

A SZENT ISTVÁN AKADÉMIA

HITTUDOMÁNY-BÖLCSELETI OSZTÁLYÁNAK FELOLVASÁSAI

SZERKESZTI SCHÜTZ ANTAL OSZTÁLYTITKÁR

I. kötet.

6. szám.

ISMERETEINK EGYNEMŰSÉGE

ÉS A HITTÉTELEK

HORVÁTH SÁNDOR O. P.

R. TAGTÓL

Felolvasta a Szent István Akadémiában 1924. nov. 7.

BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R. T.

1925.

BEVEZETÉS.

A történelmileg ismeretes bölceleti gondolkodás még csak gyermekéveit élte s máris oly útra lépett, amely végzetes tévedések útvesztőjébe vezethetett volna. Az élelméjű Parmenides egyrészt a gondolat és valóság azonossága mellett emelte fel szavát,¹ másrészt pedig úgy elválasztotta egymástól a valóságot visszatükröző eszmekört és az azt közvetlenül adó érzéki ismeretet, hogy az ember látókörét egy látszatvilág határain túl nem tudta kibővíteni. Talán nem is felelne meg a történelmi hűségnek, ha a gondolatot és valóságot úgy azonosíttatnánk Parmenidessel is, mint ezt az újabbkori bölcelet nem egy képviselője teszi, mindazáltal ugyanabból a magból kelt ki mindkét felfogás s ugyanazt a katasztrófát eredményezte — ott a Sophistáknál, itt korunk féktelen (bár tűnőben levő) szubjektivizmusában. Parmenides igen pontosan körülírt ismeretelméleti antinómiája azonban nemcsak rontott, hanem nagy összegező utódának, Aristotelesnek, megbecsülhetetlen szolgálatot is tett. A tétel és az ellentétel oly szabatos fogalmazásban álltak előtte, hogy az antinómia megoldása mintegy felkínálkozott oly elmének, amelyet a valóság szeretete annyira lekötött, mint Aristotelesét. Így került be az aristotelesi bölcelet kódexébe az ismeret és lét kapcsolódásának s vele együtt az igazságra számot tartó ismeretek egyneműségének törvénye. A gondolkodás bekapcsolódik a létbe, mert mindkettő ugyanazon törvénynek hódol, ami az ellentétes állítások vagy tagadások lehetetlenségének elvében (principium contradictionis) fejeződik ki s így ez jelzi a gondolkodás és lét találkozó pontját. Értelmünk azért nem teheti magát túl ezen az elven, mert létet és nemlétet kellene egyszerre gondolnia s így önmagának nemcsak mint gondolkodó, hanem mint létező valóságnak is törvényét megszüntetnie. Ezért minden igaz gondolkodás létet és valóságot mond ki. De mivel nem ennek a működése szabályozza a létet, hanem megfordítva ez írja elő a gondolkodás alaptörvényeit, azért a gondolat nem teremti, hanem csak szemlélteti a

¹ Ταύτων δ'εστί νοεῖν τε καὶ ὄντων ἐστὶ νόημα. Diels Fragmente der Vorsokratiker. Parm. Fragm. 8. 34.

valóságot.¹ Ezzel találta meg Aristoteles az antinómia második részének megoldásához vezető utat s így alapozta meg az ismeretek egyneműségének törvényét. Az értelmileg felfogott valóság próbaköve, ill. konkrét megjelenési formája az érzéki világ, sőt az ismeret eredetét tekintve (ordo inventionis), ez amannak forrása. Mindaddig tehát egyneműnek kell lennie az ismeretnek, amíg értelmi működésünk e két — a lét és az érzéki lét — törvényéhez alkalmazkodik s amíg az igazságnak próbakövét ezekben keressük és találjuk meg. Ezért került Aristoteles bölcséleti rendszerének közép-pontjába az érzéki *világhói elvont* valóság-fogalom mint szabályozó, döntő tényező — ratio cognoscendi.

A probléma azonban tulajdonképpen csak akkor nőtt nagyvá, amikor az emberi ismeret az érzéki valósággal igazolható kereteket átlépte. Kérdések vetődtek fel, amelyeket az ismeret tökéletlensége önkénytelenül magával hozott, feleletet azonban a természet körében található ratio cognoscendi ezekre nem adott. Azzal pedig, hogy a természet Ura megszólalt s egy új ismereti forrást nyitott meg és az érzékitől különböző világot tárt elénk, ismereteink egyneműsége került veszedelembé. Ehhez járult, hogy az új ismeretkör adatai értékesítésük törvényeiről semmiféle felvilágosítást nem tartalmaztak. Így vagy továbbfejlődésükről kellett lemondania az emberi értelemnek, vagy pedig újabb különműséget és zavart kellett belevinni eszmei világába. Ez utóbbi pontban ma sem egyeznek meg még legjobbaink sem, ha több-kevesebb szerencsével elintézték is a természet és a természetfölötti ismeretkör bizonyos egyneműségét. Ezt a pontot én sem fogom eldönteni. Egy-két kapavágással azonban szeretnék hozzájárulni a megoldáshoz vezető út egyengetéséhez.²

¹ Ezzel Aristoteles örök cáfolatát adta az ú. n. előfeltétel nélküli és „elfogulatlan” gondolkozásnak. A gondolkozás, legalább is az értékes, igaz gondolkozás, elengedhetetlen előfeltétele a lét. Ezt kell ellesnie és tudatossá, életté alakítania. Elfogulatlan pedig csak akkor lesz, ha minden zavaró (érzelmi, akarati) tényezőtől mentesíti magát s az igazságot — a gorfdolat és lét összhangját — keresi.

² Már előre megvalljuk, hogy nem az újabb theologusok nagy részének útján fogunk járni, hanem azon, amelyen a XVII. század előtt jártak s amelyet legújabbban P. Gardeil és Marin Sola szent Domonkos-rendi tudósok már sok bozóttól tisztítottak meg. Különösen az utóbbi igen élénk irodalmi működést fejtett ki ezen a téren. Ügyszólván egész eddigi irodalmi tevékenysége e kérdések tisztázást szolgálja. Legutóbb is egy hatalmas kötetben értekezik a katolikus dogmák egynemű fejlődéséről. Alapos útbaigazítást ad e kérdésekről s az idevágó irodalmat is bővebben ismerteti P. Reg. M. Schultes O. P.: *Introductio in historiám dogmatum c. műve*. Nézeteinek jórészt nem osztjuk

Ha e problémát tárgyaljuk, igen sok kérdés helyes fogalmazásáról és megoldásáról szoktunk megfejelkezni. Most csak hármat akarok röviden említeni, amelyek mindegyikének többé-kevésbé döntő befolyása van a kérdés megítélésénél. Az első az igazság, a második a philosophia és theologia perennisről alkotandó ítéletünk, a harmadik az universaliák fogalmazásában domborodik ki.

Mielőtt ezeket tárgyalnók, előrebocsátjuk, mit kell egyneműségeen értenünk. Egynemű dolgoknak azokat nevezzük, amelyek azonos vagy egymásra visszavezethető elemekből állanak. Amint később bizonyítani fogjuk, ismerettartalmainkat a kémiai alakulatok mintájára kell kezelni. Ezért amint a kémia csak azokat az elemeket ismeri el ténylegeseknek, amelyeket saját eszközeivel tapasztalatilag igazolni tud, úgy ismereteinknél is csak azokat az elemeket szabad ténylegeseknek tartanunk, amelyeket valamely azonosító tényező (ratio formális) segítségével mint valóságtartalmakat igazolhattunk. Tökéletes azonosság (identitás formális) tehát csak amaz ismeretelemek között állapítható meg, amelyek ugyanazon ratio formális hatókörében vannak; a különböző azonosító tényezők elemei között csak viszonylagos egyneműséget (identitás materialis) állapíthatunk meg.

Hogy összes ismereteinket egységes világnézetbe foglalhasuk, egynemű elemekből kell állaniok. Ha tehát sikerül azokat oly módon egy uralkodó eszme köré fonnunk, hogy ennek a képmása valamennyi ismeretünkre rá van nyomva, akkor világnézetünk egységes. Ha ez a hatóerő nemcsak az anyagi viszonyításra, hanem a tökéletes azonosításra is kiterjed, akkor világnézetünk egységes és egynemű. Ha azonban az azonosítás a középponti eszme által nem valósítható meg, de valóságos oksági kapcsolattal minden köréje fonható, hozzája viszonyítható, akkor világnézetünk egységes lesz ugyan, de magukban véve különemű és csak viszonylagosan egynemű elemekből épül fel.

Korábbi kutatásainkra hivatkozva a következő tétéleket bocsátjuk előre.¹ 1. Egy az igazság forrásában — Istenben —, mivel ugyanazon isteni lényeg megismerése és *egyetlen* ismereti tény

ugyan, de mindazáltal rendkívül becses munkának és tájékoztatónak tartjuk művét. Jelen értekezésünk „Aquinói szent Tamás világnézete” c. munkánkba kapcsolódik be s így sok mindent feltételez, amit különben kifejtettünk volna. Amennyiben szükséges, utalunk is e munkánkra, amelyet rövidség kedvéért így idézünk: Aqu., hozzáadva a megfelelő oldalszámot.

¹ V. ö. Aquinói szent Tamás világnézete. Budapest, 1924.

végző tényezője minden igazságnak. 2. Egnemű az igazság közlő tényezőjében — Istenben —, aki majd az érzéki dolgokban szét-szórva, majd meg más úton (közvetlen, közvetett kinyilatkoztatás) közül végtelen kincstárából teremtményeivel egyet-mást. Az ily-irányú egneműség tagadása annyit jelentene, mint Istent hazuggá tenni és állítani, hogy az egyik irányban helyes úton, a másikon pedig félrevezet. 3. Egnemű az igazság anyagi összetételében, vagyis ugyanaz a ratio cognoscendi hatja át egész területét, elkezdve a legalsóbb fogalomtól, fel a legmagasabbig, amennyiben minden ismeretünk közös, az esse participatum körében található elemekből van felépítve.¹ 4. Különnemű az ismeret azonosító tényezőiben (ratio formális cognoscendi) és pedig természetes és természetfölötti. Az egyiknél a Veritas prima prout in rebus sensibilibus, a másikkal pedig prout in doctrina Ecclesiae manifestatur a mérvadó.

¹ V. ö. Függelék: Tabula prima.

ELSŐ FEJEZET.

A szemléleti és gyakorlati igazság viszonya.

Milyenek kell lennie ama középponti eszmének, amely köré összes ismeretünket fonnunk kell, hogy világnézetünk egységes legyen? Egyformán alkalmas-e erre minden eszme vagy pedig a dolog természeténél fogva különféle fokokat kell ebben megkülönböztetni? Ezt a kérdést dönti el a szemléleti és gyakorlati igazság viszonyának meghatározása, ami ezért nagy szerepet játszik értékezésünk eredményeinek megítélésénél.

Ha az igazság az ítéletben jelen meg, ez pedig a valóságra irányítja értelmünk élet, akkor tulajdonképeni (formális) igazság csak a lét (esse) állításában vagy tagadásában nyilvánulhat meg. Ez a skolasztika *szemléleti igazsága*, a veritas speculativa, amely vagy az eszmei világ változatlan értékeit képviseli s mint ilyen teljesen független minden viszonylagosságtól, vagy pedig amaz esedékes és változó tényeket tárja elénk, amelyeknek kizárólag csak a léte érdekel bennünket. A szükséglet, használhatóság és egyéb gyakorlati szempontok annyira háttérbe lépnek itt, hogy nekik ítéletünk megalkotásában döntő szerep nemcsak nem jut, hanem egyenesen ki is zárjuk azokat értelmi megnyugvásunk létrehozatalánál. Az egyes ítéletcsoportoknak lehet, sőt van is központi napja, amely körül a többiek forognak, de ez csak fényszóró (ratio cognoscendi) s nem valóságot-, igazat-kölcsönző tényező. Miután az ítélet már külső megjelenési formájában is a tudattartalmaknak a léthez való viszonyítása¹ (Petrus est homo), tárgyilag azonosnak

¹ A tudattartalmaknak — alany, állítmány — megegyezését vagy különbségét (állítás, tagadás) egy harmadikhoz, a léthez való viszonyában határozzuk meg és szemléljük, ami a copula, az „est” révén fejeződik ki. Ebből a tényből indul ki kifejezetten vagy burkoltan minden ismeretelmélet s megkülönböztető jellegét attól nyeri, hogy miben határozza meg ama létet, amelyhez a tudattartalmakat viszonyítja, ül. amelynél ezek igazságát mértékeli. A Platonizmus „est”-je az önálló eszmékkel, Aristotelesé az érzéki valósággal, az ontologismusé Isten eszméivel, Kanté pedig a tapasztalat értelmi előfeltételeivel való megegyezést fejezi ki. Ezért a létnek, mint azonosító tényezőnek, döntő szerep jut minden rendszer meghatározásánál, ill. csak azt kell megállapítanunk, hogy a rendszer a lét melyik formáját használja a tudattartalmak azo-

kell lennie a szemléleti igazsággal, ennek pedig a veritas formálisal. Szemléleti igazság tehát az, amely csak a létre vonatkozik, vagyis az állítást vagy tagadást a létől bármiképp különböző tényezőtől függetlenül igényli. Másszóval szemléleti igazság az, amelynek tárgya (obiectum) és azonosító tényezője (ratio cognoscendi) a tiszta, minden más vonatkozástól ment, lét, az esse.

Ezzel szemben áll ugyancsak a skolasztika *gyakorlati igazsága*, a veritas practica, amelynek tárgya nem a valóság, a lét, az esse, hanem a valószínűség, a használhatóság, az operabilitas. A lét, mint ilyen, háttérbe lép itt, mert nem az érdekel bennünket, hogy milyen a dolog önmagában, mi a változatlan értéke, hanem hogy mire használhatjuk fel ismereteink, cselekedeteink, vagy a mesterségek irányításánál. A lét háttérbe szorulásának arányában eltűnik az igazság változatlan mértéke is. A gyakorlati igazság, mint ilyen, természeténél fogva változó, mert tényezője nem fényező, hanem igazságosító szerepet játszik. Innen van, hogy tulajdonképeni (formális) igazságot nem is képvisel, hanem csak az ehhez való viszonyítás és hasonlóság alapján érdemli meg ezt az (analog) elnevezést. Ezért csak az igazság előfeltételeit visszatükröző veritas materialis, relativa et extrinseca elnevezés illeti meg. Ami változatlanság van benne, az a szemléleti igazságból árad rá, vagyis azokból az elvekből, amelyekben a szemlélet és gyakorlat találkoznak, helyesebben, amelyekben a gyakorlat annyira háttérbe lép, hogy egy transcendentalis viszonyítást leszámítva, másban nem is nyilvánul meg, t. i. az erkölcsi és a gyakorlati élet legfőbb, elvont elveiben. Tulajdonképeni gyakorlati értékük és használhatóságuk azonban nem innen származik, hanem a környező dolgok, a milieu, kölcsönzik azt nekik. Ezeknek a mérlegelése pedig nem a tiszta értelem, hanem az értelem és az élet egyéb tényezőinek közös feladata. Mivel továbbá az értelmet ilyen fontolgatásainál nem szükségszerű elvek, hanem a folyton változó milieu vezetik, a gyakorlati ítéletalkotás végső, befejező tényezője nem ez, hanem az élet mozgatója, az akarat. Amíg tehát a szemléleti igazságnak csak ellesője, addig a gyakorlatinak alkotója a szellem: intellectus practicus causat res, unde est mensuratio rerum, quae per ipsum fiunt, mondja szent Tamás.¹

Ilyen gyakorlati igazság ismereteink terén a hypothesis, amely valamely tény elgondolhatóságát könnyíti meg anélkül, hogy val-

nosító tényezője gyanánt, s már megtaláltuk a megkülönböztető pontot s a rendszer erős vagy gyenge oldalát.

¹ De Ver. I. a. 2. c.

tozatlan mibenlétét közvetítené. Csak segédeszköz egy, még fogalmakban ki nem fejezhető szemléleti igazság megközelítésére, de nem annak képviselője. A legcsekélyebb változás a tényben, vagy a környező szemléleti igazságokban a föltevés változását vonja maga után. Mivel továbbá itt az értelmet a tény, vagy egyéb szemléleti igazság irányítja, de nem kényszeríti a megnyugvásra, az utóbbit csak egy tőle független tényező, az akarat közvetítheti. Innen van, hogy más meggyőződéseink, vagy hajlandóságaink befolyásolhatják hypothesisinket. Az erkölcsi élet gyakorlati igazságát az okosság erényének egyes esetekre vonatkozó parancsszava képviseli. Annyira rá van nyomva ezekre a változatosság és a körülményektől való függés bélyege, hogy nemcsak különböző személyek, hanem ugyanazon erkölcsi alanyok is körülményeik változása szerint másként ítélik. A változás arányának mérlegelése pedig megint nem egyedül az értelem feladata, hanem érzelmi, főleg akaratú motívumokból vezetendő le: Quod volumus credimus libenter. Ezért az erkölcsiség közvetlen, konkrét forrása és mértéke a voluntas recta, tehát az értelemmel igazított, de nem megnyugtató akarat. Az igazság mértéke és tárgya mindkét esetben tehát nem a lét, hanem a használhatóság, az elgondolhatóság, amit viszont a környezet és végeredményben az akarat alakít ki. Innen van, hogy a szemléleti és gyakorlati igazság nem föltétlenül esnek össze, hanem lehet valami igaz gyakorlatilag, ami hamis szemléletileg.

Az élet azonban nem lehet a teljes bizonytalanság és változóság színtere. A gyakorlatnak is kellene archimedesi pontok, különben a sötétbe, a vágyak, a szükségletek útvesztőjébe viszi az elmét és a társadalmat. Vegyük el a hypothesis mögött a magyarázandó tény szemléleti igazságát és azonnal értéktelen értelmi alakulattá süllyed le. Talán alkalmas szórakoztató eszköz lehet, valóságot, szemléleti igazságot, létet azonban a maga erejében nem adhat. Ezenkívül a kutatásban is csak akkor vezetheti elménket, ha a magyarázandó tény, vagy pedig a föltevést környező szemléleti igazságok erre feljogosítanak bennünket, ill. a föltevés ésszerűségét, valószínűségét s így használhatóságát beláttatják velünk. Ugyanezt kell mondani az okosság parancsszaváról is. Akármilyen általános legyen is a gyakorlat, ez sem *nem* igazolja a cselekedetet, sem pedig ennek erkölcsi értékét nem határozhatja meg. Mindezt csak hasonló elvonással állapíthatjuk meg, mint a természet egyéb adatainak mibenlétét és értékét. Amint ezeknél is a folyton változó esedékes külső alatt és mögött a változatlan lényeg kereszünk s

belőle állapítjuk meg mi a dolog, úgy cselekedeteink elemzésénél is azt találjuk, hogy a változó elemek mögött vannak változatlan, általános elvek, amelyek több, kevesebb tisztasággal jelentkeznek bennök. Ha elvonatkoztatunk ezektől, nincs erkölcsi jó vagy rossz, sőt nélkülük maga az élet is oly rendezetlen és veszedelmes alakulat lenne, aminővé a mindenség válna, ha nem lennének változatlan törvényei. *A gyakorlati igazság alapja tehát a szemléleti.* Ezzel mindig azonosíthatjuk az előbbit, s ha létértékét nem is igazolhatjuk vele, észszerűségét, használhatóságát mindig beláthatjuk általa, s egyedül csak általa. Eljárásunkat a skolasztika alapelve szabályozza: De esse ad posse — de actu ad potentiam — valet transitus. Megfordítva azonban ez az elv nem érvényes, mert a határozatlanság, a nemlét, a potentia, a non-esse, határozottságot csak a mögötte levő actus és esse erejében képviselhet.

Ismereteink egyneműségére tehát nem is gondolhatunk, ha legalább is egyrészük nem kapcsolódik be a létbe s így a szemléleti igazságba. Aristoteles genialitása ezért oly szembetűnő s bölcsellete ezért hordja magán a philosophia perennis bélyegét, mert az ismeretnek és igazságnak a léttel való kapcsolatát ki tudta mutatni s így a gyakorlatot tehette függővé a szemlélettől nem pedig megfordítva. A változatlan eszmekör annyira áthatja a változót, a gyakorlatit, hogy ez folyondárként veszi körül am azt, tőle függvén mint ismeretértékelő tényezőtől, ratio cognoscenditől. Ezzel szemben, ha a gyakorlati szempontoknak adunk döntő szerepet, az így elérhető egyneműség csak látszólagos lehet. Az igazság egyneműsége ugyanis végeredményben az azonosító tényezőtől (ratio cognoscendi) függ. A szemléleti igazság azonosítója a tiszta, változatlan lét, a gyakorlatié pedig a természeténél fogva változó milieu, a szükséglet és a csapodár vágyaktól irányított akarati élet. Talán sikerül e változékony tényezők alapján is egységes szemléleti világméretet alkotnunk, de ennek csak viszonylagos értéke lehet, az *én* szükségleteim és körülményeimre vonatkozólag, de teljesen értéktelen egy másik és más körülmények között gondolkozó alany szempontjából. *Tényleg,* tehát két különmemű világ áll egymással szemben: az *én* belső világom és az általa érintetlenül hagyott s hozzá alkalmazkodni nem akaró valóság. A lét tehát alapja lehet a szükségletnek, de ez nem irányíthatja vagy mértékelheti a létet. A szükségletből eredeztetett lét lehet a kívánság, az akarat visszfénye, a valóságban azonban ellenségként áll vele szemben mindaddig, amíg az ismeret a lét törvényéhez nem simul. Ha a létből indulunk ki, vele azonosítjuk a gyakorlatot, általa mutatjuk ki ennek az észszerűségét,

egyenmű ismeretkört építhetünk föl. Ha azonban a gyakorlatból, a szükségletből indulunk ki, belőle a létet nem vezethetjük le, mert a lét szükségképen megelőzi a gyakorlatot: operari sequitur esse. A pragmatizmus csapodárkodásáról nem is szólva, ezért nem sikerült még Kant kritikájával sem értelmünk közelébe hozni a valóságot s ennek világszemléltető elvet adni.

De most menjünk tovább. Ha a hittételeket és a feldolgozással foglalkozó teológiát gyakorlati igazságokká, ill. tudománnyá tesszük, nem ugyanez az örvény nyílik-e meg előttünk? A gyakorlati igazság tárgya a szükséglet, mértéke a környezet, főuma az emberi vélekedés lévén, a hittételek s a belőlük levont következtetések változatlan jellegüket elveszítik s a milieuhöz igazodva határozódnak meg úgy értelmükben, mint értékükben. Nemcsak a századok, hanem az egyes tudományágak, sőt az egyének szükségletei lennének a hit értelmező tényezői. Mindezekben ráismerünk a legújabb kor mélyreható teológiai tévedéseire, de jól tudjuk, hogy a tétel fogalmazásáért a XII század Skotusa, továbbfejlesztéséért pedig a XVI. század Lutherja felelős.

De ha elkerüljük is ezt a végzetes tévedést, a hitet mint gyakorlati ismeretkört azonban a természetes ismeret szemléleti igazságainak fényében akarjuk megítélni, akkor sem jutunk kedvezőbb eredményre. Mert ha a hitet tekintjük kiindulási pontnak s vele akarjuk a természet adatait áthatni és megvilágítani, vájjon ki fog áldozatot hozni egy egészen homályos és végeredményében csak irányító, regulatív értékű ismeretkör kedvéért a belátott és változatlan értékek világában? A kettő vagy ellenségként állana szemben vagy pedig a kettősvágányú igazság elég göröngyös útjára vinné az elmét. Ha pedig viszont a természetből indulunk ki, akkor meg a hit veszíti el nemcsak önállóságát, hanem természetfölöttiségét is. Mert azt nem tagadhatjuk, hogy a természetes ismeretkör, legalább is a kinyilatkoztatás után, a természetfölöttinek Veritas materialisát vagyis igazságának az előfeltételét visszaadja.¹ Ha már most a hittételnek nincs önmagában szemléleti igazsága, akkor semmi sem áll útjában, hogy a természet szemléleti igazságából nyert fényt túlerősnek találjuk s a hittételek szigorú bizonyíthatósága mellett foglaljunk állást. Nem az én következtetésem ez, hanem a XIII. század teológusaié, akikről szent Tamás bizonyos fájdalommal jegyzi meg, hogy nézetük cedit in irrisionem infidelium.² Vélemé-

¹ V. ö. Aqu. 163. s köv.

² I. Qu. 32. a. 1. c.

nyük nem szállt sírba velük együtt, hanem tovább él a Skotus- és Molina-féle hitelemzésben, amely szerint a hit végső, tulajdonképeni (formális) indítóoka annyira eltermészetiesedik, hogy végeredményben csak a malaszt subjectiv ösztökélése, nem pedig a tárgyi azonosító tényező kölcsönöz hitünknek némi természetfölötti jelleget. Tovább él ezenkívül e nézet a közfelfogás tévedéseiben, melyek szerint a hit azonos a vélekedéssel, mibenlétere nézve pedig teljesen közömbös, hogy a tétel elfogadása milyen indítóok alapján történik. A fő a hittétel vallása, a ratio formális cognoscendi nem játszik döntő szerepet. Ezért tartják sokan a hitet indokolatlan ismeretnek s ezért szenved hajótörést annyi hívő az ellenmondás legcsekélyebb szelére. Onnan van ez, hogy az emberi életben az ítélet, tehát a tökéletesen indokolt ismeret és meggyőződés — sajnos — az igen ritka dolgok közé tartozik. A tetszés vagy nemtetszés meg a többi érzelmi tényező oly döntő szerepet játszik ismereteinknél, hogy a tulajdonképeni azonosító tényezőről egészen megfeledkezünk. Mivel pedig a hit elfogadásánál az akaratnak erős szava van, azért igen könnyű úgy gyakorlatilag, mint elméletileg az említett tévedéseket vallani.

A voluntarizmus minden faja vagy összes, vagy hitbeli ismereteink szemléleti igazságát tagadván, túlhajtással hibáz, mivel vagy változatlan értékű azonosító tényező hiányában az értelmet az akarat önkényére bízva, vagy pedig a természetfölötti ismeretkört a természetes függvényévé teszi. Ezzel tehát vagy lemondunk ismereteink egyneműségéről vagy pedig az azonosságig fokozzuk azt, ami a dolog természetéből kifolyólag lehetetlen.

Mindemez ellenmondásokat csak úgy kerülhetjük el, ha a két ismeretkör szemléleti igazságát s vele együtt mindkettőnek különmemű azonosító és értékelő tényezőjét minden megszorítás nélkül elismerjük. Hacsak egyetlen pontot fedezünk is fel, amely-nél a lét és ismeret találkoznak, akkor az általános voluntarizmus jogosultsága már megdől. Ha pedig ez a pont oly jelentőségű helyen található, mint Aristoteles princípium contradictionisa, akkor természetes ismereteink gerincének szemléleti igazsága biztosítva van s az esse palicipatum, mint teljes értékű azonosító tényező, ratio *formális* cognoscendi, vezethet bennünket úgy az elmélet, mint a gyakorlat terén föl egész a metafizikailag kialakítható istenfogalomig. A hittételek szemléleti igazsága pedig a természetes ismeretét nyomon követi, ha az utóbbi kiegészítése és folytatása gyanánt jelentkeznek, nem ugyan az esse participatum, hanem egy magasabb nézőpontra, a Veritas primára, felemelő ismeretértékelő tényező

alapján. Ezzel a legteljesebb különeműség kerül ugyan ismereteinkbe az azonosító tényező szempontjából, amit azonban tökéletesen kipótol ama viszonylagos egyneműség, amelyet a két ismeretkör összhangja kölcsönöz. Mert ne felejtjük el, hogy a hithez csak azért szükséges a csalhatatlan tekintély biztosító szava, mint formális *ratio cognoscendi*, hogy a kinyilatkoztatás adatainak létéről vagy nemlétéről biztosítson bennünket. Ugyanazt a feladatot tölti tehát be, amelyet a természetes ismeretek terén az ellentétes állítások lehetetlenségének elve. Itt ez, ott meg amaz (a *Veritas prima in dicendo*) dönt a lét vagy nemlétről, az igazságról vagy hamisságról. Ha már most van annyi életere természetes ismereteinkben, hogy az érzéki valóságtól meg nem szakított oksági láncot tud vonni az *esse participatum*ig, innét pedig az *esse per se subsistens* természetes fogalmáig, másrészt pedig, ha elfogadhatóvá tudja tenni, hogy az új, a természet adataiból fel nem ismerhető állítmányokat ugyanaz az *esse per se subsistens* követeli magának, akiről a természetes összegezés szól, akkor két nagy vívmány előtt áll. Az egyik egész világnézetünk viszonylagos egyneműségét, a másik pedig a magasabb összegező szempontok létértékét biztosítja.

Ami az elsőt illeti, az oksági elv, amely felhatalmaz bennünket arra, hogy az *esse per se subsistens* a természet köréből vett analógiákkal jelöljük s igazán, bár tökéletlenül felfogjuk, az említett összefüggés alapján tovább kísér bennünket. Ezért mindaddig megengedi az *esse participatum* köréből vett szemléleti és nemcsak gyakorlati, igazságú analógiák alkalmazását, amíg a hit azonosító tényezője részéről megvan a biztosíték, hogy ugyanaz az *esse subsistens* szól hozzánk a kegyelem Urának szerepében, akit a természet Alkotója gyanánt ismertünk föl az oksági elv fényében. Ennek hiányában az ismeret gyakorlativá válik, elveszti ítélet jellegét, emberi vélekedéssé lesz, mint a teológiai rendszerek legtöbb következtetése. Ezzel elértük ama viszonylagos egyneműséget ismeretünk egész területére nézve, amely szerint a különböző azonosító tényezők egész köre ugyanabból az anyagból, az *esse participatum* tartalmából és viszonylataiból áll. Amíg az ilyen eljárás a voluntarizmus szempontjából tudományos alapot nélkülöző önkényesség, addig a szemléleti igazságot valló és a lét viszonylataiba bekapcsolódó ismeretelmélet elvei szerint a tudományosság minden követelményének megfelelő szükségszerűség.¹ A teológiai rend-

¹ Az analógia magában véve egyformán használható, akár szemléleti, akár gyakorlati igazságot képviseljen. Viszonylagos fogalom lévén, főfeladata

szerek életrealitásáról tehát úgy ítélkezhetünk legkönnyebben, ha úgy a hittételek fogalmazásait, mint pedig kifejtésüket illetően az vizsgáljuk, mennyiben kapcsolódnak be a lét, nevezetesen az értelemre nézve legközelebb adott véges lény törvényeibe. Minél több bennük a gyakorlati igazság, minél több, matematikai értelemben vett „elhanyagolással” kell élniök s minél kevésbé sikerül a természetes ismeretkör anyaga és tartalma köré fonniok a természet-fölöttit, annál kevésbé van rájuk nyomva az igazság és örökkévalóság bélyege.

