

BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK

8.

A PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL

KIADJA AZ

AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG

<i>Borbély István S. J.</i> : A hittitok mivolta és Isten látásának természetes vágya	1
<i>Horváth Sándor O. P.</i> : Emberi és isteni tekintély	19
<i>Péterffy Gedeon</i> : Igazságos béke	49
<i>Szabó Elek O. F. M.</i> : A skotista erkölcsi értékfogalom	69
<i>Réti Menyhért O. F. M.</i> : A skotizmus hivatása az újskolasztikában	81
<i>Az Aquinói Szent Tamás Társaság működése</i>	94
<i>Vita.</i> — Cél vagy érték? — Az egyediség elve Szent Tamás és Duns Scotus szerint	96
<i>Irodalom.</i> Ismeretelmélet 123. — Metafizika 130. — Lélektan 144. — Erkölcs- és jogbölcselet 150. — Bölcsélettörténet 155.	
<i>Inhaltsangabe</i> — <i>Résumé</i>	166

BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA

1942



A HITTITOK MIVOLTA ÉS ISTEN LÁTÁSÁNAK TERMÉSZETES VÁGYA.

A teológia és a vallásbölcselet egyik nehéz és talán soha nyugvóponttra nem jutó problémája a természetes és természetfölötti rend kapcsolata. Olyan szoros összefonódásról és egymáskiegészítésről van itt szó, hogy a leggondosabb elemzés is nehezen tudja kettéválasztani ezt az együttest. Viszont a pontos szétválasztást végre nem hajtó gondolkodás és cselekvés egyformán végzetes tévedésekhez vezethet. Ha nem tüntetjük föl kellőképp a különbséget természetes világrend és természetfölötti javak között, érthetetlen marad számunkra az élet azon meggazdagodása és elmélyülése, melyet a kereszténység hozott világunkba. Sőt az is megtörténhetik e mulasztás következtében, hogy a természet nem találja igazolhatónak a természetfölötti világ igazságait és követelményeit. Viszont ha nagyon gondosan végrehajtjuk az elkülönülést, az a másik kérdés fog kísérteni, vajjon lehet-e kívánsága, igénye a természetes rendnek azon világ felé, amelytől függetlenül álló és befejezett egész. Ilyenkor merülhet föl az a kétely, hogy a természetfeletti rend csak káprázat, amely az egészséges emberi lélek számára érthetetlen és semmiféle különösebb javakat nem hoz.

Ezeket az ellentéteket nemcsak az elméleti okoskodás találja meg, hanem az élet is szüntelenül felszínre veti. A katolikus teológiai iskolák eltérése egymástól, problémáik és eredendő gyengeségeik kétségkívül a természetes és természetfölötti kapcsolatának magyarázatából is származnak. Azután az Egyház belső életét annyira jellemző lelki irányzatok sajátos erejükkel és hibáikkal jórészt szintén a kegyelem és természet viszonyáról vallott nézetük és magatartásuk révén nyerik el egyéni színezetüket. Nem akarok itt másra hivatkozni, mint arra a közismert tényre, hogy az inkább egzisztenciális módszerekkel dolgozó, a belső tapasztalat tanuságára építő keresztény gondolkodók, mint Szent Ágoston, vagy Pascal, mennyire összeolvasztották a hit és a tudás, a kegyelem és az akarat kapcsolatát, és ezzel egyrészt számos keresőt odavezettek ugyan a keresztény tapasztalathoz, másrészt azonban az életet tárgyiasabban néző lelkeket megzavarták, a világos és objektív értelem, valamint a természetes erő emberei számára csak nehezebbé tették a kereszténységhez vezető utat. Viszont, amikor az elválasztás megtörtént s a teológusok konkrét embere közel jutott a natura pura elméletéhez, könnyen vett az élet is olyan fordulatot, hogy csak ezzel

a természettel és értékeivel akart törődni. Ilyenkor a természetfölötti a maga igényeivel és áldásaival mint a természet erőinek megcsonkítása, és belső elszegényedése jelentkezett.

Ezek a bonyodalmak inkább teológiai természetűek, de nincsenek elrejtve a vallásos életmegnyilvánulásokat természetes módszerekkel kutató tudomány előtt sem, úgyhogy a vallásbölcselet is érezni kénytelen ezt a belső feszültséget. Ő is vagy elfogadja a belső tapasztalat tanuságtételét, valami sui generis ismeretet, s akkor inkább személyes természetű vallomássá lesz. Vagy szigorúbb, az észelvekhez ragaszkodó módszerrel vizsgálja a kérdést, de akkor annak a veszélynek teszi ki magát, hogy a vallásos élet eredeti gazdagságából nagyon keveset fog megragadni. Ha pedig enélkül akar a vallásos életbe belepillantani, mindig töredékes képet fog tárgyról nyújtani.

A probléma sajátos nehézségét még fokozza, hogy nehezen lehet világos megoldást remélni. Nem elégséges ugyanis, hogy egyik-másik pontban lelkiismeretesen felmérjük a kapcsolatokat. Olyan természetű maga a tárgy, hogy mintegy középponti magaslatról átjárja a teológia és az élet egész területét. Ha egy részen sikerült a feszültséget eloszlatnunk s az egyensúlyt valamiképp helyreállítanunk, senki sem nyugtathat meg bennünket, hogy más fontosabb részletnél az ellentétek ki nem újulnak s nem terjednek tovább esetleg olyan területekre is, melyeket már egészen biztosaknak tartottunk.

Jelen dolgozatunk a mai teológiában eléggé vitatott olyan problémát világít meg közelebbről, mely szintén az említett nagy rejtélynek egyik fejezete, s azt igyekszik világosabban felderíteni, vajjon az emberi természet és a természetfölötti javak betetőzése, az Isten színelátása között van-e szorosabb kapcsolat, vagy nincs.¹ Az emberi lélek csak

¹ A kérdés irodalma.

Sestili: *De naturali intelligentis animae capacitate, atque appetitu intuendi divinam essentiam*. Romae. 1896.

P. Pègues: *Commentaire français de la Somme I. q. 12. a. 1.*

P. G. de Broglie: *De la place du Surnaturel dans la Philosophie de saint Thomas*. *Recherches de Sciences Religieuses XIV.* (1924) 193—245; 481—496.

P. G. de Broglie: *Sur la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas*. *Lettre à M. l'abbé Blanche*. *Recherches de Sciences Religieuses XV.* (1925) 5—53.

P. G. De Broglie: *Autour de la notion thomiste de la béatitude*. *Archives de Philosophie*. Vol. III., cahier 2. 55—96.

P. d'Alès: *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, 25 mars 1925. pp. 78—82.

P. V. de Broglie: *De ultimo fine vitae humanae asserta quaedam*. *Gregorianum IX.* (1928) 628—630.

P. Elter: *De naturali hominis beatitudine*. *Gregorianum IX.* (1928) 269—306.

P. O'Mahony: *The desire of God in the philosophy of S. Thomas* Cork. (1928.)

azért fogadja el Isten közvetlen színelátását, mert egész belső lényege éppen nem mond ellent ennek a nagy emelkedésnek, nem utasítja el magától ezt az isteni világba való felszállást. Vagy pedig *ott rejlik már a lélekben, mint teremtett szellemben az a felfelé törő lendület, mely Isten segítségével a színelátás színes és gazdag adományában bontakozik ki. Ezt a kérdést azon szemszög alatt tárgyaljuk, mely a természetes és természetfölötti világ e szorosabb összefüggésének talán legerősebben áll útjában: a hittitok szemszögéből.* Arra fog tehát irányulni egész vizsgálódásunk, hogy a kettőnek, a hittitoknak és az istenlátás természetes vágyának összefüggését megállapítsuk.

I.

1. Mi a hittitok? Ha jól meg akarjuk érteni, induljunk ki abból a sajátos helyzetből, melyet az ember a létezők világában elfoglal. Egyik részről az anyagi világ tehetetlensége és mozdulatlansága jellemzi őt, másik részről pedig osztozik a szellem korlátatlanságában. Szelleme befogadja a létezők formáját, de az anyagi megköötöttség következtében ez a befogadás csak bizonyos dolgokra terjed és tökéletlen módon történhetik. Közvetlenül az ember csak azokkal a tárgyakkal találkozik, amelyek az anyagi világ kapcsolata szerint hathatnak rá. Szelleme itt pillantja meg az anyagi valóságban rejtőző örökkévaló igazságot és ezen igazságok segítségével emelkedik föl az anyagi tárgyak fölé. Lendülő ereje tehát csak annyira terjed ki, amennyire az anyagi tárgyokban megmutatkozó törvényszerűségek és összefüggések erre szárnyat adnak. Az ember megismerésének törvénye tehát az, hogy a szellem kötetlenségével képes mindent átölelni, de az anyagi rész csak a valóság egy szeletét tárja föl előtte s ezt is mindenkor az anyagi tárgyak hasonlósága szerint.

P. Laporta: Les notions d'appétit naturel et de la puissance obédiente chez saint Thomas. Eph. Theol. Lov. 1928. 262 sq.

P. Roland—Gosselin: Béatitude et désir naturel d'après Saint Thomas. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. (1929) 193.

Fr. Pelster S. J.: Zur Frage nach der Möglichkeit einer «beatitudo naturalis». Scholastik IV. (1929) 255—260.

P. Charlier: Puissance passive et désir naturel selon Saint Thomas. Ephemerides Theologicae Lovanienses. (1930) 5 sq. 639 sq.

P. Fernandez: Naturale desiderium videndi divinam Essentiam. Divus Thomas. Placentiae 1930 5 sq. 503 sq.

P. Motte: Bulletin Thomiste. (1932) 647—676.

Ed. Brisbois S. J.: Le désir de voir Dieu et la métaphysique de vouloir selon Saint Thomas. Nouvelle Revue Théologique LXIII. (1936) 978. — 989; 1089 — 1113.

P. G. de Broglie: Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle. Nouvelle Revue Théologique LXIV. (1937) 337—376.

Dolgozatomhoz közvetlenül csak a dült betűkkel jelzett tanulmányokat használhattam fel. Segítségemre volt ezenfelül de Broglienak párisi előadásainak gépirásos jegyzete: «De fine ultimo vitae humanae».

Szent Tamás ismeret-metafizikájának ez az eléggé soha ki nem áknázható mélysége vezet el bennünket a hittitok lényegéhez. Az előadottak alapján elképzelhető olyan valóság, melyhez az emberi értelem a maga természetes erejével föl nem ér. Nincs talapzat, melyen feléjük föl tudna tekinteni. Hogy meggyőződjék e dolgok létezéséről, a természetes képességeket felülmúló ismeretre van szüksége. Más átfogóbb tekintetű szellemnek az ember ismeretéhez szabott jelekkel kell közölnie vele a hittitok tárgyát. Természetesen az sincs kizárva, hogy e közlés nyomán a feltárt tárgy belső mivolta az anyagi összefüggésekkel dolgozó értelem számára mindig áttekinthetetlen marad.

Már a kereszténység kezdete óta vallott igazság, hogy vannak ismeretek, amelyekre csak így isteni közlés által tudunk rábukkanni. A nyilvánvaló titkokkal kapcsolatban ezt a hittudomány ki is fejezte. A titok természetéről is régóta tudunk annyit, amennyit a *Szent Tamás*-féle ismeret-metafizika alapján tudnunk lehetett. De részlegesebb kutatás tárgyává a hittitok természetét hosszú időn keresztül senki sem tette.

Ebbe a helyzetbe a XIX. század hozott komolyabb fordulatot. A mult század első felében több német bölcselelő titáni vállalkozása, hogy a valóság egészét az emberi értelem számára teljes mértékben hozzáférhetővé tegyék, igézően hatott a teológia egyik-másik művelőjére is. Néhány német pap, elsősorban a bécsi *Günther Antal* s még merészebben a bajor *Frohschammer Jakob* azt a célt tűzték ki maguk elé, hogy az eddig hittitkoknak, vagyis természetesen meg nem ismerhetőnek tartott igazságokat az emberi ész számára elérhetőeknek mutassák ki. Bennünket leginkább *Frohschammer* vállalkozása érdekel. Ő állította, hogy a kinyilatkoztatott igazságok, miután az értelem fölfogta őket, egyszerre a merő természetes okoskodás útján is megismerhetőkké lesznek.

Ez ellen a tanítás ellen intézte IX. Pius pápa 1862 december 11-én a «Gravissimas inter» kezdetű levelét (Denzinger: *Enchiridion Symbolorum*. Num. 1666—1676.), amely a hittitok mivoltára nézve fontos megállapításokat tartalmaz. Először is leszögezi, hogy *Frohschammer* tanításával ellentétben az emberi észnek nincs arra képessége, hogy a hit bensőbb igazságait saját erejéből megismerje. Tévesnek bélyegzi továbbá a bajor papnak azt a nézetét, hogy ugyanezeket a hitigazságokat az emberi ész legalább a kinyilatkoztatás után képes világosan áttekinteni és ésszel igazolni, mert «*Még ha hittel elfogadjuk is őket, a hit fátylával beborítva és a homály ködével fődve jelennek meg előttünk, amíg itt a halandó életben járunk*». (D., 1673.)

A másik hivatalos döntés, mely szintén a hittitok mivoltát érinti, a vatikáni zsinattól származik. A zsinat III. ülése foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy mi teszi szükségessé az isteni kinyilatkoztatást. Válasza a kinyilatkoztatás *feltétlen* szükségességét úgy okolja meg, hogy különben bizonyos igazságok az ember előtt teljesen rejtve maradnak, mert

«Szem nem látta, fül nem hallotta, és az emberi szívekbe föl nem jutott, amit Isten készített azoknak, akik őt szeretik». (I. Kor. 2, 9.) A zsinat ezután külön kánonban emlékezik még a hittitok létezéséről. Ebben kijelenti, hogy vannak föltétlen és szoros értelemben vett hittitkok, melyeket a pusztá észből megérteni nem lehet. Ezeket a hittitkokat sohasem ragadhatjuk meg oly tökéletességgel, mint az értelem számára természetes úton adott igazságokat. A hittitkok ugyanis a kinyilatkoztatás után továbbra is megtartják homályos jellegüket. (D. 1786 ; 1816.)

E hivatalos egyházi állásfoglalások nyomán az újabb teológusoknál megglehetősen általánossággal kialakult a hittitok fogalma. E fogalom a következő elemeket tüntette föl :

a) *A hittitok olyan igazság, melynek létezése a természetes ész számára hozzáférhetetlen. Csak a kinyilatkoztatásból ismerhető meg.*

b) *A hittitok lényegéhez tartozik, hogy a kinyilatkoztatás után, mikor az emberi értelem meggyőződött a titok létezéséről, az igazság benső mivolta áttekinthetetlen, fogalmi összefüggés híján lévő marad. Világos felfogást a titok belső mivoltáról az emberi értelem itt a földön nem kaphat.*

c) Ehhez a legtöbb szerző még azt is hozzáfűzi, hogy a hittitok rejtett természet miatt az emberi ész önmagában a titok *pusztá lehetőségéről* sem kaphat világos képet. Sohasem lehet nyilvánvaló a titok belső ellenmondása, az igazságot alkotó jegyek egymást kizáró volta. Némi értelmi erőfeszítéssel sikerül megszüntetni azt a látszólagos ellenmondást, amelynek felvételére az emberi értelem a titok jelenlétében hajlandó volna. *Szó sem lehet azonban arról, hogy a jegyek belső kapcsolódásának lehetősége közvetlenül világos legyen.* Azt láthatom, hogy számtalan ember lehetséges, mert az emberi természet és az egyediség egymással összeférnek. De sohasem láthatom, hogy az egy isteni természet és a három isteni személy hasonlóan összekapcsolódhatnak. Itt csak annyit állíthatok, hogy a két látszólag ellenmondó jegy között az egymás kizárása nem világos. Óvatosabb gondolkodással elkerülhetem tehát azt a vakmerő tévedést, amelyet értelmem természetes hajlandósága révén már majdnem elkövettem. *Nem látom az ellenmondást — ennyit állíthatok a hittitokról. De azt már nem mondhatom, hogy látom a belső együvértartozást.* (Több újabb időből származó meghatározást l. H. Dieckmann : *De revelatione christiana* 196. 1.)

2. Ez a hittitok-fogalom akkor válik jelentőssé problémánkra nézve, amikor feltesszük a kérdést, vajjon az Isten színről-színre való látása ilyen feltétlen és szoros értelmű hittitoknak tekintendő-e, vagy sem? A felelet nem lehet vitás. Mind IX. Piusnak Frohschammer ellen intézett levele, mind a vatikáni zsinat a hittitkokról megemlékező első helyen említi a titkok között az ember természetfölötti rendeltetését. *Az az igazság, hogy az ember végcélja a jelen világrendben Isten színelátása, olyan ítélet tehát, mely föltétlenül a szigorúbb értelemben vett hittitkok közé sorolandó.* Az előbb kifejtett három követelmény tehát az Isten látására

nézve is fennáll. A legfontosabb e követelmények közül, hogy az emberi ész önmagára hagyatva az istenlátás belső lehetőségét sem képes igazolni. Meg kell elégednie azzal a megállapítással, hogy az istenlátás látszólagos belső ellenmondásai nem perdöntőek. Megtörténhetik, hogy az isteni mindenhatóság a jelentkező akadályokat legyőzi.

Ez a megállapítás, mely az ismertetett hivatalos egyházi állásfoglalásokra és a teológusok általános felfogására támaszkodik, a jelek szerint végérvényesen eldöntötte a kérdést, vajjon lehetséges-e, hogy az emberi természet a maga belső hajlandósága folytán vágyódjék az Isten színelátása után. *A jelelet egyszerű: lehetséges olyan vágyakozás, melynek az istenlátás lehetőségére semmi komolyabb következménye nincs.* Ha valaki például csak annyit mond, hogy a visio beatifica fogalma általában életre kelt bennünk valami természetlen és megvalósíthatatlannak látszó feltételektől függő óhajt, akkor az ilyen felfogásnak nem áll semmi útjában. Hiszen az emberi természet ezt a meddő vágyakozást más lehetetlen tárgyak után is gyakorolja. Többet tehát nem mond ez az állítás, mint azt, hogy emberi természetünk számtalan vakmerő és üres illúziója között egyenrangúként szerepelhet az az óhajtás is, bárha feltáruna egyszer előttünk közvetlen szemléletben a teljes lét és a teljes igazság boldogító birodalma. Hogy ez a vágy olyan tárgyra vonatkozik, mely Isten titokzatos leereszkedése folytán a kegyelmi rendben valósággá, illetve valódi nekünk rendelt céllá lesz, az teljesen mellékes. Kérdésünket eldönti az, hogy amíg a természetes rendben maradunk, addig ebből az illúzióból semmi következtetést nem vonhatunk az istenlátás lehetőségére nézve.

Minden olyan állítás azonban, mely az istenlátás vágyát komolyabban és nagyobb következményekkel akarná az emberi természetbe beoltottnak felfogni, veszélyes s egyáltalán el sem fogadható. Így például ha valaki azt állítaná, hogy az emberi akarat *veleszületett vágyával* irányul az istenlátásra, föltétlenül ellenkezésbe jutna IX. Pius és a vatikáni zsinat idézett megállapításaival. A veleszületett vágy ugyanis az akarat hajlandósága végső célja felé, az akarat belső természetébe helyezett súly azon dolog felé, mely neki a végső tökéletességet megadja. S a természetben uralkodó rend és célszerűség miatt ilyen természetes irányulás nem képzelhető el másra, mint lehetséges, valóságos tárgyra. Vagyis ebben az esetben pusztán természetes tények és természetes elvek segítségével valóban lehetségesnek, sőt valóságosnak kellene mondanunk az istenlátást. Ez azonban annyi, mint az istenlátást törölni a hittitkok sorából. Ez a vélemény tehát nem egyeztethető össze a keresztény katolikus tanítással.

Am e súlyos következmény elfogadása bizonyos aggodalmat és vonakodást keltett. A skolasztika történetére és belső fejlődésére vonatkozó kutatások t. i. azt az érdekes eredményt hozták, hogy a XVI. és XVII. századig, vagyis mindaddig, míg *Baius* és *Jansenius* tanításai

természetünknek az istenlátásra irányuló vágyát nem hozták rossz hírbe, meglehetősen általános volt az istenlátás természetes vágyának hirdetése. Sőt *Elter*, lengyel jezsuitának a Gregorianumban 1928-ban megjelent tanulmánya (I. az irodalmat a dolgozat elején) azt a merész tételt kockáztatta meg, hogy *Sylvester Maurusig*, vagyis a XVII. század második feléig az ú. n. *természetes boldogságot* a katolikus gondolkodók nem is fogadták el, számukra az egyetlen boldog állapot, melyre a természet törekedett, az Isten látásában állott. A középkori skolasztika nagy ismerője, *Pelster*, helyreigazította ugyan a merész állítást (I. az irodalmat) és *Elterrel* szemben kifejtette, hogy ilyen mereven a tételt kimondani nem lehet. Inkább úgy kell felfognunk a hittudomány korábbi állásfoglalását, hogy előbb a *természetes boldogság kutatásának* feltételei nem voltak meg. Ezért e kérdést könnyebben elhanyagolhatták. Viszont az újabb irányzat nem távolodott el a régiebb szellemtől, hanem kifejtett olyan tanítást, melyet az újabb idők tettek szükségessé. Nem tagadta azonban *Pelster* sem, hogy az istenlátás természetes vágya a középkori skolasztikusok általános felfogása volt, s azt is elismerte, hogy a későbbi időkben, mikor a tisztázódás már megindult, olyan nevek, mint Toledo s Bellarmin bíborosok, ragaszkodtak ehhez a nézethez. Szerinte azonban a régi tétel olyan állítást tartalmaz, melynek felújításához semmiféle érdek nem fűződik. S a mai időkben nem is gondolhatunk az ismert nehézségek miatt újraélesztésére.

Hasonló módon ítélkezett a problémáról *H. Lennerz* is, aki két tanulmányban kutatta, vajjon az istenlátás természetes vágyának tana fenntartható-e a mai ismereteink mellett. A történelmi kutatás érdekességét, érdemeit elismerve ő is azt hangoztatta, hogy olyan felfogás ma már nem lehetséges, mely az istenlátás vágya alapján magát az istenlátást természetes erővel lehetségesnek állapítja meg.

Első tanulmányában (*Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?* Scholastik. 5. 1930. 102—108.) kifejti, hogy valamely dolog lehetőségét kétféleképp lehet bizonyítani: vagy úgy, hogy rámutatunk a dolog létezésére s ezzel együtt igazoltuk a lehetőséget is; vagy pedig úgy, hogy a dolog belső pusztja lehetőségét mutatjuk ki. Az istenlátás lehetőségének bizonyítása is ezen a két úton képzelhető el. Vagy igazolja valaki a látás megtételét pl. azzal, hogy kimutatja erre való tényleges rendeltetésünket. Vagy pedig egészen függetlenül a ténybeli rendeltetéstől föltárja a látás elemeinek bemutatásával, hogy létezés bensőleg mentes minden ellenmondástól. Itt azonban megjegyzi, hogy a lehetőség bizonyítása csak akkor kielégítő, ha kimutatható az egyes elemek közötti benső összefüggés. A kérdéses esetben tehát az szükséges, hogy a teremtett szellem megismerő ereje és az Isten színelátása között az összekapcsolódás lehetőségét bensőleg kimutassuk. Ám az emberi ész nem képes kimutatni a maga erejére hagyatkozva, hogy mi a természetfölötti istenlátásra vagyunk rendelve.

A vatikáni zsinat ugyanis ezen természetfölötti rendeltetés megismerése végett ítéli szükségesnek az isteni kinyilatkoztatást. (D. 1786.)

Ugyanez a vatikáni döntés kizárja, hogy a lehetőséget pusztán önmagában valaki természetes úton igazolja. A vatikáni zsinat t. i. az istenlátást az emberi értelemmel meg nem ismerhető titkok közé sorolja. De ezt nem tehetné, ha az istenlátás lehetősége természetes módon is adva volna, illetőleg természetes úton is bizonyítható lenne. Hivatkozik még IX. *Pius* pápa levelére (Denz. 1662 scq.).

Felvet ezután egy tetszetős érvelést. Egyesek — szerinte — így okoskodnak: Isten számára bizonyára lehetséges, hogy a legnagyobb boldogságot adja szellemi teremtményeinek. Nos ez a legnagyobb boldogság épp az istenlátás. Ez az érvelés — mondja *Lennerz* — abban a hibában szenved, hogy a legnagyobb boldogság fogalmával együtt feltételezi az istenlátást. Pedig épp az a kérdés, vajjon az istenlátás a teremtett szellem számára lehetséges-e.

Második tanulmányában (*Ist die Anschauung Gottes ein Geheimnis? Scholastik VII. 1932. 208—238.*) az ellen foglal állást, hogy az istenlátásra vonatkozó tényleges rendeltetésünket természetes úton — per analysim appetitus innati — megismerhetjük. *Lennerz* szerint az még nem volna a vatikáni zsinat ellen, ha valaki az exigentiam appetitus innati-t hirdetné mint olyant, mely a természetünkkel adva van, de csak a kinyilatkoztatott tényleges rendeltetés után volna biztosan felismerhető (211—212. lap).

Utána azt vizsgálta, vajjon a vatikáni döntés mellékkörülményei nem követelnek-e ebben a kérdésben enyhébb megoldást. Tudvalévő ugyanis, hogy az egyik teológiai iskola az augusztinizmus, a mai időkig azon a véleményen van, hogy az emberi természet számára az istenlátásra való rendeltetés elkerülhetetlen. Elkerülhetetlen nem azért, mintha az ember nem volna képes a természet rendjében is létezni és a természetes boldogsággal megelégedni, hanem az isteni jóság és szeretet követeli, hogy ez a természetfölötti rendeltetés bekövetkezzék. A lelünkben rejtőző távolabbi rendeltetés az Isten színelátására különben mindörökre meghiúsulna. Köztudomású továbbá, hogy a vatikáni zsinat nem akart állást foglalni ezen iskola ellen. Sőt az adatok szerint az idevonatkozó kényesebb kérdések tárgyalásánál néhány püspök nyíltan fel is szólalt az augusztinizmus iskola védelmében. Tény azonban, hogy ennek a felszólalásnak egyéb eredménye nem lett, mint hogy a zsinat kíméletet tanusított az augusztinizmus által vallott azon tétel iránt, hogy a tiszta természetállapot alig lehetséges. De semmiféle engedményt nem tettek abban a másik kérdésben, hogy a természetfölötti rendeltetéshez az isteni kinyilatkoztatás szükséges.

Lennerz e tanulmányának második része pedig azt a megállapítást iparkodik igazolni, hogy az istenlátás kinyilatkoztatása sem szünteti meg az e fogalomhoz tapadó homályt. A *visio beata* belső lehetőségének

kimutatása a kinyilatkoztatás után is meddő kísérletezés marad. Az emberi természetben nincsen egy beteljesülést követelő, s mint ilyen pusztá emberi ésszel felismerhető vágyakozás az Isten látása után. Ilyen állítás elfogadása szembe találná magát a vatikáni zsinatnak a kinyilatkoztatás feltétlen szükségességéről vallott tanával. Elfogadhatatlannak tartja, hogy az emberi észnek pusztá emberi értelemmel megismerhető képessége volna az Isten látására. Ilyen képességgel ugyanis valószínűleg adva volna, hogy az istenlátás belső lehetőségét felfogjuk. Nem enged meg természetes *desiderium elicitedum*-ot sem oly értelemben, hogy ezzel az istenlátás belső lehetőségének felismerése is együtt járjon.

Mindent összefoglalva úgy látszik tehát, hogy az istenlátás oly magasra emelkedik az emberi természet fölé, hogy a kinyilatkoztatás előtt reá vonatkozólag az emberi természetben feléje semmiféle vonzódást nem találhatunk. Az értelem számára elérhetetlen, az akarat komolysággal és határozottsággal nem vágyódhatik utána. Még a kinyilatkoztatás után is csak a természetfölötti rendeltetésünk lesz biztos, de magát az istenlátás belső nagyságát nem tekinthetjük át. A *visio beatifica* abban a világban foglal helyet, melyben számunkra elérhetetlen dolgok lakoznak. Kizárólag csak az isteni leereszkedés kegye mutatja meg nekünk ezt a hatalmas megmimesülést és az isteni leereszkedő jószág képes vágyakozásunkat is komolyabb módon az Isten színelátása felé indítani. De elmondottunk-e ezzel mindent kérdésünkről?

II.

Akik *Szent Tamás* műveit gondosan tanulmányozták, e válaszban nem nyugodhatnak meg. Mit tartunk akkor azokról a helyekről, amelyekben a középkor hatalmas szelleme mélyen bepillant az ember életét mozgó belső dinamizmusba és részleges elemzéssel igyekszik megmutatni, hogy e a vágy valóban él bennünk?

Szent Tamásnak ilyen gondolatokat tartalmazó főbb helyei a következők: *Summa contra G. lib. III. cap. 50; Summa Theol. I. q. 12. a. 1 és 1—2. q. 3. a. 8.*

A magyarázók zavarba jönnek, valahányszor az itt előadott gondolatoknak pontos értelmezését akarják nyújtani. Sokan mintha megrettennének attól a következménytől, melyet az istenlátásnak az emberi természetes vágyakozás tárgyai közé való helyezése maga után von, s különféle feltételekkel enyhítik a kifejtett bizonyítékokat. Vannak, akik azt hirdetik, hogy e fejezetekben nincs másról szó, mint az akaratban jelentkező meddő és feltételes kívánczóságról az istenlátás után, s így az egész gondolatmenet legfeljebb azt bizonyítja, hogy természetünknek is tetszik a megígért örök boldogság, de további következmények ebből a tanból már nem vonhatók le. (*D. Bañez: In S. Thom. I. qu. 12. a. 1.; Caietanus: In S. Thom. I. 12. a. 1. és I—II. qu. 3. a. 8.*) Akad vélemény, mely azt tartja, hogy itt voltaképp nem a természetes

értelem bizonyításával van dolgunk, hanem a teológiában szokásos okoskodással, mely csak valamely megismert hitigazságnak az észszel főnnálló összhangját iparkodik kimutatni. Magukban azonban e helyeknek nincsen bizonyító erejük. Van továbbá olyan nézet is, mely az egész tanításnak csak valószínűséget tulajdonít. Szent Tamás — mondják — kísérletet tesz arra, hogy megbirkózzék a kinyilatkoztatott igazság értelmi igazolásával. Annyi sikerült neki, hogy néhány ügyes szempontot felmutatott, de mindebből nem következik, hogy állításának föltétlen hitet követelt.

Annál merészebb magyarázatot kísérel meg viszont Szent Tamás e tételeinek magyarázatánál Dominicus Soto. (*D. Soto: In 4. dist. 49. 2. 1.*) Azt hiszi, hogy e helyeket másképp felfogni nem lehet, mint hogy belőlük az egész emberi természetnek a lényegénél fogva meglévő öntudatlan irányulását olvassuk ki az istenlátás felé. *Pondus naturae*-ről beszél s igazi velünk született természetes vágyódást hirdet. Isten közvetlen színelátása után. Az így adódó súlyos következmények elől, t. i., hogy így az istenlátás természetes rendeltetésünk lesz, úgy tér ki, hogy a cél elérését nem tartja lehetségesnek természetes képességeinkkel, hanem csak Isten kizárólagos, szabad segítsége által. Az *appetitus innatus naturalis* tehát megvan, de nem tökéletes, hanem csak bizonyos kezdeti formában.

Dominicus Soto e felfogása a Szent Tamás-magyarázók között nem keltett erősebb visszhangot. Ma pedig alig tartaná valaki elfogadhatónak az *appetitus innatus* fentebbi értelmezését. Ha pedig valódi *appetitus innatus naturalis* vallunk, feltétlen bekövetkezik az a nehézség, hogy az istenlátás természetes rendeltetésé válik, melyet pusztá értelemmel is megismerhetünk. A hittitok jellege föltételelesen elvész és a vatikáni zsinat megállapításával ellentétbe jutunk.

Sokkal határozottabb rokonszenvet ébresztett fel a negyedik magyarázat, melyet valamikor *Sylvester Ferrariensis* (*In 3. C. Gentis 50. sq.*) kezdett el. A legújabb időkben is több követője akadt. Gondolatait az újabb kutatók annyira kidolgozták, hogy nyugodtan állíthatjuk, itt olyan új elmélet jelentkezik, mely a természet és a természetfölötti összefüggését szorosabbra fonja, a természetnek a természetfölöttire való közvetlenebb és belsőbb ráutaltságát hirdeti és így akar a teológia e pontjában a természet és természetfölötti között hidat verni. *E tétellel együtt sok érdekes gondolat került felszínre, a jelentkező homályok és ellenmondások valamennyi formája megfontolás tárgya lett.* Még ha a Szent Tamás-magyarázat nem is felel meg minden tekintetben a nagy mester gondolatainak, maga az új elmélet megérdemli, hogy foglalkozzunk vele.

E nézet főbb képviselői, az egyes gondolatárnyalatokban mutakozó eltéréssel *P. Roland Gosselin*, *P. Motte* dominikánusok és *P. de Broglie* jezsuita, a párisi Institut Catholique dogmatika-tanára. Az elmélet

ismertetésében elsősorban de Broglie előadásaira vagyunk tekintettel. (Lásd P. G. de Broglie cikkét a Gregorianum 1928. évfolyamában.)

„Kiindulópontul az a tétel szolgál, hogy az emberi akarat működése valamely végső célra irányul, vagyis olyan tökéletesen boldogító jóra, melynek birtoklását az ember önmagáért és minden más előtt kívánja és amely jó éppen ezért minden akarati ténykedésben indítóok gyanánt szerepel. Ezt az állítást úgy kell értenünk, hogy minden részleges (participált) jóra irányuló akarás megmagyarázhatatlan volna olyan jó elfogadása, illetőleg feltételezése nélkül, mely a részleges akarásoknak magyarázatát tudja adni. Ám ez a jó nem lehet más, mint Isten színről-színre való látása. Ezt pontosabban a következő gondolatmenete igazolja. Az értelem is az igazság megismerésére tör. Minden részigazság keresésében burkoltan feltételezve van a teljes igazság eszméje. A részigazság keresése különben nem volna megmagyarázva. Ámde a teljes igazság, melyet az értelem törekvése, mint felfogható eszmét föltételez, nem lehet más, mint a teljes igazság látása. Hiszen egyetlen dologra nézve sem teljes a megismerés a közvetlen látás nélkül. Ugyanúgy nem volna teljes igazság a legfőbb lét ismerete látás nélkül. *«Omne quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem illius speciei.»* (Contra Gentes III. c. L.)

Nem úgy értendő tehát a tétel, mintha a részleges jó vágya mögött világos tudatossággal ott állana a teljes jóra való törekvés, vagy hogy a részleges jó tudatos eszköz volna a teljes jó elérésére. Csak annyit hirdet Szent Tamás, de azt a metafizikai elvek határozottságával, hogy érthetetlen, szinte a levegőben lógó volna a *részleges cél bennük ható értelmi képlete* a teljes jó feltételezett értelmi képlete nélkül, ahogy a természetüknél fogva alárendelt létesítő okok sorozata érthetetlen és a levegőben lógó volna a legfőbb ok nélkül.

Mindamellet a legfőbb jó ezen akarása *nem velünk született vágy* a szó szoros értelmében. A velünk született törekvés ugyanis tudattalanul, a természet meghatározott fajisága folytán már megvan, míg a legfőbb jóra való áramlás burkoltan ugyan, de a tudatos akarásban jelenik meg. A velünk született törekvés az akarat részéről közvetlenül csak arra irányul, hogy az akarat, mint képesség valós legyen. Ez a törekvés magában véve megnyugszik, ha az akarás *tökéletesen* irányul tárgyára, többet nem követel. Viszont a *tudatos akarás* feltételezi az ismeretet, nem önmagára, hanem a tárgyra irányul és akkor nyugszik meg, ha a tárgyat a maga tökéletességében ragadja meg. Az akarás már nem az akaratnak a képességi korlátozottságból való kiemelkedését követeli a megvalósult akarás útján, hanem magának az egész embernek felismert javára törekszik.

Ez a legfőbb jóra irányuló vágy *mégsem szabad választás eredménye, hanem természetes szükségességgel jön létre*. Ahogy a lét fogalma nem velünk született, de mégis természetes gyümölcse értelmünknek, mert nem kép-

zelhető ismerő tevékenység, melyben a lét fogalma ne jelentkezzék, így a végső cél vágya is természetes akaratunk számára, mivel nem képzeltető akarás, melyben ez a végső célra irányuló vágy burkoltan ne húzódnék meg. Ennélfogva ezt a vágyódást a Teremtő oltotta be lelkünkbe.

A tökéletes boldogság eme vágya viszont *nem feltétlen és nem hatékony vágy*. Ilyen föltétlen és hatékony vágy ugyanis csak akkor jöhet létre, ha vagy a kívánság tárgya jelen van és a boldogító birtoklás által megragadható, vagy pedig, ha az akarat tudatában van azoknak a rendelkezésére álló eszközöknek, melyekkel vágya tárgyát elérheti. Ha ezek a feltételek hiányoznak, csak terméketlen és feltételes vágyakozásról lehet szó. Ilyen óhajítás jön létre természetszerűen az emberi akaratban a legfőbb jó iránt. Ez a vágyódás minden további természetes akarásnak elengedhetetlen feltétele.

Nem szükséges még az sem, *hogy ez az akarás kifejezetten irányuljon az elérendő jóra, elég, ha burkoltan bennfoglaltatik más irányú akarásokban*. Ezért az sem szükséges, hogy erről a tökéletes boldogságról kifejezetten és elemzően gondolkodjunk. Amint ugyanis az értelem sohasem ismerheti meg a tökéletlen létezőt anélkül, hogy ebben a tökéletlen létben és e tökéletlen lét által a tökéletes létet el ne érje, épúgy az akarat nem vágyódhatik a tökéletlen jóra anélkül, hogy határozatlanul és burkoltan a tökéletes jót ne kívánja. Különbség van azonban a két képesség működése között: az értelem csak a tökéletlen lét segítségével érheti meg a tökéletes létet, addig a tökéletes jó akarása a tökéletlen jó vágyának alapja. Ennélfogva a tökéletes boldogság, bár csak tökéletlen és meddő vágyakozás által kívánkozunk utána, mégis végső célunk, vagyis az a jó, melyet természetszerűen kívánunk és amelynek kívánságából születik meg bennünk minden más akarat elhatározás.

Abból, hogy ez a legfőbb jóra irányuló vágy természetszerű, vagyis szükséges, joggal következik, hogy a legfőbb boldogság önmagában *lehetséges*. Elképzelhetetlen ugyanis, hogy természetünknel fogva vágyódunk valamely magában nem lehetséges tárgy iránt. *És mivel az ész kimutatja, hogy az értelmes lény másban, mint Isten látásában, ki nem elégülhet, mindebből azt kell következtetnünk, hogy az Istent látása az ember számára magában véve lehetséges*.

De minthogy a legfőbb jóra irányuló vágy önmagában terméketlen és nem képes magában eljutni a legfőbb jóhoz, világos, hogy nem utal más képességre bennünk, *mint arra a szenvedőleges hajlandóságra, hogy a legfőbb jót és a hozzá vezető eszközöket befogadjuk*. Másünnét pedig az is nyilvánvaló, hogy e javak közlésére egyedül Istennek van elegendő ereje s így nyugodtan elmondhatjuk, hogy az embernek a legfőbb boldogságra való eljutását az ember részéről csak a szenvedőleges befogadóképesség biztosítja; olyan befogadóképesség, melynek a létesítő okok között egyedül az isteni mindenhatóság felel meg. *Az ember befogadó-*

képessége a legfőbb boldogság felé a teremtményt alárendeltség befogadó-képessége (*potentia oboedientialis*).

Ez a sajátos befogadóképeség viszont, mivel megvalósulásában Istennek, mint tökéletesen független lénynek felel meg, *önmagától sohasem igényelheti megvalósulását*. Vagyis az értelmes teremtmény nem igényelheti a tökéletes boldogságot, sem azokat az isteni ajándékokat, melyek őt erre a boldogságra elvezethetik. Ezért minden tekintetben lehetséges a tiszta természet állapota, melyben az ember csak az erőivel arányban álló boldogság elérésére volna rendelve.

A tökéletes boldogság tehát semmikép sem mondható az ember természetes, hanem csak természetfölötti céljának, mert ez a boldogság az ember természetes képességeit messze felülmúlja; bár kétségtelen, hogy ezt a természetfölötti célt természetes erőinkkel is kívánjuk, feltételesen és terméketlen vágyakozással. Ezt a sajátos helyzetet *Szent-Tamás* bámulatatos világossággal írta le az *In Boethium De Trinitate* c. művének utolsó mondatában: *Quamvis enim homo naturaliter inclinatur ad finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis.* (In op. cit. quaest. VI. art. iv. ad 5.)

A tökéletes boldogság tehát semmikép sem az az egyetlen cél, melyre Isten az embert rendelheti. Egyetlen cél azonban abban az értelemben, hogy egyedül képes az ember természetes vágyait tökéletesen kielégíteni.

Feltétlenül elvetendő tehát Baius tanítása, mely szerint a bűnbeesés előtti embert Isten köteles volt a természetfölötti boldogságra rendelni, de nem fogadható el az augusztinus iskola híveinek gondolata sem, hogy t. i. ez a természetfölötti rendeltetés bizonyos távolabbi szükségességgel, az Isten méltányosságából kijár a teremtménynek.

Ime Szent Tamás idevonatkozó helyeinek magyarázata *de Broglie* értelmezésében. Ami ezt a nézetet a többitől leginkább megkülönbözteti, az annak hangoztatása, hogy az emberi akarat a jóra való irányulásával magában zárja a legfőbb jó értelmi képét, mint óhajtandó célt. Ennek a tárgynak enyhe és óhajtásszerű megkívánása tudja csak mozgásba hozni az akarat bármely irányú természetes működését. Így minden természetes akarat-megnyilvánulás háttérében homályosan lerajzolódik a legfőbb boldogságnak képe. Az akarat erre irányul, ez élteti s bár látja, hogy a saját erejéből ezt az eszményképet elérni nem képes, mégis kétségbevonhatatlanul tanuskodik a legfőbb boldogság lehetőségéről. Egyúttal azt is hirdeti ez az elmélet, hogy a legfőbb jó nem lehet más, mint az, ami az ember összes vágyát kielégíti: az Isten színről-színre való látása.

Világos, hogy így a természetes emberi akarat és a végső természetfeletti cél között olyan belső összefüggés keletkezik, mely felülmúlja a természet és a természetfölötti boldogság között eddig elfogadott viszonyt, azt t. i., hogy az egyik tag nem mond szükségkép ellent a

másiknak. Az elmélet valamennyi hirdetője vallja, hogy ebben a pontban van e magyarázatnak legfőbb jelentősége. *P. Motte* kijelenti: a természet és az istenlátás között szorosabb az egymásrautaltság, mint a víznek arra való hajlandósága, hogy borrá változzék. *P. Roland-Gosselin* az alárendeltség képességének újabb faját véli megtalálni *Szent Tamás* eme tanításában. E e lényeges pontot valamennyien úgy iparkodnak kifejtteni, hogy a teológia hagyományos tételeivel összeütközésbe ne kerüljön. Láttuk, hogy *de Broglie* is milyen aggodalommal veszi sorra a teológia kényesebb igazságait: nem igényelheti a természet az Isten látását, teljesen a Mindenható szabad leereszkedésétől függ, vajjon megadja-e ezt az ajándékot vagy sem. Minden körülmény ellenére öröködik azon, hogy a tiszta természetes rend lehetősége el ne homályosuljon. Világos, hogy egyetlen pontban az új magyarázat hívei adósak maradnak a felelettel: állítják, hogy az istenlátás lehetősége a kinyilatkoztatástól függetlenül is megismerhető, de nem világos, hogy ez a nézetük mikép egyeztethető össze azzal a tanítással, mely az Isten színről-színre való látását a szoros értelemben vett titkok közé sorozza.

III.

Valóban erről az oldalról több támadásnak volt kitéve az előadott nézet. Végre erre a problémára nézve is hangzottak el nyilatkozatok, melyek a hittitok fogalmának pontosabb elemzése által iparkodtak elkerülni a kellemetlen következményeket.

Az istenlátás — mondják a védelmezők —, noha a természetes vágy alapján lehetségesnek kell mondanunk, mégis titok marad az emberi értelem számára. *Titok marad először azért, mert maga a fogalom megőriz bizonyos rejtélyes jelleget.* Ha az egyes jegyeket elemzem, nem találok közöttük belső kapcsolatot, nem tudom kikövetkeztetni gondos megfontolással az egyik jegyből a többieket. Úgy vagyunk ezzel a fogalommal is, mint a természetes ismeret akárhány eszméjével. A valóságról meg vagyunk győződve, meg kell győződve lennünk, mert a tapasztalat kezeskedik a fogalom tárgyilagos értékéről. De ha az alkotó jegyeket vizsgálom, benső összefüggést közöttük alig állapíthatok meg, a rejtélyes jelleg elválaszthatatlanul oda van kötve a fogalomhoz. Hogy messzire ne menjünk: van-e eszme, mely közvetlenebbül volna-e adva számunkra, mint az ember eszméje. Tárgyi értékéről nem lehet semmi kétségünk. S mégis teológusok állítják, a bölcsélet hirdeti, hogy önmagában alig lehetne rejtélyesebb és pusztán az alkotó jegyek alapján ellenmondóbb lényt elképzelni, mint azt, mely a szellemi és anyagi világ kapcsolatát valószínűsíti meg önmagában. Valamely tiszta szellem, mely csak mások közléséből értesülne az ember létezéséről, hajlandó volna inkább tagadni e lény létezését, mint elfogadni. Ha mégis elfogadja, ezt csak a külső tekintély alapján teszi.

Felismerhetetlen marad továbbá az istenlátás lényege. Miről van itt

szó? Olyan értelmi tevékenységről, mely egyetlen tekintetben befogadja magába az isteni lét gazdagságát. A tevékenység lényegét csak akkor tudnók valamiképp megragadni, ha ismernők az Isten lényegét. Ám ez éppen rejtve van előttünk. Ezért megkísérelhetjük az istenlátás lényegét is felépíteni bizonyos külső elemekből, elhatárolni más ismerő tevékenységtől s így valamit sejteni róla. De a tökéletlen hasonlóságok alapján létrejött ismeret minden belső fogyatozása épúgy odatartozik ehhez a dologhoz, mint magához az Istenhez.

Végül nem szabad feledni, hogy az emberi értelem kinyilatkoztatás nélkül soha semmit nem mondhat magának az istenlátásnak tényleges bekövetkezéséről. Azt, hogy az ember a Teremtő akaratából valóban erre a természetfölötti célra van-e rendelve, a leggondosabb elemzés sem tudja felderíteni. Sőt az emberi akarat belső mivoltának vizsgálata éppen arról győz meg bennünket, hogy ennek a vágynak betöltése teljesen Isten szabad elhatározásától függ. Teljesen az Ő rejtett szabad választására van bízva a természetfölötti rendbe való emeltetésünk ténye.

Egyedül azt kell elfogadnunk, hogy *a természetes vágy alapján az istenlátás külső lehetősége kétségbe nem vonható.* Külső lehetőségről van szó. Nem arról, hogy valaki betekinthesse az istenlátás belső rejtélyébe és kimutathatja, hogy ott semmi sincsen, mely óvatosságra figyelmeztetne bennünket a lehetőség elfogadása tekintetében. Ellenkezőleg. Ha csak a belső jegyekre ügyelünk, azt kellene mondanunk, nagy óvatossággal valamiképp elkerülhetjük a jegyek belső ellenmondását, de nem tudhatjuk, hogy a valóságban ezen elemek egyesítése lehetséges-e. Hogy mégis elfogadjuk ezt a lehetőséget, azt kizárólag az akaratunkban jelentkező vágy alapján tesszük. Tehát egy külső tényből következtetünk az istenlátás lehetőségére, épúgy mint külső tények alapján fogadjuk el a titokzatos ember létezését, vagy a rejtélyes és lényege szerint ismeretlen elektromosság működését.

Az a kérdés, hogy a külső lehetőség elfogadása ellentétben áll-e a hittitok lényegével vagy sem. Ha jól megvizsgáljuk az egyházi döntéseket, főleg ha tekintetbe vesszük a hivatalos állásfoglalást kiváltó körülményeket, hogy *a kérdés ezen oldalának vizsgálatához az említett nyilatkozatok még nem emelkedtek fel.* Mind a két állásfoglalás, a *Frohshammer* ellen irányuló éppen úgy, mint a vatikáni nyilatkozatok, csak két szempontra ügyeltek. Az egyik az volt, hogy elítéljenek minden olyan próbálkozást, mely a természetfölötti rendre és a hozzá vezető eszközökre nézve azt állítja, hogy természetes ésszel is megismerhetjük ezeknek az igazságoknak a létezését. Mindenütt a tény kérdése állott előtérben. S e ténykérdésekre nézve az egyházi tekintély joggal utasított vissza minden illetéktelen beavatkozást az emberi értelem részéről. Ami pedig azt a másik kérdést illeti, hogy az igazságok belső természete is homályba burkoltan jelenik meg az emberi értelem előtt s az alkotó

jegyek belső összefüggését sohasem láthatjuk kielégítő módon, itt olyan értelmezés a helyénvaló, mely a fogalom, az eszme vagy a tétel belső tartalmának ismeretéből merített bizonyítást zárja ki a lehetőségre nézve. De elhibázott volna a lehetőség valamely külső kapcsolatából merített bizonyítását is olyannak tartani, melyet az Egyház kárhóztatott volna. *A probléma ezen oldala fel sem merült, tehát erről beszélni nem akartak.* A hivatalos nyilatkozatok is úgy vannak megfogalmazva, hogy a lehetőség külső bölceleti bizonyítékát nem zárják ki. Frohschammer elítéltetésében például ezt a mondatot olvashatjuk: «Atque ad huiusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad huiusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. Quod si haec isti temere asseverare audeant, sciant se certe non a quorumlibet doctorum opinione, sed a communi et nunquam immutata Ecclesiae doctrina recedere.» (DB. 1671.) Ám mindenki előtt világos, hogy ebben az elítélésben nem lehet szó olyan állításokról is, melyeket neves teológusok hirdettek. Ezekről ugyanis semmiképp sem volna kijelenthető, hogy az Egyház általános és mindig ugyanazon véleményétől eltérnek.

A vatikáni zsinat legkényesebb határozatával kapcsolatban pedig a zsinati tárgyalások története s magának az előadónak magyarázata teszi nyilvánvalóvá, hogy ott nem akartak egyéb okért a kinyilatkoztatás szükségességéhez folyamodni, mint azért, hogy az ember tényleges természetfölötti rendeltetését s rendeltetés törvényeit, melyek Isten szabad elhatározásától függenek, megismerhessük. Semmi szándéka nem volt a zsinatnak arra vonatkozólag is nyilatkozatot adni, vajjon a természetben található nyomok alapján állíthatja-e valaki az istenlátás lehetőségét vagy sem.

Ezek után sokkal jelentéktelenebbnek kell tartanunk azt az érvelést, mely a teológusok újabban elfogadott hittitok-fogalmából bizonyít. Mivel az újabb szerzők a hittitok fogalmához fűzik, hogy természetes ésszel a titok lehetőségének felismeréséhez sem juthatunk el, többen ezt az elemet is lényegesnek tartják. Ilyen messzire azonban fölösleges elmennünk. Mert itt csak arról van szó, hogy a hittitok általános fogalmából *egyesek* ezt a következtetést vonták le s mivel ez a meghatározás egyik-másik titokra nézve valóban alkalmazható, pl. a Szentháromságra vagy a Megtestesülésre, elsietve úgy tekintették, mint a szoros értelemben vett és feltétlen érvényű hittitok fogalmát. Ez a következtetés tévedésen alapszik. A hittitok fogalma úgy, ahogy az a múlt század vitaközségeiben szabatosan kialakult, csak a belső rejtélyességet, az analógiás ismeretből származó homályt követeli s ezzel együtt természetesen azt is, hogy a titok belső lehetőségét a jegyek összehasonlításával bizonyítani ne

lehesen, ahogy például valaki bizonyítani tudja valamely újabb emberi egyed lehetőségét vagy a háromszög és a belőle folyó geometriai tételek kapcsolatát. S ha valaki a hittitok fogalmának a mult század előtti alakját kutatja, egyetlen teológusnál sem találja meg ilyen formában az említett követelményt. Sőt még a XIX. századnak a vatikáni zsinat határozatához közelálló hittudósai (pl. *Zigliara*, *Franzelin* bíborosok) sem emlegették ezt az ismertető jegyet. Valamennyien megelégedtek azzal, hogy a misztériumokkal mélyen összefüggő analógiás jelleget hangsúlyozták.

IV.

Eddig azt iparkodtunk bemutatni, hogy milyen állomásokon tisztázódik a teológia egyik érdekes kérdése az utóbbi esztendők folyamán. Most csak az van hátra, hogy az előadottakból néhány főszempontot kiemeljünk.

Az a törekvés, hogy a természet és a természetfölötti között bizonyos szorosabb belső kapcsolat jöjjön létre, feltétlenül üdvözlendő. A természetfölötti rendeltetés ingyenességének és természetünket minden tekintetben meghaladó voltának erős hangoztatása ugyanis több kényelmetlen homálynak lett a szülőanyja s alig tudtunk e homálytól másképp megszabadulni, mint úgy, hogy az ember értelmes természetét valamiképp iparkodtunk megnyitni a természetfölötti számára. De mindaddig, amíg ez a megnyitás csak az alárendeltség képességének segítségével történt, ott leselkedett az a másik lehangelő megállapítás, hogy Isten ad valamit sok teherrel és az ember természetét néha megcsúfoló igényekkel s eszközökkel, de mi nem vágyódtunk rá s nélküle is meglehettünk volna. Valamiképp mindig az üdvözültek szellemi látókörét kellett segítségül hívunk, hogy az Istentől nekünk juttatott nagy felemelkedés értékét habozás nélkül elfogadjuk. S még ilyenkor is kísértett az immanens módszer némelyik éleseszű képviselőjének kifogása, hogy miért veszi el tőlem Isten még a természetes boldogságot is, ha nem fogadom el azt az ingyenes ajándékot, melyre természetem szerint semmi igényem nincsen. Mind e megfontolások egyszerre eltűnnek, ha valaki a természet teljes megnyugvását, vágyainak beteljesedését csak az istenlátásban tartja megvalósultnak. *Az ember egész erkölcsi és lelki élete határozottabb egységet kap, ha az istenlátás természetes vágyát elfogadjuk.*

Másrészt azonban nem szabad tagadnunk, hogy mind az itt kifejtett s csaknem valamennyi oldalról kidolgozott elmélet, mind más felfogások még sok kételyt hagynak hátra. Még az sincs egyáltalán eldöntve, vajjon az ismertetett nézet valóban híven adja vissza Szent Tamás gondolatát. Az eddigi magyarázók eltérései nem biztatnak végleges megnyugvára. Egyesek éppen az utóbbi években ismét megjegyezték, hogy Szent Tamás nézeteinek történelmibb szellemű kutatása meglepő eredményre vezetne. Állítólag az ifjúkori művek határozottabb és

világosabb kijelentéseit a későbbiekben tartózkodóbb s csak valószínűséget hangoztató érvek váltották fel. (Lásd *Brisbois* tanulmányát.)

De eltekintve Szent Tamás gondolatától, vizsgálhatjuk a tételt tiszta elméleti jelentőségében. S itt sem hallgathatunk el két eddig nem teljesen tisztázott részletet. Az egyik az, amelyik az akarat tárgyas irányulásában fel akarja fedezni az abszolút jó burkolt akarását. Ez a gondolat könnyen párhuzamba állítható azzal a másik, mostanában többször megismételt állítással, mely szerint Szent Tamás bölcsellete az ítéletben mindig a létezést és pedig a korlátok nélküli létezést tekinti az alany és állítmány összekapcsolására szolgáló modellnek. De mind a két felfogással szemben helyénvaló egy bírálónak az a találó megjegyzése: ez sokkal szebb tanítás, semhogy igaz volna. Meggondolásra figyelmetztet továbbá az a tény is, hogy pl. *de Broglie* szerint *Szent Tamás* gondolatmenete, noha arisztoteleszi elemekre épít, mégis különbözik a Stagirita nézetétől. A görög bölcselő erkölestanában ezt az okoskodást nem találjuk meg, Szent Tamásnál igen. Miért? *De Broglie* ezt a feleletet adja: Arisztoteles csak a lélektani síkon vizsgálja a kérdést, Szent Tamás viszont metafizikát nyújt. Nekünk úgy látszik, hogy itt augusztinista elemeket visznek be Szent Tamásba.

Nem megnyugtató az a részlet sem, hogy a vágy természetszerűen megvan bennünk az istenlátás után, de a vágy megvalósítása, beteljesítése teljesen az Isten szabad leereszkedésétől függ. Vajjon ez a gondolat nem adja-e föl vagy legalább is nem értelmezi-e erőszakosan a természetben uralkodó finalitas elvét?

Ezek mind olyan aggodalmak, melyek joggal merülhetnek föl mindenki benn, aki az istenlátás természetes vágyáról szóló újabb kísérletezéseket megismeri. De bennünket e problémák most nem érdekelnek közvetlenül. Mi csak a hittitok fogalmával akartuk összehasonlítani az istenlátás természetes vágyát. E pontban az új kezdeményezés egy jelentős felvilágosítással szolgált. *Azt hisszük, hogy az istenlátás lehetőségének természetes megismerése a rá vonatkozó vágy alapján valóban nincs ellentétben az istenlátás hittitok jellegével.* S általában elmondhatjuk, ha valamely külső tény vagy kapcsolat alapján valamely hittitkot lehetők ismerünk föl, megtartva a titok tényleges megvalósulására és benső felfogására nézve a kinyilatkoztatás szükségességét, sőt belső felfogására nézve pedig ezenfelül még az analógiából következő homályt, akkor a hittitok lényegét még nem árultuk el. A természetfölötti világ távol van tőlünk, messze a magasságokban emelkedik, s csak Isten közlése tárhatja fel előttünk. De magunktól is, a saját világunkba tekintve szabad megállapítanunk, hogy lehetséges és szabad vágyódnunk utána.

Borbély István S. J.

EMBERI ÉS ISTENI TEKINTÉLY.¹

Miért olyan félelmes és megvetett fogalom a tekintély, még inkább minden lelkiség, amely szerinte igazodik? A jól ismert értelmetlenség ennek a főoka, de nagyok a hibák a gyakorlatban tapasztalható tekintélyformák részéről is. Az értelmetlenséget a tudomány eszközeivel meg lehet javítani, bár a gyakorlat ezeket hatálytalanítani szokta. A tapasztalati tekintélyek hibáiért pedig ezek maguk felelősek és így romlásuk csíráit megnyilvánulásaikban hordozzák. Mert hogyan is jelentkeznek ezek a valóságban? A gyakorlati életet az erőszak eszközeivel irányítják, az elméletből pedig kizárnak minden belátást és csak meghajlást követelnek.² Innen aztán át szokták vinni ezeket a vonásokat a tekintélyre általában. Ez az oka, hogy a hitet, amely tisztán a tekintélyen épül fel, a legalacsonyabbrangú ismeretmódnak tartják. Vizsgáljuk meg, mi igaz ebben.

A tapasztalati tekintélyek mind a teremtett létformához tartoznak. Így ennek tökéletlen voltát nemcsak lényükben, hanem működési módjukban is megosztják. Erre vezetendő vissza, hogy 1. *a tiszta tekintélyt nem találjuk meg bennük*, hanem csak ennek visszfényét tükrözik vissza. 2. A tiszta tekintély felismeréséhez csak az elvonás anyagát szolgáltatják, de ezt önmagában épügy nem szemléltetik, mint ahogyan az istenbizonyítékok nem tárják föl Istennek önmagában való létét. Ennélfogva a tekintélyről alkotott fogalmaink csak tökéletlenek lehetnek és a tapasztalati tények korlátolt körében maradnak. 3. *Teremtett voltuknál fogva a tiszta tekintély hatóerejétől el nem választhatók*. Nem

¹ A tekintélyről a szerző Formale und objektive Heiligkeit c. értekezésében (Divus Thomas, Freiburg, 1939. évf. 395. s. köv. old.), valamint a Theológiában is (Budapest) írt. Ezeknek a kiegészítésül szolgál ez a tanulmány. Részleges tekintélynek (auctoritas per participationem) mondunk minden teremtett elsőbbségű eredeztető tényezőt, szerzőséget. Az általános értékű tekintély (auctoritas transcendens, per se subsistens) a részleges tekintélyek indokoló tényezője. «Ome quod est per participationem, reductur in id quod est per essentiam.» I.44. l. Ebből a szempontból vizsgáljuk a két tényező viszonyát, s az a célunk, hogy a teremtett erő túlkapásairól kimutassuk, a) hogy ezáltal veszítik el irányító erejüket és hogy b) ezáltal magát a transzcendens tekintélyt is megfosztják amaz áldásos befolyástól, amelyet az emberek tiszta és erős lelkiségének kialakulására és fennmaradására gyakorolhatna.

² A pythagoreizmus *αὐτοῦς ἔφα* fomulája mely tisztelet hibás kifejezése volt. Sokszor bizony a hiba nagyobbodik a tiszteleten való megalapozás kizárása miatt.

indokolják önmagukat, hanem hatóerejük másra, az auctoritas per se subsistens-re vezetendő vissza. Ha tehát a teremtett tekintélyt ettől akár elvileg, akár gyakorlatilag elszakítjuk, ez nemcsak erejét veszíti el, hanem hatása is csak természetellenes és így gyűlöletes lehet. 4. egymásközötti függésük és alárendeltségük lehet a közvetlen tapasztalat tárgya, rendesen az is szokott lenni, de a transzcendens, tiszta tekintélyhez való viszonyukat csak szigorú következtetéssel lehet megállapítani. Innen van, hogy a gyakorlatban önálló jelleggel szoktak föllépni és mint ilyeneket használja azokat a köznapi élet. 5. Ennek következtében *a lelkek mélyén nem működhetnek*. Az akaratot csak külsőleg, tárgyadó szerepben befolyásolhatják, úgyhogy az végeredményben csak a körülmények kényszerítő ereje előtt hajlik meg anélkül, hogy benső hajlandóságát föltétlenül alávetné a parancsszónak. Az utóbbit csak a maga erejéhez működő transzcendens tekintély, vagy az akaratot ennek akár közvetlen tapasztalaton, akár következtetésből levezetett belátáson nyugvó önelhatározása valósíthatja meg a lélekben. Ezért nem lehet az akarat természetének megfelelő nevelést a transzcendens tekintélyt kizáró teremtett tényezőkre bízni. Az, amit már Arisztotelesz elvárt a törvényhozástól és a parancstól, hogy t. i. akár értelmi, akár erkölcsi érelyre neveljék az embereket, csak úgy érhető el, hogy a tekintély alanyai tudatukban őrzik a transzcendens tényezőtől való függésüket és ennek erejében igyekeznek hatni alattvalóikra.

A tisztán értelmi életre bensőségesebb a tekintély hatása. Magábanvéve ugyan csak külső jelekkel, szavakkal és formulákkal hozza közelebb a tanuló elmét az igazság megismeréséhez,¹ de ügyesen azt is elérheti, hogy olyan tárgyat közöl vele, amelynek valóságtartalma kényszeríti az értelmet a belátásra (*captivatio intellectus*).² De bármily ügyes és tökéletes legyen is a tekintély, *a belátást, az értelmi megnyugvást csak akkor hozhatja létre, ha sikerül a természetet fölébresztenie, úgyhogy az értelem találkozzék a transzcendens fény közvetlen fölszillanásával*. Ha ide nem jut el, akkor csak holt, életképtelen anyagot közvetít a lélekkel. Idegen elemek ezek, amelyeket gondolkozó elme vagy kivét, vagy pedig a kettősvágányú igazság természetellenes törvénye szerint kezel és tűr meg ideig-óráig. Teremtett tekintély tehát, amely a maga erejé-

¹ 11. Ver. 1. Similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit inveniendū, sicut si aliquis deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis perveniens ad cognitionem ignoti inveniendū est, ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias. Unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponat per signa. Et sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum.

² 11. Ver. 3. ad 11.

ben igyekeznek hatni és nem nyitja meg az igazság élővizeinek forrását, nem vezet el a transzcendens tényezőhöz, nemcsak erőtlen, hanem egyenesen ártalmas is, mivel lelki életet nem közvetít, hanem a halál kapuihoz viszi a lelket. Mindezekben a teremtett tekintély tökéletlensége és tehetetlensége jelenik meg ugyan, de nem tisztán belső okokból, hanem főleg azért, mivel elbizakodottságában megfelejtkezik arról az erőforrásról, amelyből hatalmát és meggyőző erejét meríti.

A másik nagy gyöngéje a teremtett tekintélynek, hogy *nehezen tudja magát igazolni*. Ismét a gyakorlattal kezdjük, ahol ez feltűnőbb. Paulsen szellemes megjegyzése szerint a közönséges polgár az államot csak kisbíró, a zsandár meg a végrehajtó személyében ismeri meg. Mikor pedig a műveltebb ember kérdezi, hogy mi is ez, akkor Wundt szájából kénytelen a kétségbeejtő «nem tudom»-ot hallani, amit végeredményben az egész tudományos meggyőződésnek ismételnie kell. *Tisztán immanens tényezőkből meg lehet alapozni a fogház-állam mibenlétét, de a szabadságra és önrendelkezésre teremtett polgár boldogulásának helyét benne kimutatni nem lehet*. Innen van, hogy az állam ezen az alapon létét indokolni nem tudja és hogy minden tekintélyszerű megnyilvánulását csak az ellenszenv, a gyűlölet fogadja. Onnan van ez, mivel elszakadt az élővizek forrásától, az örök törvénytől, nem vezet oda polgárait a természetjog érvényesítése révén. Ezért érzi magát a polgár fogoly gyanánt, ezért marad az állami tekintély az erőszak képviselője: nem ad megnyugtató belátást honnan és mibenléte felől, ami pedig lényeges előfeltétel ahhoz, hogy a tekintély hathatósan, természetszerűen és emberi módon működjék.

Még nagyobb baj van a tekintéllyel az értelmi működés területén, ahol van ugyan kényszerítő mozzanat, de ennek az alkalmazása ellen az értelem «értelmetlenség» formájában tiltakozik és előtte csak egy tényező hatása alatt, a saját természetének megnyílása által hajlik meg. Gyönyörűen írja ezt le Szent Tamás 11. Ver. 3. ad 11. «In nobis sunt quaedam vires, quae coguntur ex subiecto, sicut vires sensitivae, quae excitantur et per coniunctionem organi, et per formationem obiecti. Intellectus vero non cogitur ex subiecto, cum non utatur organo corporali, sed cogitur ex obiecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire. Affectus vero neque ex subiecto, neque ex obiecto cogitur, sed proprio instinctu movetur in hoc vel illud. Unde non potest in affectum imprimere, nisi Deus, qui interius operatur.» *Az értelem megnyugvása tehát a betátásban zárul le, ezt pedig vagy az önmagában, vagy pedig bizonyítékaiban világos tárgy válthatja csak ki*. Ha tehát a tekintély ezt semmiképpen sem közvetíti, értelmi megnyugváshoz nem vezet el, sőt a legnagyobb katasztrófák kiindulópontjává lehet. A tiszta értelmi belátás hiányát az akarat nyomásával ki lehet pótolni. Ha így nincs is meg a tárgyi kényszer (coactio ex parte obiecti), nem hiányzik a megnyugvás, amelyet az akarat paran-

csol meg a nyugtalankodó értelemnek. Ennek az utóbbi lelkiállapotnak azonban semmi köze sincs a vélekedéshez, vagy a kételkedéshez. Teljes értékű megnyugvás nem a tisztán igaz, hanem a jó szempontjából is. Mert nemcsak az igazban valósul meg¹ az értelem java (verum est bonum intellectus), hanem a jóban is, hiszen az értelem csak része, az egész személynek és irányítása nem kizárólag a maga javát szolgálja, hanem az egész személyét (bonum suppositi). *Ha tehát előfordul hogy a személyi lét javának érdekében le kell mondani a tiszta értelmi jó, a belátáson alapuló megnyugvás megvalósulásáról, akkor nem követünk el értelmünk ellen merényletet és nem természetellenes kényszerítés az, ha az akarat parancsolja rá a megnyugvást.* De csak egy föltétel alatt valósulhat ez meg, ha t. i. az értelemnek arányos rész jut a lelkiállapot kialakulásában és így a belátás lényeges része ennek. Ezt nem tudják a teremtett tekintélyek hiánytalanul közvetíteni. Innen rossz híruk és megvetettségek.

Elsősorban is az említett lelkiállapot természetszerűségét tagadni nem lehet. Az ember összetett lény és így megítélésénél az egész és a részek szükségszerű viszonyának fontolgatása és föltétlen elismerése a mérvadó. Egyetlen résznek sem lehet olyan fontossága, hogy igényeit önállóan kellene elbírálni és úgy az egésznek, mint a többi résznek hozzá kellene idomulnia. Ezt látjuk az ember lénytani és fizikai összetételénél. A szellemenben találjuk meg legmagasabb metafizikai létfokát. Hozzáigazodnak az alacsonyabbak, de annyira megtartják saját mivoltukat, hogy a szellem uralma gyakran meg sem látszik rajtuk. Azonban sem a szellem, sem az alsóbbbrangú létfokok nem önállósulnak. A testből és a lélekből alakul ki az emberi lényeges és személyi lét és a kettő oly szoros egységet alkot, hogyha bármelyiktől eltekintünk, nem emberi, hanem egy egészen más valóság (a tiszta szellemi, vagy a tiszta állati) jelenik meg felkiszemünk előtt. Dinamikailag is ezt állapíthatjuk meg. A lélek tisztán szellemi működésében tárgyilag, egyébként pedig az alsóbbbrangú életnyilvánulásokban hatóerő szerint is (subiective) a testi adottságoktól függ. Ez a kölcsönös kiegészülés mutatja, hogy a teljes emberi, személyi jólét csak az egyes létfokok harmonikus együttműködésétől várható. Olyan kiegyenlítőedés ez, amely a szellemi élet felsőbbbségét kívánja meg ugyan, de az alsóbbbrangú létfokok igényeit is tökéletesen felöleli.²

Még nagyobb az összetétel, ha nem a lényeges részeket (test és lélek, materia et forma) szemléljük, hanem a különböző lényeges szervi (partes integrales substantiales)³ és a járulékszerű (akár szükséges,

¹ II—II. 1. 3. ad 1.

