21. SZÁM

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

21. SZÁM

HIT-TUDOMÁNY LELKIÉLET

NEVELÉS IRODALOM

BÖLCSELET JOG

FÖLDRAJZ TERMÉSZETTUDOMÁNY

TÖRTÉNELEM SOCIOLOGIA

ÉLETRAJZ UTIRAJZ

HORVÁTH SÁNDOR DR. O.P.

AQUINÓI SZENT TAMÁS VILÁGNÉZETE

BUDAPEST
SZENT ISTVÁN TÁRSULAT KIADÁSA

AQUINÓI SZENT TAMÁS VILÁGNÉZETE

IRTA

HORVÁTH SÁNDOR DR. O. P.

SZENT-ISTVÁN-TÁRSULAT

AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA

BUDAPEST, 1924.

Nihil obstat.

Dr. Michaël Marczell
censor dioecesanus.

Nr. 3402.

Imprimatur.

Strigonii, die 18. Octobris 1923.

Joannes Card. Csernoch
Archiepiscopus.

Nihil obstat.

Fr. Dominicus Rátnik O. P.
S. Theol. Lect.

Fr. Cornelius Böle O. P.

Imprimatur.

Budapestini, die 25. Sept. 1923.

Fr. Raymundus Glund
Prior Prov.

STEPHANEUM NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R. T.
Budapest, VIII., Szentkirályi-utca 28. sz.

TARTALOM.

Oldal

Bevezetés. Szent Tamás élete és tudományos működésének jelentősége ... ... 5—18

ELSŐ RÉSZ.

Ismeret, tudomány, világnézet.

Thomizmus ... ... 19—21
Az ismeretelmélet problémái ... ... 21—23

A) *Az ismeret eredete és tárgya.*

Áttekintés ... ... 24—25
Az ismeret mibenléte ... ... 25—27
Ismeretforrásaink viszonya... ... ... 27—29
Az elvonás ... ... 29—35
Az egyedek megismerése ... ... 35—37
A szellemi világ megismerése ... ... 37—39
Az általános értékek létezési módja... ... ... 39—42

B) *Az ismeret mint érték.*

Áttekintés ... ... 42—44
Értelem és valóság ... ... 44—50
Az igazság ... ... 50—53
Logikai és metafizikai érték ... ... 53—58
Fogalmaink tartalmi kiterjedése ... ... 58—64
Az ismeret és valóság azonosítása ... ... 64—66
Az azonosító tényező (ratio formalis)... ... ... 66—71
Az elvonás fokai és a tudományok ... ... 71—78
Az értelem készültségei (habitus)... ... ... 78—85
A tárgyi igazság előföltétele ... ... 85—90

Oldal

Az értelem és akarat viszonya ... 91—93
Az igazság mint élet ... 93—96
A tárgyi igazság próbaköve ... 96—102
Ismeretünk határai ... 102—115
Szent Tamás és Kant ... 115—117
Isten megismerése ... 117—124
Rendszer, világnézet ... 124—126
A thomizmus lelke ... 126—133

MÁSODIK RÉSZ.

Hit, theológia, mystika.

A végső cél ... 134—139
A természetfölötti valóság ... 139—146
A kinyilatkoztatás ... 146—148
A hit tárgya ... 148—149
A hit indítóoka ... 149—157
Hit és akarat ... 157—161
A hit előkészítése ... 161—172
A theológia ... 172—175
A theológiai következtetés ... 175—183
A theológia tudásalanya ... 183—189
A Summa theologica ... 189—207
A mystika ... 207—225
Összefoglalás ... 225—228
Függelék. Szent Tamás művei ... 229—232

BEVEZETÉS.

A 13-ik századot méltán nevezték a keresztény reneszánsz korszakának. Benne játszódott le ugyanis a klasszikus pogánykor és a kereszténység gondolatvilágának oly összeegyeztetése, amely sem az egyik, sem a másik romlását, hanem mindkettőnek megtermékenyülését és újjászületését vonta maga után. Három ilyirányú kísérletet ismer a történelem. Az első az újplatonizmusé volt, amely a haldokló pogányságot akarta a keresztény igazságok által fölélesztení. Az alapgondolat hamis volt, mivel a mozgalom a pogány vallás tarthatatlan elemeinek megmentésére irányult. Ezért a végeredmény is csak egy kalandos és önmagában összeomló világnézet lehetett, amelyet még későbbi és egészen a keresztény világnézet szolgálatában álló formájában is az utóbbi elhomályosodásának veszedelmét rejtette magában. A másodikat reneszánsz néven emlegeti a történelem s irányzatában és eszközeiben époly hibás volt, mint az első. A kereszténység elpogányosítását tűzte ki céljául s ha az ebben rejlő őserő nem állt volna ellen, illetve ha az ilyen háttérbeszorulás egyáltalában összeférne vele, Európa elpogányosodása sokkal nagyobb méretű lett volna, mint ez a valóságban megtörténhetett. Mindkét irány hibáját a synkretizmusban kell keresnünk, amely az összeegyeztethetlen elemek erőszakos egybeforrasztására törekszik. Ezzel szemben a harmadik kísérlet a

synthesis útján járt, amennyiben felkutatta mindkét gondolatvilág örök értékeit, megtisztította azokat a kortörténeti vagy az ismeretet egyébként elhomályosító elemektől s egy az egész lehető emberi ismeretet felölelő, ellenmondás nélküli összegezésben állította a szemlélő értelem elé. Ez a 13-ik század reneszánsza, amely a keresztény tudományosságnak új és azóta el nem hagyott, sőt többé el nem hagyható irányt szabott. Ennek a mozgalomnak legszerényebb és legtermékenyebb munkása Aquinói szent Tamás.

Az aquinói grófok roccasiccai várában született 1225-ben. Ötéves korában a montecassinói bencések iskolájába került, ahol gondos nevelésben részesült. 1239-től fogva Nápolyban az akkor divatos tanterv szerint a trivium és quadrivium tárgyaiban nyert alapos kiképzést. 1244-ben családja ellenzése mellett szent Domonkos rendjébe lépett. Előljárói Párisba küldték magasabb tanulmányok végett, útközben azonban testvérei elfogták s egy évig fogva tartották. 1245-ben az akkori rendfőnök, Joannes Teutonicus, kíséretében végre eljutott Párisba s bold. Nagy Albert vezetése alatt megkezdte magasabb tanulmányait. Mestere döntő befolyással volt a nagytehetségű tanítvány egész életére. Tőle tanulta a bölcselet szeretetét és értékelését, főleg pedig Aristotelesnek a keresztény világnézet terén való sikeres alkalmazhatását. 1248-ban Alberttel együtt Kölnbe ment s itt még négy évig alapos tanulmányonyokat végzett. 1252-ben már Párisban találjuk, ahol mint borostyános a Sententia-kat magyarázta. Az akkori tanterv szerint ugyanis Petrus Lombardus (röviden csak «Mesternek», Magister, nevezték) híres műve volt a szöveg, amelyhez a tanárnak alkalmazkodnia kellett, illetve amelyhez magyarázatait fűzte. Irodalmi működését is itt kezdette s ezzel döntő befolyást gyakorolt az akkori mozgalom kedvező elintézésére, amely a

szerzeteseket akarta a tanításból kizárni. 1256-ban a hittudományok mesterévé lesz. Mint ilyen a Szentírást magyarázza s ennek keretében adja elő a theológiát. 1261—64-ig. IV. Orbán udvarában pápai theológus, ahol rendkívül fontos irodalmi működést fejt ki, főkép Aristoteles magyarázatát illetőleg. A következő négy évben a római, majd meg a viterbói rendi főiskolák vezetője, 1268-ban pedig visszatér Párisba és négy évig újra itt tanít. 1272—74-ig Nápolyban találjuk mint tanárt, ahonnét a második lyoni zsinatra hívják. Útközben azonban megbetegszik és a ciszterciták fossanovai apátságában, halálos ágyán is tanítva, 1274. március 7-én átköltözött abba a világba, amelynek szépségét már földi életében is oly megragadóan tudta elénk állítani.

Tudományos működése a tanításra és irodalmi tevékenységre osztható. Mint tanár korának legjobbjai közé tartozik. A mindig telt termek és két egyenesen kézikönyv gyanánt készült műve bizonyítják, mily meleg szeretettel viselkedett tanítványaival szemben s mily sikerrel folytatta ebbeli működését. Irodalmi tevékenysége felöleli a bölcselet és hittudomány egész területét. Koronája a tankönyvnek szánt és a theológia összegezését nyujtó Summa Theologica, amely úgy rövidségénél, mint pedig tartalmánál fogva utólérhetlennek bizonyult s szerzőjét a keresztény hittudomány klasszikusává tette. Másik tankönyve a Summa contra Gentes, amely a saracénok között és ellen működő dominikánus misszionáriusok számára készült s a keresztény világnézetet főleg a mohamedánizmus legyőzésére alkalmas formában nyujtja. Többi műveiben részint Aristotelest, részint a Szentírást értelmezi, részint pedig egyes bölcseleti és hittudományi kérdésekről ad rövid felvilágosítást. (Opuscula.)

Az akkori tanítási rendszerben gyökereznek az ú. n.

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

Szent Tamás egész tudományos működését a fönnebb említett gondolat élteti. Hogy neve művelődéstörténeti határkövet képvisel, a keresztény bölcselet szempontjából már régóta eldöntött kérdés. Azok pedig, akikkel világnézeti fontolgatások vettették meg a 13-ik századot, ezek felejtették el velük a történetíró köteles igazságszeretét, ma már kénytelenek meghajolni szent Tamás nagysága előtt. A Németországban föllendült alapos bölcselettörténeti kutatások után csak a

tudatlanság vagy az elfogultság meri megütni a régi hangokat, ezek ellenkezője Windelband elismerő és megértő álláspontját foglalja el.

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

elvezettek a keresztény bölcselet alaptételeitől és végső céljától úgy, hogy a szent Tamáshoz való visszatérés mindannyiszor szükségszerű követelmény gyanánt jelentkezett.

A legtöbb művelődéstörténeti határkőnek csak részleges, kortörténeti jelentősége van. Mintha csak ez lenne a felirata: itt van eltemetve sok nemzedék verejtékes munkája. Csodálattal állunk meg előtte, mint a mult nagy emléke előtt, de idegenek vagyunk közelében, mert olyan légkör veszi körül, amelyhez nem szoktunk hozzá. Szent Tamás nem ily határkő. Felirata nem a halál, hanem az élet betűiből van összeállítva. Műveiben nem egy letűnt kor ma már hasznavehetetlen gondolatvilága van letéve, hanem az emberi elme örök értékei, amelyekre mindenkinek szüksége van, amelyek örökké ifjak és mindig időszerűek maradnak. A belőlük kiáradó légkört csak akkor találjuk dohosnak, ha szellemi életünk légzőszervei egészen elanyagiasodtak és a finomabb s az igazán lelki táplálék felfogására és továbbszállítására már nem alkalmasak. Az idegenszerű külső, amelyben e nagy szellemi munka megjelen előttünk, egyáltalában nem akadályozza meg, hogy szent Tamás ne legyen a jelené: hamar megbarátkozunk vele s époly honosnak tűnnek fel az örök gondolatok e régi külsőben, akárcsak a legújabban. Nemcsak a bölcselet-, hanem az egész művelődéstörténetben is páratlanul álló jelenség, hogy egy nagy szellem gondolatvilágát immár hét század ugyanazzal a meggyőződéssel vallja a magáénak, ugyanazzal az áhitattal menjen hozzá termékenyítő eszmékért, mint azt az első s bizony elég csekély számú tanítványok tették. Oly hódító munka ez, amelyet csak az tudott elvégezni, aki nem akart hódítani, hanem egyszerűen belekapcsolódni abba az igazságforrásba, amely a megtestesült Ige révén oly bőségesen öntötte

a természetes és természetfölötti bölcseség vizét. Szent Tamás művei és gondolatvilága ezért maradnak örökké ifjak és időszerűek, mert a változatlan bölcseség forrásából meríttettek s oda ömlöttek vissza ugyanabban a szeplőtelen tisztaságban, amelyben a nagy gondolkozó kimerítette azokat. Mivel továbbá szent Tamás a kinyilatkoztatott bölcseséget az emberi elme örök értékeivel annyira át tudta hatni, hogy úgy mondjam *tudományos emberivé* alakítani, mintha abban nem is a természetfölötti, hanem a hozzánk közelálló természetes rend nyilatkoznék meg, azért nem nélkülözheti e bölcselőt senki sem, aki az örök Igazság mélységeihez akar közeledni. Mivel végül szent Tamás bölcseletének sorsa egybeforrott a kinyilatkoztatás sorsával, neve sohasem jelenthet tisztán kortörténeti határkövet vagy egy mulandó irányzat jelszavát: a kinyilatkoztatás természetével járó megdönthetlenségben és örökkévalóságban neki is része lesz, de épen ezért meg kell osztania az előbbinek a sorsát az ellenmondást és megvettetést illetőleg is.

Ha szent Tamás kortörténeti jelentőségét röviden akarjuk jellemezni, azt mondhatjuk, hogy olyan nagyobbszerű leszámolási munkát végzett, aminővel a bölcselettörténet terén gyakrabban találkozunk. Mint mindenütt, úgy itt is gyakori jelenség az emberi alkotó erő kimerültsége. Hatalmas pozitív munka után, amely évtizedek, sőt gyakran századok energiáját rejti magában, megjelennek a kislátókörű epigonok, akik mindent szétrombolnak, mindent elértéktelenítenek, ellapositanak s beleterelnek egy a lehetetlenségek és tátongó örvények veszélyeitől meg-megszakitott mederbe. Sem új alkotásokról, sem pedig a régi értékek megbecsüléséről vagy továbbfejlesztéséről szó sincs: ez utóbbiaknak csak árnyoldalai vagy épen félreértésen alapuló végső lehetetlenségei jelentkeznek. Ilyenkor szokott

feltűnni egy-egy nagyobb szellem, aki a leszámolás munkáját törekszik több-kevesebb szerencsével elvégezni. Az utolsó leszámolásra Kant vállalkozott. A tudomány nomádaitól fölfelé minden irányzatot ítélőszéke elé állított, megítélt, elítélt s bejelentette az addigi tudományosság csődjét. A törvénykönyv azonban, amelyből ítélkezett, nem tartalmazott paragrafust e csőd s az ennek következtében beállott kórtünetek gyógyítására, hanem az emberi gondolkozást újabb tönk szélére juttatta s az előbbinél is mélyebb örvénybe taszította.

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

Szent Tamás leszámolása nem volt ily katasztrofális jellegű, bár lényegében ugyanazt a problémát kellett megoldania s ugyanazon beteges tünetekkel kellett foglalkoznia, mint a bölcselettörténet akármelyik korszakalkotó alakjának. A 13-ik század gondolkozóit is az a probléma foglalkoztatta, amely Kant beállításában és megoldásában nyert új alakot: hogyan viszonylanak egymáshoz a különböző ismeretforrások,

milyen az ember viszonya a tőle független, vagy épen fölötte álló valósághoz. Kant fogalmazása és megoldása csak olyan fejlődés után vált lehetségessé, amely úgy a vallás, mint a bölcselet terén ismereteink alanyi elemeit annyira önállósította, hogy a tapasztalatot megelőző, tőle teljesen független, de ismereteinket mégis lényegesen befolyásoló és átalakító (a priori) tényezők elfogadása époly dogma gyanánt szerepelt, mint Aristotelesnek és vele a 13-ik század nagy gondolkozóinak annyiszor kicsúfolt és naivnak nevezett meggyőződése az értelem tisztán szenvedőleges mivoltáról.

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

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

világnak egymásrahatása folytán kialakult, ha nem is minden izében azonos, de legalább is lényegében hű képmását. Ez a nemcsak tisztán bölcseleti alapgondolat, hanem vele együtt az egész keresztény világfelfogás sarkalatos tétele forgott veszedelemben a 13-ik században. Az Aristoteles neve alatt ismeretes, tulajdonképen pedig ennek teljes tagadását jelző bölcselet egyenesen panpsychisztikus megoldást adott. Az arab Averroës körül csoportosuló s a párisi egyetemen is hatalmas pártot alkotó bölcselők az egyetlen termékenyítő értelem (intellectus agens) feltételezésével ugyanis az egyedi önállóságot érthetetlenné, ismereteinknek a valósággal történő megegyezését pedig felfoghatlanná tették. A másik oldalon pedig az újplatonizmus keresztény hívei a tartalmi elvonás és a valóságot helyettesítő hasonmás (species impressa) tagadásával, illetve gyöngítésével nagy mértékben hozzájárultak ahhoz, hogy e tétel elhomályosodjék, bár annak lényegét szívvel-lélekkel vallani akarták. Így jutott a keresztény tudomány válaszútra. Vagy le kellett mondania ama segédeszköz (a bölcselet) alkalmazásáról, amely a tételt megalapozza, ami végeredményben az egész világnézet feladását hozta volna magával, vagy pedig hozzá kellett fordulnia, ami viszont ennek igen messzemenő igényeinek kielégítését jelentette. Végső következményeiben ugyanis a bölcselet a megalapozás fejében részt kért a legmagasabb rangú, a kinyilatkoztatott, igazságok feldolgozásában is s azt kívánta, hogy emberivé alakíttassanak át ezek is. De ez még a kisebb baj lett volna, ha mellette nem fenyegetett volna a félrevezetés veszélye is. Mindaz, amit e segédeszköz alkalmazása a megelőző századokban eretnekség, rationalismus vagy ellaposult gondolkozás formájában magával hozott, fölmerült a 13-ik század tudósa előtt, amikor a választó útra kellett lépnie.

Szent Tamás leszámolása abban állott, hogy az alternativának mindkét oldalon előkelő képviselői fölé emelkedve, választásában és ítéletalkotásában nem várt útmutatást vagy befolyásolást, hanem öntudatosan, az előítéletektől meg nem ijedve, a nehézségektől vissza nem rettenve tört előre azon az úton, amely a tétel és következményeinek egyedüli megmentéséhez vezetett. Ítélőszéke előtt megjelentek a kortársak és az elődök közül mindnyájan nemcsak azok, akik a bölcseletet rossz hírbe hozták vagy a kislelkek törpeségével elrútították, hanem azok is, akik bármely szempontból elutasító álláspontot foglaltak el vele szemben. Anélkül, hogy bárkit is bántott vagy megsértett volna, mintegy észrevétlenül cáfolt a leghatásosabb módszerrel, a pozitív munkával, azzal, hogy a hasznavehetetlen és káros irányok, fogalmazások és beállítások helyett hasznavehetőket és helyeseket nyujtott. Az eddigi meddő kritika vagy a negativ rombolás munkájának helyét a pozitív alkotás foglalja el. Ezzel emelkedik túl szent Tamás a középkor sok nagy, de egyoldalú alakján, ezzel sikerül neki a keresztény világnézet említett alapgondolatát állandósítani s a 13-ik század többékevésbbé «dogmatikus» meggyőződésének színvonaláról a tudományos valóságok sorába állítani.

A 13-ik század gondolatvilágának második pillére az előbbihez hasonló mély meggyőződés a természetfölötti valóság létezéséről. Hogy ez époly kevéssé volt vak, mint az imént tárgyalt tétel elfogadása, talán megint abból bizonyítható leginkább, hogy a legmodernebb fegyverzetben megjelenő apológia is kénytelen visszatérni e nagy kor műveihez, belőlük meríti az irányító, eddig még meg nem döntött s soha meg sem dönthető elveket. De bármiként gondolkozzunk is erről, történetileg tény, hogy ez a meggyőződés a középkor legféltettebb kincsei közé tartozott és hogy a termé-

szetfölötti világra vonatkozó ismereteknek époly reális értéket tulajdonított, mint a természeteseknek, azzal a különbséggel, hogy az előbbieket érzelmi szempontokból az utóbbiaknál többre becsülte s ha áldozatot kellett hoznia, kész volt ezekről lemondani, hogy az értékesebbet megmentse. Ez a körülmény nem egyszer nehéz belső küzdelem elé állította a középkori embert s valósággal pártokra szakította azt a kort, amellyel foglalkozunk. Az egyik oldalon a meggyőződéses hitet és a mély hitéletet látjuk, a másik oldalon pedig a mind jobban elhatalmasodó tudományos mozgalmakat. Az előbbieknek volt őre és csalhatatlan zsinórmértéke az Egyház, de az utóbbiak vezér és irányító nélkül bolyongtak, nemcsak a tévedések, hanem, ami gyakran még rosszabb, az ellaposulás és üres szószártyárkodás veszélyeinek kitéve. A mozgalmat visszatartani nem lehetett, bármennyire érveltek is ellene nagy férfiak, mint szent Bernát. Az pedig, hogy a két felfogás békés egyességben éljen, az eddigi tapasztalatok után s annak az anyagnak a figyelembevételével, amelyet a tudomány eddig a felszinre hozott, mintegy lehetetlennek látszott. Ekkor lépett föl az a nagy mentő tevékenység, amely szent Tamás fáradozása révén végül teljes siker aratott. Benne találta meg a tudomány azt a vezért és irányítót, aki a bölcseletet a tévedések és az ellaposodás veszélyeitől nemcsak megóvta, hanem arra is alkalmassá tette, hogy békességgel megférjen a hittel és a hitélettel. Ezzel egyrészt kisegítette a középkort ama külső és belső küzdelemből, amely úgy az egyes emberben, mint az akkori társadalomban oly sok gyászos jelenséget érlelt, másrészt pedig megmentette a két, méltán nagyrabecsült ismeretkört a meddő ellenséges szembeszállás és a még ennél is rosszabb kölcsönös félreértés veszedelmétől.

Az Averroizmus tönkretétele és a szent Ágoston

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

Szenttéavatásának 600-ik évében tulajdonképen nem éri nagyobb megtiszteltetés, mint a többi közönséges esztendőben. Nevét naponta olvassuk és halljuk mindenütt, ahol a keresztény tudomány fölemeli szavát.

Világító toronnyá lőn, amely fénycsóváit messze kiveti az egész tudományos világra s amelyet nem nélkülözhetünk, ha nem akarunk eltévelyedni.

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

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

ELSŐ RÉSZ.

Ismeret, tudomány, világnézet.

Thomizmus. Szent Tamás korszakalkotó működése révén kialakult bölcseleti és theológiai rendszert a történelem Szentünk nevéről thomizmusnak nevezte el. Mint filozófia lényegében és főbb tételeiben azonos Aristoteles bölcseletével, ennek szerves továbbfejlesztése, kiegészítése és nem egyszer oly gondolatokkal és tételekkel való gyarapítása, amelyek e rendszer végső befejezését és tökéletesítését jelentik. Az idegen, főkép platonikus elemek, amelyek szent Ágoston és az areopagi Dénesnek tulajdonított művek alapján a thomizmus sarkalatos tételeivé lőnek, sem a rendszer szerves egységét nem zavarják meg, sem pedig a dilettantizmus vagy eklekticizmus bélyeget nem nyomják rá. Szent Tamás egységesítő, elvi összeférhetetlenséget vagy hiányokat nem türő lángelméje úgy beolvasztotta azokat Aristoteles rendszerébe s annyira áthatotta e bölcselet sarkalatos tételeinek követelményeivel, hogy idegen voltuk fel sem tünik s eredeti bizonyító erejük is háttérbe lép, illetőleg az aristotelesi gondolatvilág szolgálatába áll. A felsorolt elemek fontosságát hangsúlyoznunk kell nemcsak a thomizmus történelmi megítélésénél, hanem rendszertani értéklésénél és meghatározásánál is. Csak ezek figyelembevétele után értjük meg, hogy a bölcselettörténet a

thomizmust ma már általánosan és a mindjobban gyarapodó nagyrabecsülés hangján említi részben az önálló, részben pedig az önállóan továbbfejlesztett bölcseleti rendszerek között. Történetileg kétségkívül az utóbbi minősítés illeti meg, az előbbire csak rendszertani szempontból tarthat igényt, mivel mint a keresztény világnézetet úgy tisztán bölcseletileg, mint pedig az e filozófia révén észszerűnek kimutatott és és emberileg tudományossá alakított hit szempontjából visszatükröző és megalapozó egységes egész szent Tamás legsajátosabb szellemi munkája.

A thomizmus ideiglenes tartalmi meghatározásának alapjául ama jellegzetes sajátsága szolgál, hogy kutatásának tárgya az egész, bármily megbízható úton elérhető valóság, tudásalanya pedig az érzéki valóságból az elvonás alapján kihámozható ens participatum, a létés igazságtartalmat csak részlegesen birtokló, de ki nem merítő valóság. Ez szent Tamás világnézetének középpontja, éltető eleme, kutatásainak irányítója és uralkodó szempontja. Ennek az egészen kezdetleges s mintegy a természet nyers erőivel kidolgozott és felfogott, majdnem tartalmatlan meghatározásából indul ki, ennek tartalmi kialakításában látja a tudás célját, úgy hogy az elvonástól kísért synthesis révén tökéletesen tehát úgy önmagában, mint viszonylataiban felismert lényfogalom értelmünkre nézve a valóság képviselője és egész tudásunk burkolt foglalata. Ez szolgáltatja a valóság összes adatainak megítéléséhez és értékléséhez szükséges elveket, általa és rá visszavezetve szerezhetünk csak emberi ismeretet. Ami alatta van (a nyers érzéki valóság), csak akkor válhat meggyőződéses értelmi kincsünkké, ha mint a lényfogalom tényleges tartalmának alkotórésze annak örök, változatlan formájában és pozitiv ható erejének teljes világosságában jelenik meg előttünk. Ami pedig fölötte van (a ter-

mészetfölötti valóság), csak akkor illeszkedhet be meggyőződésünk világába, ha mint lényfogalmunk lehető valóságtartalmának alkotó része alapjaiban pozitive, kifejtésében pedig negative támaszkodik rá s tőle kölcsönzi e magasabb világ fölépítéséhez szükséges tartalmi anyagot. Ha tehát tárgyi világnézeten tartalmilag (materialiter) a megindokolt ismeretek összességét, sajátosan (formaliter) pedig az egységes szempont által rendszerezett igazságok foglalatát értjük, akkor a thomizmus mint világnézet az egész valóságnak az érzéki létformából elvont lényfogalom által rendszerezett, ennek szempontjából megítélt és erre visszavezetett összegezését jelenti. Röviden: *thomizmus a valóságnak az érzéki létfogalom nézőpontjából történő szemlélete.* Ez ideiglenes meghatározás igazolása tanulmányunk célja. Mivel pedig a világnézet mineműsége az ismeretelméleti állásfoglalástól függ, ezért ennek keretében kutatjuk és állítjuk be a thomizmust is.

Az ismeretelmélet problémái. Szent Tamás ismeretelméleti kutatását Aristotelesnak az az elve hatja át, hogy a tudás kiinduló pontja a hit. Oportet addiscentem credere. Ismeretforrásaink megbízhatóságának ideiglenes elfogadása segít bennünket az öntudatos eszmélkedéshez (reflexio), melynek segítségével kérlelhetlen szigorúsággal ítélkezhetünk ismereteink igazságáról és ismeretforrásaink tisztaságáról. Az ismeretet elhomályosító vagy alanyi értékre lesülyesztő tényezőket mind ismeri s anélkül, hogy a modern ismeretkritikák külső apparátusát alkalmazná, elvileg megtámadhatlan alapossággal végzi munkáját. Az igazság az eszmélkedés eredményekép jelentkezik ismereteinkben, mondja, ez pedig föltételezi értelmi működésünk és a tárgy viszonyának fölismerését, ami az értelem természetének, tehát egész benső életünkben elfoglalt helyének és az élet egyéb tényezőihez való viszonyának felkutatása nélkül nem

lehetséges. Ennél pontosabban ma sem tudjuk meghatározni az ismeretelméleti probléma megoldásához vezető útat.

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

De még a fogalmak világáig sem ér e változatlanság gyökere, mondja a nominalizmus, hiszen csak a valódi változatlanságot pótoló formulák ezek: csak szavaink foglalják össze a jelenségek egymásutánját vagy hasonló megnyilvánulását egy-egy formulába, amelynek tartalmi viszonypárját, hátterét és alapját nemcsak a tárgyi világban, hanem még értelmünk adataiban sem találjuk meg. Ha pedig van a valóságra vonatkozó érvényük (realizmus), hol van ez a valóság? Ott, ahol tapasztalataink vagy pedig ezek keretén kívül? Mert hogy az előbbiek révén a valóságot megközelítjük, nehéz tagadni. A gyötrő kérdés ott kezdődik, vajjon hozzáférkőzhet-e értelmünk a tapasztalathoz úgy, hogy örök értékeit is belőle meríthesse. S ha igen, akkor kérdezzük, hol vannak az emberi ismeret határai, azaz lehetséges-e ennek, a tapasztalat keretein túlmenő kibővítése anélkül, hogy a valóság érintésének tudatáról le kellene mondanunk?

E kérdések a középkort épúgy érdekelték, mint napjaink bölcseletét, de a kortársak közül csak szent Tamásnak sikerült mindegyikre kielégítő feleletet adnia anélkül, hogy belevitte volna az emberi tudást abba a katasztrófába, amelybe előtte és utána annyian sodródtak.

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

A) *Az ismeret eredete és tárgya.*

Áttekintés. Az ismeretnek, mint lélektani folyamatnak elemezésénél és általános tárgyi értékének meghatározásánál szent Tamás egy tapasztalati tényből és egy természetbölcseleti tételből indul ki. Az a tény, hogy nem mindig vagyunk az ismeret birtokában, a megismerő képesség és a tárgy különbségét bizonyítja. Az a tétel, hogy az ember testből és lélekből álló osztatlan valóság s hogy az utóbbi az érzékek tárgyadó közreműködése nélkül nem termékenyülhet meg, ama szükségszerű következtetést foglalja magában, hogy értelmi ismeretünk tárgya ugyanott keresendő, ahol az érzékié, tehát nem az alanyi, hanem a külső világban. Az ismeretnek, mint ilyennek a tárgya (obiectum materiale), mondja szent Tamás, a valóság (ens), teljesen elvonatkoztatva ennek alanyi vagy tárgyi, anyagi vagy szellemi megnyilvánulásaitól. Mindez, ami ellenmondást nem tartalmaz, felfogható, ismeretünk tárgya, tudatunk tartalma lehet. Az értelmi ismeret sajátos tárgya (obiectum formale) az igazság, amely a tudattartalom és a valóság megegyezésének fölismerésében áll, tehát a valóság (ens) különös, nemcsak tudatos, hanem eszmélt megjelenési formáját jelenti. Ha tehát ez a tárgy bármikép is megszorítódnék, pl. az anyagi valóság körére, az vagy abból lenne magyarázandó, hogy a megismerő képesség ereje egyáltalában nem terjed ki az egész valóságra, hanem korlátoltságánál fogva csakis az anyagi valósággal érintkezhet (mint az érzékek), vagy pedig abból, hogy a magában véve általános átfogó erőt (esse genericum potentiae) korlátozzák oly tényezők, amelyek tisztán az anyagi valósággal történt érintkezés folytán termékenyülnek meg s így csakis ezt továbbíthatják a felsőbb megismerő forráshoz. Ilyen az ember értelmi ismerete, amely a testi-

szellemi természetnek megfelelően az érzékek szolgálatára van utalva s így természetes energiája szerint (esse specificum potentiae) az anyagban megtestesült valóság felfogására szorítkozik. Az értelem általános, szellemi átfogó erejének megfelelő tárgy (obiectum adaequatum), a valóság, mint ilyen marad, de ennek érintési, áthasonlítási módja és kiterjedése alkalmazkodik a tárgyadó tényezők (érzékek) természetéhez s így értelmi ismeretünk sajátos tárgya (obiectum proprium) az anyagban foglalt valóság (essentiae rerum sensibilium).

Az értelem korlátolt teljesítő képessége szellemi természetén kívül eső tényezőktől függvén, semmi sem áll útjában, hogy az érzékek tárgyadó szolgálatától megszabadulva korlátlan teljesítő képessége és ismerete az ennek megfelelő, tehát az anyagi valóságtól független, fölötte álló tárgyra vonatkozzék. Ugyanebből az okból a teremtett szellemi képesség keretein belül gyarapítható értelmünk energiája is, úgy hogy a valóságnak nemcsak részleges adataival, hanem ennek egész teljességével is érintkezésbe léphet. Ez a néhány mondat foglalja össze Szent Tamás ismeretelméletének összes árnyalatait a legalacsonyabb foktól föl a visio beata-ig.

Az ismeret mibenléte. Szent Tamás ismeretelméletét nemcsak a modern bölcselet, hanem az egykorú iskolák felfogásától is a két lényegesen különböző — érzéki és értelmi — ismeretforrás hangsulyozása és mindkettő szenvedőleges voltának elismerése választja el. Érzékeink és értelmünk kezdetben olyanok, mint az üres tábla. Az alany részéről a tapasztalatot megelőzőleg ez ismeretkörök és források működését sem határozott (velünk született eszmék), sem pedig határozatlan (mint Kant apriori elemei) tárgyi tartalom nem irányítja vagy módosítja. Ismeretünk anyaga, tehát

egész taratalmi valósága, az alanyi ismeretforrásoktól különböző tárgyi világból származik úgy, hogy ezzel szemben képességeink csak felfogó, tehát szenvedőleges szerepet játszanak. Ismeretforrásaink tartalmi megtermékenyülése azonban még nem ismeret, hanem csak ennek előföltétele. Ez utóbbi valóságos életmegnyilvánulás, tehát benngyökerező működés (actio immanens), amelynek létrejötténél képességeink természetadta energiája cselekvő szerepben lép föl. Az ismeret első fokon a valóságból merített tartalom élethű feldolgozásában és tudatossá tételében áll (vitalis expressio cogniti in cognoscente). Ennek folytatása és befejezése e tartalom tárgyi és igazságmagvának kikeltése és gyümölcsöztetése, amelynek végeredménye egy egészen új formákkal, tehát éltető és élettényezőkkel gazdagított psychologiai én kialakulása.

Az ismeret eszerint a tárgyi világtól megtermékenyített alany életmegnyilvánulása. A tárgy valóságtartalma nem ugyan természetes és állandó (esse physicum), hanem hasonmási és átmeneti lét (esse intentionale) szerint a megismerő képességnek nemcsak mozgató, hanem alaki és alakító tényezőjévé is válik, azaz átmeneti tartalmat és határoltságot kölcsönöz neki, épúgy mint a természetes és állandó formák (pl. a lélek) a magában véve határozatlan anyagnak. Az ismeret végelemzésében tehát az alanynak és tárgynak eggyé olvadása, ill. az előbbinek átmeneti és hasonmási átalakulása a tárggyá. Azt a valóságot, amely a megismerő alanyt a tárgy határozottságaira és tartalmára áthasonítja, *species impressa*-nak, a tárgy szenvedőlegesen felfogott hasonmásának mondjuk. A species impressa tehát nem tudatos ismeretet jelent, sőt még ennek közvetlen tárgya sem lehet. Egyedüli jelentősége, hogy a tárgy valóságtartalmának visszatükrözése révén ennek helyettesítője legyen s az ismeret létrejötténél, mint

az alany mozgató és alaki tényezője vele a tárgyat és létet adó tényező szerepében együttműködjék. A species impressa eszerint ismeretünk egyik cselekvő létrehozója és kizárólagos alaki, tartalmi tényezője. Eszköz, amely vagy a valóság közvetlen szemléletére vezet (mint az érzéki ismeretnél) vagy pedig annak az értelmi képnek a kialakulásához szolgáltatja a tartalmi anyagot, amelyet *species expressa*-nak, a tárgy tudatossá vált és cselekvően kialakított hasonmásának nevezünk. A tárgy megvalósulása az alanyban még akkor sem jelzi ismeretünk végső pontját, ha az így kialakult alanyi kép ismeretünk tárgyává lesz, mint ezt a species expressaról mondják. Az alanyi alakulat csak eszköz arra, hogy kivezessen bennünket a tárgyi világba, összekötő kapocs a megismerő alany és a valóság között.

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

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

általános alkalmas volta a külvilággal való élő vagy élővé alakítható érintkezésre. A külső érzékek tartalmi adatainak feldolgozása az ú. n. belső érzékek dolga, amelyek révén az ismeret nemcsak tudatossá válik, hanem résztvéve a lélek szellemi mivoltában gyökerező s a magasabb szellemi rész szolgálatára rendelt érzéki képességeknek a tisztán állatinál magasabb rangú természetében és rendeltetésében, olyan átalakuláson megy át, hogy a lélek lényegesen szellemi, értelmi működését is befolyásolhatja. Ennek megvalósításában a képzelő erőnek (phantasia) jut az oroszlánrész. De bármint képezze és alakítsa is át ez az erő a külvilág adatait (ami a mondottak szerint nem tárgyi tartalom hozzáadását vagy ennek a módosítását jelenti), oly tökéletes képet (phantasma) nem tud alkotni, amely az érzéki megismerés anyagi és egyedi korlátoltságát, tehát konkrét és részleges voltát ne tükrözné vissza. E képek csak arra alkalmasak, hogy a valóság érzéki, tapsztalati szemléletét lehetővé tegyék, de annak tulajdonképeni értékéről és mibenlétéről nem adnak felvilágosítást. Mindez bennük foglaltatik ugyan, de nem tartozik érzéki ismeretvilágunk tudatos tartalmához. Az ismeret az alany természetéhez idomul, tehát az érzéki ismeretforrás anyagi mivoltának megfelelően a valóságtartalom is érzéki, anyagi és részleges alakban jelenik meg tudatunkban. Ezzel szemben öntudatunk tanusága szerint a valóságról e korlátolt körön túlmenő ismereteink is vannak. Az adatok, amelyekből ítéleteinket alakítjuk, nemcsak a jelen tapasztalatra, nemcsak a jelenlevő tárgyakra és ezek külső, folyton változó megjelenési formájára vonatkoznak, hanem a dolgok lényegébe, változatlan természetébe, szükségszerű összefüggésébe engednek bepillantani. E fogalmak révén a megismerő alany mintegy az anyagi sajátságokkal adott korlátolt határok és látókör

fölé emelkedik, oly távlatból láthatja a valóságot a maradandó, örök és szükségszerű, tehát a lelki vizsgálódásnak megfelelő korlátlan és általános szempontok szerint, aminőt az érzékek közeli és közvetlen szemlélete nem engedhet meg. Miután pedig ez a magasabbrangú ismeretkör ugyanazon tárgyakra vonatkozik, mint az érzéki, szent Tamás úgy következtet, hogy tartalmilag ez utóbbinak az átszellemítéséből, az érzéki ismeret anyagi korlátainak eltávolításából kell származnia. Ezt a műveletet nevezi **elvonásnak** (abstractio).

Hogy az elvonás elérhesse azt a fokot, amelyen a dolgok lényegét s a valóságnak oly magas szemléletét nyujtja, amint az imént leírtuk, meg kell előznie az elvonás ama fajának, amely tisztán a cselekvő okság eszközeivel végzi el az átszellemítés és az anyagi korlátok eltávolításának művét. Az értelemnek ugyanis épúgy meg kell termékenyülnie, mint az érzéki megismerőt képességeknek, époly szüksége van a tárgy hasonmására (species impressa), mint ezeknek. Szellemi mivoltánál fogva azonban sem az anyagi tárgyakkal közvetlenül nem érintkezhet, mint a külső érzékek, sem pedig a belső érzékektől feldolgozott tartalmat nem teheti a magáévá. Az anyag, mint ilyen, a szellemre cselekvő befolyást nem gyakorolhat, mivel ebbeli működésében a mennyiségi viszonylatokra van utalva, amelyeknek a szellemi világban nincs megfelelő viszonypáruk. A szellem azonban az anyagot befolyásolhatja és irányíthatja ily módon, de anyagi valóságot, legyen az még oly finom, oly kiegészítő, alaki és mozgató tényező gyanánt nem tehet a magáévá, amint ezt a species impressa szerepe megkívánja. Az értelmet csak szellemi valóság termékenyítheti meg, ez az egyik megdönthetlen tétel. A másik pedig kimondja, hogy ilyen tárgy közvetlenül nem áll rendelkezésünkre. Ezt az ellentétet oldotta meg már Aristoteles, az ú n. νοῦς

ποιητικός, a cselekvő vagy termékenyítő értelem (intellectus agens) föltételezésével, szent Tamás pedig a tant, megtisztítva minden később hozzátapadt idegen elemtől, továbbfejlesztette s végkép megépítette az anyagiból a szellemi világba vezető hidat.

A termékenyítő értelem feladata nem a megismerés, nem is a eszmélő elvonás (abstractio considerativa), hanem tisztán a tulajdonképeni, szenvedőleges és megtermékenyítést igénylő értelem (intellectus possibilis) ellátása anyaggal és tartalommal. A lélek szikrájának, lelki fénynek vagy olyan szellemi Röntgen-sugárfélének mondhatnók, amely az alsóbbrangú ismeretkör adataira hatva, az anyagi elemektől körülvett, mintegy elhomályosított szellemi (szükséges, általános örök) tartalmat megvilágítja, megjeleníti s így az érzéki képeket eszköz gyanánt használja föl az érzékfölötti species impressa kialakításánál. A termékenyítő vagy cselekvő elvonás (abstractio effectiva) eszerint az értelmi ismeret adatainak előkészítésében áll s két főbb mozzanata van. *a)* Az érzéki ismeret adatainak megvilágítása, átszellemítése, amelynek folytán az anyagisággal járó egyedi tényezők homályban maradva az általános és szükséges tartalom többé-kevésbbé világosan megjelenik s így a kép alkalmassá válik arra, hogy nem ugyan a saját, hanem a cselekvő értelem szellemi erejében a szenvedőleges értelemre hasson. *b)* A tulajdonképeni megismerő értelem megtermékenyítése. Ez utóbbi tehát úgy viszonylik az érzéki ismeretkör adataihoz, mint a külső érzékek az anyagi világhoz. Tőlük nyeri a tartalmat s tabula rasa-voltánál fogva nemcsak rájok van utalva, hanem tárgyi tartalmat nem is adhat hozzájok. Nem függ ugyan tőlük alanyilag, mintha működésében az érzéki ismeretek lennének mozgató és alaki tényezői, hanem tárgyilag, amennyiben a cselekvő elvonás révén belőlük meríti a tárgyat helyettesítő hason-

más (species impressa) tartalmi vonásait, míg ez utóbbi egyéb létbeli határozottsága épúgy az értelem életmegnyilvánulására vezetendő vissza, mint az érzéki hasonmás a megfelelő érzékek életerejére. Ez a függés azonban oly messzemenő, hogy értelmünk e képek segítsége nélkül egyáltalában nem működhet. Nemcsak az ismeret megindítására vonatkozik ez, hanem összes megnyilvánulásaira is, föl egész a legmagasabb rangú ismeretekig. Az anyagi és érzéki-tapasztalati eredet minden fogalmunkon kimutatható nemcsak a tartalmi vonásokat illetőleg, hanem annyiban is, hogy miután az eszmélő elvonás révén széjjelboncoltuk azokat, új fogalmakat alkottunk, új összefüggéseket födöztünk fel a valóság adatai között, ezek csak akkor lesznek megértett, tudatunkba és végső szellemi összegezésünkbe beillő fogalmakká és ismeretekké, ha visszavezettük azokat az érzéki ismeret adataira, vagyis ha megfelelő érzéki képet és hátteret tudunk nekik adni (conversio ad phantasmata). Az elvonás az érzéki adatoknál kezdődik és hozzájok tér vissza. Ezt szent Tamásnál az értelmi élet körtörvényének első megnyilvánulása. Az elvonás révén érzéki ismeretünk hatalmas tisztulási és finomodási folyamaton megy át s képzeteink elvesztik azt a zavaró és nem egyszer félrevezető erejüket, amely az értelem ellenőrzése előtt veszedelmessé teszi azokat. Összes ismereteinknek ez a visszavezetése az értelem tisztán természetes elvonatkoztató erejére ad szent Tamás bölcseletének az egykorú rendszerekkel szemben fölényt, ez teszi megbizható vezérré ama problémák megoldásánál, amelyek nemcsak a tisztán természetes úton, hanem a kinyilatkoztatás révén megszerzett igazságok szemléleténél is felmerülnek. *Teljes ismeretvilágunk tárgyi, tartalmi megtermékenyítő tényezői kívülünk keresendők, de az ezek elsajátításához, élő, tudatos felfogásához bármikép szükséges tényezők kivétel*

nélkül bennünk vannak vagy mint az értelem természetadta fölszerelése (természetes ismeretkörünkre vonatkozólag), vagy pedig mint malaszttal járó hozományok. E belső tényezőknek a természete és az ember testi és szellemi mivoltával adott szerkezete adja ismereteinknek azt a sajátos *emberi* jelleget, amelyet az imént leírtunk: *nincs értelmi ismeret az érzékiből való merítés vagy a hozzávaló fordulás és alkalmazkodás nélkül.* Ez a néhány szó foglalja össze a thomizmus ismeretelméletének lényegét.

A cselekvő elvonás révén megtermékenyített értelem legelső életműdödése a tárggyá való átmeneti és hasonmási átalakulás. Ennek a végeredménye a tárgy tudatos felfogása, az ú. n. species expressa, amely egyrészt az értelmi megismerés tárgya, másrészt pedig, mint a valóságot visszatükröző hasonmás, annak eszköze az alanyi világ elhagyására s a külvilág felfogására. Ez az értelmi szemlélet a tapasztalat. Az így megszerzett ismeret értelmi életünk további megnyilvánulásában az eszmélő elvonás (abstractio considerativa) tárgya gyanánt szerepel. Az értelem eszmélkedése, szétboncoló, összehasonlító és következtető tevékenysége folytán az anyagiság korlátai, az érzéki és egyedi eredetet visszatükröző konkrét vonások mind jobban eltűnnek, úgy hogy az értelem végeredményben csak az általános, szükséges és maradandó elemek szerint szemléli a valóságot, amely az anyagi és konkrét vonások mögött el volt rejtve. Fogalmainknak az esedékes és változó elemektől való megtisztítása az a művelet, amelyet eszmélő elvonásnak nevezünk s mely a dolgok lényegébe, szükségszerű összefüggéseibe nyujt bepillantást. Ha tehát fönnebb azt hangsúlyoztuk, hogy értelmi megismerésünk kizárólag az érzékiből ered, most hozzá kell tennünk, hogy az értelmi ismeret *többet* tartalmaz, mint az érzéki, vagy még helyeseb-

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

A valóság változatlan értékeinek, a dolgok lényegének, ismerete a közeg részéről (ex parte medii) eszerint közvetett és tökéletlen. Közvetett, mivel értelmünket e fogalmak kialakításánál nem egyenesen a változatlan elemek határozzák meg, hanem az egyedi, anyagi vonások és tünetek homályából kell azokat az eszmélkedő elvonás segítségével kidolgoznunk. Tökéletlen, mivel a lényegnek csak vázát, főbb vonásait ismerhetjük meg, annak teljes tartalmi gazdagsága rejtve marad előttünk főleg azért, mivel az ily ismerethez szükséges és az összes viszonylatokat feltáró tapasztalati anyag mindig hiányozni fog. Ez azonban nem akadályozza, hogy a valódi lényeget ne ismerjük meg *önmagában,* mint közvetlen tárgyat (ex parte obiecti.) Az elvonás bonyolult műveleténél ugyanis értelmünk tevékenysége teljes értékű ismeretforrásokra támaszkodik, amelyeknek adatait a synthesis később leirandó eljárásával csak hosszú tapasztalat és szigorú következtetés révén összegezzük a dolgok lényegét képviselő vonásokban. Ezek mindegyike a tapasztalati adatok burkolt foglalatának és eszmei helyettesítőjének tekintendő azért, mivel ezekből, mint okozatokból következtettünk a lényegre mint gyökerükre és okukra. Fogalmunk tehát, mint közvetlen tárgyat ezt a való lényeget szemlélteti, míg a belőle levezetett ismeretek csak közvetett tárgyként szerepelnek. Értelmünk e működése a szobrász eljárásához hasonlítható, aki a történelem vagy más források megbizható adataiból megalkotja a nagyemberek jellemének alapvonását, egész életüket mozgató állandó lelki állapotát s ezeket kőbe vésve, annál tökéletesebben szemlélteti a valóságot, minél megbizhatóbb adatok állanak rendelkezésére. Értelmünk teljesen megbizható adatokkal dolgozik és szükségszerűnek kimutatott összefüggések alapján vési nem kőbe, hanem a lélek élő

anyagába azokat a jellegzetes vonásokat, amelyekről felismerte, hogy a tapasztalat adatainak mozgató erőit képviselik a valóságban. Ezért bennük hasonlóképen, sőt több joggal szemlélhetjük a valóságot, mint a szobrászat nem egyszer alanyi felfogású alkotásaiban. Ismeretünk tökéletlen, de tárgyilag közvetlen és igaz.

