

OSZK

Phil

324.

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

A

BÖLCSÉSZET TÖRTÉNETE.

KIDOLGOZTA

DOMANOVSZKI FÉNDRE,

A NAGY-SZEBENI MAGY. KIR. JOGAKADÉMIÁBAN A BÖLCSÉSZET NYILV. REND. TANÁRA
ÉS A MAGY. AKADÉMIA L. TAGJA.

HARMADIK KÖTET.

A SCHOLASTIKA KORA.

BUDAPEST.

NYOMATOTT A M. K. EGYETEMI KÖNYVNYOMDÁBAN.

1878.

A

BÖLCSÉSZET TÖRTÉNETE.

KIDOLGOZTA

DOMANOVSZKI FENDRE,

A NAGY-SZEBENI MAGY. KIR. JOGAKADÉMIÁBAN A BÖLCSÉSZET NYILV. REND. TANÁRA
ÉS A MAGY. AKADÉMIA L. TAGJA.

HARMADIK KÖTET.

A SCHOLASTIKA KORA.

BUDAPEST.

NYOMATOTT A M. K. EGYETEMI KÖNYVNYOMDÁBAN.

1878.

Conficitur — veram esse philosophiam veram religionem conversimque
veram religionem esse veram philosophiam.

Omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma esse vide-
tur; vera autem ratio quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur,
nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget.

Országos Széchényi Könyvtár *Johannes Scotus Erigena.*



276069



NAGYMÉLTÓSÁGÚ
TREFORT ÁGOSTON,

KÖZOKTATÁSÜGYI MAGY. KIR. MINISTER

ÚRNAK

Országos Széchényi Könyvtár

HÁLÁS TISZTELETTEL

AJÁNLJA

A SZERZŐ.

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

TARTALOM.

	Lap
Előszó	VII—XVI
Skót Erigena János	1— 22
1. Élete és álláspontja	1— 3
2. Rendszere	3— 22

A scholastika kora.

Bevetés	25— 37
-------------------	--------

ELSŐ KORSZAK.

A scholastika ifjúkora.

A) A scholastika mint vallás- bölcészlet.

I. Anselm	38— 64
1. Élete és álláspontja	38— 39
2. A hit és a tudás	39— 42
3. Tana az Istenről	42— 48
4. Tan a szabadságról és a megváltásról	49— 64

A megváltás és a satisfactio fogalma az új- kori tudomány szem- pontjából	65— 73
---	--------

II. Realismus és nomina- lismus	73— 88
--	--------

III. Abaelard	88—103
1. Életrajza	88— 90
2. Álláspontja	90— 92
3. Rendszere	92—103
a) Logika	92— 94
b) Theologia	95—101
c) Ethika	101—103

IV. Gilbert de la Porrée	103—114
1. Álláspontja	— 104
2. Bölcsészeti és theolo- giai rendszerének fővonásai	104—109
3. Substantiák és sub- sistentiák	109—114

B) Mysticismus a XII. szá- zadban.

	Lap
I. Clairvauxi Bernát	115—122
1. Theologia	116—117
2. Mysticismusa	117—122
II. St. victori Hugó	122—150
1. A hit és a kinyilat- koztatás viszonya az észhez	122—127
2. Rendszere	127—150
III. St. victori Richárd	151—162
1. Az Isten ideája és a háromság	151—156
2. Lélektan	156—158
3. A contemplatív élet Visszapillantás a mysti- cusokra	158—162 162—164

C) A tudományos mozgalmak eredményei ez időben.

I. Lombardi Péter	164—179
1. Élete és történeti je- lentősége	164—165
2. Rendszere	165—179
a) Dolgok, Isten. Te- remtés	166—174
b) Jelek	174—179
II. Alamus ab insulis	180—185
1. Élete és általános elvei	180—181
2. Theologia	181—185
III. Salisbury János	185—191
1. Élete	185—186
2. Írói működése és ál- láspontja	186—188
3. Tudományos rendszere	188—191
a) Theologia	189—190
b) Lélek- és erkölcsan	190—191
c) Államtan	— 191

D) Tuzó irányok.

1. Walter	192—193
---------------------	---------

	Lap
2. Cornwall János . . .	193—194
3. Amdrich és Dinanto Visszapillantás a scholastika ifjúkorára . . .	194—195 195—200
MÁSODIK KORSZAK.	
<i>A scholastika fénykora.</i>	
Általános átnézet . . .	201—204
A) Arab bölcsészet.	
Általában	205—208
I. A keleti arab philosophusok	208—233
1. Al-Kendi	— 208
2. Al-Farabi	208—209
3. Avicenna	209—225
a) Általános elvei	210—211
b) Metaphysika	211—212
c) Világrendszer	212—214
d) Lélek- és erkölcsstan	214—220
e) Eschatologia	220—222
Visszatekintés Avicenna rendszerére	223—225
4. Algazel	225—233
a) Álláspontja	226—227
b) Czáfolatai	227—230
c) Positiv tanai	230—231
d) Mysticismusa	231—233
II. A spanyol arab aristotellikusok	233—257
1. Avempace	— 233
2. Ibn Tofeil	233—239
3. Averroes	239—257
a) Nézete a vallásról és a bölcsészetről	240—241
b) Metaphysika	241—246
c) Tan az Istenről	246—251
d) A világ szerkezete	251—254
e) Lélektan	254—257
B) Zsidó philosophia.	
Általában	257—259
I. Kabbalah	— 259
II. A tulajdonképeni zsidó bölcsészet	260—276
1. Saadiah Fajjumi	260—264
2. Avicbron	264—266
3. Majmonides	266—274
4. Badjah Ben Joseph	— 275
5. Caspi József	— 275
6. Ahron Ben Elia	275—276
C) Keresztyén bölcsészet.	
I. Halesi Sándor	277—305
II. Nagy Albert	280—281

	Lap
1. Élete	280—281
2. Theologia és a többi tudományok	282—284
a) Bölcsészete	284—287
b) Theológiája	287—305
III. Aquinói Tamás	305—394
1. Élete	— 305
2. Álláspontja és általános elvei	305—314
3. Metaphysika és ismeretelmélet	314—319
4. Theologia	319—342
a) Tan az Istenről	320—331
b) Világtan	331—342
5. Lélektan	343—356
6. Ethika és soteriologia	356—389
7. Államtan	389—394
IV. Duns Skótus	394—440
1. Élete	394—396
2. Álláspontja. A tudás és a hit viszonya	396—404
3. Metaphysikája és ismeretelmélete	404—411
4. Theológiája	411—428
5. Lélektan	427—430
6. Ethika	430—440
V. A két nagy scholastikus közvetlen utódai és a theologiai rendszer, mint egész	440—444
VI. Dante	444—451
VII. Bonaventura	451—461
VIII. Bacon Roger	461—462
IX. Lullus Raymund	463—467

HARMADIK KORSZAK.

A scholastika romlása.

I. Okkam Vilmos	469—486
1. Élete	469—471
2. Ismeretelmélete és logikája	471—479
3. Theologia	479—481
4. Lélektan és ethika	481—486
II. Buridan	486—489
III. Marsilius	— 489
IV. Biel Gábor	490—491
V. d' Ailly	492—494
VI. Gerson	494—502
VII. Sabundei Raymund	503—515
VIII. A középkor utolsó korának mystikusai	515—521
IX. Cusai Miklós	521—528
X. Visszapillantás a középkori bölcsészetre	528—532

ELŐSZÓ.

Mi a Bölcsészet Története című munkám ezen kötetét illeti, erre nézve legyen szabad megjegyeznem, hogy mit a második kötet előszavában elmondtam, annak egy része ezen kötetre is vonatkozik. Mindemellett ezen kötet tartalma külön előszót igényel. Ugyanis az egyszerű áttekintés végett czélszerűnek tartom a scholastikusok álláspontját és gondolkodásuk módját röviden már itt elmondani.

Mit az egyházi atyák a hitelvek alakjában megállapítottak, azt a scholastikusok megalapítják, indokolják és a hitelveket következményeikben is kifejtik. Az tehát lényeges haladás, hogy a gondolkodás tovább fejlett a hittől a tudáshoz, hogy a dogmák alakjában megállapított hit tartalmát megérteni, hogy a vallási tanokról kimutatni törekedett, hogy azok az emberi észszel megegyezőek és általa felfoghatók.

De a tudomány kívánja egyes pontjainak logikai összefüggését is, tehát a rendszert. A hierarchia fejlődésével párhuzamosan fejlett a dogma. A hierarchiai szervezet az által jutott el zárpontjához, hogy az egyháznak valamennyi tagja függött annak egy fejtől. Szintúgy a dogma terén is arra törekedtek, hogy az egyházi hitnek egyes tan-tételeit egymással összekapcsolják, és hogy azokat, mint az egésznek részeit az ész útján felfogják. Az egyház tehát tudományt vagyis rendszeres ismeretet akar magából előteremteni. Ezen törekvés elismerésre és tiszteletre méltó.

És végre, hogy a scholastika a tudomány felé haladt, azt még egy pontból láthatjuk. Az egyházi traditio a keresztyénség igazságai közé sok mythosit vett fel, s ennek nyomán az egyházi atyák előadásában — mint azt láttuk — nagy mértékben vannak meg a mythosi képek. A scholastikusok itt is mutatnak haladást a tudományosabb előadás felé, mert náluk a mythosi kép helyébe a logikai úton mozgó fogalom lép fel, noha a mythosi előadás alakjától ők se bírtak egé-

szen megszabadulni. Az ily haladás is küzdelmekkel jár, tehát lassan.

De noha a felhozott okoknál fogva a scholastikusoktól a tudományos jellemet senki meg nem tagadhatja, a scholastikának kezdet óta hiányos volt azon álláspontja, hogy a századok folyamában kifejlett és megállapított egyházi hitnek minden tételeit, minden pontjait már a tudományos vizsgálódás előtt is egyáltalános igazságoknak tekintette. Így az egyházi hitet szabadon és minden tekintélytől függetlenül vizsgáló irány már elvileg ki volt zárva. Mivel tehát egyrészt a dogma tartalmát egyáltalános igazságnak tekintették, mely minden kételyt már előre végképen kizár, és mivel másrészt eljutottak azon jogosult meggyőződéshez, hogy maga a hit kívánja, hogy az ember ennek adott tartalmánál meg ne állapodjék, hanem azt gondolkodásának erejével a lehetőség kinyomozni, és a hittől az észbeli tudáshoz haladni törekedjék; kellett legalább oly módot és alakot keresni, mely szerint a gondolkodó tudat és az adott hit tartalma között kimutassák az összhangzást. E tekintetben úgy jártak el, hogy a scholastikai író az egyes dogmák mellett és ellen minden felhozható okot megfontolt. Ha az okot magából a dogmából nem lehetett méríteni, felkereste a dogmán kívül eső különféle okokat, melyek azt elfogadhatóvá vagy legalább valószínűvé tették. A scholastikát tehát azon formaiság jellemzi, hogy *ex vi formae syllogisticae* következtetett, miben természetesen az rejlett, hogy a tartalom sokszor erőszakosan foglaltatott be a rá nézve külső, idegen formába. A scholastika hitte, hogy mindaz, mit a syllogismusba be lehet foglalni, már be van bizonyítva, tehát a syllogistikai formának kellett pótolni azon bizonyosságot, melyet a szellem magában a dogmában nem talált. De a tudományos bebizonyításnak megvan saját örök, szükségképen törvénye, mely minden emberi mesterkélést és önkényt egyáltalában kizár, s mely alól a hitbeli elfogultság sem mentheti fel magát, ha a tudomány terére lép. Ezt igen szépen és mélyen ismerte fel Aristoteles, midőn második analytikájában azt tanítja, hogy minden bebizonyítás csak a tárgy fogalmából eredő lényeges határozottságra vonatkozik, s hogy mindent csak saját okaiból lehet bebizonyítani. Hogy az igazsághoz eljuthassunk, ehhez igenis szükséges a következtetés logikai alakja; de maga ezen pusztá alak azt nem közvetítheti. Az tehát lehetetlen, hogy a tudományos bebizonyítás kívülről jöjjön be a dologba, s így eszközölje bizonyosságunkat a dolog valóságáról, igazságáról. Pedig a scholastikusok okoskodásának módja rendesen az

volt, hogy egy alanyi, a tárgyon kívül álló képzetből, melyet valónak vettek, következtettek a tárgyias lét valóságára. Tehát már azon mód-ból, mint az egyes dogmák igazságát indokolni igyekeztek, kitetszik, hogy az emberi gondolkodásnak, az észnek az adott dogmához, a hithez csak alárendelt viszonya van, és mivel a scholastika felfogása szerint a hitzettek forrása az isteni kinyilatkoztatás, következésképpen az ész a kinyilatkoztatáshoz alárendelt viszonyban áll. A scholastikai rendszerekben az elv az Isten ideája. Aquinoi Tamás, a legnagyobb scholastikus azt mondja, hogy a theologiai tudomány tárgya általában az Isten, mivel mindaz, mi ezen tudomány körébe esik, az Isten ideájának szempontjából vizsgálhatik úgy, hogy a theologia tartalma az Isten vagy közvetlenül vagy közvetve, mennyiben mindenek legalább vonatkozása van reá, mint elvre és a legutolsó célra. Azt állítja, hogy ez kitűnik ezen tudomány elveiből, mert az elvek a hitzettek, melyek tartalma az Isten, az elvekben pedig az egész tudomány befoglaltatik. És ezt a scholastikusok úgy egészítik ki, hogy az Isten, mint egyáltalános alany, a theológiának tárgya csak mint háromegységes, de mint háromegységes ő nem a mi természetes ismeretünk tárgya, ő a mi tudatunkhoz, ismeretünkhez nem áll megfelelő viszonyban. Innen azt következtetik, hogy a theologia a természetfölötti módon kinyilatkoztatott igazságok tudománya, s ezért az embernek szüksége van a természetfölötti, az emberi ész felfogásának határait meghaladó (csodás) kinyilatkoztatás módjára. Ha a theologia ily kinyilatkoztatás tudománya, az végesetben csak a hiten alapszik, és nem az emberi gondolkodás felfogásán, tehát nem a tudáson. Ezen pont az, mely a scholastikai rendszereket a tudomány jellemétől egészen megfosztani látszik, s egyszersmind az is kiviláglik, hogy ezen állásponton a scholastikának teljesen lehetetlen volt elérnie azt, mire törekedett, t. i. a hitnek és a tudásnak összeegyeztetését. A hit és a tudás, az ész és a kinyilatkoztatás, a theologia és a szolgálatába vett philosophia közt a dualismus véges végig megmaradt, s ez idézte elő utóvégre is a scholastika összeomlását, melynek csirái kezdet óta benne rejlettek.

De másrésről a scholastikusok az Isten lételet, tudományuk legfőbb tárgyát, az ész útján bizonyítgatják. Így az ész igényli a felsőséget, szemközt az egyházi tekintéllyel, s rendszereikben az Isten ideája csak úgy lehet meghatározó elv, hogy az észnek van ereje az idea lényegét felismerni. De midőn így a scholastikusok két egymással összeegyeztetlen irány közt ingadoznak, tudományokból a hiányos eljárás annál inkább kitűnik. Fokozódik ezen hiány, ha te-

kintetbe vesszük, hogy ők észérvekkel iparkodnak támogatni a kinyilatkoztatott, tehát azon igazságokat is, melyekről maguk állítják, hogy azok felismerése az emberi ész határain túl fekszik. Igaz, azt tanítják, hogy az észbeli és a kinyilatkoztatott igazságok nem ellenkezhetnek egymással, mert mindkettőnek okozója az Isten. De ezen tanukat maguk mennyire meggyengítik, midőn azt állítják, hogy az ész hiányos, és hogy azt, mi benne a hiány a kinyilatkoztatás pótolja, mit tehát az ész ki nem nyomozhat az a hit dolga. Vannak tehát az emberi ismeretre nézve tárgyak, melyek felfogása az emberi ész minden erejét meghaladja, s szükséges egy más, az emberi ész fölött álló, vele egészen ellenkező elv, mely eszközli, hogy azon tárgyak az emberi tudatra nézve egészen homályban ne maradjanak. Az Isten végtelen ereje az, mely az embert, mint végest az ő természetének korlátain túl természetfölötti úton, tehát csodásan felemeli. Így Isten és ember, az egyáltalános és a véges szellem csak külső, soha nem közvetíthető viszonyban állanak egymáshoz. Igaz, hogy a scholastika ott jutott el gondolkodásának legmagasabb fokára, midőn az Isten lényegét az emberi tudatra nézve megismerhetővé, jelenvalóvá tenni törekedett, de azon ókori állásponton, hogy az Isten, az egyáltalános szellem az emberi tudatra nézve egészen túlnani, csak általánosságban ment túl. Mivel a scholastikusok felfogása szerint minden természetfölötti úton történik, mi a dolgok örökkévaló természetes rendje szerint meg nem történhetik, a csoda volt azon varázserő, melynél fogva sokat képzeltek és tettek valóvá, s e szerint gondolhatóvá, mi a dolog fogalmánál fogva gondolhatatlan. Ez alapon már a korábbi scholastikusok az isteni mindenhatóság ideája miatt folytonosan kérdésessé teszik azon következményeket, melyeket logikai úton levonnak, a későbbiek pedig azon ideának oly elszélesedő terjedelmet adnak, hogy az istenség ideája is egészen elhomályosított, pedig ezen idea volt a scholastikai rendszerekben a mindeneget mozgató és meghatározó elv. Ha a tudományban oly álláspontra állunk, hol, minden lehető és gondolható, ott utójára kivész a valóság és az igazság iránti érzék, s ott nem is a tárgy fogalmából folyó, tehát a valóságot kifejező gondolatokkal hanem csak alanyi képzetekkel van dolgunk. Duns Skotus, a középkorban a legbátrabb és legszabadabb, s a valóság alapján leginkább mozgó gondolkodó, igyekszik ugyan, a supranaturalismus fogalmát szűkebbre összevonni, midőn a természetfölötti hatásokat is a természetes fogékonysághoz kapcsolja, de végesetben az ő világnézete is supranaturalistikai és pusztán csak mennyiségi, mert csak annyit mond, hogy bi-

zonyos aránynak van helye a természetfölötti és a természeti között, hogy Isten és ember csak úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a végtelen és a véges, vagy, mint a természetfölötti és a természeti. Oly végest, melyben megvan a képesség a végtelen kifejlésre, a felemelkedésre a végtelenhez, ő sem ismer. Az a való igazság, hogy a mi ismeretünk az Istenről, mint egyáltalános szellemről, úgy magának az Istennek manifestációja, kinyilatkoztatása, mint az emberi tudatnak saját működése. Mivel tehát az ember az igazságot, a legfőbbet is saját tudatos gondolkodása erejénél fogva tudhatja, ezért kétféle igazság nem létezhet oly módon mintha az Isten a maga számára még egy magasabb, az emberi ész örök lényege részéről megközelíthetetlen igazságot tartott volna meg. Az említett pontot tekintve, a scholastikusok hibáját elnézőbben fogjuk megítélni, ha meggondoljuk, hogy napjainkban is elég tudományos ember van, ki folyvást azt hirdeti, hogy az ember, mint véges csak a végest, csak a jelenséget ismerheti meg, s ezt tartja a legnagyobb bölcseségnek. Hogy feljebb mehetünk, az felfogása szerint az ember részéről gőg.

Mivel a scholastika álláspontján az ész és a kinyilatkoztatás, a természeti és a természetfölötti csak külső erőszakos viszonyban állanak egymáshoz, neki vagy minden természetes ismeretről le kellett volna mondani, mit azonban nem tehetett, mert bevallott iránya épen az volt, a hitet a természetes emberi ész számára felfoghatóvá tenni; vagy, mivel az észbeli okoskodást folyvást használja, le kellett volna rontania azon korlátokat, melyek a hit tartalmára nézve az ész útjában állanak. Erre azonban a scholastika a maga álláspontján nem is gondolhatott, mivel az emberi ész hiányait oly mértékben teszi fel, hogy a csodás természetfölötti kinyilatkoztatás szükségességét kell tanítania. És arra sem gondolt, hogy ezt kétségbe lehetne vonni, sőt azt egyáltalában felteszi, úgy hogy ott is, hol az észbeli gondolkodás a hittel, mint a közvetlen isteni kinyilatkoztatással össze nem hangzik, ez utóbbit annak fölibe rendeli, még akkor is, ha az észbeli gondolkodás útján felismert igazság szükségessége teljesen ki van mutatva. P. o. Aquinói Tamás philosophiai felfogása szerint az Isten és a világ viszonya egymáshoz immanens, ebben tehát a világ örökléte tételezve van. E mellett annyi érvet hoz fel, miszerint kimondja, hogy azok megczáfolhatatlanok. És mégis, hogy az egyházi tannal ellenkezésbe ne jöjjön, azt állítja, hogy a világ időbeli mivolta hitezzük, s az ember számára az Istentől kinyilatkoztatott, tehát abszolút igazság, más igazság pedig nincs, mint az, melyet az egyházi tan foglal magá-

ban. Az egyház minden igazság birtokosa, az egyházon kívül igazság nincs. Ezen tant tudományosan öntudatra emelni, ez volt a scholastika feladata.

Hogy a scholastika azon feladatot, melyet magának kitűzött, t. i. a hit összeegyeztetését a tudással, meg nem oldhatta, ennek oka az, mivel ily feltevésekből indult ki, melyek végesetben önkényes állítások lévén, be nem bizonyíthatók, de hogy önkényes feltevésekhez folyamodott, erre őt supranaturalismusa hajtottá, ennek utolsó oka pedig az, mivel a szellemet és a keresztyénség elvét tisztán fel nem fogta. Még idő kívántatott, hogy a gondolkodás a feltétlen tekintélyre emelt egyházi, és általában minden vallási tartalmat, melylyel szemközt az ember szabad alanyiséga egészen háttérbe szorítottatott, elfogulatlanul és szabadon vizsgálja.

Ide a scholastika maga vezetett, mert lassankinti lefolyásában maga czáfolta meg magát, s így az igazság felismeréséhez, ha nem is egyenesen, egyengette az utat, miután a dogmákat vizsgáló gondolkodásnak, melyet maga hívott életbe, az önállás korára meg kellett érnie. Csak ekkor lett lehetségessé úgy a különbséget a hit és a tudás közt tisztán felismerni, valamint azon pontot is, melyre nézve a kettő közt az összhangzás megvan. Megvolt a scholastikában az összhangzat a hit és a tudás közt, legalább gondolták, hogy megvan, míg a hit egyes pontjai mellett, melynek észbeliségét feltették, okokat hozhattak fel. Ezen álláspont addig tartott, míg állott a scholastikai realismus. E szerint a gondolkodás tulajdonképi tárgya és tartalma az általános fogalmak, s a mint az általános fogalmak valósággal birnak, tárgyiias valósága van annak is, mi azokból leszármaztatható. Ebben állott a gondolkodás és a valóság egysége, s a hit és a tudás közti összhangzat. De a mint a megújított nominalismusnak azon tana nyert tért, hogy az általános fogalmak csak fictiók, hogy általában semmi fogalomnak sincs valósága, s hogy a gondolkodás és a valóság közti ür betölthetetlen; ezen idő óta az emberi értelem nem tudta, hogy van-e gondolatainak valódi tartalma, s hogy azok nem-e csak valami oly alányi, minek az emberi tudaton kívül semmi valóság sem felel meg. Midőn a gondolkodás alanyi mivolta a való lét tárgyiasságától így elszakadt, a hit is elvált a tudástól, s minél inkább eltűnt a gondolkodásból ennek tárgyiias tartalma, a scholastika annál inkább csak a hitben, mint feltétlen tekintélyben, ha ez kézzel foghatólag az észszel ellenkezett is, kereste az egyedüli támaszt. Már Durandus de S. Porciano, noha magát még nem vallja nominalistának, mondja:

Propter ecclesiae auctoritatem debet omnis ratio captivari.

Ezzel a scholastika feloszlott, mert épen az volt a scholastika lényege, hogy benne a hit vagyis a vallás tartalma és a bölcsészet össze voltak kapcsolva. Ha ezen kapocs feloszlik, beáll a scholastika romlaskora. Ide a scholastika a maga lefolyásának menetében maga vezetett, a mint tisztábban kezdték belátni, hogy a középkori felfogás szerint a hit és a bölcsészet egymással össze nem egyeztethetők, mivel annak lényeges tartalma a supranaturalistikai elem, ezé pedig tisztán csak az ész. Midőn a szakadás bekövetkezett, a gondolkodás, mely az eddigi tudomány tartalma iránt egészen elvesztette a bizalmat, magába vonult vissza, és csak a maga ereje iránti rendületlen bizalmat tartotta meg. Ezért az lett az újkori bölcsészet megalapítója, ki a minden tekintélytől és tudományellenes feltevésektől független, s csak a maga törvényeit követő, csak az ész alapján mozgó, tehát szabad gondolkodásból indult ki. Ez Descartes, s az újkori bölcsészet az általa kijelölt alapon mozog.

A supranaturalismus, mely a scholastikai rendszereket, mint legnagyobb hiány nyomja, s melynek hívei még ma is vannak nemcsak a katolikus hanem szórványosan a protestáns egyházban is, okozta, hogy a theológiát sokan nem tekintik tudománynak. Az világos, hogy a supranaturalistikai álláspont a tudomány eszméjével össze nem egyeztethető, mert a tudomány fogalma abban áll, hogy az igazságot a gondolkodás erejével a bebizonyítás által a bizonyosságra emeljük, ellenben az nemesak a tudomány ideájával, hanem az emberi szellem fogalmával is egészen ellenkezik, hogy az emberi értelem a természetfölötti fény által kapjon a magasabb igazságok némi felfogásához oly dispositiót, mely eredetileg az emberi szellem lényegében nem alapszik. Azonban nem szabad felednünk, hogy maguknál a scholastikusoknál is elég rationalis elem van, s így a tudományos jellemtőlük megtagadni nem lehet. Hogy pedig a szabadon vizsgálódó gondolkodás mennyire eltávolította a theológiából a tudomány ideájával össze nem férő elemeket, és hogy az a vallásbölcsészet magas fokára emelkedett, ennek belátásához elég a tudomány történetének általános vonások szerinti ismerete. Sőt a scholastika is, ha ebből a supranaturalistikai elemeket elhagyjuk, vallásbölcsészet volt.

Ennek kapcsában nem lesz fölösleges itt azon tényt megemlíteni, hogy voltak és vannak tudományos emberek, kik azt állítják, hogy a scholastikának minden törekvése nem lehetett egyéb, mint

eredménytelen munka, úgy okoskodván, hogy a hitet a tudással, a theológiát a philosophiával soha összeegyeztetni nem lehet. A hit alatt értjük a közvetlen ismeret módját. Az ember haladhat, sőt kell haladnia a bebizonyítás által közvetített ismerethez, a közvetített ismeret, ha rendszeres — tudomány. A hit alatt értjük a vallás tartalmát, tannait is. A vallás tartalmát ép úgy lehet a tudással összeegyeztetni, következésképen a tudomány fokára emelni, mint az emberi szellem más működéseinek is köreit: a jogot, az erkölcsiséget, a történetet, a művészetet stb. Lehet a hitet a tudással összeegyeztetni, az tehát lehet a tudomány tárgya, ha a vallás tartalma észszerű és örök. A vallási tartalom isteni eredetének ez az egyetlen igazi critériuma, s azzal szemközt a scepstisnek minden háborító széthangja elnémul. A kétely jogosult és jótékony, ha célja az igazság felderítése. Az ily kétely megtisztítja a hitet a hamis képzetektől, a hozzátapadt előítéletektől, elferdítésektől, a logikai alakhiányoktól, s bebizonyítja, hogy a teljes atheismusnak minden erőlködései magukban összetörpülnek.

Említettük, hogy a scholastika az Isten ideáját úgy vizsgálta, hogy reá, mint elvre és utolsó célra minden vonatkozik. Tehát a világra és a természetre is csak azon szempontból volt tekintettel, hogy az Isten a világ teremtője és kormányzója; de hogy a világnak, a természetnek ezen isteni eredete mellett is és a természet egyes lényei-
nek mi magában véve is változhatatlan és lényeges mivolta, ennek kinyomozásába a scholastikai gondolkodás bele nem bocsátkozott, s így a tapasztalati valóság és a természet törvényeinek, jelenségeinek ismerete előtte homályban maradt. Theológiája tehát e szempontból sem lehetett fogalmának teljesen megfelelő, mert a theologia, mely az ember viszonyát az Istenhez, mint egyáltalános szellemhez fejtegeti, egy magában elkülönült tudomány ugyan; de ha azt alaposan akarjuk megérteni, az felteszi a logikai ideának, a természetnek és a szellemnek ismeretét. Ezért a theologia az emberi ismeretnek valamennyi tagjait összefoglaló rendszerében — a philosophiában szükségképen befoglaltatik, s valamint philosophia nélkül nem gondolható — mert népszerű vallástanítás még nem theologia, — úgy oly philosophia, mely a theológiát magába fel nem veszi, csonka, egyoldalú gondolatmű, mert a szellem fogalmát teljesen ki nem meríti. Hogy a scholastika a természeti dolgok törvényeinek és tulajdonságainak vizsgálására figyelmét nem irányozta, ennek oka azon álláspontján kívül, hogy csak oly ismeretet akart, mely a hitnek és a jámbor életnek szolgál, azon — felfogásának szelleméből kifolyó — elfogult nézete, hogy a természet a bűn

folytán meg van rontva. E tekintetben az augustinusi felfogás volt az egész középkorra nézve az irányadó. A scholastikának azon hibája, hogy a tapasztalati valóság és a természet kinyomozását mellőzte, okozta, hogy kellett oly iránynak is bekövetkeznie, mely egyenes ellentétben a scholastikával, a természetnek az észlelésen alapuló kutatását, mint a tudomány megtermékenyítő elvét, hirdette. Ezen irány első határozott képviselője Bacon. Ezért lett ő Descartes mellett az újkori philosophiának egyik megalapítója.

De noha a scholastikának belső hiányainál fogva össze kellett omlania, megvoltak annak is a további haladást előmozdító eredményei. Ez már az említettekől is kitetszik. Tiszteletre méltó már azon forrás is, melyből eredett, t. i. a tudományos törekvés, mi mindig az igazság felismeréséhez vezet. Ez által az embert kiemelte a feltétlen tekintély erejére emelt, az adott hit köréből, az elfogult hit, tehát a gondolkodás gyermeki korából, s mivel a hit pontjait észokok által bebizonyítani igyekezett, ennek folytán, ha lassan, ha tán csak nem egyenesen is, azt eszközölte, hogy a tekintély helyébe, mely alatt a régi egyház állott, az ész elve lépett, tehát azon elv, mely előtt egyedül igazolható a tudományban minden igazság, s mely egyedül képes az emberi ismeret köréből eltávolítani mindazon elemeket, melyek a tudomány fogalmával ellenkeznek. Hogy a scholastika ezen irányban is hatott, ezt supranaturalismusa mellett sem lehet tagadni, ha tekintetbe vesszük a scholastika gondolkodásának azon nagy élességét, hogy a dolog fogalmába törekszik behatni, hogy mindent meghatároz, eloszt, okokkal támogat, s hogy még azt is, mit, mint természetfölöttit feltesz, a természetes ész számára legalább némileg törekszik felfoghatóvá tenni. A scholastika torzalkjait, sok képtelen és nevetséges kérdéseit is, az ismeretet nyomozó szellemből kell kimagyarázni. A scholastikai irány csak akkor lett a szabadon vizsgálódó gondolkodás nyílt ellenségévé, midőn a haladás elve által túlszárnyaltatván, magát ebbe beletalálni nem tudta.

Mivel tehát a scholastikában is, az emberiség történetének ezen hosszú időszakában, a lassankint haladó fejlődés útját kell látni, mivel az azon hosszas küzdelmeket és közvetítési kísérleteket mutatja, melyek által az emberiség az elfogult hit korából a gondolkodás teljes szabadságának korához közeledett, mivel a scholastika által fejtegetett pontok az egész középkort meghatározó világnézet tudatos előadása, és mivel ezen világnézetnek nem egy pontja még a mi korunkban is sok elme fölött az uralkodó hatalom; ezért, hogy a scholastikát is, a

középkor magasabb tudományának ezen összes foglalatját, részletebben előadjam, ez bennem annál inkább vált meggyőződéssé, mivel azt irodalmunk terjedelmesebb előadásban eddig még nem bírja. A scholastika egyhangúságát nem látom elegendő oknak, hogy az minket azon kor terjedelmesebb rajzának munkája alól felmenthessen.

A scholastikai tudomány történetét az újkorban Vives Lajos óta (1555.) napjainkig többen írták meg ugyan; de művek, melyek a scholastikát teljesen elfogulatlan kritikával adják elő, csak a legújabb időben keletkeztek. A scholastikusok gondolkodását napjainkban ily szabad kritikával és behatóan különösen Baur adja elő, noha ő, céljához képest, a scholastikai tudománynak leginkább csak azon pontjait veszi fel, melyek a háromsági tanra közvetlenül vonatkoznak, de e mellett a scholastikát általános vonások szerint is rajzolja. Az természetes, hogy más művek mellett különösen ily művet figyelmen kívül hagyni nem lehet. Az írónak okvetlenül kell ismernie és szeme előtt tartania azon jót, mit a tudomány már kivívott. Áll ez kivált a kevésbé ismeretes tárgyról, s az tény, hogy nálunk a patristikával és a scholastikával kevesen foglalkoznak. Szerény véleményem pedig az, hogy ezen korok politikai történetét sem foghatjuk fel teljesen és egészen ezen korok tudományának ismerete nélkül, mert ha valami, úgy bizonyosan egy kor tudománya vezethet minket legbiztosabban azon kor igazi mélyébe. De ha ott is, hol eredeti forrásokot használtam, egyszerűs mind a helyes és mély felfogású író nyomozásait átvettem, tettem ezt csak komoly tanulmányozásom — és mi ennek természetes eredménye — meggyőződésem alapján, és viszont, hol eredeti források nem voltak kezembem, hol tehát a mások által feldolgozottakból a tényeket átvettem, ezeket, hol a szükség kívánta, kritikailag igyekeztem előadni. Midőn a világos előadásra is törekedtem, ha ez tán minden pontnál nem egészen sikerült, itt ismételnem kell azt, mit a munka második kötetében elmondtam, t. i., hogy az irodalmunk által még keveset művelt tárgy, a nyelvbéli előadás tekintetében, elég nehézséggel járt.

Egészen helyén találom, Erigenát úgy tárgyalni, hogy ő a régi és a középkori kor között az összekötő kapocs.

Ő Nagyméltósága a vallás- s közoktatásügyi magyar királyi miniszter úr fogadja forró hálámat és mély tiszteletem kifejezése mellett köszönetemet, hogy e kötetet kiadni kegyeskedett.

Nagy-Szeben, 1877. szeptember.

Domanovszki Endre.

Skót Erigena János.

1. Élete s álláspontja. Miután az egyházi atyák a dogmákat megállapították, előállott a szükség, ezeket a természetes emberi értelem számára felfoghatóvá tenni. Ezen feladatot azon bölcészet törekedett megoldani, melyet scholasticainak szokás nevezni. Úgy az egyházi atyák, mint a scholasticusok a hitet akarják megértetni. De a hit az egyházi atyáknál azt jelenti, mi a bibliában áll; a scholasticusoknál ezen kívül azt is, mit az egyházi atyák, mint dogmákat megállapítottak. Ezeket tudományosan elrendezni és megérthetővé tenni, erre szorítkozik a scholasticusok feladata, tehát ez utóbbiak gondolkozása folytonosan a tekintély által megállapított tételek körében mozog. A scholasticusok bölcészete egyházi, s ehhez képest előadási nyelvük is egyházi latinság. A scholasticai bölcészet, mely az egész középkor gondolkodását meghatározza, oly férfival kezdődik, ki azt lángelméjének erejével közvetlenül felfogja, mit a rá következő gondolkodók lassan és módszeresen kifejtének. Ezen feladat azt bebizonyítani, hogy mit a keleti és nyugoti atyák az egyházi hitre nézve megállapítottak, teljesen összehangzik azzal, mit az emberi értelem kinyomoz. Azon férfiú, ki e munkát megkezdi, Skót Erigena János. Az ő tétele, hogy az igazi vallás az igazi philosophia is, és megfordítva, a scholastica jelszava. Mivel azonban nála egyrésről ezen elv a maga közvetlenségében lép fel, úgy hogy előtte minden észok tekintély és minden tekintély észok, és mivel ő másrésről formailag rendszerbe foglalja a korára átszállított eszméket, s mivel ő így csak végpontja egy tőle távol eső kezdőpontnak, ezért ő az összekötő kapocs a patristicai és a scholasticai bölcészet között.

Nagy Károly folytonos gond között ápolta a frank birodalomban a tudományos műveltséget; de a régi világ romjain fellépett népek kebeléből csak a IX-dik században ragyogott fel a tudomány egén Skót Erigenában az első rangú csillag. Ezen nagysága okozta, hogy szülő-

helye fölött sokszor vitatkoztak. A dicsőség hihetőleg Irlandé, s az irlandi bölcsesség egykor nagy hírben állott. Született 800 és 815 között, 877. még élt. Kopasz Károly őt Párisba hívatta, hol egy iskola vezetője volt. Midőn Dionysius Areopagita iratait fordításban pápai engedély nélkül kiadta, I. Miklós 860. kívánta, hogy Párisból távolíttassék el, mi meg nem történt. Minden gondolkodásának lelke azon tét, hogy az igazi vallás igazi philosophia is és megfordítva. Az innen eredő azon következményét, hogy minden, a vallás ellen keletkezhető kételyt a philosophia által meg lehet czáfolni, akkor oly hallatlan merészségnek tekintették, hogy azt a frank papság egy gyülekezete örültségnek és istenkáromlásnak nyilatkoztatta ki. Erigena iratait kiűnteti a mély értelem és kedély, élénk képzelet és erkölcsi szigor. Az ő álláspontja felteszi ugyan az alexandriai újplatonismust, Dionysius mysticáját és Augustinus dogmatikáját; de ő ezen alapon szabadon és teremtő erővel mozog, a középkori világnézeten túlhat, s ideáinak fénye a mai kor tudatába bevilágít. Ő nem beszél mennyei hierarchiákról s angyalbirodalmakról, az ő felfogása szerint az Isten a világban immanens. Ez oly idealismus, mely egyszersmind igazi realismus is, noha elve tudományos tisztaságra még ki nem fejtett. Rendszerében első pont az, hogy az igazi vallás és az igazi philosophia egy és ugyanaz. A második pont az ész viszonya a tekintélyhez. Ő az első egyházi tanító (hihetőleg világi ember volt), ki a vallás és philosophia egységét tudatosan gondolkodásának alapjául letette, s az igazi keresztényi, az egyházi dogmának alapul szolgáló vallási ideát összhangzatban az észbelivel felismerni törekedett. Különösen a ker. philosophia feladatát abban keresi, hogy az isteni lényeket, mint minden dolgok egy elvét fogjuk fel. De az isteninek vizsgálódása az emberinél kezdődik, mert az isteni lényeg magában véve a legmélyebb gondolkodás előtt is felfoghatatlan mysterium, s a speculativ szemlélet nem az Istent magát, hanem csak kinyilatkoztatását foghatja fel azon pontnál, hol isteni és emberi egy.

Mi az ész és a tekintély vagy az egyházi positivitást illeti, Erigena mindakettőt ugyanazon forrásból, az isteni bölcseségből vagy a logosból származtatja, s mi ezek igazságát illeti, azokban ellenmondás nem lehet, mert előtte az igazi tekintély nem más, mint az ész által felfedezett s az egyházi atyák által történetileg átszállított tárgyias igazság. De ezen tanubizonyosság a vallási ismeret alsóbb fokára nézve csak másodrendű, holott az ész az első, s a tekintély ebből, mint alapból ered. Rangra nézve az ész az első, noha ezt idő szerint ránk nézve a tekin-

tély megelőzi; de mi természeténél fogva az előbbi, az becsesebb, mint mi idő szerint az előbbi, s mit az atyák tekintélye tanított, ezt ők az ész segélyével fedezték fel. Kell, hogy a gyengébbek a tekintélynek magukat alávéssék; ellenben az erősebbek ezzel annál kevésbé elégedhetnek meg, mivel a képies kifejezések és az atyák alkalmazkodása a kevésbé műveltek értelmiségéhez az ész használatát kívánja, mint kijavítót. Tehát a tekintélyt az ész szerint kell megítélni, mert mit a tekintély mond, az csak akkor érvényes, ha az ész által megerősítetik, holott az ész arra nem szorul, hogy a tekintély által megerősíttessék. Ezért Erigena az írás magyarázatában is egészen szabad, s képies kifejezéseit nemcsak ártalmatlanoknak, hanem szükségképenieknek is tekinti a kiskorúságból feljebb törekvő szellem neveltetéséhez. Véderedmény, hogy a dolgok lényegét kutató igazi ész semmi tekintély által el nem nyomathatik, noha a dolgok egy elvének kinyomozásában szükségképen a tekintélyt is használja. Az ész alatt nem érti az alanyi nézetet, hanem a közös gondolkodást. A bölcsészeti gondolkodás sajátosságát részint abban látja, hogy az nem marad meg az egyesnél, hanem az egészet veszi tekintetbe, s így az ellentétek felibe emelkedik, részint abban, hogy benne az ismerő bizonyos tekintetben ismertté lesz. Az ily gondolkodás közvetlenségét így is jelzi: *intellectualis visio, intuitus gnosticus.*

Országos Széchényi Könyvtár

Erigena rendszere.

Erigena rendszerében az alapidea az Isten és az ember immanentiája. Ezért tana az Istenről elvághatatlan az emberről és a világról szóló tanától. Az ő rendszere oly vallásbölcsészeti, mely szervesen tagozott egész, és a legmélyebb speculativ ideákat foglalja magában.

Erigena theológiája Dionysius Areopágita nyomán részint állító (*καταφατικη*) részint tagadó (*ἀποφατικη*). A tagadó azt tanítja, hogy az Isten lényege semmi sem a levőből, tagadja, hogy róla valamit kimondani vagy gondolni lehetne; ellenben az állító minden levőt tulajdonít az Istennek, nem hogy azt magában véve, tulajdonképen róla kimondjuk, hanem csakhogy az okozatról következtessünk az okra. Az Istenről mondhatjuk ugyan, hogy igazság, jóság, bölcsesség stb., de ezen és hasonló fogalmakkal az ellenkező is adva van. *) És mivel az

*) Erigenát az eredeti forrás szerint ismerem, s azt így dolgoztam ki. De midőn dolgozatomat összehasonlítottam Ritter. Stöckl. Erdmann s mások

ellentét egyik tagját a másiktól elválasztani nem lehet, azért ha az Istenről az egyiket kimondanók, az Istent az ellentétek körébe kellene helyoznunk. De ha az Istennel szemközt semmi ellentétes nem állhat, úgy róla a positivumot sem lehet kimondani, melylyel szemközt ennek negativuma áll. Az egyáltalános minden ellentét felett áll, az tiszta azonosság magával. Tehát az Istenről tulajdonképen nem mondhatjuk, hogy ő igazság, jóság stb.,*) ő mindezeknél több, róla a lényegiséget sem állíthatjuk, hanem mivel a léttel szemközt a nem lét áll, ő lényegfölötti (superessentialis). Affirmatio és negatio az Isten ideájára nem alkalmazhatók. Ha az Istenről azt mondjuk, hogy ő az igazság, úgy negative azt kell mondani, hogy ő nem az igazság. Ez az Istenre nézve nem ellenmondás, mert ki az Istenről azt mondja, hogy ő igazság, ez által csak metaphoricé azt tulajdonítja a teremtőnek, mi a teremtményt illeti. Ki tehát a teremtőről azt állítja, hogy ő nem az igazság, ezzel csak azt mondja, hogy a magában véve felfoghatatlan isteni természet magában véve és tulajdonképen nem az igazság. Az egyáltalános, minden ilyenmű tulajdonítmányon teljesen túlható istenideával szemközt az affirmatív és negatív theologia magában véve ugyanaz. A negatív irány álláspontja az, hogy mindennél, mit az Istennek tulajdonítunk, egyszersmind azt kell kimondani, hogy ő magában véve nem az, mivel ő több, mint minden és minden felett van. De abban, hogy az Isten több, mint minden, és minden felett van, az affirmatívának és a negatívának ismét azon viszonya áll elő. Ki az Istenről azt mondja, hogy ő superessentialis, nyilván tagadja, hogy ő essentialis. Itt is csak a forma affirmatív, de a tartalom negatív. Azért a negatív irányu theologia túlsúlylyal bír az affirmatív felett. Ha az Istenről azt mondjuk, hogy ő lényegfeletti, nem azt mondjuk, hogy mi ő, hanem hogy mi ő nem. De a tagadó theológiát is mindig csak relativ értelemben kell venni, mennyiben az Isten ha ő semmi nem az, mi róla kimondatik, mégis ő az egyáltalában levő és ha nem is tudjuk mi ő, az egyáltalában bizonyos, hogy ő van.

Erigena szerint, mivel az Istenről csak tagadó értelemben szólhatunk, az aristotelesi kategoriák közül egyet sem mondhatunk el;

vége Baur munkájával; ekkor láttam be, hogy az érdekes bölcsészt senki se fogja fel annyi mélységgel, mint Baur, kinél általában a vallásbölcsészeti kérdések fejtegetésében alig van kitünőbb író. Ezért elhatároztam magamat, Erigena előadásában Baurt követni.

*) Deus bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est, bonitati enim malitia opponitur.

de mivel a tiz kategoria közt a relatio is ott van, melyen pedig az orthodox háromsági tan alapszik, mennyiben az három személy viszonya egymáshoz, úgy itt mindjárt mutatkozik az ellenmondás az egyáltalános istenidea és az egyházi háromsági tan közt. Szóval a fogalmaknak bármely különbségéből induljunk ki, Erigena szerint az Isten ideájának egyáltalánosságában minden különbség elenyészik annyira, hogy az Istenről még az akarat, lét, teremtés és gondolkodás különbségét sem állíthatjuk. Az Isten tiszta magában egyenlő lét, mely a vonatkozás teljes kizártával ép úgy a teljes semmi (nihilum), azaz, hogy különbség benne nincs.

De ezen tiszta, különbség nélküli, mindig csak magában maradó egység álláspontján mikép lehetséges a különbség Isten és világ, teremtő és teremtmény, végtelen és véges közt? Erigena vizsgálja a lét egészletét, s ezt természetnek, mindenségnek (*παν, φυσικς, natura*) nevezi. Ez ugyanaz, mit mi ideának, eszmének nevezünk. A természetet, mely egysége annak, mi van és nincs (ez a legfőbb felosztás), négy forma szerint osztja el.

Az első forma teremt és nem teremtetik, a második teremtetik és teremt, a harmadik teremtetik és nem teremt, a negyedik nem teremt és nem teremtetik. Ezen négy forma által tételeztetik a különbség a teremtő és a teremtmény közt. Hogyan viszonylanak ezen formák egymáshoz? Az elsővel szemközt áll a harmadik, a negyedikkel a második, mint közvetlen ellentét. De a mint különbözők, úgy egyik is.

Az első és a negyedik az Isten, mert ő mindennek elve, mi általa teremtetik, és ő azon cél, mely felé minden törekszik, hogy benne találja fel örök változhatatlan nyugpontját. Ő teremt, belőle mint mindennek okából, a teremtettnék mindensége, a végtelen különbségek sokaságába megy át. De mivel ugyanazon okba, melyből minden ered, minden vissza is tér; ő mindennek célja, s ezért sem azt nem mondhatjuk róla, hogy teremt, sem azt, hogy teremtetik, mert ha minden bele visszatért, a teremtés által semmi sem ered többé belőle, hanem minden változhatatlan egységben benne nyugszik. Az első és a negyedik forma tehát az Istenben egy.

De a második és a harmadik formát is egyre lehet visszavezetni. A második ugyanis teremtetik és teremt, a harmadik pedig teremtetik és nem teremt. Ez tehát az okoknak és az okozatoknak különbsége, de az ok és az okozat a teremtetett természet fogalmába esik bele.

A természet vagy az idea négy különbsége tehát nem más, mint

a teremtő és a teremtmény fogalma. Tovább kell menni, Erigena világosan mondja, hogy a teremtő és a teremtett egyívé tartoznak, mert oly viszonyt fejeznek ki, melynek ha egyik tagja megszűnik, a másik is megszűnik. Az Isten az igazi és lényeges lét nem lehet, mert minden, mi tőle van, nem más, mint részesülés az ő létében, úgy hogy az Istent és a teremtményt magában foglaló mindenség, mely a négy formára eloszlik, ugyanazon egy osztatlan elvvé lesz, mely mindennek kezdete és vége. De így annál inkább felmerül azon kérdés, honnan van a természetnek (ideának) megkülönböztető elve, ha a különbségek csak az egy, magával azonos természetnek enyésző mozzanatai?

E kérdésre a felelet, mely Erigena rendszerét mindjárt megvilágosítja, a következő. A természetnek első és negyedik formája csak a mi alanyi vizsgálódásunk körébe esik. A két forma egy és ugyanaz, de mi az Istent másképen képzeljük, ha őt mint elvet, s másképen, ha őt mint célt, mely felé minden törekszik, vizsgáljuk. A második és a harmadikról azt mondja, hogy ezek nemcsak vizsgálódásunk eredményei, hanem a teremtett dolgok természetében gyökerezők, mivel bennök az okok és az okozatok elválaszthatnak. Azonban világos, hogy a két középső forma is csak subjectív, ha a két legvégső csak ilyen. Tehát minden különbség csak az egyéni öntudatba esik és mivel csak a különbséggel együtt tételezzük a meglévőnek valósága, ez is csak a gondolkodó alanyba esik. Erigena rendszerének feladata tehát a különféleséget és a sokaságot, melynek concret valósága az öntudat tartalmát képezi, ismét tárgyas egységbe feloszlatni, mindent azon uton, melyen a valóságba lépett, mintegy visszavezetni, s így a minden különbséget kizáró egységet megtartani, mivel az egész különbség akár eredetét, akár visszatérését tekintjük, csak a vizsgáló egyénben találja alapját.

Mi a teremtmény, különbségben a teremtőtől, az nem ilyen magában véve, hanem csak subjective. De az alanyinak és a tárgyasnak ezen különbsége miben alapszik? Mi csak subjectív, az pusztán jelenség. Tehát a tárgyas és az alanyi felteszi a lényeg és a jelenség különbségét, s ezért a teremtés, a világ lételének alapját csak abban lehet megismerni, hogy az Isten nemcsak magában véve van, de meg is jelenik, a jelenségekre nézve is van. Ez a theophania. Erigena szerint az Isten oly teljes alapja mindennek, hogy rajta kívül tulajdonképi lét nincs, minden csak annyiban van, mennyiben benne az Isten megjelenik, minden teremtmény s az egész világ theophania. Az egyáltalános ok felülmúl minden véges értelmet. De ha ezen ok ily távol-

ságban áll mindattól, mit teremtett, a dolgok elvei is, melyek azon okban változhatatlan módon vannak, a dolgoktól teljesen el vannak választva. Ezért vannak némely teophaniák, melyek mint az örök elvek visszképei, az Isten nevével jelezhetők. Theophania alatt azon módot érti, a mint az Isten az értelmi lényeknek minden egyes lény képességének fokához képest mutatkozik (se ostendit). Tehát a jelenség fogalmában fekszik, hogy ezzel szemközt egy alany áll, melynek a jelenség tárgya megjelenik. Ezen alany a szellem (intellectus), és mivel a jelenség a szellemet felteszi, kérdés, mikép jut el Erigena a szellem fogalmához? Ez azon pont, hol az egyáltalános állag szellemmé feltárul, hol a tiszta, elvont léthez, mely a gondolkodás nélkül a teljes nihilum, a gondolkodás járul.

De épen az a nagy hiány, hogy a magában véve felfoghatlan isteni állag, midőn az értelmi teremtménnyel kapcsolatba jő, erre nézve csodálatosan külső, nem közvetített módon jelenik meg. A rendszer tarthatatlansága azon viszony, melyben lét és gondolkodás egymás irányában tételeztetnek. Az istenideának platói transcendentijája Erigenára is befoly. Az Isten a tisztán magára vonatkozó lét, tehát a tisztán gondolkodást is kizárja magából, mivel az egyáltalános állagnak, ha nemcsak tiszta lét, de tiszta gondolkodás is volna, ezen különbségnél fogva tiszta magával való azonosságából ki kellene lépnie. De mivel a rendszer kívánja a haladást a léttől a gondolkodáshoz, úgy ez utóbbi az előbbihez járul ugyan, de mikép azt belátni nem lehet, ha tekintetbe vesszük, hogy az egy abszolút léten kívül semmi más nincs, és ha a lét nem egyszersmind gondolkodás is. Sőt azt sem lehet belátni, mily tartalma van a gondolkodásnak, ha a léthez csak ily külső, semmi által nem közvetített viszonyban áll. Erigena szerint az Isten, lényegénél fogva transcendens, de így elzárt lényegét a gondolkodás számára sem tárja fel, s a theophaniák sem tüntethetik fel az Isten egyenlőségét. Kell ugyan nemcsak az egynek lenni, hanem a soknak is, az egyáltalános állagnak nyilatkoznia kell noha fogalma csak a tisztán magára való vonatkozás; a léttel szemközt a gondolkodásnak kell fellépnie. De a nagy hiány épen az, hogy az egyik momentum a másik mellé minden közvetítés nélkül pusztán odaállítatik. A haladás az egyikőtől a másikhoz nem a fogalom saját mozgása. A gondolkodás tételeztetik, mivel a létnek a jelenségbe is kell átmenni, de a jelenség csak a gondolkodó számára lehetséges. A gondolkodó, melyre nézve a jelenség van, egyelőre az értelmi természet, mely az individuumok különfélesége szerint módosítatik.

A theophaniák az egyesek alanyi felfogása szerint igazodnak, s mily nagy a gondolkodó alanyok különbsége, oly nagy a theophaniáké is. De a formák ezen különfélesége egy ős formára vezetendő vissza, mely mindennek meghatározó elve. Ez ez Isten igéje, a természetnek második formája, melynek itt van helye. Mert a második forma, mely teremt és teremtetik, a dolgok őseredeti okait, az ideákat foglalja magában, a dolgok azon változhatatlan alapjait, melyek szerint minden van teremtvé, melyeket az egyáltalános elv, az atya, saját igéjében, egyszülött fiában, mindenek előtt előképezett, mielőtt az, mit teremteni akart, nemekre, fajokra, különbségekre eloszlott. Az eredeti okokat így nevezi: *causae primordiales, prototypa, immutabiles rationes*. Ezek tehát oly örökkévalók, mint maga az Isten.

Az átmenet a léttől a gondolkodáshoz meg van ugyan téve, de csak a legnagyobb általánosságban, minden kifejlés nélkül. Mert a második forma, vagy az Isten igéje az ideák, az ősfomák, a dolgok elveinek foglalatja ugyan, s így benne nem a gondolkodás működése, hanem csak annak tárgya, az idea, mint gondolt, van meg; de ki tulajdonképen az ideák alanya, melyek egysége az ige, az még határozatlan, s magok ezen ősképek sincsenek közelebről meghatározva.

Kell tehát a második formához a harmadikat is venni. A második és a harmadik forma úgy viszonyulnak egymáshoz, mint az eszményi és való, az ok és okozat. De a második forma is csak az egységnél marad meg, mert az eredeti okok, melyek foglalatja az ige, ismét magok is csak egyszerű, meg nem különböztetett egységet képeznek, s az okok csak okozataikban osztatnak el rendezett sokasággá, s ezen sokaság épen ezért csak a vizsgáló egyénbe esik bele. A gondolkodás megkülönböztet ugyan de az csak alanyi működés, mivel a tárgy, melyre vonatkozik, csak oly egység, melyben semmit sem lehet megkülönböztetni. És mivel ily módon, ha az őseredeti okok ismét, mint egység veendők, a második forma az elsővel esik össze, noha ő a különbséget megtartani törekszik; ezért a különböző formák, melyeket itt meg lehet különböztetni, az örökkévalónak és az időbelinek, az oknak és az okozatnak, a teremtőnek és a teremtménynek viszonyára vezethetők vissza. Az Isten, noha lényegénél fogva transcendens, a világ teremtője, s mivel az Istenben semmi esetleges, járulékos nincs, ezért a világ, mivel az okot az okozattól elválasztani nem lehet, örökkévaló. Az Isten igéjében minden örökkévaló módon van meg. De ha egyszersmind minden a semmiből teremtetett, azaz ha minden, mi van, egykor nem volt; ezért azt kell mondani, hogy minden úgy örökkévaló, mint

időbeli. Elvénél fogva minden örökkévaló, de a teremtés által minden, időbeli módon is kezdett lenni, meunyiben határozott alakjában még nem létezett. Minden tehát úgy örök, mint teremtett. De mikép lehet a kettő egyszerre, ezt semmi értelmi teremtmény belátni nem képes. Az igenis megfoghatatlan, hogy a teremtettnek mily valósága lehet, ha minden valóság csak az örökkévalóban van. Csak az idea az igazi levő, s a valóság nem az ideának jelensége, hanem annak csak látszata. Maga mondja, hogy minden, mi nem örök, minden látható és való, mivel annak, mi magában véve van, csak járuléka, az igazi levőnek csak visszfénye. De így utolsó esetben minden tudatunk a valóságra csak látszat. E gondolkodása még egészen rokon Plátóéval.

Azonban philosophiájának eddigi pontjaiban is észlelhettük, hogy gondolkodása őt ezen abstract állásponton túlmenni kényszeríti. Az Isten ugyanis egyrésztől mindennek bennmaradó oka, s az isteni természetén kívül semmi sem lehet; de másrésztől a teremtmény, mivel az Isten magát nem teremtheti, az Istentől egyszersmind különbözik is. Az Isten tehát és a teremtmény teszik a mindenséget. A mindenség ezen momentumok egysége, mely magát általuk közvetíti. Az Isten felett áll az egésznek mindensége. De ha mégis csak az Isten az egyáltalános, úgy ő különbségben a teremtménytől, csak magában véve Isten; valódi élő Isten ő egységben a teremtménnyel. Ő így egysége a végesnek és a végtelennek, mert a végeshez csak így nem viszonylik kizárólagosan, hanem azt mozzanatkép magába felveszi, s ezen egységben valódi végtelen. Az egyáltalános tehát nem pusztán egyáltalános lét, hanem közvetítés is, s ezen közvetítés nem pusztán az egyéni öntudatba esik, hanem az az Isten ideájának lényege, hogy magát momentumai által közvetítse. Ez állásponton a teremtmény egészen más valósággal bír, mint minővel a rendszer elve szerint birni látszik.

A négy forma, mivel az első és a negyedik csak egy, az egyházi háromsági tan három személyeinek felel meg. A flu foglatja és elve az őseredeti okoknak, a szent szellem pedig a sokaság elve, mi által az okok az okozatokba mennek át. Ily háromsági viszony lehetetlen, ha ok és okozat teremtő és teremtmény közt csak azon viszony van, melyben a platonismus szerint a valóság az ideához áll, ha tehát a véges, mint eloszlott és sokféle, csak valótlan és semmis. De ha a szent szellem, elve a végesnek; úgy a véges való, az az önállónak jelentőségével dicsekszik, az az egyes, mint mozzanat. Ez állásponton az érzéki jelenségeket is úgy fogja fel, hogy azok az örökkévaló igazságban ré-

szeszülnek. Még a legcsekélyebb is bir igazsággal, s ennek ismét a legfensőbb igazságban van helye.

Hogy Erigena az egyest valójában teljes jelentőségében fogta fel, kiviláglik az emberről szóló tanában, hol a plátói álláspontot egészen elhagyja. A rendszer ott mutat haladást, hol Erigena azt tanítja, hogy a létnek gondolkodássá kell lennie. De a gondolkodásnak egyelőre, mint a létnek csak elvont alakja van, az nem annyira gondolkodó, mint gondolt. Másképen, a gondolkodás a léttel szemközt még nem önálló, még nem szabad, s önmaga által meghatározott működés, az a lét állagán csak járulék. A gondolkodásnak mindaddig nincs talaja, melyben gyökeret verhetne, míg az alany öntudatában nincs valósága. A léttel szemközt álló gondolkodás valódi, tudatos gondolkodássá az emberben lesz. Ez a nagy jelentőség, melylyel e rendszerben az ember bir. Erigena e tanban azt kérdi, hogy az Isten a maga képére teremtett embert miért helyezte egyszersmind az állatok osztályába is, miután dicsőbbnek látszik lenni, ha ő minden állattól szabad lévén, a mennyei lélek tisztán szellemi lényegét hordja magával? Ennek alapja az, mivel az Isten az emberben az egész természetet megteremtette, s ezért Erigena az embert így nevezi, *officina* vagy *adunatio creaturarum*. Az embernek van mennyei természete, ő értelem és ész, de benne megvan az egész érzéki világ is, s nincs testi és nem testi, mi az emberben nem léteznék. Az embernek ezen általános jellemét közelebről azon szép tét alapján magyarázza, hogy a gondolkodóban minden gondolt bizonyos tekintetben teremtik, tehát a dolog fogalma maga a dolog, vagy legalább, mivel a kettő közt különbség is van, a gondolkodó több, mint a gondolt, mikép az isteni bölcseség absolut ismerete hasonlíthatatlanul több, mint minden, mit mint tárgyat felismer. A mondottakat Erigena így alkalmazza. Szellem, tudás és műveltség az ember lényegében állagos természetes háromságot képeznek, de ez, határozott formáját a mindeneket meghatározó legmagasabb elvtől nyerte. Tehát csak az isteni szellemnek van igazi fogalma az emberi szellemről. Mivel az emberi szellem és ennek fogalma az Isten tudatában különbséget nem képeznek; ezért azt lehet mondani, hogy az ember állaga nem más, mint fogalma a művész szellemében, ki mindent, mielőtt ez lett, magában felismert, s ezen ismeret minden felismertnek valódi állaga. Az ember azon értelmi fogalom, mely az Isten szellemében örök idők óta létezik. Az ember tehát isteni fogalom, az emberben pedig megvan minden érzékinek és értelminek fogalma, melyet az emberi szellem gondolhat. Ez

az ember lényegéhez tartozik, s az embernek nem volna uralma minden fölött, ha benne nem volna meg mindenről a fogalom. Valamint az isteni szellemben a teremtett mindenség fogalma a mindenség állaga maga; úgy az emberi szellemben a dolgok lényege, melyekről tudattal bír, maga ezen dolgok állaga. És valamint továbbá minden érzékinek és értelminek fogalma az érzékinek és értelminek állaga; úgy a különbségek, tulajdonságok és járulékok fogalma ezekkel magukkal azonos. Ezért az emberbe bele van teremtve minden irrationale, minden különös és különbség, mivel ezek fogalma benne van. De ha a belső fogalom, mely az ember szellemében van, a dolgok állaga, melyekről az embernek tudata van; innen következik, hogy azon fogalom is, mely által az ember magamagát megismeri, az ő állaga.

Most tehát azon kérdés merül fel, hogy az embernek ezen meghatározása mikép viszonylik azon másikhoz, mely szerint az ember örökkévaló fogalma az Isten szellemében az ember állaga, tehát hogy az ember állagos lényege úgy az Isten tudása az emberről, mint az ember tudása önmagáról? Erigena úgy felel, hogy itt nincs szó két állagról, hanem ugyanazon állagnak csak két különböző vizsgálódási módjáról, a mint az ember állagát vagy eredeti oka szerint az isteni bölcsességben, vagy ezen ok hatásai szerint vizsgáljuk. De itt ismét visszaesik első álláspontjára, midőn úgy elmélkedik, hogy az ember állaga mindkét esetben felfoghatatlan, s hogy benne itt is az Isten képe fejezi ki magát, ki mint superessentialis felfoghatatlan. Az emberi természet primordialis teremtésében még senki sem ismerhette meg magát, mivel még semmi sem volt külön választva. De e világon is az embernek tökéletes ismerete magáról és teremtőjéről csak magában véve volt meg, vagyis addig, míg nem vétkezett.

Büntana némely eddig előadott pontjaira vet világot, nevezetesen csak ebből lehet megérteni, hogy az ember egyrészt minden teremtettnek összesége, másrészt csak érzéki lény; valamint azt, hogy az isteni értelem és az emberi ismeret közt csak azon különbség van, hogy a speculatio abban mindent okaiban, ebben pedig hatásaiban vizsgál.

Erigena észjárása szerint a bűnbeesés egyik legfontosabb eredménye az ember elválása a nemi különbségre. Ha a nemi különbség a bűn folytán be nem áll, az ember nem az állatok módjára, hanem szellemileg szaporodott volna tovább. Ezen elválásnak és okának, t. i. a bűnnek eredményei mindazon mennyiségi és minőségi, idő és térbeli, physikai és ethikai különbségek, melyek az embereket egymástól

elválasztják. De ezen széthullása az egységnek a sokaságba nemcsak az emberre vonatkozik, hanem mikép az ember az egész teremtésnek egysége és központja, a benne megtörtént szakadás az egész természetén végigvonul. Ha az ember nem vétkezett volna, ha benne nem volna meg a nemek osztottsága, ha ő ember volna általában; úgy benne a világ nem volna a paradicsomtól elválasztva, hanem az egész természet paradicsom volna benne, azaz szellemi élet. De mivel az ember ezen boldog állapotban meg nem maradt, hanem gögből a bűnbe esett; nemcsak az emberi természet egysége végtelen sok formákra osztott szét, hanem a világ is érzéki jelenségeinek nagy különféleségére vált el. Hogy tehát az embernek van érzéki, testi természete is, s nem létezik, mint tiszta szellem, ez a bűn eredménye. És mégis Erigena szerint a nagy előny, mely az embert kitünteti, magas állása épen abban áll, hogy ő úgy az érzékit, mint a szellemit egyesíti, s ezen nagy ellentéteket magában közvetíti.

Mikép lehetséges tehát, hogy Erigena az embernek úgy méltóságát, mint bukását egyben helyezi? Ha ezt kielégítőleg megoldja, azonnal meghaladja a platói álláspontot, s a konkrét valósághoz emelkedik fel.

Erigena a bűnt nem tekinti esetlegesnek és időben támadottnak, hanem az ember természetével és teremtésével együtt eredetinek. Mivel az Isten az ember bukását előre látta, mielőtt az ember vétkezett, megteremtette az emberben a bűn eredményeit. Tehát el lehet mondani, hogy mi az emberben teremtett, annak alapja részint az isteni jószágban van, részint az előrelátott bűnben. Mert az Isten sokat lát előre, minek ő nem oka, mivel az nem állagos. De mint bölcs teremtő a mindenség szépségét nem engedi megzavartatni, s van hatalma az észellenes akarát gonoszságából jót előhozni. Mielőtt tehát az ember vétkezett, a bűn eredményei már megvoltak, mivel az Istenre nézve nincs meg a múlt és a jövő különbsége. A bűn csak az emberre nézve volt valami jövő. Ha Ádám csak egy pillanatig eredetiségében megáll, szükségképen eljutott volna a tökélyre. Mikép lehetett az ördög kezdet óta embergyilkos, ha az embert lételeének már első pillanatában meg nem gyilkolja? Az ember, mielőtt őt az ördög kísértetbe hozta, már gögből elbukott. Ha tehát az ember kezdet óta bűnös, úgy az Isten képét, melyre teremtett, nem a bűn által vesztette el. Tehát mindkettő természetéhez tartozik, úgy szellemi jelleme, melyet mint a belé teremtett istenképet magában visel, mint érzéki léte, melyet csak nem-tulajdonképi értelmében lehet a bűn eredményének tekinteni, mi-

vel a hűn semmi más, mint mivoltának ezen érzéki része. Mondja is Erigena, hogy az ember az istenképet egészen el nem vesztette, s hogy noha az őseredeti okoktól, melyek lételének alapját képezik, elszakadt, ő azoktól valójában nincs elválasztva, mert a teremtményeknek az Istentől nyert jelleme enyészhetetlen. Rendíthetetlen azon dicső meggyőződése, hogy a gonoszság a teremtményt természetének foka alá le nem szállíthatja.

Ha tehát úgy az érzéki, mint a szellemi az emberi természetnek kiegészítő része; az egyiknek ép annyi valósága van, mint a másiknak, s nincs ok az emberben rejlő érzéki világnak csak egy látszó, semmis létet tulajdonítani. Erigena tovább megy, midőn azt tanítja, hogy a szellemi világ nem lehet el az érzéki nélkül. És itt megy túl Plató abstract idealismusán, s a keresztyén álláspontra helyezkedik. Tan az istenemberről itt hat be rendszerébe.

Krisztus, Erigena szerint, mi isteni lényegét illeti, a primordialis okok foglalatja és elve, ő az ősfurma, a dolgok ideája magában véve. De minthogy ő nemcsak Isten, hanem ember is, emberi mivoltának is csak az istenihez hasonló metaphysicai jelentősége lehet. Erigena rendszerében az emberrélevés alatt nem lehet érteni azon egyéni történeti tény, melynél az egyházi hit megállapodott. Az itt az idealisnak és a realisnak, a szelleminek és az érzékinnek, a végtelennek és a végesnek viszonya, mely az istenember személyében szemléltetik. Másképen, mivel Krisztus mint ige, mint az Isten egyszülött fia, a primordialis okok foglalatja; ő mint ember csak azon hatások foglalatja lehet, melyek azon okok által feltételeztetnek. Ő felvette ugyan az emberi természetet, de mikép az ember a szellemit és az érzékit magában egyesíti, Krisztus is csak ezen általános értelemben lett emberré. Magára vévén az összes természetet, ezzel együtt az összes teremtményt vette fel magába.