Egész világnézetünknek ezt az egy anyagból való felépítését és az esse participatum szemléleti igazsága köré való fonását¹ mondjuk ismeretünk viszonylagos egyneműségének homogeneitás materialisnak. Ez az emberi értelem természetéből folyó szükséglet. Az értelem a tudatos és eszmei valóság materia prima-ja lévén, nem minden határozottság befogadására alkalmas, hanem csak azé, ami az anyagban valósul meg. De amint a materia prima határozottságai a közbeeső kozmikus okok hosszú sorozatán keresztül a végső oknak, Istennek, eszméjét képviselik, úgy az emberi értelem ismeretei, ha még oly tökéletlenek lennének is, felölelik mindama szálakat, amelyek a véges valóságot a végtelennel szükségszerűen összekötik. Ezért elengedhetetlenül ilyen anyagi tartalomtól épül föl egész ismeretvilága, de ez a tartalom époly alkalmas a vele oksági viszonyban álló eszmei értékek valódi, bár homályos, visszatükrözésére, mint az agyagban megvalósuló formák Isten eszméinek hordozására.

Az esse participatum adataiból bármiként nyerhető analógiák, eredmények és következtetések csak gyakorlati érvénnyel bírnak, hacsak a természetfölötti ismeretkör azonosító és összegező tényezője, a Veritas prima, létértékükről nem kezeskedik. Ezzel eljutotunk a föbbebb említett második vívmány taglalásához. Ismeretünk valóságértéke a Kant-féle synthesis szerint annál inkább csökken, minél magasabbra emelkedünk összegezésünkben. Viszonylagosan még a legtöbbet ér a tér és időben összegezett érzéki szemlélet. A kategóriák már csak az alanyi világ körére szorítókozó ismeretsza-

az, hogy valamely önmagában ki nem fejezhető dolog elképzelését megkönynyítse. Ebből a szempontból közelebb áll a gyakorlati igazsághoz, mint a szemléletihez. De nem föltétlenül az. Valahányszor reális oksági kapocs fűzi össze az elnevező tényezővel (summa analogatum), szemléleti igazsága és létértéke biztosítva van ama reális ok valóságában, amelyhez értelmünkötől független kapcsolatok által fűződik.

¹ V. ö. a függelék 1. tábláját.

bályozó tényezőket képviselnek, az eszmék végül mint az ismeret egyes csoportjait összegező előfeltételek a valóságtól teljesen elszakadt képződményeknek tekintendők. Ez a fokozat tipikus képviselője a voluntarizmus kétségbeejtő eredménytelenségének s csekély változással megtalálható annak minden fajtájánál. Innen van, hogyha ismeretünk legmagasabb összegezését és a teljesen központi szemléletet biztosító formáját, a mystikát (akár keresztény, akár más fajta legyen az), ily ingó talajra építjük, akkor kizárólagosan az érzelgősség túlcsapongásait visszatükröző élvezetté válik az és a szemléleti igazság követelményeire nemcsak nem tarthat igényt, hanem kénytelen azokat egyenesen el is hanyagolni.

Ezzel szemben az aristotelesi alapokon nyugvó világnézet létértéke az összegező szempont magassága szerint emelkedik. Ismereteink legértéktelebb részét az érzékiek képviselik, mert a maradandóság, a változatlanúság teljesen hiányzik náluk. Az értelmiek, mivel a dolgok lényegét, változatlan elemeit tárják elének, állandó értékek, sőt amennyiben az elvonás révén szereztük azokat, a természetes összegezés csúcspontját képviselik. Az ily elszórt értelmi ismeretek rendező, összegező tényezője az esse participium, amelyben az ismeretek létértékeért szavatoló ellenmondás elvének segítségével egyesítjük azokat. Minél tisztább tehát az érzéki valóságból elvont létfogalmunk, annál bensőségesebb értelmünknek a vele való egyesülése, annál biztosabbak általa igazolt ítéleteink, annál nagyobb világnézetünk létértéke. Ez a létfogalom azonban természeténél fog másra, mint forrására utal bennünket, amelyből a maga létértéke és igazsága is ered. Ha tehát sikerül értelmünknek az igazság e forrásával egyesülnie s ezt igazoló és ismeretértékelő tényező gyanánt felhasználnia, akkor a vele igazolt ismeretek létértéke annyival múlja felül az esse participatummal igazoltakét, amennyivel változhatatlanabb és erősebb értéket képvisel úgy lét, mint igazság szempontjából az esse subsistens a participatum fölött. Minél tisztább tehát az esse subsistensről alkotott fogalmunk s minél tökéletesebben, tehát más tényező kizárásával alkalmazzuk azt ismeretértékelő tényező gyanánt, annál nagyobb lesz vele igazolt ismereteink létértéke. Ennek legmagasabb fokát az esse subsistenssel való tökéletes egyesülés képviseli a visio beatában, amikor a részleges azonosító tényezők kizárásával mindent a lét és igazság ősforrásában szemlél az elme. A többi fokozatot így vázolhatjuk röviden.

λ metafizikától közvetített esse per se subsistens fogalom értékelő ereje nem nagy, mivel az esse participatumból hámozzuk

ki azt, mint okot az okozatból, s ennek megfelelően csak annyit értékelhet ismereteinkből, amennyit az esse participatum már úgylát magában foglal. Mindemellett bizonyos középponti szemléletre megedzi értelmünket és fogékonytá teszi az esse subsistens fogalmának befogadására, amennyiben ez saját létformája és működési módja szerint tárulna elébe. A metafizika ugyanis éppen azért, mivel a valóságnak csak igen kis köréből tudja elvonni és megalkotni istenfogalmát, elég valószínűnek tünteti fel ama feltevést, hogy az esse subsistens *aligha csak* olyan, aminőnek mi megismerjük s egész biztos tényként állítja elénk az ismeretet, hogy lét és működési törvényei egyáltalában nem egyeznek meg az esse participatuméval. Ezzel egy megdönthetetlen szemléleti igazsággal gyarapítja értelmi kincstárunkat s amellet, hogy alkalmassá teszi fülünket az esse subsistensnek az érzéki valóság területét is túlhaladó szavának meghallására és megértésére, arról is föltétlenül biztosít bennünket, hogy egy és ugyanaz a valóság az az esse subsistens, amely az érzéki világ és ennek törvényei szerint nyilatkozik meg, mint az, amely e valóságtól függetlenül és egészen sajátos lét és működési módja szerint tárul lelki szemünk elé. Ugyanez a metafizika biztosít bennünket arról, hogy az érzéki valóságból elvont ismereteinknek végeredményben azért van változatlan értéke, mivel az esse subsistens változhatatlan eszmei világának képmására alkotott teremtett igazságokat képviselnek. Ebből mintegy felkínálkozik a következtetés, hogy azoknak az ismereteknek a létértéke, amelyeket közvetlenebbül, tehát az érzéki világ kizárásával azonosítunk az esse subsistenssel, sokkal nagyobb lesz, mint azoké, amelyek igazságát csak az esse participatum biztosítja. Innen van, hogy még a legalacsonyabb és egészen a tiszta tekintély fokáig letompított formában is — mint a hitnél — tárgyilag nagyobb az önmagában vett esse subsistensnek igazoló és azonosító ereje, mint akár-mely más, értelmünk színvonalához közelebb álló tényezőé. A természet adataiból el nem vonható, tehát természetfölötti igazságok, létértéke eszerint annál erősebb és változatlanabb, minél magasabban áll az esse subsistens lét- és igazságértéke az esse participatumé fölötte.¹

A hitigazságok e magasabbfokú szemléleti igazsága átárad a természetesekre is, mihelyt a természet (esse participatum vagy helyesebben és végeredményben esse subsistens prout in rebus sensibilibus manifestatur) és a hit (esse subsistens in se, seu ut seipsum independenter a rebus sensibilibus manifestans) azonosító

¹ II-II. Qu. 4. a. 8.

tényezőjét újabb összegezésben sikerül egyesíteni. Ez a teológia azonosító tényezője az esse per se subsistens prout in doctrina Ecclesie manifestatur. Mindkét ismeretkör szemléleti igazságát biztosító azonosító tényezők magasabb synthesise ez, amely épen ezért e kettős hatóerőnél fogva jobban biztosít bennünket ez ismeret létértékéről, mint az értelmi összegezés legsőbb, metafizikai foka. Nagyon természetes, hogy a teológia ez értékelő tényezője nincs arra hivatva, hogy az egész természetes ismeretkör szemléleti igazságáról biztosítson. Csak az érintkező pontokra nézve áll ez, lehal arra a körre, amelyet a hit azonosító tényezője, ill. a kinyilatkoztatás kiterjedése megvont s amelynek az átítatására az esse participatum fölvétele az új összegező tényezőbe szükségessé vált. A többi ismeretekre vonatkozólag csak gyakorlati igazságot ad e ratio formális s használhatóságukról bizonyos célokra, főképp a végső célra vonatkozólag nyilatkozik.¹

Értelmünknek a lét forrásával való egyesülése végül legtökéletesebb a Szentlélek ajándékainak mystikus világosságában. Hogy szemléleti vagy gyakorlati igazság jár-e a mystika ismeretmódjával, attól függ, hogy új ismeretkört akar-e itt megnyitni a Szentlélek vagy pedig csak a már meglevő körök új, mélyebb ismereti módját kívánja közölni. A katolikus felfogás a kinyilatkoztatás lezártágáról szóló hittétel alapján kétségkívül az utóbbi mellett foglal állást. Ezt szent Tamás úgy fogalmazza, hogy a mystika feladata a hit és a természet adatainak az igen könnyen tévedésbe vivő kutatástól és a csalékony következtetéstől ment felfogása és értékesítése a lét forrásának, Istennek, mint azonosító tényezőnek befolyása alatt üdvösségünk elérésének érdekében. Innen van, hogy az ilyen ismeretek szemléleti igazsága nemcsak érintetlenül marad, hanem az azonosító tényező mibenléte folytán növekszik is. A lét forrásának közvetlen, látomásszerű érintése ugyanis jobban szavatol ismereteink létértékéről, mint annak az elvonás vagy a hit homályos útmutatása alapján történő elfogadása. Innen a mystikus föltétlenül biztos ítélete a nagy világnézeti kérdésekben s megbízható vezetése a gyakorlat terén. Az esse subsistens salutare mint indokló és azonosító tényező sohasem hagyja el a hívőt, ha biztosan kell mozognia s ott, ahol az azonosító tényező általánossága és túlságosan felülelő ereje miatt szemléleti igazságot nem kölcsönözhet neki, vagy erre egyáltalában nincs szüksége, ott oly gyakorlati igazsággal vezeti, amely a legváltakozatlanabb szemléleti igaz-

¹Ezért mondjuk, hogy a hívő mindent sub specie aeternitatis ítél meg így legalább is gyakorlati igazságáról fogalma van.

ság az örök élet és az örökkévaló elvek köré fonódik.¹ Mert tudnunk kell, hogy a felsorolt három összegező tényező épen az egész valóságot felölelő jellegénél fogva a részleges szempontokat csak burkoltan és hatóerő szerint öleli fel s így a lélek szemét nem föltétlenül élesíti meg a részleges igazságok meglátására is. Ezt csak a lehetőség szerint közli az értelemmel, amely általuk bizonyos készséget nyer arra, hogy, meglátván az alsóbbrendű azonosító tényező bennfoglaltságát a felsőbbrendűben, könnyebben beleélje magát a részleges ismeretkörbe is. Ezért nem állítjuk, hogy ismereteink egyneműsége magával hozza az összegező tényezők egész kiterjedésének szemléleti igazságát. Ezt csak a közvetlenül alája rendelt azonosító tényezők hatóerejének köréig akarjuk kiterjeszteni. A többire *tisztán* a maga fényében csak gyakorlati világosságot vet, megkönnyítvén vagy lehetővé tevén a használhatóságukról, nemlehetetlenségükről stb. való ítéletet.

A természet és a hit összegező tényezőinek szemléleti igazságát föltételezve, a mystikus ismeret létértéke a legnagyobb, hisz lényegéhez tartozik, hogy mindent a lét legvégső forrására, Istenre, vezessen vissza, benne szemléljen és benne olvasson fel. S ha ez összefüggések megokolása az összegező tényezők tökéletes látásának hiánya miatt nem mindig található meg, élményszerű érzék-lésük és minden következtetést messze felülmúló megnyugtató hatásuk sohasem hiányzik. A természetes ismeret és a hit keretein kívül a mystika szemléleti igazsága megszűnik s új heterogén ismeretté válik (pl. a magánkinyilatkoztatások), amelyet a jelen világrend egyetlen, sem természetes, sem természetfölötti azonosító tényezőjével sem igazolhatnak.

Mindebből látjuk az ismeret létértékét valló intellektualizmus előnyét a voluntarizmus fölött, amely változatlan azonosító tényező hiányában tulajdonképen sem egy-, sem különeműségről nem beszélhet, hanem vezető nélkül engedi bolyongani értelmünket a legkülönbözőbb területeken.

Az eddigiek alapján tehát azt állapíthatjuk meg, hogy ismereteink viszonylagosan egyneműek, mert 1. értelmünk természetének megfelelően ugyanabból az anyagból — az esse participatum elemeiből vannak összetéve; 2. mert legmagasabb rangú, sőt egészen természetfölötti ismeretkörünk is szervesen bekapcsolódik, arányos (természetes) ismeretünk szemléleti igazságába és végül 3. mivel összes gyakorlati igazság tartalmainkat változatlan létértékekkel tudjuk összefüggésbe hozni.

¹ Spirituális autem iudicat omnia. I. Cor. 2. 15.

MÁSODIK FEJEZET.

A philosophia és theologia perennis viszonya a bölceleti és hit tudományi rendszerekhez.

Ismereteink egyneműségének megítélésénél nagy szerepet játszik a philosophia és theologia perennis kérdése. Beszélhetünk-e ilyenekről s ha igen, hol találjuk meg azokat?

A philosophia perennis a természeténél fogva bölcselkedő emberi elme szükségszerű terméke és éppen ezért felöleli mindama problémákat, amelyeket a valóság szemlélete és az élet egyenetlenségei önkénytelenül felvetnek. A feleletet rendszeren készen találjuk vagy a természet intuitív szemléltetése vagy pedig az értelem többé-kevésbé kezdetleges következtető összegezése alapján. Képzett és képzetlen elme egyaránt ugyanazt a feleletet adja mindaddig, amíg az eszmélkedés és a fogalmak kicsiszolásának szükséglete el nem választja azokat egymástól. Ennek következménye egyrészt az egyéni világnézet, másrészt pedig a bölceleti rendszerek keletkezése. Mivel pedig az emberi értelem ténykedése a valóságban mindig ily egyéni színezetű, azért a philosophia perennis tényleg nem lélező, elyont valami. A gondolkozó emberiség subconsciумának szeretném mondani, ami befolyásolja és irányítja az értelem működését, a végeredmény kialakulására és színezésére azonban a különböző élotudatos benyomások miatt rögző befolyást nem gyakorolhat. A skolasztika a habitus naturales nevén ismeri e tényezőket s a még legeltévelyedettebb emberi ismeretben is felcsillámló igazságtartalom magvának tekinti azokat. A kifejlődött bölceleti gondolkodásnak alig van számottevő fogalma vagy problémája, amelyet a természetes ne ismerne, vagy ne használna. Néha csak burkoltan és a homályban elvesző körvonalakban tűnnek fel ezek, vagy pedig csak kezdetleges megoldást nyújtanak, úgy hogy tulajdonképeni értelmüket vagy jelentőségüket csak a csiszolt eszmélkedő gondolkodás határozhatja meg. Adatai oly kiinduló pontjai minden bölceleti gondolkodásnak, hogy teljesen még senki sem tehette magát túl rajtuk, legfeljebb csak utólagos kritikával kísérletezhetett megdöntésükön — egészen az ellenmondási elv tagadásáig. A bölcelettörténet tanúsága szerint azonban ezek a kísér-

letek meddők maradtak. Ideig-óráig meg lehetett ígézni az ilyen elméletekkel az emberek egy részét, egy-egy nagyobb megrázkód-tatás azonban, de minden esetben a gyakorlati élet, megmutatta tarthatatlanságukat s visszavezetett a megnyugtató világnézet ösfor-rásához, az örök bölcelet elveihez. Ez a tény elég csattanós a posteriori bizonyíték, amellet az a priori állítás mellett, hogy a philosophia perennis adatai félre nem vezethetnek, mivel tényező-jük az egy irányban lekött természeti hajlandóság. Ez csak akkor csalhatna meg bennünket, ha adataiban az egyéni színezettől füg-getlenül találnánk ingadozást és ha ismereteink további kifejlésében és a természet adatainak rendszerezésében föltétlen összeütközésbe kerül-nénk velük. Mivel azonban úgy a történelem, mint pedig az ember állandó szükségletei ennek az ellenkezőjét bizonyítják, azért a bölceleti gondolkodás helyes fejlődésének irányát a philosophia perennis adataiban kell keresnünk. Ebből viszont az következik, hogy ismereteinknek tartalmi egyneműsége az örök értékű bölce-letre való támaszkodástól függ.

Philosophia perennisen tehát az emberi értelemnek minden tudományos csiszoltságtól független, inkább ösztön- és élmény-szerű, mint következtetésen alapuló ítéleteit értjük a világ és az élet nagy összegező fogalmairól és problémáiról.¹ Ezért a lélek egyensúlyát és összes ismereteink egyneműségét biztosítani akaró bármely rendszernek ezeket az adatokat kell csiszolnia és határo-zatlan vagy homályos elemeiket úgy fogalmaznia, hogy ismeretünk az új külsőben is ugyanarra a tárgyra telerje értelmünk élet, ame-lyet a romlatlan elme homályosan és gyakran csak sejtésszerűen felfog.

Az ítélet szent Tamás szerint két elem összetétele vagy szét-választása, főképp pedig oly összemérséklése, contemperatiója, amely elménkkal az osztatlan igazságot szemlélteti. Az elemek tehát mel-lékes, előföltételszerű (materialis) szerepet játszanak, az ítélet élet-ereje az „est”-ben, vagyis ama meggyőződésben van, hogy értel-

¹ Részemről a philosophia perennist nem azonosítom az emberiség köz-meggyőződésével, a sensus communissal. (Ugyanezt állítom a theologia perennis és a consensus ecclesiae dispersaeről.) Az utóbbi egyes szétszört és esetleg összefüggés nélküli igazságokra is vonatkozhat s tényleg így használják is ezt fel érv gyanánt, úgy a bölcelet, mint a hittudomány -térén. Ezzel szemben a philosophia perennis nem tisztán az értelem műve, hanem az egységesítésre, az összegezésre törekvő és természeténél fogva erre hajló értelemből fakad. A kettő tehát úgy viszonylik egymáshoz, mint a rendezetlen, összefüggésnélküli igazságok a rendszerezettekhez. A philosophia perennis rendszerező elvét a fönnebbiek szerint a létfogalom képviseli.

münk a valósággal érintkeznek. Minél tökéletesebben simulnak tehát az elemek egymáshoz és a valósághoz, annál alkalmasabbak az igazság kifejezésére. Innen van, hogy egyazon tárgyról különféle értékű értelmi és szóbeli kijelentések fogalmazhatók, aszerint, amint többé vagy kevésbé alkalmasak értelmünknek a tárgyra való irányítására. Ezért a bölceleti rendszerek értéke is aszerint változik, amint meghatározásaik, fogalmazásaik és egyes tétereik alkalmasak arra, hogy az értelmet a philosophia perennis adataira irányítsák. Feltéve, hogy az örök bölcelet adatai az összegező fogalmak és problémák lényegét igazán tükrözik vissza, a tudományos fogalmazásoknak feladata csak az lehet, hogy a kezdetleges igazságtartalmakat kifejtve megvilágítsa, s minden követelményt kielégítő, meg a tárgyi igazság összes igényeit számba vevő viszonylatokba állítsa be azokat. Ezért mondtuk fönnebb, hogy a philosophia perennis önmagában nem létezik, hanem csak az egyes bölceleti rendszerekben, amelyek nem egyebek, mint annak többé-kevésbé ékesszólo tolmácsai. Az a rendszer jár tehát legközelebb az örök bölcelethez s így ennek elnevezésére is leginkább az tarthat számot, amelynek formulái oly contemperált anyagból állanak, amelyben értelmünk az „est”-et a heterogenitás, a philosophia perennissel való összeütközés veszedelme nélkül állíthatja és amelyekben a képzetlen elme, ha kifejtik előtte a formulák értelmét, a maga gondolataira ismer. Tökéletes tolmácsá azonban egyik rendszer sem válik, mert összegezéseikben a valóságnak csak csekély és időszakokkint változó részével kénytelenek számolni. Ehhez járul, hogy ez a valóság is különféle oldalról szemlélhető s így az egyik elmét ez, a másikat pedig ama megvilágítás ragadja meg. Ez pedig a különböző fogalmazásokat természetszerűleg vonja maga után. Ezzel azután bölcelkedésünk heterogén fejlődésének lehetősége is meg van adva, azokra a következtetésekre nézve, amelyek burkolatlan vagy épen csak a lehetőség szerint foglaltatnak a philosophia perennis adataiban. Mert ezek teszik a tulajdonképeni tudományos bölcelet tárgyát s itt játszódik le leginkább az emberi vélekedések tragédiája. Ezért, ha nem kapcsolódik bele a tudományos gondolkodás ama szilárd pontba, amelyen a természet a philosophia perennis horgonyát vetette meg, a legteljesebb különmeműség, sőt antagonizmus kerül alanyilag a lélekbe, tárgyilag pedig világnézetünkbe.

A bölcelet története, főleg az újabb korban, igen kézzelfogható bizonyítékot szolgáltat állításunk mellett s még az a nézet vágja a legcsekélyebb rést az Alkotótól sziklaszilárd egységűnek elgondolt

világnézeti összegezésbe, amely a philosophia perennis adatait a gyakorlati igazságok lomtárába veti, mint a Kritik der reinen Vernunft nagynevű szerzője tette. Mivel pedig értelmünk természetes nyugvópontját a lét törvényeihez való alkalmazkodásban találjuk meg, úgy hogy ezek elhanyagolása, amint fönnebb hangsúlyoztuk, föltétlen megoszlást és tárgyi különeműséget hoz magával, az a bölcséleti rendszer tekintendő a philosophia perennis letéteményesének, amelynek középpontjában a létfogalom úgy helyezkedik el, hogy az általa biztosított szemléleti igazság köré fonódják minden — természetes és kinyilatkoztatott — ismeret szemléleti és gyakorlati igazsága. Amint a bölcséleti rendszer fogalmazásainak és megoldásainak próbaköve tehát a philosophia perennis adataiban keresendő, épúgy távolabbi következtetéseknek s egyáltalában világ-nézetünk egynemű kifejtésének elengedhetetlen előföltétele és zsinórmértéke az említett adatokra való visszavezetés, röviden a burkolt, de legalább is a lehetőség szerinti bennükfoglaltság.

Ha a philosophia perennisre vonatkozó nézeteinket általános bölcséleti elvekre visszavezetni s azok szerint magyarázni akarjuk, a következő eredményekre jutunk. A philosophia perennis mindama következtetések és igazságok eszmei egységét és rendszeres összességét jelzi, amelyeket a helyes úton járó elme az észelvekből levon. Mivel pedig ezek kettős — a logikai és metafizikai — általánosság minőségében szemlélhetők, a philosophia perennis adatai is két úton ill. kétféle értékben nyerhetők általók. Mint *logikai* értékek¹ egyazon szükségszerűséggel lépnek fel, mint a legelemből elvonás eredményei, az értelem használatának zsengei és minden további működésének parancsoló természetű irányítói. Mivel azonban ebbeli minőségükben az értelmi összegezés tartalmi részét nem határozzák meg, a philosophia perennis *tartalmi* egységét és egyneműségét nem is biztosíthatják, sőt épen az észelvek tartalmi határozatlansága az oka, hogy az egyedi kutató elme oly hamar eltér az örökkévalóság színvonalától s a mulandó, a viszonylagos tételek útvesztőjében téved el. A philosophia perennis igazságai ugyanis, amint később látni fogjuk, csak *potentia implicite et virtualiter* foglaltatnak az így fogalmazott észelvekben s így ezeknek tartalmi kifejlése a gyakran nagyon is alanyi színezetű egyedi benyomásoktól függ. *A philosophia perennis ebben a formában nem más, mint az örök logikai-érvényű észelvek kényszerítő hatása alatt a valóság és az élet problémáin szükségszerűen eszmélkedő és azokat összegező*

¹ V. ö. Aqu. 53. s köv.; 103. s köv.; 117. s köv.

elme tevékenysége, ill. ennek megmásíthatlan szabályok szerinti lefolyása. Észelveink ebben a formában ismereteink elemzésének határpontjai (ultimus terminus analyticus), velünk született természetes készségek, amelyeknek fénye egészen sohasem alszik ki. Nincs bölcséleti rendszer, amely elemzésében más eredményre juthatna. Ezért követeli mindegyik az örök bölcsélet minősítését s ezért részese ennek mindegyik legalább is gyenge visszfényben és apró töredékekben.

Az észelvek mint *metafizikai értékek* ismereteink összegezésének eredményei. Ha ebben a formájukban is oly szükségszerű alakulatok gyanánt lépnének fel, mint az *előbbiben*, akkor a philosophia perennis kérdése meg lenne oldva s nemcsak eszmei, hanem tényleges összegezésben állana előttünk az élet problémáira adott feleletek rendszere. Olyan lenne ez a philosophia perennis, mint az állat ösztöne, csak kiterjedése és tartalmi gazdagsága lenne nagyobb. Ezt azonban megtagadta tőlünk a természet, úgy hogy észelveink metaizikai fogalmazásukban és értékelő erejükben a szorgalom és az emberi kutatás eredményei és a kifejtett ismeretvilág összegezései gyanánt jelentkeznek. Mint ilyenek *actu implicite et virtualiter* ölelik fel világnézetünket s ennek tartalmi dióhéjfogalatai és irányítói. Hogy ennek a fáradságos összegezésnek az útján a helyes nyomokat soha el ne hagyjuk, *tökéletesen megtisztult* elmére van szükségünk. Ez pedig nemcsak a tartalmi hiányoktól és hamisságtól, hanem az érzelmek csaló befolyásától való mentességet is magában foglalja. Ezért oly nagyfokú tökéletességet tételez fel, hogy az ily philosophia perennis csak ritkán található, de akkor is inkább a kiválasztott egyének élményszerű tapasztalataiban, mint közkinccsé válható tanok alakjában. Voltak és mindig lesznek ily kiválasztott lelkek, akik tartalmilag is az örökkévalóság világosságában szemlélik a valóságot és az életet, akik a természet Urának különös kegyelme folytán tökéletes részesei a valóság úgy összegezett visszfényének, aminő az Alkotó elméjében él, ámde ez különös, személyes kegyelem, amelynek az átlag-ember nem szokott birtokosa lenni. Ez többé-kevésbé tévelyeg és a vágyaitól elhomályosodott szemekkel a vélekedések és a rendszerek útjait járja. Ezért mindig rá van nyomva bölcselkedésére az egyoldalúság és ideiglenesség bélyege, úgy hogy még akkor is, ha a philosophia perennis birtokosának sikerülne világnézeti összegezését teljes tisztaságban közölni az emberekkel, ezek a megnemtisztult, átlag-lelkek szétforgácsolnák, beszennyeznék és örök jellegétől megfosztanak azt. Ezt látjuk pl. szent Tamás bölcséleténél is: nemcsak

másodrangú, hanem igazán alapvető kérdésekben is alig találunk egy-két pontot, amelynek értelmezésében megegyeznének az utódok, a saját szemükkel és nem a nagy tudós éleslátásával nézve és élve ál annak nagy igazságait. *A philosophia perennis, mint tartalmi egység tehát a teljesen megtisztult elmének az Alkotó eszméit tökéletesen visszatükröző világnézeti összegezése.* Mivel pedig ez az összegezés az ily tiszta lelkekkel rendesen sirba száll s csak egyes darabjai maradnak meg a róluk elnevezett rendszerekben vagy pedig az általuk felvetett problémákat megvitató egyéb nézetekben, azért tartalmilag is részesei a rendszerek a philosophia perennisnek, több-kevesebb szerencsével belekapaszkodva a megtisztult elmék egy-egy örök gondolatába. A philosophia perennist, mint tartalmi ismeretkört, tehát így írhatnók körül: *a világ és az élet nagy problémáit az Alkotó ismerete szerint szemléltető mindamaz igazságok eszmei egysége és rendszere, amelyek a teljesen megtisztult elme összegezésének eredményeképp az észelvek méhében ténylegesen (actu implicite et virtualiter) bennfoglaltatnak.*

A philosophia perennisről s jelentőségéről való nézetünket a mondottak alapján röviden így foglalhatjuk össze. *Előképében* azonos Istennek, mint a természet Urának örök bölcseségével, anyagában pedig Isten természetes kinyilatkoztatásával, amely az érzéki világ úgy statikus, mint dinamikus (történelem, élet) adataiban keresendő. Létrehozója az emberi értelem a maga örök, kiolthatlan subconsciumaival, az észelvekkel. Ezek a természetes kinyilatkoztatás közlésének szervei a természettől és az élettől feladott kérdések megoldásának közvetítői. E megoldások létrejöttükben legtöbbször élmény és ösztönszerűek, tárgyukban pedig elmosódott tartalmakat képviselnek, amelyek gyakran csak a világos felelet terére vezető utat mutatják.¹

Minden bölcseleti rendszernek számolnia kell a philosophia perennis adataival, mivel ezek természetszerű szükségességgel változnak ki a lélekből, a világ és az élet szemlélete alapján s így világnézetünk alanyi és tárgyi megoszlása el nem kerülhető, ha föltétlenül más úton akarunk járni. A bölcseleti rendszerek feladata

¹ A philosophia perennis adatai határozatlanok és ingadozó jellegűek külső fogalmazásaikban, de föltétlenül megbízhatók és határozottak eszmei tartalmukban. Onnét van ez, hogy a formulák csak jelei a gondolatnak, de a gondolkozás szabatosága nem mindig hozza magával a kifejezés hibátlanságát is. Így van ez főképp ott, ahol a gondolkozás intuitív jellegű, mint a philosophia perennisnél. Ezért irányul az értelem éle ugyanazon tartalomra, ha még oly nagy is az ingadozás a formulákban és a kifejezésekben.

tehát csak az lehet, hogy a philosophia perennis adatait a hozzájuk tapadt ideiglenes vonásoktól főképp az egyedi színezettől megtisztítsák, szóval gondos kritika és összehasonlítás után ítéletet mondjanak adatainak örök jellegéről. Az igazságra némileg is számotartó bölcséleti rendszer adatai tehát úgy viszonylatiak a philosophia perennishez, mint a kifejezett tartalom a burkolthoz, a világos a homályoshoz, a határozott a határozatlanhoz, a képzetlen fogalmazás a tudományoshoz. A többféle rendszer és fogalmazás lehetősége a különböző oldalú szemlélet és összegezés, főleg pedig a fogalmainkat csak tökéletlenül kifejező formulákban keresendő, amelyek anyaguknál fogva nem egyformán alkalmasak arra, hogy értelmünket a valóság hiánytalan felfogására irányítsák.

