Az emberi *szabadságnak*, így a lelkiismeret-szabadságnak is, egyedüli biztosítója a korlát, mely nem akadályozza, hanem helyes irányban őrzi meg mozgását. A szakadék szélén járó utast a korlát védi meg a szédüléstől és a zuhanástól. Az ember személyi méltóságát is csak az erkölcsi rend óvhatja meg. A lelkiismeret szabadsága pedig nem abban áll, hogy az erkölcsi rendet áthághatjuk. Aki ugyanis azt tudatosan megsérti, a lelkiismeret ellen cselekszik, tehát maga gátolja annak érvényesülését. A lelkiismeret-szabadság lényege épp az erkölcsi rend megtarásának, hirdetésének, megvalósításának a *szabadsága*, az igazságosság és szeretet szabad érvényesülése az egyéni és közösségi élet minden vonalán.

Eröss Alfréd.

dalom képes, amelyben a szociális igazságosság gyakorlata is teljes fokban érvényesül.

¹ « La liberté du fou s'appelle folie, celle du sot, sottise, celle du bandit, banditisme, celle du traître, trahison, et ainsi de suite. » *Ch. Maurras*, *Mes idées politiques*, Paris 1937, 50—51.

A NÉPSZUVERENITÁS ESZMÉJE A KÉSŐI KÖZÉPKOR IRODALMÁBAN.

A keresztény időszámításnak egyik legérdekesebb és a XX. század gondolkodói számára minden bizonnyal egyik legtanulságosabb korszaka a késői középkor, amelynek forrongó, lázas, gerjedő szellemi katalánában régi hódító, győzelmes eszmék hamvadtak el és újak, vakmerők és merészek támadtak életre. Sőt lehet mondani, hogy a 14. és 15. század a középkori szellemiség temetője és az újkori szellem bölcsője.

Ha szabad egyáltalán szellemtörténeti sémák Prokrustesz ágyába szorítani egy-egy történeti korszak gazdag, áradó életét, akkor a késői középkor karakterisztikumaként elsőnek a újkorra annyira jellemző partikularizmust kell megemlítenünk. A virágzó középkor univerzalizmusával szemben ugyanis, amely az egyesek és népek értékelésében az universale szempontjait érvényesítette a particulareval, a nationaléval és individualéval szemben, a politikai téren felébred a nemzeti öntudat, amely a császárság és pápaság univerzaliztikus törekvéseit legyőzve kialakítja a független, önálló, nemzeti államokat; a társadalmi életben pedig az organikus közösségeknek a társadalmi kohéziót biztosító funkcióját egyre inkább háttérbe szorítja az öntudatra ébredő, monasz életet élő individuumok növekvő társadalmi súlya. S amíg a virágzó középkor emberének gondolkodásmódját az objektivizmus jellemezte, hiszen világnézetét, hitét, erkölcsi felfogását nem szubjektív elgondolások, egyéni élmények irányították, hanem az Egyháznak dogmáiban és erkölcsi normákban lefektetett tanítása, addig a kései középkorban megjelenik a renaissancera, a felvilágosodásra, általában az újkorra jellemző szubjektivizmus, amely az egyéni felfogást, a szubjektív meggyőződést tette meg az igazság mértékének.

Ennek az átalakulásnak volt szociológiai velejárója a klerikális középkori társadalomnak elvilágiasodása, laicizálódása, mert a kultúra hordozói és építői sorába egyre nagyobb számmal léptek a művelt és gondolkodó laikusok, akiket kevésbé feszélyeztek az egyházi fegyelem előírásai. A partikularizmusnak, szubjektivizmusnak és laicizmusnak volt a természetes következménye, hogy az állambölcseletben, de a politikai gyakorlatban is, a virágzó középkor hierarchikus monarchikus kormányformájával, autoritativ kormányzási elvével szemben egyre nagyobb jelentőségre tett szert a késői középkorban a demokratikus gondolkodási mód, amely a népszuverenitás eszméjének irányítása mellett kívánta felépíteni az újkori társadalmat és államot. S habár mind a mai napig eldöntetlen kérdés, hogy vajon filozófiai eszmék irányítják-e a politikai fejlődést és készítik elő a szociológiai átalakulásokat, vagy pedig a filozófia csak felismeri és kifejezi a politikai és szociológiai fejlődés kialakuló új tendenciáit, azt bátran állíthatjuk, hogy egy történeti korszak irányító eszméit a leghűbben állambölcseleti és politikai irodalmából ismerhetjük meg.

Mikor a népszuverenitás újkort teremtő és jelentő eszméjének megjelenését kutatjuk a késői középkor politikai irodalmában, mivel érteke-

zésünk szűkreszabott kerete nem engedi meg, hogy elmerüljünk részleteiben is ennek szinte áttekinthetetlenül gazdag és szövevényes világában, meg kell elégednünk azzal, hogy annak a műnek a tükrében vizsgáljuk ennek a gondolatnak megjelenési formáját, amely a legpregnansabban fejezi ki a kései középkornak fent jellemzett középkort bomlasztó, újkort építő gondolatvilágát. Páduai Marsilius és nagy műve a «Defensor pacis» filozófiatörténeti és szellemtörténeti jelentőségének megítélésében talán túloznak akkor életirói és feldolgozói, mikor ezt a saját korában valóban vakmerő és merész ujtót Battagliával a modern politika atyjának, Pastorral a francia forradalom szellemi szülőjének, Laurenttel és Hollweckkel Luther előfutárának, Emertonnal egy születő új világ heroldjának, egy új szociális rend profétájának, Benoisttal Macchiavelli tanító-mesterének, Atgerral ama politikai radikalizmus megteremtőjének tartják, amelyik legkiválóbb képviselői Althusius és Rousseau voltak, vagy amikor Herostratoshoz, az efezusi Diana templom felgyújtójához hasonlítják ennek a «celebre eretico»-nak, «famoso scismatico»-nak a középkori tudomány katedrálisát romboló munkáját. Azt azonban mégsem lehet elvitatni, hogy Occam Vilmos Dialogusa mellett, amely inkább az ecclesiológia és az egyházpolitika síkján szállt síkra a népszuverenitás eszméjének érvényesítése mellett, Páduai Marsilius volt az, aki a kései középkor állambölcseletében és politikai irodalmában a legvilágosabban foglalta össze és fejezte ki az ókorban a politikai gondolkodással együtt születő és a középkorban is továbbélő népszuverenitás eszméjének tartalmát és politikai programját.

Filozófia és élet, állambölcselet és politika állandó és termékeny kölcsönhatásban állanak egymással s ezért nem csodálhatjuk, hogy ez a céljában politikai pamflet, amely egy állambölcseleti mű minden kritériumával rendelkezik, épp azért, mert oly világos és határozott állásfoglalásban fejezte ki egy új politikai fejlődés kialakuló tendenciáit, lett inspiráló hatással korának nagy történelmi eseményeire, az 1324-ben kiadott sachsenhauseni appellációra, amelyben a konciliarizmus ideája először kapott éles hangot, az 1338-ban kiadott renzei nyilatkozatra, amelyben a középkori pápai univerzalizmussal szemben a német nemzeti állam szuverenitása jutott diadalra, de leginkább Bajor Lajos 1328-as római vállalkozásában, amely a népszuverenitás eszméjének első középkori demokratikus császárválasztó próbálkozása volt. Az emberi szellem története azt tanítja, hogy korszakalkotó nagy eszmék nem váratlanul, mint «deus ex machina» jelennek meg az egymást váltó korok gondolkodásában, hanem hosszan érnek és alakulnak a történelem árában, míg kifejezést kapnak egy nem annyira intuitív, mint szintetikus elme megfogalmazásában s ezért ha igazságosan akarjuk megítélni Páduai Marsilius jelentőségét a kései középkor politikai irodalmában, úgy kell vizsgálnunk őt, mint aki ott áll a népszuverenitás gondolata fejlődésének középkori fókuszában, szemben Rousseauval a népszuverenitás elliptikus fejlődésének újkori fókuszával.

A népfőlség eszméje, amely forradalmi, rousseaui megfogalmazásában azt jelenti, hogy az államhatalomnak végső forrása, tulajdonképpeni és teljhatalmú birtokosa a nép, éppen nem volt ismeretlen a középkor gondolkodásában, hiszen új eszméket és fejlődést szító tápokot kapott a római jog felújulásában, politikai megvalósulásra talált az olasz városállamok praxisában és egyre nagyobb visszhangra talált a mindinkább laicizálódó és demokratizálódó francia közvélemény felfogásában.

Hasonlóan az emberi szellem más nagy eszményeihez, a népszuverenitás eszméjével is úgy vagyunk, mint a hegyi patakokkal, melyeket tekergő, sokszor a föld alatt eltűnő útjukon nem tudunk mindig szemmel tartani,

míg csak ki nem érve a nagy síkságokra láthatókká, sodró erejű nagy folyamokká lesznek. Marsilius a szuverenitás lényegének a törvényhozói hatalmat tartja, amelyet egyedül és kizárólag a népnek, a *populus*nak, az *universitas civium superiore* carensnak tulajdonít, de ha a római jog kialakulásának és fejlődésének útját figyelemmel kísérjük, észrevehetjük, hogy konzekvensen mindig a római népet jelölte meg, mint a törvényhozói hatalom alapját, még akkor is, ha ez a *lex regia*-ban lemondott a császár javára a törvényhozó hatalom gyakorlásáról. Nincs talán közismertebb része a *Digestanak*, ennek a Justinianus parancsára készült műnek, amely a II. és III. századi császári jogászok mondásait tartalmazza, mint éppen Ulpianusnak kiragadott megállapítása (*Dig. i. 4. 1.*): «*quod principi placuit, legis habet vigorem*», pedig elfelejtí, hogy így folytatja tovább, így okolja meg: «*utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat.*» Ez a paradoxon, amely a korlátlan és személyes császári törvényhozói hatalmat demokratikus alapokra vezeti vissza, mutatja, hogy a megfellebbezhetetlen császári abszolutizmus virágzó századaiban is, tehát Julianustól Justinianusig, ha föld alatt is, és laikus szemek elől elrejtve is, a római jogászok megőrizték a Ciceróig visszanyúló tanítást, hogy a törvényhozásnak végső forrása a nép. Maga Justinianus is, aki pedig azon a véleményen van, hogy a nép, sem direkt törvényhozással, sem szokások kialakításával többé nem gyakorolhatja törvényhozói hatalmát, amelyről egyszer a császár javára lemondott, elismeri, hogy kizárólagos törvényhozói hatalma a *lex regia* révén a néptől származik: «*Cum enim lege antiqua, quae regia nuncupabatur, omnis ius omnisque potestas populi Romani in imperatorium translata sunt potestatem.*» (*Cod. i. 17. 1. 7.*) Összeszűkül, földalatti ereken, lám a népfőlésg eszméje a századokon át tovább származik.

A renaissancenak, a római, antik kultúrértékek újjászületésének első koratavaszi kivirágzása a római jog diadalmos felújulása volt a XI. század végén a Rómában, Ravennában, Páduában és Bolognában alapított római jogi iskolákban. Leghíresebbé vált a bolognai római jogi egyetem, amelyen a XI. és XII. században nem kevésbé híres tudósok, mint Irnerius *Bulgarus*, Azo és Hugolinus tanítottak, a *Pandektákat*, a *Digestát* glosszálva és így a kánoni jogot a római jog szempontjaival megtermékenyítve. Az ő Caius, Pomponius, Ulpianus és a többi nagy római jogász tanításához írt glosszáik tartalmazzák a virágzó középkorban először a népszuverenitás ideáljának világos szakavban való megfogalmazását. Szívesen elhisszük a Carlyleknek, akik «*A history of mediaeval political theory in the West*» című alapvető munkájukban a középkori politikai tudomány fejlődésének maradéktalan vázlatát adják, hogy Caiust és Ulpianust tanításukban az emberi természet egyenlőségéről és szabadságáról, a polgároknak azon jogáról, hogy beleszóljanak az állam életének irányításába, Ciceró: *De legibus* c. műve inspirálta és ez a felfogásuk lett aztán filozofikus alapja annak a tételünknek, hogy minden politikai és törvényhozói hatalom a néptől származik.

De a Carlylek egy lépéssel tovább is mennek és hirdetik, hogy az a jogi elmélet, amely szerint minden politikai, elsősorban törvényhozói hatalom a néptől származik, legalább egyike azoknak a forrásoknak, amelyekből a *contrat social* elmélete származik; ha nem is ugyanaz az elmélet, de mindenesetre elemi, primitív formája ugyanannak az elgondolásnak. Hogy a jusztinianuszi törvényhozás szellemét mennyire áthatotta az a felfogás, hogy minden jog alapja a római nép, arra nézve elégséges Caius fejtegetését idéznem. Megállapítja; hogy a nép, a *populus* az egyetlen, amelynek joga van törvényt alkotni: «*Lex est, quod populus iubet atque constituit;*» és

minden más törvényhozói hatalom is tőle származik. Így a plebiscitum is, amit egyedül a plebs hozott, a többi társadalmi osztály közreműködése nélkül, törvényerővel bír, mert így határozta ezt a lex Hortensia. Az uralkodók alkotmányos rendelkezései, akár decretumok, akár edictumok, akár rescriptumok formájában jelentek meg, törvényjellegűek voltak, mert a császárak uralkodói hatalmukat a néptől törvény által kapták. A magistratus is, különösen a praetor is rendelkezik edictum kiadásának jogával hivatali évének tartalmára, de nincs kétség, hogy ezt a jogát is a nép által történt megválasztása ruházta rája. A responsa prudentium, a jogászok tanítása és ítélete is törvényerővel bír, mert ők törvényt alkotni a néptől kaptak engedélyt. Az egyetlen törvényforma a szenátusi döntések, a senatus consultum, amelynek törvényjellege függőben marad, mert sem Caius, sem kortársa, Pomponius, aki pedig a római jog kifejlődését Romulustól a császári korszak jogi berendezkedéséig világos fejtegetésekben ismerteti, nem tudja meggyőző erővel visszavezetni a törvényhozás egyetlen alapjára, a népre. Azt azonban, aki éppen a középkori renaissanceát élő római jognak kiváló bolognai képviselője volt, a szenátus uralmát és hatalmát is minden kétséget kizáróan a népre vezeti vissza és kifejti, hogy mikor a népet nagy száma miatt már nehéz volt összehívni törvényalkotásra, akkor a nép választott száz szenátort, akiket megbízott azzal, hogy az ő nevében tanácskozzanak és elrendelte, hogy határozatuk törvényerővel bírjon.

A középkori jogászok tehát, ha lehet még világosabban és határozottabban tettek hitet a törvényhozásban megnyilvánuló népszuverenitás eszméje mellett, mint a Digesták nagy jogtudósai. Irnerius, Bulgarus és Placentinus ugyanis nemcsak azt tanították, hogy a nép, a populus, az universitas és nem az egyes ember feladata, hogy törvényeket hozzon, a törvényeket interpretálja és megvilágítsa, hanem egy lépéssel tovább is mentek, mert mikor ilyen kifejezéseket használtak «vicem obtinet universitatis magistratus», «imperator vicarius populi», akkor a népszuverenitás eszméje mellett a népképviselési gondolatnak is hangot adtak. S ebben az összefüggésben kell rámutatnunk arra a tényre, hogy Páduai Marsilius valóban a népszuverenitás gondolata középkori fejlődésének a fókuszában áll, hiszen a Defensor Pacis XI. fejezetében ő sem vonja meggyőzőbben kétségbe, mint Irnerius, vagy Bulgarus az egyes embernek képességét, hogy törvényt hozzon és műve oly híressé vált XII. fejezete legtöbbet idézett tételében sem haladja meg a római jogászok tanítását a népszuverenitás és a népképviselési rendszer kérdésében. «Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis legislatorem, seu causam legis effectivam et propriam esse populum seu civium universitatem, aut eius valentior partem, per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregatione per sermonem expressam.» S ha Marsilius tételének megfogalmazásában Aristotelesre hivatkozik is s ha Marsilius nem is volt képzett jogász, aki nemcsak nem idézte, de talán nem is ismerte a justinianuszi korszak híres tudósait, vagy azok középkori interpretálóit, azt Marsilius leglelkesebb rajongóinak is be kell látniuk, hogy a páduai doktor nem a teremtő gondolkodók, a zseniális üstökösök váratlanságával, mint «deus ex machina» jelent meg a középkori gondolkodás egén, hogy meghirdesse a népszuverenitás újkorot teremtő eszméjét. Nem esett oly tulságosan távol ez az eszme a középkori keresztény gondolatvilágtól sem, mely idegenkedett mind a korlátlan hatalom, mind az öncélú hatalom eszméjétől. A középkori világképnek legtekintélyesebb értelmezője, Aquinói Szent Tamás a hatalmat a közjó szolgáltató szervének tekinti s a kormányzásban a nép részvételének jelentőségét hangsúlyozza.

Nem szabad azonban elfelejtenünk azt sem, hogy Marsilius páduai

volt és Pádúa akkoriban, mint annyi más híres olasz város, Firenze, Pisa, Genova köztársaság volt és így szülővárosában szinte az anyatejjel, ifjúságának legfogékonyabb éveiben szívhatta magába a demokratikus gondolkodást és tanulmányozhatta egy népszuverenitás eszméje szerint berendezkedett városállam alkotmányát. S Pádúának tradíciói közé tartozott a demokratikus szellem, mert Muratori szerint a páduaiak még a római idők óta «furono fedelissimi alla Repubblica Romana, e nemici della novità di Cesare.» Az a különös «Patavinità», az a különleges páduai íz, amit ismét csak Muratori szerint a rómaiak, különösen Asinius Pollio a nagy historikusban, Liviusban felfedeztek, dialektusa mellett forró ragaszkodása volt a köztársasági beendezkedéshez. Hogy ez a szellem Marsilius korában sem halt ki a páduaiakból, annak beszédes bizonyítéka, hogy 1300-ban, amikor VIII. Bonifác hatalmas világraszóló ünnepségeket rendezett Rómában az «il gran Giubileo» alkalmából, hogy érzékeltesse a «soveranità papale» világhatalmát és súlyát, a páduai polgárok pompás és látványos ünnepségeket rendeztek, hogy «propter Paduae maximam libertatem» ünnepeljék a «soveranità popolare» gondolatát. Ez a «soveranità popolare» különben szembenállt a «soveranità imperiale»-val is és ezért érthető, hogy Dante, a császári imperializmus igazi középkori csodálója által oly forró reménységgel üdvözölt VII. Henrik halálakor Pádúában ismét nagy ünnepségeket rendeztek népgyűlésekkel, körmenetekkel, kivilágításokkal.

Ez a demokratikus és republikánus szellem hatotta át Pádúa alkotmányát is. Marsilius idejében ugyanis a kormányzó hatalom 3 tanács kezében volt. A Consiglio degli Anziani 18 tagból állott, akik mind a legképzettebb és legtapasztaltabb polgárok közül kerültek ki, a Consiglio Minore, 40, később 60 tagból állott, akiknek egy része nemes, másik része plebeius volt és a Consiglio Maggiore, először 300, majd 600, végül 1000 taggal. A Comunének viszont tagja volt minden polgár, de ez csak ritkán, igen nagy veszély idején ülésezett. Ezek a tanácsok gyűléseit a «Sala della ragione»-ban tartották, amelynek már neve is elárulta, hogy a város kormányzásában az észszerűségnek, a tanácskozás szellemének akarják nyújtani az elsőséget a tekintéllyel szemben. A tanácstagok választásánál a legfőbb elv mindig az volt, hogy amint Marsilius is ismételtlen hangsúlyozta munkájában, az arra leginkább rátermett polgárokat válasszák ki («valenciozem civium partem»), mert csak ez volt a garancia arra, hogy a köztársaság élete ne jusson kátyúba. Hogy mennyire szülővárosának, Pádúának alkotmánya lebegett Marsiliusnak szeme előtt, mutatja az is, hogy az universitas civium Comuneján és az universitas civium valencior parsának parlamentjén kívül, még két testületre gondol, amely a szuverenitás gyakorlásában, a törvényhozásban a nép nevében részt vesz, egy törvényelőkészítő és egy törvényapprobáló testületre.