Erigena szerint tehát Krisztus emberrélevése az okok és az okozatok összefüggése, az nem időbeli működés, hanem örök, szükségképeni viszony. Az Isten fia emberré lett, leszállott az okok okozataiba, hogy az okok okozatait, melyek istenségénél fogva benne örökké vannak, emberi mivoltánál fogva (secundum humanitatem suam) összefüggésben az okokkal megtartsa (salvaret). Krisztus tehát azért lett emberré, hogy necsak okok, hanem okozatok is, necsak idealis, szellemi, hanem realis, érzéki világ is legyen. De ez történt nemcsak az okozatok, hanem az okok miatt is. Mert ha az isteni bölcsesség a benne élő okok okozataiba le nem szállana, úgy az okok megszűnnének ilye-

nekül lenni, mivel az egyik a másik által feltételeztetik. Ha tehát magában véve az okokat és az okozatokat nem lehet egymástól elszakítani, ha az okozatok oly örökkévalók, mint az okok; úgy nem lehet pillanat, melyben az Isten fia még nem lett volna emberré, hogy az okok okozatait egységben az Isten fiában rejlő őseredeti okokkal megtartsa. A megtestesült ige ideájában tehát az időbelinek és az öröknek, a végességnek és a végtelenségnek együttléte, az Istennek és a világnak immanens viszonya van kifejezve, mennyiben az Isten ép úgy nem lehet elvilág, mint a világ Isten nélkül. E pontnál fogva kap a gondolkodás viszonya a léthez határozottabb formát.

Láttuk, hogy az első forma, t. i. a végtelen, a pusztán magára vonatkozó lét a második formában lesz gondolttá, mert az Isten fia vagy az ige az ideák foglalatja. De mivel csak gondolt, még itt is hiányzik a gondolkodó, tudatos alany. Ilyen alany most lép elő. Eriгена így szól: mielőtt az ige testté lett, mivel a levőn és a nem-levőn túl volt, az értelmi teremtményre nézve az felfoghatatlan maradt. Csak miután testté lett, csak ekkor lépett egy kimondhatatlan theophania által az értelmi teremtmény tudatába, mert megismerhető természetet vett fel, s az értelmi és az érzéki világot összhangzatosan egyesítette. Ha tehát az igének megtestesülése az Istennek és a világnak örök immanentiája; ezzel Eriгена azt tanítja, hogy az Isten és a világ egysége az emberben jut tudatos konkrét valóságra, mivel az emberben van az érzéki természet a szellemivel lényeges egységgé összekapcsolva. Tehát az érzéki világ nem semmis lét, sőt az igazi, az értelmi is csak érzéki létele által lesz valódivá. Ez azon pont, hol Eriгена a magában levő idea transcendentiajában túlmegy, mert ezen valóság is megkapja az őt illető jogát, miután az idea az öntudat közvetlen jelenvalóságában megvalósul. Itt látszik, hogy szerzőnkben a keresztyén világnézet győzött az antik világnézet felett. E pontból lesz világos azon fogalom is, mely nála nagy szerepet játszik — a theophania. A megtetesülés theophania, és a theophania az Istennek leszállása. Itt a rendszernek azon gondolata van kifejezve, hogy a mint az Isten fogalma egyrésztől negatív és tartalmilag üres; úgy másrésztől az minden lehető tartalomban dús, vagyis Isten és világ csak együtt létezhetők. A theophania fogalmát így kell gondolni: az egy isteni természet kívül semmi sem létezhetik, az az egyedül igazi és lényeges mindenben, mert mikép a teremtmény az Istenben létezik, úgy az Isten csodálatos kimondhatatlan módon teremtetik a teremtményben, az által, hogy maga nyilatkozik akkép, hogy a felfoghatatlan felfoghatóvá,

az elrejtett nyilvánvalóvá, a természetfeletti természetessé, a járulékoktól szabad járulékosná, az örökkévaló időbelivé lesz. Így van az örökkévalónak létkezdeté, a nem-mozgatott minden lét felé mozog. Az örök létben ezen örök levést nevezi teremtésnek a semmiből. Az Isten maga a semmi, mennyiben, mint superessentialist, úgy kell gondolni, mint még semmiben sem létezőt. De ha a theophaniákban megjelenik, a 'nem-levő levővé lesz, s a teremtmény teremtetik a semmiből. De Erigena innen is tovább halad azon határozathoz, hogy az Isten, ha megjelenik, csak a szellem számára jelenhetik meg, és hogy csak az igének megtestesülése azon theophania, melyben az Isten a szellemi természet tudatába lép. Ennek magva pedig azon gondolat, hogy az ember ismertetik el azon alanynak, melyben a szellem tudatos és concret szellemmé lesz. Ez az Istennek és az embernek egysége. Mivel pedig az emberben, mint tudatos szellemben van a világnak, vagy a végesnek állagos igazsága; ezért az Isten és a világ vagy az ember egysége, egyszersmind a lét és a gondolkodás egysége. Az egyáltalános lét, ép úgy az egyáltalános nihilum is, az által lesz igazi létté, hogy a gondolkodó szellem számára van.

Azonban a gondolkodás és a lét dualismusát Erigena egészen még le nem győzte. Azt kérdezhetjük tőle, mikép haladhat a lét a gondolkodás határozottságáig, ha az Isten csak az egyáltalános lét, s nem egyszersmind az egyáltalános szellem is? Mert azon különben szép tétele, hogy az Isten, mint a legfőbb jószág, nem szorul más anyagra, mely nem volna ő maga, melyben magát teremti; annál kevésbé kielégítő, mivel azt is mondja, hogy a theophania lényege abban áll, hogy az értelmi teremtményt felteszi, melyben és melyre nézve az Isten jelenséggé lesz. De honnan jön ezen értelem (intellectus), mely nélkül theophania, teremtés nem lenne? Ha az értelem teremtmény, hogyan teremtheti azt az Isten, ha a lét lényegesen más, mint a gondolkodás?

Ezen pont csinál Erigena rendszerében nagy nehézséget, s az összefüggés fonalát minduntalan megszakítja. A kettőnek: a létnek és a gondolkodásnak viszonya egymáshoz nincs közvetítve. Azonban mégis nagy haladás az, hogy ő a gondolkodást nem tekinti pusztán csak a lét enyésző momentumának, hanem oly egyáltalános hatalomnak, mely a minden különbséget elenyésztető léttel szemközt is megáll, mert a gondolkodás nála nem abstractio, hanem a concret szellem gondolkodása, mennyiben az ember csak az által egészlete a teremtményeknek, hogy neki nemcsak szellemi, hanem érzeki természete is van, tehát gondolkodásában lesz a valóság tudatossá. Mi az Isten, mint

végtelen lét, az az emberi szellem, mint végtelen gondolkodás. Isten és az emberi szellem közt nincs akadály, mely által a szellem teljes ismerete lehetetlenné tétetnék. Az ember, mint gondolkodó szellem, az Isten képe, a kép pedig az isteni lényeg közvetlen visszfénye. Mi tehát az Isten magában véve, az az ember a gondolkodás elemében, mert az emberi gondolkodásnak teljes tudata van az egyáltalános létről.

Dicső tan az, hogy a gondolkodás, mint egyáltalános hatalom mindent, mi a lét magában véve, a maga körébe akar bevonni. De mivel a lét és a gondolkodás közti űr még megvan, a gondolkodás csak subjectiv, tárgyias tartalom nélküli, mert mindaddig, míg az Isten, mint egyáltalános lét, a szellemre nézve túlnani, a szellem csak magára szorítkozhatik. Ezért a szellemnek a tárgyias ismeretről vagy egészen le kell mondania, s az absolutumhoz csak negatív viszonyba lépnie; vagy ha erejének tudatára eljutott, le kell rontania azon korlátot, mely a lét és a gondolkodás közvetítését lehetetlenné teszi, mivel az Isten a szellemre nézve csak mint absolut szellem lehetséges. Mivel a rendszer ezen korlátot nem volt képes eltávolítani, folytonosan két ellenkező irányban mozog. Egyrészt a platói transcendentia folytonosan érvényíti régi jogát, s az Istennek és a világnak immanentiaja, a végesnek és a végtelennek egysége csak pusztá feltevés és alanyi képzet, melyben a különbség el nem juthat a maga jogához; másrészt pedig az ember, mint szellemi természet, egyáltalános tudatát törekszik érvényre emelni. De mindaddig, míg az Isten csak transcendens, s a szellem tudatára ki nem tárult; mindaz, mit a szellem az Isten ideájából el akarna sajátítani, csak subjectiv jellemű.

Ezt látjuk az ő háromsági tanában is. Erigena a háromsági tant oly viszonyba helyezi, minőben áll az ember lényegében az ész, értelem és képzerő, tehát azt nem veszi az egyházi rendszer értelmében: A lélek lényege az ész, mely az egész emberi természetet vezeti, s az Istenre iránylik. A lélek középső köre az értelem, mely a dolgok legfelsőbb elvei körül, melyek az Istenre következnak, forog; a harmadik rész az érzék és a képzerő, melynek tárgya az eredeti okok hatásai, a jelenségvilág. Erigena ezen háromságot, mint emberit megkülönbözteti az istenitől, melynek amaz visszfénye. De hogy lehet ez, ha az isteni természetet még a legtisztább szellem sem foghatja fel? Az emberi háromság tehát az isteninek nem visszfénye, hanem maga az eredeti háromság, mennyiben a szellemi működések háromsága, a szellem teljét alkotja. Erigena az isteni életet úgy adja elő, mint a teremtetőnek és teremtménynek benső viszonyát egymáshoz, mert az Isten

egyelőre magában véve úgy semmi, mint minden, azután túllényegiségéből leszállva, az eredeti okokban maga által teremtetik, végre ezen okok okozataiban a természet végső rendjéig halad. Ez tulajdonképen nem más, mint azon három momentum, melyeken az emberi szellem átmegegy, s melyek az ő háromságát képezik. Erigena minden elmélkedése oda törekszik, hogy azt, mi nála csak alanyi vizsgálódás, elmélet, mint az Isten lényegét fogja fel. Hogy ezt a legmélyebb speculatiója mellett sem teheti, ennek oka az Isten fogalmának transcendentitása.

Szerzőnk rendszerében az első három forma a háromságnak három mozzanataira vezethető vissza. Az első megfelel az atyának, a második a fiúnak, a harmadik a szent szellemnek. Hátra van még kimutatni, hogy ezen három egyszersmind egységet is képez; mert a *divisio* egyszersmind *adunatio*. Ezt a természet negyedik formája mutatja, s itt mutatkozik az ő sajátos keresztyénsége.

A platonismus főtörekvése az, a végest a végtelenből leszármaztatni, a kettőnek közvetítésével nem törődik; Dionysius rendszere azt a hierarchiai vezetés és felvezetés szempontjából fogja fel; ellenben Erigena komolyan foglalkozik azon feladattal, hogy a közvetítésnek momentumait, melyekben, ha azok a keresztyén szempontból vizsgálatnak, a megváltás áll, tiszta tudatra emelje. Erigena szerint az állagok elosztása az Istenben veszi kezdetét, s különféle fokozatokon áthaladva az embernek a nemekre való elosztásában jut el zárpontjához. Tehát a visszavezetés is az egységre ugyanazon pontból indul ki, s azon fokozatokon vezet vissza az Istenhez. Az első lépés az egységhez, a nemi különbségek megszüntetése. Megszűnik azon különbség a feltámadással, s ekkor csak az ember van általában, mint lett volna, ha nem vétkeztek, továbbá a világ a paradicsommal egygyé lesz, erre föld és menny lesz egygyé, azután az érzéki teremtmény egyesül a szellemivel, úgy hogy az egész teremtmény szellemivé lesz, végre pedig az egész teremtmény a teremtővel egyesül, s minden szellemi átmegegy az Istenbe. Ez a *deificatio*. Ezen visszatérést az egységbe Krisztus mint megváltó, feltámadása által vitte véghez, s mint a jövőnek képét adta elő. A visszatérés lefolyását is leírja, s hozzáteszi, hogy ezen átváltozás nem megsemmisítése az állagnak, hanem visszatérés az eredeti, a bűn által elvesztett állapotba, az átszellemülés. Hogy a test is szellemivé lesz, ez idealismusának természetes következménye, t. i. hogy a testi, lényegénél fogva szellemi, s a testi csak mint járulék van rajta. Mi az emberi természetről, az áll a természetről általában mivel az ember érzéki és szellemi mivoltában az egész természetét ma-

gában foglalja. A világ egyszer elenyészik, azaz visszamegy okaiba, melyekből eredett.

Erigena itt tekintetbe veszi a természet és a kegyelem közti különbséget. A természet sajátosága az, hogy a semmiből lett s mindig így marad; a kegyelemé, hogy a természet véges korlátain túl emel s az embert az Istenbe átvezeti. De a természetben és a kegyelemben a közös ez: az emberi állapot feltámadása, a halandó testek átmenete a halhatatlanokba, az élőnek a szellemibe. Az érzéki csak okaiba tér vissza, ellenben a tiszta szellemek deificálatnak. Az emberi természet visszatérésére nézve Erigena kettőt különböztet meg. Az egész emberiség abban, ki azt egészen felvette, visszatér eredeti állapotába — az Istennek testté lett igéjében. Az egész emberi természet helyre van állítva Krisztusban, de a különös ezen általánosban az, hogy azok üdvözülnek és istenítettnek, kik az Istenhez felemelkednek. Erigena szerint az egyik visszatérés a paradicsomba, a másik élvezés az élet fájáról.

Az egészen az Isten képerre teremtett természet visszatér a paradicsomba, de az élet fáját csak azok fogják élvezni, kik a deificatióra érdemesek. Az élet fájának (Krisztus) ezen élvezése az örök élet, az örök béke az igazság szemlélésében, s ez a tulajdonképeni deificatio.

Mi ezen visszatérés processusát illeti, úgy látszik, hogy benne minden csak a testi halálhoz és a feltámadáshoz van kötve, ezzel kezdődvén a testinek átváltozása a szellemibe. Tehát az csak külső, történeti működés, mi által a világ és az ember visszatérése az Istenbe, a különbség átmenete az egységbe eszközöltetik. De mikép fektethet Erigena a testi halál után bekövetkező változásra oly nagy súlyt, ha az ember már a jelen életben lényegénél fogva szellem? és minek tanítja, hogy a nemi különbség a feltámadás után elenyészik? Hisz ő mindenütt a szellemire fekteti a fősúlyt. Nő és férfi a természet által közvetlenül tételezett különbség, de nő és férfi ugyanazon szellem képviselője, tehát a szellemben azon különbségen, mint ezt a keresztyén vallás szépen tanítja, túlvagyunk. A nemi különbséget csak az érzéki és a szellemi természet magasabb különbségéből lehet felfogni. És Erigena maga is mondja, hogy a visszatérés a különbségből az egységbe nem az által feltételeztetik, hogy az érzéki természet megsemmisítésék, hanem ha a szelleminek alárendeltetik, mikép általában minden alsóbb egysége csak azon magasabban van, melylyel lényegileg összefügg. És ha tekintetbe vesszük azt, mit ő a visszatérés alatt ért, méltán lehet kérdezni, minő jelentősége van a testi halálnak ezen proces-

susban? Hisz a visszatérés az Istenbe nem más, mint a teremtettnek visszamenése az ő okaiba. Ok és okozat pedig Erigena szerint is immanens viszony. És az Istennek, a teljes igazságnak szemlélése mért kezdődne csak a visszatérés után, holott ő maga tanítja az egyáltalános tudást, noha másrésről igenis az Isten felfoghatatlanságáról szól. De ha Erigena a mély speculációval bíró szellem a visszatérést külsőleg, történetileg írja le, ezen épen ne csodálkozzunk. Nála a 9-dik század írójánál kép és fogalom tarka vegyületben lépnek fel és mindjárt fogjuk látni, hogy az ő idealismusa, mindennek szellemi felfogása, az előadás ezen hiányát némileg kijavítja. Rendszerének több pontja mutatja, hogy ő azon processust, mint a világ időbeli lefolyásában benmaradót gondolja.

Erigena tanítja minden értelmi teremtmény egyesülését az Istennel. De ezzel, hogy egyeztethető össze a kiválasztottak és az elkárhozottak általa felvett különbsége? Itt tekintetbe jő a gonoszságról szóló tana.

Erigena azt mondja, hogy nemcsak nincs örök kárhozat, de semmi kárhozat. Mert mikép lehetséges örök büntetés, ha Krisztus az egész emberi természetet felvette és megváltotta? A büntetést szerinte nem kell térhez kötve gondolni, az a gonosz akaratnak visszás iránya, a lelkiismeretnek azon belső kínja, midőn a testi kívánság lángja kiolthatlanul ég, s mégis az, mit kíván, soha be nem teljesedhetik. És mivel a jövő büntetés csak szellemi lehet, a világ végén úgy is minden testi elenyészvén, azt kérdi: ki ezen büntetés alanya? Itt felveszi azon állítást, hogy az emberi természet a jókban úgy, mint a gonoszokban egy és ugyanaz, a köztük levő különbség csak járulék, mindnyájokban ugyanazon ész van, noha nem mindnyájan élnek vele helyesen. A gonosz akarat is csak járulék, mely a természet jóságát nem érintheti. A természet általában szabad a büntől és a büntetéstől, tehát mivel a gonosz akarat nem maga a természet, nem valódiság, az csak hiány. Ezért a bünt ő is negative fogja fel, mint Dionysius. A bűn nem természetes, hanem csak önkénytes. A bűnnek, mivel nem igazi levő, nincs positiv oka (est incausale), s a gőg, mely a bűn kezdete, szinte nem természetes, az magában véve semmi, csak elpártolás. Tehát a természetnek tökélyre vitelében semmi gonosz sincs. Ha minden a maga okaiban nyugszik, csak a gonoszságnak tiltott akarata marad fent azon kínzó tudattal, hogy mindabból, mit az életben óhajt és a jövőben vár, semmitsem talál. Mi tehát a bűn eredete, ez visszavezet azon kérdésre, mért van levő és nem-levő, vagy az Isten mért

teremtője a semmiből lett világnak? Erigena szerint tehát a gonoszság nem más, mint a véges általában. És ha a világ egysége a végesnek és a végtelennek, ezért visszatérése az Istenbe nem kezdődhetik egy bizonyos időpontnál. Hogy a világ az Istenbe visszatér, ezzel Erigena azt mondja, hogy az okok és okozatok, a teremtő és a teremtmény viszonya egymáshoz immanens. Ő valójában kijavítja azon fel fogást, mely a feljebbiek szerint egészen külsőnek látszott lenni. A világ örökké az Istenbe már visszatért, ha a rajta levő végest, a negativumot, úgy vizsgáljuk, hogy az, az egésznek szempontjából csak enyésző momentum. A dolgok visszatérése az Istenbe, az universum harmoniája, melyben minden zürhang elenyészik. Ha az universumot, mint egészet vizsgáljuk, benne minden tökéletes, szép és összhangzó, s minden, mi baj, bűn és büntetés, csak az egyesnek vizsgálódására nézve létezik, az a fénynek csak árnyéka, hogy az universum nagy képében az egésznek ragyogását emelje. De mi az egésznek vizsgálódása szerint nem gonosz, az az egyesben sem lehet ilyen. Az ellentétek csak viszonylagosak, az egésznek egységében minden a szépet emeli. Maga a pokol is, magában vizsgálva csak a gonoszokra nézve gonosz, az universum rendjében a jókra nézve jó. Az is az isteni törvények rendjébe van befoglalva, melyek körén belől minden jó és igazságos. Az is, mi az akarat észellenes mivoltából ered, nem gonosz, hanem csak olyan valami, mit az isteni igazságosság vagy a rendre vezet vissza, vagy végeességének korlátai közé utasítja, úgy, hogy az egésznek nem árthat. A szabad, visszás akarat büntetése abban áll, hogy tiltott mozgásaiban akadályoztatik, kívánságainak célját el nem éri, semmiségét maga ítéli el. Erigenának teljes tudata van arról, hogy az ily vizsgálódási mód emelkedett. Ezért mondja, hogy az most még csak kevesek ügye, de hogy mint általános igazság el fog ismertetni. Boldogok azok, kik mindent, mi Isten szerint van, egyszerre szemlélnék, kik az egyesnél meg nem állapodván, az egész és a részek fölibe emelkednek. Ezt csak a szellem tisztaságával és erejével bíró ember teheti. Az ily ember a szellemi ember, ki az Istenhez felemelkedik, s az egyáltalános vizsgálódás ereje által behat a dolgok okaiba, a legbensőbb elvekbe, melyekben minden egyszerre van meg s hol igazi létele rejlik.

A világ, az ember visszatérése az Istenbe tehát nem más, mint a világ, a végesnek vizsgálása az egyáltalános szempontból; egységében a végtelennel. Mi érzékileg vizsgálva az egyesnek sokasága, az a szellem, az egyáltalános vizsgálódás (*altior rerum speculatio*) számára az

egésznek egysége. Magában véve az Istenben minden egy, ezen egységnek tudata a szellem, ha a végestől a végtelenhez, a teremtménytől a teremtőhöz felemelkedik, s ezen vizsgálódásban az egyáltalánossal összeforr. Bűn nélkül az ember tiszta szellem volna; de mi benne a bűn által véges, ezen az által emelkedik túl, hogy ő szellem, s mint ilyen az Isten képe, melyben az Isten lényege visszatükrözik, benne az Isten létele istentudattá lesz. Szellemében az ember, ha az egyáltalános vizsgálódási pontra emelkedik, az Istennel egy, ő istenember. Erigena rendszerében Krisztus az ember eszménye, a tiszta, minden végestől elvált, az abszolutumhoz felemelkedett gondolkodó szellem. Az istenember teljes fogalma az Isten és a világ viszonya egymáshoz, mint azt az abszolút vizsgálódás álláspontján gondolni kell.

Ez a négy forma viszonya egymáshoz. Kiviláglik, hogy a negyedik az elsővel azonos. A kettő egyesül, ha a különbség, mely a kettő közé esik, s mely nem magában, hanem csak a szellem tudatára van meg, a gondolkodó vizsgálódásában ismét elenyész. Ez által az ember egy lesz az Istennel. Azonban ezen egész munkásság nem az Isten közvetítése önmagával, az az Istenen kívül az alanyi szellemben foly le, midőn a szellem úgy a különbség, mint az egység tudatára jő. A háromsági tannak itt speculativ jelentősége van ugyan, de annak lényeges momentumai csak az alanyi tudatba esnek, s végesetben az egész munkásság csak abban áll, hogy a tudat, mely a léthez járul, mivel az egyáltalános állagnak csak járuléka, mint enyésző momentum a tiszta, elvont létbe tér vissza.

Visszapillantás. Hogy a régi világ romjain alakult új népekben megvolt azon tudományos ösztön, mely az előidők által az utókorra átszállított ismeretek összefüggésére törekedett, erről Erigena tesz tanúságot. E népek közt ő tette meg az első kísérletet az Isten és a világról szóló tanokat rendszeres egészbe összefoglalni, Láttuk, hogy a mint a természetet négy nemére osztja fel, itt megvan a belső összefüggés. Mind a négy természet az Istent nyilatkoztatja ki. A pantheizmust, melyhez a vonások nála csakugyan megvannak, sikerül neki elkerülni, mert a különbséget a teremtő és a teremtmény közt mindenütt megtartja. Szép és igaz azon elve, hogy az igazi vallás és az igazi philosophia egy és ugyanaz, mert kétféle igazság lehetetlen. De a hiány az, hogy ő a kettő között a különbséget meg nem állapította. Innen van philosophiájában a mysticai elem. Igaz, hogy azon tana, miszerint az emberi értelem mindent képes felfogni és megérteni, hatályosan ellene dolgozik a mysticismusnak; de mivel a dolgok különféleségeit

egymásközt és szemközt az Istennel nem meri felfogni oly módon, mely az értelemnek megengedné a jelenség minden alakjaiba behatni, innen nála azon mysticai vonás, hogy a természetek csak az isteni kegyelem által fokoztatnak fel természetfeletti módon, s hogy az okok az Isten egységébe elmerítettnek. Azonban korának egyoldalú theologiai iránylata okozta, hogy a természetes különbségek megállapításába közelebből bebocsátkozni nem lehetett. Erigena rendszerében is az ó és az újkor harcban állanak egymással. A mély íróban az ókor tudata, mintegy szántsándékosan a legabstractabb álláspontra helyezkedik, hogy az újkor tudata annál inkább elszakadjon tőle, mert Erigena, korát meghaladó sejtelemmel irányozta pillanatát az embert megillető jogának teljes körére, és mint értelmi lénynek nagy jelentőségére. Nehéz volt ugyan neki túlmenni azon régi világnézetben, melyet a plátói transcendens idealismus kifejezett; de mégis fel lehet ismerni azt, hogy ő átmenetet képez azon állásponthoz, melyen a vizsgálódás elve az istenideának tudata, vagyis hogy az ember, mint gondolkodó, magáról tudattal biró szellem, s hogy Isten és ember közt egyáltalában elválasztó határvonal nincs. Ez Erigena nagy fontossága, mi a nyugoti népek szellemének tudatát illeti.

A
SCHOLASTIKA KORA.

Országos Széchényi Könyvtár

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

BEVEZETÉS.

Az egyházi atyák a keresztyén hit tartalmát tanfogalmakba, hitczikkekbe foglalták, dogmákat képeztek. De az általok megállapított hitczikkeket be kell bizonyítani, s minden következményeikben kifejtteni. Ez az emberi észnek elutasíthatlan követelménye. Azon gondolkodási irány, mely ezen feladat megoldásában fáradozott, a scholastika neve alatt ismeretes. Az egyházi atyák helyébe az egyházi tanítók lépnek fel. Azok patres ecclesiae, ezek doctores ecclesiae, kik az egyházi atyáktól átvett hittételeket a természetes emberi értelem számára felfoghatóvá tenni, azok észbeliségét bebizonyítani akarják. Az egyházi atyák megállapítják azt, mit hinni kell, a scholastikusok megalapítják, hogy az, mit hiszünk, miért igaz, hogy az az észszel megegyező. A fődogma azt mondja: Deus homo; a scholastika azt kérdi: cur Deus homo? tehát a feladat, a hit tartalmának felfogása érvek alapján, s így ezen bölcsészet is túlnyomólag theologiai irányú. A dogma további fejlődése abban áll, hogy a szellem a hitől halad a tudáshoz, vagy ha Erigena rendszerét vesszük tekintetbe, azt mondhatjuk, a szellem halad a léttől a gondolkodáshoz. A hitet és a tudást, a létet és a gondolkodást törekszik a scholastika közvetíteni. A scholastika ezen ellentét tudata. Tisztán philosophiai kérdés a scholastikusoknál a nominalismus és a realismus, de ez is azon ellentétnek csak egy része.

De mi az, mi ezen theológiában a lét, mely mint a gondolkodás tárgya a szellemmel szemközt áll? Ez az adott dogma, s a gondolkodás éppen ezen adott tárgyra törekszik behatni, és azt minden irányban megérteni. Azon legáltalánosabb tartalom, mely a dogmában, a gondolkodó szellem számára, mint tárgy adva van, az Isten egyáltalános létele. Ezért a scholastika számára a fő feladat volt az Isten transcendens mivoltát, melyen eddig túlmenni nem tudtak, az emberi tudat számára megszüntetni, az Isten lételetét felfogni, bebizonyítani, s ez

úton lényegét az emberi tudat előtt feltárni. Már Anselmnél, az első scholastikusnál ez a fő feladat, mert noha Erigena platonismusa áthat a scholastika korába, ez mégis az előbbi kortól ép az által különbözik, hogy tudata az Istenről a régi abstract állásponton legalább elvileg túlment. Igaz, hogy a keresztyén állásponton az istenideának teljes transcendentiaja a keresztyén kinyilatkoztatás adott tartalma folytán magától megszűnt, s a dogma, miként ez már az egyházi atyáknál kifejezett, nem más, mint előadása a keresztyén tudatnak az Istenről; de ezen concretiót, mint láttuk, egyrészt a régi időktől öröklött transcendens fogalom folyvást zavarta és abstracttá tette, másrészt, noha a tudat az Istenről concretióval birt, mint ilyen is az egészen és közvetlenül csak adott volt. Igaz, hogy a hit nem kételkedik az Istenben, de a kétely kifejlődhetik belőle. Ekkor merül fel a feladat a hitet közvetíteni, s a keresztyén dogma tartalmát, miután az egyelőre csak a hit számára tényleg adott tárgy, a közvetlenségből kiemelni, s a gondolkodás tárgyává tenni. A keresztyén vallás egyáltalában az észnek megfelelő, tehát kezdet óta megvolt benne a hiten (*πίστις*) kívül a speculativ ismeret (*γνῶσις*), mint ezt már Pál apostol levelei is mutatják, s mint láttuk az apologetáknál és az egyházi atyáknál is elég speculativ elem találkozik; de azon nagy kérdést, mikép viszonylik a hit a tudáshoz, a vallás a bölcsészethez, s ki lehet-e ezen ellentétet egyenlíteni, magasabb értelemben s nagy terjelemben csak a scholastika hozta szóba. A hit, mely keresi a belátást (*fides quaerens intellectum*), a scholastikának hatályos mozgatója. Nem elég a *fides*, szükséges a *ratio fidei* is. *Credo ut intelligam*, ez a scholastika jelszava, mint ezt már Anselm kimondotta. A dogmát az ész segedelmével kell felfogni és megoldani, a dogmát racionalizálni kell. Így a keresztyén-ség a philosophiát jogosítottnak ismeri el, magából tudományt akar kiteremteni, a theologia szövetkezik a philosophiával.

A módszer, melyet ezen új irány a kitüzött feladatok megfejtésében használt, azon dialectica-volt, mely a karolingi időkben a püspöki és a zárdai iskolákban ápoltatott, s mely azt eredményezte, hogy ezen iskolákból azon felsőbb tanintézetek keletkeztek, melyekben a theologia egyetemi tudományvá fejtett ki. Innen az elnevezés is: scholastika. A scholastika átmenet és haladás az egyháztól az iskolához, a hittől a tudományhoz.

A dogma positiv tartalma a századok folytában állapítottatott meg, s így, mint adott külső tárgy foglalt állást szemközt az emberi tudattal. Egyrészt mint uralkodó hatalom az emberi szellemet meg-

kötötte, és feltétlen hitet kívánt, másrésről szabad, belső érdeket igényelt, mi a tartalmában való hitet illeti. Tehát az emberi gondolkodás szabad állást foglalt el szemközt a dogmával, s épen innen eredt az ösztön és a törekedés a dogma értelmébe a gondolkodás erejével behatni. A mint ehhez a szükség megszületett, megszületett a képesség is a megértéshez. Az egyházi dogmát, a hitet akarta a scholastikai philosophia az ész segedelmével megmagyarázni, és annak észbeliségét kimutatni, vagy mint némely történetírók mondják, a scholastika a XI-dik század elejétől a XV-dik század közepéig tartó kísérlet és törekedés volt, azt bebizonyítani, hogy a keresztyéni ésszerű (rationale) és az igazi ésszerű keresztyéni. Ezen feladat azt teszi fel, hogy az emberi értelem az egyházi hit tartalmától magát megkülönbözteti, s vele szemközt áll. Mert midőn a scholastika azt törekszik kimutatni, hogy az egyházi hitben, dogmákban örök igazságok, észhatározmányok vannak, ez már felteszi a hitnek és a tudásnak, a kinyilatkoztatásnak és az észnek, a philosophiának és a theologiának úgy különbségét, mint egységét, s a kérdés épen az, hogy különbségük mellett is mikép viszonyulnak egymáshoz, s melyik azon pont, hol egymással összehangzanak? De midő az egyházi theologia a philosophiával, a hit az észszel ily szövetségre lépnek, ezen szövetségnek már kezdet óta egy nagy hiánya van, t. i. az, hogy a szövetségre lépett felek egyike az ész, a philosophia a hittel, a theologiával egyenrangúnak és egyenjogúnak el nem ismertetik. Ugyanis az ész, a philosophia a szövetségbe csak úgy vétetik fel, mint szolgáló, mint tökéletesen függő tényező, melynek a hit szabja meg, mit cselekedjék, és meddig terjedjenek nyomozásának határai; ellenben az egyházi hit és a dogma úgy tekintetik, mint absolut igazság, melyen épen ezért változtatni, vagy azt az ész bírálata alá vetni teljességgel nem lehet. A scholastika ezen korlátolt állásponton túl soha nem emelkedett, s ez idézte elő utóvégre is elkerülhetetlen összeomlását. Ha a scholastika igazán, bátran és az elfogultságtól menten azon feladatot tűzi ki, hogy a keresztyénit, a hitet, mint észbelit és az igazi észbelit, mint keresztyénit bebizonyítsa; úgy az észnek kellett volna a legfőbb elvvé tenni, s a keresztyénség egész tartalmát az észre, mely azon tartalomban saját magára ismer, alapítania. De ez nem a scholastika álláspontja. Mert noha az egyesek azon alaptételt hirdették, hogy semmit sem kell hinni, mit elébb az ész fel nem ismert és fel nem fogott; ez csak kevesek nézete volt, s állott szilárdul azon ellenkező nézet, hogy a hitnek feltétlen el-

sősége van az ész felett, s hogy csak a hittől (credere) lehet haladni az értelemhez (intelligere).

De ha az értelemnek, csak a hit feltevése mellett van helye, úgy a keresztyén dogmának s ezzel együtt a középkori theológiának elve nem az ész és ennek szabad nyomozása, hanem az egyházi tekintély és hagyomány, melyhez a szellem csak külsőképen, befogadólag viszonylik, de melynek tanait elfogulatlan szabadsággal nem vizsgálhatja. Ily értelemben a scholastikában a keresztyénség és az ész, a hit és a tudás, a theologia és a philosophia nem képeztek homogén, hanem sok tekintetben heterogén elemeket. Azonban legyünk igazságosak. Hogy a gondolkodásnak, a philosophiának viszonya a hithez, a theológiához ily nem szabad volt, hogy a scholastika az egyházi tekintély által megállapított hitzikkeket tekintette azon változhatatlan igazságoknak, melyeken túlmenni nem lehet; ennek oka az, mivel a gondolkodás, a philosophia, a hittel szemközt való teljes önállóságának tudatára még el nem jutott, s még idő kívántatott, hogy a gondolkodás a feltétlen tekintélyre emelkedett egyházi hit által megkötött elfogultságának állapotából saját erejénél fogva felszabaduljon. Az emberi értelem viszonya a hit tartalmához nem volt azon szabad vizsgálódás, mely az ész erejében megbízik, hanem a féltő tisztelet, mivel azon feltevésen mozogtak, hogy minden az egyházban levő dogmák közvetlenül isteni kinyilatkoztatás, isteni igazság, s ezzel szemközt az emberi ész alarendeltnek tekintették. Emlékezzünk vissza Erigena azon szavaira, hogy minden a vallás ellen támadható kételyt a philosophia által meg lehet czáfolni; és ezen szavakat a frank papság egy gyülekezeten örültségnek, istenkáromlásnak nyilatkoztatta ki! Az egész középkor a keresztyénség igazságait úgy tekintette, hogy azok az Isten csodatevő hatalmának az emberi ész felfogását meghaladó kinyilatkoztatásai. Ekkor az embernek nincs bátorsága azokat a gondolkodás szabad tárgyává tenni. Ha tehát más történetírókkal együtt azt mondjuk, hogy a scholastikában a philosophia és a theologia egy volt; ez csak azon értelemben igaz, hogy a theologia birt elsőséggel, s hogy a philosophia minden tartalmat csak a theológiától vett át.

De noha a scholastikusoknál az értelemnek (intelligere) nincs szabad viszonya a hithez (credere); úgy másrésről az értelem szükségképen a scholastika lényegéhez tartozik, mert feladata épen az volt, hogy a hit tartalmát rationális úton felfogja. Mivel azonban a scholastikának tárgyát, tartalmát és anyagát csak az egyház által adott hit képezte; innen magától kitetszik azon határ, melynek körén belül

a gondolkodás működésének mozognia kellett. Az egyházi hit, a hagyomány által átszállított dogma abszolút igazságnak tekintetett. *) Mivel tehát ennek anyagi tartalmán semmit sem lehetett változtatni, s még azon reflexio sem merült fel, hogy ahhoz az ész bírálata közeledhetik; törekedtek legalább oly formát feltalálni, mely szerint a dogmában az észbeliséget felismerjék, azzal megbarátkozzanak, s azt az emberi tudattal összhangzatba hozzák. Hogy a scholastika a dogma teljes igazságát felteszi, és csak ezen feltevés mellett törekszik a dogma felfogásához; a gondolkodásnak ezen formái munkássága által különbözik a scholastika lényegesen az egyházi atyák korától, melynek feladata a dogmák megalkotásában s az igazi hittől eltérő nézetek elleni megvédésében állott.

Azon formalismusnál fogva, a logikai gondolkodás törekedett a dogma mellett minden lehető érvet felhozni, s addig nem nyugodott, míg az okot és ellenokot egymás irányában meg nem fontolta. És a dogma mellett felhozott okok, minél inkább látszottak philosophiai fogalmakon nyugodni, s bizonyos kategóriákra visszavezethetőkné lenni; annál kevésbé ütözködtek meg a legesodálatosabb dolgokon is, mit az egyházi tan szerint hinni kellett. Ebből is kilátszik, hogy ha a scholastika csakugyan teljesen minden korlátozás nélkül, azon gondolkodási irány lett volna, kimutatni azt, hogy a keresztyéni észbeli és az észbeli keresztyéni; oly tan igazságát, milyen p. o. a transsubstantiatio tana, soha fel nem teszi. De másrésztől szinte e példából látjuk, hogy a scholastika ép az által különbözik a patristikától, hogy a transsubstantiatio dogmáját nem hagyta meg azon közvetlenségben, mint azt az egyházi hagyománytól átvette. A scholastika (p. o. aqvi-noi Tamás) a transsubstantiatio dogmájára az állag és a járulékok kategóriáját alkalmazta, és azon tételt állította fel, hogy a járulékok az állag nélkül is fennállhatnak, mivel az okozat nemcsak a másodrendű okoktól függ, hanem az elsőtől is, az Istentől, ki mint az állag és a járulékok első oka, hatalmánál fogva a járulékokat ennek állaga nélkül is fenntarthatja. Ezzel a kenyér és a bor járulékanak továbbra való tartama, állaga nélkül is igazoltatott. Ily módú ok kielégítette a scholastikusok észjárását. De ezen példából azt is láthatjuk, hogy mily körben mozgott a scholastikai gondolkodás, oly önkényben, mely meg-

*) Hogy ezen dogmák sokszor nagyon is emberi módon állapítottak meg, hogy azok közé olyanok is felvételtek, melyek a keresztyénség ideájával ellenkeznek, ezt részben már a patristikában is láttuk.

elégzik azzal, ha a dolog mellett formailag hoz fel okot. A keresztyén-ség szellemét gondolta megtartani, midőn a századok folyamában megállapított egyházi formulák mellett hozott fel formai okokat. Gondolkodása sok tekintetben játék volt abstract, sokszor üres fogalmakkal, melyek belső támpont nélküliek lévén, homokra rakott épületet képeztek. Mivel a csoda volt azon elegendő alap, melyből kiindultak; úgy azon fogalmakat is, melyek által a csodát igazolták, a csoda képzete szerint idomították. Mivel tehát a scholastikai gondolkodás az egyházi tan adott tartalmától függött, s így egy abszolút feltevéshez volt kötve; így annál kevésbé lehetett szabad, mivel tartalma legalább a lehetőség szerint, az ész határain egészen túlfekszik (supranaturalismus), s gondolatainak logikai összefüggését a meg nem magyarázható csoda minden pillanatban megszakítja. A scholastikának van ugyan egy elve, s ez az egyházi dogma tartalma; de mily nagy ellenmondásba esik, mi formai elvét illeti, miután ez egyrészt az ész, másrészt az ész határain túl fekvő csoda. Így hiányozván egy, az egészet meghatározó szilárd elv, már ezzel adva volt a módszerellenes eljárás, az egyes pontok közti összefüggetlenség, s azon önkény, hogy a fejtegetés, a mint a tetszéstől függő pontnál kezdődhetik, oly módon az meg is szakadhat. A scholastikusok csaknem mindnyájan a háromsági tant majd rationally, majd supranaturaliter magyarázzák. Őket azon irány vezeti, hogy az emberi ész, mint valami természeti, csak alárendelt viszonyban áll a kinyilatkoztatáshoz, mint természetfölöttihez (supranaturale), a hitcikknek forrásához, hogy tehát a természetes észnek nem is az a feladata, a hitet bebizonyítani, hanem csak tisztább fénybe helyezni. De mily nagy az ingadozás, midőn magok is még a legfőbbet is az ész nyomán törekszenek bebizonyítani. Így természetesen az észnek van elsősége, s az Isten ideája is csak akkor lehet a tudományos rendszer elve, ha az észnek ezen idea egyáltalánosságáról tudata van. És ismét, hol a felfogást a természetes emberi ész által lehetetlennek tartják, ott a supranaturalismushoz folyamodnak. Különösen a háromságról mondják, hogy ennek ismeretéhez a természetes ész útján nem lehet eljutni, tehát a theologia a természetfölötti úton, az emberi ész határait meghaladó kinyilatkoztatott igazságok tana. Ezek csak a hit számára valók. Így természetes, hogy a hit és a tudás közt a fal ledönthetetlen. De hogy e tekintetben is az emberi ész számára emelt korlátokon mennyire törekszenek túlmenni, abból tetszik ki, hogy a háromegységes Isten fogalmát is rationalis úton bizonyítgatják. Ezekből kiviláglik, hogy a scholastikában az eligazodás nem

csekély nehézséggel jár. Midőn a scholastikusok a természetfölötti kinyilatkoztatás és a természeti ész között legyőzhetetlen ellentétet állítanak fel, ők folyvást a viszonylagosságok körében mozognak, tehát az igazságtól még távol vannak. *) A kinyilatkoztatás fogalma náluk hiányos, az csoda. Az igazi vallásnak nem feketik érdekében, tanai között nem lehet pont, azt hirdetni, hogy az ember számára az igazság felismerése meg nem adatott. Sőt az igazi vallás az ellenkezőt tanítja, s csak bizonyosságunk az igazságról vezethet minket a cselekvésben rejlő boldogulásunkhoz is, mert az igazság a valódi kapocs Isten és ember közt. Az igazi vallás épen azt tanítja, hogy az Isten az embernek az igazságot kinyilatkoztatta. De ennek semmi értelme sincs, ha az igazságot nem tudhatjuk. Ha pedig azt tudjuk, úgy az egyáltalánost is ismerjük magában az emberi szellemben rejlő képesség útján, és így az az emberi tudásra és észre nézve nem valami túlnani. Ha tehát az ember az igazságot valójában tudja, úgy kétféle igazság nem létezhetik oly módon, mintha az Isten a maga számára még egy magasabb és jelesebb, az ember részéről megközelíthetetlen igazságot tartott volna meg.

Noha tehát egyrésztől tiszteletre méltó a scholastika törekvése, melynél fogva a dogmában észhatározványokat keresett, hogy haladt a hittől a tudáshoz s így a gondolkodásnak **) szép szolgálatot tett, mert ezt folytonosan legalább formailag gyakorolta; másrésztől ezen elismerésre méltó iránylatával szemközt áll azon másik, mely az elsőt egészen kiforgatni látszik jelleméből. A scholastika, mivel az egyházi dogmát, mint absolut igazságot feltette, a hit és a tudás ily módon megállapított ellentétén túlmenni soha sem tudott. A középkori bölcsészet tisztán formai, a maga tartalmával szemközt külső működés, a tudás a hit körén kívül áll. A scholastikai tudomány conservativ-orthodox, az pusztán egyházi vallás-bölcsészet. Ezen tudomány, mivel az egyházi dogmát, mint absolut suppositiót meghagyta, s ezért a hit és a tudás ellentétét ki nem békítette, vizsgálódási módja is oly dualismus, melynek korlátai fölibe nem tudott emelkedni, s mely utoljára is összeomlását eredményezte. Egyrésztől minden erejét felhasználta, hogy a dogmát felfogja, s az észszel összeegyező tudomány rendszerévé alakítsa; másrésztől a századokon át tartott munkásságának

*) Azok, kik ma is folyvást azt hirdetik, hogy az emberi ész csak a jelenséget ismerheti meg, semmivel sem többek a scholastikusoknál.

**) Ez az ember lényege.

eredménye csak az, hogy a nagy gonddal összekeresett érveinek és syllogismusainak sokaságával is csak oly metaphysikai épületet emelt, mely nem alapszik az igazi valóságon, s melynek egy időben már pusztá neve is elszőrnyűködést gerjesztett. Igaz, hogy a scholastika büszke önbizalommal lépett fel a concret valóság szilárd alapjára, de ez csak hid gyanánt szolgált neki, hogy azon érzékfölötti világba felemelkedjék, melybe minden dicsőséget és igazságot áttett, s hogy az innenit, honnan oda feljutni törekedett, annál inkább semmisnek nyilatkoztatassa ki. Minél nagyobb volt az űr, melyet ezen transcendens speculatio a véges alany és az érzékfölötti világ túlnani mivolta közt megszilárdított; annál nagyobb volt a meg nem felelőség a véges ész és a gondolkodásnak az ész határain túlfekvő tárgya között, s ez azon pont, mely által a scholastikában a dualismus annyira meghonosodott. Ebben alapszik gondolkodásának azon önkénye, melynél fogva a dogmatismusnak minden hiányai hozzá tapadnak.

Ezen nagy hiányok ellenére is el kell ismerni azon fontos haladást, melyet a scholastika az emberi gondolkodás világában eszközölt, már azon oknál fogva is, mivel a gondolkodást a dogma megértése érdekelte. Azonban épen ezért nem elég annyit mondani, hogy az erejének tudatára felébredt szellem a hitet gondolkodása által törekedett megérteni; hanem ki kell mutatni, hogy ezen gondolkodás egyszersmind tudományos is volt azért, mivel a hitet a tudás fokára akarta fejleszteni, valamint különösen azért, mivel feladatául azt tűzte ki, hogy a dogmának egész tartalmát egy szervesen összekapcsolt egészszé, tehát rendszerré alakítsa meg.

Mi az első pontot illeti, a scholastikai gondolkodás azért volt tudományos, mivel azt, mi csak pusztá hit, teljesen megérteni, mivel a vallási tanok igazságát bebizonyítani törekedett. A scholastikának sokszor szemére vetették a sok kérdést, a sok és aprólékos felosztást, a sok subtilis distinctiót. És nem lehet tagadni, hogy midőn kérdésre kérdést halmoztak, sok felesleges, gyermekes és képtelen kérdést is felvetettek. *) De másrésről meg kell gondolni, hogy a folytonosan

*) A scholastikusok kérdeztek p. o. ilyeneket: hol volt az Isten a teremtés előtt? Voltak-e mindig angyalok? Ádám minő korában teremtetett? Miért vétetett Éva a férfinak oldalbordájából, s miért nem más részből, s miért az alvás állapotában? Miért nem nemzettek az első emberek a paradicsomban? Hogyan szaporodnak az emberek, ha nem vétkeznek? A gyermekek a paradicsomban teljesen kinőtt tagokkal születtek volna-e? Az Isten nem vehette volna fel az embert nő-alakban? stb. Könnyebb az első olvasásra

megújuló kérdezősködés, a sok megkülönböztetés, felosztás, meghatározás a logikai értelem szabatoságára való törekvésről tesz tanúságot, mert ez által azt mutatja, hogy a dolog fogalmába igyekszik behatni, az azt bizonyítja, hogy a szellem gondolkodó erejének tudatára ébredt fel, hogy a dogmáknak tartalombőségét tudatának jelenvalóságába, a túlnaniból a konkrét valóságba, hol minden csak határozott különbségek szerint létezik, akarja áthozni. Szóval a szellemet csak a logikai értelem kategoriái szerint eljáró gondolkodás elégíti ki, az a fogalmak különbségeit elmosó határozatlanságnál megállapodni nem akar és nem tud. Ha a másik pontot, t. i. a dogmák összefoglalását rendszerbe vesszük tekintetbe, ez a scholastika lefolyása alatt csak lassan fejlett ki. Nemcsak a scholastika, de a theologia történetében is korszakot képeznek Lombardi Péternek híres sententiái. Műve az első alaprajz, egy minden részleteket magában foglaló theologiai egészhez. A scholastika haladt az egyháztól az iskolához. Ezen haladás Péternél lép fel először határozottan, mivel itt a tudománynak megfelelőleg minden az egy idea kapcsa által tartatik össze. A theologia ekkor lett egyetemi tudománynya, azon egyetem pedig, mely ezen tudomány főhelye volt, a párisi, a többi egyetemek anyja és mintaiskolája. *)

Itt még egy, az eddigiekkel bensőképen összefüggő pont merül fel.

A tudománynak egyik magas, de egyszersmind legnehezebb feladata az ellentéteket összeegyeztetni.***) Kérdés: képes volt-e e tekintetben a scholastikai theologia az ő rendszerében az egy idea egységét ennek minden csorbítása nélkül megtartani? Mivel a scholastikában a hit és a tudás absolut ellentétet képeznek; ily gondolkodás teljesen és závartalanul az absolutumhoz fel nem emelkedhetik. Mindemel-

vagy hallásra ezen furcsaságok felett nevetni, mint belátni azon okot, melyből azok eredtek, és tudni azt, mi kívántatik hozzá, hogy a gondolkodás az ily barbárságokat elkerülje.

*) Minden nevezetesebb scholastikus a párisi egyetemen vagy tanult vagy tanított. A theologia volt akkor a scientia universalis, s ebbe esett minden magasabb gondolkodás, melyet a középkori keresztyénség kifejtett. E dicsőség tehát kitünőleg a francia nemzeté.

**) Ez a gondolkodás legmagasabb foka. Neve speculativ gondolkodás. Ki tehát a speculatiótól fél, az a gondolkodás legmagasabb fokától fél. Mily helyt tisztában vagyunk a speculatio fogalmával — ehhez természetesen tanulmányozás kívántatik — elenyészik az ellene táplált előítéletünk, haladásunk ezen nagy ellensége.

lett is megvolt a scholastikában az ösztön ezen ellentétet úgy elvileg, mint az egyáltalános alany ideájára nézve, mely a rendszer kifejlésének alapját képezte, összhangzatba hozni.

De a vallásos tudat álláspontján a tudományos gondolkodás kénytelen azon ellentéteket is a harmoniára visszavezetni akarni, melyek az embernek, mint véges alanynak viszonyára az Istenhez, mint a végtelenhez vonatkoznak. Ez tulajdonképen azon ellentétnek gyakorlati része különbségben az elméletitől. A keresztyén tudat szerint Isten és ember az istenember ideájában egyek, és egymással kibékülvők. De ezen egységnek, mely magában véve megvan, az egyes concret öntudatra nézve is meg kell valósulnia. A dogmatikai rendszereknek tehát az volt feladatuk, kimutatni, hogy ezen megvalósulás lehetséges. A keresztyén dogmának tartalma a különböző momentumokon áthaladó kifejlés, tehát a keresztyén jellemnek különösen azon pontnál kell szembe szöknie, hogy a különbség visszafoly az egységbe. Erigena rendszerét a platonismustól az különbözteti meg, hogy a levőnek összessége nemcsak ered az Istenből, hanem abba vissza is tér, tehát már az ő bölcsészete egy előrajz a többi dogmatikai rendszerekre nézve, s ezek közül mindegyik csak akkor teljesen befejezett, ha kimutatja, hogy a különbség az egységbe származik vissza. A scholastika epontra nézve is nevezetes haladást tett a tudomány felé, mivel a tant az ember legmagasabb rendeltetéséről, a jövő boldogságról a magasabb dogmái tudatba felvette. És noha a scholastikusok azt hitték, hogy az örökkévaló boldogságot csak az Isten szemléletébe vagy élvezetébe kell helyezni, s ezt tekintették az ember egyáltalános rendeltetésének; úgy világos, hogy legalább ezen pont az, hol a véges alanynak, lényegének végtelenségéhez kell felemelkednie. De a hiány épen az, hogy ezen felemelkedés végesetben csakis egy távol eső kellőség. *)

A keresztyén hitélet a századok folyamában, a keresztyénség ideájával épen nem összhangzatban, egy legyőzhetetlen ellentétet alapított meg a túlnani világ és az inneni élet között, s már maga ezen hiányos világnézet lehetetlenné tette a bölcsészet és a theologia egységének kimutatását. Ily alapon lehetetlen volt a hit tartalmának szabad reproductiója. A középkori catholicismus kiinduló pontját és alapját a túlnani világnak és az inneni életnek merev ellentéte képezte. Ezen sajátság irányozza a keresztyén középkor szellemi kifejlésének

*) L. Die christl. Lehre v. der Dreieinigkeitt und Menschwerdung Gottes v. F. Chr. Baur. 2. Bd. Tübingen 1842. 345, lap s k.

minden mozzanatait, az csak ezen korlátok közt mozog. Az Isten országának vagyis az igazi szellemi élet egyetemes mivoltát ezen állásponton úgy gondolták, hogy annak idelent el nem érhető megvalósítását áttették a túlnani életbe. De az így nem volt valódi, hanem csak remélt és óhajtott, mert az idea és a valóság egymástól teljesen elszakítottak, s a kettő közti kapocs csak külső működések által eszközöltetett. Minden becs a jövő életnek tulajdonított, abba tétetett át minden igazság, dicsőség, boldogság és szépség; az inneni élet, mely a baj és a boldogtalanság hazája, ahhoz csak előkészület, s a feladat az, az időbeli életből a béke örök országába minél előbb átmenni, egyelőre pedig azon világba gondolatban és reményben menekülni, úgy hogy az ember a jelen földi, concret viszonyoktól elforduljon. Ezen világnézet egyáltalában meghatározta a középkori erkölcsiséget is, mely azon alapon a concret tartalomtól megfosztott, tehát túlnyomólag negatív, inkább tisztító irányú volt, mint teremtő és alkotó.

A túlnani és az inneni, az Isten és a világ, az örökkévaló és az időbeli között, mint a kettőt összekötő kapocs az egyház. Az egyház, a földön egy külön, a többi véges világtól s az államtól elkülönített isteni és szent intézvény, a kegyelem intézvénye, melynek rendeltetése a túlnani, isteni, szent és láthatatlan világot a véges, az időbeli, a látható, a nem-isteni valóságban láthatólag képviselni, a menny és az embervilág közt a hívők részére közvetíteni, s a jövő életre az előkészületet képezni. E földi valósággal szemközt a látható egyház elve a szentség, az kizárólagos birtokosa minden igazságnak, üdvnek és boldogságnak, s minden földi viszonyok csak úgy ismertettek el általa jogosultaknak mennyiben azokat az egyház megszentelte. Az egyház szemközt az állammal, melyet amaz csak a természetinek és a végesnek képviselője gyanánt tekintett, s mely az egyházi érdekek szolgáltatában csak eszköz, képviselője a végtelennek, az isteninek, a szelleminek, holott az egyház a jelenségvilágban csak az által adhat magának létezését, hogy az általa megvetett végest, érzékit magába felveszi. Abban az egyháznak teljesen igaza volt, hogy az embert folytonosan a szellemire, az örökkévalóra irányozta; de az részéről még elfogultság volt a dolgot úgy gondolni, mintha a szelleminek, az örökkévalónak teljes élvezetét az embernek az Isten csak a túlnani létére nézve ígérte volna meg. A szellem kíván egy örökkévaló tartalomtól áthatott jelenvalóságot, mert az isteni igazság csak úgy sajátja, ha az mint örök, jelenvaló lényege. A szellem túl van az inneninek és a túlnaninak vonatkozásain. A vallás így dicsőíti meg a világit, a valóságot. A középkori

egyháznak azon egyoldalú iránylata hozta magával, hogy a természethez tagadólagos viszonyba helyezte magát, s ebben a gonoszság elemét látta. Tehát az érzékivel szemközt nem volt szabad, ebből erőszakos abstractiók által akart menekülni, holott arra, mint eszközre rászorult ott is, midőn a szellemihez felemelkedni törekedett. A középkori katolikus ember tudja ugyan, hogy az Istennel való kibékülésre az Istennel való egységben az örök, boldog életre van hivatva, de ezen kibékülés és egység csak jövő, túlnani, képzelt, s az nem az ember saját szabad cselekvése, hanem egy külön rendnek, a clerusnak közvetítése által eszközöltetik. A jelenvalóságot az isteni világ ideájával áthatni, az Isten országát a földön megvalósítani; az embernek még elegendő belereje nem volt, hogy ezen gondolathoz felemelkedjék. Az emberiség ide is csak lassan, küzdelmek útján jutott el, s hogy e valóságban igazi honát megtalálja, hogy szellemiségét bele képezze, túl kellett mennie úgy a hierarchiai, mint a hűbéri nemesi, általában mindazon intézvényeken, melyek lerontják azon elvet, hogy valamenyny ember lényegileg és viszonyban az egyáltalános szellemhez egyenlő, túl kellett emelkednie azon képzeten, hogy az isteni igazság, a szellemi üdv az emberre csak a túlnanban várakozik, mivel a keresztyén vallás azt kívánja, hogy az ember élete az isteninek tartalmától folytonosan át legyen hatva. Oly dualismus alapján az, mit említettünk, t. i. az ellentétek összeegyeztetése lehetetlen volt pedig a scholastika vizsgálódási módját egészen ezen középkori dualistikai világnézet határozta meg. A scholastika, mint a középkori catholicismus tolmácsolója, nem tudott az érzékfölöttinek egyoldalú felfogásától megszabadulni.

Azon célra, melyre a scholastika törekedett, t. i. az ellentétek harmoniai összeegyeztetésére, törekedett a mystika is — a scholastikának egy sajátoságos iránya.

A mystika a scholastikának ellentétele, az egy reactio a scholastikának a vallásos kedélyt ki nem elégítő formalismusa ellen. Egy pontban azonban mindkettő találkozik. A scholastikának dialecticai irányú rendszerei az embert útjainak végén a szemlélet (contemplatio, visio) által gondolták közvetlen egységbe hozni az egyáltalánossal; ellenben a mystika a kettőnek egyesülését nem teszi át a jövő, hanem a jelen életbe, mert az embernek oly tehetséget tulajdonít, hogyha magába teljesen elmélyed, képes az egyáltalánossal egyesülni. A mystika egy előfok a scholastikának abstract alapjait elhagyni, s a konkrét valóság terére lépni. Ebben rejlik nagy fontossága a speculatióra nézve.

Hogy a scholastikában a gondolkodás viszonya a hithez, a philosophia a theológiához nem volt szabad, hogy egész lefolyásában az egyházi tekintély által megállapított hitcikkeket tekintette azon változhatlan igazságoknak, melyeken túlmenni nem tudott; ennek oka, mint feljebb említettük, az, mivel a gondolkodás a hittel szemközt feltétlen önállásának tudatára még el nem jutott, s még idő kívántatott, hogy a gondolkodás a feltétlen tekintélyre emelt egyházi hit által megkötött állapotából saját erejénél fogva felszabaduljon. A középkori keresztyén népeknek hosszú egyházi fenytékre és vezetésre volt szükségük, hogy a keresztyénség szellemét elsajátítsák, s szellemileg nagykoruakká váljanak. Ezért a hit a gondolkodást, a theologia a philosophiát, az egyház a tudományt szolgálatába vette. A középkori scholastikai theologiai rendszerek s a római egyházalkotmány szervezete egyidejűek, azok egy szellem irányzatai. De azon szolgálat és engedelmesség munkájában a bölcészeti gondolkodás lassankint megérvén, kivívta az őt megillető szabadságát, felszabadult az egyház uralma alól, és a minden tekintélytől független kifejlésének útjára lépett.

A scholastikai bölcészet nagy kora a XI-dik század elejétől a XV-dik század közepéig három időszakra oszlik el. Az első időszak magában foglalja a scholastika ifjúkorát. Ez időben lépett előtérbe azon ellentét tudata, melynek kiegyenlítése volt a fő feladat, t. i. philosophiai szempontból a lét és a gondolkodás, theologiai szempontból a hit és a tudás ellentéte. A feladat megoldását csak az egyes dogmákon kísérlették meg. Az első időszak tudományos eredménye Lombardi Péter rendszere, s ez volt a második időszak themája. A scholastika ekkor mélyedt el munkásságának egész buzgalomával nagy és terjedelmes dogmatikai rendszernek összeszerkesztésébe. De e munka közben azon ellentét, melyből kiindult, s melyet az összhangzatos egységre visszavinni törekedett, annál inkább mutatkozott. Ezért a harmadik időszak azon kor, melyben a scholastika önmagával egészen meghasonlott, mivel az eredeti ellentétek egész merevségben léptek fel szemközt egymással, s azon észbeli gondolkodás, melyet a scholastika életbe hívott, ennek magának egyoldalú voltát teljesen felleplezte.

ELSŐ KORSZAK.

A scholastika ifjúkora,

Anselmtől—Lombardi Péterig.

A) A scholastika, mint vallás-bölcsészet.

I. Anselm.

1. Anselm élete és álláspontja. Mivel Erigena elve új ezért őt az érdekeit feltékenyen őrző egyház gyanus újítónak tekintette. És mivel ő az egyházi tan és az ész egységét még csak mint közvetlent adja elő, s a kettőnek különbségét meg nem teszi, ezért philosophiája mysticai. Szükséges, hogy a kettőnek különbsége is kiemeltessék, és hogy a közvetlen intuitus gnosticus helyébe azon gondolkodás lépjen, mely kiindul a dogmából, mint adottból, de átmegy ennek felfogásához. Ezen haladás Cantuariai Anselm érdeme. Azon másfél század, mely Erigena és Anselm közt lefolyt, valami jelentékenyt a bölcsészetben nem képes felmutatni, mivel a X-dik század mozgalmasabb volt, mintsem hogy a bölcsészettel foglalkozhatott volna.

Anselm született Piemont Aosta városában 1033. Kr. u. nemesi családból. Korán érzett hajlamot a tudományokhoz és a zárdai élethez. Később azonban ifjúkori könnyelműsége és atyjának tulságos szigora folytán hazájából elűzetvén, nyugtalan életet élt. Jó csillaga Normandiába vezette őt, hol Bec zárdában a tudományosságáról híres Lanfrank alatt buzgalommal művelte a tudományokat. Itt letette a szerzetesi fogadást, s oly szigorú askétává vált, hogy a tulajdonnak nevé is gyűlölte. 1078-ban a beci zárdában egyhangúlag apáttá választott meg, 1093-ban pedig Canterburyba II-ik Vilmos által érsekké nevezetett ki. Hit a csodákban, mely korában általános volt, az ő kedé-

lyébe is behatott. Szelid jelleme mellett makacs volt ott, hol hivatásának vélte az egyház érdekeit szemközt az állammal védelmezni. Ily irány mellett összeütközésbe jött II-dik Vilmos királylyal. Ő azt hitte, hogy a pápa iránti engedelmissége abban áll, hogy szabad neki az egyház fejéhez az ország szokásai ellen folyamodni. De mivel az angol egyház régi jogait is, a pápai hierarchia akkor nagyban fejledező jogainak alárendelte, nemcsak a királylyal hasonlott meg, de a bennszülött angol főpapság is ellene nyilatkozott. Ekkor kénytelen volt Angliát elhagyni, s csak I-ső Henrik trónra léptekor tért vissza. Ettől megtagadta a hűbéri esküt, s a papságnak megtiltotta a felruházmányt világi kéz által. Ennek eredménye volt Anselm ismételt száműzetése. A kibékülés később megtörténvén Angliába visszatért, s 1109-ben halt meg.

2. A hit és a tudás. Anselm tanai a következő tételeken alapulnak. A hitnek elől kell menni, és a szívet meg kell tisztítani, mielőtt a hit igazságainak megalapításához haladnánk. Kik a megértésre nem képesek, azoknál elég a hit és az ennek meghódoló veneratio. De ki a hit igazságainak megértésére elég erős, arra nézve tunyaság volna, hogy az eszköztől a célhoz, vagyis a hittől az ismeret-hoz ne haladjon. Ekkor a veneratio helyébe a delectatio, a szabad ismeret lép.

Tehát csak a hitben erős nyomozhatja a hit igazságait, sőt kötelessége, mennyiben lehetséges, azokba behatni. A hit és a szemlélés közt, mely a túlnani életben várakozik reánk, áll a tudás, de nem mintha a tudás a hit fölött állana, mert a hit tudásunknak változhatatlan szabálya. Gögre mutat, ha valaki nem hisz, mit be nem lát, s a tudás útján keresi az igazságot, mielőtt hinne. A szívet először a hit és az erény gyakorlata által kell megtisztítani, mielőtt a kinyilatkoztatott igazságok tudásához haladnánk. Anselm szerint tehát mindig a hit az első, az egyáltalános feltevés, s a tudás semmikép sem alapíthatja meg a hitet, hanem azt legfeljebb a dialectica útján kifejtheti. Tehát a hitnek megértése nem lényeges mert a hit igazsága a megértés nélkül is ugyanaz marad, s így minden törekvésünk, hogy a hitet az ismeretre emeljük, csak azon alázatos resignatio mellett történhetik meg, mely szerint be kell ismernünk, hogy ismeretünk véges, szemközt a hit egyáltalános mivoltával. Ezt a resignatiót így fejezi ki: *si potest intelligere, deo gratias agat, si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum.* Ez általában a scholastikai nézet az észnek a ki-

nyilatkoztatáshoz való viszonyáról. A hit és a tudás ezen állásponton egységet képeznek, a kinyilatkoztatás az észre nézve nem idegen. Ezért kívánják a scholastikusok, hogy az ember a pusztá hitnél meg ne állapodjék, hanem törekedjék azt, mit hisz, mennyire lehet, megismerni. De az ember tudata mily mértékben érheti el a hit és a tudás összhangzatát, ez oly kérdés, mely a scholastika nézete szerint csak korlátozott értelemben oldható meg, mivel az egyáltalános tudás ideája nála hiányzik, mi természetes oly állásponton, hol az absolutum az emberi észre végesetben túlnani. Ha a megértésnek feltevése csak a hit; úgy a keresztyén dogma elve nem az ész, hanem a traditio és az egyház tekintélye, s ehhez képest a szellem csak befo-gadó. A hit és az egyház által adott hittartalom fölibe emelkedő meg-értés, mely azon tartalmat más elvből származtassa le, mint a közvetlen isteni kinyilatkoztatás forrásából, ez a scholastika látkörén kívül esik. Itt a philosophia és theologia egy, ezek megkülönböztetése képezi az átmenetet az újkorhoz, midőn az emberiség fejlődése odáig haladt, miszerint felismerték, hogy lehet valami a gondolkodó észre nézve igaz, mi nem az, az egyházi theológiára nézve. A középkorban az az alapfeltevés, hogy csak egy igazság van, de az igazság egységének alapja az, hogy a theológiáé az elsőség, s a philosophia minden tartal-mat csak az egyházi theológiából merít. Hinni az Istenben, hinni a jó-nak uralmában és ennek teljes győzelmében, ezen hittel bír úgy a theologus és a philosophus, mint a jámbor keresztyén; de a tudomá-nyban nem elég a hitnek ily igazságait csak sejteni, érezni és kép-zelni, hanem ezen igazságokat az ismeret által közvetíteni is kell. Ezen igazságokat ily közvetítés vagyis a bebizonyítás útján tudni, ez nem a hit, hanem a tudomány dolga.