Ennek a műveletnek egyébként tökéletes viszonypárját találjuk meg szent Tamás természetbölcseletében, ahol az anyag (materia prima) képviseli a határozatlanság és változandóság, az alaki tényező (forma substantialis) pedig az állandóság és határozottság tényezőjét. Az előbbinek fokozatos előkészítéséből hosszas munka árán nem erőszakos összekapcsolás, hanem természetes folyamat révén váltódik ki ez utóbbi (eductio formae de potentia materiae.) Értelmünk is a tudat terén a határozatlan, de mindenre alkalmas elem (potentia) szerepét játssza, míg a cselekvő értelem ama természetes tényezőket képviseli, amelyek az anyagból a formát kiváltják. Az értelem ennek befolyása és fokozatosan előkészítő működése révén mind alkalmasabbá válik a változatlan és határozott lényeg hordozására, míg ez hasonló módon váltódik ki belőle, mint az anyagból a forma. Ez a párhuzam egyébként végighuzódik szent Tamás egész világnézetén, amelyben a szellemi lények között az értelem foglalja el a legutolsó helyet, akárcsak az anyag a valóság adatai sorában. Nagyfontosságú gondolat ez, mivel szent Tamás a materia prima analogiájára konstruálja értelmünk tényleges és a vele egyidőben megmaradó lehető teljesítő képességet s az utóbbin alapuló természetes ismeretvágyat föl egész Isten szinről szinre való látásának megkívánásáig.

Az egyedek megismerése. Az elvonás révén az egyedeket is tökéletesebben ismerjük meg, mint ezt az érzéki s így az egyedeket magukban (directe) vissza-

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

igazolja szent Tamásnak az egyedek közvetett értelmi megismeréséről szóló tanát.

A szellemi világ megismerése. Az a körülmény, hogy értelmi ismeretünk anyaga és egész tartalma az érzékiből, ez pedig az anyagi világból ered, egyáltalában nem utal bennünket az utóbbi korlátai közé abban az értelemben, mintha összes ismereteinknek a tárgya csakis ez lehetne. Az értelem magasabbra is szárnyalhat: átlépheti nemcsak az anyagiság, hanem az anyagi világnak a korlátait is, bár ebben a szárnyalásában az utóbbinak a légkörét teljesen sohasem hagyhatja el. Nemcsak a már kifejtett okokból van ez így (conversio ad phantasmata), hanem főképen azért, mivel a közvetlenül nem adott magasabb, tehát szellemi világról csak annyiban és oly messze terjedőleg alkothat a *valóságot* fedő fogalmakat, amennyiben ez érintkezik az anyagi világgal s így visszatükröződik benne. Az eszmélkedés és elvonás ugyanis nemcsak a dolgok lényegébe, hanem viszonylagos helyzetébe, tehát a valóság többi adataihoz való szükségszerű kapcsolataiba is bepillantást nyujt. Ha tehát az anyagi valóság egynemű oksorozatból meg nem érthető, az anyagi erőkön túlmenő magyarázó elemekre szorul, amelyeknek következésképen annyiban van *ránk nézve* való értéke, amennyiben az anyagból nem eredeztethető s így befejezetlenül maradt világképünk szükségszerű kiegészítői gyanánt lépnek föl. Ismeretünk adatai minden alanyi tartalom hozzáadása nélkül a valóságból származnak. Erre vezetendők tehát vissza azok a hiányok is, amelyek egyes tények oksági sorozatában fellépnek s ezek keletkezését, lefolyását s így megértését lehetetlenné teszik. Az értelem azonban magyarázatot keres, mert hiányt, ürt természeténél fogva nem szivel. A magyarázó, arányos oknak tehát époly valónak kell lennie, mint a megmagyarázandó tüneménynek s mindazt magában

kell valamikép foglalnia, ami az utóbbi léttartalmához tartozik. Ebbe a szellemi világba tartozik Isten és a lélek. Az anyagi világ tüneményeihez való viszonyuk miatt mindkettő szükségszerű kiegészítője és befejezője az anyagi oksorozatból meg nem érthető világképünknek s így róluk alkotott fogalmaink nem értelmünk képződményei, hanem a valóságra vonatkozó, ezt ha nem is közvetlen szemlélettel, de reális értékű elvonással elérő és visszatükröző tartalmak. Ezen a szirten tört meg akárhány, szent Tamással egykorú rendszer; ez tesz ma is minden alanyi vagy pedig az érzéki tapasztalatot bármiként is elhanyagoló tant alkalmatlanná arra, hogy kielégítő és emberi természetünknek megfelelő tudományos világképet és magyarázatot nyujtson a valóságról. Az értelmi apriorizmuson fölépített ismeretelmélet (pl. Kanté) végképen lemond ez ismereteink valóságértékéről. A középkor platonikus szinezetű rendszerei pedig époly kevéssé tudnak meggyőzni a szellemi világ létezéséről, mikor ezt állítják, hogy ebbeli fogalmaink isteni felvilágosításra vezetendők vissza, mint az ujabbkori ontologizmus, amely e magasabb világ közvetlen szemléletét hirdeti. Szent Tamás bölcselete túlélte az előbbieket s értékben fölülmulja az összes többi kisérleteket, mert megingathatlan alapot adott magasabb fogalmaink tartalmának és valóságértékének.

Több van tehát az értelmi ismeretben, mint az érzékiben, mivel az a szellemi világ fogalmi körét is magában foglalja, amiről az érzéki ismeretnek nincs tudomása. De másrészt még ebben a legmagasabb fogalmi körben sincs semmi, ami tartalmilag és magszerűen nem lenne meg az érzéki ismeretben és az érzéki világban. Csak a létezési, illetve a felfogási mód különböző. Az érzéki világban bennfoglaltatik a szellemi valamelyik oksági módozat (cselekvő, alaki, stb.) valósá-

gos befolyása szerint. Az érzéki ismeretkör anyagához is hozzátartozik ez, de nemcsak homályos, hanem tudattalan, nem sejtett és erre az ismeretforrásra nézve soha tudatossá nem is válható tartalom alakjában. Az értelmi ismeretben végül megtaláljuk a szellemi világot, nem mint közvetlenül szemlélt tárgyat, hanem mint az érzéki dolgok lényegében, ezek összefüggéseiben és tüneményeiben megnyilvánuló, bennük visszatükröződő s ezek hasonlatosságára alakított valóságokat. Róluk való ismeretünk igaz, de nem sajátos.

Az általános értékek létezési módja. Ez utolsó tételünk átvezet bennünket szent Tamás bölcseletének a valósággal, mint ilyennel foglalkozó részére. A thomizmusnak körvonalaiban leírt ismeretelmélete azon a meggyőződésen alapszik, hogy a valóságnak vannak változatlan elemei és hogy ezek nem kizárólag az anyagi valóságon kívül, hanem ebben keresendők, mint a változásokat belülről irányító tényezők, mint ezeknek a természete. Ezzel a problémával szemben, amelyet a középkor époly szenvedélyességgel tárgyalt, akárcsak az újabbkori bölcselet (ha mindjárt más beállításban történik is ez), szent Tamás határozott állást foglalt el. A valóság változatlan eleme a lényeg, amely nem ugyan általános, hanem az egyedi tényezőktől körülvett konkrét formában, mint az anyagi dolgok *természete,* mindegyikben külön-külön formában megvan s így nemcsak maguknak a dolgoknak egyneműségét, hanem a történés, a természeti tünemények és tevékenységek azonos lefolyását is biztosítja. Az universale, tehát a valóság általános, szükségszerű és maradandó eleme, eszerint az anyagi dolgokban egyedi, konkrét alakban található, vagyis magában véve nem universale, hanem singulare. Általános jellege csak annyiban van, hogy megszámlálhatlan egyedi sokaságban ugyanazon lényeges vonásokkal fordul elő, szükségszerűsége és mara-

dandó volta pedig arra szorítkozik, hogy a folyton változó egyedi formáktól úgy tartalmára, mint pedig működésére nézve független és hogy az enyészet és elmúlás törvényeinek alávetett egyedi lét eltűntével nem pusztul el, hanem az ujonnan keletkező egyedekben ugyanazokkal a vonásokkal és igényekkel lép föl, mint az előbbiekben. De épen az a körülmény, hogy a természet minden egyedi és anyagi korlátolás mellett is megőriz bizonyos általános, szükségszerű és maradandó jelleget, bizonyítja, hogy az egyedi és változó léten kívül valahol általános és változatlan léttel is kell bírnia. Más szóval: kell lenni valamely tényezőnek, amely a folyton változó, múló és feltűnő egyedi dolgok lényeges egyneműségét és tevékenységük azonos lefolyását föltétlenül biztosítja. A legközelebbi belső okot megadta szent Tamás a dolog lényegének és természetének hangsúlyozásával (universale in re), a távolabbi okot pedig a természet Alkotójának bölcseségében, illetve abban az eszmében látja, amelynek mintájára a teremtő hatalom az egyedi lényegeket és a természetet megalkotta (universale in repraesentando vel ante rem). Az Alkotó értelmében mint teremtetlen eszméknek van a természet változatlan elemeinek igazán általános szükségszerű és örök létformája. De ezek az eszmék nem lesznek az egyedi dolgok belső határozottságaivá (forma intrinseca), mint a pantheizmus állítja. Az sem igaz azonban, hogy a belőlük kiáradó sugarak vetítik az egyedi és változó dolgokra az általánosság, szükségszerűség és örökkévalóság fényét, amint ezt Platon követői vallják. Csak vezéreszmék és minták ezek, amelyek nemcsak a természet erőinek, hanem még az isteni mindenhatóságnak is korlátokat állítanak s így azért szavatolnak, hogy az újabb egyedekben megvalósuló természet ugyanazokkal a lényeges vonásokkal lép föl, ugyanazokat a törvényeket szabja a természet tevékenységének, mint azelőtt.

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

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

egész súlya késztet bennünket, de amelyek viszont nem az isteni világosság közvetlen lelkünkbe ömlése, hanem az érzéki dolgokra rááradó tárgyi fényesség közvetett megtermékenyítése révén kerülnek tudatunkba. Ezzel eljutottunk az ismeret mint érték ismertetéséhez.

B) *Az ismeret mint érték.*

Áttekintés. Ismeretünk célja s így nyugvópontja a valóság, az igazság szemlélete. Amíg ide el nem jutottunk, értelmünk keres, kutat, nyugtalan. Az igazságot pedig akkor szemléljük, ha értelmünk átalakult a tárggyá, annak valóságtartalmát a saját természetévé hasonította át. Ez az áthasonulás a fogalomban történik, ami értelmünkre nézve a tárgy helyettesítője s amely által a valóságot szemléli. Ismeretünk célja tehát a fogalomalkotás. Az értelem, amely a tárgyat közvetlenül visszatükröző eszme révén érinti azt, egyszerű fogalomban szemléli a valóságot, mint ennek forrása (Isten), vagy közvetlen viszonypárja (az angyal). Az értelem azonban, amely nemcsak igazságában, hanem megtermékenyülésében is a tőle különböző tárgytól függ, sőt közvetve, az elvonás révén, jut birtokába, csak összetett fogalmakban (componendo et dividendo), az ítélet (iudicium) révén szemlélheti a valóságot. Ilyen az emberi értelem, amely egyrészt csak darabonként gyűjtheti össze kincseit az érzéki világ adataiból, másrészt pedig sem imereteinek fejlődését, sem azok végső kialakulását tekintve, nem alkothat az egész elérhető valóságtartalmat kifejezetten (explicite) visszatükröző fogalmat. Ezért kénytelen a valóság már megszerzett fogalmaihoz fordulni. Bennük szemléli az újabb adatokat, ezek lesznek a valóság érintésének, kifejezésének próbakövei és közvetítői az alanyi és tárgyi valóság között. A régebbi és újabb adatok összehasonlítására vonatkozó ráeszmélés

(reflexio) eredménye fogalmaink igazolása, igazsága, ezt jelentjük ki vagy tagadjuk az ítéletben. A ráeszméléshez vezető út a bizonyítás (ratiocinium), végeredménye pedig a fogalom (conceptus). Értelmünk nyugvópontja tehát az ítélet, amelyben fogalmunk igazságának tudatára jutunk, meggyőződéses ismeretet szerzünk s amelynek alapján ismeretünk ránk nézve értéket képvisel, benső életerőnket gyarapítja s a valóság többi adataihoz való viszonyunkat (megismerés és erkölcsi szempontból egyaránt) szabályozza.

Ismeretünk sajátos határpontja eszerint a meggyőződés. Ennek létrejöttéhez azonban nem elégséges a tárgyi tartalomnak egyszerű megjelenése lelkünkben, hanem szükségünk van oly tényezőre is, amely a tudattartalom valóság-értékéről kezeskedik. Az igazságnak ezt a próbakövét nevezi szent Tamás ratio cognoscendi, ratio inductiva, vagy ratio formalis obiecti-nek. Ez ismeretünk éltető eleme, tőle függ sorsa, értékes (alanyi, tárgyi) vagy értéktelen volta. Mivel pedig ismereteinknek különkülön megszámlálhatlan ily indítóoka lehet, értelmünk pedig nem áll meg e szétszórt meggyőződéseknél, hanem összegezi s egységes szempontok szerint rendezi azokat, azért teljes emberi ismeretünk sorsa attól függ, találunk-e oly egységesítő tényezőt és szempontot, amely összes ismeretünk valóságtartalmáért kezeskedik s amelynek hatóereje a részleges szempontok révén jut el hozzánk, általuk és bennük ölt konkrét alakot. Más szóval az a kérdés, van-e oly ismeretünk, amelynél a valósággal történő érintkezés kétséget kizáróan megállapítható. Ha igen, úgy ez ismeret igazságának próbaköve lesz egész emberi tudásunk zsinórmértéke s az a pont, ahol ismeretünk a valósággal találkozik, értelmünk archimedesi pontja. Egyes ismeretünk vagy ismeretkörünk próbakövéről már csak azt kell kimutatni, hogy az általános zsinórmértékkel meg nem szakított közösségben áll,

annak egyenes leszármazottja, s részleges ismeretkörünk teljességében a valóság helyettese gyanánt fogadható el. Az észelvekben kifejezett azonosság ismereteink e végső értékelő tényezője és zsinórmértéke. Tartalmi fejlődésüknél és összegezésüknél (in ordine inventionis et synthetico) kiindulópontul szolgál ez az azonosság, kifejtésüknél, s a valóság adatainak megítélésénél és értéklésénél pedig (in ordine iudicii et analytico) bizonyításunkat lezáró és végképen meggyőző tényező gyanánt lép föl.

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

Értelem és valóság. Ama megállapítás helyességét, hogy szent Tamás az ismeretek összegezésében Aristoteles, kifejtésében pedig Platon híve, rendszerének egyetlen pontja sem igazolja oly kézzelfoghatólag, mint a valóság létesülésének megítélése. Miután a legszigorúbb értelemben vett tapasztalat adataiból összeállította az emberileg (akár természetes úton, akár pedig a kinyilatkoztatás alapján) elérhető és kialakítható Istenfogalmat, az esse per se subsistens-t, fölteszi a kérdést: vissza kell-e vezetni a valóságnak minden faját a lét eme korlátlan birtokosára, Istenre? Igenlő felelete után Summájának egyik igen tekintélyes része azt fejti ki, hogy a valóság egyes adatai mily viszonyban állanak a lét forrásához, Istenhez. Az újplatonizmus bölcselkedésének bélyege tagadhatatlanul rá van nyomva szent Tamás analysisére, anélkül, hogy egy pillanatra is elhagyná az aristotelesi synthesissel nyert fogalmainak körét. A plátoni apriorizmus minden nyoma nélkül használja föl ennek fönséges, költői gondolatait Aristoteles alapján összegezett, hogy úgy mondjam szürke, egészen földi szinezetű synthetikus eredményeinek taglalásánál.

Isten lényege a valóság tökéletes, minden gyara-

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

Isten lényege a vele osztatlanul azonos értelem fölfogása révén az igazság fogalmában domborodik ki. Az igazság a valóságnak egyik formája, t. i. az értelemben létező valóság. A valóságnak ily értelmi birtoklása épúgy hozzátartozik Isten lényegéhez, mint annak létszerű birtoklása. Tényleg és Isten részéről azonosak ezek, mivel ez értelmi birtoklás nélkül Isten nem lenne a lét teljes birtokosa. Különbséget csak mi teszünk e két tökéletességtartalom között, mivel értelmünk nem képes Isten végtelen valóságát egyetlen jellegzetes sajátságban kifejezni. Ezért fogjuk föl az esse per se subsistens-t mint léttartalmat Isten lényege, mint tudatos értelmi tartalmat Isten sajátsága gyanánt. Az újplatonizmus szirtjét, amelyen még a legújabb időben is hajótörést lehetett szenvedni, így kerülte el szent Tamás. Isten a lét birtoklása által megismerő, tudatos lény, míg az újplatonizmus eszméköre szerint az ellenkezőt kell állítani: a tudat, a megismerés által lesz Isten határozott lénnyé — causa sui.

Az értelmi fölfogás tárgya Isten lényege. Ez pedig nemcsak azt a valóságot tükrözi vissza, amelynek Isten kizárólagos birtokosa, hanem azt is, amelynek Isten akarata és mindenhatósága révén megvalósítója (essentia divina ut imitabilis ad extra). Egyetlen, az isteni értelemmel és lényeggel ismét osztatlanul azonos eszme tükrözi vissza a valóságnak mással közölhetlen (esse

per se subsistens) formáját, valamint ama határozottságokat is, amelyek a mindenhatóság révén megvalósíthatók vagy az akarat döntése folytán megvalósítandók (esse per participationem). Mindaz tehát, ami Istenen kívül létesül nem valóságtöbbletet jelent, hanem csak e teremtő hatalom külső megnyilvánulását, annak, ami az esse per se subsistens sajátos létformájában mint Isten eszméje és mindenhatóságának tárgya létezik, az esse participatum sajátos, az előbbivel szemben mintegy csak árnyékszerű létformájában történő megvalósulását. Egy új létforma részesül a valóságban, abban a valóságban, amely összes határozottságaiban, tehát úgy lényegében (az isteni eszmében) és esedékes létében (az isteni mindenhatóságban), mint pedig időleges megvalósulásában (az isteni akarat döntésében) hatóerő szerint (virtualiter) bennfoglaltatik az esse per se subsistens-ben: az esse participatum nem egyéb, mint e bennfoglalt valóság külső megjelenése, az akarat és mindenhatóság által meghatározott isteni eszmének új létformában történő megvalósulása, hasonmása.

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

kimeríthetetlenségén és a bennük való tökéletes visszatükröződésének lehetetlenségén alapuló különféleségére vezetendő vissza a lét sokszorozódásának lehetősége. A valóság mint lét eszerint az isteni akarattól kiválasztott és a mindenhatóság által létrehozott lényegekben válik ténnyé, mint az ezek léttartalmától hordozott s általuk a valóság határozott formájára korlátozott aktualitás. Isten ismeretére nézve a lényegek leírt sokasága képviseli a véges valóság lét formájában történő megvalósulhatásának gyökerét. Ezek a «potentiák», amelyekben a valóság mint lét (actus) szétszóródhat, megsokasodik. Isten ismeretében pedig nincs paralogizmus. A dolgok végső okából kiinduló ismeret ez, amelyre nézve a megismerés rendje (ordo cognoscendi) azonos a lét és létesülés rendjével (ordo essendi). Az utóbbiban tehát a lényeg és lét époly viszonyban állanak egymáshoz, mint Isten ismeretére nézve: a lényeg a potentia, a lét az actus, az előbbi a sokszorosító, az utóbbi a sokszorosodó, a megvalósuló és megvalósító tényező, az ordo essendi-vel járó különbözőségek összes követelményeivel.

A valóságnak létformában történő megvalósulása két nagyobb körben játszódik le: a szellem és az anyag körében. Szent Tamás platonikus kortársai mindkettőnek a magyarázatára külön-külön anyagot tételeztek föl, nem tudván másként megérteni a szellemi világ sokszorozódását. Szent Tamás a leghatározottabban állást foglal a szellemi-anyag hypotesisével szemben, s a lényegből és létből való összetételt tökéletesen elegendőnek tartja a véges valóság sokszorozódásának magyarázatára. Ezért a szellemi világ megvalósulásának nincsenek oly szűk határai, mint az anyaginál. Sokkal több benne a változatosság, mint az utóbbiban, annyira, hogy a tiszta szellemi világban az egyedi különbségek is egy-egy egész faj sajátosságai-

nak teljes birtoklásában fejeződnek ki. Ezzel szemben az anyagi világ adatai kétszeresen megszorító tényezőtől függenek: lényegük az anyaghoz kötött valóság kereteiben nyerheti csak határozottságát s így a létnek a fönnebb említett általános korlátozó tényezőjéhez ez is hozzájárul.

A létformában bármiként megvalósuló tartalmak eszerint az isteni eszmétől függvén, hozzá való viszonyukban nem a lét, hanem az igazság határozottságában domborodnak ki. Az isteni eszmével való megegyezésük alapján igazaknak mondhatók. Ez a létben részesedő valóságok benső, önmagukban való igazsága (veritas intrinseca seu ontologica). A dolgok önmagukban, saját valóságtartalmukban igazak, de nem önmaguk által, mivel csak az isteni eszmével való megegyezésük, tehát az általa történő mértéklés biztosítja igazságukat, ez domborítja ki léttartalmukat egy új, a létformában mint ilyenben ki nem fejezett vonás által.

A valóság másik közlési és létesítési formája az eszmei, a tudatos. Ennek lehetőségét a létforma alakjában megvalósult értelem alapozza meg. Az értelem természeténél fogva olyan szellemi valóság, amely mindenné átalakulhat, minden valóságtartalmat magában hordozhat, anélkül, hogy ennek bármely formája, az esse per se sulsistens-t kivéve, e felvevő, képességet kimerítené. Amíg tehát a létformákat hordozó és korlátozó valóság csak a saját tartalmára van utalva, az eszmei megvalósulást lehetővé tevő tényező a valóság összes adatainak, sőt egész teljességének hordozására alkalmas. Az értelem e felfogó, képességének természetes kereteit közelebbről annak a lényegnek a mivolta határozza meg, amelynek sajátsága gyanánt szerepel. A tiszta szellemek számtalan fokozatai, le egész az emberi lélek legalacsonyabb szellemi mivoltáig a valóság eszmei létesülésének mindmegannyi faját és változatát

tükrözik vissza. Az isteni eszmék hasonmásai közvetlen megvalósulás révén létesülnek a tiszta lelkek értelmében, mint természetük szükségszerű hozományai, úgy hogy ezek részben saját lényük, részben pedig az ennek szükségszerű kiegészítését képező eszmék révén közvetlenül szemlélik a valóságot és pedig elsősorban az isteni eszmét, amelynek hasonmásai s amennyiben ez véges eszmében kifejezhető és szemlélhető. A tiszta lélek lényegének vagy a vele teremtett eszmék felfogásának révén lesz tudatos és nemcsak ontológiailag, hanem a megismerés szempontjából is igaz lénnyé. Mindkét igazsága önmagában, saját léttartalmában van megadva, de nem ettől függ, mint mértéktől, hanem az isteni eszmétől, melynek mindkét irányban hasonmása.

Az emberi lélek, mondja szent Tamás, mint a szellemi és anyagi világ összekötő kapcsa, az értelmi világosságot nem nyerheti Isten eszmeinek a benne történő közvetlen megvalósulása révén. Ez analytikus megítélés szempontjából az. értelmi apriorizmusnak minden faját kizártnak tartja csak azért, mert a lélek a testtel egyesül. Hacsak azt nem tesszük fel, hogy Isten hiába egyesítette a testet a lélekkel, vagy hogy ez idegen gyanánt lakik abban, föl kell tételeznünk, mondja, hogy *a lélek csak a test révén szerezheti meg értelmi tökéletességét és kincseit is.* Ez az ontológiai alapja (a tapasztalatit később fejtjük ki), hogy szent Tamás az értelmet az érzéki ismeretet és tapasztalatot megelőzőleg tabula rasa-nak tartja. Tényleg azt látjuk, hogy az apriorizmust akár határozott, akár tartalmatlan velünkszületett eszmék alapján védő vagy egyéb isteni felvilágosítást feltételező elméletek a test és lélek közötti lényeges egységet tagadják vagy gyöngítik. Az emberi értelem tehát az isteni eszmék e második megvalósítási módjánál olyan szerepet játszik, mint az anyag a létformában való részesedésnél: a megvalósu-

lást kétszeresen szorítja meg és közvetetté teszi. Megszorítja véges voltánál fogva, úgy mint az angyali értelem, amely természetes erőit tekintve Isten eszméivel közvetlenül nem egyesülhet, hanem csak ennek hasonmásaival. Az anyaggal való egyesülése révén azonban még újabb korlátozás tényezőjévé is lesz, amennyiben a teremtett értelemmel közölhető eszmei valóságokból is csak azoknak hordozója lehet, amelyek közvetlenül az anyagi létet tükrözik vissza. Közvetetté lesz végül ez a megvalósulás azért, mert a fényesség nem egyenesen Isten eszméiből, hanem az anyagi világ ontológiai igazságából árad át értelmünkre s az ezekből kibányászott tartalmak révén valósulnak meg bennünk Isten eszméi. Mivel pedig a megismerés eszközeit az elvonás révén szerezzük meg, értelmünk nem önmagában, hanem egy tőle különböző határozottságban, nem is önmaga által, hanem az ezen eszmét mértékelő valóságok és végeredményben Isten eszméi által igaz. Ez a körülmény ad az emberi ismeretelmélet igazságfogalmának és problémájának sajátos jelleget s ez nehezíti meg oly nagy mértékben ismereteink értékelését.

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

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

Az igazság másik és tulajdonképeni megvalósulási módja a tudatos, értelmi ismeretben megy végbe. Valóságtartalmát nézve az értelem époly dologi igazságot képvisel, mint más tárgy, rendeltetését tekintve azonban magában véve csak lehető valóság (ens in potentia), amely tőle különböző adatokok felfogása révén lesz csak hivatását betöltő, határozott, tényleges lénnyé (ens in actu). Ebbeli ténylegessége pedig csak akkor fejeződik be, csak akkor lesz sajátosan, tehát nemcsak a lét, hanem az ismeret szerint igazzá (veritas cognitionis), ha a valóság és a saját tényleges léttartalma közötti megegyezés tudatára jut. Az értelemnek fényképszerű átalakulása a valóság adataivá s ezek tudatos felfogása az igazságnak csak előföltétele. Ebben az állapotban az értelemben még csak az ontalógiai igazság állapítható meg, amennyiben benne, mint a tudatos megvalósulás potentiális tényezőjében, tényleg feltűnik valamely alakító tartalom. Ezzel értelmünk nem lett igazabbá, mint az új formában megjelenő anyag. Az ettől az ontológiai igazságtól összetéveszthetetlenül különböző megismerés igazsága a tudatban fejeződik be s akkor valósul meg, ha ismeretünknek és a valóságnak megegyezésére ráeszméltünk: conformitas inter intellectum et rem. Ahol közvetlen összhang van az ismeret és valóság között, mint Istennél és az angyalnál, ott a ráeszmélésre mint külön műveletre nincs szükség: a tartalmat magában és a valósághoz viszonyítva egyazon értelmi működés fogja föl. Ahol azonban ez a közvetlen összhang hiányzik, mint az emberi értelemnél, ott a tartalom feltűnése a tudatban nem azonos az ismeret igazságával, illetve ennek és a valóságnak megegyezésével. Erről csak a ráeszmélés, tehát az első felfogástól különböző értelmi működés biztosít bennünket, amely által zsinórmértéket és próbakövet alkalmazunk a lelkiállapot és az azt előidéző

tárgyi föltételek vagy pedig az utóbbiakat helyettesítő fogalmak (conceptus) összeegyeztetésére.

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

Emellett fontos szerepet játszik az igazságnak egy másik értéklése, *a logikai, módszeres vagy külső-alaki és a metafizikai, rendszeres vagy belső-tartalmi*. Az első ismeretünknek és irányító törvényeinek, a másik pedig az ismeret tartalmának és a tárgynak összhangjából és azonosításából szűrődik le. Az előbbi az ismeret szabályszerű lefolyásáról, az utóbbi a tárggyal való megegyezésről biztosít s mint ilyen teljes értékű igazságot (veritas formalis) nyujt, míg az előbbi csak az igazság előföltételét (veritas materialis) és így félértéket képvisel. Ennek megértését közvetíti ismeretünk kettős értékének szemlélete.

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

E fogalmak a hasonlónevű elvonás alapján ítélendők meg. Az elvonás, amelyet fönnebb leírtunk, a tartalmi,

a metafizikai. Eredménye a tartalmilag és metafizikailag általános, összegezett (synthetikus) fogalom (universale metaphysicum). Ez a prima intentio, a valóságot az Alkotó eredeti terve s az Ő eszméinek megfelelő rend szerint szemléltető fogalom. Ily általános fogalmainkban kifejezetten és sajátosan (explicite et formaliter), vagy burkoltan és magszerűen (a ható erő szerint — implicite et virtualiter) tényleg (actu) bennfoglaltatnak mindazok a jellegzetes sajátságok, amelyek e fogalom valóságtartalmához akár önmagában, akár pedig egyes viszonylataiban szükségszerűen hozzátartoznak. Az ilyen fogalmak ismereteink és kutatásaink végeredményekép alakulnak ki, mint összes tapasztalataink és egyes ismereteink összegezése (synthesis). E sajátságuknál fogva kiválóan és kizárólag alkalmasak arra, hogy a valóság adatait a létrend (ordo essendi) viszonylatai szerint ítélhessük meg. Ha tehát valamely okozatot az okkal, a sajátságot a lényeggel igazolunk, erre vezetünk vissza, akkor ítéletünk alanyfogalma, vagy általában ismeretünk tudásalanya mindig oly tartalmi, metafizikai érték, amelynek pozitív gazdagsága segít bennünket új ismerethez, a valóság adatainak igazolásához. Minden ily tartalmi érték, akár fogalom, akár elv legyen az, eredetében (in ordine inventionis) synthetikus, azaz a valóság szétszórt s az egyes tapasztalat révén észlelt adatainak összegezéséből kialakuló ismeret, kifejtésében és alkalmazásában pedig analytikus természetű, amennyiben a tényleges tartalmi gazdagságára való visszavezetés (resolutio) révén igazol és illeszti be az új tartalmakat összmeggyőződésünkbe. Hogy az ilyen fogalmaknak és elveknek föltétlenül megbízható és a valóságnak ama formájára visszavezető és igazoló értéke van, amelyből az összegezés révén merítettük azokat, kétségbe nem vonhatjuk. Hiszen csak azt fejtjük ki belőlük az analysis révén, amit a synthesissel kifejezetten vagy burkoltan leraktunk ben-

nük. Ezért ha e fogalmainkról kimutatható, hogy tartalmukat kizárólag a tárgyi világ tapasztalataiból alakítottuk ki, akkor az újonnan föllépő adatoknak ezekre való visszavezetése, bennükfoglaltsága a tárgyi valóság érintésének csalhatatlan bizonyítéka és próbaköve. Mivel pedig szent Tamás rendszere szerint e fogalmi összegezésünkbe nem olvaszthatunk be jogosan egyetlen elemet sem amelyet nem a legszigorúbb tárgyi tapasztalatból merítettünk, azért ismeretelméletének összes kifejtő vagy visszavezető (analytikus) ítéleteiben a tárgyi valóság érintéséről biztosíttatunk. A tárgyi vagy metafizikai elvonás eszerint az esedékes elemek eltávolításában és az *összes* szükségszerű vonások összegyüjtésében áll. Ilyen értékű fogalmainkat és elveinket tehát azért mondjuk általánosaknak, mivel bennük a valóságnak csak szükségszerű elemei foglaltatnak, azok a tartalmak, amelyek időtől és helytől függetlenül ugyanazzal az érvénnyel és biztossággal magyarázzák az egyes adatok feltűnését, működését és romlását. Ezek a valóság szükségszerű törvényeit visszatükröző ismeretek, az egész valóság vagy egyes köreinek oksági viszonylatait dióhéjban összefoglaló értelmi kincsek. Kifejtésükben nincs paralogismus: a lét és megismerés rendje összeesnek a synthesis által megvalósított harmonia praestabilita révén.

Ezzel szemben a logikai elvonás a tartalmi szegénység és a határozatlanság általánosságát képviseli. A tartalom itt teljesen háttérbeszorul s eszmélkedésünk éle kizárólag az értelmi működés külső megjelenési formájára, *ennek* mibenlétére és törvényeire irányul. A tárgyi elvonás végeredményében az Alkotó eszméit, a dolgok valóságos viszonylatait és rendjét, a logikai a szemlélő értelem sémáit s azokat a viszonylatokat tárja föl, amelyek szerint ez a dolgokat rendezi, vagy amelyek segítségével hozzájuk közeledik. Az utóbbi eredménye

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

A logikai elvonás tehát, amennyiben tudatos vagy épen tudományos életműködést jelent, fogalmainkat kiszárítja és ama határozatlansági és meghatározhatósági általánosság állapotára vezeti vissza, amelynél ismeretünk kezdődik s csak épen azokat a vonásokat tartja meg, amelyek szükségesek és elégségesek két fogalomkör megkülönböztetésére. Ezért a logikai elvonás ismereteink szétbontásán, az analysisen alapul. A szétboncolt tartalomból kiválasztjuk a legjellegzetesebbet, azt, amelyet számtalan más fogalmunk közös jellemző sajátságként birtokol s ezt tartjuk meg a sémánk körét meghatározó zsinórmérték gyanánt. A logikailag általános fogalom csak annyi tartalmi támasztékot

nyujt értelmünknek, hogy segítségével a valóság bizonyos körét át tudjuk tekinteni s így ama tárgyakat egy körbe foglalhassuk, amelyekből a synthesishez szükséges tartalmi értékeket kihámozhatjuk. A logikai elvonás végül oly körülírása fogalmainknak, amelynek alapján ráismerünk ama tartalomhordozó valóságokra, amelyekből ismereteink gazdagodását remélhetjük. Ha tehát egyes ismeret igazolásáról van szó, akkor a logikai általánosság igazít bennünket útba, hogy ott kereshetjük meg az igazoláshoz szükséges anyagot, ahol a sémában kifejezett jellegzetes sajátságot találjuk. Ha pedig tudományos kutatásról van szó, akkor megint ez az általánosság vonja meg tudás-alanyunknak és kutatásunknak a körét és módszerét, meghatározván egyrészt az igazolásra, ismeretgyarapításra s így a tudásalany synthetikus kialakítására alkalmas tárgyakat, valamint amaz utakat is, amelyen ezeket megközelíthetjük s valóságtartalmukat elsajátíthatjuk.

Ismeretünk tehát a logikai általánosnál, a határozatlannál kezdődik és a metafizikai tartalmi összegezésnél végződik, de ez a körtörvény értelmében visszatér az előbbihez, megvilágítva és határozottan körülírva a logikai érték meghatározhatóságát: az eredeti homályos (confusa) határozatlanság tisztán kivehetővé (distincta) válik. A két érték azonban minden körülmények között megtartja sajátosságait. A logikai általános tartalmilag határozatlan és meghatározásra alkalmas értéket képvisel s azokat a tartalmakat, amelyek által kiegészíthető és meghatározható, sohasem öleli föl ténylegesen, hanem csak a lehetőség szerint. Róluk tehát magában véve pozitív és határozott fölvilágosítást nem adhat, hanem csak negative mutatja meg a feléjük vezető utat. Az ilyen tartalmak tehát hogy határozott értéket képviseljenek, tőlük különböző forrás kiegészítésére szorulnak. Ezzel szemben a metafizikai általá-

nos tökéletesen lezárt, határozott értéket képvisel, amely minden idegen segítség vagy kiegészítés szüksége nélkül változatlan szükségszerűséggel tükrözi vissza ugyanazt a kifejezett (explicitum) tartalmat s kezeskedik a belőle kihámozható vonások tárgyiságáról, amelyeket burkoltan, de határozottan (implicite et virtualiter) magában foglal. Ezek szent Tamás bölcseletének határozott és pozitív értékei, amelyeket félre nem ismerhető megkülönböztetésben alkalmaz világnézetének kialakításánál. A Kritik der reinen Vernunft nagynevű szerzője itt tévedett végzetesen, mikor a metafizikai általánosság és érték teljes félreértésével és elhanyagolásával kizárólag a logikait ismerte el s így ennek lekötésére és meghatározására kénytelen volt idegen elemekhez, az apriori formákhoz fordulni.

Fogalmaink tartalmi kiterjedését e két érték synthetikus szemlélete alapján állapíthatjuk meg. Konkrét ismereteinkben ugyanis a logikai és tartalmi érték szorosan egybeolvadnak, a kettőnek synthetikus egyesüléséből származik ismeretünk sajátos emberi értéke, igazsága. Ha az igazság sajátos és tökéletes határozottsága szerint (veritas formalis) az ismeret és tárgy közötti megegyezés tudatában valósul meg, akkor a logikai sémák a sajátos igazság hordozói, előföltételei, ezek szolgáltatják az igazság anyagát (veritas materialis), a tartalmi értékek pedig ennek formáját, határozottságot adó tényezőjét. E két elem szétválasztását csak az elvonás révén eszközöljük, ami viszont nem önkényesen, hanem az ismerettartalmak elemzése révén történik. A logikai sémák értelmi működésünk természeti törvényeinek elvonása lévén, nincs ismeretünk, amely nem ezekbe öntve lépne föl. Ennek a ténynek két irányban van nagy jelentősége: *a)* fogalmaink tartalmának, *b)* a kétféle, a tárgyi és alanyi igazság megállapításánál. Ezen az alapon végleg eldönthetjük, hogy

mit várhatunk fogalmainktól ismeretünk fejlődését illetőleg.

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

A lehető tartalom nem a kifejezetten vagy burkoltan bennfoglalt, hanem a ténylegessel összeegyeztethető elemeket öleli föl, tehát nem határozott tartalmi vonásokat jelöl, hanem a meglevő kibővítésének lehetőségét és ennek körét vonja meg. A tényleges tartalom pozitív fölfogása ugyanis azt az ismeretet is magában rejti, hogy oly teljesen elzárt tartalmat képvisel-e, amely kibővítést, közelebbi meghatározást vagy más fogalommal való egyesítést nem tűr meg, vagy pedig az ilyen bekapcsolódásnak helyet ad. E bekapcsolódás lehetőségének fölismerésén alapszik fogalmaink lehető tartalmi kiterjedése. A bekapcsolható vonásokat a tényleges tartalomból sem önmagukban, sem okaikban nem ismerjük föl. Csak határozatlan és homályos sejtelmünk lehet róluk, amennyiben negative meg tudjuk mondani, milyenek nem lehetnek, olyanok t. i. amelyek a pozitive fölismert tényleges tartalom vonó-

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

b) A logikai sémák, bár értelmi ismeretünk törvényeit képviselik, értékükre nézve csak alanyi valóságot képviselnek (ens rationis). Az ismeretben föllépő tartalmakat ugyanis nem a valóság, hanem az értelem törvényei szerint rendezik s ezért magukban véve nem a valóságot, hanem annak sajátos emberi föl-

fogási módját tárják föl. Az értelem sémáihoz ugyanis a tudattartalom épúgy alkalmazkodik, ha a tárgyi világból merítettük, mintha alanyi határozottságaink (akarat, subconscium stb.) szolgáltatják. Ezért mindaz, ami ismeretünkben a logikai sémára vezetendő vissza, az igazságnak csak előföltételét és anyagát képezi (veritas materialis). A logikai sémák ismeretünknek csak egyik és pedig alanyi tényezőjéhez, az értelemhez való viszonyát tükrözik vissza, ezért magukban csak félértékű és pedig alanyi igazságot képviselnek és közvetítenek. A teljes értékű igazság (veritas formalis) ismeretünk többi tényezőinek figyelembevétele után állapítható csak meg. Ezek között pedig első helyet foglalja el a tárgy, amely szent Tamás szerint az egyetlen tartalomadó tényező. Ezért az igazságnak legjellegzetesebb sajátsága, mintegy formája, a tartalmi részben domborodik ki, az alanyi, a logikai csak e formát hordozó anyagi s értelmünkre nézve a fölfogás megvalósulását szabályozó alanyi előföltétel szerepét játssza. (Épen megfordítottja Kant álláspontjának!) A logikai sémák és fogalmainknak a nekik megfelelő lehető tartalmi köréből vett igazolása tehát sohasem vezethet el bennünket teljes értékű igazsághoz s a rajta alapuló tökéletes meggyőződéshez. Ismeretünkre nézve tartalmilag értéktelen logikai lehetőségek vagy nemlehetetlenségek maradnak az ilyen tételek mindaddig, amíg a tartalmi igazság zsinórmértékét nem alkalmazzuk rájuk. Ilyen zsinórmértéket szent Tamás bölcselete pedig csak vagy a tapasztalatban s a vele egyenrangú ismeretforrásokban, vagy pedig az ezeket helyettesítő synthetikus alany-fogalmakban ismer. Ezért csak annak az ismeretnek van ránk nézve értéke, csak az gyarapítja emberi energiánkat, az köt össze bennünket a valóság többi adataival, amelyet az említett indítóokok tesznek értelmi kincsünkké.

A logikai elvonás adatai mindazonáltal fontos, nélkülözhetetlen eszközei tudásunknak. Ezek kiindulós és támasztópontjaink az anyag keresésénél, míg a tartalmi elvonás adatai a kialakult tudás és végső összegezéshez szükséges anyagot, bizonyító eszközt és elveket szolgáltatják. A logikai igazság nélkül továbbá a tartalmi igazság is csak félértéket képvisel, mivel nélkülük a bizonyítás és a másokkal való közlés és meggyőzés lehetősége hiányzik. Az utóbbiak előföltétele ugyanis az értelmi fölfogás természeti törvényei szerint történő kifejezés, azért ha mi magunk nem gondolkozunk e sémák szerint, ismeretünk másokra nézve értéktelen és meddő tartalommá válik. (Ez az intuitív elmék végzete!) Mindaz tehát, amit a logikai elvonásban érték gyanánt föl van halmozva, az ismeret elsajátítására, a módszerre vonatkozik, ami pedig a tartalmi elvonás eredménye, ismereteink rendszerét, egységes szempont szerinti összegezését teszi lehetővé. A módszer törvényeivel foglalkozik a logika, a gondolkozás módszertana, megállapítván az említett elvonás révén úgy a gondolkozás hármas típusának (fogalom, ítélet, következtetés) általános szabályait, mint pedig az egyes tudományok munkaprogrammját, illetve a tárgyaikkal való érintkezés külső föltételeit és szabályait. A rendszerezés a tartalmi fontolgatáson alapul s valamely alany-fogalom meghatározásában adott tartalmi szempontok és bennfoglaltság figyelembevételével összegezi a kutatás eredményét. A módszer a priori megállapítása lehetséges, a rendszeré nem.

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

Hogy szent Tamás ezt a két értéket választotta

egész munkaterve alapjául, úgy egész rendszerén, mint pedig annak egyes részein kimutatható. Szent Tamás tudományos működése céljának a tudás és a bármiképp megszerezhető ismeret adatainak összegezését tekintette. Ilyen munkára előtte és utána egyaránt sokan vállalkoztak már, de hajótörést szenvedtek, beletaszítva az értelmet a kétvágányú igazság örvényébe. Szent Tamás elkerülte ezt a veszedelmet. A logikai általánosság természetének fölismerése és fölhasználása megóvja a synkretizmus veszedelmétől: nem minden tartalom kapcsolható be meglevő ismeretünkbe, hanem csak az, amely összeegyeztethető vele. Synthesis és nem synkresis jelöli tudásának végső célját s ezzel a kettős vágányú igazságnak még árnyékát is távoltarja rendszerétől. A tartalmi értékek szemlélete az eklekticizmust zárja ki rendszeréből. A tárgyi igazság próbaköve nem az akarat vagy más képesség által diktált szempont szerinti válogatás (haeresis), hanem a tudás-alany természetében foglalt zsinórmérték. Ami ehhez nem alkalmazkodik, a rendszer tárgyi igazságainak köréből kizárandó, míg az, ami erre visszavezethető, föltétlen elismerést kíván, úgy hogy ez tőle a tudás-alany megtagadása s vele együtt az összes belőle levezethető következtetések elvetése nélkül meg nem vonható. Ez a kettős érték segítette végül szent Tamást a természetes és természetfölötti rend összeegyeztetéhez. A fogalmak tartalmi kiterjedése révén nyitva maradt ajtón hagyhatta el ugyanis a természetes ismeretek világát, anélkül, hogy ezek légkörét teljesen el kellett volna hagynia, vagy pedig erőszakos műveletet végzett volna rajtok. Ha a kiegészítés vagy kibővítés lehetőségét vagy nem-lehetetlenségét pozitive visszatükröző fogalmainkból átlépünk abba a magasabb, természetfölötti rendbe, ahonnét a bekapcsolható elemeket megbízható forrás, a kinyilatkoztatás önti, akkor

valóban nem tettünk elhatározóbb lépést, mint mikor az általános nemi fogalmat elhagyjuk s keressük a meghatározó tartalmakat (differentia specifica). Az új, bekapcsolandó tartalomért egyik esetben sem fogalmunk meglevő értéke kezeskedik, hanem a tőle különböző ismeretforrás, — az utóbbinál a tapasztalat, az előbbinél annak a tanusága, aki a bekapcsolandó természetfölötti tartalmakat saját lényegének alkotórészei gyanánt birtokolja. Az, ami a synthesis alaposságához szükséges, mindkét esetben egyértékűen, de legalább is értelmünk természetének teljesen megfelelő módon megtalálható.

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

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

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

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

megtalálható benne. Ez az ismeret legtökéletesebb módja, mivel az igazoló és az ismeretközvetítő tényező azonosak.

A másik igazolási mód az összetevő (synthetikus), amelynek alapjául fogalmaink lehető tartalma szolgál. Mivel azonban az ilyen alanyfogalom az igazolandó ismeretről pozitív felvilágosítással nem szolgál, a ratio cognoscendi, az ismeretközvetítő tényező szerepét tőle különböző elem (tapasztalat, tanuság) vagy tudás-alany tölti be. Ahol tehát tartalmi szétszedésre alkalmas alany nem áll rendelkezésünkre, egyelőre kisegítő fogalmakhoz és eszközökhöz nyúlunk, hogy általuk megszerezhessük és a valósággal összeegyeztethessük ama tartalmakat, amelyek fogalmaink logikai kiterjedésébe bekapcsolhatók s így ezek meghatározására, gazdagítására alkalmasak. A tudás-alany ilyen helyettesítésére értelmi ismeretünk fejlődését tekintve föltétlen szükségünk van s így minden megbízhatónak igazolt ismeretforrást teljes értékű ismeretközvetítő és -igazoló tényezőnek kell elismernünk. Sőt ha tekintetbe vesszük, hogy nincsenek a tapasztalattól független analysisre alkalmas értelmi kincseink, a synthesisben kell az ismeret megszerzésének (in ordine inventionis) egyetlen és értelmünk természetétől megkövetelt tényezőjét látnunk. Amihez a logikailag általános tudás-alany elemzése csak támasztópontul és negatív útmutatásul szolgál, befejezi a tapasztalat vagy tanuság, a valóság érintésének e próbakövei. Akár szükségszerű, akár pedig esedékes tartalmat kapcsoljunk is így össze korábbi fogalmainkkal mint azok lehető kiegészítőit, szilárd talajon állunk, mert a valóság közvetlen érintéséről kezeskedő tapasztalat utasít bennünket erre.