² Ezt írja le Szent Tamás I. 85—86.

³ Ilyeneknek mondja a thomizmus a mennyiségi megkülönböztetés előtt föltételezendő testi szervek (agy, idegrendszer, szív stb.) substantialis gyökerét és ilyszerű különbségét.

akár esedékes) részeket vizsgáljuk.¹ Minden substantialis létfoknak megvannak a megfelelő szervei, amelyek révén életműködését kifejti. Egymással szemben a mellérendeltség jellemzi ezeket, amennyiben sajátos megnyilvánulásuk teljesen öntörvényű, létjogosultságát nem a másiktól eredezteti. Hiányzik azonban az öncélúság. Bár a tenyésző élet teljesen azonos törvények szerint folyik, mint az alsóbbrendű lényeknél (tehát öntörvényű), de nem marad meg ennek az életfoknak a sajátos, kizárólagos céljánál, hanem magasabb rendeltetésű, amennyiben az érzéki élet szolgálatában áll. Ez viszont, bár az állati élet törvényeinek hódol, mégis magasabb célirányúságot mutat, mivel az értelmi életet látja el anyaggal, amelyből a szellemi értékek termelődnek ki. Ismét csak azt állapíthatjuk tehát meg, hogy a személyi jólét az összegező kiegyenlítő tényező, aminek az összes képességek és ezek működései alá vannak rendelve, aminek hatókörében megszűnik mellérendeltségük és így ebből a szempontból az egész keretében hierarchikus rendezettséget és működési függőviszonyt állapíthatunk meg közöttük.²

A képességek tökéletességi lépcsőzetén Szent Tamás szerint a legmagasabb fokra a tiszta értelmi élet tényezőjét és életmegnyilvánulásait kell elhelyeznünk.³ *De akármilyen határozottan állítja is ezt elvont okokból (simpliciter), azonnal hozzáteszi, hogy a gyakorlat és egyéb megfontolások korlátolt értelemben (secundum quid) könnyen az akaratnak ítéltetik meg az elsőbbséget.* Ezzel már az értelmi igények egyeduralmát erősen letompítja, amit befejez azzal, hogy a jót is az igaz, ezt pedig a jó körébe utalja.⁴ Bizonyos kölcsönösség állapítható meg közöttük. A jót igaz formájában fogja föl az értelem, és csakis azután, főleg az akarat nyomása alatt ítélkezik erről a jó szempontjából. Viszont az igaz megvalósulása és elérése cél az értelemre nézve, ami az akarat tárgya, úgyhogy a két képesség kölcsönösen kiegészíti egymást, illetőleg egynek tekinthető a személyi jólét kiegyenlített jólétének megalapozásában. *Az igazság birtoklása az a finis excellentior, amelyről Szent Tamás beszél*⁵ és amely minden más részleges cél fölé emelkedik. Ennek az

¹ Ezekről szól Szent Tamás I. 77. és köv.

² Különösen akkor hangoztatja ezt Szent Tamás, mikor az összes képességeket egy gyökérből, egyetlen formából származtatja. Igy I. 76. 2.

³ I. 82. 3.

⁴ Ib. ad 1.

⁵ I. h. De ezt aztán komolyan is kell venni. Az igazság megismerését mondja Szent Tamás a legnemesebb célnak. Az igazságtól legyőzetni Szent Ágoston szerint a legnagyobb győzelem. Éppen ezért kell az olyan korlátolt értelemnek, aminő az emberi, az ú. n. tudományos meggyőződés szempontjából áldozatot is hoznia, vagyis nem szabad önmagát megtenni az igazság és valóság mértékének. Az igazság megvalósulását tehát az ilyen korlátolt hatóerejű tényezőnek, amilyen az emberi értelem (v. ö. I. 79. 2. utrum intellectus sit potentia passiva) nemcsak a kategóriák és a logika törvényei szerinti belátásban kell keresnünk, hanem más mód is jó erre, csak a valósággal egyesítse az elmét.

elérése a földi boldogság megközelítését jelenti,¹ a földöntúlit pedig egyenesen létrehozza.² *Ámde nagy tévedés lenne az értelemnek az igazságban való megnyugvásra beállított igényeit úgy elgondolni, hogy csak a mindenirányú belátás hozhatja ezt létre.* Ilyen igényt a leggyatrább valóságra, az érzéki világ adottságaira utalt értelem nem támaszthat. Egyedüli tanítómestere az érzéki világ. Elvezeti ugyan a valóság ősforrásához, de ezt önmagában nem tárja föl. Ha tehát erről is tudni akar valamit³, akkor egyenesen új tanítómesterhez utasítja az érzéki természet, amely kénytelen elismerni, hogy azon a területen már a tanítószerepet nem vállalhatja. Nem kell-e tehát az új tanítót ugyanazzal a tisztelettel és örömmel fogadnia, mint azt, aki talán könnyebb feladatok megoldására vállalkozott, de ennek megfelelően kevesebb értéket is nyújtott. Ha elismerjük, hogy az érzékelhető természet csak Isten eszméit tárhatja föl és ezeket is csak ama megvilágításban és fényben, amelyet Isten és nem az emberi szerzemény között a lélekkel, akkor be kell látnunk, hogy nem halálugrás átmenni arra a területre, ahol ugyanannak az Istennek eszméi tűnnek föl újabb megvilágításban, a Veritas prima fényében. *Isten a szerzője a természetes ismereteinknek. Miért ne lehetne egy magasabb ismeretkör szerzője is?*

Igy jutottunk el a tekintély egy igen lényeges vonásának a megállapításához: a szerzőséghez. Perbe szállhatunk az észelvek minőségével és érvényességével. Ámde határaikat át nem léphetjük. Kénytelen-kelletlen ezek között kell mozognunk. Tagadásuk egyenlő állításukkal. Honnan vannak? Az örök, változatlan igazság felcsillanásai. *Földi életünk tekintélyei jelennek meg bennük.* Náluk nagyobbra már nem hivatkozhatunk. A teremtett adottságok között náluk felsőbbrangú tényezőt nem találhatunk. Elvezetnek bennünket a transzcendens igazsághoz, amelytől a maguk igazát is kölcsönözik és így mint ennek a tanító szervei mutatkoznak lelki szemeink előtt. Kétségkívül szerzői összes részleges ismereteinknek. Ezért mint tekintélyek lépnek tudatunkba, de mint a transzcendens igazság szervei, kizárólag ennek az östекintélynek erejében irányítják lelki életünket. *Ha tehát az östекintély újabb, az értelem természetes hatóképességét felülmúló fényvel irányítja lelkiségünket, vajjon természetellenes műveletet végez-e lelkünkben, vagy pedig ugyanannak a desiderium naturalenek tesz-e eleget, amellyel az érzéki világ adatait kutattatta ki velünk, anélkül, hogy ezt ezen az úton kielégíteni tudta volna.* Ugyanúgy lép föl mint östекintély újabb tanítói és felvilágosító szerepében, mint az észelveknek az érzéki világra korlátozott területén: tekintély mindkét esetben. Nála magasabbat, transzcenden-

¹ I—II. 3. 6.

² I—II. 3. 8.

³ A tudásvágy pedig éppen itt ébred föl benne egészen elemi erővel és megnyugvását semmi sem biztosíthatja, mint az Örök Igazságnak önmagában való látása. I. 12. 1.

sebbet nem találhatunk: akár hiszünk neki, akár tudományos belátással követjük tanítását, minden esetben ez a transzcendens tekintély ismereteink szerzője, ennek a viláosságában érintkezünk a valósággal, vagy ennek hiányában távolodunk el attól.¹

Ákár a természetes, akár a természetfölötti ismeretkör szerzőségét tehát a transzcendens tekintélyre vonatkozólag határozottan ki tudjuk mutatni. Mindkét esetben olyan a szerepe, hogy az öntudatunkban felmerülő fény által megvilágíttat bizonyos területeket, amelyeknek a tárgyait észrevehetjük és észrevételükben értelmünk teljesen megnyugszik. *Ezzel elősegíti elménket annak a mindennél magasabb értékű célnak az elérésében, amely az igazság birtoklását jelenti. Az észelvek nem biztosítanak bennünket jobban az érzéki valóság érintéséről, mint a Veritas prima a természetfölötti világ valóság tartalmáról.*

Ezt nem éri el a teremtett tekintély. Elsősorban is nem tudja kimutatni a szerzőséget. Teremtett tekintély előtt értelmi okokból meghajolni gyöngeség, mert amint Szent Tamással hangsúlyoztuk, az értelem meghajlását csak a tárgyi fény eszközölheti. Csak akkor lehet tehát erről szó, ha a tekintély behatol egészen az értelem természetének a mélyéig és meggyőzi, hogy a meg-nem-hajlás az észelvekkel való összeütközést jelentené. Így tulajdonképpen nem a teremtett, hanem a transzcendens tekintély valósítja meg az értelem meghajlását. A szerzőség tehát ezt, nem pedig amazt illeti. Ezzel szemben a transzcendens tekintély minden esetben egy olyan fényforrás révén létesíti az értelem meghajlását, amely kizárólag belőle ered és árad ki és amelynek hatóereje alól az értelem ki nem vonhatja magát: vagy szükségszerű, vagy pedig természetéhez alkalmazott következmény gyanánt lép föl benne.

Mindkét esetben egy-egy teljes tárgykörben elérhető valóságterületet világítanak meg a transzcendens tekintély fényforrásai. Az egyes tárgyak nem jelennek meg ugyan kifejezett formáltságban. Csak felfoghatásukról biztosítanak a fényforrások; a megjelenítés más tényezők feladata. Az észelvek ténylegesítő ereje kiterjed az egész érzéki világra, úgy önmagában, mint külső okaiban, de ehhez szükséges a tapasztalat, az érzékek adatainak elvonása és összegezése. A Veritas prima sem világítja meg az örök Igazság összes vonásait, hanem csak azokat, amelyeknek a kinyilatkoztatását a nem kevésbé örök Akarat elhatározta.² Ezeknek a megtalálása pedig a tanítói tekintély közlésére

¹ Ezen alapul Szent Tamás fejtegetése a tanulásról és tanításról. 11. Ver. 1.

² A kinyilatkoztatás Isten beszéde, ígéje, az emberhez. A szellemi világ ontológiai igazsága fényes, önmagában átlátszó ugyan, de el is rejthető és csak úgy irányul határozott személyek felvilágosítására, hogy az akarat révén lehull a lepel és észrevehetővé válik a célzott személyre nézve. Így Isten kinyilatkoztatásának a tárgya is akaratától függ. Ezért a Veritas prima, amely az üdvösség jelen rendjében a hívő lelkében megvalósul, csakis az Istentől célzott igazságok felfogására alkalmas.

van bízva ugyanannak az örök Igazságnak a döntése révén. Ha tehát a lélek a transzcendens tekintély vezetésére bízta magát, az általa megvilágított területen biztosan mozog és a valóságot kétségkívül érinti.

Ezért a teremtett tekintély nem szavatolhat. Mivel — amint mondtuk — ismeretfényt nem közöl, hanem azt föltételezi, azért már a tárgykör megvilágítása sem vezethető vissza tisztán ennek a befolyására. *Csak annyit ígérhet, hogy valamely területen megbízható ismereteszközöket nyújt, de a valóság érintését már nem a maga erejében biztosítja.* A teremtett tekintély ismerete nem mértéke a valóságnak, ettől el is választható. Ezért ebben az irányban külön igazolásra szolgál, úgyhogy tulajdonképpen ennek az indokolásnak és nem a tekintélynek az ereje közvetíti a valóság érintésének a tudatát. Itt találjuk meg az emberi és isteni hit között a nagy áthidalhatatlan különbséget. Az utóbbi a Veritas prima fényében közvetlenül az Isten eszméinek megfelelő valóságot tükrözi vissza: *Istennek hinni annyi, mint a kinyilatkoztatott tárgyat valóságtartalma szerint szemlélni.* Isten tekintélyének az igazolása egyenlő a kinyilatkoztatott igazságok tárgyi valóságának igazolásával. Ezt az igazolást végképpen és sajátosan (formaliter) pedig csak a lélekben fölc sillanó Veritas prima végezheti el, épúgy, mint az észelvek tekintélyszerű mivoltát és meggyőző erejét csak bennük (és végeredményben a transzcendens tekintélyre való viszonyításban) találhatjuk meg.¹ *Ezt az önindokolást nem mutathatja föl a teremtett tekintély* és éppen ezért minden igazolás, ami hatóerejének megbízhatóságát az értelem előtt indokolja, a tekintélynek lényeges alkotórészévé válik és nemcsak a környékét tisztítja, az onnan való ítéletet létesíti vagy könnyíti meg, mint ezt a transzcendens tekintélyről mondtuk. Ebből következik, hogy *az emberi hitnél a tekintélynek annyi a bizonyító ereje, amennyit az értelmi indokolás felhalmoz benne és így egyrészt az értelem sokkal inkább önmagában bízik és önmagának hisz, mint a tekintélynek* (hiszen csak ezért és csak annyiban hisz benne, amennyiben igazoltnak tűnik föl előtte), *másrészt pedig a tekintélytől közölt tárgyakat nem szemléli*

¹ Innen van, hogy Isten tekintélyének minden természetes igazolása csak előfeltétele a Veritas primában megjelenő öngazolásnak, csak ennek a természet részéről fölléphető akadályait távolítja el. Föltétlenül szükséges ez az indokolás, hogy a transzcendens tekintélynek öngazolása a természetben is gyökerezze, hogy ott ne mint külső erőszak, idegen hajtás- és ellenszenves fény, hanem mint az észelvek tökéletlen vezetésétől fölkeltezt természetes vágy és a legbensőbb kívánság beteljesülése jelentkezze. Szükséges továbbá azért is, hogy a hit fénye és így a tárgyaihoz való vonzódás oly mélyen gyökerezzenek a lélekben, hogy ez a kinyilatkoztatás környezetéről saját ítélete alapján lássa, «quod propter ea, quae exterius apparent, non est recedendum ab his, quae fidei sunt». (II—II. 8. 2.) Innen van, hogy ha a hívő maga nem tudja megfelelő igazolással a hit környékét megtisztítani és a látást biztosítani, akkor a Szentlélek végzi el ezt a műveletet ajándékai révén, úgyhogy a hit sohasem lehet vak bizalom vagy elismerés, hanem mindig a természet legyőzésén és meggyőzésén nyugvó szent szemlélet.

közvetlen valóságukban, hanem csak a tekintélytől előadott és közvetített szavatoaltságban.¹ Eszerint az önindoklásban vagy ennek hiányában kell a részleges és az általános (transzcendens) tekintély közötti különbséget látnunk. Ezért különböző szerepük is az ismeret irányításánál és a lelki-ség kialakulásánál.

Az önindoklás olyan természetű, hogy a saját fényében ragyog. Idegen fénysugár ott hatékony nem lehet és ha rábocsátjuk, csak homályt okozhat. Ezért ragyognak úgy az észelvek, mint a Veritas prima, kizárólag csak a maguk mástól meg nem világítható fényében. De mindkettő igazolásra szorul. Nem azért, hogy fényességük ragyogóbb, hatóerejük pedig intenzívebb legyen. Ez el nem érhető. Az igazolás tehát csak arra szorítkozhat, hogy az alany fölvevőképessége ténylegesebb és így ránézve a hatóerő közvetlenebb, a fény betódulása pedig akadtly nélküli legyen. De az igazolás után is a maguk tiszta őseréjében, minden az indoklásból származó erő kizárásával hatnak. Minden más tekintély pedig nemcsak önmagából, a benne fölhalmozott energiából, hanem az igazolásból is, mint lényeges alkotórészből, meríti fényét és hatóerejét.²

A teremtett tekintélynek tehát szentesülnie kell (ezt nevezzük firmitasnak), hogy mint hatóerő egyáltalában súlyt követelhesen a szerzőség és az eredeztetés terén.³ Ezzel nyeri meg a sérthetetlenségnek

¹ A valóban alapvető és mélyreható különbség miatt nem lehet az emberi és isteni hitet egy séma szerint megítélni, vagy elemzésüknél az egyszintűség (univocatio) elvét alkalmazni. Van közöttük hasonlóság: mindkettő a tekintélyre támaszkodik. Ezért elemzésük is lehet hasonló alapú. De mivel mindegyiknél különböző a tekintély mivolta és úgy a hitnek, mint a hívő lelkiségének a hozzájuk való viszonya, azért a legnagyobb elővigyázattal kell az egyes mozzanatokat megállapítani.

² Ezért mondhatta a katolikus teológia minden újjító kísérletnek oly nagy önbizalommal: novelli estis! és kívánta, hogy mutassák ki tanítói megbízatásukat, az apostolokkal és Krisztussal való közösségüket. Az egyházi tekintély igazolásra szorul. Nem indokolja önmagát, nem a saját fényében világít és nem öneréjében hat. Ezért a Krisztustól származó és szigorúan bebizonyított apostoli küldetés lényeges alkotórésze. Enélkül erőtlén és közlései nem juthatnak el a Veritas prima világító erejéhez és ennek befolyását föl nem vehetik, erre teljesen alkalmatlanok.

³ A végső szentesülés mindig a transzcendens tekintélyre vezetendő vissza, amelyben lehorgonyozódva a teremtett tekintély igazán erőhöz jut. De ez a visszavezetés nem ugrásszerűen történik, hanem az összes közbülső fokok számbavételével. Szent Tamás negyedik istenbizonyítékának útján végezzük el ezt a visszavezetést, ha kimutatjuk, hogy az igaz és a jó terén a tárgyi határozottságot, a meggyőző és vonzó erőt a teremtett dolgok csak bizonyos hierarchikus tagoltság révén birtokolják és így a subordinatio per se törvényei szerint az értelmet és akaratot lekötő energiájukat a legfőbb Jó és az örök Igazságtól kölcsönzik. Ez a visszavezetés egyelőre csak az erőmegnyilvánulás tényére vonatkozik, minőségét csak további következtetés alapján lehet megítélni. Ezért mondjuk, hogy minden hatalom Istenre vezetendő vissza. Igaz ez, de a minőségért, a hatalom gyakorlásának módjáért, ezen az alapon Istent felelőssé tenni nem lehet. Épűgy lehet Isten ostroma, mint áldó kezének eszköze.

(inviolabilitas) és áthághatatlanságnak (eredeztető elsőbbségnek) ama határozottságát, amit tárgyi szentségnek (szentesítés, sanctio), sanctitas obiectiva-nak mondunk. A maga módja és a hierarchikus fokozatok rendjében elfoglalt helye szerint önállósul és mint bizonyos hatóerők birtokosa szerző és eredeztető minőségben áll szemben a valóság amaz adataival, amelyek valami többletet nyerneek tőle.

A többletkez jutottunk el. *Szerzőséget csak annak tulajdoníthatunk, aki gyarapodást közvetít, de legalább is oly vonást kölcsönöz viszonypárjának, amelyet ez önmagában nem indokol meg.*¹ Ebből következik, hogy a tekintély teljes fogalmához nem elegendő tisztán csak az elsőbbség, a szerzőség, tehát az az erő (firmitas), amely a tárgyi szentségben és sérthetetlenségben rejlik, hanem szükséges a minőségi energia is. A tekintélynek tisztának (munditia), ledhethetlennek és minden kifogásfölköttinek kell lennie. A kettőből együttesen alakul ki az, amit a *tekintély méltóságának* mondunk, ami által tehát fölülemelkedik mindama dolgok fölé, amelyek tőle, mint szerzőjüktől, többletet várnak.² Amint a ter-

¹ Ennek nem kell fölkötlenül abszolút értéknek lennie. A szerző és az eredeztetett ebből a szempontból teljesen egyenlők, sőt azonosak is lehetnek. Elegendő, ha viszonylagos szembenállásukban fejeződik ki az egymást indokoló, felcserélhetetlen relatio. Így a fiúság önmagát nem indokolhatja. Az atya szerzősége, a tőle való eredezés alapozza meg fiúi minőségében, úgyhogy az atya lényegesen tekintély a fiúval szemben. Ha tehát az állagilag különböző természet létrehozatala ennek a viszonynak az alapja, akkor a tekintély is nagyon mélyreható rendelkezési lehetőségeket jelent. Ezen alapszik Szent Tamásnak Arisztoteleszből kölcsönzött tanítása az ius paternumról. (V. ö. II—II. 57. 4.) De ha ugyanazt a természetet közli a fiúval, amelyben az atya is állag, amint hitünk ezt a Szentháromság titkáról tanítja, akkor megmarad a tekintély a szerzőség, az eredeztetés viszonyának állítása formájában, de semmiféle rendelkezést vagy birtoklást nem jelent. Atya és Fiú viszonylagos szembeállításukban egymást indokolják az eredeztetés (processio activa) és eredés (processio passiva) révén. Ezért tulajdonítunk sajátos értelemben tekintélyt, szerzőséget az Atyának, amit a Fiúnál nem állíthatunk az Atyával szemben. De másrészt az Atya szerzőségét is csak a Fiú születése indokolja meg. Ez a kölcsönös indoklás a két fogalmat és a velük jelzett valóságokat annyira és oly elválaszthatatlanul fűzi össze, hogy csak viszonylagos szembenállásukat különbözteti meg, értékkülönbséget azonban nem jelent. Ez csak akkor állapítható meg, ha az eredezés abszolút értékekre vonatkozik, ami a Szentháromságban nem lehetséges. A viszonypárok kölcsönös és értékben azonos indoklásából is vezeti le Szent Tamás az isteni Személyek egymásbanfoglaltságát, tökéletes lénybeli egymásbanmaradását és mégis föl nem cserélhető viszonyok szerinti kifejezését és megvalósulását, a circuminssiót, a perichoresist. I. 42. 5.

² A kettő el is választható egymástól. Az önállóság (subsistentia) jelzi azt a méltóságot, amely más adottságok fölé állítja és ezeknek teljes vagy részleges eredeztető tényezőjévé teszi. Ez a tárgyi szentség, elsőbbség és tiszteletreméltóság, a sanctitas obiectiva. A működő tényező tisztasága, amelynél fogva alkalmasak arra, hogy csak az igaz és a jó szerzői legyenek, valamint fölkötlenül megbízhatóságuk, hogy ezeket akadálytalanul és semmiképen sem meghamisítva továbbítják, alapozza meg azt a méltóságot, amelyet (teljes vagy

mészet világában a teljes értékű alany (suppositum) a substantiális és esedékes energiákból (pricipium quo) és az ezeket birtokló, felhasználó egységes célra irányító tényezőből (principium quod) alakul ki, úgy a tekintély létrejöttéhez is szükséges ilyenféle felszerelés. *Ha tehát léteben és működésében nem a saját energiátartalmára támaszkodik, nem ezt használva hat más dolgokra, akkor torzalakulatot képvisel önmagában, kijelöl pedig nem a meggyőződés, indítás, hanem az erőszak eszközeivel hat.* A magából nem közöl, mivel nincs benső értéke. Így legfeljebb csak a hatókörébe tartozó dolgok energiátartalmát használja föl, idegen javakat bitorol, vagy pedig, ami még gyakoribb, ezeknek a gyöngeségével és tehetetlenségével él vissza.¹

A transzcendens tekintély önmagát indokolja és ebben az önigazolásban lényeges rész gyanánt foglaltatik minden teremtetett tekintély indoklása és igazolása. Ezt a folyamatot mondjuk tekintélyesítésnek (auctorisatio), ami a részleges tekintélynek az általánoshoz való viszonyítását, ennek hatóerejében való részesedését

részleges) működési szentségnek, tisztaságnak, sanctitas formalisnak mondunk. Teljesen különváltan értékük igen csekély lehet. Ha a tekintély csak személyi méltóság benső hátóerők nélkül, akkor nem világít, nem melegít, életet nem közöl. Ha viszont csak az életszentséget nézzük, különválasztva attól a személyi méltóságtól, hogy értékeit tekintély formájában érvényesítse, akkor meg a szerzőség, az eredetetés hiányzik és teszi hatálytalanná a legnagyobb értékeket is. Így van ez sokszor az életben. A parva sapientia regitur mundus közmondás gyakran valósul meg, mivel máshol van a bölcsesség és máshol az irányításra jogosult hátóerő. A tekintély lényegét abban kell látnunk, hogy valamely kimagasló, önálló lét (subsistentia — akár természetes, akár erkölcsi személyiség) személyiségét másra is kiterjesztheti, hatókörébe vonhatja azt, szerzői, eredetetői mivoltban közölhet vele valamit. De a személyi lét csak mint birtokos (principium quod) és természetszerű energiáit (principium quo) használó adottság léphet föl teljes méltóságban. Ezeknek hiányában érvényt szerezhet ugyan személyi méltóságának, de a vonzókörébe került dolgok mindig idegenek maradnak vele szemben, mivel tőle többletet nem kapnak és így csak a külső erő tartja ott őket.

¹ Ezért olyan veszedelmes az ilyen hiányos tekintélyek működése. Ha személyi küldetésükre és hatalmukra hivatkoznak, sőt egyenesen legfőbb megbízójukat, a transzcendens tekintélyt emlegetik. Meg kell fontolnunk, hogy oda nem ugrásszerűen jutunk el és hogy annak kezében minden eszköz egyaránt ostor és áldás lehet. Ebből a szempontból tehát nem várhatják el alattvalóiktól, hogy feltétlenül Isten áldó kezét tiszteljék intézkedéseikben. Erről csak ezek minősége biztosít. Innen az Irás figyelmeztetése: potentes potenter tormentum patientur. Erősebb szavakkal alig lehetne a tekintély birtokosainak lelkére kötni, hogy a személyi méltóság a működési tisztaság és feddhetetlenség nélkül ártalmas. Ebből láthatjuk, hogy az ú. n. obedientia caeca, cadaverica nem lehet általános emberi eszmény. Rendkívüli esetekben lehet az ilyeszerű parancs egyedüli kivezető út, talán pedagógiai eszköz gyanánt is hatásos, de életelvvé aligha lehet tenni. Minél több tartalmat közöl a tekintély, működése annál hatásosabb és minél több benső erőt mozdit meg, annál inkább kapcsolódik be a valóságba és távolodik el a külső hatások kategóriáitól.

jelent. ¹ Elsősorban is bizonyos önállósulás jellemzi e folyamat szenvedőleges részét. ² *A tekintélynek szánt dolog kiemelkedik a többiek közül, felsőbbség, fölény és így elsőbbség illeti meg.* ³ De ez az önállósulás csak a mellé és alárendelt valóságokkal szemben ilyen. Fölfelé a transzcendens tekintéllyel szemben függést és a méltóságban való részesedést jelent. De ez az önállósulás nem benső, abszolút, öncélú, vagyis, nem tisztán a statikus rendbe tartozik, hanem a dinamiát is rendezi és ebből a szempontból járul hozzá a szerzőség vonása: eredeztetni, többletet adni, rendezni és építeni — ezek a tekintélynek a tapasztalatban megjelenő jellegzete s sajátosságai. Belőlük indul ki az elvonó elme és ezek alapján határozza meg a transzcendens tekintély kétféle dinamiájának (operatio ad intra et ad extra) mivoltát. Ezt a két mozzanatot foglaljuk össze a személyi hatóképesség, a potentia personalis neve alatt. ⁴ Potestassá válik ez

¹ Ez ugyanazt a folyamatot jelenti, amelyet főnnebb szentesítésnek, sanctionak mondottunk. Mindkettőnek egy a célja: a magában véve gyöngé adottságot a végső okba való lehorgonyzás révén megerősíteni.

² Az' eredeztetés, levezetés (processio) folyamatának egyes mozzanatairól l. a szerző Der thomistische Gottesbegriff c. művét, 106. o.

³ Ez az elkülönítés lehet a természet műve. Ebben az értelemben mondunk minden személyi létet tekintélynek. Ilyen ez befelé, mivel a személy, mint principium quod, ura összes adottságainak, tisztán a maga felelősségére használja föl azokat és irányítja működésüket a személyi jólétre. Akármily csekély legyen is birtoka, de ez a természet döntése révén annyira az ő kizárólagos birtoka, hogy mellérendelt adottságoktól függetlenül élhet vele és rendelkezhetik fölötte. Ilyen kifelé is, amennyiben a személyi lét korlátot jelent más személyekre nézve, akiknek a személyi igényekre és függetlenségre tekintettel kell lenniök és maguktartásat ezekhez kell mérniök. A személyi lét eszerint magában véve méltóságot jelent. Bennfoglaltatik a kiválasztás, amennyiben a lehető dolgok végtelen sokaságából éppen ennek vagy amannak a személyiségnek megvalósítását határozza el az isteni akarat. (I. 14. 8—9.) Megvan benne az elkülönítés jellegzetes sajátossága, amennyiben a személyi lét révén emelkedik a valóság többi állagai fölé, ezzel kap olyan léttöbbletet, amelynél fogva önrendelkezéssel irányítja sorsát és uralkodik az alsóbbrendű dolgok felett. (II—II. 66. 1.)

De lehet a tekintélyesítés külön döntés műve is, amennyiben a személyi lét új határozottságot nyer, akár hozzáadott fizikai valóság formájában, mint ezt a szentségi karakterről hisszük, akár pedig tiszta erkölcsi megbízással, amint ezt az emberi élet számos jelensége bizonyítja. Mindezek a transzcendens tekintélyhez való viszonyítása és visszavezetés révén szentesülnek, így adják meg a tekintélynek ama jellegzetes sajátosságát, amelyet hatóképességnek, potentianak, főnnhatóságnak, eminentianak mondunk. Ez, amint látjuk, tisztán a személyi léthez, a principium quodhoz való viszonyítást jelenti. Amint minden potentia a tárgyakhoz való viszonyítás által részesül lényei határozottságban, úgy ez a főnnhatóság is a személyi létnek megfelelő, az értelem és akaratból folyó szerzőség, eredeztetés jellegében állandósul.

⁴ Minden tekintély mögött meg kell találnunk a fizikai vagy erkölcsi személyi lét valóságát. Mert nem a potentia a tekintély, hanem ennek alanya a személy, akit erről a birtokolt sajátosságáról, legyen ez járulékszerű adottság

a természet rendjéhez tartozó tényezők révén (pricipium quo), amelyekkel a dinamika, a működési mód, területe határozódik meg és a személyi lét méltó érvényesülése válik lehetővé. Ezeknek a tényezőknek a megvalósulása jelzi a tekintélyesítő folyamat lezárását. Az így felszerelt alany a tökéletes tekintély, amelynek ebbeli minőségéből már semmi sem hiányzik.¹ *A teremtett tekintélynek mindezt az igazolást fel kell mutatnia, hogy a vele szemben álló értelmes lények életét irányíthassa, illetőleg hogy ezek ezt az irányítást elfogadhassák és szerinte rendezzék dinamikájukat.* A közbülső okoknak gyakran hosszú sorain kell átmennünk, hogy ez az indokolás helytálló legyen, de az értelmet mindaddig meg nem nyugtatja, amíg a transzcendens tekintély fénye és hatóereje föl nem csillan bennük.

Most már könnyen meghatározhatjuk, hogy milyen igényekkel léphet föl az értelem annak a lelkeségnek a kialakulásánál, amely az egész embernek a megnyugvását, részleges vagy teljes kielégülését jelzi.²

Az értelem az igazság birtoklására van beállítva. Az igazság szerinti

vagy a személyi létből folyó jellegzetes vonás, nevezünk tekintélynek. A személyi lét abszolút, a tekintély viszonylagos határozottság. De akkor is így van ez, mikor a tekintélynek mondott valóság csak eszközszeret játszik. Így pl. az észelvek a természetnek, ill. ennek Urának, a transzcendens tekintélynek eszközei az értelem megvilágításánál és vezetésénél az érzékelhető dolgok megismerésében. A Veritas prima fénye ugyanilyen szerepet játszik a kinyilatkoztatás terén.

¹ Amíg a teremtménynél a személyi potentia csak levezetett, megbízás-jellegű és tényleg különbözik a természet működő erőihez tartozó potenciától, addig a transzcendens tekintéllynél ezek elsősorban is azonosak annak lényegével és személyi létével, azután pedig a potentiának nincs semmiféle megbízás-szerű jellege. Egyébként pedig sem a potentia, sem a potestas nem azonos tekintéllyel, amely a kettőn alapuló viszonylagos határozottság. Amennyiben az eredeztetésre, a szerzősége való irányozottságot jelzi, transzcendentális, amennyiben pedig a tényleges működésen alapul, praedicamentalis viszony formájában fejezendő ki. Istennél a potentia személyi létének azt a transzcendens kiválóságot jelzi, melynél fogva a lét minden formája feléje hajlik, neki van alárendelve. Főlségnek, maiestasnak mondjuk ezt és itt annyiban jön tekintetbe, amennyiben azonos Isten tárgyi szentségével. (A főlség különböző értelmét l. a szerző Formale und objektive Heiligkeit c. értekezésében, (Divus Thomas 1939. 396. old.) A potestas pedig az isteni értelem és akarat irányító erejét jelzi és ebben a vonásban alapozza meg Isten tekintélyét. (V. ö. u. o. 410. old.) Egyébként pedig a tekintéllyel járó viszonyítás nem Istenből indul ki, hanem a teremtménynek, mint az isteni eszmék és hatalom terminus connotatusainak Istenre való vonatkoztatásából származik. (V. ö. Der thomistische Gottesbegriff, 150. s. köv. old.)

² Ebben ismerjük meg a boldogság ama követelményét, amely szerint egy, az egész személyi létet kiegészítő és tökéletesítő valósulást jelent (status omnium bonorum aggregatione perfectus) és így arányos részt juttat minden képességnek: az értelemnek, mint megszerzőnek, az értelemnek, mint élvezőnek. Mindkettő egyé válik a személy egy- és öncélúságában. A részleges boldogságról is ugyanezt kell állítanunk, amely az élet- és világnézet birtoklásában jelenik meg.

valósulása természetes vágyának a tárgya és ebben zárul le hatóereje. *Az igazság pedig a) valóság, b) ennek ráeszmélen tudatos érintése.*¹ Az értelem nyugtalan törekvésében, amikor elérésére törtet, ennek a foglya, ha érintkezik vele ismeretesközei révén. *Tehát nem a mód, hanem a valóság érintésének a ténye a lényeges nemcsak a személyi jólét, hanem az értelem szempontjából is.* Az igazság utáni vágy ezért az értelmet természeténél fogva csak arra jogosítja föl, hogy a valóság érintéséről megbizonyosodják. Ehhez olyan joga van, hogy enélkül a személyi jólét szilárdsága és kielégítő ereje lehetetlen. Ahol erről lemond, ott megszűnik a lelki élet, a belülről kiinduló megmozdulás és minden igazi szellemiség.

De éppen az értelemnek ez az általános igazra való beállítottsága figyelmeztet arra, hogy igényeit nem szabad részleges szempontok szerint kimérni. Arányos, a testtel (tárgyilag) együttműködő természete az érzéki világhoz utasítja, ez *objectum proportionatum*-a. De ismereteinek összegezése arról is föltétlenül meggyőzi, hogy az érzéki világ a valóságnak nem egyedüli formája. Föltétlenül elvezeti a transzcendens valósághoz, mint a mindenség végső okához. De azt is beláttatja vele, hogy arányos ismeretesközeivel ezt a valóságot önmagában nem érintheti. A természetes tudásvágy azonban nem hagy neki nyugtot. Folytonosan úzi, hogy valamiképen megközelíthesse ezt is, mivel látja, hogy nélküle az érzéki valóság teljes, megnyugtató és hiánytalanul feltárt titkaiba nem hatolhat. Az észelvek ezen a területen nem tekintélyek, mivel csak az érzékek adatait világhíthatják meg és a bennük foglalt oksági viszonylatokat szemléltethetik. Innen az értelemnek a tiszta belátáson nyugvó határozott ítélete; *minden ismeretesközt el kell fogadni, amely az észelvek hatókörén túl a transzcendens valóság érintését biztosítja.* Ezt a folyamatot zárja le az akarat parancsa: keresd ezeket az ismeretesközöket és használd azokat, hogy a személyi létet kiegészíthessük ennek a tárgykörnek a birtoklásával és így megvalósíthassuk azt a boldogító jólétet, amely vagy teljes, de legalább is részleges megnyugvást ígér.²

¹ A tárgyi igazságot (*veritas ontologica*) fejezzük ki, mikor ezt a valósággal azonosítjuk, a megismerés igazságát pedig akkor, mikor a tárgynak a ráeszmélés révén történő megvalósulását állítjuk. Akkor gyarapodik tudatunk (a *simplex apprehensio*, a még nem indokolt és azonosított ismeret) új vonással, a kifejezett igazság jegyével, ha elménk és a valóság közötti megegyezés felismerésünk tárgya. 1. Ver. 9.

² Ide a maga módja és tehetsége szerint minden gondolkodó ember természetszerűleg eljut. Mivel azonban az említett terület átkutatása tisztán értelmi eszközökkel (az észelvek segítségével) nem lehetséges, megkezdődik az érzelem beleszólása és nyomóereje is. Ezért olyan könnyű itt eltévedni és minden ígéretnek már értelmi kritika nélkül is felülni, hogy csak a transzcendens valóság közelébe jussunk, vele érintkezzünk. Az ilyen értelmi kritika nélküli lelkeségből burjánoznak ki a tetszés, a jó, a szép, a hasznos szempontjai szerint kiválogatott vélekedések, amelyekből a vallás, a világnézet különböző

A további folyamat helyességéről és biztonságáról csak úgy gondoskodhatik az értelem, ha az irányítást megtartja és az akarat izzó vágyát szüntelen kritikával hűti, fékezi és kordában tartja. Enélkül ő maga is áldozatává válik az érzelmi élet mindent a saját tetszéssel kiszínező hazugságainak. A vezetés és a kritika lehetősége pedig megvan és ha nem is vihet el a transzcendens valóság meglátásáig, a hozzá vezető utat egyengetheti és az örökkévalóság világosságát legalább is messze távlatból és letompított fényben megláttathatja a lélekkel. Megláttathatja, hogy honnan jön a fénysugár, és bár ezt magát az elmében nem létesítheti, a megvalósulás akadályait azonban eltávolíthatja és a fény beömlését éppen kritikai felkészültsége alapján könnyebben észreveheti.

Mit érhet el tehát az értelem ebben az irányban a tudás legszigorúbb törvényei szerint? Azt a belátást, hogy a transzcendens valósághoz arányosított ismereteszközt sem meg nem szerezhet, sem pedig teremtett erő ilyent létre nem hozhat.¹ Ezért az igazolás törvényein alapuló tiszta belátás működik az értelemben, mikor legalább is földi élet tartamára lemond a transzcendens valóságnak meglátás formájában történő érintéséről. *De ezzel nem mond le a vele való érintkezés más módjairól. Hallomásból is értesülhetünk valaminek a mibenlétéről és az ezen alapuló ismeret is alkalmas arra, hogy a valósággal érintkezésbe jussunk.* Ez az ismeretmód nem hozza meg azt az értelmi megvalósulást, a személyi jólétnek ama kiegyenlítődesét és kielégülését, mint a színről-színre való látás, de ha megtörténik, akkor megnyugtatja az értelmet abban az irányban, hogy az általa körülírt és belátott lehetőségek határai között eljutott a legmagasabb fokra. A további lehetőség kizártságának a tiszta belátása is megnyugtató úgy az értelemre, mint az akaratra nézve, főleg ha a hallomás azt is közli, hogy a megnyugvás jutalma a színről-színre való látás lesz.²

A továbbiakban azért kell kritikát gyakorolnia, hogy a hallomás szerinti érintkezés lehetőségét és megbízhatóságát beláthassa. Egyenes bizonyítékok nem állhatnak rendelkezésére, mivel lehetőséget csak ott bizonyíthat, ahol a szóbanforgó összes valóságtartalmakat látja, összehasonlítja és kölcsönös viszonyukat megállapíthatja. Mivel azonban

formái alakulnak ki olyan változatosságban, amint ezt a történelem és a mindennapi tapasztalat bizonyítja. A tormentum infinititől nem szabadulhat meg az ember és így zavarában minden megoldás után kapkod, hogy gyötrelmes bizonytalanságában valami választ leljen.

¹ I. 12. 2.

² Az értelem a következő tiszta látásokra támaszkodik. A transzcendens valóság érintése nem lehetséges az elvonásból származó és az észelvek irányítása alatt álló ismereteszközök révén. Nem lehetséges közvetlen szemlélet, intuicio formájában. A tormentum infiniti ösztönzi, hogy fogadja el a hallomás útján lehetséges érintkezést, ha ennek lehetőségéért és biztonságáért úgy a saját belátása, mint a beszélő megbízhatósága szavatol.

a transcendens valóságot önmagában nem érintheti, hanem csak művei révén alkothat róla fogalmat, a hallomás általi közlekedés lehetőségét nem bizonyíthatja, de felmutathatja és az emberi gondolkodás módjának megfelelő szigorú indoklással győződhet meg ennek nemlehetetlenségéről, megbízhatóságáról és a tárgyi valóságot hüen, bár tökéletlenül visszatükröző mivoltáról. A tudományos bizonyításnak nem a leg-tökéletesebb, de az emberi igényeket kielégítő módja és a tormentum infiniti-nek olyan megnyugtatója ez, amely az emberi lehetőségek végső határáig eljuttatja a nyugtalan és az Istenben megnyugvást kereső lelket.

Mi is a hallomás? A valóságról szóló beszéd felfogása akár tisztán a fogalmak, akár a külső jelek, a szavak által történjék ez.¹ Mindegyik egy-egy «ige» (verbum), amely az értesítő, az elbeszélő, vagy, ha egészen ismeretlen dologról van szó, a kinyilatkoztató lelkéből fakad és tanító szerv vagy eszköz formájában megvilágosítja a hallgatót és így annak az igazságnak a birtokába juttatja, amelyet a mester, a tanító már a magáénak vall. A tanítás fogalmához jutottunk el így, amelyet Szent Tamás oly meggyőzően ír le.² Amire a saját invenció, vagy a tárgynak önmagában való megjelenése nem vezethet el, azt a tanulás valósíthatja meg a lélekben a tanítómester befolyása alatt. A tanítás eszközeit foglathatjuk össze az «ige» név alatt, ezeknek a felfogását mondjuk hallomásnak, közlésüket pedig tanításnak, megnyilatkozásnak, vagy kinyilatkoztatásnak. Taníthat-e Isten? Minden ismeretünk tőle való tanítás. Tanít az érzéki világ révén, amely eszméinek hordozója. Minden dolog egy-egy kimondott szó, amelyet, ha értelmünk felfog, a valósággal és végül a benne rejlő isteni eszmével egyesül és gazdagodik meg. A természet körében és arányai szerint az érzéki világon kívül más tanító eszközt vagy szervet nem állapíthatunk meg. Ámde mi akadályozza meg Istent abban, hogy másfajta ígét is alkosson és küldjön az emberek tanítására? Így következtet az értelem és a transcendens valóság érintésének hallomás útján való nemlehetetlensége époló világosan tűnik fel előtte, mint az érzéki világ révén történő tanítás lehetősége és ténylegessége. Az pedig, ami az érzéki világ valóságtartalmának felfogását és összegezését lehetővé teszi előtte, az észelvek világossága, Isten kizárólagos adománya. *Miért ne adhatna ugyanazzal a hatalommal és szuverénitással a léleknek olyan szervet és fényességet is, amely a hallomás ígétének felfogására és így az abban kifejezett valóságtartalom szerinti értelmi létesülésre és tökéletesedésre teszi alkalmassá.*³ Itt is a tiszta be-

¹ Az ige, a szó, a beszéd különféle formáiról. V. ö. I. 34. I. A «hallomás»-ról egyébként bővebben külön tanulmányban számolunk be.

² II. Ver. I. 117.

³ Ezt a tárgyi fényt mondjuk Veritas primának, amely a hallomás területén az egyetlen ratio formalis cognoscendi a transcendens valóság megismerésénél. (II—II. 1. 1.) Ugyanaz a szerepe a kinyilatkoztatás felfogásánál és meggyőződéses vallásánál, mint az észelveké a természetes megismerés terén.

látás nyugtatja meg az értelmet arról, hogy a tanítás és a hallomás általi egyesülés a transzcendens valósággal nem lehetetlen. Talán keveset közül csak vele a transzcendens tanító, de ez is több értékében, mint a

Minden alanyi és tárgyi fénynek megvan a sajátos rendeltetése, hatóereje és kiterjedése. Csakis ebben a körben és az így körülírt területen mozoghat és érvényesülhet. Más területen semmiféle hatást sem érhet el. Az ismeretfény legteljesebb valóságát és foglalatát Istennek, az örök Igazságnak fényessége képviseli. Ezt nevezzük az Isten lényegével azonos Veritas primának. Fény ez, amely benső hatóerejében és kiterjedésében egyértékű kifejezése Isten létbeli valóságának. Amint a lét területén minden teremtett dolog Isten létében részesül, azáltal valósul meg, úgy az ismeret területén is minden fény ennek a Veritas primának korlátolt hatóerő szerinti megvalósulása, ennek a fénye csillan föl bennük és tesz látóvá minden teremtett szemet.

Részleges megvalósulásának főbb típusai, az isteni fény (*lumen divinum*), amely Istennek önmagában, sajátos lényében való ismeretét közvetíti, erre teszi a teremtményt alkalmassá. A másik a tiszta szellemi fény (*lumen angelicum*), ami az isteni eszméknek letompított világításban való szemléletére képesít és annyiféle a fokozata, mint a tiszta szellemi valóság léthatározottsága. Legelső foka természeténél fogva összetett, kevert fény, amely az érzéki valóság észrevételét közvetíti és így vezet el Isten eszméinek nem önmagukban, hanem árnyképekben való szemléletéhez. Ez az észelvek fénye, amely a különböző tudományágak igényei szerint különféleképpen módosul és tompul le. Ezek szerint határozzuk meg a részleges tudományok tárgyi ismeretesközeit és fényét (*ratio cognoscendi, obiectum formale quo*).

Az első típusban a Veritas prima in se érvényesül, a többiekben a Veritas prima secundum participationem. Ezért, ha értekezésünkben a Veritas primát szembeállítottuk az észelvek tárgyi fényével, csak ezt az elvi különbséget akartuk kifejezni: az ismeretnek két szempont és fény szerinti megvalósulását — a *lumen divinum* és a *lumen humanum* szerint.

Az első típusban megjelenő és előttünk ismeretes főbb formák a következők: a) A Veritas prima teljes tárgyi fényben jelenik meg a teremtett értelem előtt és Isten lényegét a maga egészen tiszta, letompítatlan valóságában tárja föl. Állandóan a visio beata révén lesz a teremtmény ennek birtokosává, átmenetileg pedig abban az elragadtatásban, amelynek ténylegességét Szent Pál élményében találjuk meg. (V. ö. II—II. 175.) Az ennek megfelelő alanyi fény a *lumen gloriae*. (V. ö. I. 12.)

Az emberi igényekhez alkalmazkodik, ezek szerint tompul le (*lumen divinum obscuratum*), anélkül, hogy megszűnnék igazi isteni fény lenni, a prófétái látomásban. Ez a *lumen propheticum*, amelynek különféle fokozatait Szent Tamás II—II. 171—173. írja le. A transzcendens valóság fényében lát az elme, azzal érintkezik ama korlátok között és olyan tárgykörben, amelyet megnyit előtte Isten akarata.

A legnagyobb letompulás a hallomás felfogásánál valósul meg az üdvösség jelen rendjében a hit fénye révén. Tiszta isteni fény ez, maga a Veritas prima jelenik meg benne, hogy közvetlenül az örök Igazság valóságával kösse össze az értelmet. De letompulása többszörös. Elsősorban is tisztán a hallomás felfogására teszi alkalmassá a lelket: *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*. A hit fénye csak ennéka hallomásnak a felfogására képesít, minden más közvetítés vagy közlés annyira idegen tőle, hogy értelmetlenül áll vele szemben. Csakis annak a tanító szervnek a közléseit világítja meg, amelyet Isten ilyen gyanánt rendelt. Ez a *fides ecclesiasticának*, az Egyháztól származó

természet által közölt tanítás eredményei.¹ A kritika lehetősége és teljes érvénye tehát nem hagyja el az értelmet.

Megbízható-e ez a tanítás és megnyugtathatja-e a hallomásból élő elmét? *Ugyanabban a mértékben bízhatja rá magát a tanulni vágyó lélek, mint aminővel az érzéki világ és az észelvek általi tanítást fogadja és vallja.* Mindegyikben ugyanaz az örök Igazság csillan föl és rejti el eszméit, majd az érzéki világ köntösébe, majd pedig az ígét közvetítő eszközök földies ízű erejébe. Az örök Igazság tiszta fény és ez árad ki belőle minden tőle függő ismeretközvetítő eszközre. A bennük megjelenő ontológiai igazság tiszta és szeplőtelen, csak az észrebevésre hivatott értelem lehet hibás, ha ezt bármi okból akár a tehetség, akár az arányos ismereteszköz hiányában nem így fogja föl. Erről is világos bizonyítás alapján győződhet meg a kritika útján járó értelem. De nem hiányozhat a belátásos meggyőződés a tanító megbízhatóságára vonatkozólag sem. Akarja-e az igazságot közölni és az értelmet a valósággal összekötni? Nem kell-e félni, hogy félrevezet vagy csak a saját, a valóságtól idegen, vagy ezzel össze nem függő eszméit közli, amint ez az emberi tekintélyeknél olyan gyakori. Isten tisztaságát és szennytelenségét meggyőző bizonyossággal ismeri fel az értelem természetes fényének világosságában. A lényében tiszta, minden potentialitástól ment valóság csak ilyen lehet működésében és ennek akarása szerint irányításában is. Ezt a tételt mint az istenbizonyítékok legközelebbi következtetését apodiktikus igazolással vallhatja az értelem.² Ha tehát Isten szól, csak az igazságot közölheti, úgy, hogy az örök Igazság nemcsak veritas, hanem veracitas, igazmondás jellegében is igazoltan áll az értelem előtt. Ha pedig nem közvetlen beszéddel szól Isten a lélekhez,

hítközlésnek egyetlen lehetséges fogalmazása, ami az Apostol meghatározását — *fides ex auditu* — teljesen fődí. Tehát nem a hit új módját vagy tárgyát (a *fides divina et catholica* ellentétét), hanem a tárgy közlési formáját akarja csak jelölni. Tártyilag minden tiszta hit *fides divina*, a belőle leszármaztatott tárgyak más készség hatókörébe tartoznak, amint a Theológiában kifejítettük.

Ennek megfelelően kell a tiszta Veritas prima további letompulását is meghatároznunk. Az emberi igényekhez alkalmazkodva a fogalmak, a szavak, a formulák segítségével létesíti az örök Igazság valóságának érintését. Másra tehát, mint az ilyen ígére a hitet irányító és mértékelő Veritas prima nem reagál. Csak ilyen ismereteszközökkel végzi el az értelemnek Isten valóságával a hallomás szerinti érintkezését.

A letompulás utolsó fokát végül abban kell látunk, hogy ez a Veritas prima nem tiszta értelmi fény, hanem az akarat megmozdulását is föltételezi és így ennek az erejében is végzi el a transzcendens valóság érintésének feladatát. Erről bővebben a Theológiában. A hit fénye tehát, a Veritas prima, mint *lumen divinum obscuratum ad auditum. Non est lumen intellectuale ut sic, sed lumen intellectuale habens coniunctam voluntatem.*

¹ V. ö. I. 1. 5. és Franz Brentano: *Vom Dasein Gottes* (Leipzig, 1929), 2. old.

² Ennek a folyamatnak a kifejtését I. a szerző művében: *Der thomistische Gottesbegriff.*

hanem emberi szerveket használ föl a tanítás, az ige közvetítői gyanánt, akkor neki magának kell gondoskodnia arról, hogy ezek küldetését és megbízhatóságát igazolja és így az értelmet ebben az irányban is leigázza a bizonyítékok hatóereje révén. A természet erőt felülmúló események, tények, a csodák ennek az igazolásnak az eszközei, amelyek előtt a kutató értelem meghajol és abban a meggyőződésben tisztul meg, hogy itt az Isten ujja működik és így a tanító igét tisztelettel kell hallania és meggyőződéssel vallania.

Akár benső felvilágosítással oktasson tehát az Isten, akár pedig szervek révén szóljon az emberekhez, *a kinyilatkoztatás tényének felismerhetősége mindig lehetséges és az értelmi kritika tárgykörébe tartozik.* Hogy milyen fokot érhet el ez a tényismeret a bizonyítás erejének szempontjából, már nem olyan világos, mint azt az előbbi tisztán általános, szükség-szerű elvekből levezethető megállapításokról mondtuk. Ezek metafizikai erejűek, így kötik és bilincselik le az értelmet. Az előbbi azonban ténymegállapítás. Vannak ennek is metafizikailag biztos előtételei, ámde a tényekkel járó részlegesség itt is épúgy letompítja ezeknek bizonyító erejét, mint más területeken. Innen van, hogy míg a teológusok egy része itt is lehetségesnek tart tiszta értelmi alapon nyugvó belátást, addig a többiek segítségül hívják az akarat parancsszavát is, amire a végső megnyugvás visszavezetendő lenne. Bármint gondolkozzunk is erről a kérdésről, a tényismeret emberileg érvényes és értékes megvalósítása az értelmi kritika elengedhetetlen követelménye. Enélkül nem lehet a kinyilatkoztatás tárgyát fogalmazni. Talán ennél a pontnál leginkább egyszintű az emberi és isteni hit elemzése. Amint a történet-tudósra nézve az okmány létezése az első és alapvető kérdés a tartalmi megismerésre vonatkozólag és csak azután kutatja megbízhatóságát a belső és külső ellentmondások kizártságát, úgy a hívőre nézve is az az alapvető, hogy megtörtént-e a kinyilatkoztatás és hogy mi a tartalma. A többi pontban könnyű kész lelkületet találni vagy megszerezni. A tényismeret nélkül továbbá az üdvösségvágy, a tormentum infiniti kielégítetlenül és nyugtalanul hánykódik tovább, mivel nem tudja, hol keresse és miben lássa a boldog megnyugtatót. A tény igazolása tehát felöleli a «hol» meghatározását is: *ott van az Isten szava, ahol az oktatás elhangzott, vagy akire Isten ennek megőrzését bízta.* Ezért a kinyilatkoztatást kereső hívőre nézve a tényismeret azonos annak az intézménynek az igazolásával, amely a kinyilatkoztatás letéteményesének és örököjének vallja magát. Így ránk nézve, akik a tényleges kinyilatkoztatás utáni időkben élünk, a tényismeret bizonyítása azonos az Egyház igazolásával.

Ezért a teológiai vita is inkább az őskinyilatkoztatás birtokosaira vonatkozik. Tudhatja-e metafizikai bizonyossággal a próféta, hogy Isten szól hozzá és benne? Ha igen, nem hiszi, amit hirdet, hanem tudja. Olyan bizonyíték-e a kinyilatkoztatást igazoló csoda, hogy tudományos

értéknek a tényt önmagában és nemcsak környezetében mutatja be. Ha igen, ismét megszűnik a hit és a tudásnak ad helyet. Mindkét esetben nem a tárgyi mibenlétre (quid sit) vonatkozik ez az aggodalom, hisz ez csak Isten színről-színre való látásában válik a tudás tárgyává, hanem léteire (an sit). Mert nemcsak a tartalmi mivolt, hanem a pusztá létezési tény is a hit tárgya. Ha tehát tiszta tudással érintenők a kinyilatkoztatás tényét, akkor a hitigazság léteire vonatkozólag megszűnnék a hit: ez a tudás tárgya lenne. Ezzel szemben nagyon legyöngültnek látszik a kinyilatkoztatás ereje, ha létéről nem alkothatunk szigorúan tudományos ítéletet.

Igen sokat és hevesen vitáztak ezekről a kérdésekről századunk első évtizedében. P. Gardeil, Huguney és más inkább szóvitázó, mint író teológusok voltak a vita résztvevői. Nagy szerencse, hogy csak a hit tényének előfeltételéről és nem erről magáról van szó. A formális hitnél a ténykérdés épúgy a hit tárgya, mint a kinyilatkoztatás maga. Ott csak a Veritas prima fényében szemlélhetünk, ez pedig mint lumen divinum obscuratum nem a látás, hanem a hit valóságában mutat minden tárgyat; így a tényismeret kérdését is ebben az értelemben intézi el, meghagyva az egyes teológiai vélekedések igazát. Mert egyiknek sincs teljesen igaza. *A ténykérdés igazolása nem érinti a hitet önmagában, hanem csak ennek környékét tisztogatja.* Bármennyire szigorúan tudományos legyen is tehát a ténykérdés igazolása és akármilyen fokot érjen is bizonyosságában, a hittitok sajátos létét bizonyítani nem tudja. Ez azonos annak lényegével, de legalább is magasabbrendű, természetfölötti existentia, amit önmagában csak a hittitkok mibenlétének szemlélete közvetít. Ezért minden természetes igazolás a hitigazság létét csak alacsonyabb létfokon indokolja, úgyhogy a hit emellett még megmaradhat a kinyilatkoztatás sajátos léte körül. Olyan helyzetbe kerül itt lelkiségünk, aminőt Szent Tamás Isten létének bizonyításánál leír.¹ Mikor a bizonyítás végeredményét szavakba foglaljuk és kimondjuk a tételt: Deus est, az «est» itt tisztán csak kapcsolószó értékével bír és nem jelöli Isten sajátos létét. Oda utasít bennünket, hogy a valóság adatai közé tartozik és állítja, hogy azért a bizonyítékok alapjául szolgáló dolgok valóságtartalma kezeskedik. De hogy a valós lét milyen formája illeti meg, azt a bizonyítékok nem tárják föl. Ugyanezt kell állítanunk a kinyilatkoztatás tényismeretéből származó tudásra vonatkozólag is. Csak a kapcsolószót tehetjük oda és ezt oda is kell tennünk, hogy hitünk alapját, a tényleges kinyilatkoztatást biztonsággal és biztossággal vallhassuk. Emellett a hit tárgya maradhat a hittétel sajátos léte, amit csak a Veritas prima igazolhat és világíthat meg. Bármennyire tudottnak tűnik is fel tehát a hittitok létének igazolása a «környék» tisztítása révén, ez eltűnik, mihelyt a tárgy a Veritas prima hatókörébe

¹ I. 3. 4. ad 1.

kerül és így egy magasabbrangú megvilágítás mutatja egész valóság-tartalmát, úgy létére, mint mibenlétére vonatkozólag. Az alsóbrangú igazolás ereje tovább is megmarad a lélekben a hit külső támasza gyanánt, de annak mibenlétét nem érinti vagy módosítja.

A másik ellenvetés sem helytálló, hogy t. i. a tényismeretnél a legszigorúbb tudás hiánya csökkenti a hit erejét. A ténybizonyításnak itt sem kell ugyanis nagyobb kiterjedésűnek vagy biztosabbnak lennie, mint más területeken. Ezt pedig minden körülmények között elérheti az értelem, úgy hogy vezető és kritikai igényeiről sem nem kell lemondania az érzelem javára, sem pedig nem kell azokat az itt elérhető színvonal alá csökkentenie.

A legnagyobb nehézséget az értelmi kritika terén ott találjuk, hogy vajjon és mennyire tudják a hallomásból merített ismeretesközök hűen visszatükrözni a *transzcendens valóságot*. Itt kezdődik igazán az emberi bölcselkedés csődje, de itt mutatkozhatik meg leginkább annak a dicsősége is. Mert a kérdés ez a része csak akkor válhat problémává, ha a megelőző mozzanatok többé-kevésbé kedvezően intéződtek el. Ahol Isten létét, igazságát, igazmondását és a világegyetemnek tőle való függését bebizonyíthatatlannak minősítik, ott ezt a kérdést már teljesen fölösleges is fölvetni. De ezt föltételezve még mindig megmarad az egyes adatok és az egész világnézet tárgyi értékelésének a sokszor lényeges különbsége.

A nominalizmusra nézve ez a kérdés egyáltalában nem sorsdöntő. Ha fogalmaink már tisztán tudományos értékelésükben is tartalom nélküli formulák, akkor magasabbcélu felhasználásuknak sem áll útjába semmiféle gát sem. Kényelmes egérút ez, csakhogy éppen ez a határozott tartalom nélküliség jelenti a kinyilatkoztatás végveszedelmét. Örök értékeket közöl, a változatlan örök Igazság legbensőbb titkait vezeti le az emberekhez. Ha tehát ezt nem öltöztetheti változást nem tűrő ismeret-eszközökbe, akkor a kinyilatkoztatás célja hiúsul, meg emberi vélekedések harcterévé válik és békesség helyett háborút küld a világra. Hogy milyen áldatlan állapot az ilyen állásfoglalás következménye, nemcsak az eretnekségek elszaporodása, hanem a teológia története is mutatja.

Lényegében ugyanezt a helyzetet találjuk minden immanens bölcséleti irányzat állásfoglalásánál. Ha fogalmaink annyira le vannak kötve a tisztán természeti erőkhöz¹ és saját tartalmukhoz, hogy ezen túlmenő ismeretközvetítő erővel nemcsak önmagukban nem bírnak, hanem ehhez még eszköz gyanánt sem használhatók föl, akkor hiába menekülünk az igazmondó Isten mindenhatóságához. Fogalmaink ezt meghíúsítják, ígéje nem juthat el hozzánk, ha pedig mégis megkísérelné a kinyilatkoztatást, az emberi önkény áldozatává tenné. Ezért vált az ilyen filozófiák hatókörébe került Isten szava nemcsak tiszta racionalizmus, hanem legtöbbször nevetség tárgyává.

Ilyen pl. Kant álláspontja.

Még súlyosabb a helyzet, ha akármily okból az emberi értelmet az igazság megismerésére alkalmatlannak nyilvánítjuk. Nemcsak a szkepticizmus különböző formáira kell itt gondolnunk, hanem arra az álláspontra is, amely szerint az ősbűn az embert bűnné változtatta és így Isten szavának megértésére alkalmatlanná tette. Isten csak önmagához szólhat tisztán, ha igéje emberi fülbe kerül, tisztátalanná, bűnné változik. Kétségbeejtő lelki készültség ez, ami arra jó, hogy megmagyarázza a kinyilatkoztatás ama zilált kezelését, aminőről a történelem tanuskodik s ami végül is annak egyedekkénti értelmezésében domborodik ki, de szilárd pontot nem nyújt, az embert Istennel nem kötheti össze.¹

Az immanentia többi formái még nagyobb katasztrófába taszítják a lelket. A kinyilatkoztatás immanens tevékenysége az embernek az egyedi és kollektív subconscium a megvalósítója, a sugalmazója, az értelem pedig a fogalmazója. Ezért a fogalmak nagyon is alkalmas hordozói a kinyilatkoztatásnak, sőt egyenesen kívánják az ilyen kiegészítést, hogy a vallási vágyódás így tárgyat találjon. Ez az emberi immanentia, amely főképen a modernizmusnak nevezett, eleinte veszedelmes, de rövidéletű kísérletben mutatja meg katasztrófális voltát. Az istenirányú immanentia ezzel szemben a panteizmus különféle formáiban, főleg a Hegel-féle evolúcióban, kristályosodott ki és olyan naturalizmus bélyegét nyomta a kinyilatkoztatásra, hogy ebben az irányban igazán minden követelménynek megfelel.²

Ahány filozófiai rendszer, annyi különböző állásfoglalás a kinyilatkoztatás tartalmi lehetőségére vonatkozólag. Az értelemnek tehát ugyancsak ébren kell lennie, hogy félre ne vezessék és hogy kritikái hibája katasztrófába ne döntse egész személyi jólétét és annak biztonságát. De ezen a téren is biztosan mozoghat, ha a természet útmutatását követi, azt választja tanítómesteréül és azokra a tekintélyekre hallgat, amelyeket a természet Ura ilyenek gyanánt adott neki. Ezek az észelvek. Igazolni tudja-e ezek lénytani valóságbeállítottságát? Egyenesen és kifejezetten ilyen igényekkel nem lépnek fel ezek. Ebben a minőségben csak mint az ismeret kiinduló és határpontjai lépnek föl, ilyen-szerű föltétlen elismerést követelnek. De a ráeszmélés csalhatatlanul oda irányít bennünket, hogy valóságirányú mibenlétükről nem kételkedhetünk. Gyönyörűen végezte el ezt a ráeszmélést Szent Tamás, mikor kimutatta, hogy létfogalmunk, amelyből az észelvek kialakulnak, az érzéki valóság tükörképe és ismeret-eszköze, hogy enélkül létében és tartalmában nem is indokol-

¹ Ez az ú. n. dialektikus teológia álláspontja, amely kétségbeesve keresi a Szentírásban foglalt kinyilatkoztatás érvényesítési és értékelési módját és lehetőségét.

² V. ö. Hegel összes műveihez és az egyes részekhez írt bevezetést egy protestáns pásztor tollából. (Leipzig, 1928 s köv.)

ható.¹ Ehhez az ősadathoz kell az értelemnek ragaszkodnia, hogy a philosophia perennis útjára léphessen és ott megmaradjon. Itt az örök Igazság fénye vezérli és biztos útmutatással szolgál minden nehézségében s ha nem ígér is meg végleges megoldást, az értelem igényeit kielégíti és felnyitja szemét a magasabbrendű fény észrevételére is.

Ha tehát fogalmainknak az érzéki valósággal való kapcsolata a természet útmutatása szerinti tény, akkor az értelem olyan szilárd ponthoz horgonyozódik le, hogy kutatásában semmi sem rendítheti meg. Ezen az úton már nagyon könnyű értelmi életünk és fogalmaink szerkezetét és szervezetét megállapítani és a felsőbbrendű ismeret szolgálatába is állítani. Aquinói Szent Tamás világnézete c. tanulmányunkat azzal a céllal írtuk meg, hogy kimutassuk, miként érvényesül az actus és potentia általános törvénye fogalmaink benső szerkezetében.² Hogy ezekben föltétlenül találunk tényleges tartalmat, ami az érzéki valóság tükörképe, ez az ismeretértékelés első eredménye és megállapítása. De az érzéki világ valóság tartalmát oly általánosságban és mintegy kiszáritott formában találjuk meg bennük, hogy teljes értelmi ténylegülés ezekről nem várható. Így utal a fogalom potenciális része a kiegészítő vonásokhoz, amelyeket igen fáradsalmas és gondos összegezés révén lassan össze tudunk gyűjteni. Így emelkedünk föl a tartalmilag üres őslétfogalomból (ens in communi) az érzéki világ fősajátságát visszatükröző teljesértékű létfogalomhoz, az esse participatumhoz. *Nagy, s bizonyos értelemben végtelen értékű ennek a tartalma, de sokkal többet mutat kifelé, külső oksági viszonylataiban, mint befelé, sajátos tartalmában.* Ezekkel az oksági viszonylatokkal való kiegészítés és az emberi értelem arányos létfogalmának tökéletesítése tehát ennek a szerkezetében adott szükségszerűség, úgyhogy az új vonásokkal nemcsak nem rútitjuk el, hanem önmagában is szebbé és átlátszóbbá alakítjuk.

Nincs tehát olyan fogalom az érzéki világ területét átkutató értelemnek, amely kiegészítésre, újabb tartalmi vonásokra és így magasabbrendű megvilágosításra alkalmas ne lenne. Ezért, ha nem is tisztán a saját hatóerejében, de az új tartalmi vonások révén értelmi felszerelésünk elvezethet a magasabbrendű igazság szemléletéhez is. Egyszintűvé (univocum) nem minden esetben válhat ez a szemléltetés. Erről is tiszta képet alkothat az értelmi kritika.³ De éppen ily bizonyossággal és biztonsággal állapíthatja meg azt is, hogy az új vonásokkal az igazságot

¹ I. 85. 3. Ennek megértéséhez és értékeléséhez szükséges az opusculum De ente et essentia ismerete, amely Cajétán megvilágításában tökéletes képet rajzol a thomizmus ismeretelméletéről.

² Még jobban kidomborodik ez a munka olasz kiadásában. Ismereteink egyneműsége és a hittételek c. értekezésünk is kifejezetten ezt a célt szolgálja. Der thomistische Gottesbegriff végül ennek az álláspontnak az érvényesülését mutatja ki Szent Tamás Summájában.

³ Ennek határait I. I. 88.

és valóságot visszatükröző ismeretesközt nyer. Az oksági befolyáson és a létarányokon alapuló viszonyítás ha nem is éppen egyszintű, de legalább is a hasonlóságban egyenértékű ismeret közvetítését ígéri meg. Ezzel az utolsó kérdésre is teljesen megnyugtató belátást szerzett az értelmi kritika. *Fogalmaink ilyszerű felhasználása és kiegészítése megállapított tény a természetes ismeret terén. Miért ne végezhetne el azokon ilyen műveletet az, akitől úgy az értelem, mint képesség, mint pedig annak a fénye, az észelvek, sőt az ismeret tárgyai, az érzéki valóságok is származnak?* Fogalmaink éppen a tőlük elválaszthatatlan potentialitas, a kiegészítésre való alkalmasságuk következtében az ilyen műveletet nem gátolják és természetellenes színben nem tüntetik fel. Így a természet-szerűség még a legteljesebb kiegészítésnél sem hiányzik. Ezért az olyan igazságoknak a kinyilatkoztatása, amelyeknek hatóerejét sem sajátos tartalmuk, sem a természet körében lehetséges kiegészítés nem tükrözi vissza, az emberi fogalmak révén nem lehetetlen. Nem kell ehhez más, mint az örök Igazság fényének újabb felcsillanása, Istennek kegyelemteljes leereszkedése és titkainak a fogalmak külsejében való olyan elrejtése és megjelenése, mint ahogyan az anyag adottságaiban rejtje el és fűdi föl eszméit a természetes ismeretkörben.¹ A párhuzam olyan átlátszó, hogy az értelem azon csodálkoznék, hogy miért ne lenne ez így, ha lehetséges. Alkotójának ennek az elmulasztásáért, ennek az újabb tanításnak az elmaradásáért, tehetne szemrehányást. Megtörténtét pedig a legnagyobb hálával köszönheti csak meg.