Anselm hite az, hogy hit nélkül az ismeret lehetetlen. Ezen hite azon alapszik, hogy az ismeret igazsága az akarat igazságával oly szo-rosan függ össze, hogy ez azt megelőzi, ellenben a bűn által a tévely homályába jutottunk. És az ismerethez kívánja az erkölcsi élet tapasztalását is, melyben az isteni kegyelem által részesülünk, mert a maga-sabb igazságot csak úgy ismerjük meg, ha tapasztaltuk a szellemi életet a jóban. Ha tehát az erkölcsi élet megelőzi az ismeretet, és ha — mint azt tanítja — az erkölcsi élet a hitben alapszik, úgy a hit is megelőzi az ismeretet. Hogy pedig a hit alapja az erkölcsi életnek, ezt onnan magyarázza, mivel az erkölcsi élet a jó iránti szereteten alap-szik, s hogy a szeretet a jó iránt felteszi azon reményt és hitet, hogy a jót el is érhetjük. Hogy a hit az észtől elválhatatlan, ezt ő az észlény

erkölcsi természetén teszi világossá. Azt mondja, hogy az akarat és az ismeret helyessége egy legfőbb, t. i. az isteni igazságban alapszik, melyben akkor van részünk, ha a bűntől megtisztíttatván, az isteni életben részesülünk. Tehát a jót és az igazságot elérhetjük az élő hit által, mert a hit az ember fogékonysága az isteni iránt. Szép tan az, hogy az isteni az emberre nézve nem valami elzárt, s igaz az is, hogy ezen egységhez az élő hit által el lehet jutni. De midőn a tudományos térré lépünk, itt nem elég a hitről, mint gyakorlati viszonyunkról az Istenhez szólni sőt inkább itt a hit igazságainak ismerete kívántatik. A keresztyén hit isteni intézvény és kinyilatkoztatás; ellenben a tudomány ezen hitről nem kinyilatkoztatás, hanem a gondolkodó ész általi közvetítés. Ha a hitet, mint alanyit vesszük (*fides qua creditur*), ez közvetlen tudás és érzés, ellenben a tudomány ezen közvetlenséget a gondolat bizonyosságára emeli, tehát közvetít. Ámítjuk magunkat, ha azt mondjuk, hogy a hit, mint közvetlen tudás és érzés több, mert gazdagabb, mint a közvetített tudás, mert a kérdés éppen az, hogy ezen több igazság-e egyszersmind? Ezt tehát közvetíteni kell, tehát az igazit a hamistól el kell választani, mi a vizsgálódó gondolkodás feladata. Igaz, hogy a hit is gondolkodás, ez a puszta vélemény, sőt az álom is, de a tudományban a szabad, a szükségességgel azonos gondolkodásnak van helye. Az egész vallás azon feltevésen alapszik, hogy Isten van. A hit ebben nem kételkedik, de a kétely kifejlődhetik belőle, s ekkor előáll a szükségesség, azt bebizonyítani, hogy a vallási hit igaz-e? A szellem legfőbb érdeke tehát abban összpontosul, létezik-e a szellem mint egyáltalános? A tudomány azon hatalom, mely az ember előtt annyi illusiót felleplez. Ezen hatalom még azt is kérdi, még pedig elidegeníthetetlen joggal, hogy azon hit, mely szerint az egyáltalános állag, mint egyáltalános alany létezik, nem-e szinte merő illusio? A tudomány, erejének ezen teljes tudatára igenis csak az újkorban jutott el, s a gondolkodásnak ezen teljes önállósága a scholastikusoknál még nincs meg.

Anselm teljes bizalmát veti a hitben, ezt az élettől elválaszthatlannak hirdeti, és mégis azt tanítja, hogy vannak a hitnek oly igazságai, melyeket mi jelenleg ki nem meríthetünk. Itt a hit alatt érti ennek tartalmát (*fides quae creditur*). Ide számítja az Isten fogalmát, a háromságot és a teremést. Ennek ellenére is tudományos úton törekszik ezen igazságok felismerésére. Nála is két ellentétes irány zavarja egymást. Mivel a hitet, mint észszerűt mindenütt felteszi, ezért az ész semmi tekintetben sem akarja korlátozni, s az ész ismeri el minden

igazság fölött a legfőbb bírónak. De a hit megegyezése az észszel nála csak is feltevés, mert az ő hite a tévedéstől, sőt a babonától sem ment. Azonban, midőn a hit alatt érti általában meggyőződésünket az érzékfölötti igazságról, melyet szeretünk, s melyet erkölcsi életünkben akarnunk és tapasztalnunk kell; úgy itt az egyházi hit határain túlmenni látszik. De noha ismételve mondja, hogy ő a keresztyén tanokat tisztán az észből, mintha szent irás nem is volna, akarja kifejtteni úgy, hogy a hitetlenek előtt is bebizonyítva álljanak, ha ezek az ész, ezen legfelsőbb bírót elismerik; ő az ész számára már előre felállítja a korlátot, s ezen korlát az egyházi hit, mert ezt, mint egyáltalános igazságot, mint a philosophia egyedüli tárgyát felteszi, s így az ész az adotthoz csak külsőkép járulhat.

3. Tana az Istenről. A scholastika törekedett a létet a gondolkodás által felfogni, a fogalomból a tárgyiias valóságba behatni. A bölcsészeti gondolkodásnak ezen módja, tiszta fényben mutatkozik Anselmnél. Erve az Isten létele mellett mély speculatióról tesz tanúságot. Erigena szerint az Isten az egyáltalános lét, de egyszersmind a nem-lét is, egyik úgy, mint a másik, tehát az Isten ideája itt még subjectiv, az csak az emberi tudatba eső képzet. Ez még egészen az ókori álláspont. Ellenben az Isten ideáját egyszersmind igazi tárgyiassága szerint megismerni, ehhez egy lépés Anselm ontologiai bizonyítása. Ezt nem kell összetéveszteni azon érvelési móddal, melyet monologiumában használt, hol a feltételezettől visszament a feltétlenre; ez a szokott következtetési mód. Ellenben prologiumában, mely munkának másik czíme: *fides quaerens intellectum*, mint azt maga világosan mondja, egy semmi adatot fel nem tevő érvet akar felállítani, vagyis az istenideájának valóságát ezen ideából törekszik kimutatni. Tehát eljárási módja az, először az Isten fogalmát adni, azután ezen fogalomból kideríteni, hogy ezen fogalom közvetlenül a létet is magában rejti. Az Isten, fogalmánál fogva, a legfőbb és legnagyobb, mit gondolni lehet, minél nagyobb nincs (*quo majus nihil cogitari potest*), de ezen gondolt a gondolkodó alanynak pusztá képzete. A feladat tehát az, ezen képzeltet és gondoltat, mint magában levőt is kimutatni. Az Isten a felállított fogalomnál fogva nem volna a legfőbb és a legnagyobb, melyen túl magasabbat gondolni nem lehet, t. i. az egyáltalánosan legnagyobb, ha ő csak, mint gondolt a pusztá képzetben léteznék, ha ezen képzet nem birna tárgyiias valósággal is. Ha az Isten csak a képzelő tudatban volna, úgy lehetne az Istennél még valami nagyobbat gondolni, t. i. azt, mi nemcsak a képzetben, hanem a tárgyiias valóság-

ban is létezik; mert nagyobb az, mi nemcsak a gondolkodásban, hanem mi úgy a gondolkodásban (in intellectu), mint a dologban (in re) van. Ezért az Isten, fogalmánál fogva ép úgy tárgyiasan, mint alanyilag létező legfőbb egyáltalános lét. Tehát az Istennek, mint egyáltalánosnak fogalmában a gondolkodás és a lét magában véve egy. Az absolutum nem volna ilyen, ha mint gondolt, nem volna egyszersmind a levő is, ha fogalma nem rejtené magában a létet is.

Ezen bizonyítás győző erővel látszik ugyan birni; mindemellett is van egy gyenge pontja. E gyenge pontra már Anselm egy kortársa rámutatott. Ez Gaunilo, ki előbb Montigni ura, mint 70 éves öreg a marmotieri zárdába vonult, s itt irt Anselm ellen. Gaunilo igen helyesen azt hozzafel, hogy mivel sok hamisat, nem-levőt képzelhetünk, elébb azt kellene bebizonyítani, hogy az Isten ideájával a dolog másként áll. Gaunilo épen ezt nem látja Anselm okoskodásában, midőn ő az Isten ideájában a pusztán képzeltet és a valóságban létezőt úgy szakítja el, mint azt, mi az idő szerint egymást megelőzi és egymásra következik, tehát hogy a kettő egymáshoz úgy viszonylik, mint egy kép ideája a festő lelkében a kép valóságos kiviteléhez. Egy dolog képzetével annak valóságos létezése oly keveset van tételezve, miszerint a képzet üres, ha a valóságon nem alapszik. Képzeltetek magamnak egy szigetet, még dicsőbbet, mint a mit a boldogok szigeteiről meséltek. Ha most úgy következtetek, hogy ezen szigetnek a valóságban is kell létezni, ezt minden ember tréfának fogja tekinteni. Gaunilo szerint a dolog igazi létezése az első és a legszükségesebb, melyet mindenben, mit róla kimondunk, fel kell tenni.

Könnyen lehet belátni, hogy Anselm kényszerítve érezte magát felelni. Ellene azt állítja, hogy az értelemben levő más, mint a dologban levő, hogy tehát az előbbiből az utóbbira következtetni nem lehet. Erre Anselm azt feleli, hogy ezen következtetés általában igenis nem áll; de arra nézve, quo maius cogitari non possit, feltétlenül áll. Mit Anselm különféle módosulatokban kifejez, annak gondolatmagva ez: hogy az egyáltalános épen azért, mivel ilyen nem lehet, pusztán mint gondolt, hogy mint gondolt egyszersmind levő is, hogy tehát annak azonossága esse in intellectu és esse in re, egyedül annak fogalmában foglaltatik, quo maius cogitari non potest; de ha ezen fogalmon alászállunk, azon azonosságot nem lehet megtartani. Ezt világosan mondja ezen szavakban: quidquid est aliud praeter solum te (deus!), potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium habes esse. Gaunilo a gondol-

kodás és a lét azonosságát azon rossz értelemben vette, mint később Kant iskolája, azaz összezavarta a képzetet a fogalommal. *) Atlantis, Sphinx stb. ezek pusztá képzetek, ezeknek a lét a valóságban nem felel meg, ilyenekhez a tudománynak semmi köze. Épen az által, hogy az egyáltalános, mint csak gondolt nem volna egyáltalános, hogy az egyáltalános természete az, miszerint a fogalom és létezésének különbségén túlhat; mondta ki Anselm azt, hogy az idea nem pusztá imaginatio. Anselm argumentuma kíván egyáltalános igazságot, oly gondolatot, melynek a lét felel meg, s mely egyáltalános igazság minden viszonylagosnak alapja.

Tehát érvelésének fő momentumát az képezi, hogy az, *quo maius cogitari non potest*, minden egyébtől lényegesen különböző fogalom. Vagyis az absolutum létele egészen más, mint a véges dolgoké. A véges dolgok fogalma azt hozza magával, hogy bennök fogalom és létezés el is választhatók egymástól, azok tehát változók, mulandók; ellenben az egyáltalánosnak fogalma, mivel az nem véges s érzéki, magában rejti a létet is. Az absolutum nem volna ilyen, ha benne gondolkodás és lét, vagy érthetőbben mondva fogalom és létezés elválaszthatók volnának. Azt tehát, mint nem levőt gondolni egyáltalában nem lehet. Nagy Sándor hadjáratait, Carthago elpusztítását, a mohácsi vészt, a bécsi congressust ezeket úgy is gondolhatom, mint melyek el is maradhattak volna, ha t. i. a körülmények másképen alakultak volna meg. Ellenben az Istent úgy kell gondolnom, mint egyáltalában szükségképeni létezőt vagy Spinoza szavaival, *cuus conceptus non nisi qua existens cogitari potest*.

Anselm argumentuma tehát az eddigi platói, Erigena által a végső következetességig kifejtett istenfogalommal határozott ellentétet képez. Erigena szerint az absolutum ép úgy a levő, mint a nemlevő, s az egyáltalánosnak gondolata nem zárja magában a létezést. Sőt az absolutum az által, hogy azt gondoljuk, a gondolkodástól el is távozik, s a léten és a tudaton túlfekvő üres abstractióvá lesz; ellenben Anselmnél az a fontos haladás, hogy az egyáltalános a tudat számára van, mint jelenvaló, az erre nézve nem túlnani. A mint tehát bizonyos, hogy van tudatunk az egyáltalánosról, szintoly bizonyos, hogy az egyáltalánosnak közvetlen valósága van.

*) Ez rendesen most is megtörténik, pedig a különbséget a kettő közt már Plátó igen jól kiemelte.

Azonban ezen igen tiszteletreméltó gondolkodásnak épen az a hiánya, hogy az egyáltalános csak a tudatban és a tudatra nézve van, mert így valósága nem igazán tárgyias. Csak a tudat azon kapocs, mely az esse in intellectu és esse in re azonosságát összefűzi. Az egyáltalánosnak valósága csak azon logikai észlettől függ, hogy az, *quo maius cogitari non potest*, nem volna ilyen, ha az esse in intellectu nem volna egyszersmind esse in re. De épen ez jellemzi az egész scholastikát, hogy az észlet útján tette az átmenetet a fogalomtól a léthez. A gondolkodás és a lét egysége csak az öntudat körén belől köttetik meg, s mindig félni kell, hogy ezen kapocs feloldódik, s hogy a gondolt, mint ilyen más, mint annak valódi létezése. A hiány Anselmnél az, hogy az egyáltalános csak a gondolt, s nem egyszersmind maga a gondolkodó is, az csak a tudatban tételezett, s nem egyszersmind a magát tételező és meghatározó fogalom, mint a gondolkodás és a lét eleven egysége.

Anselm ontologiai argumentuma szerint az Isten csak a gondoltnak és a levőnek azonossága. Mindemellett is az abstract platói fogalmon túlmént az által, hogy az Isten lényegét a gondolkodásba helyezi. Hogy az Isten gondolkodó szellem; s hogy gondolkodásának tartalma ő maga, ezt monologiumában vizsgálja. Itt azon gondolatból indul ki, hogy a feltételezett szükségképen felteszi a feltétlent. Van tehát egy egyáltalános, mely magából és maga által van. Ez az Isten. De hogy az egyáltalánosnak lételetől azon határozottsághoz juthasson, hogy az egyáltalános nemcsak levő, hanem gondolkodó szellem is, azon kérdéshez halad: mikép van a dolgok mindensége, mely más által létezik, az egyáltalános állag által? A dolgok mindensége nem támadhatott az Istenből anyagilag. Mert miután a dolgok mindensége vagy a világ kevesebb, mint az Isten vagy az egyáltalános állag; az egyáltalános állagnak, ha belőle a világ anyagilag származott volna, magánál kisebb természetbe kellett volna elváltoznia, mi lehetetlen. De minthogy minden, mi van, csak az egyáltalános állag által létezhet, úgy mindent csak ő hozott elő a semmiből (*summa essentia produxit ex nihilo*). Azaz a világ annyiban teremtett a semmiből, hogy valami lett, mi előbb nem volt. A semminek fogalma által az jeleztetik, hogy általában valami lett, mi annakelőtte nem volt. De mindakettőt csak viszonylagosan kell venni. Észszerűleg semmi sem lehet egy a teremtőnek szellemében a valódi létet megelőző idea nélkül. Itt tehát a lett felteszi a gondolkodást, holott Erigenánál a dolog megfordítva áll. A teremtett dolgok előtti formát lehet igének (lo-

cutio) nevezni. Mivel a legfelsőbb állag mindent maga és saját belső igéje által teremtett; innen következik, hogy ezen ige maga a legfelsőbb lény. Ezen minden tekintetben egyáltalános, minden korlát felett álló lény csak szellem lehet, még pedig egyszerű, osztatlan (spiritus individuus). Ezen szellem létele annyira egyáltalános, hogy tulajdonképpen csak ő létezik, s a teremtett, mint a lett és a változó, a nem-levő. A közvetítő pedig a teremtő és a teremtett között a szellem igéje. Ez, mivel nem tartozik a teremtés körébe, maga a legfőbb szellem, s ezen ige nem más, mint a szellemnek mindent befoglaló gondolkodása, mely az abszolút szellem lényegével egyenlő.

Itt azonban azon kérdés merül fel: nincs-e ellenmondás azon tanban, hogy az ige, melyben a szellem mindent gondol, egy-e a szellem lényegével, és egyszersmind a teremtettnek azon eszményi formája-e, mely minden valódi létet megelőz? Mert a teremtetthez hasonlónak kell lennie. Ha a változóhoz hasonló, úgy a teljesen változhatatlannal nem egylényegű; ha pedig a változóhoz nem egészen hasonló, úgy az nem azon forma, mely szerint a változó teremtett. Hogy ezen nehézséget elkerülje, a kép fogalmát veszi segédelmül. Mivel a teremtett az igéhez úgy viszonylik, mint az utánkép az ősképhez; ezért a lényegileg levő csak az igében, mint az ősképben van meg, s ehhez a teremtett dolgok azon mértékben közelednek, a mint a lét magasabb fokán állanak. Tehát az igében nem az fejezi ki magát, mi a dolgokban a változó, hanem az ige a teremtett dolgoknak csak formája magában véve, azok állagos lényege. És mivel a szellem, mely magát gondolja, örökkévaló, a vele egylényegű ige is örök.

Anselm az Istent úgy fogja fel, mint magát gondoló, magáról tudattal bíró szellemet. Ezen pont által szemközt áll Erigenával. De van itt egy vonás, melyre nézve Anselm Erigenával találkozik. Ha az Istennel, az egyáltalános szellemmel azonos ige a dolgok lényege magában véve; úgy a teremtésben, a teremtőnek azon immanentíája van meg nála, mint Erigenánál. Az ige, melyben az Isten magát gondolja és az ige, melyben az Isten, beszéde által a teremtményt előhossa, ugyanazon egy ige, mert az ige nem hasonlít a teremtményhez, miután az nem maga a teremtmény, hanem ennek lényege magában véve, az tehát Isten igéje. De ekkor kérdés támad, hogy oly különböző, mint milyen a teremtő és a teremtett állag, mikép mondathatik ki ugyanazon ige által, miután az ige a beszélővel egyenlőképen örök holott a teremtmény nem örök? Anselm úgy felel, hogy a változhatatlan ész szerint teremtett dolgok magukra nézve változó, ellenben az Istenben változ-

hatatlan módon és igazi mivoltuk szerint vannak meg. Ez nem más, mint ugyanazon immanens viszony, melyben Erigena a világot az Istenhez gondolja. Anselm szerint is a dolgok csak úgy valódiak, a mint az Istenben vannak; mik azok ezen kívül, mint véges és időbeli módon, az rajtok tovább ki nem magyarázható. És ő ezt nem is magyarázza, hanem csak annyit állít, hogy azon ige, melyben az Isten magát kimondja, kimond minden teremtményt is. Ez pedig nem más, mint a teremtettnek és az örökkévalónak felfoghatatlan egysége. A dolgok létele, ha ezt magában tekintjük, csak kölcsönzött, azt alig lehet létnek mondani. Mivel a teremtettnek és az örökkévalónak egysége kimagyarázhatatlan, az idea és a jelenség egysége itt sem forr össze.

De a fentebbiekből mégis kiteszik, hogy ő az Isten fogalmát konkrét módon fogja fel, t. i. hogy az egyáltalános állag egyáltalános szellem is, s ezen szempontból fogja fel a háromsági tant, tehát Erigenával szemközt ellenkező módon. Augustinus fejtegetvén a háromság momentumait, a subjectiv szellemnél állapotott meg. Ő az eszes értelmet (*mens rationalis*) noha ez az Isten képe, az Isten egyáltalános lényegétől elszakítja, Anselm ezen korlátot túlmént azon szép és mély felfogás által, hogy az alanyi szellem nem volna *mens rationalis*, ha lényeges igazsága nem volna az Istenben. Ez által a fent említett hibát legalább részben tetteg kijavítja. Anselm szerint elvileg maga az Isten a *mens rationalis*. Ezért azt tanítja, hogy azon szellemi működés, melyben az eszes értelem lényege áll, az Isten objectiv fogalma.

E felfogásra alapítja a háromság ideáját. Gondolkodni annyi, mint a dolognak, mely a gondolkodás tárgya, megfelelő képet nemzeni (*gignere*). A gondolatban, melyben a szellem valamit gondol, maga a dolog képeztetik le. Ha a szellem magát gondolja, a gondolat saját mivoltának képe, s az egyáltalános szellem ily módon egy, magával lényegileg egyenlő képet nemz — saját igéjét. Így kettő van ugyan, mivel az ige vonatkozás másra; de lényeges különbség a kettő között még sincs, mivel csak egy abszolút elv, egy teremtő, egy szellem van, az ige azzal, kinek igéje, lényegileg azonos. Azonban a kettő közt különbségnek is kell lenni, melyet így határoz meg. Az egyiknek sajátossága, hogy másból van, a másiké, hogy ezen más belőle van. Mivel az ige, melyben az Isten magát teljes végtelenségében gondolja és kimondja, az ő tökéletes egyenképe; a kettő közti viszonyt csak így lehet legmegfelelőbben gondolni, mivel a nemzett a nemzővel egy lényegű. A nemzőt nevezzük atyának, a nemzett igét fiúnak.

Noha Anselm az által, hogy az Istennek, mint egyáltalános szellemnek lényegét a gondolkodásba helyezi, a háromság felfogásához határozottabb elvvel bír; mégis a különbséget az egységben a kép fogalmának alapján, melyre a gondolkodás lényegét visszavezeti, nem tudja megtartani. Mert noha a kettőt annyira megkülönbözteti, hogy az egyik a másikba át nem mehet, a lényegegység annyira túlnyomó a különbség felett, miszerint azt mondja, hogy az egyik az, mi a másik. De ha az atya és a fiú közt a lényegazonosság oly teljes, hogy a fiút az atyától megkülönböztető ismérv, — t. i. hogy ő az atyából van — az atya asseításával összeesik, mikép lehet akkor az atyáról és a fiúról, mint különböző személyekről szólni? Hogy ne legyen kénytelen a különbséget egészen elejteni, csak annyit tud mondani, hogy helyesebb a fiúról az atya lényegét, mint az atyáról a fiú lényegét kimondani, mivel az atya az ő lényegét senkitől sem bírja, csak magától. De hogy lehet ezt helyesebbnek mondani, ha a dolog fogalmából épen ez ellenkező következik?

Mit a szent szellemről mond, azt Augustinus nyomán adja elő. A legfőbb szellem szeretete akkép ered belőle, hogy magáról tudata van, és magát gondolja. A szeretet felteszi a gondolkodást és az öntudatot. A szellem a szeretetben is teljes azonosság önmagával. Hogy Anselm felfogása hiányos, midőn a szellem viszonyát az atyához és a fiúhoz fejtegeti, azon kérdésnél tetszik ki, hogy mikép birhatja valami a maga létét másból a nélkül, hogy az miből van, eredetibb, és az, mi másból van, kisebb volna, miután annak, mi másból van, erre szüksége van a maga lételehez, holott ezen más, arra, mi belőle van, nem szorul. Ezen kérdésre csak úgy felel, hogy az Isten egyáltalános lényegét nem lehet a teremtett dolgok analogiája szerint gondolni. Tehát hogy? E kérdésre a tudomány határozott feleletet kíván.

Noha tehát Anselm kezében jó elv volt, midőn a háromság fejtegetéséhez járult, t. i. a szellem egyáltalános mivolta, azt termékenyen tenni nem tudja. Hiánya az, hogy a különbséget, melyet az Istenben tételez, nem fogta fel úgy, hogy az szükségképeni, ha az Isten közvetítését önmagával meg akarjuk érteni. Hogy az isteni lényegét, mint saját közvetítésének működését kell felfogni, e gondolathoz közel járt azon szinte mély iratban, melynek czíme: cur Deus homo, egyike a legeredetibb iratoknak, mit a középkortól birunk. Ez a megváltás fogalmát fejtegeti. E tant is észbeli úton azok számára is törekszik meggyőzővé tenni, kik a tekintélyt el nem fogadják.

4. Tan a szabadságról és a megváltásról. a) Szabadság. Az Isten lényegéről szóló, és a megváltásra vonatkozó fejtegetése között, tant a szabad teremtményekről, különösen anthropológiáját kell középtannak tekinteni. Az emberi lélek lényegét lényegesen és viszonyban a testhez a kor iránya miatt nem fejtegeti. Ellenben kimerítőleg szól a szabadságról és a bűnről, s ez vezet a megváltási tanhoz.

A világ rendeltetése az Isten dicsősége, tisztelete (honor), sőt lehet mondani, hogy a világ az Istennek megjelent dicsősége, mivel annak rendjében az Isten dicsősége tükrözik vissza, tehát minden merénylet ezen rend ellen az Isten dicsőségét sérti. A teremtett dolgok között az észlények foglalják el az első helyet, angyalok és emberek. Ezek is az Isten képére teremtvék, de ezek tudattal bírnak az Isten dicsőségéről. Mély azon gondolata, midőn azt mondja, hogy az Isten dicsősége az, hogy megismertessék. Angyalok és emberek szabad akarattal (*liberum arbitrium*) bírnak. Szabad az akarat, ha egy külső kényszerítő ok által meg nem határoztatik, s ha egy belső természeti szükségesség hatalma alatt nem áll, mint az állat, mely az ösztön kormányása alól magát ki nem vonhatja. A szabad akarat önelhatározás, választó szabadság. Közelebről Augustinussal egyetértve a szabadságot Pelagiussal ellentétben úgy határozza meg, hogy az nem azon képesség, mely szerint választhatunk a jó és gonosz között, tehát vétkezhetünk vagy nem vétkezhetünk. Igaz, hogy az Isten és az angyalok szabadsága más, mint az emberé, de a szabadság általános fogalmában össze kell hangzaniok. Épen ezért a gonoszság választását a szabadság fogalmából ki kell zárni, mivel az különben az Istenre és az angyalokra nem volna alkalmazható. Azon képesség, gonoszságot tenni, sem szabadság, sem momentuma a szabadságnak. Azon akarat, mely a gonoszságot épen nem teheti, szabadabb, mint az, melyben ezen lehetőség megvan.

Az mély belátás, a szabadságot úgy fogni fel, mint a jó által meghatározott akaratot, de ő ezt sürgeti a szabadság alanyi momentumának rovására, s keresztülvinni nem tudja. Hisz maga is mondja, hogy szabadság ott van, hol önelhatározás, választás van, a választás szabadsága pedig csak a jóra és a gonoszra vonatkozhatik. Nem azon akarat szabadabb, mely a gonoszságot nem teheti, sőt ez nem is szabadság; de az, mely azt teheti és mégis önkényt a jóra határozza el magát. Maga is kérdi, miképen mondhatjuk, hogy az első ember szabadon vétkezett, tehát hogy a gonoszság az akarat tette? Az első ember vétkezett a *liberum arbitrium* által, de vétkezett nem azon arbit-

rium által, mennyiben az szabad, azaz mennyiben az tehetség (potestas) volt nem vétkezni, hanem azon arbitrium által, mennyiben azon lehetőség volt meg benne, mely a tulajdonképeni szabadsághoz nem tartozik, t. i. a vétkezés lehetősége. Tehát beismeri, hogy a vétkezés is a szabadság momentuma, noha nem az igazi szabadságé. A nehézség onnan ered, hogy a szabad akaratban világosan meg nem különböztette annak formai és tartalmi oldalát. Anselm beismeri, hogy a bűn az ember saját tette. Mi ezen tett forrása? Az ember szabad ön-elhatározása, tehát a szabadság azon momentuma, melyet formai szabadságnak, önkénynek nevezünk. Ezen momentum szükséges ott is, hol az ember az erkölcsi jóra, az isteni törvény beteljesítésére határozza el magát. Hogy a szabadság fogalmát közelebbről meghatározza, megkülönbözteti az akarat két irányát. Az egyik akarat az, mely a boldogságra törekszik. Ez tőlünk elszakíthatlan, mivel a boldogságot szükségképen akarjuk. A másik akarat az, mely az igazságosságra vagy az erkölcsi jóra iránylik, s ezt tőlünk lehet elszakítani, mert ezt lehet nem is akarni. A szabadság csak ezen második akarat körébe eshetik. Az első embernek az Isten azért adta a szabadságot, hogy azt akarja, mit akarnia kell. Azt akarni, mit akarnunk kell, ebben áll az akarat helyessége (rectitudo). A szabadság tehát potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. Mindemellett is az első ember, miután a bűn által az igazságosságot vagy az akarat helyességét, melyet meg kellett volna őriznie, elvesztette, a szabadságot el nem vesztette. Mert ha az ember az akarat helyességét nem is bírja, azon tehetség az akarat helyességét megtartani, megmarad nála, noha ezen tehetség a bűn állapotában nem lehet hatályos, mivel az igazságosságot, melyet ezen tehetségnek megőriznie kellett volna, többé nem bírja. Tehát a szabadság, mint azon erő servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, a bűn után is megmarad az emberben, s hatályba lép, ha az ember az akarat helyességét az isteni kegyelem által visszanyeri. Az akarat hatalma az igazságosságot megőrizni, miben épen a szabadság áll, oly teljes, hogy az semmi által sem győzetik le. Az akarat csak saját hatalma által győzetik le, vagyis lehet gonoszszá, de soha sem külső befolyás által. Nincs szabadabb, mint az akarat. Mivel tehát az ember az igazságosságot el nem veszítheti, ha attól maga el nem pártolt, és mivel azon hatalom lehetősége a bűn után is megmarad benne, ő mindig szabad; de ő a bűn rabja az által, hogy az igazságosságot, ha azt saját hibája által elvesztette, saját ereje által visz-

sza nem szerezheti. És miután a bűn folytán az akarat igazságosságát tetteg elvesztette, ő azt saját erejéből vissza nyerni nem képes. Sőt az igazságosságot nem is akarhatja, miután azt nem bírja; azt csak az isteni kegyelem által nyerheti vissza, s ekkor az akarat hatalmában csak az áll, azt megőrizni, noha ide is az isteni kegyelem szükséges, hogy őt a kísértetek ellen erősítse.

Anselmnek igaza van abban, hogy az igazi szabadság az, mely az igazságosságot, az erkölcsi jót teszi, tekintet nélkül az innen eredő előnyökre. De midőn ezt úgy gondolja, hogy azon akarat szabad, mely a gonoszságot nem is teheti; erre meg kell jegyezni, hogy oly szabadság, mely nem választhatja a jót úgy, mint a rosszat, melynek nem függ tetszésétől és önkényétől a szükségképi jóval ellenkezni is, nem az alany eleme. Hogy a bűn által az erkölcsi jót akkép veszíthetnők el, hogy azt nem bírván, nem is akarhatjuk, ez a szabadság cselekvékenységét megsemmisítené, minden megbánást és megváltást lehetlenné tenne. És ha a bukás állapotában a szabadság csak abban áll, hogy azt megőrizhetjük, ha azt az isteni kegyelemtől ismét megnyertük; e szerint az ember szabadsága igen csekélyre szállana le, s viszonya az isteni kegyelemhez nagy részben természeti processusba változnék át.

Mindemellett is azt tanítja, hogy az ember szabadsága meg nem csonkíttatik az isteni praescientia által. Az Isten előre látja ugyan, mit fog az ember tenni, de azt is előre látja, hogy az, mit tesz, szabadon és szükségesség nélkül fogja tenni, tehát az Isten az ember szabadságára szükségelő befolyással nem hat. De az isteni praedestinatio sem akadályozhatja az emberi szabadságot. Különbséget tesz oly praedestinatio közt, mely a jókra, és mely a gonoszokra vonatkozik. A gonoszság és a gonoszok praedestinatioját úgy érti, hogy az Isten a gonoszságot megengedi, s a gonoszokat nem indítja a javulásra, noha ezt tehetné. Az Isten előre látja az emberek szabad cselekedeteit, mint szabadokat, tehát azokat, mint szabad cselekedeteket praedestinálja. De az Isten egy embert sem predestinál az igazságosságra, úgy hogy ő szükségképen igazságos legyen, hanem oly módon, hogy szabadsággal legyen igazságos, mert az igazságosság a szabadság által feltételeztetik. *)

*) Az igazságosság alatt a keresztyén vallás érti az egész emberi érület- és cselekvésmódot, mennyiben ez az Isten szent törvényeivel megegyezik, az a tiszta szeretet azon szempont szerint, hogy benne a törvény szent

b) Gonoszság. Az igazságosság Anselm szerint az erkölcsi jó, annak ellenkezője az erkölcsi rossz, vagy a gonoszság. A gonoszság az erkölcsi jónak privatioja, tehát nincs tevőleges mivolta, az merő tagadás, tehát semmi. Minden észlény az Istenben való örök boldogságra van rendelve, melyhez úgy jut el, hogy az igazságosságot megtartja, vagyis akarátát az Isten akarátának alárendeli, s így az Istennek tartozó tiszteletet bebizonyítja. Ellenben, ha akarátát az isteni akarát alól kivonja, s magát némileg autonommá teszi; így mivel lényegileg csak az isteni akarát autonom, magát az Istennel egyenlővé akarja tenni, s elrabolja az Istennek tartozó tiszteletet. Ez a gonoszság, melynek forrása tehát a szabad akarát. A gonosz cselekedetek nem magokban véve gonoszak, hanem az akarát gonoszsága miatt, mely azok alapját képezi. Magokban véve az érzéki kívánságok sem bűnösök, hanem ilyenek lesznek, ha azokba az akarát egyezik bele. Ha az érzéki kívánságok már magokban véve gonoszak volnának, ekkor a keresztiség által elvesznének, minnek nincs helye. Tehát a gonoszság eredete az akarátban van. Hogy az akarát az igazságosságot elhagyja, s így a gonoszság okozója lesz, ennek nincs más alapja, mint az akarát. Az akarát azért cselekszik gonoszul, mivel így akar cselekedni.

Anselm ezen tétéleket az észlények bukásának elméletére következőkép alkalmazza. Az észlényben megvan a bukás lehetősége, e nélkül az ember csak az eredeti állapotban maradt volna, s nem jut vala oda, hogy maga által részesüljön a magasabb jóban, mire őt az Isten rendelte. Az angyalra és az emberre nézve a bűnbeesés lehetősége abban áll, hogy akarátuknak kettős célja van; egyik a boldogság önmagokért, másik az igazságosság (justitia) az Isten dicsőségére. Mindakettő természetes és szükségképeni, mert ha a kettő közül az egyik hiányoznék, érdemről szó nem lehetne. Az észlény az Istentől a

szükségessége az ember szabad elhatározásává lett. Minden erkölcsinek, hogy igazán szabad legyen, mint magasabb szükségességnek, tehát mint parancsoló akarátnak kell nyilatkoznia. De a merő törvényesség az emberi akarátot még meg nem szentelheti, ehhez megkívántatik a szabad érzületnek, a szeretetnek munkássága a jó cselekedetek által, mert ez képezi az isteni és az emberi akarátnak egységét, az a gyermeki engedelmesség, s ily engedelmességre nézve az isteni törvény nem pusztá szabály, hanem a szabad hajlam tartalma, melyben az ember gyermeki bizalommal az Isten atyai vezetését látja. Merő törvény szerinti cselekedeteknek ott van helyük, hol csak a törvény, az emberi érzület elhagyásával, határozza meg az akarátot, hol tehát az ember a törvényt nem tekintí saját lényegének. Itt az isteni és az emberi akarát egysége nincs meg.

boldogságra rendeltetett. De senki nem lehet boldog, ki nem akar boldog lenni, tehát szükségképeni volt, hogy az észlény a neki rendelt boldogságot akarja. De hacsak ezen akaratot nyerte volna az Istentől, úgy nála sem az igazságosságról, sem ennek ellenkezőjéről szó nem lehetne. És mégis az észlény csak az által juthat el a boldogsághoz, ha arra helyes, az Istentől rendelt módon törekszik. Kell tehát, hogy az igazságosságot is akarja, melyet szinte az Istentől nyert, hogy ez által a boldogság akarása a kellő határok közt megmaradjon. De az igazságosság akarásának oly módúnak kellett lenni, miszerint benne azon lehetőség is rejlett, hogy az igazságosságot elhagyja, vagyis hogy a boldogságra helytelen úton törekedhetik. Mert ha az igazságosság akarása ép oly szükségképeni volna, mint a boldogság akarása, úgy itt ép oly kevésbé lehetne szó a helyes és a helytelen akarásról, mint a boldogság akarásáról, ha ezt magára nézve fogjuk fel. Ezért az Isten az észlényben a szükségképenit és a szabadat oly módon kapcsolta össze, hogy ő úgy az érdemre, mint a véték súlyra képes. Mivel az észlényben mindakettő megvan, szabad akaratánál, de nem annál fogva, mely őt szabaddá teszi, tehát önkénye folytán akarhatja egyedül a boldogságot, a hasznost (*commodum*), az Isten dicsősége helyett akarhatja a maga jólétét, akarhat az Istennel egyenlő, autonom lenni. Vagy boldogságát alárendelheti az igazságosságnak, jólétét az Isten dicsőségének. Első esetben elveszti az igazságosságot, akarata gonosz lesz, hiányában van annak, mivel birnia kellene, az igazságosságot többé el nem érheti; utóbbi esetben az igazságosságot megerősíti, azt mintegy maga adja magának, mi által az elveszthetetté válik. A gonoszság tehát az akarat ferde iránya, elpártolás az Istentől. Maga az akarás az Istentől jó, és az jó, valamint a tett is, vagyis a világon előidézett változás. Az igazságtalanság *privatio*, s ennyiben semmi, ezen semminek akarása a helyett, mi meg van szabva, *) a gonoszság. Nem lehet csodálni, hogy az Isten ezen semmiért bünteti meg a bűnöst. Büntetése abban áll, hogy az ürt nem tűri, hogy ott, hol semmi sincs, valamit kíván. Valamint a bűn csak a ferde akaratban fekszik, úgy a büntetés is csak az akaratot éri.

Mit eddig mondott, az áll, úgy az angyal, mint az ember bukásáról. De Anselm is meg volt arról győződve, hogy a megváltás csak az emberről áll, az angyalról nem. Tehát az angyali és az emberi bűn közti különbséget kellett vizsgálnia. Ezen nyomozás központja az ere-

*) Szabadság e szótól jó: „szabni.“

deti bűn, melynek nincs helye az angyaloknál, kik a nemiség általi szaporodásra nem képesek. Itt földolog, hogy az általános lényegiséget, melynél fogva mindegyikünk ember, megkülönböztessük az egyediségtől (individuitas), mely által az ember személy.

Az első ember az igazságosságot, mint kegyelmet az Istentől nyerte, s ezzel együtt azon szabadságot, hogy az igazságosságot önmagáért megőrizze. De az első emberben az egész emberi nem bennfoglaltatott, nem ugyan mint személy, de csiránál, anyagnál fogva; ő tehát az egész emberiséget képviselte. Ha az első ember az igazságosságban állandón megmarad, valamennyi utódjai is az igazságosság állapotában léptek volna be az életbe, s nem vétkezhetek volna, mert Ádámban, mint az egész emberi nem képviselőjében az egész emberi nem a kísértetből diadalmasan kiemelkedett volna. De az első ember vétkezett, s ezzel együtt az egész emberi természet elvesztette az igazságosságot, s Ádám bűne az egész emberi természethez tapadt. Mert mivel Ádámól az egész emberi nem tovább tenyészik; úgy azon egyedek, kikben a természet megvalósul, csak Ádám véteksúlyával léphetek az életbe. Ez az eredeti bűn. Minden ember tehát úgy lép az életbe, hogy már eredeténél fogva meg van fosztva az igazságosságtól, s a vétek súlya átörökítettetik. Ehhez járul a következő momentum. A bűn, melyet Ádám elkövetett, az Isten megsértése is, s ezért az Istennek elégtétellel tartozott, noha ezt tenni nem volt képes, és mivel Ádám hibája minden maradékaira átment, ezek is az őket terhelő bűnért elégtétellel tartoznak az Istennek, mire azonban ők is képtelenek. A két oknál fogva az egész emberi természet meggyengült, s bizonyos fokig megromlott. A test meggyengült és megromlott, mert rothatag és a húsbeli kívánságoknak alávetett; a lélekre pedig az igazságosság elvesztése folytán, s a testnek innen megromlott állapotából, húsbeli indulatok ragadtak. Az öröklött bűnnek ezen eredményei büntetések.

A bűn alanya és oka az észszerű akarat, mivel a bűn igazságtalanság, ennek pedig csak ott van helye, hol az igazságosságnak. De ennek helye az akaratban van, mivel ez *rectitudo voluntatis*. És mivel az eredeti bűn is valóságos bűn; ezért annak is helye csak a lélekben van, és nem a testben. De ekkor kérdés, mikép terjed tovább a nemzés által az eredeti bűn, miután bizonyos, hogy a lélek nem a magból ered, s az ember a lelket nem kapja mindjárt a nemzésnél, hanem azt később az Isten teremti. Erre Anselm így felel. Az eredeti bűn akkor lép be a valóságba, midőn a lélek már megteremtett, de mivel a nemzés ezen szükségesség valóságos bekövetkezését magával hozza,

az eredeti bűn a nemzéssel tovább terjed. Ebből foly az eredeti bűn viszonya a nemzettnek természetéhez és személyéhez. Ádám bűne egyelőre személyes volt, de benne átment a természetre is, mivel a személy a bűnben nem volt munkás a természet nélkül. Ádámban tehát a természet a személy által lett bűnössé. Ellenben utódainál a viszony megfordított. Hogy ezek az eredeti igazságosságtól meg vannak fosztva, ennek oka nem személyes akaratuk, ezen megfosztás az Ádamtól örökölt természet eredménye, itt a hiba a természetről megy át a személyre. Ádámban a bűn szabad tett volt; ellenben utódainál, kik azt öröklik, az szükségesség, mivel az természetüket terheli, s a nélkül el nem lehetnek, míg meg nem váltatnak. De azért nem kell gondolni, hogy ezen szükségesség őket felmenti. Ádámban ugyanis az emberi természet az igazságosságot szabadon elhagyta, tehát a megfosztás az igazságosságtól, noha ez most már az individuumokban szükségképeni, viszonyban az egyedekben megvalósuló természethez, szabad tetteből ered. E tant valamennyire lágyítja, azt mondván, hogy az eredeti bűn, épen mivel azon szükségességet magában rejti, kisebb, mint a személyes szabadságból eredő, tehát azt oly nagy büntetés sem érheti.

Sőt ennél is tovább megy, midőn helyesen azt mondja, hogy a bűn helye csak az eszes akaratban van, miután az abban áll, hogy a magában véve jóakarás a magában véve szinte jó, az élvekre vonatkozó ösztönöknek alávettetik, tehát az embernek eredendő bűne csak ott kezdődik, hol ő az észszerű akaratra (*rationalis voluntas*) felébred, s ezért, noha az örökölt, még sem oly nagy, mint Ádám személyes vétkezése.

Anselmnek az egymással harczoló elemeket magában egyesítő, a gondolatokat nem egymásból következtető, de egymásra erőszakoló elmélete az ismeret azon ösztönéből eredett, hogy a bűnnek és a megváltásnak az egyházi hagyomány által átszállított tényét, mint szükségképenit kellett kimutatni. Igaz Anselm azon tana, hogy Ádám az egész emberi nemet képviselte, de az is igaz, hogy minden egyes emberben megvan az egész emberi természet, minden ember Ádám, mindegyik az egész emberi természetet képviseli, de mindegyiknek tetteit és ezek beszámítását csak az ő akaratára, mint egyedüli okra kell visszavezetni, különben a szabad és a személyes lény fogalma megsemmisül. Tehát az első ember személyes bűne nem tapadhat az egész emberi természethez. Az első emberben nem volt szükségképeni, hogy tetteleg vétkezzék, szükségképeni volt nála csak a vétkezés lehetősége, s csak ezen lehetőség van meg az egész emberi természetben, mely

mindig ugyanaz. Ha az első ember személyes bűne minden utódjaira és az egész emberi természetre rászáll, úgy a bűn vagy egészen természeti processus, s ekkor megszűnik bűnné lenni, vagy a bűn szükségképeni, s ekkor köteleességünké válik. Az eredeti bűn oly fogalma, mint azt Anselm tanítja, megsemmisíti azon tanát, hogy az embernek magának kell részesülni az Istentől neki rendelt magasabb jóban. Az eredendő bűnhöz kapcsolódik a megváltás tana, a satisfactio elmélete.

c) Megváltás. *) Anselmig általában állott azon tan, hogy az ördögnek az emberre joga van. Ezt Anselm oly oknál fogva tagadja, melyből ki lehet venni, hogy a tudat az Istenről, tisztább ideához haladt. Míg azon nézet uralkodott, hogy az ördögnek az Istennel szemközt joga van az emberre, az istenideában mindig megvolt a manichaei dualismusnak egy maradványa. Anselm azt tanítja, hogy az ördögnek jogszerű birtokáról csak akkor lehetne szó, ha az ördög, vagy az ember maga ura volna, vagy más alatt állana, mint az Isten alatt. De mivel mindkettő egyáltalában az Istentől függ, az Isten velök szemben csak tulajdonjogát érvényíti. Ezzel Anselm az Isten ideájában az egyáltalánosságot tökéletesebben ismerte fel, mint elődei, s a megváltás elméletét is más alapokra fektette. Tana szerint az ész okaiból kell kimutatni, hogy az Isten az embert miért nem válthatta meg, vagy miért nem akarta másképen megváltani. Az ész az sem elégti ki, ha az isteni szeretetre hivatkozunk, mert így még nem lehet belátni, hogy az Isten az ember megváltását oly fáradalmas út helyett miért nem eszközölte akarátának pusztá tette által. Szóval miért volt szükségképeni, hogy az embert csak az istenember váltsa meg? Az embervilágot az őt terhelő bűn súlyától nem lehetett máskép megváltani, csak úgy, hogy az istenember tesz eleget az emberiség bűneiért. Az elégtétel elmélete tehát a bűn fogalmához kapcsolódik. Anselm, mint feljebb láttuk, a bűn fogalmát úgy határozza meg, hogy az abban áll, ha az Istennek meg nem adjuk azt, mivel neki tartozunk. De az ember mindennel tartozik az Istennek, mi szabad akarátának körébe esik, mivel szükségképeni, hogy az eszes teremtmény akarata az Isten egyáltalános akarátának legyen alávetve. Ki tehát az Istennek tartozó tisztelet meg nem adja, az Istentől elvonja azt, mi az övé, az Istent megsérti (exhonorat), vagyis vétkezik. Míg az ember az elrablottat az Istennek vissza nem adja, addig őt a bűn súlya nyomja. Ezt nem lehet

*) Lásd: Lehre von der Versöhnung von F. Chr. Baur. Tübingen 1838. 155. l. stb.

püsztán az által leróni, hogy visszaadjuk azt, mit elvettünk, hanem az elkövetett sértésért többet kell adni, mint mennyit elvettünk. Hogyan adhatja meg a bünös ember a kettős elégtételt, hogy a bün súlyától és eredményeitől megszabaduljon? Tehát mivel az ember mindennel, mit szabad akaratánál fogva tehet, az Istennek tartozik, legjobb esetben is csak azt teheti meg, mivel különben is tartozik az Isten iránt, s így az elkövetett bün lerovásához semmivel sem járulhat. Szükséges, hogy az Isten akarata az ember előtt nagyobb becsben álljon, mint minden, mi nem az Isten; tehát azt akkor sem szabad át lépni, ha az egész világ tönkre jutna. Ha már minden egyes bün oly nagy, hogy azt az egész világ sem teszi jóvá, mikép tehet az ember az Istennek eleget, ha az elégtételhez az kívántatik, hogy az, mit az Istennek visszadunk, többet érjen, mint az, miért a bünt nem kellett volna elkövetnünk. Tehát egyáltalában lehetetlen a bünös embernek üdvözülni.

Anselm erre azt kérdezi, nem teheti-e az isteni szeretet és irgalom azt, hogy az ember bünei büntetés vagy elégtétel nélkül megbocsáttassanak az Istentől megtagadott tisztelet miatt? Ez lehetetlen, mivel a bün teljes megbocsátása az Isten országában a rendet megzavarná. Ha a bün sem az elégtétel által le nem rovatnék, sem meg nem büntettetnék, ha tehát a törvénynek nem volna alávetve; az igazságtalanság nagyobb szabadságot élvezne, mint az igazság, mi belsőleg ellenkezik magával. De az isteni igazságosságban is ellenmondás állana be, ha a teremtmény megvonná a teremtőtől a neki tartozó tiszteletet a nélkül, hogy ezért elégtételt adna. Mivel nagyobb és jobb nincs, mint az Isten; ezért nincs igazságosabb, mint a világrendben az Isten dicsőségét fentartó igazságosság. Ez maga az Isten, tehát vagy elégtételt kell szolgáltatni, vagy a büntetést végrehajtani. Mindkettő az Isten dicsőségének helyreállítására, mivel mindkettő által az universum rendje és szépsége fenntartatik, s az Isten a büntetés által úgy ismereti meg magát az emberrel, mint ennek urát, kit az, szabad akaratánál fogva, ilyennek elismerni vonakodott.

De miért határozta el az isten a bün kiengesztelését az elégtétel útján, ha az Isten dicsősége részéről kívánt cél a büntetés végrehajtása által is elérhető? Ezt következőkép indokolja. A büntetésnek végtelennek, a megsemmisítés határáig menőnek kellene menni. De az Isten semmi teremtményt sem engedhetett tönkre jutni, mert azon célt, melyre az embert teremtette, be is kellett végeznie, s oly dicső természet, minő az emberi, csak az Isten dicsőségére lehet teremtve. A

másik érv Augustinus nyomán az, hogy az elbukott angyalok számát a megváltott emberek által kellett kiegészíteni, és az Isten az embert épen azért, hogy a bukott angyalok helyébe lépjen, bűn nélkül teremtette. Noha ez által az emberi természet magasan van feltüntetve, *) önálló bece még sincs, ha lételének célja nem magában, hanem más lényben van. Anselm ezt úgy akarja kiegyenlíteni, miszerint felveszi, hogy a megváltott emberek száma nagyobb, mint a bukott angyaloké. Ebben pedig az van kimondva, hogy az ember kezdet óta nemcsak az angyalok helyettese, hanem magában véve is az isteni ország polgára. Ha tehát a bűnt megbocsátani nem lehet, mert ez az Isten igazságosságával ellenkeznek, és ha azt megbüntetni sem lehet, mert ennek végtelennek, a megsemmisítésig menőnek kellene lenni, mi pedig a teremtés célját megghiúsítaná; csak egy út van, a bűnt jóvá kell tenni, az Istennek elégtételt kell adni. Az elégtétel fogalmához tehát az kívántatik, hogy az Istennek az emberi bűnért valamit adjunk, mi az Istenen kívül mindennél több. De ki a magából az Istennek valamit akar adni, mi minden, az Istennek alárendeltnél több, annak magának mindennél nagyobbak kell lenni, mi nem az Isten. Mindennél nagyobb, mi nem az Isten, csak maga az Isten; elégtételt tehát csak az Isten adhat. De azzal csak az ember tartozik, mert különben az nem elégtétel az emberért. Tehát elégtételt csak az Isten, mennyiben ember — az istenember adhat. De mikép lehet az Isten emberré? Az istenember fogalma kívánja, hogy ő teljesen Isten és teljesen ember legyen, mert elégtételt nem adhatna, ha nem volna Isten, és elégtétellel nem tartoznék, ha nem volna ember. Az Istennek tehát fel kell vennie az emberi természetet. De az emberi bűnökért elégtételt szolgáltató istenember csak Ádám nemzetségéből származó ember lehet. Ebből azonban nem következik, hogy nemzése az emberek közönséges módjára történik, Anselmet ezen supranaturalisticai felfogáshoz az eredeti bűn felfogásának módja vezette.

De, hogy az istenember az emberekért elégtételt szolgáltasson, kellett az istennek olyat adnia, mivel az Istennek nem tartozott, és mi egyszersmind több volt, mint minden, mi Isten alatt áll. Ez nem lehetett az engedelmesség, melyet ő teljesített, magát az isteni akarat-

*) Az egész munkából kitetszik, mily magosan fogta fel az emberi természetet és a felfogás még sem kielégítő, mert azon egészen a jogi szempont csillámlik át, mintha az ember viszonya az Istenhez csak jogi szempont alá esnék.

nak egészen alávetvén, mivel azon engedelmisséggel minden ember tartozik; meghalni pedig nem tartozott, mivel büntelen volt. Mindazáltal meghalhatott, mivel mindenhatóságánál fogva azon hatalma volt lelkét odaadni és ismét visszavenni. Halála által az elégtétel megfelelő viszonyba helyeztetett a bűnbeeséshez. Az ember az Isten dicsőségére a halálnál nagyobb magára nem vállalhat. Mivel az istenember halálának ozélya csak az elégtétel volt, az ember ismét visszalépett az Istenhez való természetes viszonyába, hogy az igazságosságának megfelelő üdvben részesüljön. Itt tulajdonképen a tárgy, melyből Anselm kiindult, be van bizonyítva.

Azonban ő a dolgot úgy is előadja, mintha az istenember halála egyelőre csak reá vonatkoznék. Mert azt, mit a fiú, az Isten iránt önkénytelen tett, az igazságosságnál fogva viszonzni kellett. De a fiúnak mindene volt, mivel az atya birt, az atya irányában pedig semmivel sem tartozott, mit neki el kellett volna engednie. És mégis a fiú oly nagy munkát hiába vitt volna véghez, ha a kiérdemlett jutalom sem neki, sem másnak meg nem adatik? Az igazságosság azt kívánja, hogy az atya azt, mi a fiút illeti, annak adja, kinek azt a fiú adni akarta, tehát az embernek, kinek megváltására a fiú emberré lett. Az Isten szereteténél fogva megbocsáthatott, igazságosságánál fogva nem. Most az ember megváltása mindakét részről megfelelő viszonyba helyeztetett az Isten ideájához.

Kérdés azonban, hogy az igazságosság momentuma nincs-e egyoldalulag kiemelve, úgy hogy az ember kiengesztelése az Istennel tán csak az elégtételt kívánó igazságosságnak szükségképeni ténye, s nem egyszersmind a szeretetnek szabad ténye? Úgy látszik, hogy az Isten az istenember által végrehajtott megváltási műben nem annyira az embert, mint önmagát engesztelte ki magával, s így az isteni szeretet, tekintve az embert, elesik. Mert ha a bűn az Isten dicsőségének megsértése, innen szükségképen következik az Isten dicsőségének helyreállítása. Hogy ezt az isteni igazságosság egyáltalában kívánja, ezt Anselm helyesen tanítja. De ha az Isten dicsőségét csak az elégtétel útján lehet helyreállítani; úgy az Isten emberrélevését és az istenember részéről tett elégtételt is csak az egyáltalános szükségesség szempontjából lehet tekinteni. Így a megváltás nem történt az ember miatt, hanem az Isten lényegében alapuló szükségességnél fogva. Ez foly Anselm tételeiből. Tehát azt kell vizsgálni, megsértetik-e a bűn által az Isten dicsősége valójában vagy csak külsőképen? Azt ő világosan mondja, hogy az Isten dicsőségéből sem valamit elvenni, sem hozzá-

adni nem lehet, az magában véve változhatatlan. De mivel a teremtménynek szabad akarata van, a mennyiben tőle függ, az Isten dicsőségét megsértheti, s az universum szépségét és rendjét megzavarhatja, noha magában az Isten hatalma és fensége (dignitas) semmi módon meg nem sérthető. Ha ez áll, és ha az egyes bűn nem az általa előidézett tárgyas eredmény, hanem csak annak alanyiséga szerint, ki azt élkövette, ítélandó meg; úgy eszik azon tárgyas alap, mely szerint Anselm minden egyes bűnt, mint végtelen véteksúlyt tekint, s melyet csak az által lehet megszüntetni, ha az Istennek nagyobb adatik, mint minden, mi ő nem. Ha pedig a bűn nem foglaltatik a tárgyas nézpontra alá; úgy az elégtételnek a bűn feltevése mellett felismert útja is eszik, s ekkor — a dolgot így tekintve — nincs ok, miért ne mondanók, hogy az Isten igazságosságának csonkítása nélkül, szereteténél fogva bocsátja meg az emberek bűneit. Azonban nem lehet feltenni, hogy Anselm ily ingatag alapra alapította volna fel elméletét. Nyomozásai közt bizonyosan nehéz azon pont, hogy az emberi bűn által megsérthető-e az Isten dicsősége? E pontra nézve ingadozik. Feljebb láttuk, hogy a bűn az Isten dicsőségének, tiszteletének megsértése. De ezzel ellenkezőleg azt is állítja, hogy az Isten azt el nem vesztheti. Mert az ember vagy szabad akaratánál fogva aláveti magát az Istennek akár úgy, hogy nem vétkezik, akár úgy, hogy a bűnt jóvá teszi; vagy az Isten az embert ennek akarata ellen is a maga hatalmának aláveti. Ha az Isten csak azért nem veszítheti el dicsőségét, mivel az ember ki nem vonhatja magát az Isten hatalma alól; úgy világos, hogy az Isten dicsőségének megsértése nem magában véve, hanem csak a belőle származó eredményekre nézve tagadtatik, mennyiben az Isten dicsőségének helyreállítása oly szükségképeni, mint a világrend fenntartása. De ha az Isten dicsősége tetteleg helyreállítható, úgy kellett tetteleg el is vétetnie. Tehát minden, mi az Isten dicsőségének helyreállítása végett szolgál, csak az egyáltalános isteni szükségesség következtében történhetik a legfőbb igazságosság (summa justitia) ideájának megvalósítása végett, mely az Isten lényege, vagy a világrend egyáltalános törvénye. Tehát Anselm elméletének alapja itt is az egyáltalános szükségesség. De ezen szükségesség nem enyészik-e el az által, hogy a büntetés tetteleges végrehajtása az Isten dicsőségének helyreállításához nem az egyedüli út, miután annak helyébe — de csak, hogy az igazságosság a szeretettel kiegyenlíttessék — egy más által eszközölt elégtétel tételik? Azonban a szükségesség így is megmarad. Mert az Isten a helyett, hogy a büntetést végrehajtaná, mért vállalja magára

Ő maga, mint istenember az elégtételt? Nem az emberek iránti szeretetből, hanem csak a lényegében rejlő oknál fogva. Az Isten azért teremtette az embereket, hogy belőlök a bukott angyalok számát kiegyé-
szítse. És az szükségképeni, hogy a szám, melyet az Isten az eszes teremtményre nézve megállapított, teljes legyen. Az Isten tehát a maga lényegével ellenkeznek, ha tetteleg meg nem valósítaná, mit magában feltett.

De ha az isteni szándék csak úgy valósítható meg, hogy az emberek bűneiért elégtételül maga az Isten lesz emberré, úgy világos hogy az Isten emberrélevése és az elégtétel az istenember által, az Isten lényegében alapuló szükségesség, hogy e két szükségképeni momentum által valósítja meg az Isten a maga fogalmát. Az Isten az eszes természetet a végett teremtette, hogy az élvezvén az Istent, üdvözüljön, tehát ezen célnak meg kell valósulnia. Hogy az Isten az embert teljes üdvre teremtette, ennek alapja Anselm szerint igenis csak az isteni szeretet; de midőn azt mondja, hogy az eszes természet *in quodam rationabili et perfecto numero praescita est a Deo*, úgy az isteni szeretet az isteni ész által feltételeztetik, mi nem is lehet máskép, de itt ezen összefüggés szerint csak arra szolgál, hogy az Isten emberrélevése és az elégtétel, utolsó alapjánál fogva az Isten lényegében alapuló szükségességtől tétessék függővé.

Anselm tehát el nem kerülheti azon kérdést, minő bece van az emberre nézve a megváltás művének, ha annak utolsó alapja csak az Isten lényegében rejlő szükségesség. Midőn erre úgy felel, hogy a szükségesség a kegyelmet ki nem zárja, hogy az Isten azt is, mit szükségességből tesz, szabad akaratból teszi, mennyiben nincs hatalom, mely által kényszeríttetnék, ez által csak a szükségesség fogalma van közelebből meghatározva, vagy világosan megmondva, mi magától értetődik, hogy az nem külsőképen kényszerítő, hanem az Isten lényegében alapuló. Noha tehát Anselm a szükségességtől mindig a szabad önelhatározáshoz tér vissza; mégis felfogása az, hogy az istenség az istenemberben a maga dicsőségét állította helyre, önmagával engesztelődött ki. Az elégtételt adó haláláról ugyanis ezt mondja: *honor utique ille totius est trinitatis, quare quoniam idem ipse est Deus filius ad honorem suum se ipsum sibi, sicut patri et spiritui sancto obtulit, id est humanitatem suam divinitati suae, quae una eadem trium personarum est, noha hozzáteszi: dicamus sicut usus habet filius sponte se ipsum patri obtulit. De midőn másrésről azt állítja, hogy az Istennek*

nem volt szüksége az emberek megváltása végett az égből leszállani, úgy nem nehéz belátni, hogy vagy azon kérdésnek: cur Deus homo nincs helye, vagy az előtétkekből folyó következményeket bátran le kell vonni.

Anselm elmélete szerint az alanyi oldal még nem juthat el a maga jogához, mivel a kiengesztelés lényege csak az isteni igazságosságnak magát megvalósító fogalmába helyeztetik. Az elégtétel szükségessége az Isten és az ember alanyi szabadságával itt még nincs összhangzatba hozva. A kiengesztelést Anselm úgy gondolja, hogy az nem annyira az ember erkölcsi természetében és ennek viszonyában az Istenhez, hanem inkább magának az Istennek lényegében támadt. Az Isten maga adott magának elégtételt, noha emberi alakban. De így az embernek erkölcsi öncselekvősége, ha egészen nem is semmisített meg, de a minimumra szállítatik le. Ezen felfogás Anselm realismusával *) a legbensőbbben függ össze.

És min alapszik a satisfactio lehetősége? Igaz az istenember ideáján, vagy az Isten és az ember egységén. De az istenember sem tehet egyáltalában eleget, hanem csak egy bizonyos vonatkozásban, mert az eszes teremtményekkel együtt ő is engedelmisséggel tartozik az isteni akarat iránt. Hogy részéről az elégtétel lehető legyen, kell lényegében egy tényezőnek lenni, melyre nézve ő az Isten iránt nincs azon engedelmisségnek alávetve, de mégis egy szabad, erkölcsi beszámítás alá eső tette képes. Oly tett, melynek végrehajtására az istenember nem köteles, de mely mégis, ha végrehajtatik, erkölcsi beccsel bír, az elégtétel útján mások javára történhetik. Anselm e tekintetben különbséget tesz az istenember élete és halála közt. Krisztus halálának kiengesztelő hatását abban helyezi, hogy az ember hiába utánozná azon igazságosságot, melynek előképét Jézus az ő halálában adta, ha nincs részünk az ő érdemében. A megkülönböztetés egy, erkölcsi tekintetben helytelen fogalmon alapszik, t. i. azon feltevésen, hogy vannak cselekedetek, melyekhez az embernek van ugyan erkölcsi ereje, de nincs erkölcsi kötelezettsége. Ezen az erkölcsi kötelezettség ideáját megsemmisítő fogalom az opus supererogationis. Látszik, hogy ezen két fogalom akkor az egyházban már általában el volt terjedve, ha azt Anselm is, mint egy szálát a tudományba beszötte. Ha az istenember meghalhat, és ha halála, mint az emberek bűneiért elégtételül

*) Erről később.

véghezvitt tett, erkölcsi becsesel bír; az is az erkölcsi kötelezettség körébe esik, melynek az istenember is alá van vetve. Tehát nem elég azt mondani, hogy ő mint büntelen és tiszta ember nem tartozott meghalni, mert ezen tisztaság ép az által elesnék, ha nem fogta volna kötelességének tartani egy erkölcsi, s az isteni akarat által is kívánt tettek magát alávetni. Kétféle, az életben és a halálban bebizonyuló igazságosságnak megkülönböztetésén az egyáltalános igazság fogalma túlhat. De így az egész elmélet alapja hiányos. A további fejlődés fogja mutatni, mikép törekedtek azon hiányon, mely Anselm elméletében megvan, segíteni. Itt még arra kell tekintettel lenni, hogy azon viszonyban, melyben Anselmnél az istenember élete és halála egymáshoz állanak, van egyszermind alapja a két fogalom, t. i. a büntetés és az elégtétel szoros elválasztásának. Az elméletnek alapját tevő igazságosság nem az, mely a bünt feltétlenül bünteti, tehát nem szorosan vett jogi, hanem az Istennek az erkölcsiséget és a boldogságot helyes viszonyba helyezettő szentsége. Felfogása szerint a büntetés helyett, melyet az ember megérdemelt, oly elégtétel lép, mely az igazságosságnak egy téteménye által cselekvékeny, s az elégtételt téteményező nem az ember, hanem az istenember. Már e pontban megvan a *satisfactio* elméletére nézve a lehetőség a további haladáshoz.

Nagyon transcendens metaphysika volt az, melynek körében a scholastikai gondolkodás mozgott. A scholastika épen ezen a valódi és a tapasztalati világra alig tekintő metaphysika segedelmével törekedett az egyházi dogma által feltárt érzékföltötti világba behatni. A fogalom mozgékonyosságán nyugvó metaphysika által különbözik a scholastika a patristicai korszaktól, mert most a mythosi kép helyébe a dialecticai úton mozgó fogalom lép. De épen Anselm elmélete mutatja, hogy a mythosi elem ezen új korszakba is áthat. Anselm elmélete szól az angyalok bukásáról, s az ez által feltételezett viszonyról ember és angyal között. Ez a mythosi irányu egyházi traditio körébe tartozik ugyan, de az mégis a fogalom mozgékonyossága szerint haladó metaphysikai elméletének nem csekély elemét képezi. A mythosi most is megtartja ugyan jelentőségét, de a fogalom által kormányzott metaphysikával szemközt nincs többé túlsúlya.

Kérdés még, mennyiben új Anselm elmélete? Azon tant, melynek az egyházban eddig is érvénye volt, hogy az istenember az emberiség véteksúlyát magára vette, szükségessége szerint bizonyította be. A patristika a megváltás ügyében az ördögnek nagy, az Istennel el-

lenkezésben álló jelentékenységet tulajdonított. E nézetet először Anselm rontotta le, noha az egyházi atyák közt is voltak olyanok, kik azon elmélettel ellenkeztek. Hogy Krisztus csak, mint istenember hajthatta végre a megváltás munkáját, hogy az isteni igazságosság ideájának eleget kellett tenni, hogy Krisztus halála satisfactio volt az emberiségért, mindezt ők is tanították ugyan; de ezen fogalmakat, a dolog szükségességét megalapító összefüggésbe Anselm hozta először. Eddig a megváltást és a kiengesztelést általában csak a halálra, mint a bűn eredményére vonatkoztatták, s a megváltás fontosságát csak abban találták, hogy az az embert az első bűn eredményeitől megszabadítja, s neki a bűn által elvesztett halhatatlan és idvezítő életet ismét megszerzi; ellenben a bűn (Augustinust némileg kivéve) és a lényegéhez tartozó véteksúly (culpa) mellett elhaladva, ennek fogalmát meg nem állapították. Ezen fontos haladás Anselm érdeme. És mivel a kiengesztelődés fogalma a bűn és a véteksúly fogalma által feltételeztetik, a kiengesztelődés fogalmát Anselm emelte először dogmai tudatra. Ezért az igazságosság fogalma is más jelentőséget nyert. Mily külső volt az igazságosság felfogása, midőn a megváltás művében nyilatkozó igazságosságot, p. o. csak az ördögre való tekintetből gondolták. Mennyire más az igazságosság fogalma, ha az az Isten egyáltalános lényegével azonosnak vétetik, s a bűn és a büntetés egymásnak megfelelő fogalmakká tétetnek. *) Ha meggondoljuk Anselm meghatározását a bűnről, vagy azon állítását, hogy az istenember erkölcsi kötelezettsége csak cselekedetére vonatkozik, de szenvedésére és halálára nem, azonnal belátjuk, hogy okoskodásából eltűnik a következetesség. Az a scholastika sajátsága, hogy mindig egy feltevésből indul ki, de a mint ezt közelebről vizsgáljuk, kiténik, hogy az nem egyáltalános igazság. Végesetben az alaphiány azon feltevés, hogy az alanyi képzetből következtet a tárgyias lét valóságára. Beéri a syllogismus formaiságával. Mindemellett is Anselm okoskodásában az a nagyszerű, hogy ő a hitnek és a tudásnak legfontosabb tárgyain csak a dologban rejlő szükségességet törekszik kimutatni. Midőn a későbbi scholastikusok a szükségesség categoriája helyébe, melyre ő támaszkodott, az önkény categoriáját léptették, nem tudva és nem akarva azt mondták ki, mi a scholastikában mindinkább kitűnt, t. i. hogy gondolkodásukra végesetben az önkény bélyege van ráütve.

*) A magyar nyelv e megfelelőségre rámutat mert a büntetés szónak gyöke a bűn.

A megváltás és a satisfactio fogalma az újkori tudomány szempontjából.

Mivel a megváltás és a satisfactio elméletével a középkori scholastika történetének folyamában még többször fogunk találkozni, czél-szerűnek látom e tant, mint a kereszténység egyik főtanát az újkori tudomány világánál itt úgy előadni, hogy az előadásból minden felesleges elmaradjon, és hogy belőle a tant alkotó lényeges mozzanatok ne hiányozzanak.

Az emberi szabadság bebizonyítása nem e helyre való, azt itt, mint tényt fel kell tenni. Szabad az ember, ha a szükségképenire határozza el magát. Ezen szükségesség az erkölcsi jó, mint az ember akaratának isteni törvénye és igazi tartalma. De az ember épen önelhatározásánál fogva azon szükségességgel ellenkezésbe is teheti magát, s az isteni törvényt leronthatja. Ez a gonoszság vagy a bűn. A bűn hamis tudás és hamis akarat. Hogy a bűn tudás és akarat, ebben van meg a lehetőség, hogy az ember a bűnt legyőzheti. Bármily nagy legyen is a bűn, a formai szabadságot vagy az önelhatározást magában foglalja. Ugyanazon szabadság, mely a gonoszságba ferdült el, ezen elferdülés útját elhagyhatja, a bűntől való függést legyőzheti, visszatérhet a szabadság ősalapjára, s a szabadságot fogalmának megfelelőleg megvalósíthatja. Ez e megváltás fogalma általában. Azon lehetőség, hogy a gonoszságot akaratunknál fogva elkövethetjük, s azon ellenkező lehetőség, hogy a gonoszságtól megszabadulhatunk, s így magunkkal és az universum szent örök alapjával kiengesztelődhetünk, ez az ember szabadságának szentélye, életének és történetének egyáltalános központja. Ezen processus szerint mozog minden ember élete és tettei, noha azt nem mindenki teszi gondolkodásának tárgyává.