Az azonosító tényező (ratio formalis.) Az ismeretközvetítő és összeegyeztető tényező (ratio cognoscendi) eszerint a valóság viszonylagos felfoghatóságának meg-

valósítója. Ez szállítja le egyrészt a dolgok általános felfoghatóságát értelmünk színvonalára, másrészt pedig ez kezeskedik a valóság érintéséről. Előbbi szerepében tárgyi fénynek mondjuk (lumen quo), amelynek révén a valóság értelmünkre nézve is láthatóvá lesz, az utóbbiban pedig zsinórmérték, próbakő (criterium) és vezéreszme (principium) néven ismeretes. Az igazság elfogadására indító ok (motivum), vagy pedig az azt lehetővé tevő szempont (ratio qua) mindkét feladatot jelzik, valamennyit felöleli és csodás szabadossággal fejezi ki a ratio formalis obiecti kifejezés. Ez azt jelzi, hogy e tényezőben kell keresnünk a dolgok felfoghatóságának és igazságának lelkét. Vele szemben a dolgok valóságtartalma csak a felfogásra alkalmas anyag (obiectum materiale) szerepét játsza, amely csak az értelem színvonalához arányosító tényező, a ratio formalis révén lesz sajátos tartalma szerint felfogható tárggyá (obiectum formale). Sajátosan (formaliter) csak azt ismerjük meg, amit legjellegzetesebb vonása szerint fogunk föl. Ami erre rávezeti értelmünket, vagy erről biztosítja, az ránk nézve e tárgy igazságának alaki tényezője, akár belátást (visio) közvetítsen, akár pedig csak a tanuságon alapuló felfogást (hit). A tárgy sajátos igazsága eszerint csak akkor valósul meg lelkünkben, ha olyan tényező közvetíti ismeretét, amely úgy értelmünk hatóerejével, mint a tárgy természetével arányos, vagyis ha ezt úgy szállítja le értelmünk színvonalához, hogy azáltal benső tartalmi értéke ne csökkenjen, s ha nem is épen tökéletesen, de igazán megjelenjen és felfoghatóvá legyen. Az olyan indítóok, amely e követelményeknek nem felel meg, az illető tárgy sajátos igazságának legfeljebb csak előföltételeit szemlélteti (ratio materialis), vagy ami még rosszabb, egészen hamis világításba helyezi sígy ismeretét egyáltalában nem közvetíti. Így pl. ha abból a föltevésből indulunk

ki, hogy az ember csak anyagi valóság, életműködéseinek egy részét sohasem tudjuk teljesen és sajátosan megmagyarázni, hanem ismeretünk, vagy csak ezek előföltételeire (az érzéki életre) vonatkozik, vagy pedig egészen torz képet rajzolunk róluk. Vagy ha fogalmaink lehető tartalma alapján kapcsolunk csak beléjük új tartalmat, ebbeli ismeretünk sajátos igazsággal nem bírhat, mivel a logikai kiterjedés csak a bekapcsolás előföltételének, lehetőségének fennforgásáról tanuskodik, de nem a tényleges és a valóságban is meglevő megegyezés és bekapcsoltság mellett.

Ezen alapul a rendszeres (tartalmi) igazság egyik igen fontos felosztása *a teljes és félértékűre.* Az előbbi akkor van jelen, ha ítéletünk *arányos,* az állítmányt vagy általában a tárgyat legjellegzetesebb sajátsága szerint megindokló alanyfogalomra (ratio formalis obiecti) támaszkodik. Az ily tudás-alany a tárggyal való megegyezés tudatával az arányos megokolás felismerését, illetve ennek tényezőit is közvetíti. Ez az igazságnak legsajátosabb formája (veritas formalis), mivel már semmi sem hiányzik, hogy a tárgy és ismeret közötti azonosság a tudat részéről is teljessé váljék. A félértékű igazság ezzel szemben oly alanyfogalomra vagy indítóokra támaszkodik, amely az elfogadandó állítmány vagy tárgy arányos megokolását nem tartalmazza. Az ilyen félértékek az igazságnak csak előföltételét (veritas materialis) képviselik s közölhetik lelkünkkel. Az imént említett példákon kívül ilyen a kinyilatkoztatás adatainak természetes indítóokok alapján való elfogadása is. Ezek ugyanis a természetfölötti tárgykör megvilágítására alkalmatlanok s legfeljebb csak az ezt körülvevő természetes igazságok részéről fölmerülő homályt távolíthatják el, tehát magának a természetfölötti igazságnak csak előföltételét szemléltethetik.

A tárgyi fény hatóereje értelmünkben a meggyőző-

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

állapotáról is, amelyet vélekedésnek (opinio) mondunk. A meggyőződést létrehozó ratio formalis itt teljesen hiányzik, helyét az elfogadást javasoló s több-kevesebb valószinűséget biztosító tényező, a probabilitas, foglalja el. Ez a tudás indítóokától abban különbözik, hogy belátást nem szül, a hit próbakövétől pedig abban, hogy a dolog ontológiai igazságának megvalósulásáról nem tanuskodik kétséget kizáró módon, hanem ezt csak valószinűvé teszi. Ezért a meggyőződés ismét csak az akarat befolyása alatt valósulhat meg, ámde sohasem határozott, megváltozhatlan ítélet, hanem csak az ellenkező lehetőséget ki nem záró vélekedés formájában. A tudásban és a hitben eszerint a dolgok ontológiai igazsága sajátosan, azaz a tudattartalom és a valóság megegyezésének teljes értékű fölismerésében valósul meg (veritas formalis), a vélekedésben pedig az igazság ily megjelenési formájának, az ítéletnek, csak külső formáját ölti fel anélkül, hogy annak lelke és legjellegzetesebb sajátsága, a valóság adataival való összeegyezés biztossága éltetné. Ezért csak külső színre (veritas extrinseca) és az értelem ontológiai igazságában (veritas materialis) találjuk meg benne az ismeret sajátos igazságának hasonmását.

Miután az emberi ismeret tökéletesen, mint teljes értékű, mint minden más léttartalomtól különböző valóság az ítéletben létesül, ismereteink igazolása az ítélet vizsgálatára szorítkozik. A tudomány nem egyéb, mint a tudás kibővítése. Amint megindokolt ítéleteink alanyfogalmából levezetünk, vagy oda beillesztünk új tartalmakat s ezzel tudásunk anyagát gyarapítjuk, úgy a nagykörű, az egész valóságot, vagy pedig annak egyes részeit felölelő alanyfogalmak szétbontása vagy kialakítása révén az ismereteknek mintegy megszámlálhatatlan tömegére teszünk szert. Az egy tudás-alany körébe tartozó ismereteknek összegét mondjuk tudo-

mánynak. A tudás-alany (subiectum scientiae) úgy viszonylik ez ismeretekhez, mint ítéleteink alanya a benne és általa megismerhető tartalmakkal szemben. Az egyes ismeretek tudományunk anyagát (obiectum materiale), az alanyfogalom pedig ezek lelkét megindokoló és sajátosan, az ismeret minden (alanyi és tárgyi) követelményének megfelelő módon, felfoghatóvá alakító tényezőjüket és így értelmi meggyőződésünket létrehozó elemét (ratio formalis obiecti) képviseli. Mindazt, amit fönnebb fogalmaink kettős tartalmáról mondottunk, alkalmaznunk kell a tudomány alanyfogalmára is, amely az illető tudomány középpontjába állítva a módszeres és rendszeres igazság próbakövét képviseli s összes kutatásunkat és ismeretünket vezérli és mértékeli.

Az elvonás fokai és a tudományok. Miután az egész valóságot vagy annak egyes nagyobb köreit felölelő fogalmak kialakítása az elvonás eredménye, megértjük, hogy szent Tamás a tudományok osztályozása és rendszerezésének alapjául az elvonás fokát választja. Annak okát ugyanis, hogy ismereteink nem annyira a valóságot, mint annak változó módozatait közvetítik, az anyagi, egyedi vonásokban kell látnunk. Minél magasabbra szárnyalunk tehát tartalmi elvonásunkkal, annál inkább megközelítjük a valóságot és ennek tulajdonképeni szemléleti módját, amely Isten ismeretében valósul meg tökéletesen, annál kevésbbé szorítkozik tudásunk az egyedi, anyagi és változó dolgokra és a tőlük függő oksorozatok magyarázó erejére, annál jobban elhagyhatjuk a közvetlen és épen ezért csak látszólagos okok sorát. Az elvonás foka szerint nő tehát tudásunk értéke. Minél határozottabb és tisztább logikailag általános alanyfogalmat alkotunk, annál többet ölel fel tudásunk a valóság adataiból. Minél több kifejezett és burkolt tartalmat tudunk adni alanyfogalmunknak s

így minél tökéletesebbé tesszük metafizikailag általános értékét, annál mélyebbreható, szükségszerűbb és változatlanabb oksági viszonylatokat tudunk megállapítani és magyarázó elemül választani, annál általánosabb értékű következtetéseket és törvényeket vonhatunk le. Ezért az elvonással nemcsak ismeretünk egyes tárgyait szerezzük meg, hanem ennek segítségével hozzuk közelebb értelmünkhöz a magában véve osztatlan valóságot, általa szállítjuk le értelmünk színvonalára a dolgok felfoghatóságát.

A tudás-alany (az analytikus tudományoknál) és a hozzátartozó kisegítő fogalmak és ismeretforrások (a synthetikus tudományoknál), mint a tudomány lelke (ratio formalis scientiae), kettős feladatot töltenek be: *a)* a valóság viszonylagos felfoghatóságának (ratio formalis qua), *b)* értelmi megvalósulásának tényezői. A tudás-alany értelmünkre nézve a valóság helyettesítője és az általa képviselt tudománykör teljes tartalmának dióhéjfoglalata. Ennek megfelelően a ratio formalis egyrészt a burkolaton bennefoglalt tartalmak kifejtése révén a tudománykör anyagát szolgáltatja, másrészt pedig ezeket a valósággal azonosítja s így teljes értékű emberi igazságokká és értelmi kincsekké alakítja azokat. Ebből magyarázhatjuk meg, hogy miért fordít szent Tamás oly nagy gondot az ismeret különböző formáinál a tudás-alany meghatározására. Tőle függ a tudomány sorsa, értékes vagy értéktelen volta s összes következtetéseink beilleszthetése egy szervesen összetartozó egészbe. Ha a tudás-alany nem a valóság helyettesítője gyanánt alakult ki, az sem tartozhat a valóság világába, amit vele megokolunk vagy rá visszavezetünk. Ha az alanyfogalom hamis, belőle levont következtetéseink is csak ilyenek lehetnek. Ha továbbá nem öleli fel mindama tartalmakat és elemeket, amelyek a valóság legjellegzetesebb sajátságát képviselik

(esse specificum seu formale), akkor csak félértékű igazságokat vagy a teljes igazságnak csak előföltételeit valósíthatja meg lelkünkben. Mindezekben az esetekben értelmi meggyőződésünknek csak alanyi, tehát félértéke van. Mert ha véletlenül épen megegyezne is ismeretünk a tárggyal, vagy az ilyen félalany fogalomból helyes következtetést vonnánk is le, ez a megegyezés nem az ismeret, hanem a léttartalom igazsága, az értelem (mint ens in actu) veritas ontologica-ja lenne. Az ismereti igazság megvalósulásának nem ez a fényképszerű azonosság, nem is az erről való meggyőződés a legjellegzetesebb sajátsága és mértéke, hanem az arányos okkal és azonosító tényezővel létrehozott meggyőződés. Teljes értékű igazságot csak teljes értékű ratio formalis, alanyfogalom, közvetíthet. Ezt kívánja meg már az oksági elv is. Szent Tamás szerint az arányos ratio formalist nem lehet semmivel sem helyettesíteni. Ezért sikerült neki tökéletes és minden ízében lezárt bölcseleti és theológiai rendszert alkotni s az emberi igazságot oly metafizikai elvekben összegezni, amelyek a valóság minden adatára alkalmazhatók s megítélésükhöz föltétlenül megbízható szempontokat tartalmaznak és félre nem vezető útmutatást adnak.

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

A cselekvő elvonás a tényleges felfoghatóságot csak annyiban valósítja meg, hogy értelmünknek, mint ens in actu-nak ontológiai igazsága létrejöhessen. A szemlélő elvonás a ráeszmélés eszközeivel az ismereti igazság kialakulását teszi lehetővé. Ámde magában véve csak izolált ismereteket közölhet, úgy hogy ezáltal a valóságnak sajátos, tehát osztatlanságát biztosító állandó elemei és viszonylatai szerinti szemléletét nem közvetíti. A valóság adatait ugyanis a legkülönbözőbb oksági szálak és viszonylatok fűzik egymáshoz, főleg pedig forrásukhoz, Istenhez, úgy hogy izolált valóság nincs. Ezért a valóság adatainak ez élő közösségből kiszakított megismerése teljes értékű igazságot nem adhat s így az eszmélő elvonás révén kidolgozott egyes tartalmak elsajátítása nem jelentheti értelmi tökéletességünk csúcspontját, hanem ennek csak kezdetét, előföltételét. A valóság egyes adatairól csak akkor lehet tökéletes ismeretünk, ha ismereteinkben is beállítottuk őket ama viszonylatokba és összefüggésekbe, amelyek a többi adatokhoz fűzik, úgy hogy legalább is bizonyos körben kimerítettük vagy megközelítettük e viszonylatok meghatározását. Ezért az elvonással megszerzett ismerethalmaz értelmi kincseinknek csak anyaga lehet, amely az életetadó tényezőtől, a tudomány lelkétől várja, hogy e lehetőségi állapotból az értelmi tökéletesség igazi létesítőjévé váljék. Az elvonás magában véve tehát a sajátos ismereti igazság megvalósításához nem elégséges; ki kell egészülnie a synthesissel, eszmélkedésünk egyik újabb műveletével, amellyel az egyes ismeretekben rejlő örök értékeket és ezeknek hatóerejét egyetlen fogalomban összegezzük. Ez logikai kiterjedésénél fogva felöleli a valóság egy körbe tartozó adatait, amelyek az oksági viszonylatok legszorosabb kapcsolatával fűződnek össze s ebbeli relatív egységüknél fogva ismeretünkre nézve is a valóság

bizonyos részének osztatlan egységét képviselik. Tartalmi kiterjedése és hatóereje szerint a valóságot összefűző szükségszerű oksági viszonylatok foglalatának tekintendő, amennyiben tükörképe mindama külső és belső okoknak és tényezőknek, amelyek az egy körbe tartozó adatok mindegyikében megtalálhatók, vagy tökéletes ismeretükhöz és magyarázatukhoz szükségesek. Ez az igazán tárgyi fény föltétlenül megbízható vezérként kísér bennünket a valóság ama körének adatai között, amelyet a synthesis révén képvisel s az elvonással szerzett ismeretek halmazát rendezett és mintegy szempillantásra áttekinthető egységgé teszi. Hogy ez egyes adatokat tökéletetesen, tehát nemcsak a valóság adataival történő megegyezésükben, hanem az abban elfoglalt helyzetük és jelentőségük szerint összes okaikban és tényezőikben is megismerhetjük, ennek az alanyfogalomnak köszönhető. Nemcsak az izolált ismeretekből származó zavaros és tökéletlen értelmi válságból szabadít meg bennünket, hanem kutatásunkat is megkönnyíti. Logikai kiterjedésénél fogva megmutatja, hol kell keresnünk az oksági viszonylatokba bekapcsolandó adatokat, tartalmánál fogva pedig e viszonylatok mibenlétéről ad felvilágosítást s így ismereteink magyarázó, a valóság adataira visszavezető ide bekapcsolódó elveit és anyagát szolgáltatja. Ezért mondja szent Tamás az alanyfogalmat a tudomány lelkének, ratio formalisának.

Az érzéki ismeret adatai fölé az elvonás emel bennünket, ennek pillanatnyi benyomásaitól pedig az összegezés szabadítja meg elménket. Így emelkedünk fel lassan az érzéki természettel adott részleges szemlélet szűkkörűsége fölé s igazi tudományos, tehát a valóság minden oldaláról megokolt egységes szempont szerinti ismeretre teszünk szert. Szent Tamás ebben három fokot különböztet meg. A korlátozó elemektől meg-

tisztítható és az általános érték színvonalára felemelhető tudás-alany tartalmi és logikai kiterjedése és hatóereje szerint az első az anyagi, a második a mennyiségi, a harmadik a minden anyagi korlátozástól ment oksági viszonylatokban kifejezhető és így az említett körökbe beállítható valóságot öleli fel és szemléltetí.

Az elvonó összegezés első fokán fogalmainkat csak az egyedi-anyagi tulajdonságoktól tisztítjuk meg, de az anyaghoz való viszony, az anyagi rendeltetés lényeges alkotó részük marad. Ez a tisztaság föltétlenül szükséges ahhoz, hogy értelmi ismeretünk tárgyává lehessenek s a tudományos magyarázathoz szükséges általános érvényű és változatlan igazságok jellegével bírjanak. Ezzel a valóságnak összes anyagi és anyagi viszonylatokra visszavezethető részét leszállítjuk értelmünk nivójához és alkalmassá tesszük arra, hogy szükségszerű törvényei szerint felfoghassuk. Az elvonás e fokával tehát csak azt érjük el, hogy fogalmunk érvénye a jelen konkrét eseten túlmenjen, az anyagi valóságnak összes hasonló megnyilvánulását felölelje és megértesse s anyagi okokra és viszonylatokra visszavezethető magyarázatukat adja. Ezen túlmenő és más valóságokra alkalmazható érvénye vagy magyarázóereje e fogalmainknak s a bennök adott ratio formalisnak nincs. Az elvonás e fokát fizikainak nevezzük s általa határozódik meg a természetbölcselet és az alatta sorakozó tapasztalati tudományok tárgya és uralkodó szempontja. A természetbölcselet tudás-alanya az ens mobile, a változásnak alávetett lény, vagyis az a valóság, amely az anyaggal való egyesülésben éri el és fejti ki létének és működésének természetszerű tökéletességét. Ezek közé tartozik az emberi lélek is a testtel egyesült létében, míg tisztán szellemi életének szemléltetése a metafizika feladata.

A második fokon nemcsak az általános anyagi saját-

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

Az összegezés legmagasabb fokán végül az anyagiság utolsó korlátja is ledől, ha oly fogalmakat alkotunk, amelyeknek sem az anyag, sem a mennyiség, sem pedig az ezekhez való viszony nem teszi lényeges alkotórészét. Ezek a tisztaságukra nézve az előbbi fokokat túlhaladó metafizikai fogalmak, mivel vagy anyagtalan valóságot tükröznek vissza (Isten, lélek), vagy pedig az anyagi elem teljes elvonatkoztatása révén csak olyan vonásokat tartalmaznak, amelyek a valóságra, mint ilyenre, tehát annak nemcsak egyes részére érvényesek. A metafizika tudás-alanya a lét, mint ilyen (ens), összes okaiban és tényezőiben: scientia principiorum — a végső okok tudománya. Az anyagi eredet egyébként továbbra is kimutatható rajtok, de ez már nem az anyagi viszonylatokat visszatükröző vagy ezekre megszorító vonásokban és értékekben nyilatkozik meg, hanem egyrészt a kísérő képekben (phantasma), melyek nélkül nem használhatjuk azokat, másrészt pedig abban, hogy tartalmi vonásaik közvetlenül az anyagi dolgok létezési módját szemléltetik, a valóság többi adatait pedig ezek hasonlatára. Ezzel a lehetőség határain belül az

egész valóságot leszállítottuk értelmünk színvonalára; tovább a természetes arányok keretében már nem mehetünk. Amíg erre a metafizikai magaslatra föl nem emelkedtünk, nincs az egész valóságot átölelő szemléletünk s nem adtuk meg a dolgoknak végső, tehát legmélyebb s így igazán bölcseleti magyarázatát. Ennek a ratio formalisnak a segítségével beállíthatunk minden igazságot az egész valóság körébe s így úgy önmagában, mint pedig az összes viszonylataiban való ismeretet szerezhetünk róla.

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

Ismereteink örök értékű szemléletének (in rationibus aeternis) magyarázatára szent Tamás az isteni eszmék tárgyi fényében való e nagyon is közvetett részese-

désen kívül egy közvetlenebbet is elfogad. Értelmünk, mint a megismerésre rendelt valóság, ontológiai igazságában épúgy közvetlenül Istentől függ, mint a többi dolgok. Miután lényegét nem közvetlenül, hanem az elvonás révén és pedig az érzéki dolgok analógiája szerint ismerjük meg, legjellegzetesebb működését, a meglátást véve alapul, látószervünk hasonlataiban beszélünk az értelemről. Ez pedig a tárgyi fény viszonypárja, ennek felfogására rendelt «szemvilág» lévén, értelmünk alanyi hatóereje és jellegzetes sajátsága a fényben, a világosságban domborodik ki. Az értelem lényege tehát a valóság felfogására, meglátására alkalmas «szemvilág» (lumen intellectuale), amelynek előképe (causa exemplaris) Isten értelmi fénye, létrehozója pedig Isten hatalma. Ezért amint a dolgok Isten létében részesülve lesznek valósággá, úgy értelmünk is az örök értelemnek fényét visszatükröző természet birtoklása által válik a megismerésre alkalmas valósággá. Értelmünk ez alanyi fénye tehát az örök eszméket tartalmazó isteni fény közvetlenebb részesedését jelenti, mint a fönnebb leírt tárgyi. Mivel pedig minden ismeretünk ennek a hatóerejében jön létre, ez teszi a tárgyakat ránk nézve felfoghatókká, azért méltán mondhatjuk, hogy «az isteni fény jegyében» ismerünk meg mindent. Amint látjuk, szent Tamás az újplatonizmusnak az isteni felvilágosításra vonatkozó kalandos jellegű tanát gondosan elkerüli s természetes ismeretünk területén minden közvetlen tárgyi vagy alanyi felvilágosítást a leghatározottabban kizár.

Értelmünk e fénye és hatóereje elég arra, hogy az elvonás fönnebb leírt folyamatát megvalósítsuk, de az összegezés létrehozásához gyenge. Ha csak erre lennénk utalva, értelmünk az egyes ismeretek útvesztőjében könnyen eltévedne s az elvonás révén megszerzett anyag feldolgozatlan kőhalmaz gyanánt állana előtte.

Ezért szükségünk van az isteni értelem újabb fénysugaraira is, amelyek az összegezés munkájának elvégzésénél vezérlik értelmünket s a tárgyakat összetartozásuk szempontjából világítják meg.

Az ismeret lévén az ember legmagasabb életműködése és az emberi természet sajátos tökéletesbülésének részben kifejezője, részben pedig irányítója, nem maradhat meg a fejlődésnek azon a fokán, hogy tisztán a tényleges benyomások és folyton változó tudattartalmak pillanatnyi meggyőző és vezető ereje uralkodjék rajtunk. Amint fizikai énünk a legkülönbözőbb elemek szerves egységgé olvadása révén alakul ki, úgy ennek a magasabb, psychológiai énnek is az ismerethalmaz egységesítése révén szabad csak kialakulnia, különben nem az ember uralkodik a pillanaton, hanem ez rajta. Hogy mily természetellenes állapot lenne ez a psychológiai szétszórtság, mutatja az a körülmény, hogy még az állat sem élhet tartósan, csak pillanatnyilag tényleges benyomásaiból. Az állati élet tényezői azonban nem uralkodnak annyira a valóságon, hogy maguk szerezhetnék meg az egyed és a faj fönntartásához nemcsak a pillanatnyilag, hanem állandóan (habitualiter) szükséges ismereti élettényezőket. Ezért a természet végezte el az ehhez szükséges összegezés, az állandó és változatlan «meggyőződés» művét, mikor ösztön alakjába burkolta mindama «következtetéseket» és életműködéseket, amelyek a pillanatnyi szükségleten túlmenő javak biztosítását célozzák. Ez ösztönök révén részesül az állat a Teremtő örök bölcs eszméiben, ezek képviselik az állati élet «lelkét», az egyes működések egy célra, az egyedi és faji lét fenntartására irányító ratio formalis-át, s így ezek az utóbbiak jóságának, célszerűségének és igazságának alanyi próbakövei. Ezek teszik az állatot alkalmassá arra, hogy életének különféle körülményei között csalhatatlan biztossággal «ítélkezzék» a

pillanatnyi benyomások alatt felébredt szükségleteiről és teendőkről. Az ember alsóbbrangú természetében épúgy megtalálhatók e természetes ösztönök, mint az állatnál. Felsőbb, tehát igazán lelki élete nem maradhat e szervezettség mögött s nem lehet természetének megtagadása nélkül a pillanat önkényeinek kiszolgáltatva. De másrészt tapasztalati tény, hogy a természet az *egész* magasabb életre kiterjedő ösztönökkel nem látta el.

A valóságnak ily összegező felfogása és a rajta való teljes uralom Isten értelmi életének sajátsága. Bennünk ennek csak visszfénye lehet meg, amennyiben Isten értelmének ezt a valóságot átfogó és nem az egyes adatokhoz igazodó, hanem ezeket az isteni eszmékhez igazító erejében is részesülünk némiképen. Ez ránk nézve nem a tárgy teremtő felfogásában nyilatkozik meg, mint Istennél, hanem a pillanatnyi benyomásokon való uralkodásban és azoknak összegezésében. Maga az Alkotó ad ebben útmutatást, mikor kialakulandó psychológiai énünk magvát természetes hozományként közli értelmünkkel. Habitus primorum principiorumnak, az észelvek készültségének, nevezte szent Tamás ezt az isteni adományt, amely nem egyéb, mint az értelem elvonó fényéhez adott újabb isteni szikra, az összegezés és az állandó értelmi meggyőződés tényezője. Ezáltal természetes ösztön képében részesedünk Isten értelmi életének összegező jellegében s általa válunk alkalmassá arra, hogy a pillanat benyomásain állandó szempontok és elvek szerint uralkodva magunkhoz idomítsuk azokat s ne ezek uralkodjanak rajtunk. Nem tárgyi tartalom alakjában részesülünk az isteni bölcseség e csodálatos erőiben, hanem ösztönhöz hasonló «érzék», látószervként közli velünk azokat. Segítségükkel az ismeretanyag első feltűnése alkalmával természetszerűen érzékeljük az észelvek valóságtartalmát, a megszerzett ismereteket pedig e termé-

szetes ösztöntől hajtva igyekezünk észelveink tartalmi irányítása szerint összegezni s minden tudatunkba kerülő ismeretet is szerintök igazítani és megítélni. Világítótornyok ezek, amelyek fénysugaraikkal elöntik a tudatunkba kerülő valóságtartalmakat s így útat mutatnak, miként sajátíthatjuk el azokat.

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

forrásai az egy tárgykörre való koncentrálás révén intenzitásban nyerik meg azt, amit elveszítenek kiterjedésben. Erre enged következtetni az utolsó is, amiben e habitusok jelentőségét látjuk, hogy t. i. általuk valósul meg lelkünkben egy-egy tudomány alanyfogalma, amely tudvalevőleg a logikai kiterjedés megszorításából származó tartalmi gazdagodás révén nyeri tökéletes tárgyi fényét, a vezetésre és az azonosító összegezésre való alkalmas voltát.

A készültség eszerint nem egyéb, mint az alanyfogalmak értelmi, tudatalatti megvalósulása. Egyes ismereteink pillanatnyi ható, meggyőző ereje eltűnik, mihelyt más élő-tudatos tartalom foglalja el helyét. De csak az élő-tudatból tűnik el, míg a tudatban, mint ilyenben, tehát lelki életünkben megmarad hatóereje szerint s egyelőre mint ingadozó jellegű hajlandóság (dispositio), majd pedig a hasonló tartalmú benyomások szaporodtával lelki életünk fölött uralkodó, egyirányulag ható erő és készültség befolyásolja és a maga képére alakítja a pillanatnyi élő-tudatos tartalmakat. Amint a tárgyi értelemben vett alanyfogalom a tudomány összes következtetéseit felöleli és burkoltan magában foglalja s indokló ereje révén magához idomítja a tudományág egyes adatait, úgy ennek értelmi képviselője, a habitus, a tudatunkba kerülő ismeretekkel szemben végzi ugyanezt a munkát s értelmünk élő-tudatos működését tudományos meggyőződés és végül világnézet alakjában rendezi és magához idomítja. Minden habitusban tehát csak az van benn, amit a természet Alkotója ösztön, annak nemzője, testi rátermettség vagy értéktelenség alakjában, végül pedig az emberi szorgalom verejtékes munkájával lerakott. Ez készültségeink hatóereje, virtusa. Minden esetben igaz azonban, hogy e hatóerő sokkal nyomatékosabb és bensőségesebb, mint az élő-tudatos ismereteké. Olyan

ez, mint a csiga csápja. Előre, még mielőtt számot tudnánk erről adni, meglátjuk, érzékeljük az illető tárgykör adatainak és benyomásainak igaz vagy hamis voltát, de ha ebben a minőségben nem előzi is meg mindig az egyes ismereteket, tudatalatti kísérő gyanánt követi s minden esetben legyőzi azokat: az élő-tudatosnak szerinte kell irányulnia és idomulnia s a habitusban megtestesült alanyfogalom igaz vagy hamis voltát meg kell osztania. Ha a hatóerő erre nem elég, a tudat megoszlása, a psychológiai én megsokszorosodása s a kettősvágányú, tehát teljesen meggyőződésnélküli igazság az értelemben, a jellemtelenség az akarati életben elkerülhetlen következmény gyanánt jelentkeznek.

A mondottak szerint a habitus tudásunk lelke, az állandó meggyőződés előföltétele és képviselője, psychológiai énünk egy-egy szerve s végül az értelmi meglátás, az intuició tényezője. Ahol ez hiányzik, közködünk az igazsággal; ennek megértése és elfogadása csak nehézségek árán és úgy a tárgyi, mint pedig az alanyi föltételek fáradságos leigázása révén lehetséges. Ahol nincs készültség, ott az igazolás hosszadalmas műve és logikai eszközei az értelmi belátás létrehozó tényezői, ahol azonban kialakult habitusaink vannak, ott a meglátás megelőzi a bizonyítást és ez csak az igazság közlésének és másokkal való megértésének eszközeként szerepel — legalább is a szorosan vett értelmi (nem a következtetésre hajlító) habitusok keretében.

Szent Tamás mélyen látott az emberi lélekbe, mikor a magasabb élet tökéletességét nem az ötletszerű, hanem az állandó meggyőződésben határozta meg, de még mélyebben pillantott bele az élet gépezetébe, mikor ez állandóság tényezőinek, a habitusoknak lélektanát megírta. A holt valóság az értelmi felfogás révén lesz

élővé, de a habitusok alakítják életté, szervezett, a történést, az egyes cselekedeteket belülről irányított, az emberi élet minden eredményét harmonikus egésszé olvasztott s ilyen gyanánt megnyilvánuló egésszé. Tőlük függ a psychológiai személyiség értéke. Nem csoda, ha szent Tamás nagy gondot fordít az emberi lélek oly nevelésére, amely készültségeinek a valóság adatai szerinti kialakulását teszi lehetővé, s nem csoda, ha e nagy emberbarát Summája egy harmadrészét a lelki élet e szerveinek anatómiailag pontos leírására fordította. A lélektani intuició elérhetetlen magasságában látjuk szent Tamást, valahányszor egy-egy idevágó cikkelyét sikerült teljesen szétboncolnunk. Intuició ez, amely a modern lélektani technika eszközeit élességében és megbízhatóságában egyaránt messze fölülmúlja.

A tárgyi igazság előföltétele. A metafizikai szemlélet az alacsonyabb nézőpontok felfogását feltételezi, hiányaikat kiegészíti és a valóságot, mint ilyent, végső okaiban ismerteti. Innét a neve: prima philosophia, ami a magasabb szemléletnek és mélyebb magyarázatnak megfelelő méltósági elsőbbséget jelent s nem e tudománynak a többit időbelileg megelőző megszerzésére vonatkozik. A metafizika értéke nem a tapasztalati tudományoktól függ, hanem az elvonás és összegezés tisztaságától. A tapasztalat adatai végül is nem függenek akaratunktól: tagadásuk vagy elfogadásuk a tényálláson semmit sem változtathat. Hogy azonban hol parancsoljunk értelmünknek megállapodást az összegezésnél, ott már az érzelmi indítóokok is könnyen közbeléphetnek. A meggyőződés végül is alanyi állapot, amely nemcsak a tárgy és tudat közötti megegyezés föltétlenül megbízható zsinórmértékeire, hanem más tényezőkre is visszavezethető. A valóság első vagy legfeljebb másodfokú összegezésében tehát igen könnyen láthatjuk ismeretünk határait

s azonnal készen van a materializmus anyagias, vagy a pythagoreizmus mathematikai metafizikája. Cáfolatuk az intellektualizmus eszközeivel csakugyan könnyű, mivel minden nehézség nélkül kimutatható, hogy az általuk adott magyarázat értelmünk igényeit nem elégíti ki. A tulajdonképeni nehézség azonban csak ezután kezdődik, mivel az intellektualizmus terén még igen sok megoldás áll egymással szemben. Az értelmi apriorizmuson felépülő idealista felfogások (Platon, Kant, Fichte stb.) állanak itt harcban az apriorizmusnak minden faját elvető realizmussal és ennek árnyalataival szemben. Mivel pedig a metafizika mint scientia principiorum, a dolgok végső okait kereső s a valóságot ezekben összegező tudomány az egész emberi tudás mértéklésére tart igényt s azt állítja, hogy az egyes tudományágak analysise a metafizika synthesise nélkül tudományos szempontból értéktelen, azért az egész ismeretelméleti kérdést erre a pontra lehet szorítani: lehetséges-e a metafizika, a valóságot tényleges és nemcsak értelmi oksági viszonylatok szerint visszatükröző tudomány? Szent Tamás igennel felel, mikor kimutatja, hogy a metafizikai összegezést képviselő észelvek értelmünk alanyi tartalmaitól függetlenül és a tárgyi viszonylatoknak megfelelően tükrözik vissza a valóságot, mint ilyent s így ennek bármely adatára való alkalmazásukban a tárgyi igazság próbaköveiként tekinthetők.

Mivel az igazság próbakövét a ráeszmélésben nyerjük, szent Tamás megismerő képességeinket s az ismerethez való viszonyukat a kritikának minden rendelkezésére álló eszközével kutatja. Az értelmi apriorizmus minden faját, tehát úgy a velünk született eszmék, mint pedig bármely más ismeret-alakító (forma) tényező föltételezését a leghatározottabban utasítja vissza. Az utóbbit fölöslegesnek, az előbbit a tapasztalattal ellenkezőnek tartja.

Hogy mily pontosan ismeri tudásunk alanyi tényezőinek törvényeit, fönnebb láttuk, de távol áll tőle, hogy bennük lássa ismereteink alaki tényezőit. Az értelmi apriorizmusnak azért van szüksége e sémákra, hogy a magában véve csak a lehetőség szerint (logikai) általános és szükségszerű tartalmakat *tényleg* ilyenekké tegye. Az alanyfogalom elemei (Kant a priori összegező ítéleteiben pl. 5+7) nem hordják magukban a változatlanság tényezőjét, mert hozzáadás vagy elvonás által egész más fogalom megtestesítőiként szerepelhetnek. Ezért ez kívülük keresendő, az értelem valamely sajátságában, amely széjjel nem választható egységben vonja össze őket s így nem a tartalmak alapján, hanem a saját alakító erejében szemléli bennök és általok változatlanul ugyanazt a szükségszerű igazságot. Hogy az ilyen igazság a valóságot felismeretlenül hagyja s tisztán az értelmünk alanyi viszonylatai szerint rendezett tartalmakat tárja föl, maguk az értelmi apriorizmus hívei hangoztatják. Ezért foglal szent Tamás oly határozottan állást a középkor igen tekintélyes bölcselőinek apriorikus kísérletezésével szemben. A velünk született eszmék elmélete, az értelem imént leírt alakító tevékenysége és az ú. n. isteni felvilágosítás egyazon veszedelmet rejtik magukban és az emberi tudást az alanyiság katasztrófájába viszik. Értelmi működésünk törvényei, sémái, szent Tamás szerint azért szükségesek, hogy a valóság emberileg felfogható tárggyá legyen, mintegy leszálljon értelmünk nívójára. Ezt a tapasztalatból vett példával igazolja. A képzetlen értelem nem foghatja föl a tudományos összegezés eredményeit, ha nem öltöztetjük igényeinek és hatóerejének megfelelő, gyakran igen durva formába. Ez a külső az igazságon nem változtat, nem ad hozzá, nem vesz el belőle semmit sem, hanem csak felfoghatóvá alakítja. Az új megjelenési mód az értelem és az igazság közötti

megegyezésnek nem mértéke, hanem előföltétele s azért, hogy az igazság egyes vonásai kevésbbé domborodnak ki, mint a tudományos fogalmazás köntösében, a tárgyi igazság nem változik át alanyivá, hanem legfeljebb csak tökéletlenebbé lesz. Az emberi értelemnek általában véve is vannak ilyen igényei, amelyek alapján hatóereje az igazságnak nem minden benyomására reflektál, hanem csak arra, amely a természetéből folyó törvények figyelembevételével tárul eléje. Logikai sémáink tehát csak előföltételei az igazság emberi formában történő megvalósulásának, de értékben semmit sem adnak hozzája, sem tartalmi vonást, sem pedig a változhatlanság, a szükségszerűség és általánosság jellegét. A tőlük függő általánosság a kiterjedés, a séma általánossága (schematismus, intellectualis), amelynek alapján ismeretünk alkalmassá válik újabb értelmi kombinációk, kapcsolatok és alakulatok megvalósítására. Akár önmagukban, akár pedig az új alakulatokban nézzük is azonban ismeretünk elemeit, meg kell állapítanunk, hogy nem ezek nyernek értelmünk sémáitól értékbeli jellegzetességet, hanem megfordítva. Nem az utóbbitól függ ugyanis, hogy ismereteink összeegyeztethetők legyenek s hogy a bennük megnyilvánuló tartalmat változatlanul tükrözhessék vissza, hanem ezt önmagukban bírják. Az értelmünkkel való érintkezés és ennek sémáiban történő megjelenés ezen semmit sem változtat. Ugyanaz a tartalmi érték, amely Isten értelmében az egyetlen isteni eszme, a dolgokban a létforma határozottsága alatt található, valósul meg egy új, viszonylagos, csakis a mi értelmünktől észrevehető formában, amely az említett létezési módjaihoz úgy viszonylik, mint a képzetlen elméhez vele a maga módja szerint megértetett tudományos igazság.

A tartalmilag általános és szükségszerű értékek (universale metaphysicum) eszerint nem vezethetők

vissza értelmünkre, mint létrehozó, hanem csak mint szemlélő tényezőre. Ezt szent Tamás abból bizonyítja, hogy az értelem mint véges lény, nem lehet végső oka a kimeríthetetlen gazdagságú ismerettárgynak, a valóságnak, s az sem lehetne megmagyarázható, miért létesül benne most ez, majd meg amaz részleges értelmi tartalom. A teremtő értelem, amelyben a valóság és felfoghatóság forrását kell keresnünk, ennek teljes és meg nem szakított birtoklása nélkül el sem képzelhető. Mert ha ez nem tartozik lényegéhez, akkor másban kell keresnünk az okot s így nem teremtő, hanem szemlélő értelemmel van dolgunk. Az értelem tehát, amely a valóságot csak részlegesen birtokolja, sőt erre is csak lassú fejlődés révén jut el, nem lehet az értelmi ismeret egyedüli tényezője és forrása. Mivel pedig ismereteinkben az állandó, közös s minden tartalmi változástól független elem értelmünk sémáiban nyilvánul meg, azért ezek képviselik ismereteink anyagi részét, előföltételeit, olyanformán, mint a természetbölcselet materia primá-ja az alaki tényező (forma) megvalósulásának előföltételét. Ismereteink alanyi felfoghatóságának e tényezői értelmünk cselekvő erejére vezetendők vissza, azért, mert ezek minden ismeretünket árnyék gyanánt kísérik, anélkül, hogy a tárgyi igazság alkotó részeit képeznék. Ezeket tehát értelmünk természeténél fogva birtokolja. A sémáknak határozottságot kölcsönző tartalmi rész forrását azonban hiába keressük értelmünkben. Ha ez lenne egyedüli okuk, akkor nem magyarázható meg, hogy miért nélkülözi azokat oly hosszú időn keresztül, hogy nem hozhatja létre tetszése szerint e tartalmakat, főleg pedig, hogy fejlődésre van kárhoztatva és ennek a fejlődésnek minden föltétele az érzéki ismerethez van kötve. Amiről nincs érzéki ismeretünk, nincs fogalmunk, mondja, mint pl. a vaknak a színről, a siketnek a hangról stb. Hogy

érzékeink tárgyaikkál szemben még kevésbbé tekinthetők teremtő tényezőknek, mint értelmünk, ugyanezekkel az érvekkel bizonyítható. Az inger kívülről jön, az érzék felfogja, átalakul az ingerben foglalt határozottsággá. Ez az élővé, tudatossá vált átalakulás a tárggyá (az érzéklés) a benső összegező érzéki felfogás, utána pedig az értelmi élet megtermékenyítő tényezője. Az értelmi apriorizmus minden faját azért tartja szent Tamás elfogadhatatlannak, mivel a tapasztalati tényekkel ellenkezik. Értelmünk az ismeret tartalmi részét szenvedőlegesen veszi föl az elvonás fönnebb leírt műveletével s ennek ad emberileg felfogható, tudatos létet sémái, mint potentiális anyag révén.

A Summa theologicának ismeretünket elemző örök értékű cikkelyei mutatják, hogy szent Tamás itt is a középúton járt. Józan kritikája és a tényeket mérlegelő eszmélkedése megóvták úgy a realizmus túlhajtásától, mint pedig az alanyi tényezők végzetes félremagyarázásától. Szent Tamás alaposan ismeri a realizmus határait. Nincs mindennek a valóságban viszonypárja, ami értelmünkben található. Az elvonás, főleg azonban az összegezés adatainak igazolására a legalkalmasabb eszköz az ellenpróba: ha a tapasztalattal, tehát érzéki ismereteink vagy az igazolt tanuság adataival nem egyeznek meg, akkor egész biztos, hogy eltévedtünk az alanyiság útvesztőiben. Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis — mondja szent Tamás —, az ismeret a megismerő alany szerint idomul. Ezért nem szorítkozik ráeszmélése csak az ismeret jelenleg működő tényezőinek vizsgálatára, hanem felöleli a már megszerzett, de csak tudatalatti módon (per modum habitus) befolyásoló elemeket is, sőt elhagyja a szorosan vett értelem keretét és kiterjeszkedik az érzelmi tényezőkre is, amelyek a tárgyi igazság elsajátítását zavaró tényezők között az első helyet foglalják el.

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

cselettörténet fényesen igazolta, mikor a voluntarizmus csekélynek s csak skolasztikus hiábavalóságnak látszó kezdeteiből Kanton keresztül Schopenhauerban levonta a végső következményeket.

Az értelemnek az akarat fölötti előrangja azonban nem zárja ki ez utóbbitól való befolyásolás lehetőségét, sőt bizonyos irányú fölényét sem. Szent Tamás bölcselete nem az a rendszer, amely az érzelmek kizárására, jogaiknak megnyirbálására vagy épen kiölésére törekszik. Az a mód, ahogyan erkölcstanában az embert kiszárító stoikus törekvésekkel szemben az alsóbbrangú érzelem-megnyilvánulásokat (passio) az erkölcstelenség vádja ellen megvédelmezi, eléggé bizonyítja állításunkat. A thomizmus intellektualizmusa nem öl, hanem éleszt. Fölébreszti, de kordában is akarja tartani az érzelmi világot. Vezetni és nevelni akar, nem pedig vezettetni és vakon rohanni oda, ahová ezek a magukban féktelen hajlandóságok hajtanák. Szent Tamás csak azt akarja hangsúlyozni, hogy érzelmi világunkat csak a megismerés útján közelíthetjük meg s hogy a természet ez utóbbinak adta a vezető és nevelő szerepet. Ha tehát érzelmi világunkat nem rendezzük az értelem és az erkölcsiség többi mértékadó tényezője szerint, akkor ezek maguk jutnak az elhomályosodás veszedelmébe, amennyiben az érzelem befolyása alatt jónak és igaznak ítéljük azt is, amit különben rossznak és helytelennek tartunk. Szent Tamás állásfoglalásának fontossága és intellektualizmusának mérsékelt volta ott tűnik ki főképen, mikor a gyakorlati bizonyosság tulajdonképeni megnyugtató erejét akarati tényezőkre vezeti vissza. A jól rendezett, a «megigazult» akarattól függ, hogy az értelem gyakorlatilag mit tartson jónak, illetőleg, hogy az elméletileg jónak ítélt elvek konkrét, gyakorlati megvalósulását mily tárgyakban keresse és lássa meg. Az akaratnak ez a megigazulása (voluntas

recta) pedig hosszú gyakorlat és nevelés eredménye az értelem és az erkölcsi elvek révén, aminek összes energia-tartalmát és végeredményét az a valóság fejezi ki és foglalja magában, amelyet erénynek nevezünk. Ezenkívül fölényt és befolyást juttat szent Tamás az akaratnak mindenütt, ahol az értelem saját belátása akár a tárgy tartalmi felsőbbrangúsága (mint a természetfölötti hitnél), akár pedig az érvek hiánya vagy elégtelen volta miatt (vélekedés, természetes hit), megnyugvást, bizonyosságot nem adhat. Az akarat hajlítja értelmünket az egyik vagy másik oldalra és pedig arra, amelyik a saját vagy az általa kormányzott személy általános javának vagy lelki összegezésének inkább megfelel. Ugyanezt kell mondanunk a gyakorlati erkölcsi igazságról is nemcsak a fönnebb hangsúlyozott jó, hanem egészen általános értelemben is: qualis unusquisque est, talis finis ei videtur — az egyedi szükségletek és általános lelki világ mértéke a jó és rossz alanyi értéklésének.