Ezek a kinyilatkoztató transzcendens tekintély igazolásának főbb mozzanatai. Amint láttuk, az értelmi kritika sehol sem mond csődöt. Metafizikai érvényű bizonyítékok igazolják a transzcendens tekintély igaz voltát és igazmondását, a tényismeretnél pedig az emberileg elérhető teljesértékű érvek szavatolnak Isten tényleges beavatkozásáról és megnyilatkozásáról. De ebből az igazolásból még nem következik a hallomásszerinti valóság területére való átlépés és ennek meggyőződéses vallása. Csak ennek az akadályai tűnnek el. Az új életterre új erők vezetnek át a lelket, amelyek a leírt természetes készülségből semmiképen sem fakadhatnak. A talajt ezek megdolgozták, előkészítették, de az erők megvalósulása Isten mindenhatóságára vezetendő vissza.² *De ha*

¹ Az észelvek szerepének megfelelő tárgyi ismeretfényt a Veritas primában kell keresni. (II—II. 1. 1.) A közvetítő anyagot az emberi fogalmak, szavak és a belőlük alkotott formulák (II—II. 1. 2.) képviselik. Az utóbbiak a maguk erejében emberi módon megértetik, hogy mit akar közölni a kinyilatkoztatott ige. Mint a kinyilatkoztató Isten eszközei, a Veritas prima tárgyi hatóerejében végül az értelmet az isteni eszme valóságával kötik össze.

² A potentia obedientialis annyira passzív létforma, hogy ahhoz a természet erői sem hozzá nem adhatnak, sem belőle el nem vehetnek. Ebben az irányban csak Isten erejétől várhat létesülést vagy kiegészülést, mint a jelen esetben a Veritas prima fényének és a megszentelő kegyelemnek a megvalósulása révén.

egyszer megvalósultak, akkor annyira természetben gyökereznek, hogy az új léttéren való mozgás könnyűvé és igazi életszükségtletté válik. Magasabb életforma ez úgy tényezőiben, mint tárgyában, de magasabb azért is, mivel megvalósulásához a természet sokkal bensőségebb és öntudatosabb meggyőződéssel járul hozzá és készül, mint akármi más természetes ismeretkör vagy életforma létesüléséhez. Ezért nem kell a hívőnek szégyenkeznie, ha Isten tekintélyére támaszkodik hitében, hiszen ebből él természetes ismeretkörében is, ha más is ennek a módja.

A teremtett tekintélyt így igazolni nem lehet. Mindig hiányzik nála a metafizikai érvényesség és bizonyosság. Innen van, hogy rá való támaszkodás és a belőle származó ismeretmód alacsonyabbrangú, mint a belátásból származó. Ezért mondja Szent Tamás «licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate, quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.»¹ Ezért nem szabad a kétfajta hitet egyszintűen kezelni és az emberi hit gyöngeségéből az isteniére is következtetni. Ami pedig a tárgyi megvilágítást (lumen quo, ratio formalis cognoscendi) illeti, a természetes tudás ismeretköre és a kinyilatkoztatásé legalább is egyazon fokon állanak. *Mindkettő olyan tekintélyre támaszkodik, amely az értelmet egyszerűen leköti, anélkül, hogy erejükről levezető bizonyítással számot adhatna.* Fogoly mind a két téren, az észelvek és a Veritas prima foglya. Egyetlen forrásból származnak, mindkét esetben Isten, az örök Igazság fénye világosítja meg és egyesíti a valósággal. A mód különféle, az eredmény ugyanaz: az értelemnek a valóság szerinti ténylegesülése. Ebben jut el természetes rendeltetéséhez, míg az odajutás módja közömbös.²

¹ I. 1. 8. ad 2.

² De ebből semmiképen sem következik, hogy az értelem akár az egyik, akár a másik területen vak gyanánt mozogna és hogy a caecus instinctus kényszerítené a megnyugvásra. Ami nem lehetséges egyenes levezetés révén, azt tökéletesen elvégzi a közvetett indoklás és védelem. Ezért a metafizika és a teológia egyaránt ezeknek az ősadatoknak a védelmére van berendezve és azáltal nyugtatja meg az értelmet ezeknek az érvényét és megbízhatóságát illetőleg, hogy minden ellenük felhozott érvet megold és tarthatatlanságát kimutatja.

A filozófia és teológia őadatait tudásalany (subiectum scientiae) néven szoktuk összefoglalni. Egyetlen tudomány sem bizonyíthatja tudásalanyát, mert ennek levezethetetlen elv, őismeret jellege van. A részleges tudományok alanyukat magasabb tudásforrásokból merítik, ezeket teszik azok léteért és mibenléteért felelőssé. Éppen ezért nem is önálló tudományok, hanem a magasabbrangúak csatlósai (scientia subalternata). A természetes ismeret terén csak a metafizika teljesen önálló tudomány: csatlós nem lehet, mivel az emberi ismeret őadataival és ennek minden következtetéséért szavatoló legfőbb elveivel foglalkozik. Alanya a valóság, mint ilyen, elvonatkoztatva minden konkrét határozottságtól és korlátozástól, amelyet természeti adottságként készen talál, de csak mint homályos, tisztázásra szoruló burkoltságot. Ösztönszerűen (intuitive) szemléli és fogadja el, mert más adatból levezetni nem tudja és tisztán természeti adottsága révén látja igazolt-

Fejtegetésünkéből tehát láthatjuk, hogy az említett lelkiség kialakulásában az értelem kiveszi arányos részét. *Nemcsak túlzás azonban, hanem az értelmi igények elgőgösödött érvényesülési vágya jelentkezik akkor, mikor egy részleges tudományosság szempontjait tesszük meg irányí-*

ságát. (A létfogalom különböző megjelenési formáiról v. ö. La sintesi . . . tárgymutatóját «ente» jelszó alatt.) Ennek a tudásalannak a meghatározása a metafizika főfeladata és egyetlen célja. Honnan ered, mi az értéke, hová és mennyire vezet el az emberi értelmet az igazság utáni kutatás útján, ezekre a kérdésekre ad feleletet. Vagy megvédi ezt az ősadatot (pozitív metafizika), vagy elveti (szkepticizmus), vagy pedig kritikájával az alanyiség különböző területeire utalja (szubjektív metafizika). Mindegyik típusban számtalan változatot találhatunk. A különböző megoldások szerint alakul ki a metafizika, mint világnézeti érték vagy értéktelenség. Egyenesen egyik sem bizonyíthat. Csak támadás és védekezés végezheti el ezt a tisztító feladatot. Ezért a metafizika lényegesen védekező, apologetikus jellegű: tetterős küzdelem az emberi ismeretnek természetszerűen jelentkező őسادottságaiért. Ezért van két része: a kritika, amelyben ez a harc folytatódik és az ontológia, amely a megvédett őسادottságnak önmagában és következményeiben való leírása és tudományos előadása. A metafizika eredményeitől függ a többi tudományok értéke. De ezáltal nem válnak csatlósokká, mivel önálló tárgykörben és sajátos ismeret-eszközökkel dolgoznak. Emellett azonban függenek a metafizikától, mivel ennek az értékelésére vezetendő vissza tárgykörük és ismereteszközeik megbízhatósága és valóság-értéke. Így benne találjuk meg sajátos értékeik végső támaszát és indokolását. (Ebből is látjuk, hogy egészen különböző fogalmak a függés (dependencia) és a hozzácsatlás, bekebelezés (subalternatio) a tudományok rendezése céljából.) Könnyen megérthető tehát, hogy miért nevezi magát a metafizika prima philosophiának és hogy miért van uralkodó jellege a részleges tudományokkal szemben: úrnő és irányító bölcsesség, amely lét-érték szempontjából ítélkezik a többi tudomány adatairól. De sokat kap is tőlük, mivel általános megállapításai a tudományok részleges adataiban állják ki a tűzpróbát és bizonyulnak valósági értékmérőnek. A metafizika és a többi tudományok viszonyát azzal is meghatározhatjuk, hogy ezek fejtik ki az általános értékű létfogalom tényleges, konkrét tartalmát és ezzel a metafizika egyetlenes érvényű megállapításait vagy igazolják, vagy megcáfolják. Így gazdagodik általuk a metafizika is és kigyógyul esetleges túlkapásaiból. Úrnő csak akkor lehet, ha alattvalói engedelmeskednek, azaz ha nem tárnak föl olyan konkrét adatokat, amelyek a metafizika álláspontjával ellenkeznek. Ezért volt kénytelen Kant a gyakorlattal megjavítani metafizikájának agnosztikus állásfoglalását, amivel végeredményben kimondta a csődöt, de legalább is a kettős vágányú igazság szakadékát vitte be az ember világnézetébe. A metafizika ítéletei és bölcsesség szerepében föllépő irányítása is csak akkor lehet reálissá és elfogadhatóvá, ha a részleges tudományok szolid és biztos adatai nem ellenkeznek vele. Ezért kell a prima philosophiának mindig szerves összefüggésben maradnia a valósággal, az érzékelhető világ adataira támaszkodó elvonással. Enélkül értéktelen logikai tornává válik.

Hasonló a teológia helyzete is. Ősértékét, a természetfölötti istenfogalmat olyanformán kapja készen, mint a metafizika az általános létfogalmat. A kinyilatkoztatás révén valósul meg a lényében és személyi mivoltában a világ fölött álló, de a hívő lelket szerető és megjutalmazó Isten eszméje. (Zsid. 16, 6.) Ez a kinyilatkoztatás őstartalma, amely ennek egyes adatait hasonlóan magában foglalja, mint az általános létfogalom a részleges adott-

tónak. Hogy így még a teremtett valóság igaz felfogásáig sem juthatunk el, világos. Még kevésbé magyarázhatjuk az egész valóságot és a kinyilatkoztatás révén ebből átcsillanó adatokat. A történelem folyamán az ilyen irányok okozták a legtöbb bajt és zavart. De mindez ideig-

ságokat. A teológia mindent erről és ennek, mint végső indokoló és azonosító tényezőnek az erejében állít. Bizonyítani, levezetés által indokolni nem tudja, de védi a külső támadásokkal szemben és kimutatja észszerű elfogadhatóságát a «környezet», az emberi ismeretanyag szempontjából: nem ellenkezik ennek adataival. Ezért a teológia lényege szerint az Isten tudásához csatolt ismeret és tudásmód, mivel innen kapja tudásalanyát. (I. 1, 2.) Az emberi elme beállítottsága alapján védekező tudomány, amely pozitíve csak Isten tekintélyével érvelhet, negatíve pedig megoldja az emberi értelem ellenvetéseit és a természetes tudás hasonlataiban keresi az értelem támasztékát, hogy a Veritas prima felé való szárnyalásában a természet terhe ne gátolja. Ez a munkaterv és mód áthatja az összes teológiai kutatásokat, úgyhogy ennek a tudománynak ilyeszerű általános apologetikus jellege tagadhatatlan. Az egyes részek közötti különbséget csak a megvédendő anyag minősége határozza meg. A metafizikáéhoz hasonló feladatot old meg a szorosan vett apologetika, amely a teológia tudásalanyát igazolja úgy eredetében, mint önmagában és az a végső következtetése, hogy a lélek üdvösségét a kinyilatkoztatás által, annak kereteiben művelő háromszemélyű Egyisten, teljes világnézetünk és életfelfogásunk irányítója, középpontja gyanánt a természetes ismeretek szempontjából is megbízható, elfogadható, sőt a tényleges kinyilatkoztatás következtében elfogandó. Az apologetikát tehát így határozhatnók meg: iustificatio vel defensio subiecti theologiae sec. se, seu esse per se subsistentis in tribus Personis in doctrina Ecclesiae manifestati. Ennek a valóságértéke a kinyilatkoztatás szempontjából, az emberi igényeknek megfelelő volta, a tudományos kutatás és igazolás tárgya. A «környezet» általános tisztítása az apologetika főfeladata, mikor az általános vallási igények számbavétele után kimutatja, hogy Isten tényleges megszólalása alapján megvalósult lehetőség, hogy az ember a legszorosabb viszonyba lépjen Teremtőjével és ennek mindenhatósága révén részese lehessen az egész, igazi isteni életnek. Ez az apologetikai igazolás tehát egyrészt bölcséleti, amennyiben a természet és természetfölötti adottságok általános összeegyeztethetőségét mutatja ki, másrészt pedig történeti, amennyiben az említett mozzanatok tényleges voltát igazolja. Az utóbbi a szentírás tudományok általános részében és az egyháztörténelemben játszódik le. A teológia többi részei a kinyilatkoztatás egyes adatait vizsgálják önmagukban és védelmezik külön-külön az emberi okoskodással szemben, hasonlóan, mint a bölcsélet különböző részei a metafizikától már igazolt általános létet elemzik és tárják az értelem elé. A párhuzam a két ősdattal szemben való állásfoglalás irányában tökéletes. Hogy mennyire megy ez a teológia vezető szerepét illetőleg, l. Der thomistische Gottesbegriff 124. s köv. old. Mindebből láthatjuk, hogy a teológia mint tudomány nem állítja értelmünket nagyobb probléma elé, mint a metafizika. Viszonylagosan ugyanolyan eszközökkel dolgozik mint ez és így tudományminőségben hasonló ismeretforma, mint a metafizika, de éppen tárgyánál és bizonyossági fokánál fogva ennél nem alsóbb-, hanem felsőbbrendű értelmi megnyilvánulás.

Az értelemi kritika további mozzanatait értekezésünk keretében nem tárgyalhatjuk. Mert nagyon sok tennivalója akad az értelemnek, míg a kinyilatkoztatott igazságokat az emberi felfogás szintjéhez közelebb hozza. Ez

óráig tartott. Elmúltak, újabb kísérletek váltották fel őket, sok lelket taszítottak a kétség és istentelenség örvényébe, de Isten művét nem tehetők tönkre, Péter szikláján szilárdan áll: portae inferi non praevallebunt adversus eam.¹ Legújabbban az ú. n. történelmi módszer alkalmazásával próbálkoznak a kinyilatkoztatást nevesítéssé tenni, a mítosz területére utalni, adatait pedig az egyszerű emberi történelmi alapján magyarázni.² Mindaddig, amíg ennek nincs központi jelentősége és nem az emberi történelmi mértéke a transzcendens tekintély megnyilatkozásának, ez a módszer a hit és a hittudomány egyik legjobb segédeszköze. Ez vezet bennünket a hagyomány útjának megvilágítására és egyengetésére, innen vehetjük a legjobb bizonyítékot az Egyház apostoli mivoltának, küldetésének és működésének az igazolására. Ha azonban központi és önálló szerepet akar játszani, akkor értéktelenné válik és nemsokára épügy a mult szomorú emlékei közé tartozik, mint elődei.

A teremtett tekintély erőtlenségét és mulandóságát még egy oldalról szeretnők megvilágítani. Amint említettük és Szent Tamás gyakran hangsúlyozza, csak Isten tud tanítani és irányítani úgy, hogy ez teljesen természetszerű legyen.³ A teremtett befolyás csak a természet környékét érinti és ha ennek benső hajlandósága nem fogadja ezt be, nem irányul hozzá, akkor igen könnyen válik vagy erőszakká, vagy pedig kicsinyeskedéssé (parvificentia). Minél közvetlenebb összefüggésben marad tehát a teremtett tekintély az irányítottak természeti adottságaival, minél inkább ezekre épít, annál hatásosabb lesz befolyása és irányítása. Ebben az irányban tehát nemcsak külsőleg kell hangsúlyoznia a transzcendens tekintélyhez való viszonyát, hanem bensőleg is erre kell építenie, az Ő világosságától és erejétől kell a hatást várnia. *A transzcendens tekintély megnyilvánulása a világkormányzásban pedig nagyvonalúságot mutat.* Mindenütt annak kell történnie, amit Ő akar, de ezt úgy valósítja meg, hogy megadja a nagy, általános indítást, a többit pedig az önrendelkezésre bízta.⁴ A kicsinyes, apró részletekig menő parancsolgatás nem a

már nem a tiszta hit, hanem a teológia feladata, úgyhogy az eredmények megítélésénél a kinyilatkoztatásnak csak elvszerű jellege van, a többit a kutató, következtető és a természetes igazságokat is mérlegelő értelem dönti el. Hogy hányféleképpen történhet ez, leírtuk *Der thomistische Gottesbegriff* c. művünkben. Az értelem kritikai szerepe főleg a formális tudományos teológia körében játszódik le, aminek az ismertetése messze túlmegy tanulmányunk keretein és célján.

¹ Máté 16. 18.

² Ki szoktak választani valamely részleges eseményt vagy igazságot és ennek akarnak aztán érvényt szerezni az egész kinyilatkoztatás területén. Újabbban a parusia gondolatába ütköztek bele. Ebből a szempontból akarják megítélni Jézus lelkiségét és a kereszténységnek amaz «evangéliumellenes» fejlődését, ami a katolikus Egyházban teljesedett be. V. ö. Werner: *Die Entstehung des Christlichen Dogmas*, Bern, 1941.

³ 11. Ver. 1.

⁴ I—II. 9. 6. ad 3.

transzcendens tekintély jellemző sajátága.¹ Mivel a teremtett tekintély a lélektani és természetbölcséleti oksági viszonylatok keretében hathat csak, az isteni bölcsesség eme nagyvonalúságát figyelmen kívül nem hagyhatja, hacsak a saját halállevelét nem akarja kiállítani. Úgy irányítson és parancsoljon, hogy az irányítottak lelkesüljenek, azaz, hogy a maguk benső adottságaiból gyűjtsék össze a kivitelre szükséges erőket.

<p><i>praevisive</i>: actus constituens in esse independenti sec. autodeterminationem: principium quo esse personalis.</p> <p><i>specificative</i>: subiectum esse independentis: principium quod.</p>	<p><i>absolute</i>: ut principium esse independentis: eminentia dignitas</p>
<p><i>radicaliter</i>: potentia personalis, prout suppositum est finis sui et aliorum a se: firmitas.</p>	<p>Personalitas: principium quod</p>
<p><i>virtualiter</i> vel <i>causaliter</i>: potentia extendendi esse personale ad alia a se (trahendo ad esse suum sive physice, sive moraliter)</p>	<p><i>relative</i>: ut principium boni communis suppositi: auctoritas</p>
<p>ratione solius esse suppositi, influendo in agere omnium principiorum ad personam pertinentibus per modum principii quod et sic dirigendo omnia in suam finalitatem: potentia personalis formaliter.</p>	<p><i>dynamic</i>: quoad agere</p>
<p>potestas utendi aliis ad suum finem</p> <p>potestas dirigendi alia a se ad suos fines,</p>	<p>ratione naturae, principii quo: potestas</p>

¹ Ez a természetbölcséleti és lélektani fontolgatás leszűródése. Mert ontológiailag nincs valóság, ami Istenre ne lenne visszavezetendő. I. 44. 1.

Igy nyernek ezek többletet és általuk maga a tekintély is többletet nyer,¹ úgyhogy a történet nem marad meg tisztán a meglévő energiák kihasználásánál. Ezért oly mulandó sok teremtett tekintély: elhasználja a maga és mások energiakészletét.

* * *

Mindaz, amit a tekintélyről mondtunk vagy megállapíthatunk, a személyi léten alapul, annak visszfénye és funkciója (részleges hatóerő-szerinti megnyilvánulása). A tekintély tehát a személyi létnek az eredeztetésre irányuló vonatkoztatása (relatio transcendentalis), vagy pedig a tényleges származáson alapuló viszonyítás (relatio praedicamentalis) szerzőség formájában. Érdemes tehát a személyi lét különböző vonásait (ratio formalis) szétboncoltan vizsgálni, hogy így ennek tekintélyszerű jellege minden irányban kitűnjék.

Az összegező (synthetikus) vonás az állagi (suppositalis), és pedig az értelmes élet körébe tartozó állagi önállóságot fejezi ki. Ezért határozza meg Szent Tamás Boëthius után mint rationalis naturae individua substantia-t. Ennek a szétboncolásából származnak az egyes részleges vonások, amelyeket a előzőoldali séma szemléltet. *Horváth Sándor O. P.*

¹ Itt nem kell föltétlenül abszolút értéktöbbletre gondolnunk. Az igazi tekintély, mint minden eredeztető tényező, hatóerő szerint, magszerűen (virtualiter) magában foglalja a származékot, az eredeztetett valóságot. Ebben tehát a tekintély befolyása alatt csak ténylegesen és kifejezetten (explicite) valósul meg az, ami a tekintélyben magszerűen, a felvevő tényezőben pedig a lehetőség szerint (in potentia) van meg. Ezért hangsúlyozza oly gyakran Szent Tamás, hogy az észelvekben hatóerő szerint bennfoglaltatik az egész emberi tudás, amely az anyaggyűjtés révén tényleges és kifejezett ismeretvé válik.

IGAZSÁGOS BÉKE.

(Szent Tamás és Kant.)

Az emberiség egyik legnagyobb kincsének, Szent Ágoston szavával élve Isten legkívánatosabb ajándékának, a békének megőrzése vagy megszerzése állandó vágya volt az embernek. A gondolkodók, idealista politikusok vagy bölcselők és írók előtt nemcsak mint szép álom jelent meg az állandó, örök béke képe, hanem megvalósításában gyakorlati feladatot is láttak. Nyilvánvaló, hogy ez elsősorban politikai kérdés és elérésének lehetősége gyakorlati feltételektől függ. A nemzetközi élet ugyanis legnagyobb részét politikai élet: vitái és ütközései legtöbbször nem jogi, hanem politikai síkon játszódnak le. A népek életküzdelmében nemcsak eszmék és elvont tételek állnak egymással szemben, amiket legalább elvben békés úton összhangba lehetne hozni, hanem ebben a harcban érvényesülni kíván a hatalom akarása és politikai síkon való elérésének szándéka is. Gyakorlati célkitűzéssel, de alapjában véve idealista felfogással születtek meg azok a béketervek, amelyek századok óta ismételtelen felmerültek, valamennyi sorsa azonban az volt, ami Morus Tamás Utopiájában megrajzolt örök béke állapota: valóban utópia maradt.¹

A felmerült béketerveknek közös vonása, hogy legtöbbször egy eszményi cél érdekében (pl. a Szentföld visszafoglalása, a török kiűzése Európából, a civilizáció fennmaradását és terjesztését biztosító béke megőrzése stb.) az uralkodók összefogását kívánják. Alap gondolatuk, hogy az államok egyetemes szerződésben vállalt közös akarattal rögzítenék le a fennálló politikai helyzetet vagy kötnének huzamosabb időre szóló fegyverszünetet, a rend megbontóit pedig mint a nemzetközi rend ellen vétőket közösen viselt megtorló hadjárattal büntetnék meg. Az ideális cél elérése érdekében vállalt statusquo rögzítése és mindenáron való fenntartása mögött azonban legtöbbször egy ország vagy hatalmi

¹ A nemzetközi élet szabályozására és a tartós béke megteremtésére irányuló béketerveket beható magyarázatokkal és bő kivonatokban ismerteti J. ter Meulen hatalmas munkája: *Der Gedanke der Internationalen Organisation in seiner Entwicklung. 1300—1800.* Haag, 1917. Zweiter Band I. 1789—1870. Haag, 1929. II. 1867—1889. Haag, 1940. A korabeli béketervezetek gondolatkörében mozog a mi Pázmány Péterünk előterjesztése római követsége idején II. Ferdinándhoz az európai katolikus fejedelmek összefogásáról és a török kiűzéséről. L. Balanyi György: *Pázmány Péter népszövetségi tervezete.* Budapest, 1933. Szent István Akadémia.

csoport nagyon is reális politikai számítása húzódik meg, amelynek érdekében áll az időszerű helyzet fenntartása. Az a gondolat is fellelhető bennük — ami a pacifizmus alaptétele —, hogy még az igazságtalan béke is jobb, mint a még igazságtalanabb háború. *Ezek az egyetemes béke-tervek az osztatlan béke eszméjét képviselik, megvalósítani azonban politikai úton csak akkor lehetne őket, ha mindenkinek egyformán érdeke lenne a meglévő rend fenntartása.* Mivel pedig a nemzetek élő, fejlődő valóságok, nem pedig merev és élettelen adatai a nemzetközi életnek, azért életüket és egymáshoz való viszonyukat sem lehet örök időkre rögzített jogi keretek közé szorítani. Különben is képmutatás lenne az egyetemes békét pl. háború után olyan szerződésre alapítani, amelynek megkötésénél a szerződő akarat legtöbbször hiányzott a legyőzött félben. A történelem tanúsága szerint a nemzetek életében általában csak rövid, átmeneti időszakot töltött ki az az állapot, amikor minden egyes államnak egyformán érdeke volt a béke fenntartása, az pedig a legritkább esetben fordult elő, hogy egy állam magasabb belátásból békés úton eszközölt volna változtatásokat a fennálló renden saját hátrányára. Számunkra mindezt legszemléltetőbben a népszövetségi kísérlet bukása igazolta. Kítűnt, hogy *nem járható út és rossz formula a háborúnak szankciós háborúkkal való meggátlása* és a világból kiüldözni akarása. A kollektív osztatlan békének az elmélete gyakorlatban egyetemes, osztatlan háborúhoz vezetett.¹

A gyakorlati politikában eddig két ténylegesen bevált formája mutatkozott a béke megőrzésének. Az első *egyhatalmi rendszernek* nevezhetjük, mikor egy nemzet fegyveres ereje örködik a béke fenntartásán, amint ezt klasszikus formában a Pax Romana-ban láthattuk megvalósulni. Eszerint a béke nem más, mint egy állam hatalmával megteremtett benső rend, amelyet egy nemzet beljoga szabályoz. Nemzetközi jog valójában nincs, legfeljebb annyiban, amennyiben ez a beljog az idegekkel való kapcsolatokra is kiterjed.²

A másik megoldási kísérlet a *különböző hatalmak erejének egyensúlyi helyzetével* akarta biztosítani a békét, amint ez az európai nemzetközi politikának a weszfáliai béke óta alapvető tétele volt.³ A politika

¹ L. Gajzágó László: A háború és béke joga. Budapest, 1941, 102. o. (Különlenyomat Közigazgatásunk nemzetközi kapcsolatai, a VI. közigazgatási továbbképző tanfolyam előadásai c. munkából.)

² L. Gajzágó László: A nemzetközi jog eredete, annak római és keresztény összefüggései, különösebben a spanyol nemzetközi jogi iskola. Budapest, 1942, 1—18. o. A háború és béke joga, 7. o.

³ Hogy ez nem lehet alapvető nemzetközi jogi tétel, hanem csak gyakorlati politikai formula, azt Y. de la Brière mutatja ki. (La communauté des puissances. D'une communauté inorganique à une communauté organique. Paris, 1932.) A hatalmi egyensúly által teremtett helyzet ingatagságára igen jellemző Swift szatirikus hasonlata, aki egy olyan tökéletes súlyelosztással épített házhoz hasonlította ezt, amelyre mikor egy veréb rászállt, az egész összedőlt,

nyelvén ez a béke, a nyugalom rendje. Mindkét megoldási kísérlet mögött azonban eleven erők és a békét állandóan veszélyeztető hatalmi törekvések feszülnek.

A történelem szomorú tapasztalatainak tanulsága arra indíthatja a mélyebb összefüggéseket kereső bölcslőt, hogy felvesse a kérdést: *lehet-e egyáltalán tartós, emberi nyelven szólva örök békéről beszélni, reális cél-e ennek megteremtésén fáradozni? A sikertelen kísérletek kudarcának okai gyakorlati hibák és politikai tévedések számlájára irandók-e, vagy pedig sokkal mélyebb, elvi alapon kell keresni a probléma megoldását?* Így lesz a béke problémája bölcseleti kérdés és ebből a szemszögből tekintve mint *egy klasszikus megoldási kísérlet* jelenik meg szemünk előtt a nagy königsbergi bölcslőnek, Immanuel Kantnak *«Zum ewigen Frieden»* című munkájában kidolgozott *béketerv*.¹ Érdemes vele foglalkozni, mert Kant nemcsak elődeinek valamennyi értékes gondolatát beolvasztotta rendszerébe, hanem, mint más kérdésekben, itt is jelentős módon befolyásolta gondolkodásunkat. *Munkáját a keresztény filozófia nagy mesterének, Aquinói Szent Tamás gondolatainak jénységében akarjuk mérlegre vetni, hogy egyúttal szemünk előtt álljon a keresztény bölcsélet tanítása az igazságos, keresztény béke eszméjéről.*

Mielőtt Kantnak az örök békéről szóló munkáját vázlatosan ismertetnők, röviden meg kell emlékeznünk arról, hogy *más írásaiban is kitért a háború és béke kérdéseire. Szerinte az emberi nem állandó előhaladását még a szenvedélyek, sőt a háborúk is előmozdítják.*² Az államok most olyan viszonyban vannak egymással, mint az egyes emberek voltak a rendezett jogi állapotok megteremtése előtt, ezért a népek között is a jognak kell megteremtenie a rendet. A háború annyiban szolgálja közvetve az emberiség előhaladását a világbéke felé, amennyiben a háborús szenvedések és terhek állandó növekedése arra kényszeríti az embereket, hogy az állam kormányzásába beleszólást biztosítva maguknak, megakadályozzák a háborút.³ Azt ő is látja, hogy ide jog kell kényszerítő hatalommal, de azért bízik az értelmi belátás erejében és abban, hogy

¹ «Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf» Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, 22. Bd. Berlin, 1910—1938. Bd. VIII. 341—386. o. A munka első kiadása Königsbergben jelent meg 1795-ben. A különböző kiadások közül megemlíthetjük K. Vorländer (Leipzig, 1914) és K. Kehrbach (Reclam Univ. Bibl. Nr. 1501) bevezetésével és jegyzeteivel ellátott kiadásokat. Magyarra először Hildenstab Gyula (Losonc, 1915), majd Babits Mihály fordította le. (Budapest, Új Magyarország, 1918.)

² «Das Mittel dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft», állítja fel negyedik tételként az 1784-ben írt *Idea zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* című munkájában. (Gesam. Schr. Bd. VIII. 20. o.)

³ L. *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Ges. Schr. Bd. VIII. 121. o. (1786-ból.)

ami elméletben igaz, annak a gyakorlatban is be kell válnia.¹ A haladás tehát Kant szerint a nemzetközi együttélés megvalósítása felé irányul.

A napoleoni háborúk idején számos béketerv látott napvilágot² és ebben az időben, 1795-ben írta meg Kant az örök békéről szóló munkáját, mikor a Poroszország és Franciaország között 1792 óta dúló népszerűtlen és kimerítő háború a bázeli békével véget ért. A nagy bölcselő munkáját érthető érdeklődés fogadta, a nagyközönség azonban általában csalódott benne, mert amint a munka rövid bevezetése is bizonyítja, Kant nem akart benne időszerű politikai kérdésekről nyilatkozni, vagy a bázeli békéről bírálatot adni. Utalások és szellemes vonatkozások találhatók ugyan benne, amint ezt a tanulmány külső formája is mutatja, a közönség azonban nem ezt várta. Csak a szakemberek látták benne Kant előző munkáiban elszórtan megtalálható politikai és jogfilozófiai eszméinek egy egyetemes béketerv — mai kifejezéssel élve inkább nemzetközi rend alapvetésének — keretében való kiépítését.

A békeszerződések külső alakja szerint megírt tanulmány bevezető cikkelyei (Präliminarartikel) azokat a politikai feltételeket tartalmazzák, amelyek megvalósulása az örök békéhez vezethet. Kant első követelménye, hogy a békekötés alkalmával a jövődöbéli összetűzések anyagát ki kell küszöbölni, mert különben csak fegyverszünetről, de nem békéről beszélhetünk. További követelményei: egyik szuverén államot sem hódíthat meg vagy foglalhat el egy másik, bárminő címen történjék is. A fegyverkezési verseny megszüntetése, az állandó hadseregek eltörlése és a fegyverkezési célokra felvett államadósságok tilalma mind ugyanezt a célt szolgálják. Leszögezi, hogy egyik állam sem avatkozhatik be erőszakos úton a másik belügyeibe és ha mégis kitört a háború, akkor a hadviselés során nem szabad olyan jogellenes hadieszközökkel élni, amelyek kizárják a jövődö béke kölcsönös bizalmon alapuló megteremtését. A népek között dúló egyetemes irtó háború ugyanis csak az emberi nem közös temetőjében vezetne örök békéhez.

A gyakorlati politikára irányadó bevezető feltételek után Kant meghatározza az örök béke *általános és alapvető tételeit.* (Definitivartikel.) Gondolatai mindenben magukon viselik korának, a felvilágosodás eszmevilága hatásának nyomait. Hatalmas szelleme azonban itt is egységbe, rendszerbe tudta foglalni elődeinek tanítását. Kiindulásában leszögezi — amint ezt Hobbes tanította —, hogy *a népek közötti természetes állapot az állandó küzdelem, békét, vagyis a jog által szabályozott törvényes állapotot nekünk kell megteremteni.* A békét biztosító törvény-

¹ Ennek bizonyítására szenteli az 1793-ban írt kisebb munkájának «Ueber dem Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» harmadik részét. Ges. Schr. Bd. VIII. 307—313. o.

² 1798-ból való J. Görres munkája: Der allgemeine Frieden, ein Ideal. Gesammelte Schriften, herausgegeben von M. Branbach, Köln, 1928. Bd. I. 11—63. o.

szerű, jogi állapot szerinte a következő alapvető feltételek megvalósulása esetén jön létre: először is a népeknek a *republikánus államformára* kell áttérniük.¹ Kantnál a republikánus eszme nem jelent okvetlenül köztársasági vagy demokratikus államformát — ami az ő megjegyzése szerint is könnyen despotizmushoz vezet —, hanem kormányzati formát. Jelenti a nép széles rétegeinek bevonását az állam kormányzásába és Montesquieu által hirdetett szétválasztását a törvényhozó és végrehajtó hatalomnak. Adott esetben tehát jelenthet alkotmányos monarchiát is népképviselőti rendszerrel. Kívánságát azzal indokolja, hogy ha a népeknek szavuk lesz saját sorsuk intézésében, akkor a dinasztikus érdekekért vívott háborúk is meg fognak szűnni. A világbéke elérésének második alapvető feltételét Kant abban jelöli meg, hogy a népeknek egy nagy *államszövetségben* kell egyesülniük.² Nem lát ugyanis más észszerű módot arra, hogy feladják törvényen kívüli szabadságukat és a jog rendező hatalma alá vessék magukat. Ebben a pontban l'abbé St. Pierre béketerve, amelyet Rousseau dolgozott át és elevenített fel újra, volt rá kétségtelenül nagy hatással.³ Az európai népek államszövetségét indítványozó terv ugyanis igen megfelelt a rousseau-i contract social elméletnek az államhatalom eredetéről.⁴ Az államszövetségről szólva maga Kant is lehetetlennek tartja — legalább is az emberiség jelen helyzetében — egy világállam megvalósulását. Az államok szövetsége lenne hivatva ezt pótolni, de azt is világosan látja, hogy a népeknek egy ilyen szövetségében a háborús összetűzések veszélye állandóan fenyeget. Kant harmadik alapvető feltétele a népek kizsákmányolása elé állít korlátot azzal, hogy valamennyi ember, világpolgár számára megkívánja a *szabad érintkezés* lehetőségét, de többre nincs joga senkinek sem.⁵

Felmerül a komoly kérdés, amivel a nagy kritikus bölcselő maga is számol, hogy ezek a nehéz és a népek életébe mélyen belevágó,

¹ «Die bürgerliche Verfassung in jedem Staat soll republikanisch sein.»

² «Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein.»

³ St. Pierre az utrechti kongresszus alkalmával dolgozta ki első béketervét, amely *Projet de Paix Perpétuelle* címmel Párisban jelent meg 1716-ban. L. J. ter Meulen: id. m. I. 180—221. o. Rousseau 1761-ben újította fel St. Pierre tervét: *Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de M. l'Abbé de Saint Pierre*. Német fordításban W. Kayser adta ki Rousseau, Kant, Herder über den ewigen Frieden címen. (Leipzig, 1916.) Megemlíthetjük azt is, hogy Leibnitz is foglalkozott St. Pierre béketervével és megjegyzéseket fűzött hozzá. L. J. ter Meulen: i. m. I. 204—209. o.

⁴ Rousseau különben munkáiban elszórtan ugyanazokat a gondolatokat vallja, mint Kant. Különösképen Európa szellemi egységét hangoztatja és az egyetemes békét az államok szövetségétől, lassú fejlődés eredményétől várja. L. J. ter Meulen: id. m. I. 253—258. o.

⁵ «Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.»

szabadságukat súlyosan megkötő feltételek megvalósulhatnak-e egyáltalán? *Kant az örök béke megvalósulásának biztosítékát abban látja, hogy maga a természet akarja* és éppen ezért szerinte el is fogja érni, hogy a nemzetek egymasközi viszonyában a jog érvényesüljön. A gondviselés munkájának tartja — természetesen deista értelemben —, hogy a természet célszerűen irányítja az egyetértés felé az embereket. Jellemző felfogására, hogy nem az emberiség erkölcsi haladásától várja az örök béke megszületését, hanem a természet mechanizmusától, amely képes kiegyensúlyozni még az emberek rosszakaratát is. A dolgok természetes rendje vezetné tehát az emberiséget az örök béke állapota felé, a kereskedelmi szellem terjedése is ezt segíti elő.¹ Az a meggyőződése, hogy ha a népek közösségi kapcsolatai odáig fejlődnek, hogy a jog megsértését a világ egyik pontján mindenütt érezni lehet, akkor a világpolgárság eszméje többé nem lesz a merő képzelet játéka, hanem szükséges kiegészítője a népek iratlan jogának.

Kant mindezt a *felvilágosultság korának szellemében az értelmi belátás terjedésétől várja*² és ezért béketervezetének második záradékában azt kívánja, hogy az államügyek intézői hallgassák meg a bölcseket és kövessék útmutatásaikat.

Látnivaló, hogy súlyos kérdések és mélységekbe nyúló problémák merülnek fel a béke alapjainak keresése közben s végeredményben az *egész probléma belenyúlik a politika és erkölcs viszonyának tárgyalásába*, amint ezt Kantnál is láthatjuk. Az örök békéről szóló tanulmányunk záró fejezete erről szól. Utolsó megállapítása, hogy kötelességünk és meg-alapozott reményünk az örök békén dolgozni még akkor is, ha a végtelenbe nyúló fejlődés sorának végén állna csak ennek elérése, mert *az örök béke gondolata nem üres eszme, hanem feladat*, amelynek megoldásához az idők folyamán állandóan közelebb juthatunk.

Az alapvető problémát azonban nem itt dolgozta fel, hanem jog-filozófiai alapvetésében, amelyet ugyanebben az időben írt, de csak a következő évben, 1796-ban adott ki.³ Itt is ugyanazt tanítja, hogy a háború természetes helyzet a népek között és a nemzeteknek a jogi állapotra kell áttérniök elsősorban államszövetségek megalkotása által. Egy világgállam megteremtése lehetetlen, de megvalósításához állandóan

¹ Ezt a gondolatot is számosan kiemelték már Kant előtt s a nemzetközi jogászok Grotiustól kezdve mind követelik a béke érdekében a nemzetek szabad kereskedelmi érintkezését. Bossuet még teológiai alapot is ad ennek az eszmének. L. J. ter Meulen: id. m. I. 61—67. o.

² A kanti felfogást legáltalában és a keresztény békeeszmével szembe-állítva leginkább ezzel a kijelentésével jellemezhetjük: «Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von selbst zufallen». Zum ewigen Frieden. Gesam. Schr. Bd. VIII. 378. o.

³ Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. (Metaphysik der Sitten.) Gesam. Schr. Bd. VI. 203—491. o.

közeledhetünk és nekünk ez a feladatunk.¹ Legjellemzőbb, amit a világpolgárságról szóló fejezete végén megállapít — ma a nemzetközi jog alapvetésének mondanánk —, mikor leszögezi, hogy *az erkölcsi gyakorlati értelem követelménye a háború kiküszöbölése. Nem az a kérdés, hogy lehetséges-e az örök béke, hanem úgy kell cselekednünk, mintha lenne és állandóan kell törekednünk az eszmény felé, mert ez a kötelességünk.*²

A világbékéről szóló gondolatait keresve tehát itt is Kantnak jellegzetes bölcséleti alapelveire bukkanunk. A *békét is végeredményben transzcendentális eszmének, a gyakorlati ész követelményének jelöli meg.* Világfelfogásának sajátos szelleme jut kifejezésre abban, hogy szerinte a béke eszméjének *megvalósítása felé állandóan törekednünk kell anélkül, hogy elérhetnők.* A végtelen haladásról és az emberiség állandó fejlődéséről szóló gondolatok az ő nyomain haladó idealista kultúrbölcsületben váltak közkeletűvé és hatoltak be az elmúlt század emberének világfelfogásába. Kant hatását nem lehet eléggé értékelni és nem túlozunk, ha azt állítjuk, hogy az egész multszázadbeli és jelenszázadeleji pacifista irodalom tulajdonképpen Kant gondolataiból táplálkozott. Azonban mikor rámutatunk arra, hogy a kanti békeeszme milyen mélyen gyökerezik filozófiájának alaptételeiben, ugyanakkor az is igaz, hogy *békeeszméjének értékelése osztozik az egész kanti bölcsület sorsával és részesül annak bírálatában.*

Mindenekelőtt arra utalhatunk, hogy az eltelt másfél század eseményei szomorúan cáfolták meg Kant ideális és optimista gondolatait. A nagy kritikus bölcselő részben a történelemtől kapta a legszigorúbb és kérlelhetetlen kritikát. Az emberiség állandó fejlődésének hitét megcáfoló háborúk nyomán ma inkább az a gondolat hódít, hogy nincs egyenesvonalú fejlődés, hanem az emberiség élete állandó előretörések és szomorú bukások sorozata. Továbbá Kantnak nem egy gondolatát az életbe átültetni akaró intézmények bukása azt látszik igazolni, hogy a háború sokkal mélyebben gyökerezik a gonoszság által megrontott emberi természetben, mint azt egy pusztán értelmi belátás felderíthetné vagy emberi elhatározás kiküszöbölhetné. A divatos életfilozófia és közszellem ma szívesen el is fogadja ezeknek az irracionális erőnek a létezését, de kérdés, hogy elismeri-e azt is, hogy a háború sebének

¹ Id. m. § 54., 56., 61. Gesam. Schr. Bd. VI. 344., 346., 350. o.

² «Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein... denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urtheile betrügen, wenn wir das erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist... Und wenn das... auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime der Unablässigkeit zu wirken; denn diese ist Pflicht.» id. m. II. Teil, 3. Abschnitt, Beschluß. Ges. Schr. Bd. VI. 354—355. o.

gyógyítása, a béke is csak fensőbb vagy mélyebb erők igénybevételével érhető el? Igy merül fel a mélyebb összefüggéseket kutató keresztény bölcselő előtt elvi síkon a nagy kérdés, hogy *lehetősége-e a Kant által megjelölt úton a békét elérni* vagy legalábbis megközelíteni. Igaz-e, hogy a természet mechanizmusának törvénye hajtaná az emberiséget az örök béke állapota felé és elérése csupán az értelmi belátás terjedésétől függne? Az elpihenni nem engedő súlyos problémák és annak a belátása, hogy *Kant bölcsellete nem nyújthatja a végső megoldásokat*, arra készítetnek minket, hogy békeeszméjének kritikáját és egyben az igazságos béke alapjainak mélyebb feltárását a Szent Tamás elveire építő keresztény filozófia szellemében elvégezzük.

Szent Tamás békeeszméje, úgy amint ezt a Summa Theologica részleges erkölcsstani tárgyalásában (II—II. q. 29.) kifejtette, a lényegét megragadó — mai divatos kifejezéssel élve — totális béke gondolatát tartalmazza. *Mikor a békéről tr, akkor is a teológus és bölcselő módján nézi a kérdést és mint mindig, a béke meghatározásában is a teljes lényegét magában foglaló eszmét kívánja nyújtani.* Ezt a teljes, igazi békét mindenekelőtt megkülönbözteti a pusztán külsőséges megegyezésen nyugvó emberi egyetértéstől. (Art. 1.) Az egyetértés létrejöhet félelem vagy kényszer hatása alatt,¹ de az *igazi béke az, ami mindkét félnek megfelel és amelynek alapját, a felek benső békéjét nem zavarja meg semmi.*²

Először mint a béke lényeges elemét Szent Tamás mindig az egyén benső békéjét hangsúlyozza és ezért ha meghatározásokat keresünk nála, akkor a következő kijelentéseket olvashatjuk: «a béke az akarat megnyugvásában és egyesülésében áll»,³ egy másik meghatározása szerint «a béke vágyódó hajlamaink egyesülése».⁴ Külső képe megtalálható ennek a világban is, amint elfogadja Ps. Dionysios gondolatát a teremtett dolgok természetes vágyódásáról a béke után. (Art. 2.) Teljes, tökéletes békén azonban akkor van, ha törekvéseink elé kitűzött célokkal való egyesülésünket nem gátolja semmi.

Mivel a béke nem más, mint a vágyódó és nyugtalan akarat megpihenése, egyesülése a szeretett tárggyal vagy összhangja a másik

¹ Ilyen értelemben magyarázza Szent Ágostonnak a békéről szóló klasszikus meghatározását: «hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utriusque convenit. Si enim homo concordat cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali sibi imminenti, talis concordia non est vere pax; quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente». II—II. q. 29. a. 1 ad 1.

² «Concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium; pax autem supra hanc unionem importat etiam appetituum unius appetentis unionem.» II—II. q. 29. a. 1. «duplex unio est de ratione pacis». a. 3.

³ «Pax consistit in quietatione et unione appetitus.» II—II. q. 29. a. 2. ad 3.

⁴ «Unio appetitivarum inclinationum.» II—II. q. 29. a. 3. ad 3.

személy akaratával, ezért azt is megállapíthatjuk, hogy az akarat csak az értékeknél tud megállni és megpihenni. Szent Tamás további gondolatmeneteinek alapja tehát az, hogy *igazi béke csak a valódi értékekkel való egyesülés nyomában jöhet létre*.¹ Mivel itt még az igazi értékeket sem bírhatjuk állandóan és zavartalanul, ezért a teljes és tökéletes béke élvezetében a másvilágon lesz részünk.² A földön tehát az igazaknak békéje is tökéletlen, de a gonoszaké csak látszólagos.

Szent Tamás gondolatai itt kapcsolódnak a célhoz irányítottság eszméjéhez, hiszen az igazi értékeket a célunk felé való törekvés által érhetjük el. *Ha pedig az ember elfordul a végső céltől, a legfőbb értéket sohasem érheti el és sohasem lehet igazi békében része*. Ezek a gondolatmenetek eddig a természetes rendben is érvényesek és alapvetésül szolgálhatnak a békeeszmé bölcséletének kidolgozásához, akár az egyes ember, akár a népek békéjéről van szó. Szent Tamás azonban nem elvontan szól a béke bölcséleti alapjairól, hanem a valóságos ember békéje megszerzésének útját akarja kijelölni. A valóságban pedig *Isten az embert természetfölötti célhoz rendelte, ennek eléréséhez, a tökéletes béke megvalósulásához tehát szükséges Isten kegyelme*. Itt tűnik ki, hogy a béke nemcsak erkölcsi feladat, hanem alapjában véve teológiai kérdés. Erkölcsi téren az *igazságosság* erényének nagy feladata, hogy elhárítsa az akadályokat a béke útjából,³ alapjában véve azonban a béke a *szerelemnek a gyümölcse*, akár az egyén, akár a közösség békéjéről van szó. (Art. 3.) S mivel a bűn által az ember eltért természetfölötti céljától, kiölte lelkéből Isten kegyelmét, azért hangsúlyozza olyan erőteljesen Szent Tamás: «megszentelő kegyelem nélkül nem lehetséges igazi béke, csak látszólagos».⁴

Szent Tamásnak a békéről szóló tanítását vázolván elsősorban az lephet meg minket, hogy teljesen *elvonatkozik a gyakorlati politikától*. Kétségtelenül abban az időben a nemzetközi jog kérdéseit még nem tárgyalták abban a formában, mint az újkorban, de mégis a középkor teológusait és kanonistáit is sokat foglalkoztatta a háború és béke problémája. Nemcsak elméleti kérdésekről írtak részletesen, hanem éppen az Egyház indítása nyomán hatalmas békemozgalmak (zsinati határozatok a Pax Dei-ről, a Treuga Dei intézménye, harmadrendek, pápai döntőbíráskodás stb.) törekedtek a háborút megkadályozni.

¹ «Vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni.» II—II. q. 29. a. 2 ad 3.

² II—II. q. 29. a. 2 ad 4.

³ «Pax est opus justitiae indirecte, in quantum scilicet remouet prohibens; sed est opus charitatis directe, quia secundum propriam rationem charitatis pacem causat.» II—II. q. 29. a. 3 ad 3.

⁴ «A gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum; ex quo contingit quod homo sit auersus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens; et secundum hoc appetitus eius non inhaeret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.» II—II. q. 29. a. 3 ad 1.

vagy legalább is korlátok közé szorítani.¹ A mai olvasó joggal elvárhatná a legnagyobb középkori teológustól, hogy legalább utaljon ezekre a gyakorlati vonatkozásokra. Tekintetbe kell vennünk azonban azt is, hogy Szent Tamás idejében már a Pax Dei és Treuga Dei intézménye hanyatlásnak indult, a németrómai birodalom rendezetlen viszonyai és a pápaságnak megfogyatkozott tekintélye ezekre való utalásokat már részben időszerűtlenné tettek volna. Másrészt mikor Szent Tamás politikai kérétektől függetlenül, teljesen természetfölötti és teológiai szempontok szerint írt a békéről, akkor nemcsak saját tudományos módszereihez és célkitűzéséhez maradt következetes, hanem megfelelt kora világszemléletének is. A középkori keresztény világ a Pax Romana gondolatát örökölte az ókortól, de keresztény szemlélet alapján állt. Augustus császártól a reformáció koráig egész Európa hitt egy nemzetek fölött álló birodalom eszméjében, amelyet az isteni gondviselés eszközeinek tartottak. Olyan erős volt ez a hit, hogy az ókor alkonyán a római birodalom bukását sokan a világ pusztulása jelének hitték. A keresztény világban a *népeket átölelő egység gondolata nem politikai formula volt, hanem teológiai eszme* és a békét a hit világából nyert indításokkal és gondolatokkal törekedtek megteremteni. S bár Szent Tamásnál is észrevehető a háború felfogásában a régi római egyhatalmi rendszer szellemi örökségének hatása, amennyiben a jogos háborút a büntető igazságosság érvényesítésének tartja, mégis ő a teológiai szemlélet alapján állva akarta a lényegét megragadni, ha nem is oldhatott meg előre valamennyi problémát, ami később a nemzetközi jogban felmerült. A béke kérdésével kapcsolatban ismét láthatjuk, hogy megmaradt az előtte képviselt teológiai hagyomány vonalán és innen nyerhetjük teljesebb értelmezését gondolatainak.

Szent Tamást akkor értjük meg igazán, ha beállítjuk a teológiai gondolkodás történetébe. Az általunk felvetett kérdésben is azt láthatjuk, hogy *megmaradt az előtte lévő hagyomány tanításánál és tulajdonképpen Szent Ágoston béke-eszméjét foglalta skolasztikus gondolatmenetek és fogalmak módszeres keretébe*. Hogy ehhez a hagyományhoz maradt hű, az külsőleg is kitűnik a felhasznált tekintélyi érvek idézeteiből. Egy-két díszítő jellegű arisztoteleszi és cicerói mondást leszámítva,² a legfőbb tekintély, akinek szavát ismételten megszólaltatja, Szent Ágoston volt.³ Mellette még Ps. Dionysios gondolatát tette magáévá a szeretet egyesítő erejéről.⁴

Szent Ágoston eredeti és mély meglátása a két államról, amelynek

¹ L. Fr. Duval : Application au moyen âge de la doctrine de l'Église sur la guerre, L'Église et le Droit de guerre, Paris, 1920. 159—202. o. — G. Goyau : L'Église et la guerre, Paris, 1934. 35—63. o.

² Arist. Ethic. IX. c. 4. 6. Cicero : De amicitia.

³ De Civ. Dei XIX. c. 12. 13. 14.

⁴ De div. nom. c. 11.

szembeállítására az emberi történelem fejlődését és harcait betölti, adott alapot és nagyszabású keretet a középkor történelembölcseletének és államtanának. A *De Civitate Dei* 19. könyvében, amelyből Szent Tamás is idéz, arról tárgyal, hogy mi a két állam célja, és a kérdésre azt feleli, hogy a béke, ami a legfőbb értéke mind a két országnak.¹ Hosszasan bizonyítja, hogy itt a földön nem lehet állandó békénk, amint nem lehetünk boldogok sem, mert az erénynek is állandó küzdelme van a bűnnel. Pedig mindenki egyformán béke után vágyódik és a háborúnak sincs más célja, mint a béke.² A béke mibenlétét keresve adja a klasszikussá vált és azóta is állandóan idézett meghatározását, hogy a béke nem más, mint *«a nyugalom rendje»*.³ Az általa megrajzolt *béke eszméje egészen általános, mert a külső világ és az ember benső békéjét is magában foglalja.*⁴

¹ *De Civ. Dei* XIX. c. 4. P. L. 41, 627—628. — V. ö. «profecto finis civitatis huius, in quo summum habebit bonum, vel pax in vita aeterna, vel vita aeterna in pace dicendus est . . . Tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri». *De Civ. Dei* XIX. c. 9. 41, 637.

² «Sicut nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est, qui pacem habere nolit. Quandoquidem et ipsi qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt : ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire . . . unde pacem constat belli esse optabilem finem. Omnis enim homo etiam belligerando pacem requirit : nemo autem bellum pacificando . . . non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt . . . Pacem itaque cum suis omnes habere cupiunt, quos ad suum arbitrium volunt vivere. Nam et cum quibus bellum gerunt, suos facere, si possint volunt, eisque subjectis leges suae pacis imponere.» *De Civ. Dei* XIX. c. 12. 41, 637—638.

³ «Pax itaque corporis, est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis, ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animae, ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub aeterna lege obedientia. Pax hominum ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis.» *De Civ. Dei* XIX. c. 13. 41, 640.

⁴ Ugyanitt a rend fogalmát így határozza meg : «ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio». Az egész világot átfogó rend fogalmának plotinói elemeire mutat rá a megtérését követő időben írt «*De ordine*» című munkája (32, 977—1020.), azonban itt láthatjuk azt is, hogy miként hozta összhangba ezt a gondolatot Isten egyetemes gondviselésével, amint olvashatjuk : «ordo est per quem aguntur omnia quae Deus constituit». (*De ordine* II. c. 10. 32, 991.) A rend fogalma Szent Ágoston gondolatvilágában olyan egyetemes eszme, amely átfogja az egész létet. Éppen a rossz jelent eltérést a rendtől, a lét és érték azonban magán hordozza a rend jegyét : quae tendunt esse, ad ordinem tendunt». (*De moribus Manich. II. c. 5. 32, 1348.*) A helyes rend pedig Szent Ágoston felfogásában nem lehet más, mint-hogy megvalósul az értékek hierarchiája és a legfőbb jóra való beállítás : «non enim ordo rectus aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subiiciuntur». (*De lib. arb. I. c. 8. 32, 1231.*)

Szent Ágoston szemléletében általában egybeesnek a földi élet és örökkévalóság távlatai, hiszen egész élete és hivatása arra készítette, hogy az élet irracionális elemeit is állandóan számításba vegye, nagy szelleme pedig az értelmi horizont szűk kereteinek kitágítására, a földi világ határainak a hit világával való kiszélesítésére ösztönözte. Az igazi megismerést nem a földön várta és a földi boldogság fogalma is átadta helyét gondolatvilágában az örök boldogság transzcendens eszméjének.¹ Ennek megfelelően *megkülönbözteti Isten országának és az ember államának békéjét.*² A földi ország is vágyódik a béke után, de nem lehet állandó békében része, mert nem él vele helyesen és nem használja fel a jóra. Szent Ágoston utal arra, hogy a birodalom békéje is sok véres háborúval jött létre, de így sem lett vége a bajoknak, mert állandóan külső ellenségek és benső zavarok támadtak.³ Az ideigtartó földi békében a jók és gonoszok egyformán részesülnek és Isten országának is érdeke, hogy a világ békében legyen. Amíg a két állam keretei nem váltak teljesen szét, addig Isten népe is él «Babilon békéjével», mert a földi ország ebből az életből alakítja békéjét, a hitből élő Isten országa ezt a békét felhasználja, de az örök boldogságot várja, s így könnyíti az emberiség útját Istenhez.⁴

Isten országának igazi békéje a túlvilágon lesz. Ott fog Istennel közvetlenül egyesülni, addig pedig az emberi nyomorúság földjén zarándokorban élve csak a hit által bírja ezt a békét.⁵ Szent Ágostonnál megkapó leírását találjuk annak, hogy az Egyház miként dolgozik a földi béke megvalósításán is. Földi zarándokosságában valamennyi nemzet fiait magához hívja és midőn békességben magához öleli őket, valamennyi nép sajátos értékeit védi, mert minden megfér az ő egységében, ami nincs Isten és az igaz hit ellen.⁶

¹ L. Kiss Albin: Szent Ágoston «De Civitate Dei» művének méltatása. Budapest, 1930. 44—45. o.

² «Omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum terrenae pacis in civitate terrena: in coelesti autem civitate refertur ad fructum pacis aeternae.» De Civ. Dei XIX. c. 14. 41, 642.

³ De Civ. Dei XIX. c. 7. 41, 634.

⁴ «Quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylo-nis: ex qua ita per fidem populus Dei liberatur, ut apud hanc interim peregrinatur.» De Civ. Dei XIX. c. 26. 41, 656. V. ö. c. 17. 41, 645—646.

⁵ «Pax autem nostra propria et hic est cum Deo per fidem, et in aeternum erit cum illo per speciem. Sed hic sive illa communis, sive nostra propria, talis est pax, ut solatium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium.» De Civ. Dei XIX. c. 27. 41, 657.

⁶ «Haec ergo coelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat, atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem; non curans quidquid in moribus, legibus, institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur, vel tenetur; nihil eorum rescindens, nec destruens, imo etiam servans ac sequens: quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem qua

Szent Ágoston békeeszméje az örök élet békéjét vetíti a földre és túlhaladja a földi élet és természet rendjének kereteit. Erkölcsi világfelfogásának alapvető gondolata értelmében, amely szerint mindennek Istenre kell irányulnia, azt tanítja, hogy teljes és tökéletes béke csak akkor lesz, mikor Isten országa az örök életben eléri célját. Nem lesz többé bűn, ami ellen küzdeni kell és rend lesz, mert Isten fog uralkodni mindenben. Ő parancsol az embernek és a lélek a testnek : így áll vissza a bűn által megzavart rend és megvalósul a legfőbb jó, a béke.¹

Szent Ágoston ebben a hatalmas távlatokat feltáró teológiai keretben fejtette ki békeeszméjét és adta tovább a középkornak a Pax Romana gondolatát. A római birodalom békéje nemcsak az akkori civilizált világ földi boldogságának eszméjét jelentette, hanem az elvi síkon felvetett teológiai kérdések számára is ez nyújtotta a politikai megvalósítás elgondolásához szükséges fogalmi keretet. *Szent Ágoston a Pax Romana világában élt és természetszerűen a történelemszemlélet és államtan teológiáját is ennek a gondolatnak a távlatában látta.* Az ő tanítása által nyert teológiai alapot a középkor birodalmi eszméje, amelyben a Pax Romana gondolata élt tovább. Nélküle nem is érthetők meg azok a törekvések és kísérletek, amelyeket az Egyház és pápaság tett a békéért. A nemzetek fölött álló erkölcsi hatalom ítélkezése és a béke biztosítására tett lépések szelleme a Pax Romana egyhatalmi rendszerének gondolatából merített. S ha voltak is a népek között érdekellentétek, fellángoltak véres harcok, a középkor mégis hitt a keresztény népek közösségét jelentő egység eszméjében. Sőt még az utána következő századokban is az állandó török veszedelem fenntartotta a keresztény népek egységének tudatát és ennek a kornak ideális béketervei legtöbbször

unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit. Utitur ergo etiam coelestis civitas in hac sua peregrinatione pace terrena, et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus, humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit, eamque terrenam pacem refert ad coelestem pacem : quae terrene ita pax est, ut rationalis dumtaxat creaturae sola pax habenda atque dicenda sit, ordinatissima scilicet et concordissima societas fruendi Deo, et invicem in Deo . . . Hanc pacem dum peregrinatur in fide, habet, atque ex hac fide iuste vivit, cum ad illam pacem adipiscendam refert quidquid bonarum actionum gerit erga Deum et proximum, quoniam vita civitatis utique socialis est.» De Civ. Dei XIX. c. 18. 41, 646.

¹ «Quamdiu vitiis imperatur plena pax non est : quia et illa quae resistunt, periculoso debellantur praelio ; et illa quae victa sunt, nondum securo triumphantur otio, sed adhuc sollicito premuntur imperio . . . Hic itaque in unoquoque justitia est, ut obedienti Deus homini, animus corpori, ratio autem vitiis etiam repugnantibus imperet, vel subigendo, vel resistendo . . . In illa vero pace finali, quo referenda, et cuius adipiscendae causa habenda est ista justitia, quoniam sanata immortalitate atque incorruptione natura vitia non habebit, nec unicuique nostrum vel ab alio vel a se ipso quidquam repugabit, non opus erit ut ratio vitiis, quae nulla erunt, imperet : sed imperabit Deus homini, animus corpori . . . pax beatitudinis huius, vel beatitudo pacis huius, summum bonum erit.» De Civ. Dei XIX. c. 27. 41, 657—658.

a hitetlenek elleni összefogás érdekében kívánták meg a keresztény népek szövetkezését.

A Pax Romana gondolata azonban csak politikai keret és alap volt, mert *Szent Ágoston és őt követve az egész középkor, Szent Tamás is, felülről, az Istentől kiindulva alkotta meg a nemzeteket átölelő béke eszméjét.* Sőt Szent Tamás helyes érzéssel ki is egészítette Szent Ágoston plotinikus szellemű tanítását a helyes rendről Ps. Dionysios gondolataival és így a teológiai, transzcendentális béke-eszmének kozmikus alapokat adott, mert az egész világban kimutatja a természetes vágyat az egyesülés után. Ha azonban jellemezni akarjuk Szent Tamás tanítását a békéről, akkor azt kell mondanunk, hogy alapjában véve Szent Ágoston gondolatait tette magáévá és skolasztikus rendszerének formái között a szent-ágostoni transzcendentális békeeszmét őrizte meg.

Az újkori gondolkodás elvetette a középkor egységes világképét és ezzel a nemzetközi jogban is új problémák megoldása elé került. A renaissance-szal megindult fejlődés az államok közötti élet és kapcsolatok terén a szuverén nemzeti államok eszméjéből kiindulva elvesztette azt a harmóniát és hierarchikus egységet, amely a középkor világát a nemzetek közötti élet kialakításában is jellemezte. Ettől az időtől kezdve terjedt el az a felfogás, hogy a nemzetközi jog alapjában véve a független államok között fennálló viszonyokat szabályozza. Az egység elveszett, de bátran állíthatjuk, hogy az újkorban a nemzetközi jog alapvetésén fáradozó legmélyebb gondolkodók munkásságát ennek az elveszett egységnek a keresése jellemzi. Amint az újkor gyermeke volt Macchiavelli, ugyanígy egy Erasmus és Hugo Grotius is, akiket a nemzetközi jog munkálásában az a nemes szándék vezetett, hogy a népek békéjét biztosítsák. Az újkori törekvéseknek egyik legjellemzőbb és filozófiai mélységeken járó képviselője Kant, akinek gondolatait ismertettük és akinek hatását korunk nemzetközi jogának kialakulására még most is érezhetjük. *Kant felfogására az jellemző, hogy tudatosan számot vet azzal a tanítással, hogy a nemzetközi jog az államok közötti kapcsolatok szabályozását jelenti és ezért jelöli meg ennek alapját a szabad államok szövetségében, de emellett az újkori gondolkodásra jellemző módon magából az emberből kiindulva akarja megtalálni a nemzetek közötti egység és béke alapját.*¹ A keresztény hagyomány őrzője pedig napjaink számára is Szent Tamás, akinek tanítása, amint láttuk, a skolasztikus formákban is mélyenjáró szentágostoni gondolatokat őriz meg. Szembeállításuk azért is indokolt, mert mind a kettő mélyen behatolt kérdésünk problémáiba és eljutott az általuk választott irány útján a végső feleletekhez. Kérdés, hogy mi jellemzi a köztük lévő különbséget, találkozhatnak-e, vagy pedig végérvényesen elválnak utaik?

¹ L. H. Kraus: Das Problem internationaler Ordnung bei Immanuel Kant. Berlin, 1933. 20—21. o.

Szent Tamás és Kant békeeszméje, amint láttuk eddig is, két egészen különböző világfelfogást jelent. Már a két név egymás mellé állítása is problémátörténeti szembeállítás és a gondolkodás útjain külön irányokat jelent.¹ Szent Tamás bölcséletének szelleme a nyugodt tárgyiaság, a valóságra irányuló nyitott tekintettel néz szembe a problémával: de pace, a békéről írt. Kant pedig az emberből indul ki és így tekint fel a gyakorlati ész követelményeként felismert transzcendentális eszmére. Az állandó, végtelen fejlődés gondolatának értelmében nem a békéről, hanem a feléje vezető útról: «Zum ewigen Frieden» tárgyalt. Az ember méltóságát kiemeli és felmagasztalja, de az eszményhez valóságban sohasem juthat el, hiába törekszik feléje. Mivel Kant szerint az egyedüli kiindulás és minden megoldás az emberből merítendő, éppen ezért jellemzi bölcséletét és az ő gondolatai nyomán elinduló világszemléletet az eszményi és valóságos ember közötti állandó ütközés tragikus vonása. Kantnál feloldhatatlan ellentétekkel találkozunk a szellem és természet, kényszer és szabadság, a világban levő gonoszság és eszményiség szembeállítása kapcsán.² Az emberi törekvéseknek célját jelentő transzcendentális eszme tulajdonképpen elérhetetlen és a feléje vezető út állandó bukások sorozata. A kanti nemzetközi jog is az emberből indul ki és onnan veszi kötelező mértékét;³ de éppen ezért az eszmény és valóság a nemzetközi életben is vigasztalanul szét-esik és nem hozható egybe. Hiú reménység tehát a józan ész szavától, az értelmi belátás terjedésétől várni a jog uralmának teljesülését, a béke megvalósulását.

Szent Tamás ezzel szemben a valóságra tekintő nyílt lélekkel, metafizikai alapvetés után organikus szemléleten alapuló értelmezését adja a világnak. *Ami Kantnál a józan ész követelménye, az Szent Tamásnál metafizikai törvény és a nemzetközi életre vonatkozóan ebből az organikus szemléletből következik.*⁴ S bár az ő békeeszméje a természetfeletti rendben gyökerező teológiai gondolat, mégis kiindulásában az ember közösségi természetének nagy adottságára épít. Szembeállításunkat össze-

¹ A Kantra vonatkozó hatalmas irodalomból csak az alábbi munkákat említjük, amelyek Szent Tamással való szembeállítást is tartalmaznak: J. Maréchal S. J.: *Le Point de Départ de la Métaphysique*, Bruges, 1923—26. Erdey F.: *Kant vallásérkölcsei világnézete*. Budapest, 1929. Fr. Ibrányi: *Ethica secundum S. Thomam et Kant*, Romae, 1931. E. Przywara: *Kant heute. Eine Sichtung*. München—Berlin, 1930. Fr. Schäfer doktori értekezése *Der völkerrechtliche und der Völkerbundsgedanke bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant* (Erlangen, 1932) inkább csak Kant jogfilozófiai gondolatainak ismertetésében nyújt értékeset.

² L. E. Przywara: i. m. 10—12. o.

³ L. H. Kraus: i. m. 49. 70. o.