Ugyanígy kell felfognunk a theologia perennis és a hittudományi rendszerek viszonyát is. Amint a philosophia perennis Isten természetes kinyilatkoztatásának ösztön- és élményszerű összegezése, úgy a theologia perennis sem más, mint az üdvösség Urának közléseit ugyancsak ösztön- és élményszerűen összegező ismeret. A hit erényével olyan természetfölötti subconsciumot nyer a hívő, aminőt a lélek természetes készségei, a habitus primorum principiorum, képviselnek. Ezzel egyrészt oly kiirthatlan meggyőződéssel vallja a hívő az ú. n. alapvető hittételeket, a prima credibiliákat, akárcsak az észelveket, úgy hogy ezeknek a tagadása épúgy a hit fényének kialvását jelzi, akárcsak az észelveké az értelem meghibbanását. Ez az alanyi és tárgyi felszerelés alkalmassá teszi a hívőt, hogy a kinyilatkoztatás adatait összegezze s olyan élet- és világfelfogást alakítson ki, mint a philosophia perennis a maga körében. Ez képviseli a hívőknek úgy a tulajdonképpeni tanító egyház, mint pedig a tudományos theologia fogalmazásait megelőző ösztönyszerű meggyőződését és a kinyilatkoztatás terén való csalhatatlan eligazodását, kinek-kinek a saját szükségletei szerint megvont körében. A theologia perennis adatai külső fogalmazásukban époly határozatlanok és elmosódottak, mint az örök bölcséleti, a tisztán eszmei tartalom azonban époly állandó bennük, mint ezekben. Innen van, hogy a hitében erős hívőt meggyőződésében nem lehet megingatni s továbbá anélkül, hogy a téves formulákat megtudná cáfolni, ösztönyszerűen elveti azokat, a tanítói hivatal és a helyes theologia fogalmazásaiban pedig azonnal ráismer a maga gondolataira még akkor is, ha teljesen újak lennének is a formulák. Onnan van ez, hogy a theologia perennis tényezői még nagyobb súllyal hajlítják az elmét tárgyük felé, mint az örök bölcsélet mozgató erői, s éppen a lét forrásával való benső érintkezésük miatt

biztosabb vezetőknek mutatkoznak, mint ezek. Mivel továbbá működésük ösztönszerű, a gondolkodás különféle fékeitől is mentesen nyilvánulhatnak meg s így messze megelőzik a tanító hivatalt, vagy a tudományos teológia fogalmazásait. Ezek ugyanis oly sok szempontra, a tudományok és nemzetek igényeire kénytelenek tekintettel lenni, amíg nyugodtan kimondhatják a végső szót. Gondoljunk csak az Ephesinumra. A zsinati atyák még mélyen elmerültek a vitába, mikor a nép már döntött és hangosan hívta segítségül az Isten anyját. Minden definitionál így van ez: a teológia peremi is előbb és hathatósabban működik minden más tényezőnél. Hangját elnyomni épügy nem lehet, mint a philosophia perenniséét s önállóan épügy kevésbé létezik, mint emez. A külső, amelyben megjelen, már nem viseli magán az örökkévalóság jellegét, hanem megszítja a többi általános értékek sorsát s az egyedi színezetű fogalmazások mögött rejtőzik meg, változatlanul képviselve az örök tartalmat, amelyre a hívő elméje irányul.

Az imént vázolt teológia perennis ennek csak egyik formáját képviseli. Ha ugyanis ennek helyzetét tökéletesen meg akarjuk határozni, akkor olyanformán kell eljárunk a hittudományi elvek szempontjából, amint ezt fönnebb a philosophia perenniséénél tettük a bölcséleti elvek alapján. Ha az utóbbit a prima intelligibilia, az észelvek, kifejtésének mondtuk, akkor a teológia perennis sem más, mint a prima credibilia, a főigazságokból levont következtetések rendszere és eszmei egysége. A skolasztika prima credibiliái ugyanis épügy viszonylanak a hittételekhez és minden további tartalmi határozottsághoz (az ú. n. hittudományi következtetésekhez), mint az észelvek a bölcséleti tételekhez és következtetésekhez¹ és *hasonló* subconscium módjára irányítják az emberiség vallási meggyőződését, mint a természettől nyert készségek a világnézeti összegezését. Ama katolikus hittételnek ugyanis, hogy Isten minden ember üdvösségét őszintén akarja, mint a gratia sufficiens legalsóbb fokának és követelményének, meg kell felelnie annak a természetfölötti segítségnek, amely az ember előtt a természetfölötti élet kapujához vezető utat nyitja meg, t. i. ama meggyőződés közlésének és lehetőségének, hogy van jutalmazó Isten. Hogy Istennek e kegyelme bőségesen kiömlik az emberekre, tényszerűen megállapítható az ethnológiai kutatásokból. Ezek mutatják, hogy az említett alapvető hittételek csakugyan subconsciumszerűen kísérik és befolyásolják az emberiség vallási meggyőződését. A minden idők

¹ II-II. Qu. I. a. 1.

fölött álló s az embert kezdettől fogva kísérő theologia perennis tehát époly tény, mint a fönnebb vázolt philosophia perennis.

Hogy a theologia perennisnél nagyobb tartalmi különbségek és kilengések találhatók, mint az örök bölcseltnél, könnyen magyarázható abból, hogy a prima credibiliák tartalmi kifejtéséhez az anyag nem áll oly módon rendelkezésünkre, mint a prima intelligibiliáknál. Ezeket az érzéki tapasztalat révén határozzuk meg és fejtjük ki, a prima credibiliák meghatározása azonban megfelelő ismeretanyag hiányában csak a kinyilatkoztató Istentől várható. Mivel pedig a kinyilatkoztatás tudvalevőleg lépésről-lépésre oktatta ki az embereket, egészen más szerep jutott a prima credibiliáknak a vallási meggyőződés irányításánál a kinyilatkoztatás előtt és annak lezárulása után. A kinyilatkoztatás tartama alatt logikailag általános értékek alakjában irányították a vallási gondolkozást, hasonlóképen, mint azt az észelvekről fönnebb hangsúlyozzuk. A kinyilatkoztatás lezárásával tartalmilag tökéletes alakulatokká lettek s mint metafizikailag általános értékek egyoldalilag kötik le a hittől felvilágosított elmét s így irányítják vallási felfogásának kialakulását. E kettős szerepben kell vizsgálnunk a theologia perennist is.

Az alapvető hittételek, mint logikai értékek, potentia implicite et virtualiter tartalmazzák úgy a hittételeket, mint a belőlük levonható következtetéseket. A gondolkozó elmenek nem adnak tehát semmi más tartalmi irányítást sem, mint hogy egy fölötte való lényt és ennek egykoroni jutalmazó vagy büntető befolyást elismerje. Ezeknek a minemőségéről vagy közelebbi határozottságáról vagy csak a kinyilatkoztatás adhat felvilágosítást, vagy pedig ennek hiányában az emberi elme sejtelmektől gyötörve szárnyaszegetten vergődik¹ s vagy értelmi, vagy érzelmi világának megfelelő megoldásokkal igyekszik nyugodalmat találni.² Innen a különféle vallások eredete, mint a magára hagyott emberiség tehetlenségének beszédes bizonyítéka. Csak egy Örök, változatlan vonás van bennük, az Isten őszinte megváltó akaratát bizonyító s általa az emberiséggel közölt tétel: van jutalmazó Isten. A többi mind csak töredéke s halvány, gyakran nagyon is hamis visszfénye az igazságnak. *A theologia perennis ebben a fogalmazásban tehát nem más, mint az emberi elmenek a prima credibilia kényszerítő hatása alatt létrejövő gondolkozása az embernek Istenhez való viszonyáról, valamint ennek közelebbi meghatározása az egyes embernek rendelkezésére álló anyag szerint (kinyilatkoztatás, értelmi vagy*

¹ Aqu. 182.

² Aqu. 117.

érzelmi motívumok stb.). Az alapvető hittételek e fölcspillamlása és, szükségszerű befolyása a vallási gondolkozásnál okozza, hogy minden vallás az igazság birtokosának vallja magát s hogy az igazságnak egy-egy sugara mindegyikben tényleg fel is csillan. Megcáfólásuk vagy az igaz vallásnak feltalálása természetesen mindaddig lehetetlen, amíg az alapvető hittételeknek csak logikailag általános értéke van.

A theologia perennisre vonatkozó nézeteinket, amint látható, szent Tamásnak a hittételek gyarapodására vonatkozó véleményére építettük fel. Ugyancsak tőle tudjuk,¹ hogy nemcsak az emberiség, hanem az egyes emberek is különféle mértékben részesedtek a kinyilatkoztatás tartalmi gazdagságának ismeretében. Természetesen ennek arányában tűnt el az illetőkre nézve a prima credibiliák tisztán logikai értékelése s gazdagodott a theologia perennis kincsesháza, úgy elméleti következtetésekben, mint Istenhez való viszonyunk gyakorlati meghatározásában.

A kinyilatkoztatás lezárásával az alapvető hittételek metafizikailag általános értékekké lesznek s mint ilyenek irányítják elménk vallási meggyőződésének kialakulását. Az egyes hittételek és a belőlük levonható következtetések actu implicite et virtualiter foglaltatnak bennük, úgy hogy a hittől felvilágosított és a Szentlélek ajándékaitól vezetett elme föltétlenül megbízható útmutatókat talál bennük Istenhez való viszonyának meghatározásánál. Kifejezetten nem gazdagabbak a katekizmus hat főigazságának tartalmánál, de burkoltan felölelik az egész kinyilatkoztatás területét. Ha tehát elménk Istenhez való viszonyáról gondolkodik, akkor ezekhez kénytelen fordulni, mint értékelő elemekhez s ebbeli következtetéseire annál jobban rá lesz nyomva az örökkévalóság bélyege, minél nagyobb odaadással támaszkodik a kinyilatkoztató Isten tekintélyére, amelyhez ez igazságok kifejezetten utasítják s minél tisztábban csillámlik föl gondolkozásának anyagán a philosophia perennis bélyege. Erről később. Itt csak azt akarjuk hangsúlyozni, hogy a vallások értékének, igaz vagy hamis voltának eldöntését a metafizikailag értékes prima credibiliáktól kell várnunk. Ezek értelmét és úgy kifejezett, mint burkolt tartalmát ugyanis nem az emberi vélekedés dönti el, hanem a kinyilatkoztató Isten tekintélye és a kinyilatkoztatás forrásai. Mivel pedig ezek az emberi tudás eszközeivel és formáiban adják elénk a természetfölötti tartalmakat, azért az alapvető hittételek minden tartalmi határozottságuk mellett sem óvják

¹ II-III Qu. II. a. 6-8.

meg a tévedéseknek és az érzelmi élet hazugságainak kitett embert attól, hogy következtetéseiben, Istenhez való viszonyának meghatározásában el ne térjen az örök igazságok ösvényéről s az emberi vélekedések útvesztőjébe ne keveredjék. Innen a soha meg nem szűnő eretnokségek, amelyek szülője az akarati élet csapongó volta, a $\alpha\varphi\epsilon\sigma\acute{\iota},\varsigma$ = a válogatás, de innen a teológiai rendszerek is és ezeken belül a számtalan vélekedések. Mindezeknek természetesen vagy nincs létjoguk, vagy pedig hiányzik örök jellegük. S ha nem lenne fölöttük a theologia perennis, az Istent kereső emberiség sorsa bizony igen szánalomraméltó lenne. A hittől felvilágosított és a Szentlélek ajándékai révén megtisztult elme ennek birtokosa és esetleg közlője is, olyanformán és hasonló megszorításokkal, mint azt fönnebb a philosophia perennisnél hangsúlyoztuk.

Amíg tehát az alapvető hittételek *logikai értékek*, addig elménk egyenesen az ideiglenes értelmi és érzelmi anyagokra van utalva vallási meggyőződésének kialakításánál. Theológiája tehát ugyancsak nem viseli magán az örökkévalóság és az örök értékek bélyegét, azon a kényszeren kívül, amelyet a prima credibiliák hoznak magukkal Istenhez való viszonyunk meghatározására készítve elménket. Az *eretnokségnél* vagy az érzelemtől elhomályosított értelemmel, vagy pedig a philosophia perennis hatóköréből kiszabadult hamis bölcséleti rendszerrel gondolkodik az elme a metafizikailag értékes alapvető hittételekről s így fejt ki ezek burkolt tartalmát. A *teológiai rendszer* egy még az örök bölcsélet hatókörében mozgó filozófia keretében végzi ezt -a munkát. Ezért viseli magán az ideiglenesség bélyegét s ezért nem tudja végleg lekötni a hívő elmét, ezért nem tartozhatnak következteléseit, amint látni fogjuk, a definiálható igazságok közé. Ha végül a philosophia perennis fegyverzetével, a hit és a Szentlélek ajándékaival felszerelve állunk az alapvető hittételek elé, akkor a minden idők és emberi vélekedések fölött álló *theologia perennist* nyerjük. Ez tehát nem más, mint a *Szentlélek ajándékai által megtisztult hívő léleknek a prima credibiliákból a philosophia perennis fogalmaival kihámozott meggyőződése Istenhez való viszonyáról*. Ha a hitigazságok összegének rendszerét tekintjük theologia perennisnek, akkor ez épúgy nem létező eszményi valóság, mint a philosophia perennis s csak az egyes rendszerekben él, mint azok örök értékeinek forrása és hordozója. De ha az egyén és emberiség szükségleteinek megfelelő iránytűt és minden felmerülő problémában a hívő igényeit kielégítő eligazító tényezőt látunk benne, akkor a theologia perennis élő valóság és a tudás-formák legerjedettebbje, lelkünk

legnagyobb kincse és támasza. Ez az, amit Aquinói szent Tamás világnézete c. művünkben mystika néven ismertettünk. Örök értéket azonban csak addig képvisel, amíg kinek-kinek személyes és fogalmi birtoka. Mihelyt szavakba foglaljuk, rányomódik az ideiglenesség bélyege, mert az egyén nem találja meg a helyes jeleket és szavakat, amelyek más ember elméjét is hiánytalanul ráirányítanák az örök tartalomra. Ez a Szentlélek nyelvének, az Egyháznak, a privilégiuma. De ha megtalálná is, a rendszerekkel gondolkozó vagy az érzelemtől vezetett emberekből csakhamar ellenmondást váltana ki s az örök értékek itt is épügy ideiglenesekké válnának, amint azt fönnebb a philosophia perennisnél mondtuk.

A teológiai rendszereknek mindezzel számolniok kell, ha a természetfölötti világnézet egynemű fejlesztésére súlyt hebeeznek. Fogalmazásaik értékelésénél tehát elsősorban is az a döntő, hogy mennyiben közelítik meg ennek eszmei tartalmát, ill. hogy mennyiben alkalmasak formuláik arra, hogy az értelem élet az örök igazságtól szándékolt tartalomra irányítsák, arra a tartalomra, amely felé a természetfölötti felfogás tényezői — a hit és a Szentlélek ajándékai — ellenállhatatlan szükségességgel hajlítják elménket.”* A rendszer, amely e körülménnyel nem számol, époly katasztrófába viszi világnézetünket alanyilag és tárgyilag, mint azt fönnebb a bölcséleti rendszerekről hangsúlyoztuk. Alanyilag azért, mert a kétféle meggyőződést — a hívőét és a tudósét — kell vallania, tárgyilag pedig azért, mert következtetéseiben, amelyek a rendszer tulajdonképeni tárgyai kénytelen messze eltérni a theologia perennis-től. Ezért kellett hajótörést szenvednie minden hittudományi rendszernek, amely mozgóerői közül elvileg kizárta a theologia perennis tényezőjét — a hitet és a Szentlélek vezetését — a többieknek az értéke pedig aszerint növekedett vagy csökkent, amint ennek hűségese, vagy szabadelvűbb tolmácsai akartak lenni. Az erre törekvő rendszereket illeti meg szent Tamás Sacra Doctrina elnevezése s ezekben él a theologia perennis mint tudományosan kicsiszolt ismeretforma.¹ Ha ellenben a rendszer csak a természetes

¹ A doctrina sacra fogalmazásait és következtetéseit úgy kell felfognunk, mint az universale problémáját. Az általános az egyedi vonásokkal összevegyítve, általok többé-kevésbé elrutítva létezik csak, annyira, hogy kizárólag ezek alapján néha rá sem ismerhetnénk, sőt nem egyszer az ellenkező következtetésre jutnánk. Ezeket az elhomályosító vonásokat a sacradoctrinánál a fogalmazások képviselik, amelyek néha oly gyatrák, egyoldalúak vagy kortörténeti vonásoktól átszövöttek lehelnek, hogy nem is sejtetik a mögöttük levő mély változatlan tartalmat. Máskor pedig az a hiányuk, hogy csakis oly formulák-

tudományok és a milieu követelményeire tekint, sem a doctrina sacra elnevezése nem illeti meg, sem pedig a theologia perennis letéteményesének nem tekinthető.

Két nagy fontosságú következtetést kell a mondottakból levonunk. A theologia perennis vezetését elismerő rendszerekkel minden különbözőségük mellett is megfér ismeretünk egyneműsége a hit állandó értékeit illetőleg, ez az egyik, a másik pedig, hogy szó lehet a hit egynemű fejlesztéséről oly módon, hogy a doctrina sacra egyes következtetései tökéletesen találkoznak a theologia perennisével s így a tulajdonképeni hit tárgyává lehetnek.

Az elsőt egy példával igazolom. Mikor a Szeplőtelen fogantatás mibenlétéről vitatkoztak, tulajdonképen mindkét fél túllőtt a célon. Fogalmazásaik kibékíthetetlen ellenségeként állottak szemben, de egyik sem fődte tökéletesen a valóságot.¹ Mikor azonban ezek az ellenfelek formuláiktól függetlenül gondolkoztak s a dominikánus az esti Salve Reginát énekelte, a franciskánus meg a keresztút állomásainál elmélkedett, akkor mindketten találkoztak a hívők egyhangú meggyőződésében: a szent Szűznek a kálváriával összeegyeztethető, ragyogó tisztaságának állításában. Ezt a gondolatot ismerik a kinyilatkoztatás forrásai, állítják a szentatyák és tudósok egyaránt, azonban, senki sem találta meg a formulát, amelynek elemei úgy illeszkedtek volna össze, hogy az elmét csorbíthatatlanul erre a tartalomra irányították volna. Az egyik csak a ragyogó tisztaságot állította szemünk elé, a másik pedig a Kálváriát hangsúlyozta, de a synthesist csak a keresztény lélek látta, helyesebben érzékelte. Mert még akkor is, mikor a rendszerek közeledtek a megoldás felé azt az árnyékot, amelyet a Kálvária keresztje vetett a szent Szűzre, a következtetések útvesztőjében bolyongó lélek csak makula formájában látta meg, jóllehet ez nem tartozott a theologia perennis gondolatához, csak a ratiociniumok antinómiája vetette ezt rá.² A Szeplőtelen Fogantatás tehát a tudományos teológiában az

kal tudják az értelmet helyes irányba terelni, amelyek külső megjelenésükben a hit ellentéteinek mutatkoznak, míg a valóságban annak hírnökei. Ilyen például szent Tamásnak a szeplőtelen fogantatásról szóló fogalmazása.

¹ V. ö. később 71. old.

² A teológiai rendszerek igen gyakran olyan antinómiák elé állítják elménket, aminők a Kritik der reinen Vernunft-ban felsoroltak. Az egyik szemléleti mód a tételt, a másik az ellentételt szolgáltatja, de az összegezést, a synthesist igen gyakran nem tudják közvetíteni. Ez az inkább intiutióval dolgozó teológia perennis feladata, amelynek világitásában a rendszernek vagy tétéle, ellentétele dől meg vagy pedig, ami gyakoribb eset, egy magasabb összegezésben egyesülnek.

Istenanyaság és a kálvária antinómiája gyanánt szerepel, míg a theologia perennis e kettőt bámulatos összhangban olvasztotta össze. Így volt ez mindaddig, amíg a Szentlélek nyelve, a tanító Egyház, meg nem szólalt s föl nem állította a formulát, amely a theologia perennis gondolatát csorbíthatatlanul visszaadta. „Voces sunt signa intellectuum et intellectus sunt rerum similitudines.”¹ A hívő egyház, mint a theologia perennis letéteményese elsősorban a meglátás az ösztönszerű érzékelés charisma ját nyerte, míg a megnyugtató kifejezés és formulázás kegyelme a tanító egyház kiváltságai közé tartozik. Ezért egyformán csalhatatlan a maga területén mindegyik.

De a Szeplőtelen Fogantatás körüli vita szereplőit már nem kérdezhajtuk meg, azonban korunknak is vannak hasonló lelkesedéssel küzdő ellenlábás táborai a kegyelem kérdésében, amely az ontológiai és pszichológiai szemlélet antinómiáját képviseli a theológiában. Nem a kiforratlan elmék játékára gondolok itt, hanem a leülepedett bölcsességű férfiakra. Mindkét párt formulája ellentétes világszemléletből származván, örökre kiegyenlíthetlen, pozitív és negatív sarkot fog képviselni. De szeretném megkérdezni a jezsuitát, hogy mystikus szemlélete és ismereteinek tökéletes összegeése magaslatán tudja-e használni theológiai rendszerének formuláját? Gondolkozó elme azt a megoszlást, amelyet Isten mindent felölélő és átható működése a központi szemlélet alapján megkíván, nem tudja összeegyeztetni a teremtmény előtérbe nyomulásával. De viszont a dominikánus sem kezdheti lelkiéletét e magaslaton, hanem igen göröngyös úton kell lelkében a teljes felelősség érzetét ápolnia, egész az isteni segítség elfelejtéséig. Ezért találkozik mindkét párt az Isten, mint a törekeny akarat független irányítója előtti föltéllen hódolatban. Ebben minden idők hívői egyek voltak és változatlanok maradnak akkor is, ha az egyház kimondja a synthetikus formulát, amely hiánytalanul ráirányítja az elmét a theologia perennis egész eszmetartalmára s az egyik vagy a másik párt fogalmazását hibásnak és a kinyilatkoztatás adataival meg nem egyezőnek nyilvánítja.

A theológiai rendszereket tehát a formulák és az emberi szemlélet egyoldalúsága² választják el elsősorban s ez okozza, hogy a

¹ I. Qu. 13. a. 1.

² A rendszer, mivel az igazságnak csak bizonyos, többé-kevésbbé egyoldalú szemléletéből szűrődik le, természeténél fogva csak egy rész, a töredék, meggyőződését képviseli. Ami az emberiség közös kincse és meggyőződése akar tenni, annak a philosophia, ill. theologia perennisben kell gyökereznie. Ha hát sikerül valamely rendszernek akár egyes leleteit, akár pedig azoknak

tiszta hit és a teológiai ismeretek nem tökéletesen egyneműek. A veszedelem onnét fenyegeti őket, hogy a többé-kevésbé helyesen megválasztott szavak elnyomják a theologia perennis eszmetartalmát is. Mert az a természetes, hogy a gondolat és külső jelek között összhang uralkodjék. Ha tehát a tudományos formula nem eléggé alkalmas ez összhang biztosítására, akkor igen közeli a veszedelem, hogy a theologia perennis szava elnémul bennünk s helyet ad az egyoldalú fogalmazás szegényebb eszmei tartalmának s így bizonyos szakadást és különeműséget visz be összmeggyőződésünkbe. Ezzel áttértem a második fontos vívmány a teológiai következtetések viszonyának megállapítására.

Ha a teológiai rendszer értéke abban az arányban növekszik, amelyben fogalmazásai a theologia perennis adataira terelik értelmünket, akkor következteléseinknek egynemű fejlődése is ettől függ. Az elv hatóereje ugyanis annál kevésbé közvetlenül észrevehető, minél messzebb megyünk következtetéseinkben. Helyét a részlegesebb összegező tényezők foglalják el, ezek a közelebbi fényszórók. Ha tehát valamely rendszer fogalmazásai tökéletlenül adják vissza a theologia perennis gondolatait, nagyon természetes, hogy a belőlük levont következmények még kevésbé lesznek ezzel egyneműek s annál feltűnőbbé válik ellentétük, minél távolabbi következtetésekbe mélyedünk el. Innen van, hogy sok teológiai következtetésben a hívő lélek nem ismer a theologia perennis gondolataira, ill. nem látja a kettő összefüggését és egymásban foglaltságát. Ezért nem lehetnek az ilyen következtetések a hit tárgyává s ezért kell gondosan megkülönböztetnünk *a theologia perennis köit étkeztetéseit a teológiai rendszerekétől*. Az előbbieket a hit tár-

összességét az örök bölcelet vagy hittudomány *végző*, ellentmondást nem tűrő azonosító tényezőire visszavezetnie, hogy legalább *tárgyilag*, mert alanyilag az érzelmi világ hazug befolyása folytán mindig lesz ellenmondás) ezt minden gondolkozó embernek el kelljen ismernie, akkor megtalálta az örök, változatlan értékekkel való érintkezést. Ezért kell oly féltékenyen őrködnünk az egyes ismeretkörök szankciói, értelmünkre erőszakoló tényezői — a principium contradictionis és a Veritas prima prout in doctrina Ecclesiae manifestatur — fölött. A velük való folytonos, élő összeköttetés adja meg az életerős tudás és hit s ezek egynemű továbbfejlesztésének lehetőségét, ezek által lehet az, ami egyelőre csak részleges elismerést követel, az emberiség közkincsévé, de legalább is követelheti magának *tárgyilag* ezt az általános elismerést. Amíg nem ezek nevében és erejében szól hozzánk a bölcelet, ill. az Egyház, addig tudásunkat, ül. hitünket *közvetlenül* nem hozhatják működésbe. Ezért fokozatilag annál nagyobb a rendszer értéke, minél inkább az említett tényezők nevében szól hozzánk s amelyik legjobban sújt le értelmünkre ezeknek a villámschapásával, az közelíti meg leginkább az örök értékeket.

gyaivá lehetnek, az utóbbiak mindaddig, míg a rendszer következtetési maradnak s nem simulnak teljesen az örök értékű tudományhoz, csak emberi vélekedések maradnak. A nehézség tehát csak ott van, vájjon és miként igazodhat a rendszer így a theologia perennishez, hogy egyrészt az eszmei egyneműséget, másrészt pedig a fogalmazási összhangot biztosítsa.

A feleletet tulajdonképpen már megadtuk a philosophia perennis taglalásánál. Ennek megoldásai ugyanis legtöbbször nem véglegesek. Milyen becses például, de mily szegényes az a pozitívum, amit a philosophia perennis a lélek halhatatlanságáról megállapít. Ezzel inkább a problémák és kérdőjelek hosszú sora elé állítja a lelket, mint megnyugtatja azt, mert a természet a halhatatlanság alapjairól szól ugyan hozzá, de minden egyébről hallgat és legfeljebb homályos, de nem bizonyítható sejtelmekkel tölti el a lelket Mintha csak „Az ember tragédiájáéának végső szavai csendülének meg a philosophia perennis befejezetlen világképe után a lélemben; ember küzdj és bízva bízzál! Amíg a magad erejével és a természet eszközeivel dolgozol, csak eddig juthatsz. De *talán* van ott túlhan még valami, amiben bízhat, ami új erőforrást és megnyugvást közvetít számodra. A philosophia perennis adatai tehát magukban hordják a kiegészítés szükségletét s ha nem belőlük csirázik is ez ki, mégis mintegy egész összetételüknel fogva alkalmasak arra, hogy újabb elemekkel vegyülve teljesen lezárt és az elmét minden irányban lekötő eszmei világot képviseljenek. Ezzel csak azt akarom hangsúlyozni, hogyha lehetséges és van a philosophia perennisnek kiegészítése, akkor az nem hozhat magával más fogalmakat, mint amelyek a philosophia perenniséi s a két gondolkör elemeinek annyira egyneműeknek kell lenniök, hogy vegyülésükből egy tökéletesen egybeolvadt ismeretkörnek — a theologia perennisének — kell előállania.

Összes ismeretünk alkotórészeinek elemi, anyagi (materialis) egyneműségét tehát föltétlenül biztosítja az a körülmény, hogy sem az egyik, sem a másik nem képvisel önmagában lezárt, teljes ismeretkört, hanem úgy viszonylanak egymáshoz, mint actus és potentia, kiegészítő és kiegészített elemek. A természetes mibenléténel fogva alkalmas a kiegészítésre, mert a leggyötrőbb problémákra nem ad feleletet. A természetfölötti pedig nem tanít meg mindenre, hanem csak ott igazít útba, ahol a természet könnyen eltévedne, ott ad feleletet, ahol a természet nyelve teljesen néma marad. Egész összetételében tehát csak a tetőzetet, a koronát képviseli, amelynek alapzatát és hordozóját a természetben kell keresni.

Ezért nemcsak értelmünk sajátos természetéből, hanem a két ismeretkör tárgyi tartalmából is bizonyítható anyagi egyneműségük, vagyis elemeiknek alkalmas volta a vegyülésre s egy új, teljesen egységes összetételű valóság kialakulására. Ennélfogva a philosophia perennis minden eleme (tehát úgy közvetlen, mint közvetett elve) magában hordja a természetfölöttiekkel való rokonságnak magvát s ennek körében, ill. kiterjedésében alkalmas oly értelmi alakulatok létrehozatalára, amelyek a magasabbrendű körnek nem értékét növelik, hanem csak a benne rejlő magvak kikéltését vonják maguk után.

Elemekről és alakulatokról beszéltünk, mert amint látni fogjuk, így kell szemlélnünk minden, az emberi értelemről felfogható eszmei tartalmat. Itt csak azt akarjuk hangsúlyozni, hogy amint a kémiai vegyületek szétboncolásánál vagy összetételénél az erő alárendelt szerepet játszik, amíg átalakítólag nem hat az elemekre, úgy a természetfölötti tartalmak elemzésénél is tisztán ily eszközszzerű szerepe van a természetes igazságkörnek, amíg sajátos (formális) azonosító ereje a természetfölöttiét el nem nyomja.

A két ismeretkör főnnebb hangsúlyozott viszonya kettős szerepet biztosít tehát a philosophia perennis adatainak a természetfölötti valóságok világában. Az összegezésnél (synthesis) vegyülő, kontemperáló elem gyanánt szolgál, a szétboncolásnál (analysis), pedig mint elemző eszköz az azonosítás előfeltételeit képviseli (ratio materialis). Mindkét esetben tehát, tisztán anyagi, előfeltételszerű (materialis), befolyása van, mert a tulajdonképeni ítéleti és azonosító eszközt (ratio formális) az örök igazság szavában kell keresnünk.