Az igazság mint élet. A tárgyi igazságnak eszerint két főbb akadálya van. Az egyik értelmi életünk mechanizmusában, az igazság sématizálásában keresendő, amelynek alapján az értelmi sémáinkban adott megegyezést igen könnyen összetéveszthetjük a tárgyi viszonylatokkal. A zavarok és a hamis felfogás másik forrása lelki életünk egységében adott különböző tényezőkben (érzékek, érzelmek) keresendő. Ezen az úton lép be az igazság ama valóságok sorába, amelyekkel szemben az embernek erkölcsi kötelességei vannak. A logikai igazság végül is megmaradhat a mesterség színvonalán. Szent Tamás maga is mesterségnek (ars) hívja az ennek szabályait megállapító logikát. A tartalmi igazság ezen túlmegy. Nem a formákat keresi, nem is ezek meggyőző erejével, hanem a valóság birtoklásának tudatával nyugtat meg. A valóság pedig nem az

értelemé, hanem az emberé. Az értelem csak felfogója és közvetlen alanya, de az *ember* annak birtokosa és haszonélvezője. Az igazság, amely csak az értelemben marad, csak ezt nyügözi le, féligazság, mesterség, de nem élettényező. S az igazság, amely csak az értelmet találja készen, az emberi élet többi tényezőivel pedig ellenségekként áll szemben, elcsenevészedik. Ezért kívánja meg szent Tamás az értelem tisztaságához és az igazság tökéletes birtoklásához az egész ember megtisztulását, főképen pedig az igazság szeretetét. Az ember erkölcsi kötelessége a tökéletesedés,amelynek nemcsak egy része, hanem irányító eleme az igazság megismerése. Ennek elérése és természetadta rendeltetésének megfelelő alkalmazása érdekében lelki életünk összes tényezőinek tisztántartása erkölcsi kötelességünk. Számtalan változatban ismétli meg szent Tamás e tisztulás (katharsis) folyamatának szükségességét. Az újplatonizmus révén kalandos formákban föllépő tényezők helyét a lelki élet belső erőinek adja át, mikor a különféle erények révén megsokszorosodva adatja vissza a léleknek azt a tisztaságot és az igazság további befogadására való alkalmasságot, amelyet ezek az értelem vezetése révén tőle nyernek. Így lesz az igazság nemcsak teljes értékű élő-valósággá, hanem tökéletes életté, az ember pedig Istennek a maga módja szerinti tökéletes hasonmásává s Azt, Akiben minden élet, a korlátolt lét keretei között igazán tökéletesen magábanhordozó és visszatükröző élőlénnyé. Szent Tamásnak a Szentháromság bennünklakozásáról szóló tana e felfogásának legszebb gyümölcse. A természetes ismeretek körében az isteni életnek ez a hasonmási megvalósulása tökéletlenebb ugyan, de annyiban nem marad mögötte, hogy teljes értékű igazság itt is csak akkor található, ha az egész embert hatalmába ejtette, ha azt értelme, akarata és összes érzéki és

érzelmi tényezői elfogadták s életmegnyilvánulásaik éltetője és formája gyanánt képmását magukban hordozzák.

Az igazságnak erről a bennünk való életéről és teljes énünkkel való egybeolvadásáról tárgyal szent Tamás erkölcstanának utolsó megbecsülhetetlen értékű fejezeteiben, amelyekben a szemlélődő életet (vita contemplativa) ismerteti. Olyan kilátást nyit itt a lelki élet területére, aminőhöz mi, akik az utána következő kontárkodásokon nevelkedtünk fel, nem vagyunk hozzászokva. Az aszkézis, mint az erkölcstantól függetlennek, helyesebben fölötte állónak gondolt mesterség sajátította ki magának ezt a területet, az ilyen kisajátítások szokásos hibáival és félszegségeivel együtt. Szent Tamás állásfoglalásának mérhetetlen fölénye abban tűnik ki leginkább, hogy az igazságnak ez a teljes értékű megvalósulása édes mindnyájunkra nézve nemcsak lehetséges, hanem kötelességszerű is és hogy ehhez, a legalacsonyabb foktól föl a legmagasabb mystikai szemlélődésig, az egész közönséges és mindenkit egyaránt kötelező keresztény erkölcstan keretei teljesen elégségesek. Szent Tamás csak egyetlen erkölcstant ismer, amelynek tárgya az erkölcsi jó, ami viszont minden esetben azonos az észszerű, az erényes cselekedettel. (Forma virtutis est esse secundum rationem.) Ez az állásfoglalás teljesen kizárja, hogy egyik kezünkben az alkudozásra alkalmas és a probabilizmus fokai szerint kimért erkölcstant, a másikban pedig az erényre nevelő aszkézist tartsuk. A kétvágányú igazság bizonyos nemével állunk szemben s az emberek igazságtalan megosztását el nem kerülhetjük, ha az aszkézist az erkölcstantól különböző mesterséggé s a csekély töredék kiváltságává tesszük. Hogy oly sok félérték nevelődik föl így, a mesterségszerű üzemnek tudandó be.

Félértéket termel a logika, egész tartalmi igazságot ad az eszmélkedés, de ez csak félérték az igazság tulajdonképeni életmagva és rendeltetése szempontjából. Egész értékké akkor lesz az igazság, ha az emberi természet minden tényezőjének arányos része van benne. Ezért kell a mesterségektől meghatározott eszközöknek a helyét egy belülről működő erőnek, a lelki szükségletnek nem annyira elfoglalnia, mint inkább ennek életnedvétől áthatva lenniök. Ez oly közel tudja kozni lelkünkhöz a valóságot, hogy létére, nemcsak mint tőlünk idegen elemére eszmélünk rá, hanem minmagunkban, mint annak hasonmására kialakult lényekben szemléljük azt. Ha tehát fönnebb azt hangsúlyoztuk, hogy értelmi működésünk a szobrászat alkakító tevékenységét tükrözi vissza, itt már a kettőközötti nagy különbségre is rámutathatunk. A szobrász beéléssel alkotja meg eszméjét s ezért könnyen eltérhet a valóságtól. Értelmünk a tapasztalat adatainak egyszerű felfogása után válik igazzá, de csak ezeknek az összes többi képességek révén történő teljes átélése révén lesz az *ember* igazzá, a valóság hordozójává.

A tárgyi igazság próbaköve. A tárgyi igazság ismeretünk és a valóság közötti megegyezés ráeszmélt felfogásában, megítélésében valósul meg. Ennek a ráeszmélésnek legalacsonyabb fokát, de másrészt csalhatatlan mértékét az észelvek (prima principia) képviselik. Az érzéki élet benyomásait értelmünk kezdetben a nemcsak általános, hanem teljesen határozatlan lényfogalom alakjában veszi tudomásul. Tudatunk e tartalmára ráeszmélve értelmünk természetes fényében és mintegy természetes szükségszerűséggel a létet önmagában való azonosságában és a nemléttől való különbözőségében mint a lehetetlenség tagadását határozzuk és ítéljük meg. Ezzel megszületik ismeretünk

alaptípusa, az ítélet, amely állító formában a felfogott valóságnak önmagával való összehasonlítása alapján az azonosság (principium identitatis), tagadó formában pedig ellenkezőjével (amihez elég a tudatban való fellépés előtti állapottal történő egybevetés) a nemléttel való összeférhetlenség elvét (principium contradictionis) mondja ki. A ráeszmélés anyaga és annak ténye közötti összefüggés az oksági elv (principium causalitalis) felismeréséhez vezet, amivel lezáródik a valóság összes formáinak ellenőrzéséhez szükséges értelmi fegyverzet megszerzése, bár a tudattartalom igazolása még nem jutott el az utolsó határkőhöz.

Az észelvekben nemcsak értelmi működésünk alaptípusa s az értelmi sématizálás mintegy magszerű foglalata és előképe (causa exemplaris) valósul meg, hanem a lét törvényei is. A lét és ismeret rendszere bennök minden paralogizmus nélkül azonosíthatók és azonosak. Ráeszmélésünk alapjául alanyi állapot szolgál ugyan, de nem alanyi tartalom. Az a tény, hogy ez az alanyi állapot nem mindig volt meg lelkünkben, tartalmának feltétlenül megbízható tárgyi szinezetet ad, ha nem is mindjárt az első lépésnél a megismerő alanytól való teljes különbözőség értelmében. Akárhonnét merült is fel értelmünkben a tudattartalom, a felmerülés tényéből föltétlen biztossággal megállapítható, hogy észelveinkben ennek a tartalomnak értelmünk sémáitól különböző törvényeit mondjuk ki. A ráeszméléssel adott kombináció, amellyel e tartalmat majd önmagával, majd a tagadását kifejező «tudattalan» lelkiállapottal, majd pedig a ráeszmélés eredményével összehasonlítjuk, értelmi felfogásunk előföltétele gyanánt szereplő alanyi alakulat lehet, de az, ami benne forma, tartalom gyanánt megjelen, értelmünk szenvedőleges szerzeménye. Az észelvek tartalmi

részének megállapítása pedig erre támaszkodik s a bennök kifejezett igazság kimondására ez kényszerít bennünket épúgy, mint az említett alanyi kombinálásra értelmünk ama természeti törvénye, hogy tárgyát csakis ily alakulatokban tudja felfogni.

Az észelvek tartalmilag a lét, alakulatukban pedig az ismeret törvényeit képviselik, mindkettőt a legteljesebb általánosságban, sőt határozatlanságban. Az ismeret törvényei csak annyiban fejeződnek ki bennök, hogy értelmünk az ítélet elemeinek kombinálása révén szemlélheti csak az igazságot, de e törvények észelveinkben közelebbi meghatározást még nem nyernek; ez a későbbi fejlődés és elvonás dolga. A lét törvényei is csak határozatlanul, sőt homályosan fejeződnek ki ismeretünk e kezdetleges fokán. A tudattartalomban fellépő és a ráeszmélés anyaga gyanánt szolgáló lényfogalom ugyanis a létnek nem meghatározott formáját jelöli, hanem ezek mindegyikét felölelő, mindegyikkel viszonyba hozható s róluk kimondható jellegzetes sajátságot fejez ki, de ezt is nemcsak határozatlanul (indeterminate), hanem homályosan is. A létfogalom egyelőre mindama valóságok helyettesítője, amelyek értelmünket meghatározólag befolyásolhatják. Az ismeretnek ezen a fokán ugyanis még egyáltalában nem vagyunk abban a helyzetben, hogy e valóság mibenlétéről, megkülönböztető sajátságairól stb. ítélkezhessünk s csak annyit tudunk róla megállapítani, hogy sem értelmünkkel, sem ennek törvényeivel nem azonos. Ezért az észelvek e természetes és mintegy mechanikus felismerésük legalacsonyabb fokán is valóságnak mint ilyennek a törvényeit fejezik ki s nincs bennök semmiféle elem sem, ami ebbeli érvényüket a lét valamely formájává korlátozná.

A valóságnak ez az általános, határozatlan és homályos felfogása azonban nem elég ahhoz, hogy értel-

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

Észelveink ismeretünk kezdete és kiindulópontja lévén, tulajdonképeni bizonyításukra nem is gondolhatunk. Az ismeret fejlődése folytán eltűnik homályosságuk, sőt a határozatlani általánosságuk is helyet ad

a tartalmi általánosságnak, eredeti hatóerejükön azonban mindez nem változtat. A tapasztalat révén ugyanis a valóság legkülönbözőbb adatainál látjuk alkalmazásukat és konkrét megjelenési formájukat. Amíg érzékeink pl. csak a tünemények egymásutánját állapíthatják meg, értelmünk természetes fénye mélyebbre világít s a látszat e törvényei mögött meglátja a lét oksági törvényét, mely ugyanoly módon szabályozza az alanyi valóságot, mint a tárgyit. Minden tapasztalati tény eszerint részben az értelem említett természetes ismereteinek igazolása, másrészt pedig újabb anyag ahhoz, hogy az eredeti ismerethez tapadó homály és határozatlanság eltűnjék s egy világosabb és határozottabb felfogásnak adjon helyet. Ha ugyanis ismeretünk fejlődése és a tapasztalati adatok szemlélete közben látjuk, hogy a valóság, bármely létformai (anyagi, szellemi, egyedi stb.) határozottságtól függetlenül, állandóan ugyanazon törvények szerint igazodik és az észelveink kezdetleges formájában kimondott igazságot változatlanul visszatükrözi, akkor azt, amit ismeretünk kezdetén inkább természeti szükségesség, mint tudatosan felismert igazság alakjában alkalmaztunk, mint világosan és öntudatosan felismert és a tapasztalat adataival igazolt tételt fogadunk el és alkalmazunk. Az észelvek elemeinek és tartalmi értékének homályos és határozatlan ismerete helyet ad a világosnak és határozottnak. Az így kialakított észelvek alanyfogalma már nem az a zavaros és semminemű határozottságot fel nem mutató «valami», amely ismeretünk kezdetén mutatkozott, hanem egy élesen megkülönböztetett lényfogalom. Ez tartalmilag az értelem sajátos tárgyának összes adatait burkoltan magában foglalja, kifejezetten pedig ezeknek és a létnek, mint ilyennek, összes formáit (tehát teremtett, teremtetlen, lehető, tényleges, anyagi, szellemi, általános, egyedi stb.) egyetlen vonással, a valóság

jegyével, jellemző s így mindent egy körben és kiterjedésben egyesítő sajátságában foglalja össze. A kifejlett ismeret sem tudja tehát bizonyítani észelveinket, de megvédheti azokat minden támadással vagy tagadással szemben.

Az észelvek eszerint ismeretünk határát, archimedesi pontját és zsinórmértékét jelzik. Határok, amelyeket a valóság és vele együtt értelmünk természetének tagadása nélkül át nem léphetünk. Archimedesi pontok, mert a valóság elsajátításának elengedhetlen föltételeit s a vele való érintkezésnél értelmünk kiindulópontját és támasztékát képviselik. Zsinórmértékek, mivel a valóság érintésének próbakövei s így minden további ismeretünk értékének meghatározói. Hatóerejük (virtualitas) szempontjából értelmünk bilincseinek mondhatnók őket, mivel átlátszóságuknál fogva (evidentia obiectiva) oly meggyőzőek és lebilincselők, hogy az értelem meghajlását föltétlenül és szükségszerűen ki tudják csalni s a többi ismeret is csak ezek erejében, rájok közvetlenül vagy közvetve visszavezetve tarthat igényt értelmünk elismerésére. Mivel továbbá az emberi értelem sajátos természeténél fogva ismeretünk az ítéletben létesül, benne nyer határozottságot, észelveinket az emberi ismeret alaptípusának és formájának mondhatnók: minden ítélet azonosságot mond ki s meggyőző ereje az azonosság látásától függ. Ennek viszont az észelvekben kifejezett azonosság nemcsak előképe (causa exemplaris), hanem tartalmi alkotórésze is (causa formalis). A valóság ugyanis először ezek révén létesül értelmünkben s minden új adat igazolására végeredményben ezeket vagy pedig az általok már igazolt s így burkoltan bennök foglalt tartalmakat használjuk azonosító tényezők gyanánt, úgy hogy nincs ismeretünk, amelyben az észelvek hatóereje s a belőlük levezetett vagy általuk igazolt tartalom nem foglaltatnék

benn. Ennek alapján az észelveket az egész lehetséges ismeret meghatározó, alaki tényezőjének (formalis ratio obiecti, obiectum formale) mondjuk. Képletesen kifejezve olyan világítótorony-féle szerepet jelöl e fogalom s azt akarja kifejezni, hogy a valósággal történő érintkezésünkben az észelvek irányítanak bennünket, ezek mutatják a feléje vezető utat. Közelebbi tartalmában az észelvek indokoló mivoltát, tehát hatóerejüknek minden emberi ismeretre való kiterjedésének szükségességét jelzi. Obiectum formale, alakító tárgyi szerepük abban áll, hogy értelmünkre csakis a tőlük átitatott, a hasonmásukra alakított, tehát az azonosságig világos ismeretek hathatnak teljesen meggyőzőleg. Velük szemben tehát az egyes ismeret csak anyag (obiectum materiale), amely az észelvektől nyeri határozottságát és felfoghatóságát. Ha értelmünk ama természetes fölszerelését, amelyet szent Tamás habitus primorum principiorum néven ismer, lelki szemünknek mondjuk, úgy az észelvek azt a fényt képviselik, amely akár önmagában, akár az egyes ismeretekre elömölvén, e szemet felnyitja és látóvá, a valóság észlelőjévé teszi. Ratio formalis obiecti szerepükben a bensőleg megokoló tényezőként lépnek föl s inkább az a hatóerejük fejeződik ki, amely a tartalmi kiterjedésben nyilvánul meg.

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

amelyet valamikép az észelvekre ne kellene visszavezetnünk, azért ezek kiterjedése jelzi ismeretünk határait. Ennek megértésére szem előtt kell tartanunk, amit fönnebb fogalmaink kettős — tényleges és lehető — kiterjedéséről mondottunk s mindazt alkalmaznunk kell észelveink elemeire (alany, állítmány). Ezek fogalmaink leggazdagabbjai, sőt az egész végtelen, kimerithetlen valóság birtokosai. A kialakult észelvek e tartalmi gazdagsága ama fönnebb említett tény fontolgatásán alapszik, hogy nincs izolált valóság s így ennek egyetlen, magábanvéve mégoly határozatlan és homályos képviselője is elég ahhoz, hogy a valóság összes adataihoz elvezessen bennünket. Tökéletesen ugyanis csak akkor ismerjük meg a valóságnak legparányibb adatát is, ha összes viszonylatait felkutattuk, ami viszont az egész valóságnak legalább is némi megismerése nélkül lehetetlen. Ezért észelveinknek véglegesen és határozottan kialakult alanyfogalma is magában hordja a valóság összetartozásainak e szálait. Ezek kibogozásánál a belőle alakult észelvek kettős szerepet tölthetnek be. Vagy utat mutatnak a valóság összes viszonylatainak fölismeréséhez és tökéletes eszmei kialakításához szükséges adatokhoz, vagy pedig, mint ennek törvényeit és viszonylatait visszatükröző eszmék, az egész valóság megítéléséhez és értékléséhez szükséges anyagot ölelik fel és szolgáltatják értelmünknek. Az első esetben észelveink az egész valóságot a lehetőség szerint (in potentia) és negative ölelik fel, a másodikban burkoltan, magszerűen (virtualiter) és pozitive hordozzák azt méhükben. A valóság (ens) fogalmi és elvi kifejezése így a Teremtő értelmének teljes gazdagságát képviseli dióhéjban, ennek mintegy visszfénye, tükörképe értelmünkben. Ami kifejezetten van benne (explicite et formaliter), ismereteink végtelen szegénységének és gyarló voltának bizonyítéka. Ami azonban a lehetőség szerint,

mint értelmünk vezérében, vagy pedig magszerűen, mint a valósággá vált értelem meghatározó, alaki tényezőjében foglaltatik benne, soha ki nem meríthető, végtelen gazdagságot rejt magában.

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

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

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

ez eszme akkor válik lelkünkben, ha ennek minden vonását egész emberi mivoltunk szerint a magunkévá tettük, tehát ha az értelem, az akarat, az érzelem és érzék egyaránt a maguk módja szerint tudomásul vették és elfogadták azt.

A valóság eszerint nem mint elvont valóság, hanem konkrét adatokban és határozott formákban fejlődik ki a szemlélő értelem előtt s ennek a feladata a valóságnak, mint ilyennek, eszmei képviselőjét kialakítani. A valóság különféle formáival érintkezésbe lépvén s egyes adatainak a lehetőség határain belül tökéletes fogalmát kialakítva e tartalmakat tesszük ráeszmélésünk tárgyává. Ebből megállapítjuk, hogy az eredeti tudattartalomhoz (a «valami» fogalmához) nagyobb határozottságot adnak, de nem adnak hozzá abban nem foglalt léttartalmat. Minden ismeret csak határozottabban és kifejezettebben (determinate et distincte) állítja elénk azt, ami az eredeti tudattartalomban s a belőle alakított észelvben határozatlanul és homályosan (indeterminate et confuse) már bennfoglaltatott. Ezen az alapon állapítjuk meg összes ismereteink legjellegzetesebb sajátságát, mintegy formáját, mely eltekintve egyéb (alanyi, tárgyi stb.) értékeiktől tisztán a valósághoz, mint ilyenhez való viszonyuk szemléletéből szűrődik le. E közös sajátságuk, hogy a léthez viszonyuló, erre igényt tartó tartalmi vonást jelölnek és ennek eszmei helyettesítői. Ebben az egyes értelmi alakulatok és határozottságok fölött levő s minden egyéb érték alapját képező vonásban foglaljuk össze a valóság összes eszmei képviselőinek a formáját, s következőleg benne kell látnunk a valóságnak mint ilyennek is a legalapvetőbb sajátságát, lényegét, amelyből a többiek is folynak. A valóság az, aminek a lét ad határozottságot. Ez tudatosan kialakított és a valóság legkülönbözőbb adataiból elvont és rajtuk kipróbált lényfogalom. Attól az eredeti zavaros

tudattartalomtól semmiben sem különbözik ez. Több tartalmat és felvilágosítást ez sem tartalmaz a valóság mibenlétéről, mint amaz, csak világosabban írja körül azt, amit már ott is sejtettünk ugyan, kifejezni azonban nem tudtunk. Mindkettőben egy minden értelmi alakulatra és kombinációra alkalmas és ezekben bennfoglalt tartalom jelen meg lelki szemünk előtt, melynek általánosságot a valóság egyes fajaitól és értékeitől való elvonatkoztatás kölcsönöz, s amely általánosságot a teljes határozatlanságtól csak a meghatározásra való alkalmasság s a lét összes viszonylatait felölelő, ezt mintegy megtűrő sajátság kölcsönöz. Ez a transcendentális valóságfogalom, amely nem azért ilyen, mivel megközelíthetlen, hanem mivel a lét semmiféle határozottsága sem csökkenti vagy növeli tartalmát s ezek mindegyikét felöleli, mindegyikéről egyaránt (ha nem is ugyanazon a módon) kimondható, mint annak lényegét kifejező sajátság. Ebben a minőségben alkotja a valóság fogalma észelveink tartalmát, amelyek ezáltal fejezik ki az ismeretszerzésnek a valóság minden területén érvényes törvényét. Természetes ismereteink körében azért époly biztosan vezetnek bennünket az észelvek, mint a természetfölöttiben, s ismeretünk összegezését ugyanazon törvény szerint végeztetik el velünk. A valóság egész területére kiterjedő e vezetőszerep és minden faját felölelő és megvilágítani képes hatóereje miatt mondjuk, hogy észelvünk kiterjedése végtelen s hogy amíg értelmünk természetes felszerelése tart, nincs és nem is lehet ismeret, amelyet tőle függetlenül tehetnénk értelmi kincsünkké.

Ebben a minőségben a lényfogalom, mint azonosító, és az észelv, mint az azonosságot kifejező tényező, csak arról biztosít bennünket, hogy a felfogott s az általuk igazolt tartalom a valóság minősítésére igényt tart. Ez fejeződik ki az ítélet elemeit összekötő tényezőben, a

copulában (est). Észelvünk tehát összes ismeretünk formáját képviseli, amennyiben csakis az azonosságig egyszerűsített, ennek bélyegét magán viselő ismeretről tudja értelmünk meggyőződéssel kimondani, hogy «est» — így van, azaz, hogy a felfogott tartalom a trancendentális létfogalomban kifejezett követelménynek megfelel, ezzel összeegyeztethető s így értelmünk részéről semmi sem áll útjában, hogy teljes értékű valóságnak minősíttessék. Az így fogalmazott észelv szerepe megszűnik, mihelyt értelmünk az azonosításra vagy az oksági magyarázatra alkalmas tényezők körét segítségével megvonta s így az ismeret helyességéhez szükséges formát kikölcsönözte tőlük. Az ismeret közelebbi értéklése nem várható tőle, hanem ez vagy ama forrás feladata, amelyhez utasított és elvezetett bennünket (tapasztalat, tanuság stb.), vagy pedig a kifejtésre (analysis) alkalmassá vált valóságfogalomé és észelvé.

Észelveinknek ugyanis nemcsak összegező, tehát ismeretszerző, hanem értékelő és kifejtő hatóereje is van. Ebből a szempontból ismereteink dióhéjfoglalatát és összeségét képviselik, úgy hogy nincs teljes értékű, tehát megindokolt ismeretünk, amelyet nem belőlük fejtenénk ki, vagy a megértéséhez szükséges anyagot és indítóokot egyaránt ne ezek szolgáltatnák. Észelveink e pozitív hatóereje lényegesen különbözik az előbbitől és kiterjedésének határai is mások. Ebben a minőségében nem a transcendentális valóságfogalomból épülnek föl, nem ennek, hanem a véges lénynek, az esse participatumnak a helyettesítői és törvényeinek kifejezői és a metafizikai általánosságon alapulnak.

A synthesis révén kialakuló alanyfogalom fejlődése ugyanis az értelem természetének megfelelő tárgy keretében történik és fejeződik be. A valóság transcendentális fogalmában kifejezett tartalom csak eszmei egységet és általánosságot jelent, de mint ilyen nem léte-

zik, hanem csak ama konkrét határozottságokban, amelyeket a léthez való határozatlan viszonya folytán és ennek mértékében, kiterjedésében felölel. A valóság, mondja szent Tamás, az, aminek a lét ad határozottságot. Ezért a létformák szerint különféle jelleget ölt s ezek valóságadó erejének kereteihez igazodik a lét tartalmi gazdagsága is úgy a tényleges létezési módokban, mint pedig a hozzájuk simuló ismeretekben.

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

Az értelmi összegezésre alkalmas észelv a metafizika kiindulópontja, vezéreszméje és uralkodó szempontja. Ismeretértékelő szerepében ezzel szemben metafizikai szemléletünk összegét és koronáját képviseli, az egyes tudományoknak pedig a vezéreszmét, az uralkodó szempontot és az egész emberi tudást meghatározó és indokolttá tevő tudásalanyt szolgáltatja. Ez az összegezés természetesen nem a pozitivizmus és nominalizmus anyagias felfogása, hanem az összegező és a dolgok

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

Az esse participatum lényegének megállapításánál abból a tényből indulunk ki, hogy a valóság differenciálódva tárul a szemlélő értelem elé. A nemi, faji és egyedi különbözőségek számtalan formáját és változatát ismeretünk csekély fejlődési fokán is észrevesszük, az összegezésre alkalmas állapotban pedig értelmi működésünk művészi alkotása gyanánt az egyes tudományágakban készen találjuk. Természetbölcseleti összege-

zésünk e differenciálódás gyökerét abban állapítja meg, hogy az érzéki ismeret tárgyául szolgáló anyagi valóság két tényezőből, az anyagból és a meghatározó valóságból (materia prima et forma substantialis) alakul ki, úgy hogy ez összetétel nélkül a fönnebb említett határozottságok el sem képzelhetők. E két tényező pedig úgy viszonylik egymáshoz, mint az actus a potentiához, a meghatározást igénylő alany a határozottságot adó alaki tényezőhöz. Értelmünk sajátos tárgykörébe eső minden adatnak ez a jellegzetes vonása, ez fejezi ki összes belső és külső okainak, tényezőinek és viszonylatainak tulajdonképeni gyökerét és törvényét. Az anyagi valóság cselekvő megnyilvánulásának pl. az ad különös színezetet, hogy a működő erőket az anyag gátolja és korlátozza; célirányos működésének és fejlődésének határait ismét csak ez a sajátos összetétel szabja meg. Röviden az anyagi világban tapasztalható összes jelenségek tökéletes magyarázatát csak az említett alapvető összetétel adhatja meg. Ennek az egész sajátos tárgykört szabályozó törvénynek a felismerése után értelmünknek már csak egy lépést kell tennie, hogy az anyagi dolgokban létesülő valóságnak mint ilyennek a törvényét is felfedezze. Az esse participatum differenciálódásra alkalmas valóság, amint a tapasztalat adatai mutatják. Ez a differenciálódás pedig nemcsak az anyagi valóság keretében játszódik le, hanem ezen túl is terjed, amint ezt az emberi természet elemzése bizonyítja, egy szellemi határozottságot, a lelket, jelölvén meg a test sajátos, emberi mivoltának és működésének alakító és magyarázó tényezője gyanánt. Az anyagi valóságnak mint ilyennek összetételében adott tényezők határozottságaitól elvonatkoztatva a meghatározást igénylő (potentia) és meghatározó tényező (actus) marad meg a véges lénynek mint ilyennek differenciálódását, összes sajátságait és viszony-

latait magyarázó tényezőkép. Ha tehát a valóságot mint ilyent (res, realitas) általában (transcendentalis) fönnebb a léthez való viszonyban állapítottuk meg, akkor a véges valóság az, ami úgy viszonylik a léthez, mint a meghatározást igénylő alany (potentia) a meghatározó tényezőhöz (actus), azaz a valóságot hordó (res, essentia) és létet adó (esse, existentia) elemekből van összetéve. Ez szent Tamás metafizikai összegezéséből leszűrődött létfogalom (ens per participationem), s ebben, amint látjuk, nem apriorikus önkény, hanem a tények meggyőző ereje vezeti.

Külsőleg és kifejezett vonásaiban e létfogalom nem mutat nagyobb gazdagságot, mint a transcendentális, a burkoltan bennfoglalt tartalom és érték, azonban a belőle kialakuló észelvet az igazságnak valósággal kimeríthetlen kincsesbányájává teszi. A véges valóság említett összetétele ugyanis kifejezi azt a legvégső okot, hogy miért jelen meg a valóság ezen a területen differenciálódva és mindama sajátságokkal, amelyekkel egyes adatai úgy önmagukban, mint viszonylataikban föllépnek. Az egész vonalon megállapítható lét és működésbeli korlátoltságnak, valamint a valóság többi adataival szemben elfoglalt függő viszonynak, ráutaltságnak gyökerét keresve ehhez a sajátos összetételhez utasíttatunk magyarázatért. Az ebből a valóságfogalomból kialakult észelvek nemcsak negatív ismeretet adnak és csak a magyarázó viszonypárokhoz vezető utat mutatják meg, hanem a véges lény területén előfordulható összes ilyfajta alakulatok alaptípusát és tartalmi foglalatát képviselve, magát az ismeretnek magyarázatát, indoklását és értéklését nyujtják. A valóságfogalom itt mint ismereteink azonosító tényezője szerepel s így az azonosság elve alapján kimondott ítélet elemeit összekapcsoló copula «est» fogalmainknak nemcsak egyszerű valóságigényét, hanem tárgyi értékét

mondja ki. A transcendentális észelv alapján csak azt állíthatjuk, hogy a tartalom az értelmünkben létesülő valóság törvényei szerinti, de más tekintetben egyelőre teljesen határozatlan érték. A metafizikailag általános észelv ezzel szemben erről határozottsággal nyilatkozik, amennyiben az általa mértékelt ismeretnek és a valóság tartalmi adatainak összeegyezéséről ad felvilágosítást, azaz biztosít bennünket, hogy ismeretünk a tárgyi valóság egyik vonásának helyettesítője és hogy ennek a törvényeit tükrözi vissza. Az oksági elv ebben a fogalmazásban szintén pozitív adatokkal szolgál, amennyiben rámutat nemcsak az oksági viszonylatokkal való kiegészítés szükségére és gyökerére, hanem ennek tartalmi kiterjedésére is és így pozitíve megjelöli a magyarázó oknak nemcsak létét, hanem mibenlétét is. Az oksági kiegészítés a véges valóság területén eszerint azért szükséges, mivel ezt nemcsak egyes megnyilvánulásaiban, hanem mint ilyent szükségszerű és valóságos alkotórész gyanánt kiséri a tehetetlenség tényezője, a potentia. A magyarázó ok mibenlétéről pedig a valóság másik alkotórésze az előbbiben és az előbbi által korlátoltan megvalósult tökéletességtartalom, az actus, ad felvilágosítást, amennyiben legalább is annyi valóságérték birtoklását követeli meg az októl, amennyi az okozatban megvan.

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

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

A külső formájukban teljesen változatlan észelvek e kettős hatóereje és értéke nagy szerepet játszik szent Tamás világnézetében, úgy az értelmi készültségek mineműségének és irányításának meghatározásánál, mint pedig az emberi tudás rendszerezésénél. Az észelvek feladata a meggyőzés a tárgynak értelmünk színvonalára való leszállítása révén. Magukban véve minden tárgyat közel tudnának hozni értelmünkhöz, de ennek az arányai nem engedik meg ezt. Nem az oksági elv az oka pl., hogy értelmünk nem minden területen hajolhat meg előtte, hanem a tárgy, amelyre alkalmazzuk, amennyiben túlszárnyalja értelmünk viszonylagos felfogóképességét. Ezért szükséges az észelvek megszorítása, nem értéküket, hanem a tárgyi kiterjedést illetőleg. Ez már legelső fogalmazásukban is kifejezésre jut, amennyiben a korlátlan kiterjedésű negatív hatóerő csak meghatározott tárgykörben, az esse participatum területén nyilvánulhat meg pozitíve igazoló tényező gyanánt. Értelmi képzettségünk egyéb

szükségletei és a valóság elsajátításának megkönnyítése az észelvek további megszorítását teszik kívánatossá, úgy hogy meggyőző és igazoló erejüket tulajdonképen csak ritkán gyakorolják közvetlenül, legtöbbször ezeknek a belőlük leszármazó igazságoknak a közvetítésével hatnak értelmünkre. Amint a transcendentális észelv teljesen korlátlan kiterjedése a tartalmi értéklés tekintetében az értelem természetének megfelelő tárgyakra szorul, anélkül, hogy hatóerejéből bármit is veszítene, úgy szorítható meg az észelvek bármelyike a valóság még szűkebb körére az egyes tudásalanyok révén s ezek természetének megfelelően. Ez biztosítja az egyes tudományok egységét és egyöntetűségét (homogeneitas) tartalom és indoklás tekintetében egyaránt, másrészt pedig az egész emberi tudásnak úgy tárgyi, mint pedig az alany részéről elérhető összhangját s a meg nem szakított oksági viszonylatok szálaival összekötött és egységet alkotó valóság igazi eszmei létesülését.

Szent Tamás és Kant. Ismeretünk taglalásában Kantot főleg az a probléma gyötörte, hogy 1. miként lehetséges a tapasztalattól ment apriori-ismeret, 2. mi az oka, hogy a tapasztalati ismeret tökéletesen megegyez az apriorival és 3. hol vannak ismeretünk határai. Hogy mindezekre a kérdésekre szent Tamás tökéletesen kielégítő feleletet adott, a fönnebbiekben kimutattuk. Kant fogalmazásában apriorinak nevezett ismeret nem lehetséges, hallottuk; de lehetséges a tapasztalati adatok értéklésére és rendszerezésére szolgáló apriori-ítélet (tulajdonképen Kantnak is csak ezért volt reájuk szüksége), amennyiben az eszmélkedő elvonás és összegezés révén kialakítjuk a valóságot kormányzó örök értékeket és törvényeket s ezek világában ítélkezünk a tapasztalat adatairól. Nem csoda tehát, hogy a tapasztalat és apriori-ismeretünk tökéletesen megegyeznek,

hisz — hogy Kant szavaival éljünk — az analysis révén csak azt fejtjük ki az utóbbiból, amit a synthesis révén elhelyeztünk benne. Mindezt a kopernikusi revolució nélkül is vallhatjuk, anélkül, hogy a valóságnak kellene fogalmainkhoz idomulnia. Ismeretünk határait végül az észelvek tartalmi kiterjedése jelzi. Mindaz, ami az észelvek méhében el van rejtve s tényleges tartalmukból az értelem következtető munkája révén onnét kibányászható, ismeretünk tárgya lehet (cognoscibile). Az ismeret nem egyszerű, hanem indokolt tudomásulvétel lévén, az indítóokok természete szerint ölti föl a tudás, a hit vagy vélekedés stb. jellegzetes sajátságait. Emberi tudáson az észelvek (pozitív és negatív) logikai és tartalmi hatóerejétől átitatott, ezek formájára átalakított ismeretek összességét értjük, bármily forrásból származzanak is azok s bármily fokban tudjuk is észelveink tényleges tartalmát azonosító tényező gyanánt használni. A természetes tudás észelveink tényleges tartalmában foglalt s pozitív hatóerejüktől irányított ismeretek összességét jelzi. Az észelvek lehető tartalmára vonatkozólag, értelmünk természetes arányait tekintve, sem ismeretről, sem tudásról nem beszélhetünk. Ha más úton (a kinyilatkoztatás révén) szerzünk róluk tudomást, e tartalmak a természetfölötti hit, vagyis egy értelmünk arányait túlhaladó ismeretmód tárgyává lesznek. Velük szemben elfoglalandó álláspontunk attól függ, hogy be tudjuk-e ezeket is illeszteni összmeggyőződésünkbe, abba a meggyőződésbe, amelyet az észelvek hoznak létre lelkünkben. Ha ezek hatóerejétől nem lehet a világot átitatni, vagyis ha a természetfölötti igazságokra észelveink nem alkalmazhatók, akkor csak két út áll előttünk. Az egyik a racionalizmusé, amely nem fogadja el azokat, a másik a kétvágányú igazságé, a megosztott psychológiai éné és a kettős meggyőződésé. Ez utóbbit választotta Kant is, mikor kijelentette, hogy kénytelen volt a tudásról

lemondani, hogy eljusson a hithez. Hogy a megoldás nemcsak e rettenetes katasztrófák révén lehetséges, szent Tamás nemsokára ismertetendő állásfoglalása világosan megmutatja.

Isten megismerése. Az oksági elvnek leírt tárgyi fénye vezet bennünket kutatásainkban s nincs valóságértékre számot tartó ismeretünk, amely nem ennek az erejében fejlődnék ki lelki szemünk előtt. Mikor pedig arról van szó, hogy az értelmünk arányaitól felfogható okok sorozatát elhagyjuk s belássuk egy az esse participatum keretein túllevő és ennek értékeit felülmuló valóság, az esse subsistens, létezését, akkor megint csak ez az észelv segít át bennünket ennek, mint *tárgyi* valóságnak világába. Mert nincs bölcseleti rendszer, amely a végső oknak, Istennek, a létezését tagadná, azért mert nincs emberi értelem, amely az első értelemben fogalmazott észelv bilincseitől meg tudna szabadulni. Kegyetlen és kérlelhetlen szükségszerűséggel visz bennünket értelmünk a legcsekélyebb és a leghomályosabb megtermékenyülés után is az okozatok hosszú során keresztül az első okhoz, amelyet a maga módja szerint meg kell találnia még a legképzetlenebb értelemnek is, és amelyet a képzettség legmagasabb fokán álló elmének sem sikerül megtagadnia. Az értelmi és nem az érzelmi világ le nem vetkőzhető és át nem hágható törvényei működnek itt, s a természet szava csendül meg lelkünkben, mikor a mindenség végső okát elismerjük. Tudós és tudatlan egyaránt hallja ezt s hiába minden kisérlete, hogy ezt elnémítsa. Mikor azonban a végső ok értékeléséről van szó, akkor az emberek és rendszerek útjai egyaránt úgy elválnak, mintha soha sem jártak volna egy irányban. Az emberek legnagyobb része az érzelmi világának megfelelő személyi bölcselkedés megközelíthetlen régióiba zárkózik el, s amint már Xenophanes megjegyezte, «a saját

formájára alkotja istenét, ha ethiop feketének, ha görög fehérnek; s ha az ökrök meg a lovak nyilatkozni tudnának, biztosan ökör- vagy lóformában rajzolnák le istenüket». A bölcseleti rendszerek hasonlóképen cselekszenek, csak nagyobb apparátussal és érthetetlenebb terminológiával lépnek föl. A materializmus az anyagban imádja a legfőbb lényt, a pantheizmus az «egy mindenségben», az idealizmus vagy az érzelmi világgal valósíttatja meg s vetteti ki a gondolkozó alany elméjéből azt, amit mint értelmi valóságot föltétlen biztossággal megismert (Kant), vagy pedig a felismerhetlenség homályába burkolja, mint az újplatonizmus és a belőle kialakult mystika.

Szent Tamásnak nem kell sem az érzelmi világ vetítőgépe, sem pedig a hamis mystika e sötétségében nem érzi jól magát. A szorgalmas gyüjtő szerepére vállalkozva az értelem fényével és eszközeivel igyekszik eloszlatni a sötétséget. Az a körülmény, hogy értelmünk kérdezősködésénél az észelvek negatív irányítását folyton nyomon követi a tapasztalat pozitív felelete, teljesen elég ahhoz, hogy a dolgok végső, a tapasztalaton túllevő okának valóságáról, és pedig a tapasztalat adatainak megfelelő, tehát tényleges valóságértékéről meggyőzzön bennünket. Itt azonban elhagy bennünket a transcendentális fogalmazású észelv. Mint ilyen eddig sem adott a magyarázó okok mibenlétéről felvilágosítást, hanem az ismeretforráshoz (tapasztalat, tanuskodás) vezető utat megmutatva, erre bízta a közelebbi meghatározást. Elérve azonban a végső okig, természetes ismeretünkre nézve megszünik minden további lehetőség, hogy mibenlétéről tájékozódjék. A mystikus homály, vagy az érzelmi világ vezetésének kisértete áll előttünk. Ekkor nyúl szent Tamás az észelvek tartalmi fogalmazásához s ezeknek adja át a vezetőszerepet. Az esse participatum azért nem végső

ok, mondja, mivel a valóság (essentia) benne a tehetetlenség tényezőjének, a potentiának, szerepében áll szemben a léttel (existentia) mint határozottságot kölcsönző elemmel (actus). Ez az oka ama tapasztalati ténynek, hogy létrejöttében és működésében kívüle levő lények segítségére szorul, hogy nem bírja magában tényleges létének okát, hogy nem meríti ki a valóság teljességét és végül, hogy nem önmagáért létezik, nem sajátmaga határozza meg viszonylagos rendeltetését és végső célját. Annak a lénynek tehát, amelyet minden lét és működés végső létrehozójakép, ezek tökéletes birtokosa, és a rendezettség s céltudosság forrásakép kimutattunk, a tehetetlenségnek ettől a tényezőjétől ment lénynek kell lennie, vagyis abban a lényeg és lét nem viszonyulhatnak egymáshoz, mint potentia és actus, hanem azonosok. Így érvel szent Tamás Summájában, miután az észelvek negatív hatóerejében kimutatta Isten létét s a legfőbb lény fogalmának immár nemcsak tényleges létet, hanem tartalmi valóság-értéket akar kölcsönözni. Ha tehát a véges valóság lényegét, létének és működésének összes törvényeit a lényegből és létből való összetétel fejezi ki, akkor Isten mivoltát a korláttól és a tehetetlenség tényezőjétől ment tiszta létben, a valóság tökéletes birtoklásában kell keresnünk. Az ismeretértéklő oksági elv eszerint nemcsak negatíve mutatja meg az utat Isten ismeretéhez, elvezetve bennünket egy áttörhetlen homályú világ küszöbéhez s átadva bennünket az ignorabimus kétségbeeső lemondásának, hanem pozitív felvilágosítást ad. Isten nem azonos az értelmünk sajátos tárgyát képviselő érzéki valósággal, de még a belőle elvonható esse participatummal sem. Létének és működésének törvényeit nem a korlátozás, hanem az ettől való teljes mentesség szempontjából kell megállapítanunk: Isten transcendentális valóság. Ez az úgy

értelmünk kereteit, mint pedig a véges valóság lét- és működésbeli arányait fölülmuló transcendentalizmus azonban egyik irányban sem ama határozatlanság transcendentalizmusa, amelyet fönnebb az elvont létfogalomról kimutattunk. A logikai értékek észelve az utóbbi felfogás ellen (amely az újplatonizmusban és Hegelben talált védelmezőkre) nem tiltakozik, sőt amint fönnebb láttuk, ebben a rendben a határozatlanság, a potentialis kiterjedés a határozottságot és tényleges tartalmat megelőző állapot. A metafizikai értékek oksági elve azonban nem engedi, hogy értelmi fejlődésünk törvényeit összetévesszük a valóságéival s az említett föltevést már azzal a ténnyel is megcáfolja, hogy értelmünk nem a maga, nem is a határozatlan tartalom erejében szerezte meg kifejlett ismereteit, hanem ezektől különböző meghatározó forrásokból. A valóság világában tehát a határozottság (actus) megelőzi a határozatlanságot (potentia) s az utóbbi annak köszöni létesülését. Ezért a végső ok transcendentalizmusa a tökéletesség, a határozottság túlbőségét jelzi s azt fejezi ki, hogy az ilyen lény valóságtartalmát nem lehet azzal a mértékkel mérni, amelyben az esse participatum keretében értelmünk előtt kifejlődik.

Isten lényegének az esse subsistensben történő meghatározása révén szent Tamás egy rendkívül becses pozitív adatot és végtelenül termékeny szempontot nyert az isteni tökéletesség többi vonásainak meghatározásához. Mindazt, ami az esse parcipatum keretében tökéletesség vagy léttartalom alakjában található, Istenre vezetendő vissza, mint végső okra, következőleg benne is meg kell lennie esse subsistens lényegének megfelelő módon, azaz korlátlanul és a legteljesebb egyszerűségben és oszthatlanságban. Amint Isten lényegét az esse participatum tehetetlenségét képviselő elem eltávolításával alkottuk meg, úgy többi sajátságait is

ezen az alapon összegezzük. Ami csak korlátot jelent, mint az anyag, semmikép sem vehet részt Isten tulajdonságai között. Ezek csak, mint a korlátolt tökéletességek kisérő tényezői, az isteni mindenhatóság szemléletéhez nyujtanak anyagot. Az oly léttartalmak, amelyektől a korlátozás vagy tökéletlenség el nem választhatók, más, vagy tökéletesebb, vagy pedig az ily létnek megfelelő módon, hasonlatukban, virtualiter, találhatók Istenben (pl. a kiterjedés a mindenütt való jelenlét alakjában; a tiszta tökéletességek végül sajátosan (formaliter), de az esse subsistens természetétől megkívánt korlátlanságban. Így alakul ki előttünk Isten fogalma, mint a létet és minden tökéletességet korlátlan és oszthatatlan egységben birtokló valóság: esse subsistens.

Ezzel természetesen Istent nemcsak tökéletesen nem ismertük meg, hanem még önmagában sem. Inkább csak azt tudjuk megmondani, hogy mi nem, mint azt, hogy mi. Szent Tamás e docta ignorantia-ja azonban semmit sem hasonlít az ujplatonizmus és a rajta felépülő rendszerek, valamint az idealizmus kétségbeejtő negatív tudatlanságához. Ez elzárja az Istenhez vezető utat s érzelmi világunk labdájává tesz bennünket, vagy pedig belevisz az agnosticizmus homályába és a nemlét mystikájába. Szent Tamás vallomása a pozitív ismeretek éltető erejéből fakad s azon a meggyőződésen alapul, hogy egy az esse subsistenssel szemben majdnem a semmiségig gyönge létforma (s ennek is csak darabonkénti) szemlélete a valóság korlátlan birtokosáról, Istenről, nemcsak tökéletes, hanem még sajátos ismeretet sem adhat. A véges lény egyes adatai s a belőlük összegezett létfogalom csak azt tudván szemléltetni, hogy mi és milyen ez önmagában, az azonosság elve alapján csak a bennök visszatükröző egyszintű (univocum), a saját képmásukat közlő oksági viszonylatok mibenlétéről adhatnak sajátosan igaz felvilágosítást

az egyes tartalmak lényeges és kifejezett vonásai révén. A magasabbszintű (analogum) oksági viszonylatok az egyes adatok távolabbi határozottságaiban vannak megadva s abból vezetendők le, hogy minden konkrét véges lény a valóság bizonyos körének tagja, melynek lét- és működésbeli föltételeit e kör sajátos, akár közvetett, akár közvetlen alárendeltséggel működő energiatartalma határozza meg. Ezek nem közvetlen képmásukat közlik az okozattal, hanem hatóerejüket kölcsönzik a létrehozó okoknak. Ezért nem sajátosan (formaliter), hanem csak magszerűen és hatóerejükben (virtualiter) részei az okozat tartalmának s így nem hasonképükben, hanem hasonlataikban ismerhetők meg csak általa. (Így az embernél az egyedi tulajdonságokból a családi sajátságok, vagy a különböző kozmikus befolyások birtokosai ismerhetők meg. Az előbbiek abból vezetendők le, hogy úgy a törzsfőtől nyert, mint pedig az idők folytán felhalmozódott módosulások a közvetlen nemzők egyedi természetének határozottságaiban folytatják és gyakorolják befolyásukat az összes ivadékokra, az utóbbi pedig arra, hogy az anyagi természet tagja lévén, energiái közvetlen alárendeltségben függenek a természetéitől: «homo generat hominem et sol.») Ezek a hasonlatok annál gyöngébbekké válnak, minél magasabbszintű a befolyásolás. Mindaddig azonban, amíg megmaradunk az esse participatum kereteiben, ismeretünk nemcsak igaz, hanem sajátos is lesz, mivel legalább egy lényeges vonást és törvényt teljes azonosságban ismerhetünk meg minden véges lényről, hogy t. i. létét és működését az említett sajátos összetétel határozza meg és szabályozza. Ennek alapján az így homályosan megismert okok plasztikus képét megalkotva összes kategoriális fogalmainkat egyértelemben (univoce) alkalmazhatjuk rájok s így ha nem is tökéletesen, de legalább is általános vonásaikban sajátos ismeretet szerezhetünk

róluk s önmagunkban szemléljük azokat. Ha azonban a magasszintű okság arra késztet bennünket, hogy egy e körön túllevő oksági viszonylatból és a benne való részesedésből vezessük le az okozatok nemcsak legmagasabb, hanem összes, úgy lét-, mint működésbeli határozottságait összefoglaló léttartalmát, akkor ez a támaszték hiányzik: az azonosság elve gyönge ahhoz, hogy fogalmaink egyértelmű alkalmazhatását biztosítsa. De másrészt mivel az ellenmondás elve nem emeli fel tiltakozó szavát, semmisem áll útjában, hogy az eszmék nagy szobrásza, az értelem tovább folytassa alakító munkáját s a valóságon alapuló fogalmait nem hasonmásaikban, hanem hasonlataikban alkalmazza erre a lényre is. Ha tehát Isten lényegéről, állagáról, értelméről stb. beszélünk, akkor ismeretünk hamis, ha ugyanazon értelemben állítjuk mindezt róla, mint a véges valóságokról. Ha azonban e fogalmakba zárt léttartalom legjellegzetesebb sajátságát Isten mibenlétének megismeréséhez hasonlatként használjuk, ismeretünk igaz lesz, bár nem szemlélteti Istent önmagában és sajátos létmódja szerint. Ezzel eljutottunk az értelem alkotó művészetének végső határaihoz. Létfogalmunk és észelveink tartalmi hatóereje az esse participatum kereteire van zárva. Itt a valóságot önmagában szemléltetik és bizonyítják, ezen túl csak az első negatív hatóerő működhet, elvezetvén bennünket azokhoz a forrásokhoz, amelyek a véges lét határain túllevő valóság adatait önmagukban szemléltetik, vagy ennek mibenlétéről megbizható felvilágosítást adnak. Szent Tamás docta ignorantiája ennek a ténynek pozitív felismerését zárja magában, hogy emberi fogalom Isten sajátos létmódját vissza nem tükrözteti ugyan, de pozitív alapot nyujt arra, hogy a valóságból merített eszméinket a tökéletlenség sarától megtisztítva a magunk módja szerint gyatrán, de nem torzkép alakjában véshessük

ki Istennek nem képmását, hanem hasonlatát. Pozitíve meg tudjuk továbbá állapítani, hogy Isten sajátos létét és működését nem az actus és potentia törvényei irányítják, tehát hogy egész biztosan nem olyan, mint ismeretünk közvetlen tárgyai. Ezért, ha fogalmainkból törüljük a korlátozás és tehetetlenség elemét, akkor tényleg meg van adva a mód és lehetőség arra, hogy Istenről helyesen gondolkozzunk.