Marsilius, mikor a 1300-as évek elején elhagyta szülővárosát, Pádúát, Párizsba, az európai politikai és tudományos élet centrumába tette át működésének színhelyét. Párizs forrongó, erjedő szellemi életében, egyre inkább laicizálódó, demokratizálódó közvéleményében, igaz, még plazmatikus állapotban, de már együtt találta mindazokat a gondolatokat, meglátásokat és terveket, melyeket összefoglalva, korának színvonalán, a népszuverenitás ideálját, mint a kibontakozás útját kidolgozhatta. Hiszen még alig volt vége annak a páratlan erejű szellemi vitának, amit Szép Fülöp udvari teológusai és jogászhai vívtak VIII. Bonifác kurialistáival szemben az önálló nemzeti királyság és a független királyi hatalom védelmében. S ebben a vitában a francia regalisták már a népszuverenitás gondolatában találták meg a pápai «plenitudo potestatis» törekvéseivel szemben a szükséges korlátot. Párizsi Jánostól származik a híressé vált formula: «populo

faciente, et Deo inspirante», amelyben nem igazságtalanul vélik felfedezni a másik modern formulát, «Isten kegyelméből, a nép akaratóból». Mikor pedig Nagy Károly koronázásáról beszél, kifejti, hogy ez «non fuit factum per solum Papam, sed populo acclamante et faciente, cuius est subicere cui vult sine alterius praeiudicio. . . nam populus facit regem et exercitus imperatorem.» S ha Párizsi János a népszuverenitás gondolatát nem is képviseli mindig rousseaui tisztaságában, mert a szuverenitást néhol szentamási értelemben közvetve, másutt meg közvetlenül visszaszármaztatja Istenre, mégis ő az, aki a népszuverenitás eszméjét az ecclesiológia síkján először fejezi ki ezekkel az ismert szavakkal: «concilium est supra papam». A konciliarizmus eszméje aztán Párizsi János és Occam jóvoltából szellemi otthonot kapott a párizsi egyetemen, amelyet az akkori világ harmadik hatalmasságának neveztek és amely Dempf finom észrevétele szerint, azért szegődött ennek a demokratizáló és laicizáló eszmének a szolgálatába, hogy az ordo és hierarchia arisztokráciája mellett az u. n. «Bildungsaristokratie»-t is szóhoz és szavazathoz juttassa az Egyház életének irányításában. Nem feledhetjük, hogy Marsiliusnak, aki a párizsi egyetem magisztere, később rektora volt, valóban vakmerő és újtó lendülete a maga nagyvonalúságában a Defensor pacis, második, nagyobbik részében, az Egyházzal szembe fordított traktátusban bontakozik ki, ahol a népszuverenitás eszményét a konciliarizmus követelményében fenntartás nélkül érvényesíti.

Azonban Marsilius Párizsban nemcsak az egyházpolitikai harcokat élte át, hanem azokat a küzdelmeket is, amelyek belpolitikai vonatkozásban a központi királyi hatalom kialakításával jártak, a nemesség és polgárság ellenállását Szép Fülöp és utódainak centralizáló és kizsákmányoló pénzügyi politikájával szemben. Természetesen ő, aki egy demokratikusan kormányzott olasz városállamból származott, Franciaországban is a népi opposíció oldalára állt a királyi abszolutizmussal szemben. Kétségteljesen tehát ismernie kellett azt a szinte forradalmi hangulatot, amely eltöltötte a XIV. század elején a francia közvélemény és laikus társadalom gondolkodását és amely olyan allegorikus költeményben kapott hangot, mint volt a Roman de la Rose. Ez a mű, amely száraz allegorizálásnak, poétikus ábrázolásnak, komoly és frivol filozófiának keveréke, szinte Rousseau lelkesedésével és tollával írja le a paradicsomi őszállapotot, amelyben általános szabadságban, teljes egyenlőségben, harc és félelem nélkül éltek az emberek. A békének és a szeretetnek ilyen világába tört be a gonoszság, a «malice», minden uralom anyja, «ami nélkül sohasem látott volna az ember királyt és soha semmit se tudott volna bíróról.» A gonoszság fedezte fel ugyanis az értékfogalmat, a magántulajdont és ez szabadította fel mind a gonosz szenvedélyeket, úgyhogy a társadalom szükségét érezte, hogy szervezkedjék a gyöngék és a tulajdon védelmében az erősekkel szemben. Megválasztották tehát gyűlésükön a legerősebbet, aki megesküdött arra, hogy a jogot megvédi és a közösség fennmaradásáról és biztonságáról gondoskodik. A népszuverenitás gondolata abban is érvényre jutott, hogy a nép a megválasztott személynek adott felhatalmazását bármikor visszavonhatja. Ez a szenvedéllyel, szép stílusban, világias nyelven írt munka hitet tesz az emberek természetes egyenlősége mellett, amikor kifejti, hogy az embernek veleszületett szabadsága és Istentől származó értelme az egyetlen igazi nemesi címe és műveltsége többet ér, mint minden királyi, hivatalnoki, lovagi rend. Semmi sem mutatja ennél a műnél jobban, hogy mennyire átjárta a XIV. század elején a francia művelt, laikus közvélemény gondolkodását az egészen Rousseau értelmében elgondolt, contrat socialon alapuló népszuverenitás és szélsőséges individualizmus eszméje, amihez képest Marsilius Defensor pacisának teóriái egészen konzervatív jellegűek-

nek tűnnek fel, hiszen ő még Aristoteles nyomán, egészen a skolasztika szellemében az állam természetjogi eredetét vallja és a középkori állam rendszeren felépülő organikus berendezkedését ajánlja.

Hogy Pádúai Marsilius szellemtörténeti jelentőségét a népszuverenitás eszményének kialakulásában helyes megvilágításban, megfelelő perspektívában láthassuk, szükséges teoriáját a népszuverenitás fejlődésének újkori fókuszával, Rousseau tanításával is összevetnünk. S ebben az összehasonlításban fog kitűnni, hogy Marsilius még mennyire nem forradalmi, mennyire nem individualista, hogy elméletét mennyire arisztoteleszi-skolasztikus talajon építi föl, hogy még mennyi szál fűzi a középkori organikus államideálhoz.

Legalapvetőbb különbség, hogy Marsilius népszuverenitás eszményét nem a rousseaui társadalmi szerződésre építi fel. Mert míg Rousseau minden súlyt a társadalmi szerződés konstrukciójára fektet, hogy abból vezesse le az államhatalom, a volenté generale érvényét, Marsilius nem úgy, ahogy még Scholz is, szerzőnk legkiválóbb kutatója gondolja, a társadalmi szerződést alig említi meg, hanem arról egyáltalában nem is tud, mert az állam, sőt a polgárság törvényhozó képességét és hatalmát is a skolasztikus államfilozófia hagyományait követve Aristotelesre támaszkodva az ember szociális természetéből vezeti le. Az embert ugyanis természettől fogva veleszületett ösztöne és hajlama arra utalja, hogy egy közösségen tömörüljön és így organikus fejlődés révén alakul ki először a családi, majd falusi és végül az autarkiat biztosító állami közösség. Tehát az állam, mint élő organizmus nem emberi akarat és elhatározás műve. Sőt még a XIII. fejezetben is, ahol a népnek, az universitas civiumnak suverenitását jelentő törvényhozói hatalmát akarja filozófiailag megalapozni, ismét csak Aristotelesnek az állam keletkezését magyarázó megállapítására tér vissza. «Natura quidem igitur in omnibus impetus est ad talem communitatem». Ha viszont az emberek természettől fogva rendelkeznek ilyen ösztönnel, akkor nem hiányzik sem a képességük, sem az akaratuk, hogy jó törvényeket hozzanak, amelyek nélkül állami közösségek nem egyesülhetnek.

Tagadhatatlan azonban, hogy találunk Marsiliusnál is egy passzust, amely azt a látszatot kelti, mintha az államot az emberi szabad akarat eredményének tekintené és mintha, az állam természetes kifejlődésének elméletét keverné a szerződés-elmélettel: «Convenerunt enim homines ad civilem communicationem propter commodum et vite sufficienciam consequendam et opposita declinandum,» (D. I. cap. XII. §. 7. 68. o.) Azonban ez a mondat is Aristotelestől származik, — Mörbeke fordításában így hangzik: «Conveniunt autem et ad vivere gratia ipsius et continent politicam communionem.» (III. 4, 3.), — és nem jelent mást, Gierke és Atger hiába próbáltak alluziót látni benne a szerződéselméletre, mint azt, hogy Marsilius ismét csak Aristoteles és a skolasztikus állambölcselet szellemében az állam eredeténél a természeti hajlam mellett a tudatos értelmi tevékenységnek is szerepet juttat. Hiszen azt már a középkori skolasztika is elismerte és nem egyedül a renaissance skolasztika, így Suarez megállapítása, hogy bár az embert természetes önelégtelensége utalja rá a közösségi, állami életre, mégis értelmével jön rá erre a természetes szükségességre és ezért közösségformálásának, államalapításának értelmes tettnek kell lennie, amit szabadakaratú elhatározásával pecsétel meg. Ahogy a családalapításra az embert természetes nemi ösztöne készíti, azért ez mégis értelmes és szabadakaratú emberi tett marad, mert emberi megegyezés és életre szóló szerződés hozza létre. Szent Tamás szerint is az állam erkölcsi jellegét, amely megkülönbözteti a pusztán ösztönös természeti közössé-

gektől, az emberi ész és szabadakarat közreműködése adja meg: «ratio constituens civitatem».

Ezek a megfontolások világítanak rá élesen Rousseau és Marsilius felfogásában mutatkozó első lényeges különbségre, hogy Marsilius talán közelebb a skolasztika minden bizonnyal Szent Tamásra visszavezethető «átruházási elméletéhez», mint Rousseau népszuverenitási tanához, a népközösséget a törvényhozási hatalomban gyökerező szuverenitás első birtokosának és nem létesítőjének tartja. Nem logikus azonban Marsilius akkor, mikor épp Rousseau konzekvenciájának megfelelően tanítja, hogy a népközösség, egy egyének, vagy egy testületnek, ha át is adja a törvényhozási, ill. államhatalmat, azt tartalmában és időtartamában is korlátozhatja, sőt vissza is vonhatja, mert az új törvényhozó nem «legislator simpliciter», hanem csak a «primus legislator»-nak, a népnek, a polgárok közösségének képviselője.

Az első alapvető különbség tehát Marsilius és Rousseau között az, hogyha Marsilius vallja is a népközösségnek a törvényhozásban megnyilvánuló teljes és megfellebbezhetetlen szuverenitását, mégsem individualista, mert nem az ősi természetes állapot emberi egyenlőségéből, nem az egyéni, polgári szabadságból indul ki, hogy elméletét megalapozza. Ő még teljesen a középkor organikus gondolkodásának megfelelően nem a szabad független emberi individuumokat, hanem a korporációkat, a «partes», az «officia» tekintti a társadalom és az állam legkisebb politikai összetevőjének. Marsilius tehát inkább egy mérsékelt, korlátolt, kvalitatív, ha szabad ezzel az aktuális csengésű kifejezéssel élnem, polgári demokrácia képviselőjének kell tekintenünk, míg Rousseau inkább a kvantitatív, népi demokrácia hírdetője. S ebben Marsilius megint korának a fia és Aristotelesnek a tanítványa, akinek a Politika írása közben a középkori olasz városállamoknak is példaképpül szolgáló görög városállamok lebegtek a szemében, — mert ő csak a polgárság bizonyos privilégizált osztályainak részvételét ismeri a politikai életben, de sohasem az egész polgárságét. Marsilius ugyanis a demokrácia és a népszuverenitás eszménye értelmében kifejezi ugyan, hogy a törvényhozó hatalom a népnél, a polgárok közösségénél van, de Aristotelesre hivatkozva rendkívül megszorítja a polgár fogalmát. «Civem autem dico secundum Aristotelem eum, qui participat in communitate civili, principatu aut consiliativo vel iudicativo secundum gradum suum.» A «secundum gradum suum» még Aristotelesen is túlmenő megszorítás, mert Aristoteleszel nemcsak a gyerekeket, asszonyokat, idegeneket és rabszolgákat zárja ki a politikai hatalom gyakorlásából, nemcsak a bíraskodó és végrehajtó hatalomban résztvevőket minősíti egyedül polgároknak, hanem még a szavazatra jogosult aktív polgárok között is állít fel különbségeket aszerint, hogy melyik rangsorba sorozott, társadalmi osztályhoz, hivatásrendhez tartozik. Nem vitatható, hogy Marsilius ezen megállapítását az olasz városállamok politikai berendezkedése inspirálta, ahol a politikai szabadság csak kiváltságolt, polgári osztályok privilégiuma volt, ahogy Battaglia kifejezte, «a nép, a szuverenitás birtokosa, az uralkodó politikai párt és annak is csak kevesek által képviselt aktív része».

Ebben az összefüggésben kell rámutatnunk Marsilius és Rousseau demokratikus felfogásában a legalapvetőbb különbségre. Marsilius a közvetett népképviselési, Rousseau pedig a közvetlen népi demokrácia híve, mert míg Rousseau radikális idealizmusában odáig megy, hogy a népakarat gyakorlását választott képviselőkön keresztül lehetetlennek tartja és a reprezentatív alkotmány ellen harcot hirdet, a sokkal praktikusabb és különösképpen sokkal középkoribb Marsilius a népképviselési rendszer egyik legelső és legmeggyőződésebb hírdetője lesz. Sokat emlegetett és

sokat vitatott tézisét, amelyben a népképviselési rendszer mellett tesz hitet az első *Dictio*, XII. capitulumában, a 3. §-ban találjuk meg: «*Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis legislatorem, seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum, seu civium universitatem aut eius valenciorem partem*». Későbbi fejtegetéseiből aztán kitűnik, hogy a civium universitas összeülését a minimumra szeretné korlátozni és minden igyekezetével előtérbe kívánja helyezni az universitas civiumot képviselő pars valenciore szerepét. Hosszú időközön keresztül azonban vitatott kérdés volt az, hogy vajjon a valenciore parst, kvantitatív, vagy kvalitatív értelemben kell-e felfognunk és számbeli többségen alapuló modern értelemben vett parlamentarizmust kell-e mögötte keresnünk, vagy a születési és műveltségi arisztokráciát, a szakértőket és befolyásosokat képviselő rendi alkotmányt. A legutóbbi időkben különösen Prévité-Orton és Scholz érdeméből megjelent kritikai kiadások helyreállítva az eredeti szöveget, — «*valenciorem inquam partem, considerata quantitate personarum et qualitate in communitate*», — arra utalnak, hogy a két elgondolást Marsilius felfogásában valamiképp össze kell egyeztetnünk. S erre egy analógia nyújt alkalmat. Marsilius ugyanis a népszuverénitás principiumát következetesen érvényesíti nemcsak az államfilozófiában, hanem az ecclesiológiában is. Ahogy az államéletben az universitas civium a közhatalom és törvény forrása, úgy az egyetemes zsinaton képviselt universitas fidelium az egyházi hatalom forrása hit és disciplina kérdésében. Az egyetemes zsinat pedig, az universitas fidelium valenciore parsa az Egyházban szerencsésen egyesíti a kvantitatív és kvalitatív principiumot összeállításában. Az egyetemes zsinatnak ugyanis elméletileg valamennyi hívő gyülekezetének kellene lennie, de mivel oly nagy számmal vannak szétszórva a világ minden táján és birodalmában, csak kevesen képviselhetik a hívők összességét vagy többségét. Marsilius tehát azt ajánlja, hogy a világ valamennyi egyházmegyéje jelentősége szerint, tekintetbe véve a hívők számát és kvalitatív súlyát (*secundum ipsarum proporcionem in quantitate et qualitate personarum*), válasszon képviselőket, elsősorban papokat, de laikusokat is, akik intakt magánéletük és az isteni törvényekben való jártasságuk alapján alkalmasak arra, hogy a közösség megbízásából döntsenek hit, erkölcs, kultusz és disciplinárius kérdésekben.

Az egyetemes zsinat összeállításában tehát analógiát találhatunk arra nézve, hogy hogyan képzelhette Marsilius a kvantitatív és kvalitatív principium harmonizálását a polgárok közösségét képviselő parlament összehívásában. Eszerint tartományonként, azok nagysága és jelentősége alapján, az alattvalók száma és tekintélye súlya szerint kellene képviselőket választani az arra rátermettek közül, akik a közösség nevében hozzák majd a törvényeket. Tehát a kvalitatív principiumot a választhatóság megállapításánál kellene elsősorban érvényesíteni és az erkölcsi intaktságot és szakértelmet tenni a választhatóság kritériumává. Marsilius azonban nemcsak, hogy úgy mondjam, minőségi demokráciát akar, hanem tisztában van azokkal a különbségekkel is, amiket a racionalista Rousseau nem lát-szik figyelembe venni, amiket az egyes országok és népek politikai, társadalmi, szociális, morális körülményei jelentenek egy-egy ország demokráciájának kiépítésében, mert a választás módjának részleteit nem fejtegeti, rábízva ennek meghatározását a különböző országok speciális viszonyaira és szokásaira: «*valenciorem vero civium partem oportet attendere secundum politiarum consuetudinem honestam*».

Ha vannak is feltűnő megegyezések Marsilius és Rousseau között a népfőlség kérdésében elfoglalt álláspontjukban, hogy mindketten a népkarátot szuverénnek, át nem származtathatónak tartják, hogy mindket-

ten a törvényhozásban látják a szuverenitás kizárólagos tartalmát, hogy mindketten szinte szószerint egyformán azzal indokolják, hogy a törvényhozás joga a népnél van, hogy azokat a törvényeket jobban tartják, amelyeket maguk hoznak az emberek, hogy mindketten szétválasztják a tiszta demokrácia szellemében a törvényhozó és végrehajtó hatalmat és a végrehajtó hatalmat egy, a néptől függő szervnek, «pars principans»-nak, vagy «gouvernement» adják át, mégis hosszú az út Marsiliustól Rousseauig, körülbelül olyan hosszú, mint amelyik a XIV. század elejétől a XVIII. század végéig vezet.

Az emberi szellemnek és egyéniségnek ki kellett bontakoznia minden túlvilági és minden evilági organikus kötelékből, az emberi társadalomnak nagy mértékben differenciálódnia és atomizálódnia kellett, hogy az emberi ész autonómiája, az emberi természet egyenlősége, az emberi egyéniség individualitása a rousseau-i népszuverenitás-tanban szociológiai és államfilozófiai megfogalmazást kaphasson. Érdekes lenne ennek a fejlődésnek útját figyelemmel kísérni, mert akkor észrevehetnők, hogy a népszuverenitás gondolata már Marsiliusnál is, de később is a XIV. sz. végén és a XV. és XVI. században, elsősorban az egyházi alkotmánytanban, a conciliarizmusban és a protestantizmus demokráciájában érezte befolyását és csak később a kálvini gondolatot képviselő puritánoknak sikerült először a népszuverenitás eszméjét érvényesíteniük az államéletben.

A középkornak újkorbaválását kíséri és jelzi a közösségi élet súlypontjának az egyházi életről az államéletre való áttolódása s ezért nem csodálhatjuk, hogy a politikai szabadságnak és az államéletben érvényesülő demokráciának erőteljesebb követelése a népszuverenitás gondolatának a protestantizmusban való diadalrajutásának következménye volt. Rousseau legközvetlenebb előfutára a szélsőséges individualizmus talaján született népszuverenitási gondolat képviselőjében, Locke, aki politikai eszméinek legnagyobb részét Hooker XVI. századi angol protestáns teológus «Laws of ecclesiastical policy» c. művében lefektetett protestáns, puritán világnézetet árasztó szellemi örökéből merítette. Szerény véleményem szerint Pádúai Marsilius szellemtörténeti jelentősége is igazában abban áll, hogy a népszuverenitás gondolatának a conciliarizmus követelésében adott éles hangot s hogy az egyházi életben a demokrácia bevezetését még Wiclifnél és Husnál is erőteljesebben követelte. Államfilozófiai gondolatai ismeretesenél is inkább arra törekedtünk, hogy a népszuverenitás eszméjének a fejlődésében Pádúai Marsilius szellemtörténeti jelentőségét helyes megvilágításba helyezzük s ezért azokat a szempontokat emeltük ki, amelyek tanítását összekötötték korának felfogásával és amelyek elválasztották Rousseau klasszikusnak tartott népszuverenitás tanától. Mintegy pillanatfelvételen szeretnénk volna megörökíteni Marsilius traktusában a népszuverenitás gondolata fejlődésének stádiumát a XIV. sz. elején, mert meg vagyunk győződve arról, hogy azok a hatalmas gondolatok, amelyek az emberiség szellemének és életének a történetét irányítják s ezek közé sorozzuk a népföltség eszméjét is, nem egy embernek a művei, legyen az még oly genie is, hanem generációk, hosszú történeti századok gondolkodásának kollektív gyümölcsei.