Az első szerep világos példáját láthatjuk abban, hogy miként gondolkozik a theologia perennis Isten természetfölötti gondviseléséről. Az örök bölcsélet, a célirányosság szemléletéből Isten értelmi és akarati életére következtet, ha nem tud is föltétlen biztos határok és viszonylatok között erről kifejezetten nyilatkozni. Mikor azután a kinyilatkoztatás a gondviselés határait egészen a hajszál-kihullás felügyeletéig kiterjeszti, majd pedig az örök üdvösség elrendelésében és gondozásában új teret nyit neki, akkor a theologia perennis nem új fogalmakat alkot magának, hogy ezt megértse, hanem tisztult és kibővült Isten fogalmát az értelmi élet ugyanazon elemeivel hatja át, amelyek természetes gondolatköréből ismeretesek. Itt tehát a természetes és természetfölötti elemek gyűléséről, összegezéséről van szó. Ezt a határt csak a theologia perennis, ha az isteni gondviselés terü-

létének megállapításánál vagy mögötte maradna, vagy pedig túl-
lépné az örök igazságtól megvont határokat és pedig azért, *mert a
természetes ismeretkör adatai ezt így kívánák*. Ebben az esetben
az utóbbinak jutna a döntő azonosító szerep (ratio formális) s
ezzel egy új alakulat keletkeznék, amely sem a természetessel, sem
a természetfölöttivel nem lenne egynemű. Az utóbbival azért, mert
oly elem lenne benne, amelyért a természetfölötti igazságkör nem
kezeskedik, a másikkal pedig mivel oly tartalommal vegyül, amely-
Ivel nem köti össze rokonság (t. i. mivel az új tartalomtól való
kiegészítést megtűri ugyan, azonban annak mibenlétét nem határoz-
hatja meg). Ha tehát ennél is döntő szerepet nyer, akkor látszólag
egynemű elemet kapunk ugyan, tényleg azonban különeműt,
mivel valóságtartalma és értéke semmiféle tényezővel sem igazol-
ható. A theologia perennis csálhatatlan biztonsággal jár ezen a
területen s minden körülmények közt megtalálja a kinyilatkoztatás
által megvont körvonalakat, feladata lévén az eszmei felfogás s nem
a fogalmazás. Az Egyház tanítói hivatala ugyanezzel a csálhatat-
lansággal adja meg az eszmei tartalmak változatlan formuláját, a
theológiai rendszerek pedig több-kevesebb szerencsével közelítik
ezt meg. így a jelen esetben is. A deizmus, pelagianizmus és kál-
vinizmus eretnek fogalmazásairól nem is szólva, az Egyház meg-
bízható iskolái sem találják meg a formulát, amely a gondviselés
egész területét felölelné, ha a lélek üdvösségéről van szó. Az egyik
túlkeveset akar, a másik az emberi értelem arányait látszólag felül-
múló állításokkal lép fel. Az ennek az oka, hogy vagy az azonosító
tényező, vagy pedig az ismeretanyag részéről idegen elem vegyül
e fogalmazásokba s így a végeredmény különemű alkotórészekből
álló képződmény lesz, amelyet sem a hit, sem a természetes ismeret
nem vallhat teljesen a magáénak.¹ Ezért oszlik meg az elme
az ilyen ismeretek felfogásánál és értékelésénél. Amíg a hit és a

¹ Az azonosító tényező részéről különeműséget okozhat a természetes
indítóokok túlságos előtérbe nyomulása. Ennek az a következménye, hogy a
hit fénye többé-kevésbé, sőt egészen is letompul s oly értelmi alakulat képző-
dik, amelyért sem az értelem, sem a hit, sem a kettő együttvéve nem szavat l
föltétlenül s bizonyos vélekedések határain túl. (Az ú. n. klasszikus theológiai
következtetésnél a hit, a theologia perenniséinél a hit és értelem együttvéve
föltétlenül jótállanak az alakulat értékéért, a rendszerek pedig aszerint adnak
egyik vagy másik irányban biztosítékot, amint csatlakozásuk többé vagy
kevésbé föltétlen.) Az ismeretanyag részéről akkor áll elő különeműség, ha
a létbe be nem kapcsolt elemek, vele oksági viszonylattal rokonnak nem igazolt
analógiák és feltevések játszanak szerepet, egyszóval, ha a gyakorlati igazság a-
szemléletit bármiké is elnyomja.

philosophia perennis teljesen kiegyenlítődve az új tárgy (a következtetés) megoszlás nélküli, egységes felfogását közvetítik, addig a rendszerek befolyása alatt a hit és az értelem több-kevesebb *közvetítése* s az egyik vagy másiknak előtérbe nyomulása észlelhető. Minél nagyobb az utóbbi, annál kisebb a rendszer értéke, ill. fogalmainak vagy következtetéseinknek az egyik ismeretkörrel való egyneműsége s a másikhoz viszonyított különeműsége.¹

Ugyanígy igazolható, hogy a természetfölötti tartalmak elemzésénél a természetesek csak szétboncoló erők gyanánt működnek és hogy amazok eltermészetesítése nem föltétlenül jár velük. Krisztus alakja pl. az igaz Isten és igaz ember fogalmában domborodik ki a hívő lélek előtt s ebben összegezi a tanító Egyház is. A theologia perennis természetszerűen szétszedi e fogalmakat s *még* mielőtt a rendszeres hittudomány ez elemzést elvégezné, felruhazza Krisztus személyét mindama sajátosságokkal, amelyek mint Istent és emberi a philosophia perennis világosságában összegyűjtött vonások” alapján megilletik. Természetes fogalmai a szétboncoló erők, amelyek végeredményben a kétakaratu, kétismeretű stb. Istenember képét hívják elő a lélekben. A rendszeres teológiának előbb keresztül kellett mennie a legkülönbözőbb eretnkségeken, ”míg az elemzést sikerrel el tudta kezdeni, bevégeznie azonban még ma sem sikerült, amint ezt a különféle és gyakran eléggé ellentétes christologiai fogalmazások mutatják. Megint csak az ennek az oka, hogy az elemzésnél a természet adatai nyernek túlnyomóan azonosító értéket vagy pedig elhagyva a lét szilárd talaját, többé-kevésbé gyakorlati értékű összegezéseket képviselnek. Mennyivel más lesz pl. Krisztus alakja, ha Isten lényegét a létben határozzuk meg, az ember fogalmát pedig egy a rávonatkozó tapasztalati tényeket felölelő eszmében összegezzük, mint ha Isten lényegét a jóságban lát-

¹ A rendszer természeténél fogva különemű ismeretet közvetít, amelyet sem a hit, sem a természet nem igazol föltétlenül. Ha ismeretei egyneműek, azt a philosophia, ill. theologia perennishez való csatlakozásának köszönheti. Innen van, hogy a rendszerek következtetései nem definiálhatók. A hittételekkel való összevegyülés folytán azonban közvetve (indirecte) az Egyház tanítói hivatalának szava van a rendszerek fogalmazásaihoz és következtetéseihez. Így keletkeznek amaz ismeretes minősítések (infra haeresim), amelyek mellett a hívő léleknek nem lehet közömbösen elmennie, lévén e tételek a hit közvetett (az Egyház csalhatatlan tekintélyének hitigazságában burkoltan bennfoglalt) tárgyai. A rendszerek eredményeivel szemben tehát az a tudós feladata, hogy annyira csiszolja és tisztázza azokat, míg minden kortörténeti és hasonló el nem tűnik róluk és a theologia perennis adataival való összeegyeztetésük a hit tárházában való bennfoglaltságuk vagy ennek ellenkezője ki nem tűnik.

juk, az emberből pedig kizárjuk a stoikus és új-platonikus felfogással az érzéki-érzelmi világot. Számptalan változata van az ilyen összegezésnek s ezért állanak az egyes rendszerek következtetései oly nagy ellenségekként szemben egymással, ezért nem közvetíté- nek egységes egynemű felfogást és fejlődést ismereteink terén s végül ezért nem lehetnek az általok adott értelmi képződmények a bit tárgyává. Innen van hogy az ilyen ismereteket sem a hit, sem a tudomány nem azonosítja, hanem egy mindkettőtől lényegesen különböző ismeretkör — a theológia — tárgyává lesznek, amelyből sem az értelem, sem a tanító Egyház *közvetlenül* (directe) ki nem vonhatja azokat, hanem csak *közvetve* (indirecte) bírálja el és állítja tárgyként akár a hit, akár az értelem elé.

Amint a természetes ismeret adatai tiszta útmutató és szét- bontó szerepet játszhatnak a természetfölötti tartalmak kibányá- szásánál és értékesítésénél, úgy megfordítva is előfordulhat, hogy a kinyilatkoztatás adatai nem egy olyan pont megvizsgálására for- dítják szemünket, amelyet a természet fényében észre sem ven- nénk. Gondoljunk csak arra, hogy a tömeg, a kiterjedés (quantitas) fogalmának hány vonását és árnyalatát a legméltóságosabb Oltári- szentség tudományos fogalmazása tisztázta és fedeztette fel elménk- kel. Mindezek azonban megmaradtak bölcséleti igazságoknak s azok is maradnak, amíg a természetfölötti igazság csak útmutató- ként szerepel meghatározásuknál s semmiféle döntő-indokló sze- reptet nem adunk neki. A két ismeretkör kölcsönös átítatásának folyamatánál úgy fejezhetnők ki legtalálóbban szerepüket, hogy alkalmi (occasio) és nem reális okai az újabb eredményeknek.

Melyik tehát az a rendszer, amely a theológia pereimis ada- tait a legjobban megközelíti s így alapos reményt ad arra, hogy elménktől távol marad az ismeretek különmeműségével járó számos veszedelem? Az, amelyik legjobban bekapcsolódik a philosophia perennisbe. Ez pedig, amint láttuk, elménket a léttel hozza össze- függésbe. Ezért az a rendszer közvetíthet csak egynemű ismeret- kört, amely 1. minden állítását közvetlenül (az ellenmondás elve alapján) vagy közvetve (meg nem szakított oksági viszonylatok révén) bekapcsolja a létbe; 2. úgy fogalmazásaiban, mint követ- keztetéseiben oly értelmi alakulatokat mutat fel, amelyekben az azonosító tényezők alárendelt és nem mellérendelt vagy épen ellen- séges szerepet játszanak, az ismeretanyag részéről pedig mindkettő — a hit is, meg a természet is — igazán csak anyagként vesz részt s döntő, azonosító tényezőként nem jön tekintetbe.

Hogy megtalálták-e már ezt a bölcséleti rendszert, amely a

hitigazságok egynemű fejlesztését és kibányászását lehetővé teszi, azt ma még nehéz eldönteni. Hisz nincs elme, amely a philosophia perennis jótéteményeit ne élvezné vagy pedig attól teljesen függetleníthetné magát. Innen van, hogy mindenki ennek birtokában s az örök bölcsélet felfedezőjének érzi magát. A valóságban mind-egyik visz magával belőle legalább egy-egy roncsot, legalább annak az emlékét, hogy egykor az egész emberiség józan fejével együtt gondolkozott. De emellett azt sem tagadhatjuk, hogy lehetséges oly rendszer, amely a philosophia perennis egész tartalmát oly formákba öntheti és úgy fejlesztheti tovább, hogy ezek hiánytalanul ráirányítják értelmünk életét az örök bölcsélet gondolataira. Mert, ha a philosophia perennis értelmünket a valóság csalhatatlan felfogójává és összegezőjévé teszi, akkor lehetségesnek kell lennie egy csalhatatlanul *fogalmazó szervnek* is. Enélkül igazán csak kinzó eszköz lenne értelmünkre nézve az igazság utáni kiolthatlan vágy s az az ellenállhatatlan erő, amely egyformán szemlélteti a gondolkozó elméssel a nagy problémák megoldását, de legalább is a felénk vezető utat. Ilyen szerv nélkül továbbá az igazság biztos felfogása az emberre, mint társadalmi lényre nézve hiábavaló lenne. A természetfölötti igazságok terén van ily csalhatatlanul fogalmazó tényező, a tanító Egyház. Aki az ennek fogalmazásaiban és következtetéseiben lerakott bölcséleti fogalmakat ellesi, az megtalálta a philosophia perennist kifejező és továbbfejlesztő rendszert, amelynek a megállapításai és következtetései a hitigazságok átításában és elemzésében magának a hitnek megnyilatkozásai lesznek, de legalább is ahhoz mindig közel járnak s nem távolítanak el *tőle* a különmemű ismeretek fönebb leírt veszedelmével. Így meg van adva annak a lehetősége, hogy a hit területén belül egynemű, tehát hittétellé válható továbbfejlődésről beszélhessünk, vagyis hogy az, ami magában véve tiszta következtetés jellegével bír a theologia perennis területén, az Egyház defmitiója után mint hittétel álljon a hívő lélek előtt, olyasmi t. i., ami a kinyilatkoztatás tárházában bennfoglaltatik, de csak burkoltan, mélyen elásva, mint a természet drágakövei, de amit másrésztől a természetadta felszereléssel úgy ti tudunk bányászni, hogy époly tisztán álland előttünk kinyilatkoztatott volta, akárcsak a hit forrásainak a többi, sajátosan kifejezett igazságaié. A theologia perennis közvetítheti tehát a hitigazságok egynemű fogalmazását és fejlődését, úgy hogy az általa leyont következtetések *közvetve mindig, közvetlenül* pedig az Egyház döntése után a hit tárgyává lesznek. Ezzel szemben a rendszerek fogalmazásai és következtetései sohasem lehetnek a hit

közvetlen tárgyává, az Egyház nem is dönthet róluk hittétellé nyilvánító végső szóval, mindaddig, amíg ki nem derül róluk, hogy a theologia perennis s így a hit kincstárába nem tartoznak. A történelem eléggé bizonyítja állításunkat, főképp a Szeplőtelen Fogantatás dogmáját illetőleg. Innen van, hogy lehetséges az átmenet a teológiai rendszer következtetéséből a theologia perennisébe, innen pedig a hitigazságok tárházába. Semmi más nem szükséges ehhez, mint a századok vállvetett és minden homályt eloszlatni tudó kitaró munkája, az emberi értelemnek kizárólagosan az igazságra irányuló törekvése és a philosophia perennis útmutatása szerinti kutatása s végül oly csalhatatlan tekintély, amely minden részleges és időleges szemponton felülemelkedve tisztán a kinyilatkoztató Isten fényességében szemléli az ismereteket. Mindezzel pedig bőségesen ellátta Egyházát Pásztorá és Mestere. Ennél a munkánál pedig az értelmi élet imént említett tényezői épúgy nem alkotják az új igazságokat, amint a bányászok technikája nem keletkezteti, hanem csak felkutatja a drágaköveket. Az isteni gondviselés eszközei ezek s arra valók, hogy eloszlassák a ködöt, amely az illető igazságok meglátásának, credibilitásának értelmünk részéről útjában állanak. A tanító Egyház pionírjai ezek, amelyek megadják neki a lehetőséget, hogy nemcsak a Szentlélek, hanem a maga nevében is szólhasson és felvilágosíthassa az erre szoruló hívő lelket. Innen a különböző rendszerek, sőt bizonyos fokig a tévedések és eretnenségek jelentősége. Ezek mindegyike az igazság különböző szemléleti módját vagy épen eltorzítását képviseli s így csak erősíti a lélek szemét az igazság és annak rejtett kincseinek meglátására. Minél lelkesebb tehát és, legalább is a keresztény szeretet keretein belül, elkeseredettebb a rendszerek küzdelme, annál nagyobb tisztító értékük, annál több hasznot hajtanak az Egyháznak. Csak az nem szép e küzdelmeknél, ha valaki szégyenli a felekezetét. Akit Scotushoz vagy Suarezhez meg a többi vezérhez (akit az Egyház még nem ítél el vagy megtúr) fűz a meggyőződése, az merje is azt megvallani s ne akarjon mindenáron, gyakran még az igazság megcsorbításának árán is, egy nagyobbnevű vezér követőjeként szerepelni. Mennyi fölösleges energia pazarlódik el az *ilyen* meddő küzdelmekben s mily kevés eredmény várható ezekből a hit kincseinek gyarapodását illetőleg. Ehelyett csak vélekedjünk ott, ahol az Egyház megengedi, de vélekedésünk irányítója nem az akarat, hanem az érvek legyenek s akkor szolgálatot teszünk az igazságnak és a hit fejlődésének még akkor is, ha nem a mi véleményünk mellett döntene is az Egyház.

A mondottak alapján a következőket állapíthatjuk meg:

1. Úgy a hit, mint a természetes ismeret körében vannak változatlan és meg nem változtatható igazságok. Az utóbbiak értékéről az értelem, az előbbiekről Isten tekintélye szavatol. Ez a hit, amaz a tudás tárgya.

2. Mindkét területen az egynemű felfogás nemcsak lehetséges, hanem ténylegesen létező is, föl egészen az egységes világnézet kialakulásáig. Ennek megvalósítója a philosophia, ill. a theologia perennis, a megvalósítás előfeltétele pedig a létbe való oly bekapcsolódás, hogy ismereteink összessége az értelmünkkel arányos valóság köré fonódjék.

3. Mindkét igazságkör egyneműen fejleszthető a belőlük levont következtetések révén. Ezért gondosan meg kell különböztetni a philosophia, ill. theologia perennis következtetéseit a bölcséleti és hittudományi rendszerek következtetéseitől. Az utóbbiak egyneműségét semmi sem biztosítja, sőt ez abban az arányban válik valószínűtlenné, amelyben a rendszerek az örökké bölcselkedő és hittudós elme felfogásától eltávolodnak. Amíg a theologia perennis következtetései az Egyház döntése után hittételekké s így a hit közvetlen tárgyaivá lehetnek, a rendszerekéi sohasem válhatnak ilyenekké, hanem mint hit közvetett tárgyai az Egyház különböző minősítéseit vehetik fel (akár elismerők, akár elítélők legyenek ezek) vagy pedig ennek hiányában tiszta emberi vélekedéseként a tulajdonképeni theoiógia tárgyát képviselik. Ezt a következő felosztás szemlélteti:



¹ Szent Tamás a hit tárgyainak csak ezt az osztályozását ismeri s ebben tökéletesen elhelyezhető mindaz, ami ezen a területen előfordulhat. V. ö. II.

4. Úgy a természet, mint a természetfölötti ismeret terén lehetséges az egynemű fejlődés, mindaddig, amíg az egyes körökön belül megmarad a sajátos azonosító tényező döntő és igazoló ereje s a másik tisztán útmutató szerepet játszik. Mivel pedig ez a rendszerknél többé-kevésbé nem így van, azért képviselnek egy úgy a természettől, mint a hittől különböző, heterogén ismeretkört.

II. Qu. 11. a. 2. Neki nem volt szüksége az ú. n. fides ecclesiasticára. mer! annak tárgyai kivétel nélkül elhelyezhetők a teológia keretében, mint *egyzon* fénytől megvilágított igazságok. *Habitus diversificatur ex parte rationis* formális. Már pedig ugyanaz az azonosító tényezője az ú. n. teológiai következtetéseknek, mint az Egyháztól (eretnekségen alul) minősített tételeknek. Tehát ugyanaz a lelki készség fogadhatja el velünk azokat. Mivel pedig minden teológiai következtetést az Egyház végső döntése, definitiója előtt kizárólag egynemű fény, a teológia világossága fogadta el velünk, azért a tudás, a hit és a hittudomány készülségein kívül semmi újabbra nincs szükségünk. A teológiai következtetések ugyanis azért nyertek sajátos jellegüket, hogy valamely elfogadható természetes elv segítségével kimutadjuk valamely hittétellel való szükségszerű összefüggésüket és legalább is az említett elv tartalmának arányában a hittételben való burkolt bennfoglaltságukat. Hitünk a kérdéses természetfölötti igazságra, tudásunk a bennfoglaltság meglátására vonatkozik közvetlenül, a kettőből kialakult fény és lelkiállapot pedig a levonni következtetést érinti és fogadhatja el, ami éppen ezért a kettőtől lényegesen különböző heterogén ismeretmódot jelez. Az Egyháztól minősített tételek igazoló tényezője a csilhatatlan tanítói hivatal hitlétele, amelyben mint a részleges az általános igazságban foglaltatik benn az Egyháznak *erre* a konkrét esetre vonatkozó döntése. S ha nem sikerülne is (mint az egyszerű hívónél) a minősített tételt más hittételre, amelyben közvetlenebbül bennfoglaltatik, mint az Egyház tekintélyét kifejező dogmában, visszavezetni, ugyanaz a lelkiállapot keletkezik bennünk, ugyanaz a fény vetődik a minősített tételre, mint közvetlen tárgyra, mint a teológiai következtetéseknel. Ezért az Egyház csilhatatlanul minősített tételei (az eretnekség alatt) a teológiai ismeret *közvetlen* tárgyai, akárcsak a véglegesen el nem döntött teológiai következtetések. Ezért épúgy nem lehetnek döntő azonosító tényezők (principia), mint ezek és époly indoklásra szorulnak valamely közvetlenül kinyilatkoztatott igazság részéről, akárcsak a teológia többi tárgyai.

HARMADIK FEJEZET.

Általános fogalmaink értékelése és a hittételek fejlődése.

Hogy a teológiai következtetések meghatározása s így a hittételek egynemű fejlődése körül oly eltérők a vélemények, annak fookát az általános fogalmak értékelésében s végeredményben az explicitum és implicitum meghatározásában kell keresnünk. E kifejezések fogalmaink tartalmát jelölik meg. Az explicitum a sajátosan, önmagukban kifejezett, az implicitum a burkolt, a másban foglalt tartalmakat, ill. a kifejezettnek más értékekhez való viszonyát jelzi. E viszonylatok esedékes vagy szükségszerű volta adja meg a burkolt tartalmak úgy mennyiségi, mint értékbeli minemőségét. A természettudomány mint tényekkel számoló ismeretkör az esedékes viszonylatokat veszi tekintetbe s az érdekl, hogy a megállapított törvények alapján tényleg bekövetkezik-e valamely konkrét tény. Hogy milyen a kapcsolat a tény és törvény között, hogy lazítható vagy épen fel is bontható-e ez, nem érdekl, mivel oksági viszonylatait annyira megszorította, hogy rajtuk túlmenő erőket számba sem vesz. Innen van, hogy a természettudóstól a törvényben feltételezett implicitum metafizikai szempontból esedékes, felbontható viszonylatokat jelez. Az ilyen burkolt tartalomból való következtetés tehát egyáltalában nem veszi le vállunkról a bizonyítás kötelezettségének terhét, vagyis nem minden körülmény között viseli magán az általánosság és szükségszerűség bélyegét. Ez csak a törvény területére lezárt oksági láncolat körében, a magasabb és egyenrangú oksági viszonylatok beavatkozásának kizártsága mellett tételezhető fel. Hogy minden tűz éget, általános igazság. A tényleges égetés kérdése azonban nem egyedül a tűztől, hanem más tényezőktől is függ, akár egyenrangúak, akár felsőbbrendűek legyenek azok. Ezért a konkrét tény burkoltan ugyan, de csak esedékesen foglaltatik benn a tűz törvényében.

A szellemi tudományok ezzel szemben fogalmaink szükségszerű viszonylatait veszik tekintetbe. Implicitum, burkolt tartalom, rájuk nézve az, ami felbonthatatlan kapoccsal fűződik össze valamely kifejezett értékkel, tehát ha ez mibenlétének csorbulása nélkül amattól el nem választható, vagy épen fel sem fogható. Ily

szükségszerű összefüggés van az emberi természet és az értelem birtoklása között. Az eszes természet ugyanis oly elengedhetlenül kívánja meg az értelmet, a gondolkodás szervét, hogy nélküle az eszeség nevetséges és érthetetlen sajátságot jelezne. Ezért az „ember” fogalmában az értelemé burkoltan bennfoglaltatik s *belőle* szükségszerűen levezethető, míg az értelmi élet lényeges gyakorlása burkoltan ugyan, de csak esedékesen van vele adva s így belőle se le nem vezethető, sem pedig lényeges tökéletesség tartalma nem csökken, ha bármi okból hiányzik is az említett gyakorlat. Fogalmaink esedékes viszonylatait, az implicitum per accidens-t, összekötő, helyesebben összegező, synthetikus,¹ a szükségszerűeket pedig szétboncoló, visszavezető, analitikus² ítéleteink közvetítik.

Miután minden ítéletben két fogalomnak — alany és állítmánynak — határozott viszonyát állapítjuk meg, egyiknek a másikban burkoltan mindig benn kell foglaltatnia, hisz a burkolt bennfoglaltság nem egyéb, mint viszonyítás. Ámde ezt a viszonyítást egyik esetben a fogalmaktól teljesen független segédeszközökkel (tapasztalat, tanúság), máskor pedig kizárólag ezek segítségével végezzük el. Az előbbieket a synthetikus, az utóbbiak az analitikus ítéletek. A synthetikus ítéletek az összegezés, az ismeretgyarapítás (ordo inventionis) rendjét képviselik. Elemeiknél tehát az implicitum, a burkolt, ránk nézve *ismeretlen*, bizonytalan tartalmi vonatkozásokat jelez. Fogalmaink még oly üresek, hogy elménk csak újabb bekapcsolási lehetőségeket lát, magukat a viszonyítandó tartalmakat azonban keresnie és igazolnia kell. Ezek a lehetőség szerint fogalmainkba burkolt tartalmak az *implicitum. in potentia*. Analitikus ítéleteink ezzel szemben az értékelés rendjét (ordo iudicii) képviselik. A bennfoglalt elem legfeljebb csak kifejezett tartalma, vagy tényleges jelenléte szerint ismeretlen előttünk,

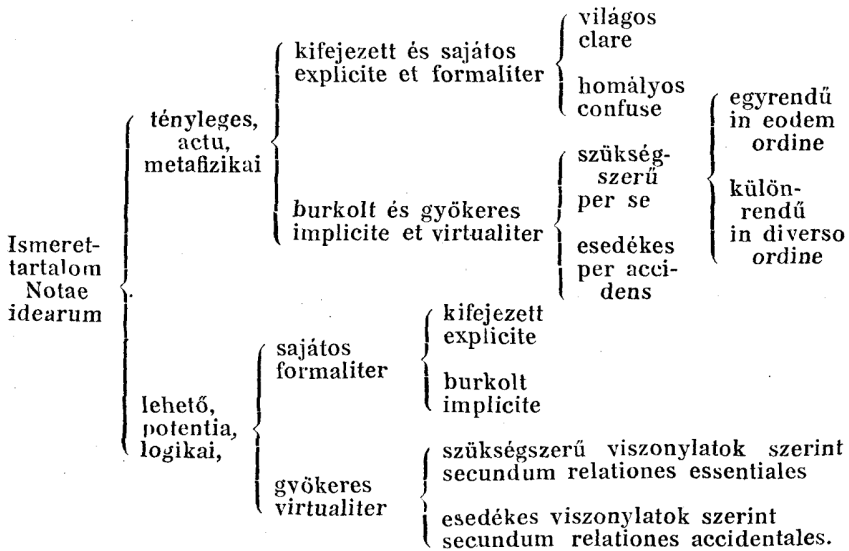
¹ Mindkét kifejezés az ily ítélet természetében gyökerezik. Mivel egy az ítélet elemeitől különböző azonosító tényező (tapasztalat, tanúság) biztosít bennünket ezek összetartozásáról, az alanyt az állítmánnyal *összekötő* ítéletnek mondhatjuk. Mivel pedig az ily ítéletek alapján alakítjuk ki, összegezzük általános fogalmainkat s az esedékes sajátságok összegyűjtése révén ismerjük meg az alany lényegét, mint azok gyökerét, azért az alanyfogalmat *összegező*, ezt az összegezést megvalósító ítéletnek nevezhetjük. V. ö. a szerző idézett művét 104. s köv. old.

² Szétboncoló ítéletek ezek, mivel az alany vagy az állítmány tartalmi (nem kiterjedésbeli) részének elemzéséből, részekre boncolásából vezethetjük le a másikat. Visszavezetőeknek (iudicia resolutoria) pedig azért mondhatjuk, mert nincs e két elemről különböző azonosító tényezőre szükségünk, hogy összetartozásukat kimutassuk, ill. belássuk. Elég, ha az alanyt az állítmányra vagy megfordítva, mint tartalmi részt az egészre visszavezetjük.

de ismeretes szükségszerű viszonylataiban, mint oly tartalom, amely nélkül a kifejezettnek teljes valóság-értéke nem fogható fel. Amíg léhát az explicitum tartalma lelj es gazdagságában és sajátos vonásai szerint, in se, formaliter, jelen meg értelmünk előtt, addig az implicitumé homályos körvonalakban (ami azonban nem azonos a confusummal) és mástól kölcsönzött tartalmakban, mintegy tükörképben, tehát csak virtualiter fogható fel. A fogalom tényleges tartalmával adott vonások és viszonylatok jelzik az *implicitum in actu-t*.

Ebből látjuk, hogy a kifejezések „formaliter et explicite”, valamint „virtualiter et implicite” teljesen azonosak is lehetnek s nem föltétlenül ellentétei egymásnak. Csak az actu és potentia nem vezethetők vissza egymásra s így a fönnebb említett műszavak e kettőnek lesznek oszló tagjai — amint látni fogjuk, teljesen különemű jelentéssel, aszerint, amint a lehetőség vagy ténylegesség szerinti bekapcsoltság, és burkoltságra vonatkoztatjuk azokat.

Ismeretes ugyanis, hogy a hittudósok műszavai nemcsak nem egyeznek meg, hanem nagyon ellentétes eltéréseket mutatnak fel, főképp mikor burkoltnak mondott tartalmaikat értékesíteni akarják. Ennek okát a logikai és a metafizikai általánosság helytelen használatában kell keresnünk. A logikai burkoltság sem a metafizikaival nem téveszthető össze, sem pedig a gyökerében való bennfoglaltsággal, a virtualitas-szal, nem azonos. Részemről a következő (később egyszerűsítendő) felosztást tartom helyénvalónak s ezt igyekszem mint elfogadhatót bizonyítani.



A következők megértésére előre kell bocsátanunk, hogy a logikai és a metafizikai¹ általánosság nem föltétlenül képvisel különálló értékeket, hanem egyazon fogalmi valóság különböző szemléleti módjának tekintendők. Fogalmaink ugyanis megosztják a többi véges valóságok sorsát és összetételét. Az *actus et potentia dividit ens et omne genus enlis* elve az eszmei valóságokra is alkalmazandó, még pedig úgy, hogy minél összetettebb az értelem, amelynek határozottságai gyanánt szerepelnek, annál több a fogalmak megszorítása, ill. *potentialis* része is. *Qualis natura, talis operatio*. Az értelem, amely teljesen ment a meghatározást igénylő elemtől, a *potentiától*, működésében is egyszerre és egy fogalomban meríti ki az egész valóságot. De ha az értelem a *potentia* révén megszorul, fogalmi is megsokasodnak s így darabokban szemléli a valóságot. A *potentialis* elem gyarapodásának arányában csökken a fogalmak szemléltető ereje is. A tiszta szellem fogalmi töredékesen tükrözik ugyan vissza a valóságot, de mivel értelmi működését idegen elem törvényei nem szabályozzák vagy korlátozzák, ezen a végességen kívül más *potentialitás* nyoma nem mutatható ki eszmei világán. Minden fogalma nemcsak tökéletesen szemlélteti tárgyát, hanem egyúttal a valósággal történő érintkezés biztos tudatát is közli. Az emberi lélek mibenlétére ezen az általános korlátoltságon kívül újabb *potentialitás*, t. i. az anyaggal való egyesülés s a vele történő együttműködés szükségletének bélyege van rányomva. Az ember értelmi működését tehát nemcsak a szellem törvényei irányítják, hanem az anyagéi is s így fogalmain ennek az újabb megszorításnak is vissza kell tükröződnie. Mivel pedig az anyagnak az a törvénye, hogy a valóságot nemcsak darabokban, hanem kielégíthetetlenül is és a tökéletesebb formák utáni szüntelen „vagyódással” birtokolja, azért fogalmaink tartalmi korlátoltságához egy újabb is járul: a valóság sématiszálása. Az ember eszmei világa a kiegészítés szükségletének formájában a végességtől különböző *potentialitás* bélyegét hordja magán, amelynek alapján minden fogalom a hatókörébe tartozó rokonfogalommal társulhat, különböző logikai alakulatra alkalmas s így egyik a másiknak azonosító tényezője gyanánt szogálhat. Innen van, hogy fogal-

¹ A metafizikai általánosság nem jelenti egyúttal az elvonás metafizikai fokát is, hanem csak a *tartalmi*, a dologi (reális) általánosságot jelzi a kiterjedésbelivel szemben. Ez némi zavart okoz ugyan a kifejezésben), de annyi előnyt ad a logikai általánossággal való szembeállítás révén, hogy nem tekintettünk el ettől, az újabb skolasztikában egyébként honos műszótól. Ugyanazt fejezi ki tehát, mint a régi bölcsleletben az *universale in re*, vel *reale*.

maink tartalmi részét, ami a metafizikai általánosságot képviseli, árnyék gyanánt kíséri az értelem természetéből hozzátapadt potentialis kiterjedés, a séma, a logikai általánosság. Az értelmi élet e tökéletlensége magyarázza továbbá, hogy elménk az igazságot nem egyszerű és tiszta szemlélettel, hanem összetett és gyakran nagyon is bonyolult művelettel érintheti csak.