A keresztyénség a megváltást úgy képzei, mint az istenember tettét, ki mint ember jelent meg az emberiségben, s rá az első Ádám (ember általában) tulajdonítmányainak mindenben az ellenkezőjét ruházza, p. o. arra a bűnt, erre a büntelenséget. Ádám története azonban mythus, az istenemberé valóság. A hit az istenembert úgy képzei, hogy ő a megváltás művét különös működések által hajtotta végre. Ezen működések a profétai, a papi és a királyi. Van ezen kifejezésekben több, mi a fogalomnak nem egészen megfelelő, s mégis néhez azokat másokkal pótolni. A „megváltás“ szó pedig képies, s onnan van véve, hogy a foglyokért váltságpénzt szokás adni. De a kép-

ben, mint látni fogjuk, benne van a fogalom, s már írásban is előfordól a *λυτρον*. A satisfactio szó szerint nincs ugyan az írásban, de az értelem szerint igen. *) Szó szerint azt Tertullianus használta először, s mivel ez jogász volt, innen eredt a felületen maradóknak azon állítása, hogy a satisfactio határozománya kívülről vitetett be a megváltás dogmájába. A profétai működés tartalma az igazság tanítása, a papi működés tartalma az Isten és az ember kibékülése az által, hogy az Istennek minden véges feláldoztatik, a királyi működés tartalma azon hatalom, hogy egy közösségi életnek a szükségesség által meghatározott szabadsága folytonosan fenntartassék. Mint látszik, ezek tisztán észbeli, bölcsészeti fogalmak, s azon kívül a gyakorlatira vonatkoznak. A bölcsészeti dogmatikának nehéz feladata nem a gyakorlatiban, hanem a metaphysikaiban rejlik, mert a kérdést a gyakorlat szempontjából tekintve könnyen lehet belátni, hogy azon ember, ki tisztán csak a szabadságnak és az igazságnak él, és ezen életét a szeretetnek feláldozza, az igazi, tiszta ember. Ezekben tehát semmi homály, mysticismus nincs, azok tiszta, világos, könnyen megérthető, sőt oly fogalmak, melyeket az ész épen, hogy az emberiség fogalma teljes, maga lényegének megfelelő, s az istenséghez helyes viszonyban álló legyen, már magában véve kíván. De a speculativ dogmatikára nézve nagy nehézség támad az istenembert a názáretbeli Jézus életrajzával, másképen az észbelit a történetileg adottal, az általánost az egyessel igazán és belsőképen tehát úgy összeegyeztetni, **) hogy az ész jogát meg ne sértsük, annak világát el ne homályosítsuk, mert ellenkező esetben a keresztyén theologia elveszti tudományos jellegét. Hogy az összeegyeztetés lehetséges, sőt, hogy az valódi, az e munkában tán már eddig is eléggé, s oly mértékben lett kimutatva, hogy az összeegyezőség ki-világlott.

Kell okvetlenül a tiszta hiánytalan ember ideáját gondolni. Ez az örökkévaló istenember. De ezen idea valótlan és erőtlén, ha az az időben, mint jelenség meg nem valósul; és ismét a valóság gyenge, csak egy árnylét, ha azt az idea át nem hatja. Ha az istenember ideája csak is puszta idea vonatkozás nélkül arra, hogy az, mint történeti tény egy személyben megvalósult; úgy az, ilyen abstractionál fogva az

*) És az sem fő dolog, benne van-e az írásban, hanem az, van-e benne igazság.

**) Igaz, hogy ezt némely, különben a keresztyénség lényegébe mélyen bepillantó theologusok és bölcsészek tagadják.

imádás tárgya soha nem lehet, s oly intézvényt, milyen a keresztyén-ség megalapítani soha nem képes, akkor az legfeljebb egy metaphysicailag ethikai postulatum. Abban semmi csoda, semmi felfoghatatlan nincs, hogy az örökkévaló istenember abban, ki az időben megjelent, az idea szerint megvalósult, hogy a kettő a lényég részéről ugyanazon alany és ugyanazon tulajdonítmányokkal bír. Hogy tehát Krisztus a szellem szabadságát, mint ezen egyes öntudat, egyáltalában és teljesen megvalósította, ez idea és valóság, s így az észnek egészeu megfelelő.

Lássuk a három működést egyenkint. Hogy az emberi szellem az istenivel azonos, egységet képező, ezen igazságot már kimutattuk. Ezen egység létezése a tudás, s mint ilyen az kinyilatkoztatás. Az igazságnak ezen isteni kinyilatkoztatása a világban és az emberiségben, mi Krisztus prófétai működésének alap gondolata, az Isten részéről mindig ugyanaz, magával egyenlő, annak egyenlőtlen jelensége a világnak egyenlőtlen viszonya hozzá, mert azon tudás különböző fokokon nyilatkozik, s ez az isteni kinyilatkoztatás története. A keresztyén kinyilatkoztatásban érte el a szellem legmagasabb fokát. De már ez mutatja, hogy az előbbi kinyilatkoztatások a keresztyénségre nézve nem voltak idegenek, hanem hogy ez azokhoz a legbensőbb viszonyban áll; az a keresztyénség szelleme, mely az ethicismusban és a zsidó monotheismusban a legalsó foktól felfelé törekszik, és azok igazságát teszi, mert a jóra és az igazra nézve, mely isteni, a keresztyén vallás minden ezt megelőző vallásokkal egy. Elvre nézve a keresztyénség előbbi, mint a pogány és a zsidó vallás, s csak a történeti kifejlésre nézve későbbi, mert a pogány és a zsidó vallás soha nem lehetett volna, ha a keresztyénségnek nem kellett volna lennie. De a keresztyénség az előtte való vallásoktól abban különbözik lényegesen, hogy benne a forma a vallás lényegének teljesen megfelelő. Ezen lényeges forma az, hogy benne az egyáltalános szellem maga nyilatkoztatja ki magát egységben az emberi szellemmel, vagyis itt az Isten maga lesz emberré. A keresztyén vallásban az egyáltalános szellem, mely az egyáltalános tudás, az emberitől nem különbözik, azon tudat, melylyel ezen ember bír az Istenről, nem különbözik azon tudattól, melylyel az Isten bír magáról. *) Az emberi szellem az, mely Krisztus személyében a

*) Az a száraz, hideg, üres nézet a rationalismusban, hogy Krisztus történetéből az igazán emberit, a személyest eltávolítja, s az Istent ismét a túlnaniba teszi át, úgy, hogy az egész nem egyéb, mint egy pusztá gondolat.

magya eredeti tisztaságában magát kifejezi, az az emberiség szellemének végtelen tartalma, mely benne összpontosul és nyilatkozik. A próféta tartalma tehát az igazság tana. De az istenember nem azt tanítja, minek tanításával őt más, az Isten megbízta, hanem azt, a mi ő maga. Az ő tanítása abban áll, hogy azon önbizonyosságot, istentudatot, melylyel magáról birt, egyszerűen kimondja. Ő az igazságot, mely isteni természetében benn rejlik, közvetlenül előadja. Az ő tana nem pusztán az emberek által hirdetett tan, milyenek voltak a régi kor bölcs tanítói, törvényhozói és prófétái. Ezért mondja: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.“ Ő az egyáltalános igazság, úgy, hogy az embernek igazibb fogalma, mint ő, lehetetlen. Benne az isteni és az emberi tudat egységes, s így ő a kinyilatkoztatott s egyáltalános tudás. De ezen tudás más embereknél a hittel kezdődik, t. i. a benne való hittel. Ezen hit világhitté lesz. Ezen hitnek abban van megváltó ereje, hogy az isteni igazság megszűnik az emberre nézve idegen, túlnani lenni, hogy az isteni igazság, emberi. Az ember ezen isteniben felismeri az emberit. A keresztyén vallásban az emberi, nem többé a tökéletlen, mint más vallásokban. De mennyiben ezen hit egyelőre csak múlt, hagyományos, az csak közvetlen tudás, s mint ilyen ki van téve a kételynek. Tudatossá, szilárdá, az a tudományban lesz. Ekkor azon tudás közvetített, s így a bizonyosságra emelt. A megváltás tehát a tudomány által is eszközöltetik, mert a keresztyén hitet megszabádítja a babonától és a hitetlenségtől.

A prófétai működéstől meg kell különböztetni a papi működést. E kifejezés a zsidó áldozattól és papi mivolttól van átvéve. A papi működés tartalma az Isten és az ember kibékülése egymással az által, hogy a véges az Istennek feláldoztatik. Felsőleges gondolat, hogy az ember az abszolút igazságnak mindent alárendeljen és feláldozzon. De az istenember semmit sem áldozhat, mint önmagát, mint saját életét. A kibékülés szükségképeni egyrésről az Isten, másrésről az ember által. A kiengesztelés felteszi a meghasonlást az Isten és ember közt. A meghasonlás alapja az ember szabadsága. Így a bűn véteksúly, melyet az ember maga tett magára. De a kiengesztelés szükségessége másrésről az Isten által van. Az ember maga, szabadságánál fogva, szakítja meg egységét az Istennel. De mivel az Isten, kitől a világ elszakadt, igazságos, ezért a világ a bűn által ki nem lépett az Istenhez való minden viszony kapcsából. A kiengesztelés isteni szükségessége az, hogy az Isten igazságosságánál fogva, mely az ő lényege, a bűnt a büntetés által semmisíti meg, s így az igazságosságot helyreállítja. De az

isteni igazságosság egyszeremind szeretet is, s ez maga az isteni igazságosság formája. *Fiat justitia, de nem, hogy pereat mundus,* mint azt Anselm gondolta. Az az Isten lényege, hogy a gonoszságot magától eltaszítja, s így ő az önmagával örökkévaló egységes lény. A kiengesztelés az Istennek oly örökkévaló tette, mint a teremtés és a világkormány.

De, hogy a kiengesztelés lehető legyen, kell, hogy a gonoszság ne legyen egyáltalában a jó nélkül. Ezen jó a gonoszságban a kiengesztelés szüksége, mert az ember rendeltetése nem az, hogy a bűn rabja legyen. De az ember, mint bűnös nem lehet önmagának kiengesztelője, hanem annak csak szükségét érzi. Hisz tehát a kiengesztelésben, mint melyet az Isten örök idő óta megalapított. Az Isten maga nemcsak engesztelő, hanem kiengesztelő is. Nem volt vallás a világon, melyből e hit hiányzott. Ezt a vallások áldozatintézkvényei mutatják, melyek azt bizonyítják, hogy az Isten maga a kiengesztelés, s minden véges neki áldozandó fel. És mivel a kiengesztelés ideája örök, úgy az idő teljében meg is valósul, különben az csak egy erőtlén gondolat. Abban állott a keresztyénség előtti vallásokban a kiengesztelés történeti tökéletlensége, hogy a kiengesztelőt képezte egy dolog, vagy egy állat, vagy egy pap, vagy általában egy ember, mint milyen más ember. A kiengesztelés legfeljebb remélt volt, noha már ezen remény s képzelet arra iránylott, mintegy sejtelmesen azt kereste, kiben ember és Isten egy. A kiengesztelés csak akkor lett valódivá, midőn egyrésről Isten maga az emberi természetet felvette, s a világ helyett azt vállalta magára, mit a világ tenni nem tudott — az Istennek eleget tenni, és midőn másrésről az Istennel egygyé lett ember magára vette — a legnagyobb exhumiliációt. A kiengesztelés a keresztyénségben nem külső cselekedet, az szellemi módon hajtatik végre, s az a megnyugtató, hogy ezen kiengesztelésben az idea és ennek valósága teljesen összeforr. Krisztus a kiengesztelésnek ezen művét, mint a világtörténet központja, létesítette, s nem mint világtörténeti személyek, hősök, lángelmék. Ő tehát magában véve az istenségnek és az emberiségnek kiengesztelése. Viszonyban a valódi kiengeszteléshez, az egy cselekvés és végrehajtás, melynek hatásköre Krisztus emberi természete, ennek belső viszonyában ugyan az istenihez, de úgy, hogy a kiengesztelés csak amabban jut valóságra. De ehhez teljesen ártatlan élet kívántott és tiszta áldozat.

De ha Krisztus egyedül az, ki a világ kiengesztelését végrehajtja, úgy itt az emberiség nem volt együtt munkás, és ismét, ha nem a

maga, hanem az emberiség bűneit vette magára, úgy a kiengesztelés rá nézve idegen. A történetben nem ritkák a példák, hogy valaki magát másokért feláldozza, s ez által kiengesztelő hatást gyakorol, p. o. Romeo és Julia halála a két ellenséges házat egymással kibékítette. De az ily kibékítés csak viszonylagos, szűk körű. Azonban Krisztusban már felismertük, hogy ő a világtörténet központja, ő mint egyes ember az egész emberi nem élete és megfordítva, benne tehát az egész emberiség áldozza fel magát az Istennek; ő a világot egyesíti magában, a mint ő csak az emberiségért élt, úgy csak az emberiségért halt meg. Strauss felfogása tehát egyoldalú, midőn a dolgot úgy tekinti, hogy a világ kibékülése az emberiség összes életébe esik bele, ellenben az individuum, a történeti tény e tekintetben közönyös, vagy legfeljebb azon jelentősége van, hogy ezen tudatot minden emberben felgerjeszse. Sőt inkább, hogy a kiengesztelő a személyes, ez, mint másik momentum, az elsövel teljesen egyenlő, s csakis így van meg az ideának megfelelő valósága. Az emberi nem élete az, mely ezen individuumban személyessé lett, s feláldozása is ilyen.

Ebből látszik ki, hogy mi benne a tulajdonképeni kiengesztelő. Ez a határtalan szeretet és önmegtágadás, mely szerint mindennek aláveti magát, mi mint az atyának akarata hozzá intéztetik. A szenvedésben és a halálban az Isten részesül, tehát az isteni természet az emberi által érintetik. A világ önzésével szemközt, mely a gonoszság általános alakja, szemközt áll az ő végtelen szeretete. Abban áll az áldozat, hogy az istenember a maga halálát tetté teszi, mert a meghalás maga még nem áldozat, sem a kinteljes meghalás. Így a hitre nézve a halál elveszti borzalmait, mert azt az istenember is elszenvedi, s a halál isteni tetté lesz. Így el van tőle véve azon átok, hogy az büntetés a bűnért. Az Isten nem tart fenn a maga számára valami jobbat, mint miben az ember részesül. Ez a vigasztalás vallási balzsama. Krisztus halála viszonyban az Istenhez, teljes engedelmesség volt szemközt az isteni akarat szükségességével; viszonyban magához az tanubizonytságot tesz szabadságáról, mint szeretetéről, mely midőn az igazságot, mint szükségképenit felismeri, érte a véges életet feláldozza. Ha a szükségességet külsőképen vesszük, akkor azon képzet támad, mintha az Isten haragjában az emberek bűnei miatt a büntetést, melyet nekik kellett volna szenvedni, saját fián hajtja végre. Ha pedig az emberiség kiengesztelését az Istennel külsőképen tekintjük, azon hiányos vélemény keletkezik, hogy Krisztus halála már, mint ilyen az embert az Istennel kibékíti. Krisztus halála teljesen szabad tett. A halál magá-

ban véve természetes úton bekövetkező történet, de a meghalás akaratára által azt meg lehet szellemíteni, s így a természet hatalma tőle elvétetik. Midőn a halált, mint elkerülhetlent, nemcsak békével elviseljük, hanem, midőn az ember magát a halálra szabadon elhatározza, s szellemi tartalmat ad neki, győz a szellem halhatatlansága az élet mulandósága fölött. Hogy a szellem, mint végtelen, a végesség határáig megy, s itt mintegy elenyészni látszik, ez által a végességen túlemelkedik. És midőn az isteni természet az emberi természetnek minden afflictióiban részestül, ebben rejlik a kibékítő, valamint azon szükségesség is, hogy az istenember halálára a feltámadás következik, azaz, hogy az ő szelleme a halált az élet közepette legyőzte. De a Krisztus által véghezvitt kibékülés folytán az emberiség még nincs azon a ponton, hogy az Istennel kibékült. A kiengesztelés munkájának az emberiségben folytonosnak kell lenni. Ezen általános kibékülésre nézve Krisztus érdeme csak lehetőség. Hogy az ember magát az Istennel kiengeszteltnek tudja, az a hit munkája, mely által az egyszer de minden időre megállapított kiengesztelés mindenki által végrehajtandó, vagyis, hogy a kibékítő minden ember szellemébe behasson, s kibékítő munkája által az egész emberi életet átalakítsa. Ez azonban az emberi szellemnek soha nem nyugvó, hanem folytonosan ható munkája, s ebben áll Krisztus királyi működése.

A prófétai és a papi működés a királyiban egyesülnek. Ennek tartalma azon hatalom, mely egy közösség szabadságának szükségességét folytonosan fentartja. A jövendölés lényege az igazság bizonyossága, az általa eszközölt lelkesedés. A papság lényege azon szent komolyság, az Istennek az egyáltalános igazságnak mindent, az életet is feláldozni. A királyság lényege azon mély és ingatlan alapú hatalom, hogy egy közösségi élet szabadsága folytonos megújulásban fenntartassék. Ezért a hit az istenembert úgy tekinti, mint az emberiség isteni királyát, ki benne minden istenit emberivé, minden emberit istenivé változtat át. A világ célja az Isten élete az ő teremtményeiben, azon cél hatalma tehát oly abszolút, melynek semmi hatalom ellen nem állhat. Ez értelemben az istenember minden szellemek királya, mindnyájában, a hősből, a nagy törvényhozóban, a teremtő lángelmében megvan az iránylat feléje, mert azon szükségesség alól, hogy az egyes ember a maga közvetlen, egyedi mivoltát az ebben rejlő örök általánosságra emelje, senkisémet vonhatja ki magát, sőt ez által lesz az egyes ember valódi emberré, pedig azt már felismertük, hogy Krisztus ezen egyes, az igazságot és a szabadságot, mint az eszes lényben a lé-

nyegileg általánost életében egyáltalában megvalósította. A szellem ideája csak így valódi, s nem pusztán képzelt, óhajtott és remélt. Foglaljuk össze a mondottakat, s vegyük tekintetbe a hiányos képzeteket, melyek a megváltási tanra vonatkozólag az egyházba bejutottak. Hogy Krisztusban, ezen egyes tudatban a szellem szabadsága teljesen megvalósult, és hogy mi az ő példájának szemléletén öntudatára jussunk azon valóságnak, mely a mi lehetőségünkkel egyenlő, azt az egyház azon képzetben fejezte ki, hogy Krisztus abszolút engedelmességben az Isten iránt az emberiséget az Istennél képviseli és érette eleget tesz. Ez helyes ugyan, de a vallási phantasia a satisfactiót a jogi pör formájában véresen kirajzolta. Ugyanis a dolgot úgy képzei, hogy Isten az atya, az emberek bűnei miatt haragra gerjedvén, azokat megbüntetni, sőt kiirtani kénytelen. De a fiú a halálra ítélt emberiség helyett maga állja ki a büntetést, s így mivel ő Isten és ártatlan, az atya jogkívánalmainak eleget tesz. Ezen téves nézet oka az, hogy a szükségesség csak külsőképen vétetik; hogy a szükségesség alapja a szabadság, ehhez igenis nagy elmélyedés és bölcsészeti felfogás kívántatik. De már maga a régi egyház homályosan érezte, hogy azon bántót, melylyel az Istent, az atyát rajzolta, valamivel szelídíteni *) kell. Ezen, az Isten fogalmával össze nem egyeztethető képzetek a keresztyénségbe a zsidó és a pogány vallásokból mentek át, ezek áldozatai azon téves képzetekben még egyszer megújulván. De igen természetes, hogy a tisztábban felfogott keresztyénség kénytelen volt azon idegen, ferde képzetek ellen reagálni, s különösen felismerte, hogy a pusztá hit a megváltásban nem elegendő, s hogy kívántatik az istenember életének megfelelő életünk is. Hogy Krisztus halála már mint ilyen, megvált, az ily felfogás oka az, mivel az emberiség kibékülését az Istennel csak külsőképen fogják fel. Kell, hogy az örökkévaló Krisztus valódi története minden ember valódi történetévé váljek. Sem Krisztus halálának pusztán száraz története, sem kiontott vére, mint ilyen az embert bűneitől meg nem váltja, s nem üdvözíti; ehhez kívántatik, hogy életét, szenvedését, halálát magunkévá tegyük, vagy saját merész kifejezését használva, testét együk és vérért igyuk.

A megváltás tehát az istenember által abban áll, hogy mi szent példájának szemléletén alacsonyságunk és bűneink, s ez által azon erőnek tudatára ébredjünk, hogy az erkölcsi roszaságot legyőzhetjük, s véges életünk korlátai közt a szabadságot létesíthetjük. Krisztus

*) Midőn erre törekedett, még nagyobb hibába esett.

szemlélete megszabadít minket lelkünk azon gyötrelmeitől, mintha a szabadság pusztá, és soha meg nem oldható feladat volna. Az Isten emberrélevése, mint az Isten kinyilatkoztatása az emberben biztosítja az ember számára, hogy ő az Istenhez felemelkedhetik, s ez által vele egységben lehet. Ez az ember kedélyének semmi zürhang által meg nem háborított üdvössége.

II. Realismus és nominalismus.

Anselm satisfactioi elmélete egy alapfeltevéstől függ, sőt ettől függ az összes egyházi tan. Az egyházi atyák gondolkodási főmunkája abban állott, hogy a hit tartalmát és tényeit dogmákba foglalta, nem törődve azon logikai feltételekkel, melyek alatt azon tények érvényesek. A scholastika a már kész dogmákat bebizonyítani törekszik, tehát okvetlenül kénytelen gondolkodását azon logikai feltételekre irányozni.

Augustinus hittanának két sarkpontja: az eredeti bűn és a megváltás. Ádámban elbukott az emberiség, Krisztus ezt megváltotta. Mi az emberiség? Nyilván általános fogalom, genus, idea. A hit szerint a bűnbeesés és a megváltás valódi tény, tehát az emberiségnek is, ezen általános ténynek valódinak kell lenni. Mi ezen általános fogalomról áll, az áll minden általános fogalomról. Ha ezek nem valódiak, úgy a hittények kérdés alá jönnek, s azokat bebizonyítani nem lehet. Sőt az egyház is csak ideája által létezik, annak valósága, általánosságában alapszik. Tehát az egyház összes tanai és ezek bebizonyíthatósága azon logikai feltétel alatt áll, hogy az ideák, az általános fogalmak valóik (reale). *Universalia sunt realia*. Ezen tét, mint logikai elv képezi a középkori realismust. Már Anselm, az első scholastikus használja az ontologiai érvet, az Isten ideájából mutatván ki az Isten valóságát.

De, mint általában az egyházi tétek a vita tárgyát képezik, úgy a realismus is az ellenkező felfogást kelti fel. E logikai pontra nézve vita keletkezik, mely századokig tart. Ezen vita tulajdonképen az életkérdés a scholastikában.

A közönséges emberi értelemre nézve, melynek jogát bizonyos határig a scholastika is elismeri, semmi sem látszik természetesebbnek lenni, mint a realismus ellenkezőjét állítani. Ily gondolkodás szerint csak az egyes dolgok birnak valósággal, holott a nemek pusztá fogalmak, melyeket csak mi képezünk, azok elvontságok, szavak, *flatus vo-*

cis et oris. Ezen irány a realismussal szemközt, azon ellenkező tételt hirdeti igazságnak, hogy az általánosságok csak nevek. Universalia sunt nomina. Ez a nominalismus. Már Anselm, mint realista kénytelen harcolni Roscellin, mint nominalista ellen. A vita-kérdésnek tudományos szempontból a legnagyobb fontossága van. Ismeretünk a fogalmak által eszközöltetik. Ha a fogalmak nem képezik a valódit, úgy a valódinak (reale) ismerete lehetetlen. Mivel pedig a hittények való igazságok, úgy a hit tartalmáról ismeretünk nincs. Ha e pontot vesszük tekintetbe, a nominalismusnak sajátos helyzetének kell lenni. A nominalismus a scholastika szellemében azt erősíti, hogy a hit tárgyai igazak, valók, de kénytelen épen a scholastika szellemével ellenkezőleg azt állítani, hogy azokat megismerni nem lehet. Ha a nominalisták részéről ezen gondolkodási irány jut el a scholastikában túlsúlyra, szükségképen a tudásnak el kell a hittől szakadnia, s azon tényezők, melyek összeforrasztásában a scholastika sajátos áll, egymástól elválnak. Ezen harcz kifejlésének megvan saját története.

Ezen harcz megértése végett egyelőre Roscellinnel, a nominalismus megalapítójával kell kezdenünk. Roscellin született Armoricában, tanult Soissons és Rheimsban, mint tanító utóljára Compiègneben lépett fel, hol egyszersmind kanonok is volt. Baj az, hogy nem birunk iratot, melyet ő maga szerkesztett volna, tehát tanának megítéléséhez csak mások tudósításai szolgálnak. Az ő tana, mint ezt elleneinek polemijából ismerjük, azon tételbe van foglalva, hogy ha a három személy (a háromságban) csak egy lény, ha azok nem magában létező három lény, mint p. o. három angyal vagy három lélek; innen az következik, hogy a fiúval együtt az atya és a szellem is testté lett. Hogy ezen következményt elkerülje, a három személyt, mint magában álló lényt fogta fel. A keresztyén tant a fiúnak emberrelévéséről csak az által vélte megmenthetni, ha az egy isteni lényeket három magában álló személyre választja szét; a kapcsot a három között csak az erkölcsi egység fogalma által gondolja. Ellenei őt annál hevesebben támadták meg, mivel tanában tritheismust láttak. E pontot támadja meg Anselm. E szerint atya és fiú igenis két lény (res), de minő értelemben, ha a „res“ alatt nem azok állagát, hanem csak relációját értjük. Ha atya és fiú úgy különbözik egymástól, a mint több lélek különböző állagot képez; úgy a három személy egyszersmind három Isten is. Az atyának és a szellemnek incarnatiojára nézve levont következtetést Anselm a személyek különbségének alapján czáfolja meg Roscellin ellen, azt hozván fel, hogy ez a természetet és a személyt felcseréli, ha

az istenség egységéből azt következteti, hogy a fiúval együtt az atya és a szellem is testté lett. Az Isten az embert nem úgy vette fel, hogy az Isten és az ember természete egy és ugyanaz; az az Istennek és az embernek csak egy személye, minnek csak egy isteni személynél van helye.

Anselm törekszik Roscellinnel szemközt a személy fogalmát igazolni. Roscellin azt gondolja, hogy a személyek különbségéről nem lehet szó, ha három különálló lényt nem veszünk fel; ő ekkor a személyeknek csak oly többségét érti, mint mikép több emberi személy van. De a háromsági viszony három személye nem három magában álló lény, mint három ember. Ha pedig a háromság egységét tagadjuk, mivel azt, mit különben nem látunk, az Istenben sem gondolhatjuk; úgy meg kell fontolni, hogy az Istenben lehet valami, mit értelmünk fel nem foghat, és ne hasonlitsuk össze az Istennek egyáltalános fenségében a tér és idő felett levő természetét a térbelivel és az időbelivel, hanem higyjük, hogy benne van valami, mi különben nem lehet. De így az isteni lényegben a felfoghatatlan az, miből a személy sajátosságos fogalma az egyházi háromsági tan értelmében igazolható, az valami középső az állag és a tulajdonság közt. Másrészről Anselm ezen felfoghatatlant felfoghatóvá törekszik tenni, azonban, mit e tekintetben mond, az inkább elleneszl, mint mellette.

Ezen egész vitának van dialectikai alapja. Anselm előadása nyomán Roscellin szerint az általános semmi valódi, az csak oly képzet a lélekben, mely azon tapasztalati benyomásokban áll, melyeket az egyes dolgok és ezek tulajdonságai tesznek a lélekre. Így természetes, hogy az összes emberi ismeret csak a tapasztaláson alapszik. Anselm helyesen ismeri fel a nominalisták azon hiányát, hogy ők a képzető érzéki képeiben annyira el vannak fogulva, miszerint az eszményinek gondolkodásához felemelkedni nem képesek, hogy nem tudják magoknak gondolni, mikép lehet több emberfajra nézve egy ember? Tehát nincsenek fajok, nemek, általános fogalmak; a szint nem lehet az egyes testtől, melyen van, a bölcseséget nem lehet a lélektől, melyben van, elválasztani. Minden, mi van, csak mint egyes létezik, oly általános, közös, mely által az egyes dolgok egymáshoz oly viszonyba volnának tehetőek, melyet nem az érzéki érzés, hanem a gondolkodó vizsgálódás ismerhet meg, nincs. Ha tehát általános fogalmakról szólunk, ezzel tartalom tekintetében üreset mondtunk ki, mert azok csak szavak, melyeknek semmi valóság sem felel meg, azok tehát nem oly szavak, melyek e gondolatoknak és fogalmaknak jelzői volnának, hanem pusztá

lehelet (flatus oris). Ez tehát egészen nominalismus. Ezért Roscellinus szerint nincs egy, az általánosra irányzott szellemi működés, nincs gondolkodás, hanem csak képzet, mely az érzéki érzésnek csak közvetlen viszfénye. Ily nominalismus nyomán Abaelard tudósítása szerint Roscellin nem tudta azt gondolni, mikép állhat valamely dolog részekből. Mert ha egy dolognak részei volnának, úgy része az egésznek volna része, s mivel az egész csak saját részeiből állana, az önmagának és többi részeinek volna része, mi lehetetlen. Itt az van kimondva, hogy minden különbség, melyet a dolgokban mi teszünk meg, csak a gondolkodás munkája, tehát a valóságban csak egységek vannak. Ez annyi, mint a fogalmak tárgyas valóságát tagadni. Nincs vonatkozás, mely által a közvetlenül egyes dolgon túlmenni lehetne. Nincs tehát közös, nincsenek általános fogalmak, hanem csak egyes dolgok, s ezek között semminemű közvetítő viszony nincs, mely azokat egységbe összekapcsolhatná. Így nincs is gondolkodás, hanem csak érzéki észrevétel.

De ha Roscellin szerint az általános fogalmak legalább flatus vocis, mikép támadnak azok az emberi tudatban? Mert, ha minden gondolkodás és ismeret csak a tapasztalati benyomásoktól függ, ha csak az igaz, mi érzékileg adott; mi tehát az, mi az emberi szellemet arra kényszeríti, hogy a tapasztalati valóságon túlmenve, általános fogalmakat képezzen, ha mindjárt csakis a flatus vocis formájában? Ez nála nincs kifejtve, s az ő nominalismusa vagy empirismusa oly nyers, hogy ő még a rész viszonyát az egészhez sem tudja magának képzelni. Ekkor pedig kérdés, mikép gondolt magának valamely logikai viszonyt? Csak az világos, hogy az ő nominalismusával összefügg ellenkezése az egyházi háromsági tannal. Mert, ha az általános viszonyát a különöshöz nem tudta gondolni, ha nézete szerint minden csak annyiban való, mennyiben az mint egyes dolog magára nézve létezik; úgy ránézve a valódi kapocs, mely a személyeket a lényeg egységébe összeköti, magától elesik. Az ő álláspontján csak az egyes, a tapasztalatilag adott a való, az általános csak képzelt, de a képzelt, mivel tapasztalati valósága nélkül igazi tartalma nincs, üres. Az általános csak névszerinti egység, mely alatt semmi valódi levőt gondolni nem lehet.

Ellenben Anselm, a középkori realizmus megalapítója, beszél nemcsak általános fogalmakról, hanem általános állagokról is. *) Ros-

*) Kitészik, hogy a középkori realizmus egészen ellenkezője annak, mit ma realizmusnak neveznek.

cellin minden ismeretbeli igazságot csak az egyes dolgok tapasztalati benyomásából származtat le, s a szellemet csak a test, az általánost csak az egyes által határozza meg. Anselm szerint van minden testi benyomásoktól és minden képzetektől független ész, mint az emberben a legfőbb elv, és van az ismeretnek oly tárgya, melyet csak a tisztán gondolkodó vizsgálódás fog fel. Van tehát oly általános, mely az egyes dolgoktól különböző. Ezért kikel Roscellin ellen, mivel ez az ember fogalma alatt semmi mást nem tud gondolni, mint egy individuumot. Anselm szerint az ember fogalmának valósága nemcsak az egyes individuumokban van, hanem magában az általános fogalomban is, melyben az egyes individuumok egyek, szóval a nemi fogalom egységében. Az általános fogalmak általános állagok. Tehát azok alatt nemcsak a tapasztalatilag adottól elvont fogalmakat gondolja, hanem valóságos állagokat. E pontra nézve rokon Plátóval. Nézete szerint az általános annyira állagos, hogy nemcsak minden egyes lét az általános által határoztatik meg, hanem az általános a tulajdonképen egyedül létező, az igazán való. Anselm ezen realistikai nézetét teljesen kifejező de veritate címet viselő értekezésében ekkép adja elő: Mind, mi van, csak a legfőbb igazság (summa veritas), az egyáltalános ész által van. Ezért minden csak a legfőbb igazságnak megfelelőleg létezhet. Minden lévő csak a legfőbb igazság megvalósítása vagy a legfőbb igazság maga a valódi dolgokban. Minden valódi tehát észbeli és minden észbeli valódi. Ha pedig van valami, mi a legfőbb igazsághoz nem áll megfelelő viszonyban, az csak esetleges, lényegtelen, enyésző, ez pedig az egyáltalános igazságot vagy a levőnek észszerű valóságát le nem ronthatja.

Mivel Anselmnél és Roscellinnél lép fel először a realizmus és a nominalismus középkori értelemben, itt van helyén ez ellentét történetéről szólni.

A nagy kérdés tulajdonképen a plátói és az aristotelesi álláspont ellentéte, vagy az, mi a különbség az ideák és a kategoriák között?

Plátói felfogás szerint az idea az igazi levő és állagos, de az idea általános, nem. Tehát az általános fogalmak az igazi valóság; ellenben az egyes érzéki dolgok az ideának csak árnyképei. Az idea levén az igazi levő, ahhoz az emberi öntudat nem annyira öncselekvőleg, mint inkább befogadólág viszonylik. Ellenben Aristoteles álláspontján a nyomozás kiindul az egyesből, a tapasztalatilag adottból az általánoshoz, s úgy látszik, hogy az általános csak a reflectáló és abstraháló szellem működésének eredménye.

Az ideával ellenkeznek, ezt pusztá abstractiónak venni. Ellenben a kategoriák azon legmagasabb gondolkodási formák, melyek alá foglalandó minden a valóságban létező dolgok sok- és különfélesége. A kategoriák jelleme tehát határozottabb, mint az ideáké, mert ha az egyes dolgokból kiindulunk, mindig oda jutunk, hogy a különféleséget egységben fogjuk fel, miután a kategoriák azon határozományok, melyeket minden dologról elmondunk, azok a legáltalánosabb, de egyszersemind magukban lényegileg különböző, mert minden categoria sajátosságos fogalmat fejez ki, melyet más fogalomra, mint épen a kategoriára, visszavezetni nem lehet.

Ha a két elméletet viszonyban egymáshoz vizsgáljuk, s azt kérdezzük, hogy az általános fogalmak magukban álló állagok-e vagy csak a gondolkodó tudat szüleményei, a felelet magától látszik jönni, a szerint, a mint vagy Plátóval kezet fogva, az idea tárgyiasságának vagy Aristotelessel a tapasztalás és az alanyi tudat álláspontját foglaljuk el. Azonban az egyik álláspont egyenjogúlag áll szemközt a másikkal, mint ezt már Porphyrius megfigyelte. Ha tehát úgy a plátói ideákat, mint az aristotelesi kategoriákat az általános fogalmak közös nézpontja alá foglalták; a feladatot, melyben a görög philosophiának minden eredményei összefolytak csak azon kérdésben lehetett összefoglalni, mikép azt Porphyrius tette, hogy az általános fogalmak az alanyi tudattól független tárgyas valósággal birnak-e, vagy hogy azok csak gondolkodásunk abstractiói? A kérdés tehát oly fontos volt, hogy a fürkésző szellem figyelmét folyvást igénybe vette. Ezen kérdést, mint az ókor hagyományát commentárjai által Boëthius közvetítette a középkorral. A Boëthius által fejtegetett problémával tovább foglalkoztak a karolingi iskolák, s a nominalismus és a realismus, noha még fejletlen és csak az ókor tekintélyén nyugvó formában már ekkor megvolt.

Azon mód, a mint a szóban forgó kérdés a két görög bölcsésznel közvetlenül fellépett, és a mint Aristoteles Plato ellen polemisál, a következő. A feladat az volt, megfejtteni, mi az eredetileg lényeges és a valódi lét, az egyes vagy az általános. Plato az általánost tekintette a dolgok lényegének, s azt az ideákban találta. Az általános, az idea p. o. az állat ideája szerinte a maradandó lényeg; ellenben az egyes lények, jelenségek p. o. ezen állatok elenyésznek. Ezért az egyes lényeknek nem tulajdonított igazi létet, a jelenségek az ideáknak csak árnyképei. Aristoteles elfogadta ugyan azon plátói tételt, hogy a tudás tárgya a dolgok általános lényege; de midőn Plato innen azt követ-

keztette, hogy az általános, mint ilyen a valódi, és hogy magában, mint állagos létezik, e pontra nézve ellenkezik egyenesen Aristoteles Plátóval. Aristoteles azt tanítja, hogy az általános, a nem nem létezik az egyes mellett, ettől elszakítva. Az általános csak az egyesben van, a nem azon dolgok egysége, melyek alatta foglalhatók. De ha az általános nem magában álló, úgy nem is lehet állag, lényeg. Állag csak az, mi alany, de soha nem tulajdonítmány. Ilyen Aristoteles szerint csak az egyes lény. De ha majd az egyes lény a lényeges lét, majd az általános az, mi az egyesnek lényegét teszi, úgy a kérdés nincs megfejtve. Plátó felfogása szerint, az idea az igazi való, de az idea általános, s az egyesre, az érzékire nem szoruló. Azonban ő az ideákat csak a tapasztalástól vonta el, s ezért az egyest az általánosnak formájában fogta fel, és megfordítva az általánost, a nemet mint számtanilag egyest tekinti. Tehát a tudományos fontos kérdést a két nagy bölcsésznek nem sikerült megoldani. Mivel azonban Plátónál előtérbe lép azon tan, hogy az idea mint általános, nem, a jelenségek változataiban az állandó, ellenben ezzel szemközt a jelenségek csak valami enyésző, Aristotelesnél ellenben a súly azon tételre van fektetve, hogy az általános csak az egyesben van, tehát az egyes lény a lényeges valóság, itt vannak a pontok, melyekhez a nominalismus és a realismus kapcsolhatták okoskodásaikat. Aristoteles az általánosról és az egyesről a metaphysikában értekezik, ellenben a kategoriákról egy külön kis munkácskában. Igazi általános úgy nála, mint Plátónál a nem, genus, noha Plátó e téren nem következetes, mert ideát, tehát igazi általánost lát ott is, hol több dolgot egy köznévvvel jeleltünk meg. A legfelsőbb nemek közt Aristoteles szerint nincs közösség, legfeljebb analogia. De a legfőbb nemi fogalmak előtt azon legáltalánosabb nézponokat mondja nyomozandóknak, melyek szerint minden meglevőt lehet vizsgálni. Épen ezen legáltalánosabb nézponok a kategoriák. Tehát ezek sem pusztán alanyi gondolkodási formák, hanem a valódinak is határozottságai.

A nominalismus és realismus megértése végett vissza kell mennünk Erigenáig. Ennek egész rendszere azon föltevésen alapszik, hogy az általános, mint ilyen az igazi levő, s ezen általános az egyedi dolgokban csak különös jelenségmód. De midőn ezen szemponttal szemközt az általánosnak korlátoltabb jelentést törekedtek adni, itt is túlmentek a kellő határon, mert az általánostól minden tárgyias jelentőséget elvontak, s azt csak az alanyi gondolkodás eredményének tekintették. Így eredt a realismus és a nominalismus közti harc. Már a

kilencedik században fellépett egy francia szerzetes Auxerrei Eric, ki Erigena felfogásával ellenkezik. Ő azt mondja, hogy sem a nemek, sem a fajok magukban véve nem állagok vagy dolgok, hanem szavak, melyek annak megkülönböztetésére szolgálnak, mi p. o. az állat vagy az ember meghatározásához kívántatik. Hogy ő azonban nem szoros értelemben vett nominalista, abból tetszik ki, hogy Boëthius nyomán különbséget tesz a dolog (res), az erre vonatkozó értelemfogalom (intellectus) és az ezen fogalmat jelző szó (vox) közt. Az első kettőről azt mondja, hogy az önmaga által van meghatározva, ellenben a harmadik az emberi működés eredménye.

A kérdés alatt levő pont ezzel nincs ugyan megvilágosítva, de legalább annyi kitetszik, hogy a fogalmak nem pusztá szavak.

A fontos kérdéssel a híres II. Sylvester pápa is foglalkozott, s tanította a fogalmak realitását. E tárgyra nézve egy pontja így szól: *Non enim ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta; sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae verae artes sunt et a sapientibus inventa.*

A nominalismust és realismust az eddigi korlátolt keretből Roscellin és Anselm emelte ki, s az új fontosságra emelkedett az által, a mint azt az egyházi dogmákra alkalmazták. A nominalismus túlnyomó irány volt addig, míg azt csak philosophiai kérdésnek tekintették. De a mint az Roscellinban az egyházi háromsági tannal összetütközésbe jött, a túlsúly azonnal a realismus részére hajlott. Hogy az egyház ezen harczban úgy a nominalismus metaphysikája ellen nyilatkozott, mint a belőle eredő dogmai tévedéseket is elítélte, az nem volt épen a tudománynak és a bölcsészetnek megtagadása, mire különben úgy az egyházi atyák, mint a scholastika korában nem egy eset volt. Az egyházat e tekintetben azon helyes tapintat vezette, hogy ki a dolgoknak több valóságot tulajdonít, mint az ideáknak, az inkább e világon *) csüng, mint az eszményin. És az Anselm részéről nem is volt rágalom, midőn azt állítja, hogy a nominalismus következetesen kifejtve, a dolgok istenítéséhez vezet. Az a dolog természetében rejlik. De, hogy a realismus végső következményei a másik véglethez, a pantheismushoz visznek, azt ő meg nem figyelte.

A realismust a túlságig vitte Champeauxi Vilmos. Született Champeauxban 1070-ben. Tanítói közt említettik Roscellin is. A XII.

*) Az érzékin, a múltón.

század elején híres tanító volt Párisban, 1108-ban ő alapította meg, a később oly nagyhírű St. Victori zárda iskoláját. Mint chalonsi püspök halt meg 1121-ben. Realismusára vonatkozó iratai közül, egy sem maradt fent, s tanaihoz az ismeretet csak elleneiuek, nevezetesen Abaelard tudósításaiból lehet méríteni. Anselm realismusa egészen theologiai alapú, theologiai nézete pedig realistikai. Ellenben Vilmos azt közelebbi tekintet nélkül a theológiára tisztán, mint philosophiai tárgyat vizsgálja, s így ő e tekintetben kivétel. Felfogása szerint az általános, mint közös annyira a dolgok lényege, s ezekben egészen megvan, hogy az egyes dolgok közt, mi ezek állagos lényegét illeti, különbség nincs; mi rajtok az egyedi, mi azokat egyesekké, különbözőkké teszi, azaz általános állagnak csak módosulata. Mi által az egyes dolgok egyedítettnek, az csak a járulékok sokasága és különfélesége. Tehát, p. o. Socratesben csak az emberi mivolt az állagos, ellenben az ő socratesse pusztán járulékos. Így Vilmos az egyes lényt csak az általános enyésző jelenségmódjának tekinti. És ő nemcsak a nemeknek, melyek valójában ilyenek, tulajdonítja az elsőséget, hanem minden, az abstractió által nyert általánosságról azt tartja, hogy az universale ante res. Ennek folytán azt állítja, hogy p. o. rationalitas, albedo stb. volnának, ha semmi rationale vagy album nem volna. Mivel tehát az egyedi különbség semmi lényeges, ezért arra fekteti a súlyt, hogy az universale minden egyedekben essentialiter, totaliter és simul van meg.

Vilmos álláspontján áll Bernát chartresi püspök is. Realismusát Plátó Timaeusára alapítja.

Cambrayi Odo, a realismust ismét theologiai formában adta elő, nevezetesen azon augustinusi alapon, hogy Ádámban az egész emberiség vétkezett, mivel Ádámban genus és individuum egy volt. E szerint az egyest az általános határozza meg.

Azonban champeauxi Vilmos Abaelard ellenvetései folytán később következőkép módosította realismusát. Az individuumokon kívül semmi sincs, hanem ez maga — a mint különböző szempontokból vizsgáltatik — faj, nem, általános, p. o. Socrates, ezen bizonyos érzéki jelenségnél fogva, mely őt Socratesse teszi, egyed, s mint ilyennek semmi más egyedben nem található jellemzetes sajátása van. Ebben áll socratessége (socratitas). Ha pedig socratességét elhagyjuk, s csak azt vesszük, mi őt emberré teszi, t. i. hogy ő eszes, halandó lény, ez a faj fogalma. A fogalom „ember“ oly tulajdonítmány, mely több, ugyanazon kategoriába tartozó alanyt illet. Ha az eszes és a halandó

mivoltot is elhagyjuk, s csak azt tartjuk meg, mit a lényeg fogalma jelez, ez a nem fogalma. Ha végre minden formát mellőzünk s Socratést, csak mint állagot tekintjük, úgy a legáltalánosabb fogalomhoz jutottunk el. Socratesben, mint ilyenben semmi sincs, mi másban is találhatnánk, de mennyiben ő ember, sok indifferens van meg benne, mi másban is van. Ezen elmélet már nagyon is a nominalismus felé hajlik, mert elsőnek az egyedit tekinti, s ha az egyed ezenkívül még valami más is, az mindig ugyanazon egyed, de különböző szempontok szerint vizsgálva. Hogy azt így vizsgáljuk, más ilyenmű egyedekkel kell összehasonlítani, s mi az nemcsak mint faj, hanem mint nem, állag, ezt is csak az összehasonlítás útján ismerhetjük meg. Ebből világos, hogy csak az abstractio által nyerjük részint az alsóbb, részint a magasabb általános fogalmakat. Ezen elmélet az általánost nem veszi mint essentialiter azonost, hanem úgy, mint indifferenst, azaz mint olyant, hol az egyes egyedek jellemzetes különbsége elsimul. Ebben pedig az van kimondva, hogy az általános nem realiter, hanem csak idealiter létező. Hogy ezen elmélet Vilmostól származik, ezt többek közt Cousin állítja. De a dolog annak alapján még nem bizonyos, hogy ezen francia bölcész Abaelardnak historia calamitatum című munkájára hivatkozik. E munkában csak annyi áll, hogy Abaelard az ő ellenvetései által rábirta Vilmost, hogy ez túlságos realismusával hagyjon fel. Hauréau ezen elméletet Bathi Adelardnak, Ritter pedig Mortagnei Walternek, ki 1174-ben, mint lyoni püspök halt meg, tulajdonítja. Az ismeretlen szerzőtől eredő tant nevezték indifferentiának. E szerint az igazi lét a nem, faj és egyed differentiái által nem érintetik, mivel ugyanazon lét, mint egyed Plato, mint faj ember, mint nem élő.

Azon feszes ellentétnél, melyet egyrésztől a túlságig ment realismus, másrésztől a szinte túlságig terjedt nominalismus felállított, a gondolkodás meg nem állapotodhatott, s már korán mutatkoztak közvetítési kísérletek. Ilyen közvetítők akartak lenni a Conceptualisták, kik az általánost conceptusnak neveztek, s azt tanították, hogy az universale a szellemnek általános gondolata, de a gondolkodó szellemen kívül tárgyias valósága nincs. Megkülönböztették ugyanis a dolgot (res), az értelmet (intellectus), melylyel az ember a dologról bír, és a szót (sermo), az értelem kifejezését a beszédben. Így az általános fogalmak, melyeket az értelem képez, mintegy középső helyet foglalnak el a dolgok, mint az ismeret tárgya, és a szavak közt. Azonban hozzátették, hogy az értelem a dolgot teljesen fel nem foghatja, tehát az ér-

telemfogalom nem rejthet magában mindent, s a beszéd az értelem által felismertet, teljesen ki nem fejezheti. Az általános fogalmakat az értelem képezi azon képzetekből, melyek a tárgyak egyedi formáját képviselik, úgy, hogy ezen képzetekből a tartalom kifejtetik. A conceptualismus tehát az universaliák alatt lényegileg a fogalmakat érti, mint azokat az abstraháló értelem képezi. E szerint az universaliák, nem pusztán flatus oris ugyan, de még ez által nincsen meghatározva azon viszony, melyben a fogalmak, mint az értelem gondolatai a dolgokhoz állanak.

Maradt ránk egy de generibus et speciebus című irat, mely szinte közvetítési kísérlet a nominalismus és a realismus között. Cousin, utána Baur s mások ezen iratot Abaelardnak tulajdonítják, Ritter Joscelynnnek soissonszi püspöknek, a híres clairvauxi Bernát barátjának, Suger apát és minister meghitt emberének, VII. Lajos király tükös tanácsosának. Hogy Cousin állítását nehezen lehet elfogadni, ezt Abaelard azon logikai fejtegetései mutatják, melyek theologia christiana című munkájában elől állanak. Az iratban foglalt elmélet, mely inkább a nominalismusban gyökerezik, mint a realismusban, nem elég világos, minek oka az, mivel a szerző a tárggyal nem volt egészen tisztában. Ő mivel közvetíteni akart, az universaliákat nem tekintette pusztá szóhangoknak, de oly állagoknak sem, hogy ezek által az egyes dolgok minden önálló valóságukat elveszítenék. Kiindulási pontja azonban inkább nominalismus, mert ő is az egyes dolgokból, mint valósággal létezőkből indul ki, ezek az adott, az állagos, s innen jut el az általánoshoz. Az a kérdés, hogy fogja fel ezt? Ő a dolgok fajait és nemeit úgy tekinti, hogy azok az individuumok összegyűjtése (collectio). Az individuumok, noha sokaságot képeznek, mégis úgy tekintendők, mint faj, mint általános, mint egy természet, mikép egy nép vagy sereg, noha sok személyből áll, mégis mint egység gondoltatik. Az általános fogalom tehát gyűjtő fogalom, mely az egyedeket egységbe foglalja össze. Ezen egység a dolog szerint, mint sokaság áll ugyan elő, de mégis, mint egy egész, mint általános, mint egy természet tekintendő. De az összegyűjtés, mely az általános lényegét képezi, nem állhat tetszés szerinti egyedekből, hanem az általános fogalom alá foglalandó egyedeknek hasonló anyagból (similis materia) és különböző formából összetettnek, vagy a mint ezt máskép mondja, hasonló teremtésűeknek (similis creationis) kell lenni.

És most először az individuumokat veszi. Socrates, p. o. mint individuum áll az emberi mivoltból, mely mint anyag viszonylik, és

socratességből (socratitas). Ez azon forma, mely azon egyént Socra-
tessé teszi, s azt minden más embertől megkülönbözteti. Ily eset van
Plátóval stb. Az anyag a kettőben hasonló, mivel az mindkettőben az
emberi mivoltban áll, holott a forma a kettőben különbözik, s ennek
következtében őket két különböző személylyé teszi. Tehát a hasonló
anyag teszi azon általánost, mely alá az egyedek foglalandók.

Az individuumokból képezetnek a fajok. Mi az individuumokról,
az a fajokról is áll. Minden faj ugyanis ismét anyagból és formából
áll. Az anyag itt a sok essentiákban az egyenlő, p. o. az ember fogal-
mában az állati. Ezt, mint anyagot, a forma emberi természetté hatá-
rozza meg.

De mivel a különböző fajfogalmakban megvan az anyag hason-
lósága és a forma különbsége, a fajokat ismét magasabb fogalom alá
lehet foglalni, s ez a nemi fogalom.*) Így nyerjük az állat fogalmát.
Az állatiban, mint nemben, az anyag a test essentiája, a lényeges
forma pedig az élet és az érzés (animatio et sensibilitas), ezek a test
minden specieseinek formái.

De a nemi fogalommal is úgy lehet bánni, s az általános fogal-
mak sorában ismét feljebb szállhatunk, míg utóbb feljutunk az állag
fogalmához. Azonban ez sem egyszerű, mert ez is anyagból és formá-
ból áll. Ebben az anyag a mera essentia, a forma pedig az ellentétek
befogadhatósága (susceptibilitas contrariorum).

Ezek nyomán a szerző úgy következtet, miszerint helytelen, ha
azt mondjuk, hogy az általános fogalom egész teljességében, minden
individuumban, mely amaz alá foglaltatik, bennrejlének, mivel a faj,
mint általános fogalom, onnan ered, hogy az individuumok egytűvé
foglaltatnak, s mint egység gondoltatnak. Tehát nem lehet felvenni,
hogy az általános, mint egész, az individuumban van meg. A faj bizo-
nyos tekintetben úgy viszonylik ugyan, mint az individuumok anyaga,
de csak azon értelemben, hogy a fajt alkotó sok állagok egyike a forma
által ezen individuummá alakíttatik meg. Tehát ugyanazon fajú indi-
viduumok közt nincs azonosság, hanem csak egy hasonló teremtés
(similis creatio). A fajok és nemek mindig megtartják ugyan azonos-
ságukat; de ez nem onnan ered, mintha azok tárgyias léttel bírnának,
azok azonossága csak azon alapszik, hogy az individuumok hasonló

*) A különbséget a faj és a nem között maga így teszi meg: Illa (spe-
cies) ex solis illis essentiis, quae individuorum formas sustinent, collecta est;
ista vero, quae genus est ex his, quae diversarum specierum substantiales dif-
ferentias recipiunt.

teremtésüek. Tehát minden testi dolgok alapjául — mert a szellemeket e körből kizárja — oszthatlan atomokat kell felvenni; de ezek sem egészen egyszerűek, mert rajtuk is lehet többféle tulajdonságot megkülönböztetni, azokban is előlép a lét és a különféle minőségek ellentéte, s ezek teszik a formát, az alapjukat képező pedig az anyagot.

Noha nehéz dolog e tant megérteni, annyi világos, hogy az inkább a nominalismusban gyökerezik, mint a realismusban, mert a nominalistákkal együtt kiindul az egyes dolgokból, az individuumokból. Ezek rá nézve az adott és az állagos, s ezektől az általános fogalmakhoz emelkedik fel. Az individuumtól, p. o. az egyes emberektől halad a fajhoz, ez az ember, innen a nemhez, ez az élő, az állat, innen a legáltalánosabbhoz, a substantiához, ez a mera essentia. Szerinte tehát az universaliák nem pusztá szavak, hanem fogalmak. De másrésről azon feltevésen mozog, hogy az universaliák nemcsak az abstractió által nyert pusztá fogalmak, hanem valóságos állagok, mert noha beszél az egyesekből álló collectióról, annak a fogalom egységébe való összekapcsolásáról, mi az egyes dolgokban mint közös jelenik meg; mégis az egységgé összekapcsolt közöst úgy gondolja, mint tárgyiasan létező lényegiségek sokaságát (*multitudo essentiarum*). Az általánost, mint anyagi substratumot kell gondolni, melyből több és több oly határozottságokat kell elhagyni, melyek azt individualizálják, p. o. azon fogalom nép sok individuumból áll ugyan, de az mégis egység, melynek azonban nincs reális, hanem csak képzelt létezése, az a fogalom egysége. Az általános fogalomban csak az egy természetű, különböző individuumok kapcsoltatnak össze eszményi egységgé. A valódi tehát csak az individuumok, ezek egysége csak eszményi, s azon ismérvek is, melyek p. o. azon fogalmat ember alkotják, szinte csak pusztá abstractió, azok realiter csak az individuumokban léteznek; ha az egyedeken túlmegyünk, azok csak összefoglalása az egyes egyedekben levő közösnek, mint *collectio*. De a szerző a helyett, hogy ezen úton tovább haladna, s azon fogalmat ember, valamint az általánosabb fogalmakat, melyek alá amaz rendelendő, pusztá abstractiónak venné, az általánosabb fogalmat úgy tekinti, mint az alárendeltnek anyagát, vagy reál substratumát. P. o. azon fogalomnak ember, anyaga vagy substratuma az állat, mint *genus*, az állat anyaga pedig a test, a mint ezt az állagos formák vagy essentiák, t. i. az *animatio* és a *sensibilitas* meghatározzák. A legáltalánosabb fogalom, mely ezen úton nyeretik, az állag fogalma. De úgy látszik, hogy a szerző az anyagot nem gondolja mint pusztán logikai abstractiót, hanem mint minden

levőnek reális alzatát, mint az általános létet, melyben még semmi határozott sincs tételezve.

Az irat tehát, midőn közvetíteni akart, két ellentétes álláspontot zavart össze. Egyrésztől kiindul az egyes dolgokból, mint valódi létezőből, s az abstractio útján innen kellene az általánoshoz feljutnia; másrésztől azonban az általánost tekinti igazi állagosnak, melyhez az egyedi, mint közelebbi határozottság járul, mint az általánosnak modificatiója. A szerző azon úton van, az universaliáknak, mint lényeges gondolkodásformáknak valóságát a gondolkodásban megtartani, azokat mint collectiót, vagy mint abstractiót venni, s így a szellem működésére visszavezetni; de másrésztől az universaliákat nemcsak pusztá fogalmaknak, hanem valóságos állagoknak is tekinti, melyek substratum a általános állag, az anyag, a lét általában.

Hogy a realismus és a nominalismus közti vita alapjának mélyére biztosabban lepillantassunk, s az eddig mondottakat innen beláthassuk, vissza kell menni azon pontra, melyből e fejezetben kiindultunk. Egyrésztől állott az egyházi hit, másrésztől a tudás. A tudás mint forma a hiten mint adott tartalmon kívül állott. De a tudás mint forma a maga fogalmára irányult, noha a tartalom, mint adott, rajta kívül állott. Ezen ellentétet Anselm állapította meg s emelte öntudatra. A tudomány további fejlődése abban állott, hogy magára a fogalomra kellett tekinteni, s épen ebben van alapja a realismus és a nominalismus közti ellenkezésnek, mely, ha más formák alatt is, lehet egészen korunkig, p. o. mint empirismus és idealismus, mint aristotelesi és plátói philosophia, mint tárgyiasság (objectivitas) és alanyiség (subjectivitas). Ezen kutatáshoz a háromsági dogma adott alkalmat. Atya, fiú és szellem különböző, és mégis egyáltalában azonos személyek, mint ezt Athanásius dialecticája fejtegette. De most azt kérdezték, mikép lehet a háromságban a háromegységesség is, és megfordítva. Ezen felmerült kérdés az idea természetére irányult. Az idea természete az, hogy saját körén belől ellentétes, és ezen ellentétben egyszersmind magával egységes.*) Ez a fogalom fogalma, vagyis a logikai fogalom. Az általános csak azon feltétel mellett általános, ha saját magából halad a különöshöz vagy a fajhoz, és az egyeshez vagy az egyedhez; a különös, mint az általánossal szemközt álló, maga is általános és ennek ellenkezője; az egyes úgy a különössel, mint az általánossal áll

*) Minden valódi ilyen, mert valódi csak az, minek belső különbségei vannak, de valódi a különbség, mint ellentét, és ezen lényeges különbség egység.

szemközt. De az egyes valódi csak mint a különösnek és az általánosnak egysége, valamint a különös is csak mint az egyesnek és az általánosnak egysége valódi. Ezen pont, hogy a fogalom mozzanatai szétválnak és egyik a másikba átmegy, vette igénybe a scholastika gondolkodását. A fogalom a maga momentumainak (általános, különös, egyes) egyáltalános azonossága. De a scholastikusok ezen momentumokat egymástól elvontan elválasztották. A momentumok, mivel azok nem az egész, szükségképen egymás ellen fordultak, s innen származott a heves harc. A különbségeket, a momentumokat a tárgyban kiemelni, de ezeket egymásra nem vonatkoztatni, s a belső egységre vissza nem vezetni, ez az értelem műve, mert az értelem működése lényegileg a különbségek megállapításában áll. Ezeket a maguk egységére visszavezetni, ez az ész működése. A scholastikai gondolkodás amaz első irányban haladt, s ebben van igazi alapja annak, hogy feladatait megoldani nem volt képes.

A nominalisták előtt az általános, az idea, a nem pusztá név volt, s ezért mondták, hogy *universalia*, vagyis a fogalmak *sunt post rem*, mint az alanyi gondolkodásnak elvont, igazi valóságot nélkülöző általánosságai. Ellenben a realisták az általánosnak, a nemnek, az ideának annyira tulajdonították minden igazságot, miszerint azt mondták: *universalia sunt ante rem*. Így természetesen az egyestől megtagadták az igazságot, sőt azt megsemmisítették, tőle az önálló lét erejét elvették, miután azt csak az általános pusztá képviselőjének tekintették. Kellett tehát a nominalismus közt és a realismus közt közvetíteni. Ezt nagyobb mértékben, mint a „*De generibus et speciebus*“ című munka szerzője, megtette Abaelard, az egyesnek és az általánosnak azonosságát törekedvén kimutatni (*communitas universalium*), s az ő fölfogásának nyomán született meg azon tét: *universalia sunt in re*. Ezen felfogási mód aristotelesi, az pedig, mely ezt tanítja: *universalia sunt ante res*, plátói. Tehát a plátói irányú scholastikától az aristotelesihez Abaelard teszi az átmenetet.

Az általánost és az egyest tekintve, Zeller jelentékeny rokonságot lát az ó kor plátói és a középkor egyházi gondolkodásmódja, vagy a plátói állam és a római egyház között. Mindkettőben az általános feltétlenül uralkodik az egyes felett, az idea, mint általános, az egyedülvaló s az egyes akarattól teljesen független hatalom. Igen természetes tehát, hogy a középkori egyház feltétlen hatalmának kora a plátói irányú scholastika fejlődésének kedvezett, és hogy azon gondolkodásmódnak, mely attól elhajlott, az egyház minden erejével ellen-

szegült. Ezért az nem esetleges jelenség, hogy a scholastika ifjú- és fénykorában a realisták, az egyház nagyobb hívei, szellemileg erősebbek voltak, mint a nominalisták. De midőn arról volt a szó, hogy a világi érdekeket elnyomó középkori egyház ellen kellett harcolni, a nominalisták, mint a kor lelkét jobban megértő bölcsesek részére esett a szellemi felsőbbség.

III. Abaelard.*)

1. Életrajza. Pierre de Pallet (Petrus Palatinus), ismeretesebb Abaelard neve alatt, született 1079. Palais helységében Bretagneban, nemesi családból. Ő az egyetlen romantikus bölcsező. A regényirodalomból ismeretes azon szerelmi viszonyról fogva, mely közte és Heloise között volt. Champeauxi Vilmostól Párisban a dialectikát hallgatta. Úgy Abaelard, mint Heloise előmozdították Franciaországban a szellemi műveltség iránt feléledt buzgóságot. Abaelard már fiatal korában elhíresedett a nyilvános vitatkozásoknál tanúsított dialectikai ügyességéről. Heloise az argenteuili zárdában nevelkedett. Itt megismerkedett a szentírással, az egyházi atyákkal, ügyességet szerzett magának a zenében, és ismeretet az orvostanban, 18 éves korában, mint virágzó szépség, visszatért Párisba nagybátyjához, Fulberthez. Ekkor tanított Abaelard nagy tetszés közt Párisban. Fulbert a híres bölcsezt házába fogadta, s unokahúga oktatását egészen rábízta. Heloise megtanulta tőle a görög és a zsidó nyelvet. Hogy Abaelard a görög nyelvet értette, ezt sokan kétségbe vonják. Mit belőle tudott, az sok nem lehetett. Abaelard és Heloise együtt lelkesedtek Plátóért és Aristotelesért. De a szellemiek iránti közös szeretetük észrevétlenül átvezette őket a legszenvedélyesebb szerelemhez.**) Heloisének fia lett, kinek Abaelard Astralabius, tehát nem megfelelő nevet adott. Fulbert a szerelmesek egybekelését kívánta. Abaelard beleegyezett, ha a házasság titokban marad, hogy így a theológiát tovább is taníthassa; Heloise ellenkezett, részint mivel inkább akart Abaelard kedvese maradni, mint nejévé lenni, részint mivel a tudományt a nagy tanítótól nem akarta megfosztani. A házasság megtörtént, de Fulbert bántalmazta unokahúgát, mivel ez mindig eltagadta, hogy ő Abaelard neje. Heloise nagybátyja bántalmai

*) Bathi Adelardot, Chartresi Bernátot, Conches Vilmost, Mortagne Waltert mint platonikusokat csak név szerint említjük meg.

**) Barátjaihoz írt leveleiből kitetszik, hogy érzése korántsem volt oly tiszta, mint Heloisé,

elől az argenteuili zárdába menekült apácának. Fulbert e miatti haragjában Abaelardon nemtelen boszút állott, őt fogadott gonosztevők által megcsonkíttatván. Ezen idő óta Abaelard és Heloise csak levelezés által állottak egymással összeköttetésben. Ezen leveleket a világ most is mesteri műveknek tekinti. Ez természetes, ha két művelt lélekből a szerelem szenvedélye megszólal. Abaelard Champagneban Provins mellett telepedett le egy, a szerzetesektől nyert remetelakban. Itt mint tanító lépett fel, s annyi tanítvány gyűlt össze körülötte, hogy a párisi tanárok, megfogyván tanítványaik száma, panasszal léptek fel ellene. A jó helyről el is űzték őt, felhasználván ellene egy munkáját a háromságról, melyet a soissonszi zsinat 1121-ben elégetett. Abaelard kénytelen volt az iránta ellenséges indulattal viseltető st.-denysi zárda apátjánál tartózkodni. Itt egyszer úgy nyilatkozván, hogy Franciaországot nem Dionysius Areopagita térítette át a keresztyénségre, az apát ezt neki állambűnül róttta fel, mire Abaelard ismét menekülni volt kénytelen. Ekkor Nogent sur Seine mellett telepedett le, s barátjaitól pénzt nyervén, egy házat építtetett, melyet imaházzá változtatott át, tanítani kezdett, s háza körül egy egész telep keletkezett. Tanítványai az imaház mellett egy új házat építettek, úgy hogy zárda lett belőle, melyet Abaelard Paraclet-nek nevezett el. Most a rheimsi tanárok, elvesztvén tanítványaikat, léptek fel ellene, őt eretnekséggel vádolván. Abaelard kénytelen volt a ruysi apátságot elfogadni. A st.-denysi apát elűzte az argenteuili zárdák apácáit. kiknek priornéja Heloise volt. Abaelard az elűzötteknek Paracletet engedte át, melynek első apátasszonyává Heloise lett, ki az apácákat a latin, görög és a zsidó nyelvekben és a szentírásban oktatta.

Abaelard a maga századában egyike volt azoknak, kik legjobban írtak latinul. Vele e téren vetélkedtek Clairvauxi Bernát és tanítványa, Salisburi János. Abaelard hihetőleg ismét fellépett Párisban mint tanár, hol jeles előadása újra felélesztette írgyeinek gyűlölségét. A theologusok több eretneki tételt tudtak kivonni írásaiból. Clairvauxi Bernát is Abaelard tanai ellen nyilatkozott. A Sensban megtartatott zsinat 1140-ben elkárhoztatta Abaelardot, s a végítélet kimondását II. Ince pápára bízta. A pápa Abaelard iratait elégetni, őt magát elcsukadni, s neki a tanítást eltiltani megparancsolta. Egy barátja volt, ki őt, az üldözöttet, pártolása alá vette — Péter (Pierre le Vénérable). Ez zárdájában menedéket adott neki, s kibékítette őt a pápával és a szentség hírében álló Bernáttal. Abaelard 1142-ben fejezte be viszontagságos életét. Tetemét Heloisének küldték meg, ki azt Paracletben temettette el.

Abaelardra nézve a történetírók nagyon eltérnek egymástól. Némelyek tudományos érdemeit, különösen ügyességét a dialectikában mód nélkül való magasztalással halmozzák el, mások ezt kétségbe vonva, írói és tanítói működését hiúságából, hatáskapkodásból magyarázzák. Utóbbiak közé tartozik Ritter, ki Abaelardról ezt mondja: „Er gehört zu den Männern, welche durch ein blendendes Talent ihre Zeitgenossen ergriffen, aber indem sie es zur Befriedigung ihrer Leidenschaften missbrauchten, verhindert werden, ihm eine tiefere Bildung und Bedeutung zu geben.“ *) Ritter ítélete igazságtalan. A mint ő Abaelardot előadja, az csaknem folytonos polemia.