Boér Miklós.

SZENT TAMÁS A MŰVÉSZETBEN.

Mint műtörténész, a «doctor angelicus» ikonográfiáját szeretném ismertetni, bemutatni, hogyan képzelték őt vizuálisan maguk elé az ábrázolóművészek?

Életrajzát nem mondom el, ezt valamennyien ismerjük. Három dátumot azonban emlékeztetőül meg kell, hogy említsek. XXII. János pápa Avignon városában az Úrnak 1323. esztendejében, a mi Urunk Jézus Krisztus szent Egyházának nagyobb dicsőségére Aquinói Szent Tamást a szent hitvallók sorába iktatja. 1567-ben nevezi V. Pius pápa az Egyház tanfőjének. 1880-ban XIII. Leó pápa Aquinói Szent Tamást minden katolikus főiskola és katolikus főiskolai hallgató vagy tanár védőjének nyilvánítja. Ezek az évszámok azért fontosak, mert 1323 előtt szentként, tehát gloriolával; 1567 előtt mint egyháztanítót; 1880 előtt mint a főiskolák védőszentjét nem ábrázolhatták.

Szükségesnek tartom azt is előrebocsátani, hogy Szent Tamást többet is ismerünk, így Morus Tamást, Tamás apostolt, akinek jelvénye a derékszög-mérő; viszont a pallós és pálma Becket Tamást illeti; Villanova szentjét, aki ugyancsak a Tamás nevet viseli, kezében zacskóval és koldusokkal körülvéve szokták ábrázolni. Becket Tamás és Villanovai Szent Tamás egyébként mindig püspöki ornátust visel.

Amint tudjuk, Szent Tamás domonkos-rendi szerzetes volt. Rendje adott pápákat, püspököket, hitvallókat, vértanukat, szenteket, világhírű szónokokat, tudósokat. Ezek közül a legnagyobb Aquinói Szent Tamás. Mert dominikánus volt, majdnem mindig dekoratív szerzetesi ruhájában ábrázolják. Áttekinthetetlen az a sok kép, szobor, amely vizuálisan állítja elénk. Mindannyiszor azonban úgy igyekeznek magatartásában, arcának kifejezésében a művészek bemutatni, mint a bölcsességben és a szent tudományokban legjártasabb szerzetest. Minden dominikánus templomban megtaláljuk, igen gyakran az oltárra állított szobrát, vagy festményét. És egyebütt is, kolostorokban és más templomokban, freskón — gondoljunk az 1—2 éve készült Kontuly festőművész által festett falképre a budapesti dominikánusok templomában — üveglakon is fellelhetjük és itt a legnagyobb szerűbb üvegfestményre utalok, a perugiai San Domenico-ban levő monumentális műre, ahol magyarországi Szent Margitot is ábrázolta a XV. századi mester. Igen, a filozófia és teológia legnagyobb művelője, Aquinói Szent Tamás mindig kedves és nagy témája, problémája volt az ábrázolóművészeknek.

Nem sokféleképpen ábrázolják a katolikus Egyház lángeszét, ennek oka talán az is, hogy nem ismeretes körülötte annyiféle kedves, személyes esemény, mint akárhány más szentünk körül. Gondoljunk pl. Assisi Szent Ferencre, vagy Szent Antalra. A legendakör is szűkebb, amely körülveszi. A vele kapcsolatos ábrázolásokat négy csoportra osztom. Először arcképeiről, másodszer az arcképektől eltérő egyes ábrázolásokról, harmadszer történetét, legendáját bemutató művekről s negyedszer az őt dicsőítő, diadalát hirdető alkotásokról emlékezem meg.

Arcképein — éppenúgy, mint a korabeli leírások leírják — nagy, nem sovány emberként látjuk. Mindenki tényleges arcképének tekinti a viterbói Santa Maria di Gradi falképet. Szent Tamás t. i. 1268-ban IV. Kelemennél, Viterbóban látogatóban volt, s állítólag akkor készült róla ez a freskó. Ezen a festményen még nimbusz nélkül látjuk. A kép tehát feltétlenül 1323, vagyis szenttéavatása előtt készült. Ez az alkotás egyébként számos későbbi időből származó Szent Tamás-kép alapját képezi. A viterbói kármelita-kolostor Aquinói Szent Tamás képe is ezidőtájt készülhetett s típusban egyezik az előbb említettel. Tudást sugároz ez a XIII. századi alkotás, amelyen a fej, az arc határozottan nagy és telt. Tényleges portrénak számít és ugyancsak ismeretlen mester festette a Montecassino-beli arcképet, amely az előbb említettekkel kétségtelen rokonságot mutat. Fra Carnovale XV. század végén készült nagy festménye a milánói Poldi-Pezzoli gyűjteményben a viterbói típussal egyezik. A fénylő nap, amely mellén szokott világítani, itt feje mellett ragyog. Aquinói Szent Tamást fekete talárba burkolta festője, mert a tudósok köpenyét viseli, ezért nem látjuk, hogy a Szent domonkos-rendi szerzetes. Derekát az a csodálatos öv szorítja, amelyet két angyal hozott neki s amely megvédte őt a kísértések ellen. A párisi Louvre-beli Justus van Gent képén (amelyet az uralniói hecseg könyvtára részére festett mestere, még mindig a viterbói képre utal) kezeivel gesztikulál, mondjuk helyesebben: ujjaival demonstrál.

A régi típust már nem követi Stefano Fiorentino műve, aki könyvvel ábrázolja. A firenzei Santa Maria Novella Szent Tamás kápolnájának bejárata feletti Szent Tamás-kép ismeretlen mestere sem ismeri a viterbói hű portrét. Körülbelül velük indul meg a XIV. században a Szent Tamásról készített művek szabadon való ábrázolása, ami nem jelenti azt, hogy esetleg a mai festő, vagy szobrász a képre, vagy szoborra rá ne írta: «vero ritratto di San Tomaso d'Aquino».

A portrék es ezekről független ábrázolások után térjünk a harmadik csoportra, a történeti ábrázolásokra. Itt talán említsük meg legelőször a Szépművészeti Múzeum sienai festőjének, Sasettának bájos, zöld színben tartott predella-képét, amelyen azt a megható jelenetet látjuk, amint Aquinói Szent Tamás az oltár előtt térdelve, összekulcsolt kezekkel áhítatosan imádkozik. Éppen ilyen kedves és megható Gentile da Fabriano képecskéje a milánói Brérá-ban, amelyen Tamás a kolostor kertjében ül s könyvébe merülve olvas. Filippino Lippi a római Santa Maria Sopra Minerva egyik freskóján azt a történetet örökíti meg, amint Szentünk kápolnában Krisztus keresztje előtt, két angyallal együtt imádkozik. Az elegánsan megfestett képen még megfigyelhetjük, hogy az egyik ajtón egy szerzetes távozik, míg egy másik ajtón valami fiatalember-féle egy hitetlen kerget ki a templomból. Ennek egyébként két asszonytanuját is odafestette a firenzei mester. Egykor a firenzei San Marco díszle volt az a két kép, amelyet egy ismeretlen Angelico tanítvány festett, s most a firenzei akadémia tulajdona. Az egyikben Nagy Albertet látjuk, amint tanít. A hallgatók között Szent Tamást is ott látjuk. A másikon viszont Szent Tamás iskoláját ábrázolta sok áhítattal, szeretettel a művész. A firenzei Santa Maria Novella Strozzi kápolnája oltárának predelláján Szent Tamás extázisát mutatja be Orcagna. Életrajza szerint Nápolyban történt Szent Tamás elragadtatása. Ismeretlen szobrász műve a wismari templom Szent Tamás oltára, melyre a három nagy Tamást: az apostolt, a mártír Becket Tamást és Aquinói Szent Tamást faragta. Aquinói Szent Tamás lábához — (a sokat kifejező szimbólumot a művészek szívesen alkalmazták) — mitrát tett. Ezen az oltáron még nyolc kisebb jelenetet is

mutat a szobrász szentünk életéből, éspedig: látjuk a gyermek Szent Tamást, majd mikor Montecassinóba hozzák, amikor Párisba akar menni s elfogják, a kereszt előtt térdepel, visszatér a nápolyi domonkosok közé, elúzi a kísértést maga mellől, fogadalmat tesz, tanítványait tanítja, betegen fekszik, és végül halálát.

Az angyalok övét hozzák Tamásnak, ezt a jelenetet (talán először a fiesolei mester, Beato Angelico örökíti meg. Az áhítattal s hittel festett kép angliai magántulajdonba került. A regensburgi Szent Domonkos-templom ismeretlen falképfestője az övvel való jelenetet 1500 körül ugyan-csak megörököltette. A beszédes ciklus elmondja egyébként, egy remete Szent Tamás anyjával közli, hogy fia szentéletű lesz. Majd a gyermeket fürösztik, beöflöztetik, angyalok védőövvel övezik, Nagy Albert iskolájában tanul, extázisba esik, Szent Lajos udvarában tartózkodik, látjuk Szent Tamás halálát, végül amint Szent Ágostonnal együtt megjelenik Albertus előtt. Említsük még meg a történetét bemutató képek köréből két spanyol festő művét: Pedro Berruguette, az avillai Szent Tamás-kolostor részére készült sorozatát. Ma a Prado nagy kincse. A másik a barokk Zurbaran képe, amelyen Szent Bonaventurát látogatja meg Szent Tamás, akinek megmutatja könyvtárát, amelyben könyvek helyett Jézus Krisztus a keresztfán láthatjuk. Megrázó Zurbaran jellemzése, monumentalitása, éles realizmusa, egyszerűsége és valóban mélyen átértett vallásossága.

Amikor felosztásunk negyedik részéhez érünk, előre kell bocsátanom, hogy nincs szent, akit annyiszor festettek meg trónon ülve, mint ezt a subtilis gondolkozót. Szent Tamás ilyenkor a legfontosabb helyen ül, szimbolikus alakok veszik körül, kiválóságok hódolnak neki és szentekkel társalog. Valamennyien elismerik nagyságát, csodálják. Ilyen diadalképet már szenttéavatás évében is festett róla egy ismeretlen művész a fossanuóvai templom részére. Innen veszi az eszmét Francesco Traini, amikor a pisai Szent Katalin-templom képét tervezi 1345-ben. Szent Tamás aureolában ül, könyveit ölében tartja, amelyekből sugarak lövelnek szerte-széjjel Plato s Aristoteles műveiket mutatják. Szent Tamás fölött Pál és Mózes, valamint az evangélisták, lábainál Averhoes, lent a hívők serege. A kép legfelső részén Krisztus és a kerubin, aki besugározza szentünket. Kétségtelenül ezzel az elgondolással függ össze Benozzo Gozzoli temperája a Louvrebán és Filippino Lippi oltárképe a római Santa Maria Sopra Minerva-ban. Ezekről a képektől eltér az ismeretlen, Giotto követő dominikánus festő műve a firenzei Santa Maria Novella spanyol kápolnájában, ahol a trónoló Szent Tamás ölében ugyancsak könyveket látunk. Tőle jobbról-balról azok ülnek, akiknek műveit értelmezte, magyarázta. Fölötte lebegnek az erények, lábainál Arius, Sabellius és Averhoes. Alul csúcsíves kórusban ülnek a világi és egyházi tudományok nagyjai.

Ugyanebben a kápolnában ismeretlen festő festi meg a három legrégibb domonkos-szentet: Szent Domonkóst, aki a «Domini canes»-eket küldi szerte a világba, Péter martírt, aki a heretikusok ellen küzd, s Aquinói Szent Tamást, aki a maga elé tartott könyvvel harcol a tévhit ellen. Az előtte térdeplő zsidók nyilván utálnak azokra, akiket Maloria kastélyában megtérített.

Leggyakrabban boldoggáavatott festő rendtársa, Fra Angelico dicsofíti őt. Így Szent Tamás jelen van Mária koronázásánál (Firenze, San Marco, Páris, Louvre), ott áll az utolsó ítéletnél (firenzei Accademia), tanuskodik a keresztrefeszítésnél (firenzei San Marco), ugyanitt Tamás és Ágoston hódol Mária előtt. Ezeken a képeken érezzük, hogy Szent Tamás bölcseségénél csak alázatossága, jámborsága, szelldsége, szemérmessége volt nagyobb.

A sienai Giorgio Martini művén Szent Benedekkel térdepel a gyermek Krisztus előtt. Ugyanezt a kedves jelenetet festette meg Savoldo is, a trevisói San Niccolo részére.

Különös a tárgya Filippino Lippi művének, ahol Szent Tamás Caraffa bíborost vezeti Mária elé. Ugyancsak Filippino Lippi festi meg a római Santa Maria Sopra Minerva számára Tamás győzelmét a tudatlanság felett, ahol a hatásos jelenet széles, tág csarnokban játszódik le, amelyben mindent ügyesen rendezett el a kitűnő renaissance-festő. Zurbarán, amint már érintettem, nagy tisztelője volt Aquinói Szent Tamásnak. A spanyol mester kétségtelenül legremekőbb műve is vele kapcsolatos. A sevillai kolostor részére készült alkotására gondolok, ahol a bölcs diadalát festette meg valóban úgy, hogy Szent Anzelmus jut eszünkbe a kép láttán, aki azt mondotta az imáról, már pedig ez a festmény is ima, hogy «Isten-szeretetre, Isten-félelemre, magábaszállásra indítsa a hívőt».

Utóljára még Raffael disputájáról beszéljünk, amelyet helytelenül neveznek vitának, hiszen éppen ellenkezőleg, az Isten-hitet, az Oltáriszentségben való egységet ábrázolja. Itt a «civitas Dei»-ben közel az oltárhoz, az Oltáriszentségtől jobbra Szent Ambrus, Szent Ágoston s Dante közelében — akire a legnagyobb hatással volt — látjuk Szent Tamást is.

Foglaljuk röviden össze, miként látjuk őt a képzőművészetben ábrázolva: könyvvel, kehellyel, lebegő ostyával, galambbal vagy a Szentlélekkel, amint fülébe súg, vagy vállára ereszkedik, nap vagy sugárzó drágakövel a mellén. Kereszt előtt térdepel, hódol a Szentség előtt, övvel övezik. Kardinális, vagy püspöki jelvények lábai előtt. Tanul, vitázik, tanít az egyházi tanítók körében, filozófusok között. Trónol a nagyok között, diadalt arat a tudatlanság, hitetlenség és tévhit felett.

Talán felesleges bővebben magyarázni az ábrázolások szimbolikus jelentőségét. Így például a könyv tudományát, tudását, a galamb a Szentléleket, a sugalmazást, a Nap, drágakő, a fényt, világosságot, a mitra és a páztorbot, melyet mellette vagy lábainál helyeznek el a képzőművészek, kifejezi, hogy csak szerzetes akart maradni. Az Oltáriszentség halálakor földön fekvő tett kijelentésére utal, amikor környezetének ezt mondja: «Erősen hiszem és igaznak vallom, hogy az imádandó Szentségben Jézus Krisztus, igaz Isten, igaz ember, az örök Atya és a Szűz Mária egyszülött fia jelen van». A könyv azonban nemcsak az ő jelvénye. Így az apostolokat, evangelistákat Szent Bonifáciust is könyvvel ábrázolják. (Az utóbbi könyvét karddal átszúrva mutatják a festők, szobrászok.) A galamb nagy Szent Gergely, Szent Remigius, Scolastica, míg a nap Szent Vincének is ismertetője.

Érdekes, hogy legendájának több ismert, leírt, vagy közzájön forgó jelenete a képzőművészeket nem érdekelte, nem ihlette meg. Szent Tamás lángelméje, szelleme, művei fennséges tartalma nyugozta le a művészeket, akik harmonikus műveikben ünnepelték ki önmagukat, mert bizonyára Aquinói Szent Tamás lelkéből, skolasztikus filozófiájából, miszticizmusából merítettek, amikor őt ábrázolták.

Jajczay János.

AZ AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG MŰKÖDÉSE.

Az Aquinói Szent Tamás Társaság 1945 október 3-án Budapesten, a Központi Papnevelő Intézetben tartotta 52-ik évi közgyűlését *Kecskés Pál* ügyvezető alelnök elnöklete mellett. Az elnök bejelenti, hogy *Madarász István* püspökvédő az utazási nehézségek miatt nem jelenhetett meg a közgyűlésen. Majd megilletődött szavakkal üdvözli az ostrom után első alkalommal ülésező Társaság közönségét. Az ülést «A háború és a bölcelet» c. előadással nyitja meg. Kifejti, hogy a háború az emberi életet alapjáig megrázó vihara nemcsak a szellemi koncentráció akadályozásában érzeteti hatását, hanem a gondolkodás oly problémákra irányításában is, amelyek az élet békés folyása mellett nem tűnnek fel jelentőségteljeseknek. A háború által kikényszerített reflexió a filozófiai szemléletet is tágtítja, a történelem minden nagy háborúja a bölceleti problematika alakulására is rányomja bélyegét. A lezajlott háború előreláthatóan fokozni fogja a modern kultúra válságának már az első világháború nyomán nagy mértékben jelentkezett tudatosítását s továbbra is az ember léthelyzetével összefüggő problémákat fogja a bölceleti gondolkodás tengelyébe kényszeríteni. E problémák megoldásánál a korigények igazságos méltánylása mellett, a görög és a keresztény gondolkodásban kitisztult humánus eszményének érvényrejuttatása a Szent Tamást követő bölcelet korszerű feladata.

Megnyitó előadása után az elnök kegyeletes szavakkal emlékezik meg az időközben elhunyt *Serédi Jusztinián* bíboros hercegprímásról, a Társaság tiszteleti tagjáról. Működését méltatva kiemeli a boldogult prímás az ország nemzetközi jóhírének és becsületének emelésére irányuló lan-kadatlan fáradozását, melynek egyik legszebb eredménye lett az 1938-ban hazánkban tartott eucharisztikus világkongresszus. A világszerte köz-tiszteletben álló egyházfő életerejét elsorvasztotta a háború alatt az igaz-ságosság és a jog tiszteletbentartásáért folytatott küzdelme. A Szent Tamás Társaság kegyelettel őrzi meg történeti hivatásához méltó egyéniségének emlékét. Ezután az elnök tisztelettel emlékezik meg az örökébe kinevezett *Mindszenty József* veszprémi püspökről, kit a közgyűlés üdvöző sorokkal köszönt.

Ibrányi Ferenc titkár a Társaság 1944/45. évi működéséről számol be. A tavaly márciusban tartott közgyűlés óta a Társaság két felolvasó ülést tartott. Március 29-én *Gerencsér István* tartott székfoglalót «A vallásos élmény és Isten létezése» címmel. Április 26-án *Péterffy Gedeon* tartotta meg székfoglalóját «Bűnbánat és ártatlanság» címmel. A Társaság közlönyének 10-ik száma jelent meg 1944 őszén. A titkár hálás köszönetet mond a Társaság jótévedőinek a nyújtott anyagi támogatásért. A Pázmány Egyetem hittudományi kara viselte a közlöny kiadásának tetemes részét. Köszönetet mond a Tudományegyetem rektorának adományáért is. A továbbiakban előadja, hogy a fővároshoz egyre közelebb jutó háborús front a nyári szünet után megakadályozta az őszi hónapokban szokásos működés meg-

kezdését. Az elnökség az ostrom idejére biztonságba helyezte a Társaság irattárát, kiadványait és egyéb értékeit. Hálával tartozunk a Mindenhatónak, hogy e tekintetben a Társaságot nem érte károsodás. A konszolidáció reményében kezdjük meg működésünket, számot vetve azzal, hogy a nyugodt szellemi munka lehetősége s egyéb külső nehézség akadályai mellett nem érhetjük el azonnal a békebeli évek teljesítményét. De bízunk kell abban, hogy az akadályokkal megküzdve a Társaság a jövőben is a multban tanúsított kitartással és buzgósággal fogja hivatását teljesíteni. A rendkívüli áremelkedésre tekintettel az elnökség nevében felhatalmazást kér a közgyűléstől arra, hogy az 1945. évre szóló tagsági díj 50 pengőben állapíttassék meg. Ehhez a közgyűlés hozzájárul.