A kél szempont közelebbi értékelésénél az anyag fejlődését, ill. ennek kémiai alakulatait kell alapul vennünk. A léleknek az anyaggal való egyesülése folytán szent Tamás minden megszorítás nélkül vallja, hogy értelmünk az eszmei világ *materia prima*-ja.¹ Mivel ezt a kijelentést igen gyakran használja, sőt az ítélet elemeinek társulását egyenesen a kémia szótárából vett kifejezéssel is illeti, úgy a dologi, mint pedig a tekintélyi alap megvan ahhoz, hogy ezzel a hasonlattal komolyan foglalkozzunk.

Az anyagot egyetlen egyszerű és osztatlan alaki tényező (forma) határozza meg és foglalja le a valóság bizonyos fajtájára. Az ilyen forma keletkezését és végleges kialakulását azonban igen hosszú kémiai folyamat előzi meg, úgy hogy az új forma az anyagi (kémiai elemek) és cselekvő erők egész hosszú sorának végeredménye gyanánt lép fel. Tényleges és sajátos létük szerint mindezek eltűnnek ugyan, hatóerejük szerint azonban tovább élnek a formában, amelynek létet adtak. Ezért ha kifejezetten sajátos létében (*explicite et formaliter*) egyszerű is a forma, gyökerében és hatóereje szerint (*im; licite et virtualiter*) összetett és sokszoros. Amíg tehát előbbi sajátosága a lét nagyon is szűk korlátaira szorítkozik, addig az utóbbi bizonyos tágulás lehetőségét mutatja fel és pedig két irányban. 1. A benne tényleg (*actu*) felhalmozott hatóerőknek alapján mindamaz elemek sajátos létük szerint (*formaliter*) ténylegesíthetők belőle, amelyek az új forma létrejötténél szerepet játszottak. Ezek tehát a forma tényleges hatóerejébe burkoltan foglaltatnak benn: *actu, implicite, virtualiter*. A kémiai erők, amelyekkel a vegyületet felbontjuk, csak az eleinek tényleges sajátos létét adják meg, de az anyagi előfeltételeket kivétel nélkül maguk előtt találják a vegyület energia-tartalmában. Ezért minden minőségi és mennyiségi változás nélkül adják vissza a szétboncolás révén az összetétel (*synthesis*) elemeit.” A szétboncoló erőktől eszerint kizárólag az *analysis* biztossága és az elemek tiszta kiváltódása függ. 2. A *materia prima* önmagában minden anyagi határozottság lehetőségét öleli fel. Mihelyt azonban bizonyos forma lefoglalta, ez a

¹ I. Qu. 87. a. 5.

lehetőség elég szűk körre szorul. Az elemek kémiai rokonsága nem korlátlan s a vegyületek társulási lehetősége is arra a körre szorul, amelyet az elemek megvonnak. Ezzel egy új, az előbbtől teljesen különböző implicitum előtt állunk. E burkoltság alanya valamely anyagi határozottság, tárgyi határpontját azonban nem azok az elemek vagy anyagi dolgok jelzik, amelyek *tényleg* kiváltódhatnak belőle, hanem azok, amelyekkel társulhat s így csak a lehetőség szerint (in potentia) vannak benne. A kémiai erők itt nem szétboncoló szerepűek, hanem egyesítők (synthetikusak) s a bekapcsolandó elemeket nem az illető vegyületből veszik, hanem kívülről fűzik össze a meglévő energia-tartalommal. A materi prima e megszorított potentialitása jelzi valamely anyagi valóság burkolt lehetőségeit (implicitum in potentia) s ezért azok a dolgok, amelyekkel a vegyület így társulhat, implicite et in potentia benne foglaltatnak. Méltán nevezzük ezt az ilyen elemek burkolt bennfoglaltságának azokkal szemben, amelyekkel az illető anyag nem társulhat s így nem ennek, hanem csak a materia primának potentialitásában foglaltatnak benn, ami a tiszta tárgyi nem-lehetetlenségek keretét alig haladja túl. Virtualitásnak, vagyis gyökeres bennfoglaltságnak is lehet ezt nevezni, mert a bekapcsolás közelebbi-távolabbi lehetősége az illető anyagban van, tehát ez, hacsak passive is, gyökere és bizonyos értelemben (anyagi) oka az illető elemek bekapcsolási lehetőségének, legalább is azokkal az elemekkel szemben, amelyek erre alkalmatlanok.

Ismereteink keletkezésénél és fejlődésénél ezt az analógiát kell alkalmaznunk. Az értelem a materia prima, nemcsak azért, mert magában véve teljesen határozatlan, hanem mivel a lehetőség szerint az összes eszmei határozottságokat felöleli, akárcsak az előbbi. Az ember eszmei világának fejlődése is igen hasonló az anyagéhoz. Amint ennél kettős törvény irányítja az anyag kialakulását, úgy az értelemnél is. Az anyag csak fokozatosan tökéletesedik, ez a sématiszálás törvénye. Ennek felel meg értelmi életünkben fogalmaink ama logikai lépcsőzete, amely az arbor Porphyriánában fejeződik ki s fogalmaink sémáit képviseli. Az anyag sematikus fejlődési törvényének megvan ugyan az alapja a természetben, de a valóság a hatóerők mineműsége szerint legtöbbször ugrásszerűen működik s csak az alkotó részek ama reális bennfoglaltságának törvényét tartja meg, amelyről fönnebb szóltunk. Az eszmélkedés révén így sematizálhatjuk ismereteinket is, fejlődésük *igazi* törvényét azonban nem ezek a logikai fokok fejezik ki, hanem a tartalmi részek felboncolása elemeikre. Minden eszmei való-

ságnál azt találjuk ugyanis, hogy tényleges egyszerűsége és osztatlanlansága mellett (formaliter et explicite simplex) burkoltan és hatóereje szerint összetett (implicite et virtualiter multiplex). *Hatóereje szerint*, mert ha tökéletesen felfogunk valamely tartalmat, a vele összefüggésben álló eszmék egész sorát érijük meg általa s olyan összefüggésekbe pillanthatunk be segítségével, amelyek különben rejtve lennének előttünk. *Burkoltan*, mert ha sikerül — nem logikai, hanem valóságos elemeire — felbontanunk, azt találjuk, hogy a kifejezett tartalom megértése ezek nélkül nem is lehetséges, tehát hogy ezek abban már bennfoglaltatnak. A halhatatlanság fogalmában pl. mint burkolt alkotórészek (tehát nemcsak mint logikai fokozatok) bennfoglaltatnak az egyszerűség, szellemiség és a külső októl való meg nem semmisítés jegyei a maguk közelebbi elemeivel, úgy hogy aki tudja, mi a halhatatlanság, burkoltan a felsorolt elemeket is megismeri és állítja, még akkor is, ha kifejezetten egyikről sem gondolkoznék. Sőt ha az élet előbb ismertetné meg vele a halhatatlanság *igaz* fogalmát, mint az egyes elemekét, annak helyes elemzése rávezetné ezek ismeretére is mint olyanokéra, amelyek nélkül a halhatatlanság érthetetlen. Fogalmaink tényleges hatóereje és burkoltsága eszerint époly határozott korlátok közé van szorítva, mint azt fönnebb a vegyületekről hangsúlyoztuk s így csak azok az ismerettartalmak válódhatnak ki belőlük, amelyek a synthesis révén alkotó elemek gyanánt beléjük kerültek. Ezeknek az elemeknek összetartó ereje nem a pusztá logikai társulhalás, hanem a valóságban tényleg létező energia-források. Épen ezért úgy a fogalomnak, mint egyes alkotórészeinek próbaköve és azonosító tényezője nem a logikai lehetőség, hanem a valóság, akár tapasztalat legyen az, akár pedig tanúság.

Ezen a burkoltságon és hatóerőn kívül a vegyületek mintájára egy másikat is el kell ismernünk, amelynek mértéke sem a fogalom tényleges tartalmának leírt *tartalmi* viszonylatai, sem pedig az értelem általános teljesítőképessége, hanem e kettőből kialakult hatóerő valamely határozott fogalom *lehető* társulásaira nézve. A vegyületek mintájára fogalmunk tényleges tartalma nem egy elemet kizár a további kombinálás lehetőségéből (pl. a halhatatlanság az anyagi sajátságokat és vonásokat), másokat pedig bekapcsol (így a halhatatlanság a visio beata-t), amelyek az egyes elemekkel magukban véve nem férnének össze. Ez teszi a fogalom *lehető hatóerejét* és burkoltságát (implicilum seu virtuale in potential Ez az utóbbi a kiterjedésen alapuló logikai általánosság és burkoltság, míg az előbbi a tartalmi, a metafizikai. Ez fogalmunk-

hoz, mint a valóság tükörképéhez (ordo essendi) tapad, amaz pedig a megismerő alany szükségletei folytán, mintegy ennek árnyéka kíséri (ordo cognoscendi) eszméinket.

Mint tartalmi, metafizikai általánosság fogalmunk a dolgok lényegét képviseli és pedig egészen olyan formában, mint a valóságban létező lényegeket. Ezekről pedig tudjuk, hogy nem csupán szükségszerű valóság tartalmukra lezárt jegyeikben léteznek, hanem ezenkívül elengedhetetlen kiegészítők és természetszerű kísérők gyanánt a legkülönbözőbb sajátságok is követik mibenlétüket. A metafizikailag felfogott lényeg tehát először is valóban a dolog lényegét, másodsor pedig ezt mint a sajátságok *gyökerét* tükrözi vissza. Utóbbi minőségében oly szükségszerű oksági viszony van közte és sajátságai között, hogy az utóbbiak hiánya természetellenes állapotot jelentene. *Ezért nem a sajátságok jelenléte és a lényegekkel való összefüggésük szorul bizonyításra, hanem ennek az ellenkezője.* Így az ember metafizikai lényegével oly szorosan összefügg az érzéki és értelmi élet minden tényezőjének követelménye, hogyha valakiről az emberi természet reális birtoklását állítjuk, elménk burkoltan (implicite) az említett sajátságok valóságos jelenlétét is oly szükségszerűen elfogadja, mint a lényeges vonásokéét. Mivel továbbá a lényeg tényleges gyökere a sajátságoknál s ezek megvalósításánaf valóságos oksági megnyilvánulással vesz részt, azért ezek nemcsak a lényeg tartalmában, hanem hatóerejében is (virtus) bennfoglaltatnak. Az implicitum és virtuale tehát a metafizikai lényegre nézve azonosak és mindkettő ugyanazon az alapon jelzi a lényegnek a sajátságokkal való szükségszerű összefüggését, illetőleg egymásbanfoglaltságát. Ugyanezt kell mondanunk minden más oly esetről is, mikor az ok és okozat között szükségszerű összefüggés állapítható meg.

A tartalmilag vagy metafizikailag burkolt alany eszerint oly egyszerű fogalmat jelez, amely tartalmának *tényleges* szükségszerű viszonylatai alapján több elemet ölel fel, akár mint azok gyökere (lényeg—sajátság), akár pedig mint azokból kialakult egység (a halhatatlanság fönebb említett elemei). Az ilyen fogalmakat ezért méltán nevezük *acta implicitum sen virtuale-nsk.* A burkolt elemek körében a belőlük levont következtetések nemcsak jogosak, hanem szükségszerűek is és ugyanaz az azonosító tényező (ratio formális) kezeskedik ezekért, mint a kifejezett vonásokért. Onnan van ez, hogy a bennfoglalt elemek az ilyen implicitum-nak tényleges tartalmi részei, amennyiben ez nélkülök csonka, hiányos valóságot képviselne (lényeg-sajátság), vagy pedig ezeknek az összemér-

sékléséből (contemperatio) váltódik ki oly egyszerű határozottság gyanánt, mint a vegyületek formája az elemekéből s így azok mint az új fogalom alkotórészei épiigy a valóság adatai közé tartoznak, akárcsak a kémiai elemek a vegyületben.¹

Ezzel szemben a logikai általános nem a dolog lényegét, hanem a lényeg viszonyíthatóságát jelzi. Míg a metafizikai fogalomban a lényeg *tényleges* viszonylatai mint tartalmi részek bennfoglaltatnak, addig a logikaiban csak egy tökéletesen kiszáritott és egyedül a kifejezett vonásokban adott tartalmon kívül semminemű *tényleges* alkotórész nincs, hanem csak lehetőségek, viszonyíthatóságok és nem-lehetetlenségek jelennek meg értelmünk előtt. A metafizikai fogalomnál a kifejezett (explicitum) tartalom nemcsak azonos a sajátossal, a formale-val, hanem ez amant teljesen ki is meríti: olyan tartalmak, amelyek egész sajátos tartalmuk szerint foglaltatnának burkoltan benne, nincsenek. így ezen a területen a kifejezett és sajátos, az explicitum et formale teljesen azonosak s formale nem lehet az implicitum osztó része. A logikai általános-

¹ Innen van, hogy ezek az elemek a kifejezett tartalom meghatározásában is részt vesznek, vagy pedig a burkolt tartalom, mint a kifejezett vonás)k alanyi, cselekvő vagy céloka lép be ezek meghatározásába Ezen alapul a skolasztikának nagyfontosságú felosztása a szétboncoló ítéletek terén az ú. n. iudicium per se primo et per se secunda. Az első példáját a legtökéletesebb meghatározásoknál látjuk, mikor t. i. valamely dolgot sajátos belső okai által (per causam formalem) határozunk meg. így pl. ha a halhatatlant mint egyszerű, szellemi valóságot határozom meg, amely sem benne rejlő tényezők következtében nem pusztulhat el (inccrruptibile), sem pedig külső ok (a Teremtő) meg nem semmisíti. Ebben az esetben a halhatatlan alanyfogalomból, -mint ratio formálisból levezethetők mindama fogalmak, amelyek e meghatározásban bennfoglaltatnak. Ez a legtökéletesebb szétboncoló ítélet, a iudicium per se primo. Ezt, legalább is logikai formájában, Kant is elismeri. Ha pedig az állítmányt (t. i. az igazolandó új fogalmat) nem határozhatjuk meg az alanyhoz való egyéb szükségszerű viszonyítás nélkül, akkor a szétboncoló ítéletek ama vállfájával van dolgunk, amelyet a műnyelv iudicium per se secunda nevezett el. Az értelmet pl. nem tudjuk másként meghatározni, mint az eszes lény sajátosságát. Akármily pontosan adjuk is meg e sajátosság belső, formális tényezőit, az eszes lénytől mint hordozó, alanyi októl el nem tekinthetünk. Az eszeség fogalmának szétboncolásából tehát levezethető az értelem fogalma, ha nem is sajátos jegyei szerint, mint az első esetben, de legalább is mint vele szükségszerűen összefüggő valóság. Ezért nem oly tökéletes szétboncoló ítélet ez mint az előbbi, de mindazáltal mégis ennek a fajtájához tartozik, nem kívánván meg az állítmány azonosításához az alanyfogalomtól különböző tényezőt. Kant szükségszerűen összekötő ítéletei (iudicium syntheticum a priori) kivétel nélkül e második osztályba tartoznak s azon a tévedésen alapulnak, hogy e nagy elme a logikai általánosság mellett a metafizikait nem ismerte el.

ság körében ez másként van: itt az explicitum nem azonos a formale-val, mert lehetnek és vannak konkrét valóságok, amelyekre a fogalom jellegzetes sajátása csorbíthatatlanul ráillik anélkül, hogy ezek a fogalomban explicite kifejeződnenek. A formale tehát az explicitum mellett nemcsak megtűri, hanem meg is követeli az implicitumot mint osztó tagot.

Hogy mennyire különbözik ez a bennfoglaltság a metafizikai fogalmak burkoltságától, nagyon is szembetűnő. Itt a tényleges hatóerőben foglalt, vele adott, tőle elválaszthatatlan tartalmat jeleni, ott pedig a fogalom kiterjedésében tisztán csak lehetőnek elgondolt viszonyításról van szó, igen gyakran tényleges érték nélkül. Ha az embert logikai értelemben mondom érzéki eszes lénynek, kifejezetten sajátosan (formaliter et explicite) csak ezt a két vonást állítom róla; sajátosan ugyan, de burkoltan pedig (implicitate et formaliter) mindama sajátosságokat, amelyekhez e két vonás viszonyítható. Ilyenek az arbor porphyriánából jól ismert amaz általános tartalmak, amelyek egyrészt elménknek lépcső gyanánt szolgálnak az említett fogalmak megértéséhez, másrészt pedig ezek elő felté telei. Hasonló bennfoglaltságról a metafizikai implicitumnál is beszéltünk, a kettő közötti különbség azonban igen nagy. Ott a bennfoglalt elemek száma a fogalom hatóerejének gazdagságát mutatja, itt pedig szegénységét. A metafizikai általános elemei lényeges, bár önállóságukat elveszített részek, amelyek egész lét-tartalmukat és a velük járó sajátosságokat mind magukkal hozzák, ha a fogalmi egységet szétbontjuk. Ha pl. az ember metafizikai mivoltát szétbontom, a testi, tenyészeti, érzéki és eszes élet teljes tartalmi gazdagságát nyerem, mint olyan adatokat, amelyek mind egyformán (ha különböző viszonylatokban is) hordozói és együtt-megvalósító tényezői az emberi létnek, ill. egyazon lényeknek három különböző megnyilvánulását visszatükröző tartalmak. Ezek külön-külön is értékeket képviselnek, azonban csak együttesen alkotják a természetben és elménkben is azt az osztatlan valóságot, amelyet embernek nevezünk. Ezekről az elemekről ép úgy kell gondolkoznunk, mint magáról az új fogalomról. Amint ez csak akkor képvisel metafizikai általános értéket, ha mint lényeg a dolog összes szükségszerű sajátosságainak és viszonyatainak gyökere (iudicium per se primo), mint sajátosság pedig a lényeg mint hordozó és gyökereztető alanyt jeleníti meg előttünk (iudicium per se secundo), úgy az alkotórészek is ilyen minőségben és gazdagságban tartalmi részei a fogalomnak, metafizikailag általános fogalmaink szétbontolása tehát mindig ismeretgyarapító hatást gyakorol

elménkre. Kifejtésük révén ugyanis nemcsak néhány szegényes vonást ismerünk meg, hanem velük együtt megnyílik az elemek szükségszerű viszonylatainak területe is, sőt még az esedékesek határozottabb megismerésének lehetősége előtt is állunk. Az új fogalom tehát nem egyszerűen az elemek összeadásából keletkezett, hanem oly összegezésükből, amelynél a mérséklés következtében nemcsak tényleges önállóságukat, hanem hatóerejüket is annyira elveszítették, hogy ez kizárólag az új fogalom szükségszerű viszonylatainak megismertetésére összpontosul. A szétboncolás révén azonban visszanyerik eredeti hatóerejüket, sajátos vonásaik szerint jelennek meg elménk előtt és ezzel együtt ráirányítják annak életét a maguk viszonylataira is. Így valóban ismereti gazdagodás jár velük, felnyitván előttünk a léttartalmuknak megfelelő viszonylatok megismerésének útját. Több van tehát a ténylegesen és sajátosan felismert fogalmi elemekben, mint a belőlük kialakult eszmei egységben, bár ez a különbség nem értékbeli, hanem csak számbeli különbség: a fogalom hatóereje, virtualitása egyenlő az elemekéével (hisz belőlük alakult ki) és megfordítva, bár külön-külön szemlélve az elemek több tárgyra tudják ténylegesen és sajátosan ráirányítani az elmét, mint összegezett és temperált formájukban.

Ezzel szemben a logikai általános elzárja a szemléző elme elől az elemek tényleges tartalmi vonatkozásait. A logikai általános ugyanis fogalmainknak egymáshoz való viszonyíthatása, ill. a különféle értelmi kombinációk megvalósításának érdekében alakul. Ezért kell belőle kizárni minden vonást, amely ezt bármiképp akadályozná vagy lehetetlenné tenné. Az ilyen fogalom elemei azt mutatják, hogy a valóságnak hány foka ment keresztül elménk e kiszűrítő tevékenységén. Azt szemlélteti tehát értelmünkkel, hogy a valóságnak mindama egyedi, faji stb. értékeit, amelyeket a metafizikai általános burkoltan mint azok gyökere magában foglal, el kell hanyagolnia, hogy fogalma az említett logikai kombinálásokra alkalmas legyen. Szétboncolva tehát elemeire ilyen fogalmainkat, azt találjuk, hogy az új eszmei egység egyszerűen ezek összeadásából keletkezett s külön-külön sem mondanak mást vagy többet, mint együttesen. A testi lét pl. mint az ember logikai fogalmának alkotórésze változatlanul maradó tartalmi szegénységét ugyanazzal a viszonyíthatósággal tartja meg, amelyet mint önálló logikai alakulat is képvisel. Mint ilyen is épúgy felölelte kiterjedésében az „embert”, mint akkor, mikor az utóbbi jelen meg értelmünk előtt s a testi lét mint tényleges tartalom eltűnik: mindkét esetben

ugyanazon az alapon jut neki szerep. Önmagában ugyanis a valóság minden adatától, sőt még tartalmának szükségszerű viszonyaitól (a sajátágoktól) is elvonatkoztatott eszme, amely fölfelé és lefelé viszonyítható a valóság egyéb fogalmi formáival. Fölfelé, a nála még elvontabb és kiszárítottabb tartalmakra nézve mint ezek alanya, ill. ezeknek határozottsági fokát kifejező képlete, lefelé pedig mint állítmány, azaz újabb elvonatkoztatásra és megszorításra alkalmas képződmény szerepel. Mivel tehát a testi létnek minden konkrét és lehető formájától elvonatkoztatott általánosság ez, csak mint ilyen viszonyítható a többi vonásokhoz és határozható meg újabb logikai fokok által. Ezért egyrészt csakis ebben a minőségben léphet be újabb logikai alakulatokba, másrészt pedig ezeknek az ismeretét a maga erejében nemcsak nem közölheti, hanem egyenesen ki is zárja. Ezért nem is mint tényleges alkotórész lép be a fogalmi egységbe, hanem csak mint potentialis, amennyiben ez viszonyítható a valóság testi-lét adataihoz s így ugyanaz az erő van meg ebben a körben az új fogalomban is, amely a testi lét önálló eszméjében volt. Az újabb határozottságok révén belőle kialakuló fogalmak kifejezett tartalma annyira eltünteti az ilyen általánosabb részek önállóságát, hogy ezek nem is tekinthetők tényleges, hanem csak lehető részeknek. Hogy például a testi lét valamiképen alkotórésze az ember fogalmának, abból következik, hogy ez viszonyítható a testi lét összes formáihoz. De mivel az embert a testi léthez való viszonyítás nélkül is felfoghatjuk, ez a viszony nem tényleges, hanem csak lehető s így a testi lét is csak lehető alkotórésze az ember fogalmának. Ugyanez okból nem kifejezetten, hanem csak burkoltan tartozik hozzá, de nem virtualiter, mivel mint részben is ugyanaz a viszonyítási lehetőség és erő foglaltatik, amely mint önálló logikai alakulatnak sajátja. Ebben pedig az implicitum formale minősítésére ismerünk rá.

Az ember logikai fogalmának többi alkotórészéről is ugyanezt lehet megállapítanunk. Az új fogalomnál egyik alkotórészre sem gondolok kifejezetten és sajátosan, de annyira sem mosódik el azok önállósága, hogy csak ebben az új eszmében foghatnám fel azokat, mint tartalmi részeket (tehát tisztán virtualiter, mint a metafizikai általánosnál), hanem egészen sajátos viszonyítási hatóerejük egymásra halmozódásában alakul ki egy új, az előbbi fokok mindegyikének köréhez viszonyítható fogalmi egység. A részek implicate et formaliter vannak az egészben s általuk az új fogalom hatóereje nem sokszorozódik meg, mint a metafizikai általánosé, hanem egyszerűen visszaadja a részek hatóerejének összegét.

Az ilyen alanyfogalmak szétboncolása ismeretgyarapítás szempontjából tehát teljesen értéktelen. Az analysis hozzájárulhat fogalmaink tisztulásához, de mivel csak a részek kiszárított tartalmát adja vissza, azok viszonylataitól pedig egyenesen elzárja elménkel, azért ismeretgyarapító szerepet nem játszhat. Ezt más alanyfogalmakra vagy ismeretforrásokra (tanúság, tapasztalat) bízva. A belőlük alakított visszavezető ítéletek dialektikai játékok, amelyek különösen a jogtudománynak jó szolgálatot tehetnek s a tanúk meghívását és a tekintély sűrű megkérdezését elősegíthetik, de a reális szellemi tudományok gyarapodásának útját nem jelzik. Ezek nem itt, hanem a metafizikai általánosnál élesítik a kutató elméjét s ott keresik következtetéseik anyagát és ratio formalisát.[^]

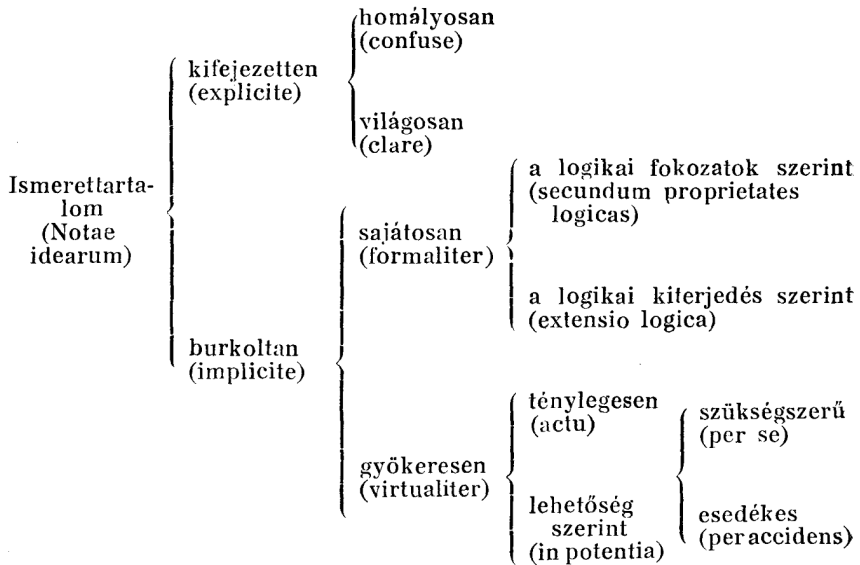
Burkoltan és sajátosan tartoznak ilyen fogalmainkhoz a logikai viszonyíthatás alapján mindamaz egyedek is, amelyek részei voltak, lesznek, vagy jelenleg is azok a fogalomban kifejezett tartalmi vonásoknak. Az ember fogalmából pl. nem vezethető le, hogy ki tényleges birtokosa az emberi természetnek s mégis minden egyedhez viszonyítható e fogalom, mindegyik elidegeníti a tényleges és legsajátosabb lényege gyanánt mutatja fel a fogalom egész tartalmát. Ezért az egyed része nem a fogalom tartalmának, hanem kiterjedésének, de nem tényleges, hanem lehető potentialis része. Ezen az implicitumon alapul ez a következtetés: Minden ember halandó. Mivel X. ember, ezért X. halandó. Hogy ezt a következtetést az egyedről elismerjem, az alanyfogalom általános kiterjedésének felismerésén kívül más eszközre nincs szükségem. Ezért X. halandó volta burkoltan már bennfoglaltatik, ami kevesebb a ténylegesnél, de több a tiszta logikai lehetőségénél vagy nem-lehetetlenségénél. Mert ilyen viszonyíthatósága is van a logikai általánosnak s ez alkotja annak virtualitását, t. i. a bekapcsolási vagy más fogalmakkal való társulási lehetőségeit.

A logikai általános ugyanis oly lezárt egységet képvisel, amelyhez hozzáadni, vagy abból levonni a fogalom kára nélkül nem lehet. Megkülönböztető sajátága a kiterjedés, a viszonyíthatóság lévén, ennek körét és alanyait (quae subiiciuntur universali logico) a legcsekélyebb változás is befolyásolja. Ha pl. a testet a kiterjedéssel határozom meg, oly fogalmat nyerek, amelyet a testi lét minden formájához, a fizikaihoz és matematikaihoz egyaránt viszonyíthatok. Fogalmam kiterjedése tehát korlátlan. Ha azonban a kvantitatív és tényleges kiterjedést tekintem meghatározásom elemének, fogalmam köre lényegesen szűkebbé válik s a matematikai test kizárásával csak a fizikai öleli fel. Ebből tehát azt látjuk.

hogy a logikai általánosnak van egy különös, a fönnebbtől különböző viszonyíthatósága, t. i. a kiterjedés körét bővítő vagy szűkítő tartalmakhoz. (Fönnebbi analógiánkra hivatkozva ez a vegyület további kombinálásokra való alkalmasságának felel meg.) Ezek mind a fogalom tényleges tartalmán kívül eső vonások, amelyek burkoltan még oly mértékben sem foglaltatnak benne, mint azt az imént az emberi természet logikai alkotórészeiről hangsúlyoztuk, sőt a kiterjedés érdekében egyenesen ki vannak zárva belőle[^]. De másrészt a tartalmi vonások kára nélkül úgy összekapcsolhatók azokkal, hogy az új fogalom az előbbi alá vagy fölé rendelt határozottságnak tűnik föl, aszerint, amint be- vagy kikapcsoltuk azokat, ill. bővítettük vagy szűkítettük a kiterjedést. A logikai általános e bekapcsolási lehetőségeit mondjuk virtualitásának, amelynek alanyait, ill. kiterjedését a bekapcsolható fogalmak vagy tartalmak jelzik. Virtuale ez mindkét értelemben. Azokkal a vonásokkal szemben, amelyek a bekapcsolás lehetőségéből ki vannak zárva, a gyökeres bennfoglaltsághoz hasonlít, de eltér tőle abban, hogy az új határozottság nem belülről, tehát tisztán a gyökér életerejéből származik, hanem kívülről oltandó beléje. Az ilyen elemeknek a gyökeres bennfoglaltsága a logikai általánosban tehát nem a fa életerejétől létrehozott és táplált ágak és gyümölcsökével, hanem a fa beoltási képességével (ami megint csak az életerőre vezetendő vissza) hasonlítandó össze. Az oltási anyagot a fa életerejéből táplált elemek nem szolgáltatják. Ezt máshol kell keresnünk. De a beoltás után az új hajtást már nem eredeti, hanem a fa általános életereje táplálja, bár nem formaliter (hisz sajátosága szerint nem ettől származik), hanem materialiter, a saját nedvével éltetve az új hajtást is. (Az összehasonlítás utolsó része nagyon fontos a természetfölötti tartalmaknak a természetesekkel való összeegyeztetésénél, ill. ennek elképzelésénél.) A virtuale másik formájának a hasonlatossága is kimutatható, amennyiben ezek a bekapcsolható vonások, ha nem is tényleges, de potentialis tartalmi alkotórészei a logikai általánosnak, amelyeket így bizonyos tekintetben vele együtt gondolunk és fogunk fel.