2. Abaelard álláspontja. Abaelard könnyen megérthető előadásának — ő itt is francia — köszönte azon nagy hatást, melyet számos tanítványaira gyakorolt. E mellett bírta a gondolatok gazdagságát is, noha a tudomány alapjait a mélységnek csak egy fokáig sikerült neki kinyomozni. Nagyban érdekelték őt a tekintélyes theologusoknak egymástól eltérő tanai, s ezeket „Sic et Non“ című munkájában állította össze. Az igazságot nyomozó irányt a kétely ébresztette fel benne. Ez szavaiból tetszik ki, midőn azt mondja: „Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus“. Az ő kételye tehát komoly, mert czélja az egyházi igazságok kinyomozása. Azonban, hogy a kételyt egészen legyőzze, ehhez elegendő ereje nem volt, mint azt a „Sic et Non“ munkája is mutatja, hol az egymással szemközt álló s meg nem oldott tanok leginkább látszanak lelki iránylatának megfelelni. Védi ugyan az egyházi tant; de úgy látszik, csak azon oknál fogva, mivel az már elfogadott igazság. Az ily védelemnek az író kedélyében teljesen szilárd alapja nincs. Ennek ellenére is a nyomozási szeretettől indítatva, a hit és a tudás közti viszonyról úgy nyilatkozik, hogy korabelieinek felfogásán túlmegy. Nehéz harczot kellett küzdenie korának azon szűk látköre ellen, mely a világi tudományok ismeretét, az ókori philosophia teljesen szabad használatát, a hittanok elfogulatlan nyomozását a theologiában még veszélyesnek tartotta. Ő szabad álláspontra emelkedvén, nyíltan ki mondja, hogy a világi ismeretek is Istentől adtak a jó előmozdítása, a hit védelmezése végett. A pogány philosophiát s a zsidó törvényt a keresztyénség előkészítőjének tekinti**), sőt a háromságról szóló tant már a régiek irataiban látja, noha képekben elrejtve. Plátót olyannak

*) Lásd : Gesch. der Phil., 7. Th. Hamburg 1844, 402 lap.

**) A dolgot Pál apostol is így fogja fel.

gondolja, ki a keresztyénséghez legközelebb áll. Midőn a plátói philosophia és a keresztyénség közt rokonságot látott, ezt szükkeblű ellenei akkép használták fel ellene, mintha a keresztyénség positiv természetét mellőzni akarta volna, holott ő ezt minden lényeges pontjaiban elismeri, sőt az ismeretnek hit nélkül ő sem tulajdonít érdemet. A hit alatt érti a hitet a megváltásban Krisztus által, s erről „Theologia christiana” és „Introductio ad theologiam” című munkáiban értekezik. Hogy lehetséges-e a megváltás Krisztus által, a mint ezen tant ő fogja fel, később fogjuk látni. Nyilatkozatai a hitnek a tudáshoz való viszonyáról mások, mint elődeié, midőn azt mondja, hogy a pusztá szavakon nyugvó hitvallás kevés beccsel bír, ha belőle a helyes értelem hiányzik. Ki vizsgálódás nélkül hisz, az könnyen juthat el úgy a hamisnak, mint az igaznak hívéséhez. Alapelve az, hogy a hit tartalmát a lehetőségig a tudás tárgyává kell tenni, mivel ha a hitet a tudástól elszakítjuk, az különbség nélkül hamisat és igazat foglalna magában. Abaelard ezen tana a mily igaz, oly mély is. Azok is — folytatja tovább — kik a tisztán egyházi hitet meg akarják tartani, önkénytelenül is kénytelenek azt okokkal támogatni. Tehát a hit igazolásának, megértésének törekvésében nincs semmi gáncsolni való.

Ezen felfogása a hit és a tudás közti viszonyról a tudománynak megfelelő. Ő a theologiában philosophus. Eddig a theologia az egyházi hit tekintélyének alá volt rendelve, az ő önálló speculatiója képezi az átmenetet azon irányhoz, midőn a theologia a positiv hit mellé rendelkezett. Ez Abaelard elvitázhatatlan érdeme.

Azonban ezen állásponttal említett munkáiban egészen ellentétes, supranaturalistikai irányú tételek is fordulnak elő. Ezen második irány nemcsak azt mondja, hogy a tekintély megelőzi az észszerű belátást, mivel előbb az által kell vezetettünk, hogy ez után indulhassunk; hanem ezt oly túlságig viszi, hogy a vallástudomány megsemmisítették. A hamis dialectikusok elleni heves polemiájában mond ilyeneket: Vakmerőség azt, mi minden emberit meghalad, nyomozgatni. A hívőkre nézve a legnagyobb lealáztatás lenne azt bevallani, hogy emberi ész által felfogható Istenünk van. Míg tehát az alap (ratio) elrejtett, elegendő a tekintély. Tehát az üdv miatt hinni kell, mit felderíteni lehetetlen, különösen miután azt nem lehet nagynak tekinteni, minek fejtegetéséhez az emberi gyengeség elégséges, sem hitnek nem lehet venni azt, mit emberi bizonyítás nyomán elfogadunk, s az Isten előtt annak nincs érdeme, miben az Istennek nem hiszünk, ki a szentekben szól, hanem emberi következtetéseknek, melyek gyakran csalnak. Ha

ezen tétek igazsága állana, ez az emberi ész minden jogát megsemmisítené, s a tudományt lehetetlenné tenné. Abaelard, mint látni fogjuk, a logika nevét a logostól, az Isten fiától származtatja, s az emberi észről azt mondja, hogy az az Isten képe. Sem az egyik, sem a másik meg nem áll, ha előbbi tételei állanak. Az ember, midőn az igazságot nyomozza — s ezt Abaelard maga, még pedig a legfelsőbb tárgyra nézve is sürgeti — következtetéseiben csalatkozhatik. De ezen lehetőség soha meg nem dönti azon örök elvet, hogy az igazság megismerésére nézve az ész a legfelsőbb ítélőszék, s az maga is gyenge hit, mely ennek erejében nem bízik. Az Isten szól az emberhez közvetlenül, vagy Abaelard szavai szerint, a szentekben. Ezen isteni szózatot és kinyilatkoztatást az ember befogadhatja hitében; de az emberhez méltóbb, rá nézve istenibb, ha azon szózatról az Istentől nyert gondolkodása erejénél fogva szerez magának belátást és bizonyosságot, mert csak ez a biztos menedék a kételyek minden viharai ellen. A tudományban ezen elv áll, s ezen jogot a tudománytól semmi hatalom el nem veheti. És mit jelent Abaelard azon tétele, hogy míg az alap (ratio) elrejtett, addig elégedjünk meg a tekintélyvel? Ez annak bevallása, hogy a tekintélyen túl lehet menni.

3. Abaelard rendszere. a) Logika. Mennyire becsüli ezen tant, kitetszik azon szavaiból, hogy a logika a logostól, vagyis az Isten fiától vette nevét, s a logikus, kivált ki a dialectikát műveli, az igazi philosophus. Mivel azonban a logikát — mint maga mondja — csak a hit dicsőségére használja, s arra, hogy az igazság elleneit megczáfolja, mivel tehát azt mint önálló tudományt nem vizsgálja, ezért e tanban újat fel nem fedezhetett. Önállóbb ott, hol az egység és a különféleség (diversum) kategoriáit nyomozza. Azonban ezt is leginkább csak a háromság szempontjából teszi, és az általános fogalmak felderítése végett. E pontra nézve Plato ideatanához csatlakozik, s azt állítja, hogy a dolgok eredeti igazsága az Isten értelmében előképezve van. Realismusa még inkább kitetszik azon tételből, hogy a fajok a nemekből mintegy teremtetnek. Igen jól jegyzi meg, hogy a nem, létre nézve, nincs a faj előtt, sőt inkább a nem nincs faj, a fajok nincsenek nemek nélkül. A nemek tehát csak a fajokban, a fajok csak az egyedekben léteznek. Az állagok különbsége föltételezi a fajok és a nemek különbséget, de nem megfordítva. Tehát ebből világos, hogy ő nem azt tanította: *universalia sunt ante res*, sem azt, hogy: *post res*, hanem azt, hogy: *universalia sunt in rebus*. Ez által a nominalismust és a realismust közvetíti. A tan azonban nála sem fejtett ki tisztaságra,

mert azt is mondja, hogy az általános az alája eső individuumoknak egysége, de nem úgy, hogy lényegileg vagy egyedítve bent volna az egyesben, hanem úgy, hogy a hasonlónak összekapcsolása által van meg a gondolkodásban. De ha az általános pusztán az egymással hasonlók összekapcsolása a gondolkodásban, ez csak conceptualismus. Így az általános nem az, mit a dolgok lényegének nevezünk; az csak azon alapszik, hogy az értelem a dolgokat azon szempontok alatt fogja össze, melyekre nézve azok egymáshoz hasonlítanak. Igaz, hogy így az általános, nem a pusztá alanyi gondolkodás műve, de az még sem a dolgokat állandóan meghatározó lényeg. Azonban, midőn az általánost a hasonlóságra látszik visszavezetni, hozzáteszi, hogy Aristoteles tanítása szerint a hasonló dolgoknál ugyanazon dolgokat (lényeget) találjuk. Ennek értelme pedig az, hogy az általános a dolgok lényege, s a genus a valódi. És ha az általános csak az egymással hasonlók összekapcsolása, ekkor lehetetlen lesz neki azt tanítania, hogy a nemek csak a fajokban, a fajok csak az egyedekben léteznek. Azonban a tan így sem kielégítő mindaddig, míg az általános vagy a nem, a faj és az egyed pontosabban meg nem határozhatnák, s belső vonatkozásuk egymásra ki nem mutattatik. Annyi azonban világos, hogy Abaelard nem nominalista. A nominalismus elvénél fogva ismeretünket az érzéki jelenségekre szorítja; ellenben Abaelard világosan mondja, hogy az ész képes az érzékin túlhatni, s hogy az igazságról annál tökéletesebb tanúbizonyságot tesz, minél távolabb esik a tárgy az érzékektől, s hogy az ész, az emberben az Isten képe, oda vezet, hogy az Istent ismerjük fel minden dolgok okozójának.

Abaelard megkülönbözteti a dolgokat, ezek felfogását (intellectus), s ezek nyelvbeli kifejezéseit (sermones). Midőn a nominalistáknak engedve, azt mondja, hogy az általános fogalmakat a nyelvbeli kifejezésekhez lehet számítani, ebből is nominalismusát akarták kiolvasni. De itt tekintetbe kell venni, hogy ő Plátóval együtt azt emeli ki, hogy beszédünk gondolkodásunknak, gondolkodásunk pedig a dolgoknak feleljen meg.

Ezen tanokból Abaelard az ő theológiájához positiv, gyümölcsöző eredményt nyert, miután a fajokban és nemekben az isteni értelemben levő örök ősképeket ismerte fel. Azonban van platonismusában egy mozzanat, mely az emberi ismeretet gyengíti, s a kételynek elég széles mezőt nyit. Ő az Istentől teremtett dolgok igazságait ellentétbe teszi az ember által feltalált nyelvvel. Nyelvünk rendeltetése, gondolatainkat kifejezni, de ezek az igazságot, ennek örök lényege szerint be nem fog-

lalhatják. Itt érvül azt hozza fel, hogy nyelvünk minden ítéletben kénytelen az ígét használni, mely azonban nem képes azt kifejezni, mi örökké létezik, hanem csak azt, mi az időbeli, teremtett dolgokat illeti. Ebből következteti, hogy mi az Istent beszédünk és gondolkodásunk által nem vagyunk képesek kifejezni.

Mit itt Abaelard mond, azért fontos, mivel tekintetbe veszi gondolataink viszonyát a nyelvhez, de ezen viszonyról tiszta belátása nincs, nevezetesen meg nem különbözteti az ítéletet a nyelvtani téttől. Minden ítélet egyszersmind tét is, de a tétnek mint nyelvtani formának megvan az ő sajátága, melynek az ítélethez, mint logikai funkcióhoz semmi köze. A tudománynak abszolút fogalmakkal van dolga, s közönyös az iránt, hogy ezek minő nyelvtani formákban találják hangbeli kifejezésüket, holott a nyelvtan tartalma épen ezen formák. Vegyük p. o. az okbeliség fogalmát és az ígét. Az okbeliség fogalmában bennrejlük a cselekvés és a szenvedés, de nem az idő módja szerint, holott az ígében ennek cselekvő és szenvedő formáján kívül az okbeliség fogalma viszonyban az időhöz lép fel. Az idők nyelvtani formák, de az okbeliség fogalmát nem ezekből fejtjük ki.

Hogy nyelvünk és gondolkodásunk által az Isten lényegét nem vagyunk képesek kifejezni, még egy érvet hoz fel Aristoteles kategóriáiból, de mely szinte nem áll. Azt kérdi, hogy mivel minden gondolkodásunk és beszédünk a kategóriákhoz van kötve, miként lehetnénk mi képesek, róla megfelelőleg szólni és gondolkodni? Bizonyos, hogy a kategóriákat nyelvtanilag is kifejezhetjük, p. o. a substantia főnév. Erre meg kell jegyezni, hogy a főnév némely nyelvekben hajlítható, az nővagy hímnemű, stb. De ezen nyelvtani formák azon kategória örök igazságán semmit sem változtatnak. Abaelard az ő előzményeiből azt következteti, hogy ha az Istent meg akarjuk ismerni, nem köthetjük magunkat a dialectika szabályaihoz. Csak egyet tulajdoníthatunk igazán az Istennek, a létet, de ezt is csak kizárólagos értelemben, mivel ő az egyedül igazi és változhatatlan. De ily módon az ő theológiája felmenti magát a dialectika minden szabályai alól, így pedig, mivel a logikai törvények és a metaphysikai kategóriák minden valóságot kormányoznak, a theológiát tulajdonképen kizárja a tudomány köréből. És mégis ezen, az emberi ismeret gyengeségét hirdető elvekkkel ellenmondásban, az egyházi tant az észből merített érvekkel és a dialectika szabályaival vizsgálja. Sőt azon állítástól, hogy az Isten lényege felismerhetetlen, hirtelen átsiklik azon tételhez, hogy a háromsági tan nehéz ugyan, de nem felfoghatatlan. Abaelard álláspontját is két összeegyeztethetetlen irány zavarja.

b. Theologia. Theológiájában törekszik kimutatni a dogma öszeegyezését az észszel, s amazt a kételyek ellen védelmezni, mivel az eretnekek nem az erőszak, hanem az ész által czáfolandók meg. Az ész hatalmának tisztelése nála itt teljes mértékben mutatkozik. Mivel az Isten fia a bölcsesség, ezért a bölcsesség szavában mindenütt hallja az Isten fiát, s Plato szájában a bölcsesség megnyitja számára a keresztyén hit értelmét. Abaelard szerint a keresztyén hit foglalatlja a háromság-ról szóló tan. A legmélyebb gondolkodók ezt tekintik azon tannak, mely által a keresztyénség más vallásoktól lényegesen különbözik.

Abaelard is tehát különösen ezzel foglalkozik, annál inkább, mivel a keresztyén hitben kiváltkép ez a kétely tárgya. Ő ezen tanra nézve annyira apologeta, miszerint azon alaphól indul ki, hogy a háromegységes Istenről szóló tan már a keresztyénség előtti időben is megvolt, de tisztább lett az a keresztyénség világában; azután azon új dialectikusok ellen is fordul, kik a keresztyénséget a philosophia fegyvereivel támadják meg.

Főideája a háromsági tanban az isteni lényeg egyáltalános tökélye. Az Isten egyáltalában tökéletes, tehát egyáltalában hatalmas, bölcs és jó is. Hatalom, bölcsesség és jóság az Isten tökélyének egysége. Ha az Isten csak hatalom volna, a nélkül, hogy a bölcsesség folytán tudná, mi a czélszerű és a jó, úgy hatalma csak rontólag hatna. Ha pedig csak bölcs volna hatalom nélkül, úgy tökélyre semmit sem vihetne; hatalma és bölcsesége mellett kell jónak lennie, hogy ezeknek megfelelőleg megvalósítsa akaratát. Ezen három momentum egységében az Isten háromegységes. De a háromságot subjective is a vallás szempontjából törekszik megalapítani. A vallás lényege, mennyiben ez az ember feltétlen függése az Istentől, a félelem és a szeretet. Hatalom és bölcsesség csak félelmet okoznak, mert ezek folytán azon tudatunk van, hogy az Isten tévedéseinket megbünteti. Csak a jóság folytán járul a félelemhez a szeretet, s az Isten nem lehetne a vallás egyáltalános tárgya, ha hatalom, bölcsesség és jóság nem volnának fogalmának momentumai. Egyáltalános lényege tehát abban áll, hogy ő atya, fiú és szent szellem. De ezt nem úgy kell érteni, mintha ő mint atya csak hatalom, mint fiú csak bölcsesség, mint szent szellem csak jóság volna, sőt a három momentum mindegyike által csak azon speciális attributum fejeztetik ki, mely a három személy mindegyikét a másik kettőtől megkülönbözteti. Ha tehát az atya kiválólag hatalomnak neveztetik, ez által nincs más mondva, mint hogy ő nem-nemzett (ingenitus). Az Isten mint atya egyáltalában maga által és magától van (est a se), ő nem-

csak a teremtményeknek, hanem a fiúnak és a szent szellemnek is egyáltalános elve. A fiút úgy fogja fel, mint értelmi igét, bölcseséget. De ezt a hatalomra vezeti vissza, mivel a bölcsesség hatalom. Mi az atya absolute, az a fiú relative, ő az atya lényegének módosulata. Tehát világos, hogy subordinatiót tanít. A szellem a szeretet, mint ilyen ő elve az isteni jóságnak és kegyelemnek, s ezért mindazon áldásoknak is okozója, melyek nem érdemeinkből, hanem az isteni jóságból erednek. Az isteni háromság viszonya tehát a hatalom, bölcsesség és jóság fogalmainak háromsága. De mivel a hatalmat tekinti az istenség állagos lényegének (aseitas), a viszony tulajdonképen az állag és a járulék, a lényeg és a tulajdonságok viszonya. Ha a tan így áll, akkor kérdés, miért három személy, miért nem több? Ezen kérdést ő maga hozza fel. De mást nem tud rá felelni, minthogy a személyek háromsága egyházi hagyomány, s azon viszony az emberi ész által felfoghatatlan. Noha tehát Abaelard a hitet az ész által akarja felfogni és igazolni, ezen elv alkalmazásában őt ereje elhagyja, s kénytelen elve ellenére is a pusztá egyházi tekintély karjai közé menekülni.

Azonban tesz kísérletet azon viszony magyarázatához. Midőn ugyanis azt mondja, hogy az megfoghatatlan, ez által tulajdonképen csak annyit vall be, hogy a háromságnak fent említett felfogása az egyházi tan formájának nem egészen megfelelő. Mik az egyházi tanban a személyek, azok Abaelardnál pusztán tulajdonságok. A kérdés tehát az, lehet-e a tulajdonságokat személyeknek venni? Abaelard felfogása szerint a lényeg állagos egysége a túlnyomó, tehát a személyek az egy, egyszerű és osztatlan állagban csak tulajdonságok, sajátságok (proprietas). Az Isten állagának egyszerűsége szerinte abban áll, hogy benne semmi járulék, s az anyag és a forma közti különbség nincs, az Istenben semmi sincs, mi nem Isten. Minden, mi van, vagy örök, mint az Isten, vagy belőle, mint legfelsőbb elvből eredett. Tehát bölcsesség, hatalom az Istenben csak úgy lehet, mint az ő állaga. De ekkor azon nehéz kérdés támad, mikép lehet a háromsági viszonyt gondolni, hogyszem az állag egysége el ne enyésztesse a személyek különbségét (sabellianismus), sem a személyek különbsége az isteni állag egységét (arianismus). Hogy e kérdésre annál könnyebben feleljen, vizsgálja az egység és a különféleség (diversum) kategoriáit. De a háromsági viszonyt ezen dialectikai fejtegetések alapján sem tudja felvilágosítani, mert mit ő e tekintetben hasonlatossággképen a grammatikai személyekről mond, az jelentéktelen. Mégis mennyire törekedett a háromsági viszony helyességét kimutatni, azon fáradságos munkájából tetszik

ki, hogy ő mindazon számos ellenvetésekre (23) felelt, melyek azon tan ellen felhozattak. Ellenei azt kérdezték tőle, hogy a háromságban a személyek különbsége realis-e vagy csak szó szerinti? Erre felelni akarván, oly nehézségekbe bonyolódik, melyekből kibontakozni nem tud. Azt mondja, hogy a személyek háromsága realis, a magával mindig egyenlő isteni lényeg örök idők óta három személy, nem szám, hanem, mint ő fejezi ki magát, tulajdonságok szerint, mint p. o. a lélek, noha egy, mégis tulajdonságainál fogva sok- és különféle. De most a további kérdés, hogy épen ezen különbség realis-e vagy névszerinti? Egyrésztől névszerintinek tekintti, mert ugyanazon dolgot különféle szempontokból vizsgálhatunk, de másrésztől a realismus felé hajlik, mert a háromság megvan, ha a nevek nincsenek is. Tehát a személyek különbsége az isteni lényeg realis különbségén alapszik. De mikép hangzik ez össze azon tanával, hogy az Isten egyáltalános egységében nincs meg a lényeknek és a tulajdonságoknak különbsége? És még sem akarja a különbséget csupán csak névszerintinek tekinteni. A tanak ily előadási módja nála fárasztó, akármennyit beszél, a tárgy keze alatt nem fejlődik, nem oldódik. A háromságról szóló tan azon tartalmas gondolat, hogy az isteni élet bír immanens fejlődéssel. Ezt kimutatni Abaelardnak sehogyan sem sikerült.

Sokat beszél a fiú generatiójáról, de világosságot itt sem tud gyujtani. Azután szól a szellem eredéséről (processio) de itt is kiviláglik, mily messze van azon gondolattól, hogy az isteni élet önközvetítés. A generatiót a processiótól az által különbözteti meg, hogy a nemzett az atya lényegéből van, vagy hogy a bölcsesség hatalom is; ellenben a szeretet indulata (affectus), mi a szellem lényege, inkább vonatkozik a jóságra, mint a hatalomra. A szellem tehát a szeretet által kiterjed másra. De itt okoskodása sajátos. Ugyanis azt mondja, hogy senki sem teheti magát szeretetének vagy jóságának tárgyává, s az Istennél, mint abszolút önállónál a jóság indulata nem vonatkozik ő reá, miután ő maga iránt nem, hanem csak a kegyelmét szükséglő teremtmény iránt lehet jó. De így a szellem azon immanens viszonyból, melyben a háromság személyei egymáshoz állanak, eltávolíttatik, s ezen viszony helyébe az Isten viszonya a teremtményekhez lép. Ezt úgy indokolja, hogy az Isten jóságának indulatánál fogva, csak a teremtményeken mutathatja magát jónak. Ebben áll a szellem processiója, s az ered az atyából és a fiúból, mivel a jóságnak munkásan nyilatkozó indulata úgy a hatalmat, mint a bölcseséget felteszi. Az tehát a dolog természetében alapuló viszony, melyben a hatalom, a

tudás és az akarat áll, s mi által a latin egyház tana a szellem eredéséről a görög egyház tanától különbözik. Abaelard azt tanítja: helyesen mondjuk, hogy a szellem a fiúból ered, ha az isteni bölcsesség ideája az Isten minden műveit meghatározza. s ha az isteni szellemben gondolt, eljut a valóságra. A gondoltnak megvalósítása a szellemé, mivel a megvalósítás a teremtő műve, s a szellem maga a jóság. A szellem ered a fiúból, ha az isteni ész, mint jóság megvalósul, s az öröklét óta elhatározottat időben megalkotja. Azonban maga sem titkolja el, hogy ezen felfogása hiányos, mivel a szellem, ha lényegének fogalma a teremtményekhez való viszonya által feltételeztetik, abszolút jelentőségét elveszíti. Mert ha a teremtmények létele nem szükségképeni, mint azt tanítja; úgy az Isten viszonya a világhoz esetleges lévén, a szellem ideájából is hiányzik a belső szükségesség. Itt van a pont, hol Abaelard szól az Isten és a világ közti viszonyról.

E tant az isteni mindenhatóság fejtegetéséhez kapcsolja. Itt az a főkérdés, hogy az Isten többet és jobbat teremthet-e, mint a mit teremt, és lehet-e gondolni, hogy teremtő működése szenved-e valaha megszakítást? Ezen kérdésnek úgy igenlésében, mint tagadásában sok nehézséget lát. Az Isten cselekvése alatt azt érti, hogy ő oka annak, mi történik, s az Isten cselekvéséről nem lehet szó, mennyiben minden cselekvés egy mozgás. Mit cselekvésnek mondunk, az szellemében az örök dispositio, mennyiben az a valóságra emeltetik. Hexamaeron című munkájában, melyet Heloise számára írt, azon gondolatot magyarázgatja, hogy a természet alatt a létesített teremtésben uralkodó és azt fentartó törvényeket kell érteni, melyek helyett a teremtés munkájában a mindenhatónak teremtő akaratata hatott.

Mi közelebről az Isten viszonyát a világhoz illeti, itt ezen tanára azon pont vet világosságot, a mint Krisztus személyét felfogja. Krisztus személyére vonatkozó tana az antiochiai theologia tanával annyiban vág össze, hogy az emberit csak külső, az istenség lényegét semmi módon nem érintő viszonyba helyezte az istenihez. Krisztus személyében az isteninek és az emberinek viszonyát egyelőre csak a szellem és a test ellentétének szempontjából fogja fel. Mikép a szellem nem lehet testté, az Isten sem lehet az emberrélevés által mássá. Az Isten változhatatlanságának ideája miatt a két elem különbségét megtartani törekedvén, az istenemberi egységét egészen elveszti látköréből, s egyenesen kimondja, hogy az Isten oly kevésbé ember, mint az ember Isten, mert különben elismernők, hogy az Isten teremtmény, vagy valami, mi nem volt mindig. Ha tehát Isten és ember lényegileg külön-

böznök egymástól, úgy az emberrélevés az Isten részéről csak egy behatás, mely által az ember szellemileg megvilágosítandó, s erkölcsileg megjavítandó. Ő is felhossa az igazán scholastikai kérdést, miért lett a fiú, s nem egyszermind az atya és a szellem testté, miután lényegre nézve egyek? Erre a fiú ideájából felel, ki az isteni bölcsesség. A fiú, mint isteni bölcsesség, a végett lett emberré, hogy az embereket tanítsa, s rájuk erkölcsileg hasson. Abaelard a keresztyénséget nem tekinti intézvénynak, hanem csak tannak és példának, s ez oly pont, mely miatt őt ellenei méltán megtámadhatták; az emberrélevés pedig csak azon külső viszony, melybe az Isten a Krisztus személyében megtörtént kinyilatkoztatás útján magát az emberiséghez helyezte. A mint tehát Isten és világ lényegileg különböznek egymástól, úgy egymástól lényegileg elválasztva maradnak, s a közvetítő kapcsolatot csak azon behatások képezik, melyek által az Isten a maga hatalmát szemközt a világgal kinyilatkoztatta. E pontnál látszik, hogy Abaelard a keresztyénség lényegének mélyébe be nem hatott. Mondja ugyan, hogy az Isten állagánál fogva mindenütt jelenvaló, de ezen jelenvalóság csak erőbeli. Felfogása ezen viszonyról a végtelen és a véges abstract ellentétén nyugszik. Hogy az Istentől, mint az egyáltalában változhatatlantól a változás lehetőségét is eltávolítsa, úgy gondolkodik, hogy mi a világ idő szerint, ez az Istenben, mint örök okbeliség tételeztetik. Az Isten tehát örök idők óta a világ teremtője. De miért van időben teremtett véges világ, s hogyan viszonylik ez az Istenben eszményileg tételezethez, ezen nehéz kérdés részletesebb fejtegetésébe bele nem bocsátkozik. Szerinte Isten és világ nem közvetített ellentétet képeznek.

E ponton lehet látni, mily nagy különbség van Anselm és Abaelard közt. Anselm szerint Isten és világ közt a viszony immanens. Satisfactiói elméletének mély jelentősége az Isten ideáján alapszik, és noha háromsági fogalma nem szilárd, itt is törekedett a háromságnak az egyházi hagyomány által megállapított személyeit, mint az egyáltalános isteni lényegben rejlő immanens különbségeket felfogni. Ellenben Abaelard nagy hiánya az, hogy itt immanens viszony nincs, s a háromság nem egyéb, mint a magával teljesen egyenlő, különbség nélküli egység. Minél inkább úgy gondoljuk az Isten és a világ viszonyát egymáshoz, hogy az ellentét két tagjának mindegyike csak magában nyugvó egység, annál inkább eltávolozunk a kettő közti közvetítés ideájától, s azért az egyik tag mindig a másik által föltételeztetik, s a viszony Isten és a világ közt kisebb vagy nagyobb mértékben dua-

lismusi. Mivel Abaelard felfogása szerint Isten és világ csak külsőkép állanak egymás mellett, az Isten lényege itt csak úgy képzeltek, hogy minden valódi különbséget kizár magából. Ez theismus. Pedig az való, hogy minél mélyebben fogjuk fel a háromsági viszonyt, mint az Isten egyáltalános lényegében alapuló különbséget; annál inkább közeledünk azon gondolkodáshoz, hogy az Isten és a világ közti viszonyt is úgy fogjuk fel, mint lényeges momentumát azon önközvetítési munkásságnak, melynek ideáján a háromsági viszony alapszik.

Abaelard, természeténél fogva dialecticus levén, nem annyira azon feladatot tűzte ki magának, a dogmákban rejlő tartalmat bölcseszetiileg megalapítani, s az egyházi tanban rejlő hiányokat bírálat alá venni, mint inkább azokat az ellenfelek ellen apologetai módon igazolni. De úgy látszik, ezt csak azért teszi, mivel az egyházi tan az idők hosszú sora által megállapított igazság. Mint láttuk, van rationalismusában több pont, mely azt mutatja, hogy sem a keresztyénség tanának mélyét egészen fel nem fogta, azok iránt elegendő érdekeltséget nem mutat, sem a tisztán bölcsészeti nehezebb tárgyak megfajtásában szerencsés nem volt. Nem csoda, hogy a scholastikai dialecticával éles ellentétet képező clairvauxi Bernát őt oly rationalismussal vádolja, mely nemcsak a hittel, hanem az észszel is ellenkezik. Mi az észzt illeti, itt Bernát Abaelardnak bizonyosan úgy a háromságról, mint az Isten és a világ közti viszonyról szóló tanát tartotta szemé előtt. Az tehát nem alap nélküli, midőn azt mondja fölöle: Cum de trinitate loquitur, sapit Arium, cum de gratia, sapit Pelagium, cum de persona Christi, sapit Nestorium. De az már a vallási túlbuzgóságból eredő igazságtalanság, midőn azt írja róla: Habemus in Francia de veteri magistro theologum, qui ab ineunte aetate in arte dialectica lusit et nunc in scripturis sanctis insanit.

Mi Abaelard megváltási tanát illeti, ő ezen elméletből az ördög képzetét még inkább törekszik eltávolítani, mint Anselm, s a teljesen szabad bűnbocsánatot tanítja. Mert ha az Isten az ember iránt azon nagyobb kegyelmet tanusította, hogy vele személylyé egyesült, nem részesítheti-e őt a bűnbocsánat kisebb kegyelmében? De ha az isteni irgalom már magában véve megszabadíthatta az embert az ördögtől, minő észak lehetséges még, hogy az Isten fia emberré lett, szenvedett és meghalt? Ha Ádám bűne oly nagy, hogy az csak Krisztus halála által engesztelhető ki, mikép lehet a Krisztuson elkövetett gyilkosságot kiengesztelni, kellett-e nagyobb bűnnek megtörténnie, hogy a kisebbik meghocsáttassék? Mily kegyetlen és igazságtalan egy ártatlan-

nak vérét váltságdíjúl kívánni? Abaelard ezen kérdések megoldását nem keresi a végtelen véteksúly és a végtelen egyenbecs metaphysikai viszonyában, hanem a szeretetnek lélektanilag erkölcsi mozzanatában. Az sajtáságos kegyelem az Isten részéről, hogy fia az emberi természet felvette, s szava és példája által minket tanított. Szükséges tehát, hogy az bennünk oly szeretetet gerjesszen fel, mely mindent legyőz, s minket nemcsak a bűn szolgálatától megszabadít, hanem megszerzi számunkra az Isten gyermekeinek szabadságát is. Ezen, a Krisztus szenvedése által felgerjesztett szeretetben áll a megváltó és a kiengesztelő erő. Anselm szerint a kiengesztelés alapja az isteni igazságosság, tehát az Isten lényegében rejlő szükségesség, Abaelard szerint az Isten szabad kegyelme, mely az emberben felgerjesztett szeretet által a bűnt és ezzel együtt ennek súlyát is megsemmisíti. De mivel a szeretet csak úgy támadhat, ha megvan bennünk a hit és ezzel együtt a bűnbánat; ezért tutajdonképen a bűnbánat miatt bocsátja meg Isten bűneinket, s az emberrel kiengesztelődik. Tehát az ember kibékülése az Istennel csak alanyi. Másrészről a kibékülést az igazságosság szempontja alá is foglalja, mert Krisztus szentségét oly nagyra tekinti, hogy az mások üdvözítésére is elegendő. Ha tehát az Isten az emberré lett fiúban nem látta volna a törvény teljes beteljesítését a megváltás munkájára nézve, helytelen arány állott volna be az isteni igazságosság és az isteni kegyelem között. Ezen pont azonban csak alárendelt viszonyban áll azon másikkhoz, hol a fősúlyt a szeretetre fekteti.

Minden hiányok ellenére is Abaelard működése a theológiában eredményekben igen fontos. Koráig e theologia az egyházi hitnek alá volt rendelve; ő, önálló speculatiója által teszi az átmenetet azon epochához, midőn a theologia a positiv hit mellé rendelkezik. És a „Sic et Non“ című munkája első kísérlet volt annak leltárához, mit az egyházban tanítottak, s midőn ő ezen leltárban az ellenkező állításokat egymással szemközt felállította, ez által ingert adott a közvetítő pontok felkereséséhez, ellene dolgozott azon tétlenségnek, mely bármely egyházi tekintélynél is megnyugszik.

c) Abaelard ethikája. Abaelard túlelmedett kora egyházi iránylatán azon pontra nézve is, hogy magasztalja a hit üdvözítő erejét, ellentétben a külső cselekedeteknek tulajdonított szentségével. Ez különösen ethikájában látszik meg. Ethikájának címe: *scito te ipsum*. Ezen cím nincs önkényesen választva. Az ily cím az ethika történetében természetes ott, hol az alanyiség lép előtérbe, p. o. *Socratesnél: nosce te ipsum*. A történetben az első mindig a közszo-

káson és az ősi hagyományon alapuló természeti erkölcsiség. Innen történik a további lépés a tulajdonképeni moralitáshoz, mely az egyes embernek alanyi reflexiója, tekintve cselekedetének erkölcsi becsét; innen pedig az ember tovább halad a jogi viszonyokhoz. Görögországban és Rómában, miután a népszokáson alapuló közerkölcsiség feloszlott, ennek helyébe egyrészt a privat moralitás szabadsága, másrészt a magán jog kényszere lépett. A középkorban Abaelard az első, ki moralt írt a szónak mai értelmében, mivel benne az erkölcsi alanyt nem mint a világi vagy egyházi közösség tagját vizsgálja, hanem, mint önálló egyes lényt, s cselekedetének szabályozóját nem annyira az egészben, melyhez az egyes tartozik, hanem inkább ebben magában keresi. Ezért fektet fősúlyt az ember saját beleegyezésére és szándékára, és kiemeli, hogy a kötelesség hangozzék össze meggyőződésünkkel és lelkiismeretünkkel.

Szerinte az ethika feladata az, hogy felismerteti velünk a legfőbb jót, mint törekedésünk célját és a hozzávezető utat. A legfőbb jó általában az Isten, az emberre nézve pedig az Isten iránti szeretet. Az út, mely a legfőbb jóhoz vezet, az erény vagyis az állandó tulajdonságunkká megszilárdult jóakarát. Az bir szabad akarattal, ki azt, mire magát meggondolva elhatározta, önkénytesen és kényszer nélkül hajtja végre. De nem magában a cselekvésben, a tettben (opus), hanem a szándékban (intentio) rejlik az erkölcsi jó vagy rossz. A szándék az ember tanácskozása önmagával. Megkülönbözteti a vétket (vitium) és a bűnt (peccatum). Vétek alatt az emberben azon mozzanatot érti, mely által a bűnre hajlandóvá tétetik. De honnan van ezen hajlam a lélekben, azt nem fürkészi. Ily erkölcsi hiány magában véve még nem bűn, az csak gyengeség tekintve a jót, s az ember hozzájárulása nélkül van meg. Ezen az erkölcsi rosszra való hajlam nélkül az ember nem is lehet erkölcsös, mert kell birnunk egy ellenséggel, melyen erényünket bebizonyíthassuk, s az ember győzelme annál szebb, ha beleegyezését a gonoszszághoz, melyre őt a gonosz akarat nógatja, megtagadja. Csak ezen beleegyezés a tulajdonképeni bűn és beszámítandó, mivel ez az Isten törvényeinek megsértése. A bűn tehát azon gonosz akarat, midőn nem teszszük vagy elhagyjuk azt, mit tennünk vagy elhagynunk kellett, az tehát inkább nem-lét, mint lét. A bűn valóságos végrehajtása a véteksúlyt nem nagyobbítja, ez már megvan a beleegyezésben. Valamint tehát a gonosz tett, mint ilyen az embert nem teszi gonoszabbá, úgy a jó tett sem teszi őt jobbá. Ezért maga a tett közönyös. A bűnt épen, mivel az önkénytelenségünktől függ, egé-

szen elkertilhetjük, de a vétkes hajlandóság miatt, mely ellen küzdenünk kell, csak nehezen. A bűnök bocsánata a megbánó érzület felgerjedése; a szent szellem elleni bűn a megbánás teljes képtelensége, az cselekvés a lelkiismeret ellen, kétségbeesés az isteni kegyelem fölött, s ezt kimenteni nem lehet.

Jól kiemeli a lelkiismeret fogalmát is. A lelkiismeret a cselekvő egyén erkölcsi tudata szemben az erkölcsi szabályokkal. A bűn fogalmában, midőn az erkölcsi jótól eltérünk, rejlik ellenkezésünk is saját erkölcsi tudatunkkal. Mi tehát ezen tudattal nem ellenkezik, az nem bűn, noha az, mi erkölcsi tudatunkkal összehangzik, még nem erény, hanem csak akkor, ha ezen tudat helyes. Az erény felteszi a tárgyias szabályok és az erkölcsi tudat összhangzatát, s az erény e kettőnek összhangzó akaratiránya.

Abaelard a bűnt kora gondolkodása szerint csak valami tagadlagosnak tekinti; a jót pedig és a gonoszt magától a tettől elkülöníti, s pusztán csak a szándékra szorítja. De noha az akaratnak már a jónak szándékában és a jó érzületben egyáltalános becse van, a cselekedetet közönyösnek tekinteni egyoldalúság, ép úgy, mint hogy azon nézet is egyoldalú, mely a cselekedetre fekteti a fősúlyt, s ebből a szándékot és az érzületet elhagyja.

Abaelard, etikájában a legáltalánosabb pontoknál maradt meg, s így az általános törvénytől az életnek szolgálható szabályokhoz nem tud átmenni, vagy midőn ezek megállapításában fáradozik, ott ingadozó. Egyrészt azt állítja, hogy az igazi erkölcsi szabályok, mint azokat az evangéliom hirdeti, nem mások, mint az egyszerű természeti törvény, melyet már a bölcsészek is ismertek. De, mivel mégis veszélyeseknek tartja ezen szabály szerint az embert egészen saját ítéletére hagyni, a vallás tételes törvényeiben keresi a támpontot. Azonban szerinte ezen törvény változó, mint azt az Isten akarja. Az erkölcsiség az egyes akarat viszonya az egyáltalános, az isteni törvényhez vagy akarathoz. Hogy Abaelard az első mozzanatot jól kiemeli, ez a moral szempontjából helyes, de a másik mozzanatra nézve előadása gyenge és ingadozó.

IV. Gilbert de la Porrée.

Az egyház, mely magát az üdvösség intézvényének tekintette, ítélőszéke elé vont minden, a hagyományos tanaitól eltérő véleményt, s az ilyenek szerzőire kemény ítéletet mondott. Ezen sorsa volt Abae-

lardnak. De hogy a tudományos kutatást e korban sem volt képes semmiféle külső tekintély egészen elfojtani, ezt Gilbert példája mutatja. Gilbert, kinek mellékeve Porretanus, született Poitiersben, buzgalommal tanulmányozta a theológiát és a philosophiát, s mindakét tudománynak először Párisban, azután Poitiersben volt tanára, 1142. óta pedig utóbbi helyen püspök. Élete feddhetetlen volt és munkás, jelleme komoly és szelid, a dialecticai nyomozásokban ügyességgel bir, előadása nem mindenütt könnyen érthető.

1. Álláspontja. A vallást úgy fogja fel, hogy az az ember helyes viszonya a lét általános alapjához, ezért azt katolikus hitnek nevezi; az az erénynek is alapja, mivel az erény csak az Istentől megállapított rend megtartásában áll. A hitet tágabb értelemben fogja fel, mint Abaelard, mert alatta általában az igazság észrevételét (*perceptio*) a lélek beleegyeztével érti, de hozzáteszi, hogy vallási szempontból a hit alatt értjük a dolgok láthatatlan alapjának felfogását és tisztelését. Ezért megkülönbözteti a hitet a vallási és a világi dolgokban. A természeti dolgokban az ész okai megelőzik a hitet, ellenben a hittaniakban a hit megelőzi az ismeretet, még ott is, hol a theologiai hit tanait az észokok által alapítjuk meg. Mert a szellemi ismeretről az isteni szellem először a hitben tesz tanubizonyosságot, s ez az időbeli dolgokban is, midőn ezek a szellemire utalnak, előbbi, mint az okok belátása. Ezt így indokolja. Mivel minden időbeli változó, s Plátó tana szerint a gondolat a gondoltnak megfelel; ezért a természeti létre irányzott gondolkodás nem olyan, mely egyáltalános biztosságot volna képes nyújtani. A szükségesség, mely a természeti dolgokra irányzott észokokban rejlik, nem feltétlen, az inkább a szokáson alapszik. Feltétlen szükségesség csak ott van, hol a gondolkodás a theologiai térre lép fel. Noha tehát a hit első sorban csak a vallásban az első, a további folyamában a katolikus hit a természeti tudásra nézve is a biztos alap; ezért a hit nemcsak az örökkévalónak, hanem a változónak is tudományos ismeretéhez a szilárd támpont. Hogy azonban a hit és az ész belső összekapcsolása lebeg lelke előtt, kitetszik, midőn azt mondja, hogy az ész a hitből méltóságot, a hit az észből beleegyezést (*assensio*) szerezzen.

2. Bölcsészeti és theologiai rendszerének fővonásai. Midőn a dolgok alapjait nyomozza, nem a hit, hanem a tudomány elveitől vezettetik. Ezek közt a legfőbb az, hogy a lét, lényegénél fogva előbb van, mint az, a mi az. *Omne vero esse eo, quod est, naturaliter prius est.* Tehát az elvont lét a dolgok első alapja. Innen

azt következteti, hogy azon lét, mely mindennek feltevése, teljesen egyszerű, az nem olyan, mi másban csak részesül. Ezen egészen tiszta lét az Isten, kitől tehát az istenséget nem lehet megkülönböztetni, mint az embernél, megkülönböztetjük az emberiséget (humanitas), melyben ő résztvesz. Az Isten, mint alany egészen egy azzal, mi neki tulajdoníttatik. Mivel az állagnak járulékaik vannak, ezért az Isten nem állag. *Deus est essentia, non est aliquid*. Ezen tana azon plátói megkülönböztetésen alapszik, mi magában véve van, és mi csak a lényegben való részesülés által van. Ily utóbbi összetett, mivel lét és lényeg benne különbözők. Ember p. o. van, de csak az által, hogy az emberiségben részesül; ellenben az Isten nem az istenség által Isten. *Deus* és *divinitas* közt semmi különbség nincs, szinte nem közte és tulajdonságai közt. Minden fogalom, mely szerint az Istent gondoljuk, vagy minden tulajdonság, melyet ráruházunk, egyszerű lényegével egészen ugyanaz. Az Istenben semmi sincs, mi nem istensége, lényegisége. Az Istenben p. o. nem valami más az ő létele és igazságos volta, hanem mi által ő van, az által igazságos is, s az egész által, mi által van, igazságos is. Mivel ő nem a különféleképpen egyesítése, ezért ő nem *comprehensibilis*, hanem *intelligibilis*. Az emberiség az embernek mástól adatott, de nem az istenség az Istennek. Ezen alapszik azon különbség, melyre nagy súlyt fektet, t. i. *quod est et quo est*. A természeti dolgokban a kettő különbözik egymástól, mert ezekben minden állag a maga lényegét azon fogalom által bírja, mely lényegét épen kifejezi; ellenben az Istenben ily különbség nincs, mivel ő maga által van, s minden fogalmak, melyek neki tulajdoníttatnak, csak az ő létét jelzik. Az Istenről ép oly igazán mondjuk, hogy ő igazság, hatalom, mint, hogy ő bölcs, hatalmas, holott az emberről csak az utóbbit mondhatjuk el. Ezekből látszik a nagy rokonság Plátónak azon tanával, hogy az Isten minden igazi fogalmak foglalója, holott a teremtett dolgokban fogalom és lét egymástól különböznek.

Azon törekvés látszik Gilbert felfogásában, hogy minden igazságot az Isten egységében foglaljon össze. Az Istent nem lehet gondolni más, különösen a természeti dolgok módja szerint, mert a természet anyagból áll, s nincs mozgás nélkül. A dolgokon lényeges és lényegtelen sajátságok támadnak és enyésznek; ellenben az Istenben nincsenek a természettől adott sajátságok, sőt ő a természetinek és a sajátságoknak alapja, rajta semmi sincs, mi támadna és enyészne, ő az anyagtól egészen szabad.

Ezért keres Gilbert Plátó nyomán egy legfelsőbb, de logikai természetű fogalmat, s mi ezzel szorosán összefügg, azon egyszerűt, mi minden összetétel alapja. De az eredmény azon tétel, hogy az Istenről a szavak tulajdonképeni értelmében semmit sem lehet kimondani. Ezért, mint Abaelardnál, nála is azon gondolat merül fel, hogy a nyelv a theologiai fogalmak jelzéséhez elégtelen, hogy p. o. a természeti személy más, és nem a közönséges értelemben veendő a theológiában. Csak a megfelelő fogalmak hiányában alkalmazzuk a természettől nyert fogalmakat az Istenre. Ha tehát az istenit akarjuk kifejezni, kénytelenek vagyunk a természetinek viszonyát az istenihez gondolni.

Az Isten lényegét első formának nevezi ugyan; de világosan mondja, hogy ezt a logika tulajdonképi értelmében az Istenre nem alkalmazhatjuk, valamint más kategóriákat sem. És mivel a theológiát így a logikai törvények alól is kivonja, az így megszűnnék tudomány lenni. Ily felfogás által Gilbert előkészítette a jövődőt azon későbbben felmerült tét tudatára, hogy valami a theológiában lehet igaz, mi a philosophiában hamis, s elkészítette az utat ahhoz is, hogy a kettő egymástól elválasztassék. *) Hogy már nála a theologia oly elszigeteltségben lép fel, ennek oka részint az Istennek azon transcendens fogalma, mely minden felfoghatón túlmenni látszik, részint azon a túlságig vitt tétel, hogy minden tudománynak saját alaptételei vannak. Ily felfogás e kor platonikusainál nagy nehézséget okozott. Hogy az Isten fogalmának tárgyalási módja más, mint a tudomány más fogalmaié, ez igen természetes, s hogy Gilbert ezt alaposabban ismerte fel, mint Anselm és Abaelard, ezt nála méltányolni kell. De, mint azok, ő sem mond le az Isten ismeretéről, sőt inkább a nehézségek legyőzésében férfiasan kitartó. Ő megkülönbözteti azt, mi a genus és a specifica differentia által felfogható, attól, mi megismerhető (intelligibile) ily segédeszközök nélkül. Azon módon az Isten fel nem fogható (non comprehensibilis), ezen módon megismerhető. Nekünk az Isten ismeretéhez az abstractio útján kell felemelkednünk, tehát el kell hagynunk az érzéki képzeletnek minden képeit, a bizonyos fajnak és nemnek minden gondolatát, minden természeti, a dologgal született formát, s csak a lényegét tartani meg szemünk előtt. Úgy látszik,

*) Tán fölösleges mondani, hogy itt csak az akkori theológiát kell érteni, mert sem azt nem lehet állítani, hogy két igazság van, sem azt, hogy a theologia nem tudomány.

hogy ily úton a gondolat az Istenről mérő abstractióvá válik; de ő az Isten egyszerű lényegét nem fogja fel, mint pusztá létet, hanem, mint oly eredeti egységet, melyben a gazdag határozottságok is benrejele-
nek, midőn azt fejtegeti, hogy az Isten szent szellemének egységében hatalom, bölcsesség és jóság van, holott bennünk ez a szent szellem adományai által csak elszórtan és különböző módon van meg.

Ezen alapszik tana a háromságról, mely az egyházilag meg-
állapított dogmával, sőt saját tudományos előzményeivel sem vág egé-
szen össze. A háromsági tanra vonatkozó tételei a következők:

a) Az istenség az Istenben azon forma, mely által az Isten van, de mely forma nem maga az Isten, mint az emberiség az ember for-
mája, de nem maga az ember, hanem az, mi által ő ember. Ebből vilá-
gos, hogy ő, mint realista a különöst, a concretat, a valódit, az általá-
nos, mint állagos által határozza meg. Ezért mondja, hogy mi az Is-
tent határozott lényenyé teszi, az istenség. Az általános tehát az álla-
gos forma, a levőnek meghatározó elve. Ezen általánosnak szerinte az
Istenben különböző nemei vannak: istenség, jóság, bölcsesség, minden-
hatóság, de mindig az egy, az általános forma az, mely által az Isten
az, minek őt egyik vagy másik vonatkozásban gondoljuk, s a különb-
ség a teremtő és a teremtmény közt abban áll, hogy a forma, mely
által az Isten van, csak egy, holott a teremtmény létele több általános
forma által határoztatik meg. Gilbert alapgondolata tehát az, hogy ő
megkülönbözteti az általánost, mint határozó formát attól, mi általa
meghatároztatik. Az igaz, hogy az általános a meghatározó, de melyik
általános? Csak az, melyet genusnak nevezünk, de nem azon elvont,
formai, p. o. édesség, fehérség, melyet az édesből, fehérből képezünk.
A fehéret, az édeset nem a fehérség, édesség határozza meg. Ép ily
elvont általánosság az istenség, melyet az Isten fogalma szerint képe-
zünk. Az istenség tehát nem oly forma, mely által az Isten meghatá-
roztatnék. Ha az istenség azon forma, mely által az Isten meghatá-
roztatik, úgy Gilbertnek azon fentebbi tételei, hogy Isten az első for-
ma, s ezért primus actus és azon másik, hogy Deus és divini-
tas közt semmi különbség sincs, meg nem állhatnak. Noha tehát
Gilbert, mint azt fejtegetéseinek elején láttuk, az isteni lényeg egy-
szerűségét elegendőképen kiemeli, azon metaphysikai összetételt a
quod est és a quo est feljebbi tanaival ellenkezőleg az Istenről is
meghagyja.

b) Gilbert első tételéből foly ezen második tétele: ha azt mond-
juk, hogy atya, fiú és szellem egy, ezt csak úgy kell érteni; hogy ők

egy az egy istenség által, de megfordítva nem lehet mondani, hogy atya, fiú, szellem egy Isten, egy állag. Gilbert azt állítja, hogy atya, fiú és szellem egyek nem a quod est, hanem csak a quo est szempontjából. Egy a lényegiség, mely által a három személy van, de a személyek nem maga ezen lényegiség. Azon általános, miben a három személy egy, az istenség, mint állagos forma; de az, mi ezen forma által van, nem maga az egy, hanem a különös, azok szám szerint három egységek. A sabellianismusnak azt veti szemére, hogy benne a quo est és quod est egyenlőkké tétetnek, állag és személyek azonosítatnak, holott ellenei azon ellenvetéssel léptek fel, hogy ő ezen megkülönböztetés folytán a lényeg egységét, mint Arius megsemmisíti.

c) Harmadik tétele az, hogy mi a három személyt hárommá teszi, három egységek, vagyis három különös úgy egymástól, mint az isteni állagtól szám szerint különböző tulajdonságok (proprietas), melyek nem magok a személyek. Itt is a quod est és quo est különbség szerepel. Mikép az Isten az istenség által az, mi ő lényegénél fogva; úgy a személyek is személyes lételeiket azon realis fogalom által, mely azon lét feltétele, birják. Tehát a meghatározó állagos forma a személyekre nézve is a fölött áll, mi általa meghatároztatik. Mikép az Istenre nézve a feltevés az istenség, úgy nincs atya az atyát megelőző atyaság, nincs fiú a fiúság, nincs szent szellem a processio tulajdonsága nélkül. Van tehát három, maguktól a személyektől különböző személyes sajátság, melyek, mint örök formák a személyekben vannak. Mivel ő a sajátságok különbségeit úgy maguk közt, mint az állagos egységtől, t. i. az istenségtől erősen kiemelte; el nem kerülhette azon ellenvetést, hogy a trinitas helyett quaternitast tanít. Általában nem világos, hogy a sajátságokat, melyeket három egységnek nevezett, minő viszonyban gondolta az állagos egységhez. Úgy látszik, hogy a sajátságok alatt pusztá járulékokat értett. De ekkor nem lehet meghatározni, mit értett az azoktól különböző személyek alatt, mert mik ezek, ha az őket meghatározó sajátságok pusztá járulékok? Mindenből az tűnik ki, hogy Gilbert képzetében nemcsak a háromságról, hanem az Isten lényegéről is az állagos és a személyes egymással összeütközött, s az utóbbi az előbbivel szemközt háttérbe lépett. Hogy azon általános elismert tételt, melyet maga is tanít, t. i. hogy az Isten lényege magával az Istennel azonos, kétségbevonta; ennek oka az, mivel az Isten fogalmában concret határozottságot látott, melyet úgy gondolt, hogy azt csak az általános állagos forma határozza meg. Nála tehát a fő mindig az általános volt. De, hogy vi-

szonylik ehhez a személyes, a concret, mi tehát a különbség a határozó forma és az általa meghatározott között, ez előadásában nem világos. Ő azért nem találta helyesnek az Isten és az istenség fogalmait azonosnak venni, mivel ebből az következnek, hogy az, mi a három személyek egyikéről áll, mennyiben ez Isten, a többiről is, tehát az istenségről is általában áll, s ezért a keresztyén tudattal nem tartotta összeegyeztethetőnek, hogy Krisztus személyében maga az istenség testesült meg. Mint Abaelard, ő is fél azt tanítani, hogy Isten és ember közvetlenül egygyé lett. Ez birta őt rá, hogy az Isten és az istenség a természet és a személy fogalmait élesebben válaszsza el egymástól. Épen ezért nem alaptalan elleneinek azon vádjá, hogy iránya az ariánizmus felé hajlik. Minél inkább fektette a súlyt, azon magában véve ugyan igaz, de könnyen egyoldalúsághoz is vezethető állításra, hogy az Isten nem absolut értelemben, hanem a fiú személyében lett emberré; annál inkább kitetszik azon iránya, hogy az Isten emberrélevését csak korlátozott értelemben vette. Ez pedig, mint Abaelardnál is, csak oly állásponton lehetséges, mely Isten és a világ közt dualismust alapít meg. Ha az Isten csak a fiú személyében lett emberré, és ha a fiú, mint személy csak sajátság, relatio, járulék; úgy az emberrélevés által közvetített viszony Isten és ember közt csak külső vonatkozás.

Bizonyos, hogy Gilbert tana úgy önmagával, mint a keresztyén tudattal ellenkezik, s ez birta rá clairvauxi Bernátot, hogy Gilbert ellen is felszólalt, s a francia püspökök nevében egy, általa fogalmazott hitvallást terjesztett 1148-ban a rheimsi zsinat elibe. De a pápával jelen volt bibornokok ezt jogaik megsértésének tekintették. Ennek eredménye az lett, hogy határozat nem hozott, s inkább Bernát aláztatott meg, mint Gilbert, ki ezentúl háborítlanul végezte főpapi teendőit. Jenő pápa pedig csak azt határozta, hogy a theologiában a természet és a személy, az Isten és az istenség fogalmait nem kell egymástól elválasztani. Természetes, hogy ez a vitás kérdésnek nem megfejtése.

3. Substantiák és subsistentiák. Gilbert szerint az egészen egyszerű léttől lényegesen különböznek az állagok vagy a dolgok (substantia), azon egyes lények, melyekben a járulékok előjönnek. A substantiát a járulékok az anyagnál fogva illetik. Anyag alatt nem a testiséget érti, noha az a testiség vagyis a látszólagos létnek is elve. Az a tagadó elv, mint ellentétes véglet a tiszta léttel szemközt. Más képen, az Isten az egyedül ható ok, mely minden dolgoknak lételt ad, holott az anyag semmi hatást sem idéz elő.

Az egyáltalános lét és a dolgok, állagok közt állanak az ideák vagy formák, ősképek, melyek szerint minden teremtetett. De mennyiben előképek, azok egyszerű formák anyag nélkül. Hogy ezen formákat nem gondolja úgy, mint az Istentől független elvet, onnan tetszik ki, mivel az Isten lényegét első tiszta ősfornának tekintí, s ez azon ősképek utolsó alapja. Azok az isteni ideának kifejezői a dolgokban, az isteni szellemben levő örökké való ősképeknek utánképe. Mivel ezen formáknak nincsenek járulékaik, nem lehet mondani, hogy azok substantiák. Ezért azokat subsistentiáknak nevezi. Subsistentia helyett használja néha a substantia kifejezést, de szoros értelemben subsistentia csak az, mi hogy létezzék, járulékokra nem szorul, holott a substantián járulékok jönnek elő. Azon ősképek sem az érzékek, sem a képzerő, hanem csak az értelem által-lévén felfoghatók, azok perpetuae, az Isten aeternus, a dolgok temporales. Az ősképek perpetuae azért, mivel nem levén testiek, az anyagtól függetlenül semmi változásnak sincsenek alávetve. Azon ősképekhez számítja nemcsak a nemeket és a fajokat, hanem minden elvontságot is, p. o. albedo, dulcedo, tehát úgy, mint Plátó. Ha ezen formák materializáltak, lesznek belőlük formae natae, vagy mivel az anyagilag létező a substantia, formae substantiales, p. o. az egyes ember ilyen a vele született emberiség, a fehér a fehérség által. Azok csak, mint ilyenek universaliák, s léteznek in re. Ez Abaelard-féle felfogás. Az ősképek tehát az egyes dolgokban a jelenségre jutott fogalmak, azok épen az egyes dolgok lételét eszközlik, az alzat pedig, melyen a forma a kifejezéshez eljut, az anyag, ez a forma által meghatározható alzat. A forma és az anyag összekapcsolásából eredményeztetik az individuum. Ebben valamennyi határozottság akkép egyesítettetik, hogy az lételének egészletében semmi máséhoz nem hasonló, s ezen nem-hasonlóságban áll az individualitas. Ellenben minden nem-egyedi vagy minden általános a hasonlóságon alapszik, s épen azért, mivel több egyes dolgokban reale, azt ellentétben az individuummal dividuumnak nevezi.

De Gilbert tanítójával Chartresi Bernáttal és Vilmossal együtt a formáknak, eltekintve attól, hogy materializáltak, az érzékfeletti világban is valóságot tulajdonít. Ezen kettős valóságuknál fogva azokat példányoknak is nevezi. Azonban Vilmosnak azon a pantheismushoz hajló tanát, hogy az egyedi különbségek csak járulékosak, elveti; az ő felfogásánál fogva a járulékok nem teszik az egyedi különbséget, hanem ezt csak mutatják (produnt). Ugyanis a subsistentiák

vagy a formák a dolgok tulajdonképi lényege, melynek a járulékokhoz egyelőre semmi viszonya sincs. Másképen a fajok, nemek nem vesznek fel járulékokat, mivel mindig ugyanazok. De midőn egy forma egy substantiában (egy dolog) létezik, közvetett viszonyba lép ennek járulékhöz, s ekkor ezek a substantiában insunt, a formában ad-sunt. Az individuumok is lényegüknél fogva subsistentiák, mivel hogy létezzenek, nincs a járulékokra szükségök, hanem saját, különszerű lételük által subsistálnak, de az individuumok substantiák is, s ezekhez az átmenetet azért képezik, mivel járulékokat vesznek fel, s ezek alapját teszik. A járulékok individuumok nélkül nem volnának lehetőek. A forma azon közvetett viszonytól fogva, a neki ellenmondó járulékokat kizárja, ellenben a megfelelőket befogadja. Mindemellett is, mivel a forma járulék nélküli, s az individuum csak a forma és az anyag összekapcsolásának eredménye, Gilbert szerint a járulékok anyai kebele az anyag.

Ha a subsistens egyes lényekhez az észbeliség tulajdonsága is járul, ez nem egyszerűen subsistens, hanem személy (persona).

A forma és az anyag összekapcsolását az Isten eszközli, ő az anyag és a forma teremtője. Az anyag magának formát nem adhat, azt egy cselekvő elvtől nyeri, s ez az Isten, mert ő az első forma, s ezért az első működés (primus actus). Minden dolog tehát a teremtés által nyeri subsistentiáját. Az Isten az egyáltalános lét, s minden a maga lételet azon ősléttől nyeri. És mikép a legfőbb lét jó, úgy minden, mi általa tételeztetik, szinte jó. De az Isten a jó magából és maga által; ellenben a többi azért jó, mivel belőle eredett.

Az előadottakból kitetszik, hogy Gilbert az egyedi fogalmak által készít magának utat az érzékfeletti világból az érzékibe; de mivel az ideákat, az általános fogalmakat elegendő határozottsággal nem fogja fel, az ismeret részleteibe behatni nem képes. Gilbert tanítja ugyan, hogy az általános fogalmak és az egyedi állagok oly szorosan vannak összekapcsolva, hogy a valóság szerint elválaszthatlanok, mert az általános lényeg mindig az állagban (egy dolog) van meg, és az állag sem lehet azon általános lényeg nélkül, mely által épen ezen határozott mivolttá lesz. De másrésztől szerinte az általános létezése csak a hasonlóságban áll. Ezen hasonlóság szerint a dolgok egymással fajt képeznek, több egymáshoz hasonló faj nemet. Az egy faj, vagy egy nem a fogalomban, mint egység gondoltatik, s így támad az univesale. Hogy a hasonlóságon túlmenni törekszik, az abból tetszik ki, mi-

dön azt mondja, hogy noha egyelőre a dolgok hasonlósága nyújt támpontot az általános fogalmak képezéséhez, ezen támpont a hasonlóságtól elhat a dolgok lényegéhez.

Hogy Gilbert részéről következetlenség az általánost a hasonlóság határozatlan kategóriájára visszavezetni; abból tetszik ki, hogy felfogása szerint az általános fogalmak a formák, az ősképek, az ideák, a subsistentiák; ezek pedig a dolgok lényegét, elvét teszik. Gilbert tana a szóban levő pontra nézve teljes tisztaságra ki nem fejlődhetett. Ennek oka az, mivel ő az általános fogalmakhoz számítja nemcsak a nemeket és fajokat, hanem minden formai, elvont és érzéki általánosságot is, p. o. albedo, dulcedo. Ezen tájékozatlanság tanainak leglényegesebb pontjait, mint azt már láttuk, folyvást zavarja.

Ezen hiányok ellenére is ő a plátói tant mélyebben gondolta át, mint bármely kortársa, s a realismus nehézségeibe eléggé behatott. Mint láttuk, gondolat menete ez. Szálljunk le a legfelsőbbtől a különöshöz és az alsóbbhoz, úgy az Isten a legáltalánosabb, az őssforma, mely minden ideát befoglal, a különös ideák az ő teremtményei. Csak az Istent illeti az örökkévalóság és az igazság a szó teljes értelmében; de a különös ideák is részesülnek az ő örökkévalóságában és igazságában. Ez alapon törekszik az isteni igazság mélyébe behatni. Bevallja ugyan az Isten fogalmának határtalan bőségét, de azt is felismeri, hogy mi az ideák, a formák, mint minden igaz lét teljét benne tiszteljük. Az Isten azért hat túl az emberi értelmén, mivel ő azon forma, mely minden formát befoglal, és semmi más által be nem foglaltatik, azért mivel az emberi ész az érzékinek változatai alá levén vetve, az örök ideák egész rendszerét átfogni, s a mindent befoglaló egyszerű igazsághoz felemelkedni nem képes. De ennek ellenére is megszabadulván a változandótól, tehetségében áll a biztossággal bíró általános gondolatokat, melyek a dolgok örök lényegét teszik, felfogni. Ekkép részesülhet az Isten gondolataiban, s ideáihoz felemelkedhetik, melyek pedig a világi dolgok ősképei, ható okai és céljai. Igaz, hogy az Istent semmi kategória sem képes kifejezni, tehát a substantia sem; de az emberi ész ismer a substantiánál magasabbat, t. i. a subsistentiákat, a dolgok örök és általános lényegiségeit, melyek a közvetítők köztünk, az individuumok és az Isten közt.

A megkülönböztetés a substantia és a subsistentia közt alapjában nem más, mint Plátónál a különbség az érzéki és az érzékfeletti világ közt; de mégis a két világot közvetítő pontra határozottan rá-

utal. Ezen pont az individuumok, melyek egyrésztől substantiák, mert a járulékok alapját képezik; másrésztől subsistentiák, mert birnak általános és örök lényeggel, a teremtés által nyert formával. Ebből tehát világos, hogy az általános fogalmakat nem szorítja a fajokra és nemekre, hanem az általánost helyesen mint az egyedekben benrejlőt gondolja. A subsistentia és a substantia megkülönböztetése legalább egy fokig megóvta őt a realismus túlcsapongásaitól. Az általános fogalmak az érzékfeletti világban birnak valósággal, mint az Isten gondolatai s mint az érzékiben az igazság alapjai, de az érzéki világban azok csak az egyedi substantiákban vannak meg. Ezen egyedi substantiák képezik az átmenetet az érzéki világhoz, a járulékok azokon jelennek meg. Ebből magyarázható meg azon kapcsolat, melyben az állag örök és általános lényege járulékaival együtt érzékileg megjelenik. Azonban mit nyernek közelebbről az állagok, ha a járulékok velök egyesülnek, az nincs megmagyarázva. Azon pont, hogy a járulékok individuumok nélkül nem lennének lehetőek, azon fontos kérdés, mikép viszonylik az esetleges a szükségképenihez? Azonban ennek fejtegetésébe sem bocsátkozik. A tanból mi vonhatjuk le azon igazságot, hogy az esetleges csak a szükségképenin jön elő.

A plátói philosophia csak az örök és általános ideákban ismeri el az igazi valót; ellenben a jelenségvilág és ez élet csak egy árnykép. Midőn Gilbert is ezen alpból indul ki, az észélet igazi tartalmát nem tudja felmutatni. Hogy a középkori élet és tan a keresztyénség lényegének mélyébe egészen be nem hatott, sőt attól némely lényeges pontra nézve eltért, már eddig is láttuk. De annyi általában bizonyos, hogy az egyházi tan az észélet legmélyebb igazságainak suppositióján nyugszik. Ezért nem lehet csodálni, hogy midőn Gilbert a platonizmust és az egyházi tant össze akarja egyeztetni, ellenmondásba bonyolódik. Ezen ellenmondás különösen azon pontban világos, hogy egyrésztől szilárdul ragaszkodik a hithez, mivel ez az emberre nézve, ki az alsóbb fokú ismerettől a felsőbbhez lassan emelkedik fel, nélkülözhetetlen támasz; másrésztől a theologia tudományos alapjait tetteleg többre becsüli, mint a hitet. Ennek eredménye az, hogy valamenyny tudományra nézve elismeri ugyan az általános alapokat, de ezzel tovább nem gondolva legnagyobb súlyt arra helyeztet, hogy a theologiának saját, más tudományok alapelvei szerint meg nem ítéltető alaptételei vannak. Mivel a theologia különbségét a többi tudományoktól a legszeleesebb értelemben juttatja érvényre, csak ily előzmények mellett fejtegethette theologiai tételei nyomán a keresztyén

hitet, de azt nem vette észre, hogy így elmélete az ideákról kevés gyümölcsöt hozhat theologiaja számára. És ha a subsistentiák a világi, a természeti dolgok örök és általános lényegiségei; úgy azokat nemcsak a szokáson alapuló, hanem feltétlen szükségesség kormányozza, s így azon tana, hogy csak a theologia terén uralkodik a feltétlen szükségesség, s mi ebből foly, a theologiai és a világi tudományoknak merev elkülönítése, magától összeomlik.

4. Lélektan. Tana a lélekről az előadott általános elveken nyugszik. Az ember subsistentiáját a test és a lélek subsistentiái alkotják, valamint azok, melyek onnan erednek, hogy a kettő egymással egységet képez. Tehát az ember egységes lény. A lélek és a test s a kettő egységének subsistentiái az emberben, a „quo est“, holott ő maga mint egész úgy viszonylik, mint „quod est“. A lelket nem fogja fel mint entelechiát, hanem mint subsistens lényt; de azért az magában véve még nem személy. A személyesség csak a test és a lélekből álló embert illeti. A lélek magában véve test nélküli, egyszerű szellemi lény. De egyszerűsége az isteni lényeg egyszerűségével nem egyenlő. Mert az isteni lény akkép egyszerű, hogy az nemcsak több subsistens részekből nem áll, hanem több subsistentiákból sincs összetéve; ellenben a lélek csak az első, de nem a másik tekintetben is egyszerű. És annyiban sem egyszerű, hogy benne megkülönböztetendő az, a mi és a mi által van. Természeténél fogva a lélek múló, de az isteni kegyelem által a lélek halhatatlanná tétetik.