⁴ A nemzetközi jog alapvetésére is alkalmazhatók Przywara következő szavai: «Bei Thomas ein Transzendentalismus des Seins ist, bei Kant hingegen ein Transzendentalismus des Ich». i. m. 59. o. V. ö. Ibrányi: i. m. 165—180. o.

foglalva azt mondhatjuk, hogy bár *Kantnál sok olyan gondolat van, ami a gyakorlati politika közvetlen irányító elve lehet, rendszeréből mégis hiányzik a valóságra építő, alapvető transzcendentális egység és ezért nincs is biztos, valós alapja békeeszméjének. Szent Tamásnál megvan ez az alap, de hiányzik a gyakorlati politikai formulák meghatározása és a természetes rendben megkívánható feltételek kidolgozása.* Ennek a feladatnak a megoldását követőire, az ő szellemében dolgozó tanítványaira hagyta.¹

A két különböző világnézetű gondolkodó felfogásának szembeállítására rámutat arra, hogy sokkal nagyobb távolság választja el őket egymástól, amint ezt a külsőséges megegyezések alapján első tekintetre gondolni lehet. Felmerült tehát a nagy kérdés, hogy kinek az oldalán van az igazság, illetve *a természetes rendben, a bölcsélet segítségével elvi síkon megoldható-e egyáltalán a béke problémája.* Kant optimizmusát, amellyel a történelemben állandó fejlődést vélt látni egy transzcendentális eszme megvalósítása felé, a valóság eléggé megcáfolta és az ő elmélete hatástalan maradt az étellel szemben. Szent Tamás békeeszméje még távolabb esik a politikai formulákba szorítható valóságtól, mert teljesen természetfeletti szempontok alapján határozta meg a béke fogalmát. Az ő békeeszméje is transzcendentális abban az értelemben, hogy nem a világ vagy történelem mechanizmusának természetes működésétől várja annak a békének létrejöttét, mely teljesen kívül áll a világ természetes erőinek rendjén. Szent Tamás óta valóságos számos *gondolkodó akadt, aki a természetfeletti és teológiai szempontok egyoldalú kiemelésével közeledett a háború és béke problémáinak megoldásához.* Különösen nagy megrázkódtatások után az értelem erejébe vetett bizalom kiábrándulását végigszenvedő korok gondolkodására jellemző ez az irány. Legnagyobb kifejező erővel és legmerészebben *J. de Maistre* fogalmazta meg ezt, aki szerint az isteni gondviselés határozatából a háború beletartozik a világ rendjébe.² Emberi magyarázatot nem talál rá és szerinte

¹ Érdekes, hogy az 1250 körül született Pierre Dubois királyi ügyész Szent Tamásnak a párisi egyetemen egyik tanítványa volt az első, aki 1306-ban megírt *De recuperatione terre sancte* c. munkájával, a Szentföld visszafoglalása érdekében a pápa fősége alatt egy államszövetséget javasolt, amelynek ügyeit egy állandó zsinat intézné és a nemzetközi bíraskodásra, szankciókra vonatkozóan is határozott béketervezetet dolgozott ki.

² «La guerre est donc divine en elle-même, puisque c'est une loi du monde . . . La guerre est divine par ses conséquences d'un ordre surnaturel tant générales que particuliers . . . dans la gloire mystérieuse qui l'environne, et dans l'attrait non moins inexplicable qui nous y porte . . . par la manière dont elle se déclare . . . combien ceux qu'on regarde comme les auteurs immédiats des guerres sont entraînés eux-mêmes par les circonstances . . . dans ses résultats qui échappent absolument aux spéculations de la raison humaine : car ils peuvent être tout différents entre deux nations . . . par indéfinissable force qui en détermine les succès.» «Rien dans ce monde ne dépend plus immédiatement de Dieu que la guerre ; qu'il a restreint sur cet article le pouvoir naturel de l'homme.» Les doirées de Saint-Petersbourg, ou entretiens sur le

csak egy felsőbb rendező kívánhatja meg valamilyen titkos célból az emberiség állandó véres áldozatát. Az irracionális tényezők hatására érzékeny gondolkodók ennek a misztikus történelemszemléletnek a keretében valóban így is tekintik a háborút. Bergson általában a természetes emberi önzés és birtoklási vágyban látja a háborúk forrását,¹ nálunk pedig *Prohászka* végzett hatalmas szellemi munkát, hogy a háború titkos irracionális forrásaira rámutasson és az emberi észszerűséget meghaladó isteni gondviselés gondolataiba beilleszthesse.² A történelem irracionális és romboló tényezőire más magyarázatot nem találnak, mint az eredeti bűnt, amelynek következményeit természetes eszközökkel egészen meggyógyítani nem lehet. Végeredményben tehát a béke Istennek természetfeletti ajándéka és a természet sebeinek gyógyítása csak természetfeletti eszközökkel érhető el.

Akik így írnak, azok kétségtelenül hivatkozhatnak Szent Tamásra is, amennyiben az ő végső megállapításait fejtették ki tovább és ebből vontak le újabb következtetéseket. Azonban *Szent Tamás egész tanításának szelleméből következik, hogy a természetfeletti békegondolatnak van a világban természetes alapja*. Ő ezeket a természetjogi alapokat nem dolgozta ki, mert ennek a feladatnak az elvégzésére nem talált indítást saját kora világában. Csak az újkorban vált ez szükségessé az állami szuverenitással kapcsolatos problémák felmerülésével és véleményünk szerint inkább Szent Tamás szellemében jártak el azok, akik annak a feladat megoldásának szentelték erejüket, hogy a nemzeteket összekötő egység alapjait, a béke lehetőségének feltételeit a természetes rendben megkeressék. Szent Tamásnál is megtaláljuk már azt a gondolatot, hogy az egész emberi nem közösséget alkot Isten kormányzása alatt, ugyancsak vallja ő is a «populus christianus» egységét.³ Az újkor állambölcséleti problémáival szembekerült nagy spanyol újkolasztikus teológusok, elsősorban Vitoria és Suarez egészen Szent Tamás tanításának szellemében hirdették az emberi nem szerves egységének gondolatát.⁴

gouvernement temporel de la providence. Septième entretien. Oeuvres complètes de J. de Maistre, Lyon, 1884. t. V. 26—28. 37. o.

¹ «L'origine de la guerre est la propriété, individuelle ou collective, et comme l'humanité est prédestinée à la propriété par sa structure, la guerre est naturelle. L'instinct guerrier est si fort qu'il est le premier à apparaître quand on gratte la civilisation pour retrouver la nature.» Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, 1932. 307. o.

² Tanulmányai «A háború lelke» címen összegyűjtve is megjelentek. (Ö. M. 10, 165—324. o.)

³ Sum. theol. I. 96, 4., I—II. 100, 5. Sum. c. gent, 4, 76.

⁴ Vitoria: De potestate civili, éd. Landry, Lyon, 1587, 120. o. Suarez: Tract. de legibus I. II. c. 19. n. 9. Vitoria és Suarez felfogásának különbözőségét Delos elemzi behatóan és mutat rá arra, hogy Vitorianál a nemzetközi rend alapvetése objektív alapokon nyugszik, Suareznél viszont már érezhető az újkori szubjektivizmus hatása. (La société internationale et les principes du droit public. Paris, 1929, 200—282. o.)

A nemzetek közötti szerves egység és együttműködés eszméjének elmélyítésén dolgozott és hasznos eredményekkel gazdagította a nemzetközi jog skolasztikus elméletét a múlt században *L. Taparelli*, aki organikus szemlélet és természetjogi elvek alapján törekedett levezetni a nemzetek egymásközötti viszonyára is érvényes elveket.¹ További feladat ezen a téren, hogy ha a nemzetek közösségét mint specifikusan új természetű közösséget fogjuk fel, akkor ennek eszmei tartalmát is meg kell határoznunk. A jelenben *I. T. Delos O. P.* végzett igen értékes munkát az egyes államok fölött álló nemzetek közösségének a vizsgálatával és ennek eszmei tartalmát a kultúra és civilizáció szintézisében határozta meg.² Az eredmény, amire ő jutott, nemcsak a szenttamási filozófia elveinek és szellemének felel meg, hanem régi keresztény hagyományra tekinthet vissza. Éppen az arisztoteleszi állambölcselet hatására már *Dante* hangoztatta Monarchiájában egy nemzetek fölött álló kulturális cél valóságát, amelyet az emberi nem egységéből vezetett le.³ Számos szellemes érveléssel bizonyítja, hogy az emberi nem boldogulása akkor van biztosítva, ha egy egyetemes uralkodó hatalma alatt él, az út pedig, amelyen az emberiség legkönnyebben eljut hivatásának betöltéséhez, az általános béke. (*Dante: Monarchia* 4—8. fej.) *Dante* foglalta össze tulajdonképpen a római birodalom egyhatalmi rendszerének keretén át nézve a középkor gondolatvilágának értékeit, hogy átadja az újkornak. Méltán alkalmazhatók azonban rá *Bryce* szavai: *Dante's book is an epitaph instead of a prophecy*, —⁴ mert a népek önállósulásával az egyhatalmi rendszer egészen összeomlott és a középkor egységes vilásképe elveszett. A keresztény gondolkodók is ha a népek egységéről, az államok organizmusáról írtak, kénytelenek voltak

¹ «Prima legge di natura (fa il bene), applicata alle nazioni, produce amore internazionale; il cui oggetto adaequato sono le società; il fine è la felicità di esse società; l'organo è il sovrano rispettivo; le norme sono giustizia che non lede nei dritti, e benevolenza che comunica nei beni... Questo amore internazionale è per tutte le nazioni, come un dovere, così reciprocamente un dritto: dritto rigoroso in materia di giustizia, dritto non rigoroso in materia di benevolenza.» «Le nazioni tendono dunque pel naturale loro svolgimento ad una comunità d'interessi, che non può essere regolata se non coi principii di ordine o di giustizia... La società internazionale nascerà dunque da fatto naturale.» *P. L. Taparelli: Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto.* Roma, 1928,⁴ II. 147. 194. o.

² «La culture fait appel à la civilisation, et de la connexion de la culture et de la civilisation, naît l'internationalisme, synthèse de l'une et de l'autre... donnent à la société des nations sa contexture originale, irréductible.» *I. T. Delos: La société internationale et les principes du droit public.* Paris, 1929. 73. 94. o.

³ *Monarchia.* Fordította és bevezetéssel ellátta dr. Balanyi György. Budapest, 1921. 37. o.

⁴ *Holy Roman Empire*, 276. o. id. *J. ter Meulen: Der Gedanke der Internationalen Organisation*, I. 18. o.

számotvetni azzal a ténnyel, hogy az újkori felfogás a nemzetközi rendet az államok egymásmellérendelt kapcsolatában látja és inkább az együttműködés, demokratikus föderalizmus keretében vélték a népek békéjét megvalósíthatónak.

Számtalan kísérlet történt az újkor hajnalától kezdve, hogy ezt az elveszett egységet az ember visszaszerezze és a népek szerves egységének gondolatát újból élő valósággá tegye. Ennek a törekvésnek egyik kimagasló és még korunk gondolkodására is erősen ható képviselőjének rendszerét tettük bíráló tárgyává. Kant gondolatainak a szenttamási bölcsélet elveivel való szembeállítására nyomán kitűnhetett, hogy *a béke megvalósításának elvi lehetősége nem történhetik az emberből kiindulóan, hanem csak a népek szolidaritásának megtalálásával*. A szenttamási filozófia szellemében való organikus szemlélet, a valóság tényeiből kiinduló és a valóság adataira építő bölcsélet segítségével érhetjük el ezt a célt.

Mi azt is valljuk, hogy nemcsak a szenttamási szellemben alkalmazott természetjogi felfogás, hanem *Szent Tamás teológiai szemlélete tartalmazza a teljes valóságot és a béke kérdésében a bölcsélet kénytelen átengedni az utolsó szót a teológiának*. A tapasztalat eléggé megmutatta, hogy a Kant által annyit hangoztatott észszerűség nem hozza közelebb az embert a béke megvalósulásához. Megállapításunkban átadhatjuk a szót a nemzetközi jog szakemberének, aki szerint: «Immanuel Kant előfeltételeket képező szabályai a háborúk megelőzésére talán mind megvalósultak napjainkig, mégis a háború nem szűnt meg, hanem kitör más indokokból, átment más területekre . . . *A háború voltaképpen olyan csapás az emberiségen, amely nincs kívül az ember természetén*».¹ Nyilvánvalóan a háború okai az ember természetében sokkal mélyebben gyökereznek, mint hogy az értelem ezekben a mélységekbe bele tudna világítani és parancsszava meg tudná fékezni ezeknek a romboló erőnek a kitörését. Még a legszélsőbb pacifizmus sem tudja letagadni, hogy a népek között állandóan fellépnek természetes ellentétek és surlódások, de hiába bízik abban, hogy ezeket más téren a háború kikerülésével le tudja vezetni.² A háború is azt igazolja, hogy a történelem minden tényezője és adata nem helyezhető el maradéktalanul az észszerűség

¹ Gajzágó L.: A háború és béke joga, 118. o.

² Stratmann szerint is a pacifizmus alapvető hibája, hogy nem testvériséget és szeretetet hirdet, hanem csak észszerűséget. (Weltkirche und Weltfriede, Augsburg, 1924. 166. o.) Ugyancsak ő idézi ebben a könyvében (127. o.) Victor Hugo beszédének egy részét, amelyet 1849 augusztus 22—24-ig Párisban tartott nagy békekongresszuson mondott és amelyben kijelentette, hogy eljön az idő, mikor a népek egy olyan államszövetségben fognak egyesülni, mint a svájci kantonok és eljön a nap, mikor nem lesznek más csatamezők, mint a piacok, amelyek a kereskedelemnek és a szellem küzdőtereinek, amelyek az eszméknek nyílnak meg. A történelem ezzel szemben azt mutatta, hogy a gazdasági ellentétek és világnézeti különbségek idézték elő az emberiség legvéresebb háborúját.

kereteibe. A bölcselő értelem megállapíthatja a hibákat, felfedheti a sebeket, de állandóan érzi, hogy az ember természetének mélyéből feltörő irracionális erők is működnek és kénytelen belátni, hogy minden problémát az észszerűség nevében megoldani nem lehet.

Annak a meghatározása, hogy mi legyen egy nemzetek fölött álló sajátos természetű közösség eszméjének a tartalma, ami a béke megteremtésének közvetlen célkitűzése lehet, tagadhatatlanul nagy nehézségekbe ütközik. Egy világállam megvalósítása és kormányzása még a mai technikai eszközök segítségével is nemcsak leküzdhetetlen akadályokra talál, hanem mindig fennáll az a veszély, hogy az államoknak ez a szövetsége csupán külső keret marad, amely tagjainak érdeellentétei vagy viszályai miatt a háborús összeütközések csiráit állandóan magában hordozza. A politika, a béke megteremtésének gyakorlati útja számára az emberi nem szerves egységéből levonható természetjogi elvek az irányadók, de alkalmazásuk állandó akadályokba ütközik és az emberiség történetében az egység felé vonzó erők mellett ugyanolyan mértékben működnek széthúzó erők is.

Államszövetségek, egyesült államok csak kiterjedésben jelentenek nagyobb egységeket, de természetüknél fogva nem magasabbrendű közösségek, mint az egyes államok. Ha azt keressük, hogy mi lehet egy nemzetek fölött álló közösségnek az eszméje, akkor a hit mutat nekünk egy ilyen új közösséget, amelynek megteremtésén dolgozni a népek feladata is. Ez az *Isten országa*, amely «igazság és béke» (Róm. 14, 17.) és mint az egyes embernek mindennapi cselekedeteiben, a népeknek is életükben a közvetlen célokat a végső célra kell vonatkoztatni. Ennek *a természetfölötti közösségnek van természetes alapja is a világban, de az eredeti bűn az emberi természetet közösségi kapcsolataiban is megsebezte* és ezért ha fel is tárjuk a népek egységének alapjait a természetes rendben, tudnunk kell, hogy az ember bukása ezeket az alapokat is összetörte. Ezekre a romokra kell felépíteni a népek közösségét és *a keresztény békekészség is állandóan számolni kénytelen az ember bukott természetével*. A keresztény béke rendje nem jelenti a tétlen nyugalom kényelmét, mert az élet minden területének alaptörvénye a harc. A bűnbeesés óta az ellentétek a létezés gyökerén, a szabadság törvényében vannak. A keresztény béke nem kerülheti el a harcot, mert az életet nemcsak elgondolások, hanem küzdelmes erők is irányítják. A rend segít megteremteni a nyugalmat, de véglegesen nem szüntetheti meg a harcot. *A béke feltételezi a küzdelmes erők egyensúlyát s természeténél fogva megkívánja azokat a rendező erőket, amelyek az ember közösségi életének egyensúlyát fenntartják*. A nemzetközi életben ez a két nagy irányító erő, amelyek az emberi közösségeket céljukhoz, a földi és túlvilági békéhez vezetik, nem más, mint az igazságosság és szeretet. Péterffy Gedeon.

A SKOTISTA ERKÖLCSI ÉRTÉKFOGALOM.

Az akaratelvi etika alapvetésénél kiindulópontul kínálkozik a kérdés, amelyre Duns Scotus Jánosnál, az újabb ferences iskola vezető mesterénél sokan még ma is igenlő feleletet keresnek — vajjon az erkölcsi jó nem Isten szabadakarataiban gyökerezik-e inkább, mintsem a számunkra legfőbb jóban és elérésre élénk tűzött legfőbb célban, az isteni lényegben?

A szélsőséges pozitívizmus szédítő távlatokat nyithat meg, amikor az isteni akaratnak olyan erőt tulajdonít, amely az önmagában rosszat új elhatározással jóvá nyilváníthatja. Egyetlen tételes isteni rendelkezéssel meg tudná akkor fordítani az összes erkölcsi előírásokat és értékeléseket.

Különösen a kötelesség és törvény kötelező erejének scotusi megalapozása erősíti meg a gyanút, vajjon nem kell-e az erkölcsi jó alapját is az isteni akarat elhatározásában keresnünk? Kötelesség és törvény, még a természettörvények is, amint a tízparancsolat második táblája összefoglalja őket, az isteni akarat bevonása nélkül, csupán az isteni értelem és isteni lényeg tekintetbevételével nem értelmezhetők. Az isteni akarat logikus törvények szerint, a megismert isteni lényeg szerint igazodik ugyan, de amennyiben e törvények emberek egymásközötti viszonyát szabályozzák, nem érintik a törvényhozó változhatatlan lényegét és éppen ezért mások is lehetnének. Azonos alapokon épül-e fel az erkölcsi érték és a törvények érvényessége? Annyival is inkább felvetődik e kérdés, hisz Scotus előtt az erényből és törvényből kötelező lelki magatartás között általában nem tettek különbséget.¹

¹ A felmerülő kérdésekről általában *Minges, P.* ofm.: *Ist Duns Skotus Indeterminist?* (Beitr. zur Gesch. der Phil. des Mittelalters, Band V., Heft 4.) Münster, 1905; *Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Skotus* in: *Philos. Jahrbuch. XIX.* (1906) 338—347; *Klein, J.*: *Der Gottesbegriff des Duns Skotus.* Paderborn, 1913; *Zur Sittenlehre des Johannes Duns Skotus.* in: *Franziskanische Studien, I.* (1914) 401—437, *II.* (1915) 137—169; *Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Johannes Duns Skotus.* in: *Franziskanische Studien, III.* (1916) 309—338, *VI.* (1919) 107—122, 213—234, 295—322, *VII.* (1920) 118—134, 190—213, *VIII.* (1921) 260—282; *Longpré, E.* ofm.: *La philosophie du B. Duns Scot.* Paris, 1924; *Schwendinger, F.* ofm.: *Metaphysik des Sittlichen nach Joh. Duns Skotus.* in: *Wissenschaft und Weisheit, I.* (1934) 180—210, *II.* (1935) 18—50, 112—135, *III.* (1936) 93—119, 161—190; *Binkowski, J.*: *Die Wertlehre des Duns Skotus.* (Philosophie in Geschichte und Gegenwart, Heft 1.) Berlin, 1936; *Joh. Duns Scoti: Opera omnia,* Paris (Vives) 1891—95.

Gyakran találkozunk nála olyan kifejezésekkel, amelyeket ha ki-
ragadva tekintünk, csak pozitivista értelemben foghatunk fel. Vagy
lehet-e másképp értelmezni ilyen kijelentéseket: «Isten akarata minden
döntésnek és minden cselekvésnek alapvető normája. Mert az isteni
akarat tevékenysége az alapvető norma, azért ez az első jóság is. Minden
más pedig azért jó, mert megfelel Isten akaratának. Bármí, amit Isten
megtehet, feltétel nélkül jó».¹ Határozottan mondja párisi előadásában:
«Az Isten akarata a cselekvés helyességének első alapja»,² vagy: «Az
Isten akarata a jó alapja, éppen azért jó valami, mert az Isten akarja».³
Oxfordi Lombardus-magyarázatában állítja: «Minden Istentől teremtett
dolog azért jó, mert Isten akarja és nem megfordítva».⁴ Nem világosan
a theonomista erkölcsi pozitívizmus jelenik meg ezekben az állítások-
ban? Hisz az erkölcsi jó végső megokolását formailag Isten szabad-
elhatározású akaratában gyökereztetni. Sok neves szerző nem is tudott
ettől a gondolattól szabadulni.⁵

Az erkölcsiség alanya.

Az erkölcsi érték tartalmát csak *akarati tényekről* állíthatjuk. «Van
olyan cselekvő, amelyik nem ítélhet cselekedete megfelelő volta felett,
amely nem is ura tettének; az ilyen értelem nélkül és akarat nélkül,
természetszerű oksággal cselekszik. Van olyan agens is, aki cselekedeté-
nek megfelelő volta felett ítél és a felett rendelkezik is; az ilyen ésszel
és szabadakarattal cselekszik. Cselekedeteinek csorbítatlan másodlagos
jóságát — amennyiben az ontologikus, transzcendentális jóság az első —
hívjuk erkölcsi jóságnak.»⁶

Szükség van az erkölcsiség alanyára, mert a tettnek mindig előre
megfontoló és szabadakarattal választó embertől kell kiindulnia. Az
erkölcsi megítélés az *alany*nak és a *tárgyi értéknek kapcsolatából* kelet-
kezik. Magának a cselekedetnek viszonya az alanyhoz azonban nem a
szigorú értelemben vett erkölcsi jónak, hanem inkább az erkölcsi be-
számíthatóságnak fogalmához vezet.

Ennek a személyes kapcsolatnak alapvető szerep jut. *Személy* az,
aki az élet minden terét igyekszik értékítéletekkel felfogni. A tárgyi
világ az ember számára csak irányadó, normatív jellegű dolog. Kötelező
erő árad ki belőle, amely megvalósításra tör. Szükség, szükség,

¹ Rep. Par. IV. d. 46, qu. 4. n. 8. (XXIV, 584.)

² U. o. d. 28, qu. un. n. 15. (XXIV, 381.)

³ U. o. I. d. 48, qu. un. n. 1. (XXII, 512.)

⁴ Ox. III. d. 19, qu. un. n. 7. (XIV, 718.)

⁵ Pl. *Rintelen*: Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung, Halle, 1932; még *Binkowski* is, Wertlehre 53.

⁶ Quodl. qu. 18, n. 4. (XXVI, 231.)

hogy az értéket meglássa, vele szemben állást foglaljon, meglátásának élményét értékítéletbe foglalja és vállalja. Az érték kötelező voltának megismerése és vállalása feltételezi a személyiséget, annak alapvető szellemiségével, értelmével és akaratával. Csak ez tudja a teremtett világ értékeszméit felfogni, cselekedetei elé célul állítani és velük életében is valóra váltani.

Világos, hogy Scotus is ezen az alapon indul el, amikor az erkölcsi jóság alapvetésénél a fogalmat az alany és a tárgyi jóság kapcsolatában keresi. A személyi vonatkozás az erkölcsi ítélet elemi feltétele. «A cselekedet erkölcsi jósága mintegy díszje annak, magába foglal minden kötelező helyes vonatkozást. Arányosítva van a létrehozó képességhez, a cselekedet tárgyához, idejéhez, céljához, helyéhez, módjához, különösképpen pedig *megfelel a helyes észítéletnek*. Ez a föltétel, amely szerint a cselekedetnek eszes természetünkhöz mértnek kell lennie, a legfőbb. Ha megvan, a cselekedet jó. Ha nincs meg, tekintet nélkül a többi szempontra, a cselekedet rossz. Mert bármily jó tárgyra irányuljon is a tett, ha a cselekvő eszes természetének nem felel meg, nem lehet az jó. A cselekedet erkölcsi jósága tehát gyökerében azonos azzal, hogy a minden körülményt mérlegelő ésszel összhangban áll.»¹

Mennyire alapvetőnek tartja ezt, példával is igazolja. Ugyanaz a természeti készség, amely helytelen ítéletből származó önmegtagadási gyakorlatokból eredezett volna, csak attól kezdve lenne az önmegtagadás erényének szerzett készsége, ha később a helyes észítélettel társulna. «Szükséges tehát a cselekedet erkölcsi jóságához, hogy megelőzze azt a helyes észítélet. Ehhez az ítélethez kell azt mint értékmérőhöz mérni.»² A gyakorlati ész és nem az akarat foglal először állást a döntésnél. Egyébként is minden akarást bizonyos ismeretnek kell megelőznie,³ így az erkölcsi cselekedetet is a tárgyi tartalomnak legalább is homályos megfogása előzi meg. Ez a meglátás legtöbbször közvetlen, intuitív jellegű.⁴ Lehetne értékmeglátásnak is nevezni. Az alanynak eszerint kell igazodnia, mégha tárgyilagosan nézve téves ismeret lenne is.

Erkölsileg jó az, ami eszes természetünkben meghatározott életfeladatunkkal megegyezik. Ami lelkivilágunkat szabályozza, értelmünknek irányító eszme, hogy a legfőbb szellemi Lénnel összhangban legyünk. Az így észrevett vonatkozást azonban csak akaratunk által tudjuk életünket építő tartalomná tenni. A követelések, szabályozó elvek rendszerét külön emberi képesség tudja csak beépíteni, hogy azok alapján a tett erkölcsi legyen. S ez az *akarat szabad elhatározó képessége*. «Hatalmában csak az a cselekedet áll, amelyet felismer és választ, mert a

¹ Ox. I. d. 17, qu. 3. n. 3. (X, 55.)

² U. o. n. 12. (X, 67.)

³ Ox. II. d. 42, qu. 4. n. 5. (XIII, 454.)

⁴ Quodl. qu. 14, n. 4. (XXVI, 231.); Rep. Par. II. d. 39, qu. 2. n. 1. (XXIII, 204.)

szabad döntőképeség forma szerint vagy mint kísérő a megismerésben és a választásban rejlik.»¹

A felismert jót az akarat vállalja. Csak a vállalás által lesz az igazán erkölcsileg értékke.² Nem értelmi megfontolásokon nyugszik a tett erkölcsi mivolta, hanem végső elemzésben a szabadakarat döntésében.

Az erkölcsi értéket építő első vonatkozás, amely a tudaton és az akaraton alapszik, tulajdonképpen tehát nem magának az erkölcsi értéknek felépítésére mutat rá, hanem a cselekedet *beszámíthatóságára*. Az értelem és akarat közreműködése által létrejött tett, az actus humanus még csak a genus-fogalom. Scotus szerint *még nem erkölcsi*, a differencia minősége szerint *lehet jó, rossz, vagy erkölcsileg közömbös*.

Az értékfogalom összetevői.

Tárgyi érték nélkül nincsen állásfoglalás és cselekedet sem. Az értékek az ember cselekedetei számára az iránytadó normák, amelyek megvalósításra törnek. Kötelező erő árad ki belőlük, amely szerint igazodnunk kell. Annyira tárgyilagossá, valós jelleggel bírnak ezek, hogy értékrendjük valóság marad akkor is, ha az embernél nem jut érvényre.

Melyik az a minden akarattól független értékalkat, amely az erkölcsi jó fogalmát képviseli? Scotus objektivizmusa ennek felépítésénél táruul élénk legjobban.

Az értékvilágból kisugárzó kötelező erő benne van a teremtettség világban. Olyannyira annak lényegében gyökerezik, hogy Isten akaratát közvetlen forrásává sem lehet tenni. Végső metafizikai forrása és alapja ugyan Isten, de közvetlen tárgyi megalapozása maga a tárgyban rejlő adottság. Amikor Isten a létet alkotta, abba a kötelező erejű törvények alapjait is lerakta. Azt akarta, hogy a lét rendje és az érték rendje egymásba fonódjanak, és az eszes emberi természet kihámozhassa belőlük azt a célgondolatot, amellyel az életet kiteljesíthetik.

Az erkölcsi jószág idő- és térfelettsége, abszolút érvényessége, minden kor számára kötelező ereje, az ember életében ellenállhatatlanul érvényesülni szándékozó ereje éppen abban van, hogy az Úr.léttörvényé tette. Vele jut az ember egy lépéssel közelebb a tökéletes Léthez, amely felé minden világból ellesett érték, mint az ő halvány utánzása, egy-egy irányító pontul szolgál.

Van-e ennek az értékobjektivitásnak Scotus rendszerében szerepe? Mi az, ami rajtunk kívül állva erkölcsi állásfoglalásunkat szabályozza? Melyek ennek az erkölcsi értékfogalomnak összetevői?

Kiindulópont a szabadakarat cselekvés hármassága. «Az aka-

¹ Quodl. qu. 18, n. 5. (XXVI, 231.)

² Rep. Par. II. d. 40, qu. un. n. 2. (XXIII, 209.)

rati tény természetes jó voltához, amely mint pozitív létezővel együttjár, — hisz minden létező léttartalmának foka szerint kisebb-nagyobb mértékben jó — még hármas erkölcsi jóság járul. Az első a generikus, a második a körülményekből eredező, a harmadik az érdemszerzés jósága, vagyis a kegyes elfogadásból eredező jóság, amellyel az Isten tetteinket jutalomra érdemeseknek fogadja el. Az első akarásunknak azért jár ki, mert a tett a helyes észítélet szerint *neki megfelelő tárgyra* irányul . . . Ez az *erkölcsi jóság*. Azért hívhatjuk generikusnak, mert az erkölcsiség genus-fogalmi körébe tartozik és a további jó voltoknak alapjául szolgál . . . A második jóság abból ered, hogy az akarát *minden körülményt tekintetbe vesz*, amelynek a helyes észítélet szerint létrejöttét jellemeznie kell. Dénes szerint ugyanis (De Divinis nom. 4.) csak akkor jó valami, ha minden tekintetben teljes értékű, ha nincs benne hiba (bonum ex integra causa). Ez mintegy az erkölcsi jó *faj-fogalma*, mivel minden olyan fajalkotó jegyet tartalmaz, amely az erkölcsi jó genus-fogalmát megszűkíti. A harmadik jóság abból származik, hogy a már fentebb említett két jóság mellett a cselekedet *az érdemszerzés követelményének is megfelel*, amennyiben kegyelemből, illetve szeretetből jött létre. Példa az elsőre: Valaki alamizsnát ad. A másodikra: Valaki sajátjából ad a szűkölködő szegénynek, a neki legmegfelelőbb helyen és istenszeretéből. Harmadikra példa: Nem természetes hajlamból teszi ezt, . . . hanem szeretetből . . . ebből cselekedve ugyanis Isten barátjává lesz.»¹

A tárgy és a körülmények összegezéséből eredezett jóság a transzcendentális jóhoz adja a cselekedet erkölcsi jó voltát. Ha ehhez még az alany részéről a szeretet, illetve a kegyelem is hozzájárul, akkor jön létre a legfőbb értékfogalom, a természetfeletti érték fogalma.² Az egyes értékcsoportok úgy viszonyulnak egymáshoz, hogy a magasabb fokozat az alsóbbat magában foglalja, illetve feltételezi. A jó fokozatai így mintegy gúlát alkotnak, minél feljebb megyünk, annál több jeggyel szűkül meg terjedelmük.

A körülmények, amelyek a tárgyi jóságot közelebről tökéletesítik, Scotus szerint a cél, hely, mód, idő. «A cselekedet erkölcsi jósága . . . magába foglal minden kötelező helyes vonatkozást. Arányosítva van a létrehozó képességhez, a cselekedet tárgyához, idejéhez, céljához, helyéhez, módjához s mindehhez úgy, ahogyan ezek a vonatkozások a helyes észítélet szerint a cselekedethez szükségesek.»³ «A második (erkölcsi jóság) a tárgyból ered, ez a generikus jóság. Utána jön a cél körülményéből fakadó jóság. Negyedszer a cselekvés módjából származó jóság. A teljes jóság azonban a körülmények összességéből jön.»⁴

Sem a tárgy, sem a körülmények egyedül nem teszik ki a jóság tar-

¹ Ox. II. d. 7, qu. un. n. 11. (XII, 386.)

² Rep. Par. II. d. 40, qu. un. n. 3. (XXIII, 210.)

³ Ox. I. d. 17, qu. 3. n. 3. (X, 55.)

⁴ Rep. Par. II. d. 40, qu. un. nn. 2—3. (XXIII, 209—210.)

talmát. Mindegyikre szükség van, hogy a cselekedet erkölcsileg értékes lehessen. A körülmények között legfontosabb szerepe a célnak van. Az értékfogalom metafizikai alkata a kettőnek *egybekapcsolásával* jut kifejtésre. A két összetevő egymáshoz néha mint materia és forma viszonyul, mint az erkölcsi cselekvés létrendjében a tett *ősanyaga* és *lényegadó formája*, mint két alkotó elv képezi azokat a létmeghatározottságokat, amelyek alapján erkölcsi cselekedet megvalósulhat. Máskor meg — s ez nagyon következetesen keresztülvezetett gondolat — a *nem — fajalkotó jegy — faj kategóriáiban* (genus proximum — differentia specifica — species) keresi az erkölcsi cselekedet létalkatát. A tárgy jósága (az anyagi faktor) a nemi jóság, a cél jósága (a formaadó faktor) a fajalkotó jóság, a kettő összetevődéséből alakul ki az erkölcsi jóság faja, amely tartalmilag már minden lényeges alkati elemet egyesít s már csak számszerint különböző erkölcsi egyedi cselekedetekre oszthatik. «Az akarás azáltal lesz jó, hogy az akarat tekintetbe vesz minden körülményt, amelynek a helyes észítélet szerint meg kell lennie. Mert csak az a jó, ami minden tekintetben jó . . . Így lesz meg az erkölcsi jóság-faj (bonum in specie moris), mert a cselekedet minden erkölcsi fajlagosító mozzanatot fel tud mutatni, amely a generikus jó-fogalmat megszükiti.»¹ Az erkölcsi értékalkatban mind a kettőnek fontos szerepe van. A tárgynak is, de a formát adó, illetve fajlagosító körülményeknek is. Erkölcsi cselekedet a kettő nélkül lehetetlen, hisz egyedi létében minden ténylegesség a meghatározó formán, illetve a nemi sajátosságokból egyedi létre szükítő differencián múlik.

Mi a tárgy jósága, amely a genus-fogalmat alkotja? Bizonyára nem a bonum transcendentale, amely minden létnek egyetemes velejárója. Akkor minden egyformán tárgya lehetne az erkölcsi cselekedetnek, hisz minden, amennyiben létező, erkölcsi érték is lenne. Az értékkozmozgizmus tanítása szerint minden értékhordozó. Ami az Isten kezéből kikerült, az ő eszméit hordozza, az ő tökéletességének utánezata. Már ez a transzcendentális jó is viszonyon alapszik: Isten és a teremtett dolgok viszonyán.

Ugyanígy vonatkozáson alapszik a dolgokban rejlő tárgyi erkölcsi érték is: a helyesen ítélő és szabadakarattal választó ember és a dolgok viszonyán. Scotus ezt a *tárgyak konveniens értékének* nevezi.

Amikor az erkölcsi cselekedet objektumát említi, következetesen a «conveniens» jelzőt rakja melléje. A «cselekedetnek megfelelő» tárgyról beszél, amely nemcsak természetszerűleg, hanem a helyes észítélet szerint is arányosítva van ép ehhez a cselekedethez és ehhez a cselekvő személyhez. Mindkettőnek valamely igényét elégíti ki. Ebből a szempontból a cselekvés tárgya vagy pozitív, vagy negatív. Vagy alkalmas vagy nem alkalmas ennek az igénynek kielégítésére. Következésképp az erkölcs

¹ Ox. II. d. 7, qu. un. n. 11. (XII, 386.)

értékelés szempontjából vagy jó, vagy rossz. «A tárgyi, generikus jó és a tárgyi, generikus rossz ellentétek. Oka ennek az, hogy a cselekedetnek mindig tárgyra kell irányulnia. A tárgy pedig szükségszerűleg vagy megfelel a cselekvés céljára, vagy nem felel meg. Ha neki megfelelő tárgyra irányul, generikusan jó, ha meg nem felelő tárgyra irányul, generikusan rossz.»¹

A konvenciencia felett a helyes észítélet dönt: «Minden ítélet valami biztos dolgon alapszik. A konvenciencia feletti ítélet számára iránymutató a cselekvő természete, véghezvivő képessége, a cselekedet misége (lényege, quidditas). Ezeknek a belső veleje dönti el, hogy a cselekedet a cselekvőhöz mért-e, vagy neki meg nem felelő-e. Ezeknek az értékmérőknek alapkövetelményeit természetesen már ismerteknek tételezzük fel.»²

Nem kell ennek az értékmeglátásnak emóción, közvetlen sajátos megérzésen alapulnia, amely közvetlenül ragadja meg a benne rejlő értékvalóságot, de nem is szükséges értékítéletet alkotó eszmélésnek lennie. A kettő együttesen van meg, amikor az ember gyakorlati ítélettel, egész személyiségével foglal állást a létezőkkel szemben. Mennyire alkalmas a tárgy valamely emberi igény kielégítésére és így hogyan lehet az ember cselekedetének célja, azt a tapasztalásra támaszkodó gyakorlati ítélet is meg tudja mondani.³

A konviciens érték benne rejlik a létezőkben. Az Isten a világot a teleológia törvényei szerint építette fel. A mindenség rendjei egymáshoz vannak viszonyítva. Egymásközt is összefüggenek. Az alsóbbak a felsőbbekért vannak, egymásrautaltak és egymásért is vannak. Az anyag az élet alapját adja. A növényvilág az állatvilágért és benne minden az emberért van, aki ennek a teremtett egymásrahangoltságnak legfelsőbb pontja, sorbezárója. Benne irányul minden formailag is az Istenre. A világban benne rejlő isteni eszmék, célgondolatok teszik azt szerves, rendezett egészé. «Nincs olyan dolog a világon, amely ne lenne ebbe a rendszerbe beleiktatva.»⁴ Sőt egyenesen ez a harmonikus egymásrahangoltság a legfőbb, Istentől a mindenségbe belerejtett érték.⁵ Az egymásrahangoltságban rejlik, hogy egyik dolog a másik számára jó. Más-más dologgal szemben más-más részletét mutatja ennek a jóságnak.

Az ember is, mint ennek a rendszernek tagja, teljessé önmagában szintén nem lehet. Szüksége van a környező világra, hogy életét, egyéniségét, életcélját kiépíthesse. A fokozatos kiépítés, az «etikai embervalósulás» a teremtett dolgok felhasználásával történik. Ami ennek

¹ U. o. n. 12. (XII, 387.)

² Quodl. qu. 18, n. 5. (XVI, 231.)

³ *Schwendinger*: Die Metaphysik des Sittlichen, Wiss. Weish. I. (1934) 194.

⁴ De primo principio c. 4. n. 14. (IV, 760.)

⁵ Ox. II. d. 3, qu. 7. n. 10. (XII, 169.)

szolgáltatásban állhat, a létezők létjóságában az a mozzanat, amely az ember számára építő elem lehet, az ember tekintetében konveniens érték. Ez a tárgyban gyökerező erkölcsi jóság. A generikus erkölcsi jóság.

A valós érték, amelyet az ember cselekedeteivel az anyagi világból önképzésének szolgáltatába állít, sokfajta lehet. Néhányat Scotus is felsorol: «Alamizsnát adni . . . Isten szeretetéből,¹ gyermeket nemzeni, hogy vallásosan nevelve Isten dicsőségét előmozdíthassuk,² az étkezésre alkalmas javakat megszerezni, hogy velük az ember elveszett energiákat pótoljon.³ Az újabb értékbölcselet ezt úgy mondaná: Érzéki javak, öröm- és kielégültségértékek, életjavak és gazdasági javak, szociális javak, szellemi javak: erkölcsi, esztétikai és mindenekfelett vallási értékek, amelyek az ember életében megvalósításra várnak.⁴

A második csoportban említettek Scotus a célértékek közé sorozza. Nem lephet ez meg, hiszen a tárgyi, generikus értéket ennek a hozzájárulása teszi az erkölcsi fajfogalomban teljessé. Az erkölcsbölcselet szerint is minden cselekedetnél két szándék fonódik egybe, a tárgyra, és valamely cél megvalósítására irányuló szándék. Scotus említi ugyan általában a cselekvés összes körülményeit, amint azt a skolasztika Szent Tamással az élén felsorolja: módját, idejét, helyét. Valahogyan nem tudunk azonban szabadulni attól a benyomástól, hogy a célon kívül eső körülményeket Scotus nem tudja beépíteni az erkölcsi jó metafizikai alkatába. Azért nem is fordít rájuk sok gondot, egyenesen elhanyagolja őket, amikor közülük a célt kihangsúlyozva a döntő szerepet neki szánja. «A cselekedet erkölcsi jósága minden olyan követelmény összegezéséből ered, amely nemcsak természetszerűleg, de a helyes észítélet szerint is neki kijár. Mivel a helyes észítélet kimondja milyen tárgy, melyik mód és milyen egyéb körülmények szükségesek a cselekedethez, annak teljes jó volta tehát nemcsak a célból ered. A jóság első összetevője, hogy a tett a cselekvőhöz mért legyen. Ebből a szempontból akkor lesz jó, ha szabad-akaratból születik. Ez a körülmény jó és rossz cselekedetnek még egyformán közös tulajdonsága. Semmiféle tett nem dicsérhető, de nem is kárhoztatható, ha nem akaratból született. A második feltétel a tárgyból ered. Ha a tárgy megfelelő, akkor a cselekedet generikusan jó. Képes ugyanis olyan további jóságokat felvenni, amelyek különleges körülményekből folynak. Hasonló a genus-fogalomhoz, amely szintén sok további megkülönböztető jegy felvételére alkalmas (indifferens ad multas differentias). A fajlagosító körülmények között első a cél, de magában a többi körülmény nélkül nem elégséges.»⁵ Párisi előadásának párhuz-

¹ U. o. II. d. 7, qu. un. n. 11. (XII, 386.)

² Rep. Par. IV. d. 28, qu. un. n. 7. (XXIV, 378.)

³ Quodl. qu. 18. n. 6. (XXVI, 236.)

⁴ Hessen, J.: Wertphilosophie, Paderborn, 1937, 79—87.

⁵ Ox. II. d. 40, qu. un. n. 3. (XIII, 426—7.)

mos helyén ugyanígy sorolja fel az erkölcsi jóság követelményeit és hozzáfűzi: «A helyes szándék az, ami mint legfontosabb körülmény a jócselekedet alkotó elemei közé tartozik. De nem egyedüli létrehozó oka annak . . . Nem elég, ha az akaratban csak a célból eredő jóság van meg, minden más körülményre is szükség van».¹

Melyek a célértékek, amelyek az erkölcsi jó tartalmát teljessé teszik? A szellemi világ szférájában vannak. Olyan értékmutatók, amelyek miatt magát a tárgyi értéket is választjuk. Transzcendentális, ideális értékek: az erények és mindenekfelett maga az Isten. Cél és tárgy csak egyszer esik egészen össze, amikor mindkettő maga az Isten. Az istenszeretben a tárgyi érték és a célérték egybeesik, tehát ez már csupán tárgyánál fogva is teljesen jó. Vele szemben áll az egyetlen cselekedet, mint amely egyedül tárgyát tekintve is teljesen rossz: az Isten gyűlölete.

Sokféle arcot mutat a célérték. Annyiféle, ahány erényforrás nyílik az ember számára. Scotus néhányat felemlít: a szegény szükségének enyhítésére adni alamizsnát, vallásos nevelésre, az Isten dicsőségének növelésére gyermeket nemzeti stb. Valamennyi beletorkollik abba a legfőbb célértékbe, amely az emberiség és teremtett világ célja: Isten dicsősítésébe, a mindenség papjának, az értelmes embernek istenszeretetébe.² A legszebb és legtökéletesebb motívum maga az Isten. Ha szabadakaratból születő tett a céltől is fémjelezve van, «akkor elsősorban Istenre, a végső célra kell irányítani, aki az alfa és omega, a kezdet és a vég, kinek tisztelet és dicsőség mindörökké».³ Minden teremtett dolognak és minden erénynek csak annyiban van igazi erkölcsi értéke, amennyiben ennek a végső célnak elérésében részesedik.⁴

Ez a cél adja meg a cselekvés legfőbb értékét. Minél több ideális érték megvalósítását célozza a cselekvés, annál jobb lesz. Azért kell a cselekedetet lehetőleg minél több erénynek s ha tökéletes mértéket akarunk elérni, a legfőbbnek, Istennek szolgálatába állítani. Benne teljeseedik ki egészszé a transzcendentális szféra minden célkitűzése. «Bármely erkölcsileg, vagy ezenfelül érdemszerzőleg jó cselekedet annál értékesebb, minél több helyes indítók találkozik össze létrehozásában . . . Példa rá a templombajárás: Mehetek csupán azért, mert kötelezve vagyok rá az engedelmisség vagy a fogadalom erejénél fogva; de mehetek Isten iránt való szeretetből is, hogy imádkozzak, vagy istentiszteleti tényrt mutassak be az Úrnak; de megyek még testvéri szeretetből is, hogy felebarátomnak épülésére szolgáljak.»⁵

¹ Rep. Par. II. d. 40, qu. un. nn. 3—4. (XIII, 209—10.)

² Legelső célérték, de nem egyedüli, mint *Binkowski* állítja, Wertlehre 43.

³ Ox. I. d. 48, qu. un. n. 2. (X, 780.)

⁴ Ox. III. d. 27, qu. un. n. 18. (XV, 372.)

⁵ Quodl. qu. 18, n. 8. (XXVI, 238.)

Ideális célok az ember számára vagy jók, vagy rosszak. Megint csak az ember eszes természete dönt a felől, hogy a szándékolt cél összhangban van-e az emberi természettel, szolgálhatja-e annak természetes vagy természetfeletti kiépítését és így tud-e az életnek tartalmat adni. Sokszor talán intuíción épül fel ennek a ténynek meglátása. «A cselekvő természetének, a cselekedetnek és a tárgynak összefüggéséből azonnal világossá lesz, hogy ez a tett, ennek az embernek csak ilyen cél szolgáltatásban felel meg és csak ilyen cél elérése végett szabad azt választani és véghezvinni.»¹

A célokat is az Isten tűzte ki, amikor az erkölcsi élet normáit az emberi szívbe beleírta. Annyira objektív jellegű dolog ez, hogy még az ő akarata sem változtat rajta. A céloknak olyan hatásuk azonban nincs, hogy pótolni tudnák a tárgyi jóságot is, hogy a cél egyedül tenné jóvá az emberi cselekedetet, más szóval, hogy a cél szentesítené az eszközt. A céljóság csak a *differentia specifica* az erkölcsi jó metafizikai alkotásában. A tárgyi jósághoz járul hozzá az erényértékekből származó jóság, hogy teljes erkölcsi érték lehessen. Példával is alátámasztja az elvet. Helytelen úton nem szabad az életet védeni. A halálra ítélt rabló nem gyilkolhatja meg ítéletvégrehajtóját, hogy megmenekülhessen. Magyarázata: «A jogtalanul védelmeszt földi élet szeretete nem rendezett szeretet, mert sem a lélek, sem az Isten szeretetéhez nem tartozik.»² A szülőknek is inkább engedniök kell, hogy keresztség nélkül haljon meg gyermekük, mintsem hogy simóniás úton keresztteltesék, «quia non sunt facienda mala, ut inde veniant bona.»³

Ezek a szövegek kettőt mondanak ki: teljes erkölcsi érték csak akkor jön létre, ha a tudatosan és szabadakarattal cselekvő ember fensőbb célkitűzés erejéből választ eszes természete szerint bizonyos életigényt kielégítő tárgyat, másrészt a célkitűzés, a szándék jósága egyedül nem tesz jóvá semmi cselekedetet. A legnemesebb szándék sem ér semmit, ha eszes természetünknek meg nem felelő tárgyra irányul, viszont bármily jó legyen is számunkra a cselekedet konkrét java, erkölcsi szempontból értékessé nem lesz, ha a ráirányuló szándék nem olvad bele valamilyen magasabb célérték szolgáltatába is. A teljes erkölcsi jó csak a kettőnek együttes jelenlétéből eredeztethető.

Az erkölcsi jó felépítése rámutat az *erkölcsi rossz* mibenlétére is. Tárgyilag nézve rossz lesz az a cselekedet, amelyből hiányzik a jó bármelyik összetevője, hiányoznak az erkölcsi jó felépítéséhez szükséges alkotóelemek. Rossz a cselekedet, amelynek tárgya a helyes észítélet szerint nem rendelkezik a cselekvéshez arányosított konvenciencia-értékkel (*malum ex genere*). Rossz a cselekedet, amelynek meghatározó

¹ U. o. n. 6. (XXVI, 236.)

² Ox. IV. d. 15, qu. 2. n. 36. (XVIII, 346.)

³ Ox. IV. d. 5, qu. 2. n. 7. (XVI, 517.)

körülményei (*differentia specifica*), köztük elsősorban a cél, meg nem felelők (*malitia contraria*), illetve hiányoznak (*malitia privativa*).¹

A jó belső struktúrájában a szándék fajlagosító-jegy szerepe rámutat a scotusi *indifferentia moralis* mibenlétére is. Hiányzik a genus-fogalmat alkotó tárgyi, *conveniens* jóság mellől a magasabb céljóság, mint megszűkítő fajosító-jegy (*differentia specifica*), akkor az erkölcsi jóság-fogalom *differentia* nélküli, *indifferens*, közömbös lesz.

Kifejezetten tudatos emberi cselekedetéről állítja ezt: «Sok közömbös cselekedet van nemcsak a természetes lét rendjében, hanem az erkölcsi lét rendjében is... Ilyen közömbös cselekedetek nemcsak az emberinek (*actus humanus*) nem számítható tettek lehetnek, mint például a szakállt megrázni, vagy a pálcát felemelni, vagy ezekhez hasonlók, amelyekre csupán ösztönünk és nem a szabadakarat indít bennünket, hanem szabadakaratból létrejött tettek is».² Az ember választhat a világ tárgyi javai közt életjavakat, gazdasági, szociális, szellemi javakat is, anélkül, hogy a tárgyra irányuló szándék mellett magasabb cél tudata is irányítaná. Cselekedete jó is, de erkölcsileg beszámíthatóvá nem lesz. Rossz szándékból cselekedni nem szabad, de ha külön parancs nem írja elő, nem vagyunk kötelezve arra, hogy jószándékból cselekedjünk. Saját cselekedeteink elemzése rámutat arra, hogy sokszor nem kapcsolódik össze a tárgyi értékkel magasabb célkitűzés is. Tudatvilágunktól független célirányt pedig felvenni nem lehet.³ Scotus ezt a tudatjelenséget az alamiznaadás példájával érzékelteti. «Valaki alamizsnát ad a szegénynek, de egyáltalában nem gondol arra, hogy miért. Mikor meglátja, (ösztönösen) ad neki. Tette erkölcsbe ütköző nem lehet, de egyszerre erkölcsinek se mondható, mert nincs meg minden összetevő.»⁴ Rossz célra nem szabad alamizsnát adni. De nem kötelességünk, hogy az alamiznaadásnál különös jó célgondolat irányítson bennünket. Az ilyen tett rossz nem lehet. A lelkiismeret ugyanis egyáltalában nem mondott ítéletet felette. Erkölcsileg jó sem lehet, mert hiányzik az értékke tevő szándék. Maga a tárgy *conveniens* jósága pedig nem emeli az erkölcsi értékesség síkjára. Hisz így egy üzleti előny megszerzése minden magasabb cél nélkül erkölcsi érték lenne. Az ilyen tett erkölcsileg közömbös. Nem illeti sem a jó, sem a rossz ítélete. «Lehetséges, hogy valaki igazi emberi tettet vigyen végre (*elicere actum humanum*), anélkül, hogy minden körülmény megvalósuljon, ami az erkölcsi cselekedet fogalmához tartozik (*quae requiruntur ad actum morale simpliciter*), bár az erkölcsiség szabályaiba nem ütközik.»⁵

Hol vannak itt a szédítő távlatok, amelyeket a skotista akaratelvi

¹ Ox. II. d. 7, qu. un. nn. 12—13. (XII, 387.)

² U. o. d. 41, qu. un. n. 4. (XIII, 436.)

³ U. o. n. 3. (XIII, 435.)

⁴ Rep. Par. II. d. 41, qu. un. n. 2. (XXIII, 212.)

⁵ U. o.

etika kiindulópontjai alapján keresnek? Az Isten akarata irányító lehet bizonyos fokig a természettörvények összefoglalásánál. Azokat még úgysem ismerjük a maguk megdönthetetlen teljességében. De nem lehet az erkölcsi értéknek is közvetlen alapja. Az isteni akarat adottságok után igazodik, amelyek lényében adva vannak, s amelyeket megismerve belezajtott a teremtett világba. Nem is lehet ez másképp. Éppen Scotus fejtette ki, hogy Isten akarata nemcsak szuverén, hanem értelmes is. Istenben ész és akarat egy, Isten eszes akarat.¹ Akarata értelem nélkül nem hozhat létre semmit. Nem azért lesz valami jó, mert Isten parancsolja. «A Szentírás soha nem ad parancsot önmagában rossz cselekedetre, mivel a rossz tett nem lesz jóvá a miatt, mert úgy parancsolják.»² Hasonlóképpen «az Isten tízparancsolata elleni vétkek lényegükben nem azért rosszak, mert tilosak, hanem azért tilosak, mert rosszak. Mert a természet törvénye alapján mindegyikük valami rosszal áll szemben.»³ Minden tett jóvá csak az a jóság tesz, amely tárgyilag benne van és amelyet a szándék nemesítő hatására nyer.

Vagy talán az emberi akaratnak van döntő szerepe? «Akaratunk nem oka a jónak; ellenkezőleg, Isten azért parancsolja, hogy akarjunk, mivel az jó.»⁴

A jó fogalma Scotus szerint a tárgyi értékek birodalmában gyökerezik. Ez a birodalom az isteni ideákon épül fel, amelyekből minden teremtett dolog tartalmát és természetes jóságát nyeri. A természetes létjóság egy része — amely egymásrautaltságba, nagy egymást építő egészbé vonja a világ összes létezőit és az embert — a bonitas convenientiae. Ez az erkölcsi jó-fogalomnak tárgyi alapja. Az erkölcsi értékelés síkjára emeli a másik tartalmi vonatkozás, amellyel az ember tetteit ideális célértékek s velük az Isten szolgálatába állítja. A két szándék összekötése vezeti az embert a tárgyi és az ideális célértéken keresztül a legszebb «embervalósuláshoz».⁵

S az akarat munkája? az egész élet, amely ezt az értékrendet vállalja és amely a világban rejlő és embervoltunk kiépítésére szolgáló tartalmakat megvalósítja, hogy vele az erkölcsi élet végcéljához, az érték-teljességhez: Istenhez vezessen.

Szabó Elek O. F. M.

¹ Rep. Par. I. d. 2, qu. 6. n. 1, 11. (XII, 80, 84.)

² U. o. IV. d. 28, qu. un. n. 5. (XXVI, 377.)

³ U. o. II. d. 22, qu. un. n. 3. (XXIII, 104.)

⁴ U. o. I. d. 48, qu. un. n. 1. (XXII, 512.)

⁵ V. ö. *Binkowski*, Wertlehre, 71—75.

A SKOTIZMUS HIVATÁSA AZ ÚJ- SKOLASZTIKÁBAN.

Közismert tapasztalati tény, hogy sokkal könnyebb új rendet alapítani, mint egy régit megreformálni. A skolasztika felújítására is áll ez a tétel: az újskolasztika igen nehezen tudott megszületni. A módszerileg és tartalmilag egyaránt elfajult, ú. n. modern filozófia egyetemes uralma miatt rendkívül nehéz feladat volt a kereszténységgel összhangzó bölcséleti gondolkodásnak utat törni, mint ezt azok az eredménytelen és nem eléggé méltatott törekvések mutatják, amelyeket kiváló szellemű és nagy spekulatív képességű gondolkodók hajtottak végre. Gondoljunk Olaszországban Rosmini-re, Gioberti-re, Franciaországban de Lamenais-re, Bautein-re, Ozanam-ra, Belgiumban Ubags-ra, Spanyolországban Balmes-ra, Csehországban Bolzano-ra, Németországban Baader-re, Deutinger-re, Fridrich Schegel-re, Frohschammer-re és Günther-re. A skolasztika valójában csak akkor kezdett felébredni évszázados szendergéséből, amikor felléptek a múlt század zseniális német történészei. Csak a történet-genetikai szemlélet alapján sikerülhetett a skolasztika felújítása, mert ez a módszer az eredeti forrásokból engedte felbugyogni a kereszténységgel oly remekül összhangosított bölcselkedés szellemét. Legyen itt elég utalni olyan tudósokra, mint Stöckl, Werner, Denifle, Jailer, Ehrle, von Hertling és Baeumker, legújabban pedig Grabmann, Baumgartner, Geyer, Pelster és Koch.¹

Ennek a skolasztika-kutató mozgalomnak vezéreszményét XIII. Leó pápa adta meg az 1879-ben megjelent *Aeterni Patris* kezdetű enciklikájában, az újskolasztika aranybullájában. XIII. Leó pápa nagyon tisztában volt azzal, hogy Rosmininek és társainak sohasem fog sikerülni az Egyház részéről kifogás alá nem eső bölcséleti rendszer felállítására. Jól látta, hogy ezt a célkitűzést egyedül a skolasztikához való visszatérés viheti sikerre, s ennek a visszatérésnek vezérért Szent Tamásban jelölte meg. A következő évben jelent meg *Cum hoc sit* kezdetű brévéje, melyben megtette Szent Tamást a katolikus iskolák égi pártfogójának és a keresztény gondolkodás vezérszemléletének. X. Pius pápa a *Pascendi* és a *Doctoris Angelici* enciklikái alapján teljesen megegyezett elődjének a skolasztika felújításáról és Szent Tamásról alkotott felfogásával.

¹ Jansen, Die Wiederbelebung der scholastischen Philosophie seitens der deutschen Wissenschaft. Schönere Zukunft, Nr. 4, VIII. Jahrg. s. 84.

Ezután jött a Codex, melynek 1366. kánonja így rendelkezik : Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte pertractent (§ 2).

Ezek után joggal vetődik fel a kérdés : A Szentszék ilyen állásfoglalása után mi beleszólása lehet a skotizmusnak az újszolasztikába? Ha a pápák egyöntetű véleménye Szent Tamást teszi meg az újszolasztika szellemi faktorának, akkor nem törvényellenesség-e annak a Scotusnak a zászlaja alatt szervezkedni, aki köztudomásúlag «Szent Tamás legnagyobb ellenfele»? Csak tágabbra kell nyitnunk a szemünket s mindjárt meglátjuk a Szentszék igazi akaratát!

A főntebbi pápai kijelentések kétségtelenül a legnagyobb elismerésben részesítik Szent Tamást, s a skolasztikus gondolkodás két hatalmas iskolája : a tomizmus és skotizmus közül a tomizmus felújítását sürgetik. Ez különben teljesen érthető. Amint XIII. Leó pápának a skolasztikus mozgalom inaugurálásakor iskolavezért kellett választania, választása csak Szent Tamásra eshetett, mert Scotus alakját teljesen eltorzította a rosszindulatú kritika. *Scheeben* megtette Szent Tamás bírálójának, *Haureau* kinevezte Descartes előhírnökének, *Seeberg* pedig a nominalizmus és lutherizmus kezdeményezőjének. *Brucker* minden felelősség nélkül elkezdte hirdetni, hogy Scotus szkepticismust tanított, *Schwane* azt állította, hogy sírba akarta tenni a metafizikát s a spekulatív teológiát szkepszissel keverte össze ; *Blanc* megtette Kant előfutárának, aki alkalmasabb volt a rombolásra, mint az építésre ; *Gonzalez* domonkos-bíboros a XIII. század Kantjának nevezte ; *Alfred Weber* szerint a modernizmus útját készítette elő s a tudás és a hit ellentétességét kiélezte ; *Bayle* szellemeskedve mondotta róla, hogy a spinozaizmust művelte Spinoza előtt ; *Vacant* megállapítása szerint kinyitotta a panteizmus kapuját, *Fox* pedig Scotus redivivusról beszélt s ezen azt értette, hogy Scotus új alakban jött elő a modern eltévelyedésekben.¹

Ilyen megvilágításban látta XIII. Leó is Duns Scotust. Érthető tehát, hogy mellőzte. Viszont még érthetőbb, hogy Szent Tamást választotta, hiszen tanításának és életszentségének legteljesebb fényében tündöklött. Mindemellett azonban nem tette meg Szent Tamást az Egyház egyetlen és kizárólagos tanítójának ! Szent Tamás «*longe eminent*», de rajta kívül vannak az Egyháznak még más tekintélyes tanítói is. Maga XIII. Leó pápa is az *Aeterni Patrisban* «*aliique scholasticorum principes*»-ről beszél,² azután : *Theologia scholastica quam duo potissimum gloriosi Doctores, Angelicus S. Thomas et seraphicus S. Bonaventura . . . excoluerunt*. Szent Bonaventura követését kifejezetten meg is parancsolta a

¹ Comte—Lime, Le mouvement scotiste de 1900 d'après les publications de langue française, in Congrès des Lecteurs Franciscains de langue française. Paris, 1934, 149 sk.

² Gasparri, Fontes III. n. 378, p. 144.

ferenceseknek.¹ Amikor pedig Szent Tamást állította a katolikus iskolák égi pártfogójának, ezt úgy értette, hogy a skotista iskola által már kiválasztott doktor továbbra is megtarthatja védnöki méltóságát. *Santum Thomam* — írja — *coli atque observari volumus ita tamen ut sanctis caelitibus, quos jam Academiae aut Lycae sibi forte patronos singulares elegerint suos suosque gradus etiam in postremum permanere intelligatur.*² Vagy azért, mert Szent Alajost kiválasztották az ifjúság véd-szentjének, a magyar ifjúság már nem követheti Szent Imre erényeit? Ezen az alapon a ferencesek is követhetik Duns Scotus tanítását.

Nyilvánvaló ez XIII. Leó pápának abból a gesztusából is, amellyel jóváhagyta a ferencrend CC. GG.-ének ezt a mondatát: *In doctrinis philosophicis et theologicis antiquae scholae franciscanae inhaerere studeant, quin tamen caeteros scholasticos negligant.*³ X. Pius pápa is hasonlóképp gondolkodott. Dionysius Schulerhez, az akkor ferences rendfőnökhöz intézett levelében Szent Bonaventúra műveinek kritikus kiadásával kapcsolatban dicsérő szavakat mond a szeráfi Tanítóról, s azután megjegyzi, hogy van tudomása a ferencrendben fellendült skotizmusról, melyet a legnagyobb dicséretre, buzdításra és bátorításra tart érdemesnek. XI. Pius pápa pedig jóváhagyta a CC. GG. átdolgozott kiadását, melynek 272. pontja így szól: *Scholae franciscanae ex animo inhaerere studeant.*⁴ Ezek a bizonyítékok, igaz, kifejezetten nem említik Scotus nevét. *Azonban sapientibus sat!* Vagy nem volt Scotus «nagy skolasztikus tudós»? És a ferences iskola tanításához szívvel-lélekkel ragaszkodni nem annyit jelent-e, hogy Scotus mellett ki kell tartani? Intelligenti pauca! Ezek a pápai nyilatkozatok nemcsak megtűrik Scotus tanulmányozását és követését, hanem jóváhagyják, sőt egyenesen felbátorítanak arra!

Az Egyház tanítóhivatala tehát nem lett tomista, megmaradt továbbra is katolikusnak, azaz egyetemesnek, mely a katolikum keretein belül mozgó iskolákat nagy szeretettel öleli keblére. Ezt így követeli a józan ész és a tapasztalat. A tudomány ugyanis csak a szabadság zászlaja alatt tud fejlődni. Ha nem volna véleményyszabadság, fennállna annak a veszedelme, hogy a bizonytalan tételeket biztosaknak, a véleményeket igazságoknak számítanák. Jó tehát, ha a gondolkodás nincs megkötve egyetlen ember elveihez, hanem megmarad a választás és mérlegelés lehetősége. A legbölcsebben tette ezért az Egyház, hogy utat engedett a skotizmusnak is és nem dugaszolta el a katolikus gondolkodásnak azt a forrását, amelyből Szent János, Szent Ágoston, Szent Anzelm és Szent Bonaventúra merítettek.

* * *

¹ Cfr. Acta primi congressus Zagrabiae. Sibenici, 1937. XVII.

² Actes de Leon XIII, tom. I, 62. o.

³ CC. GG. Fratrum Minorum. Ad Aquas Claras, 1897. n. 277.

⁴ CC. GG. Fratrum Minorum. Ad Aquas Claras, 1922.

Mindebből láthatjuk, hogy a skotizmus nincs eltiltva az újszolasztikus mozgalomban való részvételtől. Ez a körülmény azonban csak *jogalapot és lehetőséget* ad a skotizmus felújításához; hogy ez a felújítás komoly feladattá és hivatássá válhatik-e, azt a skotizmus tanbeli minősége határozza meg. Van-e a skotizmusnak olyan igazságtartalma, melyre a skolasztikus bölcselet a valóság egybelátásánál rászorul? Ha igen, akkor a skotizmus felújítása komoly feladat elé állítja a katolikus gondolkodót és munkáját hivatássá magasztosítja. Helyszűke miatt csak a filozófia három főterületéről: az ismeretelméletből, a metafizikából és az értékelméletből ragadunk ki egyes skotista tételeket, amelyek az újszolasztika számára hasznosaknak mutatkoznak.

1. Kezdjük vizsgálódásainkat az ismeretelmélettel. Tudja-e gazdagítani a skotizmus a modern ismeretelméletet? Hogy erre megfelelhessünk, az *ismeretelmélet* alapvető problémáit kell szemügyre vennünk.

Köztudomású, hogy az ismeretelméletnek három főkérdése van: **Hogyan lehet a külső világ megismerése? Hogyan lesz objektív a megismerésünk? Hogyan magyarázzuk a megismerést?** Nyilvánvaló, hogy a külső világ megismerésénél a kiindulás nem lehet a külső világ, mert akkor közönséges *petitio principii*-t követünk el. Ismeretünk tárgyilagosságának keresésénél tehát a *tudatból* kell elindulnunk, hogy kikerüljünk az előfeltevések veszedelmét. Az alany és a tárgy homogeneitását azonban csak a metafizika biztosíthatja, mert az immanens tudatból a transzcendens világba kell átlépnünk. Hogyan teremti meg tehát a metafizika az alany és tárgy egységét? Bonaventúra szerint *az értelemnek és a lét-tárgynak az egysége megismerésünknek egy abszolút mozzanatában megvalósul*. Az ens ugyanis értelmi intuíciónk tárgya s ezzel *az értelmi intuícióval egy abszolútumhoz jutunk*. Ez az intuíció az ens fogalmáról feltétlen tárgyilagosságot nyújt, amely fogalom most már kizár minden relativizmust. Ugyanez az intuíció egyszersmind a metafizikai alapelvek tárgyilagossága felől is biztosít, amilyenek a lélek, a szellem törvényei, de ugyanakkor a valóság, a legbelső életfunkciók mélyén fekvő törvényei is. *Ezen az intuíciós alapon lesz a valóság a dinamikus életfolyam törvénye egyúttal az ész törvényévé*, amely által a metafizika az ismeret tárgyilagosságát nyújtja. Más szóval: a tudatos ismeretben szerepel valami szükségszerű, abszolút mozzanat, amely tehát a logikai és ontológiai rend egybeesését jelenti.

Bonaventúra erről az Itinerariumban így ír: «A *szinlét* úgy zárja ki a *nem-léte*t, mint a *semmi* a *léte*t. Amint a *merő semmiben* semmi sincs a létből és a lét tulajdonságaiból, épúgy maga a *Lét* is mind tény és lehetőség szerint, mind valóságban és gondolatban teljesen a *nem-lét* híján van. S mert a *nem-lét* a létezés hiánya, ép azért csak a *létiség* címén juthat az értelemben, míg a *lét* önmagában is bejuthat; mert mindent, amit megismerünk, vagy *nem-létezőnek*, vagy *képességi létnek*, vagy *tényleges létnek* gondolunk. Ha tehát a *nem-léte*t csak a *lét*, a *képességi létet* a *tényleges lét*

által gondolhatjuk el ; ha továbbá a *lét* merő ténylegességet jelent, akkor elsőnek kerül értelmünkbe. Ez a *lét* pedig maga a merő ténylegesség (actus purus). Nem a lehetőséggel vegyes, korlátolt, részleges *lét*. Analóg értelemben vett *lét* sem ; hisz ez a legtávolabb áll a valóságtól és a legkevésbébbé részesedik a létben. Tehát csak az isteni *Lét* lehet.¹

E szerint tehát minden hiányos létet az abszolút Létezőn keresztül ismerünk meg. Innen van megismerésünknek az az abszolút mozzanata, amely tehát nem a változó világból származik, hanem az Istentől. Ezt az abszolút mozzanatot lelkünk közvetlenül szemléli. Így az Isten a létnek és az értelmi megismerésnek is az alapja. Hiszen minden lét tulajdonképpen az örök ratiók kifejtése, tehát érthető is egyúttal.

Miképp lehetséges tehát a ferences bölcseletben a külső tárgy megismerése, objektív ismeret szerzése? Említettük, hogy a tudatból kell kiindulnunk. De hogyan léphetünk ki a tudatból a valóságba a nélkül, hogy a tudatot elhagyanánk? A logika és a lélektan ugyanis azt mondja, hogy az ismeret immanens és az alany természetéhez igazodik. Ebből az a szükségszerűség adódik, hogy a tárgyilagosság alapját magában az alanyban kell föllelnünk, illetőleg a tárgynak az értelemszerűségét kell megtalálnunk az alanyban. Ennek az igénynek tesz eleget a ferences gondolkodás, mikor azt tanítja, hogy a konkrét tudatban, tehát az alany elhagyása nélkül megtaláljuk az abszolút lét létezését, amely mint abszolút értelmesség mutatkozik, s így arra enged következtetni, hogy *az abszolút és magában való lét meg a megismerés egy és ugyanaz a realitás*, ebből pedig világos, hogy az értelem mindent megismerhet és minden lét megismerhető.