Ez a virtuale tehát lényegesen különbözik a metafizikáitok Ennél ugyanis a bennfoglalt tartalom a fogalom életerejéből fejlődik ki s azonosításához (igazolásához) elég ennek a valóságtartalma. A logikainál mindez a fogalom tényleges tartalmától függetlenül történik s egy tőle teljesen különböző tényező (tapasztalat, tanúság) igazolja a bekapcsolandó tartalom valóságát. Azt mondhatnók tehát, hogy a logikai általános csak alanya, subiectuma a

bekapcsolásnak és összefüggésnek, de nem tényezője, míg a metafizikai mindkettő. Innen van, hogy az ilyen általános sohasem lehet analitikus ítélet alanya, mert a bekapcsolandó fogalom nem vezethető le belőle még akkor sem, ha különben a bekapcsolás után a kettő között szükségszerű összefüggés lenne is kimutatható. Ezért ilyen ítéleteink elfogadása külön azonosító tényezőre vezetendő vissza, vagyis minden esetben synthetikusak. Más szóval a metafizikai virtualenál az alany és állítmány, előzmény és következmény között teljes, formális és materialis egyneműség van, míg a logikai-nál csak materialis, t. i. az ismeret-elemek részéről, formális nélkül, mivel különféle azonosító tényezők alapján győződünk meg az egyes elemek valóságáról és tényleges összetartozásáról. Ez az anyagi egyneműség azonban elég ahhoz, hogy új bekapcsolt tartalmak révén fogalmunk az összegezés magasabb fokára emelkedjék fel és ezen mint teljes értékű összegezett eszme a maga erejében bizonyító (a priori) tudásalanyként szerepeljen. Mielőtt azonban erre kitérnénk, eddigi fejtegetéseink alapján fönnebbi felosztásunkat következőképp foglaljuk össze, ill. egyszerűsítjük:



Ez a séma alkalmazkodik a mai teológia műszavaihoz s ezért kevésbé alkalmas arra, hogy a kifejezésekből származó félreértéseket megszüntesse. Ennek a célnak jobban megfelel a következő séma, főképp ha az azonos külsejű szavak mögött rejlő értelmet szem előtt tartjuk:

Ismerettar- talom (Notae idearum)	{ kifejezetten (explicitae, forma- liter)	{	homályosan (confuse)	{	szükségszerűen (per se)
		}	világosan (distincte)		
	{ burkoltan (implicitae, virtua- liter)	{	sajátosan, ténylegesen (proprie, actu)	{	lényegesen (formaliter)
		}	átvittén, lehetőség szerint (improprie, po- tentia)		

Bölcséleti műszavaink minden ismerője jól tudja, hogy „formaliter” egészen más értelmű, ha ellentéte a „virtualiter” vagy pedig a „materialiter”. A lényeges vonások tényleges jelenlétét fejezzük ki a formaliterrel ugyanezeknek magyszerű — virtuális — jelenlétével szemben. Az ellentét olyanforma, mint a kifejlett növény és a magban rejlő között van. Ez a szembeállítás, amennyiben ismeretünkre vonatkozik, érintetlenül hagyja a tartalmak értékét s kizárólag azok szemléltető erejére vonatkozik. A formale ön magában a virtuale idegen vonások tartalmában szemlélteti az illető fogalmat. Hogy emellett a virtuale szemléltető ereje különböző fokú lehet, az természetes. Mert egészen más szemléltető ereje, sőt értéke van annak a tartalomnak, amely a fogalom megjelenítéséhez szükséges összes tényezőket magában hordja, úgy hogy az idegen vonások és erők csak segédeszközök és a szemléltetés előfeltételei gyanánt szerepelnek, mint annak, amely a szemléltetendő fogalomnak csak előfeltételeit tartalmazza, ennek sajátos vonásait azonban más erőforrásból kénytelen kölcsönözni. Az előbbi a sajátos értelemben vett virtuale, amely tehát a szemléltetés összes lényeges eszközeit ténylegesen (actu) magában hordja, az utóbbi pedig az átvitt értelmű virtuale (improprie), mivel csak lehetőség szerint öleli fel az említett követelményeket, t. i. tartalmának viszonyíthatósága alapján. /Az elsőben a virtuale metaphysicumra, a másodikban a logicumra ismerünk rá. Más tehát mindkettőnek a hatóereje, a virtusa. A metafizikai virtualeban a lerakott tényleges ismeretanyag oly hatóerejű, hogy elménket egy tőle különböző tárgy *határozott* ismeretére képes elvezetni. A logikai virtuale a maga erejében nem vezetheti rá elménket egy új tárgy határozott ismeretére, hanem csak sejtéssel tölti el lelkünket, megnyitja a felfoghatóságához vezető utat. Tehát nem ad formális ismeretet, hanem csak anyagot szolgáltat hozzá, ill. az ismeret anyagi előfel-

tételeit. A tényleges, a formális ismeretet más forrás (tapasztalat, tanúság slb.) szolgáltatja. A logikai virtuale tehát hajlékonyá teszi elménket valamely más forrástól szolgáltatott igazság elfogadására, a metafizikai pedig maga adja az elfogandó tárgyat és a meggyőzés eszközeit. Az tehát annyiban öleli fel (implikálja) az új ismeretei s annyi a hatóereje (virtusa), hogy előkészít az ismeretre, emez pedig közli magát az ismeretet.

Miután az átvitt értelmű virtuale a lényeges tartalom viszonyíthatóságán alapul, könnyen megérthető a formaiénak a materiáiéval való szembeállítása. Ha a viszonyítható tartalom vonásai a viszonypár lényeges vonásaira vonatkoznak, akkor ez amabban formaliter in potentia foglaltatik. Ha azonban tisztán csak a lényegget környékező vonások viszonyíthatóságát öleli fel, akkor az új fogalom kizárólag előfeltételeiben, tehát materialiter in potentia foglaltatik benne. Ez a szembeállítás tehát értékbeli és nemcsak szemléltetési különbségeket foglal magában, olyanformán, mint v_v mikor a természetbölcseletben azt állapítjuk meg, hogy valamely új dolog tisuán csak az anyaggal (materia prima) adott lehetőségek szerint foglaltatik a másikban, vagy pedig a forma is magával hozza ezt. Mindez az alábbi példákból világosabbá lesz.

A mondottakból könnyű belátni, hogy mely úton kell keresnünk az egyes tudományok gyarodását. Mivel pedig ez a gyarodás a vezető elvekből levont vagy fényükben igazolt következtetésekben nyilvánul meg, eddigi fejtegetéseink a következtetések értékelésének problémáját is megvilágítják. Azok a tudáságak, amelyeket a dolgok esedékes viszonylatai érdekelnek (természet-tudományok egyes ágai, alkalmazott erkölcsan és jog, történelem slb.), alany fogalmaiktól csak vezetést és némi fényt várhatnak (ratio materialis cognoscendi), de döntő és igazoló tényező (ratio formális) gyanánt azt nem használhatják. Ezt a szerepet a mindenkori tapasztalat vagy tanúságtétel töltheti csak be. A kialakult alanyfogalmak (törvények) úgy kezelendők, mint a logikai általánosság kiterjedéséről fönnebb megállapítottuk: ha az alanyfogalomban kifejezeti vonásokhoz semmit hozzá nem adunk vagy el nem veszünk, akkor bennfoglaltnak tekinthető az egyes eset. Epen ezért a tényleges bennfoglaltságról inkább ezeknek a hozzáadandó, akadályozó elemeknek a fontolgatása, mint maga a törvény biztosít s így az alanyon kívüli források alkalmazását tulajdonképen sohasem mellőzhetjük teljesen. Az ilyen következtetéseknek a szellemi tudományok körében, aminő pl. a theológia, igen alárendelt szerepe van. Az ilyen tételek pl.: Krisztus nevetett, sírt, szomorkodott

stb., sohasem lehetnének igazi teológiai következtetések, ha a kinyilatkoztatás Krisztusról csak annyit tartalmazna, hogy az emberi természet teljességét birtokolta. Ezzel ugyanis az egyes képességek *tényleges* használata csak mint valószínűség függ össze, de nem mint föltétlenül biztosított tünemény. Azért az ilyen tételek csak kinyilatkoztatott igazságok lehetnek, enélkül sem a teológia nem biztosíthat róluk bennünket, sem pedig a tanító Egyház nem írhatja elő azokat, mint hitigazságokat. Ide tartoznak a többi pusztá tények is, bármily észszerűnek lássék is valamely hittétellel való összefüggésük. (Pl. Ez az ember meg van keresztyelve; ez csodálatos gyógyulás stb.) Ezek elfogadásánál vagy elvetésénél tehát sem a hit, sem a teológia nem játszik döntő szerepet, hanem valamely más lelki készség, akár értelmi, akár érzelmi legyen az.

A tudományok, amelyek a dolgok szükségszerű viszonyait kutatják, a fönnebb leírt keretekben vonhatnak le érvényes és tudományos szempontból értékes következtetéseket. Világosság kedvéért egyenkint jellemezzük a különböző ismerettartalmakkal szemben elfogalando álláspontokat.

A kifejezett tartalmak vagy mint az illető tudomány elvei (principia) lépnek fel, vagy pedig belőlük levont következtetések. Minden esetben azt jelzik, ami önmagában, sajátos vonásai szerint jelen meg értelmünk előtt. A sajátos vonás követelménye itt csak valamely megkülönböztető tartalom megismerését jelenti s elvonatkoztat attól, hogy visszaadja-e a dolog egészen sajátos létmódját vagy pedig csak annak visszfényét, sőt még a megkülönböztetés foka is mellékes szerepet játszik. Így kifejezett ismeretünk van istenről bölcséleti összegezésünk alapján, de ez nem sajátos abban az értelemben, mintha Isten legsajátosabb lét- és működési módját tükrözné vissza. Mindazáltal kifejezett és világos ismeret ez Istenről, mert a valóság minden más adatától nemcsak megkülönbözteti, hanem a leghatározottabban jellemzi is. Ezzel szemben a képzetlen elme istenismerete kifejezett ugyan, de legtöbbször homályos, mivel a felfogott tartalom alkalmas Istennek a többi lénytől való megkülönböztetésére, de másrészt a hozzátapadt anthropomorphikus vonások révén bizonyos határozatlanság és elmosódottság a kísérője. A hit területén szent Tamás a kifejezett tartalmak ilyen fokozati különbségének példájául a megváltás titkának különféle felismerési módját hozza fel. A zsidó nép tanítói minden időben kifejezetten ismerték ezt a titkot, de minél jobban közelgett az idők telje, annál világosabb volt ez az ismeret.¹ Ugyan-

¹ II-II. Qu. 1. a. 7. ad 4.

ezt a fokozati lehetőségei állítja az Újszövetség egyszerűbb hívőiről is.¹ Az ilyen elmosódottan kifejezett tartalmakat könnyű összevetészeníteni a burkolt vonásokkal, de minden esetben nagy a különbség közöttük. Az előbbiek élő-tudatunkban vannak, bármily homályosan jelenjenek is meg, az utóbbiak azonban csak mint sub- vagy inconsciümök tartoznak a lényeges tartalmakat felfogó lelki tényhez. Tárgyikig és a skolasztika műszavaival így fejezhetjük ezt ki: *explicitum confusum cognoscitur in se, implicitum veró in alio.*² Ezért azonosítottuk fönebb az actu formale-t és az explicitumot. *Az implicitum tárgjijlag* a kifejezett tartalmak kísérő vonásait jelenti. Ennek a kifejtése jelzi a tudományok feladatát s az e téren elért sikerek mutatják ezek gazdagságát. A tudományok tulajdonképeni gyarapodása a fönebbiek szerint a tényleges burkoltságához, az implicitum actualehoz fűződik, míg a lehetőség sze-

¹ De Ver. Qu. 14. a. 11. ad 3. et ad 1. in conlr.

² Ezt az elmosódottságot és homályt természetesen nemcsak a hívő lélek részéről állítjuk, mintha tisztán ennek az alanyi készütségeire, több-kevesebb képzettségére kellene visszavezetnünk. Ebből is származhat, de itt a tárgyi föltételek érdekelnek bennünket elsősorban. Azok a kifejezések, amelyek az öszövetség hittudósának a Szentháromság és a Megtestesülés titkait hirdették, mennyire mögötte maradnak keresztelő szent János szavai mögött, aki újjal mutathatott az Isten bárányára. Pedig mindegyik kifejezetten vallotta a mondott titkokat. Így vagyunk az újszövetségi kinyilatkoztatás egyes tételeivel is. A Verbum caro factum est kifejezetten tartalmazza a személyes egyesülés hit-télelét, de ez csak homályos kifejezése úgy a Szentírás egyéb helyein, főképen pedig a dogmatikai fogalmazásokban található megkülönböztetett tartalomnak. A legtöbb dogmatikai fogalmazás, amelyet vagy az eretnkségek, vagy pedig más körülmények kényszerítettek ki, ilyen természetű. Ugyanezt kell mondanunk a theologia perennis körében fellépő fogalmazásokról isi, ha akár a rendszerek, akár pedig az Egyház fogalmazásaival hasonlítjuk azokat össze. Mindegyik kifejezetten állít valamely igazságot, de az előbbi homályos, elmosódott vonásokban, az utóbbi pedig félre nem érthető szabotossággal és megkülönböztetéssel. Mindebben tehát nem ismerhetünk az implicitum és explicitum visz)-nyara, hanem egyazon dolognak önmagában, sajátos vonásaiban történő homályosabb vagy szabotosabb kifejezésére. Ezen az alapon tehát az ilyen tételeket nem sorolhatjuk fel a theológiai következtetések, hanem a *hittudományi egyenértékek* sorában. A dolgok helyes felfogása és fogalmazása ugyanis, amint látni fogjuk, jórészt a fogalom és kifejezés temperamentumától függ, ezt pedig nem kis részben az igazság viszonylagos helyzete biztosítja. Ez alól a kinyilatkoztatás adatai sem képeznek kivételt. Lehetséges tehát, hogy valamely igazság önmagában szemlélve nem hordja magán azt a színezetet, amellyel birnia kellene, míg ha viszonylagos helyzetét tekintjük, látjuk, hogy helyes, de magában véve homályos hordozója a lét-tartalomnak. Ezt szemünk előtt kell tartanunk, ha a theologia következtetései és egyenértékei közötti különbséget meg akarjuk érteni s definiálhatóságuk kérdéséről véleményt akarunk alkotni.

rint burkolt tartalmak vagy egyáltalában számba sem jönnek, vagy pedig tisztán csak módszeres, tehát útmutató szerepet játszanak. Az implicitum actualenál a szétboncolandó tartalom úgy felöleli a kísérő vonás egész jellegzetes sajátosságát, hogy ez minden idegen segítség nélkül élő-tudatunkba léphet. A tényező, amely erre irányítja figyelmünket, csak észrevételi, de nem teremti e tartalmat. Lélektanilag azt mondhatnók, hogy subconsciumunkban már a kifejezett tartalom felfogásánál benn van a kísérő vonás, csak alkalmi okra van szükségünk, hogy élotudatosává váljék. A két tartalom közötti összefüggést az okság bármely reális viszonylata megvalósíthatja, amennyiben alkalmas arra, hogy a szükségszerűség, de legalább is a változatlanság bélyegét reányomjad. A szükségszerűen működő cselekvő okok törvényéből vonja le a természettudomány következtetéseit; az anyagi okságra vezetendő vissza, mikor a sajátsgból a lényegre, mint hordozó alanyra következtetünk. Az alaki oksági viszony alapján a lényegben a sajátsgot szemléljük s végül a célok, pl. a jel és a jelzett dolog közötti összefüggések kibányászására hatalmaz fel bennünket.

Hogy szent Tamás ezt a tényleges burkoltságot jól ismerte és felhasználta, legjobban a Tertia pars bizonyítja. A Summa első részében Isten és az emberi természetéről összegezett fogalmait használja itt azonosító tényezők gyanánt s egymásután vezeti le Krisztus sajátsgait azzal az egyszerű megokolással, hogy pl. a két akarat, értelem stb. szükségszerű és elválaszthatlan kísérői a két természetnek. Előtte mindezek tehát teológiai következtetések, amelyek egyrészt az Egyház hittételnek nyilvánította, a másik pedig a teológiai fontolgatás tárgya mindaddig, amíg az Egyház nem lesz kénytelen azokról is nyilatkozni. Másik világos példáját az ilyen implicitumnak az egyszerű zsidó népnek Megváltó-hitében látja. Kifejezetten nem ismerték Istennek az ember megváltására irányuló terveit. Mivel azonban bemutatták az áldozatokat, amelyek Isten határozott szándéka szerint a megváltást előképezték, burkoltan Krisztust is vallották és hitték a megtestesülés titkát. Tényleges és változatlan volt Isten akarata, amely a jelet és jelzett dolgot összekötötte, így tényleges volt, bár burkolt, annak a hite, aki a jelet vallásos érzülettel használta.¹ Ezzel szemben a pogányok hite a Megváltóban, amelyet szent Tamás ugyancsak burkoltnak nevez, az implicitum potentiale igen érdekes példája.² A hívő zsidó élotudatában csak a bemutatandó áldozat és annak engesztelő ereje

¹ II-II. Qu. 2. a. 7. c.

² Ib. ad 3.

volt, de a tudat alatt ott szendergett bizonyos többletnek nemcsak lehetősége, hanem sejtése is, amit tanítói elég világosan meg tudlak volna neki magyarázni. Más szóval az életudat tartalmának elemzése, a fölötté való eszmélkedés, főképp pedig a tanítók kifejezett tudása elég tényleges alapot és anyagot nyújtottak ahhoz, hogy az egyszerű hívő is rájőjjön arra, hogy ezek a jelek és erők mögött különös isteni tervek rejtőznek: a megtestesülés titka ezekben mint magvakban volt letéve s belőlük kelt és fejlődött ki a későbbi nemzedékek számára. Ez az *implicitum actuale* az igazi *virtuale*, amely egyedül érdemli meg ezt a nevet, mint valóságos gyökere és magva a belőle levezetett igazságoknak. A pogányok hite a Gondviselésben, amelybe szent Tamás ezek Megváltó-hitét bezárja, oly tökéletlen volt, hogy még a természetes gondviselés határait is alig ölelte fel. De ez végül is a *philosophia perennis* útmutatása alapján burkoltan és ténylegesen mint tartalmi rész bennfoglaltatott s további eszmélkedés révén tisztázható volt. Egy a természet kereteit túlhaladó gondviselési tény azonban a pogány felfogás tartalmi részének csak a lehetőség szerint tekinthető, amennyiben ezt nem zárja ki, vele valamiképp összhangba hozható. Mivel tehát sem a felfogott tartalom, sem pedig más tényező (mint pl. a zsidóknál a prófétai és tanító hatalom volt) részéről nem volt megadva a tényleges lehetőség a megváltásnak, mint a gondviselés tartalmi részének kibogozására, azért azt mondhatjuk, hogy a pogányok csak *inconscie*, tehát tárgyilag *implicite in potentia* fogták fel azt, ami a hívő zsidó *subconsci*umában mint *implicitum actuale*, a keresztény életudatában pedig mint kifejezett tartalom jelen meg. Ezt a fokozati, de egyúttal értékbeli különbséget lehetetlen fel nem ismenni és épen félreismernünk. Ebből világosan következik, hogy szent Tamásnál az *implicitum actuale* mellett el kell egy olyan burkolt-ságot is ismernünk, amely nem hordja méhében a kibányászható tartalmat, hanem ez csak kívülről kapcsolódik bele. A tényező, amely figyelmünket az új vonásra irányítja, egyúttal szolgáltatja is azt, míg az *implicitumnak* nevezett tartalom csak felveszi és mintegy magától értődőnek tünteti fel az új alakulatot is. Azért nem is igazi *virtuale* ez, hanem inkább az előbbi hasonlatosságára nyeri ezt az elnevezést s épen ezért nem is szabadna soha egyszerűen így nevezni, hanem *virtuale in potentia-nak*. A kettő közötti hasonlatosság egyébként abban áll, hogy a tényleges *virtuale* szükségszerű viszonylatainak mintájára állapítjuk meg a lehető szükségszerűeket is és így ugyanazzal a névvel illetjük a viszonyítás mindkét alanyát.

A lehetőség szerint burkolt tartalomnak egyébként a következtetések terén is elég szerepe van. Ilyennek tartja szent Tamás a tételt, hogy az Isten Fia megtestesült volna akkor is, ha az ember nem vétkezik. Ennek lehetőségét elismeri, de nem látja megokolva a kinyilatkoztatás egyetlen tételében sem.¹ Az ilyen következtetésektől nem várhatjuk sem a hittételek, sem a hittudomány tényleges és eredményes fejlődését. Theológiai következtetéseknek igazi értelemben nem is nevezhetjük ezeket, hanem csak *theológiai lehetőségeknek*. Mivel továbbá létükért és értékükért sem a hit, sem a theológia azonosító tényezője nem kezeskedik, elfogadásuk ismereteinknek nemcsak számbeli, hanem értékbeli gyarapodását is jelentené. Ezért az egyneműségnek még az a formája sem kísérné az ilyen tételeket, amelyet a hitigazságok és az igazi theológiai következtetések között el kell ismernünk. Belőlük tehát nincs átmenet a theológiai igazságok, még kevésbbé pedig a hittételek világába.

Igen gyakori a tudományok terén az implicitum formale használata is. Különösen nagy becsülete van ennek az újabb theológia terén, amely azt véli, hogy a hittételekkel teljesen egyneművé válható következtetések csak ennek a területén vonhatók le. A logika és a vele igen közeli rokonságban levő jogtudomány túlságos előtérbenyomulását, ill. a reális értékek becslésének háttérbeszorulását kell e jelenségben látnunk. A fönnebbiek szerint ilyen szétboncoló ítéleteink nem gyarapítják ismereteinket *ténylegesen*, hanem csak utat mutatnak a gyarapító tényezők felé. Tehát vagy valami tartalmi, metafizikai általánossághoz kell fordulnunk, hogy az implicitum formale alapján levont következtetést tartalommal kitöltsük, vagy pedig más ismeretforrást kell ebben az irányban felkeresnünk. De lássuk bizonyítékainkat! Ha a hitigazságot, hogy Krisztusnak igazi emberi természete volt, logikailag kezelem, semmi kétség sem fér hozzá, Krisztus életének az érzéki élethez való viszonyíthatása, sőt maga a tényleges viszonyulás is époly hit-télel, mint az emberi természet birtoklásáé. De tisztán ezen az alapon és logikai levezetés következtében tényleg többet tudok-e Krisztus érzéki éleiről, mint azelőtt? Csak a viszonyítás lehetősége vagy ténye új előttem, ezt nem állítottam ténylegesen és kifejezetten, mikor Krisztus emberi természetét elismertem. Hogy milyen ez az érzéki élet, hogy megvan-e minden jellegzetes sajátága és vonása, erről *ez a logikai bennfoglaltság* a maga erejében hallgat.

¹ III. Qu. 1. a. 3. c.

Hogy mi nem hiányozhatott az érzéki élet követelményeiből Krisztusban, azt csak abból a metafizikailag általános igazságból vezethetem le, amely a lényeknek a sajátságokkal való szükségszerű összefüggését mondja ki. Ismeretgyarapító következtetésem tehát az implicitum virtuale alapján történik. Arra sem ad a fönnebbi következtetés feleletet, hogy nincs-e Krisztus érzéki életében oly vonás, amely a közönséges emberi arányokban nem található meg. Ha ezt tudni akarom, akkor a kinyilatkoztatás adatait kell megkérdezni, Krisztus egyéb sajátságaival (pl. a visio beata-val) kell összehasonlítanom s csak így tudok róla helyes képet alkotni. Az implicitum formale alapján nyert adat igen becses útmutatást tartalmazhat, de ennek inkább szabályozó, mint reális értéke van. Iyent nem implicitum formale minőségében szolgáltat, hanem a vele actus, tartalom gyanánt összenőtt metafizikai általánosság szerepében. Végeredményben tehát ehhez kell visszatérnünk s róla kell eldöntenünk, hogy résztvehet-e a hittételekkel egynemű tárgy gyanánt ismeretvilágunkban. Ugyanezt mondhatjuk a többi logikai viszonyíthatóságokról is, akár egyenértékűségben (aequipollentia), akár pedig másban lássuk is az ilyen burkoltságot. A logika minden szabálya szerint földheti egymást két kifejezés, végeredményben megint csak a metafizikai rész dönti el, vájjon csakugyan tökéletesen azonos dolgokról van-e szó. Igazi egyenérték csak akkor lesz fogalmazásaink között, ha ugyanarra a lényegre s vele elválaszthatatlanul összefüggő sajátságokra irányul értelmünk, bár különbözők is az irányító fogalmazások. Ami végül az implicitum formale másik alakját, a logikai kiterjedésben való bennfoglaltságot illeti, nem is érdemes sokat vesződni vele. ^Hogy a részleges igazságot ugyanazzal a meggyőződéssel s ugyanazon ratio formális fényében valljuk, mint az általánosat, kétségbe nem vonhatjuk. De azt hiszem, igen szegényes lett volna úgy a hitnek, mint a teológiának a fejlődése, ha csak erre lett volna korlátozva.

Hogy Kant csak az implicitum formale területén található ítéleteket ismeri el szétboncoló természetűeknek, megértjük. Itt kell keresnünk egyik alapvető tévedését, ebben kell látnunk ama katasztrófa gyökerét, amelybe belevitte a gondolkozást. De miért félnek teológusaink annvira azoktól a következtetésektől, amelyeket az ú. n. secundo modo dicendi per se alapján állítunk, ezt már nehezen tudjuk megérteni. Mi azt hisszük, hogy nemcsak a logikailag kimutatható tárgyi azonosság jelent szükségszerű összefüggést a tétel, elv és következtetés között, hanem az a bennfoglaltság is, amely a lényeg és sajátság között van. Ha az utóbbi nem kö-

vetel is minden körülmények között tökéletesen egynemű felfogást az elv és a következtetés számára, a részlegeset föltétlenül magában hordja s a tökéletesnek nem áll útjában.,

Mivel a burkolt tartalmaknak csak szükségszerű viszonylatai szolgálnak tudományosan használható és érvényes következtetéseket, azt hihetnők, hogy ezek szétboncolása minden elménél és rendszernél ugyanarra az eredményre vezet s így teljesnek kell lennie a tudományok fejlődésénél tapasztalható összhangnak/ De ez a valóságban nincs így. Ennek okát az összegezés különféle fokában és a fogalmak különböző temperamentumában kell keresnünk. Ami az összegezés egyik fokán implicitum actuale-számba megy bizonyos tartalmakkal szemben, az csak potentiale egy másik fokon ugyanazokra a tartalmi vonásokra nézve. <Ezért az egyik elme ténylegesen bennfoglalt tartalomnak tekinti azt, amit a másik csak lehetőség szerint jelent ki s így gyakran igen nagy eltérések jelentkeznek. Ugyanezt kell mondanunk fogalmaink temperamentumáról is. Vagy hiányzik valamely elem, vagy pedig annyira előtérbe lép a másik, hogy a többiek eltűnnek s így bennfoglaltságukról könnyen különféle képítélkezünk.,-

Metafizikailag általános fogalmaink nem a szétboncolás, hanem az összegezés (synthesis) eredményei. Ennek pedig különféle fokai vannak s ezek mindegyikén más és más szükségszerű követelményekkel lép fel lényegfogalmunk. így aztán nem csoda, hogy belőle kialakított analytikus ítéleteink értéke is különböző, ill. hogy ami az egyik fokon az alanyfogalomból vezethető le, a másikon ettől különböző azonosító tényezőre szorul. Az összegezés fizikai fokán, pl. a reális kiterjedés, a skolasztika quantitása, a testnek szükségszerű kísérője. A „minden test kiterjedt” ítélet ezen a fokon tehát a test fogalmával igazolható analytikus ítélet értékével bír, mivel a kiterjedés mint a test fogalmának tartalmi része burkoltan és gyökerében benne foglaltatik s így a kifejtés után a törzsfogalom formális folytatásának tűnik fel. A matematikai összegezés ezen túlmegegy, kimutatván, hogy a test fogalma nemcsak a reális kiterjedéshez való viszonyában termékeny, hanem a térhez való általános viszonyítás (quantitas intelligibilis) is elég ahhoz, hogy mint minden mástól különböző tartalmat használjuk fel tudományos kutatásainkban. A test matematikai fogalmából tehát a tényleges kiterjedést levezetni nem lehet s így ennek a testről való állítása ezen a fokon nem analytics, hanem csak synthetikus ítélet alakjában mondható ki. Az összegezés metafizikai fokán végül már a térhez való általános viszonyítást is töröljük s kizárólag a kiter-

jedés általános követelménye marad meg a tisztán megkülönböztethető részek értelmében. A metafizikai fokon összegezett test fogalmában tehát a kiterjedésnek egyik tényleges formája sem foglaltatik tartalmi rész gyanánt s így csak tőle különböző azonosító tényező segítségével állítható róla pl. a helyhez viszonyított kiterjedés. Ehhez járul, hogy a kinyilatkoztatás ténylegességét és értékét elfogadva metafizikai összegezésünkön sok esetben túl kell mennünk. Ha ugyanis a valóságnak természetes adatai joggal kényszerítenek bennünket újabb összegező elvonásra, akkor ezt azoktól a tényektől sem szabad megvonnunk, amelyeket a kinyilatkoztatás közöl velünk. Így történik aztán, hogy ily összegezés után a metafizikai lényeg nem egy vonása csak esedékesnek (accidens proprium) tűnik fel. A járulékszerű valóság a természetes összegezés világáéban pl. az alanytól való tényleges hordozást kívánja meg. A kinyilatkoztatás újabb összegezésre ad alkalmat, mikor Krisztusnak az Oltáriszentségben való jelenlétét élénkbe adja s így figyelmeztet bennünket, hogy a hordozásra való alkalmasságban az ilyen valóság lényege csorbitatlanul megmarad, akár cselekvő, akár alanyi ok legyen is a hordozó.