Ezen tételek is csak általánosságokban mozognak, s a lelki élet nagy gazdagságát ki nem mutatják.

B. Mysticismus a XII-ik században.

Léteztek a XI. és XII-ik században manichéi irányú felekezetek, melyek az egyház hierarchiájával és némely hitcikkjeivel ellenkeztek. Sikertült az egyháznak ezeket véresen megsemmisíteni (albigaiak). De veszélyesebb ellensége támadt az egyházi hierarchiának azon irányban, mely már akkor kezdett az egyháztekintélyre visszahatni, midőn az egyházi dogmatikát a scholastika fejlesztette. Magában a hitben és ennek tudományában megvoltak azon elemek, melyek mindinkább határozottan kimutatták, hogy a tekintély nem elegendő. Ezen két elem az érzés és az értelem. Az utóbbi irányt későbbben fogjuk látni. Az érzés kívánta az ember közvetlen egyesülését az Istennel. Így fejtett ki a mysticismus. De a dolgot nem kell úgy gondolni,

mintha ezen mysticusok csupán csak az érzésben és a képzeletben áradozuának; sőt ők a mystikailag gyakorlati elemmel egyesítik a speculatiót. Roscellinben és Abaelardban szabadabb kétely és nyomozás merült fel. De a scholastika ez utat nem követte, hanem csak arra törekedett, hogy a hit tartalmát észbeli okok segédelmével megértse. Hogy a scholastika a hit és a tudás közti közvetítésnek ezen szerény útján megállapodott, ezt különösen ezen mysticusoknak lehet tulajdonítani. Igaz, hogy ezen irány, kivált kezdetben, a hierarchiai istentisztelettel kezet fogva haladt; de az érzés közvetlensége mégis minden külső közvetítés ellen visszahatott, úgy hogy minden, mi külsőképen adva van: írás, szentség stb. másodrendűnek tűnt fel azon elv mellett hogy az Isten maga hat azon emberre, ki magát neki egészen odaengedi. A szerzetes élet nagyon a kezére dolgozott a contemplationnak, s csakis a világ zajától és bonyolataitól elzárt zárdák csendes magányában fejlődhetek ki a nem valóság alapján mozgó contemplatiói rendszerek. Vegyük hozzá, hogy azon kor sovárogyva óhajtotta birni érzeki jelenségében a megváltót, óhajtotta elfoglalni sírját, s el volt ragadtatva azon gondolattól, hogy ott zarándokoljon, hol a logos a testben élt. Ezen világhangulattól áthatva lépett fel mysticai irányú theológiájával a szentség hírében álló, s pápai tekintélyvel bíró Bernát, clairvauxi apát.

I. Clairvauxi Bernát.

Ezen nagy hatású férfi született 1091-ben Fontaineben. Jámbor anyja Aléta nevelte őt isteni félelemben, s már fiatal korában élénk szellemet tanusított és hajlamot a magányhoz, s így 23 éves korában a cisteauxi zárdába vonult vissza. Jámbor és példás élete miatt az újonnan alapított zárdának ő lett apátja. Mint apát is a középkori askétai irányú jámborságot oly buzgalommal gyakorolta, hogy alatta egészsége szenvedett. A lélekben erőteljes férfiút az egyházi ügyek a nyilvánosságra hitták ki. Ugyanis 1130-ban kieszközölte, hogy II. Incze pápa ellenpápája kénytelen volt visszavonulni. Mikép hatott 1140-ben a sensi és később a rheimsi zsinatokon Abaelard és Gilbert tanai ellen, már érintve volt. Bresciai Arnold részéről is a pápai hatalmat veszedelem fenyegette. Ezen vihart szinte Bernátnak sikerült lecsendesíteni. Az 1147-ben megindított második keresztes had az ő műve. Bernát a pápával szemközt is szabadon nyilatkozott az egyházban elharapódzott visszaélések és romlott állapotok ellen, s kívánta ezek

megszüntetését. Bernát 1153-ban Clairvauxban halt meg, a szellemi munkának súlya alatt roskadván össze.

1. Theologia. Bernát mysticismusának biztosabb megértése végett röviden meg kell érinteni tanát az Istenről, s azt, mikép gondolja a hit viszonyát a tudáshoz. E pontokra vonatkozó felfogása leginkább Abaelard elleni polemiájában fejlett ki. Azon ellentét, melyet Roscellin és Anselm képeztek, újra felmerült Abaelard és Bernát között azon különbséggel, hogy Bernát ellenzéke szemközt a scholastikai dialektikával még élesebb mint a scholastika szellemének irányát kijelölő Anselmé. Bernát különösen azért támadja meg Abaelard gondolkodásmódját, mivel azt látja, hogy Abaelard a hiten túlmenő racionalismus alapján mozog, s mivel hiszi, hogy azon mód, mint Abaelard a háromságot előadja, az isteni mysteriumot nagyon az emberi ész körébe vonja. Különösen áriusi eretnokséget látott azon fokbeli különbségben, mely szerint Abaelard az atyát mint egyáltalános hatalmat, a fiút mint a meghatározott hatalmat, a szellemet mint semmi hatalmat fogja fel, és midőn a fiút az atyához azon viszony szerint tekinti, melyben áll a faj a nemhez, a materiatum a materiához. Bernát tehát azt hozza fel hibaképen, hogy Abaelard a háromsági viszonyban tagadja a consubstantialitást, s úgy az egységet, mint a háromságot megsemmisíti. Ő ellenben azt sürgeti, hogy a háromegységes Isten egyáltalánossága minden egyenlőtlenséget kizár, s a három személyek mindegyike azon egészlet, mi a három együtt véve. Tehát az Abaelard részéről a háromságra alkalmazott határozottságok, kivált a faj és a nem kategóriája, mely alárendelést tesz fel, ellenkeznek az igazsággal. Ezért hogy az Isten egyáltalános lényegében semmi egyenlőtlenség ne tételeztessék, Bernát a három személy mindegyikéről az isteni lényegnek a magával egyenlő absolut egészletét tanítja. Bernátnak könnyebb volt Abaelard tanával szemközt, mely a különbséget nagyon is kiemeli az egyáltalános egységhez visszatérni, mint ellenkezőleg a személyek különbségét az egységben megmagyarázni. De különböző azon álláspont, mely szerint a két egyházi tanító az Isten ideáját vizsgálta. Abaelard, hogy rationalismusánál fogva az Isten lényegét felfogja, ezt a rendesen használni szokott kategóriák által határozza meg; de éppen ezért a személyek háromságát és a lényeg egységét az alárendelési viszonyba változtatja át. E szerint a személyek az Isten egységéhez úgy viszonyulnak, mint a különös az általánoshoz, vagy mint a járulékok az állaghoz, vagy mint a tulajdonságok a lényeghez. Bernát ezen határozottságokkal szemben, melyek által az isteni lényegét fel kell fogni,

csak azon negativumhoz tartja magát, hogy a személyes különbség reális ugyan, de még sem reális Abaelard értelmében. Bernát végső menedéke az isteni lényeg teljes felfoghatatlansága. Mindig könnyebb valamely tan hiányait felfedezni, mint ezek helyébe a pozitív jót felállítani. Az alapgondolat Bernát tanában az Istenről azon folytonosan ismétlődő állítás, hogy hit és tudás úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a jelen élet a jövő élethez, mint az inneni a túlnanihoz. Ő az ismeretnek három fokát különbözteti meg: a hitet, a véleményt és a tudást. Ezeket következőkép határozza meg: *Intellectus certam habet, non modo veritatem, sed notitiam veritatis; fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum prolatae veritatis; opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias. Ergo fides ambiguum non habet, aut si habet, fides non est, sed opinio.* De noha a hitnek különbségben a véleménytől és a tudástól magában teljes valósága van, mégis a teljes tökélynek jövő állapota nem volna, minek ideájánál fogva kell lennie, ha az igazságot már e jelen életben oly leplezetlenül (nude) és közvetlenül ismerhetnők fel, mint ezt csak a jövő élet számára fentartott előny lehet. Bernát tehát azon szükségképeni ellentétre, mely a jelen és a jövő élet közt van, alapítja azon nézetét, hogy az emberi ismeret a jelenben az egyáltalánoshoz meg nem felelő viszonyban áll. Ezért minden tan, mely e különbséget félreismeri, átlépi azon természetes határokat, melyek a jelenre nézve az ember számára fel vannak állítva.

A két világnak ezen abstract megkülönböztetése egészen középkori felfogás. De a szellem, még pedig épen a keresztyénség felfogása szerint, magára nézve egyáltalában jelen van, az kíván az igazság gazdag tartalmától áthatott jelent, s meg nem elégszik a messze távolban helyzetetett jövőnek pusztá ideáljaival és vágyaival.

2. *Mysticismusa.* Bernát egyszersmind megalapítója azon gyakorlati irányú mysticismusnak, melyet az ő nyomában a st. victori iskola kitűnő módon kifejtett. De *consideratione et de diligendo Deo* című munkája leírja azon különféle fokokat, melyeken a lélek áthaladva, mindig tisztábban emelkedik fel az Istenhez, hogy vele közvetlenül egyesüljön. *Mysticai contemplatiója* lélektani alapon nyugszik. De a lelki életet s ennek viszonyát a testhez nem fejtegeti tudományos, hanem csak azon czélből, a mint az mysticismusához alapul szolgálhat. A lélek anyagtalan, szellemi, az Isten képére teremtett lény, s mint eszes egyszerű, lényegében három alaperővel bir: emlével,

értelemmel, akarattal. A lélek a testi élet közvetlen elve, valamint az érzéki érzésnek is. Rá mint egyszerű szellemi állagra nézve az élet lényeges, azt oly kevésbé vesztheti el, mint önmagát, tehát halhatatlan.

Fontosabb az, a mint az emberi szabadság fogalmát vizsgálja. Háromféle szabadságot különböztet meg: szabadságot a szükségességtől, a büntől és a boldogtalanságtól (*miseria*). A háromféle szabadságot így is nevezi: *libertas naturae, gratiae et gloriae*.

Mi a szabadságot a szükségességtől vagy a *liberum arbitrium*-ot illeti, különbséget tesz az érzéki kívánság és a tulajdonképi akarat közt. Előbbivel bir az állat is, az magában véve nem szabad; ellenben a szabadság ez akarat lényeges tulajdonsága, s abban áll, hogy az akarat független minden külső és belső szükségességtől, s a cselekvésre semmiféle erőszak által meg nem határozthatatik, ha arra maga el nem határozza magát. Tehát az akarat minden tette az akarat ön-elhatározásából ered. Szükséges ugyan, hogy az akaratot az értelem vezesse, mivel ismeret nélkül az akarat nem lehetséges; de ezen vezetés nem kényszerítés a cselekvéshez. Az ily szabadság által feltételeztetik minden érdem- és véteksúly, jutalom és büntetés. És megfordítva, az akarat az, mely lelkünk egyéb tehetségeit kormányozza, s ezek csak így részesülnek a szabadságban. Hogy gondolkodás és akarat kölcsönösen feltételezik egymást, ezt Bernát igen helyesen fogta fel. Nem oly biztos a következő pontra nézve. Azt mondja, hogy a szabadságot nem kell azon tehetségben helyzetetni, választani a jó és a gonoszság közt. A választás jellemzője ugyan a szabadságnak, de azt nem mondhatjuk, hogy a szabadság nincs meg többé, ha ezen választás a jó és a gonoszság közt nem mozoghatna, mert az Isten is szabad a maga tetteben, noha a gonoszságra el nem határozhatja magát. A gonoszság választásának lehetősége tehát a szabadságnak nem lényeges alkat-eleme, az a teremtmény szabadságához tapadó tökéletlenség, s csak azon célja van, hogy az ember a gonoszság kerülése által, melyet elkövethetne, dicsőbbnek tűnjék fel. Ez hibás felfogás, mert oly szabadság, mely az erkölcsi törvénnyel, a jóval nem állhatna szemközt, nem volna az alany eleme. Lehet mondani, hogy az Istenben is megvan a lehetőség, miszerint szabadságát mint alanyit annak tartalmától elválaszthatja, de az Istenben ezen lehetőség csakis lehetőség marad. A vallás ezen lehetőséget az istenemberben úgy adja elő, mint kísértést. A választás tehát, szemközt a gonoszsággal is, lényeges, de az azután nem lényeges, jobban mondva, nem szükségképeni, hogy

tettleg a gonoszszágot válaszszuk. E szerint kell megítélni a következő pontot is, t. i. szabadságot a büntől.

Bernát szerint a szabadság a büntől két fokú, mert a bűn lehetőségét vagy egészen kizárja, vagy lehet az a bűn lehetőségével összekapcsolva. Ez esetben a teremtmény ezen szabadságot el is veszítheti. Az ember eredetileg a büntől szabadnak teremtett, de a gonoszszág lehetősége nála nem volt kizárva, ő vétkezhetett. Itt tehát állítja azt, mit feljebb tagadott. Ő valóban vétkezett, s a szabadságot a büntől elvesztette. Ez állapotban a természeti szabadságot megtartotta ugyan, de ennek erejével a bűn állapotából többé ki nem emelkedhetik, mert ha akarja is, a bünt többé el nem kerülheti. A bűn ezen szükségessége azonban nem természetéből ered, az nem olyan, hogy minden választást lehetetlenné tenne, az, az ő akaratában alapszik. Az akarat ugyanis a bűn folytán annyira be van fonva az érzéki kívánságba, hogy az igazságosság szeretetéhez többé fel nem emelkedhetik. Tehát ő maga akarója a gonoszszág azon szükségességének, mely alatt nyög. Ezen állapotban ő rabszolga azon szükségesség miatt, melyet maga okozott, és egyszersmind szabad, mivel ezen szükségességnek maga vetette magát alá, s annak járma alatt a gonoszszágot szabadon teszi. Hogy az egyszer elbukott ember a bünt többé el nem kerülheti, legalább nem egészen, ezen tanra nézve Bernát rokon Augustinussal. A gonoszszág szolgasága alól az akaratot csak a kegyelem szabadíthatja meg. De a jelen életben a szabadságnak ezen visszaállítása nem tökéletes, mivel az akarat még mindig az isteni szellem és az érzékiség közé levén helyezve, a gonoszszág lehetősége alól ide lent sohasem szabad. Azonban lényegünknel fogva mégis bírjuk a szabadságot a büntől — a kegyelem által; de oly tökéletes szabadságot a gonoszszágtól, mely a bűn lehetőségét is kizárja, csak a túlnanban várhatjuk. A gonoszszágtól való szabadság által ismét erőt nyerünk a jóhoz, mert épen ez által leszünk szabadokká a gonoszszág szükségessége alól, hogy képesekké tétetünk a jónak megtevéséhez. Az akarat a lendületet a jóhoz az isteni kegyelemtől veszi. De hogy e kegyelemnek hatása legyen, ehhez a mi együttthatásunk is kívántatik. Az üdv munkája csak az isteni kegyelem és az emberi szabadság által hajtható végre.

A szabadság a boldogtalanságtól szinte két fokkal bir, mert az az alsóbb fokon a boldogtalanság lehetőségét még magában rejti, holott a magasabb fokon az egészen ki van zárva. Az alsóbb szabadság ezen foka az első embernek mindjárt a természeti szabadsággal adatott, a magasabbat neki magának kellett kívínia. De ő a bűn által

az alsót is elvesztette. Az ember a bűn alóli szabadságba még ide lent visszahelyeztetik e kegyelem által, ellenben szabadsághoz a boldogtalanságtól csak a túlnani életben jut el. Az tehát a természeti és a kegyelmi szabadsággal szemközt, az örök dicsőség (gloria) szabadsága. Csak a mysticai extasis pillanatában emeltetik az ember ide lent egy bizonyos fokig az örök dicsőség szabadságának állapotába. Azonban ez csak ritkán történik és mulékonyan, az az örök, boldog szabadságnak csak előíze.

Bernát azon felfogása, hogy az emberi szabadság szemközt az isteni kegyelemmel meg nem semmisíttetik, igen helyes. És igen fontos azon tana is, hogy a magasabb szabadságot, melytől a természetit megkülönbözteti, az embernek magának kell kivívnia. A természeti szabadság alatt nem érthet mást, mint a szabadság lehetőségét, mely adva van. Mindemellett is, mivel a jelen életben az emberi akarat az istenivel soha teljes egységgé össze nem folyhat, a szabadság szerinte csak a túlnanban élvezhetendő állapot. A jelen életre nézve az ideál ugyan, de melynek a valóság soha meg nem felel. Hogy a tökéletes megszabadulás a bűntől a jelenben lehetetlen, s így az isteni kegyelem hatásai sem teljesek, ez kiegészítő pont azon feljebbi tanához, hogy az ember ismerete a jelenben az egyáltalánoshoz meg nem felelő viszonyban áll. Mindez természetes eredménye azon középkori egyoldalú felfogásnak, mely az innenit és a túlnanit, a végest és a végtelent elvontan gondolta. De az embernek megadatott a lehetőség, hogy megtérhet, azaz eddigi tapasztalati életét elkárhoztathatja s tudatosan arra törekedhetik, hogy csak az igazságnak és a jónak éljen. Így kibékül az Istennel, s ez az ő egyáltalános boldogsága. Ezen boldogság, egyáltalános szabadságának élvezete. Szabadság nélkül a boldogság, az üdv lehetetlen, a kettő egymással azonos. Tehát nem tesz különbséget, ha Spinosával megfordítva, azt mondjuk, hogy szabadnak lenni az egyáltalános boldogságból ered, mert senki sem tagadhatja, hogy az ily boldogságban a szabadság szükségképen tételezve van. Az egyik a másiknak nem eredménye oly módon, hogy egyiket a másiktól el lehetne különíteni. Épen ezért hiányos a felfogás, midőn Bernát a dolgot úgy tekinti, mintha a szabadság a bűntől és a boldogtalanságtól különeműek volnának. Szerinte mindkettő csak a jövő életben tökéletes. De nem lehet belátni, hogy a halál, vagyis a lélek elválása a testtől, mikép változtathatná meg a szellem viszonyát az Istenhez? És mi az ok, hogy Bernát szerint a jelen életben szabadságunk a bűntől nem tökéletes, s hogy azt még az isteni kegyelem sem

állíthatja vissza egészen? Mivel az akarat az isteni szellem és az érzéki közé van helyezve. Igaz, hogy a gonoszság eredeti motivációja azon anyagba esik, melyet a természet, tehát az érzéki ad az embernek. De az ember ezen érzékinek nemcsak lehet ura, sőt kötelessége is azt kormányoznia. Az igenis bűn, ha az érzéki behat a szellemibe, és azt meghódítja. De ismét csak a szellem önkénye az, mely azon érzékinek bemenetelt adott magához. Bernát eszmeképe folyvást a jövő, a túlnani, ebbe tesz át minden igazságot, tökélyt és dicsőséget. De mi a túlnani, a jövő élet? Mindaz, mit még el nem értünk. A még nem boldogra nézve a mennyország még csak túlnani. Ez a keresztyén képzetben a szükségképeni igazság.

A szabadságtanhoz kapcsolódik tana a szeretetről, hol a mysticai életet fejtegeti. Itt ez a főelv. Annak alapja, hogy az Istent szeretnünk kell, maga az Isten. Ezen szeretetnek nincs mértéke. Ezen szeretethez már a pusztá ész kötelez minket, a bensőnkbe vésett erkölcsi törvényt azt hangosan hirdeti, mert az Istennek köszönünk mindent. A keresztyén azon szeretetre annál inkább köteleztetik, mivel ő nem csak a teremtés, hanem a megváltás áldásait is élvezi. Ezen szeretetért az Istentől nyerünk ugyan jutalmat, de ne ez legyen azon szeretet indoka. Az igazi szeretet magának elegendő. A szeretet legfőbb foka, ha az Istent, magunkat és másokat csak az Isten miatt szeretjük. De ezen szeretet egész teljét csak a jövő életben érzük el. Ellenben ide lent ezen fokra csak a mysticai extasis állapotában lépünk fel. Itt magyarázza az extasist. Minden igazság mélyebb ismeretének alapja az alázatosság, azon erény, midőn az ember magát vizsgálván, magát kicsinynek találja. De a magasabb ismeret alapja a szeretet is. Ha az ember az alázatosság és a szeretet alapján kivívta a szellem magasabb életét, akkor belép a mysticai élet körébe. E körben ismeretének első foka az igazság vizsgálása, de ennek jelleme még a discursiv gondolkodás. A második fok a contemplatio vagyis az igazság szemlélése a discursiv gondolkodás segélye nélkül. Ezzel együtt jár az igazság bámulatos csodálata, s ekkor megtörténhetik, hogy a szellem pillanatra magán kívül jó s ezen állapotban a végtelen igazság tengerébe elmélyed. Ez az extasis.

Az extasis ezen állapota előjátéka azon állapotnak, melybe a túlnani világban belépünk. Ekkor az, mi akaratunkban a merev, rideg, mozgékonytá tétetik, s egész akaratunk az isteni akaratba átfoly, a lélek semmit sem tart meg magából, hanem egészen átmegy az Istenbe. Lényege örökké meg fog ugyan maradni, de egészen az isteni formába

változik át. Ez az istenítés. Úgy lesz az Isten minden mindenben, ha az ember semmit sem tartott meg magából. De ezen istenítés csak akkor áll be, ha a test is feltámad, mert addig a lélek a testre gondol. Ha a test feltámad, a lélek magát elfelejti, magából kilép, s egészen az Istenbe megy át, hogy vele csak egy szellem legyen, s hogy felvegye az Istenhez való tökéletes hasonlatosságot. Mint látszik, a jövő életet Eri- genához hasonló módon rajzolja.

II. St.-victori Hugo.

A mysticismust, melyhez Bernát csak az alapot tette le, st.-victori Hugo és Richárd fejtették ki.

Hugo született 1097-^{en} Halberstadtban, a blankenburgi grófi családból. Tudományait a st.-victori zárdában, melyet többé el nem hagyott, fejezte be, s mint annak priorja halt meg 1141-en. A régieket szerette, s alaposabban ismerte, mint kortársai, ezen felül a pogány és a keresztyén tudomány közti sajtáságos különbségbe jobban hatott be, mint Abaelard. Különösen Augustinus befolyása észrevehető nála, miért őt második Augustinusnak nevezik, de hatott rá Dionysius, Erigena s nem egyenes módon Abaelard is. Mély szelemmel szerkesztett iratai úgy az értelemhez szólanak, mint a kedélyt melegítik; de supranaturalismusa, kivált a megváltási tan némely pontjaiban, a gondolkodást bántja.

1. A hit és a kinyilatkoztatás viszonya az észhez. Hugo szerint a világi tudományok csak előkészület a theológiához, s azokat eruditio didascalica című munkájában encyclopaediai átnézet szerint adja elő. Bölcsészete tehát theologiai irányú, az szeretet a bölcsességhez, mely a semmire nem szoruló élő szellem. Ez a dolgok egyedüli és eredeti észereje, tehát az Isten, ki minket megvilágosít és magához visszavezet. Ezen alapszik a gondolatok minden igazsága, a cselekedetek minden tisztasága. Mivel az Isten minden igazi lét, s minden egyéb hiú, ezért minden ismeret, ismeret az Istenről. Az egész világ az Istent tükrözi vissza. Az érzéki világ szépsége eszköz, hogy az érzékfelettihez felemelkedjünk. Tehát az Istent megismerhetjük műveiből az ész által. Az ész az Isten tükre és képmása. Hogy a kinyilatkoztatás az észben a természetfeletti kinyilatkoztatással összhangzik, ezt felteszi, különben gyógyíthatatlan schisma támadna az emberben, mely a teremtett dolgok összefüggésével s okozójuk bölcsességével és egységével ellenkez- nék. Hugo nem akarja elismerni, hogy a kinyilatkoztatásban van valami,

mi az ész ellen volna. Az a mi értelmünk természete, hogy általában keressük az okok és az okozatok összefüggését, s utoljára eljutunk az első okhoz, mely minden dolog oka, de nem okozat.

Mint látjuk, Hugo theologiaja alapvonásaiban legáltalánosabb jellemű, s maga is mondja, hogy ilyet a pogányok is művelhettek. Tovább menve azonban azt állítja, hogy a pogány philosophusok feladata volt kimutatni, mikép juthat el az ember az ész által az Isten ismeretéhez, hogy nyilván való legyen, meddig hat el az ész a magasabb kinyilatkoztatás nélkül. Tehát a keresztyén kinyilatkoztatás általi ismeret tovább vezet, mint az ész általi. Ezért kiindul a hitből.

Mint a scholastikusok általában, ő is azt tartja, hogy a theologia feladata a hit megértése, Abaelard szerint azért, mivel a megértést a kétely teszi szükségessé, Hugo arra fekteti a súlyt, hogy a megértés csak akkor lehetséges, ha a hitben már éltünk. A hitet Pál apostol nyomán úgy határozza meg, hogy az *substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*. Az első igaz, mivel azon reménylendő javak, melyeket a hitben megtartunk, valóban subsistálnak. A másik is igaz, mivel arról, mit az ész által fel nem foghatunk, egyedül a hit által szerzünk magunknak bizonyosságot. Ez a hitben a *cognitio*, az, *quod fide creditur*, a *materia fidei*, szóval a hit tartalma.

E tárgyias hittől megkülönbözteti az alanyi hitet, vagyis a hitet úgy is tekinti, mint kedélyünk tettét, melylyel az igazságot fel fogjuk és megtartjuk. Ez értelemben a hit a reménylendő javak *substantiája*, mennyiben ezen javak, noha azok ránk nézve még nem jelenvalók, a hit által szívünkben már megvannak; az *argumentum non apparentium* is, mert a hit azon egyedüli alap, mely szerint bizonyosak vagyunk annak igazságáról, mit értelmünk által fel nem foghatunk. Azonban a hit ily értelemben inkább az, mit az bennünk munkál. Lényegénél fogva a hit a lélek bizonyossága oly dolgokról, melyek előtte még nincsenek jelen, s így a vélemény és a tudomány között áll. A vélemény alsóbb, a tudomány magasabb foka az ismeretnek, mint a hit. A vélemény az ellenmondó ellentét lehetőségét ki nem zárja, a hit ezt teszi, de a hitt tárgyat még nem ismeri fel mint jelent, hanem másnak tekintélyére támaszkodik, kinek tana által a hitt tárgy a hallás segédelmével vele közöltetik. Ellenben a tudományban az ismerettárgy a szellemi szem előtt jelen van. De a hit nemcsak az értelem, hanem az akarat dolga is. Azé a tartalom szerint, ezé a szerint, hogy azt tartjuk meg, mi az ismeretben mint a hit tárgya képzeltek. Ez az *affectus*, a „*credere*“, s ezen alanyi részt mint tulajdonképeni *fidest* ama

felett azért emeli ki, mivel azt valaki birhatja a nélkül, hogy higgyen. De az ismeret, melyet a hit a maga lehetőségéhez kíván, össze nem keverendő a tulajdonképeni tudományos ismerettel, mert ezt a hit, lényegénél fogva, magába nem zárja. A hithez csak olyan ismeret kívántatik, mely más szavainak hallásából s ezen szavak értelméből nyertik. De ezzel nincs mondva, hogy a tudományos ismeret a hittel összeegyeztethetlen. Sőt inkább, mit tudunk, azt hihetjük is, de ezen tudás nem a hit kívánalma. Hogy higgyünk, oda elég, hogy a tárgynak oly ismeretével birjunk, mely lehetővé teszi, hogy a hitben az akarat intentiójának bizonyos irányt adjunk, hogy ennek határozott tárgya legyen, melyre vonatkozhatik. Ennyiben a hit gyarapodhatik az ismeretre és az akarat indulatára nézve. A hit tökélyének megítélésében inkább az akarat indulata veendő tekintetbe, mint az ismeret, mivel ezt valaki birhatja a nélkül, hogy higgyen. Ezért Isten előtt nagyobb becsű azon hit, mely bensősége által tűnik ki, ha ismerete csekélyebb is. Ebben áll a hit érdeme. A hit legalsóbb foka ott van, hol az együgyű hívő pusztá kegyeletből a hitt tárgyat felveszi, a nélkül, hogy eszénél fogva belátná, hogy és miért kell a felvettet hinni. A második fokon a hit az észbelátással, tehát a tudományos ismerettel egyesül. Harmadik és legmagasabb fok azon hit, mely a tiszta szív és mocskotalan lelkiismeret alapján azt belsőkép is ízlelni kezdi, mi a hitben foglaltatik. Ekkor a hit a magasabb, mystical contemplációban teljes lesz.

Ezután vizsgálja a hit szükségességét. Ezt a mysticus férfi először a bűnbeesés által indokolja. Három tárgy volt, mely az első ember számára ismeretül kínálkozott: a testi, a szellemi és az isteni, tehát az első ember a teremtéskor háromféle szemet nyert, a hús, az ész és a contemplatio szemét. Az elsővel felismerte a külvilágot, a másikkal a szellemit, az eszményt, valamint mindazt, mi lelkébe a lehetőség és a valóság szerint volt beoltva, a harmadikkal saját belsejében az istenit pillantotta meg, s bensőképen szemlélte az isteni titkokat. Tehát az első ember minden eszközzel fel volt készülve a megismerhetőnek teljes ismeretéhez. De a bűn megrontotta azon szabályos viszonyt, a contemplatio szeme egészen kialudt, az ész szeme tisztán nem láthatott, és világosan meg nem különböztethetett. Csak a hús szeme maradt meg eredeti tisztaságában. Ezen hiányon segíteni kell a hit által, mert a hit által az subsistál bennünk, mi most per speciem ránk nézve nem jelenvaló. Ez a hitnek relativ, de van absolut szükségessége is. Hugo azt mondja, hogy némely dolog van az észből, más az

ész szerint, és ismét más, mi az ész fölött áll, megint más, mi az ész ellen van.

Mi az észről van, az szükségképeni, az észszerinti valószínű, az ész feletti, csodálatos. az észellenes hihetetlen. A hit tárgya csak az lehet, mi az ész szerint és az ész felett van, mert mi az eszből való az nem a hit, hanem a tudás tárgya. De itt különbséget kell tenni, mert abban, mi az ész szerint van, a hit az ész által támogatatik, az ész pedig a hit által tökéletessítettik éppen mivel az, mit hiszünk, az észszel megegyező. Ellenben abban, mi az ész felett van, a hitet semmiféle észok nem támogatja, mivel az ész itt azt fel nem fogja, mit a hit elfogad, noha van valami adva, mi az ész arra hívja fel, hogy a hitt tartalmát tisztelje, ha azt nem is érti. Mi tehát az ész felett van, abban ismeretünk csak a kinyilatkoztatás által részesülhet. E tekintetben a hit egyáltalában szükségképeni, mert az nemcsak megszabadít a bűnbeesésből eredő szellemi sötétségtől, hanem rátanít oly igazságokra is, melyeket nélküle, ismerő erőnk szabályszerű állapotában sem volnánk képesek megismerni.

Ezen elvek szerint alapítja meg a viszonyt az ész és a kinyilatkoztatás között. Az Isten, azt mondja Hugo, kezdet óta mindent úgy intézett el, hogy az ember az Istent soha ugyan tökéletesen fel nem foghatja, de soha nem is maradt létele felől a tudatlanság állapotában. Ha az Isten lényegének egész tökélye szerint tárta volna ki magát a megismerésre, a hitnek nem lett volna érdeme, s a hitelenség lehetlenné lett volna. És ismét, ha az Isten egészen elrejtí vala magát, akkor a hit az ismeretre való törekedésében támogatás nélkül maradt volna.

Tehát van két út, melyen az ember eljut az Isten ismeretéhez: az ész és a kinyilatkoztatás. Az emberi ész ismét két úton emelkedhetik fel az Istenhez. Vagy saját bensejének, vagy a külső dolgok vizsgálódásából nyílik meg számára az Isten létele. Az isteni kinyilatkoztatás is kétféle: az vagy az isteni aspiratio által közvetítettik, vagy kívülről jő az emberhez, a külső tanítás útján, melynek igazsága az isteni csodatevések által megerősítettik. De hogy ismeretünk az Istenről tökéletes legyen, az észnek és a kinyilatkoztatásnak együtt kell közreműködni. Mert kinyilatkoztatás nélkül az ész nem volna képes azon fenséges igazságok megismerésére, melyet a kinyilatkoztatás az isteni élet titkairól közölt. De az emberi ész sem kell nagyon homályba helyezni, szemközt az isteni kinyilatkoztatással. Szerinte a philosophiai vizsgálódás tulajdonképeni tárgya csak a teremtés művei, holott a kinyilatkoz-

tatás (szent irás) a megváltás művét is magában foglalja. Tehát a hit a megváltásban egészíti ki ismeretünket az Istenről. Így a hit tartalma nagyobb, mint az ész tartalma, s e tekintetben is a hit az ész felett áll.

Mint látjuk, Hugo törekszik ugyan az észet és a kinyilatkoztatást egységben felfogni; de a két elem nála tetteleg egymástól elválik. Ennek oka az, mivel a kinyilatkoztatás felfogása nála is hiányos. Hugo a kinyilatkoztatás körét megszorítja, mert ezt a természettől elválasztja, holott másrésztől, mint feljebb láttuk, a természetet az Isten tükrének tekinti. Szerinte a kinyilatkoztatás csak a szent irásban foglalt tan, nevezetesen a megváltás műve, s azt úgy tekinti, mint csodát, melyet tehát az ész fel nem foghat, s csak a hit fogad el. A dolog nincs kiegyenlítve az által, midőn azt tanítja, hogy a teremtő és a megváltó egy Isten, s hogy csak a mi hitünk választja el a kettőt egymástól, mivel mi az egy Istennek különböző műveit ismerjük fel, mert épen a megváltást egyedül a hit által elsajátítható kinyilatkoztatásnak tulajdonítja. És a két elem az által sincs az egységre visszavezetve, midőn azt állítja, hogy úgy a kinyilatkoztatásban, mint az észben a kegyelem hat, mert azok Hugónál így is egészen különbönműek, miután az ész a teremtést megismerheti, holott a kinyilatkoztatás az ész felett áll. Hogy azonban az észnek a kinyilatkoztatáshoz van tevékeny viszonya, ennek elismeréshez legalább ösztönszerűleg hajtatik, midőn azt mondja, hogy van valami az ész felettiben, mi az észet arra bírja, hogy azt tisztelje. Hugónak azon tana helyes, hogy az ember az Isten ismeretéhez az ész és a kinyilatkoztatás által jut el, de nem egyik a másiktól elváltan, hanem az ész egységben a kinyilatkoztatással. Mert az isteni kinyilatkoztatás egyáltalában észbeli, s mint ilyent az emberi szellem megismerheti, mondhatjuk először a hitben, azután a fogalomban. Másrésztől az ész, elváltan a kinyilatkoztatástól, viszonyban az örökkévalónak ismeretéhez nem más, mint véges gondolkodás, mely az Isten ismeretének műszere nem lehet, mert az a végtelent igazzá nem teheti. Az Isten maga tárja fel a maga lényegét az ember számára, az ember pedig az adott kinyilatkoztatást sajátjává teszi. Ezért ezen működést nem lehet gépiesen gondolni, mint azt Hugo teszi, de úgy, hogy az isteni kinyilatkoztatásban az isteni és az emberi működés elválhatatlanok. És az Isten egész lényegét nyilatkoztatja ki az emberi szellem számára, tehát nem úgy, mint azt Hugo gondolja, mintha az Isten úgy intézkedett volna, hogy őt az ember tökéletesen soha fel ne foghassa. A különben mély mysticus férfi a helyett, hogy a kinyilatkoztatás örök ideáját alapjában nyomozná, azt csak az emberi hit szem-

pontjából vizsgálja. Hugo hiányos felfogásának tulajdonképeni alapja az, mivel az Isten ideáját hibásan fogja fel. A keresztyén vallás szerint az Isten szellem, s minden természeti, korlátolt mivolt távol van tőle. De noha ezen állásponton az Isten fogalma elérte ezen tisztaságot, s e szerint az isteni lényeg igazi ismerete lehetséges; a visszaesés az alsóbb képzetmódra itt is lehető, s ekkor az Isten ismeretének igazi volta is tagadatik, mint Hugónál, ki szerint az Istent azért nem foghatjuk fel tökéletesen, mivel ő a maga lényegét, csak hogy a hitnek becse legyen, egészen ki nem tárta. Az Isten ismeretének ezen tagadása az által lehetséges, hogy az Istennek mint szellemnek fogalmába korlátozás vitetik be. Ennek eredménye az, hogy gondolkodásunk az Isten lényegéről nem bir tudattal, honnan eredt rá nézve ezen ismeret? A supranaturalismus tanítja ugyan, hogy tudásunk az isteni lényegről maga az Isten által van, de azt elhagyja látköréből, hogy ezen tudás, kinek a számára van? Bizonyosan a gondolkodó észlény számára, mert eszes ismerő alany nélkül ismeret az Istenről lehetetlen. A supranaturalismus még a viszonylagosság körében mozog, mi abban mutatkozik, hogy az isteni lényeknek, mint szellemnek fogalma csak a lét részére esik s így a kinyilatkoztatás és az ész közti legyőzhetetlen ellentét állapítatik meg. De az Isten egyáltalános szellem, s az Isten ideájához csak ezen gondolat alapján lehet eljutni. Az Isten mint egyáltalános szellem, az emberi szellem számára ép úgy az isteni, mint az emberi szellem által lesz kinyilatkoztatottá, mert azon viszony, melyben az isteni és az emberi szellem egymáshoz állanak, egyáltalános. Az emberi szellem igazi létele minden feltételezettség mellett is, létele az Istenben, s ezen létel egyszersmind az Isten létele az emberi szellemben. Az emberi ész az Isten ideáját nyomozván felismeri az isteni lényeket, midőn azt ismeri fel, hogy ő maga is benne alapszik. De így az isteni lényeg ismerete az emberi észre nézve nem idegen, nem túlnani, tőle nem elvált, hanem az Isten és az ész által tételezett. A kinyilatkoztatás és az ész között tehát dualismusnak nincs helye.

2. Hugo rendszere.

a) Hugo az előadott alapokra építi fel theologiai rendszerét. Itt első helyen áll speculativ istentana, mert az Isten lételét észokok által igyekszik megalapítani, nevezetesen következtet kosmologiai és teleologiai módon a természet változásából, az egyesnek támadásából és enyészetéből az egésznek kezdetére és a kezdet nélküli okozóra; továbbá a testek különmemű, de rendezett mozgásából egy láthatatlan s szilárd törvények szerint intéző világkormányzó szükségességére. Ezen okos-

ködés egy másik módja a következő. Az ész mint az Isten teremtménye és képe mint tehetség az Istent megismerni, lényegesen különbözik a testtől és minden érzékítő, mint láthatatlan, szellemi; de vissza nem emlékezik, hogy mindig munkás és magáról tudattal bíró, tehát arra sem, hogy mindig lett volna, mert ismeret tudat nélkül lehetetlen. Kell tehát kezdetének lennie. De mint szellemi az érzékiből nem támadhatott, tehát a semmiből teremtettnek kell lennie, következésképpen van magán kívül okozója. De ez nem támadhatott, mert mi támadt, az másnak lételt nem adhat, s ezzel szemközt áll a haladvány a végtelenbe. Kell tehát egy maga által levő örök lénynek mint teremtő oknak létezni. A szűkségképeni, örök és egyáltalános lény lételének fogalmával adva vannak annak közelebbi határozottságai, nevezetesen az Isten egysége.

Az Isten egységéről is az ész és a külső dolgok tesznek bizonyosságot. Az ész kívánja a dolgok egységes elvét és célját, mert e nélkül a dolgok nem bírnak renddel és magasabb vezetéssel. És az ész ezen következtetését ismét a dolgok harmoniai összhangzása megerősíti. Az Isten egységét tehát az Isten ideája kívánja, mennyiben az Istent mint legfőbb lényt egyszersmind mint legmagasabb és legtökéletesebb lényt kell gondolni.

De mikép az ész a teremtett dolgokból feltárja nekünk az Isten lételét és egységét, valamint lényegének egyéb tulajdonságait is; úgy azon teremtmények akkor is adnak támpontokat, hogy ezek alapján az Isten háromegegyes életébe pillantsunk. Mert mikép magunkban, kik gondolkodunk belső szöveget veszünk észre, mely azután a külső szóban nyilatkozik, úgy az Istenben is egy benső szöveget kell felvenni, mely nem más, mint saját örök bölcsesége, s mely azután a külső szóban, t. i. a teremtett lényekben nyilatkozik. Ezért ezek mindenütt hirdetik teremtőjük dicsőségét, miután annak utánképét mutatják, kinek képére teremték. Tehát az isteni háromság nyomai megvannak a teremtményekben, kivált az eszesben s ezért ez, önmagának vizsgálódásából felemelkedhetik a háromegegyes Isten bizonyos fokú ismeretéhez. A szellem ugyanis azt látja, hogy a bölcsesség, mely benne van, belőle születik, s midőn ezen bölcseséget szereti, a szeretet ered belőle a nélkül, hogy ezen szellemi processus által a szellemben elválás történék. Van tehát három: szellem, bölcsesség, mely a szellemből vagy az észből születik, s szeretet, mely mind a kettőből ered, s ezen három, egyben van. Ezen képtől a szellem ahhoz emelkedik fel, kinek képe ő, s azt látja, hogy az Isten bölcs, s hogy ezen bölcsesség örökké belőle szüle-

tik, továbbá, hogy az Isten ezen bölcseséget örökké szereti, tehát örök bölcseségével és szeretetével örökké együtt létezik. Végre azt látja, hogy az Istenben semmi sem lehet, mi tőle különböző volna, hogy mindaz, mi az Istenben van, az ő maga, természetének teljessége szerint. Így jut el az egységben a háromság felismeréséhez, mert felismer az egy isteni természetben valamit, mi semmi másból sincs, valamit, mi az elsőből s valamit, mi mindkettőből van. Azt, miből a bölcsesség születik, a hit atyának nevezi, a bölcseséget magát fiúnak s a kettőből eredő szeretetet szellemnek.

De noha a teremtett szellemben a háromság képét ismerjük fel, mégis nagy különbség van a kép és a közt, minek az a képe. Mert a mi szellemünkben a bölcsesség és a szeretet nem személyek, hanem csak járulékok, szellemünk affectiói azok, nem a lét szerint egészen ugyanaz, mint a mi szellemünk, hanem azok ezt mint lényegén kívüliek illetik meg.*) Ellenben az Istenben minden, mi őt illeti ő maga, ezért bölcsesége és szeretete a létnél fogva ugyanaz, mi az Isten, s ezért bölcsességét és szeretetét személyeknek kell vennünk. Ezen személyeknek bizonyos módon, bizonyos tulajdonságok adatnak, atyának a hatalom, fiúnak a bölcsesség, szellemnek a jóság, noha ezen tulajdonságok mind a három személylyel közösek is. De noha a hatalom, bölcsesség és jóság a három isteni személynek különös módon tulajdonítatik (appropriatio), meg kell jegyezni, hogy ezen három attributumban az Istennek egész tökélye van kifejezve, de az appropriatiók az egyes személyeknek különösen is tulajdonítatnak.

De ha az emberi szellem, mennyiben az Isten képe magában találja az alapot, hogy pillanatát az isteni háromság tükörébe felemelje, a külső teremtménytől is itt szinte támogattatik, mert ez is az Isten hatalmának, bölcsességének és jóságának tulajdonságait ismerteti meg vele. Azon isteni lényeknek azon három alaptulajdonsága, noha ez benne lényegileg egy, a természetben, különbségben egymástól fejeztetik ki az emberi ismeret számára. Azon viszonyban, melynél fogva ezen három alaptulajdonság egymásra vonatkozik, áll az isteni lényeg háromsága. De így felfogva, az mély jelentőséggel nem bírhat, már azon oknál fogva sem, mert Hugo a jóságot majd első, majd harmadik tulajdonságnak tekinti. A mint pedig ezen tant az első mód szerint lélektanilag Augustinus nyomán akarja megalapítani, annak jelleme alanyi.

*) Ekkor a fentebbi tan egészen összeomlik. Hiányos a lélektani alap. Járuléknak veszi szellemünkben azt, mi nem az.

E tanra nézve a következőt kell kérdezni. Hugo szerint a háromság a kinyilatkoztatott tanok közé tartozik, ezt tehát csak a hit által ismerhetjük meg. Mikép van tehát, hogy Hugo mégis a háromság ismeretéhez az ész útján is megtalálta az utat? Így nem áll az, mit feljebb mondott, t. i. hogy a hit tartalma nagyobb, mint az ész tartalma. A scholastikusok folyvást kénytelenek azt, mit tagadnak, tetteleg állítani.

b) Az Isten viszonya a teremtményekhez. Szólván a világteremtésről, itt Hugo főtéte az, hogy az Isten a világot maga szerint (*secundum se*) és maga miatt (*propter se*) teremtette. Az elsőnek oka az, mivel a teremtendő dolgok előképeit csak magából vette. A második az, mivel a teremtett dolgok czélja maga az Isten. Különbséget tesz továbbá oly dolgok közt, melyek csak ok és nem okozat, azután, melyek csak okozat, de nem ok, végre, melyek ok és okozat. Azon lény, mely csak ok, de nem okozat, az Isten, vele szemközt mint másik véglet a teremtett dolgok sorában a legalsóbb fokon azon lények állanak, melyek mint puszta okozat nem ok; a kettő közt mozognak azon lények, melyek mint ok és okozat viszonylanak, úgy hogy ezek sorában a legfelsőbb fokon állanak a teremtett dolgok eredeti okai (*causae primordiales*) az isteni szellemben. Az okbéli kapocs tehát a dolgokon végigvonul, és semmi sincs a világon, mi ezen általános rendbe be nem volna illesztve. A teremtett világ ezen egységes összességében két országot kell megkülönböztetni, a láthatatlan szellemek és a látható világ országát. Semmi sem ellenkezik azzal, hogy az Isten először a látható dolgok anyagát teremtette, s azután bizonyos időrendben ezen anyagot a formáig tökéletesítette. Az anyag lételének kezdetén rend és különbség nélküli anyag, mely azután az isteni behatás folytán lassankint rendre emeltetett, s a testi dolgok különböző módjaivá idomítottatott. De az anyag kezdetbeli támadásánál is bírt bizonyos formával, t. i. a rend és a különbség nélküli anyag formájával, s mint ilyen tette a testi dolgok alapját ezek fajbeli és egyedi különbségeik képezéséhez. A szellemi lények, mivel egyszerűek, mindjárt kezdetben mint egyedi és személyes lények léptek életbe. Azonban bizonyos formátlanságot náluk is fel kell tenni, mivel a boldogságukat feltételező legfőbb jó nem volt mindjárt beléjük nyomva, hanem a legfőbb jóhoz saját elhatározásuk folytán kellett eljutniok. E pontra nézve a platonismustól és korának platonikusaitól eltér, midőn a szellemi lényekben inkább veszi tekintetbe az ész kifejlését, mint természetük meréven állandó lényegét. Ezért tanítja, hogy a szellemek nem teremtettek úgy, hogy a te-

remtéssel egyszersmind tökélyüket is nyerték volna; sőt inkább, mivel bennök az elv a szellemi élet, saját működésök által kell tökélyüket ki-
 küzdeniök. Az érzéki jó az embernek adatott, a szellemit keresni az ember érdeme, s ebben találja Hugo az ész legfőbb méltóságát, s a terem-
 tőnek legnagyobb jóságát abban, hogy az észlényeknek az igazi jót nem ajándékozta, hanem akarta, hogy azt kiérdemeljék. Tehát az
 ember arra van utalva, hogy lényegének kifejlését, eszének kiművelését saját ereje által eszközölje, s így emelkedjék fel törekedéseinek vég-
 céljához — az Istenhez. Egy fal külsőképen felveheti magára egy kép hasonlóságát, de a lélek azon eleven tehetség, mely saját erejéből fejt ki mindent. És Hugo az ember szabad működését az isteni kegyelem-
 től el nem választja, sőt inkább az ember szabad működése mindenütt abban áll, hogy az a kegyelem által hat, s mit az ember igazán tesz, azt teszi az Istenben. Mély és szép, igazi keresztyén tan, melyhez a csirát már Bernátnál láttuk. De mivel az embernek saját szabad kifej-
 lése által kell az igazi jót megszereznie, szüksége van neki időbeli ja-
 vakra, mert kifejlése időbeli. Ebben rejlik annak alapja, miért terem-
 tette az Isten a nem-eszes dolgokat. Az ember két világ közt áll, a nem-eszes lények alatta állanak, mivel ezek kifejlésének csak eszközei, fölötté áll az Isten, mint törekvéseinek legfőbb célja.

Azon isteni attributumok, melyek a dolgok teremtésénél és ido-
 mitásánál nyilatkoztak, az általunk már ismert alap-attributumok : a hatalom, a bölcsesség és a jóság. A hatalom kétféle : cselekedni és sem-
 miféle szenvedésnek kitéve nem lenni. Az Isten mindkét tekintetben mindenható, mert egyrésztől mindent tehet, mit akar, másrésztől semmi
 sincs, mi rá rontó hatást gyakorolhatna. Csak az Isten oly tökéletes, hogy tökéletesebb nem lehet, de a teremtett világ ezen legmagasabb
 tökélyben nem részesül, s ezért az Isten jobbat is teremthet, mint a mit valóban teremt, különben az Isten végtelen hatalma korlátoztatnék,
 s a mű a teremtővel egyenlőnek tétetnék. Itt ellenkezik Abaelarddal. Az Isten tehát mindenhatóságánál fogva teremtette a világot, de mi
 őt a teremtésre elhatározta, az végtelen jósága. E jóságnál fogva boldogságát másokkal is akarta közölni. Nem szükségességből, hanem sza-
 bad jóságánál fogva teremtette a világot. Az elhatározás a világ terem-
 téséhez örök idő óta megvolt az Istenben, de azért a teremtett nem örök. És a világteremtésnél az isteni bölcsesség is munkás volt. Az a valóságnak ismerete, a jövőnek előrelátása, elrendezése annak, mit az Isten tenni akar, praedestinációja azoknak, kiket az Isten meg akar menteni, gondviselés a fölött, mi az isteni akaratnak alá van vetve. Az

isteni gondolat örök idő óta azon előkép, mely szerint a dolgok teremtetek. Nem azért gondolta azokat az Isten, mivel egyszer a valóságba voltak lépendők, hanem azért léphettek a valóságba, mivel azokat az Isten örökké gondolta. De nincs szükségképeni összefüggés azok eszményi és teremtményi valósága közt, mintha a dolgoknak szükségképen életbe kellett volna lépniök, mivel azokat az Isten gondolta. A dolgokat az Isten ép úgy gondolta volna, ha nem is lettek volna meg valójában, csak hogy ezen esetben az isteni ideák nem lettek volna egyszersmind a dolgok okai. Az isteni ismeret praescientiává meg nem alakult volna. De miután az isteni akarat az eszményi valót a teremtményi valóságba beléptette, az isteni ismeret a jövőnek egyszersmind előrelátása. De ez le nem rontja a történendők esetlegességét, mert arra nézve, mi megtörténik, megvan a lehetőség, hogy meg nem történik, vagy máskép történik, a mint megtörtént, de ha máskép történék meg, akkor azt az Isten máskép látta volna előre. Mivel az Isten mindent előrelát, azért rendez el mindent. A jót a létre segíti, és arra, hogy az így legyen; ellenben a gonosztságot nem emeli létfe, miután annak nem ő az oka, de mégis megengedi, hogy legyen, úgy azonban, hogy a jónak szolgáljon. És mivel az Isten mindent előrelát, ezért praedestinálhatja mindazokat, kiknek az üdvöz el kell jutniök. Ezen praedestinatio az előkészítő kegyelem, vagyis azon elhatározás, hogy az Isten az ő kiválasztottjait azon kegyelemben részesíti, mely által az üdvöz eljutnak. Az isteni akarat nyilatkozik mint gondviselés is, mely abban áll, hogy az Isten minden dolognak azt juttatja, mi azt illeti. Hugo, midőn az isteni hatalmat és bölcseséget vizsgálja, már itt van tekintettel a világra. De ezzel még nem tanítja azt, hogy az Isten a világ elve. Mert felfogása az, hogy a nem teremtett dolgok megvoltak az isteni ismeretben, a gondolat volt az előkép, mely szerint azokat teremtette, s a lehetőség szerint azért léphettek a valóságba, mivel azokat az Isten gondolta, de hogy nincs szükségképeni összefüggés azok eszményi és teremtményi valósága közt, az nem szükségképeni, hogy a dolgok a létbe léptek, mivel azokat az Isten gondolta. Itt tehát világosan azt tanítja, hogy a világ nyughatik eszményileg az Istenben, a nélkül, hogy a valóságra jutna. Ezen hiányos felfogás alapja a szükségességnek hiányos gondolása. Hugo azt gondolja, hogy az Istenre nézve az kényszer, ha a világteremtés szükségességét tanítja. De itt a szükségesség alatt azon logikait kell érteni, melynek ellenkezője nem gondolható, tehát hogy nem lehet máskép, mint hogy az Isten a világot teremtette. Van olyan szükségesség is, mely a szabadsággal azonos. A mérő reflexio.

álláspontján álló philosophia és theologia csak annyit mond, hogy a világ teremtése az Isten szabadságának, de nem szükségességének műve, tehát az Isten el is hagyhatta volna a világteremtést. Hogy a világ teremtése az Isten által szükségképeni, ennek azon értelme van, a világ valóságára nézve szükségességének alapját az Istenben keresni, s azt állítani, hogy mivel a világ valódi, szükségképeninek is kell lenni, mert másképp nem lehet belátni, hogy az Isten részéről mikép jut a valósághoz, Hugo szerint az isteni jóság által. De ha nincs szükségképeni összefüggés a dolgok eszményi és teremtményi valósága közt, az isteni jóság csak önkény. Azonban a világteremtésben az isteni szükségesség egyáltalában szabad. Ezen szabadság nélkül a szükségesség az Istenben csak az anyagi természet szükségessége. De a világteremtésben az Isten szabadsága sincs szükségesség nélkül, mert e szerint az Isten semmit sem akarhat, mi lényegének meg nem felelő. Ezen azonosság nélkül a világ csak az önkény szerint tetsző, tehát esetleges volna. És Hugo, midőn a bölcsesség szempontjából az isteni praescientiát vizsgálja, ez utóbbit úgy fogja fel, hogy az nincs az egyáltalános szükségesség által feltételezve, a valóság magában esetleges, s az isteni praescientiára nézve mint nem levő is lehetne. De az esetlegesség annyi, mint határozatlanság, az nincs a gondolat által meghatározva, holott az Isten mint örökévaló szellem, elve úgy a természetnek, mint a szellemnek, és a két országban uralkodó észbeli törvénynek, s a világnak, úgy a természetinek, mint a szelleminek viszonya az isteni törvényhez épen az, hogy ezen törvény szerint él és hat. Eltérhet ugyan ezen törvénytől, s ekkor áll be az esetlegesség és az önkény, de e kettő is csak azon jöhet elő, mi szükségképeni. Hugo mondja ugyan, hogy az Isten, mivel mindent előrelát, mindent el is rendez, tehát bölcsen. De ezen elrendezés is szerinte az Isten részéről ismét csak önkény, mint az abból is kitetszik, hogy az Isten csak a kiválasztottakat részesíti a kegyelemben.

Mi az isteni jóságot, vagy az ez által meghatározott isteni akaratot illeti, azt tanítja, hogy minden igaznak és jónak legfőbb törvénye az isteni akarat, s megkülönbözteti az isteni akaratot, a mint az magában van, s az Isten örök lényegével azonos (voluntas beneplaciti) attól, mi az akaratnak csak jele (signum voluntatis), vagy a mint az akarat kifelé nyilatkozik. A jelbeli akarat kétféle, a szerint, a mint az vagy a jónak hatása és a gonoszság megengedése, vagy a mint az viszonyban az eszes szabad lényekhez, mint parancs és tilalom jelentkezik. Ez utóbbi pontnál vizsgálja a gonoszság kérdését, s azon eredményhez jut, hogy a gonoszság az egyesre nézve, ki azt elköveti, nem

jó, de az egészre nézve jó. Az Isten, ki mint az egyáltalános jóság, a jónak lehető legnagyobb összegét hozza létre, az egyes javának az egésznek javát fel nem áldozhatja, s ebből következik, hogy a gonoszságot meg kell engednie. De midőn a jó mellett a gonoszságot is engedi megtörténni, mindamellett a jót, mint az eszes lények cselekedetének törvényét, egyáltalában megparancsolja, s a gonoszságot egyáltalában megtiltja, mennyiben nem az egésznek, hanem az egyesnek javát tartja szeme előtt. És így, noha lehetetlen, hogy az egyesnek és az egésznek java teljesen összehangozzék, mivel az első a másíknak alá van rendelve, mégis minden esetben az Isten beneplacituma, mely szerint a gonoszság megengedése mellett is csak a jót akarja, meggyeljesedésbe. Ezért jó, hogy mindaz megtörténjék, a mi megtörténik, s hogy mindaz meg ne történjék, a mi meg nem történik.

Mindemellett is az Isten a gonoszságot, mint ilyet, nem akarja, mert a gonoszság szent akaratával ellenkezik. A gonoszok ilyenek nem azért, mivel az Isten akaratát meghiusítják, mert az lehetetlen; ők azért gonoszok, mivel azt akarják, mit az Isten roszal. Midőn vétkeznek, ők gonoszok, nem mivel általában az Isten akaratával ellenkezik, hanem mivel azt szeretik, mi az Isten szeretetével ellenkezik. Tehát a bűnben is bizonyos tekintetben az Isten akarata történik, noha ezért a gonoszokat a véteksúly alól felmenteni nem lehet. Igazi vallás az, hogy Hugo az Istent nem gondolja a gonoszság támadásának minden viszonyán kívül, hanem azon helyes felfogásra támaszkodik, hogy az Isten a gonoszság támadását megengedte, vagyis hogy azt erőszakosan el nem nyomta.

Ha tehát az isteni háromság alapja a hatalom, bölcsesség és jóság, s ha ezen három alaptulajdonság a teremtésben is hatott, úgy a teremtmény az isteni háromság képe.

Miután az Isten viszonyát a világhoz előadta, szól különösen a láthatatlan szellemek, angyalok és a látható világ országáról.

A láthatatlan teremtményt az Isten időre nézve a testi természettel együtt teremtette ugyan, de lényegre, rangra nézve amaz előbbi, mint emez, mert a testi természet a szellemi teremtésre vonatkozik, s annak tökélye ez által feltételeztetik. Ellenben a szellemi teremtettnék közvetlen vonatkozása van az Istenre, mivel egyedül ő teremtetett az Isten képére. Minden teremtménynek megvan ugyan az isteni bölcsességben az ő előképe; de más dolog az isteni szellemben előképpel birni, és más, hogy az Isten képét magunkban előadjuk. Éppen ezen különbség van a szellemi lények és a testi dolgok közt. Csak

azok adják elő magukban az Isten képét, ennek teljes egészletében; ezek ellenben csak bizonyos vonatkozásban tükrözik vissza az isteni lényeket képen. Ebben áll felsőbbségük ezek felett. Ez is egyike azon pontoknak, melyekből kitetszik, hogy Hugo legalább általánosságban mély pillantásokat vetett a természet és a szellem világába. Mert a fentebbiekben az van kimondva, hogy a szellem a természeti világnak igazsága, hogy a szellem azon idea, melynek úgy magáról, mint a természetről van tudata, az tehát azon eredeti alany, mely minden tartalmat magában foglal, az a természet határozottságaiban is saját lényegére ismer.

Az Isten a szellemi természetet mint anyagtalán, egyszerű állagot teremtette. Ezen állagot tehát nem kell úgy felfogni, mint egy általános szellemi anyagot, sőt inkább minden egyes szellemi lény kezdet óta magáért létező személyesség, értelmiséggel és bölcsességgel s szabad önelhatározási tehetséggel felruházva. De midőn azt tanítja, hogy az angyalok eredetileg nem állottak a tökélynek egyenlő fokán, itt szól azok különbségéről. Mindezt elhagyva, csak arra irányozzuk figyelmünket, mit tanít az angyalok szabadságáról. Hogy az erkölcsi jószág-hoz, igazságosság-hoz és a teljes boldogság-hoz eljussanak, az Isten szabad önelhatározással ruházta fel őket, mert a szabad akarat által feltételeztetik minden érdem és vétöksúly. A szabadság az akaratra nézve lényeges. A szabadság abban áll, hogy az akarat szükségesség és kényszer nélkül erre vagy arra határozhatja el magát. Az angyalok eredetileg szabad önelhatározásuknál fogva nem bírtak tehetséggel a más létre (aliter esse), mint mikép az Istentől teremtettek, de bírtak tehetséggel, hogy másokká legyenek (aliter fieri), mint voltak, hogy más állapotba menjenek át. Ezen lehetőség valódisággá lett, midőn némelyek az Isten felé szabadon fordultak, mások tőle szabadon elfordultak. Így állott be a szellemek országában az elkülönülés. Azok az isteni kegyelem hatása alatt fordultak az Isten felé, a nélkül, hogy a kegyelem kényszerítő befolyást gyakorolt volna rájuk, ezeket az elpártolás tetteiben a kegyelem elhagyta, de ezek sem azért buktak el, mivel a kegyelem őket elhagyta, hanem a kegyelmet azért veszítették el, mivel az Istentől eltávoztak. A bukott angyalok akaratának azon tette nem volt gonosz, ha azt, mint az akarat tettét vesszük, mert az akarat és az akarat tette mint ilyen nem gonosz. Azon tett gonoszságának alapja a tárgy se volt. Az akaratnak azon tette azért volt gonosz, mivel nem arra irányult, mire irányulnia kellett volna. Az akaratnak van az Istentől kiszabott zsinórmértéke, s ha e szerint cselekszik, akkor jó és

igazságos, ellenkezőleg gonosz. És ez volt a bukott angyalok büne. De noha a gonoszság a szabad akaratból ered, az Isten azt oly célra irányozhatja, mely nem volt a gonosz akarat szándékában, ezért az angyalok a bukásban is kénytelenek voltak az isteni tanácsvégzésnek szolgálni. A hézag, mely a szellem országában az angyalok bukása után támadt, az Isten terve szerint az emberek által pótoltatott ki.

c) Ember. Az ember a látható világ feje. Ennélfogva ő előbbi, mint a többi látható teremtmények, mivel az egész látható világ az ember végett van teremtve. Az ember teremtetett, hogy az Istennek szolgáljon, ellenben a látható világ az ember miatt teremtetett, hogy ennek szolgáljon. Az ember korlátozott véges lény, s szüksége van a segedelemre, hogy magát fenntartsa. Ezért adatott neki szolgálatul a látható világ. De másrésről ő az Isten szolgálatára van rendelve, hogy azon tökélyhez eljusson, melyet még nem birt. Neki tehát két jó adatott, a szükségesség és a boldogság java. Az első teszik a látható világ teremtett dolgai, a másik maga a teremtő. Az első az ember támogatása végett teremtetett, a másik az, mi végett az ember teremtetett.

Ha ez az ember állása a látható világban, úgy benne lelket és testet kell megkülönböztetni.

A lélek szemben a testtel egyszerű, szellemi állag, s erre nézve a tisztán szellemi lényekkel egy fokon áll; de mégis bizonyos rokonságban áll az érzékhez, s van benne három alaperő: az éltető, az érzéki tehetség és az ész. Az alsóbb a magasabbnak feltétele, tehát ennek szolgál. Az ismerő tehetség vonatkozik az érzékire és az érzékfelettire. A vonatkozás az érzékire az érzéki észrevétel, vonatkozás az érzékfelettire az értelem (intelligentia). A kettő közt áll az ész, mint discursiv ismerőtehetség. Hasonló eset van a kívánó tehetséggel. Ez vagy testi, vagy szellemi, s a kettő közt áll a tulajdonképi akarat, melynek lényege a szabadság. Hogy a mondottakban van Hugo lélektanának magva, onnan tetszik ki, mivel felfogása szerint a lélek úgy az isteni- nek, mint a nem-eszes teremtménynek nyomait hordja magában. Hogy a lelki tehetségek alsóbbika a magasabbnak feltétele, ez helyes ugyan, de mindez csak általánosságban van tartva.

Mi az emberi természetet illeti, e tekintetben a bölcsészektől egészen eltér. Az emberi természetnek alkatelemei a test és a lélek, vagy mint jelenleg mondjuk, szellem. Hugo azt mondja, a tulajdonképi emberi a lélek, ennek magának van meg személyességének jel- leme, s ha a test vele össze van kötve, ezen kapcsolatból nem támad új

személy, hanem a test a már létező személyhez, mely a lélek, csak hozzá-függesztetik. E tant Hugo Krisztus személyére is kiterjeszti.

Az ember szabadsága, mint az angyaloknál, a választás szabadsága, mely szerint az ember erre vagy arra határozhatja el magát. Ezen szabadság az erkölcsi élet alapja, mert ez a választó szabadság nélkül lehetetlen, ellenben a szabadság tárgyias alapja az isteni törvény. A jó az, minek a törvény szerint kell megtörténnie. A gonoszság a törvény negatívója. Tehát úgy a gonoszságnak, mint a jónak alapja a szabad akarat, de a gonoszság semmi positivum, az semmi. Ha a gonosz tett kivitele akadályoztatik, az akarat annyi, mint a tett.

Hugo az akarat alaposabban fogja fel, mint Bernát, nevezetesen igen helyes az, hogy ő úgy a jónak, mint a gonoszságnak okát a szabadságban találja. A gonoszságot, mint általában az egyházi atyák és a scholastikusok, ő is csak negativumnak, semmisnek tekintti. Ez igaz egyrésről annyiban, hogy a gonoszság az emberi lényeknek, a valódiságnak lerontása, az hazugság. De mivel a hazugságot, a semmist az akarat önkénye által valónak akarja tenni, ezért az positivum is, s ezen borzasztó ellenmondás a gonoszság. Azt kell mondanunk, hogy a gonoszság nem valódi, hanem folytonosan csak a levés folyamában van, arra törekszik, hogy minden igazi valót és lényegest a lényegtelenbe, a valótanba változtasson át. A gonoszságnak ezen hazug léte a nem valódi és nem szabad, mert csak az észszerű, és a szabad a valódi. De mennyiben a bűn a valódin, az Istentől teremtett emberen van, annyiban igenis valami positivum, mert az igazi levőt törekszik megrontani és megmérgezni, s mennyiben az igaznak és a jónak ellenedolgozik, ennyiben igenis egy borzasztó hatalom.

A lélek mint egyszerű lényegiség a nemzés útján tovább nem tenyészhetik, mert egyszerű állagból semmi rész sem emanálhat, hogy másnak legyen lelke, különben a nemző lelke a nemzésben elenyésznek. Az egyes emberi lélek támadását csak a közvetlen isteni teremtés által lehet megmagyarázni. A test nemzése után, az Isten közvetlen teremtő működése a testbe az elevenítő lelket beleteremti.

Bűnbeesés és megváltás. Az ember eredeti állapota. A lélektani alapról átmegegy a bűnbeesésbe és a megváltásra. Ehhez azonban az átmenet az első ember állapotának rajza.

Az első ember állapotát ismeret, akarat, erény, érzéki javak tekintetében mint tökéletest rajzolja, de mindenütt némi megszorítással. Hugo azt tanítja, hogy az első ember a teremtőtől, létele kezdetének egészen megfelelő ismeretet nyert, nem szorult rá, hogy azt utángon-

dolködés által megszerezze, mert azon ismeretet az isteni felvilágosítatás, az isteni aspiratio okozta. Különösen ismerete a teremtőről nem volt olyan, mint azt a külső tanítás vagy a hit közvetíti, hanem olyan, mint azt a contemplatio feltételezi, s a tárgy közvetlen jelenléte felteszi; de ezen contemplatív ismeret még sem volt olyan, mint lett volna, ha az ember a jóban kitartó lesz vala. Mi az első ember szabadságát illeti, az olynemű volt, hogy a bűntől visszatarthatta magát az isteni kegyelem segítségével, de vétkezhetett is, az Isten ezt megengedvén. A túlnanban lehetetlen lesz a vétkezés. A két véglet közt áll azon szabadság, a mint ez a bukás után megalakult. Ekkor ez volt a jellemző „posse peccare“ és „non posse non peccare“, a megváltás folytán a kegyelem által a szabadság azon fokra emeltetik, hol ez áll: „posse peccare“, és „posse non peccare“, tehát az eredeti állapotra visszavezettetik, csak hogy a hús gyengesége, mely a megváltás által nem szűnt meg egészen, bizonyos hajlamot hord magában a gonosz-sághoz, mi az ember eredeti állapotában nem volt meg. Mi az első ember erényeit illeti, Hugo különbséget tesz oly erények közt, melyek alapja a természet, s melyek az isteni kegyelemből folynak. A természeti erények nem birnak oly érdemmel, mely a természeti javakon túlhat, holott az isteni kegyelmen alapuló természetfeletti érdeműek. Az első ember fel volt ruházva természeti erényekkel, de arra nézve, birt-e természetfeletti, az Isten szeretetében alapuló erényekkel, Hugo bizonyosat mondani nem tud, mivel arról nem tudunk semmi bizonyosat, hogy az első ember mikép munkáltatta Isten iránti szeretetét. Annyit mégis mond, hogy ezen szeretet nem volt dicséretre méltó, mivel nem volt kitartó. Mi az ember érzékiségét illeti, az eredeti állapotban az érzékiség mozgásai az akaratnak engedelmeskedtek; ellenben a bűn után csak a testi mozgások vannak az akaratnak feltétlenül alávetve, holott az érzékiség mozgásai az alul kivonták magokat, s csak az akarat megerőltetett működése által az isteni kegyelem támogatása mellett tartatnak féken. Az első ember teste nem szenvedett, s nem volt halandó. De ilyen volt csak bizonyos vonatkozásban. Halandó volt természeténél fogva, halhatatlan, mennyiben hatalmában állott a halált elkerülni, ha az isteni törvényt beteljesíti.