Így hidalja át a skotizmus az alanyi és a tárgyi világ különbségét, s így oldja meg az ismeretelmélet legnehezebb problémáját.² Persze ez a megoldás sem szűkölködik megtámadható pontokban. Elsősorban az *ontologizmus* vádja merülhet fel vele szemben. Ezt azonban vissza kell utasítani, mert itt csak a logikai és ontológiai rend *megegyezéséről* van szó. Más szóval : ami a létrendben első, a gondolkodási rendben is ugyanazt a helyet foglalja el. Logikus úton ugyan először az analóg létet ismerjük meg, amely nem rendelkezik a tiszta lét képességeivel, bár annak hasonmása. Ezt a létfogalmat azonban helyettesíthetjük a transzcendentális igazzal és jóval, s akkor eljutunk az Isten fogalmához. Így tehát nemcsak metafizikai szempontból áll első helyen a tiszta lét, melyet tulajdonosságainak helyettesítésével is felismerhetünk. Mindez értelmünknek az örök ratiókkal való kapcsolatából következik. Az isteni megvilágosítás azonban csak eszköze és nem tárgya a megismerésnek. Így tehát itt olyan

¹ Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*. Opera Omnia tom. V. c. III. (Dám fordítása.)

² Legújabbán P. Picard jezsuita újította fel ezt a skotista ismeretelméleti megoldást *Le problème critique fondamental* c. munkájában.

tárgy szerepel, amelyet az értelem nem vehet észre, de létezését felfedezi, hogy a belőle eredő hatásokat megmagyarázhassa.¹

Röviden: a ferences elgondolás szerint az objektív létet Isten teremtette és megismerhetőnek teremtette; az örök eszmék fényének abszolút mozzanatában az értelem és a léttárgy egysége létrejön, s ezzel a külső világ objektív megismerésének lehetősége föltárul.

Ezek után megfelelhetünk a második kérdésre: *hogyan lesz objektív a megismerésünk?* A tárgy bevonulhat az értelembe és értelemszerűvé válhat, mert az ész intuitív úton az egész lét megragadására képesítve van. A külvilágról való ismeretünk így immanens lesz objektivitásának feláldozása nélkül. Végeredményben tehát az alany és tárgy homogeneitásának kérdése a lét megismerhetőségében oldódik meg.

Hogyan magyarázzuk már most a megismerést? A mondottak alapján láthatjuk, hogy a skotizmus konkrét-reflex úton jut el a megismerés alapjához. Ez a szentágostoni *via interior*, melyet Bonaventúra és Scotus tettek járhatóbbá. Nem absztrakcióval vezet Istenhez, hanem az abszolút lét belső intuíciója által. Ez az abszolút lét minden értelmi megismerés alapja, mert az örök ratiók kifejezéseken szükségszerűen megismerhetővé válik. Ha tehát a külvilág megismerésének lehetőségét a szubjektumban felismert abszolút lét létezésével oldjuk meg, a skotizmus útján járunk. Ennek az elgondolásnak alapja az abszolút intellektuális létben van, amely a lélek belső útján válik megismerhetővé, nem pedig az arisztoteleszi absztrakt létben, mert az absztrakció az objektív létet már föltételezi s így *petitio principii* nélkül nem bizonyítható.²

Ebből azonban még nem lehet arra gondolni, hogy a megismerés ágostonos-skotista magyarázata kizárja az arisztoteleszi-tomista értelmezést. Sőt ellenkezőleg: kiegészítik egymást! Az ágostonos-skotista magyarázat csak ontológiai alapot ad az ismerethez, az arisztoteleszi-tomista elmélet pedig a megismerés logikai-lélektani meghatározását szolgálja. Minden ismeret érzéki benyomással kezdődik és absztrakcióval végződik; azonban a *sensatio* és *abstractio* semmi kritikai alappal nem rendelkezik, ha az ismerőképességnek és a létnek a harmóniája kritikailag nincs igazolva. Az absztrakció önmagában véve kevés és érthetetlen, mert nem más, mint a kontingens dolgok redukciója abszolút értékükre, melynek eredménye az univerzálé. Hogyan magyarázzák ezt a tomisták? Logikai-lélektani úton. Az *intellectus agens* arisztoteleszi-tomista felfogásban arra való, hogy a képzelet és tárgy határozmányai alapján előteremtse az univerzálé abszolút értéket. Ez a művelet azonban az értelemnek az abszolút léthez való viszonya által lehetséges, vagyis a *«visio in rationibus aeternis»* alapján, ami nyilvánvalóan mutatja, hogy

¹ Itinerarium II, 11.

² Cfr. Veuthey, *Das moderne Erkenntnisproblem und seine Lösung im Lichte einer franziskanischen konkreten Ontologie*. Wiss. u. Weish. 1938, 148. sk.

az arisztoteleszi-tomista felfogás az ágostonos-skotista állásponttal teljesen megfér és kiegészül. Az utóbbi kritikai-ontológiai alapot nyújt a megismerés absztrakt arisztoteleszi-tomista pszichológiája számára.

2. Ha átlépünk a *metafizika* területére, a *forma-sokaság* és *egyediség*, *testiség formája* és a *kompozitum* kérdéseinél kell megállnunk, melyek fontos tételeknek mutatkoznak az újskolasztika számára.

Scotus a konkrét valót több létréteg összetételének eredményeként tekinti. Így megkülönböztet minden egyednél általános természetet és egyedi sajátosságot. Platon és Sokrates például egyformán emberi természettel rendelkeznek: az egyiknek általános emberi természetét a másik is birtokolhatja. Azonban Sokratesnél épúgy, mint Platonnál, a közös emberi természethez egy végső és egyszeri reális létmozzanat járul, mely őt éppen Sokrates-szé és éppen Platonná teszi. Ez az egyedi mozzanat az általános természettel elválaszthatatlanul egyesül. Már most Scotus szerint az általános természet és az egyedi mozzanat *két realitás*, entitás, formalitás, Isten gondolatában és a mi értelmünk szerint két különböző léttartalom, melyek formálisan különböznek egymástól. Ezek a léttartalmak nem két dolgot alkotnak, hanem csak két realitást. Kölcsönöznek egymásra vannak utalva: egyik a másik nélkül nem létezhet, még a Mindenható akaratóból sem. Megkülönböztetésük a metafizikai és logikai rendben áll fenn és nem a fizikai rendben. Nem reális, nem is merőben ideális, hanem formális különbség.¹

Minden teremtett valóság ebből a két realitásból tevődik össze s így kompozitumot alkot. A kompozitum a két realitásnak nemcsak egyszerű egymásrautaltságát fejezi ki. Világosabbá válik ez a gondolat, ha az emberen mutatjuk be: Az ember nemcsak egy pusztá összetétel általános természetéből és egyedi mozzanatából, hanem ezenfelül még kompozitumot is alkot a test és lélek reálisan különböző részeiből. Ez a két különböző rész együtt eredményez egy teljességet, egy tertiumot: az egész embert. Test és lélek csak rész-szubsztanciák, együttvéve tesznek ki egy összetett szubsztanciát: a teljes embert.² Az eszes lélek Scotus szerint a forma szubsztanciális, mely a kompozitumot élteti. Ez azonban nem akadályozza, hogy a testben legyen még egy alárendelt, tökéletlen, az eszes lélekre utaló testi forma, mely a testet a lélek befogadása előtt és után egy darabig élteti.³ Ez a testi forma a lélektől reálisan különbözik, tehát elválasztható tőle; ez a forma mindenütt megtalálható, ahol testből és lélekből való összetétel áll fenn. Az embernél a testi forma a szülőktől származik, az eszes lelket viszont közvetlenül Isten teremti.

A modern természettudományok kifejlődése után a materia- és

¹ Cfr. Réti, Duns Scotus János egyediségi elve. Vác, 1941. 109 sk.

² Klug, Erleuterungen zu Duns Scoti doctrina philosophica, in Franziskanische Studien, 1932, S. 42 sk.

³ Cfr. Baudoux, De forma corporeitatis scotistica. Antonianum, 1938, pag. 457.

formatant alkalmaznunk kell az atomokra és alkatrészeikre. Már az atómmag is összetételnek látszik, mely pozitív és negatív töltésű részekből keletkezik. Az atómmag tulajdonkép két részből áll : egy pozitív és egy negatív töltésű részből ; az előbbit *protonnak*, az utóbbit *elektronnak* nevezik. Az atom magja azonban pozitív elektromosságú, mert több protonja van, mint elektronja. Az atómmagon kívül még vannak más elektronok, úgynevezett külső elektronok, úgyhogy a magelektronok és a külső elektronok összege egyenlő az atómmag protonjainak összegével. A magelektronok és a protonok különbsége szerint azután különböző atomok keletkeznek. Így pl. az aranyatom magjának van 197 protonja és 118 magelektronja, a különbséget kiegyenlíti a külső elektronok. Lehetséges azonban olyan eset is, hogy a különbségi viszonyszám két atómnál egyforma. Ebben az esetben, mivel a kémiai és optikai tulajdonságok a magtöltéstől és a külső elektronszámtól függenek, az ily módon egyező atomok kémiai-optikai tekintetben egyfaják lesznek, ellenben más szempontból, rádió-aktív tulajdonságokban *eltérnek egymástól*, mert fizikai felépítésükben és atómsúlyukban is különböznek. Ha fizikailag és kémiailag azonos atomokat kötünk össze, felbontásuk szinte lehetetlennek látszik. Fizikailag és kémiailag különböző atomokat összekötni azonban lehetetlen. Az azonos viszonyszámú atomok összekapcsolásából az ú. n. *kevert elem* keletkezik, mely kémiailag felbonthatatlan, fizikailag azonban megsemmisíthető. A magtöltésszám szerint felállított elemskála már elérte a 92-ik számot, itt azonban az azonos viszonyszámú elemek csak egy-egy számot foglalnak le, úgyhogy végeredményben ez a szám nem fejezi ki az alapelemeket.

Az a kérdés mármost : mi az oka annak, hogy a homogén anyag az atómmagban ilyen különböző számú proton- és elektronrészekre rendeződik? Miért keringenek a különböző elektronok oly feltűnő törvényszerűséggel a proton körül? Mi különíti el az elektromosságot pozitív protonokra és negatív elektronokra? Mi köti össze a fizikailag vagy még kémiailag is megegyező atomokat új molekulákká, s aztán elemekké? A felelet csak egy lehet : *a különböző forma*. Kell lennie egy első, alapvető formának, mely az atómmag alapvető részeit alakítja : *ez a protonalakító és elektronalakító forma*. Ezekhez az alapvető vagy ősfarmákhoz hozzá kell járulnia *az összetételalakító formának*, mely megmagyarázza, hogy protonok és elektronok miért olyan különböző atómmaggá egyesültek. De helyt kell adni még *átfogóbb összetételalakító formának* is, amely a kémiailag, vagy kémiailag és fizikailag egyfajú atomok összekapcsolása útján a molekulák és elemek keletkezését megindokolja. *Minden esetben a formák sokaságának tételét kell elismernünk!*

Pedig a formák felsorolását még be sem fejeztük. A sejtosztódással végbemenő életmozgás számára föl kell venni az *élővelalakító formát*, mely az előbbi formákat mind épségben megtartja. Az élővé alakított anyag

egészen más, mint a régi ; ez már eleven anyag : élő sejt, amely új sejtformát tételez fel. Mivel pedig az élő sejtek nem egyformák, hanem egy összetétellel egyesülnek, ezért *egy magasabb összetételformát* is meg kell engednünk ; a sejtösszetételek viszont *új szervezetformákat* létesítenek, tehát így egy *szervezetformának* is fenn kell állania. Az utolsó szervezőforma azonban az *egyedi lélek*, mely az előbbi formákat mind egységbe fogja, s a maga egyedi bélyegét mindegyikre rányomja. Minden növény, minden állat, minden ember és egyáltalán minden lény a formák sokaságát hordozza magán. Ezek után van-e értelme egy sajátos testi forma felvételének? Duns Scotus elgondolása ez : A testi forma által az egész test és különösen az olyan részek, mint a haj és a csont, megkülönböztethetők egy ugyanolyan tömegű mésztől vagy salétromtól, tehát szerzetlen anyagtól. Az utóbbinál épp a testi forma hiányzik. A következtesség kívánja tehát, hogy az egész test formája mellett az egyes tagok és szervek számára részleges *testalakító formát* felvegyünk, mely a lélek különválása után is érvényesíti hatását. Végeredményben tehát a testi forma a legmagasabb, de a lélek alatt álló szervezeti formának mondható.

Egyébként az egyes sejtek sajátos életformájukat *a lélektől függetlenül* is birtokolják. Ezért lehet egy növényrügyet egy másik fába beoltani, a leszakított virágot vízben tovább illatoztatni, az embernél vérátömlesztést végezni. A sejt- és szervezetforma a lélek nélkül is saját erejénél fogva tovább él. Az ember keletkezésénél is élő sejtek kiszabadulnak a lélek átfogó hatása alól és új lélek alá kerülve fejlődnek. A sejtek egyideig megtartják osztódó képességüket, később megállanak, előregszenek és beáll a sejt elpusztulása : a halál. Azonban a sejteknek egy kisebb csoportja megtartja eredeti állapotát, s ezek átmentik életüket az utódba. Ha ugyanis érett másnemű csirasejttel találkoznak, egyesülésükből új élet, új egyed fejlődik. Kialakulása osztódással történik, azonban a sejtek egy része ismét visszamarad eredeti differenciálatlan állapotában a következő utód számára. Ebben az értelemben a csirasejtek halhatatlanok, vagyis utolsó emberben is az ősszülők csirasejtjei élnek, bár minden nemzedékben új párosodásra szorulnak. Ezzel a csiratovábbvitellel válik érthetővé az elődök testi tulajdonságainak és hajlamainak átöröklése.¹

Ezzel kapcsolatban kell utalnunk Duns Scotusnak az általános természetről és az egyediségről szóló tanítására. A *doctor subtilis* minden konkrét valóságban, tehát a lélekben is megkülönbözteti az egyedi létmozzanatot az általános természettől. Az egyediséggel nem azonos a formával, mert formalitás : egyediség-formalitás. Minden lélekben van egyedi létmozzanat, mint *ultima actualitas entis*, mely a konkrét létezés legmagasabb fokát jelenti. Sőt még a formával nem egyesült anyagnak is egyedinek kell lennie. Következésképp az anyagnak egyetlen

¹Lásd Somogyi, Fajiság és magyar nemzet, Budapest, 1941, 8. o.

része, sem az atómmag, az elektron és proton, sem pedig az alakító forma, legyen az akár alapvető-, molekula-, sejt-, szervezet-, testiség-forma, nem azonosítható egy másik anyagrésszel, vagy formával. Ezen az alapon mondhatjuk, hogy még kevésbé azonosítható egyik lélek a másikkal. A szülőktől azonban egyedileg meghatározott csirasejteket kapunk, amelyekből a fejlődés csodálatos üteme új egyéniséget tud ki-formálni. Azért nincs két egyforma ember a világon, mert testi és lelki struktúrájánál fogva mindegyik egy különszerűséget képvisel. *Viszont az ősoktól öröklött csirasejtet, mely láthatatlan módon magában foglalja a később kibontakoztatott egyén minden kvalitását, csak a testiség formájának ereje által tudjuk megérteni.* Ezért mondja Fröbes S. J.: Une fois de plus la modernité de la psychologie du I. Duns Scot est mise en pleine évidence.¹

Ezek azok a scotusi metafizikai tételek, amelyek a modern természettudomány és a skolasztikus bölcelet között hidat vernek. Ha az újskolasztika célkitűzése az, hogy az előrehaladott természettudományos világgépet bölceletileg feldolgozza a *vetera novis augere et perficere* elv jegyében, akkor ezeket a scotusi meglátásokat nem nélkülözheti.

3. A skotizmusnak az *értékelmélet* terén is van mondanivalója az újskolasztika számára. Az értékprobléma különösen foglalkoztatja a modern gondolkodót. A modern etika is a legújabb időkig nem mint valóságtudomány, hanem mint érték tudomány próbált megalakulni azon az alapon, hogy valóság és érték két teljesen különböző fennállásmód és csak az emberi lélekben kapcsolódnak egybe egészen érthetetlen módon. Pedig a valóság és érték kettősségének elmélete nem található meg az ókorban, sem a középkorban. Ez a kettéválasztás újkori, lényegében kanti eredetű. Kant szerint ugyanis a magában álló valóságra vonatkozó spekulatív ismeret lehetetlen, de az erkölcsi törvény mégis autonóm és abszolút értékigényt támaszt vele szemben. Ebben van a kettősségtan forrása. Egyik oldalon áll az időbeli, relatív, függő világ és ez ismerhető meg egyedül, másik oldalon áll az abszolút, független valóság, mely mind halványabb értékeszmévé fakul. Míg tehát az ókorban és a skolasztikában a valóság és érték azonosak voltak, az újkorban teljesen kettészakadtak.

Mit szól ehhez Duns Scotus? E kérdésről vallott felfogása már azért is érdekes, mert egészen különös, *«középutasféle»* megoldást állított fel ebben a kérdésben. Igaz ugyan, hogy nála nem a valóság és érték, hanem a lét és érték problémája szerepel, de ebben bennfoglaltatik a valóság és érték kérdése is.

Kétség nem férhet hozzá, hogy Scotus értékrealista. Határozottan vallja, hogy értékmentes valóság és valóságmentes érték nincs. Az értékjelenségek ontologizálásától a legtávolabb állott. Értékelmélete skolasz-

¹ Idézi Baudoux i. m. 467. o.

tikus terminológiában jut kifejezésre: *omne ens est bonum*. Az érték, a bonum tehát a lét transcendentáléja, mely vonatkozásban van az akarattal. Az érték alanyvontatkozású, bizonyos irányozottsága van, e nélkül megszűnik érték lenni. Az érték dinamikus mozzanata tehát nem a modern filozófia találmánya, mert már Scotus használja. Ennek az értéknek transcendentale voltánál fogva azonban nincs hierarchikus struktúrája, mert egyenlő minden dologban, hisz általában a létnek felel meg. Azután poláris struktúrával sem rendelkezik, mert ellentéte nem az értéktelen, hanem a *nem-érték*; itt az értékmozzanat és a lét egyszerre megszűnik. Aki ebből arra következtet, hogy Scotus az értéket és valóságot egyszersmindenkorra azonosítja, nagyon téved. Aki a filozófiatörténelem legélesebbeszű megkülönböztetője volt, annak e probléma számára is volt egy distinkciója.

A bonum a lét transcendentáléja, tehát lét és érték azonosak. Ez azonban csak az elvont rendről áll, mely az ideális szférába tartozik.¹ A konkrét *bonum*, mely a reális rendben áll, túl van a bonum transcendentálén s a *bonum perfectummal* azonos. Szent Tamás nem ismerte ezt a különbségtévést. Előtte minden *bonum perfectum* volt. Scotus azonban megszüktíti ezt a fogalmat. Nyilvánvaló ugyanis, hogy minden tárgynak valamilyen léttel kell rendelkeznie, mely vonatkozásban van az akarattal, de az már nem nyilvánvaló, hogy minden lét egyúttal tökéletes is. A bonum perfectumot nem lehet felcserélni a transcendentáléval, mert függetlenül áll mellette. Különösen két körülmény miatt választja szét Scotus a két *bonumot*: A bonum perfectum ugyanis — modern kifejezéssel élve — *hierarchikus és poláris struktúrával* rendelkezik.²

A tökéletesség, vagyis a *bonum perfectum* kétféleképpen állítható a létről: lehet először lényegi tökéletesség, mely a tárgy elferdíthetlenségében és tökéletlenségének tagadásában áll; másodsor lehet járulékos tökéletesség, mely abban áll, hogy a tárgy megegyezik céljával. A lényegi tökéletesség annyira benngyökerezik a tárgyban, mint a forma. Ennélfogva fokozati különbséget eredményez. Amíg tehát a bonum transcendentale *közömbös* volt minden tökéletességgel szemben, addig a *bonum perfectum hierarchikus struktúráját mutat fel*. Ha hiányoznék a tárgy lényegi tökéletessége, a tárgy megszűnnék létezni. Ha azonban a tárgynak csak megfelelő célirányozottsága hiányzik, akkor a tárgy még nem szűnik meg létezni, legfeljebb *bonum* helyett *malummal*, érték helyett értéktelennel van dolgunk. Az értéktelen tehát nem egyenlő a nem-léttel, inkább csak egy rosszul beállított lét. Érték és értéktelen

¹ Azonban mivel *passio entis*, jóllehet logikai művelet útján jön létre, mégis a valóban létező jóságot jelöli, vagyis reális és objektív-metafizikai szuppozícióban. Cfr. Schwendinger, Zu Binkowskis Arbeiten über die Wertlehre des Duns Scotus, in *Wiss. u. Weish.* 1937, 286. o.

² Binkowski, *Die Wertlehre des Duns Scotus*. Berlin u. Bonn. 1935, 15. o.

megférnek egy szférában s így a bonum perfectum polarizáltságot mutat.

A *bonum perfectum* fogalma tehát azt mutatja, hogy a valós rendben a lét és érték nem teljesen azonosak. A lét a tulajdonképpeni érték iránt közömbös. Valódi értékjellegét a *bonum perfectumtól* kap. Az elvont metafizikai világban, amely azonban logikai művelet folytán valóságot fejez ki, áll a tétel: *omne ens est bonum*. Az *ens* a *bonummal* felcserélhető, vagyis minden lét érték és minden érték lét. A konkrét létrendben azonban az egyedek értékteljes valósága könnyen értéktelen, érték-közömbös, tökéletlen valósággá válhat. Itt tehát az *ens* és *bonum* felcserélhetősége elveszti érvényességét. Ezzel persze a konkrét individuumokban a pusztá lét a legkevésbé van elválasztva az értéktől.

Ez a megkülönböztetés Scotust kétségtelenül a modern bölcselettel hozza kapcsolatba. Azonban ez a tan a leglényegesebb pontokon nélkülözött korrektoriummal szolgál a modern értékelmélet számára. Megkülönböztetése ugyanis oly értéket képvisel, mely maradandónak látszik, s melyet a modern gondolkodók sokszor figyelmen kívül hagynak. Az újskolasztikának az értékprobléma eldöntésénél feltétlenül rajta kell eligazodnia.

* * *

Csak néhány kiragadott kérdést mutattunk be a skotizmus hatalmas rendszeréből, annak igazolására, hogy Duns Scotus tanításának ápolása nem válik az újskolasztika rovására. Ez a törekvés nem akarja kiragadni Szent Tamás kezéből a vezéri pálcát, hanem támogatni és kiegészíteni akarja azt a szellemi munkát, mely az egész valóság keresztény szemmel való egybelátására vállalkozik. A *skotizmus ápolása ezért feladatot jelent*. Ez a belátás indította el az újskotista mozgalmat, melyet ma már négy évtizedes multja után nem lehet tudatlanra venni. A tudósok figyelme is egyre jobban ráterelődik. *Carreras y Artau* barcelonai professzor szerint Scotus tanrendszere úgy áll a filozófia történetében, mint a legtisztéletreméltóbb erőfeszítés annak érdekében, hogy sértetlenül megőrizze és kifejezze azokat a filozófiai eszméket, amelyek a 13. századig a katolikus világnézet alapjául szolgáltak. *Harris*, a híres angol tudós úgy nyilatkozik, hogy Scotus képviseli azt a szintézist, amely minden más korabeli rendszernél jobban reprezentálja a skolasztikus filozófiát. *Gilson*, a jeles francia újskolasztikus pedig a Sorbonne-on tartott feltűnéstkelő előadásokat Scotusról és nagy szimpátiával köszöntötte az újskotista mozgalmat. Ugyanő a Société Thomiste 1932-es kongresszusán azt indítványozta, hogy Scotus bölcseletéből kiindulva építsék ki az újskolasztika egészséges intellektualizmusát, mert az ő lélektana teljesebb az előző skolasztikusokénál és szorosabban függ össze a mai áramlatokkal.

Van-e hivatása a skotizmusnak az újskolasztikában? Miután lát-

tuk, hogy a skotizmus jogilag megengedett mozgalom, tanbelileg pedig fontos mondanivalót tartogat az újskolasztika számára, s ma már kiváló tekintélyek is melléje állottak, — ezek után a kérdés pozitív megválaszolásán nem lehet kételkedni. Mi tehát a skotizmus hivatása az újskolasztikában? *Semmiestre sem forradalom és destrukció, mely az újskolasztika eddigi vívmányait paralizálni akarná, hanem szerény kiegészítés, segítő támogatás a keresztény bölcsélet megépítésében.* Jól írja P. Jansen S. J. : «Napjainkban a tomizmus virágzása mellett nagy jelentőséget képvisel a ferences iskola kutatása és tudományos tevékenysége . . . A ferences gondolkodók valóságérzékükkel, a tapasztalati elemek ápolásával, a matematika megbecsülésével, kritikai beállítottságukkal, az aktivizmus hangsúlyozásával, a szabadakarat önmeghatározásának kiemelésével arra hivatottak, hogy eltüntessék más iskolák egyoldalúságait, s az újabbkeletű irányok helyes elveinek felkarolásával elősegítsék a skolasztika és nem-skolasztika közti ür áthidalását».¹

Réti Menyhért O. F. M.

¹ Stimmen der Zeit 1926, III. S. 265.

AZ AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG MŰKÖDÉSE.

Az Aquinói Szent Tamás Társaság 1942 március 11-én Budapesten a Központi Papnevelőintézet dísztermében tartotta rendes évi közgyűlését. A közgyűlésen a Társaság védnöke, *Madarász István* kassai püspök elnökölt, aki «A hősiesség erénye Aquinói Szent Tamás bölcseletében» címmel tartott megnyitó előadást. Abból indult ki, hogy a hősiesség lelkiületet sürgető mai köztudat gyakran teszi azt a szemrehányást a kereszténységnek, hogy világszemlélete nem alkalmas hősök nevelésére. Ezzel a váddal szemben Szent Tamás erkölcsstani elvei nyomán rámutatott arra, hogy a kereszténység minden más világnézetnél magasabb fokban rendelkezik a hősiesség szelleméhez szükséges követelményekkel: a szent eszmével, a kitartó bátorság erényével s az élet halál-megvető kockázatával. Az igazságot R. Eucken mondása találja el, mely szerint «ami az életben bármiképp hősiesség, annak legmélyebb gyökerei a keresztény vallásból sarjadnak».

Kecskés Pál ügyvezető alelnök a Társaság működéséről tartott beszámolójában előadta, hogy az elmúlt társulati évben a következő tudományos szakelőadások tartottak. Október 29-én *Gerencsér István*: «A gyermekkori istenfogalom átalakulása». Január 21-én *Réti Menyhért O. F. M.*: «A skotizmus hivatása az újszkoosztikában». Február 18-án *Péterffy Gedeon*: «Igazságos béke». A nagyközönség részére *Kecskés Pál* tartott négy előadásból álló sorozatot «Az ember lelke» összefoglaló címmel. Az egyes előadások témái voltak: November 19-én «A lélek megközelítése». November 26-án: «A lélek fennállásmódja». December 4-én: «A lélek szellemisége». December 10-én: «A lélek létartama». A Társaság kiadványának, a «Bölcséleti Közlemények»-nek 7-ik száma jelent meg az idén. Ez közölte az elmúlt évben tartott tudományos előadásokat, valamint egyéb tanulmányokat, a bölcséleti mozgalmakról tájékoztatást adott s bő szakirodalmi ismertetést nyújtott. Az elnökség nevében az alelnök köszönetet mond a *Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karának*, melynek jelentős anyagi támogatása tette lehetővé a közlöny kiadását. Köszönetet mond továbbá *Schütz Antalnak*, a Pázmány-egyetem múltévi rektorának 500 P-s, s a *Vallásalap* 500 P-s adományáért.

Az elnökség ajánlatára a közgyűlés egyhangúlag rendes tagokul választja: *dr. Gerencsér István* kegyesrendi tanárt, *dr. Horváth Konstan-*

tin ciszt. főiskolai igazgatót, dr. Péterffy Gedeon egyetemi lelkészt, dr. Réti Menyhért szentferencrendi hittudományi főiskolai tanárt.

Pataky Arnold számvizsgáló a Társaság 1941 március 1-től 1942 március 5-ig tartó pénztári forgalmáról tesz jelentést. *Bevételek*: Áthozott az elmúlt évről 2049.14 P. Csekkszámla kamata 50.08 P. A Pázmány-egyetem rektorának adománya 500 P. Vallásalap adománya 495.26 P. Bevétel kiadványokból 338.79 P. Tagdíjak 788.94 P. Összesen : 4222 P 21 fill. *Kiadások*: Hozzájárulás a Bölceleti Közlemények kiadásához 585.92 P. Csekkszámla kezelési díja 15.32 P. Irodai és postai költségek 209.50 P. Teremhasználat, kiszolgáló személyzet díjazása 80.10 P. Összesen : 890.84 P. Összes bevétel : 4222.21 P. Összes kiadás : 890.84 P. *Pénztári maradvány*: 3331.37 P. Ez az összeg a Postatakarékpénztárban van elhelyezve. Van ezenkívül még a Társaságnak 20.300 Kor. névértékű értékpapírja. A közgyűlés a pénztári jelentést tudomásul veszi. *Nyéki Kálmán* pénztárosnak köszönetet mond a pénztár kezeléséért s neki a felmentést megadja.

Elnöklő védnök bejelenti, hogy a Társaság tisztikarának három év előtt, az 1939. évi közgyűlésen adott megbízatása lejárt s az alapszabályok értelmében új tisztikar választandó. Méltatva a lelépő tisztikar működését, javasolja ugyanannak újabb három évre való megválasztását. A javaslatot a közgyűlés egyhangúlag elfogadva, három évi időtartamra elnökké *Schütz Antalt*, ügyvezető alelnökké *Kecskés Pált*, titkárrá *Ibrányi Ferencet*, pénztárossá *Nyéki Kálmánt*, számvizsgálóvá *Pataky Arnoldot* választja meg. A megválasztott tisztikar nevében *Schütz Antal* mond köszönetet.

Végül *Borbély István S. J.* rendes tag tartott székfoglaló előadást «A hittitok mivolta és Isten látásának természetes vágya» címmel.

Több tárgy nem lévén, elnöklő védnök a közgyűlést bezárja.

VITA.

Cél vagy érték?

(M. Wittmann és A. Müller vitájához.)

Schopenhauer szerint a metafizika néhány nagy szellem fönséges párbeszéde az évszázadokon keresztül. Az etika is ilyen párbeszéd, nemcsak a metafizika. *Platon, Arisztotelesz, Kant* az a három nagy szellem, akinek a vitája az etikában mindmáig folytatódik, még a keresztény bölcseleten belül is.

A hagyományos morális Szent Tamással együtt Arisztotelesznek a látásmódját tette magáévá. Az erkölcsi élet legjellemzőbb vonásának a célbatörést tekintette. Az erkölcsi értékelés legfőbb kritériumának a végső céllal való megegyezést tartotta.

Az analógiás létfogalom elég gazdag volt ahhoz, hogy az erkölcsi jóságot is magába foglalhassa, eléggé differenciált ahhoz, hogy az erkölcsi jóságot más irányú létjelenségektől megkülönböztesse. Mikor azonban ez a finoman kicsiszolt létfogalom a skolasztikától távol álló bölcselek között feledésbe merült, szükségszerűen tért kellett hódítania annak a felfogásnak, amely Kanttal együtt a lét egységét felbontotta. Kantnál a lét már csak a tapasztalati valók körére szűkül össze, a tapasztalatinál magasabb létsíkokról ő nem akar tudni. Ezért kénytelen élesen elválasztani az erkölcsi rendet a tapasztalati léttől. Így születik meg az etikai formalizmus, amely a cselekvés lét-tartalmától teljesen elvonatkoztat és csak annak formális jellegére, a kötelesség eszméjével való kapcsolatára vet ügyet.

A kanti formalizmus a reális léttől való távolsága miatt nem lehetett végleges etikai álláspont. A kanti megoldás elégtelenségét hangoztatta a századunkban jelentkezett «materiális étiketika» (Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich v. Hildebrand). A kötelességtudat — hangoztatják képviselői — nem alkotja meg, nem konstituálja, hanem csak jelzi, regisztrálja a cselekedet erkölcsi jóságát. A cselekvés jósága vagy rosszasága annak elemeiben, materiájában van adva, azt materiája teszi értékessé vagy értéktelenné. Ezért beszélnek materiális étiketikáról, Kant formalizmusával szemben.

A materiális étiketika mégsem szakadt el teljesen Kanttól. Itt is érvényesült a szellemtörténet régi törvénye: «*contraria semper sunt in eodem genere*». A régivel szemben reakcióképp jelentkező szellemi mozgalom önkénytelenül is átveszi annak problémalátását. Magáévá teszi a régi premisszákat és csak a végső eredményt igyekszik másként megfogalmazni.¹

¹ Kant messzeágazó hatására nézve I. Révay József gróf: A kantianizmus. Athenaeum, 27. (1941) évf. 284. s. kk. II.

Igy a materiális értéketika is sokat megőrzött Kant örökségéből. A mesterrel együtt elutasítja a céloktól meghatározott erkölcsiséget. Cél és eredmény számára erkölcsileg közömbös, érdektelen mozzanatok. Ellentétet látnak az erkölcs autonómiája és az erkölcsi kritériumnak tekintett cél között. De míg Kantnál az erkölcs autonómiája a lelkiismeret szuverenitását jelenti, náluk a lelkiismeret helyébe a cselekvésben megnyilatkozó értékek lépnek. Az értékek nem a cselekvés tulajdonságai, entitativ meghatározottságai, hanem fölötté lebegnek. Az érték a cselekedetben csak megnyilatkozik, de fennállásában tőle független.

M. Scheler nyomán a keresztény bölcselek közül is többen szegődtek az érték-etika hívei közé. Így *D. v. Hildebrand*¹ *F. J. v. Rintelen*,² *J. Hessen*,³ *A. Müller*⁴ és bizonyos fokig *Th. Steinbüchel*⁵ is. Több-kevesebb határozottsággal azt javasolják, hogy a keresztény bölcselet térjen le az arisztotelizmus útjáról, szakítson a cél gondolatával és építse kis etikáját a materiális értékek rendszerévé. Kívánatosnak tartják ezt annál is inkább, mert szerintük a ki nyilatkoztatott erkölcs gazdagsága nem is fér el az arisztoteleszi keretek között, míg az értéketika korlátlanul bővíthető és minden újabb tartalom felé megnyílt, nem lezárt rendszer. Arra is hivatkoznak, hogy a skolasztika sorsa nem nőtt egybe az arisztotelizmuséval, hiszen a keresztény bölcseletben az arisztotelizmussal párhuzamosan mindig futott egy platonikus ér is. Már pedig a materiális értékek és a platonai ideák tana között benső rokonságot lehet felfedezni.

A skolasztikusok egy része hallatlanra vette e felszólítást. Mások, így *E. Przywara*,⁶ *J. Geysler*⁷ és *M. Wittmann*⁸ az értékelméleti etikát alapos kritika tárgyává tették, felfedezték benne a kanti örökséget és irányában elutasító álláspontra helyezkedtek. Vita alakult ki, amelynek legújabb fejleményeit a *Philosophisches Jahrbuch 1941-es évfolyamában* megjelent közlemények⁹ alapján az alábbiakban ismertetjük.

A vita közelebbi alkalmát *M. Wittmann Die moderne Werethik c. műve* szolgáltatta.¹⁰ A vita anyagát W. következő állításaiba foglalhatjuk :

¹ Die Idee der sittlichen Handlung. Halle, 1930.

² Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. I. Halle, 1932.

³ Platonismus und Prophetismus. München, 1939.

⁴ Einleitung in die Philosophie,² Berlin u. Bonn, 1931.

⁵ Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf, 1939.

⁶ Religionsbegründung. Freiburg i/Br. 1923.

⁷ Max Schelers Phänomenologie der Religion. Freiburg i/Br. 1924.

⁸ Max Schelers als Ethiker. Düsseldorf, 1923. Die moderne Wertphilosophie. Leipzig, 1934.

⁹ Wittmann, M.: In Sachen der Wertethik. Ph. Jb. 54 (1941) 159—185. I.; Müller, A.: Die Ontologie der Werte, u. o. 186—213, 321—356. II.; M. Wittmann: Zur Wertethik A. M. s. u. o. 402—452. II.

¹⁰ Münster, 1940. L. erről Kecskés Pál ismertetését, Bölcs. Közl. 7 (1941), 125—6. I.

1. Az *értéketika* Kant befolyása alatt keletkezett, s az ő rendszerével áll vagy bukik.

2. Az *értéketika* ontológiai alapvetése téves.

3. Az *értéketika* nem nyújt magyarázatot az erkölcsi élet alapvető tényeire.

Wittmannal szemben J. Hessen¹ és főképp A. Müller keltek az értéketika védelmére, mire Wittmann a viszonzó válasz jogával élt. A két fél érveit a jelzett három tétel köré csoportosítottuk.

1. Ami az értéketika Kanttól való függését illeti, Hessen és Müller különböztetéssel élnek. Kétféle értéketika van. Windelband és Rickert iskolája Lotze közvetítésével valóban kanti elveket vett át, de velük nem is kell a keresztény bölcseletnek közösséget vállalnia. A másik, fenomenológiai értéketika Kanttól egészen független, mert szellemi ősei között Husserlen és Scheleeren kívül Platont, Szent Ágostont és Scotust sorolhatja fel. A lét és érték megkülönböztetését ezektől tanulta. A két értéketikai iskola ellentétét azzal bizonyítják, hogy a fenomenológusok — Kanttal és Rickerttel ellentétben — az értékeket még egy általános tudattól sem tették függővé.

A fenomenológusok nem Kant, hanem Platon követői. Ott veszik fel a fonalat, ahol Arisztotelesz elejtette. Arisztotelesz tipikus görög, evilági, pogány ember volt, nem volt érzéke a lét és érték platonai megkülönböztetéséhez. Ezért az etikában sem választotta el az értékek rendjét a valóság rendjétől, hanem célok elérésébe helyezte az erkölcsiséget, amiben Szent Tamás is követi. Mindketten összetévesztik a metafizikai jót az erkölcsi jóval. Az ő nyomukban helytelen utakra tévedt a skolasztikus gondolkodás. Bármily értékes Arisztotelesz etikája a történész számára, a rendszeres gondolkodónak nem adhat útbaigazítást. Így Müller.

Wittmann nem lát olyan nagy különbséget a platonai és az arisztoteleszi etika között. A platonai ideák nem olyanok, mint a modernek «értékei», mert előbbiek a léttől éppenséggel nem idegenek, sőt ellenkezőleg, a lét legtisztább, legmagasabb fokán állanak. «Platón sem értéktelen valóságot, sem lét nélküli értéket nem ismer. Szerinte az ideák és a dolgok úgy viszonyulnak egymáshoz, mint ok és okozat, nem pedig úgy, mint «érték» és «lét».² Platon etikai összefüggésben használ létszerű, létet jelentő kifejezéseket (*ἀρετή, ἀρθότης, ἴδιον ἔργον*). Platon ideái és Arisztotelesz entelecheia-ja megegyeznek abban, hogy normatív jellegűek ugyan, de egyúttal létszerűek is, létezését is tartalmaznak.

Természetes, hogy Arisztotelesz korának és népének gyermeke volt, és hogy tanait történeti háttérükben kell szemlélünk. Ebből azonban nem következik, hogy nincs maradandó jelentősége. Egyébiránt maga a görögség, de éppen Arisztotelesz sem ad alapot arra a vádra, hogy kevés érzékkel bírt volna az értékek iránt. Maga Nicolai Hartmann a tanu rá, hogy Arisztotelesztől távol áll a földi javak élvezetében megnyugvó eudaimonizmus, hogy az

¹ Phil. Jb. 54 (1941), 461. l.

² I. h. 145. l.

erkölcsi élet nagy távlatai és finomságai iránt egyformán mennyire fogékony volt.¹

Már csak azért sem szabad az értéketika művelőinek Arisztotelesszel szemben Platonra hivatkozniuk, mert igazi mesterük mégis csak Kant volt. Ő szakította le az etikumot a reális valóság talajáról. Miért azonosította Kant — tévesen — a célratörő erkölcsöt az eudaimonizmussal? Mert nem tett különbséget objektív és szubjektív cél között. Az objektív célok létezéséről nem vett tudomást, számára csak a szubjektív cél létezett, amelynek követése valóban eudaimonizmusra vezet.

M. Scheler és N. Hartmann valóban Kantra is hivatkoznak, mint úttörőjükre, mikor az erkölcsi törvények aprioritását hirdetik. És hiába hibáztatják Kant formalizmusát: maguk is formalizmusba esnek, mikor az erkölcs kritériumát nem a dolgok, cselekvések és cselekvők tárgyi valóságából, hanem egy transzcendens értékbirodalomból kívánják levezetni. A formalizmus útját nem nehéz nyomon követni. «A tiszta értelem etikájából a tiszta akarat etikája, a tartalom nélküli (formális) törvényből tartalom nélküli egység és általánosság, tartalom nélküli érvényesség, szabály és végül minden reális alaptól elszakadt értékrend lett.»²

A valóságtól elszakadt formalizmus természetes következménye az autonómia követelése. E tekintetben az értéketika még túl is tesz Kanton: Kant szerint az autonómia az erkölcsi személynek, Müller szerint azonban maguknak az értékeknek jár ki. Mindkét autonómiának az a következménye, hogy az isteni törvényhozó fölöslegessé válik. — Igy érvel Wittmann első tétele mellett.

2. Azonban az első, történeti kérdésnél nagyobb jelentősége van az etika ontológiai megalapozásának. Müller ennek sokkal nagyobb figyelmet is szentel, elének vázolja az értékek ontológiai rendszerét, amely hosszú évek során alakult ki benne.

Először is különbséget tesz *értékességek* («ungeistige Werte») és szorosabb értelemben vett értékek («geistige Werte») között. Az előbbiek egy meglévő dolog valamely tulajdonságához tapadnak (például egy gyűrű értékessége annak aranytartalmához tapad). Az ilyen értelemben vett értékesség hordozóját javvá teszi. Az értékességek az emberi ösztönök és vágyak függvényei, tehát azokra nézve relatívok. Mindamellett objektíven megállapítható fennállással bírnak. A szellemi értékektől az is megkülönbözteti őket, hogy az értékességek egymással csak kontrér, nem kontradiktórius ellentétben állanak, nincs poláris elrendezettségük, fokozatos átmeneteket tüntetnek fel. Egyébként az értékességek az etika megalapozása szempontjából nem nagy jelentőségűek.

Máskép áll a dolog a szoros értelemben vett, szellemi értékekkel. Ezeknek az értékeknek a felfogása és rendszerezése Müller szerint egészen új metafizikai kategóriákat kíván.

¹ N. Hartmann: Ethik, ² Berlin u. Leipzig, 1935. 399. l. — V. ö. M. Wittmann. Die Ethik der Aristoteles. München, 1920.

² Phil. Jahrb. i. h. 403. l.

Müller mindenekelőtt felsorolja az értékeket. Elveti a szokásos felosztást (jószág, igazság, szépség, szentség — ezek nem értékek, csak értékes-ségek) és helyette a következő rendszert adja: vannak logikai, etikai, esztétikai, vallási és lét-értékek. A logikai érték a gondolat, de nem lélektani, hanem tiszta logikai értelemben (kb. megfelel a pauleri «tétel»-nek). Ez minden gondolótól független gondolat, amely magában véve máris vagy igaz, vagy téves, tertium non datur. (Egyébként a gondolat-értékről szóló tan Müllernél némi ingadozást mutat, mert a számot is ilyenforma értéknek tartja, maga a szám azonban inkább a pauleri logizmához, mint a tételhez hasonlít Müller felfogásában.)

Magukról az etikai értékekről aránylag kevesebbet olvasunk. Páldáik: hűség—hűtlenség, igazságosság—igazságtalanság. Ezeket Müller szerint nem úgy kell tekintenünk, mint erényeket, illetve bűnöket, ezek nem a cselekedet, még kevésbé a cselekvő tulajdonságai, hanem olyan magasabb tényezők, amelyek a cselekedetre és a cselekvőre rányomják bélyegüket. Az esztétikai értékek M. szerint egyelőre még nincsenek feltárva. A vallási értékek jellegzetes ellentétpárja a kegyelem-bűn polaritás. A bűn Müller szerint nem etikai fogalom, etikai alapon nem mutatható ki, csak vallási alapon. Az utolsó helyen, némi bizonytalansággal megemlített lét-értékek arra szolgálnak, hogy az egymástól máskülönben egészen elkülönült érték- és létvilágot újra kapcsolatba hozzák. A lét-értékek szabják meg azt, hogy a többi érték közül mi kerül kapcsolatba a valósággal és mi nem.

Az összes értékek közös tulajdonságainak tartja Müller a következőket: térrel, idővel, mennyiséggel semminemű kapcsolatban sem állanak. Elrendezésük poláris: minden pozitív értéknek megfelel egy negatív érték, a kettő között nem lehetséges semmiféle átmenet. Az értékek szükségképeniek és örökkévalók. Minden létezésből és létezőből abszolút függetlenek.

Az értékeket nem lehet az arisztoteleszi kategóriákba sorozni. Annak a kérdésnek, vajjon szubsztanciák-e vagy akcidensek, nincs értelme, mert a szubsztancia-akcidens felosztás csak a létezőkre áll, az értékekre nem vonatkozik.

Ha most a rendszer igazolását keressük, azt nem szabad szoros értelemben vett bizonyítás formájában várnunk. Az értékek ugyanis új szférát jelentenek, amelybe nem vezetnek utak a bizonyító eljárás alapját adó létszférából. Az új szférát csak megmutatni («aufweisen»), nem pedig bizonyítani lehet. A megmutatás csak akkor eredményes, ha az olvasónak érzéke van az új szféra finomságai iránt, ha képes a fenomenológiai megításra («Erfassen»), ami nem mindenkinek adatott meg.

Lássuk, miképp mutatja meg Müller az etikai értékeket. «Magában véve akaratumk vagy cselekedetünk nem lehet sem jó, sem rossz. Hiszen az akarási vagy cselekvési nem egyéb, mint reális folyamat, amelynek egész mivolta, valósága kimerül abban, hogy éppen megtörténik.»¹ Ha a cselekedeteknek mégis mindenki jószágot vagy rossziaságot tulajdonít, az csak azért lehetséges,

¹ I. h. 207. I.

mert a magában véve erkölcsi jelleget fel nem mutató cselekedetet színezi egy olyan tényező, amely maga jó, illetőleg rossz. És ez a tényező az érték.

Amint látjuk, valóban nem annyira bizonyítással, mint inkább evidenciára hivatkozó állítással van dolgunk.

Kérdés már most, miképen szubsztitál ez az így megmutatott érték. Érvényesség («Gelten») módjára, hangzik a felelet. Az érvényesség nem létezés («Sein»), de azért valóság («Wirklichkeit»). Az érvényesség ép oly analóg, mint maga a lét. Ahogy semmiről sem mondhatjuk egyszerűen, hogy létezik, hanem minden a maga módján, mint ember, mint kő stb. létezik, úgy semmi sem csak ép egyszerűen érvényes («gilt»), hanem igaz, téves, jó, rossz stb. módjára érvényes.

Egyes elővételezett ellenvetések, főképp a tévedés lehetőségének problematikája után Müller az érték és lét viszonyát érinti. «Az értékvilág belejátszik a létvilág fölépítésébe» («baut das Seiende mit auf»),¹ de ebben nem merül ki, hanem a létvilágnál sokkal nagyobb gazdagságot mutat. A két világ kapcsolatát a főntebb említett lét-értékek biztosítják. Miként azt Müller nem részletezi.

De maga az értékvilág is belső tagoltságot mutat. Három réteget kell benne megkülönböztetnünk. A beteljesedés rétegét (erkölcs, művészet, vallás, tudomány), a jelenség rétegét (az erkölcsi tudatban felfogott érték, az esztétikai, a vallási élmény) és az ontikus («ontische») réteget (az érték, mint olyan).

Müllernek fentvázolt ontológiáját Wittmann magában véve elfogadhatatlannak, de az etika számára sem kielégítőnek minősíti. Kiindulását, a fenomenológiai meglátást, megmutatást petitio principiinek bélyegzi. Soha senki nem láthatott, le sem írhatott a létől és a létezőktől valóban független erkölcsi értékeket. Olyan erkölcsi élet, amely ne igazodna konkrét tényállásokhoz, feladatokhoz, entitativ elemekhez, el sem képzelhető. Az erkölcsi közmeggyőződés eddig mindig a cselekedeteket és cselekvőket minősítette jóknak vagy rosszaknak, ennek az eljárásnak a helyességében eddig egyetlen gondolkodó sem kételkedett.

Hogy a lét és az érték elválasztása mennyire nem vihető keresztül, azt legjobban mutatják az értékelmélet híveinek ingadozásai. Müller szerint az érték valóságos («wirklich»), de Rickert, Messer, Bauch szerint nem valóságos («unwirklich»). Maga Müller is kényszerül «ontikus» értékről beszélni, az ajtón kidobott létszerűséget az ablakon beengedi. Aminthogy a létfogalom valóban a legáltalánosabb, legegységesebb fogalom, a létezőn kívül semmi sincs. Helyesen csak létezés és lényeg, existencia és essentia kettősségéről lehetne beszélni, ez azonban Müller számára nem elég radikális elhatárolás.

3. Ami már most az erkölcsi élet alapvető tényeit illeti, azok közül első helyen szerepel erkölcsi tudatunk, amely egyes cselekedeteket jóknak, másokat rosszaknak minősít. Mi ennek a minősítésnek a kritériuma? Müller szerint az érték, amely valamilyen rejtett módon sugárkörébe vonja a cseleke-

¹ I. h. 340. l.

detet. Wittmann ezzel szemben hangoztatja, hogy a cselekedet jóságát vagy rosszágát csakis tényálladékának elemzéséből állapíthatjuk meg. Mert hiszen, ha a tényálladék közömbös volna, akkor milyen címen, milyen alapon lehetne a cselekedetet éppen egyik vagy másik értékkel vonatkozásba hozni? Szükséges, hogy a cselekedetben meglegyen a vonatkozás reális alapja.

Egyébként is a cselekedet több, mint fizikai történéés. A cselekedetre mindig az jellemző, mikép hat vissza a cselekvőre. Ez a személyi visszahatás adja meg a cselekedetek erkölcsi jellegét. Az irgalmasság, hűség, hála stb. aktusai nem személytelen értékektől, hanem két személy között fennálló, életfeladataiból következő viszonytól nyerik specifikus karakterüket. Az életben nem személytelen értékekkel, hanem konkrét feladatokkal van dolgunk. Az erkölcsiség e feladatok megoldásában nyilvánul meg. Értékeket valóítani és élni nem két különböző dolog. A természet törvényeinek megfelelő, tehát a maga egészséges medrében folyó élet már magában véve is erényes és erkölcsileg jó, jóságának magyarázatára nem kell valami fölötté lebegő értékvilághoz folyamodnunk.

A helyes cselekvés kritériumának kérdése átvezet a lelkiismeret mivoltának és szerepének meghatározásához. Müller szerint lelkiismeretünk egyedüli feladata az értékek felismerése, funkciója kizárólag csak értékítéletekre szorítkozik, tényítéletekre nem terjed ki. A konkrét cselekvésekre vonatkozó kötelességtudat nem azonos a lelkiismerettel. A kötelességtudat már csak másodlagos, reflektáló tevékenység eredménye. A pusztán csak kötelességtudatból végzett cselekvés erkölcsileg alacsonyrendű. Közvetlenül kell az értékekhez kapcsolódnunk, akkor nem szorulunk a kötelességtudat ösztökéjére.

Wittmann szerint ennek a megkülönböztetésnek csak lélektani jelentősége van. Logikai alapon nem lehet különbséget tenni tényítéletek és értékítéletek között. Az úgynevezett értékítélet nem egyéb, mint intenzívebb érzelmektől kísért tényítélet. Már csak ezért sem jogosult a lelkiismeret és a kötelességérzés megkülönböztetése. A lelkiismeret különben sem vonatkozhatik el a konkrét tényállástól. Hiszen csak a tényleges helyzet ismeretében mondhatja ki, mit kell tennünk. A lelkiismereti ítélet reális alapja, kiindulása a cselekvő tényleges, létbeli adottságaiban keresendő. A lelkiismeret és a valós léthelyzet elválasztása a kantianizmus jellegzetessége.

Honnan van már most az erkölcs kötelező ereje? Müller szerint az értékek normatív jellegéből következik. Az értékek normatív ereje kötelez minket arra, hogy bizonyos célokat magunkévá tegyünk. Az érték kötelező ereje olyan a maga vonalán első jelenség, amely további magyarázatra nem szorul, mert magában véve evidens. Hogy az értékek betöltése («Erfüllung») alkalmaival célokat is elérünk, az másodlagos, etikai szempontból lényegtelen jelenség.

Wittmann elismeri, hogy vannak olyan szubjektíve választott céljaink, amelyek elérése etikai szempontból közömbös. De nemcsak ilyenek vannak. Az emberi természettel adva vannak objektív célok is, ezek betöltése vagy

be-nem-töltése nincsen szabad kényünkre bízva, betöltésük kötelességünk. E célok mögött ott áll a célkitűző Isten, minden erkölcsi kötelesség végső alapja és szentesítője.

Müller is talál kapcsolatot Isten az erkölcsi rend között. Szerinte ugyan az értékek autonómiával bírnak, kötelező erejük nem szorul további bizonyításra, mert hiszen fennállás módjuk épp a kötelező erő. Csakhogy ez értékek már Istennek egy aspektusát jelentik. Müller — ontológizmusra emlékeztető módon — minden értékfelismerést Isten-ismerésnek tart. «Nem merem azt állítani, hogy Isten az értékek foglalata, de annyit igen, hogy az értékrend Istennek felénk fordított arca.»¹

Ennyiben próbáltuk összefoglalni a vita folyamán felmerült jelentősebb gondolatokat. A nélkül, hogy a felvetett súlyos kérdések rendszeres megvilágítására² s a két érdemes gondolkozó közötti igazságtevésre vállalkoznánk, mégis szükségesnek látjuk a vita eredményét néhány szóban leszúrni. Már csak azért is, nehogy a vitának nálunk elképzelhetetlenül éles hangja azt a benyomást keltse, mintha áthidalhatatlan szakadás fenyegetné a keresztény bölcelet táborát. A vitának a rendszeres kifejtéssel szemben mindig megvan az a hátránya, hogy a két fél más és más szempontból nézi a kérdést és így sokszor a terminológiai ellentét is tárgyi ellentét színében tűnik fel.

Soroljuk fel mindenekelőtt azokat az alapigazságokat, amelyeket mindkét fél elismer. Ilyenek : van objektív erkölcsi rend, az erkölcs nem szubjektív vélekedés dolga. Adott esetben tárgyilag meg lehet állapítani, vajjon egy cselekedet erkölcsileg helyes vagy helytelen volt-e. Elutasítandó az a modern voluntarisztikus felfogás, amelynek nevében egyesek új értékeket akarnak alkotni, régieket eltörölni. De még az a vallási színezetű voluntarizmus is téves, amely a cselekedetek jóságát vagy rosszságát csak Isten önmagában tekintett akaratától, nem pedig a teremtéssel adott, a világ és az ember léte számára konstitutív elvektől tenné függővé. Azt viszont egyértelműen valani kell, hogy az erkölcs végső forrása Isten.

Az értéketika és a tomizmus embereszménye is nagyjából egyezik. Csakhogy Müller az embereszményben a materiális értékek összességét látja, míg Wittmann az általános, közös emberi természet egy személyben lehető tökéletes megvalósulását tekinti eszményeinek. Az értékvilágtól a konkrét emberig Müller a «lértétekek» révén akar hidat verni, Wittmann és a tomizmus inkább a hivatás fogalmával kapcsolja az egyedet az általánoshoz. De mikor Müller a materiális értékek betöltését, Wittmann pedig potencialitásaink kifejtését kívánja, tárgyilag ugyanarra gondolnak. Müller felsorol egyes materiális értékeket, mint a barátság, a hűség stb. : Wittmann viszont megállapítja, hogy mindezek az ember fogalmából, az emberi természetből is

¹ I. h. 351. l.

² Részben megkíséreltük Az erkölcsi jó metafizikai gyökere (Bölcs. Közl. 1938. 66—77. ll.), Az érték jelentése (U. o. 1939. 33—45. ll.), Gondolatok a művészet etikájához (U. o. 1941. 50—60. ll.) c. dolgozatainkban és a M. Filozófiai Társaság vitaulésán az etikáról (Athenaeum, 1942. 2. füzet).

levezethetők, annak is követelményei. Az értéketika idealisztikus és a tomizmus humanisztikus etikája végeredményben különböző utakon azonos eredményre jut. Az erkölcsi értékek tárgyilag azonosak az emberi természet megvalósítandó és objektív cél gyanánt elének adott tartalmaival. A feneomenológusok e tartalmakat intuíció útján, a tomizmus megfigyelés és redukció útján közelíti meg, de mindkét módszer helyet enged a kinyilatkoztatás magasabbrendű irányításának.

Ha a vitát eszmetörténeti távlatból tekintjük, megállapíthatjuk, hogy ismét az universalis-kérdéssel találkozunk. Az értékelméleti iskola az erényeket értékekke hiposztatálja, de a túlzó realizmus vádjá ellen azzal védekezik, hogy nem tekinti őket a szó szoros értelmében létezőknek. A tomizmus itt is a mérsékelt realizmus talaján marad. A vita tehát áttolódik az ismeretelmélet és a metafizika területére.

Ervin Gábor.

Az egyediség elve Szent Tamás és Duns Scotus szerint.

(Hozzászólás és viszontválasz Réti Menyhért könyvére.)

Az 1941. évi magyar skolasztikus irodalomnak egyik legkiválóbb termése kétségkívül *P. Réti Menyhért*nek Duns Scotus egyediségi elvéről írt munkája, mely nemcsak új szint és hangot hoz, hanem egyben erőteljes és merész tehetség bemutatkozását is jelenti.¹ Mélység és lendület jellemzik a könyv minden oldalát. Az egész írást az első szerelem bája és melege járja át. A szerző látható kedvvel feledkezik a scotusi arcon és mindent, még az esetleges szépséghibákat is nyíló rózsának látja rajta; amikor pedig Scotuson túl kíván nézni, akkor is csak a scotusi arc lebeg előtte és mindenütt hol szépségre talál, scotusi vonásokat vél felismerni. Prohászka keresztény individualizmusa pl. csakúgy a skotizmusból táplálkozott szerinte, mint Brandenstein rendszere, sőt az utóbbit «szinte a ferences bölcelet modern kifejezésének tekinthetjük». 212. o.

P. Réti jeles tehetségének sikerült teljes következetességgel egyetlen gondolatot végiggörgetnie a könyv változatos, gazdag anyagán: «Az egyedi lét bölceleti értékelése Duns Scotussal kezdődik». 37. o. «Scotus hivatása és feladata az volt, hogy az addig elnyomott és metafizikailag értéktelennek nyilvánított egyedét kiragadja mostoha helyzetéből s az egyediség elvének lényeges és pozitív mozzanatával az individuumot arra a magaslatra helyezze, melyet a józan gondolkodás tulajdonít neki s melyet a kereszténység az emberi személynél egyenesen megkövetel». 213. o. «Igy indult el vándorútjára Scotus egyediségi elve, melynek igazságtartalmát, ha kiépítésében nem is, de végeredményes megállapításában, az egyediben jelentkező értékmozzanat le-

¹ Duns Scotus János egyediségi elve. Szerző kiadása. Vác, Kapisztrán Nyomda. 1941, 231. o.

szövegezésében, minden kor filozófiája elfogadta, sőt akárhányszor rendszer-építő alaptételnek tekintette.» 145. o.

Tételének bizonyítását — a könyv címét messze túlhaladva — az egyediségi elv történetének bemutatásával kísérli meg a szerző, leginkább Assenmacherre, Heimsoethre, Willmannra, Siegmundra és Glossnerre támaszkodva. A gazdag anyag ismertetését az alaptétel vázlatos bemutatására kell korlátoznunk. Csupán azt kutatjuk fel, hogy Réti szerint 1. miben is állt az egyed mostoha sorsa Duns Scotus előtt, 2. mivel és hogyan változtatott ezen a helyzeten Scotus és végül 3. melyik az a tényleges magaslat, amelyre sajátos egyediségi elvével, a józan ész és keresztény felfogásnak megfelelően az egyes személyt állította, hogy végül is mindehhez kritikai megjegyzésünket fűzhessük.

1. Hogy az egyed Scotus előtt nem jutott az öt megillető filozófiai értékeléshez, azt sok helyütt olvashatjuk a könyvben. A gyakori vád abban sűrítethető össze, hogy Scotus előtt nem az egyed volt az érték hordozója, hanem a fizikai forma, mely a faji általánossal volt azonos. Az anyag mint egyediségi elv már csak korlátozta a faji értéket az egyedben. Azáltal, «hogy az anyag, mely a formával szemben az értéktelenebb elemet képviseli, egyediségi elvével, magától értetődőleg az egyeddel magával is a kevesebb érték nyer megvalósulást; a legalacsonyabb értékfokot foglalja el az axiológiai rendfokozatban». 122. o.

Az egyed mostoha sorsának legkimerítőbb s egyben legsúlyosabb vázolásával a könyv 35—36. oldalán találkozunk. «De bármennyire is kidolgozták — t. i. a tomisták — az anyagon alapuló egyediségi elvet, végeredményben ez mégsem adja meg a konkrét valóságnak azt az értékelését, amiben a józan ész részéről részesül, s nem emeli az egyediséget arra a magaslatra, melyre a kereszténység állította. Szent Tamás ebben a pontban nem keresztelte meg az arisztoteleszi felfogást. Szent Tamás teológiájában jól ismeri az emberi lélek egyedülálló értékét, azonban filozófiailag csak úgy tudja megragadni a lelket, mint a test aristoteleszi lényegformáját, mint az általános emberi természet egyetemes eszméjét, mely a változékony matériával való összekapcsolása által pusztán mennyiségi tagozódást nyer. Következésképp az ember egyedi elkülönítése nem tartozik a tulajdonképeni lélekhez, a lényeghez, hanem az anyaghoz, s ezért nem is lesz az értelmi megismerés tulajdonképeni tárgya. Ebben az értelemben az «egyed» az egyedül lényegszerű «ember» általános fogalomnak változékony és ezért lényegtelen érzéki jelenségi formája. A tomista egyediségi elv igen súlyos következménye az Isten és az egyed közti benső kapocs kitágítása, illetőleg megszüntetése. Az Istenben ugyanis nincsenek meg az individuumok eszméi, hanem csak az egyetemes ideák, az univerzálék, ezeket ismeri egyedül és ezek szerint hoz létre mindent. Továbbá az anyag, jóllehet Tamásnál már a teremtés eredménye, léttartalmilag quasi nihil, az általános lényegszerű formának csak változékony köntöse; a jóság értékjegye meg sem illeti, mint a hiányosság képviselőjét. Éppen ezért minden «egyedi» (dolog vagy személy), mivel anyagi alapon áll, valójában a tökéletlenség meg-

valósulása. Nyilvánvaló tehát, hogy ezen a tanításon még nem tört át a kereszténység személyértékelő evangéliuma.

2. «Scotus az individuum történetében új fejezetet nyitott.» Megoldása szerint «minden fizikai létező többletet jelent az általános lényegformával szemben, mert rajta kívül még pozitív egyedi létmozzanatot is hordoz. A faji léttartalom az individuumhoz viszonyítva tökéletlenségnek, befejezetlenségnek minősíthető... Vele szemben az egyed az igazi létteljesség kifejezője». 114. o. Amint látjuk, Scotust «sajátos matéria tana képesítette arra, hogy az egyediség anyagelvű értelmezésével szakíthasson és a közös természetről szóló tana nyújtott módot arra, hogy az egyediség számára pozitív értékű létmozzanatot állítson fel». Mennyiben? a) Az elsőre vonatkozóan ezt találjuk Rétinél: «Duns Scotus egyediségelméletét a hilemorfizmusról alkotott sajátos felfogása terelte új irányba. Az arisztoteleszi nyomokon járó Szent Tamás a materiának szinte semmi léttartalmat sem nyújtó szemlélete mellett arra kényszerült, hogy a mennyiséggel bizonyos materiárészt kiszakítson az egyediség megalapozására és hordozására. Scotusnál azonban egészen más a helyzet. Nála az anyag már nem gáncsvetője az értékesebb létnek, sőt bizonyos létséget tartalmaz, tehát nem szorul rá, hogy egyediesítő mozzanattá minősítve létértékhez jusson». 65. o. E sorok azt sejtetik, mintha Szent Tamás azért kényszerült volna az anyagot egyediségi elvnek venni, mert különben nem tudott volna vele, t. i. az anyaggal mit kezdeni. Amint később látni fogjuk, Szent Tamást és a Réti értelmezte Scotust végeredményben valóban a hilemorfizmusról vallott ellentétes nézetük választja el egymástól, de csak azért, mert Szent Tamásnál még érintetlen az actus és potentia, az unio essentialis fogalma s így át tudja látni, hogy az effectus formális többletet jelent a két lényegi összetevő, az anyag és forma sajátosságainak merő összegénél, míg ha valaki az anyagi összetevőit is pozitív létséggel ruházza fel, az egység immár könnyen egymásmellettséggé válik s így az újonnan keletkezett harmadik nem több, mint az összetevők számszerű összege. Így természetesen az értékes formának a quasi nihil materiával való egyesüléséből legfeljebb mínusz érték következhetik.

b) A közös természet «az a közös mozzanat, mely egy és ugyanazon faj minden egyedében megtalálható». 77. o. «Ez Arisztotelesztől és Szent Tamástól eltérőleg nem azonos az univerzáléval.» «Ez az úgynevezett potenciális univerzálé.» 76. o. «Scotus ezt a natura communist a fizikai rendbe helyezi.» 82. o. «Scotus azonban nem azonosítható sem a túlzó realizmussal, sem Szent Tamással, mert a közös természetről szóló tanítása egészen sajátos vonásokat visel magán.» «Mi következik már most az általános természet realitásának a fizikai rendbe való helyezéséből az egyediségre vonatkozóan? Mindenekelőtt megalapozza azt a tényt, hogy a dolog közös természete szerint már adva van, csak az «ez»-séget kell még hozzákapcsolni, hogy konkrét egyedi valóság álljon elő. Az egyediségnek így semmi fizikai valóságot nem kell hozzáadnia az általános természethez, hogy az individuum megvalósulhasson, mert a dolog közös természete szerint már fizikai struktúrájában is készen áll, jól-

lehet a meghatározott létmódot csak az egyedi különbségtől nyeri el. Másrészt az általános természet sohasem lép fel a valós rendben az egyediség nélkül, tehát sohasem lesz res, hanem megmarad realitásnak, mely fizikai dolgot alkot az egyediség realitásával együtt. A szintén fizikai értelemben vett egyedi létmozzanat így a közös természethez járul, de nem mint reshez, hanem mint realitáshoz, amely ily módon elsőbbséget élvez az egyediséggel szemben. Mivel pedig a közös természet nem az elvont rendben, hanem a fizikai rendben létezik, az egyedi létmozzanatra nem az a feladat hárul, hogy a közös természetet általánosságától és közösségétől, egyszóval elvont mivoltára jellemző sajátosságaitól megfossa, hanem az lesz a rendeltetése, hogy a közös természetnek ez-séget, konkrét határozottságot, egyedi sajátzerűséget kölcsönözzön. Szent Tamásnál a *materia signata*-nak az elvont faji fogalmat kellett konkrétá tennie, és így semmi sem áll útjában, hogy a fajfogalom elvontságával a fajtság közömbössége és általánossága is megszűnjék. Scotusnál ez lehetetlen, mert a közös természetet a fizikai rendbe helyezi. Szent Tamás Arisztotelesz nyomdokain haladva a faji formát az általánossal azonosította, s ezért volt kénytelen a faji sokszínűség egyedi tagozására a mennyiesített anyaghoz fordulni. Scotus azonban a faji természetet nem azonosítja a *κατ'εξοχήν* általánossal, hanem csak potenciális általánosnak tekinti, mely értelmi tevékenység által lesz ténylegesen általánossá. Szerinte a közös természet a közös *materia* és a közös forma összetétele . . . » 83—84. o.

E szöveg szerint tehát Scotus azért vehetett fel egyediségi elvnek pozitív léttartalmat, mert annak nála nem az aktuális univerzáléhoz, hanem a fizikai rendbe állított potenciális általánoshoz kellett járulnia és pedig nem mint rajta kívül álló, tőle valósan különböző res, hanem csak mint formálisan különböző realitás. Ezzel szemben Szent Tamásnál, úgy véli Réti, a formát, mely Réti gondolata szerint a tényleges univerzálével azonos, kellett a formától valósan különböző anyagnak konkrétá tennie.

3. Scotus egyediségi elve alapján az ember személyi méltósága immár a következőképen bontakozik ki: a) Az egyed, az ember a teremtés célgondolata, a természet koronája lesz. « . . . Istennek minden egyes individuummal külön szándéka és terve van világakaratanak megvalósításában . . . » « Isten ugyanis nemcsak az általános faji lényeket szemléli, hanem ugyanolyan világossággal látja az egyedi mozzanatok is. » « Az ilyen szemlélet szerinti világteremtés sokkal felségesebb, grandiózusabb és méltóbb Istenhez . . . » 125. o. « Ezért az egyediség-kultuszért az újabb idők individualizmusával hozzák kapcsolatba Scotust, de joggalalan ez a törekvés, mert skolasztikusnak a legnagyobb megbecsülésben részesíti a fajtságot is. A világrend nála fokszerte bontakozik ki; Isten mindenekelőtt fajokat vesz teremtői szándékába, melyek harmonikusan megférnek egymással; ennek a harmóniának fokozására teremti meg Isten a fajon belül a különböző egyedeket. » 126. o.

b) Lélektani síkon Scotus megadja az emberi személynek azt az akarat-szabadságot, «melytől az ember nemessége és méltósága függ», t. i. «függetlenít az akaratot a tárgyi és értelmi elemektől; tökéletes létteljességet tulajdonít

neki, mely az értelemnek anyagszolgáltató szerepet juttat. Az akarat ennél fogva önmagából veszi cselekedeteinek indítékát, mint szuverén képesség.» «Még Istennel szemben is megőrzi feltétlen önelhatározását.» 128. o.

c) A gnozeológiában végül «Scotus az egyedeket az ismeretelméletől várható legnagyobb megbecsülésben részesítette». 130. o. «A konkrét valóságokat pozitív létmozzanattal fémjelezve, éles dialektikával mutatott rá az individuumok közvetlen megismerési lehetőségére. Egyedértékelésében annyira ment, hogy az egyes való ismeretét vallotta legtokéletesebbnek, mert ebben bentfoglaltatik a dolog fajisága, nemisége és egyedi tartalma. Ezért Istennek is egyedi fogalmai vannak; következőképpen a tudomány eszméje nem lehet más, mint az egyedi valóságok kimerítő megragadása.» 49. o.