Innen a különböző vélemények valamely ítélet értékéről. Az összegezés alapjául szolgáló anyag szerint még ugyanazon a fokon sem végzi el minden elme egyformán finoman vagy egyenlő szerencsével a synthesist s így könnyen előfordul, hogy kialakított alanyfogalmával valamely sajátosság szükségszerűen összefügg, amely egy másik, élesebb elme felfogása szerint nem tartozik hozzá. Ha végiglapozunk egy bölcséleti kézikönyvet, alig találunk problémát vagy fogalmat, amelynél a különböző összegezés nyomait s így az eltérő véleményeket meg nem állapíthatnák. Nagyon természetes tehát, hogyha további bizonyításra használjuk fel e fogalmakat, az ellenfél még kevésbé fogja elismerni következtetésünk igazát, mint az elvéét. Annyira megy ez a nézeteltérés, hogy még ugyanazon mester tanítványainak az összegezése sem egyezik meg. Szent Tamásnak nem egy elsőrangú tanítványa pl. Isten lényegét az értelmiségben összegezte, ami mások — nem kisebb tekintélyű thomisták — véleménye szerint csak a sajátosság szerepét játszhatja. A szavakat túlbecsülő nominalizmusra emlékeztet tehát nem egy nézeteltérés, mikor valamely következtetés vagy sajátosság bennfoglaltságának megítéléséről van szó. Nem a szavak döntenek el az ilyen vitákat, hanem a mögöttük rejlő fogalmak összegező értéke és az összegezés foka. Csak az egyes fokozatokon belül vannak metafizikailag általános fogalmainknak szükséges, velük együtt

adott és gondolt tartalmi részei, amelyeket természetesen vezetünk le belőlük s amelyeket ugyanazon alanyfogalom fényében fogadunk el és azonosítunk, mint a kifejezett tartalmakat. Ezért ismereteink egynemű továbbfejlesztéséről csak akkor lehet szó, ha az illető fokozat azonosító tényezőjének hatókörét pontosan megállapítjuk s ezt el nem hagyjuk. Mihelyt ezt a határt átléptük, azonnal új azonosító tényezőre van szükségünk s így az elért eredmény már nem a régi, hanem egy újabb elvből levont következtetés gyanánt szerepel. Bármily szükségszerű ugyanis a metafizikai-ig általános alanyfogalmaknak sajátágaikkal való összefüggése ugyanazon a fokon belül, a magasabb összegezés szempontjából e kapocs felbonthatónak tűnik fel. Ezzel megszűnik a burkoltság, a virtuale jellege s helyet ad a lehetőség szerinti, a potentialis bennfoglaltságnak. Részemről ebben a megállapításban látom annak a gyökerét, hogy miért nem tudnak megegyezni teológusaink a hittudományi következtetések defmiálhatásának kérdésében. Mert ha az előbbi fejezetekben kifejtett módon történék is a hittételek feldolgozása, még akkor is zavarólag hathatna az összegezés különböző módja és foka s így nem sikerülne minden következtetést egyazon azonosító tényező hatókörében egyesíteni. Mert tegyük fel pl., hogy sikerülne a philosophia perennis eszmekörét az emberi természetre vonatkozólag oly tökéletesen ellesni és tudományosan fogalmazni, hogy mindenki ugyanazon elemekben látná annak metafizikai (tartalmi) alkotórészeit. Pontosán megállapíthatjuk emellett az összegezési fokoknak, az essentia metaphysica és physica, sőt még bizonyos mértékben és egészen általános követelmények szerint az egyedi lényeknek megfelelő valóságtartalmakat is. Mihelyt azonban alkalmazásra kerül a dolog, a nézeteltérés lehetősége azonnal meg van adva. Azt, hogy a kinyilatkoztatás forrásai az emberi természetet mint metafizikai, fizikai vagy egyedi lényeket állítják-e Krisztusról, a philosophia perennis fényében nem dönthetjük el. Erre egy ettől lényegesen különböző lelki készség, a hit vagy a theologia perennis, valósággal azonban a tanító Egyház tekintélye adhat csak feleletet. Ily döntés hiányában tág tere nyílik az emberi vélekedésnek s így a legteljesebb bölcséleti megegyezés mellett is az egyik ezen, a másik pedig amazon a fokon használja elv gyanánt a kinyilatkoztatás adatát s ennek megfelelően a hittel egynemű következtetésnek vallja azt, amit a másik különeműnek tart. Így ha bebizonyíthatnók, hogy a kinyilatkoztatás forrásai az emberi természetet csak mint metafizikai lényeket állítják Krisztusról, akkor a sajátságok tényleges birtoklását sohasem állíthatnók

Krisztusról mint teológiai következtetést, hanem csak mint teológiai lehetőséget. Hogy tehát Krisztusnak tényleg volt-e emberi értelme, akarata stb., sem a hittudomány nem állíthatná biztosan, sem pedig az Egyház nem definiálhatná, ha a kinyilatkoztatás forrásai más helyen vagy kifejezetten nem állítanák ezt, vagy pedig más igazságban határozottabban nem foglaltatnék benn. Ha azonban bebizonyítható, hogy a kinyilatkoztatás az emberi természetet, mint fizikai lényeket tulajdonítja Krisztusnak, akkor a sajátosságok tényleges birtoklása épügy hozzátartozik hitünk tartalmához, mint az egészen lényeges vonások vallása. Hogy tehát Krisztusban az istenin kívül emberi akarat is volt, teológiai következtetés jellegével bír, közvetve a hit tárgya, sőt közvetlenül is azzá lehet, mihamelint az Egyház ilyennek nyilvánítja. E döntésnek pedig a kifejezett kinyilatkoztatás nem előfeltétele, mert a fönnebbiek szerint a sajátosságok tényleges tartalmi részei a kinyilatkoztatott igazságnak, amely ezek nélkül el sem képzelhető. Ezzel, azt hisszük, megtalál¹tuk a gyökerét amaz eléggé elterjedt bajnak, hogy miért szerepel valamely igazság az egyik rendszerben teológiai következtetés gyanánt, a másikban pedig csak teológiai lehetőségként és hogy miért nem egyeznek meg hittudósaink a teológiai következtetések definiálhalásának kérdésében.

Még jobban rávilágít ezekre a kérdésekre fogalmaink temperálásának szemlélete, ill. az ennél elkövetett hibák és önkényességek. Ebbeli nézeteinket ismét az értelem és materia prima, ill. a kémiai vegyülés analógiája köré fonjuk.

Ha azokat a fogalmi elemeket megtalálnók, amelyekből eszmei világunk felépül, igen lesújtó eredményre jutnánk. Az anyagi világ elemeinek számát még csak meg sem közelítenők s a néhány transcendentálián, meg Aristoteles kategóriáin még a leggondosabb elemzés sem vezetne túl bennünket. Itt igazán szégyenkezve idézhetjük Persiust Kanttal: tecum habita et noris, quam sit tibi parva supellex. S mégis ezekből épül fel ismeretünk nagyszerű palotája, ezeknek a többé-kevésbé tiszta felcsillanása adja fogalmaink különböző értékét és szemléltető erejét. Onnan van ez, hogy az elemek kombinálódásánál olyanforma mérsékelő, temperáló folyamat megy végbe, mint a kémiai vegyülésnél. Amint itt az elemek végülis egy közös sajáttságban (temperamentum) egyenlítődnék ki, amely mindegyik letompulása, de másrészt valamelyiknek túlsúlyba jutása révén, a többin uralkodó jelleget mutat, úgy ismereteinknél is fogalmaink elemei letompulnak s ennek a folyamatnak az eredménye az az osztatlan eszme, amely egy egészen új tartalmat állít

értelmünk elé, amely egy sajátságban összegezi az elemekben levő tartalmi valóságot. Így pl. az egyszerűség, szellemisség, valamint a külső erőttől meg nem semmisítendő valóság a Halhatatlanság fogalmát adja, amelyben az említett elemek és számos alkotórészük sajátságai úgy temperálódnak, hogy együttesen egyrészt a halhatatlanság új fogalmát adják, másrészt pedig annyira eltűnik önálló hatóerejük, hogy a halhatatlanság tényleges fontolgatásánál kifejezetten rájuk sem gondolunk. Akár a gondolkozó alany felfogási módja részéről történjék ez, akár más okra kelljen ezt visszavezetni, fogalmunk az egyik vagy másik elem előtérbe nyomulása révén különös színezetet nyer, amit a fogalom temperamentumának nevezünk. Hogy mennyivel gyengébb színezete van a halhatatlanság fogalmának, ha az egyszerűségnek jut benne uralkodó és temperáló szerep, jól tudjuk a bölceletből: alig-alig tudjuk megvédeni.

Hogy továbbá mily problematikussá válik e fogalom, ha elemei között *nem* foglal helyet a külső októl való meg nem semmisítés tudata, ugyancsak ismeretes.

Fogalmaink temperálásának azért van oly nagy fontossága, mivel burkolt tartalmuknak és hatóerejüknek megítélése (tehát a legtöbb esetben nem maga a kifejezett tartalom) ettől függ. Ha a legjellegzetesebb sajátság (példánknál a szellemisség) túlságosan le-tompul s a másodrangú elemek nagyon előtérbe lépnek, akkor az új fogalom hatóereje igen gyönge lesz ahhoz, hogy meggyőzzön bennünket, főleg pedig hogy a valóság többi adataihoz való viszonyában is megállja helyét, vagy pedig egészen ferde irányba viheti az értelmet további következtetéseiben. így ha az egyszerűségből vezetem le a halhatatlanságot, az állati lélek szemlélete vagy egyszerre megdönti a halhatatlanságról alkotott fogalmamat, vagy pedig oly kiterjedést ad neki, amely nem illeti meg, felöleltetvén vele az állati lelket is, amelyet pedig a halhatatlanság sajátsága sehogyan sem illet meg.

A beső elemekből származó temperamentumon kívül még azt is tekintetbe kell vennünk, amely az egyes igazságok viszonylagos helyzetéből származik. A logikai általánosságból levezetett akár-hány igazság más színezetet nyer, mihelyt más tételhez viszonyítva szemléljük. Ezért ha ez a viszonylagos színezet nem fejeződik ki eléggé, vagy éppen teljesen háttérbe lép, a tétel önmagában szemlélve nem fejezi ki azt az igazságot, amelynek visszfénye gyanánt kellene szerepelnie. így általános értékű igazságokból vezetjük le mint implicitum formale-t e tételt: a szent Szűz a bűnös Ádámnak

Krisztustól megváltott leánya.¹ Ez ma a döntés után époly igaz, mint mikor szent Tamás leírta, tehát egyáltalában nem jelenti a Szeplőtelen Fogantatás tagadását, valamint nem állítja az áteredő büntől törtéit tényleges beszennyezést sem. Ennek ellentétele: Az Isten anyja a bűn semminemű szennyét nem ismerhette — állítja ugyan az áteredő büntől való mentességet, de nem azt a hitigazságot, amelyet a hívő lélek minden időben érzékelt, a tanító Egyház pedig nemrégiben fogalmazott. Önmagában egyik tétel sem teljesen helyes kifejezője vagy tagadása a Szent Szűz kiváltságának. Az első tagadja a másodikat és viszont, de nem tagadja azt a hitigazságot, amelyet az Egyház élénkbe ad s amely a kettőnek össze-mérsékléséből keletkezik: immunitás *Matris Dei purissimae* ab original! culpa ex parte Adam necessario contrahenda propter praevisa mérita Christi, Salvatoris. Ez a dogma tartalma. Ebben megvan a helyes temperamentum úgy a belső elemek, mint a többi igazságok részéről. Ezért oly fontos a teológiai viták értékelésénél a fogalmak temperamentumának megállapítása. Amint ugyanis a fönnebbi példán látjuk, a szeplőtelen fogantatás állítása még nem jelenti a hitigazság állítását s tagadása még nem a dogma tagadása. Temperamentunaméklüi fételek odavetése, az ilyenekkel való könnyelmű játék lehet ez, amelyből hiányzik az életképes igazság gyökere és ereje. A természetben is csak azok a kémiai alakulatok lét- vagy életképesek, amelyeknek megvan a temperamentumuk, az elemekből a kozmikus erőnek megfelelően kialakult középsajátságuk. így van ez az igazságnál, értelmünk alakulatainál is: a teljes, csorbítatlan igazságot csak az a formula fejezi ki, amelynek megvan a temperamentuma, az alkotó elemekből és a környékező igazságokból kialakult középsajátsága.

Ha már az összegezés is oly sok nézeteltérésnek a forrása, mennyivel több baj származik fogalmaink és következtetéseink temperálása következtében. Ha már ott oly nagy szerep jut az éles-elméjűségnek, mekkorává lesz az itt, ahol annyi körülményre és elemre kell tekintettel lennünk. Egyetlenegyket kell figyelmen kívül hagynunk s ismeretünk színezete már megváltozik. Innen van, hogy a rendszerek fogalmazásai oly gyakran nem irányítják csorbítatlanul elménket az örök értékekre s hogv a belőlük levont következtetések megítélésénél még nagyobb eltérések választják el azokat. Különösen nagy ez a veszedelem a teológia terén.

A hitigazságok ugyanis kétféle formában állanak előttünk:

¹ I-II Qu. 81. a. 3. c.

1. a kinyilatkoztatás forrásainak keresetlen szavaiban, 2. az Egyház művészi fogalmazásaiban. A lehető legtrikább esetekben határozózzák azonban meg e források az összegezés fokát vagy a fogalmak temperamentumát, úgy hogy tág tere nyílik az emberi vélekedéseknek s a rendszerek messze távoznak egymástól következtéseikben.

Ami a kinyilatkoztatás adatainak összegezését illeti, azt épúgy kell elvégeznünk, mint a természet adatait. Az összegezés sorsát és értékét pedig nemcsak a hittudós élelméjűsége dönti el, hanem a középponti gondolat is, amelyet a kinyilatkoztatás terén felfedezhetni vél. Ha a kinyilatkoztatás vezérgondolatát pl. Isten atyai jóságának dokumentálásában keressük s köréje csoportosítjuk a többi alanyfogalmakat (dogmákat), összegezésünk már a gondolat természetének megfelelően erősebb érzelmi színezetet nyer, mintha a létbe, nevezetesen az esse subsistensbe kapcsolódunk be s az egyes adatokat mint a mindent felölelő lény, megnyilvánulásait akarjuk tekinteni és összegezni. Hány adat kerül el figyelmünket, ha érzelmi motívumok vezetnek bennünket kutatásainkban, míg ha kizárólag az értelem, a lét igényei mérvadóak, összegezésünk talán kevesebb igényekkel, de szorosabb oksági kapcsokkal fog fellépni. Ezért egészen más lesz az összegezés burkolt tartalma s más következtetések vonhatók le az alanyfogalmak különbözősége szerint. Amint a természet körében nem minden bölcséleti rendszer egyformán találja el a természet Urának gondolatait, úgy a kinyilatkoztatás terén is különböző távolságban maradnak az egyes hittudományi iskolák a kegyelem Urának eszméi mögött. Ezért már az összegezés alanyfogalmában, ill. a rendszernek széleslátásában kell az alapokat keresnünk, hogy annyi teológiai következtetés örökre ez marad s még a tanítói tekintély sem tudja azokat a hittételekkel egyenlő rangra emelni. A teológia azonban, amely a kinyilatkoztató Isten gondolatait föltétlenül biztosan tolmácsolja — s ilyen a tanító Egyház összegezése — eljuthat oly alanyfogalmak kialakításáig, amelyek a természetes metafizikai általánosság mintájára más tartalomrészeket szükségszerűen magukban rejtenek. Ennyit a források adatainak összegezéséről.

A hittételek magyarázatánál pedig jól tudjuk, hogy mindenki bölcséleti meggyőződésének fényében nézi azokat, velük bontja részekre és ezek színezetében látja azok temperamentumát. Ezért az egyik tényleges teológiai következtetésnek nyilvánítja azt, ami a másik szemében csak teológiai lehetőség. Ily körülmények között hogyan is tudnának megegyezni hittudósaink a teológiai követ-

kezelések definiálhatóságáról. Szerintem is a teológia tárgyai maradnak ezek mindaddig, amíg a *rendszerek* következtetéseinek kell azokat tekintenünk s amíg az örökké bölcselkedő és hittudós elme meg nem tisztítja azokat a rendszerek salakjától s az örök értékek tolmácsaivá nem teszi azokat.

Mennyire terjed ki a hittételek hatóereje a definiálhatóság szempontjából? Felöleli-e a természetes igazságokat is, úgy hogy a definiálhatóság ezekre is kiterjesztendő-e?

A hittételekkel összefüggő igazságok kétfélék. Az első osztályhoz az ú. n. környező igazságok tartoznak, A látszat szerint szorosán összefüggnek a hittételekkel., ezek megértése és magyarázata segítségükkel igen egyszerűnek és természetesnek tűnik fel. Azt hihetnők, hogy szükségszerű összefüggésben vannak a hittételekkel. Közlebbi vizsgálat után azonban be kell látnunk, hogy ellentétük, ha nem is ad oly megnyugtató képet a hittétel tartalmáról, mégsem mondható ezzel ellenkező gondolatnak. Az előbbi igazságnak a hittétellel való összefüggése tehát korántsem kétséget kizáró. Ezekben a környező igazságokon tehát felismerhető a rendszerből rajok áradó ideiglenesség. Ennek következtében az ilyen igazságok mindaddig nem definiálhatók, amíg a philosophia perennishez való tartozásuk ki nem mutatható. Ilyen pl. az essentia és existentia különbségének kérdése. Ma már nemcsak szent Tamás rendszerének ismerői, hanem ennek ellenfelei is elismerik, hogy e tétel nélkül a thomizmus meg nem állhat s minden magyarázata — a teológia terén is — értéktelenné válik, mihelyt e két tényező reális különbségét tagadjuk. Szent Tamás Ghristológiája pl. egyenesen erre a tételre van építve, úgy hogy nélküle az unió hypostatica is megérthetetlen marad. A thomizmus emlőjén *felnőtt elme* oly szükségszerű összefüggést lát itt a hittételek és az említett igazság között, hogy enélkül az előbbiek között el sem tud igazodni. Ámde mivel ennek ellentéte alapján is sikerült olyan teológiát felépíteni, amely kézzelfogható hitbeli tévedésekhez az Egyház fel fogása szerint nem vezet, azért a fönn ebb említett, szükségszerű-*é&k* látszó összefüggésnek ma még csak relativ értéke van, t. i. a thomizmus területére nézve!*~Az ilyen és --hasonló környező igazságok lehetnek az Egyház minősítő ítéleteinek tárgyai, de nem definiálhatók, míg a philosophia perennishez való tartozásuk tökéletesen be nem bizonyul. így nyilatkozott az Egyház pl. az említett tételről, mikor azt futa norma directiva-nak nevezte a többi kísérletekkel szemben.¹ Kár tehát, ha e kérdés tárgyalásánál az

¹ V. ö. a szerző értekezéseit a Divus Thomasban: a) Die Summa theolo-

ellenfelek az ilyen környékező igazságok definiálhatóságának állításával vagy tagadásával igyekeznek egymás hitelét lerontani.

A második osztályhoz azok az igazságok tartoznak, amelyek nemcsak egy rendszer, hanem az általános emberi gondolkozás, tehát a philosophia perennis felfogása szerint függnék össze szükségszerűen a hittételekkel. Ezeknek a definiálását semmi sem akadályozza meg, hiszen bármely természetes igazság lehet a hit tárgya, nem ugyan per se, hanem per accidens s amint főképp az utolsó általános zsinat története mutatja, nem egy ilyen igazság lőn dogmává. Ebben az értelemben állítottuk,¹ hogyha pl. kitűnnék, hogy szent Tamás Christológiájának tudásalánya a hit adataihoz tartozik, mint azok valamelyikének egyenértéke, akkor semmi sem állana útjában, hogy a Tertia pars minden cikkelye és a tudásalannal szükségszerűen összefüggő természetes igazságok is a hit közvetlen tárgyává legyenek az Egyház döntése révén. Mindezek az igazságok nemcsak a hittételek magyarázatához szükségesek, hanem olyanformán tartalmi részei, mint azt fönnebb fogalmaink temperamentumának tárgyalásánál állítottuk. Ha tehát valaha ki tudjuk mutatni, hogy a lét és lényeg fönnebb említett viszonya' így temperál valamely hittételt, a definiálás lehetségessé válik, akár csak pl. a viennei zsinat forma substantialisai. Ezzel nem szüntetjük meg az illető bölcséleti igazságok önállóságát, sőt még nem is veszélyeztetjük azt. Hiszen nem definiálhatóságuk, hanem csak ennek lehetősége mellett emeljük fel szavunkat oly esetekben, ha a körülmények a döntést oly parancsolólag követelnék, mint pl. a viennei zsinat idejében. Önmagukban — per se — a döntés után is époly tárgyai maradnának a bölcséleti ismeretnek, mint azelőtt voltak. A mellékkörülmények — per accidens — tennék csak azokat a hit tárgyává az emberek egyik vagy másik osztályára nézve. Ezen az úton kell járnunk, ha a hitigazságok egynemű fejlesztésére törekszünk, akár az értékelés, akár a felfedezés rendjeltéknünk. Az előbbit (ordo iudicii) úgy gondoljuk el, hogy a hitigazságok metafizikai, tartalmi s nem csupán logikai általánosságokat képviselnek s mint ilyenekkel szükségszerűen együttgondoljuk elválaszthatatlan sajátágaikat. Ezen az alapon vezetjük le belőlük mint theológiai következtetéseket s így ugyanazon fényben *felfog-*

giea des hl. Thomas v. Aquin. als Textbuch. 1915. II. Jahrg. 2. Heft, b) Die Grundfesten des Thomismus. 1915. II. Jahrg. 3. Heft, c) Kampf um den hl. Thomas. 1917. IV. Jahrg. 3. Heft.

¹ Religio, 1924. 109. old.

ható igazságokat, amely a hittételeket is elismerteti velünk. Az Egyház döntése előtt *nem kell* föltétlenül a hit fényében nézni azokat, a teológia világossága elég elfogadtatásukhoz, de, amit itt hangsúlyozni akarunk, a lényeg és sajátság közötti szükségszerű összefüggés megadja annak a lehetőségét, hogy a *tiszta hit fénye vetőd-hessék rájuk*. Ehhez pedig nem szükséges, hogy más kinyilatkoztatott elv segítségével vonjuk le az ilyen következtetéseket. Amit a philosophia és teológia perennis viszonyáról, ill. az örök bölcselet tisztán eszközi szerepéről mondtunk, eléggé megvilágítja ezt a kérdést.

Ha pedig valamely rendszernek szerencsés összegezés révén új világításba sikerült helyeznie a kinyilatkoztatás egyes adatait vagy esetleg egész rendszerét, eredményei nem föltétlenül maradnak tiszta teológiai vívmányok. A philosophia és teológia perennis ezekről is hozhat idők folytán ítéletet s kimutathatja, hogy fogalmazásaik és következtetéseik értéktelen alakulatok-e vagy pedig egy eddig előttünk homályban levő, de a kinyilatkoztatás kincséhez tartozó igazság teljes értékű kifejezőinek kell azokat tekintenünk. A viennei zsinat döntése a léleknek, mint a test formájának minőségéről eléggé igazolja állításunkat. Miért ne ismétlődhetnek meg hasonló dolog ezután is? S ha már az Egyház anynyira dicséri a thomismust, bizonyára azért teszi, mert a philosophia perennis benne csillan fel leginkább. Így talán nem lehetetlen, hogy egy-egy szerény teológiai következtetéséről kiderül, hogy azonos a hit kincsének valamelyik tételével. Hogy pedig ez a tekintély még nagyobb legyen s az Egyház esetleges elismerése még nagyobb kiterjedésű lehessen, nem kell más, mint annak a bizonyítása, hogy a thomista észjárás azonos az *emberi* észjárással. Logikailag megdönthetetlen egységet képez a Summa már most is. Hogy tartalmilag is nagyszerű összegezést és világnézetet képvisel, azt keletkezésének első pillanatától fogva kevesen látták be. De talán eljön ennek az általános elismerése is.

A mondottakat következőképp foglalhatjuk össze. A hittételek fejlődése kettős irányú: egynemű, homogén és különemű, heterogén. Egynemű a fejlődés, ha vagy tökéletesen (identitás formális), vagy legalább is részben (identitás materialis) a következtetés is ugyanazon tényezővel azonosítható (ratio formális), mint maga a hittétel, tehát Isten tekintélyével, a Veritas prima in dicendo-val. Az ismereti anyag részéről akkor tökéletes az egyneműség, ha a

következtetés és az elv azonosak, ill. egyenértékűek, bár külsőleg különböző kifejezői és fogalmazásai ugyanazon igazságnak. Részben pedig akkor egynemű, ha az azonosság nem az elv és az illető hitigazság kifejezett tartalmára, hanem az utóbbi burkolt, bár tényleges értékeire vonatkozik. Különnemű a fejlődés, ha a következtetés azonosítása a hit sajátos indokoló tényezőjével semmiképpen sem, vagy csak problematikusán végezhető el. Az ismereti anyag¹ részéről ez az eset forog fön, ha a következtetés tartalmi többletet jelent a hitigazsággal szemben.

A különnemű fejlődés az ú. n. teológiai lehetőségekben és a hittételekkel esedékesen összefüggő következtetésekben nyilvánul meg. Főkép az ú. n. materialis, természetes teológiában játszódik ez le, amely a hittételeket tisztán a természetes igazságok mintájára szemléli s így semmiféle természetfölötti jellege és élő összeköttetése a hitigazságokkal nincs. Ilyen a kizárólagosan történelmi teológia, amely a kereszténységet époly eseménynek tekinti, mint akármely más tényt és tanait épúgy összegezi minden természetfölötti vonatkozás elismerése nélkül, akár csak a buddhizmusét. Ezen az úton is nagyszerű rendszerbe lehet önteni a hittételeket és a legváltozatosabb következtetéseket lehet belőlük levonni, de mindez tőlük lényegesen különböző, heterogén ismeretkört alkot. Az egyneműségénél ugyanis az azonosító tényező játsza a főszerepet, isten tekintélyének elvi kizárása pedig ettől messze elyez. Hogy mily könnyen rá lehet tévedni erre az útra, a legújabb kor teológiai kísérletei és tévedései eléggé bizonyítják.

Az egynemű fejlődés színtere a természetfölötti hittudomány, a doctrina sacra a teológia supernaturalis. A *tökéletesen egynemű fejlődést* a teológia perennis közvetíti a felfogást, a tanító Egyház pedig a fogalmazást illetőleg. A döntésnél a tanító Egyház csak azt fejezi ki változatlan és örök érvényt igénylő szavakkal és fogalmazással, amit a hívő Egyház mint örök, változatlan tartalmat mindenkor ösztönszerűen érzékelt. Ez a dogmafejlődés, vagyis a hitigazságoknak szám-, de nem értékbeli gyarapodása. A *részlegesen egynemű fejlődés* a természetfölötti jelleget megőrző teológiai *rendszerek* keretében történik, amelyek t. i. a hitigazságokat sajátos fényükben, a Veritas prima világosságában nézik kutatásaiknál is és ily természetfölötti minőségben alkalmazzák azokat azonosító tényezők gyanánt. Nem a természetes igazságok alkalmazása teszi eredményeiket a hittételekkel csak részlegesen egynemű következtetésekké, hanem vagy az a körülmény, hogy ezek nemcsak mint ratio maerialis, hanem mint formális is szerepet

játszának azonosításuknál (innen a theológia kettős fénye), vagy pedig mivel a természetes igazságok nem hűséges kifejezői a philosophia perennis adatainak/ E kettős okból alakul ki vagy az indokló tényező részéről ama kettős fény, amely elfogadtatja velünk a következtetést, vagy pedig a tárgy (az ismereti anyag) részéről oly alakulat, amely más és többet tartalmaz, mint a hitigazság kifejezett, de nem mint ennek tényleges-burkolt tartalma. *Theológiai következtetésen* oly tartalom kifejezett fogalmazását értjük, amely a hitigazságban burkoltan bennfoglaltatik. Ha ez a tartalom *több*, mint a törzsfogalom tényleges hatóerejének burkolt tartalma, akkor a hittételtől különmemű *theológiai lehetőség* a neve. Ez az implicitum virtuale per accidens, vagy az implicitum in potentia bennfoglaltsága a hitigazságokban. Ha nem több a burkoltnál, de *más*, mint a kifejezett, de úgy viszonylik hozzá, mint a sajátosság a lényeghez (implicitum virtuale actu), akkor a *hittel részben eggnemű theológiai következtetéssel* van dolgunk. Az ily esetekben nincs meg ugyan az azonosság a tétel és a következtetés között,' de megvan a *kettő és a kinyilatkoztatás között*. Már a kifejtés előtt sem gondolhattuk (hacsak tudat alatt is) a tételt a következtetés tartalmi vonásai nélkül, utána pedig egyenesen veszítene értékéből, ha a következtetés tartalmától elvonatkoztatva akarnók felfogni. *Ebben az együttgondolásban azonosak tehát a hittételek és a theológiai következtetések s ez az oka, hogy részleges azonosságuk és eggneműségük a tanító Egyház döntése után tökéletessé válhat.* Ha az együttgondolás szükséglete a valóság egyoldalú összegezésén alapul s így csak a gondolkozp elmék egy töredékének igényeit elégíti ki, akkor a *theológiai rendszer következtetésével* van dolgunk. Ha azonban az együttgondolás kényszere általános, örök emberi igényekre és szükségletre vezetendő vissza, amelyen az ember mint ilyen *tárgyikig* nem teheti magát túl, akkor a *theologia perennis következtetésének* mondjuk. Ha ezt az örökkévaló jelleget a tanító Egyház elismeri róla, akkor hittétellé válik. A theológiai rendszer következtetéseiből a perennisébe s innen a hittételek világába az említett együttgondolási szükséglet alapján lehetséges az átmenet, ha az emberi szorgalom és az idő el tudják végezni azt a tisztítási folyamatot, amely lehántja a rendszer eredményeiről a partikularizmus kergét s élénkbe állítja a tiszta, örök értéket. *A hittel tökéletesen eggnemű következtetések* végül az implicitum formale-ból a logika eszközeivel vonatnak le, de csak akkor lesznek teljes értékű igazságokká, ha a tartalmi részről azonosíthatjuk azokat. Ezért a legtöbb esetben nem is igazi implicitumok ezek,

hanem vagy valamely kifejezett ugyan, de elmosódott vagy homályos tartalom (explicitum confusum) egyenértékű tudományos fogalmazásai (mint ilyenek *theológiai egyenértékeknek* nevezhetők), vagy pedig egész ismeret- és dogmafejlesztő értéküket a tartalmi bennfoglaltságtól nyerik.

Ugy a theológiai rendszerek, mint pedig a dogmafejlődés értékelésénél tehát nem arra kell néznünk, vajjon egyenlőségi jelet tehetünk-e a kinyilatkoztatás szavai és a fogalmazások megkövetetések közé, hanem hogy megvan-e ezek egyenértéke a kinyilatkoztatás tartalmában, amelyet a számbelileg ugyan több, értékben azonban teljesen azonos fogalmazás és következtetés nélkül hiánytalanul fel sem foghatunk. Ezt állítják azok, akik a theológiai következtetések definiálhatása mellett foglalnak állást, akik pedig ezt tagadják, azok nagyobb súlyt helyeznek a szavakbani, mint a tartalmi egyenértékűségre.

FÜGGELÉK.

Értekezésünk eredményeinek szemléltetésére két táblát mellékelünk. Az egyik ismereteink összegezésének sémáját mutatja a thomizinus rendszere szerint, a másik pedig az igazság osztályozását ugyancsak szt. Tamás nyomán.

Az első tábla mutatja, miként sikerült a thomizmusnak ismereteinket egyetlen uralkodó szempontra, az érzéki létből elvont valóság-fogalomra, az esse participatumra, visszavezetnie s így annak anyagi egyneműségét biztosítania. Ez tehát nem egyéb, mint Aqu. művünkben adott meghatározásunk (21. old.) grafikai szemléltetése. Alatta és fölötte sorakoznak a különböző tudományágak és ismereti módok azonosító tényezői (subiectum, ratio cognoscendi), amelyek mind élő összeköttetésben állanak vele, tőle nyervén vagy teljes azonosító erejüket (mint a részleges tudományágak indokoló elvei) vagy pedig tőle kölcsönzik abbéli sajátosságukat, hogy magasabbrangú ismereteink emberi mivoltát biztosíthatják (mint a hit és a fölötte álló összegező tényezők).