Az első embernek a látható, a testi életének szolgáló javak mindjárt a teremtéskor adattak, hogy azokat érdeme nélkül birja, a láthatatlan a szellemi életének szolgáló javakat azon ígéret mellett kapta, hogy azokat az engedelmesség szolgálata által megszerezze. És ebben nyilatkozott az ember magas méltósága, hogy legfőbb tökéletesítésé-

hez csak a legfőbb jó elegendő, és egyszersmind az emberi szabadság jelentősége, hogy a legfőbb jóra nincs a szükségesség által meghatározva, hanem azt szabadsága által kell kivívnia.

De az ajándékozott javakhoz kellett egy ör, hogy azok el ne veszzenek, s ez a természet törvénye; az ígért javakhoz pedig egy út, melyen az ember azokat keresse, s ez a fenyíték (disciplina) törvénye. Az belsejébe oltatott, ezt az Isten kinyilatkoztató szava hozta meg számára.

Milyennek kellett lenni a fenyíték törvényének? Mivel némely dolog a szellemi élet előmozdításához szükségképeni, mint az erény, más káros, mint a bűn, más ismét közönyös; ehhez képest az isteni törvénynek parancsolónak, tiltónak és megengedőnek kell lenni. Ezért a fenyíték törvényének azon körben kellett mozognia, mi a természeti törvény szerint meg volt engedve. Mert mivel az emberi szabadság egész tetszése szerint itt érvényesülhet a nélkül, hogy az isteni akarral ellenkezzék; úgy ezen körben volt az igazi érdem lehetséges, ha az emberi szabadság az isteni törvénynek magát alávetette. És mivel a fenyíték törvénye olyanra vonatkozott, mi a természeti törvény szerint meg volt engedve, ezért annak inkább tiltónak, mint parancsolónak kellett lenni.

De az Isten kezdet óta az emberbe kétféle, az igazságos (iustum) és a hasznos (commodum) utáni törekvést oltotta be. Az első a szabad akarat dolga, a másik szükségképen lakik az emberben. Az igazságos utáni törekvés eredménye az igazságosság, a hasznosra való törekvés hatása pedig a boldogság. Az igazságosra való törekvéstől az eredmény elszakíthatatlan, mivel, ki az igazat akarja, az már igazságos, holott, ki a hasznosra törekszik, az ezt ezért még nem bírja. Itt az elszakítás lehetséges. Megfordítva a törekvés az igazira az akarrattól, melyben az gyökerezik, elválasztható, mivel az egész az ember szabadságára van bízva, holott a hasznosra való törekvés az akarattól elválaszthatatlan, mivel az szükségképen benrejlik az emberben.

Az első embernek tehát szabadsággal kellett volna az igazat akarnia, és ha ő ezen feladatát betölti, az Isten jutalmul a boldogságot is, melyre törekedett, megadta volna neki. Ellenben, ha az első ember az igazságosságot, melynek megvalósítása feladata, elhagyta, úgy Isten büntetésképen megtagadta tőle a boldogságra való törekvésének gyümölcsseit.

Az első ember a fenyíték törvényét tetteleg megszegte, s az igazságosságot elhagyta, törekvésében az igaznak mértékén túlmént. Mert

mielőtt Isten iránt engedelmességét bebizonyította volna, törekedett célját elérni, s e törekvésében idő előtt az Istennel egyenlő akart lenni, s nemcsak hasonló hozzá. Így elhagyta az igazságosságot, s a büntetés, midőn a hasznosra törekedett, nyomban következett. A büntetés egyrésztől abban áll, hogy az ember azt, mire rendesen törekszik, el nem éri, másrésztől abban, hogy benne a kívánság arra, mire rendesen nem kell, s nem lehet törekednie, a bűn folytán határtalan. Hugo ennek nyomán határozza meg az eredeti bünt. Ha az eredeti bűn alatt azon vétet értjük, mely az első szüléktől való származás folytán mindnyájunkhoz tapad, úgy ezen vétékben két mozzanat van. Az első ember bűnének eredménye a szellemi tudatlanság és a testi megkívánás. Az ember elvesztette a bukás előtt birt magasabb ismeretet, másrésztől a megkívánás áldozatául esett, mert az érzékinek alárendelése a szellemi alá, feloldódott. Az emberi természetnek ezen kettős romlása a törzsszüléktől a származás folytán átment az utódokra. De míglen e kettős baj az első emberben tetteleges culpa és büntetés, az bennünk örökölt culpa és büntetés, s ez az eredendő bűn fogalma. Hugo azt kérdi, mikép lehet bennünk, kik az első bünt személyesen el nem követtük, a tudatlanság és a megkívánás véték és véteksúly? A tudatlanság, melyben születünk, azért véték, mivel az olynemű, hogy általa akadályoztatunk az igazságot akkor is megismerni, midőn azt meg kell ismernünk. Ezért rejti magában a véteksúlyt. Ismeret nélkül születni az természetes, de nem culpa; ellenben oly gyengeséggel születni, hogy akkor is akadályoztatunk az igazság megismerésében, midőn tudatra ébredtünk, ez nem természetes, hanem culpa. Ezen betudandó tudatlanságunk alapja a testi érzék romlottságában rejlik, melynél fogva képtelenek vagyunk az igazságot tisztán a tévedés zavaró befolyása nélkül megismerni. Hasonló eset van a kívánsággal is. Mivel az első emberben a szellem az igaznak mértékét átlépte, most az alsó kívánság is átlépi azon mértékét, melyet neki az ész kitűzött, s a szellem ellen fellázad. Az emberi természet eredeti integritása feloszlott; a hús gyengesége lépett az integritás helyébe, s a húsnak ezen gyengesége vonja maga után természeti eredményképen a megkívánást, mely egyelőre büntetés, de véteksúly is, miután az erkölcsi tekintetben olyan, minek lenni nem kell. Igaz, hogy az ember születésénél fogva alá van vetve a tudatlanságnak és a kívánságnak, de ezen szükségesség a véteksúlyt le nem veszi vállainkról, mivel azt a szabad akarat idézte elő.

Észrevételek e tanra. Az ember eredete, az első ember és eunek eredeti állapota egyiránt érdekli a bölcsészt, a természetbuvárt

és a theologust. Hugo, mint láttuk, az első ember eredeti állapotát egyrészről mindenre nézve tökéletesnek rajzolja, másrészről mindent megszorít, s ebben tér el Augustinustól. Hugo az első embert úgy rajzolja, mint az Isten képét, s az embert általában ilyennek tekinti. Hogy az ember az Isten képre teremtett, ez által különbözik attól, mi kisebb mint ő, és attól, mi felette áll — Istentől. De a teremtett ember az alapot, az Istent magába felveheti, birhat róla tudattal, s ennyiben különbségben a többi teremtéstől ő az Isten képe. Hogy az alap és a megalapított kölcsönösen foglaltatnak egymásban, ez az emberi természet részesülése az isteniben, s ezen részesülés az embernek cselekvő viszonya, s elve a szabadság. Midőn az ember maga által azt tételezi, mit teremtője, mint lényeket beléje oltott, ekkor viszonya szabad. Ezen lehetőség az emberi kedélyben még mint elzárt, az isteni, s ez az emberben az ártatlanság — az ember alapviszonya az Istenhez. De az ártatlanság még csak a közvetlenség állapota, mert fogalmában az rejlik, mi az ember Isten által, de még nem az, mi az ember önmaga által. Ezen eredeténél fogva képes az ember mindazon örök eszméket magába felvenni, melyek szerint az Isten a maga kinyilatkoztatásában a világot teremtette. Ezen gondolat, t. i. mi az ember még nem maga, hanem az Isten által, fejezi ki az isteni képmás nagy jelentőségét, mert ész és szabadság vagyis ezek egysége a szellem, az ember kedélyében egyelőre még szunnyadó. De az emberi szellem lényegileg az, hogy magából szülessék meg, hogy azon természeti állapoton túlmenjen. Hugo tanában egy legszebb és legmélyebb pont, midőn azt tanítja, hogy az embernek a szellemi javakat szabadsága által kell megszereznie. Azonban ő és több egyházi atya e ponthoz érve, sokat beszélnek, hogy az istenkép elveszett, s legfeljebb romjai maradtak meg. Az ily beszéd határozatlan. Elveszett az istenkép azon értelemben, hogy ha a szellem a tudat fokára emelkedik, többé nincs azon állapotban, melyből ide átjött. Más ezen állapot, de csak azon értelemben, hogy magasabb fokra jutott el, s így az istenkép jelenje megvan a tudatban. Az ártatlanság állapota tehát nem a gondolkodás fictiója, nem mese, melyet a költői vagy vallási képzelet alkotott volna meg, hanem oly szükségképeni gondolat, mint azon másik, t. i. hogy az ártatlanság állapotán a tudatos élet megy túl. És ezen úton van meg igenis a bűn lehetősége. Az istenkép tehát és a tan róla az Istennek, mint az ember teremtőjének ideájában alapszik. Mennyiben az istenkép az emlékezetben van jelen, az a tudat ténye, egy történet, úgy az egyes, mint valamennyi emberé és népé, mert az ember lényege mindig ugyanaz. Minden nép beszél

oly állapotról, midőn az ember az Istennel és a világgal teljes harmóniában háborítlanul és derűlten élt. Népek és ezek költői megénekelték az ily paradicsomi életet, s a bölcsek azt, mint a tudatnak általános tényét felismerték, csak hogy ezen gondolat lényeges tartalmát képies, költői előadási modorától meg kell különböztetni. Az ártatlanság azon állapota a legtökéletesebb és a legtökéletlenebb egyszersmind, az úgy az igaz, mint a hamis, úgy a jó, mint a gonoszság különbségeinek lehetőségét közvetlenül magában foglalja, s mivel benne még mind elrejtve nyugszik, hiányzik nála az élet szabad, önálló kiképzése, valamint másrésztől az még ment a míveltség és az értelem kinövéseitől és tévedéseitől. Lehet, hogy az egyik oldalt emeljük ki és túlozzuk, mint azt tette Augustinus, holott azon eredeti előnyökből az ellenkező fejlődhetik ki, mi azt mutatja, hogy azon előnyök nem absolute vannak meg, s tökélyre akkor jutnak el, ha azokat az ember saját munkássága által szerzi meg. Ha tehát az ember ártatlansági állapotát, mint isteni rendeltetését fogjuk fel, nem lehet annál megállapodni, a mint az közvetlenül az Isten kezéből kikerült. A szükségképeni haladás abban áll, hogy az ember azt, mit az Isten beléje oltott, saját munkája által kifejtse. Ezen levés eléri célját, ha az istenkép megújíttatik, mihez közvetítés kell, s az felteszi egyszersmind a bünbeesést és a paradicsomi állapotból való kilépést. Hugo legalább részben elkerülte azon túlságot, melybe Augustinus esett, midőn ez az ember állapotát a bün előtt tökéletesnek, a bün után egészen romlottnak rajzolja. Az egyházi atyák sokat beszélnek az első ember alapos ismeretéről, mély belátásáról. E tekintetben helyesebb a bibliai okirat, mely az első embert hiszékenynek és könnyen elcsábíthatónak festi, mi a mély belátással össze nem fér. Ép úgy áll a dolog az erkölcsi tökélyvel, az igenis tökély, mennyiben a bün még nem volt meg, de igazi az csak, mint szabadságunk által kifejtett, s mennyiben a gonoszságon még nincs meg a legyőzendő ellentéte, az egyszersmind tökéletlenség is, és nem érdem. Midőn Hugo az első ember boldog állapotát rajzolja, ebből kitetszik, hogy ezen boldogság csak közvetlen, mert az Istentől nyert ismerete csak létele kezdetének felelt meg, azt nem közvetítette a meditatio, hanem az isteni felvilágosíttatás, továbbá a büntől visszatarthatta magát, de vétkezhetett is, halandó volt és halhatatlan, azaz úgy az egyik, mint a másik, természeti érényekkel volt felruházva, vagyis az erényhez meg volt benne a képesség, végre, hogy az érzékiség mozgásai az akaratnak engedelmessétek, ellenben a bünbeesés után az akaratnak csak megerőltetése mellett tarthatók féken. Mindezekből látszik, hogy a közvetlenségi vagy az

ártatlan és a tudatos állapot ellentéte lebeg előtte, de ezen ellentét nála tudományos tisztaságra még ki nem fejtett. Igaz, azt mondja, hogy a bűnbeesés folytán az ember elvesztette p. o. az ezen állapot előtti magasabb ismeretet; de ezzel csak a bűn rontó hatását akarja jelezni, s nem azt, hogy az eredeti állapot az embernek megfelelő, különben azon szép tana, hogy a legfőbb jót az embernek szabadsága által kell kivívnia, nem birna értelemmel. A tan az ember eredeti állapotáról szűk-ségeképen a bűn eredetéről szóló, s innen a megváltási tanra utal.

Eredeti bűn. Mi azon módot illeti, a mint a bűn tovább tenyészik, a bűn nem mehet át közvetlenül a szülők lelkéről a gyermekek lelkére, mivel a lelket közvetlenül az Isten teremti. A bűn további tenyésztése tehát csak a hús által történhetik, mert a hús a megkívánás által vettetik el, s ez által a húsban a véteksúly átmege a nemzettre. A megkereszteltekben a kívánsághoz a véteksúly nem tapad ugyan többé, de mint büntetés mégis megmarad bennök, s ezért a bűn belőlök is tovább tenyészik. Noha tehát a lélek tisztán származik az Isten kezéből, az a hús érintkezése által az eredeti bűnnel bemocskolatik. Nem mintha a testtel egyesülvén, ez által tetteleg gonosz akaratot kapna, hanem a gonoszság, mely így tapad hozzá, abban áll, hogy isteni kegyelem nélkül nem képes az igazság ismeretéhez eljutni, és a testi kívánságnak ellentállani.

Mi az eredeti bűn fogalma, ez megvált ugyan már érintve Augustinusnál, de mivel Hugo is oly supranaturalisticai módon fogja fel az eredeti bünt, mint sokban a nagy egyházi atya, szükséges az eredeti bűn fogalmát teljesebben előadni, hogy így Hugóban a hiányt annál jobban kivehessük. Az eredeti büntől meg kell különböztetni az alanyit, azaz minden ember személyes bűnét, mert minden ember minden bűnben eredetileg vétkezik. Az alanyi bűn a valódi, az egy személy tette; az eredeti azon általános, mely az emberi természet sajátja. Ezért azt az egyház azon szóval jelzi: peccatum haereditarium vagy originale (Erbsünde). Az eredeti bűn minden bűn lehetősége, s ennyiben igenis abstractio, de mint ilyen az azon lehetőség, mely minden bűnben megvalósul. Az egyes valódi bűnök nem egyebek, mint azon általános, tehát még határozatlan bűnnek határozott, végtelenül változó alakjai; ezek az eredeti bűnhöz úgy viszonylanak, mint az egyes az általánoshoz, mint valóság a lehetőséghez. Ez az eredeti bűnnek igazi és helyes fogalma. Augustinus, Hugo és az egyházi tanítók általában abban tévednek, hogy ők a bünt a nemzés, tehát a fizikai processus útján ivadékról ivadékra tovább tenyészni gondol-

ják, vagy úgy miként a vagyont apáról fiúra lehet átörökíteni. A bűnnek továbbtenyésztése ily módon egyáltalában lehetetlen, miután az az emberi szellem általános fogalmának és az egyes ember önelhatározásának saját tette és eredménye. Hugo, hogy az Isten szentségét megmentse, s az Istentől közvetlenül teremtett lélekben a bűn forrását keresni ne legyen kénytelen, azt a húsban, tehát a természetben, honnan a lélekre átmegegy, találja. De a hús, a természet, mivel tudatos élete, akarata nincs, gonosz egyáltalában nem lehet. És tegyük fel, hogy a bűn, a hús a természet által tenyészik tovább; ekkor a bűn létezésének terhe annál inkább az Istenre esik vissza, mivel ő a természet teremtője. Midőn Hugo azt tanítja, hogy a bűn azért nem fogamzik a lélekben, mivel azt az Isten közvetlenül teremté, ekkor itt feledi azt, mit másutt elég szépen kiemelt, t. i. hogy Istenhez méltóbb tett, a léleknek nemcsak lételt adni, hanem ennek kifejlését a szabadságra meghagyni, mely úton a bűn igenis lehető. A bűn forrását másutt, mint a szabadságban keresni, egyáltalában lehetetlen. Ezt, mint láttuk, Hugo is teszi ott, hol a szabadságot lélektani alapon fejtegeti, ellenben az eredeti bűnről szólván, azon elméletét elhagyja. Ennek oka az, mivel az alanyi és az eredeti bűn helyes viszonyát egymáshoz meg nem állapította. Ezen viszony csak az lehet, mint azt feljebb előadtuk. Az eredeti bűn nem tenyészik tovább, mint a természet a nemzés útján physikai processus szerint. Az értelem csak az lehet, hogy hol emberi természet, lény vagyis, hol a természetileg született ember megvan, ott megvan a bűn lehetősége is azon feltevés mellett, hogy az öntudat fölébredésével a bűn is felébred. Ezért joggal lehet mondani, hogy a természetileg született emberrel egy bűnös született meg, kinek újjá kell születnie, t. i. a szellemből. Hugo, mint láttuk, az első ember bűne eredményeiről azt tanítja, hogy ezek az egész emberi nemre kiterjedtek. Ha az első bűn és ennek hatásai egymástól egyáltalában különbözők, s ha Ádám csak történeti személy, az ily tan ellen minden lehető ellenvétést bizton fel lehet hozni, nevezetesen azt, hogy az akarat szabadságát megsemmisíti. Ha e tekintetben helyes felfogást akarunk szerezni, az első embert és utódait nem kell egymástól elszigetelni. Ádám, mint azt a név is mutatja, nem jelent mást, mint embert általán. A mint ő elbukott, úgy bukik el most is minden ember, ha az isteni törvénynek nem engedelmeskedik. Ha a bibliai elbeszélés magvául ezt tartjuk meg, az azután közönyös, hogy azon elbeszélést mythosnak, költeménynek vagy valóságos történetnek tekintjük-e. Az a vétöksúly és a beszámításnak minden fogalmával ellenkezik, hogy valaki másnak bűnéért büntettes-

sék. Ez a hibájuk azon egyházi tanítóknak, többek közt Hugónak is, kik az első embert elszigetelik, s benne nem látják az emberi természet typusát előadva. Érzik is ők tanuk gyengeségét, mert milyen indokolatlan felfogás az, a bűn tettét, mely a szabadság műve, oly anyagi módon gondolni, mint a vagyont vagy a physical nemzés útján átörökíthető testi bajokat. Nem is így akarták a dolgot tekinteni a mélyebb gondolkodású egyházi atyák. Azon nem tudományos körből akkor emelkedünk ki, ha azt tartjuk meg, hogy itt arra kell gondolni, mi az ember, általános lényegénél fogva, s hogy csak ez az, mit azon egyes elbeszélt esetben a képzet ki akar fejezni, tehát nincs szó egyrésről egy individuumon történt egyetlen egy esetről, sem másrésről a tiszta ártatlanságról, melybe a culpa kívülről, tehát idegenszerű módon hatott volna be. És Augustinus is valójában sokat ezen tannak tiszta fogalomkörében mozog, azt mondván: *Nos omnes sumus ille unus*, vagyis azon engedelmetlenség, mely az első emberben megvolt, megvan mindnyájunkban; tehát Ádám bűne a mienk is, nem természeti származás, hanem mivel ugyanazon emberi mivoltunk van, mivel mi is úgy belegyezünk, mivel benne az egész emberi természet megvolt, benne tehát az el is bukott, s így az ő bűne nemcsak személyeé, hanem mindnyájunké, kik ugyanazon emberi mivolttal birunk. Itt tehát nincs szó egyes bűnös cselekedetekről, melyekért mindenki maga felelős, hanem azon általános alapról, lehetőségéről, melyen mindenki bűnének sajátsága támad. És az által, hogy az egyes ember ezen általános, mint rá nézve egyelőre idegen bünt magáévá vagyis közös természetünk bűnét a személy bűnévé teszi, a felelősség őt terheli, mert ezen általános bűnösség közepette mindenkiben megvan az erő és ennek tudata az ellentállásra, tehát a vétkezés történeti szükségessége vagy annak általánossága nem kényszer, hanem a szabad akarat műve, s előbb a vétkezésnek csak lehetősége. Minden valóságos bűn, mely azon általánosnak jelensége, az emberi természet bűne, vagyis az, mely az első embertől le az utolsóig természetünk mivoltává lett, s az beszámíttatik, mert mint általános, s mint még nem az övé, megszűnik ilyené lenni, midőn azt az ember sajátjává teszi.

Kiengesztelés. Hogy az ember a megsértett Istennel ismét kibéküljön, és az ördög uralma alól megszabaduljon, ez csak azon feltétel alatt volt lehetséges, hogy az ember egyrésről jóvá tegye a kárt, melyet az Istennek tett, és hogy eleget tegyen azért, hogy a bűnben az Istent megvetette. De az ember magától sem az egyiket, sem a másikat nem tehette. A kezdeményezésnek magából az Istenből kellett

kiindulnia. Az Isten valójában könyörült az emberen. Mivel maga lett emberré, az emberiségnek adta azon embert, kit az emberiség az Istennek az okozott kárért kárpótlásul adhatott. És mivel ő emberi természeténél fogva önkényt szenvedett és meghalt, ő tett eleget azért, mire az ember volt kötelezve. Itt tehát azon gondolat szerepel, mit Anselmnél, t. i. hogy az Isten maga tesz magának eleget. De Hugo Abaelardhoz is közeledik, midőn azt mondja, hogy az Isten az emberi nem megváltását más úton is eszközölhette volna, ha akarja vala, de hogy épen ez volt a mi gyengeségünknek legmegfelelőbb. Az Isten az ember miatt felvette az emberi halandóságot, hogy őt halhatatlanságának reményéhez visszavezesse, hogy így az ember többé ne kételkedjék annak boldogságához felemelkedhetni, ki hozzá leszállott. Azonban, ha az Isten emberrelvése csak az emberi természet gyengeségének czélszerűsége miatt történt, s az Isten az embert máskép is megmenthette volna; úgy az emberrelvés nem egyáltalában szükségképeni. De ekkor a hit egyáltalános szükségességének alapja is, t. i. a kinyilatkoztatás összeomlik.

Midőn a megváltóban az általa felvett test isteni személyével egyesült, az a bűn szennyétől megtisztított. Krisztus tehát szabad volt minden büntől, s a gonoszságra képtelen, azon kívül emberi természete, miután az isteni személyvel egyesült mindent nyert ajándékkul, mivel az istenség bir. De Krisztus emberi természete ezen előnyök mellett is szenvedhetett és meghalhatott. Krisztus büntelensége így felfogva pusztá mechanizmus, mi pedig az irás azon helyével is ellenkezik, hol az ő harca önmagával a kísértet pillanataiban előadatik. Ha büntelenségének alapja a természeti szükségesség, úgy nagyon az emberiség alatt, ha benne a bűnnek minden lehetősége tagadtatik, úgy nagyon az emberiség felett áll. A legnagyobb emberi szabadság, mint az Krisztusban nyilatkozott, nem lehet a pusztá természeti processus munkája. Midőn szellemének iránya saját akaratára vonatkozott, minden ily irány az akarás minden mozzanatában egyszersmind az isteni akaratra vonatkozott. Ezen gondolatot fejezi ki a keresztyén tan, midőn azt mondja, hogy ezen emberi individuumban az isteni lényeg és ennek szentsége egyáltalános tisztaságban nyilatkozott.

A Krisztus által eszközölt megváltást alanyilag a kegyelem által sajátítjuk el magunknak. A kegyelem gyógyítja meg a megromlott természetet, s olyat közöl vele, mire magától nem képes, kieszközli a jó akaratot és ezzel együtt a jó tettet, általa oltatnak belénk a termé-

szetfeletti erények, melyek minket a természetfeletti jutalomra képesítenek. A szent szellemmel együtt hat a mi akaratumk is a jóhoz. De kegyelmét az Isten annak adja, kinek tetszik, némelyeket tehát kiválaszt, másokat elhagy. És ebben az Isten igazságos, mivel jogában áll kegyelmét annak adni, kinek akarja. Így az Istentől eredő kegyelem pusztá önkény, a viszony Isten és ember között, igazán véve a dolgot, jogászi. Az ember, mielőtt cselekednék, üdvezül vagy el-kárhozik, és hogy Hugo itt megkülönbözteti a természetfeletti és a természeti erényeket, ez a középkori supranaturalisticai irány eredménye.

A kegyelem magától foly számunkra a szentségekben. Az ember eredetileg közvetlenül volt az Istennel összekapcsolva, de miután elbukott, inkább érzékileg észrevehető eszközök által kell az Istenhez felemeltetnie, s ezek a szentségek. A szentségek által kellett az embert megalázni, megtanítani és a jóban gyakorolni.

Sajátságos, hogy a scholastikusok, kik az érzékit, mint Istentől elhagyottat megvetik, annak, midőn a szentségekről szólnak, oly nagy jelentőséget adnak, hogy általa az Istenhez felemeltetünk. A keresztyén vallás igenis szól azon eszközökről, melyek által az egyes ember vallásos tudatának folytonossága lehetővé tétetik, ezeket a kegyelem eszközeinek (*media salutis*) nevezi, s ide számítja a szentségeket is. A szó eszköz, a felfogást megzavarhatja, mintha az ember, isteni boldogságát valami más, mint a szabadság által lehetne közvetíteni. A szentségekben nem a külső, nem az érzéki a boldogság eszközlője. Azon hiányt a középkori egyház természetéből kell kimagyarázni. Az a keresztyénség igazságait, melyek bensőséget kívánnak, külső, véges, érzéki formákba foglalta, s minden súlyt erre fektetett. Azonban ezen meg nem felelőség azon benső és ezen külső közt, az emberi gondolkodás előtt, lassankint feltárult. Mindemellett is, hogy a szentségekre az ember részéről nagy súlyt fektet, Hugo mysticai elvénél fogva ismer egy belső tant, mely a lélek kifejlésében és megvilágíttatásában találja megerősítését. Azt tanítja, hogy a szentségek kötelezők ugyan, de az Isten ezek nélkül is megmentheti az embert. Ez történik a lélek megvilágíttatása által. Ez mysticismusával függ össze, mely a contemplációban keresi és találja a legfőbb jót, s minden külsőségek fölibe emelkedni törekszik. Hugóra, s még inkább utódjára nézve az egyházi élet csak feltevés, s ezzel szemközt a kettőnek tana csaknem kizárólagos jellemű. Ilyen irány a középkorban több vagy kevesebb tudattal több izben felmerült, ellentétben az egyházi tekintély túlságos hatalmával.

Hugo ugyanis azt tanítja, hogy ha a kegyelem és az ezt közvetítő szentségek által feltételezzük a keresztyén élet, az teljessé lesz a szeretetben és a belőle eredő tettekben. Az Istent kell szeretnünk egyedül magáért, jutalmat rajta kívül nem szabad a szeretetben keresni, a szeretetnek e tekintetben önzéstelennek kell lenni. A szeretet a mi legfelsőbb kötelességünk az Isten iránt. Csak mi a szeretetből ered, csak az érdem az örök életre nézve.

Az Isten iránti szeretettel adva van a szeretet magunk iránt. Ki az Istent szereti, az maga számára a legfőbb jót akarja. Ez áll a felebarátunk iránti szeretetről is, mert valamint magunkat, úgy felebarátunkat is az Isten miatt szeretjük.

Az erény által indulataink kormányoztatnak, s a belső egyensúly helyreállítatik. Az erény a jónak akaratát magában zárja; de ha a jó cselekedetet helyesen lehet végrehajtani; úgy az akaratnak cselekedet nélkül nincs becse. Az akarat a tett által feszítettik. Az akarat megjutalmaztatik a cselekedet, a cselekedet az akarat miatt.

Ha így áll a dolog a keresztyén élet megalakulásával, úgy meg lehet érteni, hogy a keresztyén élet alapján az ember ismerete is az isteni kegyelem megvilágosításánál fogva a kifejlés magasabb fokára emeltetik, s bizonyos tekintetben egyenlővé tétetik azzal, melylyel az ember a bukás előtt birt. Ha ez megtörténik, akkor a keresztyén élet a mystica tiszta magasságába emelkedik fel. Hugo gazdag képekkel, allegoriákkal írja le a mysticailag asketái életet. Nyomozásai e tekintetben lélektani irányúak, de ezek theológiájával úgy függnek össze, hogy az önismeretben az isteninek ismeretét is látja. Az önismerethez az ember először a teremtő, azután a bűn után a megváltó kegyelem által jutott el. Minden magasabb igazság az önismeretre vihető vissza, mert mikép a többi dolgok célja az ember, úgy az ember célja az Isten, s az Isten ismerete a legfőbb cél. Mivel a lelkét úgy tekintik, hogy az felemelkedése a szellemnek az érzékitől az Istenhez, ezért le írja azon fokokat, melyekre a lelki élet különféleségét visszavezeti.

E szerint megkülönbözteti az embernek háromféle ismeretét. Az első az egyszerű gondolkodás (cogitatio), a második az utángondolkodás (meditatio), a harmadik a szemlélés (contemplatio). A gondolkodás alatt azt érti, mit mi a képzet alatt, nevezetesen az a jelenségi tárgynak múló felfogása akár az érzékre hat a tárgy, akár ennek képzete az emléből a tudatba lép elő. A meditatio a tartalomnak tartós és a mélyre ható kinyomozása a lényeg és az ok szerint. Ez a

zellem discursiv működése, a gondolat tartalom megkülönböztetése és elrendezése, s vagy az Isten teremtményi műveire, vagy a szent írásra és ennek parancsaira, vagy az emberi erkölcsre vonatkozik. A contemplatio a szellem tiszta és szabad pillanata, melylyel az a discursiv működés nélkül az eszményi tárgyra iránylik, s ezt állandón megtartja. A contemplatio vagy a teremtményre vagy a teremtőre vonatkozik. Első esetben speculatio, utolsóban contemplatio a szó szoros értelmében. A két első fok a contemplationak szolgál, s ezt úgy írja le, mint az Isten közvetlen ismeretét, a legbensőbb közösséget vele. Itt az Areopagitától, kit a mystikai élet leírásában követ, eltér, mivel amaz szerint azon egyesülés az angyalok által történik.

Az ember az isteni kegyelem megvilágosíttatása által képessé tétetik a sajátképeni contemplatiohoz felemelkedni, s már az inneni életben eljutni az Isten közvetlen szemléletéhez, mivel a lélek egy pillanatra látja mindazt, mi azelőtt még el volt rejtve. Ez azon tanával függ össze, hogy a lélek minden ideát magában rejt. Azonban a szemlélet ez életben csak pillanatig tart, az a túlnani szemlélet előize. Ezen felemelkedés alapfeltétele az erkölcsi tökély a keresztyén szeretetben, a második fokon pedig a lélek visszatérése magába. A léleknek minden világi fölibe kell emelkednie, meg kell magát egyszerűsíteni. Azután ha magába betért, magán túl is kell emelkednie, saját énjén túl kell lépnie. Ha ezt teszi, az Istenbe elmerül, s eléri az élet azon fokát, mely leginkább magasztalendő. Ez a mystikai contemplatio.

Ezek a megváltás gyümölcsei. Igaz, hogy a megváltás bé nem következhetett mindjárt a bűnbeesés után. Az Isten az embert egyelőre magára hagyta, hogy ismerje fel tudatlanságát az isteni dolgokban, azután adta neki a törvényt, mely tudatlanságát némileg eloszlassa, de melynek azon czélja is volt, hogy meggyőzze őt az isteni törvény beteljesítésének azon gyengeségéről, mely a megkívánásnál fogva lelkéhez tapadt. Csak miután az ember meggyőződött, hogy nem képes magát megmenteni, állhatott be tetteleg a megváltás. Ezen alapszik a három kor, t. i. a természeti, az írott törvény és a kegyelem kora. A természeti törvény megparancsolta a lényeges jót és megtiltotta a lényeges gonoszt; ehhez az írott törvény még más parancsokat csatolt, melyek magukban véve közönyös tárgyakra vonatkoztak, végre a kegyelem törvénye tökélyre vitte mindkettőt. Ezen három kor szerint kell megkülönböztetni az embereket olyanokra, kik a természeti, azután, kik az írott törvény alá esnek, és olyanokra, kik a megváltás

kegyelmében részesülnek. Ez pedig nemcsak azon értelemben áll, hogy az első sorozatba a pogányok, a másikkba a zsidók, a harmadikba a keresztyének esnek, hanem annyiban is, hogy az elsők alatt a nyilvános gonoszokat is, a középsők alatt a csak színre nézve, az utolsók alatt a valódi jókat kell érteni. Ily értelemben a három emberinem mindig létezett és fog létezni. Mert miután a megváltás visszafelé is hat, Krisztus előtt sem hiányoztak soha olyanok, kik a szeretetben éltek, s kiknek az Isten a megváltás titkait belsőleg kinyilatkoztatta, úgy hogy ők azt explicite hitték, mit a többiek csak implicite hihettek, mivel az Isten külső kinyilatkoztatása tartalmánál fogva az idők folyamában csak lassanként lett tökéletesebbé. Ezért a megváltás Krisztusban azon igazi központ, mely körül az emberiség egész élete mozog.

Hugo az emberiség történetét csak vallási szempontból tekinti ugyan; de látszik, hogy korának szűk felfogásán túlemelkedvén, közeledik azon ideához, melyet szabadon és teljesen csak az újabb kor ismert fel, t. i. hogy az emberi szellem történeti kifejlésében a keresztyénség és az előtte volt formák között benső összefüggés van, hogy a vallás lassanként haladó kifejlésében már kezdet óta mindig az abszolút vallás célpontja felé törekedett.

Hugo vallásos mély kedélye okozta, hogy iratai a tudományra és a jámborságra jótékonyan hatottak. Az észlény életébe helyes pillantás az, hogy ő azt úgy tekinti, mint haladást a különféle fokokon át azon tökélyhez, mely az Isten ismeretében áll, s hogy a dolgok egységének ismeretéhez csak lassankint emelkedik fel. A lélek, noha az ismeret különböző fokai szerint fejlődik ki, végre mégis az ideák egységét találja fel magában. A plátói tant a lélekről a keresztyén nézettel egyesítette, midőn azt tanítja, hogy a dolgok minden ideái a lélekben előképezve vannak, de hogy csak a szabad kifejlés által jönnek a tökélyre. Azonban minden szép törekvése mellett nyomozásai egyoldalúak, mert minden egyéb feladatok mellőztével ő tulajdonképen csak egyet tűz ki magának, kifürkészni a jámbor kedély életét és gerjedéseit. És noha többet mond, mint Lombardi Péter, ki csak a külső egyházi életet teszi nyomozásainak tárgyává, a legfőbb, mihez a jámbor kedélynek fel kell emelkednie, t. i. az Isten ismerete, ez nála is nem egy tekintetben korlátozott. *)

*) Mi helyes vagy helytelen van a mysticismusban, erről ott szólunk, hol a mysticosokkal készen leszünk.

III. St.-victori Richard.

1. Az Isten ideája és a háromság.

Születésre nézve skót, mint fiatal jött Párisba, belépett a st.-victori zárdába, s itt Hugo vezetése alatt kapott oktatást. Mint prior és tanító Hugónak utóda volt, s 1173-ban halt meg. Természetes, hogy Richard kedélyirányát tanítója határozta meg, de Hugo elveinek alapján a *contemplatio* momentumát még jobban fejtette ki, s abba még mélyebben hatott be, mint tanítója. Oly mély, meleg kedély, mint ő, nem lehetett megelégedve a száraz dialecticusokkal, kiknek szeméreteti, hogy nagyon tapadnak tudományuk formaiságához, mivel a helyes észletek is hamis eredményekhez vezetnek, hogy fődolog az előtétek és az alapelvek igazsága. De hol alkalma adódik, felszólal Lombardi Péter ellen is, azt mondván, hogy oly *theologia*, melynek eredménye csak a „*summa*,“ neki nem látszik helyesnek lenni. Főmunkái: *De contemplatione* máskép Benjamin major és minor, *de statu interioris hominis*. Speculativ iratai közt legnevezetesebb az, mit a háromságról írt. Gondolkodásának mélysége különösen e munkából tetszik ki. Itt különbséget tesz a tapasztalás, az ész és a tekintély vagy a hit igazságai közt. Azt mondja, hogy a múltot a tapasztalás által ismerjük meg, az örökkévalót részint az ész, részint a hit által, mert az, mit hívén, képzelünk, nemcsak az ész fölött, hanem az ész ellen is látszik lenni, ha eléggé kinyomozva vagy inkább az isteni kinyilatkoztatás által megmagyarázva nincs. Ily dolgokban inkább a hitre támaszkodunk, mint az észre. De noha itt a hit képezi a tudás feltevését, e téren sem szabad kétségbe esni a tudás felett. Itt a hiten kell kezdeni, de innen az ismeret által kell behatni a titok mélyébe. Azonban a tökéletes ismeret az örök élet számára van fentartva. Ezért Richard nemcsak az egy, hanem a háromegegyes Isten ismeretére is, s mellette szükségképeni okokat felhozni törekszik, mert a szükségképeni mellett okvetlen érvek szólnak, ha nem is vagyunk képesek azokat mindig felfedezni. Itt mindjárt látszik a nagy különbség Hugo és Richard között. Hugo ismeret tekintetében a hitet az észnél feljebbinek tekinti, Richard a hittől halad a fogalom által közvetített ismerethez. Szerinte a dolgok ismeretének három útja van: tapasztalás, gondolkodás, hit. A tapasztalás az időbelire vonatkozik, az örökkévalót a gondolkodás és a hit által fogjuk fel. Minden, mi a teremtő akaratára szerint az időben kezdődött, lehet is, nem is, s annak lételét nem

annyira a gondolkodásból ismerjük meg, mint inkább a tapasztalásból. De az örökkévalónak mindig kell lenni, s az soha másképp nem lehet. Minden mi van vagy mi lehet (quod potest esse), az lételet vagy az örökkévalóság óta birja vagy azt időben nyerte, s azt vagy magából birja vagy másból. Három eset lehetséges. Egy létezőnek létele vagy az örökkévalóság óta van és magából, vagy az nem örökkévaló, s nincs magából vagy az örökké van, de nem magából. Semmi sem lehet magából, mi nem örök. Nekünk a tapasztalás által ismeretes tárgyakból kell kiindulnunk, s ezekből arra következtetni, mi fölöttünk van. Minden időbelinek az a közös tulajdonsága, hogy nincs az öröklét óta, tehát magából sincs. Tehát az időbeliből, melynek léte nincs magából, következtetünk arra, mi magától és az öröklét óta van, mivel különben az, minek léte nincs, magából nem létezhetne. Kell tehát egy maga által levő örök létnek, mint oknak lenni. Ez az Isten. A szükségképeni örök, egyáltalános lény fogalmával adva van annak közelebbi határozottsága. Ha az egyáltalános lény, úgy felette magasabb és jobb nincs. De az eszes természet jobb, mint a nem eszes, tehát az eszes állagnak kell a legfőbbnek, ennek pedig magából valónak lennie. A mindenségben semmi sem lehet, ha a lét lehetőségét nem magától birja vagy azt mástól nem kapta. Mindennek létezhetése a lét hatalmától (potentia essendi) van. De a hatalom csak magától van, minden lényegiség, erő és bölcsesség belőle van. Az tehát a legfőbb lényegiség. De hogy az egyáltalános állag egyáltalános bölcsesség is legyen, annak észállagnak kell lenni. Valamint tehát van a létnek egyáltalános elve, melyből minden lét ered; úgy ezen elv csak az egyáltalános állag lehet, a primordialis substantia, mely ép úgy egyáltalános hatalom, mint egyáltalános bölcsesség. És mivel mindene, mije van, magától van, s csak azért hatalmas, mivel egyáltalános hatalom, s azért bölcs, mivel egyáltalános bölcsesség; úgy az, mi ő, mint hatalom és bölcsesség, egy és ugyanaz, abszolút hatalma és bölcsesége az ő abszolút lényege. Mint egyáltalános állag az absolute egy, vele egyenlő vagy nálánál magasabb nincs, s ha minden tőle van, úgy ő az istenség. Az istenség az egyáltalános állag, s hatalma és bölcsesége az egy állagnak annyira abszolút attributumai, hogy hatalma (potentia) és bölcsesége egymást teljesen fedő nagyságok. Hatalmának és bölcsességének azonosságában áll az Isten egyáltalános egysége. Richard ezután előszámítja az Isten tulajdonságait, ú. m. örökkévalóságát, változhatatlanságát, végtelenségét stb., s azt állítja, hogy mindezen tulajdonságok egyáltalában nem közölhetők, mert azok több állagokkal nem közösek, miután azok

csak maga az egy isteni állag, és az Istenről azt sem lehet elmondani, hogy ő egy bizonyos nagyság, mivel ő az abszolút nagyság. Tehát azon tulajdonságok nem egyebek, mint az Isten egyáltalános ideájának további kifejlései. De ha e tulajdonságok mindegyike csak az Istennek egyáltalános lényege maga, Richard ez úton el nem kerülhette azon következetességet, hogy az isteni lényeknek ezen magával való egyenlő, különbség nélküli egységében semmi sem marad egyéb, mint az Isten felfoghatatlansága. Az Isten tehát nem annyira az egyáltalános állag, mint állagfeletti (supersubstantialis). Az Isten egység és sokaság abszolút azonosságában, ki képes ezen titkot kikutatni! Így kiált fel Richard. Igaz, hogy ez nehéz, de minden igazi valóság és concretio, azonossága az egységnek és a sokaságnak.

Ily módon a világtéremtésre nézve sincs hely. Mert ha az Isten mit akart, örök idők óta akarta, s azt az örök lét óta teremtette is, úgy a világ is csak az öröklét óta lehet. De a világ mennyiben van, az Isten egyáltalános változhatatlanságával szemközt, csak múló lét (transitorium), s igazi valósága az ő nem-valósága.

Annál fontosabb, hogy az ily vizsgálódás álláspontján mikép lehet szó a háromságról. Valamint az isteni állag egységét a hatalom és a bölcsesség azonossága, úgy a háromsági viszonyt a jóság vagy a szeretet fogalma által határozza meg. A legfőbb jóban megvan a jóság telje, tehát a legfőbb szeretet is, mert a szeretetnél nincs tökéletesebb. De a szeretetnek, hogy ez legyen, nem magára, hanem másra kell átmennie. Hol tehát nincs a személyek többsége, ott nincs szeretet. De szeretet a teremtmények iránt nem elég. Az Isten legfőbb szeretetével csak azt szeretheti, mi a legfőbb szeretetre méltó. A legfőbb szeretet-höz kívántatik egy személy, mely maga az Isten.

Ez foly a legfőbb boldogság fogalmából is. A legfőbb lény boldogsága hiányos volna, ha dicsőségét nem közölné. Kell tehát az Istenben többségnek lenni. És mivel az Isten, a mit akart, mindig akarta, ezért a személyeknek, melyekre legfőbb szeretete irányult, vele egyenlőképp örökkévalóknak kell lenni. Mindkettőnek a legfőbb szeretettel kell egymást szeretnie, a kettőnek ezen szeretetre méltónak lenni, mindkettő tehát egyenlőképp bölcs, hatalmas, stb. De az istenség nem lehet több állagokkal közös, hanem csak több személyekkel. Mindkettő tehát oly mindenható, hogy a kettő csak egy mindenható, mindkettő úgy Isten, hogy ők csak egy Isten. Mindkettő ugyanazon állag, az állagos egység a személyek többségében van, s a személyek többsége az állag egységében. Az eddigi csak a személyek kettőségét

alapította meg, de a háromság is a legtökéletesebb szeretetnek ugyanazon ideájából ered. A legtökéletesebb szeretetnek valamint legnagyobbaknak, úgy legjobbnak is kell lenni. De a legjobb szeretetnek azon kívánság is tartozik, hogy más ép úgy szerettesék, mint magunk szeretettünk. A szeretet legnagyobb tökélye az által bizonyodik be, hogy a szeretetben, melyet magunk élvezünk, mást is engedünk részesülni. Ez által a személyek kettősége háromsággá lesz. A szeretet tökélye és a két személy összhangzása szükségképen kívánja a három egységet. Ha az igaz istenségben van egy személy, mely oly jóakaró, hogy semmije sincs, mit nem akarna közölni, oly hatalmas, hogy rá nézve semmi sem lehetetlen, oly boldog, hogy neki semmi sem nehéz; úgy kell háromegységnek lenni. Mert egy személy semmit sem közölhetne, hiányoznék benne a szeretet gyönyöre, de ha csak kettő volna, úgy hiányoznék még egy, melylyel a szeretetből merített gyönyört közölhetnék. A két személy tehát szükségképen kívánja a harmadikat. A bölcsesség telje lakozhatik egy személyben, de nem a hatalom telje nélkül, tehát az utóbbi is lakozhatik egy személyben. De a boldogság telje meg nem állhat két személy nélkül, a jó akarat magas foka pedig csak háromban lehet. Ha valaki mást szeret, ez még nem együttszeretet (*condilectio*), ez csak ott van, hol kettő egy harmadikat összhangzólag szeret. Richard ezen tételekben a három személy tökéletes egyenlőségét mondta ki. Az egész ugyanaz, mi minden személyben megvan, s mindegyik személy az, mi minden másik, mindegyiknek ugyanazon lényegisége van.

Richard a háromsági viszonyt, mint az Isten immanens viszonyát magához, fogja fel, holott Hugo azt csak az alanyi tudat szempontja alá foglalja. Richard a hatalmat és a bölcsiséget az absolutum ideájában egyenlőnek veszi, a kettő az isteni lényeknek egyenlőn örök és lényeges attribútuma, úgy hogy az Isten egyáltalános léte egyrészről ép úgy az absolut hatalom, mint másrészről az absolut bölcsesség. Igaz, hogy ez egyelőre csak a magában levő absolut állagnak plátói fogalma, hol az állagos lét az állagfölötti is, tehát a lét a nem-lét is egyszersmind. De Richard az Isten ideájának ezen különbség nélküli, a concret tartalmat kizáró egységénél meg nem állapodik, sőt inkább abban áll tanának speculativ becse, hogy ő a mi épen fontos — az állagtól halad az alanyhoz, a személyes Istenhez. Az Isten nemcsak egyáltalános lét a hatalomnak és a bölcséségek teljes azonosságában, hanem az egyáltalános szeretet is, s mivel a szeretet, fogalmánál fogva az egymástól különböző és egyszersmind egymással azonos személyek

kölcsönös viszonya; ezért az Isten, mint szeretet háromegységes is, tehát személyes. A szeretet fogalma tételezi az Isten lényegében a személyek különbségét, s a három személy, melyek által a szeretet eléri a teljességet, azon lényeges momentumok, melyek által az Isten egyáltalános fogalma önmagával közvetítettik. Tehát a háromsági viszony a szeretet fogalmán nyugszik. Mivel az Isten szeretet, ezért van benne személyes viszony önmagához.

De nem lehet-e megfordítva is mondani, hogy az Isten csak azért szeretet, mivel már magában az Isten lényegéhez tartozik, hogy személyes különbséggel bír, s hogy ez által magát önmagával közvetíti. A további feladat tehát az lenne, az isteni önközvetítésnek ezen processusát az Isten egyáltalános lényegéből felfogni. Ezen gondolat noha csak elrejtve teszi alapját Richard további fejtegetésének. Ezért mivel azt hiszi, hogy a háromsági viszonyt még ki nem merítette az által, hogy azt a szeretet fogalmára vezeti vissza, foglalokzik azon további kérdéssel, mikép kell az állag egységében a személyek többségét felfogni? Ennek előadása azonban messze vezetne.

Elég lesz Richard gondolatát a következőben megérinteni. Az örökkévaló és az időbeli közt van egy középső, melyben az örök az időbelit magába mintegy felveszi, mennyiben az örökkévalónak fogalmával nem ellenkezik, hogy mint örökkévaló egyszermind nincs magából. Abban áll a végesnek sajátképeni jelleme, hogy nincs magából, hanem másból. Tehát lehet mondani, nemcsak pusztán végtelen van, hanem a végesnek és a végtelennek egysége is. Nem nehéz belátni, hogy valami örök, mi még sincs magából, mikép nem szükségképeni, hogy mindig az ok előzze meg az okozatot. Az isteni természet a termékenység forrása, tehát maga nem lehet terméketlen. Az örökkévalónak ezen második formája ismét két különböző formára oszlik el, ha rá a közvetlen és a közvetett fogalmait alkalmazzuk. A nem magából levő örök vagy közvetlen, vagy közvetlen és közvetett módon van az örökkévalóból. Ezzel az abszolútumnak vagy az örökkévalónak fogalma ki van merítve, vagyis logikailag úgy meghatározva, hogy más lehető forma nem gondolható. Így az abszolútum nemcsak különbség nélküli egység, hanem megvan benne a különbség, mely által az élet teljévé tárul fel a nélkül, hogy egyáltalános azonosságát magával elvesztené. Richard nyomozásaiban az a főtörekvés, hogy az örökkévalónak azon formáit is, melyekben az örökkévaló nem a magából levő, mint egyáltalánosokat igazolja, s ezen formák mindegyikét, mint a dolog fogalma által szükségképen adottakat kimutassa. E törekvésnek azon nézet te-

szi alapját, hogy az absolutum csak akkor igazi, ha az a különböző, egymást kölcsönösen feltételező formák különbsége szerint gondoltatik. S hogy Richard a háromsági tant ezen metaphysikai szempont alatt vizsgálja, ez nem közönséges speculatióról tesz bizonyosságot, mert a személyeknek mindegyike az absolutumnak szükségképeni formája. Azonban itt egy hézagot még lehet látni. Mert ha az absolutumhoz az tartozik, hogy különböző momentumai vannak, ez csak azért lehet, mivel ily concret tartalom nélkül nincs élet, igazi valóság. És a mint van egyáltalános, kell ebben oly processusnak is lenni, mely által az absolutum magát önmagával közvetíti. Richard ezt is felismerte ugyan, de ő ezen isteni életnek korlátozott jelentőséget adott, miután azt csak az isteni szeretetre vonatkoztatta. Azon tétele tehát, hogy az Isten egyáltalános szeretet, s mint ilyen háromegegyes, nála még közvetíten, s ezért az isteni élet önközvetítése sem lehet egészen világos. Azt jól felismerte, hogy az örökkévalónak mindahárom formája magára nézve egészlet; de azon kérdést mélyebben nem nyomozta, hogy ezen momentumok mikép viszonyulnak egymáshoz, vagy hogy az absolutum, ha momentumainak mindegyike egészlet, s csak valamennyi momentumainak egységében absolutum, mikép halad momentumainak különbségén át, hogy egységgé összezárkozzék? A háromságnak speculativ elemei nála tisztábban vannak meg, mint bármely scholastikusnál, de a fogalom eleven mozgása hiányzik. Azon abstract kategoriák közt, melyek az örökkévalónak formái, s a szeretet concret határozottságai, hiányzik az eleven közép, melyben az Isten, mint örökkévaló, egyáltalános szellem is. E tekintetben Richard Anselm mögött áll ugyan, de a háromsági ideának momentumait nagyobb speculativ éllel fejtette ki, mint Anselm, noha ez az Istennek, mint gondolkodó alanynak ideájából indult ki.

2. Lélektan.

Mint láttuk, Richard egyrésztől szükségképeni okokat hoz fel az Isten létele mellett, s a háromságban is a szükségességet az ész útján mutatja ki, de másrésztől azt tanítja, hogy az Isten felfoghatatlan, s az észbeli gondolkodáson túl van. Itt is látjuk azon középkori hibát, hogy ugyanazon írónál két összeegyeztethetlen, egymást teljesen kizáró irány fordul elő. Ezen ellenmondó irányok különböző világnézetre mutatnak és különböző szükségnek törekedtek eleget tenni, s el nem jutottak annak tudatára, hogy azok egymás mellett háborítlanul

meg nem állhatnak. Látni fogjuk, hogy Richard az Isten ismeretének más útját is ismeri, mint azt, melyet a fogalom és a bizonyítás közvetít. Az Isten ismeretének ezen második útja iránt nála nagyobb az érdekltség, mint az első iránt. Richardnál is fődolog az askétailag contemplatív élet, melyet lélektani alapon ír le.

Lélektani tételei közt fő az, hogy a lélek egyszerű, szellemi lény, mely a testnek közvetlenül ad életet és érzékiséget. Lehet ugyan az emberben lelket és szellemet megkülönböztetni, de ezen megkülönböztetést nem kell úgy gondolni, mintha lélek és szellem egymástól különböző állagok volnának. Ugyanazon lélek magasabb értelmi ereje szerint szellem, alsóbb tehetségénél fogva pedig, mely szerint az a testi élet és az érzéki érzés, s kívánság alapja, tulajdonképeni lélek. Azaz lélek és szellem ugyanazon alany, de a kifejlés különböző fokain. Ez igen mély belátás a lelki élet belsejébe, noha ezt tovább ki nem fejtette, mi neki nem is volt tervében.

Az eszes szellem két lényeges erővel van felruházva. Egyik az ész, mely által megismer, a másik az *affectio*, mely által szeret. Ez az akarat. Az első által az igazságot, másik által az erényt szerzi meg. De ezen tehetségek mindegyikének van egy szolgája. Az ész szolgálatában a képzerő, az akaratéban az érzékiség áll. E kettő nélkül az ész és az akarat a látható dolgokra nem vonatkoznának. Azonban a lélek egyes erőinek belső viszonya egymáshoz ez által tudományosan nincs kimutatva, s azon kifejezés, hogy „szolgálnak,” határozatlan. És az sem áll, hogy az ész a képzelet, az akarat az érzékiség által ily kizárólagosan vonatkoznának a tárgyakra. Azonban Richard önálló lélektant nem írt, lélektani fejtegetései csak alap a contemplatív élet leírásához. Határozottabb ott, hol az ismerő tehetséget viszonyban tárgyához vizsgálja. Itt azt mondja, hogy mikép minden megismerhető háromféle: érzéki, intelligibile és intellectibile, az ismerő tehetség is háromféle: képzerő, ész szorosabb értelemben és intelligentia. Az első az érzékileg észrevettet felveszi, az ész a discursiv gondolkodás, mely által az észlet útján haladunk az egyik igazságtól a másikhoz; az intelligentia a szellemnek azon magasabb érzéke, mely által az érzékfelettit nem más, de önmaga által vesszük észre, mint jelenlevőt. Ezen három ismerő tehetségnek az ismeret három módja felel meg: a képzet (*cogitatio*), a meditatio és a *contemplatio*. A képzet terv nélkül és lassan tévelyeg tárgyainak körében, a meditatiohoz a szellem megeröltetése kell, hogy céljához eljusson; ellenben a *contemplatio* szabad és könnyű szárnyalásban emelkedik fel

tárgyához, az fogja fel az igazságot a maga tisztaságában minden érzéki hüvely nélkül.

A szabadságra nézve azt mondja, hogy az akarat szabad nem azért, mivel képes jót és gonoszszágot cselekedni, hanem kivált azért, mivel hatalmában van a jóba és a gonoszba bele nem egyezni. A szabadság abban áll, hogy az akarat beleegyezése (consensus) a jóba és a gonoszba kényszerítő ok által sem ki nem csikarható, sem vissza nem tartható. A teremtett javak közt nincs magasabb és dicsőbb, mint a szabadság, melylyel az akarat fel van ruházva. A liberum arbitrium a legfőbb parancsoló az ember eszes életének egész háztartásában. A szabadság az emberi akaratra nézve lényeges levén sem nem kisebbitő, sem el nem pusztulható, tehát a bűn által az ember el nem vesztette szabadságát, hanem csak a szabad akarat erejét a jóhoz. Az akarat gyenge lett a jóhoz és hajlandó a gonoszhoz. A megváltásnak tehát nem az a célja, az ember szabadságát visszaállítani, hanem erejét a jóhoz visszaadni. Ez történik a kegyelem által. A szabad akarat valamint a bűn előtt a kegyelemre szorult, hogy teljes ereje legyen a jóhoz, úgy a bűn után is a jóra való gyengeségtől csak meggyógyítatik a kegyelem által. A kegyelem adja a jó akaratot, és midőn a kegyelemmel együtt mi is hatunk, a mi érdemeink, úgy az Isten ajándéka, mint saját művünk. Mint látszik, Richard tekintve a bűn előtti és utáni állapotot, nem tanít oly éles ellentétet, mint azt rendszeren az egyházi tanítók teszik, és a szabadságnak helyes viszonyát a kegyelemhez sejtí.

3. A contemplatív élet.

Richard tana szerint az alaptétel, hogy a szellem a contemplációhoz felemelkedjék, az erényes élet. Mielőtt a lélek a magasabb körbe felszállni bátorzkodnék, a léleknek erényekben gazdagnak kell lenni. Itt képeket, hasonlatokat használ. Az észet és az akaratot összehasonlítja Ráchellel és Leával. Mikép Jákob először Leával kelt egybe, s vele hét fiút és leányt nemzett, s Ráchel csak azután szült; az akaratnak is úgy kell előbb az isteni szellem által megtermékenyíttetnie, hogy erényt szüljön magából, s az ész csak ekkor méltó az isteni kegyelem által a magasabb ismeretre. Az a mysticismusnak egy saját-sága, hogy az általános gondolatokat is képek által adja elő vagy éppen személyekbe változtatja át.

Ezért Richard először az erényt és az egyes erényeket írja le,

az érintett hasonlatot folyvást alkalmazván. Az erény a helyes mérték szerint kormányzott indulat.

A mystikai felemelkedés második alapja az önismeret vagyis inkább a lélek elmerülése magába. A legkitünőbb tükör, melyből az isteni dicsőség képe legfényesebben visszasugárzik, s melyben az Istent megismerni és szemlélni lehet, a lélek, mert a lélek az Isten képe szerint van teremtve. A léleknek tehát, ha az Isten szemléléséhez akar felemelkedni, e tükört kell először megtisztítani az erényre való törekvés által. Azután pillanatát azon tükörré kell szögeznie, vagyis az érzékitől el kell fordulnia, s magába tartósan elmerülnie. Így magába szállván, kimondhatatlan tisztaságban felragyog előtte az isteni fény, s eléri a mystikai felemeltetés czélját. Tehát a léleknek önereje által kell az Istenhez felemelkednie, önismerete által kell az Isten ismeretéhez eljutnia.

A *contemplatio* előfeltételei után leírja annak fokait. A *contemplatio* az *intelligentia* műve, s az érzékfelettinek közvetlen szemlélése. Legdicsőbb tárgya az Isten. De a *contemplatio* ezen központtól elterjed az emberi ismeret egyéb köreire is. Ez folyománya annak, mit feljebb az Isten fogalmáról hallottunk.

Így származnak először a tárgyak szerint a *contemplation*ak különböző fokai. Az első fok: *in imaginatione et secundum imaginationem*. Ez az érzékileg észrevehető világra vonatkozik, midőn ennek teljét és szépségét vizsgáljuk, s ez által az Isten hatalmának, bölcsességének és jóságának ismeretére, csodálatára és tiszteletére vezetettünk. A második fok: *in imaginatione et secundum rationem*. Ez abban áll, hogy az érzéki világ jelenségeinek alapjait fürkészszük, s mivel itt az észletre szorulunk, azért nevezetik *secundum rationem*. A harmadik fok: *in ratione et secundum imaginationem*. Itt az érzékitől az érzékfelettihez vezetettünk, s a dolgok ideáit *intelligentiánk* szeme elébe vezetjük. Azonban még itt is szükségünk van a képzelet képeire. A negyedik fok: *in ratione et secundum rationem*. Ennek tárgya a lélek és a tiszta szellemek, angyalok. Az ötödik fok: *supra rationem non praeter rationem*. Ez közvetlenül az Istenre vonatkozik, de csak mennyiben az Isten az ész által is megismerhető. A hatodik legmagasabb fok *supra rationem et praeter rationem*. Ennek tárgya az Istennek kifürkészhetetlen titkai, melyek az emberi ész felfogási erejét meghaladják. A *contemplation*ak két utolsó foka minden többi fok: központja, mennyiben ezek utóvégre mind ebben találják befejező

pontjukat. Richard a *contemplatio* ezen fokait a szövetség ládájával hasonlítja össze, p. o. az első fok jelképe a láda szerkezete, a másik annak megaranyozása stb.

De a *contemplatio*, minden fokain valami természetfeletti, mert ha az ember a *contemplatio*hoz akar felemelkedni, szükséges a megvilágosíttatás a kegyelem által. Különösen a két utolsó fokon minden a kegyelemtől függ, itt pusztán emberi fáradalom nem használ. Az Isten titkait szemlélni halandónak nem adatott, ha maga az Isten őt ezen szemléléshez fel nem emeli. Annál inkább áll ez, mivel a bűn sűrű fátyolt vont értelmiségünkre, melyet csak az isteni kegyelem hatása képes ellebbenteni. Itt az emberi erő összetörpül, s csak az isteni kegyelem hatályos.

Az előadott felosztásnak van ugyan elve, mert az Istenről való ismeretünknek különböző fokainak egymástutánját akarja kimutatni. De a negyedik foknál, hol ismeretünk tárgya a tiszta szellemek, s mely történik *in ratione et secundum rationem*, a sorozatnak be kellene zárulnia. Mert a sorozat elve az, hogy a lélek oly fokok szerint emelkedik fel, melyeknek alsóbbika a felsőbbben foglaltatik. De ezen elv mikép egyeztethető össze oly kinyilatkoztatással, mely az ember eredeti lényegén, ismeretképességén egészen túlhat? Ez különösen a hatodik fokról áll, mert az ötödik fokon az ész legalább részben munkás. Mikép szemlélheti az ész azt, mi minden felfogási erejét meghaladja? És midőn Richard azt tanítja, hogy a hatodik fokon az emberi erő összetörpül, és csak az isteni kegyelem hatályos; úgy azon feljebbi tana, hogy az isteni kegyelemmel együtt az emberi erő is munkás, összeomlik. A hatodik fokon tulajdonképen az ember viszonya az Istenhez, minden viszony megszűnése, miután itt az ember semmi. Ezen *mysticismus e contra* nézve legközelebb rokonságban áll az új plátói *mysticismussal*, s az innen ment át az Areopagita közvetítése által a keresztyén világba, ámbár ha a mondottakra visszaemlékezünk, a kétőnek forrása nagyon különböző.

De Richard a *contemplatiót* nemcsak tárgyai, hanem belterjének fokai szerint is megkülönbözteti. Az első fokon a szellem kiszélesedik (*dilatatur*), a másikon az ismeret középértékén felülemelkedik, a harmadikon magán kívül jő. Ez az *extasis*. A szellem kiszélesedik, ha pillanatának éle hatványoztatik; felemelkedik, ha az isteni fény behatván, az értelmiség működése túllépi azon határokat, a meddig az emberi fáradalom elhat a nélkül, hogy attól elidegeníttetnék, a mi-

vel a szellem tapasztalati ismeretére nézve összefügg. Az extasisban a szellem az isteni kegyelem behatása által oly állapotba helyeztetik, hol a jelenre nem emlékezik, a tapasztalatilag adottnak minden tudata elenyészik, s a szellem az isteninek szemlélésében mintegy absorbeáltatik. Az extasishoz az emberi fáradalom semmivel sem járulhat, az egészen az isteni kegyelem műve. Az ember az extasis állapotába jöhet vagy rendkívüli ájtatosság vagy rendkívüli csodálat vagy a belső öröm túlmértéke által. Az ájtatosság, a mennyei kívánság lángja az emberben, annyira felfokozódhatik, hogy a lélek ezen mennyei meleg befolyása alatt, mint a viasz összeolvad, s midőn így természetes állapotát elhagyja, mint a láng füstje magasabb régióba száll fel. De az isteni szépség csodálata is a lélekben annyira fokozódhatik, hogy a bámulat nagysága által megrendíttetik, sarkaiból kiemeltetik, s benne, mint a villámsugár az isteni szemlélés fénye feltündöklök. Végre a lélek a belső öröm által, melyet az isteni javak élvezetében érez, annyira megittasodhatik, hogy magáról egészen megfeledkezik, s az extasis állapotába ragadtatik.

Történjék a lélek ezen kiemelése természetes állapotából bármely oknál fogva, a lélek mégis mindent az isteni kegyelemnek köszön. Az ember dolga ugyan, hogy az askezis által elkészüljön az isteni kegyelem világító sugarának befogadására; de az extasist előidéznie lehetetlen, s a megvilágíttatás óráját be kell várnia. Lehet ugyan, hogy némely ember a tökélynek oly fokára lép fel, hogy az extasis belépte bizonyos fokig akaratótól függ, mi azonban csak részszertint, s az isteni kegyelmet nem nélkülözheti. Sőt az oly részszertinti felemelkedés is az Isten ajándéka, melylyel azon embereket tünteti ki, kik magukat az erkölcsiségben a tökély magas fokára felküzdötték. Ha az extasis beáll, a szellem magán túlszállva közvetlenül a maga tisztaságában és egyszerű igazságában szemléli az isteni bölcsesség fényét, kép és hasonlat, s a teremtett dolgok közvetítése nélkül. Ezen szemlélés olyan, hogy a szellem benne egészen feloszlik, s az alsóbb erők működése megszűnik, az ember nem érzi többé a testi behatásokat. De a magasabb lelki erők is megszűnnek működni, tudat a kül- és belvilágról, emlékezés képzeleteink összes körére, s az ész discursiv működése elenyészik. Így hal el, midőn az extasisban az ész természetes fénye a contemplatio magasabb fényétől absorbeáltatik, Rachel Benjamin születésénél, épen hogy ennek élete lehetővé tétessék, mert Benjamin a lélek utolsó születése, ő a contemplatio az extasis fokán.

Mivel a szellem az extasis fokán minden földi túlván, ezen állapot ránézve a legnagyobb béke és nyugalom állapota, mert itt az isteni titkok szemléletének élvét semmi sem háborgatja.

De, mint a szellemnek minden magasabb ismerete, tehát az extasis is az isteni szeretet által feltételeztetik, s viszont azon célja van a szeretetet fokozni, s így az embert az Isennel mindig bensőbben egyesíteni.

Visszapillantás a mystikusokra. Midőn ezen mystikusok a legfőbbnek szemlélésére törekesznek, van ebben szép és fenséges igazság, t. i. hogy az ember természetében megvan a törekvés azon teljesen háborítlan nyugalomra, mely onnan ered, hogy a lelki élet legfensőbb szükségei kielégítendők. Őket azon meggyőződés hatja át, hogy midőn a legfőbb célhoz törekszünk, az már bizonyos mértékben birtokunkban van, mit teljes mértékben még csak várunk. A mystika ellenkezés úgy az akkori egyházi étellel, mint a scholastikai dialektikával szemközt, az reactio, ez utóbbinak sokban üres az érzést ki nem elégitő formalismusa ellen. A mystika ezen formalismustól visszarettenvén, s az egyház visszaéléseivel szemközt erkölcsileg szigorú életet követelvén, korának érzésben teljes, képzeletben gazdag irányát tolmácsolta azon törekvése által, hogy az ember kedélyében, érzésében közvetlenül egyesüljön az Istennel. Azonban a mystika egy pontban mégis találkozik a scholastikával. A scholastikusok rendszereiben is egy főtan az, hogy az ember útjainak végén a szemlélet és élv által közvetlenül egyesüljön az egyáltalánossal. Megvan ez a mystikában is azon különbséggel, hogy az ember egységét az Istennel nem teszi át a jövő élet túlnani, hanem a jelennek inneni valóságába, midőn az embernek azon tehetségét tulajdonítja, hogy magába teljesen elmélyedvén az absolutummal egyesülhet. Az erejét összegyűjtött szellem számára az isteni, megtisztult tudatának központjában van meg jelenvaló módon. Ez által az emberi tudat viszonya a dogma tartalmához egészen más, mint a scholastikai dialectica formájánál. Ezen bátor, erőteljes mystikusok lelke túlelmelkedett a hagyományos egyházi hit külsőségén, mert a keresztyénség igazságait saját kedélyében leli fel, s ennek bensőségéből azokat előteremti. Nevezetesen a keresztyénség központja a megváltás és kiengesztelés ténye az ember belsejébe tétetik át, s az itt hatályos úgy, hogy Krisztus csak annyiban megváltó, mennyiben az emberben él, s az ember élete vele egységet képez. Ők a kegyelmet benható módon fogják fel, az az Isten szeretete, mely magát az emberrel közli, a jó az Isten műve

az emberben, a gonoszság pedig egyedül az ember tette. Mert az érzés, mely a mystika kiinduló pontját képezi, a függés és a bűnösség érzése és a megváltás szüksége; de, mint ilyen az az embernek nem szenvedőleges viszonya, hanem átmegy az akaratba, mely e tevékenységre gerjed fel, s vágyainak kielégítését keresi. A mystikában közvetlenül megvan az ösztön a megváltásra, s a mint hatalma a véges, tapasztalati meg nem felelő állapotán túl hat, előlép a mystikai askesis, mely legfőbb céljához, az Istennel való közvetlen egyesüléshez az alanyi feltétel.