A titkári jelentés meghallgatása után a közgyűlés az elnökség előterjesztésére rendes tagokul választja meg *dr. Eröss Alfréd* teológiai tanárt, egyetemi magántanárt és *dr. Jajczay János* műtörténészt, egyetemi magántanárt.

Pataký Arnold számvizsgáló a Társaság 1944/45. évi pénztári forgalmáról terjeszti elő jelentését. Bevételek: Áthozatal a mult évről 4694.72 P, postatakarékpénztári kamat 126.37 P, a tudományegyetemi rektor adománya 1500.— P, tagdíjak 1335.99 P, összesen 7657.08 P. Kiadások: Irodai költségek 331.42 P, hozzájárulás a Bölcséleti Közlemények kiadásához 3465.18 P, csekkszámra kezelési díja 40.99 P, teremhasználat és nyomtatványok 1912.40 P, összesen 5749.99 P. Összes bevétel: 7657.08 P, összes kiadás: 5749.99 P, maradvány: 1907.09 P. A közgyűlés a számvizsgáló jelentését tudomásul veszi és Nyéki Kálmán pénztárosnak köszönetet mondva a pénztár kezeléséért a felmentést megadja.

Kecskés Pál elnök bejelenti, hogy a tisztikar az 1942. évi közgyűlésen három évre kapott megbízatása lejárt, ezért kéri a közgyűlést, hogy válassza meg az új tisztikart. Az elnöki széklet *Horváth Sándor O. P.* rendes tag, mint korelnök foglalja el. Méltatja a lemondott tisztikar érdemeit, majd javaslatára a közgyűlés három évi tartamra megválasztja elnöknek *Schütz Antal*t, ügyvezető alelnöknek *Kecskés Pált*, titkárnak *Ibrányi Ferencet*, pénztárosnak *Nyéki Kálmánt*, számvizsgálónak *Pataký Arnoldot*.

Ezután *Boér Miklós* pártoló tag tartott előadást «A népfőlség eszméje a késői középkor irodalmában.» (Közölve a jelen kiadványban.)

Több tárgy nem lévén, az elnök a közgyűlést bezárja.

* * *

1946 március 13-án a Központi Papnevelő Intézet előadótermében tartotta az Aquinói Szent Tamás Társaság 53-ik évi közgyűlését *Madarász István* püspökvédő elnöklete alatt. Az elnöklő püspök a közgyűlést a «A béke alapelvei» c. előadással nyitja meg. Emlékeztet arra, hogy a béke a keresztény tanításnak és bölcséletnek egyik legszebb virága és gyümölcse. A Krisztus által hirdetett béke elsősorban a léleknek Istenhez való viszonyára vonatkozik. A lelki béke nem ismer zúgolódást, elkeseredést, kétségbeesést, de elbizakodottságot, önteltséget sem. A béke második foka a lélek békéje lélektársával, felebarátjával. A lelki béke harmadik követelménye a nemzetek békéje egymással. Ezzel kapcsolatban kiemeli XII. Pius pápának a világ békéjéért tett fáradozását. A keresztény bölcsélet feladata a jelen időkben a természetes erkölcs természetfölötti alapjait erőteljesen hangoztatni s az emberiséget e felé irányítani. Az örök isteni igazságszolgáltatásba vetett hit minden békének végső alapja. (Az előadás megjelent az Egyházi Körirat 1946 áprilisi számában.)

Kecskés Pál ügyvezető alelnök jelenti, hogy a mult év őszére kitöltött közgyűlés óta a Társaság csak egy rendes ülést tartott, 1945 október

30-án, amelyen *Kempelen Attila* rendes tag tartott székfoglalót «A szellemhit a tudomány és a misztika megvilágításában» címmel. Az elnök rámutat, hogy a szellemi munka nehézségei mellett a téli idő közlekedési és fűtési nehézségei is akadályul szolgáltak ahhoz, hogy a Társaság a régebbi évekhez hasonló ütemben folytathassa munkásságát.

Pataky Arnold számvizsgáló a Társaság 1945/46. évi pénztári forgalmáról tesz jelentést. Bevételek: Áthozatal a múlt évről 1907.09 P, tagdíjak 31.801.— P. Kiadások: Csekkszámlel kezelési díja 3.— P, irodai és postai költségek 29.150.— P. Összes bevétel 33.708.— P, összes kiadás 29.153.— P, maradvány 4555.— P. A közgyűlés a jelentést tudomásul véve Nyéki Kálmán pénztárosnak köszönetet mond és számára a felmentést megadja.

Ezután *Nyéki Kálmán* rendes tag tart előadást «Az érzés jelentősége a vallásos élményben» címmel. Majd *Jajczay János* rendes tag tart székfoglaló előadást «Szent Tamás a művészetben» címmel. (Megjelent a jelen kiadványban.)

Elnök a közgyűlést bezárja.

* * *

1947 február 27-én a Központi Papnevelő Intézet előadótermében tartotta az Aquinói Szent Tamás Társaság 54-ik évi közgyűlését *Madarász István* püspökvédő elnökle mellett, aki «Az újjáépítés lelki előfeltételei» címmel tartott megnyitó előadást. Megállapítja, hogy a természetes etika fényénél három államalkotó és államfenntartó erő tűnik alapvető jelentőségével szembe: az igazságosság, az áldozatkészség és az emberszeretet. Ezeket az erényeket az emberiség tisztán saját erejére támaszkodva sohasem volt képes megszerezni és fenntartani. A társadalomnak és az államnak tartós nyugalmat, békét és haladást csak olyan erkölcsi erők kölcsönözhetnek, amelyeket a nép a természetfölötti vallásból merít. A kereszténység kétezer év óta tanítja és neveli híveiben ezeket az erkölcsi tulajdonságokat, ezzel alátámasztja az emberi kultúrát és biztosítja a békés fejlődést. (Az előadás megjelent az Egyházi Körirat 1947 áprilisi számában.)

Kecskés Pál ügyvezető elnök a Társaság működéséről szóló beszámolójában jelenti, hogy a múlt évi közgyűlés óta a Társaság nem tartott egyéb ülést. Ennek egyik oka, hogy más egyesületekhez hasonlóan a Társaságra is kiterjesztett vizsgálat tartama alatt az nem működhetett, majd az infláció működésének egyébként is szerény anyagi bázisát felemészttette. Azonban a nehézségek egy része megszűnt s habár még van elég gátló körülmény, a Társaság továbbra is működni akar, mert úgy érzi, hogy ez olyan kötelessége, melynek eleget kell tennie. A szükséges anyagi fedezet biztosítására kéri az évi tagsági díj 6 forintban való megállapítását. Ehhez a közgyűlés hozzájárul.

Pataky Arnold számvizsgáló a Társaság 1946/47. évi pénztári forgalmára vonatkozólag jelenti, hogy a Társaság tagjai a tagdíjat adópengőben befizették; ez azonban elértéktelenedett, úgy hogy a postatakarékpénztári csekkszámlel kezelési díjának felszámításával 1.76 Fr tartozás keletkezett, mely egy 10.— Frt-os tagdíjbefizetés után eltűnt, így a Társaságnak jelenleg 8.24 Frt vagyona van. A közgyűlés a jelentést tudomásul veszi és Nyéki Kálmán pénztárosnak köszönetet mondva a felmentést megadja.

Elnöklő püspökvédő bejelenti, hogy *Schütz Antal* egyetemi ny. r. tanár a Társaság elnökségéhez intézett levelében bejelentette az elnöki tisztről való lemondását s annak elfogadását kéri. Miután a közgyűlés a lemondást elfogadja, a püspökvédő elismerő szavakkal emlékezik meg a lemondott elnök érdemeiről. Majd javasolja *dr. Horváth Sándor O. P.* egyetemi ny. r. tanár elnökké választását. Javaslatát a közgyűlés egyhangú

helyesléssel fogadja. Horváth Sándor elfoglalva az elnöki széket, megköszöni az iránta megnyilvánuló bizalmat. Elismeréssel emlékezik meg elődjének működéséről, majd kéri a tagokat, legyenek segítségére a Társaság további sikeres működésére irányuló törekvésében.

Ezután *Gyenis András S. J.* rendes tag tartotta meg székfoglalóját «Szent Ágoston szociológiai eszméi» címmel.

Több tárgy nem lévén, az elnöklő püspökvédő a közgyűlést bezárja.

* * *

1948 március 17-én a Központi Papnevelő Intézet dísztermében tartotta az Aquinói Szent Tamás Társaság 55-ik évi közgyűlését *Madarász István* püspökvédő elnöklete alatt. Az elnöklő püspök kegyeletos szavakkal emlékezik meg március tizenötödikének századik évfordulójáról. Kijelenti, hogy a Társaság hazafias együttérzéssel ünnepel e napokban a nemzettel és munkásságát továbbra is a nemzet javának szolgálatába akarja állítani. Ennek a kötelességnek kíván eleget tenni mai megnyitó előadásával is, amelynek tárgya: «A kultúra és a teisztikus világnézet». A bölcséletnek a valóság alapjaira, a végső létfeltételek megállapítására irányuló vizsgálódása során a philosophia perennis feladata azoknak a legmélyebb alapzatoknak az előtárása is, amelyeken a kultúra nyugszik. Elemezve a kultúra fogalmát, rámutat, hogy a kultúra nem merül ki a természet nyers erőinek meghódításában és az ember szolgálatába állításában. Elsősorban maga az ember a művelődés tárgya is, akinek szellemi és erkölcsi képességeinek kibontakoztatásával kapja meg a kultúra legbelsőbb lényegét. Technikai, szellemi és lelki kultúra egysége a teljes, hiánytalan kultúra. Nagy gondolkodók élettapasztalatán leszűrt vallomásaival bizonyítja, hogy a merőben földi kultúra nem biztosíthatja az ember boldogulását. A kultúra teljességének három követelménye van. Ezek: a munka megbecsülése, az erkölcsi világnézet megingathatatlan törvényeinek elismerése és természetfölötti eszmények követése. E követelményeknek csak a keresztény világnézet tud kielégítően megfelelni, ezért teljes értékű kulturális tevékenység nem képzelhető el keresztény vallásosság nélkül. (Az előadás megjelent az Egyházi Körirat 1948 áprilisi számában.)

Kecskés Pál ügyvezető alelnök a Társaság működéséről számol be. Örömmel jelenti hogy a múlt év május 14-én tartott felolvasó ülésen megjelent *Mindszenty József* bíboros hercegprímás, akit a Társaság nevében *Horváth Sándor O. P.* elnök köszöntött. Az ülésen *Kecskés Pál* rendes tag «Személyiség és kollektív etika» címmel tartott előadást. *Ibrányi Ferenc* rendes tag a római tomista kongresszuson az egzisztencializmusról tartott előadásokat ismertette. Október 15-én *Zemplén György* rendes tag tartott előadást «A modern fizikai világnézet bölcséleti jelentősége» címmel. Beszámolója során az ügyvezető alelnök köszönetet mond a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumnak, valamint a Pázmány Egyetem rektorának a Társaságnak juttatott segélyért, illetve adományért. A kapott segítség annál is értékesebb, mert lehetővé teszi több évi szünet után a Társaság közlönyének újbóli közreadását.

Kegyelettel emlékezik meg az ügyvezető alelnök *Notter Antalról*, a Pázmány Egyetem jogtudományi karának nyug. tanáráról, aki ez év márciusában hunyt el. A boldogultat még joghallgató évei alatt bevonta az akkoriban alakuló Társaság működésébe Kiss János. *Notter Antal* a Társaságnak mindvégig hűséges tagja maradt, s három éven keresztül, 1927—30-ig a Társaság elnöki tisztét is viselte. *Notter Antal* egyike volt azoknak akik a skolasztikus bölcsületnek a szorosan vett elméleti problémákon túl a kultúra és világnézet szempontjából való átfogó jelentőségét

felismerték. A maga részéről társadalom- és államfilozófiai tanulmányaival járult hozzá a Társaság munkásságához, mely hálás kegyelettel őrzi meg emlékéit.

Tragikus szerencsétlenség áldozata lett *Somogyi József*, a Szegedi Polgáriskolai Tanárképző tanára, a Pázmány Egyetem c. rk. tanára, a Társaság buzgó tagja. Külföldön is figyelmet keltett, még értékes alkotásokat ígérő munkásságának korai megszakadása a magyar keresztény bölcsélet érzékeny vesztesége. Fájdalmasan gyászoljuk *Hetényi Gyula* érseki tanácsost, a vallásbölcsélet és a modern korkérdések finom megérzésű, elmélyült lelkű kutatóját.

A Társaság elnöksége részéről az ügyvezető alelnök tudományos érdemeik alapján a rendes tagok közé való beválasztásra ajánlja *dr. Boér Miklós* miniszteri osztálytanácsost, *dr. Dám Ince* szentferencrendi tanárt, *dr. Előd István* kegyesrendi főiskolai tanárt. Az előterjesztetteket a közgyűlés egyhangúlag rendes tagokul megválasztja.

Pataky Arnold számvizsgáló a Társaság 1947/48. évi pénztári forgalmáról tesz jelentést. Bevételek: Áthozat a mult évről 8·24 Fr, tagdíjak 710·46 Fr, Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium segélye 3000— Fr, a Pázmány Egyetem rektorának adománya 200— Ft, összesen 3918·70 Ft. — Kiadások: Nyomatványok és postai költség 475·93 Fr, a «Bölcséleti Közlemények» nyomdaköltsége 3000— Fr; összesen 3475·93 Fr. Összes bevétel: 3918·70 Fr, összes kiadás 3475·93 Fr; pénztári maradvány 442·77 Fr. A közgyűlés a jelentést tudomásul veszi, *Nyéki Kálmán* pénztárosnak a felmentést megadja és fáradozásáért neki köszönetet mond.

Horváth Sándor O. P. elnök tartott ezután előadást «Az értelmi fény» címmel. (Megjelent a jelen közlönyben.)

Az elnöklő püspökvédő a közgyűlést bezárja.

SZEMLE.

Az egzisztencializmus a római tomista kongresszuson.

Az emberi művelődés részletterületeinek kérdései mögött és fölött ott vannak az embert mint ilyen érdeklő nagy, általános, a világot a maga egyetemességében néző kérdések. Ilyenek: tudat és valóság; tapasztalati és értelmi, elvont ismerés; konkrét és általános; anyag és szellem; léttartalom és létezés; esendő, változó valóság és abszolútum; én és más; hit és tudás; természet és kegyelem stb. Ezekre a kérdésekre adandó válasz nem kecsegtet ugyan közvetlen haszonnal, mint a technikai és természettudományos kérdés megoldása, a kérdések azonban mégis egyidősek az emberi művelődéssel, mert az ember nem hajlandó lemondani és nem is mondhat le arról, hogy sajátosan mint ember, értelmileg, tudományosan igazolt ismeret útján szembenálljon a valósággal. A kérdések megoldása, helyesebben a feltevése jelenti egyben az egyes ember világnézetét is, sőt az egyes kérdések előtérbenyomulása, az adott megoldás színézete ráüti egy-egy művelődési korszakra a sajátos bélyeget és így befolyásolja az említett egyes művelődési részletterületeket is.

A felsorolt kérdések az ember örök problémái, mert az emberi értelem gyöngeségénél fogva a valóságot maradék nélkül feloldani nem tudja. A kérdésekre adhat kielégítő, megnyugtató választ, de véglegesen nem. A problémát bogozhatja jól vagy rosszul, de megszüntetni nem tudja. Új történelmi helyzet, az emberi művelődés új szakasza vagy korszaka újra és újra felveti a régi kérdéseket, azokat új hangsúllyal, színezéssel állítja fel, újszerűen csoportosítja és ennek következtében az emberi szellem újra és újra nekigyürkőzik, hogy új, lehetőleg megnyugtató feleletben megalkossa a maga világnézetét.

Tudományos meggyőződésünk szerint Aquinói Szent Tamás az arisztotelieszi realiztikus idealizmus szellemi örökségének feldolgozásával és a kinyilatkoztatás nyelvén szóló ősigazság és őslét hitbeni ihletében, a saját óriási dimenziójú géniuszával a saját korában feltett ősi emberi problémákra kielégítő választ adott, nemcsak, hanem az ő gondolatvilágában az emberi szellem olyan csapást vágott, hogy ennek az irányában kielégítő feleletet lehet adni minden új kultúrperiódus újonnan fogalmazott ősi problémáira.

A történelmi «ma» helyzete, művelődési válságunk két filozófiai rendszert helyezett előtérbe. Európa keleti felében újra felszínre került a Hegelre támaszkodó, Feuerbachból kiinduló és Marx nevéhez fűződő történelmi materializmus, amit századunk első évtizedeiben a nyugati kultúra tudományosan elintéztett kérdésnek tudott. Európa nyugati felében pedig teret hódít a «ma filozófiája», a legújabb filozófia, az egzisztencializmus.

A római Szent Tamás Akadémia 1947 április 8—13-ig egy tudományos kongresszus ülésorozatot szentelt az egzisztencializmusnak, ami eléggé mutatja az új filozófia aktualitását.

A kongresszuson elhangzottak előre felkért professzorok *előadásai*. A főelőadásokat *vita* követte. Egy-egy előadót a kérdezők, vitázók egész sora ostromolta igen termékeny vonatkozású kérdésekkel. Kiegészítette a kongresszus ügyrendjét az előre feliratkozott *hozzászólók rövidebb előadása* (communicazioni), amelyben a hozzászóló kívánó a saját szakértelességének keretében ismertette az egzisztencializmusra vonatkozó álláspontját. Hogy milyen területen mozogtak a hozzászólások, íme néhány cím: A tudomány az egzisztencializmus szerint

(B. Thum); Existencializmus, filozófia és a kritikai probléma (Giacón); A létezésben a racionális és az irracionális (Viglino); Az emberi létezés Szent Tamás filozófiájában (Bogliolo); Augusztinizmus és existencializmus (Vega).¹

Szent Tamás filozófiájának talaján állva három kérdés lehetséges az existencializmussal kapcsolatban: 1. Mennyiben fogadhatjuk el, tehetjük magunkévá az existencializmust? 2. Mennyiben kell visszautasítanunk? Mi az alapvető tévedése? 3. Szent Tamás bölcselete alapján mit kell az alapvető tévedéssel szembeállítanunk. A kongresszus előadásai valóban az említett három szempont szerint csoportosíthatók. A kongresszus nem méltatta figyelemre Jean Paul Sartre existencializmusát, a legdivatosabb, tehát a leginkább efemer értékű existencializmust, mert akkor csak negatív álláspontra jutott volna. Az előadók az existencializmusnak csak jobban kidolgozott, komolyabb formáival foglalkoztak.

1. Az első csoportba sorozható előadások.

Cornelio Fabro: «Az existencializmus jelentősége». A legújabb filozófia széteső, kaotikus, tévedésektől zavaros erjedésében kereste azt a titkos vagy kézzelfogható szálat, amely a különböző irányok közös vonása és amely egyúttal megmagyarázza a modern gondolkodásból való leszármazását és amely kilátásba helyezi annak a lehetőséget, hogy a keresztény spiritualizmus keretén belül az existencializmus esetleg elhelyezhető legyen, illetőleg hogy a keresztény gondolkodás magáévá tegye kérdésföltevést és megfelelően problémáira. Így adódik a kérdés, vajjon az existencializmus különböző formáinak a létezésről adott kifejezett tanításán túl — amelyet a keresztény gondolatnak gyakran vissza kell utasítania, vagy csak annak részleges szempontjait teheti magáévá és azokat is csak kellő fenntartásokkal — nincs-e a létezési pillanat mélyén a létartalmi (essenciális) problémával való kiegészülés igénye, amivel kapcsolatban a keresztény realizmus nem lehet közömbös.

Az így fölített kérdésre az előadó igennel válaszol *min*¹ az említett existenciális pillanat eredetét tekintve, *mind* pedig tekintve a probléma felvetésének és megoldásának pozitív oldalát.