Réti még sok más scotusi tantételt hoz egyediségi elvével kapcsolatba, melyeket azonban itt mellőzhetünk, mert a személy filozófiai értékelését nem érintik. A scotusi rendszer központját és forrását Réti egyenesen ebben a sajátos egyediségmegoldásban látja és erre célozva szögezi le önérzettel: «a skotista nézet szilárdan áll, és megvédhető minden ellenvetéssel szemben». 144. o.

Az alábbiakban nem is ezzel a skotista nézettel kívánunk vitába szállni, csak azt kérdezzük tisztelettel, vajjon Réti tétele is olyan szilárdan áll-e, vajjon sikerült-e bebizonyítania, hogy csak Scotus keresztelte meg az egyediséget, s hogy Szent Tamás filozófiailag nem tudta az egyedat arra a magaslatra emelni, melyet az emberi személynek a józan ész és a keresztény felfogás szerint a teremtett világban el kell foglalnia?

Azok, akik Szent Tamás munkáit is forgatni szokták, ebben már csak azért is kételkednek, mert hiszen lépten-nyomon éppen az ellenkezőjét találják annak, amit Réti konkrét vádjában Szent Tamás ellen felhoz. Így le kell szögeznünk, hogy ismertetésünk első részében közölt, Réti könyvének 36. oldaláról vett vádpontok közül egyetlenegy sem állja meg a helyét. Nem felel meg a valóságnak 1. hogy Szent Tamás az emberi lelket filozófiailag csak mint az általános emberi természet egyetemes eszméjét tudja megragadni. A forma egymagában nem azonos Szent Tamásnál az általános faji fogalommal. Mintha Szent Tamás Rétire is gondolt volna, amikor a S. th. I. 85, 1. ad 2. ezeket írta: «Quidam putaverunt quod species rei sit forma sola et quod materia non sit pars speciei; secundum hoc in definitionibus rerum corporalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex sc. communis et signata vel individualis. (V. ö. még De ente et essentia c. 2.) Réti könyve 32. oldalán ismeri a tomista materia communis fogalmát és ezért érthetetlen, hogy mégis annyiszor állítja, hogy Szent Tamásnál a forma azonos a faji általánossal és hogy következtetéseit jórészt erre a téves felfogásra alapítja. 2. Téves az is, hogy a forma, az emberi lélek, az anyaggal való összekapcsolása révén pusztán mennyiségi tagozást nyer. A S. th. I, 85, a. 7-ben arra felel Szent Tamás utrum unam et eandem rem alius alio melius intelligere possit és válasza: «Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter: uno quidem modo ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior... alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui

operationem». Hasonlókép a S. th. I—II. 82, 4, ad 1. A lelkek tehát nemcsak megsokszorozódnak a testben, hanem képességeikben is különböznek egymástól. 3. Igy természetesen valótlan állítás az is, hogy az ember egyedi elkülönítése semmikép sem tartozik a tulajdonképeni lélekhez. Itt különben önmagával is ellentétbe jut Réti, mert még három oldallal előbb idézte Szent Tamásból: Est proportio animae hujus hominis ad corpus hujus hominis. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. S. c. G. II, 73. Az egyediség tehát nyilván a testet és lelket egyaránt érinti, sőt Réti ezen a 33. oldalon még azt is tudja, hogy némi értelemben a lélek még forrása is az egyediségnek Szent Tamás szerint. Hisz azt írja: «Az emberi lélek in materia, a testben, de nem per materiam, a test által kapja egyedi határozottságát» és idézi Szent Tamást: Et licet individuatio ejus ex corpore *occasionaliter* dependeat, quantum ad sui inchoationem... (De ente et essentia c. 4.) Ha az anyag az individuatio-nak csak occasio-ja, akkor annak causa-ját, okát nyilván a formában kell keresnünk. 4. Arról meg ugyancsak könnyen győződhetett volna meg Réti, hogy Szent Tamás szerint az egyed is, az egyes emberi személy is tárgy lehet az értelmi megismerésnek, s hogy Istennek az egyedekről is vannak ideái. Hiszen erről Szent Tamás kifejezetten is tárgyal több helyen is. Igy a S. th. I, 14, 11. Utrum Deus cognoscat singularia; S. c. G. I., 65. Quod Deus singularia cognoscat. De veritate, III, 8.: Utrum singularia habeant ideam in Deo. stb. Csak az emberi értelem nem ismerheti meg az anyagi egyedi valókat közvetlenül, nem azért, mert azoknak nincsen megismerhetőségük, hanem azért, mert éppen anyagi valók: Singulare non repugnat intellegi, in quantum est singulare, sed in quantum est materiale. S. th. I, 86, 1, ad 3. hasonlókép S. c. G. II, 75... «Sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitas...» «Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individualitatem et formas pertingit... Deo igitur singularium cognitio non deest. S. c. G. I, 65. És minthogy Istenben az egyedi valók eszméi megvannak, azért 5. az Isteni akarat — az egyedekre is kiterjeszkedik, ezek is a teremtés és gondviselés hatáskörébe tartoznak, és így szó sem lehet arról, hogy Szent Tamás megszüntette volna a benső kapcsolatot Isten és egyes személy között... Deus intelligit etiam particularia bona...; vult igitur etiam particularia bona» olvassuk a S. c. G. I, 78-ban. A De veritate 8. a.-ban pedig ezen okoskodás ellenkező menetével találkozunk. S. c. G. III, 113. Szent Tamás még tovább megy; a gondviselés nemcsak minden egyes személyre terjeszkedik ki, de minden személyes aktusunkra is. Sőt nemcsak a gondviselés tárgya vagyunk, de a gondviselő Isten munkatársai is. Ennek szemléltetésére legyen szabad idéznem a S. c. G. III, 113-ból: Actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturae a divina providentia diriguntur, non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam in quantum sunt personales actus.

Valóban, aki a S. c. G. III, 111., 112., 113. fejezeteit olvassa gyakran

érthetetlenül áll meg Réti könyvének egyes kitételeinél, mert hiszen volt alkalmá meggyőződni róla, hogy Szent Tamásnál nem üres szólam, amikor a legkülönbélebb formákban hangoztatja: *Persona significat id, quod est perfectissimum in natura*, S. th. I, 29, 3; Pot. 9, 3 stb. Szent Tamásnál az emberi személy a teremtés koronája, a látható világ közvetlen értelme és célja. Ennél nagyobb méltóságra még Scotus sem tudja az embert emelni. Mert igaz, hogy Szent Tamás nem adja meg az embernek azt a szabadságot, mellyel az akarat a «tárgyi és értelmi elemektől független», «szuverén képesség» lesz, annyira, hogy még «Istennel szemben is megőrizheti föltétlen önelhatározását», hanem beéri azzal, hogy a szabad személyt az erkölcsi rend felelős tényezőjévé teszi, de igazán kérdés marad, vajjon a személy keresztény méltósága a sajátosan scotusi szabadságot követeli-e? Azután az is igaz, hogy Szent Tamás szerint az anyagi individuumot értelmünkkel közvetlenül el nem érhetjük s így az nem lehet a *scientia theoretica*-nak, hanem csak a *scientia practica*-nak tárgya. Mégsem hisszük, hogy Scotus gnozeológiailag nagyobb méltóságra emelte volna az egyedet, mint Szent Tamás. Mert hiszen Scotus szerint is, amint Réti írja, «az eredeti bűn elhomályosító hatása alatt most nem tudjuk az egyedi valóságok végső tartalmi mozzanatát megragadni» (56. o.), ha ehhez még hozzávesszük Scotus sajátos tudományfelfogását, amely alapján azt vallja, hogy még Isten léte és a lélek halhatatlansága sem igazolható tudományosan (v. ö. 130. o.), akkor igazán azt kell hinnünk, hogy nem annyira Scotus szerint, mint inkább Réti szerint lesz a scotusi egyediségi elv alapján az «egyedi valóságok kimerítő megragadása a tudomány eszménye», de szerinte is csak azért, mert Istenben, s nem az emberben a legökéletesebb az egyes való ismerete. Ámde ugyanezt állíthatná Szent Tamás szerint is, amint láttuk.

Szent Tamás tehát nemcsak «teológiájában ismeri az emberi lélek egyedülálló értékét», hanem filozófiailag is keresztény megbecsülésben részesíti az egyes személyt. Mert az idézett helyeken mindenütt filozófiai gondolatokból meríti bizonyítékait. És ebben nemcsak nem gátolta őt anyagi egyediségi elve, hanem egyenesen erre támaszkodott, ez áll keresztény személyértékelésének hátterében. Réti nagyszerűen ismeri Scotust, könnyedén és biztosan kezeli a tőle vett számos idézetet, annál feltűnőbb tehát, hogy Szent Tamás egyediséglvének értékelésében elsősorban elfogult forrásmunkákra és a priori konstrukciókra támaszkodik és még azokat a szenttamási idézeteket sem veszi tekintetbe, melyeket ő maga hoz. Amikor a tomista egyediségi elv értékeléséről van szó, úgy tesz Réti, mintha Szent Tamásról csak azt tudná, hogy szerinte a lélek a test lényegformája és az egyediségi elv az anyag, amely quasi nihil. Szent Tamás valóban e két aristotelesi gondolatból indul ki, de ezeket aztán másképp tudja kezelni, mint Réti, ezért jut más, Rétiével éppen ellentétes következtetésekre. Szent Tamásnál az *actus* és *potentia* s az *unio essentialis* fogalma még tisztábban áll, azért tudja, hogy a *corpus naturale* több az összetevők merő összegénél. Van *effectus formalis* is, mely így, amint van, a külön-külön szemlélt összetevők egyikében sem lelhető fel. Réti — úgy

véljük — ezt a gondolatot nem vette kellően tekintetbe. Ezért azonosul nála az egyediség, az individuatio az egyediségi elvvel, a principium individuationis-sal. Ezen feltevés mellett és csak emellett értjük a 36. oldal vádjait. Ha a lélektől valóan különböző anyag maga az egyediség, akkor az természetesen nem érinti a lelket, a lélek megmarad aktuális univerzálénak, mely az anyaggal való összekapcsolása révén «puszta mennyiségi tagozódást nyer; az ember egyedi elkülönítése így nem tartozik a lélekhez, s minthogy a tomista anyag önmagában quasi nihil, nincs megismerhetősége sem, s így Istennek sem lehetnek az individuumokról eszméi stb. Szent Tamás azonban élesen megkülönbözteti egymástól az egyediséget, az individuationis-t, az azonos faj egyedeit egymástól elválasztó vonásokat ezek végső forrásától, az egyediségi elvtől, a principium individuationis-tól. *Nem az individuatio, hanem csak a principium individuationis azonos nála az anyaggal.* Az individuatio, az egyediség elsősorban az anyag és forma természetes egységéből előálló egészet, az effectus formalis primariust, az individuumot illeti, mert csak ez a teljes értelemben vett ens, az «id, quod est». (S. th. I, 29, 1.)

Ez az individualis egész Szent Tamás szerint is nem csak a létnek, hanem az értéknek is hordozója: bonum non consequitur rationem speciei nisi secundum esse quod habet in re aliqua. (De veritate 21, 2 ad 4 és 21, 1.) Az ontológia, axiológia és logika tehát csak így értelmezve azonosul nála. A tomista bölcseletben is áll a Scotusnak tulajdonított nagy vívmány, hogy t. i. a csak fogalmi rendben létező, általános «faji léttartalom az individuumhoz viszonyítva befejezetlenségnek és tökéletlenségnek minősítendő, itt is «minden fizikai létező többletet jelent az általánossal szemben «és így Szent Tamás szerint is» az egyed mondható az igazi létteljesség kifejezőjének».

Az egyedi egészen belül és attól függően természetesen minden egyesül, nemcsak a substantia, hanem a járulékok is, nem csak az anyag, hanem a forma is. (S. th. I, 29, 1.) Kérdés már most, hol találjuk, melyik substancális összetevőben találjuk meg az individualis egészen belül az egyedi vonásoknak, az individuationisnak végső gyökerét és forrását? A principium individuationis kérdése ez s itt felel Szent Tamás, hogy végső helyen az anyaghoz kell visszamennünk, ha azt akarjuk, hogy válaszunk mindenben helytálló legyen. De itt sem egyszerűen azt tanítja, hogy az anyag adja az individualis egésznek s ettől függően a részeknek az egyediséget. Nem. Anyag kell, hogy az anyagi individuum és annak individuationisja a fizikai rendben létrejöhesse, de amint nem az anyagtól származik az individuum léte, ugyanígy az individuationis sem közvetlenül az anyag hozománya. «Causa autem diversitatis rerum non est ex materia nisi secundum quod materia ad rerum productionem prae-exigitur, ut scilicet secundum diversitatem materiae diversae inducantur formae.» Comp. Th. p. I, 71. Az anyagi valók egyediségét épúgy kell az effectus formalisok közé soroznunk, mint azok fizikai létét. «Dicendum quod sicut corpus se habet ad esse animae, ita ad ejus individuationem, quia unumquodque secundum idem est unum et ens.» De spiritualibus creaturis a. 9. ad 3. Az anyagnak az egyesülésnél igazán csak a conditio szerepe marad Szent

Tamás gondolatában. Még csak a forma sokszorozódásában sincs kauzális szerepe. «*Multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationum animarum.*» S. c. G. II, 81. Hasonlóképen a *Comp. th.* előbb idézett helyén (I, 71). «*Secundum quod res habent esse, ita habent pluritatem et unitatem, nam unumquodque secundum quod est ens est etiam unum; sed non habent formae esse propter materiam, sed magis materiae propter formam, nam actus melior est potentia; . . . Neque igitur formae ideo sunt diversae, ut competant materiis diversis, sed materiae ideo sunt diversae ut competant diversis formis.*» A materia prima önmagában megmarad tehát pura putaque potenciának, csak in potentia individualis és így conditio praerequisita ahhoz, hogy a forma megsokszorozódhassék, aktuálisan egyedi azonban még az anyag is csak a formától függően lehet.

Réti könyvének 33. oldalán ismeri ezeket a szenttamási gondolatokat. Ha Szent Tamás egyediségi elvének méltatásakor ezt a felfogásmódot tartotta volna szem előtt, könyve mindenesetre sokat vesztett volna érdekességéből és talán írásmódjának lendületéből is, de ezért kárpótolta volna állításainak következetessége és gazdagabb igazságtartalma. Így végső véleményünk egybeesik azzal az értékeléssel, mellyel a kritika valamikor Réti forrásmunkáit illette (v. ö. *Scholastik* 1927, 121. o.), hogy t. i. egyirányú lelkesedése akadályozta az ilyen értékelő íráshoz megkívánt történelmi tárgyilagosságban.

Petz Ádám S. J.

* * *

Szent Tamás egyediségelméletét és ezzel kapcsolatban személyértékelését «*Duns Scotus János egyediségi elve*» c. munkámban (29—36), amelynyire egy szerény disszertáció keretei megengedték, főbb vonásaiban megrajzoltam. Petz Ádám fenti soraiban több tévedést iparkodik kimutatni fejtegetéseimben, még hozzá olyan tévedéseket, amelyek munkámnak tudományos értékét erősen megingatni látszanak. A látszat azonban sokszor csal. A jelen esetben is. Hogy állításaim valódiságát igazoljam, az alábbiakban reflektálni kívánok azokra a kifogásokra, amelyek Petz részéről érték tételeimet.

1. Petz első vádja az, hogy azonosítom Szent Tamásnál a formát az általánossal. Mi erre a válaszom? Röviden a következő: A formának és az általánosnak az azonosítása Szent Tamás irataiból világosan kietetsződik. «Azok, akik Szent Tamás munkáit is forгатni szokták», meg fognak erről győződni, ha elolvassák a következő szöveget: *In mente enim accipiente scientiam a rebus formae existunt per quendam actionem rerum in animam: omnis autem actio est per formam; unde formae, quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum.* (S. Thomas, *De veritate*, q. 10, a. 4.)

Az értelem ismerő ereje tehát a formához tud hozzáférközni, *materia enim impedit intellectum.* (In *Opusc. XXV. de princ. ind. c. 1.*) Ugyanezt

mondja a következő szöveg is : Videmus formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et conditionibus ejus. (De ente et essentia, c. 4.) Más helyen viszont azt olvassuk, hogy : Intellectus noster . . . intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia ; quod autem a materia individuali abstrahitur est universale : Unde intellectus noster non est cognoscitivus nisi universalium. (S. th. I, q. 86, a. 1.)

Kérdem tisztelettel : mi ez az általános, ha nem a forma? Mit ismer meg az anyagtól elvonatkozó értelem, ha nem a formát? Itt az azonosítás elől elzárkózni lehetetlenség. Hogy Petz ezt az azonosítást félreértette, csak abból magyarázható, hogy nem vette figyelembe ennek az azonosításnak ismeretelméleti hátterét, melyet munkám 30. oldalán így fejeztem ki : «Igy ütközik ki Szent Tamásan a tipikus arisztoteleszi felfogás : a *formának és az általánosnak mint működő elvnek az azonosítása*». Szent Tamás egyáltalán nem gondolt rám, mikor a Petz által idézett szöveget írta, mert a forma és az általános értelmi erőnk megközelítése alapján egy nevezőn állnak. Ez mutatja, hogy a forma és általános azonosítása legfeljebb ügyetlen kifejezés, de egyáltalán nem aberráció. Ez a szóhasználat pedig azért ügyetlen, mert a speciesben tényleg van materia is, csak hogy ez a materia *communis*, s így egyedi jelleg szempontjából a formával közös nevezőn áll. A forma és az általános azonosítását különben Szent Tamás Arisztotelesztől örökölte, aki Pauler szerint «azt hirdeti, hogy voltaképen mindig egyetemes fogalmakkal ragadjuk meg a lényegét, amit a még ügyetlen görög terminológiában úgy fejez ki, hogy a fogalom *azonos* a formával». (Pauler, Arisztoteles. Bp. 1922. 52. o.) Scotusnál a forma és az általános határozott szétválasztása sajátos univerzalizánából következik, ahogy ezt munkámban (82. sk.) kifejtettem, s ahogy erre már Rintelen is utalt, mikor erről a kérdésről írt : «Die reale Einzelform verbindet sich freilich auch mit einem realen «Universale» zu einer Einheit, indem eine distinctio formalis a parte rei bestehen bleibt. *Form und Allgemeines fallen demnach nicht mehr zusammen!*» (Rintelen, Der Wertgedanke in der Europäischen Geistesentwicklung. Halle (Saal) Teil I, 237. o.)

Ezzel elesik az a vád, mely azt a kijelentésemet érinti, hogy «Szent Tamás az emberi lelket filozófiailag csak mint az általános emberi természet egyetemes eszméjét tudja megragadni». Ezt különben már régen megírta előttem E. Przywara is : «Gewiss, der Theologe Thomas kennt den alles übersteigenden Wert der Einzelseele ; aber der Philosoph kann diese Einzelseele nur als aristotelische «Wesensform» des Leibes fassen, das heisst als jenes Allgemeinenwesen der «natura humana universalis», der allgemeinen Menschennatur, das durch die Verbindung mit der wandelbaren «Materie» eine rein quantitative Besonderung erhält». (Przywara, Gottgeheimnis der Welt. München, 1923. 103. o.) Pedig Przywara, mint az újskolasztika egyik legkiválóbb alakja, valószínűleg azok közé tartozik, akik «Szent Tamás munkáit is forgatni szokták».

2. Petz második kifogása, hogy a lelket az anyaggal való összekapcsolása révén tagozom. Kijelentésemet nem látom megcáfolva. Petz idézett szövege

a lélek minőségi egyediesülését fejezi ki, de ez a minőségi egyediesülés nem az anyag által jön létre, «mert már megelőzőleg sajátos létséggel rendelkezik». (Przywara, *Gottgeheimnis der Welt*. München, 1923. 103. o.) Ezt a sajátos létségű lelket tagozza mennyiségileg az anyag, melyről már előzőleg szoltam, s hogy másodszer nem emeltem ki, a mondottak közelsége a rosszértelműség fennállása nélkül kellőképen megindokolja.

3. Következő «valótlan» állításom, hogy az ember egyedi elkülönítése nem tartozik a tulajdonképeni lélekhez. Ha a szavakat legközelebbi értelmükben vesszük, akkor állításom valótlanságának vádjá egyszerre elesik. Itt ugyanis tulajdonképeni lelken az értendő és egyedül az érthető, hogy az ember egyedi elkülönítése nem a saját lelke által jön létre. Szent Tamás sehol sem nevezte ki a lelket egyediségi elvnek, de azt sokféle formában hangoztatta, hogy: *materia sub quantitate determinata est principium individuationis*. (De princ. ind. c. 1.) Jól írja Przywara: «Die individuelle Besonderung des Menschen gehört also folgerichtig weder zu seiner «Seele» noch zu seinem «Wesen» überhaupt; sie gehört der «Materie» an und ist darum auch kein Gegenstand der eigentlichen geistigen Erkenntnis und kein Gegenstand wahrer Wissenschaft. «Individuum» ist die wandelbare und darum wesenslose Sinnerscheinungsform der allein wesenhaften Allgemeinidee «Mensch». (Przywara, u. o.) Hogy ezt Petz nem értette meg, abból magyarázható, hogy előzőleg a lélekről volt szó, s az tényleg nem állja meg a helyét, hogy az emberi lélek egyedi elkülönítése nem tartozik a tulajdonképeni lélekhez, mert az valóban ahhoz tartozik. Csakhogy itt — s ezen zavarodott meg Petz — nem az emberi lélek egyedi elkülönítéséről van szó, hanem az ember egyedi elkülönítéséről.

4. A negyedik pontban felhozott elmarasztalás is arról tanuskodik, hogy Petz nem értette meg fejtegetéseimet. Itt két kifogás merül fel ellenem. Mindenképp Petz szerint nekem meg kellett volna győződnöm arról, hogy Szent Tamás szerint az egyed is, az egyes emberi személy is tárgya lehet az értelmi megismerésnek, aztán azt is tudnom kellett volna, hogy Istennek az egyedekről is vannak ideái. Bizonyára nem írta volna le Petz ezt a hibáztatást, ha elolvasta volna a Summának azt a kérdését, melynek a címét is idézi. Itt ugyanis ezt írja Szent Tamás: *Intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus. Unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum, quae intrans rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per ea Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.* (S. th. I., q. 86, a. 1.)

Szent Tamás szerint tehát Isten az egyedi dolgokat ősmintáikban, egyetemes eszméikben ismeri meg és nem közvetlenül, mint a skotista nézet tartja. Petz kifogása azt a benyomást kelti, hogy elolvasta valamilyen kom-

pendiumban azokat az idézeteket, amelyek szerint Szent Tamás tanította, hogy Isten megismeri az egyedi valóságokat, de annak már nem nézett utána, hogy mikép történik ez az egyedmegismerés. Pedig ha máshol nem, akkor Schütz Antal Dogmatikájában eligazodhatott volna a tomista felfogás felől. «A tomisták — írja Schütz — azon a nézeten vannak, hogy a létező dolgokat Isten csak teremtői határozataiban, tehát végelemzésben saját örök Valóságában, minden más valóság ősmintájában ismeri és nem egyúttal a maguk viszonylag független teremtményi létükben is. Tehát a létezőkről Istennek csak közvetett ismerete van.» (Schütz, Dogmatika. Bp. 1937. I. 352. o.)

Ezzel szemben Scotus hangoztatja, hogy Isten nemcsak önmagában, hanem önmagukban is megismeri a teremtményeket. Ennek a scotusi gondolatnak helyes értelmezése (Frassennal szemben) az, hogy Isten a teremtményeket önmagukban csak másodlagosan ismeri meg, mint megismerő tevékenységének bezáró (obiectum terminativum) tárgyait. Ez a megoldás nem keresztülvihető, mert itt nem a világ okozta ismeretről van szó; meg azzal sem gáncsolható el, hogy fölösleges, mert ez az ismeret nem különbözik a teremtői határozatban közvetített ismerettől. Ez a megoldás megtartja a tomista elgondolás lényegét, jóllehet nem marad hűtlen a scotusi elvhez sem, hogy t. i. Isten önmagukban is megismeri a teremtményeket.

A skotista okoskodás ugyanis ebben áll: Ahhoz, hogy egy tárgyat önmagában is megismerjünk, elegendő, hogy a megismerés a kérdéses tárggyal záródjék be. Mert pl. a tükörben szemlélt dolgot is megismerjük nemcsak úgy, ahogy a tükörben van, hanem önmagában is. Következésképp Isten is megismeri a teremtetett dolgokat önmagukban, jóllehet csak örök teremtő, határozataiban szemléli őket.

A skotista elgondolás tehát mindenáron igyekszik kimeríteni az egyedek érvényrejutási lehetőségeit s ezért az individuumok «egyedi» eszméinek is ilyen értelemben akar helyet biztosítani az isteni mindentudásban. Az egyedek ilyen értelmű ismeretét Szent Tamás nem tanítja. Ez az egyik oka annak a kijelentésnek, amit Petz szintén felró, mert nem mélyedt bele a kérdés lényegébe, hogy «a tomista anyagi egyediségi elv igen súlyos következménye az Isten és az egyed közti benső kapcsolat kitégítése és megszüntetése. Ezzel nem akartam forradalmasítani a tomista közvéleményt, hiszen ezt Przywara már előttem is megírta: «Darum ist auch im tiefsten Grunde keine innere Verbindung zwischen Gott und dem «Individuum». Denn die «Urdeen», die in Gott sind, die er erkennt und nach denen er schafft, sind nicht Urdeen der Individuen, sondern, echt platonisch-aristotelisch, die «Allgemeinideen», die «universalia». (Przywara i. m.)

Szólnunk kell itt még arról is, mikép ismeri meg az emberi értelem az egyedet? Petz szerint nekem tudnom kellett volna, hogy Szent Tamás szerint az egyed is tárgya lehet az értelmi megismerésnek. Tisztánlátás kedvéért olvassuk el a következő szöveget, melyben Szent Tamás arra a kérdésre felel: *Utrum intellectus noster cognoscat singularia?* Válasza így hangzik: *Respondeo dicendum, quod singularia in rebus materialibus intellectus noster*

directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est. quae est. 85, art. 1, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. — Indirecte autem est quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, quaest. 87, art. 7, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in 3 de Anima, text. 32. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. (S. th. I. q. 86. a. 1.)

Nyilvánvaló tehát, én helyesen megértettem Szent Tamást, csak Petz nem értett meg engem. A 36. oldalon csak általában fejeztem ki az egyedi valóság megismerhetetlenségét, de az ismeretelméleti részben világosan beszéltem az értelmi ismeret természetéről Szent Tamás felfogásában. (46.) Aki ezt is elolvasta, megérthette, hogy miképp ismeri meg Szent Tamás az egyedeket és semmiképp sem akasztja rám azt a vádat, amit Petztől kaptam.

A legnagyobb csodálkozás hangján kell reflektálnom Petznek arra a kijelentésére, amellyel kételkedik abban, hogy Scotus gnozeológiailag nagyobb méltóságra emelte volna az egyedeket, mint Szent Tamás. Mert hiszen — az én bevallásom szerint is — Scotus azt tanította, hogy az eredeti bűn elhomályosító hatása alatt a jelen állapotban nem tudjuk az egyedei valóságok végső tartalmi mozzanatát megragadni. Hozzá kell venni még Scotus szűkreszabott tudományosményét s akkor azt «kell hinnünk, hogy nem annyira Scotus szerint, mint inkább Réti szerint lesz a scotusi egyediséglv alapján az egyedi valóságok kimerítő megragadása a tudomány eszménye, de szerinte is csak azért, mert Istenben és nem az emberben a legtökéletesebb az egyes való ismerete. Ámde ugyanezt állíthatná Szent Tamás szerint is, amint láttuk».

Petz csak azért állíthatta ezt, mert úgy látszik, nem ismeri se Szent Tamás, se Duns Scotus tanítását ebben a kérdésben. Már főntebb láttuk, hogy mennyire más Szent Tamás álláspontja az egyedek megismeréséről, mint Scotusé. Szent Tamás szerint Isten csak közvetve, Scotus szerint pedig közvetlenül ismeri meg az egyedeket. Ha ebből a szempontból akarjuk eldönteni a kérdést, kérdelem: Ki értékeli jobban az egyedeket, Tamás-e vagy Scotus? Ki szerint áll közelebb az egyed Istenhez, Tamás szerint-e, vagy Scotus szerint? A választ Petz Ádámról bízom.

De menjünk tovább! Vizsgáljuk, hogy az emberi értelem szempontjából ki értékeli jobban az egyedeket? Erre vonatkozólag tudnia kellene Petznek, hogy Szent Tamás a status naturae lapsae-t tartja az ember rendes megismerési állapotának és a status naturae purae-t rendkívülinek tekinti; Scotus ezzel szemben a status naturae purae-t, az ártatlanság állapotát tartja az ember természetes megismerési állapotának és a status naturae lapsae állapotát rendkívüli állapotnak veszi. Ebből adódnak az eltérések, melyek értékelés-

beli következményeket vonnak maguk után. Szent Tamás nem tartja az emberi értelmet alkalmasnak arra, hogy *directe et primo* megismerje az egyedi mozzanatokát. Scotus viszont értelmi tehetségünket természeti erejénél fogva alkalmasnak minősíti arra, hogy *directe et primo* megismerje az egyedeket. Tekintve, hogy ez a jelenlegi állapotban nem valósul meg, annyit mégis mond, hogy Scotus legalább *elvileg* előbbre helyezte ismeretnében az egyedet, mint Szent Tamás. De Scotus nemcsak *elvileg* emelte ki a konkrét egyedek méltóságát, hanem *ténylegesen* is, hiszen azt tanította, hogy értelmi erőnk az egyedinek megragadásában csak elhomályosult, meggyöngült, és homályosan (*confuse*) most is megismeri a konkrét valók egyedi mozzanatait (*individuum vagum*). (Cfr. Réti, Duns Scotus János egyediségi elve. Vác, 1941. 52. o.)

Kérdem tisztelettel: hol van ettől az egyedmegismerési tényről Szent Tamás? Hiszen az egyed megismerhetőségének elvét is elvetette! Érthető tehát, hogy *tényleges*, közvetlen megismerésüket szóba sem hozta. Amikor Scotus ennek érdekében tiszteletreméltó erőfeszítéseket végzett, az egyedek különös nagybecsüléséről tett tanuságot. Jól kiemelte ezt Rintelen is, mikor ezt írta: «Die starke Bevorzugung des Denkens hat bei Thomas auch zur Folge, dass er zur Schätzung der *Wertindividualität* in ihrer Einmaligkeit nicht vorzudringen vermag; denn nur das Objekt des Denkens, *das Allgemeine*, Gattungsmässige stellt die wesenhafte Substanz dar, welche die Vollkommenheit trägt und in der Welt das eigenständlich Geschöpfliche ist. Ganz im Sinne des Aristoteles ist die reine Materie bei ihm gegenüber der allgemeinen, notwendigen und abstrahierbaren Form nur ein Werden, bloss zufällige Passivität im abwertenden Sinne vgl. bei Plato-Aristoteles: Ontologie = Logik = Axiologie. Diese unterste Materie wird aber zum Prinzip der Individuation». (Rintelen i. m. 206—7.)

A továbbiak során odalyukad ki Petz, hogy Szent Tamás filozófiailag is keresztény megbecsülésben részesítette az egyes személyt, én azonban ezt nem ismertem fel, mert azonosítottam az egyediséget az egyediségi elvvel. Ismét egy erőszakos belemagyarázás, mely már konkrét szövegre sem tud hivatkozni, csak úgy véli, hogy nálam ilyen fogalomzavar áll fenn. Ennyire talán mégsem jutottam. Amit könyvemben a szenttamási személyről hangoztattam, Petz kifogásolásai után is nyugodtan tarthatom, mert állításomat nemhogy megcáfolta volna, hanem még meg sem értette. Petz hangoztatja, Szent Tamás így, meg úgy, megbecsülte a személyt s kijelentéseit idézetekkel igyekszik támogatni. Ebben igaza is van. Sőt nekem skotista létemre kell megmondanom, hogy Petz Szent Tamásnak legfőbb személyértékelő mozzanatát nem is említi, azt t. i., hogy az angyali tanító a személyiség lényegét pozitív mozzanatúnak látja, szemben Scotussal, aki ezt negatívnak tartja. Ha már valaki Szent Tamás személyértékelését akarja kiemelni Scotussal szemben, annak a vitát feltétlenül itt kell kezdenie. Fogjuk rá, hogy ezt Petz is tudja, s így adjuk meg a választ Scotus védelme érdekében.

Kiindulhatunk abból, hogy mi a személy? *Substantia rationalis individualis perfecte in se subsistens*, — így tanultuk ezt a filozófia kezdetén. A sze-

mélynek tehát először egyedi szubsztanciának kell lennie, ehhez járul a ratio és így keletkezik a persona. Ámde az egyedi szubsztancia csak a mennyiesített anyag alapján egyediesül a valós rendben, s mivel az anyag Szent Tamásnál léttartalmi tökéletlenség, ezen a létszegény talajon épül fel az egyedi szubsztancia és vele együtt a persona is. Elismerem, hogy magának a személynek strukturális megszerkesztésében Szent Tamás igyekezett eleget tenni a kereszténység személyiségfogalmának, de az egyedi szubsztancia megépítésében nem a Krisztus-követés, hanem az Arisztotelesz-követés érezhető meg rajta.

Ha Petz ezt az én önkényes felfogásomnak tartja, akkor olvassa el rendtársának, Przywarának a következő fejtegetéseit, s be fogja látni, hogy tévedett. «Gewiss ist auch die «Materie» von Gott geschaffen und insofern unterscheidet sich Thomas, wie auch die ganze Patristik, wesentlich von Platon-Aristoteles, bei denen die Gleichewigkeit der Materie mit Gott allzu deutlich hervortritt, als dass man ihre letzten Spuren wegdeuten könnte. Aber die Materie ist in thomistischer Auffassung völlig seinslos, ist nur das Vergänglichkeitsgewand der allenseinshaften «Wesensformen», ist im Grunde nur der objektive Ausdruck der Geschöpflichkeit im Gegensatz zur Ungeschaffenheit Gottes. Sie ist letztlich nicht das «Gute», das Gott im Schaffen gleichsam ausströmt, sondern die bedauerliche, aber unvermeidliche Unvollkommenheit, die ihm als «geschaffenem» Guten nun einmal anhaftet. Und darum ist auch alles «Individuelle», weil es nur «ratio materiae» gehört, im Grunde nur eine bedauerliche, aber unvermeidliche Unvollkommenheit. Diese Stellung zum Individuum ist ja dann such der tiefste Grund dafür, dass Patristik wie Scholastik in bezug auf das Objekt-Subjekt- und das Werden-Sein-Problem fast im Banne der geradlinigen Philosophie des Objekts und des Seins verbleiben . . . Aber unaufhaltsam ist die Kraft des christlichen Persönlichkeitsgedankens . . . Wir stehen vor dem letzten Gipfel der vorreformatorischen Philosophie, vor Duns Scotus und seinem geklärten Wiederaufleben in der Individuumsauffassung des Suarez . . .» (Przywara i. m. 104—5.)

Ezt a gondolatfűzést folytathatjuk Rintelen szavaival. «Die Stellung des geschöpflich, einmalig Daseienden wird von Scotus gegenüber dem Thomismus noch dadurch herausgearbeitet, dass er eine völlige Umkehr in der Struktur der bisherigen Wertordnung vollzieht. Nicht *das Allgemein-Wesenhafte* verleiht primär *die perfectio*, die Vollkommenheit, sondern die eigentliche Vollendung liegt erst in der Natur *des Einzelnen*. Die Wertordnung wird im Vergleich mit dem aristotelisch-thimistischen System nicht von der allgemeinen, sondern gerade von der anderen Seite, von dem Individuellen aus, welches das *ens actu perfectum* ist, entwickelt. *Das Singulare* wird dadurch gegenüber Thomas sogar der intellektuellen Erkenntnis zugänglich . . . Die individuelle Existenz, die Wirklichkeit schlechthin und die Allgemeinheitsgrade dürfen nicht mehr den Seins- und Vollkommenheitsgraden gleichgesetzt werden!» (Rintelen i. m. 236—7.)

Ebben a pozitív mozzanattal megalapozott egyediségben gyökerezik Scotus egyedértékelése. «Denn nicht mehr ist die «Materie» — írja Przywara —

für Scotus das «Individualisationsprinzip», sondern Individualität hat jedes Wesen durch seine Substanz . . . Und Scotus zieht auch die letzte Folgerung für das Erkenntnisgebiet: nicht mehr ist die Welt der Allgemeinideen, der «universalia», das eine und einzige Objekt geistiger Erkenntnis, sondern neben ihnen, gleichberechtigt, steht die konkrete Welt der Sinne und des Individuellen. Der Jahrtausendalte Dualismus zwischen der alleinwahren Welt der Ideenwesenheiten und der Scheiwelt der Sinne und Individuen ist nun völlig überwunden: die Welt der Individuen, die Welt des konkreten Lebens, die Welt der Geschichte erhält ihre metaphysische Gleichberechtigung.» (Przywara i. m. 107.)

Ezen az alapon kell ünnepelni Scotust mint az egyedek és személyek különös értékelőjét. Aki ebben az eszmefuttatásban az egyediség és az egyediségi elv összekeverését látja, nem menthető a tévedéstől, hiszen mindenütt a materiát mint alapot, elvet említettük és szerepeltettük. Nagyon az igazság mellé tapintott tehát Petz, mikor engem ezzel a tévedéssel akart elmarasztalni.

Semmit sem változtat Petz a lényegen azzal, hogy a materiának csak *conditio praerequisita* szerepet igyekszik juttatni. Ezzel lehet a kérdésnek finomabb formát adni, de a lényegen semmit sem változtat vele. Szent Tamás az anyag ontológiai leminősítését semmiféle értékelméleti felbecsüléssel nem üthette helyre. Még kevésbé Petz. Elísmérjük, hogy a személy fogalmi megépítésében értékes vonásokat teremtett Szent Tamás, de a személy dologi részének metafizikai megbecsülését nem tudta olyan fokban kiérdemelni, mint Scotus. Megállapításomat Baumker és Rintelen is elfogadják: «Baumker hatte hirüber mit Recht gesagt, — írja Rintelen — *dass der Aquinate wohl den aristotelischen Begriff des Individuums der Gattung kennt, aber nicht den der Persönlichkeit in ihrer eigenartigen Bewertung, wie in der Neuzeit, zu begründen vermochte . . .*» (Rintelen, i. m. 220.)

A személynek azt az értékelését, mely nemcsak a kereszténységgel, de a modern időkkel is a legösszhangzóbb, nem egyedül én, hanem mások is Scotustól számítják. Uthalhatunk itt Baumkerre, Przywarára, Rintelenre, Heimsoethre, akik valószínűleg nem az «első szerelem» elbódultságában mondták ezt Scotusról.

Befejezésül még megemlítem Petznek azt a tévedését, hogy szerintem «Prohászka individualizmusa pl. csakúgy a skotizmusból táplálkozott, mint Brandenstein rendszere». Könyvem 212. oldalán ezt írtam: «Prohászka és Scotust csodálatosan összekötötte az az eszmei tartalom, mely mindkettőjük egyéniségét eltöltötte. A felületes szemlélő talán erőltetettnek látja ezt a szellemi rokonságot . . . pedig valójában a közös életprogram és hivatás-eszmény mindkettőjüket szorosan egymáshoz kapcsolta». Csak a «felületes szemlélő» nem vette itt észre, hogy Prohászka nem merített semmit a történelmi skotizmusból, hanem a közös életprogram és hivatás-eszmény alapján úgy látta meg az igazságot és olyannak találta, mint a skotizmus mutatja. Brandensteinre vonatkozólag is félreérthetetlenül kifejeztem, hogy rend-

szerének forrása «a szerző eredeti filozófikus egyénisége», tehát nem a történelmi skotizmus. «Ettől eltekintve, Duns Scotus *szellemében* állítja fel az egyediségi elvet.» (211.) Itt tehát nem a skotizmusból való *táplálkozásról*, hanem a skotizmussal való *találkozásról* van szó, amit Petz nem vett észre.

Végül Petz azzal a «kitüntetéssel» értékeli munkámat, amellyel a Scholastik (1927. 121. o.) Assenmacher munkáját lekritizálta: «Sie (Assenmacher és én) liess unseres Erachtens den Verfasser der Individuationsauffassung der grossen Philosophen nicht ganz gerecht werden und das fleissig gesammelte Material nicht ganz vorurteilsfrei und wirklich kritisch-ideengeschichtlich verarbeiten». Ezt Petz annál a tévedésénél fogva mondhatta, mellyel az én forrásmunkáimat elbírált. Aki csak belenéz a könyvembe, láthatja, hogy én elsősorban Duns Scotus, Szent Tamás és a többi filozófusok eredeti műveit használtam forrásokul. Segédkönyvekül használtam egyes monográfiákat, többek között Assenmacherét is, de hogy kik voltak a gondolatindítóim, azt a válaszadásom során idézett nevek alapján meg lehet állapítani. Aki továbbá tárgyilagos ítéletre képes, válaszom objektív érvei alapján annak beismerése elől sem fog elzárkózni, hogy Szent Tamás egyediségtanára és személyértékelésére vonatkozólag az Assenmacherre mondott kritika engem nem érint.

Réti Menyhért O. F. M.

* * *

Alábbi sorainkkal nem szándékozunk a megkezdett vitát folytatni. A hozzáértő és figyelmes olvasó a közölt két cikk nyugodt összehasonlítása révén meg fogja találni az igazságot. Szerény megjegyzéseink csak arra szólnak, hogy ezt a türelmet igénylő összehasonlító munkát t. olvasóinknak megkönnyítsük.

1. Mindenekelőtt kiemeljük, hogy Réti Menyhért cikke negyedik pontjának elején közölt Szent Tamás-idézet, melyet szerinte elfelejtettem elolvasni, *nem* a S. th. I, 86, a. 1-ből van véve, *amint azt Réti a jelzett helyen tévesen megadja, hanem* a S. th. I, q. 14, a. 11, ad 1-m-ből. Ezt azért kívánjuk hangsúlyozni, mert nézetünk szerint a Summa-nak ezen egyetlen fejezete is eldöntheti már lényegében a vitánkat. Hiszen Szent Tamásnak e fejezetben lefektetett tanítása sok mindent feltételez és sok következményt von maga után. Szent Tamás a I. q. 14 a. 11-ben világosan és félreérthetetlenül *tanítja*, hogy *Isten az egyedeket* és pedig az anyagi egyedeket is *nemcsak az egyetlen eszméken keresztül, hanem egyedi mivoltuk szerint is, «in sua singularitate», ismeri*. Hogy ebben a megismerésben az isteni lényeg mint «species intelligibilis divini intellectus» szerepel, azt minden hozzáértő skolasztikus bölcsező természetesen találja.

Nem az a problematikus tehát, hogy az isteni megismerésnél az isteni lényeg mint «medium in quo» szerepel, hanem legfeljebb arról merülhet fel vita, vajjon ez a medium az univerzálisokat tükrözi-e csupán, avagy közvetlenül, tehát egyedi mivoltuk szerint az egyedeket is? És Szent Tamás a jelzett fejezetben az utóbbit tanítja. Miután leszögezte, hogy Isten az egyedeket

is megismeri, rátér annak kifejtésére, hogy ez miként történik. «*Sed qualiter hoc esse possit, írja a fejezet bizonyító részében, quidam manifestare volentes dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales.*» Ez a magyarázat azonban Szent Tamás szerint tarthatatlan, mert «*secundum modum praedictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate*». Istennek viszont az egyedeket egyediségük szerint kell ismernie, mert «*cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, in tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit ejus causalitas . . . unde necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur*». Azok a «*principia*», melyek a Réti idézte szövegrészben aláhúzottan (per ea) előfordulnak, *nem egyetemes eszmék*, aminek Réti őket megtenni szeretné, hanem, amint ez az általa közölt szövegben nyilvánvaló, «*principia individui*», «*principia quae intrans in rei compositionem*». Köztük van tehát a materia individualis is.

Ezek után csak természetes, ha a Schütz Antaltól vett és általunk is ismert szövegrészhez azt mondjuk röviden, «*non est ad rem*». Ha pedig Scotus valóban úgy lehet értelmezni, amint Réti őt Frassennel szemben értelmezi, azt mondjuk, hogy tanítása a megadott pontban lényegesen nem különbözik Szent Tamásnak tanításától. Így viszont a személynek gnozeológiai értékelése Szent Tamásnál közel jut Scotuséhoz.

2. Második megjegyzésünk az, hogy *sem Rintelent, sem Przywarát*, kiket a maguk területén igen nagyra értékelünk, *nem fogadhatjuk el szaktekintélynek akkor, mikor Szent Tamás értelmezéséről van szó*. Sőt mikor cikkünk végén hibáztattuk Rétit azért, hogy elfogult forrásmunkákra támaszkodott akkor, amikor a személy szenttamási értékelésére került a sor, ahelyett, hogy Szent Tamásnak az individuumok felépítésére vonatkozó tanából indult volna ki, melyet — Glossner nyomán — Réti maga is meglehetősen helyesen fejtett ki, Przywarára is, és némileg Rintelenre is gondoltunk. Csak sajnáljuk tehát, hogy Réti válaszcikkében is ugyanazon úton halad, melyet könyvében megjárt. Amikor nem közvetlenül a személy szenttamási értékeléséről van szó, igyekszik hangoztatni, hogy Szent Tamás nyilvánvaló tételeihez ragaszkodik és nézeteltérés kettőnk közt csak azért van, mert csekélységem nem értette meg őt (t. i. Rétit). Mégis magáévá teszi megint azokat a Przywaráéle idézeteket, melyek összeegyeztethetetlenek azokkal a szenttamási tanokkal, melyeket Réti is mint ilyeneket elfogad.

Hadd említsek egy-két példát! Cikkének második pontjában Réti elismeri, hogy az emberi lélek «*nem pusztán mennyiségi tagozódást nyer*» a materiával való összekapcsolása által, amint azt könyvének 36. oldalán állította, hanem «*minőségileg is egyediesül*», még pedig, amint ő véli, a materiától függetlenül. Ez az elismerés azonban nem akadályozza meg őt abban, hogy még az első pont végén, *közvetlenül a jelzett hely előtt* újból magáévá ne tegye Przywara ellentétes idézetét, mely szerint az «*Einzelseele*» Szent Tamásnál nem több, mint «*jenes Allgemeinideenwesen der natura humana universalis, der allgemeinen Menschennatur, das durch die Verbindung mit der wandelbaren Materie eine rein quantitative Besonderung erhält*». Példámat folytatólagosan

megtoldhatom. Ha az egyes ember lelke «minőségileg is egyediesült», akkor nyilván nem azonosítható «az általános emberi természet egyetemes eszméjével». De nem azonosítható akkor sem, ha az «általános emberi természet egyetemes eszméje» a *materia communis*-t is magában foglalja, amit Réti cikkének első pontjában Szent Tamástól elfogad; mert hisz az emberi lélek ettől a *materia communistól* mentes. Mért idézi tehát Réti mégis cikke első pontjának végén az említett Przywara-féle szöveget, mely ezekkel a tanókkal összeegyeztethetetlen? Przywara idézett szövege nyilvánvalóan nem abban a szűkreszabott értelemben veszi az egyedi léleknek az egyetemes eszmével való azonosítását, amint Réti «ügyetlen szóhasználattal» ezt az azonosságot még fenntarthatónak véli.

Befejezésül legyen szabad említenünk, hogy bíráló cikkünk megírásánál az a szándék vezetett, hogy Szent Tamás tanítását megvédjük könyvből-könyvbe átcsúszó olyan támadással szemben, melyet nemcsak méltánytalannak, de alaptalannak is tartunk. Ha Réti Menyhért úgy látja, hogy bírálatunkkal könyve tudományos tekintélyének ártottunk, csak azt szegezzük le, hogy ez — amennyiben valóban megtörtént volna — teljesen szándékunkon kívül történt. És efelett őszintén sajnálkozunk, amint sajnálattal jelentjük ki azt is, hogy kritikánkból válaszcikkének figyelmes elolvasása után sem vonhatunk vissza semmit. Még azt sem, amit Prohászkaival és Brandensteinnal kapcsolatban írtunk. Hiszen nem azt állítjuk, hogy ezek a *történelmi* skotizmusból merítettek, hanem csak arra hozzuk fel őket példának, hogy Réti, ahol szépségre talál, Scotus vonásait véli felfedezni.

Petz Ádám S. J.

IRODALOM.

Ismeretelmélet.

Rezek S. Román O. S. B.: *Prohászka intuíciója és átélése*. Stephaneum. Budapest, 1942. 50 l.

A szerző rövid 45 oldalnyi terjedelemben megvilágítani igyekszik 1. *Prohászka* álláspontját az «intellektualizmussal» kapcsolatban, 2. az intuícioról szóló bölcséleti fejtegetéseit, 3. ugyanerről az intuícioról vallott nézetét, amint az nem bölcséleti szándékú nyilatkozataiban jut kifejezésre, végre 4. *Prohászka* nézeteit összeveti Szent Tamásnak az e problémákkal kapcsolatos tanával. A tanulmány a következő eredményhez jut el: «Ne kérdezzük *Prohászka*tól, mit mond bölcséletileg az intuícioról és átélésről, — de hallgassuk meg őt, a nagy megtapasztalót és átélőt, az intuitív elmét és misztikus szívet, és akkor meglátjuk, hogy csak a fogalmak útvesztőiben hagyja el Szent Tamást (helyesebben a skolasztikát), de az átélt igazság világában egészen átkarolja». (45. o.)

A szerző helyesen figyelmeztet arra, hogy jóllehet *Prohászka* intuicionizmusa a felületes szemlélő előtt hasonlóknak tűnhetik fel Bergsonéhoz és társaiéhoz, ez a hasonlóság megtévesztő; mert az egyik és a másik egészen más gyökerekből táplálkozik. *Prohászka* intuicionizmusának gyökeréül Kecskés Pállal a skolasztikában működő «augusztinizmust» jelöli meg. Tagadhatatlan, hogy *Prohászka* erősen bírálja Aristoteles «intellektualizmusát», sőt a skolasztikusok ismeretelméletét, főként annak az egyedi dolog megragadásáról vallott tanát; ez utóbbival kapcsolatban a szerző *Prohászka*t a skolasztikus tan félreértésében marasztalja el. Azonban helyesen hangsúlyozza, hogy *Prohászka* felfogása ment mind a pszichologizmustól, mind pedig a szubjektívizmustól.

Prohászka követeli az emberi megismerés számára, hogy az intellektuson kívül, amely természeténél fogva «est universalium», meglegyen az a képessége, hogy a lélek közvetlenül is kapcsolódhassék a tárggyal. A szerző kimutatja, hogy *Prohászka* e követelménye teljesen találkozik Szent Tamás tanaival. Szent Tamásnak az intuíciora vonatkozó tanait a szerző Horváth Sándor fejtegetései alapján ismerteti. Igaz ugyan, hogy «*Prohászka* ott is intuíciót akar, ahol az nem a mi részünk» (28. old.), de ez a tévedés csak az ú. n. «első elvonás» szükségességének a fel nem ismerésére terjed ki. Innen ered az a tévedése, hogy «fogalom nélküli ismeretről» beszél ott, ahol «már csak a tényleges gondolkodást zárjuk ki». (30. old.)

A szerzőnek végső tézése Prohászka intuiciós tanairól világosan jut kifejezésre a tanulmánya végén hozott négynyelvű kivonatban; a németnyelvűben pl. ezt írja: «Prohászka gondolatai az intuicióról nem fedik ugyan Szent Tamás filozófiai tanait erről a tárgyról, azonban mindaz, amit intím írásaiban a scientia experimentalisról, a scientia saporosáról és a misztikus intuicióról írt, teljesen megegyezik az Angyali Doktor intuiciós elméletével». A szerző szerint tehát azzal a különös jelenséggel állunk szemben, hogy míg Prohászka a «fogalmi útvesztőben» eltéved, addig a valós mély misztikus átéléseiben megtalálta a helyes önkifejeződést; «Prohászka nem volt ugyan jó filozófus, azonban nagy misztikusnak mutatkozik be».

A szerző e végső tételét meggyőzően valószínűsíti. A tárgyhoz mérten nagyon is rövid tanulmánya sok és filozófiai szempontból legalapvetőbb problémát vet fel. De éppen e rövidege miatt arra kell jóformán szorítkoznia, hogy csak rövid fogalmazású tézisekben jelölje meg azokat a tanokat, amelyekkel azonosítja önmagát. Ilyen körülmények között a recenzens nem érzi magát feljogosultnak arra, hogy kritikai megjegyzéseket kockáztasson meg. A magyar filozófiai irodalomnak nagy nyeresége volna, ha a szerző hosszabb munkában fejtené ki azt, amit itt mintegy csak madártávlatban nyújtott.

Jánosi József S. J.

May, Eduard: Am Abgrund des Relativismus. Lüttke. Berlin, 1941. 297 l.

E. May könyvének célkitűzése az, hogy a porosz tudományos akadémia által kitűzött kettős tételre válaszoljon: 1. mik a filozófiai relativizmus benső okai, 2. hogyan lehetséges a relativizmus legyőzése? A szerző ebben a fenti akadémia által megkoszorúzott művében erre a kettős problémára kíván feleletet adni. Munkájának jóval nagyobbik része a relativizmussal foglalkozik (224 oldalon), második, kisebbik része (225—293. old.) a relativizmus legyőzésének módját tárja fel.

E. May a természettudományokból érkezett meg a filozófiához. Ez előnyt is jelent, de bizonyos hátrányt is tüntet fel. Előnye abban van, hogy arról az oldalról támadja meg a relativizmus sáncait, ahonnan az sokak szemében a legteherbíróbbaknak látszott. Filozófiatörténetileg ugyanis a filozófia igazságtartalmát és általában az igazság abszolút voltát a természettudományok részéről kezdték ki; a szellemtudományok relativizmusa csak később jelentkezett, miként a szellemtudományok kiépítése is jóval a természettudományoké után következett be.

A mű első, negatív része az értékesebb és időtállóbb. Az igazság fogalmának hétköznapi, de az empirikus tudományokban is egyformán használt értelmét boncolgatva kimutatja, hogy az igazságnak csak egyetlen helyes és elfogadható értelme van és ez: valamilyen egyezés a megismerési tartalom (Gebilde) és a tudaton kívüli, a tudatot transzcendáló dolog között. Az idealizmusnak az immanens igazságról alkotott fogalma elfogadhatatlan. A relativizmus eredete abban jelölendő meg, hogy egyrészt nem akarja elfogadni

az igazságnak fenti objektív, tárgyi értelmét, másrészt mégsem akar teljesen lemondani a gondolkodás valamilyen «érvényességéről».

A relativizmus mai modern formáját a pozitívizmus és empirizmus teremtette ki. A kissé elmélyedtebb pozitívizmus észreveszi ugyan, hogy a radikális pozitivisták alaptétel, amely szerint csakis a tapasztalatnak van érvényessége, tarthatatlan és hogy bizonyos «megtapasztalhatatlan elemek» nélkül minden tudomány lehetetlen; mindazonáltal a pozitívizmus azt követeli meg, hogy a «megtapasztalhatatlan elemek» később mégis empirikus «verifikációt» nyerjenek. A szerző épp a természettudományos képzettségű olvasók számára igen meggyőző és szellemes módon igazolja, hogy a pozitívizmusnak ez a követelménye mennyire ellentmondó és kivihetetlen.

Szerzőnk a relativizmus legyőzésének problémájában az egyetlen megoldást abban látja, hogy el kell fogadni olyan apriori igazságok lehetőségét, amelyek teljes, tárgyi igazságvoltukat minden empirikus «igazolás» nélkül is érvényesítik. A relativizmus legyőzésének is az az egyetlen útja, hogy igazolni tudjuk az apriori igazságok létezését és azoknak reális érvényét (Realgeltung).

A munka második része ennek a pozitív feladatnak szolgálatában áll. Ebben a második részben nagyon sok olyan tétel van, amelyet a skolasztikus ismeretelmélet is aláír és örömmel jóváhagy. Magának az «apriorinak» a fogalma is helyes és lényegében azonos a skolasztika idevonatkozó tanaival, jóllehet a terminológia teljesen különböző. A szerző méltán veti el *Descartes* tételét az apriori igazság megalapozásáról; fokozott helyesléssel találkozik az, amit *Kant* téves apriori elméletéről mond. Mindazonáltal a szerző végső eredményei nem elégíthetnek ki. Ennek maga a szerző is tudatában van. A végső megoldást *Dingler* irányában látszik keresni: az apriori alapelvek végső igazolását a tevékeny élettől várja, főként ami az apriori elvek második csoportját illeti, pl. az okság elvét. Ezzel szemben a helyes megoldás csak az lehet, hogy az apriori szintetikus alapelvek tárgyi érvényességének legvégső garanciája nem lehet más, mint ezeknek az alapigazságoknak teljes tárgyi evidenciája. Nyilvánvaló, hogy E. May nem eléggé ismeri a tárgyi evidencia benső mivoltát és azt összecseréli a «Denknotwendigkeit» erősen szubjektív, vagy legalább is szubjektív módon értelmezhető formájával. Valóban igaz, hogy a «Denknotwendigkeit» egyedül még nem garantálhatja az apriori igazság abszolút tárgyi értékét, ha e gondolati szükségesség mögött valamilyen pszichológiai kényszer sejtünk; ellenben ez a tárgyi érvényesség teljesen igazolva van akkor, ha a «Denknotwendigkeit» nem pszichológiai, hanem *logikai*. A logikai szükségesség forrása ugyanis maga a tárgyi tartalom, illetőleg annak teljes tárgyi nyilvánvalósága. A könyvet nagyon ajánljuk különösen az egyoldalúan természettudományos képzettségűeknek.

Jánosi József S. J.

Földes-Papp Károly: I. Az autonóm ismeretelmélet fogalma. Rickert és Hartmann ismerettanának bírálata alapján. Az Akadémia Filozófiai Könyvtára. 13. sz. Budapest, 1941. 180 l.

II. A megismerés tragikuma. A M. Kir. Horthy Miklós Tudomány-

egyetem Filozófiai Intézetének Közleményei. Szerkeszti és kiadja Halasy-Nagy József. 2. kötet. Budapest—Szeged, 1941. 172. l.¹

Őszinte örömmel kell köszöntenünk minden olyan törekvést, mely az eléggé szegény magyar ismeretelméleti irodalmat önálló gondolatokkal igyekszik gyarapítani. Az ismeretelméleti alapok úgyis annyira irányt szabnak minden további filozófiai lépésnek, hogy bátran elmondhatjuk: ha megkapjuk egy rendszer ismeretelméleti alapjait, lényegében láthatjuk az egész rendszert. Igaz, hogy az első ismeretelméleti eredmény, mely a legelső létezőt állítja, már metafizikai irányt mutat, de ez nem jelenti azt, hogy az ismeretelméletet a metafizika szolgájaként kell tennünk. Földes-Papp két könyvének legnagyobb eredménye ennek a gondolatnak szüntelen hangsúlyozása: «Az ismeret egytelenszerű valóság, melynek egészen sajátos jellegzetessége, jelentése és törvényszerűsége van». S hogy ez részletesebben mit jelent, ezt akarja az I. könyvben elvégezni, először Rickert és N. Hartmann ismerettanának bírálata alapján, majd a saját elméletének megalapozásával.

Meggyőzően mutat rá Rickert sajátos idealizmusára, mely az ismeret-problémát érték-problémává alakítja; hibáztatja Rickertnek folytonos elvonással nyert «ismeretelméleti alanyát», mely nem rendelkezik semmi reális tartalommal, csak «üres forma»; rámutat arra, hogy Rickert «transzcendens kell»-je, általában a megismerésnek itélettel desztillálása az ismeretelméleti problémát a logikába csúsztatja át, s így a lét és érték szétválasztása és a tudat immanens jelentésében mint valami «harmadikban» való «szintézise» csak látszat-szintézis; hangsúlyozza, hogy az ismeret nem értékelés, nem mérő logikai funkció, hanem tény, realitás; szépen választja el azokat a lehetőségeket, melyek az eddigi ismeretelméletekben adódtak, a szerint, amint az ismeretelmélet a *quaestio facti*, vagy a *quaestio iuris* útját követte: az út a pszichológiába süllyesztette, heteronómmá tette az ismeretelméletet, a másik meg a logika, ill. a metafizika jármába kötötte. Az I. könyv legértékesebb lapjai a 49. és 50., ahol igazi filozófus-tárgyilagossággal emeli ki, hogy a logika és ismeretelmélet, meg a metafizika és ismeretelmélet viszonyában az elsőség kérdését mindig a szempont, a «*secundum quid*» kérdése dönti el, bár mindegyik disciplina autonóm. Amint Rickertől kimutatta, hogy a logikába fullasztja az ismeretelméletet, vagyis heteronómmá teszi, hasonlóképpen mutatja ki N. Hartmannról, hogy a megismerésben túlnagy szerepet juttat a transzcendensnek, s így ismeretelméletének az ontológiával szemben való heteronómiája realista egyoldalúságot eredményez. E kritika után tér át a saját ismeretelméletének tárgyalására. Azt igyekszik igazolni, hogy I. fel lehet szabadítani az ismeretelméletet a logika alól, de úgy, hogy mégis fenn-

¹ Ez a két könyv szorosan összetartozik. Az I., mely a tárgy természetéből kifolyólag is megelőzi a II.-t, valamivel később jelent meg, mint a II., ezért a szerző ismeretelméleti álláspontja mindkettőben elég részletes; a II. az I.-ben megadott alapokat bővebben tárgyalja és sajátos úton tovább építi. Földes-Papp két könyve nagy szintézist akar elvégezni; ezért érdemel kissé részletesebb tárgyalást.

tartjuk a quaestio iuris elvét; 2. fel lehet szabadítani az ismeretelméletet az ontológia nyomása alól, de úgy, hogy fenntartjuk a transzcendens (magánvaló) fogalmát; 3. lehetséges a quaestio iuris elv és a transzcendencia összeegyeztetése.

1. A quaestio iuris elve azt jelenti, hogy az ismeretelmélet feladataul ne az ismeret *tényének*, hanem az ismeret ténye *érvényének* a vizsgálatát tekintjük. Vagyis az ismeretnek mint ténynek, realitásnak igazolási alapja, érvénye után kutassunk. Az ismeretelméleti érvény negatív mértéke az ismeretelméleti kétely, pozitív mértéke az ismeretelméleti bizonyítás. «Érvényes» egy ismeret, ha bizonyos az ismeret tárgyának léte és bizonyos az ismeret tényének megismerhetősége. A quaestio iuris ily értelmezése nem logizmus, sem nem ontologizmus vagy pszichologizmus, hanem legfeljebb «gnozeologizmus», sajátos ismeretelméleti elv.

2. A transzcendens realitás és idealitás állítását az *ismeret* nélkülözhetetlen posztulátumának mondja, melynek csupán negatív bizonyítéka van: bizonyos okozatok nem vezethetők vissza immanens okokra. Immanens ismeretlennek nevezi a megismerő apparátus mennyiségi határait (melyek folyton tágulhatnak), viszont a transzcendens az elme minőségi határa, mely egyszerűsmindenkorra meghatározott. Az ismeret tárgya az immanens és transzcendens realitás és idealitás együtt, tehát a totális valóság és nem-valóság egyaránt. — Megismerő apparátusnak két külön funkcióval rendelkezik s ez a képzet és az ítélet. A képzetfunkcióval a tárgy immanens részét ragadjuk meg, az ítéletfunkcióval pedig a transzcendenst posztuláljuk. A képzetfunkció minden megismerésben aktuális, az ítéletfunkció azonban csak potenciális: képzetfunkció nélkül nincs ismeret, viszont tényleges ítéletfunkció nélkül lehetséges az ismeret, de nem lehetséges az ítéletfunkció *lehetősége* nélkül.

3. Az empirikus tárgyakat megragadó képzetek a tárgy létét a képzetjelentéssel együtt kifejezik; az ész appercepciójának evidenciája miatt az ismeretelméleti kétely második funkciója (amikor t. i. a tárgy esetleges, a képzet bizonyos) ugyanígy nem vonatkozik az értelem képzetekre sem. Ebben a két esetben az ismeretelméleti kétely funkciója oly képzetekre irányulhat, melyeknél a tárgy jelentése és a tárgy léte között ú. n. ismeretelméleti egyenértékűség mutatható ki. Az ismeretelméleti egyenértékűség nélküli képzetekre (minők pl. «Isten», «lélek» stb.) viszont vonatkozik az említett ismeretelméleti kétely (a képzet bizonyos ugyan, de a tárgy esetleges). Mi biztosítja tehát az ily képzetek ismeretelméleti érvényét? Földes-Papp önkényesen adja a megoldást: az akarat appercepciója: ha a megismerő alany akarja, akkor elvégzi a «belevetítést», vagyis egy adott racionális formát megtölt ontológiai tartalommal. Amíg tehát az ész appercepciója objektív érvényességet jelent, addig az akarat appercepciója — az akarat meghatározottságának szubjektív, sőt egyéni volta miatt — mindig csak szubjektív, sőt individuális érvényességet biztosít.

A II. könyv részletesebben, négy problémakörben (fenomenológiai tárgyalás, az ismeret érvénye, a megismerés határa, a megismerés tragikuma)

ugyanezeket a kérdéseket tárgyalja és továbbfejleszti. A negyedik részben már az ismeretelméleti alapokon nyugvó, de azoktól sokszor független metafizikai, etikai stb. gondolatokat fejleszt tovább. Furcsa csak az, hogy a saját képzetei közül itt már majdnem mind «ismeretelméleti egyenértékűséggel nem rendelkező» képzet, vagyis a saját állítása szerint is: szubjektív értékű s így — ellene fordítva a saját szavát: objektív elismerésre nem számíthat. Sőt még egy végzetes (ha akarjuk: «tragikus») ellentétet is fedezhetünk fel Földes-Papp könyvének címe (A *megismerés* tragikuma) és a könyvben lefektetett alapigazságok közt: ő ugyanis «ismeretelméleti egyenértékűséggel nem rendelkező képzeteket» vesz be tárgyalási körébe; de hogyan kerülnek egy (objektív értékre számító!) ismeretelméletbe «ismeretelméleti egyenértékűséggel nem rendelkező» képzetek? A következő elmefuttatásai mind ilyenek.

A «tragikum» meghatározását (Pauler és Ravasz László felfogását módosítva, Brandenstein nagyszerű tragikumfogalmát pedig egészen mellőzve) így adja: «Az emberi lényeg (esszencia) és lét (exisztencia) valamilyen formájú összeütközése». Persze ennek az összeütközésnek észrevétele ősi filozófiai felismerés, csak éppen Földes-Papp nevezi (az egyszerű konstatálás helyett) «tragikusnak». Hogy ilyen nem-ismeretelméleti fogalom vágányára csap át, azt azzal a tétellel indokolja, hogy a megismerés igazsága más, mint az élet igazsága. A megismerés tragikumának *alanyi okai*: az ismeret iránti *adekváció* igényének lényege és az ismeret lényege közti tragikus hézag; az ismeret iránti *totalitás* igényének lényege és az ismeret lényege közti tragikus hézag; az ismeret iránti *adekváció igényének* és *totalitásigényének* lényege közti tragikus hézag. A megismerés tragikumának *tárgyi oka* pedig: az öncélú élet és az öncélú ismeret lényege közti tragikus hézag. Az ember ugyanis felismerte a halált és így az élet nyomorúságát; ez a felismerés az értelemnek új mozgási irányt szabott, melynek célja többé már nem az élet, hanem maga az igazság, melyet az eredetileg életszolgáltatásra rendelt értelem most már akkor is szüntelenül és öncélúan keresni akar, ha ezzel az önállósulással kárt okoz is az életnek, s egészen tönkre megy is. Ezt a szép mítoszszerű elgondolást építi még tovább a dezilluzionizmusnak nevezett «látás» fényében, melynek végső eredménye: «Aki a legnagyobb megismerési fokra érkezett, annak szükségképen teljesen tönkre kell mennie» (II. 151.)... A fejlődés csúcán mindentől kifosztva, illúziók, álmok, vigasztalódás nélkül, a végre, a szédítő mélységbe való bukásra várva ott áll a jégcsapos-magányos űrben a nagy megismerő, az igazság árva bajnoka, emberi nemünk legnagyobb s épp ezért legszánandóbb vállalkozója, az emberi lehetőségeken túlra vágakozó kevély és vakmerő hős: a költő és filozófus». (II. 144.) — Ime, sajnos, egyáltalán nem igazi deduktív módszert követ itt, a II. negyedik részében, hanem saját meglátásai alapján — ezeket is az élet igazságát elsőnek tartó költőkkel támogatva — akarata ellenére misztikus metafizikát rajzol. Önmagára igazolja azt a véleményét, hogy eleve sikertelennek kell tartanunk minden törekvést, mely megátadhatatlan ismeretelméleti rendszert akar kiépíteni.