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

Rendszer, világnézet. Tudásunk a mondottak szerint a következő elemekből épül föl: 1. Tudás-alany, amely az ismeret megszerzésénél vagy a tapasztalat,

vagy a közmeggyőződés valamely kezdetleges és logikai általánosságú fogalma vagy elve, amely a kutatás tárgykörét vonja meg s a módszeres igazság törvényeit szabályozza. A kialakult tudásnál ez az alany a tárgykörbe tartozó ismeretek tényleges dióhéjfoglalata, ezek értékelője és rendszeres, tárgyi igazságuk zsinórmértéke. 2. A tudás-alanytól függő módszerező és rendszerező elvek, amelyekben annak csorbítatlan hatóereje úgy testesül meg, hogy az értékelendő igazság értelmünk színvonalára szálljon le s meggyőződésünket ezen a módon a konkrétebb és előttünk ismeretesebb adatok révén és általuk kényszerítse ki. 3. A tudás-alanyból levont igazságok, ennek hatóerejével igazolt következtetések. Mindaz, ami a tudásalany tényleges tartalmával vagy pedig az azt egyelőre helyettesítő más ismeretforrással igazolható, e tudomány szorosan vett tárgykörébe tartozó következtetés. Ami azonban csak a lehető tartalommal indokolható, e tudomány igazságai közé nem számítható s mindaddig csak mint logikai lehetőség érdekel bennünket, amíg vagy más tudomány, vagy pedig egyéb megbízható forrás segítségével valóságértéke nem igazolható.

Tudásunk adatainak egy szempont szerinti összegezését rendszeres tudásnak, tudománynak mondjuk. Tárgyi értelemben a rendszer (szent Tamásnál recta ratio scibilium) az egy tudásalany körébe tartozó és ennek meggyőző erejétől áthatott, tárgyi világosságától elöntött igazságok összeségét jelzi. Tárgyi igazságot akkor tükröz vissza a rendszer, ha tudásalanya az észelvekkel élő összeköttetésben áll, azaz ha úgy az egyes igazságok, mint ezek összege ismereteink alaptípusának tényleges tartalmában burkoltan (virtualiter) bennfoglaltatik. Rendszerről tehát csak a kialakult tudásnál és statikus értelemben (in ordine iudicii) beszélhetünk. A rendszerező alany jelentősége, hogy a tárgykörében bármi-

kép felmerülő jelenségek megítéléséhez és értékléséhez föltétlenül megbízható szempontot adjon s hasznavehetősége és synthesisünk helyessége csak akkor tűnik ki, ha a tárgykörben fölmerülő kérdések eldöntésére, de legalább is helyes megítélésére alkalmasnak bizonyul. Az a tudásalany, amely *egész* emberi ismeretünk ilyen értéklését közvetíti, világnézetet ad, ami az egész valóságnak egy szempont szerinti megítélését jelenti. A világnézet lelkén tehát azt az alapigazságot értjük, amely logikai kiterjedésével megvonja az egész emberi ismeret határait, tartalmi gazdagságával pedig ennek összes adatait értékeli. A világnézet értéke nem az egyes tételek külső formájától függ, hanem ezek tartalmi igazságától, ami viszont az arányos tudásalany, alapigazság következménye. Ha tehát ez nem öleli föl az egész emberi tudás területén bármikép fellépő tartalmak létét és működését indokoló és mintegy összes megnyilvánulásaikat szemléltető sajátságát, akkor teljes értékű világnézetet nem alapozhat meg s nem alakíthat ki lelkünkben. Olyan összegező szempontot képvisel ez a tudásalany, amelyből a valóság összes adatait szemlélhetjük, ítéletet alkothatunk róluk s azokat, ha nem is egész tökéletesen, úgy önmagunkban, mint pedig a lét többi adataihoz való viszonyaikban, meg tudjuk érteni, mint az egy valóság összhangját semmiképen sem zavaró tüneteket.

A thomizmus lelke. Szent Tamás világnézetében ezt az egész valóságot felölelő és minden emberi ismeretet éltető, formaként átható és értékelő alapigazságot az érzéki világból elvont, a lét és lényegből összetett létforgalom s a belőle kialakult észelvek képviselik. Ez áll összmeggyőződésének középpontjában, mint az emberi ismeret természetes úton elérhető synthesisének végeredménye. Ez az összetétel szemlélteti a véges valóság összes adatainak alaptörvényét, a korlátoltságot,

tehetetlenséget és a másrautaltságot. E törvény alapján szemlélve a természetet, alkot ítéletet ennek minden tüneményéről s ezek összes, úgy külső, mint belső okainak és tényezőinek mibenlétéről. Az esse participatumon túl levő természetfölötti valóságot pedig lehető kiterjedésében öleli föl e fogalom s a belőle való oksági leszármazás révén arról biztosít, hogy e két rend nem egymás tagadásakép áll szemben. Ezért e létfogalom tiltakozik ugyan az ellen, hogy az egyikből a másikba átkövetkeztessünk s a véges lény törvényei és lehetőségei szerint ítéljük meg a végtelen és a korlátoktól ment lény mibenlétét és működését, de nemcsak megengedi, hanem más tökéletesebb lehetőség hiányában pozitive meg is követeli, hogy a természetfölötti valóságnak bármily módon (a természet adataiból vagy a kinyilatkoztatás révén) felismert tartalmairól a vele oksági viszonyban álló esse participatum segítségével ítélkezzünk. Hogy szent Tamás így jár el, igen könnyen kimutatható.

Hogy világnézetének (metafizikájának) kialakításánál nem ezzel a valóságfogalommal dolgozik, tehát a végső okok létezését nem ezzel bizonyítja, az természetes. Csunya petitio principii lenne ez, amelyet gondolatban sem szabad neki tulajdonítanunk. E művelet elvégzéséhez tökéletesen elegendő a transcendentális létfogalom s a belőle kialakuló észelvek fönnebb említett hatóereje. Műveiben nem is találunk egyetlen helyet sem, amely azt mutatná, hogy az ismeretszerzés és a metafizikai összegezés keretében szent Tamás a valóságnak és az észelveknek a lényeg és létből való összetételén alapuló és az értéklést kifejező formájára hivatkoznék. A metafizikának azonban nemcsak az ismeretszerzés, hanem a saját elveinek, a végső okoknak és az egyes tudományágak alanyfogalmainak megvédése is feladata. Másszóval az analysissel, a megszerzett ismere-

tek értékesítésével kell bebizonyítania, hogy synthesisében nem tévedett s hogy nem alanyi alakulatokhoz, hanem tényleges végső okokhoz vezetett bennünket. Ezen a területen használja szent Tamás az összegezett és az analysisre alkalmassá vált létfogalmat és észelveket s itt csakugyan bőségesen kihasználja ezek meggyőző erejét. Summa theologicájának nincs számottevő kérdése, ahol erre nem hivatkoznék s részben a synthesise ellen intézett támadásokat ne azzal védené ki, részben pedig a valóság egyes adatainak értéklésénél ne arra hivatkoznék, hogy a véges lény említett összetétele az oka valamely sajátságának vagy működési módjának. A Summa igen felületes ismerete után is meg lehet állapítani, hogy a valóságfogalom és az észelvek ilyen értéklése szent Tamás rendszerének alapját, uralkodó szempontját, sőt egyenesen a tárgyi igazságot mértékelő tudás-alanyát képviseli. Hogy igaza van-e, az más kérdés. Ő maga ettől az igazságtól várja az egyes következtetések és ismeretek értéklését, igaz, vagy hamis voltát. Ebben az irányban mindenkinek joga van pörbeszállni vele s kimutatni, hogy ettől a tételtől nem függ semmi sem. Itt végül is rendszerező tényezőről van szó, amelyről kinek-kinek saját véleménye lehet s a maga tudás-alanyáról talán époly szerencsével ki tudja mutatni, hogy a valóság adatait ellenmondás nélküli összhangban tartja össze, mint ez szent Tamásnak az említett valóságfogalom alapján sikerült. A történelmi igazság ezenkívül azonban megkívánja, hogy szent Tamásnak is megadjuk a vélekedési jogot és pedig úgy, amint ő maga akar vélekedni.

Az értékelő észelv jelentőségének megítélésénél történelmi szempontból biztos, hogy szent Tamás az ens a se és az ens ab alio szembeállítást mint lényegjelző fogalmakat nem ismeri. Az, hogy a valóság egyik formája teremtetlen, onnét van, hogy nem részesedik

a létben, hanem ezt, mint lényegének valóságát, minden korlátozó tényező nélkül birtokolja. Hogy pedig a valóság másik része csak mint teremtett (ab alio) lény létesülhet, onnét vezeti le, hogy a létnek csak részese, azaz hogy a lét az ily lényeg révén csak a valóság egy parányában válhat ténylegessé. Az első az ens per essentiam, a második az ens per participationem. Aki oly féltékenyen őrködött a dolgok lényegének tárgyi értékén és aki a rajtuk tapasztalt összes sajátságok, korlátozások stb. belső tényezőit oly pontosan meg szokta jelölni, mint szent Tamás, az összegezés legfelsőbb fokán sem válhatott hűtelenné önmagához: az a valóság szemléleténél is csak ezekből a belülről irányító és magyarázó tényezőkből indulhatott ki s a külső okokat csak akkor vette igénybe, ha a belsők már felmondották a szolgálatot. Hogy a véges valóságnak az isteni hatalommal (ab alio) való viszonyítása a belső tényezők szerkezetén alapuló szükségszerűség nélkül a nominalizmus veszedelmét rejti magában, azt a dolgok lényegéről kialakult későbbi hasonló nézetek igazolták. Szent Tamás ezt az egész vonalon, nemcsak a praedicamentumok, hanem a transcendentáliák világában is elkerülte. Hogy pedig az actus és potentia viszonyában egymást meghatározó belső tényezőkben látta a véges valóság lényegjelző fogalmát s minden sajátságának gyökerét, arról számtalanszor színt vall. Miért részesedik csak a valóságban, miért véges a teremtmény? Azért, mert két egymást korlátozó és meghatározó alkotórészből, a lényegből és létből van összetéve. Miért van rányomva működésére az esedékesség és a hiányosság bélyege? Azért, mert oly lényegből indul ki, amely a létnek csak korlátolt megvalósulását tűri meg s ezt közli a működésben megnyilvánuló valóságtartalmakkal is. Miért van szüksége az ilyen lénynek létrehozó okra, sőt egész működését mozgató, irányító

és átható tényezőre? Azért, mert a létadó tényezőt (existentia) nem birtokolja saját elidegeníthetlen tulajdonakép, hanem úgy viszonylik hozzá, mint a létesítést igénylő alany meghatározó tényezőjéhez. Hogy végül a Summa egy igen tekintélyes része (az angyalokról és a lélek földöntúli életéről szóló fejezetek) nem mesemondásnak, hanem komoly theológiai és metafizikai tárgyalásnak tekintendők, maga szent Tamás is csak úgy tudja hihetővé tenni, hogy az esse participatum ez összetételére mint megdönthetlen igazságra hivatkozik. Ha ettől eltekintünk, az ott tárgyalt tételek semmiben sem különböznek a Kant-féle synthesistől s minden valóságértéket nélkülöző alanyi alakulatokká sülyednek le.

Szent Tamás egész metafizikáját ismételnünk kellene, ha az értéklő észelv termékenységét szemléltetni akarnók. Ez itt nem feladatunk. Csak néhány kérdést vetettünk föl, amelyekről a Summa első részének bármely fejezetéből kimutatható és ellenőrizhető, hogy szent Tamás kincsesládájából valók s hogy következőleg a thomizmus lényegét az értékelő valóságfogalom és észelv említett fogalmazása fejezi ki. Nem összegező és ismeretszerző igazság ez, amelyet a matefizikai fogalmak kombinálásából le lehet vezetni, hanem értékelő, a valóság ama részének törvényét és mozgató erejét kifejező tétel, amely értelmünkre nézve a lét egyetlen megközelíthető faját és ismeretünk tárgyiságának próbakövét képviseli: ez emberi tudásunk dióhéjfoglalata és a kutatást irányító alaptípusa — szent Tamás felfogása szerint. Ha már most a tudomány rendszertani értéke a tudás-alanytól függ, könnyen megállapíthatjuk, hogy miként viszonylanak a többi világnézetek a thomizmushoz.

Aristotelestől szent Tamást csak külső, anyagi (materialis) különbség választja el, amennyiben a nagy filozófus nem ismerte a valóságnak azt a kiterjedését,

amelyet a kinyilatkoztatás nyitott meg szent Tamás előtt s így az ő összegezése ez adatokat nem öleli fel, bár nem is zárja ki. — A racionalizmustól abban különbözik a thomizmus, hogy az egész, bármily hiteles forrásból bizonyított és az észelvek pozitív vagy negatív hatóerejére visszavezethető valóságra kiterjeszkedik. A lehetőség köréből csak a felfoghatlant, a tényleges valóságból csak a meg nem indokolt adatokat zárja ki, míg a racionalizmus mindkettőnek mértékéül az értelem viszonylagos színvonalát jelöli meg. — Az idealizmus minden fajától összes ismereteinknek az érzéki valóságból történő leszármaztatása különbözteti meg a thomizmust. A pozitivizmussal szemben fogalmaink örök értékeit hangsúlyozza, mig végül a skolasztikának nevezett bölcselet keretén belül föllépő rendszerektől a szemlélet középpontját és fényét képviselő valóságfogalom választja el. Scotus nyiltan szembeszáll szent Tamással, a lényfogalom egyszíntű értelmezését állítva a valóság minden formájával szemben. Hogy ez szent Tamásétól egész lényegesen különböző világszemléleti módot alapoz meg, a mondottak után bizonyításra nem szorul. Hogy mi ad pl. értelmünknek támasztékot Isten és a teremtmény közötti különbség felfogására, kidomborítására és megvédésére, valóban nehéz megmondani. S hogy a természetes és természetfölötti rend összezavarása, illetve különbségeik ellaposodása ez álláspont következménye, Scotus theológiája világosan bizonyítja. Nem ily nyilt Suarez állásfoglalása, aki a létnek szent Tamástól hangoztatott összetételét tagadja s így az övétől lényegesen különböző tudás-alanyt választ világnézete alapjául. Nem csoda, ha e részletkérdések legtöbbjében szent Tamással szemben foglal állást. Suarez nagy elme volt s még oly közel állott a romlatlan keresztény bölcselet forrásaihoz, hogy a tudás-alany rendszerező ereje elől nem zárhatta el szemét.

Részemről mindig igen jóleső érzülettel olvastam műveiben azt az igazi tudóshoz illő őszinteséget, hogy a különvélemények között nyiltan felsorolja szent Tamásét is és nem átallja megmondani, hogy eltér tőle. Suarez jól tudta, hogy tudás-alanya nem kísérheti el mindenhová, ahol szent Tamás járt s hogy a valóság egyes adatainak megítélésében azért kell más álláspontot elfoglalnia, mivel nem ugyanabból a nézőpontból szemléli azokat, amelyből szent Tamás.

Scotussal és Suarezzel s a kereszténység keretein belül lehetséges rendszerekkel tehát szent Tamást nem az egyazon lélektől áthatott bölcseleti világnézet fűzi össze, hanem az egy lélekkel vallott azonos hit. Ezen kívül számos bölcseleti részletkérdésben és következtetésben is megegyeznek, ami részben a közös hit fényének, részben pedig annak a körülménynek tudandó be, hogy a közelebb indokoló tudásalanyok fogalmazásában utaik találkoznak. Az elkeseredett viták, amelyekben ben az aquinói Mester és az említett tudósok köré csoportosuló tanítványok összemérik fegyvereiket, tehát távolról sem érintik a keresztény hitet, hanem ennek tudományos feldolgozását és a természet adataival való összeegyezését. Miután pedig ez csakis a természetes ismeret adatainak nézőpontjából valósítható meg s a rendszerező tényezőül választott tudás-alany kérlelhetlen szükségszerűséggel és logikával vezet bennünket az emberi ismeret egész területén, könnyen érthető, hogy a három lényegesen különböző alanyfogalom képviselőinek útja hamarosan szétválik s így a kölcsönös szemrehányás, hogy vagy a természetes, vagy a természetfölötti rend kárt szenved, el nem maradhat. Amíg a tudomány fegyvereivel folyik a harc, addig tudósokhoz méltó munka ez, amiben végül is csak tudásunk tökéletlensége s egy az egész valóságot teljesen átölelő alanyfogalom hiánya tükröződhetik vissza. Az egész

keresztény — hitbeli és tudományos — világnézet tudás-alanya után kutató elme az ilyen harcokból csak tanul s talán meglátja a hozzá vezető utat. A vita csak akkor veszíti el komolyságát, ha a kérdések történeti részét nem a történelem eszközeivel közelítjük meg, amint ez, sajnos, igen sok esetben megtörténik, vagy ha a részletkérdést kiemeljük a rendszer kötelékéből és a tudás-alany varázsának vonzóköréből. Igy természetesen fölösleges a vitatkozás s e tudálékos félszegségek a tudomány fejlődéséhez semmivel sem járulnak hozzá. A kérdés e részéről azonban itt nem ítélkezhetünk. Csak arra akartunk rámutatni, hogy miért nem találkozhatnak szent Tamással a skolasztika gyüjtőneve alatt összefoglalt rendszerek még akkor sem, ha a részletkérdéseket és következtetéseket külsőleg ugyanolyan szavakkal fogalmazzák, mint ő s hogy miért lehetséges az egy hit keretén belül homlokegyenest ellenkező tudományos felfogás. A tudósok vitái a körül forognak, mondja szent Tamás, ami a hit szempontjából közömbös, vagy pedig még nincs végleg eldöntve a hitet őrző tekintély, az Egyház által. Ebben ő maga járt elől, amikor a legnagyobb tekintélyek útjait elhagyva olyan tudás-alanyt választott rendszere lelkéül, amelyet azelőtt ebben az értelemben nem használtak. A letűnt évszázadok igazolták állásfoglalásának helyességét mivel az e lélektől áthatott rendszer nemcsak él, hanem éltet ma is és győztesként néz ime már 700 éves multra. Csak arra akartunk rámutatni, hogy a különböző tudás-alanyok közül az az életrevalóbb, amely az egész valóságot nemcsak felöleli, hanem bizonyító, megnyugtató értékeivel tökéletesebben át is hatja s a kétvágányú igazság veszedelmét távolabb tartja lelkünktől. Hogy mennyiben sikerült ez szent Tamásnak, az eddigiekből, főleg pedig a következő elmélkedésekből megérthetjük.

MÁSODIK RÉSZ.

Hit, theológia, mystika.

A végső cél. Értelmi életünk természetbölcseleti viszonypárját szent Tamás az alaktalan anyagban (materia prima) látja. Önmagában véve mindkettőt a tökéletes határozatlanságjellemzi (infinitum in potentia), úgy hogy csakis egy tőlük teljesen különböző valóság (forma substantialis az anyagra, species impressa az értelemre nézve) révén nyerik meg természetszerű tökéletességüket. Az utóbbiak ennélfogva nem magszerűen (virtualiter), hanem csak lehetőség szerint (in potentia) foglaltatnak bennök, csak így tartoznak tartalmi vonásaikhoz.

Az anyagot a különféle fokozatú tökéletességek befogadására a természet erői készítik elő. Egyszerre csak egyetlen határozottság hordozója lehet, de ugyanakkor magszerűen felöleli az alsóbbrangú formákat, a lehetőség szerint pedig elő van készítve a magasabb tökéletesség felvételére. Az anyagnak a természet körében található határozottságok hordozására való alkalmasságát nevezzük desiderium formarum-nak, amely, mivel az anyag természetével elválaszthatlanul adva van, desiderium innatum-ot vagy naturale-t képvisel s létcélját jelöli meg.

Az anyag tökéletesedésének határait a természet erőinek teljesítőképessége szabja meg. A lehetőség szerint és tisztán az anyag természetét tekintve kiterjed

minden formára, amely a természet körében megvalósítható. Ebből a szempontból határozatlanul és a lehetőség szerint (negative et in potentia) az anyag egyformán természetszerűleg vágyódik úgy a legalsóbbrangú, mint a legfelsőbb tökéletesség után, amelyet ránézve az emberi lélek képvisel. Egyiknek a létrejöttéhez sem ad pozitíve többet, mint saját végtelen és határolatlan természetét, tudniillik a lehetőséget, hogy a cselekvő erők minden formát kidolgozhassanak belőle, amelyre hatóerejük kiterjed. A pozitív tényleges és a határozott formára irányuló vágyat nem egyedül az anyag természete szabja meg, hanem ama határoltságok, amelyek legközelebbi előkészítői (dispositiones proximae) a magasabbfokú tökéletességnek. Ily értelemben az anyag desiderium naturale actuale-t csak a természet erőiben rejlő formákkal szemben mutathat föl, tehát ez tisztán az ú. n. anyagi formákra vonatkozik. Az emberi lélek után az anyag így nem vágyódhat, mivel ez nem foglaltatik a természet erőinek hatóképességében s következőleg ezek nem is adhatják meg a lélek kiváltódását föltétlenül megkövetelő legközelebbi előkészítést. A lelket létrehozni tudó arányos tényezővel, Istennel szemben az anyag természetszerűleg ugyan, de csak negative és a lehetőség szerint vágyódik a lélek után, határozottan és ténylegesen azonban csak akkor, mikor a Teremtő az anyagban a lélek magvát is elveti, tehát amaz elhatározás után, hogy a világrend koronája a lelket hordozó anyag, az ember legyen. A természet erői magukban ezt a vágyat sohasem tehetnék ténylegessé és határozottá, de az említett döntés után ez a vágy époly természetszerűen válik ténylegessé, mint a többi formák utáni és az arra rendelt természeti erők époly előkészítői a léleknek, mint a többiek az alacsonyabb rangú formáknak.

Ugyanígy van ez értelmi életünkben is. Ha tisztán

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

Hogy az értelmi működés tényleges határait az érzéki valóság szabja meg, fönnebb hangsúlyoztuk. Ennek megfelelően a lélek határozott és tényleges vágyai az ismeretet, főleg a végső okokat illetőleg, ennek határai között mozognak, általuk teljesen kielégülnek s rajtuk túlmenő tárgyra ennek alapján ténylegesen még csak nem is vonatkozhatnak. Az érzéki valóság segítségével a végső okról sajátosan semmit sem ismerhetünk meg s ezért értelmünk arányos tárgya Istennek önmagában való megismerésére vagy épen szinről-szinre való látására irányuló tényleges és határozott vágyat még az emberi ismeret ideális magaslatán és legtökéletesebb fejlettségi fokán sem kelthet föl. Mivel azonban Isten ily módon is a megismerhető valóságok közé tartozik, a lélek határozatlan és lehető vágyainak tárgykörében épúgy bennfoglaltatik, mint akármely más érzéki dolog. Ezért az ilyen ismeretet is előkészítő és megvalósítani tudó arányos tényezővel szemben a lélek époly alkalmas arra, hogy Istennel közelebbi viszonyba lépjen,

akárcsak az anyag a lélek hordozására. Ez a tisztán negatív és a lehetőséget ki nem záró alkalmasság a lélek potentia obedientiae-je, hogy természetének igényein túlmenő tökéletességek hordozója legyen. Ha tehát Isten nem akarja a lélek tökéletességének határait az érzéki valóság határai között lezárni, akkor semmi sem áll útjában, hogy az értelemmel ne közöljön olyan tartalmakat és tényezőket, amelyek az Isten és az ember között egy közelebbi, bensőségesebb viszony kialakulását célozzák, sőt egyenesen a legtökéletesebb baráti egységet valósítják meg a visio beata-ban. Az így közölt erők, illetve ismeretek époly határozott és tényleges vágyat váltanak ki a lélekben e bensőbb viszony után, mint az arányos tárgyak a legközelebb előkészített ismeret után. Az Istentől erre rendelt tényezők (kinyilatkoztatás, malaszt) hatása alatt ugyanaz a természetes vágyódás bővül ki ténylegessé, amely az értelem legalacsonyabb fejlődési fokán az első «miért»-et elébe állította. Mivel továbbá Isten a természetfölötti életet nem személyi adomány gyanánt adta az első embernek, hanem az emberi természetet mint ilyent tüntette ki vele, azért nem csoda, hogy a bűnbeesett emberiségnél a bensőbb viszony utáni természetes vágy *lélektanilag* a natura pura pusztán határozatlan és csak ortologiailag adott vágyát fölölmuló nyugtalanságban nyilatkozik meg. Az ember úgy amint most születik, miután a természetfölötti élet magva el van hintve lelkében, jegyzi meg szent Tamás, alapos okokból sejtheti, hogy büntetés alatt áll s hogy rendeltetése nem szorítkozik az anyagi világ határai közé. A natura pura embere erre nem is gondolhatott volna, mert természete nem fosztó, hanem csak tagadó értelemben nélkülözte volna az Istenhez való bensőbb viszony hiányát. Ezt a lélektani mozzanatot is tekintetbe kell vennünk, ha egyrészt szent Tamás annyit vitatott

desiderium naturale-ját meg akarjuk érteni, másrészt pedig be akarjuk látni, hogy értelmünk arányos tárgya *észszerű* tényleges vágyat Isten látása után nem válthat ki. Hogy lelkünk negatív alkalmassága bizonyos határozatlan föltevésnek alapjául szolgálhat, később látni fogjuk.

A mondottak után szent Tamásnak a természetfölötti tökéletesedés utáni vágyra vonatkozó nézetét így foglalhatjuk össze. A lélek époly kevéssé igényli pozitive az Istenhez való közelebbi és bensőbb viszonyt, mint az anyag az értelmes lelket, de époly kevés akadályt gördít megvalósulásának útjába, mint az anyag a lélek teremtésének és ez a bensőbb egyesülés Istennel épúgy megfelel természetének, mint az anyagénak a lélek hordozása és a vele való állagi egyesség. Ezért beszélhetett szent Tamás minden nehézség és a félreértés veszedelme nélkül az Isten szinről-szinre való látására irányuló természetes vágyódásról.

Az anyag csak fokozatos tökéletesedés útján válik alkalmassá újabb formák hordozására, de befogadóképességét még a legtökéletesebb formai valóság sem meríti ki. A tökéletlen formák határozottságai alatt a tökéletesebbre vágyódik, minden körülmények között azonban főkép az állagi változás tényezőjét képviseli a természetben s mint ilyen nyugalmi állapotba mindaddig nem jöhet, amíg oly forma hatókörébe nem kerül, amely összes vágyait ki nem tölti, azaz a határozottság hordozására való alkalmasságát ki nem meríti és ténylegesíti. Ezt tételezte fel szent Tamás az égitestek anyagáról. Hasonlóképen vagyunk értelmi életünkkel is. Minden ismeret újabb gyötrelem, újabb vágyódás és előretörtetés forrása. Lelkünk nyugalomra nem juthat mindaddig, míg részleges igazságok határozzák meg értelmünket, részleges javak vágyaink tárgyai. Végső célunkat és boldogságunkat ezek birtoklásában tehát nem találhatjuk meg. Abban a tárgyban kell ezt keres-

nünk, amely a lélek teljes hordozóképességét kitölti s egy újabb «miért», vagy egy újabb vágy lehetőségének egyszersmindenkorra útját vágja. Ezt pedig csak a Végtelennek, Istennek birtoklásában, a visio beata-ban érhetjük el. Ennek az előkészítője Istennek a kinyilatkoztatás alapján nyert megismerése az értelem és tökéletességeinek megvalósítása az akarat révén. Ez a földi élet tökéletlen boldogsága, amelynek jutalma gyanánt nyerjük a visio beata tökéletes és az Istenével közös boldogságát. Ebben a gondolatkörben mozog szent Tamás természetfölötti világnézete.

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

Természeten szent Tamás amaz állagi valóságok összességét érti, melyeknek lét- és működésbeli föl-

tételeit a lét- és lényegből összetett, a korlátozás és tehetetlenség törvényeinek alávetett létforma teljesítőképessége szabja meg. Istent mint ezek végső okát a természet Urának mondjuk (Auctor naturae). A természet határai tehát ott szünnek meg, ahol a végtelen valóság állagszerű közlése és az ehhez tartozó arányos felszerelésben (a lényeget kisérő szükségszerű és esedékes határozottságok) való részesedés végződik. Isten ebbeli termékenysége határtalan, csak saját lényegének ily állagi természet-gyanánti birtoklását vagy közlését nem valósíthatja meg kifelé, tőle különböző lényben. Azért van ez, mondja szent Tamás, mivel létét nem korlátozza tőle különböző lényeg s így esse subsistens alakjában sokszorosodást nem tűr meg. Ezért természetes, úgy magában, mint velejáró következményeiben, más lényre, mint egyetlen birtokosára, Istenre nézve nem lehet. Mert az a természetes, ami valamely dolog lényegéből folyik. Az esse subsistens valóságtartalmához pedig hozzátartozik a közölhetlenség, az egyetlenség s így csak egyetlen lény természetét alkothatja. A véges valósággal szemben tehát Isten az egyedüli természetfölötti lény, az a valóság, amelynek lét- és működésbeli törvényeit a tehetetlenség és korlátozás tényezője, a potentia, semmikép sem szabja meg. Ez a természet mint lényeg (essentia metaphysica) a lét korlátlanságát, következményeiben (proprietas) a tudás, a hatalom, főleg pedig a boldogság tökéletes birtoklását, egészében pedig (essentia physica) a valóság teljességét jelenti. E végtelen gazdagság, benső élet és termékenység Istennek másokkal állagi természet vagy ennek következményei gyanánt nem közölhető természetfölötti lényegét teszi ki.

Az isteni lényeg azonban csak a természet-gyanánti közlést zárja ki, megtűri azonban az erre alkalmas teremtményeknek e fölséges életben való részesedését.

Isten túláradó jósága lép tevékenységbe, mikor mindenhatósága a természet határait felnyitja, kilőviti és annak birtoklására is alkalmassá teszi, amihez csak Istennek van joga. Az a természetre nézve még csak nem is sejthető új világ, amelyben ez megvalósul, az a rend, amely e birtoklás mibenlétét, módozatát és törvényeit foglalja magában: a természetfölötti rend, a malaszt, a kegyelem világa (gratia, salus).

A természetfölötti rend eszerint felöleli Istennek benső életét s mindama műveit, amelyek révén teremtményeit ez élet részeseivé teszi. Ezek a művek 1. az eszes lény részesítése Isten boldogságában a színről-színre való látás (visio beata) által; 2. ennek kiérdemlése a malaszt és e földön való megkezdése a Szentlélek ajándékai révén; 3. a bűnös teremtmény megváltása a Megtestesülés és megigazulása a szentségek által. Amennyiben tehát Isten legbensőbb természete, élete stb. közölhető az eszes teremtménnyel vagy mint személyi határozottságot adó tényező (megtestesülés), vagy mint az értelmes természet minden vágyát kitöltő tárgy, vagy végül természetét és ennek tényezőit (értelem, akarat stb.) esedékes határozottságok alakjában tökéletesítő és az Istenéhez hasonló életre alkalmassá tevő tényező (malaszt), az esse subsistenst a kegyelem Urának (Auctor gratiae) mondjuk.

A természetfölötti világ összes jelenségeinek közös sajátsága, hogy a korlátozástól ment valóság törvényei szabályozzák. Isten benső életére nézve további bizonyítás nélkül világos ez, az üdvösség műveiben pedig annyiban ölt határozott formát, hogy úgy az egyes tünemények, mint pedig az egész világrend megítélésénél és értékelésénél nem tényleges, hanem lehető lét- és energiatartalmuk játssza a döntő szerepet. A kegyelem világában nem az Istentől létrehozott természet követelményei s Isten részéről nem a teremtéssel mintegy magára vál-

lalt kötelesség, az igazságosság törvényei a mérvadók, hanem az Atyának fia iránti kegyeletességétől (pietas) vezetett túláradó jósága s a belőle származó ajándékozás. Szent Tamás kegyelemtanának sarkalatos pontja, hogy a természet részéről az isteni természetben és életben való részesedésre irányuló igénylést (potentia activa) tökéletesen kizárja. Azoknak a teremtményeknek, amelyek az anyagtól való mentességük folytán Isten lényegét (imago, hasonmás alakjában) tökéletesebben tükrözik vissza, természetes határait csak a mindenhatóság nyithatja föl, amely nincs tőle különböző előzetes adatokhoz lekötve, sőt akkor mutatkozik legsajátosabb formájában, ha ezektől teljesen függetlenül működik. Két esetben nyilatkozik meg a mindenhatóság ily sajátosan: a teremtésnél és az irgalmasság oly mérvű gyakorlásánál, mely a teremtményt kiemeli természetes határának és semmiségének kereteiből s a végtelen léttartalom és élet részesévé teszi (elevatio in ordinem supernaturalem). Mindkét esetben egyedül az isteni mindenhatóság képviseli és alapozza meg a lehetőséget: a teremtmény természetes léttartalma éppoly kevés anyagot szolgáltat az irgalmasság gyakorlásához, mint a teremtést megelőző «semmisége» létéhez.

Szent Tamás a teremtmény részéről csak az ú. n. potentia obedientiaet ismeri el mindkét esetben, ami egyedül a tárgyi nem-lehetetlenség, a potentia obiectiva, pozitívumát foglalja magában. Más szóval a természetfölötti rendben nem aszerint kell ítélnünk, mit tehet a teremtmény saját, arányos erejéből, hanem hogy mi történhet vele Isten mindenhatósága révén. Ennek határait pedig a dolgok lényegéről alkotott fogalmaink lehető tartalma szabja meg, illetve szemlélteti értelmünkkel, mert ez öleli föl a tárgyi lehetőségek és nemlehetőségek ama körét, amelyen belül a mindenhatóság

a véges valóság adatait lényegük megváltoztatása nélkül tökéletesbítheti.

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

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

nem a természet szűk körére zárt működést biztosítanak, hanem Isten sajátos műveiben és életében való részvételre tesznek alkalmassá. Ha tehát szent Tamás egyrészt a leghatározottabban állástfoglal a természetfölötti valóság természetgyanánti közlése ellen, másrészt époly erélyesen hangsúlyozza, hogy a benne való részesedés csakis a természetnek megfelelő belső, arányos alaki tényezőkkel való ellátása révén lehetséges. Tökéletesen ismeri és elismeri, hogy az isteni természet semmivel sem helyettesíthető s hogy másban, mint önmagában, kifejezésre nem juthat. Nincs tehát oly teremtett tényező, amely ezt tökéletesen visszaadná, vagy amelynek valóságtartalma és törvényei szerint ezt a végtelenül gazdag életet meg lehetne valósítani. De ezzel szemben azt is vallja, hogy ennek a valóságtartalomnak és életnek hasonlatára létrehozhatók oly teremtett tényezők, amelyek nem a természet törvényeinek hódolnak, hanem egyenesen összekötnek a helyettesíthetlen isteni természettel, vagy pedig ennek cselekvési és megnyilvánulási módja szerint működnek. Mindazt, ami ezt az összeköttetést az oksági viszonylat valamelyike szerint szolgálja, malasztnak, kegyelemnek nevezzük. Így malaszt Krisztus, mint a természetfölötti életben való részesedésünk kiérdemlője, előképe és célja; malaszt a szentség, mint a természetfölötti élet tényezőinek eszközi közlője; malaszt minden erkölcsi befolyás, amely az életben irányít bennünket. Sajátos értelemben a malaszton természetfölötti életünk belső alaki tényezőit értjük. Az értelmes lény természetét és képességeit megnemesítő, tökéletesbítő oly esedékes valóság ez, amelynek lét- és működési törvényeit nem a természettel adott vagy ennek körében megvalósítható tényezők, hanem Isten legsajátosabb valóságának és életének tartalma és működési módja szabja meg. Az értelmet természetes energiája pl. az

érzéki valóság adataihoz köti. A kegyelem révén alkalmassá lesz arra, hogy a valóság forrását közvetlenül szemlélje (visio beata), vagy pedig oly oldalról és módon ismerje meg (a hit adatai révén) már földi életében, amely csakis Istennek sajátja. Akaratunk a természetadta energia keretében a működő személyt teszi vágyai kiinduló- és célpontjává. A természet Úra csak vagy mint bennfoglalt tárgy, vagy pedig csak újabb reflexió eredményekép kíséri és határozza meg működését. A szeretet erényével gazdagodva, alkalmassá válik arra, hogy Isten lépjen összes vágyainak és törekvéseinek középpontjába, úgy hogy minden, még személyes érdekei is, teljesen alá legyenek rendelve Isten érdekeinek. Mindezt befejezik lelkünkben a Szentlélek ajándékai, amelyek révén a véges lény korlátai között tökéletesen megvalósul bennünk Isten létének hasonmása, a valóságnak Istentől mint középpontból történő szemlélete és élvezete.

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

«égi», az isteni életet élő, Istent magában hordozó ember.

A kinyilatkoztatás. Világnézetünk ily kibővülésére és benső életünk ily átistenülésére, a mondottak szerint a természet nem is gondolhat, ennek lehetősége még csak homályos sejtelem alakjában sem jelenhet meg értelmünk előtt. Arányos tárgyaink tényleges tartalmában ugyanis ez nem foglaltatik benn, a lehető tartalom körében való kutatás pedig az esse participatum adatai között semmiféle megerősítést nem talál, sőt ezek részéről pozitive csak a természet korlátait láthatjuk s minden kérdésünkre csak nemleges feleletét hallhatjuk. Ezért minden, a szigorúan vett természeti törvények körén túlmenő következtetésünk a tárgyi igazság szempontjából a puszta képzelődés jellegével bír mindaddig, míg az esse subsistens maga nem biztosít bennünket arról, hogy lehetséges-e, mily módon és mily kiterjedésében a vele való összeköttetésünk azon a kereten túl is, amelyet a természet erői és adatai megvonnak. A természetfölötti világ egész területén tehát egyetlen természetes fogalmunkat vagy elvünket sem használhatjuk azonosító vagy tárgyi igazságot értéklő tényező gyanánt. Ismeretszerzéshez segítő szerepükben lehető kiterjedésük és negatív hatóerejük szerint elkísérhetnek bennünket az igazság ebbe a világába is, de a tartalmi igazságot adó és tárgyi értékek megszerzéséről biztosító tényező vagy csak az esse subsistens önmagában felfogott alanyfogalma, vagy pedig ennek helyettesítője, az örök igazságnak újabb adatokban, az ú. n. kinyilatkoztatásban való megnyilvánulása lehet. Az előbbi legalább is földi életünkben nem lehetséges, ezért a természetfölötti világra nézve egyetlen ismeretértéklő tényezőnk az isteni kinyilatkoztatás lehet.

Isten itt is az ember természetéhez alkalmazkodott s ezért a társadalmi lény igényeinek megfelelően nem

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

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

A hit tárgya. A kinyilatkoztatás forrásaiban foglalt adatok összesége alkotja természetfölötti világnézetünk tárgyát (obiectum materiale), a hitet tárgyi értelemben. Ez adatok közös sajátsága, mondja szent Tamás, hogy az örök Igazságot (Veritas prima) önmagában, sajátos lét- és működési módja szerint szemléltetik. Elvitázhatlan ez hitünk elsőrangú tárgyaira nézve (obiectum materiale per se primarium), amelyek Isten benső lényegét és életét tárják föl. Természetes úton szerzett fogalmaink Istent a teremtmények léttartalmában visszatükröződő vonások szerint ismertetik meg csak velünk, ami a két valóság végtelen távolsága miatt Isten sajátos valóságát még csak nem is sejtetheti velünk. A kinyilatkoztatás e leplet föltárja s megmutatja, hogy mi annak az igaz értelme vagy tartalmi folytatása, amit az esse participatum adatai több-kevesebb világossággal közölnek velünk. Így pl. a természet megtanít bennünket arra, hogy Isten a teremtett világtól különböző állagi és személyi valóság. A kinyilatkoztatás ezt kiegészíti azzal, hogy ennek az egy állagnak három személyi birtokosa van: az Atya, a Fiú és a Szentlélek. Így értesülünk arról, hogy az, amit esse subsistens alakjában ismertünk csak meg természetes úton, tulajdonképen több: esse subsistens in tribus personis. A hit másodrangú tárgyaira nézve (megtestesülés, szentségek, kegye-

lem, örök élet stb.) szintén nem kételkedhetünk ebben, mivel vagy Istennek a természet révén nem közölt sajátságairól és terveiről értesítenek bennünket, vagy pedig oly jelenségeket és oly működési módot tükröznek vissza, amelyek az esse participatum keretében és ennek törvényei szerint nem lehetségesek és csakis a korlátlanságtól ment esse subsistens, az egyedüli természetfölötti valóság megnyilvánulásának tekintendők. A harmadrangú tárgyak (obiectum per accidens), bár sajátos léttartalmukban természetes úton is felismerhetők, olyan viszonylatok feltárására használtatnak föl a kinyilatkoztató Istentől, amelyek ennek sajátos létét tükrözik vissza. Így a mezei liliomokat Isten természetfölötti Gondviselésének megértetésére és szemléltetésére használja föl Krisztus s ezzel a tartalommal és ebből a szempontból tartoznak a hit körébe. Ezért mondja szent Tamás, hogy a hit tárgya az örök Igazság, mivel a hit körébe vágó minden ismeretünk végeredményben ezt szemlélteti sajátos lét- és működési módja szerint.

A hit indítóoka. A kinyilatkoztatás tárgyi igazságáról Isten csalhatatlan tanuskodása és tekintélye kezeskedik. A természetfölötti igazság ugyanis, bár észellenes sohasem lehet, fölülmúlja értelmünk arányait s ennek sajátos tárgykörében ténylegesen nem foglaltatik benn. Ezért a természetes úton megszerzett fogalmakat és elveket nem használhatjuk azonosító és értéklő tényezők gyanánt, világításukban a természetfölötti igazság belső szerkezetébe nem pillanathatunk be. Tudást eszközlő tényező hiányában meg kell elégednünk annak a tekintélyével, aki ezt az egész természetfölötti világot sajátjaként bírja s így a legsajátosabb tapasztalat alapján ismeri. Az örök Igazság tekintélye helyettesíti itt a tudást eszközlő alanyfogalmakat, úgy hogy hitünknek nemcsak tárgya, hanem sajátos indítóoka (motivum), értelmünk meghajlását és meggyőződését eszközlő

tényezője és a tárgyi igazság zsinórmértéke (ratio formalis obiecti) Isten, az örök Igazság, a Veritas prima. Az örök igazság csalhatatlannak felismert tekintélyéből kiáradó tárgyi fény (lumen fidei obiectivum) nyitja fel lelki szemünket, ez tesz bennünket látókká, ez világítja meg a természetfölötti tartalmakat s mutatja meg és értékli azokat nemcsak logikai összeköttetésükben, hanem a valósághoz való viszonyukban is.

Hogy hitünk zsinórmértéke értékelő feladatának megfeleljen, két sajátságot kell felmutatnia: 1. Istennek sajátos természetfölötti; 2. az Egyház tanában megnyilvánuló tekintélyét kell képviselnie. Az előbbit hitünk természetfölötti, a másodikat emberi mivolta követeli meg, mindkettő pedig a tisztán természetes hittől különbözteti meg. A hitigazságoknak bármily más alapon történő tudomásulvétele vagy elfogadása azok sajátos igazságát nem érinti vagy tárgyi valóságukról nem kezeskedik. Az ilyen hit nem természetfölötti, hanem csak a névazonosság (aequivoce) alapján hitnek nevezett és legfeljebb külső, logikai lehetőséget (veritas materialis) visszatükröző vélekedés vagy tudomásulvétel — a tárgyi igazsággal való érintkezés nélkül.

Amint az észelvek általános, transcendentális fogalmazása természetes ismeretünkre nézve csak az esse participatum keretében gyakorolhalja meggyőző és értékelő erejét, úgy Isten tekintélye is nem elvont, hogy úgy mondjam logikai kiterjedésében, hanem határozott keretek közt és területen kezeskedik a valóság érintéséről. Az ismeretértéklésnél ugyanis szent Tamás kizárólag fogalmaink tényleges tartalmát fogadja el ratio formalis gyanánt. Így van ez az ismeret kifejtésénél (analysis), amint fönnebb hangsúlyoztuk, de így van ez annak összegezésénél (synthesis) is, ahol az ismeretértéklő tényező, a tapasztalat vagy a tanuság, csak abban a terjedelemben kezeskednek tárgyi igaz-

ságról, amelyben értelmünk előtt föltétlenül megbízhatónak igazolt ismeretforrásként szerepelnek. Az ismeretértéklő tényező ugyanis nem önmagáért, hanem értelmünkért szükséges s az a feladata, hogy az igazságot leszállítsa ennek szintjére és egy általa felismert és elismert oksági viszonylat keretében való bennfoglaltságáról biztosítsa. Ott tehát, ahol a tekintély az ismeretértékelő tényező, ismeretünk csak akkor emelkedhetik föl a vélekedés, a hypothesis és a logikai lehetőség szintjéről a tartalmi igazság magaslatára, ha mindkét tényezővel, a tárggyal és értelemmel, nem a lehetőség, hanem a ténylegesség szerint arányos. Nem elég tehát, ha a tanuskodó forrásról csak az igazmondást (veracitas) állapítjuk meg, arról azonban, hogy a tanuság tárgyát tényleg arányos és minden kétséget kizáró ismerettel öleli-e föl, ítéletet nem alkothatunk.