Az új filozófia egy századdal ezelőtt született *Soeren Kierkegaard*dal, újra-éledt a német *Kierkegaard*-reneszánszszal és ezzel benső összefüggésben van többé-kevésbé minden mai existencializmus. Az új bölcsélet születése a modern filozófia hivatalos rendszereinek, nevezetesen az idealizmusnak és a materializmusnak halálát akarta jelenteni. Az existenciális pillanat mélyén nem annyira elmélet és rendszer igénye mutatkozik be, amely más elméletekkel szemben akar állni és új rendszert akar a többi helyére állítani. Az existencializmus sokkal inkább tiltakozás, amellyel a modern ember fölemeli szavát az abszolút filozófia ellen, amely elárulta az embert; üdvösségre vezető kalauzt, útmutatást keres, amely hozzáférhető minden ember számára. Az existencializmusban ez az útmutatás a legfontosabb. Ez vezet akkor, amikor elismeri az ember létét, amennyiben szellem, elismeri a személyiséget és a szabadságot, mint az emberi lét sarkpontját a panteista és materialista leértékeléssel szemben.

Világosan pozitív kezdet, amely, ha eredeti igényének helyesen megfelel, alkalmas arra, hogy az üdvösség és igazság kalauzt adja az embernek. A helyes felelet burkoltan benne van az existencializmus ismeretelméletellenes beállítottságában, a lét hangsúlyozásában és annak az abszolútumnak a keresésében, amely az idő és végeesség határán túl van, mint az existencia dialektikájának alapja, fenntartója és végpontja. Burkoltan realizmust tanít, amikor a lét igazságát mint problémát elismeri, amelyet meg kell kinek-kinek oldani és amelynek megoldására voltaképpen minden egyes ember vállalkozik is. A keresztény realizmus vonása, hogy az existencializmust annyira hangsúlyozza, hogy a teremtmény az Abszolútummal való kapcsolat nélkül semmi és hogy felállítja a maga számára a saját létünk transzcendenciáját. Végül megnyitja a lehetőséget, hogy a hagyományos metafizika elmélyüljön és problematikáját kiterjessze, amennyiben az

¹ A kongresszuson elhangzott előadások és hozzászólások nyomtatásban is megjelentek: *Esistenzialismo* (Atti della settimana di Studio indetta dall'Accademia di S. Tommaso, 8—13 aprile 1947.) Roma (Marietti), 1947. Ennek alapján számolunk be a kongresszusról.

exisztencializmus elindítja, vagy el tudja indítani annak az eddig ki nem fűrészt zónának a tudományos kutatását, amely a lélek és test, tudás és hit, kegyelem és természet határai között húzódik el, amely várakozik és harcol, hogy elérjen a pozitív Abszolútumhoz.

Ha ezután az egzisztencializmus baloldala teljesen negatív álláspontot foglal el, visszatér az ateizmushoz, fenomenizmushoz és materializmushoz, ez nem az egzisztenciális pillanatban és annak problémájában gyökerezik, hanem abban a körülményben, hogy visszakanyarodik annak az idealista és materialista filozófiának az eszmévilágához és módszeréhez, amelyet az egzisztencializmus eredetileg megtagadott.

Az előadó végső ítélete: az egzisztencializmus a maga módján, amennyiben t. i. szétszaggatja az emberi létet, megmutatja, hogy az ember bölcséleti képét hogyan kell megalkotni és megvédeni.

Picard: «Martin Heidegger ontológiájának távlatai és határai».

Heidegger utolsó írásainak elemzése Heidegger új arculatát mutatja be. Míg előző írásai kiemelték filozófiájának negatív oldalát, most kitűnt, hogy ez a beállítottság csak bevezető jellegű és hogy pozitívabb eredmény után vágyódik. Nem a semmi negatívumához érkezik meg, hanem magához a léthez (esse ipsum). Ez a lét meghatározott tartalmú és Heidegger nem különbözteti meg elég élesen a lét általános, elvonatkoztatott fogalmától (esse in communi). Megengedi, hogy magyarázatot kell nyernie a létezésnek, azaz az embernek.

Nem a szokásos értelem útján jut el ehhez a léthez. Heidegger antiintellektualista. Új kategóriákat vezet be a *lényeges gondolatot*, azaz magának a létnek bizonyos igényét és ez a létezés lényeges mozzanata, sőt maga a létezés. Az így elért lét azonban megismerhetetlen marad, mert fogalmilag nem meghatározható, miután megelőz minden logikát, a logika elveit is, sőt magát a különböztetést igazság és nem igazság között. Ezt a létet meghatározni annyit tesz, mint emberszabásúvá tenni és éppen ezért elárulni. Heidegger tanítása nagyon közel áll a negatív teológiához és egy irracionalista, agnosztikus ontologizmushoz.

Az előadó, bár értékelte Heidegger új tanításának tagadhatatlan pozitív pontjait, megjegyezte, hogy mennyire nem oldja meg kielégítően az alapvető kérdést, amelyet maga elé tűzött, t. i. a létezést, és kimutatja, hogy ennek a hiánynak végső gyökere a való, létező szemléletének egyoldalúsága, amennyiben elfeledkezik a létartalomhoz való vonatkozásról. A létezés szemléletének, ha nem akarja elveszteni minden értékét, lépést kell tartania a létartalom szemléletével. Más szóval: egyedül a lét filozófiája a maga teljességében értve tudja kielégítően megoldani a problémát.

II. A második csoportba sorozható előadásokból ismertetjük *Toccafondi* előadását: «Az olasz egzisztencializmus jellegzetes vonásai».

Előadását azzal kezdte, hogy rámutatott a nagy nehézségekre, amelyek felbukkannak akkor, ha feleletet keres arra a kérdésre, hogy mi az egzisztencializmus. Arra a merész vállalkozásra kell elszánnia magát, hogy olyan meghatározást adjon, ami nem növeli a zavart, hanem hozzásegít a tisztánlátáshoz. Olyan ismeretű jegyet kell keresni, amelynek alapján meg lehet ítélni az egzisztencializmust és általában meg lehet különböztetni annak egyes változatait és ezt kell alkalmazni az olasz egzisztencializmus megítélésében.

Megkülönböztetett egy tágabb, nem sajátos értelemben vett és egy szorosabb, sajátos értelemben vett egzisztencializmust, az utóbbinak vannak azután alfajai. Tágabb értelemben vett egzisztencializmus, ha valaki elismeri az egzisztencializmus problémáit és ezek jelentőségét az elmélet és a gyakorlat számára; ha kiemeli azokat a szempontokat, amelyek mellett ezeket már szemlélték, és azokat, amelyek mellett még számba kell venni és be kell iktatni a régi rendszerekbe anélkül, hogy azok lényeges tanítása csorbát szenvedne, ellenben új oldalról mutatja be a régi igazságot. Ebben az értelemben vett egzisztencializmust meg lehet találni a legkülönbözőbb rendszerekben.

A sajátos értelemben vett egyes egzisztencializmus meghatározását esetről-esetre kell adni, és meg kell vizsgálni az egyes egzisztencialista író filozófiai és teológiai individualitását. A sajátos értelemben vett egzisztencializmust általában úgy kell meghatározni, hogy keresni kell ezek közös jegyeit, amelyekben meg egyeznek. Ezek után az előadó a következő meghatározást adta: az egzisten-

cializmus az a nem fogalmi, hanem konkrét, tapasztalati, benső, létszerű és megélt gondolatnak a jelensége, amelynek ugrópontja az egyes embernek a nem hiteles létezésből a hiteles létezésbe való átlépése, amely hiteles létezés személyes, megismételhetetlen, transzcendens vonatkozású és amelyet pszichológiai elemzés fedez fel. Ezt a hiteles létezést a pszichológia elsősorban aggdódsáknak találja, tele az emberi végesség adottságaival, mint törekenység, bűn, szabadság, választás, veszedelem, veszedelemvállalás, halál stb. . . . Rámutatott e meghatározás kapcsán az egzisztencializmus aszisztematikus, amorf voltára.

Az adott meghatározás alapján megjelölte az olasz egzisztencializmus jellegzetes jegyeit. Az olasz egzisztencializmus az aktualisztikus idealizmus talaján fakadt és legfőbb képviselője Abbagnano.

Végül vizsgálat tárgyává tette az egzisztencializmus viszonyát a hagyományos skolasztikához, nevezetesen a szenttamási filozófiához és a katolikumhoz. Megállapította, hogy csak tágabb értelemben vett tomista egzisztencializmus lehetséges, sajátos értelemben vett és katolikus egzisztencializmus a katolikus teológia lerombolásához vezetne.

Az egzisztencializmus főtévedése tehát, amint *P. Boyer*, az Akadémia főtitkára megállapította, hogy tagadja a lét tartalmát, a lét tartalom realitását, örök voltát és szükségszerűségét. Ez a főhiba az egzisztencializmus lényeges mozzanata és Szent Tamás filozófiájának alapján állva, ezt mindenestül vissza kell utasítani.

III. A harmadik csoportba sorozható Jacques Maritain és Et. Gilson előadása.

Jacques Maritain, Franciaország jelenlegi szentszéki követe «Szent Tamás egzisztencializmusáról» szólt. Azzal kezdte előadását, hogy nem a divatnak enged, amikor így fogalmazta meg tárgyát, hanem mert — a szavak eredeti értelmét tekintve — Szent Tamás igazi egzisztencialista, ha más értelemben is, mint a mai egzisztencialisták. Van a létezésnek olyan primátusa, amely helyet biztosít a lét tartalomnak, miségnek, lényegnek és ez Szent Tamás tanítása. Szent Tamás számára a létezés minden tökéletesség teljessége. Sőt Istenben nincs is más miség, mint maga a létezés. A tudatunk a létezést a dolgokból és saját létezésünkben ismeri meg. Az érzékek bemutatják a létezőt, ha egyedül az értelem ismeri is meg a létezést, mint ilyent. Az ítéletben kijelentjük, hogy egy dolog van, és az ítéletben bontakozik ki az értelem a maga teljességében. A létezés állítja a lét tartalmát a létezők sorába. Ha eltöröljük a miséget, azt, *ami* van, nincs többé semmi.

A létezést nem a «való» (ens) keretén belül ismerjük meg, hanem azelőtt és abban. Amde a való nincs lét tartalom nélkül. A létezés nem «miség», lét tartalom, tehát nem értelemmel feloldható (intelligibile). Ezért Szent Tamás filozófiája a való, létező és nem merőben a létezés filozófiája. Ennyit a metafizika területén.

Az erkölcs tan területén Szent Tamás egzisztencializmusa abban a szerepben mutatkozik be, amelyet a prudentia, okosság erényének tulajdonít. Hogy erkölcsi cselekedet helyesen ítéljünk az egyes esetekben, különösen a kötelességek ütközése esetén, nem elégségesek az egyetemes szabályok. De ha valakinek helyes az akarati beállítottsága és ha ennek alapján ítélt, helyesen fog választani. Az értékekbe kapcsolódó akarat adja tehát a helyes ítéletet. A Szentlélek ajándékai egy az erényeknél magasabbrendű cselekvési normát ihletnek. A szentek néha úgy viselkednek, hogy az tökéletes számukra, de nem felel meg mindenkinek. Ez azonban nem az erkölcsi törvény tagadása, hanem egyes esetekre való alkalmazása. Az egzisztencialisták azonban szabadságot akartak szabály, norma nélkül.

Maritain két magatartást állított egymással szembe: a filozófusét, Minerváét, aki értelmével közeledik a világhoz, és Jákobét, vagyis a vallásos emberét, aki küzd az Istenért. Kierkegaard magatartása a vallásos ember magatartása, de az egzisztencializmusból filozófiát akartak csinálni, elhagyták Jób fősleges kiáltását és nem hagyták meg, csak a szemétdombot.

Igaz, hogy van ma az egzisztencializmusnak másik formája is, Kierkegaardhoz hűségesebb, egy keresztény egzisztencializmus; ez nagyszerűen harcol a másik ellen és csökkenti az általa okozott árákat. De az a hibája, hogy a «való» intuíció-

ját tagadja. Vissza kell térni a forráshoz, Descartesén túl, el kell menni Szent Tamáshoz.

Gilson, a híres párizsi professor «A való megismerése» címen tartott előadását Maritain előadásához kapcsolta: abból a tényből — kérdezte —, hogy minden való a saját létezésének erejében létezik, mi következik a való megismerésének határait illetőleg? Azok az ontológiák, amelyek a valót visszavezetik a léttartalomra, nemcsak a létezés feladatát tekintve tévednek, hanem tévednek magának a léttartalomnak a természetét tekintve is. A léttartalom a valónak csak egyik alkotó eleme, ezért nem szabad a léttartalmat úgy megfogalmazni, hogy milyen lenne, ha a saját létezése ténylegessé nem tenné.

A léttartalom, miség létezés nélkül nem más, mint élettelen absztrakció, amelyből nem származhatik reális ismeret. A való ismeretében tehát az absztrakciót, amely a valóban a léttartalmat érinti, sohase szakítsuk el az itélettől, amely a valóban a létezését érinti. Ebben az értelemben nincs a valónak merőben elvont fogalma, mivel ez a fogalom «az, ami van» (id quod est), szükségképpen megkívánja, hogy a való fogalmát kiegészítse egy itélet.

Ilyen értelemben a filozófia a teljes való metafizikája, és az egzisztencializmus tévedéseivel, amely a létezés elválasztja a léttartalomtól és ezáltal lehetetlenné teszi, éppen úgy szembenáll, mint az esszencializmus illúzióival, amely pl. a tiszta költészetben és tiszta festészetben azon erőlködik, hogy nem konkrét valókból elvont tartalmakat rögzítsen le.

Volt még két föelőadás, amely bennünket közelebről nem érint, és pedig Prof. *Erik Peterson*: «Kierkegaard hatása a mai protestáns teológiára» és Prof. *Petruzzelis*: «Gabriel Marcel egzisztencializmusa».

Peterson szerint Kierkegaard a pietizmus gondolatvilágából fellángoló lázadás a nominalizmusnak, az orthodox protestantizmusnak gyakorlati következményei ellen. A protestáns kereszténység ellen való felkelés nem tette őt vértanuvá, hanem csak a közérdeklődés központjába állította. Kierkegaardból nem hiányzik az etikai, de hiányzik a vallásos határozottság.

Petruzzelis nem vette tagadásba, hogy G. Marcel ebben a széteső világban építő valaki. A Marcel-i gondolatnak, amennyiben egy művész és moralista nagy élményének eszmei vetülete, van irodalmi és apologetikus értéke. De a Marcel-i gondolat központi témái (a létezés fogalma, Isten létezésének bizonyíthatatlan volta, a megtestesülés, az én és a személy) a keresztény bölcsélet kritikája előtt nem állják meg a helyüket.

A római Szent Tamás Akadémia kongresszusa biznyságot tett arról, hogy Szent Tamás filozófiája, a philosophia perennis nem örök megmerevedés, hanem örök megújulás. Nem menti föl az emberi szellemet a valóságért folytatott harcában a küzdelem alól, hanem felszólítja rá. Nem kódösíti el, nem álcázza a problémákat, hanem élesen rájuk világít. Nem akar végleges válaszokat adni, hanem biztosat és kielégítőt. És amikor a folyton változó történelem sodrában az ember újra megéli az örök problémákat és ebben a megélésben új, szédítő mélységekre talál, nemcsak ígéri a megnyugtató megoldást, hanem azt biztosítja is.

Ibrányi Ferenc.

Sorsanalízis.

A modern lélektan történetében fordulópontot jelent Kretschmer karakterológiája és Freud lélekelemző módszere. Kretschmer a testalkat és a lelki magatartás összefüggéseinek feltárásával, az emberi lélek egyéni típusainak mesteri rajzával egy csapásra a tudomány magaslataira emelte a karakterológiát, amely addig csak tapogatódzva haladt a kutatás ösvényein. Kretschmer a maga nemében tökéleteset alkotott. Megteremtette mindazt, amit a pusztá megfigyelésre és leírásra szorítókozó lélektan nyujthat az emberi egyéniség alapformáiról. Freud egészen új szempontot vetett bele a kutatásba. Nem érte be azzal, hogy az ember jelen állapotának tüneteit megfigyelje, hanem kutatta a gyökereket, amelyekből a jelen magatartása értelmezhető.

Szondi sorsanalízise magáévá teszi a mélylélektan célkitűzését. Tudatosan szembefordul a leíró karakterológiával: nem mintha tagadná annak eredményeit, hanem mert elégtelennek tartja módszereit a lelki élet mélyebb értelmezéséhez. Kiindulópontja azonban nem a lélekelemzés, hanem a génbiológiai szem-

lélet. A génbiológiai szemlélet és a mélylélektani célkitűzés jelöli meg Szondi helyét a modern lélektan áramlataiban.

A tudományos világ eddig csak néhány rövidebb tanulmányból ismerhette Szondi Lipót, magyar ideg orvos munkásságát. Sokat beszéltek a Szonditesztről, de csak a kiváló kutató közvetlen munkatársainak állott módjában litográfált jegyzetek alapján pontosabb tájékoztatást szerezni a sorsanalízisről. Most már előttünk áll Szondi két alapvető műve, mind a kettő Svájcban jelent meg, német nyelven. Az első kötet: «Schicksalsanalyse» az elmélet alapjait és egyik módszerét, a genotrop családkutatást ismerteti, a másik kötet: «Experimentelle Triebdiagnostik» a Szondi-teszt módszerét és eredményeit mutatja be.¹ A következőkben szeretném röviden összefoglalni ennek a rendkívül gazdag lélektani iránynak főbb megállapításait. A szaktudományos munkát mindenekelőtt a tudományos kritika eszközeivel kell elbírálni. A lélektani eredmények azonban oly szoros összefüggésben állanak világnézeti kérdésekkel, hogy néhány gondolatban kitérünk Szondi tanításának keresztény világnézeti vonatkozásaira is.

A sorsanalízis nem éri be a tapasztalati jellemtulajdonságok tipizáló felsorolásával. Nem is tartja fontosnak, hogy merev és állandó jegycsoportokat állítson fel, amelyekbe az embereket csak nagynehezen lehet besorolni. Az egész embert akarja megragadni és értelmezni, dinamikus sorsában úgy, amint az az élet folyamán az ember ösztönös választásaiban, pálya, barát, élettárs, betegség «választásban» és jellemvonásaiban megnyilatkozik. Az ember élete nem a véletlen műve. Határozott terv vonul végig minden ember életén. A sors nem a hellének emberfelett álló kikerülhetetlen végzete, sem a mohammedánok megmásíthatatlan fátna, hanem minden ember belső adottságaiból fakadó választások összessége. Sorsa az embernek, hogy milyen pályát, milyen élettársat választ, de sorsa az is, hogy milyen jellemtulajdonságok alakulnak ki benne. A sorsszerű választások gyökere és forrása pedig a génikusan meghatározott ösztön.

Szondi ösztönösnek minősíti azokat a cselekvésre irányuló folyamatokat, amelyek az ember átöröklési állományából, az úgynevezett génekből fakadnak. A génekből az ősök hajlandóságai törekszenek új életre kelni. Egy-egy tulajdonságra vonatkozóan azonban minden ember kétoldalú meghatározottságot nyer: egy apai és egy anyai gént. Ha ezek egyértelműen határozzák meg az illető tulajdonságot, például a szem színét, akkor ez a tulajdonság megnyilatkozik az utódban. Ha azonban a gének iránya elűtő, akkor küzdelem indul meg az ellenfél gének között. Ebben a küzdelemben egyik gén felül marad, megnyilatkozik, a másik azonban a lappangás állapotában marad. Szondi elméletének lényege az, hogy a lappangó gének, amelyekből az ösztönök fakadnak, nem halottak, hanem ezek irányítják az embert ösztönös választásaiban. Ha eredeti alakjában a represszív törekvés nem is tud megnyilatkozni, hatását érezteti abban, hogy valamely kerülő úton befolyást gyakorol az ember életére. Ez a befolyás vonatkozhatik arra, hogy az ember különleges fogékonysággal viseltetik olyan embertársa iránt, aki hasonló gének hordozója, olyan pályát választ, amelyen ennek a gének a szükségletei kielégülnek, vagy pedig a lappangó hajlandóságnak megfelelő jellemvonást, esetleg betegséget vesz fel.