De a módszer kérdése egyébként is a legsebezhetőbb oldala Földes-Papp

egész ismeretelméletének. Első könyvének *utolsó* lapjain kapunk csak részletesebb *módszertani irányjelölést* (ez legalább is kis rendszertelenség!): negatív a kétely, pozitív az ismeretelméleti bizonyítás; a kettőt együtt redukciónak, az ismeretelmélet sajátos módszerének nevezi; itt a redukciót elfogadja «általános filozófiai módszer»-nek; Pauler redukció-tanára itt (I. 173.) és másutt is utal (I. 93.). Ezzel szemben a II. 11. lapján azt a régi állítást szögezi le, hogy «e módszer csupán érvény kutatására alkalmas, s olyan területen, pl. a metafizikában, ahol nem érvényt, de létét kell igazolnia, nem használható». A metafizikai redukciónak ez az elvetése magával hozza ugyan egy erőszakosan autonóm ismeretelmélet lehetőségét, de végzetes következményei rögtön kirínak, mihelyt az egészen tiszta ismeretelméleti területről mellékvágányokra kerül a szerző. Hogy ez mennyire megtörténik, már említettük. Földes-Papp autonóm ismeretelméletet akar építeni, jogos tehát, hogy a *secundum quid* kérdése nála mindig így értendő: ismeretelméleti szempontból; de végzetes és szándékos vakság az, hogy nem akarja tudomásul venni, hogy az első ismeretelméleti lépés metafizikába is torkollik, s éppen az autonóm ismeretelmélet az evidenciájával mutat ki metafizikai alapokra, melyekkel a gondolat további útján számolni lehet és kell is,¹ — sokkal inkább, mint ahogy ő csinálja: *Deus ex machina* rángatni elő metafizikai, etikai stb. elgondolásokat!

Ez a Földes-Papp által követett «csak» módszer már igen sokszor megbosszulta magát! A nagy szintézist nem a «csak» mindenáron kiélezett, erőszakosan autonómiát kényszerítő álláspontja szokta meghozni, de a «nemcsak, — hanem . . . is» józan együttlátása. Ha valamit hangsúlyozni akarunk, azt túlozva kell sürgetnünk? Ez nem filozófiai álláspont! — Nem ártott volna Rickert ismeretelméletének jó oldalait is jobban kiemelni; önmaga szempontjából is megszívlelhette volna Rickert figyelmeztetését, hogy a filozófia nem világnézet és nem rendelhet egyetlen értéket sem a többi alá; Földes-Papp számára már-már ilyen «érték» lesz az autonóm ismeretelmélet! — N. Hartmann bírálataiban is vannak kisebb elv-csúsztatások: az I. 106. lapján már elővételezi a saját ismeretelméletét, az I. 108—109. lapjai pedig határozatlan táncot járatnak a gondolatokkal. — Mindezek a következetlenségek még kirívóbbak, amikor a saját szavaival szögezi le ezt a remek tárgyilagos elvet: «Az ismeretnek mint az alany és tárgy között meglévő viszonynak van metafizikai oldala is . . . Kritikátlan az az ismeretelmélet, mely tagadja a metafizikát ott, ahol pedig az valójában jelen van.» Az ilyen elvi szempont után mi értelmetlennek tartjuk azt a követelést, hogy az ontológia és az ismeretelmélet közül «az egyiknek philosophia prima-nak kell lennie, azaz elsőnek, alapvetőnek, autonómnak» (I. 115.). Az autonómia ugyanis helyes értelemben csak önállóságot, nem pedig elsőséget jelent; a filozófiában elvileg nem állhatunk ilyen nagy «vagy-vagy» előtt; a filozófia végesvégi szintetikus szempontú!

¹ V. ö. Brandenstein és Varga Sándor vitáját az Athenaeum 1934. és 1935. évfolyamában.

Maga a Földes-Papp-féle ismeretelmélet igen szépen indul, logikus és világos. Ősi filozófiai észrevéveket remekül illeszt rendszerébe; de nagyobb méltatást is kaphatna a «csak hozzánk hasonlót ismerhetünk meg»-elv; idézi ugyan Szent Tamást, de mintha nem venné tudomásul, hogy ő még igen sokat írt éppen arról a connaturalitásról, melyre — mint éppen ismeretelméleti alapra — mai bölcselek is rendszert fognak építeni. Téves állítása az is, hogy a skolasztika nem enged az alanynak a megismerésben teremtő szerepet, spontanéitást. Az meg természetesnek mondható, hogy Földes-Papp elfogultan lenézi a mindenütt szintézist (és nem teológiai béklyót!) követelő skolasztikát.

Szándékos vakságnak kell tekintenünk, hogy a megismerés «tragikumát» ugyancsak jól ismerő nagy katolikus bölcseleket következetesen mellőzi. Vagy ha már költőket idéz, miért nem veszi tudomásul pl. Prohászka Ottokár ismeretelméleti felfogását, mely — bármennyire látja is a megismerés tragikumát — nem a Nihilbe, hanem az Abszolútumba torkollik. Prohászka meglátta, hogy emberi megismerésünk bizony «tragikus», de hogy éppen ez a «tragikus» megismerés nyit nekünk kaput az Abszolútum felé, ahol már fedik egymást az ismerés igazsága és az élet igazsága, s ahol nem kell «tönkremenni», hanem az emberi tragikumot Istenben kell feloldani. Tudjuk, hogy ez az utóbbi állításunk olyan síkban mozog, mely a filozófia magaslatainál legalább is *más* magaslat; sőt tudjuk, hogy vannak, akik nagyon is alacsony színvonalnak mondják ezt a magaslatot (a legőszintébb embertársi együttérzéssel sajnáljuk őket); de úgy gondoljuk, hogy jogosan utalunk erre is, mert Földes-Papp nagyon sokszor tér ki ilyen nem filozófiai terek felé is. Mi ezzel csak azt akartuk megmondani, hogy ez az Abszolútum-birtoklás a metafizikai redukciót elfogadó filozófia igazi *következménye*. Arról már nem is akarunk szólni, hogy az autonóm ismeretelmélet köpenye alatt elejtett utalásai és példálódzásai bántók, esetlenek, veszedelmsek és főleg nem ismeretelméleti könyvbe való (csak pl. II. 79., II. 93. utolsó sora, II. 155.). Ha ezeket nem tette volna meg, méltán nevezhetnők a jogosan autonóm ismeretelmélet jogtalanul egyoldalú túlzójának, de így az ő útja csak a «tragikus öncélúság» ösvénye marad. Pedig a filozófia igazi pátosza a dolgok örökre kimeríthetetlen mélysége előtti alázat, a problémák nagyságán meg nem szűnő csodálkozás.

Rezek S. Román.

Metafizika.

Horváth, M. Alexander O. P.: Der thomistische Gottesbegriff. — Freiburg i. d. Schweiz, 1941.

Aquinói Szent Tamás életművében rendszerint elsősorban a hatalmas összefoglaló és rendszerező erőt csodáljuk. Azt szoktuk mondani, hogy nem annyira gondolatainak eredetisége teszi őt «doctor communis»-szá, hanem az a zseniális képessége, mellyel a hagyomány — legyen az pogány ókori vagy keresztény hagyomány — eredményeit átfogó és egységes rendszerbe olvasztotta. Ha azonban mélyebben vizsgáljuk Szent Tamás gondolatvilágát, akkor

észrevehetjük, hogy a zseniális rendszer egészen új és eredeti meglátásoknak, a keresztény tudománytörténetben eddig fel nem ismert vagy alig méltatott szempontoknak érvényesítésében gyökerezik. Ezek az alapvető meglátások teszik elsősorban a legnagyobb teológussá az aquinói szent egyéniségét.

Horváth Sándor új munkájának talán legnagyobb érdeme, hogy Szent Tamás teológiai rendszerének legátfogóbb alap gondolatát, az istenfogalmat, mint a szenttamási gondolat kulcsát ismerteti. Szent Tamás hű tanítványa-ként tulajdonképpen csak a Mester gondolatait akarja adni, de műve sokkal többet nyújt a szenttamási gondolat egyszerű ismertetésénél. Szent Tamás szövegeiben felfedezi és megfogalmazza azt a rejtett magot, amelyik végigvonul az egész Summa Theologián és rámutat arra a fényforrásra, amely Szent Tamás hatalmas alkotását megvilágítja. — Egészen sajátos színt és jelleget kölcsönöz Horváth tanulmányának az a tény, hogy a szenttamási gondolatot teljesen a modern bölcséleti problémalátás keretében fejt ki. A modern ismeretelmélet még ma is nagybefolyású bölcselője, Kant, a megismerés problémájában elakadt az értelem logikai sémáinak felismerésénél. Nem vette észre, hogy az értelem sajátos tárgya túlmutat az értelem módszeres formáin, ezért nem jutott az ontológiai valóság felismeréséig és ismereteink tartalmát is az ész a priori formáiból eredeztette. Így számára az igazi valóság megismerése örökre rejtve maradt. Horváth munkájából kitűnik, hogy Szent Tamás nagyon jól ismerte az értelem sajátos logikai berendezettségét és jóval megelőzte Kant gondolatait, amikor a legszigorúbb módszertani követelményeknek megfelelően ismereteinknek ebből a logikai általánosságából indul ki. De mélyebben látott, mint Kant. Nem kötötte meg erőszakkal az értelem működését. Az elfogulatlan vizsgálat elvezette azokhoz a fogalmakhoz, amelyek a teljes értékű valóságban gyökereznek és mintegy tükörképei, értelmi képviselői az objektív értékek világának. — Ezeknek a módszeres elveknek a világánál indul el Horváth, hogy a szenttamási istenfogalmat meggrajzolja és szerepét a teológiai tudományokban kimutassa. Az Isten abszolút világföldrőltségének és transzcendenciájának logikailag általános, tartalmilag még egészen üres fogalma az istenfogalom szintetikus kiépítésének kiindulópontja. Ennek az üres fogalomnak tartalmi jegyei kibontakoznak a természetes megismerés rendjében az ész kutató munkája által, a természetfölötti rendben pedig az isteni kinyilatkoztatás következtében. Ily módon nyerjük a szintetikus eljárás (via inventionis) végpontjaként a gazdag, teljes tartalmú istenfogalmat, amely számunkra megjeleníti az isteni valóságot, amennyiben az a korlátolt emberi értelem számára egyáltalán megragadható, az «esse subsistens in tribus personis» fogalmát. A Summa Theologica első 43 quaestiója nyújtja ezt a szintézist. Az isteni természet tulajdonságai, a három isteni személy gazdag élete szolgáltatják ennek az összegezésnek a tartalmát.

A kialakult istenfogalom azután alapul szolgál az egész teológia egységes felépítésénél. Az analízis rendjében az istenfogalom (via iudicii) ténylegesen alanya a teológia összes tételeinek. «Deus ut qui est», ez a végső szava a szintézisnek, ez az istenfogalom hatja át az egész teológiát és ennek fényében igazolja

Szent Tamás összes teológiai következtetéseit. Az istenfogalom egyes részlet-mozzanatai szolgálnak alapul a teológia egyes ágainak kifejtésénél. Az isteni hatalom (potentia) az alapja és ismerési elve Isten tevékenységeinek akár az Isten belső életében; a szentháromsági eredésekben, akár Isten külső alkotásaiban, a teremtés, fenntartás, isteni együttműködés és irányítás, valamint a világkormányzás műveiben vizsgáljuk ezeket. Ebben a megvilágításban a Summa Theologica látszólag bölcséleti részei, a kozmológiai, pszichológiai kérdések is szervesen kapcsolódnak bele a teológiába. Szent Tamás az Isten hatalmának megnyilatkozásait látja bennük. De ugyanígy fonódik az istenfogalom egységébe az erkölcsstan, a megváltás és a megszentelés tana. Isten, mint végső ok, az eszes teremtmény célratörékvő cselekvéseinek, azaz erkölcsi életének alanya. Isten, mint műveinek tökéletes beteljesítője, alanya a megváltás és a szentségek tanának. Nyilvánvaló tehát, hogy a Summa Theologica istenfogalma lényegileg különbözik a metafizika istenfogalmától. A metafizikában Isten a tudomány tárgya, a tudásalany az «esse participatum», ennek fényében vizsgálja az emberi ész az istenségnek, mint a lét végső okának problémáit. A teológia tudásalánya maga Isten. Az isteni fény, amelyet közöl velünk a hit és amelyet a hit vezetése mellett követ az ész, magának Istennek szempontjából tárja fel előttünk az istenség életét. Tökéletlenül, mert a hit nem ad teljes látást, de mégis az istenség sajátos szempontjai alapján. Horváth műve lényegileg Szent Tamás Summája Q. 1. a. 7.-nek kiváló magyarázata. «Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad ipsum Deum, ut ad principium et finem: unde sequitur, quod Deus vere sit subjectum huius scientiae.»

Tanulmányának bevezető soraiban Horváth az emberi természet igényeinek mélyenszántó feltárása alapján vezeti le a teológiai tudományoknak, a «sacra doctrina»-nak különböző fajait. Befejezésképpen a kifejtett istenfogalom világánál mély és rendszeres megalapozást nyer ez a genetikus felsorolás. A szent tudomány különböző típusokra tagozódik, aszerint, hogy az emberi értelem milyen fokban játszik szerepet a kinyilatkoztatott igazság feldolgozásában. A tudásalany azonban mindig maga az Isten. A szenttamási istenfogalom szerves egységbe kapcsolja az egész teológiát. Horváth tanulmányából nyilvánvalóan kitűnik, miért lett Szent Tamás az egész Egyház tanítójává. Istenfogalma, az «esse subsistens in tribus personis» minden más lehető összegezésnél tökéletesebb alapot szolgáltat az egész teológia rendszeres és ellenmondásmentes kifejtéséhez. Ez a rövid összefoglalás csak halovány képet nyújt arról a gondolati gazdagságról, amely a szerző művéből megajándékozza az olvasót, aki nem sajnálja a fáradságot, hogy a nagyon is elvont és tömör gondolatmenetet végigelmélkedje. *Zemplén György.*

Fabro, Cornelio: La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino. Vita e Pensiero. Milano, 1939. 387 l.

A lateráni szeminárium filozófiatanára nagyon hálás, bár ugyanakkor

igen nehéz feladatra vállalkozott akkor, amikor céljául tűzte ki, hogy Aquinói Szent Tamásnak a participációról szóló szétszórt és talán nem is mindig egyöntetű tanait megvilágítsa. Ezzel nem utolsó sorban nagy hálaára kötelezte le a skolasztikus filozófia művelőit is. Az ember nem nyomhat el bizonyos csodálkozást afölött, hogy a skolasztikus filozófiának ez a természeténél fogva szükségképpen legközpontibb jelentőségű fogalma a szakirodalomban aránylag oly kevés és jelentőségével semmiképpen arányban nem álló megtárgyalást kapott. Egy theisztikus filozófia, mint amilyen a skolasztika, ugyanis teljesen a participáció fogalmán épül fel, ha valóban reális filozófia akar maradni. Nagyon helyesen állapítja meg a szerző, hogy az analógia fogalma, a skolasztikának ez a másik alapvető tana, a participáció fogalmának előzetes tisztázása nélkül bizonyos fokig a levegőben lóg, azaz helyesebben, ennek a participációnak a logikus függvénye. Ha a véges létet teremtettnek mondjuk, ezzel sok tekintetben csak igen külső magyarázatot adunk e véges lét létezéséről és benső mivoltáról; a teremtés fogalmát is csak a participáció által világíthatjuk meg teljes filozófia értékében.

A szerző nagy munkát végzett először azzal, hogy az itt kérdéses problémát filozófiatörténetileg dolgozta fel, mégpedig sokkal nagyobb mértékben, mint ahogy az a skolasztikus szerzők által általában szokásos. Ez a filozófiatörténeti feldolgozás nemcsak a problémát magát világítja meg számunkra sokkal jobban, mint bármilyen tisztára ideológiai fejtegetés, mert azt a lehető legtöbb oldalról engedí megközelítenünk; hanem ugyanakkor feltűnteti Szent Tamás filozófiai génuszának nagy eredetiségét, ősi erejét és csodálatos biztonságát.

A szerző pozitív témátárgyalása két részre oszlik. Az első rész a szorosan vett participáció-tant mutatja be, mégpedig kettős formájában. Az első a predikamentális participáció tana, a második a transzcendentális participáció tana. A második rész a participáció fogalmának benső expanzióját és tartalmát fejti ki a naturális és a szupernaturális participáció formájában.

Lehetetlen arra vállalkozni, hogy egy rövid ismertetés keretében nyomon kövessük a szerző fejtegetéseit és megállapításait. Arra kell szorítkoznunk csupán, hogy egy-két kikapott tételét említsük meg. Nagyon fontos feladat volt az absztrakcióval kapcsolatban rámutatni a logikai és a metafizikai absztrakció közötti alapvető különbségre. Ez a különbség több skolasztikus bölcselet előtt mintha feledésbe ment volna, amint arra *Jos. De Vries* is rámutatott a «Denken und Sein» című munkájában. Pedig a «Begriffsrealismus» vádja, amely talán nem is mindig volt jogtalan, csakis e kettős absztrakció pontos megkülönböztetése révén kerülhető el. Az is nagyon érdekfeszítő, hogy a szerző kifejti, hogy az aristotelesi absztrakción, amelyet tudvalevően Szent Tamás magáévá tett, mily nehézségeket okozhatott Szent Tamásnak abban, hogy a participáció fogalmát helyesen és hamisítatlanul beleépítse egy olyan rendszer alapvető struktúrájába, amely azzal az első tekintetre kevésbé látszik összeegyeztethetőnek. Ezek a fejtegetések feltárják azt is, hogy Szent Tamás rendszere egyáltalán nincsen teljesen elkötelezve Ariszto-

telesznek, hanem a platói meglátásoknak is hely jut benne, bár egy teljesen új és eredeti szintézisben. Hasonlóképpen rávilágít arra is, hogy mennyire kell óvakodniok az «iskolások»-nak és az epigónoknak attól, hogy Szent Tamás terminológiájából messzemenő ideológiai következtetéseket vonjanak le; mert e terminológiának még történelmi megvilágítása után is a legnagyobb óvatosságra van szükség, mert ugyanazok a szakkifejezések egészen új tartalmat nyernek nála.

Érdekes megemlíteni, hogy Fabro könyvében is kísért az ontologizmusnak az a különös változata, amely a legutóbbi időben főként a francia újskolasztkában ütötte fel a fejét az «ens» fogalmának analízise kapcsán. A szerző nem látszik észrevenni, hogy az általa annyira kihangsúlyozott metafizikai absztrakció minden ilyen «ontologizmusnak» teljesen elzárja az útját; sőt hogy minden fajtájú ontologizmusnak legerőteljesebb cáfolata. *János József S. J.*

Hengstenberg, Hans Eduard: Das Band zwischen Gott und Schöpfung. Padernborn, Bonifacius Vrl. 1940. 213 l.

Címe után ítélve Isten és a teremtmény egymáshoz való kapcsolatát vizsgálja e művében a szerző. *Formai szempontja* nem istenlétezt bizonyító tényeket keres, bár az apológiának is hálás szolgálatot tesz, hanem a «megtalált» (ésszel és kinyilatkoztatással) Istentől visszanez a «megtett útra», s azt élvezni, elemezni, rajta újat látni tanít. Jelentős, sőt lényeges nézőszöge a könyvnek, hogy a világot, a létet általában és egyedeiben, mint «teremtett» s nem egyszerűen «lett» rendszert tekinti. Benne tehát problémává válik a kinyilatkoztatást nem ismerő pogány filozófiák, nevezetesen az arisztotelizmus egyik-másik tétele (potentia pura; actus; materia-forma; Isten mint «causa» stb.).

A mű tárgyköre a «természeti» Kozmosz, de úgy, amint az a «teremtési» vonatkozásban mutatkozik. Hengstenberg «kiegészített» (teológiai szempontokkal) filozófiája szívesen hívja benne segítségül a természeti világra vetődő kinyilatkoztatás hatalmas fényforrásait.

A könyv első és talán a legérdekesebb része ontológiai alapvetésnek tekinthető a későbbi sajátos, a teremtés teológiáját fejtegető részekhez (cf. analógiás istenbemutatkozás a világban a teremtés által). A Háromszemélyű Egyisten nyomait próbálja feltüntetni ez az első rész — az egyedi dolgokban. Nem felsorolás ez, hanem intenzív metafizika, mely a «hasonlóságot» («háromság») elsősorban a létező dolog (das Wirkliche; Gestalt) hármasság ontológiai tagoltságában, ill. összetettségében (Wesen, Dasein, Existenz) akarja meglátatni. Alap gondolata és főbb szempontjai a következők. Az egész Kozmosz magasabb és alacsonyabb fokú «exisztenciák» belsőleg összefüggő rendszere. Legutolsó, s egyben a legfelső fok az Egyház (corpus Christi mysticum), melyben Isten szorosán magához köti a Kozmoszt. Az egészen szerves kapcsolat vonul át, annyira át van hatva az isteni Logos jelenlététől és szolgálattól, hogy ú. n. indifferens, autonóm (teológia-mentes!) filozófia lehetetlen. Isten «belülről» mozgatja a világot, melyet mélységes értelmes kapcsolat

(Sinnband) tart össze. Hol ez az «értelem» mutatkozik, ott a «lét»; ahol az értelem közössége, ott a lét «rokonsága» is található.

Ez a lét-rokonság, mint analógia határozza meg az Isten és a teremtmény kapcsolatát is. Ez a hasonlóság az egyediben úgy mutatkozik be, mint «alkati» hasonlóság (Analogie der Gestalt). Az isteni személyek hármasságának vetítődik rá a létre és «formálja» ki (nem az arisztoteleszi forma értelmében) az egyedi dolog emez alkatának ontológiailag hármasságát. Látszik, hogy a szerző nem akar elfogult lenni és a priori felállítani Gestalt-elméletét, hanem a posteriori is igazolni kívánja azt. Szerinte tehát az alkat ontológiai hármassága szükségszerű, természeti. Az a «dualizmus» tehát, amit az aristotelizmus tanít valós létösszetevőként (actus-potentia), tarthatatlan. A materia prima (potentia pura) és a forma substantialis (actus), mint az arisztoteleszi Werdens Theorie principiumai semmit sem magyaráznak meg a létező valóságból. A tomista értelemben vett (analóg és metafizikai értelemben) potentia-actus elméletnek vannak, ill. lehetnek tartható, sőt szükségszerű szempontjai, amennyiben t. i. a «változást» nem a «merő» képességiség és lényeg-adó forma polaritásában nézi, hanem csakis mint két «tényleges» valóságnak módosulását, ill. lehetőségeit. Az arisztoteleszi értelmezés, amely szerint az egyik rész (actus) a másikkal (potentia) valósító, «ténylegesítő» mozzanata; ill. az egyik rész merő potenciális lét, csupa meghatározatlanság, a másik pedig ezt meghatározza, létrehívja, tehát «teremti» mintegy (forma substantialis) összeegyeztethetetlen a teremtés dogmájával.

De az actus-potentia elméletre rácsúfol maga a természet poszteriorisztikus szemlélete is: A «werden aus Potenz» arisztoteleszi felfogásával szemben a valóság világa csakis «teremtési» (csupa aktuális) létbővüléseket ismer. Más jelent «kifejlődni» (minden mozzanatában «új») és ismét mást: a «lenni» (werden). Az élet, a személyiség, a kémiai szubsztanciás átalakulások nem «lesznek», hanem mint megannyi újdonság: kibontakoznak. A hylemorphismus helyett tehát hylesystematizmust kell hirdetni. Mert: omne ens est creatio, non generatio. Folytathatók a szerző érveléseit az arisztoteleszi (némileg tomista) értelmezési actus-potentia dualizmus ellen.

A szerző ú. n. Gestalt-elmélete szerint minden létező dolog tényleges. Ez három tényleges (aktuális) létmozzanathoz tevődik össze: létezésből (Dasein, nem skolasztikus értelemben), lényegből (Wesen) és egzisztenciából (Existenz). A Dasein jelenti azt a mozzanatot, hogy valami a «léte»-ben van (Dasein = Daszsein). Alacsonyabbrendű, de mindig tényleges szolgálati szerepet tölt be a «lényeggel» (Wesen) szemben. Ez utóbbi szintén aktuális lét, de nem azonos a skolasztikus essentia = Sosein (Was-sein) fogalmával, hanem szűkebb körű. (Mindenes lényeg Sosein is, de nem minden Sosein Wesen egyszerűen.) Így pl. a Dasein-nek is van Sosein-je, míg a Wesen rajta kívülálló létkomponens, mely a harmadik létmozzanathoz, az egzisztenciához (Existenz) segítségével a Dasein-nel mintegy hiposztatikus egységbe lép, vagyis Gestalt-tá egyesül. Az egzisztencia tehát, mint hengstenbergi létprincipium, formáló erő, mely a Dasein-t és a Wesen-t nagy egzisztenciás egésszé (Existenz-Ganz-

heit) egyesíti. Dinamikus valóságát ez, jellemző az ú. n. egzisztenciás filozófiára. Ez a dinamikus valóságnézés — Hengstenberg szerint — mint analógia Trinitatis, per appropriationem híven tükrözi a Háromszemélyű Egyistent. T. i. Atya > Wesen; Fiú > Dasein; Szentlélek > Existenz.

A könyv második részében a dolgoknak Istentől való keletkezését vizsgálja a szerző: Megállapítja, hogy szó sem lehet szoros értelemben «okozásról» (Kausalität), hanem csak «létközlésről», aminek önmagában a kauzális vonatkozashoz (pl. billiárdgolyó mozgása) semmi köze. A teremtés tehát nem «okozás» (szoros értelemben véve), nem is egyszerűen «megokoltság» (cf. Grund und Folge), hanem «kifejezés» (Ausdruck). E rész érdekessége a szoros értelemben vett kauzális oksor elemzése, és istenbizonyító erejének kétségbevonása.

A harmadik rész majdnem teljesen teológia, mely a Szentháromságot «nyomozza» a Kozmoszban. Isten és a teremtés viszonya; «Wort und Antwort» (cf. In Anfang das Wort... Joh. 1.). A világ Isten képmása: Isten az Őskép (minta), a teremtmény a «kép». *Isten és a világ viszonya tehát az istenképiség vonatkozása.* A szerző fejtegetései ebben a részben (főleg a Szentlélekről alkotott appropriációkban) erősen Scheeben hatására mutatnak. Sajnos — véleményünk szerint —, éppen ez az utolsó rész sikerült a leggyengébben. Míg az előző részekben egész sereg termékeny szempontot kaptunk a teremtés filozófiájához a modern filozófiai meglátásoknak a régivel, nevezetesen a szenttamásival való összehasonlítására, ill. összeegyeztetésére vonatkozólag, addig az utolsó rész felületesnek bizonyul. Kár, hogy a «causa exemplaris» tartalmát nem aknázza ki, de nem is mélyíti ki eléggé a szerző. Az istenképiség filozófiai analízisében elsiklik a felszínen. Nem mutat rá pl. arra a lényeges mozzanatra, hogy az istenképiség transzcendens vonatkozás, amit egyszerű hasonlóságon nyugvó kategorikus vonatkozás nem meríthet ki, sőt meg sem magyaráz. Nem egyszerűen appropriációkra, hanem mélyebb metafizikai fejtegetésekre lennének kíváncsiak a munka leglényegesebb pontjánál, az Isten és teremtés kapcsolatának kimutatásánál. Súlyos hiba, mind teológiai, mind filozófiai szempontból, hogy nem különböztet a szerző a «vestigia» és az «imago» között. Ezáltal ugyanis éppen a kiindulásnál annyira nyomatékozott és alapfeltevésül hangoztatott ú. n. Existenz-tüfe-kat, helyesebben ezen «fokok» istenhez-tartozásának intenzitását hagyja homályban.

Schenkár Lajos.

Woltereck, Richard: Ontologie des Lebendigen. Enke-Verlag, Stuttgart. 1940, 480 l.

A biológia és az életbölcselet kiváló művelője, Woltereck professzor e művében kijelenti, hogy e könyve nem tankönyv, hanem pionier-munka; vallja, hogy újszerű ontológiai felfogása sokban ellentétes az elterjedt biológiai és bölcseleti tanokkal. Szerinte, az ontológia: a «valóság tárgyilagos főjellemvonásainak kutatása». A lét és lényeg alapvető határozmányai ontológiai jellegek. A világegyetem totális történéseinek eredete, ősoka kikutathatatlan; de a lényegkutatás és meghatározás Szerző könyvének egyik ontológiai fő-témája.

Már a bevezetésben kiemeli, hogy az Ő ontológiája küzd a materializmus ellen, de hadakozik a bölcseleők superexistencializmusával is, valamint a különböző vitalista tanokkal. Szerinte: az élet nem lélek! Az élő alaphatározánya a korlátolt *külső* és a határtalan *belső* (INNEN). Mégis elítéli a vitalizmust, mert dualista szemléletével a vitalizmus nem látja a világvalóság egységét, egész voltát; nem veszi észre, hogy az élő és élettelen valót *egységes totális progresszív történés* övezi. Nem lehet az életet megérteni, ha a biológia az élszervezetet csak kívülről figyeli, a lélektan pedig csak belülről nézi. Az élő a maga totalitásában kell látnunk, el kell ismernünk, hogy minden élszervezetben *«transzmateriális Belső»* rejlik, mely az organizmust eleveníti. De a transzmateriális történés nem csak az élszervezetekre vonatkozik, hanem az új fizika szerint az anyag legapróbb részecskéiben, a szubatomiális világban (pozitron, neutron stb.) is érvényesül. Ez a felfedezés a legnagyobb jelentőségű az újabb természettudományban; — bebizonyult, hogy a természetben anyagfeletti tényezők is érvényesültek. (62. l.)

Woltereck professzor nagy érdeme, hogy meggyőző érvekkel bizonyítja az élszervezetben rejlő, elevenítően működő *«transzmateriális Belső»* létét; kimutatja, hogy az anyagelviség a szervezet gépezetét összetéveszti az elevenítő lényeggel. Az élőlények aktív szubjektivitását nem tagadhatjuk; van bennük aktív *belső* valami, de ennek a *«határtalan, megfigyelhetetlen* *belső Valaminek»* voltaképeni természetét és tartalmát eléggé még nem ismerjük.

Szerző keresi az élet lényegét, — azt, hogy voltaképen mi eleveníti az élő? Nemcsak az élszervezet természetes fizikai-vegyi tényezőit vizsgálja, hanem a filozófus kutatásait is alkalmazza. Tiszteletreméltó nagy felkészültséggel dolgozik, de elfogultan vallja, hogy a mai ontológia első feladata: a skolasztikus *«bornírt»* falakat lebontani!

Szerző az *«egy, egész és progresszív történés monizmusának»* ontológiáját hirdeti. Hadakozik Driesch vitalizmusa és Smuts, Meyer holizmusa (Allvitalizmus) ellen is, bár ez utóbbival — mert nem anyagelvi monizmus — sokban egyezik. Reményli, hogy az ultra-szűrhető legegyszerűbb organizmusok alaposabb megismerése az élet ontológiai magyarázatát is elősegíti. Woltereck a világ progresszív kifejlődését vallja és az embert is az állatokkal közös ősektől származtatja. (96. l.) De a hominidáknak csak egyetlen ága fejlődött lelkileg emberré.

A vitalizmus Entelechia-ját, az ember szellemi lelkének állagi mivoltát is tagadja, helyette az élszervezet elevenítő *«immanens transzmateriális Belső»*-t fogadja el, bár ennek mivoltát kielégítően nem magyarázza meg. (233 l.) E *belső* elevenítő irányítja — bizonyos *ideák* szerint (353 l.) a fejlődést, a cselekvést, pl. a szem kialakulását, a tölcseersodró bogár tevékenységét. Az *eleven Belső*: a *movens*, *regens*, *creans* életható, a tulajdonképeni élet!

Woltereck szkeptikus világnézete agnoszticizmusba vezet. Az élettan újabb ontológiai eredményeit összefoglalva: természetbölcseletében az életnek és az egész világegyetemnek igazi transzcendens hatóktól független, immanens metafizikai magyarázatát igyekszik adni; a reál-monizmus hívének

vallja magát, az élet őseredetét megismerhetetlennek mondja. Ismételten kijelenti azonban, hogy ontológiája nem tagadja az egyed-feletti valóságot, így az élet egészét, a történés totalitását és ezek mögött a világ kifürkészhetetlen Benső-jét, mely a történéseknek létet és irányt ad. De a világ-őseredet kérdése megoldhatatlan; a metafizika csak annyit mondhat, hogy a történésfélék és normák egyetlen transzcendens forrásból származnak, ezt az ősforrást Világ-Bennsőnek (Welt-INNEN), Világzelleme, Világalanya, Világakaratnak, vagy istenségnek nevezhetjük, de mivoltát, természetét meg nem ismerhetjük. (Primärer Ursprung ist unerforschlich, Zukunft ist uns verborgen.) (356 l.) Az élet értékcélja — Szerző szerint — nem a továbbfennmaradás, a stabilizálás, sem a hasznosság, hanem az értékek tökéletesítése, nemesítése és határtalan feltárása. (450. l.)

Woltereck professzor érdekes könyve nem oldja meg az élet nagy titkát. A modern biológia főkérdéseire Arisztotelesz, Aquinói sz. Tamás, a neoscholasztikus vitalizmus bölcselői megnyugtatóbb válaszokat adnak. *Hajós József.*

Hötschl Calixt O. F. M. Cap.: **Das Absolute in Hegels Dialektik.** Sein wesen und seine aufgabe im Hinblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als des actus purus in der Aristotelischen Akt-Potenz-Metaphysik. Schöningh, Paderborn 1941, 186 l.

A szerző már könyve alcímében világosan kifejezésre juttatja, mi a célja: párhuzamot akar vonni a hegeli dialektika abszolútuma s az arisztotelesi metafizika actus purusa között. A bevezetésben rámutat azokra az indítékokra, melyek műve megírására készítették. Megállapítja, hogy Arisztoteleszsel az utóbbi években a legkülönbözőbb bölcséleti táborok kezdtek újra behatóbban foglalkozni. Ez azonban nem történhetett meg a nélkül, hogy vele együtt Hegel is a bölcséleti érdeklődés középpontjába ne kerüljön. Hiszen Hegel — a szerző Nicolaj Hartmann megállapítására hivatkozik — szolidárisnak tudta magát Arisztoteleszsel a végső alapelveket illetően s szerint Hegel az újkor egyetlen nagy arisztotelikusa. Különben maga Hegel nem egyszer juttatta kifejezésre csodálatát Arisztotelesz logikai s metafizikai teljesítménye iránt. A két gondolkodó találkozása azonban az Isten-fogalom hasonló kidolgozásában a legszembetűnőbb. Mindkettőjük számára a metafizika végső gondolata: Isten. Ezért az ő ontológiájuk teológiába megy át. Tartalmi szempontból is meglepően hasonló az ő Istenük. Az egyik és másik szerint is Isten élő, mindent magába ölelő, öntudatos intelligencia. Hogy a kettőjük Istene között a nagy hasonlóság ellenére is áthidalhatatlan szakadék tátong, az eleve világos.

Hegel számára eldöntött dolog, hogy Kant a maga ismeretelméletével újjá teremtette a bölcsélet alapjait. Maradéktalanul elfogadja Kanttól, hogy az ész teremti az ismeret tárgyait s működésében nem függ azoktól; amit megismer, azt mindig a maga apriorikus törvényei szerint ismeri meg. De tovább megy Kantnál azzal, hogy a kanti transzcendentális alanyt, mint szellemet, önmagát fejlesztő abszolútumot fogja fel s a gondolkodást megteszi ez abszolút szellem önkifejlődésének, vagyis egynek veszi a valóságot a foga-

lommal. Ebből elsősorban az adódik, hogy a világ dolgai nem mások, mint ennek az abszolút szellemnek az önmeghatározásai. De mindjárt felvetődik a kérdés, hogyan történik az abszolútumnak ez az önmeghatározása. Itt tér át a szerző Hegel ontikus dialektikájának bemutatására.

A hegeli dialektikát az úgynevezett «hármás lépés» jellemzi. Hegel szerint a szellem, az Abszolútum, az idea, az eszme csakis ellentéteken keresztül fejtheti ki létének gazdagságát. Az Abszolútum először önmagát állítja (tézis), azután önmagával szemben állást foglal (antitézis) s végül léttartalommal meggazdagodva önmagába tér vissza (szintézis). A dialektikának súlypontja a szintézisben van, mert benne fut össze minden dialektikus mozzanat. Az Abszolútum minden létfokon e hármás fejlődésnek ismét hosszú sorozatán halad keresztül s fejlődésének minden mozzanata új létadottságot hoz létre. A dialektika eleven, lüktető processus. Ami a dialektikát mindig továbbfejlődésre készíti, az a teleológia. A teleológia teszi, hogy a természetben az alacsonyabb létrend alá van rendelve a magasabbnak. De helytelen volna az így szembeszökő teleológiában mindjárt a végső nagy teleológiát meglátni. Az igazi, minden átfogó teleológia a formák teleológiája, mely a logikában jut leginkább kifejezésre. Ennek a «fő» teleológiának alaptörvénye, hogy az alsóbbak a felsőbbek kedvéért vannak s csakis a felsőbbekben van az igazságuk. (Die tierische Natur ist die Wahrheit der vegetabilischen, diese der mineralischen. 52. 1.) A fő teleológiát, önmagában nézve azt, a tudatban látjuk elsősorban megvalósulni. A tudat különböző megjelenési formákon (tudat, öntudat, ész, szellem, vallásos tudat, abszolút-tudat) halad keresztül, s akkor jut célhoz, amikor maga a tudás válik a tudat tárgyává, amikor a tudat önmagával lesz azonos. Ekkor a lét teljesen azonos a fogalommal, ami nem más, mint a teljes valójában megnyilvánuló Igazság, az Abszolútum maga. Az Abszolútum lényege szerint folytonos levés (Werden), fejlődés. Hogy ez valóban így van, annak legfőbb bizonyítékát Hegel abban látja, hogy az Abszolútum egyben eszme, idea, önmagának a tudása is, ez a tudás azonban a véges szellemeken keresztül valósul meg a dialektika törvényei szerint. Ebből viszont az következik, hogy az Abszolútum az emberen keresztül jut a maga teljes létehez, még pedig úgy, hogy a szellem-lélek megkülönbözteti magát testétől s a külvilágtól; azaz mint tudat nyilvánul meg. Végül értelmével és akaratával a világot magába fogadva s arra kihatva, a világnak önmagával szembenálló ellentétjét megszünteti, s ezáltal mint tökéletes szellem valósul meg. Hegel Istene tehát nem más, mint maga az ontikus dialektika.

Ezzel a hegeli istennel állítja szerzőnk szembe az arisztoteleszi Istent, az actus purust. Bemutatja a hozzávezető utat is, az actus és potentia dialektikáját. Az actus purus Arisztotelesz szemében a legnagyobb valóság, maga a lényegi lét, az esse subsistens. Ennek az Istennek a legfőbb tulajdonsága — szemben a hegeli istennel — az egyszerűség s az aktuális tökéletesség. Nincs szüksége semmi önkifejlésre s arra, hogy magát mássá tevé, ezt a más-ságot (Andern) önmagába visszaölelve, megismerje magát. Ennek az Istennek a léte a tiszta létaktualitásban van s nincs benne semmi passzivitásra való

képesség, semmi, ami alapja lehetne a továbbfejlődésnek. A világhoz való viszonya is egészen más, mint a dialektikus Abszolútumé. Hegel Abszolútuma maga a világ. A létfokok benne mind a saját megnyilvánulásai. Az arisztoteleszi Abszolútum független a világtól, de annak létrehozó oka s mozgási végcélja, anélkül azonban, hogy valamikor is egygé válnék vele. Az Abszolútum a világgal szemben mindig transzcendens marad. Hegel ideális kozmoszabszolútumában minden jelenség az egészből, a rendszerből kifolyólag kapja meg a maga értelmét. Arisztotelesz a jelenségeket önmagukban ragadja meg és magyarázza. Ez a felfogási mód mutatja a legkiáltóbban, hogy Hegel idealista, Arisztotelesz pedig realista. Nagy hasonlóság mutatkozik Hegelnek lét-logikai dialektikája s Arisztotelesz actus-potentia ellentét-párja között. Arisztotelesz szerint a levés (Werden) mindig ellentétek között mozog: egy dolog pusztulásának következménye a másik dolog keletkezése. Hegel szerint is minden létfokon s létjelenségben az előbbi létjelenség s létfok tagadása van benne. Az actus és potentia — mint forma-matéria — egymással egyesülve kompozitumot hoz létre. Ugyanez történik Hegel szintézisében is. Megegyeznek abban is, hogy mindketten megpróbálják a létet alapkategóriákra felosztani. Arisztotelesz azonban szigorúan ragaszkodik a jelenségekhez, Hegel viszont a jelenségeket egyenesen betöri a maga dialektikus kategóriáiba. Ezért az ő Abszolútuma a legtokéletesebb kategóriarendszert mutatja. Míg Arisztotelesz a saját kategóriarendszeréről kijelentette, hogy az nem teljes.

Tagadhatatlan, hogy szerzőnk ügyesen emeli ki azokat a pontokat, melyekben Hegel s Arisztotelesz Abszolútuma találkozik s egymástól eltér. Kár azonban, hogy az actus-potentia dialektikáját igen elnagyolt vonásokban dolgozta ki. Pedig az actus purus csakis az actus és potentia kellő távlatából ragyoghat fel a maga fenségében s nagyszerűségében. Stílusa a téma nehézsége ellenére könnyen olvasható. Nem lett volna szabad azonban annyi nyers hegeli szöveget idéznie. Köztudomású ugyanis, hogy Hegelt idézni annyit jelent, mint a legvilágosabb hegeli gondolatot elködösíteni.

Bárd János.

Müller, Max: Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie. Mohr, Tübingen, 1940, 232 l.

Háborús munka. Szerzője a végső simításokat mint szabadságolt katona végzi. Gondolatai értékes bölcséleti gondolatok, de a kidolgozási módjuk sok kivánnivalót hagy maga után. Fő célja az, hogy bemutassa a virágkorát élő középkori ontológiát a maga felépítésében és alapvonásaiban. A tárgya tehát történeti, a módszere azonban spekulatív. Nem tekinti feladatának, hogy belemerüljön a részletek kutatásába, mint a grabmanni iskola teszi. Nem is akar új anyagot hozni, hanem a már eddig feltárt anyagot akarja új szempontok szerint rendezni s megvilágítani. Igazi eredetiséget épp e téren mutat. Először is bemutatja, mint vetkőzött ki a modern bölcsélet az ontológiából s mint kényszerül azt a legújabb időkben újra felvenni. Majd rátér a középkori létan alapjainak, a transzcendentáliáknak s az analógiának ismertetésére.

Bőven foglalkozik az igazság és valóság egymáshoz való viszonyával. Legmélyebben jár akkor, amikor behatol a létezőbe s feltárja annak belső alkotó elemeit. Könyve utolsó részében megvilágítja a megismerő szellem s a létezők egymáshoz való viszonyát. Idevágó megoldása tomista természetű. Sokszor érezzük azt a hiányt, hogy a szerző gazdag tudását és sok mondanivalóját nem támasztotta alá a megfelelő irodalommal.

Bárd János.

Nyéki Kálmán: Vallás és faj. Szent István-Társulat, Budapest, 1942.

Ha erről az 513 oldalas könyvről csak azt tudnók, hogy megjelent, máris büszke lehetne rá a magyar hitvédő irodalom. Mert örök tanubizonyság arra, hogy a magyarnyelvű hitvédelem a legnehezebb körülmények közt is hivatása magaslatán állott és bátran szállt szembe a divatos koreszmékkal akkor is, amikor az azoknak való kritikátlan behódolás ragályos tömegbetegséggé fajult. Nyéki könyvét ma nem sugalmazhatta sem érvényesülési vágy, sem tudományos kedvtöltés, hanem csakis a meggyőződéses apologéta felelősségérzete és emelkedett hivatástudata.

A könyvet szókimondó bátorsága mellett sok más kiválóság is jellemzi. Így pl. sikerült kísérlet arra, mint lehet szélesebbkörű intelligencia számára szigorú értelemben vett tudományos munkát írni nehéz problémákról. A szerző nem nyújt felemást, amitől aztán a szakember és nagyközönség egyaránt elfordul; nem is primitivizálja el közérthetőség címén mondanivalóját és nem keni el a problémákat. Nála a közérthetőség titka a széleskörű alaposág és körültekintő szorgalom. Nem hagy semmit magyarázatlanul és kifejtés nélkül. Ehhez járul nyelvének egyszerűsége és gondolkodásának világos, következetes logikája.

Miután az első tizenhét oldalon kibontotta a vallás és faj egymáshoz való viszonyának problémáját, három részben bizonyítja a könyv alaptételét, mely szerint a vallás nem lehet a faj egyszerű függvénye, nem lehet a vérnek organikus szükségszerűséggel sarjadt terméke. Bizonyítékait a lélektanból, a metafizikából és a történelemből meríti. Feltűnő az otthonosság, mellyel sokoldalú anyagát kezeli. Irodalmában teljesen tájékozott, mindenütt a legkiválóbb szerzőkre és a legkomolyabb munkákra támaszkodik. Ellenfelének elsősorban Hauer Jakob Vilmost, a német hitmozgalom alapítóját, a tübingai egyetem vallástörténelemtanárát tekinti, annak Deutsche Gottschau című munkája alapján. Szerinte «a vér organikus szükségszerűséggel hívja életre a pragmatikus értékű fajszerű vallási képzeteket és erkölcsi felfogást». A vallások különbsége így a fajok különbségén alapul. «E tételből kiindulva Hauer a vallásokat négy csoportra osztja: az északifajú-indogermán, előázsiai-szemita, mongol-keletázsiai népek és a Földközi-tenger keleti részén élt keverék-kultúrák vallástípusára. Könyvében csak az északifajú-indogermán és előázsiai-szemita vallástípus lényeges vonásainak kidolgozására törekszik, mert véleménye szerint ennek a két vallástípusnak jellegzetes megnyilatkozása: a német hit és a kereszténység egymással döntő harcot vív. A kereszténységnek az előázsiai-szemita fajból organikus szükségszerűségből sarjadt vallási és erkölcsi

felfogását az indogermán ember elveti magától, nem azért, mert téves, hanem azért, mert számára fajidegen. Mert az idegen lelkeség, mondja Hauer, egyideig talán megütközést kelt, ha azonban egy nép kebelében irányító szerephez jut, ennek a folyamatnak következménye csak lelki ziláltság lehet és szellemi rendellenesség, aminek hatására a nép legmélyebb erői korcsosulnak el és tősgyökeres alkotóereje bomlik fel. Éppen ezért az indogermán embernek az előázisai-szemita idegenszerűség ellen körlelhetetlen harcot kell vívnia és a német hitet kell vallania, mert ez származik az északi fajból és így csak ez képes megmutatni az üdvösséghez vezető utat népünknek.» Hauer gondolatait az életfilozófiából, különösen annak téves emberszemléletéből forrasznak.

1. «Leese szerint Hauer világnézetében a faji gondolat túlhajtása mint új mítoszképződés rendkívül érdekes, de hiányzik belőle teljesen azokban a jelenségekben való tájékozódás, amelyeket a tudományos fajismeret és örökléstan már elintézett.» «Az egyes fajok lelki típusának felderítésén fáradozó konkrét fajlélektan már csak azért sem nyújthat semmit a faji vallás elméletének javára, mert egyelőre még megoldatlanul súlyos nehézségekkel küzd saját tárgyának, a fajok konkrét lelki képének meghatározása terén.» Amit pedig a faji lélek általános törvényszerűségével foglalkozó fajlélektan adhat, az lehetetlenné teszi Hauer elgondolásait. Hauer és társai «a faji vallás követelését arra az állításra alapítják, hogy a faji tulajdonságok évezredekön keresztül változatlanul megmaradnak». Ámde ez nem igaz, sem testi, sem lelki vonatkozásban. Hisz a fajlélektan tud pl. lelki modifikációkról és idiovariációkról is, és ha ezektől el is tekintenénk, «egy nép faji összetétele már csak beszivárgás útján is, sőt e nélkül, az egyik vagy másik faj erőteljesebb szaporodása révén is könnyen megváltozhatik». A faji vallás dogmája azonban még akkor is téves volna, ha az állítólagos faji változatlanág valóban fennállana. Mert ez az öröklődő változatlanág nem vonatkozhatnék a faj lelki világának egészére. A lelki átöröklés ugyanis nem gondolható el teljesen a testi átöröklés mintájára. Mert «a lelki megnyilvánulások oszthatatlan egységbe fonódnak, vagyis egyes mozzanatok belső strukturális összhangba olvadnak össze...» «A lelki történések feltétele mindenkor diszpozíciók tömbje s ezért az egyes diszpozíciók nem öröklődhetnek egymástól függetlenül, mint a testi tulajdonságok.» És mégcsak ezek a diszpozíciók, melyek pedig «nincsenek egy irányba, egy magatartásmódra rögzítve», és többféle reakciólehetőséget engednek meg, még ezek sem öröklődnek közvetlenül. «Az öröklésnek anyagához csupán a csíraszzerűen lappangó képességek, kibontakozásra váró potenciák tartoznak.» Nyéki ezeket a potenciákat a Pfahler-féle alapfunkciókban jelöli meg. Így érvényes Pfahler negyedik örökléstörvénye, mely szerint «nem az etikai és vallási kvalitások öröklődnek, hanem csak azok kifejezésformái vannak bizonyos összefüggésben a személyiség öröklődő fundamentumával.» «A szellemi életmegnyilvánulások tartalmi meghatározottsága a környezethatástól függ... ezért nevelés és hagyomány is átadhatja azt és pedig fajtól fajra.» A kultúra valóban vándorol a fajok közt, amit már az ú. n. nagykulturák

kialakulása is bizonyít. Azt kell mondanunk, hogy nem faj, mint ilyen, hanem a nép a kulturának s így a vallásnak is hordozója. «A nép fogalmában viszont többlet van a faj fogalma felett, t. i. az értékeket valló és valószínű, ezért állásfoglalást feltételező cselekvési képesség.» A mai kultúremberiségben összevegyülten több faj különböző arányú keveredése van együtt. Már most, «milyen lenne a kevert fajú népek vallása», ha áll Hauer tétele, hogy a vallás a fajnak organikus szükségszerűséggel előálló terméke? «Több fajnak hogyan lehet egy vallása?»

2. A könyv metafizikai részében Nyéki először azt mutatja be, hogy Szent Tamás emberszemlélete és egyediségi elve alapján mennyiben nyilvánulhat meg a faj szerepe a szellemi lélekben. Azután a vérvallás filozófiai megítélésére tér át. Abból indul ki, hogy a vérvallás alapja a biológista monizmus, mely Nietzsche-től Hauerig követhető. «Hauer alapvető életbölcseleti tévedése, hogy félreismeri az emberben a szellemi tényező sajátos jellegét.» «Az állatot és az embert, metafizikai lényegüket tekintve, azonos szintre állítja.» A szerző ezért kimutatja, hogy «az emberi éntudatban feltáruló szellemiség gyökeresen különbözik a vitális élet létfokától». Azután a faji értékrelativizmusra mutat rá. «Hauer teljesen figyelmen kívül hagyta a modern értékelméletet, de eljárása érthető — idézi Leesetől —, mert a faji vallás elméletére végzetes hatású az értékelmélet.» Hauer világnézetének lényeges tartozéka a faji történet szemlélet és a panenteista isten-eszme. Két fejezet ezekkel is foglalkozik. Végül rámutat a szerző Hauer világnézetének tragikus voltára. «A mi világnézetünk tragikus, írta maga Hauer, mert mi tudunk a világban uralkodó rejtélyről és ellenmondásról.»

3. A történelem azt mutatja, hogy a nagy kultúrájú népek vallása egyrészt annyira egyéni és sajátos, hogy összefoglaló indogermán, szemita és keletázsiai vallástípusról beszélnünk nem lehet, ugyanakkor egyes lényeges vallási tartalmak viszont szerte a világban minden népnél felfedezhetők. Így pl. a személyes egy Isten hite is mindig eleven volt az indogermán népeknél is, s viszont, a személytelen misztikus isteneszme, melyet Hauerék az indogermán népeknek kívánnak lefoglalni, nem északi fajú népeknél is képviselve volt. «Tehát nem állítható, hogy a faji adottságok determinálják a vallást.» Nyéki történelmi érvét három lépésben fejt ki. Először az Eurázsiai kultúrnépek fajtörténetét vázolja, aztán ugyanezen népek vallástörténetét mutatja be s végül a vallás és faj viszonyát vallástörténeti összehasonlítások mérlegére teszi. Eljárása logikai szempontból megokolt, sőt egyedül helyes, gyakorlatilag azonban nem látszik legügyesebbnek, mert túlságosan is igénybe veszi olvasóinak türelmét. Ez a tárgyalási mód szükségképpen ismétléseket hoz magával; s ha a szakember már a lélektani és filozófiai részeken is hajlandó volt a tárgyalás széles menete miatt oldalakat olvasatlanul átlapozni, mert újat nem mondanak, itt a nem szakember is így jár el. Ez a történelmi rész a könyv kétharmadát teszi. Nem lett volna célravezetőbb a fajok történetének rövid összefoglalása mellett csak a vallások történetét bővebben tárgyalni és a kényesebb olvasót a forrásmunkákhoz utalni?

Nyéki nem a negatívumok embere. Kiegyensúlyozott, mindenben méltányos egyénisége nem elégedhetett meg a pusztá cáfollattal és elvetéssel. Van szeme a faji értékek iránt is, s ezekre könyvében folytonosan rámutat. A könyv végén azután «Isten a vallástörténetben» címmel külön részt szentel problémája pozitív megoldásának. Mert amint a bevezetőben már jelezte: «A faji vallás követelését túlzásaitól megtisztítani, a benne foglalt jogos korrigényt a neki kijáró határok közt kellő méltánylásban részesíteni, sőt érvényre segíteni, az Evangélium örök, változatlan tanításának csorbitása nélkül», ez könyvének főcélja.

Petz Ádám S. J.

Lélektan.

Bognár Cecil: Mi és mások. 2. kiadás. Egyetemi Nyomda. Budapest, 1942.

«Az ilyen könyvnek az a célja — írja bevezetőjében a szerző —, hogy hozzászoktasson bennünket sajátmagunk és mások elfogulatlan megfigyeléséhez.» A pár hónap alatt második kiadást ért és így a magyar pszichológiai irodalomban egyedülálló sikerhez jutott munkában nemcsak a «lelki élet műhelyében» járatos, élesen megfigyelő és finoman elemző lélekbúvár szól hozzánk, hanem elsősorban a született pedagógus, a medicus pastoralis, az emberszerető papi lélek. Nem megörökíteni kívánja a modern ember vonásait, hanem segíteni akarja küszködő kortársait a boldoguláshoz: életfeladatuk betöltéséhez és a meglegedettséghez. Ezért nem mint festő áll elénk, ki a kész emberi vonásokat vászonra viszi, hanem mint a lélek mechanikusa, gépész-mérnöke végigkalauzol bennüket a «lelki élet műhelyén» és bemutatja az emberi magatartás és viselkedés rúgóinak játékát, ezernyi csinyját-binját, titkát, azt, ami a külszín mögött lejátszódik. A modern lélek dinamikáját mutatja be. «A mi feladatunk nem a lélektan törvényeinek rendszeres ismeretése, hanem csak annyit adni belőlük, írja, amennyinek segítségével könyvnyebben megérthetjük az embert. Sajátmagunkat és másokat.» (12. o.)

Miután nagy vonásokban áttekintést nyújtott a lelki élet szerkezetéről, egyenkint mutatja be a bennünk dolgozó energiákat és ránk ható külső erőtevényezőket: az érzelmeket, az ösztönöket, a tudatalattit, a gátlásokat, a szabadakaratot (önuralmat), majd környezetünket, az időjárást és éghajlatot, a pénzt és időt, hivatást és munkát, életcél és életsorsot, embertársainkat, férfit és nőt, gyermeket és felnőttet. Csak ezek után vezet be két fejezet összefoglalólag az emberismeret tudományába és festi meg legvégül a szerző korunk lelkét. Mindenütt a dinamikus szemléletmód uralkodik. Az egyes fejezetek gondosan megírt, önálló egészet alkotnak s bennük a szűkreszabott keretek közt is lehetőleg kimeríti a címben megadott témát. Tárgyát részint önmagában forgatja, majd a ránk vonatkozó hatáslehetőségeket, illetőleg a belőlünk induló reakciókészséget vizsgálja. És mindezt természetesen nem elméletileg, nem filozofálgatva, hanem plasztikusan, apró élményekkel és az élet eseteivel szemléltetve. «Nem tárgyaljuk a lelki élet nagy kérdéseit, csak a mindennapi élet apró dolgait.» (12. o.)

Bognár Cecil nem önnönmagából meríti korunk emberének képét, nem szorítja kortársai lelkét egy a priori megszerkesztett formába, nem is húzza őket egy kaptafára, hanem olyanoknak veszi őket, amilyeneknek mutatkoznak, amint az élet ezer változata őket élénk hozza: jóknak és rosszaknak, esetleg egyszerre mindkét fonálból szötteknek. A született pedagógus, a medicus pastoralis szeme előszeretettel odatekint, ahol segíteni kell és elsősorban az élet apró félszégein akad meg. Azok a jelenségek érdeklik legfőképpen, melyek «kellemetlenséget okoznak», még ha nem is sorolhatók a lelki betegségek közé. (111. o.) Ezeket festi mesterien a «Korunk lelke» című utolsó fejezetben és ez a beállítottság juttat kiváltságos helyet a könyvben az ideges embernek és a rossz embernek. A félelem is ezért kap külön fejezetet. De még a szeretet elemzésénél is észreveszi, hogy visszássággal párosulhat és meglátja benne a sokféle önzést. Minden rokonszenved a gyermek felé fordul és a gyermekről szóló fejezetek kétségen kívül a legszebbek közül valók, mégsem lát a gyermekben csak «napsugárkát», hanem általánosan vallja, «nem szabad embertársainktól túlságosan sokat várnunk. A legjobb emberben is vannak gyarlóságok, fogyatkozások, ezek békésen összeférnek a jótulajdonosságokkal». (312. o.) «A nagyszabású egyénben is van kicsinyesség, a nagy-lelkűben is önzés, az erényesben is van hiba.» (314. o.) Ha így a könyvben elsősorban az emberi lélek gyöngéi és sötét oldala tárul is elénk, mégsem veszíthetjük el embertársainkba vetett bizalmunkat. Bognár Cecil kiegyensúlyozott, széleslátókörű egyénisége meglátja kortársaiban a jót is, és észreveszi a félszégesség mögött meghúzódó nemes szándékot. Aki az ő iskoláját járta, óvatos lesz ugyan, de rendületlenül vallja a szerzővel, hogy «a mai emberek közül nagyon sokan valóban komolyan veszik az életet, megtanultak lemondani, önfeláldozónak lenni és a hivatás mély átérzésével dolgozni. A mai ifjúságban is megtaláljuk a komoly gondolkodást és a nemes célokra való elszánt törekvést». (346. o.)

Az óvatosság lesz ezentúl sajátmagunkkal szemben is alapbeállítottságunk. Mert bennünket is végigkísér egész életünkön át egy titkos és titokzatos hatalmasság, a «tudatalatti», mely Bognár Cecil könyvében jelentőségben és hatalomban talán túlságosan is megnövekedve szinte personifikáltnak, mint bennünk lakó másik személy szegődik mellénk. Alig kiismerhető, sok mindenre kész másik «én» ez bennünk, mely legőszintébb vágyainkat és legszentebb törekvésünket is alattomosan színezi és esetleg hamis vázzal vonja be. És ezzel a kétesértékű nagyhatalommal szemben úgyszólván tehetetlenek vagyunk. Mert Bognár Cecil nem mutatja meg, hogyan idomíthatjuk e sötét erőt és hogyan állíthatjuk mindenkor tudatos céljaink szolgálatába. Nem annyira azt a tanítást tartjuk túlzásnak, melyet a szerző a tudattalanról szóló fejezetben ad, hanem azt, melyet a jelenségek magyarázatából szükségképpen merítünk. Így pl. már túlzás amiatt is, de megpedagógiai szempontból sem írtuk volna le a serdülő ifjúságnak is szánt munkába a könyv 192. oldalának következő mondatát: «Aki elmulasztja idejében átélni az ifjúkor és felöltözkor élményeit, öregségében kísérli meg pótolni a mulasztásokat. Ez a ma-

gyarázata legtöbbször az elkésett, öregkori szerelmeknek». Ez az állítás a maga általánosságában egészen biztosan nem állja meg a helyét és ha komolyan vennők, szembekerülnénk azzal, amit maga Bognár Cecil tanít az önuralomról. Ha a tudatalatti minden megtagadott vágyáért késő évek multán is ennyire bosszút áll, bűnné lesz minden önmegtagadás és jogossá válik a legnagyobb szabadság. Bognár Cecil sem gondolja ezt így. Különben is a tudatalatti nemcsak sötét alvilági démon nála, hanem jótékony szellem is, a szépség és nemesség ihletője. Így a végső tanulság, melyet a könyvből meríthetünk, csakis ez lehet: az emberekkel való bánásmódban mindig szem előtt kell tartanunk, hogy sohasem szabad őket pusztá eszköz gyanánt tekinteni céljaink elérésében. Mindenki önálló személyiség, ezt tiszteletben kell tartanunk. Szeretnünk kell az embereket, iparkodnunk kell jobbakká tenni őket, ez egyszermind a legbiztosabb módja annak, hogy a velük való érintkezés kellemes legyen. A felebaráti szeretet törvénye az emberekkel való bánásmódnak is alapvető szabálya. (223. o.)

Petz Ádám S. J.

Völgyesi Ferenc: «Én», egyéniség, személyiség. Novák Rudolf és T. Budapest, 1942.

A 151 oldalból álló könyv célja nem az, hogy embervoltunknak a könyv címében megjelölt három alapfogalmát filozófiailag tisztázza és egymástól élesen elhatárolja, amint azt a bölcselő olvasó első tekintetre talán várná. Mellékesen ugyan — több-kevesebb sikerrel — ezt is teszi a szerző. Alapjában azonban az egész könyv hatalmas felkiáltás kíván lenni, intő figyelmeztetés a még mindig atomista-anyagelvű «medicus clinicus» felé, hogy «necsak részletkérdéseket szorgalmazzon» (142. o.), «necsak a betegséget tartsa szem előtt» (8. o.), hanem «vegye gondjaiba az élő embert, az élőlényt, mint egységes és egészben megnyilatkozó létegyedet» (142. o.), «magát a beteget, annak «én»-jét, egyéniségét és személyiségét». (8. o.) Egyetlen részlet a könyv abból a küzdelemből, melyet Völgyesi évtizedeken át folytat azért, hogy a szűkre szabott materialista-pozitívista orvosi perspektíva kissé táguljon. «A modern orvos ne csupán az anyagelvűleg megfogható és értelmezhető gyógyszerekben, valamint a sebészi, fogászti, szemészi stb. manuális beavatkozásokban merítse ki tanulmányait és munkálkodásának lehetőségeit, hanem egyidejűleg valósággal metafizikai, etikai, teológiai, filozófiai és általános antropológiai vonatkozásokban is, mennél hamarabb és mennél bőszesebben igyekezzék elsajátítani ama szellemi, lélektani ismereteket, amelyeket eddig az orvostudomány szándékosan szinte teljes mértékben elhanyagolt.» (11. o.)

Elsősorban új embereszmének kell a modern gyógyászatban érvényre jutnia, olyanoknak, mely nemcsak a «tudománynak», hanem az ezzel — Halasy Nagy J. (Ember és világ) nyomán — szembeállított filozófia és teológia szempontjainak is megfelel. Ezt az embereszmét pedig a szerző az egzisztenciális filozófia gondolatvilágában kívánja megszerkeszteni, mert Brandenstein báróval azt tartja, hogy az egzisztenciális filozófia lényegénél fogva éppen «a bölcsélet ráébredése a nagy emberi lét jelentőségére, arra, hogy hivatva van az

embert is a maga egész eleven létében megragadni és önnönmagának szembeállítani». (51. o.) «Az egzisztenciális filozófia elvetve a részletkérdések feletti meddő vitákat, idealisztikus-spiritualista értelemben az egész embert, mint tényező egységet, annak egyedi létezését — úgy ahogy az éppen van — tekinti vizsgálatának tárgyául.» (26. o.) Az így megszerkesztett embereszmében ezért az emberi összetevő részek mellett a személyiség is, az anyag mellett a szellem is, a tudat mellett az irracionális lelki erők s végül, a minden embert egyformán jellemző általános humanum mellett a megismételhetetlen egyedi sajátosságok is helyet találnak.

Völgyesi sajátos gyógyászatát, melynek apológiáját jelen munka is szolgáltatni hivatott, «egzisztenciális pszichokondicionizmusnak» nevezi. Könyvének pedig először ezt a címet kívánta adni: «Az egzisztenciális pszichokondicionisztikus karakterológia jelentősége a gyógyászatban». Ha helyesen fogtuk fel a szerző gondolatát, akkor az egzisztenciális pszichokondicionizmus közvetlenül hármass elvi alapon nyugszik. Az első hangsúlyozza, hogy «az egyénben állandó testet-lelket formáló kihatása van annak is, hogy az illető milyen lelki beállítottság, minő világnézeti alapelvek szerint ítéli meg környezetét és annak reágyakorolt behatásait»... «Minden ember másképpen látja a világot általában is, pillanatnyilag is. A lelki beállítottság mindenkor megváltoztatja a jelenségek érzékelését, sőt azok tényleges egyéni «egzisztenciáját» is. Az én, az egyéniség és a személyiség fejlettsége, egészséges vagy beteg volta, a jellem, a vérmérséklet és sok-sok tényező, feltétel játszik közre minden testi és lelki megnyilatkozás kapcsán.» (57. o.) A Nietzsche-féle önáltatásokra, öncsalásokra és az egzisztenciális filozófia «életkvalitásaira» gondol itt főleg a szerző. A pszichokondicionizmus második alapja Kierkegaard azon tétele, mely szerint «vannak igazságok, amelyek elménk által fel nem ismerhetők, de azok nem is közönséges értelemben vett tapasztalatiak»... «Ezek kizárólag az egzisztenciában, vagyis a környezetbe beiktatott cselekvő életben, illetve csakis a cselekvési élményben magában élhetők át.» (58. o.) Végül, harmadik helyen azt emeli ki a szerző, hogy «sohasem lehet az élményeket, sem az egészséges, sem a kóros jelenségek eredetét, lefolyását, gyógyulását stb. egyetlen okra visszavezetni, hanem mi gyarló emberek mindig csupán az események lefolyásában rendszeresen fontos szerepet játszó külső és belső előfeltételeknek (kondícióknak) éppen elérhető, részünkről éppen hogy érzékelhető és lehetőleg átélhető csoportjait igyekszünk számításba és mérlegelésbe venni». «Egyéb feltételek mellett pedig a lelki előfeltételek szerepeinek tulajdonítunk elsősorban fontosságot.» (61. o.) E hármass elvi alap ismeretében talán megértjük a pszichokondicionizmus meghatározását, melyet a könyv 63. oldalán így ad meg a szerző: «Előállítani, begyakorolni, beidegzni, vagy ha akarjuk így kifejezni magunkat: szuggesztíve és a feltételek reflexológia szabályainak megfelelően elmélyíteni olyan kondíciókat, előfeltételeket a betegek átélő-cselekményeiben, «egzisztenciájában», amelyeket ily módon testileg-lelkileg sokkal inkább megemészt, amelyeket ily módon sokkalta jobban és tökéletesebben önmagához lényegit, mintha akár ítélet napjáig magyaráz-

gatjuk neki azokat. Egészen hasonlóan ahhoz, mint ahogyan Kierkegaard a maga nagy és szuggesztív írásművészetével használati utasításokat ad az «Einführung ins Christentumhoz», a pszichokondicionisztikus alapszemléletű, de a hipnotikus-szuggesztív törvényszerűségeket ugyancsak szakszerűen mozgósító lelki-gyógymódoknak értékes munkamódszere lesz a jövőben az «Einführung in die Wahrheit des gesunden Lebens», — az egészséges, illetve a gyógyuló élet egzisztenciális élményeibe való beleélés és begyakorlás. (63. o.)

Völgyesi odavetett eszmékben és gondolatokban rendkívül gazdag írása szinte programmszerűen hat. És ha vannak is állításai és felfogásai, melyekkel semmiképen sem azonosíthatnók magunkat (ilyen pl. a teológiának és filozófiának a tudománnyal való szembeállítás, vagy az, amit a 88. oldalon a növénynek állattá válásáról ír stb.), és ha továbbá jól tudjuk is, hogy a pszichoterápiás eljárások önmagukban a materializmussal is megférnek, amit pl. éppen Völgyesi egyik kiváló tekintélyének, Pavlovnak példája mutatja, mégis bizonyos, hogy a pszichokondicionizmus egész eszmevilága, világ- és emberszemlélete nemcsak vigasztalóbb, emelkedettebb és szebb, mint a «medicus clinicus» azon sivár elmélete, mely ellen Völgyesi jelen könyvében is harcol, hanem igazabb is. Szerény optimizmusunkban legfeljebb abban kételkedünk, vajjon akad-e Magyarországon egyetlen olyan medicus clinicus is, ki a Völgyesitől neki tulajdonított primitív emberszemléletet vallaná? Ami viszont a pszichokondicionizmus gyakorlatát és a betegségek pszichés eredetének meg a pszichoterápiás eljárásoknak erős kihangsúlyozását illeti, annak-kritikai felülvizsgálása az orvosszakértőkhöz tartozik. Csak ők tudják megmondani, van-e túlzás mindebben?

Petz Ádám S. J.

Dékány István: A magyarság lelki arca. Athenaeum. Budapest, 1942. 276 l.