Istennek csak egyetlen tudása és tekintélye van. Különbséget csak a mi szempontunkból viszünk beléje az értelmünk útjába kerülő tárgyak kiterjedése szerint. A véges valóság keretében megnyilvánuló tudást és tekintélyt természetesnek, ami ezen túl van, természetfölöttinek mondjuk épúgy, mint azt fönnebb az Auctor nature et gratiae-ról hangsúlyoztuk. Tisztán természetes ismereteink alapján az isteni tekintélyt a természetfölötti világra vonatkozólag ténylegesen nem igazolhatjuk, mivel Istennek ebbeli tudásáról arányos tárgyaink teljesen hallgatnak. Ezért az első részben kifejtett elvek szerint Istennek, mint a természet Urának, a véges valóság alapján és terjedelmében igazolt tekintélye, mint ismeretértékelő tényező csakis ezen a területen érvényes. Hogy Isten ezen túl is csalhatatlan és igazmondó, kétségbe nem vonhatjuk, csakhogy mivel ennek tárgyait és kiterjedését nem ismerjük, értelmi tevékenységünk próbakövéül nem fogadhatjuk el egész addig,

amíg erről maga Isten nem biztosít bennünket és meg nem vonja a határokat, amelyek között a természetes valóságon túl is értékelni akarja ismeretünket. Ha Isten közvetlen belső tapasztalat révén akarta volna az embereket a természetfölötti világ tárgyi tartalmáról és valóságáról biztosítani, nem lenne okunk, hogy az isteni tekintélynek ránk nézve adott és kötelező határai után kutassunk. Mivel azonban Isten nem ezt az utat választotta, a kérdés fölvetése szükségesnek bizonyul. Amint tehát Isten tudása és tekintélye nem egész terjedelmében, hanem csak az érzéki valóság határáig értékeli természetes ismereteinket, úgy a természetfölötti valóság terén sem bocsátotta rendelkezésünkre tudását és tekintélyét teljes terjedelemben, hanem csak bizonyos korlátok között. A végtelen kiterjedésű tekintélynek ez a megszorított és az Auctor naturae tekintélyének ily kibővített formája hitünk zsinórmértéke.

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

Isten legsajátosabb tekintélyét és tudását, amelyet csak a mi hasznunkra és a mi szükségleteink szempontjából szorított meg az egyházi tan körére. Szent Tamás mélyen járó elméje ezzel azt a meggyőződését fejezi ki, hogy amint a valóság csak érzéki alakjában köti le értelmünket s amint a tudományok csak a természet körére zárt oksági viszonylatokra szorítkozva bizonyíthatnak és érinthetik a valóságot, úgy a természetfölötti rendben is csak az ilyen konkrét formában, az Egyház tanában, megjelenő igazságok hatnak valóságértékkel lelkünkre és a hit s az adataival dolgozó tudomány, a theológia, is csak tökéletesen lezárt oksági viszonylatok keretében várhatja a valódi természetfölötti értékek megszerzését. Azt akarja továbbá ezzel szent Tamás tudtunkra adni, hogy a hit területén az Egyháznak nincs Istenétől különböző tekintélye. Ha Isten az emberiség üdvét társadalmi formában akarta megvalósítani, akkor a hitet is, mint erre vezető eszközt ilyennek alkotta: az isteni, a természetfölötti hit azonos az Egyház hitével. Ezért sem természetes fogalmaink, sem pedig más, bármily természetfölötti ismeret sem szolgálhat üdvösségadó hitünk azonosító tényezője gyanánt (ratio formalis), mint az Egyház tanában felcsillanó isteni tekintély fénye. Isten tekintélye ebben a formában minősítő tényezője (principium specificativum) a hitnek, mint alanyi fénynek (lumen fidei) és lelki készségnek. A megigazulás alkalmával lelkünkbe öntött hit energia-tartalma természeténél fogva olyan, hogy a természetfölötti tartalmat, mint az örök Igazság megnyilvánulásaként elfogadható tárgyi valóságot, csak az Egyház tanában veszi észre. Ezzel az állásfoglalással, továbbá szent Tamás nemcsak a hit tartalmi (hittételek), hanem értékelő részének alanyi felfogásához vezető utakat is elvágta. Ha a természet Ura a tapasztalatban föltétlenül megbízható tényezőt adott értelmünknek a sub-

iektivizmus veszedelmének elhárítására, vajjon a kegyelem Urától kevesebbet várhatunk-e egy oly nagyfontosságú ügyben, mint az örök üdvösség! Csak itt hagyott volna bennünket ellenőrző és a valóság érintését biztosító tényező nélkül? Ha nem a leghatározottabb terjedelemben biztosított volna bennünket tekintélyének ható, igazoló és meggyőző erejéről, akkor ugyan miként tudnók eldönteni, hogy az üdvösség útján járunk-e. Ahol az ismeret létrejötténél oly sok zavaró tényező játszik szerepet, mint az embernél, ott csak a legszigorúbb tárgyi mérték óvhatja meg az egyöntetűséget, az igazságot. Ez a mérték jelzi továbbá hitünk tárgyi középútját. Túlhajtással vét az eretnek, aki Isten tekintélyét tágabb terjedelemben akarja igénybe venni, mint ezt Isten bizonyító eszköz gyanánt az emberiségre bízta. Nem éri el a szükséges mértéket az, aki vagy természetes ismeretei, vagy pedig Istennek így kimutatható tekintélye alapján fogadja el a hittételt. Ezek egyike sem természetfölötti hit, hanem névazonosságon alapuló, alanyi értékű vélekedés. Az igazi mérték és tárgyi igazságot közlő ratio formalis középen van: az Auctor gratiae-nak az Egyház tanában megnyilvánuló tekintélye.

Igy lesz a hit, mint lelki készültség és mint bennünk megvalósuló természetfölötti világnézet, a középúton járó emberi erénnyé. Amennyiben Isten a hit, remény és szeretet zsinórmértéke, mondja szent Tamás, középútról elvontan és a ratio formalis részéről nem beszélhetünk. A hit sajátos életmegnyilvánulása pl. Isten tekintélye előtti meghajlás. Ez az indítóok oly súlyos s annyira felülmúl minden más igazoló ismeretet, még a saját belátást is, hogy benne *csak bízni* lehet s így megbízhatóságában fokozatokat felállítani nem áll módunkban. Amerre tehát ez az iránytű mutat, föltétlen biztonsággal mehetünk, osztatban bizalommal csatla-

kozhatunk hozzá és minden megszorítás nélkül a magunkévá tehetjük e csalhatatlan tekintélynek és minden igazság forrásának tudását és állításait. A legcsekélyebb fönntartás ez indító ok megbízhatóságáról vagy a magunk vezetésének rábízását illetőleg e tekintély meghamisítását jelentené, tehát azt, hogy nem a természeténél fogva csalhatatlan, hanem egy a csalódásnak alávetett s alkudozást megtűrő tekintélyt választunk hitünk zsinórmértékéül. Ily megszorítást szent Tamás nem ismer, sőt a leghatározottabban elítél. Hitünk annál tökéletesebb, mondja, minél föltétlenebb az átadás és az isteni tekintély elfogadására irányuló készség, de még elképzelhető legalacsonyabb fokán is osztatlan és teljes az isteni tekintélynek fenntartás nélküli és a megbízhatlanságnak még árnyékát is kizáró tisztelete. Az így fogalmazott és megszorítást nem tűrő örök Igazság mértékli úgy természetes tudásunkat, mint pedig ismeretünknek a természetfölötti rendben lehetséges összes fokait és módozatait. Amennyiben pedig ez az örök Igazság *tisztán tekintély* alakjában szól hozzánk s nem veszi igénybe belátásunkat, az emberiség körében megnyilvánult vagy megnyilvánuló hitbeli meggyőződésük alapjául és zsinórmértékül szolgál. Bármily terjedelemben szorítsa is meg tehát tekintélyét, mint általunk igénybevehető értékelő tényezőt, közölje bár tudását homályos vagy világos szavakkal (mint ezt a kinyilatkoztatás története bizonyítja), mindezek a fokozatok nem érintik a tekintély értékét és súlyát, hanem csakis a tőlünk, igazolás céljaira, igénybevehető kiterjedését. Ebből a szempontból tehát a hitnél nincs középút, nincs túlhajtás, nincs gyarapodás és apadás, hanem osztatlan elismerés vagy tagadás. Középútról csak a mi szempontunkból beszélhetünk, mivel ez a tekintély nem teljes, hanem csak abban a tényleges kiterjedésében értékeli az üdvösség rendjére vonat-

kozó ismeretünket, amelyben az Egyház révén hozzánk szól, másrészt pedig mivel minden tárgyi igazság két logikai lehetőség vagy vélekedés között foglal helyet. Így van ez természetes ismeretünk körében, ahol érzelveink transcendentális fogalmazásukban csak a legkiáltóbb ellenmondásokat jelentik ki valótlanságnak, a többi bármikép felfogható állításokkal vagy vélekedésekkel szemben azonban nem foglalnak állást. Hogy ezek tárgyi igazságot fejeznek-e ki, arról az észelvek konkrét fogalmazása kezeskedik. Az ezekkel igazolt tételek tehát a velük szemben álló logikai lehetőségektől a tárgyi igazság minősítését megvonják s így egy helytelen állítás középútját jelzik. Így van ez a természetfölötti igazságok területén is, amelyeket értelmünk természetének megfelelően a logikai formákba öntve (per modum enuntiabilis) ismerünk meg. Ezért ha Isten elvont tekintélyével akarnánk igazolni, egyáltalában nem dönthetnők el, mi helyes e három tétel közül: Deus est trinus in persona, Deus est trinus in natura, Deus non est trinus nec in natura, nec in persona. A logika szempontjából mind a három tétel megfelelő s ha Isten tekintélyére nézünk, teljesen közömbös, melyiket fogadjuk el közülök, hisz természetes ismeretünk mind a hárommal szemben hallgat. A Veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis Sacris et doctrina Ecclesiae dönti csak el az előnyt és tárgyi igazságot az első tétel: a háromszemélyű isteni természet javára, amiért is ez hitünk értékelő tényezője, ratio formalisa, a konkrét fogalmazású észelvek mintájára. Amint tehát az észelvek transcendentális formájával csak logikai lehetőséget igazolhatunk, úgy Isten elvont tekintélyével is csak lehetőségeket vagy nem-lehetetlenségeket állíthatunk vagy sejthetünk a meghajlás kötelezettsége nélkül. Így van ez a hitigazságok, valamint a belőlük levonható következtetések

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

A hit és akarat. Az örök Igazság tárgyi fényétől megvilágított természetfölötti tétel azonban belső szerkezetére nézve homályban marad. A hit fénye akár tárgyi, akár alanyi szempontból vizsgáljuk, nem tiszta értelmi fény, nem nyitja föl az értelem szemét, nem teszi azt látóvá abban az értelemben, hogy a tétel elemeinek egymásban foglaltságát és ilyszerű összeegyezését is észrevétesse vele. Az értelem meghajlása, a tétel elfogadása tisztán az igazságra visszavezethető intellektuális tényezők alapján nem lehetséges: az igaznak ki kell egészítődnie a jó szempontjaival. Másszóval az értelem fontolgatásainak csak akkor szakadhat vége, ha az akarat meggyőzhető arról, hogy a tárgy elfogadása az értelemnek vagy a cselekvő személynek általában javára szolgál. Ezért a credo, a «hiszek» létrejöttéhez nem elég csak az értelem energiáinak új készült-

séggel, a hit erényével és világosságával való gyarapítása, hanem szükséges az akarat megigazulása is, az üdvösség javainak megkívánására és őszinte akarására irányuló hajlandóság (pius credulitatis affectus) közlése által.

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

meg lelki szemünk előtt, akkor az értelem nem teheti ugyan túl magát a tárgyat körülvevő homályon, de az akaratnak a malaszt befolyása alatt megvan az energiája, hogy véget vessen az intellektualizmus belátást igénylő követelményeinek s elfogadtassa értelmünkkel a hőn óhajtott ismeretkört.

A hit sajátos jellegénél fogva értelmi működés, az igazság meggyőződéses elismerése lévén, tulajdonképeni alanya és létrehozó tényezője (principium eliciens) az értelem, de a lét és nemlét, a hiszek és nem hiszek ura, az értelmet cselekvésre bíró tényező (principium movens) az akarat. Ezzel lép ki a természetfölötti hit a tisztán értelmi készültségek (tudás, természetes hit, stb.) köréből s egy az erkölcsi világ adataival nemcsak külsőleg érintkező, hanem velük benső, szerves összeköttetésben álló erény jellegét ölti fel. A hit sajátos feladata egész elméleti és gyakorlati világnézetünk oly kialakítása, hogy annak középpontját maga Isten képezze, Őt mint végső okot imádva mindenben elméletileg, gyakorlatilag pedig úgy cselekedve, hogy a feléje, mint végső célunk felé irányuló törekvés meglássék egész mivoltunkon. Hogy ez megtörténhessen, a hitet az akarat részéről átkaroló üdvösség-szomjnak ki kell egészítődnie erkölcsi életünknek felmelegítő napjával, a szeretettel, a tökéletes megigazulás egyik legfőbb tényezőjével és jelével. Csak akkor árad el egész valónkon a hit sajátos világossága, ha ez a nap felkel lelkünkben, s a vonzókörében bolygó planéták, az erények, mind egy parancsszóra forognak és működnek ama terv szerint, amelyet Isten a hit révén reánk bízott. Teljes értékű hitről, mondja szent Tamás, csak akkor beszélhetünk, ha a szeretet élteti azt, ha ennek a melegsége ömlik el rajta s ha e meggyőződésünk nem marad tisztán fejünkben, hanem átalakítja egész bensőnket s egész emberi mivoltunk és működésünk szerinte iga-

zodik. Enélkül a hit halott, félértéket képvisel s csak arra jó, hogy a psychológiai én megoszlását még teljesebbé, a belőle származó zavart pedig még vígasztalanabbá tegye. Ilyen a bűnös ember hite, ha lelkében a szeretet napja leáldozott, sőt már talán a hitet még ébren tartó üdvösségszomj is az eltikkadás veszedelmében forog. Amíg azonban ez a szomjuság megvan lelkünkben, a hit, ha nem is él, de világít lelkünkben: vezet, korhol, mutatja az utat Isten felé. De ha már ezt sem ápoljuk, akkor a jobb meggyőződés korholásától, a lélek meghasonlásától már csak úgy lehet megszabadulni, ha az üdvösség vágyát kiöljük lelkünkből. Vele együtt tűnik el a hit is, amely a szeretet halála óta és az üdvösségszomj csökkenésének mértékében úgyis csak a mind kellemetlenebbé váló holttetem szerepét töltötte be bensőnkben.

Amily meggyőződéssel vallja szent Tamás, hogy a hit elfogadásánál az erkölcsi szempontok játszák a döntő szerepet, époly határozottan utasítja vissza azt az állítást, hogy a hit csak gyakorlati célokat szolgáló ismeret, vagy tisztán az érzelmi világ nyomása alatt létrejövő vak és minden értelmi belátást nélkülöző tudomásvétel lenne. A hit adatai; mondja, túlnyomórészben elméleti világnézetünk kiegészítésére irányulnak s csak közvetve befolyásolják gyakorlati életünket. Ezért legjellegzetesebb sajátsága az elméleti ismeretadás s ennek alapján a gyakorlati életnek az öntudatos ismeret révén történő irányítása. A másikat pedig azzal utasítja vissza, hogy itt sem válik hűtlenné fönnebb ismertetett elveihez, nem lesz voluntaristává, hanem csak egész terjedelemben és összes következményeiben elismeri az akaratot joggal megillető befolyást. Szent Tamás itt is azt vallja, hogy az akaratot csak az értelem győzheti meg és vezetheti. Neki kell felkutatnia mindamaz érveket, melyek alapján a hit az akaratra nézve kívánatos

jó színében tünhetik föl. De másrészt, mivel a tárgyat önmagában áttörhetlen köd veszi körül, az értelem pedig a természetes ismeretek részéről a legkülönbözőbb logikai lehetőségek között haboz, sem az értelem természetes, sem a hit természetfölötti fénye nem ragyoghat föl hathatósan mindaddig, míg az akarat e ködöt szét nem oszlatja és e habozásnak véget nem vet. Csak ezután tünik föl a tárgy önmagában, mint valódi értelmi kincset képviselő igazság, ezt megelőzőleg értelmünk csak környékét látta világosan. Ennek a környéknek látása, amely nemcsak egyszerűen körülveszi, hanem hordozza is a természetfölötti tartalmat, teszi a hitet észszerű meggyőződéssé.

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

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

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

Szent Tamás ez utóbbi értelemben dönti el a kérdést, kijelentvén, hogy ha nem érthetjük is meg szigorúan vett belátással a hit egész tartalmát, sőt egyes adatait sem, mindazáltal a természetes tudás összes követelményeinek megfelelő bizonyossággal kimutathatjuk, hogy a természetfölötti nem lerombolása, tagadása, hanem folytatása és kiegészítése a természetnek. Ezért eljuthatunk annak a tökéletes belátására, hogy az ily világnézet értelmünk szempontjából hitelt érdemlő (credibile), erkölcsi szempontokból pedig föltétlenül elfogadandó (credendum) igazságokat tartalmaz. Mivel azonban a természetfölötti igazságot sajátos elemei és törvényei szerint nem közelíthetjük meg s így nem alkothatunk arról ítéletet, hogy mi egyezik meg vagy mi ellenkezik ezzel, egész műveletünk csak a természetes ismeretkörre vonatkozik. Ezért az ellenmondás kizártságát *egyoldaluan* az értelmünkkel arányos tartalmak részéről tudjuk csak megállapítani, amelyekkel az új világnézet adatai együtt fognak élni lelkünkben; azok részéről, mondja szent Tamás, amik a természetfölötti igazságot környékezik (exterius apparent). Innen van, hogy ez az igazoló eljárásunk pozitív ismeret alakjában csak a természetes valóság

sajátos igazságát domborítja ki előttünk, míg a természetfölöttire külsőleg és negatíve vonatkozik. Nem azt közvetíti ugyanis, hogy mi és milyen ez önmagában (veritas intrinseca), hisz ezt csak a kinyilatkoztatásból tudjuk, hanem hogy milyen egy vele szemben idegen ismeretkör nézőpontjából, t. i. *ennek részéről* nem ellenmondó s így birtokosától elfogadható (credibile), mint természetes világnézetének kiegészítése.

Mivel a természetfölötti tárgy arányos ismeretünk tényleges kiterjedésén és hatóerején kívül esik, *a kinyilatkoztatás előtt* tartalmilag és pozitíve semmit, még az ellenmondás kizártságát sem ismerhetjük meg róla. Pozitíve beláthatjuk természetes világnézetünk tökéletlenségét és a kiegészítésre való alkalmas voltát. Hogy milyen irányú lehet ez az utóbbi, arról akkor sem lehetne sejtelmünk, ha ismeretünk ideális csúcspontját, az egész arányos ismeretkör, az esse participatum, tökéletes és minden viszonylatát kimerítő felfogását elérhetnők. Arányos világnézetünk csak arra tanít bennünket, hogy az esse participatum formáiban létesülő valóság az esse subsistens lét és működési tartalmában adott energiák részéről kiegészítésre szorul, neki köszönhetvén a teljes valóságát átölelő létet és ennek fönnmaradását. Világnézetünk hiányai tehát onnét erednek, hogy az esse subsistens sajátos lényét és törvényeit nem szemlélhetjük, hanem ezt magát is csak a természet keretében megnyilvánuló oksági viszonylatok körében és alakjában ismerjük meg. Amint tehát az esse participatum mint egyedüli valóság elfogadása által hiába igyekszünk tökésetesen lezárt világnézetet alkotni, úgy hiába fáradozunk az élet összes kérdéseire minden irányban megnyugtató feleletet szerezni, tisztán a természet kinyilatkoztatásából felismert esse subsistens megkérdezése által. Hisz' minden feleletét csak a természetes elvek méhében foglalt igazságok és oksági viszony-

latok keretében adja, ezek pedig nem értetnek meg velünk mindent, nem elégítik ki teljesen tudásvágyunkat. Minél közelebb érinti mindez a gyakorlati életet, főleg pedig a mi magunk és az egész valóság végső céljának kérdését, annál gyötrőbbé válnak ezek a problémák, annál inkább érezzük természetes ismereteink hiányosságát és a kiegészítés szükségességét. Ezért határozatlanul és minden pozitív tartalmi vonás sejtelme nélkül értelmünk a természetes ismeret alapján a kinyilatkoztatást megelőzőleg is az absolut lehetőség szempontjából megalkothatja az ítéletet: az esse subsistensnek a természet határozottságai és törvényei szerinti megnyilvánulása nem ad emberi mivoltunk összes kívánságait kielégítő világképet; észszerűen föltételezhetjük tehát, hogy sajátos törvényei szerinti megnyilatkozása mindeme hiányokat talán eltüntetheti és az ezek szempontjából történő szemlélet talán azt is megértetheti velünk, amit a részleges valóság nézőpontjából fölfogni és megítélni nem tudunk.

Ezzel egyáltalában nem lépjük át azt a határt, amelyet természetes hypothesiseink fölállításánál is tiszteletben tartunk. Fogalmaink lehető kiterjedésére támaszkodva így szoktuk a természethez intézni kérdéseinket. Föltételes formában egy a fogalmaink ismert, tényleges tartalmával, összeegyeztethető elemet kötünk össze. Ez még nem pozitív ismeret, nem ítélet, nem tartalmi igazság, hanem egyszerű logikai lehetőség, amely határozatlanul és negatíve (azaz az új tartalom részéről való azonosítás nélkül) tisztán az ítélet külső formájában kér bizonyos engedményt és előlegezett elismerést mindaddig, míg az új elem részéről is pozitíve el nem végezhetjük az igazolás, azonosítás műveletét. A különbség csak az, hogy míg a természetes ismeret körében ez a pozitív azonosítás — elvontan — mindig lehetséges, addig a fönnebbi föltevésnél pozitive le kell

tennünk az igazolás reményéről. Mert ha ott a tétel igazolásáról le is kell mondania az egyénnek vagy hosszú századok nemzedékeinek, a megoldás pozitív reménye mindenkit éltethet. Belátjuk ugyanis, hogy az arányos ismeretkör megfelelhet kérdésünkre és csak egyelőre, értelmi képzettségünk vagy kutatásunk eszközeinek viszonylagos hiányossága miatt hallgat. A hit adatainál ezzel szemben látjuk, hogy értelmünk természetes teljesítőképessége az egész esse participatum valóság- és energiatartalmát véve is számba gyönge ahhoz, hogy az esse subsistens sajátos lét- és működési módjáról vagy terveiről bármily felvilágosítást adhasson. Ez absolut lehetetlenség fölismerése alapján kénytelenek vagyunk hypothesisünket egyszer s mindenkorra elejteni, amivel vágyaink is a rendes mederbe terelődnek s a kiegészítés utáni vágyódás nem gyötörhet bennünket, mint olyan, ami nemcsak értelmünk és akaratunk, hanem az egész természet tényleges határai és hatóerején kívül van. Ebben az értelemben tényleg az a vezérelvünk: quod supra nos, quid ad nos. Ha azonban az ismeretforrás, amelyhez a hypothesis értéklése érdekében utasíthatunk, t. i. az esse subsistens, megszólalna s tényleg kiegészítené világnézetünket, akkor nem történnék egyéb, mint természetes kutatásainknál, mikor föltevéseinket, sejtelmeinket hiteles forrásokkal (tapasztalat, tanuság) igazoljuk. A különbség megint csak az, hogy míg ezeknél mi magunk szólaltatjuk meg a természetet, kifejtve a rendelkezésünkre álló arányos ismeretekből a burkoltan már bennök foglalt feleletet, addig Istent így megszólalásra nem bírhatjuk, mivel sajátos létéből és terveiből semmit sem burkolt bele természetes ismereteinkbe. Ott a tárgy mindkét (tehát úgy a régi ismeret, mint pedig az új fogalom) oldaláról pozitíve beigazolt s az állítmány az alanyban foglalt tartalom

gyanánt lép elénk, itt azonban még a kinyilatkoztatás után is csak egyoldali lesz erre vonatkozó ismeretünk. Nem csak azt nem látjuk be, hogy az állítmány bennfoglaltatik az alany tartalmi kiterjedésében, hanem még ennek a felismerésnek lehetőségéről is le kell mondanunk. Nem a lehetőséget, hanem a nem-lehetetlenséget ismerhetjük csak föl (non esse impossibilia). Ebben különbözik a természetes hit a természetfölöttitől, mert az előbbinél a tartalmi összeegyeztetés belátásának lehetősége megvan, bár ténylegesen hiányzik, az utóbbinál azonban erről le kell mondanunk s csak egy újabb kegyelmi tény és hosszú fáradságos élet jutalma gyanánt igéri meg ezt a hit az örök élet boldogsága gyanánt (visio beata). Mindkét hit azonban teljes értékű tárgyi igazságot tartalmaz a vélekedés és a hypothesis logikai igazságával szemben, amelyekben a tényleges összeegyezésről sem a belátás, sem pedig a kétségbe nem vonható tekintély nem kezeskedik, hanem csak ennek lehetőségéről. A természetes hittől továbbá az különbözteti meg a természetfölöttit, hogy az előbbinél a tekintélyt teljes tényleges tartalmi súlya szerint belátjuk és értékeljük, az utóbbinál azonban nem.

A tisztán természetes érvelésen alapuló indokolás sem tárgyi, sem alanyi szempontból arányosnak nem mondható. A kinyilatkoztatás után elég arra, hogy a természetfölötti tartalmat, mint ellenmondást nem tartalmazó logikai lehetőséget közelebb hozza értelmünk színvonalához, de hogy ennek mint tárgyi igazságnak az elfogadásához indítóokot szolgáltasson, arra teljesen elégtelen. Meggyőzheti értelmünket a hitigazság elfogadásának észszerűségéről, de nem mutatja ezt be sajátos igazsága szerint s így nem győzheti meg magáról a tárgyi igazságról. Segíti értelmünket az új világ adatainak felfogásában, ösztönöz elfogadásukra, de nem dönti el sem igaz voltukat, sem ennek ellenkezőjét.

Erről Isten tekintélyének súlya dönt, ennek a felismerése és tudata önti el lelkünkben a föltétlen bizonyosság és törhetlen meggyőződés megnyugvását. Ez a tárgy mint tartalmi igazság viszonylagos felfoghatóságának és hatóerejének tényezője, ez a ratio formalis obiecti, míg az előbbi csak ezek külső és előfeltételeinek szemléltetője, ratio materialis, az elfogadást javasoló, erre ösztönző inditóok, ratio inductiva. Innen van, hogy szent Tamás a hitigazságoknak ilyen természetes indokláson alapuló tudomásul vételét csak névazonosság szerinti hitnek tekinti (aequivoce). Életképes és az értelem összes kételyeit és ellenvetéseit eloszlató s minden vihart kiálló hit az ilyenből époly kevéssé lehet, mint a csemetéből életképes fa, ha csak az élet előföltételei vannak meg benne, az életadó forma azonban vagy teljesen hiányzik, vagy pedig nem tudta tökéletesen birtokába venni és átformálni az anyagi föltételeket. Igy a hitnél is ezért van egyrészt szükségünk az értelem és akarat előkészítésére, hogy a hit meggyőződése egész lényünket áthassa, de másrészt, ha megmaradunk csak az előföltételeknél s nem engedjük át magunkat teljesen az isteni tekintély vezetésének, akkor csak korcsalakulat és életképtelen hit váltódik ki lelkünkből, amelynek semmi köze sincs a szilárd természetfölötti meggyőződéshez. Hasonlít hozzá külsőleg és a szavak hangzása szerint, de nincs lelke, éltető eleme s ismeretünk tulajdonképeni tartalma szerint nem a természetfölötti igazságot tükrözi vissza, nem erre vonatkozik, hanem az egy ilyen ismeretkör, ilyen lehetőségek felfogására alkalmassá lett, erre vonatkozólag feldolgozott természetes fogalmakat. A hittel, mint homályos, árnyékszerű ismerettel kezdődik meg lelkünkben az örök élet, amely teljes szépségében és fönségében fejlik ki előttünk és bennünk a visio beatában. Ezért nem hozhatják létre a hitet a természet erői és indítóokai, nem lehet

ott hit, ahol a hús és vér és az emberi szűk látókör uralkodik: a hit csak a hivatottak, ha nem is a választottak kiváltsága lehet.

A hitigazságok természetes igazolásában szent Tamás két főbb mozzanatot különböztet meg: az általános, a tudományok keretében lefolyó és a theológia részéről történő rendes igazolást. Mindaz, ami akár az értelem, akár az érzelem részéről a hitigazságok észszerűségét bizonyítja, a hit természetes alapjaihoz tartozik (motivum materiale credibilitatis). Hogy a természetfölöttinek mondott tartalmakhoz egyáltalában közeledhessünk, föltétlen biztossággal tudnunk kell, hogy Isten a tárgyi valóság adataihoz tartozik és hogy természeténél fogva igazmondó. A hit útját egyengető e két igazságról (praeambula fidei) biztosít bennünket metafizikai synthesisünk. Mivel pedig Isten nem közvetlenül szól mindnyájunkhoz, hanem tanítók révén, azért ezeket, mint a kinyilatkoztatás föltétlenül megbízható forrásait kell igazolnunk. Sem az előadott anyag, sem pedig a tanítók megbízhatósága nem szolgáltat erre hathatós érvet, hanem csak egy oly jel, ami a természet korlátaitól független megnyilvánulásnak, tehát magától az esse subsistenstől származó igazolásnak tekinthető: a csoda. Ez föltétlenül megbízható és a tudomány követelményeinek megfelelő érvet szolgáltat arra, hogy az esse subsistens kapcsolódik be a természetbe és hallatja szavát a tanító által. Valósággal klasszikus módon tárja föl ezt előttünk szent Tamás a Contra Gentes bevezető fejezeteiben, főleg arra hivatkozva, hogy az Egyház egész külső és belső élete egy a természeti törvényektől független és valóban az esse subsistens életerőitől táplált intézmény csodálatos megnyilvánulása, minden idők hathatósan hitre ösztönző tényezője. A csodák általi igazolás közelebbi támasztópontot ad értelmünknek, hogy az arányait felülmuló tárgykört hitelre-

méltónak tekintse és elfogadja. Ennek alapján már azt is látjuk, hogy természetes ismereteink sérelme nélkül nem mehetünk el szó nélkül ama források mellett, amelyek Istentől ihletetteknek mondják magokat, hisz ha ezt tennők, tagadnunk kellene metafizikai összegezésünk eredményeit, amelyekkel semmikép sem fér meg egy az esse subsistens sajátosságát visszatükröző tény (a csoda) visszautasítása vagy az a föltevés, hogy Isten ezt egy félrevezető, hamis ismeretkör igazolására művelte. Az értelmet kényszerítő ok nem áll rendelkezésünkre, de már akaratunk itt is kénytelen állást foglalni. Vagy el kell tűrnie azt a rosszat, ami az összmeggyőződésünk megoszlása folytán származik, ha szótlanul vagy épen tagadólag megyünk el a kinyilatkoztatás mellett, vagy pedig rá kell bírnia az értelmet, hogy félretéve szűk látókörét, teljes odaadással bízza magát Isten vezetésére. Azt a folyamatot, ami lelkünkben az értelem és akarat küzködése folytán lejátszódik, itt nem vázolhatjuk közelebbről. A hit lélektana és logikája mérhetlen gazdagsággal és mélységgel nyílik meg előttünk s felöleli mindama mozzanatokat, amelyek úgy az általános és egyedi emberi természet, mint pedig az isteni gondviseléstől irányított körülmények részéről alkalmasak arra, hogy a természetfölötti világot megszerettessék velünk és a tulajdonképeni üdvösségszomj előkészítői és alapjai legyenek. Szent Tamás mindezt az igazság szeretetének neve alatt foglalja össze és a bennünk bármikép fölébredő szükségleteket érti rajta, amelyek kielégítésére a kinyilatkoztatás adatai alkalmasaknak látszanak. A természetfölötti világ szépsége és összhangja, Isten igéreteinek, főleg a bennök megjelölt végső célnak fönsége és kecsegtető volta, de másrészt erkölcsi kötelességünk tudata, amelynél fogva Istennek hinni nemcsak észszerű, hanem kötelességünk is, mindmegannyi indítóok

akaratunkra nézve, hogy e világot megkedvelje és hogy erélyes közbelépéssel vessen véget értelmünk fontolgatásainak és ráparancsolja a hit elfogadását. Mindez igen becses anyag a hit talajának megművelésére. Mivel azonban nem szolgáltat értelmünket föltétlenül lekötő érvet, az akarat szabad és parancsszava is visszhang nélkül maradna, ha a mindkét tényezőt kiegészítő természetfölötti energia, a kegyelem közbe nem lépne. Hisz az akaratnak itt oly tárgyat kell megkívánnia, amelyet értelmünk nem támogat hathatós érvekkel s viszont oly tárgykörhöz és zsinórmértékhez való csatlakozást kell megparancsolnia, ami az értelem arányait teljesen fölülmulja. Hogy ennek a vergődésnek a természet erői hathatósan véget nem vethetnek, hanem a kétségek hullámaiban merülnének el, arról az oksági elv apriori kezeskedik.

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

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

hathatósan ösztönzi annak a szavaihoz való csatlakozáshoz, akit mint csalhatatlan igazságforrást ismert meg.

A theológia. A hitigazságok tudományos rendszerezése a theológia keretében folyik le. A természetfölötti világ megítéléséhez szükséges elveket a hitigazságok képviselik, amelyek Isten sajátos tudásának dióhéjfoglalatai olyanformán, mint azt fönnebb a természet adataiból összegyüjtött és a megítélésükhöz szükséges tartalmilag általános ismeretekről mondottuk. Ezért a theológia, mondja szent Tamás, Isten tudásának alárendelt, egész biztosságát belőle merítő tudomány. A többi tudományoktól megkülönböztető természetfölötti jellegét ennek az alárendeltségnek köszönheti: Elveinek, tehát az összes következtetéseket értékelő alanyfogalmaknak a tárgyi igazsága egy teljesen természetfölötti zsinórmértéktől Isten tekintélyétől függ. Ha ettől eltekintünk, a hitigazságok elvesztik tárgyi értéküket, logikai alakulatokká sülyednek le s az a tudomány, amely velük foglalkozik, következtetéseket von le belőlük, üres, értéktelen levezetések tárházává lesz. Ilyen a theológia, amely elveszti éltető lelkével, Istennel való összeköttetését tárgyilag, alanyilag pedig ennek tudatát.

Amint a többi tudományok nem bizonyítják, hanem átveszik elveiket a vezető tudománytól, úgy a theológia sem bizonyíthatja a hitigazságokat, hanem egyszerűen átveszi Istentől, illetve megbizottjától, az Egyháztól. Átvételük után azonban igazolja azokat olyanformán, mint a metafizika a maga és a vezetésére bízott tudományágak elveit. Ez kimutatja, hogy általános ismereteinek minden vonását a tapasztalatból merítette, rámutat a tényekre, azok összeköttetéseire, viszonylataira stb. s ennek alapján megvédelmezi azokat a támadásokkal szemben. Hasonlóképen járunk el a theológiában is, amennyiben kimutatjuk, hogy úgy a hitigazságok, mint

pedig az általános tudás-alany összes vonásait a kinyilatkoztatás forrásaiból merítettük, ezzel tökéletesen megegyeznek, vagy egyenértékű tudományos kifejezései a hívők közmeggyőződésének. A theológia ebben ugyanazokkal a tudományos módszerekkel él, mint értelmünk a természetes kutatások (pl. történelem) terén, ezért a tudomány jellegét nem vonhatjuk meg tőle, ha vezérelvei, a hitigazságok, nem belátásunkat veszik is igénybe. A továbbiakban *megvédjük* a hitigazságokat a támadásokkal szemben, kimutatva mindegyikről külön-külön, hogy nem tartalmaz észellenességet, sőt hogy úgy az emberi természet szükségleteinek megfelelnek, mint pedig ismereteink szervezetébe tökéletesen beilleszthetők. Az igazolás e művének elvi meghatározása, a kinyilatkoztatás egész területére és egyes tárgyaira való alkalmazása tette szent Tamás nevét halhatatlanná s szerezte meg neki a Doctor Angelicus, az emberi értelem korlátain túllátó mester elnevezését. Mélyen járó elméje ugyanis még a dolgok szükségszerű elemei között is meg tudta különböztetni a lényeget a sajátságtól, a tényleges kiterjedést a lehetőtől. Ezért járt oly biztos lépésekkel a természetfölötti világban is, ezért találhatta meg mindig föltétlen biztossággal azt a pontot, ahol a kegyelem Úra érintheti és fölnyithatja a természetet, anélkül, hogy megszüntetné azt. Közelebbről abban áll ez a művelet, hogy természetes fogalmi körünket feldolgozza a természetfölötti szempontjából s kimutatja, hogy ezek részéről a legteljesebb összhang állapítható meg. Az Aristotelestől alkalmazott elvonás és összegezés módszerét alkalmazta itt is és ennek segítségével oly magaslatra tudta fölemelni a föld porából szerzett fogalmainkat, hogy eljuthattak addig a határig, amelynél a természet a természetfölöttivel, a felfogható a megfoghatlannal érintkeznek. Ezzel lett szent Tamás Doctor communissá, minden hívő tanítómesterévé. A megfog-

hatatlant ugyanis leszállította értelmünk színvonalára, értelmünk igényeinek megfelelő módon ismertette azt, úgy hogy észre sem vesszük, mikor vezet át bennünket a természetfölötti világba, annyira mindig csak a természet folytatása és kiegészítése gyanánt tűnik föl szent Tamás megvilágításában. E művelet eredménye azonban sohasem lehet a hitigazság belátását közvetítő gyökeres bizonyítás. Ennek csak a kinyilatkoztatás oly adatainál van helye, amelyeket értelmünk természetes arányainál fogva is fölismerhet (obiecta per accidens). Eljárásunk célja a hitigazságok megértetése, értelmünk szintjére való leszállítása. Érvelésünk nem azt mutatja, hogy milyen a természetfölötti világ önmagában és hogy szükségszerűen ilyen, hanem hogy a kinyilatkoztatás által adott és a hit által elfogadott tárgyi igazságát föltételezve természetes ismeretkörünk szempontjából is kifogástalan (conveniens) és nem támaszt ennek igényeivel ellenkező követelményeket értelmünkkel szemben (non esse impossibilia).

A legközelebbi lépés a hitigazságok tudományos fogalmazása. A hit tárgya, mondja szent Tamás, az osztatlan, egyszerű örök Igazság, a különféle fogalmazások (enuntiatio) csak értelmünk természetétől megkívánt segédeszközök, melyek e tárgyra irányítják figyelmünket. Erre pedig az emberi értelem általános szintjéhez alkalmazkodó Szentírás keresetlen egyszerűsége époly alkalmas, mint a tudomány összes igényeit kielégítő és bölcseletileg kerek meghatározás. Ezzel a szabadsággal él a theológia, mikor a hitigazságokat tudományos formákba önti. Ezzel nem a tárgyi igazság, hanem annak külső formája változik, de mivel ez irányítja értelmünk élét a tárgyra, azért közömbösnek ez sem mondható, sőt ez irányításra való alkalmasság szerint határozódik meg a theológiai rendszerek értéke is. Ezért tűnt el a történelem folyamán nem

egy hasznavehetetlennek bizonyult theológiai rendszer, mivel a bölcselet, amelyhez csatlakoztak, nem volt alkalmas arra, hogy az örök Igazság tárgyi tartalmára irányítsa elménket. A különböző fogalmazások elbírálására egyedül jogosult tényező a kinyilatkoztatás őre, az Egyház. Ez pedig szent Tamás rendszeréről minden kétséget kizáróan ítélkezett, mikor föltétlenül megbízható zsinórmértéknek nyilvánította ki. Ezzel szent Tamás helye és a többi rendszerek fölötti előnye minden időkre biztosítva van. Nem csoda, ha az Egyház ellenségei részéről neki jut ki elsősorban a lekicsinylés, a megvetés és gyűlölet támadásaiból.

A theológiai következtetés. A természetfölötti tartalmak tudományosítása a következtetések levonásával fejeződik be. A hitigazságokat tartalmi (tényleges és lehető) értékük szempontjából ugyanazon elvek szerint kell kezelnünk, amelyeket fönnebb természetes fogalmainkról hangsúlyoztunk. A hittételek nem holt formulák, hanem a valóság és az élet problémáinak megítélésére s egész meggyőződésünk irányítására szolgáló szükségszerű és változatlan elvek, tudás-alanyok s ép ezért mérhetlen termékenységű életmagvak. Ezek kikeltése és elrejtett értékeik kibányászása az emberi értelem feladata, eszköze a következtetés, próbaköve az észelvek. E következtetések levonása és tudományos rendszerezése a theológia tulajdonképeni feladata és tárgyköre, amely ezáltal alakítja ki teljes, tudományos és az egész valóságot a természetfölötti szempontok szerint is felölelő világnézetünket. Ezért mondja szent Tamás, hogy a theológia tárgya a revelabile, a kinyilatkoztatott igazságok (revelatum) tartalmi gazdagságában elrejtett, belőle kibányászható, általa igazolható tétel. Innen a theológia sajátos indoklási módja (ratio formalis): Isten hallgatag tekintélye, kinyilatkoztatása, a revelatio virtualis. A természetes tudás az észelvekkel és általában az

alanyfogalom belátott meghatározásával, a hit Isten kifejezett tekintélyével, a hittudomány a kettőnek kombinálásával érvel, úgy hogy sajátos tárgyi fénye: az örök Igazságnak az emberi értelem belátott adataitól letompított fénye. Minél jobban letompítja és elnyomja ezt a fényt az emberi értelem, annál kevésbbé válik alkalmassá arra, hogy a tárgyi igazságot szemléltesse vagy mellette kezeskedjék. Innét a különböző theológiai igazságok értéke. Az elveket, a hittételeket, a tiszta örök Igazság fényében kell látnia; a belőlük levont következtetések értéke annak arányában csökken, hogy mennyire függ az isteni fény hatóereje a természetétől, úgy hogy a theológia a hittel közvetve összefüggő, föltétlen biztos következtetésektől le az emberi vélekedés legalacsonyabb fokáig épúgy hozhat létre ismereteket, mint értelmünk a természetes tudás területén.

Valódi theológiai értékeket azok a következtetések képviselnek, amelyek a hitigazságok tényleges tartalmában burkoltan (virtualiter) bennfoglaltatnak. Egészen közömbös, hogy e bennfoglaltságot mily eszközzel (kinyilatkoztatott vagy természetes elvvel) mutatjuk ki. Az ily klasszikus theológiai következtetésnek ott van helye, ahol a kinyilatkoztatás forrásai nemcsak a hitigazságot, hanem annak tartalmi értékét is pontosan meghatározzák. Ebben az esetben ugyanaz az isteni tekintély, amely a hittétel igazságáért kezeskedik, a következtetésért is jótáll, úgy hogy az Egyház döntése után ezek közvetlen hitigazságokká válnak. Ezt megelőzőleg csak közvetve (indirecte) tartoznak a hit tárgykörébe, mint a hittételekkel szükségszerű összefüggésben álló s így ezek értékének csökkenése nélkül nem tagadható igazságok. Azok a következtetések, amelyeket a hitigazságok lehető tartalmából vonunk le, sem a theológia, sem a hit tárgykörébe nem tartozhatnak. Ezek alkotják a természetfölötti világ logikai lehető-

ségeit, amelyek tárgyi igazságának mértéklésére az isteni Gondviselés semminemű próbakövet nem adott az embernek. A természetes ismeretkör azért nem igazolja ezeket, mivel tartalmi kiterjedésében még csak a lehetőség szerint sem foglaltatnak benne (legföljebb nemlehetetlenségük megítéléséhez szolgáltat támasztópontot), a kinyilatkoztatott igazságok pedig azért, mivel igazoló erejük csak tényleges tartalmuk határáig terjed, az Egyház tekintélye pedig azért nem, mert Isten a tényleges tartalmak megőrzését, nem pedig újak teremtését bízta rá. Csak újabb kinyilatkoztatás dönthetné el tárgyi igazságukat, amire pedig az üdvösség jelenlegi ökonomiájában hiába számítunk. Isten mindazt közölte az emberrel, ami egy tökéletes és megnyugtató világnézet kialakulásához szükséges. Több mondanivalója nincs mindaddig, amíg a visio beata a homályt előidéző leplet teljesen el nem távolítja.

Ez a következtetési mód azonban túlságos klasszikus ahhoz, hogy a theológiai tudás tulajdonképeni fejlődésének útját meghatározná. A kinyilatkoztatás nem a bölcselőknek, hanem az embernek szól, nem a tudomány, hanem a közmeggyőződés adataira támaszkodik. Ha tehát a bölcselet kicsiszolt fogalmaival és fegyverzetében lépünk a kinyilatkoztatás területére, akkor a rendszerek különbsége és a tudósok éleslátása szerint változik a hittételek tartalmának megítélése is. A kinyilatkoztatás szétszórt adatait ugyanis a természetes világnézet különbsége szerint ki-ki másként összegezi s más-más szempontból nézi, anélkül, hogy ez magát a hitigazságot közvetlenül érintené. Isten lényegét pl. a kinyilatkoztatás alapján mindenki a legfőbb lény fogalmában látja, de az egyik a jóság, a másik a tudás, a harmadik meg a lét teljességének birtoklásában domborítja ki ezt. Így van ez az egész vonalon, aminek az a következménye, hogy az egyik a dolog lényegé-

hez tartozó vonásnak tekinti azt, amit a másik csak sajátságnak minősít, vagy a fogalom lehető tartalmához számítja azt, amit a másik ténylegesnek tekint. Ez a melegágya a különféle hittudományi nézeteknek és azoknak a következtetéseknek, amelyeket nem annyira theológiai, hanem a theológiai rendszerek következtetéseinek lehet mondani.

Az így összegezett tudás-alanyok és a belőlük levont következtetések közvetve tartoznak a hit körébe, mint a hitigazságok tartalmát több-kevesebb tökéletességgel megközelítő vagy azokat gyöngítő, sőt lerontó igazságok s ezek alkotják a theológia mint emberi tudomány legsajátosabb tárgykörét. Itt játszódik le a különböző vélemények összetüzésének tarka színjátéka, amelyekben az emberi értelem vállvetett munkája és a különböző felfogások harca igyekszik kibányászni a kinyilatkoztatás emberi szempontból bármikép hasznavehető értékeit s megalkotni azt az egységes, kerekded és minden tudományos igényt kielégítő világnézetet, amely az egész valóság központi szemléletét lehetővé teszi. Az egyes rendszerek keretein belül a következtetés ugyanazon logikai szükségszerűséggel és elvek szerint folyik le, mint az imént említettük. A tartalmi igazságról azonban a theológia itt még kevésbbé kezeskedhetik, mint az első esetben, mivel a kettős fény itt még inkább gyarapodott s az örök Igazság fénye még jobban letompult mint fönnebb. Ezt tehát a theológia csak valószinűvé tudja tenni, aminek a fokáról az dönt, mennyiben közelíti meg tudás-alanya az általános keresztény meggyőződés (sensus communis Ecclesiae) adatait s mennyiben tudja eltávolítani az attól való eltérés veszedelmét. Miután azonban a rendszerek erről is csak tudományos alanyfogalmaik részleges szempontjából ítélkezhetnek, igen könnyen megesik, hogy az egyik teljesen megbízható következtetésnek tekinti azt, amit

a másik elítél, sőt egyenesen a logikai lehetőségek világába utal. Ezért nemcsak a végleges tartalmi igazságról, hanem még az egyes tételek összehasonlított értékéről sem mondhat a theológia, mint ilyen a hívőt kötelező ítéletet. Ez az Egyháznak a feladata, amely egyedül van arra hivatva, hogy a semmitől sem tompított örök igazság fényében ítélkezzék. Az ily ítéletalkotás hozzátartozik az Egyház hitőrző feladatához, amelyet ilyen irányú csalhatatlanság nélkül el sem képzelhetünk. Miután hitünket szavakkal valljuk meg, mondja szent Tamás, nem közömbös, hogy mily kifejezésekbe öltöztetjük és milyen következtetéseket vonunk le belőle, mert mindkettő szoros összefüggésben áll a hit dologi részével: az első jel, a második szükségszerű fejlemény szerepében függ össze vele s így mindkettő a hit tartalmi romlását okozhatja. Ezért kell az emberi vélekedéseket az Egyháznak felülvizsgálnia s őrködnie, hogy helytelen fogalmazások vagy következtetések félre ne vezessék a hivőket. Az Egyház döntése előtt tehát minden theológiai rendszer és egész sajátos tárgyköre tiszta emberi vélekedések jellegével bír.