A sorsanalitikus kutatás alapvető eszköze a családkutatás. Megvizsgálva számtalan családfát, ahol nemcsak a vérrokonok szerepeltek, hanem azok is, akik mint élettársak kapcsolódtak a családba, Szondi azt találta, hogy egy-egy ilyen embertőmegben meglepően azonos betegségek, pályák, jellemvonások találhatók. Ebből a megfigyelésből vont a le a következtetést, hogy azok vonzzák egymást szerelemben, akikben azonos gének lappanganak. Melyek ezek a gének? Megtudhatjuk, ha megvizsgáljuk a felek családfáját. Kiderül, hogy azok a gének lappanganak a kérdéses személyekben, amelyek betegség vagy pálya formájában megnyilatkoznak a rokonságban. Ezen az alapon, komoly és fáradságos munkával. Szondi kidolgozta az ösztönök rendszerét. Két szempontból tér el mind az analitikus, mind a hagyományos biológia ösztöntanától Szondi ösztönrendszere. Az egyik az, hogy elkerüli Freud egyoldalúságát és a nemi ösztönön kívül egyen-

¹ L. Szondi: *Schicksalsanalyse*. Benno Schwabe et Co Verlag, Basel, 1944. — L. Szondi: *Experimentelle Triebdiagnostik*. Medizinische Verlag Hans Huber, Bern, 1947. Band I. Text-Band. — Band II. Test-Band.

rangú szerepet biztosít az indulati, tárgykötdési, szereplési stb. ösztönöknek is. Sőt külön ösztönös tényező szerepel, amelynek feladata az Én működéseinek kibontakoztatása: a belső tartalmak tudatosítása és állásfoglalás az ösztönös világ áramlásaival szemben. A másik különbség, hogy az ösztönök nemcsak a szorosan vett biológiai síkban érvényesülnek. Hatásuk érezhető a lelki élet magasabb rétegeiben is abban az értelemben, hogy az emberben ösztönös fogékonyságok ébrednek bizonyos meghatározott érték-körökkel szemben. Az ösztönök világa felett azonban Szondi elismeri a Szellem világát, akinek működési körét ugyan megvonják az öröklött ösztönös hajlandóságok és fogékonyságok, aki azonban ebben a keretben szabadon irányíthatja az ösztönös áramlásokat etikailag értékes célok felé.

A mélylélektani irányok elgondolásait Szondi szintén két igen fontos szempontból egészíti ki. Először is nem ismeri el, hogy az emberi sors alakulása elsősorban a gyermekkori élmények sorsától függ, mint azt Freud gondolja. A klatónak mélyebbre kell ásnia, el kell jutnia egészen a gének birodalmába. Másodszor pedig éppen a génikus magatartás teszi lehetővé, hogy Szondi figyelembe vegye az ember ősi, családi hagyományainak szerepét a jellem és a sors alakulásában. Freud csak az egyéni tudatalatti rétegéig jutott el, Jung az egész emberiségre jellemző ősi, kollektív tudatalatti tartalmakat vizsgálja. Szondi elmélete a családi hagyományok rétegét állítja a vizsgálat középpontjába. Ebben az értelemben a tudatalatti is sokkal elfogadhatóbb értelmezést nyer, mint a mélylélektan egyéb ágaiban. Magában foglalja mindazokat a hajlandóságokat, amelyek örökléstanilag meghatározva az emberi lélek mélyén nyugszanak, de még nem jutottak megnyilatkozásához. Hozzájárulhatnak ehhez azután olyan ösztönös hajlandóságok, amelyek ugyan már jelentkeztek, de az Én befolyása következtében érvényesülni közvetlenül nem tudtak.

A sorselemzés másik eszköze a Szondi-féle genoteszt, amelynek ismertetése Szondi újabb kötetének tárgya. Bármennyire egyszerű is a kísérlet, bármennyire hihetetlennek hangzik, hogy néhány fényképpel szemben nyilvánított szimpátia- vagy antipátia-reakció alapján az emberi lélek titkai feltárulhatnak, aki komolyan átdolgozza Szondi munkáját, különösen ha maga is gyakorlatilag foglalkozik a kísérlettel, kénytelen elismerni, hogy ez a bámulatos szorgalommal és pontossággal megszerkesztett munka komoly eredményeket mutat fel. Talán az a legnagyobb nehézsége, hogy a mélylélektani terminológia még nem találta meg mindenhol az utat a tapasztalatilag megragadható lelki tulajdonságok felé és még túlságosan tapad a pszichopatológiai kiindulóponthoz. Lehet, hogy sok pontban még csiszolódik a gyakorlat, sok részletkérdés vár még megvilágításra, nem egy ember, hanem munkaközösségek hivatása lenne a teszt alkalmazása az élet különböző rétegeire. Különösen fontos lenne, hogy minél jobban háttérbe szoruljon a pszichopatológiai szempont és felszínre jussanak a normális lélektan eredményei. A munka így is nagyon sokat nyújt és igen nagy ígéretekkel rendelkezik. A kísérleti ösztöndiagnosztika módszerének ismertetése után foglalkozik néhány általános patológiai és normállélektani képlet értelmezésével, majd az Én-elemzésben valóban egészen újszerű eredményekkel gazdagítja a tudományos kutatást. Az ösztöntani rendszerben bemutatja az egyes emberek ösztöndiagnosztikai meghatározását a sorozatos felvételek segítségével. Nagy alaposággal kidolgozott táblázatok zárják a szövegeknyvet. A második kötetben kezünkbe kapjuk a Szondi-tesztet, megfelelő űrlapok kíséretében.

Ennek a rövid ismertetésnek nem lehet célja, hogy minden szempontból megbírálja Szondi eredményeit. Szaktudományosan ma még korai volna végleges ítéletet mondani, hiszen még nagyon sok kutatásra van szükség, hogy tanítását méltányosan bírálhassuk el. Annyit azonban láthatunk, hogy sokat ígérő kezdéssel állunk szemben, amely mind elméleti elgondolásával, mind pedig a tesztpróba segítségével igen szép jövő fejlődésnek nézhet elé.

Mélyebb elbírálásánál nem szabad elfelejtenünk, hogy Szondi elmélete nem metafizika, hanem kísérleti lélektan és biológia. Az adatokat figyelmeztet meg és az adatok alapján iparkodik átfogó elméleteket felállítani. Aki bölcselel vagy teológus szemmel nézi, az első pillantásra idegenkedve fogja kezébe. Minden karakterológiai elgondolás a determinizmus jegyeit viseli magán. Megállapítja, hogy az emberek egyes csoportjai így vagy úgy cselekszenek, ebben vagy abban az irányban mutatnak érdeklődést. Önkénytelenül kérdezzük, hol marad akkor

hely a szabadság számára? Még inkább felvetődik ez a kérdés, ha Szondi ösztön-tanának gondolataival foglalkozunk. Ha az ember sorsának, azaz választásainak irányítói a gének, hogyan biztosítható a szellemi ember szabadsága? Megfelelhetnénk erre a kérdésre úgy is, hogy a karakterológia csak az egyik oldalt mutatja: azt, ami általában történni szokott, de nem kutatja a mélyebb gyökereket. Szondi elmélete lehetővé tesz pontosabb feleletet is. A test és a lélek kapcsolata miatt már a középkori bölcsélet helyesen látta, hogy érzelmeink, ösztöneink előkészítenek bennünket bizonyos választásokra. Amint az értelem a gondolkodásban függ a képzetektől, úgy az akarat számára nyersanyagot szolgáltatnak az érzéki törekvé adatai. A Szondi-elmélet végeredményben ezt az ősi tanítást konkretizálja. Elismeri, hogy az ösztönök felett működik a Szellem, bár ennek a vizsgálata nem tartozik a biológus és a lélekbúvár hatáskörébe. A Szellem szabadon választ egyes cselekvések esetén a felbukkanó motívumok között. Nem áll azonban az emberi Szellemnek hatalmában, hogy korlátlanul szabja meg az értékeket, amelyeknek körében fogékonysággal rendelkezik. Az egyetemes emberi értékek szempontjából elvileg minden ember rendelkezik a szabadsággal, azaz bármely érték körében végezhet etikailag értékes cselekvést. De nem áll az ember szabadságában, hogy az orvosi vagy az újságírói pálya iránt érezzen különleges vonzalmat; nem áll az ember szabadságában, hogy hol találja meg azt az élettársat, aki valóban életének kiegészítője lehet. A Szondi-elmélet érintetlenül hagyja a metafizika és etika igazságait és a maga körében szerényen rámutat azokra a tényezőkre, amelyek az ember sorsának és jellemének kialakulásához az anyagot szolgáltatják.

Végül egy szót a Szondi-tesztről. Ez az eljárás kétségtelenül mély benyúlást jelent az emberi lélekbe. Nem való mindenkinek a kezébe és nem való mindenki számára, hogy eredményeiről tudomást szerezzen. Bizonyos lelki problémák könnyebben megoldhatók, ha kerülő úton járunk el velük szemben, mintha közvetlenül tudatosítanánk őket. A bölcs nevelő vagy orvos feladata az, hogy segítségével egyrészt növendékét, betegét mélyebben megismerje, másrészt annyit közölgjön vele, amennyi lelki fejlődése szempontjából kívánatos. Bizonyos mélyebb önismeret azonban senkinek sem árt. Ebben sokat nyújthat a Szondi-teszt. Sohasem szabad a teszt eredményeit önmagukban tekinteni, hanem mindig a tapasztalati adatokkal együtt kell vizsgálni. Így hasznos eszköz lehet az orvos és a nevelő kezében, míg gyerekes játékká vagy veszedelmes kalanddá válik, ha avatatlan és lelkiismeretlen kezek nyúlnak hozzá. A visszaélés lehetőségét már nem lehet a szerző számlájára írni. Szondi könyvének megjelenése mindenestre már azért is nagyon örvendetes, mert aki kezébe veszi, látni fogja, hogy a teszt nem unatkozó emberek szórakoztatására készült. Nem lehet tíz perc alatt elsajátítani technikáját és azután a társaságot elképesztetni a meglepő jellemzésekkel. Alkalmazása komoly és fárasztó munka eredménye. Csak az használhatja, aki teljes szakértelemmel, segíteni kész szeretettel fordul az emberi lélek szent titkai felé.

Zemplén György.

IRODALOM.

Lénárd Ferenc: *A lélektan útjai*. Budapest, Franklin-Társulat, 1947. 271 l.

Lénárd könyve, szerzőjének szándéka szerint, egyrészt kevesebb, másrészt több a lélektan történeténél. Ezért nem a közismert eszmetörténeti módszerek közül választ, hanem egészen egyéni szempontok szerint dolgozik. Talán Windelband filozófia történetének pragmatikus módszeréhez van legközelebb, mert a problémákat fejlődésük, belső dinamikájuk kibontakozása szerint szemlélteti. Ez a szemléletmód könnyen esik a tárgyilagosság rovására, amint azoknál az újkantianusoknál látjuk, akik minden szerzőt aszerint értékelnek, hogy milyen helyet foglal el a Platontól Kantig feltételezett fejlődési sorban. Lénárd ezt az alanyiságot úgy iparkodik kiküszöbölni, hogy a fejlődés gondolatát megtartja, de nem egyetlen filozófiai vagy lélektani gondolkodásmód, hanem a manapság általában lélektannak tartott egész terület szemmel tartásával veti föl a kérdést: hol merült fel olyan gondolat, amelyet ma legáltalánosabb értelemben lélektaninak mondhatnánk, vagy bármelyik mai lélektani szemlélettel összekapcsolhatnánk? Hiába keresnők tehát a könyvben akármelyik pszichológus vagy pszichológiai irány egész tanítását, illetve ennek lapidáris összefoglalását, Lénárdot csak egy szempontból érdekli minden szerző és irányzat: hozott-e elő valami újat, mutatott-e új utakat a lélektan nagy területén? Ha mutatott, akkor a kevésbé ismert nevű szerző (pl. Alhazen, Vives, Huarte de San Juan) is megkapja a kellő méltatást, nemleges válasz esetén pedig még olyanokat is mellőz, akiknek nevét gyakran hallhatjuk a lélektannal kapcsolatban. Az utóbbi szempont érvényesül — hogy jogosan-e, komolyan vitatható — pl. Bergson, Nietzsche, Lindworsky mellőzésében.

Mit tud írni a fenti szempontok szerint a keresztény filozófia legnagyobbjairól, Szent Ágostonról és Szent Tamásról? Mindkettőt azon kevesek közé sorolja, akik, bár problémáikat az Abszolutumtól való teljes függés szemszögéből vizsgálják, mégsem feledkeznek meg az élő emberről. «Ennél nagyobb dicséretet pedig — írja Szent Ágostonról szólva — a lélektan művelőjéről nem lehet elmondani, különösen akkor nem, ha az elsősorban nem is pszichológus, hanem filozófus, helyesebben teológus». Szent Ágoston legfőbb érdemét a lélek aktivitásának addig szokatlan hangsúlyozásában és az érzékelés-elméletben való szerephez juttatásában látja. Még az is jelentős, hogy bár az érzelem hivatalosan csak a XVIII. században kapja meg az értelemmel és az akarattal való egyenjogúságát, cím nélkül már itt elfoglalja a megillető helyet. A lélek lényegének szent-ágostoni megismerése az evidencia-élmény felfedezése miatt fontos, a Confessiones-t pedig ma is az önmegfigyelés klasszikus példájának tarthatjuk. Hogy a skolasztika nem több az arisztotelizmus reneszánszánál, azt a lélektan története is megcáfolja. Aristotelesnél a lélek alsóbbrendű és felsőbb funkciói szétesnek, Szent Tamás viszont mesteri kézzel fogja egybe őket, s a töle megrajzolt emberképbe a tudattalannak, a rokonszenvennek és ellenszenvennek, a lélek aktivitásának s az én központiságának manapság sokat vitatott kérdései meglepő könnyedséggel beilleszthetők. Annál könnyebben, mert ő — ha nem is a mai műszavakkal, de beszél a lélek eféle mozzanatairól, úgyhogy «a Summa különböző fejezeteinek olvasásakor az az érzés keletkezik az emberben, hogy ha a szerzőnek nem a korabeli filozófiának összegezése lebegett volna a szeme előtt, megírhatta volna — emberismerete és éles elemző kritikái gondolkodása segítségével — a XIII. század legkitűnőbb lélektani kézikönyvét. Ez a meg nem írt munka pedig sokkal emberibb lett volna, mint Aristoteles *De anima*-ja».

Nagy értéke Lénárd könyvének az élményszerűség. Minden során érzik, hogy a szerző az ismertetett műveket nem másodkézből, hanem eredetiben

ismeri; továbbá mint pszichológus, a leírt gondolatmeneteket maga is végig-gondolta, a kísérleteket elvégezte, az előbbukkanó problémák az ő egyéniségét is foglalkoztatták, személyes kapcsolatban van mindennel, amit a tollára vesz. Mindazáltal nemcsak egyéni benyomásai nyomán indul, hanem a kortársak és a mai bírálók véleményét is meghallgatta. Különös szeretettel foglalkozik Platonnal és ennek során Kerényiék gondolatai, valamint saját kutatásai alapján értékes új mozzanatokra hívja fel figyelmünket. Örömmel beszél a modern intelligenciavizsgálatokról is, úgyszintén a nálunk eddig egy kissé mostohán kezelt angolszász pszichológusokról. Mintha azonban az utóbbiaknak a kelleténél nagyobb helyet adna a franciák (pl. Ribot) hátrányára és a kísérleti vizsgálódást túlzottan előnyben részesítené a személyiség egészét kutató rendszerekkel szemben. Vitatható az is, mennyire tapintott rá a mélylélektani irányok (Freud, de különösen Jung és Szondi) lényegére, jelentőségére és jövőbeli lehetőségeire. Stífusa általában könnyed és színes; csak kevés olyan hely van a könyvben, ahol az előadó megfélemedezik róla, hogy gondolatai és érvelései a legtöbb olvasóra ujdonsággként hatnak, megértésüket tehát valamivel egyszerűbb fogalmazás lényegesen megkönnyítené.

A mű a tudományok eredményei iránt érdeklődő nagyközönség részére készült. Első kiadását feltűnően hamar szétkapkodták, nyilvánvalóan azért, mert megfelelt az olvasók várakozásának. De ezen felül — amint láttuk — a szak-tudományos irodalomban is jelentős helyet igényel és érdemel.

Előd István.

Noszlopi László: A meghamisított szellem korszaka. Pantheon-kiadás. Budapest, 1947. 141 l.

Az értékek felismerésének és igénylésüknek vagy tagadásuknak — minden etikai álláspont gyökerének — nemcsak eszmei háttere van, hanem a szociológia szerint társadalmi, a modern lélektan szerint pedig ösztönöinti vonatkozásai is vannak. Noszlopi e hármas szemléletet összekapcsolva boncolgatja korunk egyik legaggasztóbb krízisét, az erkölcsi válságot, amelynek jellegzetes külső megnyilatkozása a farizeuskodás, vagyis a jónak elméleti igénylése és gyakorlati taga-dása: «a farizeus a jóról beszél, de közben a haszonra gondol».

A társadalmi helyzet és vallásosság kölcsönös viszonyát kutató vallás-szociológia úgy látja, hogy az igazság megismerésének vágya és egyéb törekvéseink közt meglevő feszültség megoldása egyrészt a társadalmi helyzettől, másrészt a sajátos egyéni lelki alkattól függ. Egészséges társadalom és egészséges lelki alkat eredőjeképpen az objektív értékek akarása és egyéni érdekeink érvénye-sítése harmonikus megoldást talál, ellenkező esetben azonban rendszerint a freudi megoldás következik be: a nemkívánatos ismereteknek és vágyaknak a tudatból való erőszakos kiszorítása és a tudattalanba való száműzése. De csakis az igazság megismerése függ egyfelől a társadalmi helyzettől, másfelől a lélektani adottságoktól, nem pedig maga az igazság; sőt lelkünk igazságszomja annyira az objektív igazság felé utal, hogy a ma embere épp azért nem tudja megtalálni lelke egyensúlyát, mert egyik legelemibb szükséglete marad kielégítetlenül, s bizo-nyára a tudattalanba száműzött kielégítetlen vágy hajtja azt a lázas tevékeny-séget, amellyel a farizeus minden egyéni vagy csoport-érdekét objektív igazság-nak akarja feltüntetni.

A szellem ilyen formában történő meghamisítása, az igaznak és a jónak a haszonnal való felcserélése típusosan polgári erkölcs és polgári színezetű vallá-sosság; ezért van az, hogy a farizeizmus nagy ellenfelei, mint Nietzsche és Kierkegaard, harcot hirdettek a polgári életeszemély ellen. Az óvatos, alkalmaz-kodó, beosztással élő, okosan számító ember Max Scheler szerint gyenge vitalitású, mert az erős és nemes élet mindig bátor, harcrakész, kalandra vágyó, önfeláldozó. Ezt a hősies lendületet nemcsak a buddhizmus, konfucianizmus és a taoizmus nélkülözi, hanem egyes bölcselek szerint a kereszténység is. Kétségtelen, hogy a kereszténység képviselői nem ritkán hajlandók a korszellemmel való békés kiegyezésre, de a kereszténység lényege és a nyárspolgári magatartás között áthidalhatatlan elvi szakadék tátong, továbbá az igazi keresztények, a szentek élete élő cáfolata mindannak, ami nyárspolgári; nem Nietzsche-nak tehát, hanem Kierkegaardnak van igaza: vissza a mélyebb, a teljes kereszténységhez! Kell-e azonban ezzel párhuzamosan a polgári életforma felszámolását is követelni?

Nem, mert a polgárnak, mint a józan közép-szer emberének nagy szerep jut a társadalmi egyensúly biztosításában; mindössze arról van szó, hogy a társadalom vezetése ne a megalkuvásra kész nyársipolgárok, hanem az eszményeket eredeti tisztaságban megtartani és megvalósítani képes hősi lelkek kezébe kerüljön.

Noszlopi új könyve nem könnyű olvasmány, sőt régebbi műveihez képest nehezenek, helyenként nehezesnek minősíthető. Nemcsak stílusának tömörsége s a szigorú logikus gondolatmenetet meg-megszakító kitérések miatt, hanem azért is, mert néha sok ismeretét feltételez, s ilyenkor egészen rövid mondatokkal, aforizmaszerű gondolatforgácsokkal dolgozik, mintha inkább jellemezni, mint megvilágítani akarna. Úgy érezzük, teljesebb lenne a munka, ha a freudizmus és a sorsanalízis és az egzisztenciálizmus aránylag bő ismertetése mellett több hely jutna az igazság megismerését befolyásoló társadalmi tényezők részletezésének, továbbá néhány sor a Jung-féle persona-fogalom és individuációs folyamat méltatásának. Sok értékes, eredeti meglátása és sikerült érvelése mellett vitatható tételei is vannak. Így az ösztönkettősségek sorsanalitikus megoldása helyett ő a lemondásos tudatosítást ajánlja, erre azonban mind Jung, mind Szondi tapasztalata szerint az átlagember nem képes, sőt a tudatosítás sok esetben káros, mert a szóbanforgó ösztön natív kiélésére kényszerít, vagy elmebeli zavarokra vezet. A könyv legsikerültebb lapjai közé tartozik a farizeizmus különféle fajainak bemutatása, valamint a kultúra és vallás összefüggéseinek mesteri elemzése.