Az összegezés kiinduló pontja a rendezetlen ismereti anyag, amely az érzéki valóságban van elszórva. Hogy miként dolgozzák fel ezt az anyagot érzékeink és értelmében szükségszerű, általános fogalmakká, leírtuk Aqu. 24-42. Ezeket kisebb körökben összegezzük, rendszerezük az egyes tudományágakba (Aqu. 124.) s így válik az érzéki valóságnak az összegező tényezőbe (ratio formális) burkolt része egy-egy tudomány sajátos tárgyává (obiectum formale). A részleges tudományágak azonosító tényezőit ismét magasabbakban egyesíthetjük. így' jutunk el az érzéki valóságnak nemcsak egyes részét, hanem a tudományágakat is csoportosító, összegező törzstudományokhoz (scientia subalternans), amelyekből több részleges tudományág (scientia subalternata) igazsága és egyneműsége függ. Közöttük a legfőbb helyet a természetbölcselet és a matematika összegezése foglalja el, amelyek mindegyike a teljes érzéki valóság bizonyos fokú megértését és szükségszerű oksági viszonylatokban való kifejezhetőségét teszi lehetővé. (Aqu. 71-78.) Az egész érzéki valóságnak legtökéletesebb és legváltakozatlanabb oksági viszonylatokban történő összegezése végül a metafizikában, illetve ennek azo-

nosító tényezőjében, az esse participatumban folyik le (Aqu. 77.). Ezzel nemcsak az érzéki valóság terén előforduló igazságokat igazolhatjuk, hanem ezek legvégső okát is levezethetjük belőle, t. i. Istent, az esse subsistent, úgy létét, mint pedig tökéletlenül megismert lényegét és sajátosságait illetőleg (Aqu. 117-124.). Ebben aztán az esse participatum összegező, igazoló és indokoló ereje ki is merül (Aqu. 102-115.), Ratio formális minőségben nem kísérhet tovább bennünket, de sejtéseivel egyrészt előkészíthet bennünket a magasabb ismeret elfogadására (Aqu. 163.), másrészt pedig a két kör egyenműségét biztosíthatja (Aqu. 225. köv.), Ratio materialis gyanánt azonban nem hagy el bennünket továbbra sem, mert *a)* meghallatja velünk az esse subsistens kinyilatkoztató szavát; *b)* mint logikai általánosság ugyanazon elvek szerint segíti összegezni a kinyilatkoztatás adatait, mint a természeteseket (Aqu. 107.); *e)* s végül az esse subsistenssel való tényleges oksági viszonylatai alapján reális analógiákat kölcsönöz a természetfölötti adatok kifejezéséhez. Azért öleli fel a kinyilatkoztatott valóságot is, nem mint ennek indokoló, hanem mint értelmünkhöz közelebb hozó tényezője. Amíg tehát az egész érzéki valóság területére az esse participatum a szemléleti igazság fényét veti, a kinyilatkoztatást csak mint gyakorlati igazságot igazolhatja, t. i. ennek elfogadhatóságát, a non impossibilitas-t.

A kinyilatkoztatás által látókörünk gyarapodik, mert oly valóságok tárnak elénk, amelyek az érzéki világ adatai között vagy ezek méhében (virtualiter) nem fordulnak elő. Igaz ugyan, hogy a kinyilatkoztatás egyes adatai találkoznak a természetesekkel, de ezek ennek nem sajátos, hanem esedékes tárgyai (obiectum per accidens) (Aqu. 148.). Ezért metszi egymást a két kör s a metszett területen belül vannak ama tárgyak, amelyek a hit vagy a tudás tényét egyaránt határolhatják. (II-II. Qu. 2. a. 4.)

A kinyilatkoztatás adatai époly rendetlen és rendszertelen anyag gyanánt állanak előttünk, mint az érzéki valóságéi. Amint az utóbbiakat létükben az érzékek révén fogjuk fel, anélkül, hogy mibenlétükről ítéletet alkothatnánk róluk, úgy a kinyilatkoztatás területén is a hit által *csak elfogadjak* annak adatait, de ez mibenlétükről sem nem ítélkezik, sem nem rendszerezi azokat. (Aqu. 214. s köv. II-II. Qu. 8. a. 5. ad o.) Ezért a hit alapján a kinyilatkoztatott igazságokat nem is tudjuk oly tényezőben összegezni, amelyből úgy levezethetnők és igazolhatnók azokat, mint az esse participatumból a természetes adatokat. Azonosító és összegező tényezőjük a természet törvényeiben meg nem nyilvánuló, tehát sajátos léte szerint

felfogott esse subsistens, de csak mint külső tekintély, mint Veritas prima in dicendo, nem ugyan teljes korlátlanóságában, hanem a kinyilatkoztatás keretén belül, tehát prout in doctrina Ecclesiae inanifestatur. (Aqu. 149-157.) Vele azonosíthatjuk a kinyilatkoztatott adatok szemléleti igazságát s mint ilyeneket fogadhatjuk el általa,

A hitigazságok értelmének felfogása, fogalmazása és rendszerezése kétféleképpen történik, *aj* Természetes eszközökkel, amennyiben a tudomány eszközeivel elérhető és kimutatott Veritas materialis, a hitigazságok elfogadhatóságát, összekapcsoljuk az isteni tekintélyből reájuk áramló szemléleti igazsággal s ebben a kettős fényben, az isteni tekintélynek a természetes ismeret igényeitől letompított fényében, nézzük a kinyilatkoztatást, így hatolunk be a hittitkok értelmébe s igyekszünk azokat ellenmondás nélküli rendszerben összegezni. Ez a természetfölötti jelleget megtartó hittudomány, *a theologia formális*, összegezése. (Aqu. 172.) Mivel pedig ennek eredményeit nem a hit tiszta fényében nézzük s nem kizárólag Isten tekintélyével azonosítjuk, hanem hozzáadjuk a természetes szemléletből rááradó gyakorlati igazság fényét és anyagát, azért mondjuk, hogy a theologia összeező és azonosító tényezője az esse subsistens cognitum in veritate materiali esse participât!, vagyis a természetes ismeret igényeinek fényében szemlélt Veritas prima. (Aqu. 183. s köv.) Ha ezek az igények oly nagyok, hogy hozzájuk mérjük a kinyilatkoztató Isten és a kinyilatkoztatott igazságok teljes léttartalmát, akkor hittudonányunk a hittel semmiféle élő közösségben nem álló *theologia materiális*, amely a hitigazságokat a természetesekkel tökéletesen egynemű alakulatokká teszi. Ennek az összeező tényezője az esse subsistens cognitum *in formali veritate* esse participât! lenne. Ha azonban ezek az igények nem ily tolakodók s a maguk léttartalmával a természetfölöttit nem mérlegelni, hanem csak szemléltetni akarják az esse participatum keretei közt mozgó és annak arányaihoz szokott emberi értelem előtt, akkor a hittől éltetett *theologia formális*hoz segíthetik az elmét, amely becses védelemmel (az ész fontolgatásaival szemben), értékes fogalmazásokkal és következtetésekkel gyarapíthatja világnézetünket. (Aqu. 175. s köv.) Ennek az összeezésnek a sajátos tárgya: Deus in se scientiifice (secundum exigentias materiales scientiarum) cognitus sen esse subsistens in se scientificum.

b) Hasonló összeezést végez el, nem tudományos érdekekből, hanem lelkünk üdvösségének szükségleteiért és azok arányában minden élőhitű hívónél a Szentlélek — ajándékai révén. (I-II Qu. 68. II-I) Qu. 8-9; ib. Qu. 45.) Az összeezés cselekvő tényezője a

Szentlélek, anyaga a hívő lélektől törhetetlen meggyőződéssel vallott hitigazságok, másrészt pedig ugyanannak természetes ismeretei. A hitigazságok értékelésénél, felfogásánál és rendszerezésénél azonban a természetes ismeretek nem tiszta eszközi, materiális, szerepet játszanak itt, mint azt fönnebb vázoltuk a hittudomány összegezésénél, hanem teljes értékű azonosító tényezőkként használja azokat az összegező Szentlélek. Ha a hitigazságokat az esse participatum mere scientificum fényében és érdekében nézem, akkor csak elfogadhatóknak tűnnek fel (non sunt impossibilia). Ez a gyakorlati igazság és a ratio materialis indokolási módja. Ha azonban üdvösségem érdekében a Szentlélektől megvilágítva szemlélem természetes ismereteimet a hitigazságokhoz való viszonyukban, akkor az utóbbiak elfogadandóknak tűnnek fel, vagyis olyanoknak, amelyek a természetes igazságokkal szükségszerűen összefüggnek mint az utóbbikkal egyazon forrásból ömlő adatok. Ebben a világításban a hívő természetes ismeretei a természetfölöttieknek szemléleti igazságáért kezeskednek s ezért mondjuk, hogy az ily ismeretkör összegező tényezője az esse subsistens in se in veritate formali esse participatū! cognitum. Mivel azonban ezt a szemléleti igazságot csak élményszerűen fogja fel a hívő, ennek megindokolását azonban nem közli vele a Szentlélek, azért kell hozzátennünk: imperfeete cognitum. Mivel végül az ily igazság nemcsak értelmünket köti le, hanem érzelmi világunkat is tökéletesen lebilincseli, azért hozzá kell tennünk: in veritate formali *affectiva*. (Aqu. 93. s köv. II-II. Qu. 97. a. 2. ad 2.) A hitigazságok természetességének ez a legmagasabb foka, amelyen ezeket mintegy velünk egyszintű tételek gyanánt (ex quadam connaturalitate) a természet adatainak szempontjából nemcsak gyakorlati, hanem szemléleti igazságukban láthatjuk. Ez a mystika összes értelmi kincseinknek legmagasabb létértéket képviselő világ-nézeti összegezése. (Aqu. 207-225.)

A valóságnak minden más formája, amely nem foglaltatik benn az érzéki és a kinyilatkoztatott valóság tényleges tartalmában, értelmünk arányait túlhaladó, transcendental is valóság. Ennek sem létéről, sem mibenlétéről fogalmunk sem lehet. Egy-egy homályos sejtés vagy hypothesis talán ezekről a lehetőségekről is felállítható, de ez tárgyi értéknélküli «quid ad nos !» Erről, valamint a jelenleg is megközelíthető valóságról is tökéletes ismeretet a visio beata összegező *tényezője* s minden valóság végső forrása, a színről színre látott esse subsistens”-et adni.

Az ismeretanyag adatainak összegezéséből (synthesis) nyerjük a tudománykörök éltető lelkének, a ratio formálisnak, tartalmi gaz-

dagságát. Ez az összegezés, az ismeretgyarapítás rendje, az ordo inventionis vel synthesis. Ha az ismeretanyagot az összegező és azonosító tényezők szempontjából nézzük, belőle vezetjük le és általa értékkeljük, akkor ebből az obiectum matériáiéból az összegező tényezőtől (ratio formális) éltetett, átformált és igazolt egységes és rendszerezett tárgykör válik, az obiectum formale. Ez az értékelés rendje, az ordo iudicii vel analysis. Amíg az összegezés az igazsággal való küzdelem, ennek leigázása, addig az értékelés az igazság élvezetének, átélésének állapota s így akkor lesz igazán tökéletesség, teljes értékű *emberi* igazsággá, ha érzelmi világunkat is lenyűgözi, azaz Veritas affectiva-vá lesz. (Aqu. 93-96.) Csak akkor ítélkezünk a valóság adatairól teljes egyszintű természetességgel (connaturalitas) s az értelmi készség akkor válik az egész ember értékévé és értékelő tényezőjévé, ha az illető tárgykör természetének megfelelő contemplatio eszközeivel egész énünket az igazság igája alá hajtottuk, azt teljesen assimiláltuk, nemcsak értelmünk, hanem többi képességeink alkotórészeivé is (átélés, cognitio experimentális). Ezen az alapon határozzuk meg egyrészt az egyes ismeretkörök obiectum formálóját, másrészt pedig megadjuk a tárgykörök két különféle definitióját: az ordo synthesis és az ordo analysis szerint. Egyöntetűség céljából a thomismus különböző ágainak meghatározását lat;nul közöljük, az 1. szám alatt az összegezés, a 2. alatt pedig az értékelés rendjét teljes, érzelmi igazságában megfelelő jellemző vonások szerint.

A thomismust mint világnézetet (Aqu. 21., 126. s köv. és 226.) ideiglenes meghatározásában jellemeztük, mint az emberi értelemtől megközelíthető ismeretek összegezését az érzéki valóságból elvont analog létfogalom szempontjából és hatóerejében. Synthesis omnium notionum menti humanae perviarum ratione entis analogi a sensibilibus abstracti, seu consideratio totius realitatis sub ratione entis in quidditate sensibili.

Ugyanennek *a dologi meghatározását* így fogalmazhatjuk: 1. az érzéki valóságból elvont ismereteink módszeres és rendszeres összegezése föl a visszavezetett lényfogalomig, oly célból, hogy alkalmassá legyenek az egész — akár természetes, akár természetfölötti úton megközelíthető — valóság értékelésére és egész — úgy értelmi, mint érzelmi — belső világunk átalakítására. *Thomismus in genere est synthesis methodica et systematica notionum per abstractionem a sensibilibus acquisitarum usque ad rationem esse participitati, eo fine ut aptae fiant ad diiudicandam realitatei: sive per lumen naturale rationis, sive per revelationem cognoscibilem et ad eis coaptandam vitam intimam hominis.*

2. Az egész valóság értékelése a visszavezetett létí'ogalom fényében és hatóerejében, amennyiben ez az érzéki dolgok elvonásából leszűrődött szemlélődés alapján mint tapasztalati és érzelmi készség élményszerűen azonosítja összes ismereteinket. *Iudicium de tota realitate secundum rationem esse participati, per contemplationem abstractivam rerum sensibilibum connaturaliter et experimentaliter in nobis praesentis.*

Philosophia thomistica est 1. synthesis notionum a sensibilibus per abstractionem acquisitarum usque ad rationem esse participati eo fine, ut haec tamquam *formális ratio* cognoscendi apta fiat ad diiudicandam realitatem naturali lumine rationis cognoscibilem, coaptando eis totam vitam intimam hominis.

2. *Iudicium de realitate naturali rationis lumine cognoscibili secundum formalem rationem esse participati* per contemplationem abstractivam rerum sensibilibum connaturaliter et experimentaliter in nobis praesentis.

Fides est assensus veritatibus revelatis cognitis secundum formalem rationem primae Veritatis in doctrina Ecclesiae manifestatae.

Theologia thomistica est 1. synthesis notionum in revelatione divina depositarum ope et *sub ratione materiali esse participati* usque ad rationem esse subsistentis in doctrina Ecclesiae manifestati! eo fine, ut aptae fiant ad diiudicandam totam realitatem et ad eis coaptandam ope gratiae vitam hominis intimam.

2. *Iudicium de tota realitate revelabili secundum formalem rationem esse subsistentis* in doctrina Ecclesiae manifestati et per contemplationem activam fidei simul et rationis in materiali cognoscendi ratione esse participati in nobis experimentaliter praesentis.

Mystica thomistarium est 1. synthesis passiva omnium cognitionum undequaque -aquisitarum ad salutem conferentium sub inspiratione (purificatione passiva) Spiritus Sancti *usque ad rationem esse subsistentis salutiferi*, et passiva vitae hominis intimae coaptatio veritati per motionem eiusdem Spiritus Sancti.

2. *Iudicium de tota realitate salutari secundum formalem rationem esse subsistentis salutiferi* per contemplationem passivam ex Spiritus sancti inspiratione procedentis et *in formali ratione esse participati manifestati* atque in nobis connaturaliter et experimentaliter praesentis.

A thomismus tehát minden formájában az *egész* valóság szemléletét teszi lehetővé. Mint bölcsélet a visszavezetett lét területén nyújt tartalmilag értékes szemléleti igazságot, azon túl pedig meg-

nyitja a lehetőségek, nemlehetetlenségek, szóval a vélekedések, vég-eredményben pedig az elfogadható (probabilis) igazságok felé vezető utat. Az utóbbiakra nézve gyakorlati igazságot várhatunk tőle. A hitnek s a vele összefüggő hittudománynak és mystikának azonosító tényezői megfordítva szemléleti igazságot adnak a természetfölötti területen, míg a természet igazságait csak gyakorlatilag azonosítják s így nem a lét, hanem vagy az elfogadhatóság, vagy pedig az örök életrevaló alkalmatosság szempontjából engedik megközelíteni azokat. A thomismus lelke az érzéki valóságból elvont létfogalom, ami összes ismereteink rendszerezésének végeredménye, illetve tényezője. Mint logikailag általános ens transcendentalis ismereteink elemzéséből szűrődik le (ultimus terminus analyticus) s ama minden határozott tartalomtól megfosztott fogalmi egységet képviseli, amelynek alapján minden felfogható vonás egyformán, ha nem is egyszintűen (univoce) viszonyítható a léthez. Mivel e fogalmon túl már csak a «semmi», a «felfoghatatlan» képzelhető el, azért méltán mondjuk ismeretünk végső pontjának és határának. Mivel pedig oly általános, hogy nem határozott tartalmat, hanem egy, minden meghatározásra alkalmas vonást állít értelmünk elé, ismeretünk negatív határát képviseli. Ha végül fogalmainkat elemeikre bontjuk s minden megkülönböztető sajátásaiktól elvonatkoztatunk, elemzésünk végeredménye gyanánt ehhez a létfogalomhoz jutunk, mint minden ismeretünk közös alapjához és vonásához. Ebből magyarázható, hogy e létfogalmat összes ismereteink állítmánya gyanánt mondhatjuk ki. (Deus est ens, homo est ens, accidens est ens etc.) Ebbeli minősége azonban csak az egyes alanyok felfoghatóságát és a léthez való határozatlan viszonyíthatóságát jelzi. Ezért az alany természetéhez alkalmazkodó különértelmű (analogum) állítmány! képvisel s mint ilyen megbecsülhetetlen szolgálatot tesz ismereteink összegezésénél. Felkiáltójel ez, amely figyelmeztet bennünket, hogy az ismeret értékelését nem a felfogástól, hanem a tartalom természetének megfelelő tényezőktől kell várnunk. Mivel végül minden ismeret e határozatlan tartalomból indul ki és fejlődik határozott fogalommá, az összegezés tényezőjének, irányítójának mondjuk s mint ilyen hatóerejében a lehetőség szerint burkoltan (virtualiter et implicite in potentia) az emberi ismeret foglatát képviseli (Aqu. 102-108.). Az összegezés rendjében tehát a conceptus entis transcendentalis analogus képviseli ismereteink egységesítő tényezőjét, ez teszi a thomismst minden ismeretkör igényeit tekintetbe vevő, de azért önmagában mégis egynemű rendszerré. Ha magában véve csak módszeres egységet ad is ez a létfogalom a thomismusnak, a rend-

szeres egység fele vezető utat is ez egyenleti. Ennek segítségével alakítjuk ki ugyanis az ismeretértékelő lényfogalmat, az esse participatumot.

Ismereteinket vizsgálva ugyanis arra az eredményre jutunk» hogy nem mindegyiknek van Aal óságértéke, amelyet a transeendentalis valóságfogalom világosságában magunkévá tettünk, hanem csak annak, amelyet a tapasztalat segítségével azonosítottunk. A tapasztalat határait pedig az érzéki valóság vonja meg, ennek összes adatai viszont abban a sajátságban egyeznek meg, hogy létüknek végső okát nem bennük találjuk meg. Ezért ismereteink összegezésérik végeredménye és határpontja (terminus syntheticus) a visszavezetett lélyifogalom, a lét és lényegből összetett esse participatum. Tulajdonképeni és értelmünk természetes szintjének megfelelő valóságértéket tehát csak azok az ismeretek képviselnek, amelyek ez összegezés sajátos vonását magukon viselik, vagyis amelyek ebben positive és virtualiter et implicite actu bennfoglaltatnak. Ezért nevezzük ezt ismeretünk terminus syntheticus positivusának. Ez értékeli összes természetes ismeretünket föl egész a metafizika istenfogalmáig, amelyet legalább is szemléleti igazságának valamely alacsonyabb vonása szerint (positivo-negative) állít szemünk elé. Ha a transcendental is létfogalom ismeretszerző ítéleteink állítmánya, értékelő tényezőjük pedig a tapasztalat, akkor a visszavezetett létfogalom értékelő ítéleteink alanya és egyszersmind azonosító tényezője is. S ha az előbbi a létfogalom különértékű alkalmazására figyelmeztet bennünket, akkor az utóbbi az analógiák anyagát szolgáltatja s ebbeli minőségében kísér el bennünket föl a legmagasabb mystikai összegezésig is. Ez a fogalom kezeskedik a thomismus rendszeres egységéért és egyneműségéért — egészen sajátos értelemben — a természet, átvitt értelemben (materialiter) a természetfölötti világ területén. (Aqu. 108-115.)

Úgy értekezésünk, mint pedig a táblák könnyebb megértése végett szükségesnek tartjuk néhány fogalom határozott körülírását.

1. Ismeretközvetítő eszközön vagy azonosító téirvezőn (ratio cognoscendi) ama tárgyi fényt értjük, amely az igazságot tárja elénk; lumen se,u notio vei motívum manifestans veritatem. Ha a dolgot önmagában tárja elénk, akkor sajátos, formális ratio cognoscendi a neve, ha azonban csak a környező dolgok (milieu) valóságában, akkor átvitt, anyagi, materialis ratio cognoscendinek mondjuk. Az előbbi: lumen manifestans veritatem rei in se seu in suo esse, az utóbbi in suo ambiente. A környező dolgokon pedig mindazokat értjük, amelyek a dologgal nem állanak reális oksági összefüggés-

ben, hanem ennek vagy csak előzményét (a logikai formák Aqu. 53.), vagy pedig következményét képviselik (a használatosság, utilitas, a gyakorlati igazságoknál), vagy végül előkészítenek ennek megértésére és elfogadására (mint a természetes igazságok a természetfölöttiekre Aqu. 66. s köv.).

A ratio formális cognoscendi a dolog igazságát önmagában szemlélteti, ami sem azt nem követeli meg, hogy a legsajátosabb vonási állítsa szemünk elé, sem pedig, hogy a közeg részéről (ex parte medii) is közvetlenül és önmagában ismerjük meg azt. Elég, ha tárgyi szempontból (ex parte obiecti) és legalább is valamely alacsonyabb sajátság szerint ismerjük meg azt közvetlenül és saját, nem a környezet, léte szerint. A dolognak minden reális oksági összefüggése elég ahhoz, hogy szemléleti és sajátos igazságában tárja elénk azt. Innen van ennek kétféle felosztása: *a) ratio formális positiva* est notio determinans rem in se secundum propriam veritatem; v. g. rationalitas hominem, Trinitas Deitatem; *b) positivo-negativa*, quae determinat rem secundum quendam inferiorem rationem, indeterminatam relinquens propriam, quin earn tollat; sic animalitas hominem, rationes metaphysicae essentiam divinam, quae non determinat earn ut est in se, sed in negationibus esse participati. Ide tartoznak a természetfölötti theologia összes fogalmazásai és következtetései is, amelyek annyiban pozitív eredmények, amennyiben a kinyilatkoztatás azonosítja azokat, amennyiben pedig a természet adataira támaszkodnak, negatív szemléltetik a természetfölötti igazságot, azt mutatván meg inkább, hogy milyen nem, mint azt, hogy milyen.

Az átvitt értelmű ismeretközvetítő tényező, a ratio materialis szintén kétféle: tagadó és fosztó. Az első nem határozza meg a dologot önmagában, de meghatározhatatlanságát sem mondja ki, hanem egyszerűen határozatlanul hagyja, némi fényt vetve rá a környező dolgok igazságtartalmából: non determinat (ponit) rem in se, nec tamen tollit earn, sed indeterminatam atque per aliam formalem rationem determinabilem relinquit. A második, a fosztó, a privatív, a dolog teljes meghatározhatatlanságát mondja ki; pl. ha a követ az élet fogalmával akarom szemléltetni: tollit rem secundum esse. A negatív tényező a dolog nemlehetetlenségét, elgondolhatóságát mint fönnebb a transcendentális létfogalomról mondtuk), a pozitív a dolog létét vagy lehetőségét, mint az esse participatumról állítottuk, a privatív végül lehetetlenségét szemlélteti.

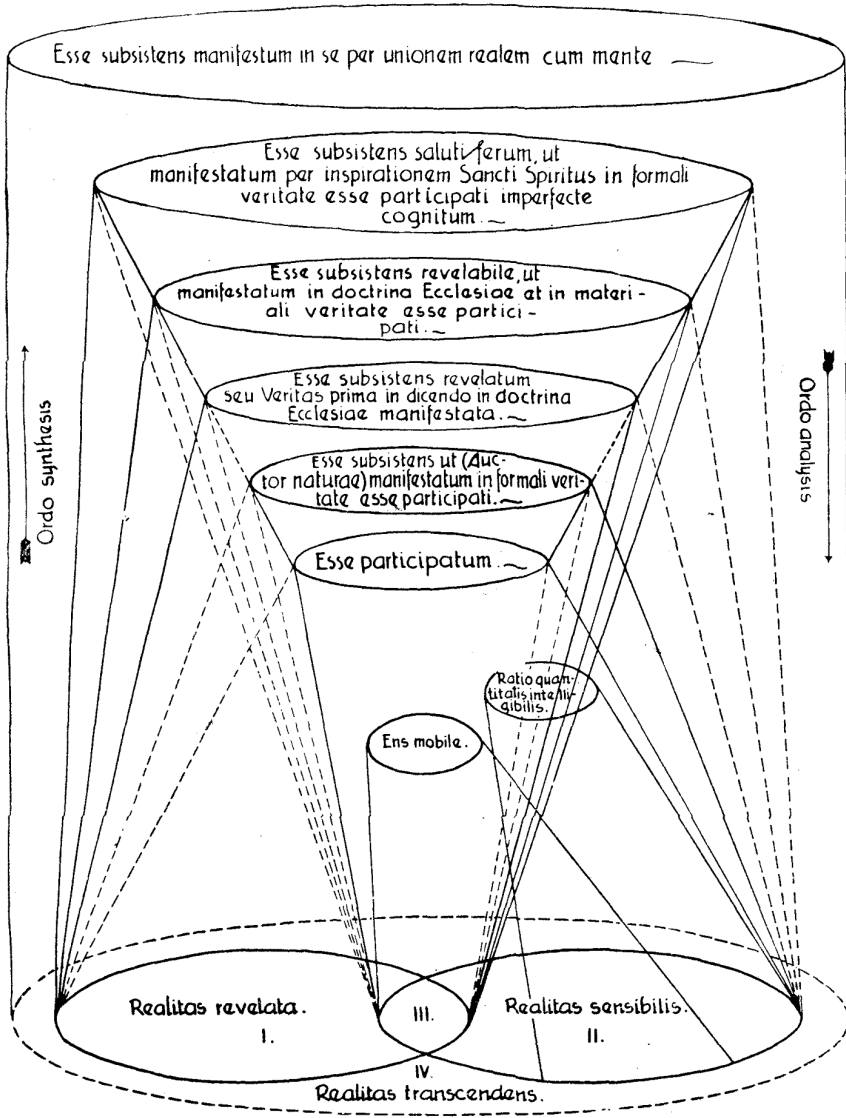
2. Ezek után már könnyű a második tábla alapfogalmainak a meghatározását is megadni: *a) Veritas formális* est conicitas inter intellectum et rem secundum suum esse. Ez az értekezésünkben

említett szemléleti igazság; *b) Veritas materialis est conformitas inter intellectum et ambiens rei.* Ez a gyakorlati igazság.

3. Mivel az igazság az ítéletben jelen meg, ebben pedig két. elem, az alany és állítmány egységét mondjuk ki vagy tagadjuk, azért az alanyfogalom, amelyben az állítmányt szemléljük, mindig ismeretközvetítő szerepet játszik. Az alany pedig kétféleképpen ölelheti fel az állítmányt s közvetítheti ennek ismeretét: *a)* tisztán logikai kiterjedésében, *b)* tartalmi elemeiben. Az első esetben igazi alany szerepe van, amennyiben mint a különböző állítmányok által meghatározható, üres fogalmi valóság érvényesül (Aqu. 55. s. köv.): (azért alany, mivel más határozottság beléje kapcsolható s mint annak hordozója új határozottságot tár értelmünk elé. Ez összekötő ítéleteink (indicium syntheticum) alanyfogalma, amennyiben pedig egész ismeretkör jön tekintetbe, az összegezés rendjének tudásalánya, a subiectum mint universale logicum. Ez azonos a ratio materialis cognoscendivel, a tapasztalattól, tanúságtól stb. várva az ismeret tulajdonképeni értékelését. Az ilyen alanyfogalom negatív és potentia virtualiter veit implicite öleli fel a különböző állítmányokat. A második esetben az állítmányt nem kell az alannal összekapcsolni, hanem ennek tartalmi széttagolása után a kettő összetartozása nyilvánvalóvá válik. Az alany úgy a bekapcsolást, mint pedig az egység szemléltetését közvetíti. Ebben az esetben tehát egész sajátos ismeretközvetítő és azonosító szerepe van: ratio formális cognoscendi. Az egyes állítmányok pozitív és actu implicite et virtualiter foglaltatnak benne. Ez szétboncoló vagy visszavezető ítéleteink alánya, a tudományoknál pedig az értékelő ismeretek tudásalánya. így a transcendentális létfogalom a metaphysikának mint önálló, összegező tudománynak subiectuma, a visszavezetett létfogalom, az esse partieipatum pedig ugyanannak mint vezető és összes ismereteinket értékelő ismeretkörnek a tudásalánya. így van ez minden tudománynál. Ezért adtuk a thomismusként kétfelé meghatározását és a két rendnek megfelelő kettős tudásalanyát, egyiket az összegezés, a másikat az értékelés rendje számára.

Tabula I.

Synopsis·synthesis·cognitionis·humanae.



Visio beata.	<i>Notae</i> : 1. Numeri I—IV. designant obiecta materialia sive realia, sive possibilis cognitionis humanae. Ex his incipit ordo synthesis seu inventionis et ascendendo terminatur ad diversa subiecta seu rationes sciendi. (Aq. 104.)
Theologia mystica.	Sub numero III. ponuntur ea, quae obiecta materialia per accidens vocantur et possunt fieri formalia obiecta sive fidei, sive scientiae.
Theologia scholastica.	2. Ellipses designant subiecta seu rationes syntheticas cognoscendi (Aq. 124.), in quibus colliguntur et unificantur valores aeterni obiectorum materialium. Ex his exorditur ordo analysis seu iudicii et descendendo terminatur ad singula obiecta materialia, quae per informationem ab his subiectis exortam formalia obiecta nostrae cognitionis fiunt.
Fides.	3. Lineae ab his ductae designant extensionem obiectorum materialium, quae per haec subiecta informari atque per ea diiudicari possunt, seu virtualitatem vel extensionem valoris dictarum cognoscendi rationum. Lineae non interruptae demonstrant, pro quibusnam obiectis his subiectis tamquam <i>formalibus rationibus</i> uti licet, quorum scilicet speculativam veritatem demonstrare valeant. Haec virtualiter et actu implicite continentur in eis. Lineae vero interruptae monent pro respectivo territorio nonnisi <i>materiales rationes</i> cognoscendi per ea repraesentari posse proindeque de sola materiali et practica veritate horum obiectorum nos certiores reddi. Haec virtualiter et potentia implicite in eis continentur.
Metaphysica.	
Mathematica.	
Philosophia naturalis.	4. In margine designantur scientiae vel habitus, quorum obiecta per huiusmodi rationes cognoscendi determinantur.