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

fönnebb azt mondottuk, hogy az örök Igazság fénye minden letompulás mellett sem veszíti el tulajdonképeni hatóerejét. A későbbi theológia az ú. n. fides ecclesiastica-val akarta ezt magyarázni, ennek azonban szent Tamás rendszerében nincs helye. Fides ecclesiastica nála azonos a természetfölötti hittel, amint fönnebb hangsúlyoztuk. Az Egyháznak ilyen csalhatatlan döntése nem állítja értelmünket semmivel sem nagyobb vagy más probléma elé, mint mikor a fönnebbi klaszszikusnak nevezett következtetéseket levonja. A különbség csak az, hogy itt látja melyik általános igazság részleges kifejtése a következtetés, az Egyház e döntéseinél azonban ezt nem mindig láthatja. De ebben az esetben is megvan a döntésnek, mint ténynek az általános elve, amelyből hibázhatlansága következik, t. i. a hittétel, amely az Egyházat a kinyilatkoztatás csalhatatlan őrének nyilvánítja. Ezért teljesen fölösleges a hit egy újabb fajtája. Elég az a fides theologica, amely az Egyház tanában megnyilvánuló örök Igazság fénye révén közvetve, az emberi tudás és következtetés által valósítja meg értelmünk meggyőződését. Hogy az ilyen jóváhagyott tételek vagy ez elítéltek ellentétei közvetlen hitigazságokká lehetnek-e vagy nem, annak döntő bírája sem a theológia, sem pedig más emberi tekintély nem lehet, hanem egyedül az örök Igazság, amely az Egyházban és ennek tanítása által szól hozzánk. Abból, hogy a tudomány jelen állása vagy egyáltalában az emberi tudás eszközeivel az ilyen igazságok bennfoglaltsága a kinyilatkoztatás tényleges tartalmában ki nem mutatható, nem következik, hogy a Szentléleknek is ez a véleménye. Már pedig az Egyház legelső dogmatikai döntése is így kezdődött.: Visum est Spiritui Sancto. Rendesen azonban az eszmék évszázados harca közepette az emberi tudás is kiszokott annyira csiszolódni, hogy fogalmazása valamely kinyilatkoztatott

igazság vagy az ebből levont szükségszerű következtetés egyenértékét képviseli.

Ebben a gondolatkörben mozog szent Tamásnál az ú. n. dogmafejlődés. A tényleges tartalomból kifejtett igazságok hittétellé nyilvánítása nem jelent új kinyilatkoztatást, hanem az eredeti folytatását, ennek mintegy gyümölcsét. Emberi tudással és tekintéllyel ezt nem lehet végleg eldönteni. Észelveink és arányos ismereteink ugyanis csak arról kezeskednek, hogy a következtetés a módszeres igazság minden követelményének megfelelő módon történt s így emberi szempontból époly kevés ellenvetést emelhetünk a következtetés, mint a vele szükségszerűen összefüggő hittétel tárgyi igazsága ellen. Ezért szükséges ama tényezőnek közbelépése, amely nem a maga, hanem az örök Igazság nevében beszél: Visum est Spiritui Sancto. A theológia mindig az emberi tudás és szemszögből történő szemlélet álláspontját képviseli s mint ilyen kettős fényben dolgozik: az örök Igazságnak az emberi értelemtől letompított fényében. Szerepe tehát alkalmas arra, hogy a döntő bíró az... et nobis záradékot is hozzátehesse. De amikor dönt, akkor nem ez a kettős fény világítja meg, hanem a tiszta örök Igazságnak ama fénye, amelynek eszköze gyanánt szolgál. Csak az Egyház lát ebben a fényben, csak ez emelkedik túl minden alsóbbrangú szemponton. Ezért csak ez mondhatja meg, hogy a módszeres igazság követelményeinek megfelelő következtetés eleget tesz-e a tartalmi igazság igényeinek is, helyesebben, hogy a következtetés az eredeti kinyilatkoztatás folytatása-e vagy pedig tartalmi hozzáadást jelent.

Az újszövetségi dogmafejlődés tehát számbeli, de nem értékbeni gyarapodást jelent, mert csak sajátos és kifejezett tartalma szerint (explicite et formaliter) fogadja el a hívő azt, amit burkoltan és bennfoglalt igazsága szerint (implicite et virtualiter) azelőtt

is elismert és az Egyház döntése előtt sem tagadhatott volna, anélkül, hogy közvetve nem kisebbítette és így teljesen tönkre ne tette volna ama hittétel tartalmi értékét, amelynek tényleges kiterjedéséhez szükségszerű kapocs fűzi. Ezzel szemben az ószövetségi dogmafejlődés értékbeni, tehát tartalmi gyarapodást jelent. Az ószövetségi kinyilatkoztatást a logikai általánosság mintájára kell felfognunk, amely az újabb tartalmakat (következtetéseket) nem ténylegesen és burkoltan (actu virtualiter), hanem csak a lehetőség szerint és határozatlanul (in potentia et indeterminate) öleli föl. Tárgyi igazságként tehát csak újabb kinyilatkoztatás kötheti össze velük azokat épúgy mint a természetes rendben az új tapasztalat alapján álló synthesis. Az ó- és újszövetségi hívő meggyőződését egyazon formula foglalja össze: Isten az ~ t keresők jutalmazója. Ezt nevezi szent Tamás a természetfölötti világnézet legfőbb elvének (primum credibile) a természetes észelvek mintájára. Az ószövetségben a meghatározást igénylő logikai általánosság fönnebb megállapított értékével bír, az újszövetségben pedig az észelvek metafizikai tartalmi gazdagságával hasonlítandó össze. Mert amíg itt az összes kinyilatkoztatott igazságok burkolt, de leghatározattabb foglalatát s mindegyikök értékelő tényezőjét adja az Istent kereső lélek kezébe, addig ott a kinyilatkoztatandó igazságok előfutára ez a tétel, amely csak az Isten felé vezető utat mutatja, határozatlan sejtelmekkel tölti el a lelket s előkészíti arra, hogy a határozott természetfölötti tartalmakat is elfogadja. A kinyilatkoztatás története mutatja, hogy Isten mérhetetlen bölcsességgel alkalmazkodott emberi mivoltunkhoz s hogy époly lassú művelettel alkotta meg a természetfölötti világnézetet összegező elveket, mint ahogyan értelmünk a természeteset. Minden újabb kinyilatkoztatás a következőre készített elő, mintegy előre vetítette

fényét a további fejleményre, de határozott felvilágosítást nem adott róla. Ezért az egész ószövetségi hitre (nem az egyeseknek, hanem az egésznek osztályrészül jutott kinyilatkoztatásról van szó) a határozatlanságból származó árnyékszerű homály leple van borítva, míg az újszövetségire az értelmünk arányait felülmúló túlbő tartalom elvakító fényéből származik a homály. A természetfölötti világ megismerésében teendő előrehaladás ezért más-más elvek szerint ítélendő meg.

A theológia tudásalanya. A theológia a mondottak szerint az emberi értelemnek a kegyelem Urához intézett kérdéseinek és az erre adott feleletek gyüjteménye, illetve rendszerezése. Hogy ezek a feleletek teljesen egységesek legyenek, nem elég az egyes hitigazságok mint tudásalanyok kialakítása, szükségünk van egy az egész természetfölötti világ adatait felölelő, értékelő és megítélésükhöz alkalmas és tökéletesen megbízható szempontot adó alanyfogalomra, akárcsak a többi tudományokban. Szent Tamás ezt Istenben, mint természetfölötti valóságban állapítja meg. Mint ilyen logikai kiterjedésével felöleli mindazt, ami bármiképp Isten legbensőbb lényére és sajátos működésére vonatkozhatik. Tartalmi gazdagságában, mint esse subsistens, megadja az e világban megállapítható adatok sajátos okát: a korláttól, a tehetetlenség tényezőjétől való mentesség. Tényleges tartalma szerint, amelynek kiterjedésében mi emberek zsinórmérték és igazolóérték gyanánt használhatjuk, az esse subsistens revelatum, a kinyilatkoztatás, az Egyház tanában megnyilvánuló természetfölötti valóság gyanánt lép elénk s a theológia is csak így és ezek a keretek között használhatja tárgyi igazság bizonyítására. Ha ezen túlmegy, a logikai lehetőségek, vagy a mesemondás világába téved el. Talán igazat beszél. Ki tudja? De semmi köze sincs hozzá sem a hitnek, sem a tudománynak.

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

subsistens befolyására vezetendő vissza azért, mivel ebben nemcsak a lét, hanem minden létet és létmódot szükségszerűen felölelő lét teljessége van meg. Csekély változtatást kell eszközölni e fogalmon, hogy bizonyító ereje csökkenjék. Azt kell lényegül tekinteni, amit szent Tamás szükségszerű folyománynak jelent ki s az akarattal szemben adandó engedmények ajtaja azonnal megnyílik. A mindent felölelő valóságot az *önmagától való lény* (*ens a se*) fogalmával kell csak helyettesíteni s theológiai és bölcseleti szempontból semmi sem áll útjába annak a megoldásnak, amelyet Molinismus néven ismer a történelem s amelyet napjainkban is a theológusok nagyobbik része vall.

Hogy a két tábor sohasem találkozhat, általános tudás-alanyuknak tulajdonítandó. Szent Tamás Istenfogalma nem egyszer kemény próbára teszi az emberi értelmet s azt a benyomást kelti, mintha az esse subsistens felsőbbségi joga elnyomná a véges valóság igényeit s nem engedné kidomborodni Isten ama sajátságait, amelyek főleg a kinyilatkoztatás révén oly közel hozzák lelkünkhöz a jóságos atyát. Szó sincs erről. Épen az a körülmény, hogy Isten mindent felölelő valóság, biztosítja a teremtménynek a maga rendjében a legteljesebb önállóságot és tevékenységet. Isten akarati elhatározásaiban, valamint ezek megvalósításában a világkormányzás révén az elsőbbségi jog csak az alapszínt adja. Többi sajátságai: jósága, igazságossága, szeretete stb., mind ugyanoly mértékben vannak képviselve, mint az első, úgy hogy ez nem nyomja el azokat, sőt legteljesebb kiegyenlítődésüket és az ily decretum minden jogot megőrző, sőt megvalósító teljes tökéletességét egyenesen megkívánja. Isten mindent felölelő tökéletessége csak egyet nem tűr meg: magával egyenlő értékű, vagy tőle bármiként független tényezőt. De hozzátartozik tartalmi tökéletességéhez,

hogy ha másnak juttat valóságából, akkor azt kinekkinek sajátja gyanánt adja — nem tőle független, hanem neki teljesen alárendelt használatra. Isten oksági befolyása nemcsak a dolgok teremtése és fönntartása révén mindenre kiterjedő és a világkormányzat révén mindent felölelő, hanem minden alsóbbrangú lény és oksági viszonylat természetéhez alkalmazkodó befolyásolás is. A teremtést föltételezve nem Isten az egyedüli, hanem csak az első, a mindent irányító, mindent alkotó valóság és működő lény. A teremtmény nem puszta alkalomszerű okürügy, amelynek leple alatt Isten megvalósítja terveit (occasionalismus), nem is holt eszköz, hanem az Istentől nyert energiájával és annak egész tartalmával működő és mindazt a legteljesebb oksági tökéletességgel megvalósító tényező, amiről a tapasztalat vagy az öntudat tanuskodik. A mindent átfogó első okság nem rontja le, hanem létrehozza s ténylegesíti azt, amit a véges lény csak a lehetőség szerint birtokol s amit Istentől függetlenül époly kevéssé tud ténylegesíteni, mint amily kevéssé adhatta önmagának tényleges létét. A teremtmény tehetetlenségének ily kiegészítése nem oksági befolyásának tagadása, hanem az egy valóság élő közösségébe történő beállítása. A valóság egységét nem Isten mindent átható, éltető és a teremtmény létbeli önállóságát megszüntető lényege képviseli és létesíti, mint a pantheizmus akarja, hanem az egész lét- és működésbeli történés összes szálait egy kézben egyesítő és egységes szempontból irányító cselekvő okság. Ez biztosítja szent Tamás szerint Isten mindenütt való jelenlétét s a teremtmények oly mélységes áthatását, amely nem kisebb, hanem észszerűbb, mint a pantheizmus föltevése, s amelyet ettől csak az esse subsistens és esse participatum közötti végtelen ürön alapuló amaz ontológiai tény választ el, hogy az előbbi nem szívja föl vagy

szünteti meg a teremtmény önállóságát, hanem azt a cselekvő okság révén és saját lényének csökkenése nélkül megadja.

Istennek ezt a mindent felölelő és mindenre kiterjedő oksági befolyását a keresztény bölcselet minden árnyalata ugyanazzal a meggyőződéssel vallja. A részletekben eltérnek a nézetek, mivel szent Tamás és iskolája általános tudás-alanyuk fénye mellett erről az egész történésről az esse subsistens sajátos, a természetben vissza nem adott törvényei szerint ítélkeznek. A Molina körül csoportosuló tudósok ezzel szemben a szabadságnak lélektani összegezés alapján nyert fogalmát oly lezárt, szükségszerű egységnek tartják, amelyen újabb elvonást és synthesist lényegének veszedelme nélkül nem végezhetünk. Ezért fogalmazzák Isten mindent felölelő okságát az önmagától való lény (ens a se) fényében, amellyel szemben a teremtmény, mint ens ab alio, csak az isteni okságból merítő valóság helyét foglalja el. A tényleges függés Istentől náluk is a megdönthetlen metafizikai tétel szerepét játsza. Szent Tamás ezzel a maga részéről nem elégszik meg. Előtte az esse subsistens nem az önmagától való lény fogalmában domborodik ki, hanem a valóság korlátlan birtoklásában. Ehhez pedig hozzátartozik nemcsak a saját valóságtartalom tökéletes hiánytalansága, hanem minden más, tehát úgy a szükségszerű, mint a szabad valóságnak energia-, hatóerőszerinti felölése (virtualiter) és ezek mindegyikének oly megvalósítása, hogy sem az esse subsistens elsőbbségi, sem pedig a teremtmény cselekvési joga csorbát ne szenvedjen. Az ilyen istenfogalom fényében az esse participatum nem válik ugyan a mystikusok «semmiségévé», nem is veszít semmit Istentől nyert lét- és működési tartalmaiból, azonban csakis mint az esse subsistens okságában megvalósuló, benne mintegy a tehetetlenség jegéből felolvadó és

teljes ténylegességét tőle kölcsönző valóság tűnhetik föl. Az előbbi megoldás könnyebb, az utóbbi mélyebb. Annál jobban kidomborodnak a teremtménynek az emberi tudás részleges szempontjából kívánatos jogai, ez viszont az esse subsistens igényeinek megfelelő ama központi szemléletet teszi lehetővé, amelyet fönnebb a természetfölötti ismeret megkülönböztető sajátsága gyanánt hangsúlyoztunk. Annak gyönge oldala, hogy túlságos közelről szemléli a véges történést s így részleges szempontok hangsúlyozása által utat nyit a valóság anthropomorphikus felfogásának, eltakarva a történés irányító lelkének és urának magaslataihoz vezető utat, amelyből az esse participatum csak semmiségnek és az esse subsistens terveit szolgáló valóságnak tűnik föl. Emez viszont a theocentrikus szempont kidomborításával rettenetes probléma elé állítja a kis arányokhoz szokott emberi elmét s oly magasra viszi, hogy csak a sasszemű értelem látja meg Isten mindent átható valósága mellett a véges lény vonásait, mint teljes, csorbítatlan értékeket. Az a többség, ez a csekély töredék meggyőződése. Ezért ama magasabb tudás, Isten és a szentek visio beata-jának szempontjából, amelyet mindkét rendszer egyazon meggyőződéssel vall irányítójának és vezértudományának, e különféle álláspontok egyelőre az emberi tudás ex parte prophetamus et ex parte cognoscimus sorsát osztja meg mindaddig, amíg a természetfölötti ismeret zsinórmértéke, az Egyház tanában megnyilvánuló örök Igazság, el nem dönti, hogy hol van a tárgyi igazság.

Ebből a szempontból tehát a legteljesebb mérséklettel lehetne kezelni a problémát. Hogy ez nem mindig történhetett meg, annak egyrészt az a félszegség az oka, hogy e kérdést mindenáron a praedestinatio meg a kegyelem tanánál akarják elintézni és hogy szent Tamásnak föltétlenül pártfogolnia kell minden

valamirevaló és még eretnekségnek nem nyilvánított theológiai nézetet. Szent Tamás örökértékű lapokat írt a praedestinatióról is, meg a kegyelemről is, de theológiai következtetések gyanánt kezeli azokat, amelyek logikai szükségszerűséggel folynak általános tudás-alanyából. Részéről tehát ott döntötte el ezt a kérdést, ahol meghatározta az esse subsistens fogalmát s kijelentette, hogy a végleges valóság jogairól és igényeiről ennek kereteiben és fényénél kell ítélkezni. Ez a metafizikai és theológiai összegezés dönti el a két elmélet igazát és értékét is. A logikát végül is mindkét oldalon jól tudják. Ezért a bizonyítás anyagát szolgáltató tudás-alanyt kell alapos revizió tárgyává tenni s a kérdés azonnal eldől úgy a részleges tárgyi szempontokra nézve, mint pedig szent Tamás szereplésének megítélésére vonatkozólag.

A Summa theologica. Hogy szent Tamás a theológia egységét oly komolyan veszi, szintén említett tudás-alanyának köszönheti. Az alanyfogalom a tudomány kiindulópontja, ez kísér bennünket kutatásainkban tárgyi fény gyanánt s ennek tökéletes ismerete jelzi értelmünk nyugvópontját, ez a tudomány lelke, középpontja. Ezt az egységes és egyenlő szempontot látta az esse subsistens-ben s ennek adott külsőleg kifejezést, mikor az egész hittudomány alapgondolatait a Summa theologica-ban foglalta össze: A theologiának, mint ilyennek feladata, mondja, Istennek a valóság törvényei szerinti ismeretét közvetíteni. Természetes ismeretünk synthetikus rendje nem tükrözi ezt vissza, mivel Istent nem mint a valóság központját, hanem mint ennek végső kiegészítőjét hozza közelünkbe. Az analytikus szemlélet e hibát megjavítaná, de mivel a synthesis révén nyert adatok oly tökéletlenek, hogy az istenfogalomból kiindulva megfelelő és a tapasztalat minden adatát megértető világképet nem remélhetünk, azért a

kinyilatkoztatás adataival kiegészített synthetikus istenfogalomhoz kell menekülnünk s vele kell megkísérelnünk ezt a központi szemléletet. Szent Tamás Summája egy erre irányuló kísérletet jelez s hogy mennyire sikerült neki, azt immár a hetedik százév osztatlan elismerése igazolja.

Szent Tamás abból indul ki, hogy Istennek nem ugyan tökéletes, de a saját valóságának megfelelő ismeretét csak az az álláspont adhatja vissza, amely szerint Isten mindent felölelő valóság, ezért mindennek kezdete és vége, tehát a lét és történés forrása, középpontja. Ezzel természetszerűleg meg van adva ama tudomány tárgyköre és felosztása, amelynek feladata e központi szemlélet megvalósítása. Nem kerülhet ide semmi más, mint csak az, ami Istennek ily ismeretét közvetíti s valamely szerepben e célt szolgálja. Elsősorban az a tárgykör szolgálja e célt, amely Istent lényegében és sajátos működései módjában, mint az egész valóság és történés középpontját szemlélteti. Ez tárja föl előttünk lényegének mérhetlen gazdagságát, ismereti, akarati és hatalmi életének teljes központi és minden valóságot ténylegesítő, nem pedig ettől valamit váró életét. Ez mutatja meg a természetre nézve megközelíthetlen benső termékenységét a Szentháromságban, valamint azokat a műveit, amelyek kizárólag neki, mint az egész valóságot felölelő lénynek sajátjai, a teremtést és a világkormányzást. Az utóbbiakat szent Tamás nemcsak általános körvonalaiban rajzolja meg, hanem a teremtmények általánosságán és egyes fajain (angyalok, ember) különösen is kimutatja a teremtő bölcseségét, valamint ama belső tényezőket, amelyek révén mindegyiket a maga módja szerint kormányozza, vagy részt ad neki a saját és a többi teremtmény sorsának intézésében. Ezzel foglalkozik a Summa első része (Prima pars, rövidítve: I), amelyben minden eldugott mondat

azt az egy célt szolgálja, hogy megismertesse velünk ama törvényeket, amelyek alapján Istenben összpontosul nemcsak a valóság teljessége, hanem a történés összes szálai is kezében futnak össze. Maga szent Tamás nevezi e részt az exemplar, az előképről szóló értekezés foglalatának. Isten e sajátos léte, ismerete, akarása és hatalmi tényeinek megnyilvánulása az előkép, amelyre néznünk és amelyhez fordulnunk kell, hogy a világ és a történés adatait helyesen, a valóság központi és nem a mi értelmünk részleges törvényei szerint ítélhessük meg s el ne tévedjünk a részleges szempontok útvesztőjében, amelyek magyarázatot nem adhatnak, megnyugvást soha sem kölcsönözhetnek. A theológia általános részének, axiologiájának nevezhetnők e prima pars-ot, mint olyant, amely részben előreveti fényét a többiekre, részben pedig az adataik értékléséhez szükséges általános elveket szolgáltatja.

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

Az erkölcstani rész (Secunda pars: II) azt a központi helyzetet ismerteti, amelyet Istennek az ember egész életében, tehát úgy ismeretében, mint pedig

érzelmi, akarati világában el kell fogadnia. Maga szent Tamás e részt az értelmes teremtmény Isten felé törtetésének nevezi (motus creaturae rationalis ad Deum), kifejezve abbeli meggyőződését, hogy végső célunkat époly küzdelem, önmagunk és a valóság leigázása által érhetjük csak el, mint az emberi élet közelebbi céljait. Ha minden működés határozottsága, a szabadakarat megnyilvánulásainál pedig az erkölcsi érték, a céltól függ, akkor az emberi élet végső célja ezt a szervező, összetartó és meghatározó befolyását nemcsak az egyes cselekedetekre, hanem az egész életre, sőt az emberi társadalom minden megnyilvánulására is kiterjeszti s azt teljesen a maga képére alakítja át. Az ember és a társadalom végső célja Isten lévén, a szabadakarat minden cselekedetére, úgy a magán, mint a nyilvános életben rá kell nyomva lennie Isten képmásának, vagyis oly határozottsággal kell létrejönnie, hogy az Isten felé törekvés egy-egy vésővágását képviselje azon az anyagon, amelyből az Isten eszméje szerint kidomborodó, az Istent psychologiai valóság gyanánt magában hordozó ember alakul ki. Ezért nevezi szent Tamás eskölcstanát az imago, a «képmás»-ról szóló értekezések összegének. Theologiává az említett tudás-alany teszi, mivel ez értékel itt minden ismeretet, ez a mértéke a jónak és rossznak, ez határozza meg ama benső tényezők természetét, amelyekre az embernek szüksége van, hogy úgy egyedi mint társadalmi létében Isten képmása és hordozójaként szerepelhessen. Isten ismeretévé pedig ugyanebből az okból lesz, mert mint analysis minden egyes cikkely, minden következtetés az említett központi fogalom egy-egy darabját jelenti, mint synthesis pedig Istennek, mint sajátos lét- és működési módja szerint az emberben hordható és minden márványnál becsesebb anyagban, a lélekben kidomborítható fönséges fogalmá-

ban összegeződik. Ebben a világításban kell olvasnunk szent Tamás erkölcstanát, ha azt sajátos igazságtartalma szerint akarjuk felfogni. Így gondolta el ezt a Mester, aki egy percre sem szakította meg a természetfölötti világ középpontjával való érintkezését s nem ismert a jó és rossz mértéke gyanánt más tényezőt, mint a végső céllal való megegyezést, vagy a tőle való eltérést.

Az erkölcstan első részében (Prima secundae I—II) meghatározván az élet végső célját, leírja az erkölcsi élet benső tényezőjét, a szabadakaratot, úgy önmagában, mint egyes megnyilvánulásai és teljes fölszerelésében, ami szükséges ahhoz, hogy az erkölcsi személyt fokozatosan közelebb juttassa a végső célhoz. Miután akaratunk nem a tiszta szellem, hanem egy a hús és vérben megtestesült lélek sajátsága, azért a végcél felé való törekvésben és cselekedeteink értékelésében, részben mint segítő, részben mint hátráltató elemekkel, az érzéki tényezőkkel is kell számolnia. Ezért fordít oly nagy gondot szent Tamás az érzelmi világ alsóbbrendű megnyilvánulásainak (passio) elemzésére, amelyekben megbecsülhetlen emberi értéket lát, ha jó nevelésben részesülnek, de ugyanolyan akadályokat, ha szabadjukra hagyjuk azokat. Amint továbbá értelmünk mindaddig nem foglalhat határozott állást a valóság adataival szemben, amíg csak a határozatlan logikai általánosság formájában birtokolja azt, úgy akaratunk is a pillanatnyi önkénynek van kitéve, ha természetadta szabadságát nem köti le egy irányban. Ez a lekötés a készültségek révén történik, amelyek ugyanazt a szerepet töltik be akaratunknál, amelyet fönnebb értelmünkre nézve ismertettünk. Szükségességük és emberi voltuk itt még jobban kidomborodik, mint értelmünknél, úgy hogy szent Tamás szerint az erkölcstan nem egyéb, mint utasítás ezek kialakítására. A hittudomány terén szüksé-

ges a szakképzettség, de az erkölcsi élet ilyen szakavatottságot nem ismer. Erkölcsi jó vagy rossz az, ami a végső célhoz vezet, vagy attól eltávolít. Ezért a végső célt csorbítatlanul megunkban kell hordanunk s úgy kell szemünk előtt állnia, hogy az erkölcsi élet minden megnyilvánulására rá legyen nyomva ennek pecsétje. Az élet pedig nem ismer specializálódást, hanem úgyszólván minden pillanatban új körülmények és követelmények elé állít bennünket s nekünk cselekednünk kell úgy, hogy minden esetben vagy közelebb jutunk végső célunkhoz, vagy még jobban eltávolodunk tőle. Innen van, hogy erkölcsi törekvésünkben a teljes jó megvalósítására irányuló készséget és az ennek megvalósítására alkalmas felszerelést kell magunkban hordoznunk. Ez a jóakarat, a praeparatio animi, amely úgy alakul ki, hogy a folytonos gyakorlat révén mind több és több energia halmozódik föl az akaratban, amely egyrészt egész súlyával viszi és hajlítja azt a végső cél és minden jó megvalósítása felé, másrészt pedig ennek arányában csökkenti az akaratnak ellenkező irányú hajlandóságát. Akaratunk így lassanként meghódítja az erkölcsi élet összes tényezőit, arányosan osztva szét közöttük a lelki harcban összegyüjtött energiákat s kialakítva azt a felszerelést, amelyre szüksége van, hogy egyrészt a végső célt folyton szemmeltartsa, másrészt pedig, hogy a többi képesség is belső hajlandósággal, mintegy ösztönszerűen (per modum naturae) valósítsa meg parancsait. A testi szervezet mintájára lelki életünk egységes célja is egyes belső szervek révén valósul meg. A lélek e szervei a végső cél felé mintegy ösztönszerűleg törekvő tényezők az akarat és az uralma alatt álló képességek (értelem, érzéki érzelem) készültségei, az erények, amelyek összege a jellemet alkotja. Segítségükkel csak a jót és pedig a határozott formájú s a végső céllal megegyező

jót akarhatjuk, bennök halmozva föl hosszú évek fáradságos energiáit. Ennek ellentéte a jellemtelenség, amely az erkölcsi energiák hiányát (vitium) jelenti s e vétkes könnyűség révén akaratunkat a pillanatnyi benyomások és a szenvedélyek rabjává és labdájává teszi. Az erény épen azért, mivel egy irányban köti le az embert és mintegy ösztönszerűleg viszi a jóra a szabadság fokozását, a vétek pedig az akarat rabságát s szabadságának csökkenését jelenti, mert ott önelhatározása és sajátos energiái, itt pedig a külső körülményeknek ellenállani nem tudó gyöngesége a mérvadók. Természetfölötti célunknak megfelelően nem elég a saját szorgalommal összegyüjtött jellem, szükségünk van a keresztény jellem tényezőire, a malaszttal adott természetfölötti erényekre is. Ezek révén valósul meg bennünk a végső cél sajátosan, ezek kötnek vele össze oly tökéletesen, amint e földi élet nyomorúsága csak megengedi. Belső életünk koronáját végül a Szentlélek ajándékai alkotják, amelyek egészen kivonnak bennünket az emberi zsinórmértékek korlátaiból s az isteni élet valóságos élvezőivé tesznek minden jóakaratú, megigazult keresztényt, a maga módja és képességei szerint.

Az erkölcsi élet e belső tényezői mellett pontosan meghatározza annak külső mértékét is. Erkölcsi életünk formája az észszerűség, az esse secundum rationem, amelyet a tárgyi föltételek hosszú sora mértékel egyenes, meg nem szakított és szerves összeköttetésben tartva bennünket az igazság és jóság forrásával, Istennel, végső célunkkal. Erkölcsi értéket, jót csak az képvisel, ami alkalmas arra, hogy a végső célhoz közelebb hozzon bennünket. E közeledés mértéke synthetikus rendben értelmünk irányítása, amelynek helyes vagy helytelen volta az elérendő cél vagy tárgy természetétől függ, amiről megint az Isten eszméit visszatükröző törvények biztosítanak bennünket. Ezért az

erkölcsi élet tulajdonképeni külső tényezője a törvény, amely a legalacsonyabb fokon mint a jogosult tekintély határozata lép elénk, kötelező erejét pedig a természet és Isten örök törvényeivel való megegyezéséből meríti. Így lesz az analysis rendjében az erkölcsiség végső forrása és próbaköve a lex aeterna, az örök szükségességet kifejező isteni eszme, amely a teremtménynek Istenben való részesedését és a feléje való közeledését szabályozza. Ennek foglalata a legfőbb erkölcsi elv (épúgy, mint értelmünkre nézve az elméleti észelv): a jót cselekedni, a rosszat pedig kerülni kell. Ebből a szempontból tehát Isten erkölcsi életünk irányítója, úgy, hogy minden igazságos törvény épúgy Isten szava, mint értelmünk amaz itélete, amelyet lelkiismeretnek mondunk. Ezen kívül azonban Isten cselekvőleg is beavatkozik feléje való törekvésünk irányításába a kegyelem révén. Ennek ismertetésével zárja le szent Tamás általános erkölcsi elmélkedéseit.

Az erkölcstan második, terjedelmében is a Summa leghosszabb része (Secunda secundae: II—II.) lelki életünk egyes szerveinek leírásával foglalkozik. A három isteni erény (hit, remény, szeretet) meg a sarkalatos erények (okosság, igazságosság, bátorság és mérséklet) keretében rajzolta meg szent Tamás a jellemes és jellemtelen ember arcképét. Jellem — jellemtelenség, erény — bűn — ezek öltenek itt testet, ezeknek adott szent Tamás oly markáns és élénk szinezetű kifejezést, hogy e benyomást soha többé ki nem törülhetjük lelkünkből. A nyugodtság, az öntudat, az erő és a legteljesebb harmonia, amit csak a végtelennek a lélekben lakozása kölcsönözhet az embernek, jelenik meg a jellem, az erény arcán, míg a bűn, a jellemtelenség az emberiből kivetkőzött és végleg kiaszott torzalakot mutatja. Nem a szónoki hév, nem a költői képek, hanem az igazság megrendítő érveinek ecsetjével fes-

tette meg szent Tamás e képet. Ez Summájának a gyöngye, legszebb, legkevésbbé megértett és értékelt, bár igen sokat dícsért része. A céltudatos ember anatómiájának szeretném nevezni erkölcstanának ezt a részét. Az anatómus szakképpzettségével boncolja részeire az erkölcsi élet organizmusát, ennek az éleslátásával és lelkiismeretességével keresi föl a jelentéktelennek látszó szerveket és idegszálacskákat is. A mai kor embere talán mosolyog ezen a munkán s szánakozva gondol arra, aki ezt a sok különféle «lényecskét» felfedezni vélte s ezek létezésében hinni tudott. A bölcseletileg nem iskolázott elme tényleg csak így gondolkozhat s ez körülbelül megfelel a havasi pásztornak az anatómiáról alkotott fogalmával. A szakember azonban a Summa e gyöngyét azzal a gyönyörűséggel tanulmányozza, amellyel az orvos a modern technika eszközeivel előállított anatómiai atlaszt szemléli s ugyanazt azt értéket tulajdonítja azoknak az «erénykék»-nek, mint az orvos az egyes idegszálaknak.

A harmadik részben (Tertia pars: III.) végül azokra az eszközökre mutat rá, amelyekkel Isten a végső célhoz segít bennünket. Az üdvösség ökonomiájába vezet el bennünket ez a — sajnos — befejezetlenül maradt rész, feltárván üdvösségünk szerzőjét, Krisztust, ennek eszközeit, a szentségeket és mibenlétét úgy önmagában, mint ellentétében — az utolsó dolgokat. Krisztust, mint az üdvösség útját mutatja be az értekezések hosszú sorában. Benne egyesül a két első részben kifejtett exemplar et imago az isteni és emberi természetet összekötő magasabb synthesisben, úgy, hogy méltán mondhatja róla bevezető soraiban: viam veritatis nobis in seipso demonstravit. Igy Krisztus lesz e központi szemléletünk tulajdonképeni arányos tényezőjévé, nemcsak azért, mivel szavaiban szállt le a természetfölötti igazság értelmünk színvonalára, hanem

azért is, mivel Krisztus személyének, lelkületének és egész életének elemzéséből látjuk, milyeneknek kell lenniök a választottaknak, a tudás, az akarat és érzület mily természetfölötti adományaival kell ékeskedniök s a szenvedések mily főpapi áldozatos útjain kell járniok, hogy céljukat, Isten képének lelkükben való nem holt fotografia, hanem élő valóság szerinti kialakulását megvalósítsák. A Summának ez a legkedvesebb, leglebilincselőbb része. Az első részben mintegy elnyom bennünket a mindent felölelő valóság fönsége. A hatalmas Úristen áll előttünk, akivel szemben csak semmiségünk megvallásával róhatjuk le imádásunk adóját. A második rész visszaad bennünket önmagunknak, mivel majdnem kizárólagos lélektani elemzéseivel kimutatja, hogy az embernek módjában áll az isteni életben való részesedés és Isten hasonmásának olyan hordozása, amely kiemeli a természet szűk keretei közül és közvetlen összeköttetésbe hozza a végtelennel. Ennek a legmagasabb fokát mutatja be a harmadik rész, ahol maga az Istenember lép föl nemcsak a megszentelt és átistenült, hanem mint Isten legsajátosabb életében és műveiben való tökéletes és legbensőbb részesedésre meghivott és ennek hasonmását a többi emberben is megvalósító ember szerepében. Ha tökéletlen földi boldogságunk az Isten gondolatától áthatott világnézetben, az eszerinti életben keresendő, akkor szent Tamás Summája csakugyan elérte a legmagasabb fokot, amelyre ezirányban az emberi tudás eljuthat. Amiről Aristoteles csak álmodott, mikor a bölcseletadta tudás és szeretetben látta a földi élet boldogságát, az a Summa theologicában valósággá lőn. Annak a központi, mindent átható valóságnak, amely nemcsak Urunk, hanem Atyánk is akar lenni, megismerése, a valóság összes adatainak és az élet keserveinek, egyenetlenségeinek stb. egy ily Lény szem-

pontjai és tervei szerinti megitélése csakugyan alkalmas arra, hogy megnyugtasson bennünket s közvetítse azt, ami a földön egyedül lehetséges: a boldogtalanság boldogságát, a szenvedésekben és az egész emberi nyomorúságban rejlő értékek élvezetét.

E hatalmas tárgykör feldolgozásánál szent Tamás maga részéről a természetes ismereteknek a legtágabb érvényesülési teret nyitotta meg a theológiában, mikor a bölcseletnek, mint az összes emberi ismeretek leszűrődésének és foglalatának személyében meghívta a tudást, hogy e nagy célt szolgálja. Ez a meghívás természeténél fogva nem azt jelentette, hogy az emberi tudás a theológia terén a saját érdekeit képviselje vagy szűkkörű nézőpontjai alapján vezető jogokat érvényesítsen és gyakoroljon olyan tudomány terén, amely az egész elérhető valóságot öleli föl, hanem hogy sajátos igazságtartalmából a theológusnak is rendelkezésére bocsássa mindazt, ami Isten ismeretében segítheti. A bölcselet pl. plasztikus fogalmaival és hasonlataival megbecsülhetlen szolgálatot tesz s egész rendszere és módszere alkalmas utakat és eszközöket bocsát rendelkezésünkre, hogy Isten sajátos létét és működését szemléltessük és megvédhessük a támadások ellen. A másik, a történelem, nemcsak anyagot szolgáltat, hanem módszerének alkalmazásával a leghathatósabb eszközzé válik a theológia tételeinek igazolásánál és megvédésénél. Így végigmehetnénk minden tudományágon s azt találnók, hogy nincs emberi tudomány, amelyből a theológia hasznot ne meríthetne. Tételeit nem ezekből veszi, nem is nálok mértékeli igazságukat: ennek más foruma van: a kinyilatkoztatott örök Igazság. Ámde amint az ellene irányított támadások a hamis úton járó tudományok forrásából erednek, úgy igazságtartalmukból nemcsak a támadások visszaveréséhez szükséges anyagot és *nyelvet* is kölcsönözheti,

hanem becses adatokat szerezhet a természetfölötti világ szemléltetéséhez és megértetéséhez is. Amint a theológia minden eszközzel küzd a hamis tudományok ellen, époly érdeke, hogy az igazság keretei között minél nagyobb haladást tegyenek, mert annál tökéletesebbé, annál emberiebbé válik összegezése, a hitigazságok minden oldalú megvilágítása és védelmezése. S ha a hit tekintettel van az értelem minden jogos követelményére s nem állítja azt nagyobb probléma elé, mint szükséges, miért nem tehetné ezt a theológia is, amely csak a hit adatait dolgozza föl. Hibát csak akkor követne el, ha a természetes fény elnyomná a természetfölöttit s a segédtudományok igényei vennék át a vezető szerepet, ezek szerint itélkeznénk a hit és hittudományok sajátos adatairól is.

Hogy szent Tamás e hibát elkerülte és hogy a természetfölötti szempontoktól való függés mindig élő tudatában maradt, említett alanyfogalmának köszönheti, ez nem engedi, hogy a theológia világában föllépő adatokat a véges lény törvényei szerint itélje meg. Ennek megfelelően a természet köréből vett érvelése is természetfölötti tartalom hordozójává és kifejezőjévé lesz, úgy, hogyha behatoltunk gondolatvilágába s megtaláltuk rendszerének lelkét, nem olvashatunk át egyetlen cikkelyt sem természetfölötti felvilágosodás és Istenhez való közeledés nélkül. A felületes szemlélet az ellenkező benyomást kelti ugyan lelkünkben, mivel a Summában annyira túlteng a bölcselet és a természetes értelem fontolgatása, hogy a természetfölötti alig jut szóhoz. Ez azonban csak látszat, amit a nagy tanítómester ügyes vezetése kelt föl, aki észrevétlenül tudja tanítványait meggyőzni és átvezetni abba a világba, amelynek folytonos hangoztatása és előtérbetolása csak félelmet öntene lelkébe. A Summa theologica ebből a szempontból az építőművészet

remeke. Egyes részei önmagukban szemlélve bármely más mű alkotórészei is lehetnének. Ha azonban a belőlük kialakuló egészet szemléljük, azonnal feltünik sajátos stílszerű összeillesztésük és ornamentikájuk. Ez csak ama hatalmas dómban bir jogosultsággal, amelyben az esse subsistens lakik s annak az épületnek szükségszerű, művésziesen kigondolt és megvalósított alkotórészeivé tesz minden kődarabot, amely hatalmas méreteivel az anyagban, ennek módja szerint és hordozóképességének arányában, megtestesitett végtelen fönséges és elnyomó összbenyomását teszi. Forma domus est ordo, mondja szent Tamás. Határozott alakot és szépséget a rendezettség ad az épületnek. A rendet a részek viszonylagos helyzete biztosítja, ennek tulajdonképeni tényezője pedig az elérendő cél, a kifejezendő eszme, amely útmutatást ad a művésznek, hogy hová kell elhelyeznie az anyagot, miként kell azt alakítania és diszítenie, hogy a határozott forma kialakulhasson. Ezért az anyag részben hordozója, részben pedig megvalósítója az eszmének a kifejezéséhez szükséges előföltételeket adva, épúgy, mint a természet körében, ahol a cselekvő okság energiái az anyagból dolgozzák ki az életadó formákat. Szent Tamás Summájának természetfölötti jellegét tehát nem lehet az egyes cikkelyek alapján megitélni, hanem csak úgy, ha ezeket viszonylagos helyzetükben szemléljük és az egészet engedjük a lelkünkre hatni. Ebből az összbenyomásból tudjuk csak meglátni, hogy az a földszinű anyag (Aristoteles és egyáltalában az emberi elme örök értékeinek gondolatvilága), amelyből szent Tamás e hatalmas remekművet fölépítette, tökéletesen átformálódik, földöntúli eszmék hordozójává és kifejezőjévé lesz. A cikkely (articulus) szervesen kapcsolódik be a kérdésbe (questio), ez a fejezetbe, amely viszont a szakaszban egy-egy értekezés lezárt tartalom-

köre révén a Summa három nagy részét alkotja, amelyeket az említett egyetlen vezéreszme és tudásalany tart össze szétbonthatlan egésszé. Szent Tamás módszere itt is az volt, hogy az ismertebb és könnyebben fölfogható adatok segítségével vezette tanítványait az ismeretlen és föl nem fogható világba. Ezért tulajdonképen csak a kérdések, legtöbbször azonban csak a fejezetek vagy épen a szakaszok végén vesszük észre, hogy a cikkelyekben beszélő Aristoteles valójában többet mond, mint amit szavai magukban véve kifejeznek, amennyiben az esse subsistens szerve gyanánt szolgál, földies hangzású szavaiban annak a gondolatait, eszméit hirdeti. Az, ami e cikkelyben, önmagában szemlélve természetes gondolatkört tárt elénk, viszonylagos helyzetében a természetfölötti eszme hordozójává, megvalósítójává és hirdetőjévé lesz, épúgy mint az épület nyers anyaga a mester kezében és rendezése szerint. Ez is művészet, oly művészet, melyhez hasonlót sem szent Tamás előtt, sem utána nem hozott létre senki sem. Hogy mily előnyei vannak pedagógiai szempontból a természet ily előtérbe tolásának és a természetfölötti mintegy észrevétlen elfogadtatásának, azt mindenki meg tudja mondani, aki kisebbveretű mestereknél küzdött meg e világ elsajátításának nehézségeivel. Szent Tamás a földi anyagba építette bele a természetfölötti eszmét, mások ebbe akarják bekényszeríteni az anyagot. Az előbbi megfelel emberi mivoltunknak s ehhez szoktunk hozzá úgy a természet szemléleténél, mint pedig a művészet alkotásainál, az utóbbi csak probléma elé állítja elménket s a meg nem oldott és meg nem emészthető kérdések egész tömegével terheli lelkünket. Ezt a módszert a Summa minden részében megtaláljuk ugyan, de legkézzelfoghatóbban és klasszikus módon domborodik ki a legméltóságosabb Oltáriszentségről szóló értekezésében.

A természetfölötti alanyfogalmat, a hittételt, vagy a fejezet elejére teszi s analytikusan kérdésről-kérdésre, majd cikkelyről-cikkelyre leszállva vezeti rá a tanítványt arra, hogy mi az értelme a hittitoknak és hogy a természet adatai ennek nemcsak nem mondanak ellen, hanem megértését elő is segítik. Máskor pedig a synthetikus módszerhez folyamodva cikkelyenként és kérdésenként gyüjti össze a természetben szétszórt vonásokat. Ezek összegéből a fejezet vagy szakasz végén minden nehézség nélkül kialakítható a tudományosan fogalmazott természetfölötti tartalom a dogmatikai részben azt szemléltetve, hogy milyen Isten önmagában sajátos lényege és működési törvényei szerint, az erkölcstanban pedig, hogy milyen követelményeket állít fel velünk szemben, mint természetünk arányait fölülmuló végső cél.

Theológiájának egyházias szellemét az említett tudásalany azért biztosítja és tartja ébren, mert ebben a formában alkotja a hit tárgyát. Azt mondhatnók, hogy e szellemet szent Tamás mintegy az anyatejjel szívja magába. A hit, amely élteti és theológiai meggyőződését irányítja, az Egyház tanában megnyilvánuló örök Igazság észrevételére teszi alkalmassá elméjét, ami által mintegy kényszerítve van arra, hogy a hittudományban is ehhez alkalmazkodjék, itt keressen nyugvópontot kutatásaiban és itt mértékelje azok eredményeit. Ebből magyarázható meg szent Tamás kegyeletes tisztelete az Egyház tekintélye iránt, amelyet talán kevesebbszer hangsúlyoz, mint mások, de annál nagyobbra becsül. Ez a tisztelet tartja vissza, hogy elébe vágjon az Egyház döntéseinek. Mint theológus nem e döntések irányításában, hanem feldolgozásukban látja feladatát. Ezért nem foglalt határozott állást a Szeplőtelen Fogantatás dogmájával szemben, mivel, amint mondja, a római Egyház ennek emlékét nem üli meg s így nem tudjuk a

szent Szűz megszentülésének időpontját meghatározni. Ezzel a bölcs mérséklettel járult hozzá szent Tamás a kérdés tisztázódásához, amely akkortájt a legfantasztikusabb föltevések káoszába volt eltemetve s amelynek a Summában is visszatükröződő terminologiája egyáltalában nem azonos az idők folytán kitisztult eszmékkel és fogalmakéval. Szent Tamás egyet látott tisztán: amit az Egyház határozottan vallott, hogy t. i. Krisztus megváltásának általánosnak és minden üdvözülendő emberre kivétel nélkül kiterjedőnek kell lennie. Ez azt is világosan beláttatta vele, hogy a korában ismeretes megoldási kisérletek mind alkalmatlanok arra, hogy ezzel összhangba lehessen állítani azokat. Neki e föltevéseket époly meggyőződéssel kellett tagadnia, mint ahogy ma, mint a dogmával ellentétes képzelődéseket, tagadjuk és elvetjük azokat. Ezért mint a hitigazságokat összegező theológus megelégedett azzal, hogy a boldogságos Szűzről a kegyelem mindama ajándékait állította és elismerte, amelyek a Krisztusban történt megváltással összeegyeztethetők. Ebben egyhangú volt a kereszténység meggyőződése kezdettől fogva s ehhez a Szeplőtelen Fogantatás dogmája egy jotányi igazságtartalmat sem adott hozzá, csak nyiltan fejezte ki azt, ami burkoltan mindig bennfoglaltatott e tételben. Hozzáadást és változást ama felfogások jelentettek, amelyeket szent Tamás visszautasított, mert ezek a megváltás szükségességének gyökerét vágták el s így kiragadták a szent Szűzet abból az oksági viszonylatból, amely a természetfölötti történés egységét és összefüggését biztosítja: a Kálvária életadó megváltásából. Mindezt szem előtt kell tartanunk, ha szent Tamás idevágó szövegeit a történelmi miliő szinében és igazán akarjuk megérteni.