Előd István.

Pallieri-Vismara: Acta Pontificia Juris Gentium usque ad annum 1304. Soc. Ed. «Vita e Pensiero.» Milano, 1946. 657 l.

«A szociális tudományok katolikus Úniója» kezdeményezésére a milánói Szent Szív-Egyetem két tudós tanára kiadta a Regesta Pontificum Romanorum különböző és nagyszámú gyűjteménye alapján mindazokat a szövegeket és okmányokat (szám szerint 2803-t), amelyekből bármi módon kitűnik, hogy a pápák a nemzetközi jog meghatározott elveit képviselték, vagy közbeléptek ezeknek az elveknek a megtartása érdekében. A dokumentumokat tárgy szerinti elrendezésben találjuk a következő részek szerint csoportosítva: a közösség egyik tagjának helyzete a másikkal szemben, a hatalom átvétele és elvétele; a követek; szerződések és nemzetközi jogi ténykedések; az államhatalom védelme a saját belső ügyeinek keretén belül; az államhatalomnak a saját belső ügyeire való korlátozása, emberiességi közbelépés; területi szuverénitás; a hitetlenekkel való viszony; meg nem engedett cselekedetek; elővigyázatossági rendszabályok; vitás ügyek elintézése; a béke érdekében való tevékenység; a háború joga; a békeszerződések; a keresztény közösség együttes fellépése valamelyik tag ellen; a keresztény közösség együttes fellépése a hitetlenek ellen. Az egyes részekben belül az okmányok időrendi sorban következnek.

A kiadás voltaképeni célja, hogy anyagot szolgáltasson azok számára, akik a nemzetközi jog történetén dolgoznak. Nem kétséges, hogy ezek a szövegek csak részben mutatják be, hogy a kereszténység mennyiben járult hozzá a nemzetközi eljárási mód kialakulásához és hogy magukban nem elégségesek az egész nemzetközi jog történetének megrajzolásához, de nem kétséges az sem, hogy az említett vonatkozásban ezek az okmányok a legjelentősebbek és hogy rendkívül értékes anyagot szolgáltatnak a nemzetközi jog intézményeinek történeti felkutatására.

A kiadás távolabbi célja: okmányszerűen visszautasítani azt a ma általánosan elterjedt felfogást, mely szerint a nemzetközi jog egyes intézményei, a nemzetközi közösség gondolata és ténye az újkor, nevezetesen a reformáció vívmánya. Az első világháború után XI. Pius «Ubi arcano» kezdetű enciklikájában (1922, dec. 23.) hangsúlyozta az Egyház misszióját a nemzetközi területen is és kiemelte, hogy egy mai nemzetközi jogi kódex sem hasonló ahhoz, amellyel a középkorban a nemzetek valódi közössége rendelkezett. Most a második világháború után, amikor a nemzetközi elrendezés igénye még nagyobb erővel tör fel, az okmányok kiadása különös jelentőséggel bír.

A bevezetésben Pallieri, a nemzetközi jog tanára éppen a közölt okmányok alapján nagy körvonalakban megcáfolja azt a ma elterjedt nemzetközi jogtudományos felfogást, mely szerint az Egyház nem ismervén az egyén és a nemzet igényeit, olyan közösséget alakított ki, amelyben az egyénnek és a nemzetnek

nem volt sajátos működési területe. Következésképp az Egyháznak tagadnia kellett az egyes államok kölcsönös függetlenségét, minden nemzetközi jog alapját. Továbbá a nemzetközi jog az Egyház befolyása alatt nem fejlődhetett az egész emberiség jogává, mert az Egyház szerint csak a keresztényeknek volt joguk, a hitetlenekkel szemben nem volt csak a háború joga. Pallieri megemlíti, hogy nemcsak az okmányok nagy tömege miatt — ami lehetetlenné tette volna a szisztematikus elrendezést — nem mentek el az okmányok kiadásával 1648-ig (megálltak XI. Benedeknél), hanem főképpen azért, hogy a reformációt gyökereiben is megelőző időből mutassák meg azt, hogy a Szentszékeknek milyen szerepe volt a nemzetközi jog kialakulásában. Az okiratok igazolják, hogy egy korszakban sem volt az egyes államokkal szemben az emberiességi közbelépés oly gyakori és olyan erőteljes, mint ezekben a rég letűnt középkori időkben. Ha a középkor különböztetett a *Respublica christiana* tagjai és a hitetlenek között, ez nem volt más, mint a mai hágai állandó nemzetközi bíróság statutumának 36. cikkulusa, amely különböztet polgári és nem polgári államok között. Az a tétel, hogy az egyes államok kölcsönös függetlensége a nemzetközi jog alapja, a jogi pozitivizmus álláspontja, amellyel szemben pl. Kelsen bécsi iskolája a jogi monizmust vallja. Egyébként ezt a bizonyos kölcsönös függetlenséget semmiképpen nem lehet abszolút függetlenségnek mondani.

A jogi elrendezés folytonosságát még forradalom sem szakítja meg: új formában ugyanaz az állam folytatja életét a legmélyrehatóbb forradalmak után is. A nemzetközi közösség történetében nem lehet ilyen forradalmat sem találni, hű maradt hagyományaihoz és intézményeihez. A mai nemzetközi közösség egyenes folytatása a középkori *Respublica christiana*-nak, és az a nemzetközi jog, amely a középkorban a Szentszék befolyása alatt kialakult, ma is érvényben van.

Ibrányi Ferenc.

Dám Ince O. F. M.: A létfogalom Duns Scotus rendszerében. (Gyöngyösi Ferences Könyvek.) Magyar Barát kiadása. Budapest, é. n. 254 l.

Duns Scotus sokat vitatott, különbözőképp értelmezett bölcséletét alapvető nézőpontjának, a létfogalomnak a szemszögéből mutatja be és értékeli Dám Ince könyve. A megismerés természetének és a jelen létrendben adott feltételeinek jellemzése alapján tárja elénk értelmünk Scotus értelmezése szerinti elemi ismeretét: a létnek az érzékelhető dolgok homályosan megismert lényegéből kiemelt képét, a valósággal csak közvetett kapcsolatban álló, logikai tevékenységgel leegyszerűsített fogalmi létet, amelyet Scotus minden dolog szabatos és tévedésmentes megismerhetősége alapjának tekint. A létfogalom jellemzése alapján kapjuk az egyetemesség különböző fajainak scotusi magyarázatát, a létfogalom fokainak bemutatását, a lét metafizikai és logikai fogalma különbségének kifejtését, a létfogalom egyértelműségének értelmezését. A létnek a teremtményről és Istenről egyértelműen állított fogalmát tekinti Scotus a lényegi rend alaptörvényének s e rend fokozatainak és viszonylatainak keresztül látja biztosítottnak a véges létből a végtelenre lehetséges következtetést. Dám nagy súlyt helyez annak bizonyítására, hogy a lényegi rend, a lehetőségek világából kiinduló gondolatmenet Scotus matematikai tudományeszményhez igazodó istenbizonyításának ugródeszkája. A végtelen sor lehetetlenségének elvét a létesítőképes dolgok sorára vonatkoztatja. Éppúgy rámutat az egyértelmű létfogalom alkalmazásának jelentőségére az isteni lét tökéletességeinek kifejtésénél is. Az egyértelmű létfogalomnak az istenbizonyítás szempontjából való kidomborításával szemben ismertebb volta miatt csak összefoglalásszerűen jelzi Scotusnak a véges lét metafizikájára vonatkozó elveit.

A munka utolsó része Duns Scotus lételméletének méltatását adja. Történeti keretbe állítva, a doctor subtilis lételméletének szerkezeti elveit a lényegi rend, a transzcendencia, az a priori szintézis elveiben és a fenomenológiai módszerben látja. A lételmélet bírálata során kiemeli a részokság elvén és a transzcendencia-törvénynek az ens scoticum alkalmazhatóságára döntő jelentőségét. A történeti hatások sodrából Szent Ágoston és az Oxfordban előszeretettel olvasott Avicennát látja a legjelentősebbeknek Scotus gondolatainak kialakulására.

Dám Ince művének főérdeme, hogy a hitelesnek bizonyult források és igen gazdag irodalom felhasználásával rekonstruálja Scotus bölcséletének legfontosabb alapelvét. Aki ismeri Scotus iratainak szerkezeti nehézségeit, nem

annyira rendszerezésre törekvő, mint inkább problémákra nyitó kritikus gondolkodásmódját, méltányolni tudja egy olyan munka nehézségeit és érdemét, mely egy problémát egységesen végigvezetve s történeti összefüggéseiben igyekszik bemutatni. Dám Ince könyve előnyösen segíti elő a doctor subtilis ontológiájának megértését és értékelését. Kár, hogy a szövegektől nem tudja magát mindegyik oly mértékben függetleníteni, amilyent a kifejtés könnyedsége kívánatosná tenne. A tartalmi kifejtés helyenként jelentkező stiláris kívánalmait részben pótolja annak a lelkesedésnek a lendülete, amellyel rendje nagy tanítómesterének arcát a századok homályából előtűntetni igyekszik. Egészében helyesen látja Duns Scotus problémátörténeti jelentőségét s korszerűen állapítja meg követőinek feladatát abban, hogy a mai problémák területén és a mai bölcseledek fókáin mutassák be a Doctor Subtilis alapelveinek teherbírását s Szent Tamás következetes arisztotelizmusa mellé állítsák a platonikus-ágostonos hatásokban gazdagabb ferences iskolát korunk Platonnal rokonszenvező irányai elé.

Kecskés Pál.

Cayré, F.: Initiation à la philosophie de St. Augustin. Desclée de Brouwer, Paris, 1947. 317 l.

Napjainkban az augusztinizmus megélnéklésének lehetünk tanúi. Ennek egyik okát abban az elmélyült történeti kutatásban kell látnunk, amelyet újabban különösen Boyer, Cayré, Gilson, Jolivet folytattak a nagy egyházatya szellemi hagyatékában. Az érdeklődés fokozódásának másik okát a kor intuicionizmusa, irracionizmusa, egzisztencializmusa részéről nyilvánuló igényekben láthatjuk, mely az augusztinizmusban a saját tendenciáival rokon vonásokra ismer. Különösen Scheler s az ő nyomait követő Hessen igyekeztek az augusztinizmust a modern gondolkodás számára termékennyé tenni. Cayré, e legújabb bevezetés szerzője, a párizsi Institut Catholique tanára, egyik legjelesebb ismerője Szent Ágostonnak, kinek gondolatvilágáról már korábban is több munkát írt. A most megjelent bevezető első kötete a több kötetre tervezett «Bibliothèque Augustinienne» c. sorozat filozófiai részének, mely a hippói püspök bölcseleti gondolatvilágát kívánja kifejteni.

Cayré bevezetője a korábbiakhoz, különösen Gilson kiváló munkájához képest nem igen tár fel újabb szempontokat az Augustinus-értelmezés tekintetében. Jelentőségét nem annyira magyarázatának eredetisége, mint inkább a szövegek gondos összeválogatása és bemutatása adja. Feladatát abban látja, hogy Szent Ágoston gondolkodásának jellegét és tendenciáit s az annak alapján lehetséges bölcseleti szintézist műveinek eredeti értelme alapján adja. Helyesen állapítja meg, hogy veszedelmes Szent Ágostont tőle idegen gondolkodásmód nézőszögből tanulmányozni. Ezt az Augustinus-magyarázat különböző irányainak kritikájával meggyőzően bizonyítja is. A Szent Ágoston bölcseleti jelentőségét kétségbevonó értékeléssel szemben Cayré főként annak igazolására helyezi a főszólyt, hogy gondolkodásának vallásos inspirációja mellett is biztosítja Ágoston az ész természetes erőinek is azt a szerepet, amely a filozófia lényegének megfelel. Tudatában van ő az ész jelentőségének mind a hit aktusának előkészítésénél, mind annak végrehajtásánál és a tárgy azt követő értelmi áthatásánál. Kétségtelen, hogy az értelem isteni megvilágítása Ágoston legalapvetőbb tétele. De ennek előfeltételét, Isten létét értelmi bizonyítás alapján nyújtja. Isten teremtői létéből következő ontológiai hatása a legteljesebb, Ágoston szerint, a misztikus ismeretben, de megnyilatkozik az ész természetes tevékenységében is, azt szabályozó és annak tárgyat nyújtó szerepében. Isten létfenntartó hatása a megismerésnél az illumináció, a cselekvésnél a jóra serkentő inspiráció tényében mutatkozik meg. Az ágostoni gondolkodásmód legfőbb jellegzetességét Cayré az eleven és teljességgel, nemcsak az értelemmel, hanem a szívvel is megélt kereszténységben látja. A keresztényi jellegét a hit indító, lendítő, felemelő erejének a tudata adja, a hit Ágoston szerint az értelem kibontakozásának is kedvező atmoszférája. Lázás keresés után Plotinosnál rátalálva a szellemi lét lenyűgöző valóságára, a szellemi lélek tevékenységének, tendenciáinak élményszerű megragadása, a spiritualista realizmus sajátos neme lett Szent Ágoston legeredetibb vonása. Ebben különbözik úgy a későbbi skolasztika absztraháló-univerzáló irányától, mint a tárgyakat irreális szférába helyező modern idealizmustól.

Kellemesen érinti az olvasót, hogy Cayré óvatosan elkerüli azokat a túl-

zásokat, amelyek oly bántóan hatnak a Hessen által propagált augusztinizmusban. Jól tudja, hogy Szent Ágoston nem lehet előtérbe helyezni Szent Tamás hátrányára. Helyesen látja, hogy az augusztinizmus és a tomizmus kétféle, különböző szellemi beállítottság, melyek mindegyikének megvan a maga körében az értéke és jelentősége. Szent Ágoston a szellemi élet közvetlen tapasztalatára építi minden megállapítását, Szent Tamás gondolatrendszerére pedig a kozmoszban megragadott lét fogalmán nyugszik. Az augusztinizmus vitális dinamizmusával szemben a tomizmus inkább a lét sztatikájára fordítja a figyelmet. Szent Ágoston spiritualista realizmusát jól értékesítette Szent Tamás, aki azt megtisztította a reá tapadt, tőle idegen elemektől, bár eközben olykor tagadhatatlanul radikálisan járt el, az arab betoldásokkal együtt értékes platoni gondolat elemeket is elvetett. Cayré szerint tervszerűen kiépített módszerével a tomizmus előkészítésszerűen segítheti elő az augusztinizmus által feltárt szellemi világba való mélyebb behatolást. Szent Ágoston és Szent Tamás a gondolkodás két pólusát képviselik, szoros egységben egymással segítik elő a keresztényi élet kiteljesedését. Remélhetőleg e bevezető kötethez hasonló történeti alaposág és gondos kritika fog érvényesülni az ebben bejelentett további kötetekben is, melyek programján az ágostoni gondolkodás legalapvetőbb témái: Isten, a teremtményi világ, a szellemi lét, az erkölcsi világ, az emberiség szellemi élete szerepelnek oly kiváló kutatók jelzésével, mint Roland-Gosselin, van Steenberghen, Jolivet.

Kecskés Pál.

Maritain, Jacques: 1. De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de Méthaphysique et de Morale. Ed. Paul Hartmann. Paris, 1947. 334 l. — 2. La personne et le bien commun. Desclée de Brouwer, Paris, 1947. 93 l. — 3. Les droits de l'homme et la loi naturelle. Paul Hartmann, Paris, 1947. 118 l.

1. Maritain eredetileg Bergson tanítványa volt, tőle szegődött át a modern újskolasztikusok táborába. Az elmúlt években az angolszász országokban megjelent kisebb műveinek, az egyetemeken és filozófiai társaságokban tartott előadásainak összegyűjtött francianyelvű kiadása önvallomásnak is tekinthető, mely előtárja gondolatvilágának fejlődését. Lélektanilag a szenttamási bölcelet felé fordulás egyik motívumának bizonyára a nagy skolasztikus által megrajzolt emberkép vonzó és meggyőző hatását kell sejtenuünk. A Szent Tamás humanizmusáról szóló utolsó értekezés az egész tanulmánykötet irányelvét juttatja kifejezésre. Maritain, aki finom érzékenységgel fogékony a korproblémák iránt s aki a legközvetlenebbül élte át az elmúlt években az emberi személy veszélyeztetettségét, a keresztény bölcelet mai jelentőségét elsősorban annak az embereszménynek érvényrejuttatásában látja, amelyet a modern kor racionalizmusa, irracionáliszmusa, pozitívizmusa kiüresített és képtelenné tett az élet irányítására.

Nagyon jól tudja Maritain, mit jelentett Bergson hatalmas tette, amellyel a modern pozitívizmust a saját fegyvereivel legyőzte, de azt is látja, hogy a saját pozitívizmusa Bergson is akadályozta abban, hogy tudományosan megalapozott és rendszerbe fejtett metafizikát építhessen fel. A bergsoni metafizika kulcsát Maritain szerint három megfontolás adja: a nemlét eszméjének a kritikája, a változás bergsoni elmélete s a lehető bergsoni kritikája. E problémák teljes súlyuk szerinti felértésének és felértékelésének hiányában, néhány megegyező gondolatirányulás ellenére sem juthatott el Bergson a tomista metafizikához. A szükségképeni és az esetleges lét tévesnek tartott megkülönböztetése miatt nem lehetséges Bergsonnál racionális istenbizonyítás, csak az élményszerű tapasztalatra történhet hivatkozás. A szubsztancialitás jellegzetesen empirikus értelmezése kényszerítette Bergson a létnek a folytonos változásban való feloldására s a változás tiszta aktualitáskénti értelmezése készítette a lehetőségi lét tagadására. Azonban a rendszeri hiányok époly kevésbé felejtethetik el a bergsoni metafizika mély meglátásait, mint Bergson hosszú várakozás után megjelent, hasonló hiányt mutató erkölcs- és vallásbölceleti műve, mely az erkölcsi és vallási élet indítóerőiről, belső dinamizmusáról, szociális feltételeiről mégis igen értékes megvilágítást ad. Bergson nagy érdeme erkölcs és vallás kettős forrásának feltárása, igazolása annak, hogy mindakettő bensőséges lelki igény, azonban az öntudatos élet hiányában elveszítik személyiségformáló erejüket s merő alkalmazkodássá válnak.

Legsúlyosabban a szabadság oldaláról látja veszélyeztetve Maritain az

emberi személyt. Ezért több értekezése a szabadság metafizikai problémáját fejtegeti. Vezetőjének Szent Tamást tekinti, akinek elveit korszerűen igyekezik értékesíteni. Hangsúlyozza, hogy a szabadságprobléma voltaképeni vitája korunk életében nem a választás, hanem az öntevékenység, a szpontaneitás szabadsága körül forog. Azonban a kérdés ehhez az oldalához is legközelebb visz Szent Tamásnak a szabadakaratról szóló klasszikus tanítása. Cselekedetei felett való uralmából érthető az emberi személy törekvése a függetlenségre, melynek ontológiai korlátját adja az ember teremtett volta s az anyagi és társadalmi világba beleszövődöttsége. A választás szabadsága nagyobbfokú, mert mentes a kényszeriségtől, de nem oly tökéletes, mint a személyi aspiráció és az önrendelkezés szabadsága, mert az utóbbi megvalósítására van rendelve. A szabadságprobléma legmélyebbre ható megvilágítását Maritain a létezés és az annak megfelelő szpontaneitás fokainak szenttamási tanában találja meg. Az alsóbbfokú a lét egész vonalán a felsőbbfokú létehez igyekezik kapcsolódni, a lét a maga egészében transznaturális aspirációt mutat a teremtetlen, isteni léttel való kapcsolódáshoz, melyben a lét azonos a lényeggel. A philosophia perennis finom kidolgozású fogalmainak materializálásával állnak elő Spinozánál a szabadság és szükségszerűség marandó zavart keltő fogalmai. De nem kisebb zavar forrása lett Descartes szétválasztó tette, amellyel a skolasztikus filozófia klasszikus tanítása helyett, amely a megismerés tárgyának nem csupán a lényegét, hanem magát a létezését tekintette, az értelmi tevékenységet a lényegre korlátozta s a létmegvalósítást egyoldalúan az akarat funkciójává tette. Az intellektualizmus hiányát Descartes a voluntarizmussal igyekezett pótolni. Az őt követő újkori racionalizmusnak az ész és az érzést ellentétbe állító filozófiája a legmélyebb gyökere az újkori civilizációban hatalmasan felburjánzó antihumanizmusnak.