Rónay Jácint bencés tanár a múlt század második feléből való, a különböző népek, köztük a magyar lelkiséget is elemző jellemisméjén kívül, az írók és költők alkalomszerű jellemzésétől eltekintve, a legújabb időkig nem találkoztunk irodalmunkban rendszerességre törekvő néplélek-vizsgálattal. Trianon a magyarság önismeretének szükségességére ébresztett rá. Nem egy megállapításának kritikát kiváltó hatásával különösen Prohászka Lajos «A vándor és a bujdosás» c., a harmincas évek közepén megjelent kultúrkritikai tanulmánya adott a népkarakterológia beható tanulmányozásához indítást. A serényen megindult néplélektani kutatás egyik legszámottevőbb vállalkozása lett a Szekfű Gyula szerkesztése mellett megjelent «Mi a magyar?» c. munka.

Dékány István az eddigi kutatások eredményeit kívánta összefoglalni és összehasonlítani, tudatában annak, hogy ha az adatok gyűjtése nem is teljes, amit könyve terjedelme sem engedett meg, lefektesse a még kellő határozottsággal ki nem alakult kutatás számára a használható rendszertani irányelveket. Legalapvetőbb elve: az egész elsőbbsége a résszel szemben, a lelki élet egészéből való megértése az egyes jelenségeknek. Éles ellentétben áll ez a nézőpont az elemekből kiinduló természettudományos módszerrel, melynek legnagyobb szabású kísérlete Wundt néplélektana volt. Dékány hang-

súlyozza, hogy az egészet a történet folyamán is meg kell látni, csak a létezőben bennrejlő s kifejlődésre törekvő ideál megragadásával lehet a lelki jellemet alakító összetevőket egységükben összefogni. A népet tehát a történet színpadán kell felkeresni s az eseményeknek a lelken játszódó reflexét kell a megfelelő látó és elemző képességgel megragadni. Fontos, hogy a kutató szabadulni tudjon az egyéni lélektanhoz szabott kategóriáktól. «Nagy lelki komplexusok nyílnak meg a néplelek talaján, melyeket mint komplexstruktúrákat egy aktusban kell átpillantani.» Ehhez a régi-módi egyén-lélektan alkalmatlan. Ezeknek az összefüggéseknek legjobb meglátói az írók, kik a hosszútávú élményeket jól követik, mert kiterjedt élettapasztalattal és éles megfigyelőképességgel rendelkeznek.

Megfelelően a felállított szempontoknak a könyv voltaképen a XIX. század íróinak és költőinek a jellemzését, lírai hangulatszínéit gyűjti össze s belőlük vázolja meg a magyar lelkiség arcának körvonalait. Kiindulása az élet-körülményekre reflektáló sorsérzésnek s az annak nyomán kialakuló néphangulat alaphangjának a vizsgálata. Természetszerűen a legterjedelmesebb a közösségi érzés erejének a vizsgálata, mely az individualisztikus hajlamok, a népi temperamentum, a különböző társas tulajdonságok jellegére és az egyes társadalmi rétegek lelkivilágára vetít fényt az idézetek bősége alapján. Tömören egységes az értelmi sajátosságokat összefoglaló rész, melyhez találoán csatlakozik az önmagafelé forduló, önmagát szemlélő magyarság értékvilágának jellemzése. Végül eleven képet kapunk arról a forradalomról, amelyet a magyar jellemben a városi élet kifejlődése s a liberális üzleti erkölcs idézett elő s melynek a veszedelmei is elének tárulnak.

Dékány nem tűzött maga elé moralizáló, elkölcsjavító célzatot. A lélektan erkölcskritikával való összevegyítése ellen a kutatási módszer tisztázására irányuló törekvése tudatosan tiltakozik s könyvének terjedelme sem engedte meg a jellegzetesnek talált lelki kép etikai értékelését. Megelégedett a XIX. századbeli ideáltípus bemutatásával, melynek ismerete kétségtelenül a legfontosabb a továbbélő nemzedék számára. Tudatában van annak, hogy könnyen érheti az egyoldalúság vádja, mintha a magyar élet fénylő vonásaival szemben a sötét foltokat homályban hagyta volna. Van ebben a nézésben kétségtelenül Dékány alanyi beállítottságának is része; abban azonban kétségtelenül igaza van, hogy hamis képet ad az élet sötét oldaláról, a bűnök és hibák szemléletéből kiinduló jellemzés, mely utóbbi időben irodalmunkban egyre gyakorabbivá kezd válni. Indokolt a tiltakozása azok ellen az írók ellen, akik a népleket a kórházba zártan szemlélik. A tudományos jellemismeret szempontjából kétségtelenül alapvető annak meglátása, hogy egy nép mit tart normálisnak, mi az önmagáról alkotott eszménye, melyhez magát méri. Dékány ezt igyekezett könyvében kimutatni s ezt a problémát a könyve gerincét képező, tudós szorgalommal gyűjtött idézetek bőségével sikerült is megvilágítania. Míg ezzel egyrészt a magyar önismeret elmélyítését segítette elő, másrészt termékeny módszertani szempontokat nyújtott a jövődő néplelektani kutatás számára is.

Erkölc- és jogbölcselet.

Gajzágó László: A nemzetközi jog eredete, annak római és keresztény összefüggései, különösbbe a spanyol nemzetközi jogi iskola. Stephaneum. Budapest, 1942. XI + 433 l.

Eredetileg a Notter Emlékkönyvben megjelent hatalmas tanulmány mint önálló munka kiegészítésekkel ellátva fekszik előttünk. A nemzetközi jog szakembere és a diplomáciai életben sokat tapasztalt szerző ír benne a tudós és nagyközönség számára. Tudományos értékű nemzetközi jogi munkákban szegény hazai irodalmunk nagy nyeresége ez a könyv és bátran állíthatjuk, hogy a szélesebbkörű olvasóközönség előtt nagyrészt ismeretlen területet tár fel. Nálunk általában még az a régi felfogás van elterjedve, hogy a nemzetközi jog atyja Hugo Grotius és éppen ezért elsősorban a keresztény bölcselet művelői üdvözölhetik örömmel Gajzágó munkáját, amely történeti alapon bizonyítja be, hogy a nemzetközi jog a spanyol neoskolasztikus szerzők írásaiban született meg.

Gajzágó László nagy erudícióval és a legkisebb részletkérdésekre kiterjedő pontossággal írta meg ezt a történeti jellegű munkáját és a nemzetközi jog lényegét keresve annak eredetéhez megy vissza, mikor a történelemben az európai népek kialakult államtársadalma megjelent. Történeti áttekintésében Hugó Grotiustól kiindulva visszafelé halad és a nálunk kevésbé ismert Albericus Gentilis és Richard Zouch alakjával foglalkozik behatóbban, majd részletes ismertetését nyújtja a spanyol nemzetközi jogi iskolának. A legnagyobb teret Vitóriának juttatja, de rajta kívül a spanyol iskola kevésbé ismert tagjainak a tanítását is behatóan ismerteti, akiknek sorát Suarezszel zárja le. A spanyolokon kívül a többi prae-grotianus nemzetközi jogi írónak is több oldalt szentel könyvében.

A tudós szerző jogász és ezért elsősorban jogi szempontból vizsgálja a nemzetközi jog keletkezését és természetét. Leszögezi, hogy «a nemzetközi jog merít az erkölcsből, s merít a magánjogból, de önmaga legtávolabbról sem erkölcsből, s merít a magánjogból». (206. o.) Ha nem is használja mindenhol azt a kifejezőmódot és megkülönböztetést, amit a bölcselet szokott alkalmazni, mégis számos fontos meglátással szolgál a spekulatív módszerekkel dolgozó erkölcsbölcselet vagy természetjogász számára is. Mindjárt munkája elején azt az alapvető megkülönböztetést teszi, ami a középkor megítélése szempontjából igen fontos, hogy a római birodalom *ius gentium*a egyhatalmi rendszernek a beljogát jelentette és ennek a felfogásnak szellemi örököse volt a középkor, az igazi nemzetközi jog pedig az újkorban az egymástól független államok társadalmának jogát jelenti. Szerinte a nemzetközi jog specifikusan új, az államok társadalmának a jogegyenlőségen felépülő joga és ebből következik az is, hogy nem lehet beljogi analógiákkal és következtetésekkel a nemzetközi jogot fejleszteni. A régi római *ius gentium* és a modern nemzetközi jog között azt a megegyezést találja, hogy mind a kettő az elzárkózás helyett az általános emberi összefűző kapcsán épült fel és mind a kettő egy *ius naturale-*

ból eredt. Megmarad a keresztény bölcelet organikus szemléletének alapján, mikor meghatározása szerint a nemzetközi jog «a szuverén államok közösségének organikus joga, organikus közösségük szerkezetének jogilag szabályozott része». (29. o.)

Szemléletes módon és kiváló történeti érzékről tanúságot téve írja le, hogy mint született meg az újkor hajnalán ezen jogrendszer után való igény és Spanyolország az újonnan felfedezett világ meghódításának útjára lépve miként lett a régi és új világ ideológiáinak ütközési színhelye. Nagy elismeréssel szól a spanyol skolasztikusok munkájáról, akiknek tanítását ismertetve állandóan tekintettel van a legidősebb kérdésekre és rámutat arra, hogy mint találhatók meg tanításukban a legújabb problémákra adott feleletek vagy eligazító szempontok. (A polgári lakosság a háborúban 181. skv. o., a represzáliaiák 196. skv. o., a békeszerződések természete 224. skv. o., a nemzetek alanyi jogainak jelszavai 234. skv. o., gyarmatosítás és mandátumok 246. skv. o., kisebbségvédelem 257. skv. o., semlegesség 319. skv. o. v. ö. a szerzőnek A háború és béke joga, Budapest, 1941. c. munkáját.)

Mikor ezekkel a mélyenjáró reflexiókkal kíséri különösen Vitoria tanítását, rámutat arra, hogy egy erkölcsi tanítás különbözik ugyan a jogi rendezéstől, de egyben rávilágít arra is, hogy a háborúval szemben eddig alkalmazni próbált rendezési kísérletek hatástalanok maradtak. A szerző saját bevallása szerint (69. o.) a nemzetközi jog állandóan *in statu nascendi* van és dinamikus állapotának szem előtt tartása nélkül nem érthető meg. A mi számunkra azért fontos ennek a meglátása, mert igazolja, hogy a nemzetközi jogot nem elég csak történeti forrásaiban vizsgálni, hanem állandóan azokhoz az elvekhez kell igazodni, amelyek a nemzetközi jog első munkásait is ihlették.

A nemzetközi jog eredetéről szóló vizsgálódásainak eredményét a szerző saját szavaival foglalhatjuk össze: «A spanyol nemzetközi jogi iskolának köszönjük az először az újkor hajnalán, s itt Európában, megjelent államok társadalma új jogának, a nemzetközi jognak, legelső alapkőlerakásait... Első tartalmaként... a keresztény erkölcs tan egyes már igen régóta világosan kiképződött, különösen a *bellum justum* ra és *injustum*-ra, de sok minden másra is, vonatkozó tételeit, melyek részben már az *Ecclesia Catholica* kánonjogában is mint a keresztény földi monarchia belső jogi szabályai lecsapódtak volt, találjuk fel... A spanyol nemzetközi jogi iskola nem tehetett mást, minthogy ez új fejlődésről, melyet a való életben korától kezdve, mint immár jelenlévőt lépten-nyomon észlelt, a maga részéről tudományos tanúságot tett». (353. o.) S midőn történeti feltárásban igazolja, hogy a keresztény erkölcs volt a nemzetközi jog első inspirálója, napjaink számára szóló tanulságul rámutat arra, hogy most sem lehet más és nincs nagyobb ellensége a nemzetközi jognak, mint a *macchiavellizmus* szelleme. Leszögezi, hogy minden kor joga olyan, amilyen élő erkölcs, mely éppen alapjául szolgál (135. o.) és ezért útmutató példának tekinti a spanyol skolasztika munkásságát. «Bárha a nemzetközi jog nem erkölcs tan — írja szerzőnk —, szilárd erkölcsi alapok és erkölcsi érzés, mint folyton tápláló forrás nélkül az alig-alig létezhetik.

Korában Francisco de Vitoria élő tanuság volt arra, mit alkothat a nemzetközi jog, ha alapja egy szilárd és magas erkölcs. Ily értelemben valóban egy volt számára a jogi probléma az erkölcsi problémával.» (349. o.) A keresztény erkölcs és a természetjog mellett való hitvallás Gajzágó László nagyszabású munkája, amelyet örömmel és büszkeséggel tarthat magáénak a keresztény jogbölcselet is és a szerzőben a nagy spanyol skolasztikusnak, Francisco de Vitoriának tanítványát köszönheti.

Péterffy Gedeon.

Notter Antal Emlékkönyv. Dolgozatok az egyházi jogból és a vele kapcsolatos jogterületekről. Szerkesztették: *Angyal Pál, Baranyay Jusztin, Móra Mihály.* Budapest, 1941.

Glattfelder Gyula csanádi püspök bevezető szavai ütik meg az ünnepi hangot és emelik ki annak a kiadványnak jelentőségét, amelyet Notter Antal tiszteletére állítottak össze barátai és tisztelői. A pesti egyetem jogtudományi karának tanára egyben a keresztény bölcseletnek is szorgalmas munkása volt és pályája tevékenységének ez az oldala is kifejezésre jut az Emlékkönyvben. Természetesen elsősorban kánonjogi értekezéseket találhatunk benne és ezen a téren neves jogászaink és történetíróink (Beresztóczy Miklós, Degré Alajos, Eckhardt Ferenc, Galla Ferenc, Illés József, Stolpa József, Szladits Károly) tollából olvashatunk értékes tanulmányokat, amelyek főleg történeti visszatekintésben világítanak meg egyes magyar szempontból fontos és az egyetemes egyházjogi munkákban nem méltatott jogi intézményeket. A mai egyházjog számos időszerű kérdésével is megismertetnek a könyv tanulmányainak a szerzői (Madarász István kassai és Scheffler János szatmári püspökök cikkei, Bánk József, Móra Mihály, Petrovay Zoltán, Sipos István, Kumorovitz L. Bernát, Sárffy Andor, Schermann Egyed, Zalán Kornél dolgozatai). Igen időszerű és fontos alapelveket érintenek az Egyház és állam viszonyáról részben történeti keretben, részben a mai világhelyzet kapcsán a pápaság nemzetközi állásáról szóló tanulmányok szerzői (Boér Miklós, Huszár Elemér, Lutter János, Váli Ferenc). A protestáns egyházjog művelői is hozzájárultak írásaikkal a könyv tartalmasabbá tételéhez, de magyar viszonylatban különleges értéket jelentenek azoknak a külföldi neves kanonistáknak (Ciprotti, Eichmann, Forchielli, Hofmeister, Jemolo, Leicht, Mürsdorf, Oesterle) cikkei, amelyek nemzetközi jellegűvé avatják ezt a munkát.

Az Emlékkönyv terjedelemben legnagyobb és tartalomban külön is megjelent és ezért is kimagasló értékű tanulmánya Gajzágó László tollából a nemzetközi jog eredetéről önálló ismertetést kíván. A skolasztikus filozófia művelői közül elsősorban azok találhatnak sok értékes anyagot az Emlékkönyvben, akik etikai problémákkal foglalkoznak. Általános témát tárgyal Trikál József cikke a hősi életről, Hegedüs József pedig szép összefoglalásban méltatja Szent Tamás jogbölcseletének szintetikus jellegét. Utalhatunk továbbá Baranyay Jusztinnak a törvényértelmezés alapproblémáját tárgyaló finom elemzéssel megírt cikkére is. A büntetőjognak az erkölcstannal kapcsolatos kérdéseinek megoldásához sok gyakorlati szempontot nyújt Angyal

Pálnak a beszámíthatóságról, Zöldy Miklósnak a büntetőjognak a spiritalizálódás felé haladó irányáról szóló tanulmányai, Visky Károly pedig történelmi alapon mutatja ki, hogy mint hatott a kereszténység a római jog felelősségi rendszerének megváltoztatására. A gyakorlati etikai kérdések kapcsán igen tanulságos és mindenki nagy haszonnal olvashatja Kuncz Ödönnek a tanulmányát a részvényjog reformjának erkölcsi irányelveiről. A gazdasági kérdések erkölcsi megítélésére példát mutató cikkben mint a közgazdaságtan szakembere a valóságos helyzet ismeretében világít rá arra, hogy a részvénytársaságok működése az életben elváltozott és eltért attól a formától, amit a tételes törvényeink szabályozni akartak. Ezen az alapon kívánja meg és igazolja a részvényjog reformjának során az erkölcsi követelmények érvényesítését.

A hatalmas kötet (1167 o.) szerkesztői és írói értékes munkát végeztek és hozzájárultak ahhoz, hogy a kánonjog s vele kapcsolatos keresztény jogbölcselet jelentőségét kiemeljék és igazolják.

Péterffy Gedeon.

Horváth Sándor O. P.: Társadalmi alakulások és a természetjog. Jelenkor kiadása. Budapest, 1942. 40 l.

A szerző legújabb munkájával kiegészíti a múlt évben szintén a «Jelenkor» kiadásában megjelent «A természetjog rendező szerepe» c. művét. Rámutat a természetjog irányító és rendező szerepére a társadalmi alakulásoknál. A természeti törvény ráirányítja figyelmünket arra a belső egységre, mely az egészséges társadalmi alakulatnál megtalálható. Ez a belső egység pedig az emberiség közös javába (bonum commune humanum) való szoros bekapcsolódásból táplálkozik. Csak a közösség létjogosult, mely saját célján keresztül szolgálja az egész emberiségnek közös javát. Csak ez a társadalmi tagozódás egyezik Isten elgondolásával. Egyedül ez az elrendezés biztosíthat tartós békét. Mikor kisebb-nagyobb csoportok kiszakadnak a társadalomnak ezen irányú elrendezéséből s öncélúvá lesznek, s mikor az emberiség közös javát akarják maguk szolgálatába állítani, akkor valóságos erőszakot szenved a természet rendje. Ezek a csoportok a természettől kijelölt pályájukat elhagyják, az erkölcsi rendben rendszertelenül bolyongnak és állandóan veszélyeztetik az egészséges részek békés életét.

A társadalmi alakulatoknak a közjőba való harmonikus bekapcsolódása a iustitia legalis által történik. Az igazságosság ezen formája által idomulnak az egyesek éppen úgy, mint részletes társadalmi alakulatok a többihez és illeszkednek be a nagy egész keretébe. Ez az erény biztosítja, hogy a társadalmi erők nem vesznek el a partikuláris érdekekben, hanem még a legkisebbek is részt vesznek az emberiség nagy közös munkájában, a közjó megvalósításában, amint azt a természetjog megkívánja.

Szent Tamás alapos ismerete magyarázza meg azt a csodálatos biztonságot, amellyel Horváth Sándor a legsúlyosabb problémákat megoldja. A kis munka tele van egyéni meglátásokkal, amelyek mások számára újabb fényforrást jelentenek. A stílus szinte roskadozik a teher alatt. Jól esik az egész-

séges légkör, az a biztos vezetés, amelyben részesül az olvasó olyan területen, amelyet még meglehetősen járatlannak kell mondanunk. A szerző nem bocsátkozik részletekbe, csak helyes elveket, biztos irányítást akar nyújtani. Éppen ezért a munka nélkülözhetetlen azok számára, akik a társadalmi alakulatok problémájával akarnak foglalkozni.

Csertő György O. P.

Tóth József: Jog a munkához. Gergely, Budapest, 1942. 200 l.

A szerző a munkához való jog szempontjából vizsgálja a különböző gazdasági rendeket. A kapitalizmus, amelynek elve a legnagyobb haszonra való törekvés, nem állíthatja fel a munkához való jogot. A pénz intézménye által akarja biztosítani a vásárlási szabadságot, amely konjunkturális hullámzást idéz elő. Ezzel pedig az állandó munkanélküliség jár együtt. Míg a liberális individuális államszemléleten álló kapitalizmus elsődleges közérdeknek a pénzérték fenntartását tekinti, addig az univerzális államszemléletet követő német nemzeti szocializmus és az olasz fasizmus elsősorban a munkanélküliséget iparkodik megszüntetni. Ez nem annyit jelent, hogy a pénz értékét nem kívánja biztosítani, hanem hogy a munka biztosításáért kész mesterséges eszközökkel is a pénz értékét fenntartani. A szerző szerint a munkanélküliség a pénz intézményének következménye. Ezért éppen úgy a szocialista közgazdaságoknak, mint a kapitalista gazdasági rendnek nem sikerült a munkához való jogot biztosítani. A nemzeti szocializmus, a fasizmus és a bolsevizmus csak annyira vannak előnyben a kapitalizmussal, hogy a munkanélküliségnek a nemzetközi pénzügyi kapcsolatokból származó okát kikapcsolták s így több munkaalkalmat teremtettek.

A munkához való jog kérdése — véleményünk szerint — lényegében társadalom-etikai probléma. Tehát a végleges megoldásnak is etikainak kell lenni. Kétségtelen, a kérdésnek van gazdasági oldala is, de a gazdasági megoldásnak igazodnia kell az etikaihoz. Sajnos, a szerző ezt nem tartotta eléggé szem előtt. Szükséges lett volna a kérdést elsősorban etikailag tisztázni, s csak azután vizsgálni a munkához való jognak érvényesülését a különböző gazdasági rendszerben. Ezért az etikai elvek irányításának hiányát érezzük a munkában. A szerző ugyan felveti a kérdést, anélkül azonban, hogy igazi feleletet kapnánk: lehet-e a munkához való jogot természetjogi követelménynek tekintenünk? Szerinte «bármely természetjogi követelés érvényességének előfeltétele az általános konszenzus megléte. Ha az általános konszenzus nincsen meg, abban az esetben a szóbanforgó követeléstől a természetjogi sajátosságot meg kell vonni». Később pedig így folytatja: «Az elmondottak alapján tehát a munkához való jogot, mint természetjogi követelést foghatjuk fel a társadalommal szemben abban az esetben, ha az általános konszenzus azt természetjogban gyökerezőnek ismeri el, vagy abban az esetben, ha azt természetjogi követelésnek minősíti az isteni tanítást magyarázni egyedül hivatott Egyház». Ezzel szemben — szerintünk — a természetjogi követelések érvényesek akkor is, ha az általános konszenzus vagy egyházi döntés hiányzik, mert az emberi természetből következnek.

Eltekintve ezen észrevételektől, a munkát értékesnek kell mondanunk, mert közgazdasági szempontból a kérdést behatóan tárgyalja. Elismerést érdemel a szerző nagy közgazdasági tudása, értékes meglátása, következetes fejtegetése. Tanulmánya eredménye megerősít bennünket abban a meggyőződésben, hogy a munkához való jog kérdését etikai elvek nélkül, pusztán közgazdaságilag megoldani nem lehet.

Csertő György O. P.

Szász István Sch. Piar: Salarium Iustum. Szerző kiad. Kolozsvár, 1941. 93. l.

Az igazságos munkabérről, főleg a «Rerum Novarum» és «Quadragesimo Anno» enciklikák után, a munkák egész sora jelent meg. A jelen mű is ezek közé tartozik. A szerző főérdeme, hogy a munkabérről szóló irodalmat feldolgozta, a problémát a maga egészében ismerteti. Nem bocsátkozik részletkérdésekbe, a probléma gazdasági vonatkozásait éppen csak érinti. Az egész fejtegetés etikai téren mozog. A szerző ugyan jól tudja, hogy a kérdés mögött gazdasági erők feszülnek, de meg van győződve, hogy ezeket az erőket csak egészséges etikai elvek irányítása mellett lehet kiegyensúlyozni. Mielőtt az igazságos munkabérről szólna, a munka értékével foglalkozik. A munka helyes értékelése megkívánja, hogy a munkás személyi méltóságát is tekintetbe vegyük. Csak az a munkabér igazságos, mely megfelel a munkás egyéni és társadalmi mivoltának. Az igazságos munkabér megállapításánál tehát figyelembeveendő elsősorban a munkás és családjának létszükséglete, majd pedig a vállalat helyzete és a közjó érdeke. A csereigazságosság megköveteli, hogy mindenki saját munkájából tisztességesen meg tudjon élni és hogy családját fenntarthassa. Hiszen a munka az egyetlen megélhetési forrás a munkás és családja számára. A bérek azonban nem lehetnek olyan magasak, hogy veszélyeztessék a vállalat fennmaradását vagy fejlődését. A közjó pedig megkívánja, hogy a munkás és a munkaadó békességben együtt dolgozzon. Ha tehát ezt a békés együttműködést az egyesek nem képesek biztosítani, akkor az állam kötelessége, hogy a szociális igazságosság által mind a két résznek érdekeit megvédje.

A szerző a «Rerum Novarum» és a «Quadragesimo Anno» enciklikák elveit fejt ki szervesen. Lényegében ugyanazt a tant találja meg Szent Tamásnál, Szent Antoniusnál, Sziénai Szent Bernardusnál, XVII. és XVIII. században pedig Molinánál és De Lugo kardinálisnál. Sajnálatos, hogy nem teljesebb történelmi képet kapunk a tan kifejlődéséről. A munkát főleg egészséges szelleme, biztos elvei és egységes felépítése miatt ajánljuk. Nagy haszonnal olvashatják azok, akik a munkabér kérdésével skolasztikus szellemben akarnak foglalkozni.

Csertő György O. P.

Bölcselettörténet.

A filozófia nagy rendszerei. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései az 1940—41-es évadban. A Magyar Filozófiai Társ. Könyvtára 8. száma. Budapest, 1942. 208 l.

A vitaüléseken a filozófia kiváló magyar művelői közül többen ismertették az európai bölcelet történetének nagy rendszereit. Lebilincselően érdekes előadássorozat — sokszor megkapó hozzászólásokkal — e könyv tartalma, melyből kitűnik, hogy egy-egy nagy bölcselő tanait, a bölcséleti nagy rendszereket: eltérően értelmeznek és értékelnek kiváló filozófusok is.

Kornis professzor bevezető előadása a *filozófia mivoltát* tárgyalja. Kimutatja, hogy a világ egységes és egész valóság, de az emberi ész kénytelen rajta a különböző tudományok rendszereit kiagyalni és azokat folytonosan módosítani. A filozófiának három ága: a tudományelmélet, a lételmélet és az értékelmélet. A legexaktabb bölcséleti diszciplína a logika. A metafizika sokféleségének oka az, hogy a világ és az élet mivoltáról való felfogás végső gyökerei, az értékelés, az irracionális érzelem talajából táplálkoznak. A szaktudományok forradalmi változásai a metafizikai világméket is módosítják, mert igazolt metafizikai szerkeszteni csak a szaktudományok alapján lehet. A bölcelet ma kritikai vizsgálat; régen elég volt néhány alapfogalom egy gondolat-dóm felépítésére. — Bár a filozófia nem képes új hatékony értékrendszert megalapozni, de hivatott az új világnézet értékalapjainak tudatos elvi és módszeres fogalmi felépítésére.

Kerényi Károly a *platonizmusról* tartott előadásában kiemelte, hogy a platonizmus ideák-megpillantása és látó tudása. Csak az ideákról mondható, hogy *van*-nak; a legfőbb platoni idea a jó. A szépség annak az isteni szférának kezdete, melynek csúcspontja a jó. Kerényi szerint: «A platonizmus mindig újra visszatérő, egész életet, filozófus-, tudós-, művészetet betöltő élmény, az emberiség egyik legnagyobb élménye. S az emberiség egyik legnagyobb reménye, amelyért érdemes lesz embernek lenni még a jövőben, éppen az, hogy visszatérhet». A platonikus élet: az idea fényében látni és alakítani az érzéki világot.

Az *aristotelizmusról* Ivánka Endre értekezett. Rámutatott arra, hogy Aristoteles elvben nem akart Platonnal szembehelezkedni, hanem kiegészíteni és tökéletesbiteni akarta Platon bölcséletét. Ismertette a Stagiritá formantánát és az entelecheia jelentőségét. Bizonyította, hogy a filozófus rendszerét a fejlődés szempontja hatja át; ismertette az aristotelesi vitalizmust, — emelkedett szellemű erkölccsant — és sajátos államtant.

Jánosi József előadásában a *skolasztikát* ismertette. Kimutatta, hogy a skolasztika a kereszténységből nőtt ki és a kereszténység bölcsellete; új filozófia, új valóságlátás alapján alakított szintézis. A skolasztika tisztázta a filozófia és a teológia viszonyát; a bölcelet saját megismerési tárggyal és módszerrel bíró autonóm tudomány. A skolasztikusok a filozófia legfőbb célját Isten megismerésében látják; bizonyítják, hogy Isten léte csak közvetve, aposteriori igazolható, az okság elve alapján. A skolasztika teremtés-tana autonóm bölcséleti tan; kizárja a pantheizmust, az emanációt, sőt a deizmust is. A skolasztika világa dinamikus és teologikus. Az ember teste és lelke állagi egységben van. A megismerés a tapasztalásból indul ki, érzékeléssel elvonás útján történik. Az erkölcsi rend végső alapja a *lex aeterna*, maga az

isteni lényeg. — Az előadáshoz hozzászólók közt Kecskés Pál professzor utalt arra, hogy a tomizmusban miként lett az arisztoteleszi bölcselet potencia-actus tanából a keresztény bölcseletet átfogó szintetikus elv. Találón hangsúlyozta: «A keresztény világszemlélet Isten és a világ viszonyának a teremtés tényén alapuló magyarázatán nyugszik». Schütz professzor hozzászólásában hangsúlyozta, hogy a skolasztika: «a nekierősödő spekulatív szellem az asszimilált görög bölcselet erejében igyekszik elméletileg földolgozni a kinyilatkoztatás tartalmát. A skolasztika tehát teológia és filozófia, élő egységben kikristályosodott képviselőinél nem szinkretista összekeveredésben, hanem elvi különböztetésben».

Halasy-Nagy József a *cartesianismusról* értekezett. Bizonyította, hogy a cartesianismus lényeges részében nem tan, hanem módszer. Descartes ideálja a folytonos kutatás; a kétség neki az elme felszabadulása. A természetet matematikus módján szemlélte, benne a világmechanizmus eszméjét látta valósulni. A tudat bizonyossága a létről is meggyőz. Descartes a filozófiában új, egocentrikus korszakot nyitott, az újkor emberét a maga lábára állította, bátorította. — A hozzászólások közt Ortvay Rudolf rámutatott arra, hogy a filozófus Descartes nemcsak kiváló matematikus, de nagy kutató is volt, felfedezései közt legnagyobb jelentőségű az analitikai geometria megalapítása.

A *kantianizmust* Révay József gróf ismertette. Kiemelte, hogy Kant hangsúlyozta leginkább a szubjektív tényező jelentőségét. Kant szubjektivizmussal kapcsolt abszolút idealizmusának jellegzetes következménye a «transzcendentális módszer» eszméje. Kant szerint a teoretikus ész nem ismerheti meg az Abszolútumot, a metafizika lehetetlen; de a praktikus ész követeli az Abszolútum elismerését, a megismerés megkerülésével. — Ibrányi Ferenc professzor hozzászólásában kifejezte azt a véleményét, «hogy a kategorikus imperativus első formulája Szent Tamás erkölcsstanában is burkoltan felfedezhető». Földes-Papp Károly hozzászólásában kiemelte, hogy a kantianizmus kettős lényege: a kritikai vagy kriticista jelleg és a racionális erkölcsstan. Kant minden racionális metafizika lehetőségét kutatta, de belátta, hogy a metafizika mint racionális tudomány lehetetlen. — Brandenstein báró professzor hozzászólása szerint: «A Kant-ismerő számára vitathatlanul világos, hogy Kant nemcsak nem ateista, hanem a *tiszta ész bírálatának* metafizikai agnoszticizmusát jórészt egyenesen a felvilágosodási ateizmus ellen istenfélő istenfélésből építi ki, hogy azután a maga módján sajátzerű bölcseleti teológiát is adjon hozzá».

Prohászka Lajos professzor értekezése a *hegelianizmust* magasztalóan ismerteti. Szerinte: ma már igen sokan Hegelt tekintik az újkor legnagyobb gondolkodójának. «Amióta ifjúkori iratait is jobban ismerjük, tudjuk, hogy ez a vallásos-misztikus, Istenért küszködő és a világban mindenütt Istennek nyomát kereső törekvés egész filozófiáját áthatotta, rendszere teljes kiérlelődésének idejében is.» A kanti általános tudat egyenes őse a hegeli abszolút eszmének. A világ lényege: szellem. Az állam a testet öltött Logos az erkölcsi-ség képében, Istennek valósággal földi megjelenése. — Mint Hegel bölcselete

általában, úgy ez a hegelianizmust magasztaló értekezés is nagyon ellentétes bírálatot váltott ki. Különösen éles Ervin Gábor hozzászólása.

Az előadássorozatban a záró értekezést Mátrai László tartotta a *filozófia története* címen. Kimutatta, hogy annyiféle filozófiatörténet lehetséges, ahányféleképpen a történetírói műfajok a filozófiai műfajokkal egybekapcsolhatók. A filozófiai gondolkodás típusainak történeti szemlélete mutatja, hogy minden kornak volt Platonja, Aristotelese, skolasztikusa, Descartes-ja stb., csak az elért tárgyi eredmények értéke vagy a pillanatnyi hatás nagysága más.

Brandenstein báró professzor előszava és minden előadáshoz összefoglaló értékes hozzászólása is növeli a kiválóan érdekes könyv gazdag tartalmát.

Hajós József.

Nestle, Wilhelm: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens. Kröner Verlag, Stuttgart, 1940. 572 l.

A jeles klassziko-filológus és bölcsellettörténész ebben a terjedelmes művében azt a fejlődési folyamatot vetíti elénk, amelyet a görög szellem a homerosi időktől a szofisták által képviselt felvilágosultság koráig megtett. A képzeletre hagyatkozó mitikus világból az öntudatos és kritikus gondolkodásra való átmenet valamennyi kultúrára jelentős folyamata sajátosságának legpregnansabb kifejezését Nestle a görögségnél véli feltalálni, mely a képzeleterő és az értelem, a plasztikus alakítóképeség és az elvonás mélységének ritka egyensúlyával rendelkezett. Vizsgálódásainak így a görög világ szűkebb történetén túlhaladó, általános kultúrtörténeti jelentőséget kíván tulajdonítani.

Jellemzése szerint a görögöknél a mitikus és racionális beállítottság ellentétét enyhítette s a kettő közti átmenet lehetőségét meghagyta a természethez való viszony. Az isteneket nem a világtól transzcendens lényeknek tekintették, hanem a világban benne élőknek gondolták őket, ami az istenség és az ember közti határt elmosta, viszont az emberi ismerőképességet az istenek ajándékának tartották s kiművelésére a cselekvés sikere érdekében is céltudatosan törekedtek. A mítosz a görög szellem fejlődésében nem választható szét élesen a filozofikus gondolkodás korától. A világszemlélet két formája egymás mellett halad, egyszer az értelem szegődik a mítosz-alkotó képzelet szolgálatába, máskor a képezelet segíti ki a megértésre törekvő értelmet. A fejlődés dialektikájában azonban a súlypont egyre inkább a ráció javára tolódik el, mely fénykorát az attikai filozófia virágzása idején éli. Az eredeti vallásos képzetek helyét tudományos megállapítások foglalják el s így az értelem fokozatos öntudatosulása voltaképp a görög vallás szétmorzsolódását szemlélteti.

A racionális világszemlélet kibontakozását nem a kulturális fejlődés területei szerint különválasztottan, hanem a gondolatot hordozó személyek történeti egymásutánjában mutatja be a szerző. Némcsak a filozófusokat, hanem a költőket, az írókat s a profán tudomány művelőit is szóhoz juttatja. Könyve így a szorosabb értelemben vett bölcsellettörténetnél tágabb, egye-

temes kultúrtörténeti keretek közt mozog. Homeros és Hessiodos méltatása után a VII. és VI. század vallási kríziséből lépnek elő az ion filozófia első képviselői, módunk van a mítosz tisztulását megfigyelni Pindaros és Aischylos költészetében, majd az orvosok által képviselt természettudomány jelentősége tárul elénk. Legrészletesebben a szofisztikával foglalkozik a szerző, könyvét Gomperz ilyen tárgyú műve óta a legszámottevőbb munkának kell tekintenünk. Kiemeli a szofistáknak nemcsak a filozófia fejlődése, hanem a görög kultúra egész szempontjából való jelentőségét, melyet az ion filozófia ismerete mellett a költők értelmezése, a történelem s az idegen népek életmódjának a tanulmányozása alapján szereztek. A szofisztika tekintendő Nestle szerint a kultúrakutatás, az államfilozófia, a szaktudomány, a pedagógia, általában a humanisztikus műveltség eredetének. Bölcseleti jelentőségük is az érdeklődésnek az emberre és az emberi lét értékelésére való reáfordításában mutatkozik. A művelődés szempontjából legjelentősebb szofistákról Nestletől beható jellemzést kapunk, épúgy a tragédia (Sophokles) és a komédia (Aristophanes) velük szembeforduló szerepéről. Majd a filozófia és a szofista felvilágosultság széleskörű hatása tárul elénk az államreformra törekvő politika, a szabályait tudatosító művészet, főképp az Euripides által képviselt tragédia s a későbbi történetírás (Herodotos, Thukydides) szemléltetésében. Sokrates markáns vonásokkal rajzolt alakja a görög felvilágosultság teljét, egyszersmind túlhaladását is jelzi.

Nestle részletekbe menő jellemzése a görög felvilágosultság széles méreteit tárja elénk. Rávilágít arra, hogy az antik élet nyíltsága, demokratikus berendezettsége mellett a felvilágosultság szele nemcsak a felsőbb osztályokat érintette, de mélyen beleszántott a népi életbe is, és különösen a városi polgárság életfelfogásának alakulásában mutatta hatását. Nagy tömegeknek az ősi vallás mitikus világával való szakítása tette lehetővé a filozófusok által terjesztett vallás-etikai felfogás, a misztérium-vallások, végül a kereszténység elterjedését. Nestle művének értékét nem annyira a szellemtörténeti összefüggések szálainak előtűntetése, mint inkább adatainak a gazdagsága adja. Anyagát a források és kiterjedt irodalom alapján nyújtja. Főereje, filológiai készsége főképp egyes részletek (pl. a *σάφως* szó értelme fejlődésének) megvilágításánál érvényesül. Szemlélődését hátrányosan befolyásolja, hogy a vallást erősen alámeríti a mítoszba s a vallásos tudatnak értelmi tágulását nem véve kellőképp figyelembe, a mitikus és a racionális tudati magatartás ellentétét túlfeszíti. Hegeliánus jellegű a történeti fejlődés abban látott magyarázata, hogy az egymással váltakozó szellemi beállítottság az emberben működő isteni szellem céltudatos műve.

Kecskés Pál.

Schaller, Heinrich: Die europäische Kulturphilosophie. Reinhardt. München, 1940. 130 l.

A szerző «Európa kultúrájának története» c. sorozatának hatodik kötete ez a munka. Az előző kötetek az egyes korszakok jellemzését adták.

Szinte megoldhatatlan feladat a címben jelzett gazdag anyagot ilyen

szük terjedelembé szorítani. A szerző erre talán nem is túlságosan törekedett. Megelégedett azzal, hogy a hozzá közelebb álló, számára rokonszenvesebb gondolkodókat ismertesse. Saját történetiszemléletének tanuit, szellemi őseit keresi.

Schaller mélyen vallásos és humanista meggyőződésű gondolkodónak mutatkozik. A kultúra végső célját abban látja, hogy beteljesedjék az Evangélium hatodik boldogsága, a tiszta szívűek Istent szemléljék. A kultúra sugalmazója a vallás. Az európai ember kulturális felsőbbbsége az istengyermekség öntudatából táplálkozik.

Spirituális magatartásához következetes marad, mikor élesen szembe fordul a pozitívizmussal. «A kultúra» — írja — «nem öröklődési, még kevésbé rombolási folyamat, hanem állandó új teremtés, éppen azért külső tényezőkből nem lehet levezetni.» (65. l.)

Nem naiv optimista, látja a történelem zsákutcáit, tragédiáit, mindazokat a tényeket, amelyek egyes bölcselőket az örök körforgás elméletére vezettek, de mégis hisz a haladásban. Az emberiség mindig jobban ráeszmél Isten fiainak szabadságára.

A haladás mindig a nagy szellemekhez, nagy emberekhez fűződik. Az a nagy ember, akinek egyéni céljai egybeesnek az egyetemes fejlődés irányával. A nagy ember mindig a jövő felé mutat, kortársai sohasem értik meg, üldözés az osztályrésze.

Schaller elméleti felfogása közel áll a skolasztikáéhoz. Annál meglepőbb, hogy az Egyház, az arisztotelizmus, a tomizmus kultúraépítő érdemei iránt kevés megértést, sőt érdeklődést mutat. Bizonyos szubjektívizmus él benne, ebben végül is történeti feladatú munkában csak kiválasztott hőseiről ír, helyenként nagyon finoman, de nem elég objektíven.

A XVIII. század felvilágosodott gondolkodói mellett a multszázadiak közül csak Renan, Buckhardt és Nietzsche, kortársaink közül Spengler, Lamprecht, Frobenius, E. Meyer, K. Breysig jut szóhoz. Kritikai megjegyzései találóak. Meglepő azonban az az eljárása, hogy Rousseau-t teljesen mellőzi, azzal az indokolással, hogy nem kultúrát, hanem kultúraellenes magatartást hirdetett. Egyetértünk az ítélettel, de érdekelt volna annak kifejtése és igazolása.

Sajnálatosnak tartjuk, hogy szerzőnk látóköre nem terjed túl a német és a francia irodalmon. De még ezeken belül sem foglal állást Kant, Hegel, Dilthey, Marx, Rickert, Klages irányában. Így azután a munka a történeti érdeklődést nem elégíti ki, viszont egyes gondolkodókkal kapcsolatban elejtett, szétszórt megjegyzései a szisztematikus igényeknek nem tehetnek eleget.

Schallerben szellemes, élesen látó, keresztény felfogású, de kissé szélsőséges gondolkodót ismertünk meg. Bár munkája teljesség és rendszeresség tekintetében nem elégíti ki, mégis termékeny szempontokat és értékes felismeréseket hoz.

Ervin Gábor.

Félegyházy József: A teológiai tudományok egyetemes és hazai története.

I. A skolasztikus bölcsélet. Szerző kiadása Budapest, 1942. 189 lap.

A teológiai tudományosság nemcsak hazai, hanem európai viszonylatban is szellemi életünk velejéhez tartozik. Eredményei nélkül a mult fejlődését nyomon követni nem lehetne. A nagy népek igyekeztek ennek a szellemiségnek mélyére hatolni, értékeit számbavenni és lemérni. *Werner, Denifle, Ehrle, Baeumker, Grabmann* stb. a francia, belga és olasz kutatóközpontok szorgalmas munkásaival együtt maradandó alkotásoknak vetették meg alapjait. Magyar vonatkozásban bizony hátramaradtunk. Pedig nemzeti szempontból is jelentős annak bizonyítása, hogy a nyugati gondolkodás eszméi mellettünk sem haladtak el nyomtalanul. Bár történelmünk körülményei az alkotás lázát a lét és nemlét közötti örökös harcokban ölték ki, illetve vitték szellemi térről gyakorlatira, mégis állíthatjuk, hogy vele lépést tartottunk, értékeit felfogtuk és nemzeti művelődésünkbe beleépítettük.

Ennek bizonyítását vállalta a szerző a munka megírásánál. A munka első kötete a teológiára előkészítő skolasztikus bölcselet története. A keresztény bölcselet önálló tudományjellegének elismerése a skolasztika nagy újítása volt, de hittudósai bölcselőivel voltak azonosak és dogmatikai elmélyedésük eszközét keresték benne. Jogos tehát, hogy a teológiatörténetben önálló tárgyalást nyer.

A munka két főrésze oszlik: a középkorra (800—1545) és a trentói zsinattól a vatikáni zsinatig terjedő korra (1545—1870). Mindkét részben külön tárgyalja az egyetemes és a magyar skolasztikus bölcselkedés történetét. A történelmi helyzet, a szellemi áramlatok, a gondolkodás irányító tényezőinek feltárása után rövid összefoglalásban adja a korszakok általános jellemzését, majd az iskolavezető mesterek mellé csoportosuló tanítványnemzedékek munkásságát ismerteti. A szerzők és munkáik tárgyalásánál jellegzetes vonásaikat életrajzi és irodalomtörténeti megjegyzésekkel kerekíti ki.

A felhozott hatalmas anyag és a szűkre szabott keret eléggé nehéz feladatot rónak rá. Mit jelent egy-egy irányt, gondolkodói egyéniséget, irodalmi munkát pár mondatban, összes jellegzetes vonásaival találóan és mégis elevenen jellemezni, csak az tudja eléggé értékelni, aki a részletek felett való uralkodás kemény küzdelmét átélte. Azért kell minden összefoglaló munka megírására vállalkozó tudósnak a részletek kutatási területén megedzettnek lennie. A magyar rész kidolgozása talán éppen a jelentősebb monografikus munkák hiánya és az értékelés leegyszerűsültsége, valamint a szerző hosszabb elmélyedése miatt sikerültebb. Szerényen úttörőnek mondja ezt a részt. Bizonyossága annak, hogy nehézségeit megismerte, számontartotta és velük becsülettel megküzdeni igyekezett. Az egyetemes résznél lehettek alap s mintái, amelyekre ismereteinek gazdagságát és ítéleteinek biztonságát építhette. Csupán *de Wulf*-ra és *Geyer*-re utalunk. A több nyelvterületen széles mederben folyó újabb kutatás beépítése a szerző feladata volt. Úgy érezzük, hogy a hatalmas anyag mellett is néhány szempontra itt fel kell hívunk a figyelmet.

Az 1300-as évek nemzetközi viszonylatban szereplő magyar studium generaléi között megemlítésre méltó az esztergomi és nagyváradai ferences

iskolaközpont is. A nagyszombati iskola disputációs kiadványainak szerzője sok esetben sem a praeses, sem az iskolavezető mester, sem a jelölt, hanem teljesen idegen névtelen; sokszor egyazon munka több kiadásban különböző jelöltek avatási emlékkönyve lett. Viszont a kiadások alapján *Endrődy János* Sch. P., *Szép János*, *Erber Antal* S. J., vagy az idegen eredetű *Storchenau*, *Händlera* nevei is felemlítésre méltónak bizonyulnak.

Több kötetre tervezett munka igényes a célkitűzésében, az iskolai használatra szánt kézikönyvek határán túl akar menni s továbbkutatásra ösztönöz. Szeretnénk, ha az újabb kutatás eredményeit felhasználva nem ment volna el említés nélkül irodalmi hagyatékuk miatt számottevő olyan mesterek mellett, mint *Clarenbaldus ab Arras*, a chartresi iskola felfogásának tanuja, *Amalricus de Bèna*, *Isaac de Stella*, a lélektan kifejlődésének tanuja. A ferences mesterek között hiányoljuk *Johannes de Rupellát*, aki a pszichologia terén jelentős, *Rogierius Marstont*, az oxfordi ismeretelmélet tanuját, *Thomas de Eboracót* (York) neves metafizikájával, *Guillelmus de Waret*, vagy a cisztercita *Aegidius de Lessinest*, a kármelita *Guido Terrenit*, a keresztény averroizmus képviselői között *Joannes Baconist*, *Joannes de Jandunót* stb.

Nagy művészet és sok lelkiismeretes mérlegelést igényel összefoglalni a mester lényeges ismertető jegyeit és amennyiben a lehető teljességről hősiesen lemond, a vonatkozó irodalmi feldolgozásokat úgy rostálni, hogy a megjelölt munkák a lényeges vonásokról tájékoztatva további feldolgozásokhoz vezessenek. Tárgyismeret, rendszeresség és feltétlen megbízhatóság ennek a művészetnek az összetevői. Mintha bizonyos elsietésnek a lázát vennénk észre. Szeretnénk ezt a rendszerességet, akár időrendi, akár tárgyi szempontból az irodalomközlésben. Kifejezett teológiai vonatkozásokat, ismétlést elhagyhatna, hogy célkitűzésére helyet nyerjen. Ami a kiválasztást illeti, egy szemelvényre utalunk. *Halesi Sándor* irodalomközlésénél (43) — *Pelster* és *Polster* szerzők azonosságától eltekintve — egy hitelességi részletkérdés vitairataiból említ négyet is, míg elég jelentős bölcséleti irodalmából egyet sem. Általában a legfontosabb szövegkiadásokra rá kellene mutatni. Külföldi könyvek megjelenési helyét sehol sem közli, ugyanakkor magyar kiadásokat még oldalszámuk szerint is regisztrál. Így történhetett meg, hogy folyóiratokban megjelent értekezések egész sorát önálló munkának tünteti fel. A továbbkutató így bizony tanácstalanul kereshetné őket. Például a scotusi irodalom felsorolásánál (59—60) tíz, különböző folyóiratban megjelent értekezést önállósít. Talán oka ennek az is, hogy a folyóiratok megfelelő oldalszámaira soha nem utal. Személynévmutatójának használhatóságát is nagyon megkönnyítene a rendszeresség. A középkor íróit általában keresztnevükön szokták keresni, de semmiesetre sem számítanak három lehető csoportosításra: pl. Miklós, aradi; *Nicolaus de Hungaria*; *Oresmei Miklós*, vagy Tamás, Aquinói; *Thomas de Lemos*; *Strassburgi Tamás*.

Az ilyen összefoglaló munkák részletnehézségei csak megerősítik meggyőződésünket, hogy rájuk nagy szükség van és növelik hálánkat a szerzővel szemben, aki nehézségeikkel megküzdve nekünk azokat nyújtja. *Szabó Elek* O. F. M.

Szabó Elek O. F. M.: A ferences skolasztika tanulmányi élete. Szerző kiadása, Budapest, 1942. 196 l.

A keresztény középkor szellemi életének feltárására külföldön nagy szorgalommal folyó kutatások eredményei aránylag ritkán jutnak magyar feldolgozás formájában közösségünk elé. Azért kell örömmel üdvözölni minden olyan vállalkozást, amely kísérletet tesz e hiányon segíteni. A ferences szellemi élet tiszteletreméltó multra és gazdag eredményekre tekinthet vissza; emellett egészen különleges szint, tartalmi gazdagodást is jelentő árnyalatot képviselt a keresztény tudományosság birodalmában. Dicséretes elhatározás tehát a keresztény bölcselet- és teológiatörténet ez érdekes mozgalmának sokszázados életútját a maga eredetében, kifejlődésében, más iskolákra való hatásában és elért eredményeiben bemutatni. A ferences szellemi életre vonatkozó külföldi kutatások eredményeinek jó összefoglalását nyújtja a szerző: a ferences skolasztikus tudomány külső kereteiről, iskoláiról, tanulmányi életéről.

Az apostoli munkát, gyakorlati működést, tevékeny életmódot hangoztató és erre példát adó Szent Ferenc inkább az életszentséget jelölte meg fiainak a hit hirdetés előfeltételéül, de a tanulmányok szükséges voltát is elismerte. Az élet, a rend célkitűzése és a felmerülő szükséglet megszabta a fokozatás fejlődés útját. A kezdetben még csak ismeretközléssel megelégedő iskolák csakhamar olyan tudományos munkába lendültek, hogy a XIII. században a dominikánusok mellett már az egyházi tudományosság legszámottevőbb képviselői. Megtudjuk, hogy a ferences bölcseleti oktatás az első három évszázadban kettős részletből tevődik össze: előbb elvégzik a növendékek az ú. n. rövidebb logikai tanfolyamot s utána következik a természettudományokat is magába foglaló tulajdonképeni filozófiai iskola. Külön fejezet mutatja be a rendi törvényhozásban feltalálható iskolaügyi vonatkozásokat: ingyenes és fizető növendékek a rendi főiskolákon; a tanulók életrendje és kötelességeik; a növendékek kiváltságai és a fegyelem. A ferences tanárképzésre a rend a legnevesebb egyetemeket választotta ki: Páris, Oxford, Cambridge. Az akadémiai fokozatokért folyó tanulmányok, disputációk, rigorosumok és avatás akkori bonyolult rendszere színesen vonul fel. De meg-elevenedik a ferences tanárképzés útja, a tanárok testülete, előadásai, tanításuk módszere, nemkülönben a különböző iskolatípusok és iskolaszervezetek műveltségi képe is.

A legélvezetesebb fejezetet a szellemi életről és iskolai irányokról olvaszuk. Itt megjelenik a ferenceseknek az egyházi tudományos működésbe való bekapcsolódása, szellemi irányzatuk genezise, főbb képviselőik és tanaik összefoglalása. Bár kissé röviden, de tárgyilagosan értékelő előadásban foglalja össze a vonatkozó újabb kutatások adatait. Ezek nem egyszer új megvilágításba helyezik és új részletekkel bővítik korábbi ismereteinket. Duns Scotus — írja — «a természettudományi-matematikai irány követelményét átviszi az életbe: a kritikai szellemet, amellyel a bizonyítások lényegét szigorúbb elvek szerint teszi vizsgálat tárgyává. Hevesen bírálja mindkét főirányt: Szent

Tamás aristotelizmusát és Genti Henrik augustinizmusát egyaránt. Ezek szem­szö­géből nézve rendszere hanyatlást jelentene, de a pozitív felépítést sem hanyagolja el, ezért a szellemtörténetben új és döntő fontosságú gondolatokat hozott. Ma már túl vagyunk azon az értékelési ponton, amikor ismerete nélkül rendszerében mindent láttak: a kriticismus gyökereit, a materializmus alap­jait, pantheizmus és az immanentizmus minden formájának nyomait, ontolo­gizmust és nominalizmust, Spinoza és Kant előfutárát, teológiai téren az eret­neket, bölcséleti vonatkozásban a szkeptikust. — Az új ferences irány sok tekintetben tükröz modern szellemet. De építő értelemben. Duns Scotustól kapta ezt anélkül, hogy orthodoxiájából veszített volna. A valóság iránt való érzék, a matematika értékelése, a fontos szerep, amelyet az emberi szellem fogalmi meghatározásánál az akaratnak és a szabad tevékenységnek szánt, a gond, amellyel a lét fogalmát kutatja, hogy az a metafizika kiindulópontjául szolgálhasson, az istenérvek megalapozására fordított figyelem — mindez modernné teszi. Vele a skolasztikát a semi-sensualizmusból akarja kiszabadítani s előfutára annak a mély spiritualizmusnak, amely Descartes-nál lép elénk. Vele adott alkalmat egy Suareznek a léttan alapvető kérdéseinek a tisztázására is. Lélektani téren még inkább beszélhetünk új építő irányról, mert az empirikus lélektan tárgykörét és módszereit eddig nem látott módon jut­ta érvényre.» (159—160.)

P. Szabó könyve, bár a felvett tárgyára vonatkozó kutatások még tovább mélyülnek, s a keretek mögötti szellemi háttér behatóbb rajza jól illeszkedett volna a tartalomhoz, mégis a ferences szellemi élet egyik jelentős síkját bölcslelettörténetileg igen sikerülten mutatja be. Külön hangsúlyozandó érdeme a vonatkozó nagy irodalom gondos figyelembevételé.

Félegyházy József.

László Ákos: A ferences iskola természetbölcséleti problémái. Gyöngyös, 1942. 189 l.

A Gyöngyösi Ferences Könyvek sorozatában jelent meg László Ákos dr. ferences főiskolai tanár e műve, mely Szent Ferenc természetszerető szellemével és a bölcselő lélek mélységével alkotott modern Naphimnusz. Szerző rendjének nagy tudósai nyomán és a legújabb kutatások eredményeinek ismeretével írta meg érdekes és értékes könyvét. Nem akart szakmunkát írni a hivatásos bölcselők számára, hanem a Ferenc-rend iránt érdeklődő egyetemes értelmiségnek szánta művét. Szándékát kiválóan megvalósította! A megtárgyalt természetbölcséleti problémákra vonatkozóan a ferences iskola vezéregyéniségeinek véleményét ismerteti, az oxfordi ferences iskola természettudományos irányát külön is kiemeli.

Bevezetésül a modern természettudomány legújabb eredményeinek ismeretével tárgyalja az anyag mivoltát; ismerteti a molekuláris elméletet, a fizikai determinizmus mai válságát (itt utal a ma hódító felfogásra, mely szerint: «az utolsó anyagi részecske nem anyagi»). Leírja a kémiai affinitás- és a gravitáció-, valamint a relativitástan mai állását. Tárgyalja a lényeg-

ismerést és a lét rendjeit, a tér és idő, a mozgás problémáit. Eme alapvető ismeretek leírása után tárgyalja a ferences természetbölcseletet; rámutat arra a nagyjelentőségű bölcselettörténeti tényre, hogy az oxfordi ferences irány filozófusa különös szeretettel természettudós is. A továbbiakban ismereti a teremtés tanát, Olivi elméletét is, az isteni gondviselés mivoltát és a dolgok metafizikai szerkezetét. Az anyag és alak mivoltával foglalkozva kiemeli, hogy az őanyag «majdnem semmi, amelyből azonban minden lehet», — meghatározott dologgá a *forma* teszi. Szent Bonaventúra szerint: az őanyaghoz adott *fényforma* az anyag első formációja. Szerző rövid bölcselettörténeti áttekintést is ad. Részletesebben ismerteti Szent Bonaventúra és Scotus tanát, Roger Bacon alapelveit és sikereit a természettudományok terén. Megállapítja, hogy R. Bacon nem metafizikus, hanem természettudós. E kiváló könyvet áthatja a hagyományos ferences szellem, mely ma is világnézetet formál és a modern természetszemlélettel békésen összefér. *Hajós József.*

INHALTSANGABE — RÉSUMÉ.

Étienne Borbély S. J.: La notion du mystère théologique et le désir naturel de la vision béatifique de Dieu.

La notion du mystère théologique connue depuis l'antiquité chrétienne dans la théologie catholique a été remarquablement précisée par les controverses du XIX^e siècle. Ce fut surtout les déclarations du Saint-Siège contre les théologiens allemands H. Günther et J. Frohschammer, ainsi que les définitions du concile du Vatican qui ont beaucoup contribué à cette précision. Aujourd'hui, à l'avis du plus grand nombre des théologiens catholiques, la notion du mystère théologique renferme les éléments suivants :

1. Le mystère théologique est d'abord une vérité dont l'actualisation est cachée à la lumière naturelle de la raison humaine. Son existence ne peut être connue que par la révélation divine ;

2. et même après la révélation cette vérité garde une certaine obscurité qui inquiète notre intelligence ; à sa perception il nous manquera toujours la clarté de laquelle on saisit p. e. les formules mathématiques.

3. Un grand nombre de théologiens y ajoutent encore, que la perception de la possibilité même du mystère est exclue pour l'intelligence naturelle humaine et qu'en face de ce mystère, sans l'aide de la révélation divine, notre intelligence naturelle nous incline à le juger une contradiction.

Il n'est pas douteux que la fin surnaturelle de l'homme c'est-à-dire la vision béatifique, se trouve parmi ces mystères théologiques. Dès lors la question se pose : ce caractère mystérieux de la vision de Dieu ne doit-il pas exclure toute opinion affirmant que la volonté humaine est portée à cette fin surnaturelle par un désir naturel ? Et les essais théologiques qui avaient élaboré ces dernières années avec tant de sagacité l'existence de ce désir naturel, ne se voient-ils pas condamnés par la notion même du mystère théologique ? En fait ce désir semble porter en soi l'évidente compréhension de la possibilité de la vision béatifique.

A ces questions si graves on ne saurait répondre par un oui ou non. Sans doute, chaque opinion qui voudrait affirmer l'existence de l'ordre surnaturel par le désir ou bien qui enlèverait le caractère obscur et paradoxal de la vision béatifique, se heurte aux définitions de l'Église. Les études approfondies du R. P. Lennerz avaient démontré que toute ambigüité sur ces questions-là est exclue.

Mais faudrait-il prononcer le même jugement sévère sur les thèses, concernant le désir naturel de voir Dieu, que les RR. PP. de Broglie S. J.

Motte O. P., Roland-Gosselin ont proposées? Toutes ces opinions, comme on le sait, ont été élaborées par l'interprétation des trois lieux classiques de Saint Thomas (S. C. G. III. 50; S. Th. 1 q. 12. a. 1; 1—2 q. 3. a. 8.) et suivent le plus grand commentateur du Docteur Angélique, Sylvestre de Ferrare. Elles gardent la dépendance de la vision béatifique de la volonté souveraine de Dieu quant à son actualisation, elles affirment aussi l'interne obscurité de ce mystère, mais elles admettent également que la possibilité extérieure de la vision béatifique peut être naturellement connue par le désir naturel que l'on en a.

Cette dernière affirmation serait-elle dangereuse à tel point qu'elle comporterait la condamnation? Il semble que non. Ni les déclarations contre Günther et Frohschammer, ni les définitions du concile du Vatican n'autorisent ce jugement excessif. Ils ne regardaient pas le cas spécial dans lequel la possibilité de la vision est naturellement affirmée par une relation extérieure. Il faut dire encore que les théologiens en contestant toute connaissance naturelle de la possibilité du mystère théologique ne peuvent pas donner des preuves nécessaires pour justifier leur position.

Par conséquent, il s'ensuit que la notion exacte du mystère théologique ne s'oppose pas à la thèse, qu'il peut y avoir un désir naturel de la vision béatifique de Dieu.

Univ. Prof. A. Horváth, O. P.: **Menschliche und göttliche Auktorität.**

Die Begründung durch die Auktorität ist eine Erkenntnisweise, welche der Natur der menschlichen Vernunft völlig entspricht. Indeß ist ein großer Unterschied zwischen der menschlichen und göttlichen Auktorität. Zunächst inbezug auf die Ausdehnung. Der Mensch kann nur für Wahrheiten bürgen, die im Rahmen der Sinnenwelt enthalten sind, Gott hingegen bürgt für das Gesamtgebiet des Seins. Die Beweiskraft der göttlichen Auktorität kann ferner mit metaphysischer Sicherheit festgestellt werden, während jene der menschlichen selten die moralische Gewißheit übersteigt. Die menschliche Bürgschaft, für sich betrachtet wird nur auf das Wissen des Lehrers bezogen, die reale Wahrheit aber muß durch andere Beweise sichergestellt werden. Sie ist nach Thomas 11. Ver. 1. nur ein Lehrprinzip, welches durch äußere Zeichen den Weg zur Begriffsbildung und zur Erreichung der realen Wahrheit ebnet. Den Weg selbst indeß muß der Schüler selbst betreten und die inneren Lehrprinzipien sich aneignen. Demgegenüber ist in der Bürgschaft Gottes die reale Wahrheit miteingeschlossen. Gott belehrt durch innere Natur- oder naturhafte Prinzipien (ibid.) und sein Wissen ist auch die Quelle des geschaffenen Seins, mit seinem eigenen Sein aber identisch. Hieraus folgt, daß der Gottesglaube sich auf spekulative Wahrheit, auf das unabänderliche Sein und Sosein bezieht, während der menschliche Glaube nur eine Annehmbarkeit, eine praktische Wahrheit vermittelt. Aus diesem Grunde wird der letztere von Thomas nicht unter den Tugenden aufgezählt, während der erste als eine theologische Tugend bezeichnet und gewertet wird.

Hieraus ergibt sich die Hinfälligkeit der menschlichen Auktorität, wie

auch die ernste Notwendigkeit, sich von der göttlichen nicht loszutrennen sondern deren Tätigkeitsweise nachzuahmen.

Bei der Begründung der göttlichen Auktorität wird allen Forderungen des menschlichen Personseins zu ihrem Rechte verholten. Dieselben erheischen nur die Verwirklichung der realen Wahrheit. Es ist daher in dieser Beziehung nicht ausschlaggebend, ob diese das Ergebnis der eigenen Einsicht oder jene der auktoritativen Bürgschaft ist: Letztere ist unvollkommen in ihrer Art; wenn aber die Vereinigung mit dem Gegenstande auf Grund der Einsicht nicht geschehen kann, ist auch diese Art hinreichend. Die Vernunft für sich kann nur den Anspruch erheben, daß sie, sei es aus Beweisen, sei es aus unmittelbarer Anschauung (ähnlich wie bei den obersten Seinsprinzipien), über die Verlässlichkeit der Auktorität volle Sicherheit erhalte. Diese Rechtfertigung der göttlichen Auktorität kann sowohl im Allgemeinen, als auch für die tatsächlich erfolgte Offenbarung mit aller wünschenswerten Klarheit und Sicherheit vollzogen werden.

L'abbé Gedeon Péterffy: La paix selon St. Thomas et Kant.

Parmi les philosophes modernes on trouve chez Kant pour la solution du problème de paix un essai considérable. La notion kantienne de paix est une idée transcendente, l'exigence de raison pratique à la réalisation de laquelle l'humanité doit toujours aspirer quoiqu'il soit impossible d'y parvenir. St. Thomas donne la définition métaphysique de la paix vraie et déclare, que la paix parfaite peut être réalisée seulement avec la grâce de Dieu. Son idée est l'expression scolastique des pensées augustinienes et au moyen âge l'unité des nations chrétiennes avait pour base cette notion de paix surnaturelle. Bien que la notion thomiste soit aussi transcendente, on peut tout de même trouver, avec l'aide de la doctrine thomiste, le fondement naturel de l'unité organique humaine qui est perdue dans l'évolution moderne.

P. Alexius Szabó O. F. M.: Der Begriff des moralischen Wertes nach Duns Scotus.

Die skotistische Begründung von Pflicht und Gesetz berechtigt uns zu fragen, ob auch der sittliche Wert, der Grund fürs Schlechte und Gute im freien Willensentschluß Gottes begründet sei. Die nominalistische Tendenz, die die ganze Sittlichkeit in lauter veränderliche Elemente auflöste und den Grund einer objektiven und allgemein gültigen, in der Natur begründeten und daher im Grunde unvergänglichen Sittenordnung allein in Gott suchte, wurde öfters auch Scotus zugemutet. Es scheinen auch Texte für einen theonomen Moralpositivismus zu sprechen.

Der Aufbau des sittlichen Wertbegriffes läßt jedoch seinen Wertobjektivismus im klaren Lichte erscheinen. Demnach kann ein actus humanus nach seinem objektiven ethischen Gehalt gut, schlecht oder indifferent sein.

Die Struktur der entscheidenden objektiven Wertmomente wird durch das aristotelische Prädikabile genus proximum-differentia specifica-species

dargestellt. Der konveniente Wert des Objektes, begründet in dem teleologischen, aufeinander abgezielten Aufbau der Welt Dinge, stellt das Wertgenus dar. Solche, dem Menschen angemessene objektive Werte können die Lebensgüter wirtschaftlicher, kultureller, religiöser Natur sein. Als differentia kommen die Werte der idealen Welt dazu, Zielwerte um derentwillen das Objekt gewählt wird: die Tugenden und vor allem Gott. Das Vorhandensein und die Beschaffenheit der beiden Werte läßt das sittlich Gute, das Schlechte und das Indifferente im skotistischen Aufbau zu verstehen. Nur durch die doppelte Zielrichtung, der realen und der idealen Wert kommt der Mensch der ethischen Menschverwirklichung und damit Gott näher.

Melchior Réti O. F. M. : Momentum Scotismi in philosophia neoscholastica.

S. Thomas ob suam eximiam vitae sanctitatem omnique laude dignam doctrinam per Encyclicam «Aeterni Patris» a Leone XIII. Patronus scholarum catholicarum necnon studiorum dux proclamatus est. Attamen ab eodem Papa Franciscanis jubetur, ut S. Bonaventuram proprium magistrum haberent et approbatur in CC. GG. Fratrum Minorum rubrica, ubi cultus scotismi pro lectoribus expressis verbis praescribitur.

Nunc quaestio est: Num doctrina Scotismi in emolumentum philosophiae neoscholasticae sit? Ad quod opus est quaestiones gnoseologicas, metaphysicas et axiologicas Scotismi perpendere.

In gnoseologia praecipua difficultas est: Quomodo homogeneitas subjecti et objecti solvitur? In cognitione objecti exordium non potest esse objectum, quia petitio principii committitur. Initium ergo est subjectum. Atqui unio subjecti et objecti in momento absoluto perficitur, nam per intuitionem mentalem ab entibus singularibus ad ens ut sic pervenimus, quod jam valoris objectivi est. Si autem in intellectu ens absolutum existit, quod per se absoluta intellectualitas est, consequenter ens absolutum et cognitio est una eademque realitas, i. e. mens humana omnia objective cognoscere potest et omnia cognoscibilia sunt.

In metaphysica juxta Scotum entia concreta ex diversis formalitatibus componuntur et sic pluralitas formarum asseritur. Scientiae naturales modernae demonstrabant omnia entia ultimis in partibus composita ex «proton» et «elektron» esse. Principium conjunctionis forma debet esse, quae juxta diversitatem entium distinguitur. Ita statuitur forma corporeitatis, cuius existentiam theoria originis humanae moderna corroborat.

In axiologia juxta Scotum ens et valor identificantur in abstracto, sed non in concreto, quia bonum perfectum contra bonum transcendentale structuram polarem habet. Ita nominatur Scotus dux scolasticae ad modernam philosophiam ducens.

AZ AQUINÓI

SZENT TAMÁS TÁRSASÁG

a keresztény bölcsélet művelését szolgálja tudományos felolvasások és a közönség szélesebb rétegeihez szóló előadások tartásával. A rendes tagokat a közgyűlés választja. Az alapító tagok egyszersmindenkorra 100 aranypengőt adományoznak. A pártoló tagok évenként 4 aranypengővel járulnak a Társaság céljainak az előmozdításához. A tagsági díj a 19.277. sz. postai befizetési lapon küldhető be. A tagok illetményként megkapják a Társaság kiadásában megjelenő «Bölcséleti Közlemények»-et.

Bővebb felvilágosítást nyújt a

TÁRSASÁG ELNÖKSÉGE

BUDAPEST, IV., PÁZMÁNY PÉTER-TÉR 1–3.