A 13-ik században csak a «post animationem» fejezhette ki amaz eretnekségig túlbuzgó felfogások taga-

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

Meggyőződésem szerint szent Tamás fogalmazása nem a lehetőség szerint, hanem burkoltan (virtualiter) tartalmazza a dogmát, épúgy, mint az előtte élő egyházatyák tana s így neve méltán sorolandó fel azoké között, akik által a hitigazság hozzánk eljutott s az Egyház ismeretes döntésében kristályosodott ki. Későbbi tanítványai közül a higgadtabbak (pl. Joannes a S. Thoma † 1644.) így ítélkeztek a Mester tanításáról, a hevesebbek, mint Cajetán bíboros († 1534.), legalább annyit elismertek, hogy az «in conceptione» a lehetőség szerint összeegyeztethető szent Tamás felfogásával s csak a kisebb kaliberű férfiak engedték magukat a

vitatkozás hevétől annyira elragadtatni, hogy szent Tamás szavainak a történeti miliőből elszakított tisztán szószerinti magyarázata alapján fosztó-értelmet adtak tanának.

Ugyanez az egyházias szellem érteti meg azt a kegyeletet is, amellyel szent Tamás a kinyilatkoztatás forrásait, a Szentírást, a hagyományokat és a Szentatyákat kezeli. Ezek sohasem válnak kezében puszta emberi okmányokká, hanem az örök Igazság visszfényét és fölcsillanását látja bennük. Ezért a legnagyobb tisztelettel kezeli azokat, belőlük meríti tudását, náluk mértékeli kutatásának eredményeit s nézetének megokolásánál elsősorban ezeket juttatja szóhoz. Innen van, hogy az ú. n. Sed contra-érv, amelyet a pozitív megoldás (a «corpus articuli», a «respondeo dicendum») sejtetése és összegezésekép előrebocsát, ezekből a forrásokból idéz egy-egy velős mondatot vagy eseményt. Különben itt is az a bölcs mérséklet vezeti, amely egész tudományos működésére rá van nyomva: mindeme források értelmét, szellemét tette a magáévá, ezt fejlesztette tovább. Ezért vált a kinyilatkoztatásnak mint ilyennek feldolgozójává és mindama valóságtartalmak összegezőjévé, amelyeket ez a gondolkozó emberekben a 13-ik századig kiváltott, úgy hogy műveiben, főleg pedig Summájában ennek az óriási tárgykörnek dióhéjfoglalatát találjuk. Mindazt, ami a Szentatyák és az egyházi írók műveiben a természetfölötti világ megítélésére alkalmas örök érték gyanánt található, szent Tamás összegyüjtötte s abban az egységes nagyszerű synthesisben egyesítette, amely rendszerét a keresztény világnézet megdönthetlen végvárává teszi. Ezen a téren szent Tamás ugyanazt a munkát végezte el, amit Aristoteles a természetes ismeretek terén. Amint ez elődeinek és az emberiség összmeggyőződésének hasznavehető gondolatait összegyüjtve és továbbfejlesztve

megalkotta a philosophia perennis-t, az emberi elme örök értékeinek bölcseletét, úgy szent Tamás a sensus christianus, a természetszerűleg megnyilatkozó keresztény érzületnek könyvekben, eseményekben és a kereszténység összmeggyőződésében lerakódott adatait gyüjtötte össze s kihámozva azok változatlan értékeit, a theologia perennist alakította ki. Ez a két (természetes és természetfölötti) világrendnek, az elvonás és a kinyilatkoztatás adatainak magasabb synthesisét jelenti, amelyben úgy az értelem, mint a hit megőrizve a maguk sajátos területét, abban a fönséges összhangban egyenlítődnek ki, amelyben egységes forrásuk, az örök Igazság, egyetlen eszmében szemléli azokat. Az a központi szemlélet, amelyet szent Tamás összegezése lehetővé tett, némi előíze a visio beata boldogságának, amelyet annak az egyetlen isteni eszmének szemlélete igér, amelyben Isten kimeríthetlen élete és boldogsága is megvalósul s amelyben csak egység és kiegyenlítődés tárul elénk kérdés és probléma nélküli tökéletes megoldásokkal.

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

A skolasztikát és mystikát egymással ellentétes, legjobb esetben párhuzamosan haladó irányoknak szokták tekinteni. Az előbbit a fej, az utóbbit a szív kultuszának mondják, amelyek egy emberben nem igen szoktak egymással összeférni. Az adott erre alkalmat, hogy az idők folyamán mindkettő mesterséggé vált, amelyet hivatásszerűen űztek, úgy hogy az a közös forrás, amelyből eredniök és táplálkozniok kellett volna, egészen

feledésbe ment. Minél tovább távolodtak el ettől, annál hömpölygőbb árammá váltak s annál nagyobb veszedelmet okozott időről-időre bekövetkező áradásuk. Ezáltal járatták le magukat oly alaposan, hogy megvető mosoly kicsalása nélkül később még nevüket sem lehetett említeni. A mystikának még annyiban jobb híre volt, hogy tévútjai megközelítették a modern ember subjektivizmusát, szabad teret hagyva az érzelemtől vezetett és diktált világnézetféle alakulatoknak; de a skolasztikáról, amely a szószátyárkodás világában veszett el, tudni sem akart senki. Igen megérdemelt sors volt ez mindkettőre s a felelősséget azok viselik, akik ezt a mesterségszerű üzemet megtűrték vagy táplálták. A szent Tamás előtti időket megértjük. Ott a kezdetről volt szó s ha a bölcselet a tulajdonképeni tárgyi források és ismeretek hiányában a módszeres és külső igazság útjain járt és merült ki, annak csak kortörténeti jellege van. De hogy a 13-ik század nagyszerű összegezése után ismét visszasülyedt ebbe az állapotba s lármájával elnyomta a 13-ik század hagyományait híven továbbfejlesztő férfiak csendes munkáját, abban már csak kórtünetet lehet látni. Ugyanezt kell mondanunk a mystikáról is. A középkor derekán föllépő jelesebb képviselői szemében a valóság elméleti és gyakorlati theocentrikus szemléletét jelentette ez, amelyhez a kinyilatkoztatás adatait a tudomány teljes kizárásával is alkalmasnak és elégségesnek tartották. Irodalmi termékei a keresztény gondolkozás gyöngyei közé tartoznak, nem e kortörténeti egyoldalú felfogás miatt, hanem azért, mert a Szentlélek ajándékainak fényében iródtak, amelyek értelmet, tudományt és bölcseséget közölnek és a földdel, amelyből vétettünk, akkor is összeköttetésben tartanak, ha mi magunk nem akarjuk azt. Hogy azonban mi jelentősége volt az ilyen földtől elszakadni akaró theocentrikus szemléletnek

akkor, mikor ennek észszerűtlenségét és lehetetlenségét úgy a gyakorlati élet, mint pedig az elmélet kimutatta, nehéz lenne megmondani, ha nem mutatná a való élet, hogy a kontárok és epigonok minden téren csak rontani tudnak. Csak a mystika éltető elemétől, a Szentlélek ajándékaitól kellett elszakadni, hogy ez mesterséggé váljék s a központi szemlélet oly homályt, oly lehetetlenségeket és annyi sajnálatraméltó tévedést hozzon létre, mint ezt a történelem mutatja.

Szent Tamás ezt a természetellenes szakadást nem ismeri, sőt a meglevőt is megszüntetve, a mystikát az emberi ismeret és élet legszebb virága, a tudomány folytatása és élővalósággá történő kialakulása gyanánt tünteti föl. Ha a skolasztika és mystika között az ő felfogása szerint különbséget akarunk tenni, akkor azt a synthesis, az összegezés rendjének, az ember küzdelmének az igazsággal és ennek leigázásának mondhatnók, míg a mystika a rajta való uralmat, az igazságnak az analysis, az értékelés, szempontjából történő *élvezetét,* átélését képviseli. Nála a mystika nem homály, hanem fény, az emberi lélekben bármikép megvalósuló ismeretek értékesítése az egészen központi és egész valónkat lefoglaló szemlélet érdekében. Nem a semmittevés (quietismus) jutalma, nem is az ebben végződő tétlenség, hanem az élet, tehát a belülről táplált mozgás legmagasabb foka, az emberi fáradság értékeinek gyümölcsöztetése. Mindnyájunk személyes theológiájának mondhatnók ezt, mely az egyikben a tudomány, a másikban a közmeggyőződés adataira támaszkodva, a hit, a tudomány és a theológia eredményeit egyaránt egy még magasabb nagyszerű synthesisben foglalja össze. Itt már sem a hit, sem a tudomány, sem pedig egyéb emberi mértékkel le nem tompított fénynél látunk és cselekszünk, hanem egyenesen Isten sajátos felfogási és működési módja mértékeli és érté-

keli a miénket is, a végesség és a testtel való összeköttetés lehetőségei és határai között.

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

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

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

A mystikus ismeret nem új tárgyakat vagy épen kinyilatkoztatásokat tartalmaz, hanem a meglevőt tökéletesíti, még jobban összegezi és így a központi szemléletet végképen megvalósítja. Mikor az akarat az üdvösségszomj révén a saját tehetetlenségéből kiszabadul s a kegyelem és a szeretet révén szabaddá és urrá lesz a természetfölötti tárgyon, úgy hogy azt az érte-

lem által elfogadtathatja, akkor kezdődik még csak tulajdonképeni tevékenysége. Az igazság szeretete, mondja szent Tamás, nem hagy neki nyugtot s így az értelmet folyton tüzeli a megszeretett ismeretkör támogatására és áthatására. Oly szép és fönséges világot tár elénk a hit, hogy ennek az emberi keretek közötti felfogása nem elégíti ki vágyainkat, oly gazdag tartalmakat rejt magában, hogy a hittudomány keretében lehetséges kiaknázás révén csak igen kevés jut belőlük felszínre. Ehhez járul, hogy a gyakorlati élet is oly problémák elé állít bennünket, amelyeket emberi mértékkel nem tudunk úgy megoldani, ahogyan a jelen szükség kívánja. Sok elmélkedés és biztatás ezeket is elvégeztetné velünk, de erre nincs időnk, mivel az élet gyors megoldást és cselekvést vár el tőlünk. Ezekkel a szükségletekkel számol az isteni gondviselés, amikor az emberi arányokon messze túlmenő értelmi összegezés és a természetfölötti erények energiáit is fölülmuló új hatóerők révén a még emberies szinezetű életnek isteni jelleget és mértéket ad. Ennek a tényezői a Szentlélek ajándékai, amelyek az alsóbbrangú készültségeket époly kevéssé rontják le, mint ezek a természeteseket: kiegészítik és a tökéletesség legmagasabb fokára emelik azokat. Általok folyik le belső életünk szenvedőleges megtisztulása és annak oly átalakulása, hogy szent Tamás szavaival élve úgy értelmünkben, mint akaratunkban már nem a társadalmi, hanem az Istenben megtisztuló ember készültségei és erényei (virtutes purgatoriae) valósulnak meg. Ezek az igen kiválasztott és Isten országában különösen nagy hivatást betöltő lelkekben az egyébként csakis a visio beatát élvező szenteknek sajátos, tökéletesen megtisztult lélek cselekvésmódjának színvonaláig (virtutes purgati animi) juthatnak el.

Ez a szenvedőlegesség szent Tamásnál nem tétlen-

séget és az alsóbbrangú (természetes és természetfölötti) tényezők tökéletes háttérbeszorulását jelenti; de holt eszközzé sem válik az ember Isten kezében. Nem ezek, hanem *mértékük* és a természetükkel adott cselekvési mód (következtetés, az akarat fokozatos meggyőzése stb.) szorul itt háttérbe, ezeknek a helyét foglalja el az isteni mérték, a neki megfelelő készültségek alakjában közölt adományok s ezek mindenkori ténylegesítője, a Szentlélek. Szent Tamás csak azt akarja mondani, hogy van oly életmegnyilvánulás, amely a lélek cselekvőképességeinek arányait annyira fölülmúlja, hogy kezdeményező (movens) szerepe (a saját kutatás és igazolás) egészen háttérbeszorul s majdnem kizárólag az irányítottság (motum) sajátságában domborodik ki. Amint a termeszet nem teljesen szenvedőlegesen viselkedik, amikor az ösztönök irányítása alatt lép működésbe, sőt ellenkezőleg a működés természete szerint azt a legteljesebb aktivitással, tudattal és az öntudat minden gyönyörével valósíthatja meg, úgy itt, a legmagasabbrangú ösztönszerű működéseink világában sem veszítjük el cselekvő együttműködésünket a vezető, irányító Szentlélekkel szemben. Mert szent Tamás felfogása szerint a Szentlélek ajándékai képviselik a készültségek legmagasabb fokát, általuk válik a természetfölötti oly mértékben természetté, hogy azt alanyilag az ösztönszerűség könnyűségével, tárgyilag pedig az arányosság elérhető legmagasabb fokával valósíthassuk meg. A készültségek jellegzetes sajátságát fönnebb abban állapítottuk meg, hogy ösztönszerűen (per modum naturae) visznek bennünket a cselekvésre. Az értelemben az intuició mutatja az igazságot, az akaratnál pedig mintegy a középút «érzéklése» jelzi a készültségszerű cselekvés jelenlétét és tökéletességét. Úgy a megszerzett, mint pedig a kegyelem révén lelkünkbe öntött készségek ebben az irány-

ban mozognak, de mindegyikben sok van a művészetből, a természet utánzásából s így mögötte maradnak az Alkotó eszméit csalhatatlan bizonyossággal megvalósító ösztönöknek. A közönséges habitusok nemcsak értelmi, hanem akarati életünk törvényeihez is alkalmazkodnak: a szabadság, a mértéktől, az igaztól és jótól való eltévedhetés értelmében, nyomon kíséri őket. A természetfölötti rend nem elégedhetik meg ily tökéletlen készültségekkel. Benne is kell az ösztönszerűség egész biztosságát, de emellett az élet és szabadság összes privilegiumait felölelő és adományozó tényezőknek lenni. Ezek a Szentlélek ösztönei, vagyis ama legtökéletesebb természetfölötti tényezők, amelyek Istentermészetével járó sajátságoknak teremtett, de hű hasonmásai, amelyek az isteni életet a lélekben egészen jellegzetes vonásai szerint megvalósítják.

A habitus jellegzetes sajátsága az intuició, fogalmaink kristálytiszta átlátása. De közönségesen mennyi csiszolás és verejtékes összegezés munkája árán tudjuk ezt az átlátást (intellectus) megszerezni, főleg ha arról van szó, hogy a legmagasabb, a theológiai szemléletet is lehetővé tegye! A hit azt a belátást nem adja meg, mondja szent Tamás. Ez csak a hitigazság meggyőződéses vallását biztosítja s teljesen elvonatkoztat ennek előzményeitől. Mily gyönge alapon állana hitünk, ha csak ennyiben maradna! Ki tudna az értelem, a tudomány s az élet oly számos kísértése között helytállani, ha hitbeli meggyőződésünket folytonosan ez a homály környékezné. Arra a közönséges hívőnek sem ideje, sem tehetsége nincs, hogy maga végezze el vagy tanulmányozza a hittudomány összegezését, másrészt pedig a minden oldalról felburjánzó nehézségek föltétlenül elnyomnák az evangélium magját, ha segítség nem jönne. Ez jelentkezik az értelem adományában, amely oly fényt kölcsönöz elménknek, hogy világos-

ságában fogalmainkat ösztönszerűleg és mintegy saját fáradságunk nélkül az elvonásnak és összegezésnek oly fokán látjuk, amelyre emberi munka vagy csak nagynehezen tudja fölemelni azokat, vagy pedig egyáltalában nem érheti el ennek magaslatát. Nem új fogalmak ezek, hanem a személyekhez alkalmazkodó, ezek meglevő értelmi kincseit megtisztító és összegező folyamat. Nem hosszú várakozás és változás, hanem pillanatnyi észlelet alapján jön ez létre s úgy viszonylik személyes értelmi kincseinkhez, mint ezek az érzéki adatokhoz, amelyekből kidolgoztuk azokat. Ez a szenvedőleges tisztulási folyamat legalsó foka, mikor az örök Igazságnak nem homályos, hanem ragyogó, bár az emberi korlátoltság révén még mindig letompított, fényében látjuk a kinyilatkoztatott tartalmakat, helyesebben természetes ismeretünket, fölemelve az általánosság, szükségszerűség és örökkévalóság oly fokára, amelyen a természetfölöttivel való érintkezése mintegy magától értődőnek tünik föl. A mystikus ismeret jellegzetes sajátságait ebben a kettőben látja szent Tamás: a saját, küzdelmes munka (purificatio activa) kizárása és a természetfölötti tartalom természetiesítése (connaturalitas). A készültségek ösztönszerű és intuitív hajlandósága így valósul meg az értelem ajándéka révén, amelynek alapján a hitigazság oly természetes színben tűnik föl előttünk, akárcsak észelveink vagy egyéb természetes ismeretünk. Nem kiváltságos osztályok vagy a lelki élet mesterembereinek a sajátsága ez, hanem minden hívő részesül ebben ama szükségletek arányában, amelyek a hitet rá nézve nehézzé teszik s így üdvösségét veszélyeztetik. A kegyelem Ura a Szentlélek mindenkinél elvégzi értelmi életének oly összegezését, hogy azoknak a hit adataival való teljes megegyezését ne csak higgye, hanem lássa és élvezze is. Ebben áll a mystika legalsóbb foka.

Élvezetről beszéltünk, mert ez is lényeges része az ismeret e legmagasabb fokának. Amit arányos működési módunk árán szerzünk meg, csak a fáradságos munka jutalma gyanánt részesít a megismert és megszeretett, szóval egész valónkat átható ismeret gyönyöreiben. A mystikus ismeret már a szeretet gyümölcse. Az üdvösségszomj, az igazság megszeretése az alapja, ennek kielégítésére részesít bennünket a Szentlélek e meglátásában. Ezért az, amit fönnebb az igazságnak emberi mivoltunkba való fáradságos beillesztéséről mondottunk, itt természetes következmény gyanánt jelentkezik, úgy hogy a felfogás és az érzelem általi átkarolás időlegesen összeesnek. Ezzel fejeződik be a természetfölötti világ természetiesítése: az élvezet, a gyönyör, amely a természetes, ösztönszerű működést kíséri, a mystikus ismeret jellegzetes sajátságává válik.

Amint természetes világnézetünk nem a szétszórt fogalmakban, hanem ezek magasabb összegezésében, a tudományban és végül az egész valóságot átölelő bölcseletben valósul meg, úgy a természetfölötti folyamat sem zárul le az értelem ajándékával, hanem továbbfolytatódik a tudomány és befejeződik a bölcseség adományával. A hit meggyőződéses vallását adatainak megértése és a lehetőség keretei között történő átlátása megkönnyíti ugyan, de összes igényeit nem elégíti ki. Amint tudományos meggyőződés nem jöhet létre, de legalább is folytonos zavarokkal küzd mindaddig, amíg különféle logikai lehetőségekkel állunk szemben s a tárgyi igazság egyoldalúlag és megmásíthatlanul el nem dől, úgy a hitbeli meggyőződés is ingatag lenne, ha elménk előtt fölmerülő logikai lehetőségekről nem tudnánk véglegesen ítélkezni. A tudás alaptipusa az ítélet, amely megfelelő indítóok (ratio formalis) alapján valamely fogalom vagy dolog tárgyi

igazságáról dönt. Az ítélet révén megdől a logikai lehetőségek hosszú sora, mert mindaz, ami ily igazolt ismerettel ellenkezik, az igazolás és a tétel mértéke szerint tárgyi igazságra való igényét elveszti. Az emberi tudás azonban nem egy kérdést kénytelen elintézetlenül hagyni, nem tudván értelmünket a tárgyi igazságról egyoldalúan meggyőzni. A hitigazságokat a természetes ismeretkör részéről körülvevő ily logikai lehetőségek nemcsak a hitbeli meggyőződést, hanem az értelem ajándéka révén biztosított meglátást is zavarnák és kétségessé tennék, ha nem oszlatná el azokat a tudás fénye. Máskor meg a természetes ismeretkör anyagias felfogása okozhat zavart a hit adatainak értékelésénél. Így Istenről és a természetfölötti világról alkotott felfogásunkba igen sok anthropomorfikus elem, sőt nem egy méltatlan vonás keveredhetnék, hitünk mondhatlan hátrányára. Emellett e magas világnézetünk mögötte maradna a természetnek, amelyben a teremtmények létrául szolgálnak, hogy segítségükkel Isten ismeretéhez és szeretetéhez emelkedjünk föl. Itt pedig zavarnák e szárnyalást, sőt hamis felfogás közvetítése által lehetetlenné tennék. Ezért jön a hívők segítségére a Szentlélek s a tudomány ajándékával mintegy ösztönszerűen érzékelteti velük a tárgyi igazságot ott és annyiban, ahol hitük és üdvösségük érdeke ezt megkívánja. Ezzel eltűnnek a zavaró logikai lehetőségek s mi világosan megkülönböztetjük azt, amit hinnünk kell attól, ami ennek körébe nem tartozik. Ennek fényében továbbá világosan látjuk, hogy mit szabad és mit nem szabad Istenről gondolnunk, s ha már tökéletes ismeretére nem juthatunk el, legalább a teremtmények tökéletlenségeivel nem tévesztjük össze s nem ítélünk róla ugyanazon elvek szerint, amelyeket ezekre alkalmazunk. Ismereteink ily megtisztítása által válik minden teremtett dolog ránk nézve Isten hír-

nökévé s lelkünket hozzá felemelő, jóságát, szeretetét stb. hirdető eszközzé. A tudomány ajándékának feladata, mondja szent Tamás, hogy a teremtmények révén Istenhez emeljen bennünket, ezek tiszta igazságtartalma révén érzékeltesse és értékeltesse velünk a természetfölöttit. Hogy mily gyönyörű s a természettől nem is sejtett világot nyit meg előttünk e becses adomány, arról minden Istent szerető hívő öntudata tanuskodik, tárgyilag pedig ama mystikusok művei és élete beszél arról, akik Assisi szent Ferenc kedélyével uralkodtak a természeten.

De épen azért, mivel a tárgyi igazság ez érzéklése, valamint a teremtményeknek ily eszközül való felhasználása az Istenhez való szárnyaláshoz ösztönszerű és intuitív jellegű, a megokolás lehetősége nem jár vele szükségszerűen. Kinek-kinek a saját javára és üdvére szolgálnak ez ajándékok, s főcéljuk az, hogy az üdvösség akadályait eltávolítsák, annak göröngyös útját élvezetessé tegyék. Ezt pedig a benső meggyőződés és meglátás által már elérték, úgy hogy a mások meggyőzhetése vagy a meglátott igazságnak erre alkalmas formába való öntése nem tartozik föltétlenül hozzájuk. De épen ezáltal lesz a mystika veszedelmessé, mihelyt mesterséggé válik s elszakad a Szentlélek éltető forrásától: az alanyiságnak, főleg pedig az érzelmi világ túlcsapongásának utat nyit s teljesen elszoktatja a lelket a tárgyi igazság zsinórmértékének alkalmazásától. Az igazi mystika még akkor sem áll próbakő nélkül, ha *csak* érzékli a tárgyi igazságot. Az Egyház tanában megnyilatkozó hitigazságban mindenkor oly tárgyi zsinórmértéket birtokol, amely föltétlen biztossággal megmondja, hogy a Szentlélek ösztöne érzékelteti-e velünk az igazságot, vagy pedig a magunk tetszése és érzése akar-e félrevezetni bennünket: ami az Egyház tanától elvezet bennünket, az utóbbi, ami pedig ezt

hozza lelkünkhöz közelebb, az előbbi lehetőség körébe tartozik.

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

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

Ez a felfogás gyakran nem egyezik meg, sőt homlokegyenest ellenkezik a «testi» ember nézetével. A concupiscentia carnis mélyen lealázó, a hús és vér igényeire támaszkodó életfelfogását és ennek veszélyeit tartja távol s a testiség sebeinek utolsó maradványát gyógyítja meg az emberben a Szentlélek e becses adománya. Magasba, a szellemi világ örök magaslataira

emel föl bennünket, de csak azért, hogy megmutassa és élveztesse velünk ennek szépségeit s azután arra ösztökéljen bennünket, hogy a testi és általában az érzéki élet javait ezekkel az értékekkel hassuk át. A kereszténység mystikája nem a stoikusok és az újplatonizmus természetellenes test-gyűlöletére tanít, de az élvezethajhászást sem pártfogolja. E kettőnek synthesise az, amire a Szentlélek a hívőt ösztökéli s amit szent Tamás így fejez ki: a testiekkel foglalkozva, a szellemit tartsuk szem előtt. A concupiscentia oculorum még az előbbinél is nehezebben gyógyítható betegségét tünteti el továbbá a bölcseség. A világ a valóság középpontja, mondja ez, hozzá kell fűződnie az ember lényének, benne, ennek szeretetében és bírásában kell feloldódnia. A bölcseség ezzel szemben beláttatja velünk, hogy az emberiség kultúrjavai nagy értékeket képviselnek ugyan, de úgy egyes jelenségükben, mint pedig teljességükben csak eszköz jellegével bírnak. Birtoklásuk tehát nem lehet sem az egyes emberre, sem a társadalomra nézve végső cél, főleg pedig nem szabadna Isten ellenségévé válnia, hanem a feléje való szárnyalást, s jóságától a természet fölött biztosított uralmat megkönnyítő eszköznek kellene lennie. Ezek a gondolatok hatják át a Summa második részének bevezető tárgyalását a végső célról, amelyben szent Tamás az emberi kultúra minden fajáért lelkesedő, de másrészt azokat az örökkévalóság szempontjából értékelő tudósnak mutatkozik be. A bölcseség végül a legjobb ellenszere a superbia vitae neve alatt összefoglalt életfelfogásoknak. Az én a valóság középpontja és éltető eleme, halljuk. Ha nem ontológiailag, de legalább is ismeretelméleti szempontból így kívánja ezt az ember autonómiája, aminek csak természetes következménye amaz önző, hisztérikus és erőszakos felfogás, amely az egyedi és társadalmi életet

egyaránt jellemzi. Az Isten megvetéséig sülyedő önszeretet eltévelyedése ez, amely ha nem is tudományos formában, de a gyakorlatban igen könnyen hatalmába ejti a bűntől beteg embert. Azzal, hogy a bölcseség Istent helyezi egész lelki világunk középpontjába, gyökeresen meggyógyítja e beteges hajlandóságot s élőtudatos valóság alakjában végzi be a természetnek ama megnemesítését, gyógyítását és az isteni életben való részesítését, amelyet a megszentelő malaszt ontológiailag és nyugalmi valóság alakjában megkezdett. A megszentelő malaszttal gyökeret ver lelkünkben a természetfölötti élet, a Szentlélek ajándékaiban ennek gyümölcsei jelentkeznek.

A bölcseség révén zárul le és éri el a mystikus élet legmagasabb fokát. Vele minden megvalósul lelkünkben, amit Isten az emberrel végső céljának elérése érdekében közölhet. Felfogásunk már nem az emberi részleges szempontok uralma alatt áll, hanem teljesen hozzásimul ahhoz a központi szemlélethez, amely Istennek sajátja. Akaratunk irányát ennek megfelelően az örökkévalóság szempontjai irányítják, nem azért, hogy elégedetlenekké tegyenek a földi élettel és javakkal, hanem hogy úgy, ama viszonylatokban és értékléssel akarjuk, mint Isten akarja azokat. Ez az álláspont tükrözi vissza a valóság igazi képét, míg a dolgok közeli, részleges szemlélete csak félrevezethet bennünket. Ezzel simulunk tökéletesen Istenhez s lelki életünk ezáltal tisztul meg a természet utolsó zavaró maradványaitól is: már nem mi élünk, hanem Isten él mibennünk. Ezt nevezi szent Tamás a Szentháromság lelkünkben lakásának. Isten különös jelenlétét jelzi ez az inhabitatio, ami nem a *lét*, hanem a *tudat* révén (per cognitionem et amorem) valósul meg s így befejezi a teremtménynek Istenhez való visszatérését. Belőle indul ki minden a létben való részesedés által, az ember gyűjti össze tudatában a

valóságot, amely a tisztulásnak minden fokán átmenve, végül a mystikus élet összegezésében ugyanoly életté alakul át, aminőt ősforrásában, Istenben, öröktől fogva birtokolt. Istent hordozunk lelkünkben, nem mint létet adó és fönntartó tényezőt, hanem mint egész lényünk, gondolkozásunk és érzelmi világunk éltető elemét. A keresztény, aki hite szerint él, akiben a Szentlélek működik, Isten élő hasonmásává válik. Nem arcán, nem a csodákban, vagy az emberi arányokat túlhaladó művekben és jelenségekben keresendő ez, hanem az értelmi és akarati életnek oly megtisztulásában, hogy ez, fölülemelkedve a részleges szempontok zavaró mozzanatain, a lehetőség és a részesedés határain belül amaz elvek és indítóokok szerint folyik le, amelyek Isten életének sajátos jellemzői. A törékeny test így Isten templomává válik, az esse participatum pedig elhagyva létformájának szűk határait, nem a lét, hanem a tudat kereteiben az esse subsistens életének tükörképévé lesz. Itt szokott eltévedni a mystika, ha mesterséggé válik, vagy más célokat tűz ki, mint a Szentlélek akar. A központi szemléletre való törekvés közös sajátsága a mystikának nevezett életforma minden fajának. Ez azonban gyakran elfelejteti a lépcsőt, amelyen a lélek természetes úton is föl tud emelkedni az ilyen szemlélet néha szédítő magaslataira. A fogalmak, amelyekkel dolgozik, elvesztik élő összeköttetésüket a valósággal, amelyből származnak s így lefelé való alkalmazásukban a pantheizmus örvényébe taszítják a lelket: a teremtmény megsemmisülése és Istenben való felolvadása jelzi az ily fantasztikus s tisztán érzelmi motivumoktól irányított életnek sajnálatos következményű célját. Szent Tamásnál, amint említettük, beszélhetünk tudományosan és természetes alapon kiépített mystikáról, de az esse participatum általános és részleges fogalmaiban oly ellenőrző és fékező tényezőket

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

A hit csak addig marad sötét és homályos, amíg a szeretet révén tevékennyé nem válik. Ha ennek melege élteti, a homály eltűnik s az a ragyogó fény veszi körül, amely a Szentlélek ajándékai révén elömlik a lélekben s amely nem is tudományos használatra, de legalább is személyes meggyőződésünkre és hasznunkra kiöli a valóság és az élet gyötrő problémáinak fulánkját. Ott, ahol a tudományos kutatás is hozzátartozik a hívő életfeladatához, a hit fénye mellett a Szentlélek ajándékai is vezérül szegődnek melléje s ennek az

eredménye az olyan theológia, aminő a Summa theologica-ban valósult meg.

Összefoglalás: Szent Tamásnak e második részben kifejtett elvei szervesen illeszkednek be úgy ismeretelméleti, mint metafizikai fölfogásába. Ebben a világításban a természetfölötti teljesen elveszíti azt a félelmet gerjesztő hatást, amelyet nevének csak említése is ki szokott váltani az anyagi világ arányaihoz szokott lelkekben. Ha beleéljük magunkat szent Tamás gondolatvilágába, akkor mintegy észre sem vesszük, mikor hagyjuk el a természet határait: csak a váratlanul elömlő, szokatlan világosság késztet bennünket eszmélkedésre, csak ennek eredményekép tudjuk a határkövet letenni.

A természetfölötti szent Tamás felfogásában a természetes folytatása úgy ontológiailag,mint ismeretelméletileg és lélektanilag.Ontológiailag azért, mert Istennek (Veritas prima in essendo) nincs kétfajta, természetes és természetfölötti lényege. Ugyanazon osztatlan és osztha-tatlan isteni természet a gyökere ama végtelen valóságtartalomnak, amely csak egyetlen lényben, Istenben valósulhat meg s így kívüle levő lénnyel közölhetlen, de ez a gyökere ama túláradó és az imént említett lényeggel azonos jóságnak is, amelynél fogva a létet az általa létrehozott lények sajátja gyanánt közli, vagy mint állagi természetüket és ennek fölszerelését (természet), vagy pedig mint ennek járulékszerű tökéletesedését és újabb részesedését Isten természetében (természetfölötti).

Az ismeretelméleti egységet távolabbról ugyanez a körülmény biztosítja. Isten (Veritas prima in cognoscendo et dicendo) nem két, hanem általunk kétfélekép megismert egyazon igazságnak a forrása. Ez a kétféleség pedig nem tárgyi, hanem ismeretközvetítő okokra vezetendő vissza. Emberi ismeretünk arányos közvetí-

tője, az érzéki valóság, pozitív, tartalmi kiterjedésében korlátolt s Istennek állagszerűen nem közölhető lényegéről és sajátságairól felvilágosítást nem adhat. Ezen a téren tehát más a tárgyat pozitive közvetítő forrás, más az ismeret ratio formalisa, de az alap ugyanaz marad: fogalmaink és elveink lehető kiterjedése egy esetleges újabb synthesis révén zökkenés nélkül átsegít bennünket a természetből a természetfölötti világába, úgy, hogy természetes ismereteinkkel ezen a téren is tudunk gondolkozni és beszélni. Mivel pedig szent Tamás természetes világnézetének egységét az érzéki valóságból elvont létfogalom (esse participatum) biztosítja s csak ennek a segítségével és ennek az elemeinek alapján építi föl az esse subsistens nézőpontjából szemlélt teljes, a természetfölöttit is átölelő világát, azért méltán határoztuk meg a thomizmust, mint az egész valóságnak az érzéki létfogalom nézőpontjából történő szemléletét. Az esse participatum keretében pozitive vezet és egyesít mindent e fogalom, ezen túl pedig negative irányít s a más ratio formalis hatóereje által elfogadtatott igazságokat tényleges tárgykörének adataival pozitive egyesíti és illeszti össze ellenmondás nélküli egésszé. Ezt a zökkenésnélküli, egységes és az egyesítő szempont hatóerejéből egyetlen mozzanatot sem kivevő világnézetet szent Tamás előtt senki sem tudta megalkotni. Még a nagyok legnagyobbika, szent Ágoston is feltételezett olyan ismereteket, amelyek az érzéki valóságból elvont létfogalomtól függetlenül valósulnak meg lelkünkben.

Ez teszi lehetővé végül a két világnak lélektani egységét is. Nemcsak ugyanaz a tudat tanuskodik adataikról, mint élő valóságokról, hanem a kettőnek harmoniája meggyőződésünk megoszlását is megakadályozza. Szent Tamás először mindig azt kutatta, mily törvények szerint működik a természet Ura s ezek

alapján képezte a természet gerincét alkotó eszméket. Ugyanezt az eljárást követte a természetfölötti világ adatainál is. Ezután döntött összhangjukról vagy ennek ellenkezőjéről, de csak az *egész* igazságnak mérhetlen szeretete láttatta meg vele a két világ ellenmondásnélküli összefüggéseit és viszonylatait, csak az az alázatosság segítette át a természetfölötti világ élvezetébe, amely, ha kellett, Mózesként levettette vele saruit, a fogalmaihoz tapadt földi sarat. Ezzel a szereteftel és alázatossággal kell közelednünk szent Tamás műveihez is, ha a bennük fölépített világnézet fönséges szépségét és egységét átélni és élvezni óhajtjuk.

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

Az igazságról való bensőséges felfogás végül szent Tamást a theológusok eszményképévé teszi. Az újplatonizmus fantasztikus emanációjának alapgondolatát leste el, mikor az értekezésünk folyamán körtörvénynek nevezett tény alapján a lélek tisztulási folyamatát leírta és átélte. Az emanáció minden láncszeme a következő tag ráeszmélése révén lesz ontológiailag tökéletes lénnyé, mondta az újplatonizmus. Lelkiállapotunk a magasabb képesség, a tökéletesebb tény révén tisztul meg, vallja szent Tamás. Igy van ez a legalacsonyabb érzéki ismerettől fel a legmagasabb mystikai összegezésig. A külső érzékek adatai szolgáltatják a belsők életműködéséhez szükséges anyagot. Az utóbbiak tényleges működése tisztábbá és megbizha-

tóbbá teszi a külső érzékek adatait. Mindkettőből az értelmi élet anyaga kerül ki, ami viszont a ráeszmélés révén az érzéki élet tisztulásához vezet s az igazság amaz életében zárul le, amelyről fönnebb szóltunk. A további tisztulás a természetfölötti világ adatai révén történik, amelyek természetes világnézetünk felülvizsgálatát és újabb synthesisét hozzák magukkal. A hit által közölt homályos ismeret végül a Szentlélek ajándékai révén a mystikus tisztulás folyamatán megy át s abban az élvezetes és minden meggyőződésnél szilárdabb lelkiállapotban zárul le, amelyet keresztény öntudatnak mondunk. Ezen az úton járt szent Tamás. Ezért volt oly megfontolt szellem, aki az «est»-et, az «úgy van»-t csak az egész tisztítás elvégzése után merte kimondani. Ezért oly megbízhatók véleményei, oly tisztultak és megváltoztathatatlanok ítéletei. Ezért olvad fel nála egyetlen tényben az értelem, akarat és érzelem egyaránt, úgy hogy azt, amit az utána következő századok és férfiak kénytelenek voltak szétboncolni és különkülön átélni, nála osztatlanul találjuk meg. Ezzel közelítette meg az igazság amaz eszményi életét, amely Istenben az egész valóságnak úgy idő-, mint tartalombeli osztatlanságában és határtalanságában adott s mértéket nem ismerő élvezetében nyilvánul meg. Ennek a vakító fénynek sugarai világították meg szent Tamás elméjét s abból, amit az Írás szavai szerint nagyképűsködés nélkül tanult, irigység és fönntartás nélkül közölt velünk mindent, amit rövid élete megengedett. Ezért tekintünk fel hozzá szenttéavatásának 600-ik évfordulója alkalmával, mint a keresztény tudós és tudományosság tökéletes eszményképére, oly nagy hálával és szeretettel.

FÜGGELÉK.

Szent Tamás művei.

A) *Filozófiai iratok.**

I. Aristoteleshez írt magyarázatok.
1. In—II. l. Perihermeneias (1269—1271?).
2. In Posteriora Analytica.
3. In 10 l. Ethicorum (1261—1264).
4. In 12 l. Metaphysicorum (1266 után).
5. In 8 l. Physicorum (1261—1264).
6. In 3 l. De Anima (1270—1272).
7. De sensu et sensato.
8. De memoria et reminiscentia.
9. In 3 l. De coelo et mundo (1272).
10. De Generatione et corruptione (1272).
11. In 4 l. Politicorum (1272).
12. In 2 l. Metheororum.

II. A «Liber de Causis»-hoz írt magyarázat. (1268 után.)

III. Kisebb filozófiai iratok (Opuscula).
1. De occultis operationibus naturae.
2. De principiis naturae.
3. De mixtione elementorum.
4. De motu cordis.
5. De ente et essentia.
6. De aeternitate mundi contra murmurantes (kb. 1270).

* Az egyes művek utáni számok az évet jelölik, amelyben készültek s Grabmann kutatásain alapulnak.

7. De unitate intellectus contra Averroistas (1268).
8. De substantiis separatis (1268 után).
9. De quattuor oppositis.
10. De propositionibus modalibus.
11. De demonstratione.
12. De fallaciis.
13. De natura accidentis.
14. De natura generis.
15. De natura verbi intellectus.
16. De differentia verbi divini et humani.
17. De natura materiae.
18. De instantibus.
19. De principio individuationis.
20. De fato.

B) *Főkép theológiai tartalmú iratok.*

I. Rendszeres hittudomány.
1. Magyarázat Lombardi Péter Sentenciái négy könyvéhez (1253—1255). A későbbi magyarázat az első könyvhöz elveszett.
2. Compendium theologiae ad Reginaldum (1260 után).
3. Summa theologica. Az első és második rész 1266—1271. A harmadik (mely befejezetlen) 1271—1273. A Supplementumot Pipernoi Reginald csatolta hozzá szent Tamás műveiből.

II. Quaestio irodalom.
1. Quaestiones quodlibetales (1—6. könyv Párisban 1269—1272; 7—11. könyv Itáliában 1263—1268).
2. Quaestiones disputatae.
a) De veritate (1256—1259).
b) De potentia (1260—1268).
c) De spiritualibus creaturis (1260—1268).
d) De anima (1260—1268).
e) De unione Verbi incarnati (1260—1268).
f) De malo (1260—1268).
g) De virtutibus in communi (1269—1272).
h) De virtutibus cardinalibus (1269—1272).
i) De caritate (1269—1272).

j) De correctione fraterna (1269—1272).
k) De spe 1269—1272).
l) De beatitudine (1269—1272).

III. Kisebb, főleg dogmatikai tartalmú iratok.
1. De articulis fidei et sacramentis.
2. In Dionysium de divinis nominibus.
3. In Boethium de trinitate.
4. In Boethium de hebdomadibus.
5. In primum decretalem.
6. In secundum decretalem.
7. Responsio de articulis XXXVI.
8. « « « XLII (1271).
9. « « « CVIII.
10. Articuli iterum remissi.
11. Responsio de articulis VI.
12. Responsio ad Bernardum Abbatem.

IV. Hitvédelmi munkák.
1. Summa contra Gentes (1259—1264).
2. De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos.
3. Contra errores Graecorum (1261—1264).

V. Gyakorlati theológia, jog-, társadalom- és államböl cselet.
1. De sortibus.
2. De judiciis astrorum.
3. De forma absolutionis.
4. De emptione et venditione.
5. De regimine principium ad regem Cypri.
6. De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae (1263—1267?).

VI. Aszkézis és szerzetesélet.
1. Expositio Orationis dominicae.
2. Expositio Symboli Apostolorum.
3. De duobus praeceptis caritatis ac decem legis praeceptis.
4. Officium Corporis Christi (1264).
5. Collationes dominicales.
6. Epistola ad quendam fratrem de modo studendi.
7. Contra impugnentes Dei cultum et religionem (1256, s. 1257).

8. De perfectione vitae spiritualis (a. 1270).
9. Contra retrahentes a religioso cultu (1270).
10. Expositio de Ave Maria.
11. Principia (1252. és 1256. évi megnyitó beszédek).

VII. Szentírás-magyarázat.
1. Jóbhoz.
2. A 4 első nocturnus zsoltáraihoz (az 54. zsoltárig).
3. Az Énekek énekéhez.
4. Izaiáshoz.
5. Jeremiáshoz.
6. Jeremiás siralmaihoz.
7. Catena aurea super 4 Evangelia.
8. Lectura super Evangelium Matthaei.
9. Lectura super Evangelium Joannis.
10. Expositio Epistolarum S. Pauli (1269—1273).

Megjegyzés. A jelen mű keretei nem engedték meg, hogy a szerző állításait szent Tamás műveiből vett idézetekkel igazolja. E hiányt az olvasó érezni fogja, de tulajdonképeni veszteséget aligha fog jelenteni rá nézve. Az Aristoteles-kommentárok, a Quaestiones disputatae és a két Summa gondolatvilágát igyekeztünk itt oly összegezésben nyujtani, hogy az érdeklődő e művek tanulmányozásánál nemcsak szent Tamás gondolataira fog ráismerni, hanem azt a vezérfonalat is megtalálja, amelynek irányában kell haladnia, hogy szent Tamás világnézete élő-valóság gyanánt álljon szeme előtt. Így tapasztalta ezt a szerző önmagán, talán sikerült neki ezt másokra nézve is lehetővé tenni.

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

Katholikus kultúrát fejleszteni, *katholikus tudományt* terjeszteni és népszerűsíteni, ez a hivatása a *Szent-István-Társulatnak*, ez a hivatása a kiadásában megjelenő **Szent István könyveknek.**

Hangsúlyozzuk, hogy *katholikus*. De ne ijedjen meg e jelzőtől senki. Mi nem akarunk hitvitázó irodalmat teremteni, nem akarunk a más vallásúak vallási meggyőződésével és vallási tételeivel foglalkozni. Nem akarunk senkit sem támadni. Mi csak a saját vallásunk elveit s az ezekből kialakult katholikus szellemet és világnézetet akarjuk a tudás minden ágában érvényesíteni. Meg akarjuk mutatni, hogy az igaz tudomány nem ellenkezik a Krisztus kinyilatkoztatásával, melyet sértetlenül őriz és a maga teljességében tanít a katholikus egyház. Meg akarjuk győzni arról a világot, hogy a tudós is, a vegyész, a csillagász, a bölcselő, az irodalommal foglalkozó, a természettudós is lehet igaz katholikus és viszont, hogy a tudomány művelésében a katholikus hit és meggyőződés nem akadály, inkább nagy segítség.

Ezzel kapcsolódik egy másik célunk is: a katholikus tudósoknak, tanároknak, íróknak teret nyujtani, ahol tudományukat, tanulmányaik eredményét a nagyközönség elé vihetik. A **Szent István könyvek** sorozata az emberi tudás minden ágát fel akarja karolni. A **Szent István könyvek** a tudomány mai szinvonalán fognak mozogni. Oly stílusban óhajtjuk a könyveket megjelentetni, amely alkalmassá teszi őket arra, hogy minden művelt egyén érdeklődéssel olvashassa. Viszont súlyt helyezünk arra, hogy a **Szent István könyvek** mindegyike a katholikus világnézetnek legyen beszédes hirdetője.

Ily módon, reméljük, elérjük a harmadik célt is, mely e könyvek kiadásánál szemünk előtt lebegett: az olvasni vágyó katholikus közönségnek oly műveket nyujtani, amelyek kielégítik igényeiket anélkül, hogy veszélyeztetnék hitüket, sőt amelyek alkalmasak arra, hogy a tudás és műveltség eszközeivel is megerősítsék őket vallásos meggyőződésükben és világnézetükben.

Természetesen e programm megvalósítása nagyban függ attól, hogy a kath. közönség felkarolja-e, támogatja-e nagylelkűen e vállalatot. A Szent-István-Társulat igen nagy anyagi áldozatokkal indítja útjára a **Szent István könyvek** sorozatát, nagy közönségtől függ, hogy a könyvek eljussanak oda, ahova szánva vannak.

A SZENT ISTVÁN KÖNYVEK sorozatából megjelentek:

1. *Zubriczky Aladár dr.:* J[illegible]ete és a vallástörténet.
2. *Wolkenberg Alajos dr.:* A teozófia és antropozófia ismertetése és birálata.

3—4. *Wolkenberg Alajos dr.:* Az okkultizmus és spiritizmus multja és jelene.

5—6. *Balanyi György dr.:* A szerzetesség története.

7—8. *Alszeghy Zsolt dr.:* A XIX. század magyar irodalma.

9. *Miskolczy István dr.:* Magyarország az Anjouk korában.
10. *Palau-Timkó Jordán:* Krisztus útján. A katholikus tevékenység főelvei.
11. *Quadrupani-Babura László dr.:* Útmutatás jámbor lelkek számára.
12. *Prohászka Ottokár:* Elbeszélések és utirajzok.
13. *Trikál József dr.:* Természetbölcselet.
14. *Bognár Cecil dr.:* Értékelmélet.
15. *Prohászka Ottokár:* A bűnbocsánat szentsége.
16. *Babura László dr.:* Szent Ágoston élete.
17. *Lepold Antal:* Szaléziszent Ferenc válogatott levelei.
18. *Áldásy Antal dr.:* A keresztes hadjáratok története.
19. *Marosi Arnold dr.:* Átöröklés és nemzetvédelem.
20. *Zoltvány Irén dr.:* Erotika és irodalom.
21. *Horváth Sándor dr.:* Aquinói szent Tamás világnézete.