A szabadsággal kapcsolatban az egyik értekezés a rossz szenttamási gondolatát fejt ki sok elmélyedéssel. E nehéz kérdésben érdekesen világít rá Maritain, hogyan tudja a tomizmus a rossz hatékonyságát privatív jellegével összeegyeztetni. A rossz nem önmagától hat, hanem a jó által, amelyet megsért s amelyen elősködik. Minél nagyobb jó megsérülését okozza, annál súlyosabb lesz hatóereje. Az esetleges lények ontológiai szerkezetében és az emberi akarat természetében a tomizmus sikeresen világít rá azokra az okokra, amelyek a rossz lehetőségét és mivoltát meg tudják magyarázni.

Nem lehet a keresztény humanizmus érvényesülési lehetőségét a vallás hatóképességének mérlegelése nélkül latolgatni. A kötet egyik tanulmánya szemlét tart a vallás mai értelmezésének irányai felett s reámutat a vallásnak a kultúra egyéb területeivel való érintkezésének aktuális problémáira. A vallás merő hasznossági, pragmatikus magyarázata ma már Amerikában is idejét múlta. Alárendeltnek tekintett szerepével szemben a vallás domináló jellegét ma a Kierkegaardhoz kapcsolódó dialektikus teológia épűgy hirdeti, mint egy Berdiaeff, vagy egy Blondel, kinek életműve a pascali apologetika racionális kifejtésében bontakozik ki. Épűly elvitathatatlán Scheler hatása Németországban. Főképp az újjászülető tomizmusnak van része a francia és az angolzász vallásfilozófia irányváltásában. A vallásról vallott felfogás az öszskultúrára való jelentőségében megnyilatkozik napjainkban különösen a keresztény filozófia és politika lehetőségének, az emberi személy mivoltának értelmezésében, a vallás politikai és evangéliumi felfogása közt mutatkozó surlódás levezetűsműdjában.

Szent Tamás humanizmusának korunk számára való jelentőségét Maritain annak integrális jellegében látja, mely az emberi személyt test és lélek, természet és természetfölűti élet, elmélet és gyakorlat szerves egységében nézi és számolva öszszetett lények konfliktusaival, egzisztenciális alapszemléletével képességeinek, erőinek öszszefogására készleti és állandó küzdelemre sarkalja értéklehetőségeinek a kegyelem által való kiteljesedéséig. Maritain meggyőződése szerint, ha a világ nem akar barbárságban megsemmisűlni, egy új humanizmusnak kell jönnie, amelynek feladata lesz mindenekelűtt a kiteljesítés, az eleven bekebelezés és a megtisztítás munkája. Vallania kell az észnek élő és szerves viszonyba hozását az érzés, az öszstűnősség, az indulat irracionális rétegeivel, valamint az akarat világvával. S vitális és szerves viszonyba kell hoznia az ész az érzelm- és az emberfeletti világgal. Ez a humanizmus csak a teológiával és a hittel való egzisztenciális folytonosságban gondolható el.

2. A keresztény humanizmus alapvetű ontológiai és etikai kérdéseinek

megvitatása után, a társadalombölcselet alapproblémáját, személy és közösség viszonyát tárgyalja Maritain másik irata. Ez is époly ragyogó dialektikával értékesíti a szenttamási bölcseletet, mint az előbbi kötet. Középpontba helyezi az «egyed» és a «személy» ontológiai mivoltának és viszonyának a kérdését. Szent Tamással vallja, hogy az egység alapja az anyagiség, egyedi léte szerint tagja, része az ember a fajnak s általában a kozmosznak. A személyiség gyökere a szellemi lét szubsztenciája, magában állása és belső zártsága. Egyed és személy nem két különböző, hanem ugyanegy valóság különböző létösszetevők szerint nézve. Nemcsak mint egyed, hanem mint személy is a közlés és szükségletei kielégítése végett igényli az ember a társadalmat. Ha az ember csak tiszta személy lenne, a közjó és az egyéni jó egybeesne. De minthogy az ember a testtel való egységben a személyesség legalacsonyabb fokát bírja, a társadalomba illeszkedése sem egyértelmű. Egyedi-materiális szükségletei szerint az egyén java részjellegű s azért alárendelt az egésszel szemben; személyi léte legmagasabb igényei, az Abszolútumhoz rendelt mivolta viszont túlnő a földi társadalmon. E keresztződésből eredő feszültség enyhül, ha nem is oldódik fel teljesen a fejlődés történetileg követhető kettős áramlásában: egyrészt a társadalom a jogfejlődés során igyekezik egyre inkább az ember személyi jogait elismerni s benne a személyi felelősséget ébresztve, személye szerint szolidárisan a társadalomhoz kapcsolni, másrészt az ember a fokozatosan egymásra épülő társas közösségekben egyre inkább személyes jellegű vonatkozásokba lép másokkal; túlhaladva az evilági rendeltetésű alakulatokat, az Egyházban Krisztus misztikus testébe inkorporálódik, mely a legmagasabbrendű közösséggel, a szentháromsági személyekkel egyesíti. Személy és közösség szembenállása ebben a közösségben teljesen feloldódik. Befejezésül szembeállítja Maritain a keresztény közösségi eszmét a különböző változatú modern magyarázatokkal s rámutat azok megoldásainak hiányaira.

3. A természetjog alapján fejti ki az emberi személy jogait a harmadik kötet. Maritain rámutat, a kereszténység tette tudatossá, hogy az emberi személy nemcsak rész a társadalomban, hanem az Abszolútumhoz való vonatkozása, a földi lét felé emelkedő célja szerint azon túl is halad. A társadalomban élés természetszerű az emberi személy részére, de a benne gyökerező függetlenség vágya feszültségbe is hozza a társadalommal. Az államvezetés középponti problémája a személyiségi aspirációk s a közjó érdekeinek összeegyeztetése. Az állami együttélés rendeltetése a közjó oly biztosítása, amelyben az egyes személy, éspedig nemcsak a kiváltságos osztályok tagjai, hanem a nép egésze a függetlenség oly mértékéhez jut, amilyen a múltvet életnek megfelel s amely ugyanakkor megadja a munka és a tulajdon gazdasági biztosítékát, garantálja a politikai jogokat, elősegíti a polgári erényeket és a szellem kultúráját.

Ehhez a célhoz mérten igyekezik a kis könyv második része a «humanista» állambölcselet jogrendszeré keretében az emberi személynek a természetjog által igazolt jogait kifejteni. Maritain emlékeztet arra, hogy az emberi személy természeti jogaiba vetett hitet Rousseau rendítette meg, aki az autonómia és a szabadság egyoldalú értelmezésével, objektív mérték híján csődbe juttatta s illuzórikussá tette e jogokat, utat nyitván egyrészt a modern rabszolgaság, másrészt a modern szkeptícizmus felé. Az alapfogalmaknak a keresztény bölcseletben kiforrott értelmezése alapján foglalja össze Maritain az ember a társadalomhoz való vonatkozásainak minősége szerint mint személynek, mint polgárnak s mint dolgozónak a jogait. Az utóbbiak kiemelésével külön is bizonyosságot tesz a keresztény állambölcseletnek a szociális haladással lépést tartó szelleméről.

Kecskés Pál.

Pètrement, Simone: Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.) Presses Universitaires de France, Paris, 1947. 354 l.

Ez a munka azt kívánja bizonyítani, hogy a dualizmus eredete szerint nem metafizikai tan, hanem a megismerés élménye és értékelése nyomán kialakuló magatartás, melynek a metafizikai tan már további kifejtése. Tételét a szerző a nyugati dualizmus ősatyja, Platon gondolkodása bontakozásának s a gnosztikusoknál és manicheusoknál keltett hatásának fenomenológiai jellemzésével igyekszik bizonyítani. Nézete szerint nem a történeti hatás a döntő Platon dualizmusa kialakulásában. Nagyon valószínű ugyan, hogy ismerte a mazdeizmust, legalábbis

annak elementáris és népi formáját, amint arra Jaeger s méginkább Reitzenstein rámutatott. Ezzel szemben Platon dialógusai azt mutatják, hogy nála hiányzik a totalitás szemlélete. Kezdetből tudatában van a transzcendens eredetűnek tartott lélek a testtel való teljes ellentétének, majd kiterjeszti a transzcendentális dualizmust a kozmoszra, az isteni és szükségképeni okság ellentétével az örökkévaló és testi elvre, utolsó dialógusaiban pedig a formai és materiális ok ellentétére. Ez a «transzcendentális» dualizmus gyökeresen különbözik a mazdeizmustól, amelynek a görögök csak a kétféle, egymással küzdő iszentről szóló naiv formáját ismerték. A pythagoreus dualizmus sem oly elmélyült, mint a platoni. Elégtelen tehát csupán a történeti hatásból megkísérelt értelmezés, szükséges a platoni tan lélektani gyökereinek felkutatása. Általában Platon pesszimizmusában látják ezt az athéni állapotok miatt. Ám a platoni lélek Arisztotelesnél derűsebb. Az igazi pesszimizmus önmagába temetkezik, ezzel szemben Platon legjellegzőbb tulajdonsága az önmagán túljutni vágyás.

Pétrément az attikai korszakkal szemben általában dekadens jellegű humanizmus termékének tartja a gnosztikus és manicheus dualizmust, melyet érzelmi eredetű «romantikus» platonizmusnak tekint, sőt ilyennek látja Szent Pál — János — Ágoston kereszténységét is. A gnosztikus dualizmus az entuziaszta-misztikus kereszténység, mely az önmaga iránti kételyen s az önmaga feletti igazság iránti szeretetben gyökerezik. A gnoszticizmus kívülről, keletről eredeztető magyarázatával szemben áll az a tény, hogy nem terjedt Szírián és Egyiptomon túl. A gnoszticizmus csaknem embertelenségig megkeményedett formája a manicheizmus, az üldözésre kiváltott lelki ellenhatás.

A filozófiai és a vallásos dualizmus egybevetéséből Pétrément az látja, hogy az eszmék alapja mindkettőnél a gondolat mozgása, nem a dogmatikus tan. A tőlünk függetlenül, önmagában fennálló igazság tudata az alapja minden dualizmusnak. Nem a gyűlölet és ellenkezés, hanem a szeretet e tan gyökere. E dualizmus transzcendentális, egy rajtunk túl levő lény hitén nyugszik, s korábbi, mint az ellentétes elvek dualizmusának tudata. Vallásban és filozófiában a dualizmus egyaránt a transzcendencia hitéhez fűződik, valami ismeretlen, láthatatlan sejtéséhez, amely lényegesen túlhaladja a látottat és ismertet. E hit következtében jelentkezik a dualizmus mint világmagyarázat. A hitnek metafizikává fejlődése a szabadság problémáján keresztül történik, amint azt már Bayle is jól látta. A természetben álló létünk tűnik fel egyik rendnek, a másiknak a gondolat és szellem rendje s az egyikből a másikba igyekezünk felemelkedni, keressük a tévelyből, az önmagunkba zártságból való kiszabadulást. A monisztikus gondolkodás egyvonalú fejlődésével szemben a dualizmus létérzése a diszkontinuitás, alapja az alany belső tapasztalatára való reflexió, illetve magáévá tett kötelezettsége saját határainak túllépésére. A dualista hátránya a monistával szemben, hogy nem képes a világegészt megmagyarázni, de azt nem is akarja. Nem minden megismerésére való törekvés az ő gondolatiránya, hanem a szabadulás igyekezete az egymásra visszavezethetetlen ellentétből. A folytonos előretörésképpel képviseli a dualizmus a haladást, míg a monizmus a gondolkodás dekadenciába hajló irányja.

Pétrément érdekes meglátásokat sejtet a dualisztikus gondolkodás lélektani kialakulása felől. Azt azonban nem látjuk perdöntően bizonyítva, hogy a dualizmus eredeténél a metafizikai világszemlélet csak a lelki reflexió következménye lenne. Nem látjuk ezt Platonról sem bizonyítottnak, aki élményvilága gazdagsága mellett is nagyobb metafizikusnak, mint pszichológusnak tűnik fel. Különösen az ideák objektív-metafizikai létének erőteljes kihangsúlyozása mond ellen az egyoldalú pszichikai értelmezésnek. A vallásos fogalmak teljességgel racionalista értelmezése pedig, amelyet Pétrément követ, nem segít azok belső értéséhez, s ennek következtében fenomenológiai jellemzésük sem kielégítő.

Kecskés Pál.

R É S U M É

DES
COMMUNIQUÉS DE LA SOCIÉTÉ DE ST. THOMAS D'AQUIN
EN HONGRIE

(Budapest IV. Pázmány Péter-tér 1-3.)

Prof. de l'Univers. Dr. Alexandre Horváth O. P.: **La lumière intellectuelle.**

La formation du concept de la lumière intellectuelle se passe ordinairement par l'analogie de la lumière qui éclaire nos yeux. *Lumen ad manifestationem pertinet*. Il existe donc une source de lumière, qui se manifeste (*id quod videtur*) et par celle-là on peut voire. C'est la lumière objective de l'intelligence qui détermine son activité, son acte second. La lumière de l'intelligence humaine c'est *Pens concretum quidditati sensibili*. Par les éléments potentiels elle est bien obscure, elle a besoin d'être purifiée. La purification objective s'appelle abstraction. A cause de cela elle n'est pas pure, mais elle est lumière intellectuelle objective, qui a cependant besoin d'être purifié. En traitant de la possibilité de purification objective, nous pensons à l'influence dominante de l'*actus*, qui est contenu dans l'*ens in quidditate sensibili*, qu'elle émane sa lumière en utilisant les données potentielles étant elle-même : *causa principalis*. Voilà la nécessité de : *conversio ad phantasmata*, qui est une loi définie par la construction de la lumière objective. Voilà la cause qu'elle nous inspire l'unification relative de la réalité. Et tout cela dans les cadres exclusifs de la *motio objectiva*.

La lumière subjective de l'intelligence n'est pas source de lumière. On peut la nommer cependant ainsi par la conception de l'effet de la lumière. Les instruments à lui, par lesquelles elle est en contact avec la : *quidditas sensibilis*, sont les sens. De ses données elle peut former la figure de la réalité par l'*abstractio effectiva*. Auprès de l'*abstractio considerativa* ses instruments sont les schémas logiques. Celles-là n'ont pas de rôle objectif formel, mais elles en sont seulement les conditions subjectives. Par celles-là elles s'accommodent à la faible lumière objective, et par elles parviennent à la connaissance pénétrante de la vérité. La lumière subjective intellectuelle est faible, obscure ; dont l'éclaircissement et purification se fait par les formes de l'abstraction déjà mentionnées.

Prof. de l'Univers. Dr. Georges Zemplén: **L'interprétation du monde physique et la Philosophie de la nature.**

Les résultats de la physique moderne ayant brisé les fondements de la physique ancienne, reste à savoir, si le philosophe moderne doit abandonner les concepts métaphysiques, comme p. e. celle de la substance, de la cause et de la loi de nature, que les anciennes ont construits sur les bases de leur expérience imparfaite?

Après avoir envisagé les traits principaux de la physique moderne, caractérisé surtout par le principe de la relativité et par la notion quantique de l'énergie, l'auteur affirme, que les problèmes philosophiques ne peuvent pas se résoudre, que par le respect des vues méthodologiques de la science et de la philosophie. La philosophie admet tout ce qui est prouvé par des moyens de la science, mais elle a le droit aussi d'exiger le respect envers ses propres conclusions, acquies par des voies différentes de celle de la physique. C'est ainsi, les conceptions primitives purifiées, que les grandes vérités métaphysiques restent intactes devant la science moderne. Les plus grands savants de notre époque admettent, qu'on doit s'arrêter à la limite de notre science, en laissant la philosophie maître de dissoudre le problème.

Dr. Attila Kempelen : Le concept scolastique de l'«anima» et les recherches de la biologie moderne.

L'auteur signale la valeur heuristique de l'anima vegetativa dans la biologie moderne. En provenant des exemples pris des recherches biochimique, colloïdique, plasmatique, biologique moderne, il essaye de démontrer, que sans le concept de l'anima les fonctions vitales ne peuvent pas se comprendre. L'explication mécanique est partielle, et celle des holistes s'arrête à moitié chemin, et quelques explications neovitalistes dépassent les limites. L'auteur voit le concept scolastique anima selon son cadre hiérarchique revivre dans le vitalisme hiérarchique et il le trouve le plus convenable à l'explication synthétique.

Dr. Alfred Eröss: La liberté de la conscience.

L'auteur en se basant sur les recherches de Bergson, de la psychanalyse et de l'ethnologie moderne, indique la différence qui existe entre l'obligation sociale et morale. Comme la violation des lois sociales met en danger l'existence de la communauté, ainsi la transgression de la loi morale cause la corruption de notre personnage. La dialectique d'histoire nous montre la loi morale comme sentence, placée par notre personnage dans la vie humaine. Au contraire la loi sociale se présente comme une force de contrainte avec ses prescriptions formalistes. La société moderne déduit ce problème par la liberté de la conscience. Cette liberté peut s'assurer d'une telle société, dont les lois sont conformes à la loi de nature, basée sur la conscience. La liberté de la conscience n'est point la transgression, mais elle est au contraire la liberté de l'observation et de l'accomplissement de l'ordre moral, la validation libre de la justice et de la charité dans la vie individuelle et sociale.

L'abbé Nicolas Boér: L'idée de la souveraineté populaire chez les auteurs de la fin du moyen âge.

L'esprit dirigeant du nouvel âge, l'idée de la souveraineté populaire se présente déjà aux 14. et 15. siècles dans la philosophie. Hors de Guillaume d'Occam c'est surtout *Marsile de Padoue* qui la traite en termes les plus exprès dans son «*Defensor pacis*». En ce qui concerne l'essence de la souveraineté populaire, il affirme que c'est le pouvoir législatif, qui est réservé à l'université des citoyens (*universitas civium*). Cette pensée n'est qu'une des thèses du droit romain, remontée par les juristes médiévaux (*Irnère, Bulgair, Placentin*). — La velléité démocratique de Marsile se conçoit bien, parce que sa ville natale (Padoue) était une des cités de structure républicaine et démocratique. En se rendant à Paris il la trouva la vie intellectuelle, agitée par les controverses de Jean de Paris. Lui-même alla s'engager au conciliarisme et aussi à l'opposition populaire contre l'absolutisme royal. — Par comparaison à *Rousseau*, Marsile ne montre pas du tout des attitudes révolutionnaires ou bien individualistes. Au contraire, il base en égard à l'idée de la scolastique, l'état sur l'instinct social de l'homme. Même *Scholz* se trompe, quand il interprète le «*Defensor pacis*» comme fondé sur le concept du contrat social, dont il ne s'agit point chez Marsile de Padoue, puisqu'il s'exprime seulement en conformité avec la philosophie aristotélicienne au sujet de l'état, en affirmant que le besoin instinctif se révèle par la nature intellectuelle de l'homme. — Autrement que *J. J. Rousseau*, il ne suppose pas l'égalité individuelle primitive, mais il assigne pour fond de la société les corporations (*officia, partes*). Par conséquent ce n'est pas la démocratie «populaire» qu'il tient avec *Rousseau*, mais c'est la souveraineté coartée de la démocratie soi-disant «bourgeoise». Il n'admet pas pour principe le régime immédiat du peuple, il le confie à la «*valentior pars*», c-à-d. il exige un gouvernement représentatif non seulement de point de vue de l'État, mais encore de celui de l'Église. — Sur le principal de la souveraineté populaire Marsile de Padoue est d'accord avec *J. J. Rousseau*, parce qu'il souligne lui-même que la séparation des pouvoirs est indispensable.

Dr. Jean Jajczay: Saint Thomas dans l'art. Exposé de l'iconographie de Saint Thomas, classifié par les portraits, reproductions spéciales, reproductions historiques, et des œuvres de la glorification.

L'activité de la Société de Saint Thomas d'Aquin.
Chroniques. Le congrès thomiste de Rome de l'existentialisme. — Analyse
du sort. (Méthode caractériologique de M. Léopold Szondi.)
Livres.