Hogy az abszolút igazságot a jelenben pillantja meg, e pontra nézve van a mystikának a speculatióra nézve jelentősége. Azonban ezen mystikusoknál az a nagy hiba, hogy ők a legfőbb célt, melyet az ember elérhet, t. i. az Isten ismeretét, az egyesülést az Istennel, mint közvetlent tekintik, holott minden ismeret sokféleképen van közvetítve, sőt maga azon közvetlen szemlélés, melyről ők szólnak, közvetített működés, miután a szemléléshez az ezt megelőző fokok szükségképeniek. És azon egyesülés az Istennel a legfőbb fokon az embernek nem tudatos működése, különösen Richard azt, mint raptust, excessust írja le. Hugo az augustinismussal szemben, az emberi szellem legfőbb kifejlésére nézve az ember érdemét is méltányolja, s az ember szabadságát az isteni kegyelemmel összhangzatba törekszik hozni. De a contemplatio legmagasabb foka szerinte is csak az isteni kegyelem műve, Richard pedig, ki Hugónál még mystikusabb, világosan mondja, hogy e fokon az embernek minden ereje összetörpül. Az istenség mysteriuma csak a mystikai contemplatio útján tárul fel, ellenben a gondolkodásra nézve az Isten megközelíthetetlen. De így ezen mystikusok gyakorlati és elméleti dualismust alapítanak meg. És végre ezen mystikusoknál is a végszó, hogy a legfőbbnek ismerete csak a jövő élet számára van fentartva, mert az extasis csak pillanatnyi.

Szólnak ezen mystikusok a megvilágosításról. Van erről szó valásunk könyveiben is, de lelket emelő módon, s nem mystikailag, mint azt e három férfi, különösen pedig Richard tanítja. Szent könyveink a megvilágosításról úgy szólnak, hogy ezt a kegyelem szelleme eszközli, de ez az ember műve is, saját megvilágosítása. Az isteni kegyelem az emberi értelemhez fordul, s ez amaz által jut el valódi életének igazi ismeretére. A megvilágosítás (*φωτισμος*, Erleuchtung), tekintve az ember állapotát erkölcsi értelemmel bír, s eszközli a megszentelést (*ἀγισμος*). Ez egyelőre a bűn elhagyása és a bűn feletti bánat, vezeklés, igazulás az Isten előtt. A kettőnek célja az újjászületés, belépés a szellemi életbe, az istenkép visszaállítása, az érzület megváltozása. Ha

tehát az írás azt tanítja, hogy az Isten a világosság, ez azt teszi, hogy ő az igazság maga, a teljes és egyáltalános igazság, s minden emberi igazság forrása benne van. Helyes fogalmunk van az Istenről, ha azt tudjuk, hogy ő, mint egyáltalános lét és akarat, az egyáltalános gondolkodás, de a gondolkodás egységben a léttel az igazság. Az egyáltalános igazság tehát az Isten. A közmíveltség is használja nem ugyan a megvilágosítás, hanem a felvilágosodás kitételét, s ez alatt érti az igazság felismerését közelebbről, a mint az igazságot felismertük, miután ezt az eltorzítástól, előítéletek- és tévedésektől megtisztítottuk. Ily értelemben a felvilágosodás a szabadelvűséggel egyenlő. Mivel a megvilágosításban ily szép értelem rejlik, természetes, hogy azt a valóság hitcikkre emelte. De az isteni igazság fénye az ember lelkében nem támad hirtelen, az nem raptus, extasis, mint ezt a mystikusok tanítják. Az lelkesedés, ihlettség, mely belső életünkben elérheti ugyan a legmagasabb fokot, de egész életünk kifejlődéséhez kapcsolódván, azon különböző fokokon áthalad, melyek lelkünk működései által tételzetnek. A megvilágosító kegyelem közvetítettik. Ezen közvetítést el nem ismerni, s a nyert ismeretet, mint közvetlen inspirációt, mint az embert saját tehetségein és erején túlemelő extasist tekinteni, ez az ábrándosság jelleme.

Országos Széchényi Könyvtár

C) A tudományos mozgalmak eredményei ez időszakban.

I. Lombardi Péter.

1. I. Péter élete és történeti jelentősége.

Már Abaelard körülvonta azon határokat, melyekkel az akkori tudomány szeretett foglalkozni. De Lombardi Péter volt az első, ki az egyes, elszórt dogmai tanokat inkább egy bizonyos rend által összefüggő egészbe, mint valóságos rendszerbe foglalta össze. Ekkép munkája libri quatuor sententiarum az egyházi atyák munkáinak, sőt az írás ismeretét is pótolta. Innen az öt megtisztelő cím: magister sententiarum. Mivel az egyház a XI. században már, mint egy magában elkülönülő egész érezte magát, ezen egység tudatának, szabályaiban és tanaiban is kellett kifejezést adni. Épen az utóbbi pontra nézve Lombardi Péter felelt meg a szükség érzetének. Noha munkája nem bír eredetiséggel, az mégis korszakot képez. A szorgalom hozta meg Péter számára a hír jutalmát. Ezen kívül birt nagy

olvasottsággal, tiszteletre méltó érülettel, s helyes tapintattal az anyag megválasztásában. Lombardi Péter munkájához az előrajzt egy tractatus theologicus című munka képezte, mely lavardini Hildebertnek, toursi érseknek tulajdonítatik, Liebner szerint az st.-victori Hugótól származott, mi alig hihető, mert ezen mystikus iránya más volt, mint milyenek a traktatusok és a summák. Azon traktatust nem sokára más kísérletek követték, többek közt Poulleyn Róberté († 1150), azután Lombardi Péteré. Lombardi Péter, hol az egyházi írók tanai elágaznak, törekszik ezeket szerényen és szelíden összeegyeztetni. Mivel hiszi, hogy a szavakon némelyek fenakadnak, ezért arra figyelmeztet, hogy különböző szavakban ugyanazon értelem lehet. Általában a dogmai kérdések megoldását csak ott kísérti meg, hol a különböző állításokban az ellenmondás nagyon is feltűnő. Az ő célja nem más, mint a már megállapított egyházi tanokat a könnyebb átnézet szerint összegyűjteni. Hogy ezeket bíráltilag vizsgálná, az annyira távol volt tőle, miszerint az egyházi írók látszólagos ellenmondásait is csak azért törekszik megoldani, hogy az egyházi tanra nézve kétség ne maradjon. Tehát az egyházi tan rá nézve feltétlen tekintély és feltevés. Hogy egyébiránt Lombardi Péter sok pontra nézve határozottan nem nyilatkozott, ez az akkori theológiának ingadozó álláspontját jellemzi.

L. Péter született Novára környékén szegény szülőktől. Egy jóltevője adott neki módot, hogy tanulmányait Bolognában megkezdhette, folytatta azokat a st.-victori iskolában, később itt tanította a theológiát, 1159-ben párisi püspökké neveztetett ki, s e minőségben halt meg 1164-ben.

2. Rendszere.

Azon scholastikusok, kikről eddig szólottunk, a mystikusokat kivéve, mindig a dolgok természetére irányozták figyelmüket, azok lényegét törekedtek meghatározni, mint az az ideák érzékfeletti világában változhatatlanul van megállapítva. Ellenben oly irányú theologia, mely az egyházi tan egész tartalmát befoglalni törekedett, s egyszerű mind nyomozásaiban az erkölcsit állította előtérbe, most keletkezett. E pontra nézve e korhan a sententiák összegyűjtői valamennyien megegyeznek.

L. Péter felfogása szerint a szent írás szól vagy a dolgokról vagy a jelekről (signa). Dolog alatt valamit kell érteni, melynek

nem az a célja, hogy valamit jelezzen; ellenben a jel az, minek éppen ez a rendeltetése, s ezek a szentségek. A szentségek is dolgok ugyan, mert mi nem dolog, mi nem valami, az semmi; de mivel azok rendeltetése lényegileg az, hogy egyezersmind jelek, jelvek (symbola) legyenek, ezért a dolgoktól, melyeknek nem ez a rendeltetésük, megkülönböztetendők.

a) Dolgok.

A dolgokat megkülönbözteti azon lények szerint, melyek az élvezet (quibus fruimur), és melyek a használat (quibus utimur) tárgyai; végre vannak oly dolgok, melyek az élvezet és a használat alanyai, vagyis, melyeknek feladata azon tárgyakat élvezni és használni. Utóbbiak angyalok, szentek, egyelőre pedig mi emberek. Az élvezet tárgyai boldogságunkat feltételezik, a használat tárgyai az eszközök, melyek arra szolgálnak, hogy az élvezethez eljuthassunk. Az élvezet tárgya a legszentebb háromság, a használat tárgyai a teremtmények. De vannak olv dolgok is, melyek magokban véve a használat és bizonyos tekintetben az élvezet tárgyai is. Ezek az erények. Mert az erény magában véve csak eszköz ugyan a boldogsághoz, de az már maga által is előkészíti a boldogságot. Azonban azon boldogság, melyet az erény magával hoz, nem a legfőbb, és noha az erényt saját magáért kell szeretnünk, e mellett nem szabad megállapodni, hanem ezen szeretetet azon legfőbb jóra kell vonatkoztatni, mely igazi értelemben csak önmagáért szeretendő. A felosztás, mint látszik, ethikai jellemű ugyan, de nem azon értelemben, mint ha L. Péter a merő erkölcsiség-nél megállapodott volna.

α) Isten.

Az általános pontokra nézve a munka mutat némi rendszert, s benne az első helyen az isteni háromságról van a szó. E tanban azon alapelvből indul ki, hogy az emberi ész a teremtmények által emelkedhetik fel az egy Isten ismeretéhez. A teremtett világ mutatja, hogy minden teremtmények felett egy nem-teremtett lénynek kell lenni, mely minden teremtménynek lételt adott, mert oly művet, milyen a látható világ, semmiféle teremtmény nem képes előhozni. Különbösen is minden, mit látunk, változó; de minden változó csak a változhatatlamból eredhet. Tehát a szellem a változótól a változhatlanhoz emelkedik fel, s így jut el az Isten ismeretéhez, ki mint változhatatlan, a

test és a szellem felett áll, mivel a tapasztalás szerint mindkettő a változás sorsában részesül. Mit a teremtett világban észreveszünk, az mind vagy test vagy szellem. És ha a szellem feljebb áll, mint a test, úgy annak, ki mindkettőt teremtette, ezeknél feljebb kell állani. És ha mindennek, testnek úgy, mint szellemnek határozott formája van, kell egy, ezek fölött álló változhatatlan ősfomat gondolni, melyből a test és a szellem formáját nyerte. Ez az Isten.

De mikép az Isten magát, mint egyet a világ dolgaiban nyilvánlatkoztatta, s ez által lényegének ismeretét az emberre nézve lehetővé tette, úgy bizonyos fokig a teremtményekben magát, mint háromegységést is kijelentette. Minden dologban felfedezhető a háromságnak bizonyos nyoma, mennyiben mindenütt van egység, forma és rend. A háromság képe különösen az emberi lélekben van kinyomva. Itt a felfogás augustinusi.

Azonban, noha ez igaz, innen a háromság tökéletes ismeretét a pozitív nyilvánlatkoztatás nélkül meríteni nem lehet. Általában különbséget kell tenni oly igazságok közt, melyeket meg nem ismerhetünk, mielőtt azokat hiszszük, s olyak közt, melyeket beláthatunk, mielőtt azokat hinnők, s melyekbe a magasabb belátást azután a hit csak lehetősíti. Az első igazságok sorába tartozik az isteni háromság is. Tehát csak a hit biztosíthatja számunkra a háromság teljes ismeretét, a nélkül az emberi ész gyenge annak megismerésére. De ezen hitünket utólagosan támogathatja a háromságot felvilágosító azon analogiák kikutatása, melyek a teremtett dolgokban adva vannak.

E tételek a középkori gondolkodást tolmácsolják. Tagadhatatlan, hogy az igazság felismerésére az ész a legfőbb organum, s a legfőbb tehetség, s nem a hit, mely tudás ugyan, de csak közvetlen. Hogyan adhatna az tehát tökéletesebb ismeretet az igazságról, mi az ismeret alsóbb foka, mint az, minél magasabb organum nincs. És ha továbbá a hit a háromságra nézve a legbiztosabb forrás, mi szükség van akkor azon analogiákra, melyek szerint a háromság a teremtett dolgokban visszatükrözik?

Az előadottak szerint meg van határozva az eljárás, melyet L. Péter a háromságtanban követ. Először érveket hoz fel a szent írástól, azután czáfolgatja a tan elleneit, végre tanát az egyházi atyák állításai által törekszik megerősíteni.

Mindenekelőtt Augustinus nyomán azt emelte ki, hogy az isteni természet a három személyek egyikében sem nagyobb, mint a többiekben, hogy mind a három személy az istenségnek egyáltalános telje,

hogy ép ezért, mivel a három személyek mindegyike az isteni lényeknek egyáltalános egésze, egyik sem lehet az Istennek része, tehát az Isten lényegét sem lehet úgy tekinteni, mint nemet, a személyeket pedig mint fajokat. A személy fogalmát ő is a sajátság (proprietas) fogalmára vezette vissza.

Egy más nehéz kérdés Augustinus állítása nyomán rá nézve onnan merült fel, hogy az atya a fiút és a fiú az atyát azon szeretettel szereti, mely szeretet a szent szellem, tehát a szent szellem az atya és a fiú szeretetének elve. De mikép hangzik az össze azon elismert tétellel, hogy az atya bölcs nem a bölcsesség miatt, melyet nemzett, mivel különben az atya bölcseségének elve a fiú volna. Ha tehát, — hogy az atyát, mennyiben bölcs, ne tegyük a fiútól függővé — azt kell állítani, hogy az Isten bölcs volta annyi, mint létele, ennek a szeretetről is kell állani. Tehát ha az Isten a szeretet elvét magában bírja, nem mondhatjuk, hogy az atya és a fiú szeretetének elve a szent szellem. Ezen összeütközés azon ellenmondó tételekből támad, hogy a három személyek mindegyike az egész isteni lényeg, és hogy mégis mindegyik személy saját fogalma által különbözik a többi kettőtől. A magister sententiarum értelmisége gyengeségének érzetében, s függésében az egyházi atyáktól alig mer ezen feladat megoldásához járulni. Utoljára, valamint sok kérdésnél, megnyugszik azon gondolatban, hogy az Isten egyáltalános lényege teljesen felfoghatatlan, s hogy az embernek őrizkedni kell a kifürkészhetetlen mysteriumba nagyon mélyen behatni akarni. Azt már mondtuk, hogy az Istennek mysteriumai nincsenek, de ha áll az, mit a magister sententiarum mond, úgy az Isten, aháromság, a tudomány tárgya nem lehet.

De noha L. Péter aggodalmasan támaszkodik az egyházi tekin-
télyekhez, s csak azt tekinti feladatának, hogy a különbségeket ki-
egyenlítse, orthodoxiája még sem kerülhette el egy pontban a megtá-
madást. Ez azon pont, hol azt kérdi: lehet-e mondani, hogy az Isten,
midőn a fiút nemzette, magát nemzette? Elég legyen ezt megérinteni.

Ezután tárgyalja az Isten viszonyát a teremtett dolgokhoz,
mire nézve nagyban összevág st.-victori Hugóval.

Itt először azon kérdést veti fel, hogy az Istenre nézve azon
esetben is fel kellene-e venni a praescientiát, a praedestinatiót és a
gondviselést, ha senmi teremtmény sem lépett volna a valóságba? A
felelet ez: az Isten ismerete, mennyiben ez rá nézve lényeges, ez eset-
ben ugyanaz volna magában véve, de hogy előrelátásnak nem lehetne
mondani, mivel hiányoznék a tárgy, melyre nézve előrelátás lenne.

Hasonló áll a praedestinációról és a gondviselésről. Hány ily pusztaságot lehetőséget fel nem vetettek a scholastikusok?

Továbbá azt kérdezi: mennyiben lehet mondani, hogy az Istenben minden az öröklét óta megvolt? Nem azon értelemben, mintha minden az öröklét óta az isteni lényegiségben meglett volna, mert ekkor a teremtményt létre nézve a teremtővel azonosítanók. Minden megvolt örökké az Istenben az ismeret szerint, mennyiben, t. i. az Isten mindent az öröklét óta gondolt. És hasonlóképen az Isten is megvan minden dologban, de nem úgy, mintha az ő létele egyszerre mind a dolgok állaga volna. Az Isten változhatatlanul magában marad, de mégis a jelenvalóság, a potentia és a lényegiség szerint ő minden dologban van.

További kérdés, hogy az isteni praescientia oka-e a történéseknek vagy nem? Ha ezt igenelnők, ebből következnek, hogy a világon nincs szabadság, és hogy az Isten a gonoszságoknak is oka. De az sem lehet, hogy a jövőben történendő az isteni praescientiának volna oka, mert ekkor az Isten a maga ismeretében a teremtményektől függne. Az Isten előre látja a jövőt, mielőtt az megtörténnék, de ezen a jövőben történendő az ő praescientiájához nem mint ok viszonylik, hanem, mint *conditio sine qua non*. Hasonlóképen az isteni előretudás a jövődönem oka, az ehhez csak úgy viszonylik, hogy az isteni előrelátás nélkül az be nem következik. De hol az ismerettel az isteni akarat tetszése is egyesül, mint ezen eset a jónál van, ott az Isten a történendőt úgy látja előre, mint mit kegyelme által eszközölni akar.

A praedestinatio hatása azon kegyelem, mely által a kiválasztottakat megmentetnek. A kegyelem az emberben semmi érdemet sem tesz fel, azt az Isten adja pusztaságon könyörületből. A praedestinatio ellentéte a reprobatio. Ez azt teszi fel, hogy az Isten előrelátja a bűnös ember magaviseletét, s erre következik az elkártható ítélet. A véteksúly nincs praedestinálva, az az ember szabad akaratából ered.

Az Isten mindenhatóságának fogalmában, mint elődei, két momentumot pillant meg, egyik az, hogy az Isten mástól semmit sem szenved, másik az, hogy mindent tehet, mit akar, mennyiben ez fenségével nem ellenkezik. Azon tételt, hogy az Isten semmit sem tehet mást, mint mi jó és igaz, csak azon értelemben tartja helyesnek, ha azt így fogjuk fel: az Isten csak azt teheti, a mi, ha azt ő teszi, jó és igaz. De ekkor több lehet, mit megtenni igaz és jó, mint mit az Isten valójában tesz. Azt sem lehet mondani, hogy az Isten valamit jobban nem tehetne, mint a hogy az valójában van. Ha ezt, hogy „job-

ban“ az isteni cselekvésre vonatkoztatjuk, úgy igaz, hogy az Isten semmit sem tehet jobban, mint mikép ő azt teszi, mert nagyobb bölcseséggel nem cselekedhetik, mint mikép tetteleg cselekszik. De ha azt hogy „jobban“ az isteni cselekvés által tételezett művekre vonatkoztatjuk, úgy azon tétel, hogy az Isten semmit sem tehet jobbat, mint a mit valójában tesz, helytelen. Mert ha az Isten által teremtett világ azon értelemben volna a legjobb, hogy azon túl jobb nem volna lehető, ilyennek vagy azért kellene lenni, mivel benne semmi tökély sem hiányzik, vagy azért, mivel nem képes magasabb tökélyt felvenni. Első esetben az Istennel egyenlőnek kellene lenni, másik esetben épen az, hogy magasabb tökélyt nem volna képes magába felvenni, tökéletlenséget mutatna.

L. Péter szerint az Isten akarata azonos az ő lényegével. Az isteni akarat oka mindannak, mi a világ körében van és történik. De az isteni akaratra nézve különbséget kell tenni, mennyiben az az Istenben van, s az isteni lényegiséggel összeesik, s az isteni akarat jelei közt. 'Az elsőt nevezi: voluntas bene placiti, s az magában egy; ellenben az isteni akarat, mennyiben alatta annak jeleit kell érteni. parancsoló, tiltó, tanácsló, ható és megengedő. Tehát az isteni akarat, vonatkozása az akartra, nem mindig ugyanaz, mert minden megtörténik, mit az Isten voluntate bene placiti akar; de nem így van a dolog, mi az Isten akaratának jeleit illeti, mert nem mind történik meg, mit parancsol, s nem mind marad el, mit megtilt. Mi az isteni akarat viszonyát a gonoszsághoz illeti, végszava az, hogy a gonoszság épen meg nem történhetnék, ha azt az Isten meg nem engedné, hogy az tehát az Isten akarata ellen, de nem a nélkül van, tehát a gonoszszágon is beteljesedik az Isten örök akarata, mely által azt az Isten örök büntetésnek aláveti, de gonosz tetteit ismét a jóra fordítja.

β) Teremtés.

Tanítja a teremtést a semmiből. A teremtés tette egyáltalában szabad, s indoka az isteni jóság és szeretet. Az Isten más lényeket is akart részesíteni végtelen jóságában és boldogságában, s ezen a szükségességtől ment jósága által határozta el magát, hogy a világot teremtse. De mivel részesülés az isteni boldogságban csak az értelmiség által lehetséges, mivel annak feltétele az Isten ismerete, ezért az Isten oly lényeket teremtett, melyek képesek őt megismerni, szeretni, bírni és élvezni. S ezen észlénnyek ismét kétneműek, olyanok, melyek tisztán

nem-testiek, s olyanok, melyekben a testi és a nem-testi egyesítve van. Azok angyalok, ezek emberek. Az eszes teremtmény tehát a végett teremtetett, hogy az Istent dicsőítse, neki szolgáljon és őt élvezze. Az Isten rajta akarta végtelen jóságát kinyilatkoztatni, nem a maga, hanem annak javára. És ismét az ember szolgálatára a világ teremtetett. Az ok pedig, hogy az Isten miért egyesítette az emberben a szellemi lényt a testivel, abbau rejlik, hogy az Isten ezen egyesítésben jelképét akarta adni azon egyesítésnek, melybe egykor a teremtett szellem a túlnani életben hozzálépendő lesz.

Következik a teremtett dolgok részletesebb leírása. Azt tanítja, hogy a szellemi és a testi természet egyidejű, s hogy a szellemi természet is eredetileg bizonyos formátlansággal birt azon formatiót tekintve, melyet nyert az Isten iránti szeretetnél fogva. A tisztán szellemi természetnek négy alaptulajdonságot tulajdonít: lényegének egyszerűségét, oszthatatlanságát és anyagtalanságát, személyességet, értelmiséget és szabad akaratot. Ez utóbbiban alapult azon lehetőség, hogy némely angyalok szabadon fordulhattak az Isten felé, mások tőle elpártolhattak. L. Péternél fődolog az erkölcsi alanyok leírása, ezért a természeti dolgokat keveset veszi tekintetbe, azt mondván, hogy az Isten a szent íróknak csak azt adta szájokba, mi üdvünknek szolgál.

A rajzban egy nevezetesebb kérdés az, mennyiben teremtetett az ember az Isten képére. Itt is, mint rendszeren minden pontnál, az egyházi tanítók különböző véleményeit sorolja elő, s levonja azon eredményt, hogy az ember az Isten képére teremtetett, mennyiben emle, értelem és szeretet oltatott beléje, az Isten hasonlóságára pedig, mennyiben azon ártatlansággal és igazságossággal birt, mely az eszes szellemet lényegénél fogva megillette.

Az első ember lelke közvetlenül a semmiből teremtetett, az tehát nem emanál az Istenből. Hogy az első emberek utódainak lelkei nem a nemzés által támadnak, itt a helyett, hogy a kérdést tudományosan oldaná meg, csak annyit mond, hogy az ellenkeznek a katolikus igazsággal. A teremtés pillanatában a lelkek testeikkel egyesítetttek.

Az emberi lélekben megkülönbözteti az érzékiséget, észet és a szabad akaratot. Az érzékiség a lélek azon alsóbb ereje, mely az érzékekhez van kötve, s ezen egyesítésben az érzéki műszerekkel befogadólág és kívánólág munkálkodik. Ellenben az ész a lélek magasabb ismerő tehetsége, melynek ismét két iránya van, az örökkévalóra és az időbelire. A szabadság vagy a liberum arbitrium, az észnek és

akaratnak azon tehetsége, mely által az ember vagy a jót választja, ha a kegyelem őt segíti, vagy a gonosztságot, ha a kegyelem őt elhagyja. A szabadságnál tehát ész és akarat együtt működnek, az ész a jó és a gonosz közt megkülönböztet, az akarat a kettő közt választ. De a jó és a gonosz közti választást általában nem tekinti a szabadság lényeges elemének, mert szabadabb az oly akarat, mely a bűnnek szolgálatában éppen nem állhat. Ő a szabadság lényegét abban látja, hogy az akarat kényszer és szükségesség nélkül azt választhatja, mire magát az ész által elhatározta. De így a választás csakugyan lényeges mozzanata az emberi szabadságnak. A rossz, mely az emberhez tapadhat, kétféle: a véteksúly és a büntetés rosszása. De egyik sem pozitív, mindkettő a jónak csak privatioja vagy corruptioja, noha különféle módon, az első, a tulajdonképeni gonoszság, a jónak privatioja, mennyiben a gonosz cselekedet a jót active megrontotta, a másik passzív rossz, az a jónak privatioja annyiban, mennyiben a jó megromlásának állapotát jelzi, mely mint hatás a gonosz tette következik.

Mi közelebről a tulajdonképeni gonosztságot illeti, melynek eredménye a büntetés, a bűn az isteni parancs átlépése szóban, tettben, kívánságban. Helytelen, ha a bűnt csak az akaratra szorítjuk, s a külső tettet onnan kizárjuk. A bűnnek gyökere igenis az akaratban van, de a gonosz cselekedetek innen erednek. A bűn, mint tett, valami jó, gonosz az, mennyiben az isteni törvénnyel ellenkezik, s ha az első esetben valami pozitív, a másik esetben az valami negatív — semmi. Tekintve azt, hogy a bűn a léleknek activ módon való megrontása, háromféle corruptiót különböztet meg. A bűn megfosztja az embert a természetfeletti javaktól és erényektől, megsebzí természeti erőit, s elrabolja tőle azon jót, mely által legfőbb boldogsága feltételeztetik, s ebben áll a bűn büntetése. A büntetés tehát lényegileg rossz, arra nézve, kire kiszabatik, de mennyiben azt az Isten rendeli meg, az jó, mivel az isteni igazságosság eredménye.

Ehhez képest háromféle szabadságot különböztet meg: szabadságot a szükségesség, a bűn és az üdvtelenség alól. Az első az ember természeti szabadsága, s ez a bűn által sem mehet veszendőbe; szabadság a bűntől a bűn folytán elvész, valamint a szabadság az üdvtelességtől. Mindkettőt csak a megváltás kegyelme által lehet ismét visszanyerni. Itt Hugóhoz hasonló módon szól az ember őállapotáról, a bűnbeesésről és a megváltásról. Mi az első ember erkölcsi állapotát illeti, L. Péter megkülönbözteti a teremtés kegyelmét attól, mely által a magasabb természetfeletti élet feltételeztetik. A teremtéskor az ember oly

kegyelemben részesült, hogy állhatatosnak maradhatott, [s a gonoszsgot elkerülhette. De ezen kegyelem még nem volt oly nemű, hogy általa az ember a jóban is tovább haladhatott, s az örök üdvöt kiérdemelhette volna. A teremtés kegyelme által a gonoszsgnak ellentállhat, de a jót még végre nem hajthatta. A teremtés kegyelme tehát nem volt más, mint *rectitudo voluntatis*, a szabadság teljes és meg nem gyengített ereje, s minden szellemi erőinek emeltebb elevenése és tisztasága. Az ember később azon kegyelmet is nyerte, hogy az Isten szeretetéhez felemelkedett, de azt ismét elvesztette, mivel bűnbe esett. A bűn által bizonyos fokig természeti erők is megrontattak, de egészen meg nem semmisültek. L. Péter az eredeti bűnt a megkívánásba (*concupiscentia*) helyezi, mennyiben ez a vétöksúly büntetésével terhelve van. Az eredeti bűn tovább terjedését úgy magyarázza, hogy a megkívánás, mely az eredeti bűn gyökere, a nemzés *mediuma*. Tehát a megkívánás által tovább tenyésző test az, mely által a bűn tovább tenyészik. Midőn a lélek a testtel egyesítetik, ezzel érintkezvén, maga is bemocskoltatik, s így az eredeti bűn mocskában részesül. A bűn folytán megvan az emberben a vétöksúly és a büntetés hibája (*defectus*). Ettől az embert meg kellett váltani. Ezt megtette az istenember. Az emberrélevés tanában is látja a nehézséget, s három egymástól különböző véleményt sorol fel, melyek régi idők óta a vita tárgyát képezték. Ő a dolognak oly szint akar adni, mintha mindahárom az egyház körén belől lehetséges volna. Ilyen eljárásában azon törekedését ismerhetjük fel, mintha az egyházban egymással ellenkező véleményeknek nem lett volna helyök. Hiú törekvés! az ellenkezés és az ellenmondás magában az orthodox irányban is megvolt. Az első vélemény az, mely az Isten emberrélevését magának az isteni mivoltnak lényeges határozottságává teszi, tehát Isten és ember elválhatlanul egyek úgy, hogy az ember mivolta ép úgy momentuma az Isten mivoltának, mint megfordítva. E szerint a súly arra fektetetik, hogy az Isten és ember Krisztus személyében immanens viszonyban állanak egymáshoz. De ekkor úgy látszik, hogy ez által az Isten egyáltalános lényege az idő folyamában változáson ment át. A másik irány szerint Krisztus összetett személy nemcsak egy isteni és emberi természetből, hanem emberi testből és eszes lélekből is, tehát három állagból. Az emberi természet valóságát ezen másik nézet határozottabban adja elő, s a kérdés csak az, nem megy-e messzire? L. Péter e nézetben ott találja a nehézséget, hogy az a részeknek az egységgel harczó különbségét állítja. Az első, mint látjuk, az alexandriai, a másik az antiochiai tan. A harma-

dik a közvetítő. Ez a másodikkal az első ellen annyiban fog kezdet, hogy az emberré levés nem az isteni lényeg elváltozása, az elsővel pedig a második ellen annyiban hangzik össze, hogy az emberi természetet csak járuléknak veszi. Mindkét tekintetben azt lehet mondani, hogy az Isten az emberré levés által az maradt, a mi ő magában véve, s az emberi, mit felvet t, nem állagos, hanem csak jelenségi forma. L. Péter a harmadik nézet mellett nem nyilatkozott ugyan, de feltűnhet már az, hogy ő azt mint problémát meghagyta. Ha az Isten az emberré levés által nem lett valamivé, kész a következetesség, hogy ő nem valódi ember. Azon tét felett 1163-ban a toursi zsinaton III. Sándor pápa jelenlétében élénk vita folyt a nélkül, hogy megállapodáshoz jutottak volna.

Az Abaelardra következő scholasticusok közt egy sincs, ki a megváltási tanban Krisztus halálának lélektanilag erkölcsi momentumát úgy emelné ki, mint L. Péter. Mint Abaelard, ő is Krisztus halálában az Isten legnagyobb szeretetének zálogát látja a bűnösök iránt, s kell, hogy az minket az Isten iránti szeretetre gerjesszen. Krisztus halálának igazulós és kiengesztelő ereje abban áll, hogy ő mi bennünk oly szeretetet gerjeszt, mely minket a bűntől megszabadít. Az Isten szeretete pedig az ember iránt teljesen szabad, mely hogy visszaállíttassék, elégtételre nem szorul, mivel az Isten soha meg nem szűnt a bűnösöket szeretni. Krisztus tehát kiengesztelő és közvetítő, mennyiben elhárítja az ember részén levő azon akadályt, mely az Isten előtt kedves viszont zavarja, t. i. a bűnt, mert ez az embert az Isten ellenségévé teszi. Hogy Isten az embereknek meg nem bocsájtja bűneiket, ha Krisztusban a teljes igazságosságot nem szelmléli, es Abaelard ideájára vezet vissza.

A megváltott ember erkölcsi élete a ható és az együttható kegyelmen nyugszik, s megvalósul az Isten és a felebarát iránti szeretetben. A szeretet az egész keresztyén élet központja, s minden erények anyja. A szeretetben kell az embernek hatni és jót tenni, hogy az örök jutalmat Krisztus által a szent szellemben kiérdemelje.

b) A jelek vagy a szentségek.

L. Péter volt az első, ki a katolikus egyház tanát a szentségekről tudományosan törekedett megállapítani (munkájának negyedik részében), s azok számát hétben határozta meg, mert addig azok száma ingadozott. A szentséget úgy határozza meg, hogy az nemcsak

jel, symbolum, hanem ok is, mely bizonyos hatást idéz elő. A szentségek az egyháznak adattak, hogy az ember a bukás után közvetítés által kapcsolassék össze üdvének forrásával. Ő és általában a scholasztikusok az egyház értelmében a szentségeket azon idea szempontjából tekintették, hogy általuk az Istennel kiengesztelődünk. Nézete az erkölcsi életről az, hogy először az egyházi közösség által kell az eredeti bűntől megszabadulnunk, s az Isten kegyelmében részesítettünk, mielőtt a jóra képesekké tétetünk. Mindennek azon gondolat képezi alapját, hogy az isteni gondviselés neveli az emberiséget. Az embert az ó szövetség készítette el a jövő üdvre, de csak az új szövetség szentségei által vezetettett be az üdv rendjébe (ordo salutis). Hogy a szentségek az üdv útjai, ezt közelebbről így indokolja. A szentségek nevelnek az alázatosságra, mert az ember a testi dolgoknak, melyek a szentségek jelei, alávetettik; szolgálnak tanításul, mert arra intik, hogy a külső dolgokban rejlő belső erőt tanulja ismerni, miután az ember a bűn által meg lévén gyengítve, az istenit csak az érzékiben pillanthatja meg; végre az embert a hiú és a káros foglalatosságtól megszabadítják. Épen az okból a szentségek szent gyakorlásul adtak neki. Azok is, kik Péter nyomába léptek, a szentségek szükségességét általában úgy indokolták, hogy az érzéki és a testi a bűn folytán túlsúlyt nyert a szellemi felett, hogy az érzéki által körülvett ember a tisztán szellemi el nem sajátíthatja magának, kell ezt neki testi hüvelyben adni. Az egész középkor az érzékit megvetette, és mégis a szentségek szempontjából az érzékinek mily nagy becset tulajdonított. Ezen ellenmondás magyarázata a következő. Törekedtek a dogmát rationalisálni. De ezen irány ellen hatályosan dolgozott a nagyon is anyagi supranaturalismus, s lassankint ez utóbbi győzött. Ezt láthatjuk épen a szentségeknél, különösen az úrvacsoránál. Az egyik irány, az észbeli sehogy sem tudott bele nyugodni a másik irány azon felfogásába, mely az érzéki és érzékfölötti, a tartalom és a forma, a kép és az eszme közti különbségre nem volt tekintettel, és mely irány így a betűhöz ragaszkodott. De e korban a törekvés az istenit, mint a vallásos tudat tárgyát, a közvetlen jelenvalóságban, és az érzéki szemlélet számára birni annál nagyobb volt, minél nagyobbak gondolta lenni e kor a távolságot az isteni és az emberi, az érzéki és az érzékfölötti közt. Innen van hogy a transsubstantiatio dogmája nemcsak a közönséges tudatnak tetszett, hanem azt az akkori tudomány is saját okaival törekedett igazolni. A vitához az úrvacsoráról Paschasius Radbertus corveyi apát adott alkalmat, s ezen

vita tisztán tünteti fel előttünk a kor gondolkodását. Paschasius elmélete már azon tételben bennrejlík, hogy az Isten előtt semmi sem lehetetlen, kenyér és bor Krisztus valóságos teste és vére, mivel az Isten ugyanazon mindenhatóságánál fogva, melylyel mindent teremtett, azt is megteheti, mi nekünk a dolgok természete ellen látszik lenni. A további előadás csak kifejtése az itt szereplő csodának. Kenyér és bor lényegileg átváltoznak, mert azok ugyanazon testté lesznek, mely Máriától született. Ugyanazon szellem, mely Krisztus testét Máriában teremtette, a megszentelés által a kenyér és a bor lényegét Krisztus testévé és vérévé teszi. De Paschasiusnak azt is kellett magyaráznia, mi a tanban a jel, kép (figura) fogalma alá tartozik. Mivel bor és kenyér a megszentelés után is megvannak, az átváltozás csak bensőképen történhetik, mystikailag. Mí mystikai, az jelkép is. De hogy lehet egyszerre kép és valóság? A jel nem pusztá jel. Mi a bor és a kenyér külsőképen, az rajtok a jel, mik azok valódiilag, az Krisztus teste és vére. Noha tehát, mind természetfölötti uton történik, a csoda korlátá mégis a kenyér és a bor. Mivel ezen korlát a csodát kétségessé teszi, Paschasius okot keres, hogy a lényeg átváltozása ellenére is, miért nincs helye — mint magát kifejezi — a lényeg decoloratiójának, sminden annyira bensőképen történik, hogy külsőképen semmit sem lehet észrevenni. Az ok röviden az, hogy a hit nagyobb érdemet szerez ha az ember hisz a dolog valóságában, a külső jelenség ellenére is. Igaz, hogy már megszokták volt a kifejezésekben a túlzást, de az a világot mégis nagyon meplepte, midőn Paschasius határozottan tanította, hogy Krisztus teste az úrvacsoránál azzal, mely Máriától született, ugyanaz. Ezért Ratramnushoz, kinek Paschasiussal szemközt az úrvacsoráról symbolicaí nézete volt, akkor még sok felvilágosodott egyházi tanító esatlakozott. De mennyire máskép állottak a dolgok, midőn kétszáz évvel később toursi Berengár Ratramnus nézete mellett emelt szót! Hit a transsubstantiációbau ekkor már annyira behatott a korba, hogy ki ezzel ellenkezőt mert állítani, az az elkárhozható ítéletet el nem kerülte. És mi a kort nagyon jellemzi, az azon készség, melylyel az épen akkor éledező dialectica magára vállalta a csodahiten nyugvó dogmát indokolni. Lan frank, Berengár fő ellene, előfutója a későbbi, az egyház szolgálatában álló scholasticának, azt tanítja, hogy a lényeg átváltoztatása ki nem zárja azt, hogy nemcsak a dolgok fajkülönbségei (species rerum), hanem azok egyéb minőségei is lételükben megmaradnak, tehát el nem vész az úrvacsoránál lévő test azonossága azzal, mely Máriából vétetett. Már e szerint lehet

fogalmunk, hogy az akkori dialectica mily készséggel támogatta az egyházi suprenaturalismust, s egyszersmind semmi kétség sem lehet, hogy ezen férfiak a transsubstantiatio csodáját teljes értelemben hitték.

Azonban noha a transsubstantiatio dogmája egészen meghódította a kor tudatát, mégis hatalmas volt azon csapás, melyet rá Berengár éles elméje mért. Berengár a dialecticát minden tekintély fölibe emeli annyira, hogy ő az Isten képeére teremtett embert az észszerű dialecticai gondolkodásban ismerte fel. Minél inkább ellenkezett szabad nézete a korrallal, a gondolkodók annál inkább jöttek azon igazság tudatára, hogy a többség véleménye nem az igazság critériuma. Mit a transsubstantiatio dogmája ellen az ész és az írásból fel lehet hozni, azt lényegileg már ő hozta fel. Hogy állag és járulék ép oly keveset választhatók el egymástól, mint mikép a tulajdonítvány nem létezhetik alany nélkül, ezen metaphysikai és logikai alapon mozog okoskodása. Midőn tanát utólszor (1078.) elkárhottatták, csendes magányba vonult vissza, s úgy látszott, hogy a szabad, az igazságról bizonyossággal bíró, magát semmi tekintélyhez nem kötő, a betűhöz nem tapadó gondolkodás az egyházban sokáig elnémult. Az alapnézet, melyből Paschasius kiindult, a merő transcendens, a természetinek, a valóságnak minden határain magát túltevő supranaturalismus. Paschasius felfogása szerint minden változás, mely a természetben történik, a természetben alapszik, mennyiben a természet rendje épen abban áll, hogy az egyáltalában az Isten akarata által határoztatik meg. Ily felfogás szerint az Isten akarata merő önkény, mely a természet rendjét minduntalan megszakíthatja. Ő a csoda teljes fogalmát állítja fel úgy, hogy végesetben semmi sem csoda. A transsubstantiatio dogmája azon formában, mint azt először Paschasius adta elő, legjellemzőbb kifejezése a középkori katolikus világnézet supranaturalismusának. Ezen nézet szerint, ha a véges látszik is birni valódisággal, az csak látszat, a véges dolgok lételének belső alapja, lényege, a rajtok működő isteni akarat. Ezen viszonyban alapszik azon lehetőség, hogy a véges létnek minden pontjában a véges dolgok természetes okbeli működése helyett, az Istennek egyáltalános akarata lép, vagyis az önkény. Ezen szempontból lehet Berengár ellenkezését Paschasius tanával megérteni. Ő a véges dolgok valódiságát és törvényszerűségét megsemmisítő csodaelmélettel szemben védte az észszerű gondolkodás törvényeit, az általános fogalmak igazságát, az érzéki észrevétel, az általános tapasztalás törvényeit, mert a mindenén túlható csodával szemközt, az észszerű gon-

dolkodás és az állandó törvényekben megbízó világnézet meg nem állhat. *)

Bizonyosan szép az, hogy L. Péter az egyház értelmében a vallási és az erkölcsi felemelkedést kívánja. De mikép lehetséges az erkölcsi élet teljét a vallási gyakorlások és kötelességek egy kis köre által kimeríteni? Azonban ilyen szűk volt a középkori keresztyén világ felfogása. Az egyház, mivel magát a világi élettel ellentétben érezte, ennek egész erkölcsi tartalmát és szellemi életét magába fel nem vehette, s abban csak a múltot és a végezt látta. Tehát az egyházi életben, és a jámbor gyakorlásokban pillantotta meg az igazi emberit, az erkölcsit és a vallásit. Mít az egyház nem szentesített, az csak világi gyönyör és hiúság munkájának tekintetett. Ebből megismerhetjük, hogy így a hierarchia könnyű módon gyakorolhatta azon hatalmát, mely mindent korlátozott, valamint azt is, hogy minden súlyt a külső cselekedetekre fektetett. Így fejtett ki azon vélemény és tan, hogy a szentséget élvezőtől csak annyi kívántatott, hogy *passive* viselje magát, engedje a kegyelmet magára hatni, vagy mint később Duns Skotus ír: *quod suscipiens non ponat obicem*. De mivel így minden csak az *operans opus* nak tulajdonított, a szentségből, mint *opus operatum* ből az emberhez intézendő erkölcsi kíváncsalom épen kizárattott. Így az isteni tisztelet magiává lett, mert minden működéseinek — ezek külső mivolta által — szellemi hatás tulajdonított, p. o., hogy a keresztség elúzi az eredeti bünt, hogy az úr vacsorájánál a kenyér és a bor azon pillanatban transsubstantiáltatnak, a mint a pap a megszentelő szavakat elmondja stb. A *laicus*, midőn a külsőségeket megtartotta, ezekből magára nézve szellemi nyereményeket következtetett le. Ő a pap parancsára böjtölt, testét sanyargatta, virrasztott, részt vett a processiókban, meglátogatta a búcsujáró-helyeket, elmondta az ima szavait, sokszor minden értelem nélkül, felhagyott minden öncselekvőséggel, s mégis boldognak érezte magát. Az ellenmondás a vallási cselekedetek külsősége és a keresztyénség részéről kívánt bensőség között lassankint magától lett világos. A tudomány, a nem katolikus ember tartozik az ily telfogásnak és istentiszteletnek teljes szabadságát meghagyni; de kötelessége az elv ellen, melyből az ilyen a vallási szellemmel ellenkező cselekvények erednek, harcolni. Ehhez a tudománynak nemcsak joga van, de az kötelessége is. És mily ellenmondás van p. o. abban, hogy az egyház a házasságot a szentségek

*) L. Baur. Die christl. Kirche des Mittelalters. 2. Aufl. 56. l. stb.

közé sorozta, de azt másrésről lealacsonyította az által, hogy a nötlenséget szentebbnek tekintette. Abban igaza volt az egyháznak, hogy az embert folyvást a szellemire, az érzékfelettire, az örök-kévalóra irányozta; de mivel ezt szűk körre szorította, az embernek véges és természeti részét a vallásiba fel nem vette, s a haladás elvétől magát elzárta; ezért az űr az egyház és a míveltség közt azon mértékben növekedett a mint az emberi szellem a lényegében rejlő haladás munkájának útján szükségképen tovább volt kénytelen menni.

Azonban minden szűk felfogás mellett is L. Péterben nem lehet elegendőképen dicsérnünk azon iránylatot, hogy a papi hatalmat nem akarja azon mértékben kiterjeszteni, mint azt a középkori egyház tette. Ő a hierarchiai hatalmat gyámolító tanokon túlment már azon lényeges pontban is, midőn tanítja, hogy csak az Isten bocsáthatja meg a bűnt annak, ki a bűnt igazán megbánja, és azért vezeklik. Annak az Isten, megbocsátja bűneit, mert őt a jóra indítja. Hogy az Isten az apostoloknak adott hatalmat oldani és kötni, ez nem jelent egyebet, mint hogy azok ítélete kimondja, miszerint az emberek oldva vagy kötve vannak.

Visszapillantás. Ha lelkünk előtt tartjuk azon pontokat, melyeket Péter fejteget, könnyen beláthatjuk, hogy az okból egy legfőbb, mindent magának alárendelő idea csillámlik ki, mely által a keresztyén dogmai tudatnak főmozzanatai egységgé vannak összekapcsolva. De L. Péter az isteni élet egyáltalános célját — ez képezi előadásának tárgyát — nem annyira az Isten tárgyias ideájában, mint inkább az emberben, a véges alanyban helyezi, melynek azon élet által az Istennek mint a legfőbb jónak élvezetéhez kell eljutnia. Innen tovább egy lépést kellett tenni, hogy az Isten ideájának tárgyias álláspontjára emelkedjenek. Kik ezt tették, azokkal a következő időszakban találkozunk. Ezek a keresztyén tudomány további fejlesztésében L. Péter munkáját mint kézikönyvet tekintették. Hogy a sententiák később támpontul szolgáltak oly szörszálhasogatásoknak, kicsinyes, határt nem ismerő distinctióknak, melyek miatt a későbbi századok a középkori philosophiától elszörnyűködtek, ennek oka L. Péter annyiban, hogy a kicsinyességekkel maga is foglalkozott; de az igazi ok az, hogy a kor iránya érezte a szükségét, a részletekbe bebocsátkozni, s innen az oly tudomány, melynek szilárd tudományos elve és eljárása még nem volt, az aprólékosságokba könnyen beletévedett.

II. Alanus ab insulis.

1. Élete és általános elvei. L. Péter sententiáiban a theologiai elem a túlnyomó, ellenben a bölcsészeti elem félénken háttérbe lép. Alanusnál az eset ellenkező. Született Lilleben, clairvauxi Bernát volt tanítója. Terjedelmes tudományáról czíme: *doctor universalis* tanuskodik. Mint auxerrei püspök halt meg 1202. Ő az eddigi tudományos törekvések eredményeit rövid, velős mondatokba némileg rendszeresen foglalta össze. Tanaiban nagyobb gondot fordított az alapra, mint arra, mi reá építve van. Gondolkodásának ügyessége mutatja, hogy azon kor a dialecticában gyakorlottsággal birt. Főmunkája: *De arte sive de articulis fidei catholicae*. Muhammedánok, zsidók, eretnekek megtámadásai buzdították őt fel, hogy ezek ellen a keresztyénséget védje. A mód, a mint ezt teszi, nem hivatkozás az egyházi tekintélyekre, mert szerinte ezek a hitetlenekre nem hatnak, hanem az észokok, melyekkel szemközt azok semmit sem hozhatnak fel. *)

És mégis azon nézetben van, hogy a keresztyén hitnek nem minden igazságai mellett lehet okvetlen észkokokat felhozni, mert a hit nem birna érdemmel, ha annak minden igazságait az ész apodictice volna képes bebizonyítani. A tökéletes ismeret csak a túlnanban vár reánk. Tehát bizonyaira csak a valószínűség jellemét akarja ruházni, de azokat mégis olyanoknak tartja, hogy a tisztán gondolkodó szellem alig képes azoknak ellentállani. Gilbertre emlékeztet, midőn azt mondja, hogy minden tudománynak megvannak saját, különös nevek szerint különböző alapelvei. Ezek a dialecticában a maximák, rethoricában a *loci communes*, mathesisben axiomák. Mindnyájának csak addig van érvénye, míg a természet közönséges folyása (*consuetus naturae decursus*) tart, egyedül a *regulae* vagy *maximae theologicae* birnak megszeghetetlen szükségességgel, mivel az örökkévalóról szólnak. Ezek ismét részint közönségesen vannak elismerve, részint olyanok, melyek csak a mélyebben látók előtt bizonyosak. Ide kivált azok tartoznak, melyek abból következnek, hogy az Isten nemcsak egy, hanem maga az egység (*monas*). Tudományos ismeretünk bizonyosan nem gyarapodik, midőn ezek közt felhoz ilyeneket: *Monas est alpha et omega sine alpha et omega*. Ilyet paradoxonnak lehet tekinteni. Midőn azt mondja,

*) Ez egy scholastikus részéről figyelemre méltó nyilatkozat.

hogy a nem theologiai tudományok elveinek csak addig van érvénye, míg a természet közönséges folyása tart, ez azt rejti magában, hogy a természet lehet más is, mint a milyen, hogy az tehát pusztán az esetlegesség világa. De ha a theologiai maximák megszeghetetlen szükségességűek, mikép taníthatja, hogy az Isten a megváltásnál más utat is választhatott volna? És szerinte a theologia alapja a hit, ennek igazságai pedig csak a valószínűség jellemével bírnak. Ezen felfogási bizonytalanság azt tanusítja, hogy azon kornak sem a theologia fogalmába, sem azon viszonyba, mely a theologia és a többi tudomány közt van, tiszta belátása nem volt. Alanus a hitről úgy szól, mint ismeretünk egyik módjáról, mint a theologia alapjáról. De hogy birhat az nagyobb érdemmel, melynek belátásába kevesebb fáradalom kívántatik, mint az, mi mint a közvetítés által szerzett ismeret nagyobb megerőltetést tesz fel? Hogy a valószínűségi bizonyításoknak alig lehet ellentállani, ez oly állítás, melylyel e tudomány be nem éri, mivel ez teljes bizonyosságot kíván az igazságról, ezt pedig csak az okvetlen bizonyítás közvetíti. Védelmezi a képimádat, s a képekről azt mondja, hogy azok a laicusra nézve az, mi a clericusra nézve az irott szó. A clericus és a laicus közti ellentét itt elég élesen van kiemelve.

2. Theológiája. Itt azon alaptételtől indul ki, hogy egy oknak oka az általa okozottnak is oka, tehát a dolgok létele szükségképen felteszi a legfőbb okot, mert ennek feltevése nélkül a dolgok ki nem magyarázhatók. Ezen legfőbb ok nem lehet összetett lény, mert ez magasabb okot tesz fel, mely által az összetétel feltételeztek. Az tehát csak egyszerű lét lehet, s mint ilyen csak egy, mert ha többen volnának, ezeknek egymástól kölcsönösen kellene különbözők. De több dolog egymástól csak az által különbözhetik, hogy különböző tulajdonságokkal vagy formákkal bírnak, s ekkor nem volnának egyszerű lét, s így legfelsőbb ok. Ezen egyszerű, egy járulék nélküli legfőbb ok — az Isten, innen származtatja le az Isten minden attributumait. Az Isten változhatatlan, járulék nélküli, végtelen, örök. Mindezeket indokolja. És ezek után váratlanul azt tanítja, hogy az Isten felfoghatatlan és megnevezhetetlen. Az első azért, mivel az értelem egy lényt csak formájánál fogva foghat fel, holott az Isten forma nélküli. A másik azért, mivel az emberi beszéd abban áll, hogy az alanynak a tulajdonítmányban egy tulajdonság adatik, holott az Istenben oly tulajdonságról, mely az állagtól különbözik, szó nem lehet. Tehát az Istenről nincs tudomány e szó szoros értel-

mében, mert mit meg nem ismerhetünk, azt nem is tudhatjuk. Az Istenben csak hinni lehet. A hit egy igazság felvétele alapok nyomán, de melyek a tudáshoz nem elegendők. Az feljebb áll, mint a vélemény, de alantabb mint a tudás. Ezen hitnek van egyedüli érvénye, mi ismeretünket az Istenről illeti.

Ily ellenmondó okoskodással már több ízben találkoztunk. Ha az Istenre a forma categoriáját alkalmazni nem lehet, bizonyosan lehet mást. Ezt Alanus maga is teszi, az Istent, mint legfőbb okot fogván fel. Igaz, hogy ez úton csak az Isten viszonya a világhoz jó tekintetbe. Azonban az Istent tulajdonságaiban gondolni, ez oly szükségesség, mely az Isten ideájában rejlik, s ezen szükségesség azon ideának szabadsága is. Ezen ideában, mely nem pusztán emberileg gondolt, hanem magában véve isteni, maga az Isten az, ki tulajdonságaiban magát meghatározza. Az ismeret egészen tárgyas. Ellenben az még nem igazi ismeret az Istenről, ha mi benne hiszünk oly okok alapján, melyek a tudományhoz nem elegendők. És honnan ismerte fel azon tételt, hogy a dolgok létele a legfőbb ok nélkül ki nem magyarázható? Bizonyosan az eszből. De ha a dolgok létele a legfőbb ok nélkül ki nem magyarázható, már ez által az Istenről való ismeretnek egész gazdagsága van tételezve. Erre rá is jön, következőkép okoskodván. Ha mi mégis az isteni tulajdonságokról beszélünk, ezeket az Istenről csak azon értelemben mondjuk el, hogy ő a teremtett dolgok oka, és ezekben mint saját hatásaiban nyilatkozik. Tehát minden tulajdonság, mely a teljesen egyszerű legfőbb oknak tulajdonítatik, róla nem tulajdonképeni értelemben áll, mert azok az okozatról átvitetnek az okra. Mivel tehát a teremtményi hatásokban mindenütt jelentkezik hatalom és jóság, ezért az Istenről azt kell mondanunk, hogy ő hatalmas és jó; mivel a dolgok rendjében mindenütt van szeretet, igazságosság, irgalom, leereszkedés; ezért az Istenről állítanunk kell, hogy ő jó, igazságos stb. De mivel az Istennek minden ezen tulajdonságokat csak hatásaira nézve tulajdonítjuk, ezért azokat tőle meg is lehet tagadni, mivel és mennyiben azok őt nem úgy illetik meg, a mint azok neki tulajdonítatnak, t. i. azon módon, hogy azok mint tulajdonságok lényegéhez mintegy járulnának. És ezen negatio még magasabb ismeretet rejt magában, mint az affirmatio. Ha mindemellett is ezen tulajdonságokat az Istenről valójában elmondjuk, akkor áll az, hogy az isteni lény abszolút egyszerűségénél fogva ezen tulajdonságok mindegyike maga az isteni lét egészen. Mi a teremtett dolgokban egy, a lényegben rejlő tulajdonságot, az az

Istenben a lényegiséget jelzi. Ha azt mondom, az Isten van, és az Isten hatalmas, a másik jelzéssel csak azt mondom, mit az elsővel, mert létele az ő hatalma. Az igen helyes és mély, hogy az Istenben az ő attributumai szükségképeniek, tehát lényegétől úgy el nem szakíthatók, mint mikép a véges dolgokban ezektől a tulajdonságokat el lehet szakítani, azok ezeket elveszíthetik. De így az egész okoskodás tettelegesen megczáfolása azon állításnak, hogy az Isten megismerhetetlen. Alanus megtagad az Istentől minden igenlő tulajdonítmányt, de ezen határhoz érve itt ügyesen megfordul, s azon szükségességre támaszkodik, hogy az Isten egyszerű egységét a világ dolgaira vonatkoztatjuk, s a világban nyilatkozó hatásainál fogva mondunk ki róla igenlő tulajdonítmányokat. Azonban mit ő így is tanít, az sem elegendő. A pozitív és a negatív theológiára nézve nincs magával tisztában. Alanus azt mondja, hogy az Istenben egy tulajdonságról, mely az alanytól különbözik, szó nem lehet. A tulajdonság tulajdonképeni értelemben minőség, mivolt, mely által egy dolog viszonyban magához egyszersmind másoktól is különbözik. Ily értelemben azon kifejezés az Istenről csak átvitt, mivel az Istenben a tulajdonság immanens határozottság, úgy, hogy ez saját működése és nyilatkozata. A dolog tulajdonságok nélkül pusztá, üres képzet, tehát a dolog tulajdonságaiban jelenik meg. De a dolog tulajdonságainak egyike nem az, mi a másika, noha azok egymást áthatják. Ellenben mi az Isten tulajdonságait illeti, benne az egyik egyszersmind a másik is, legfeljebb mi emelünk ki egyet a másik után. Az akkori hiányos metaphysika okozta, hogy Alanus az isteni tulajdonságok elvont egységénél állapotodott meg, holott a helyes felfogás az, miszerint a concret egységet kell felismerni, mely a különbségek által közvetítették. A tulajdonságok különbsége az Istenben egyszersmind nem is különbség azon értelemben, hogy az Isten maga az, ki tulajdonságainak mindegyike, s egyik tulajdonsága egyszersmind a többi is. Csak ekkor lehet mondani, hogy Isten és mindenhatóság p. o. egyet jelentenek. Alanus felfogása szerint az Isten kinyilatkoztatja magát, de csak viszonyban a világhoz, ettől eltekintve, az kinyilatkozhatatlan állag. Ekkor természetesen azt kell tanítania, hogy mint ilyenek tulajdonságai nincsenek, s így róla tudomány lehetetlen. De az Isten nemcsak állag, hanem szellem is, s ezzel együtt határozottság is van benne tételezve, s így ő ismeretünk tárgya.

Mi az Isten viszonyát a világhoz illeti, a világ lételének oka az Isten teremtő hatalma. Az Isten a világot a semmiből teremtette,

Tehát minden az Istenben van, mint okában, s az Isten minden, mert ő minden dolog oka, de az Isten semmi sem ezekből, mi lényegét illeti. Azonban mivel minden dolog a maga lételet az Isten hatalmának köszöni, ezért ő hatalmával együtt minden dologban van, és mivel hatalma az ő lényege, ezért ő minden dologban lényegénél fogva jelen van. És ő egyszersmind sehol sincs helybeli módon.

Az Isten egyszerűségének fogalmából átmegy háromságára. Az Isten háromsága minden teremtett dologban visszatükrözik, mert mindenben háromféle van: anyag, forma, s e kettőnek egysége. Az anyag, vagy a substratum megfelel az atyának, a forma a fiúnak, a kettőnek egysége (compago) a szent szellemnek. A három személy ugyanazon természetű, miből az következik, hogy mindaz, mi az Istenről secundum substantiam elmondatik, az a három személyről egyenkint, és mind a háromról összesen áll. Az Isten művei kifelé, mind a három személyé együtt, még pedig osztatlan módon.

Az Isten akarata nélkül semmi sem történhetik, a gonoszság is az Isten permissiv akarata által feltételeztetik. Ebben áll mindenhatósága. Az Isten előrelátása a szabadságot nem korlátozza.

Az isteni jószág és szeretet hatalmával egyesítve feltételezi az Isten teremtő működését. Szereteténél fogva akarja az Isten azon jót, melylyel ő maga bir, tehát szereteténél fogva teremtett oly lényeket, melyekkel, ezek képességi mértéke szerint, saját boldogságát közölte. Ezek a szellemi lények, s rendeltetésük az, hogy az Istent dicsérjék, akaratának engedelmeskedjenek, s neki, mint teremtőnek szolgáljanak. De mivel azok ilyenek, az Istennek kellett anyagi világot is teremteni, hogy az észszerű lények egyrésről annak csodálatos nagyságából és bölcs berendezéséből a teremtő nagyságát és dicsőségét megismerjék, s annak dicséretére felemelkedjenek, másrésről pedig szolgálatukat a világ kormányában az Istennek szenteljék. Tehát mintegy alapot kellett elkészíteni, melyen rendeltetésöket betöltse, s képesek legyenek részesülni az isteni boldogságban. De minthogy ezen célhoz saját tevékenységük által kellett eljutniok, kellett, hogy őket az Isten szabad akarattal is felruházta, mivel a szabad akarat minden érdemnek és hibának feltétele. Az Isten szeretete és leereszkedése a legfőbb, mit gondolni lehet, s az a legalsóbbra is kiterjed. Innen következik, hogy az Isten minden teremtménynek, az anyagnak is juttatott dicsőségéből. De az anyagi mint ilyen e közlésre nem képes. Ezért kellett az Istennek, hogy szeretete és leereszkedése nagyságának eleget tegyen, oly lényeket is teremteni, melyek

természetöknél fogva birnak olyannal, mi minden dologgal közös, melyek észszerűek, mint az angyalok, és az anyagi világ elemeiből állanak, mint a földi dolgok. Még pedig ezen lényekben az anyagit a legalsóbb, a földi anyagból kellett képeznie, hogy az Isten szeretete és lebecsátkozása a lét legalsóbb fokára kiterjedjen. Ezen érzékileg észlénnyek az emberek, ellenben a tisztán eszesek az angyalok. Alanus e tételekben közeledik azon igazsághoz, hogy a szellem természeti alapja, szükségképeni és positiv feltétele a magasabb szellemi életnek; de a középkori áramlatnál fogva, mely azon feltételt alig vette tekintetbe, azon tért azonnal elhagyja. Az embernek a gondolkodást, a beszédet és a cselekvést az Istenre, mint a legfőbb célra kell vonatkoztatni, mert ez által lehet részese az isteni boldogságnak. Ezért adott neki az Isten szabadságot is. Szabad akarata által képes az ember az érdemre, mert minden érdem az akaratban gyökerezik. Ezért Alanus a külső tett iránt nem közönyös ugyan, de arra nem fektet oly nagy súlyt, mint általában a középkor. De akaratánál fogva képes az ember a bűnre is. Ha az ember a jót cselekszi, akkor méltányos, hogy őt az Isten megjutalmazza, még pedig örök módon. De ezen megjutalmazás nem egy tartozás lerovása az Isten részéről, mert ilyen csak ott van, hol valaki másnak valamit önkénytesen tesz, mire nincs kötelezve. Ennek nincs helye, mi viszonyunkat az Istenhez illeti, mivel neki mindennel tartozunk. Ezért az Istentől nekünk adott jutalom mindig kegyelem, noha az tettünk által van kiérdemelve.

Alanus korának ismerettartalmát magába felvette, azt rendszeresen előadni törekedett, s önállóbb gondolkodó, mint L. Péter; mindemellett is theologiájának alapja ingatag, s az sem kielégítő, mit az erkölcsi életről mond.

III. Salisbury János. (Johannes Parvus.)

1. Élete. Született Salisburyban Angliában 1120-ban, fiatal korában jött Franciaországba, akkor a tudomány közös hazájába tanulni, hol a leghíresebb tanárok: Abaelard, Conches Vilmos, Gilbert, Hugo voltak tanítói. Buzgalommal tanulván, és tanítván, kora minden ismeretnek birtokába jutott. Ismerte az ókori irodalmat is, innen azon irálya, mely még most is szépnek tekintetik. 1151-ben Angliába visszatérvén Becket Tamás, akkor kancellár, később canterburyi érsek oldalánál értelmesen és hévvel intézte az állami és az egyházi ügyeket. Azon nevezetes harcban, mely akkor az állam és az egyház

közt folyt, ez utóbbinak felsőbbtségét védelmezte az előbbi felett, azon hierarchiai elvből indulván ki, hogy az állam az egyháztól nyerte a kardot ennek védelmére. Azt állítja, hogy az nem fejedelem, hanem zsarnok, ki az egyház jogait elnyomja, s annyira megfélemedezik magáról, hogy az ilyenek meggyilkoltatását helyesnek találja. A fejedelem erőszakoskodása elleni harcban erkölcsi érzését a szenvedély nagyon megzavarta. Azonban az egyházi hatalom mellett nem a jutalom reménye által kecsegtetve buzgólkodott; sőt ő szabadon szól szemközt a pápával is, midőn az angol nemzeti egyház szabadságát kell védeni. Igaz, hogy a pápai egyházat védi mindenütt, és minden egyházi szakadás ellen az egyház egységét oltalmazza, mert az éles elméjű férfi jól belátta, hogy egységében áll hatalma. De a keresztyénség reményeit nem a római cúriában látja, hanem azon alapon, melyen az felépült. Midőn Becket Tamás azon harcban, mely akkor az egyház és az állam közt folyt, meggyilkoltatott, rá tán hasonló sors várakozott. Csak életének végén élvezte a nyugalmat, midőn 1176. chartresi püspökké neveztetett ki, s mint buzgó főpap halt meg 1180-ban.

2. Írói működésének köre és álláspontja. Irataiban megtámadja az udvarok és az udvaroncok erkölceit, s az iskolatudósok ferdeségeit éllel és gúnnyal. Mutogatja, hogy a modern dialecticusok a régi bölcsészekkel össze nem hasonlíthatók. De a régi bölcsészetet a mértéken túl nem magasztalja, mert a keresztyén hit és élet a régi bölcsészetnél előtte magasabb bécsű. Buzgólkodik az önálló gondolkodás mellett, de ennek határa nála az egyházi tan. Az egyházi atyák bizonyosságaira támaszkodva, sok összhangzatot lát Plátóban a keresztyénség, kivált a háromság tanaival. Megvan ugyan benne a skepsis egy foka, s ezért az academicusok felé hajlik, de bolondság volna, úgy mond, mindenben kételkedni, mert így a hit is veszélyeztetnék. A hit az ő pathosa, az nála a szilárd, és minden kétségen túli. A hittel ellenkezni, ezt bűnnek tartja. De az egyes tudományokban is vannak bizonyos bebizonyíthatlan tételek, melyek az értelem előtt oly világosak, hogy azokon nem kételkedhetik, valamint nem az ily tételekből folyó következményekben sem. Ez a logika iránti szeretetének bizonyossága. Az ismeretnek ezen alapelemeivel szemközt a skepsisnek semmi ereje sincs. Ezen emel van az érzékek bizonyosságaival is, de legnagyobb mértékben a vallás igazságaival. A vallásnak is megvannak alaptételei, melyeket vagy az ész, vagy a jámborság hitelesít. Bizonyítás nélkül kell beismerni, hogy van mindenható, bölcs, jó Isten.

Salisbury gyakorlati irányú férfi, tehát tudományos kutatásainak

is ilyen czélja van. Ő oly elveket vall, minőket az újkori angolok, t. i. hogy a tudomány főkép a hasznost, a gyakorlati eredménnyel bírót vegye tekintetbe. Sőt ethikájának elméleti nyomozásai mellett azon kérdés, hogy birnak-e ezek gyakorlati beccsel, annyira felüti fejét, hogy sokszor a legprózaibb utilismusba esik. Mindenekelőtt sürgeti, hogy tanuljuk azt, mi politikai életünknek, azaz testünk és lelkünk egészségének szükséges. De a hit is mennyire irányadó, abból tetszik ki, hogy az erkölcsi tényezőt is korának nézete szerint az egyházi életre szorítja, vagy midőn azt mondja, hogy a physika lehet jó, de ne tanítson olyat, mi a hit ellen van. Aristoteles logikáját is különösen azért nem győzi eléggé dicsérni, mivel az részint az ékesszólásnak, részint a tudományos vitatkozásnak jó szolgálatot tesz. Gyakorlati irányának eredménye az is, hogy a bölcészet mélyebb kutatásait elhagyja, mert ezekben nem látja a gyakorlati életre kiható gyümölcsöket, s azokat úgy tekinti, mint melyek az emberi felfogási tehetséget meghaladják. Ilyen tárgyak: Isten, háromság, az emberi szabadság. Ő egyrésztől azon tudósok közt áll, kik a tudományt szerették, és benne megbíztak, másrésztől azok közt, kik azzal szemközt a skepsis álláspontjára helyezkedtek, hogy egyedül az egyházi hit számára vegyék igénybe a dicsőséget.

Aristoteles felfogását az universaliákról így gondolja: a mi értelmünk képes a sokkal közöset mint egyest kiemelni, s magában véve gondolkodva felfogni. A gondolkodás az érzéki szemléletekből veszi a fogalmat, a dolgok lényegét vagy formáját. Máskép: hogy az érvéki világot gondolkodva felfogjuk, az észnek a közönséges értelemben vett léttől a formák vagy ideák vagy universaliák eszményi lételéhez kell felemelkednie. Az érzékek tárgya csak az érzékieg egyesek, vagy az első substantiák; de mi ezeket ilyenekké s megismerhetőkké teszi, az lényegük t. i. a forma, mely szinte állagos, s ezért második substantiának is neveztetik. Ezek pedig a nemek, fajok, formák vagy ideák, szóval az universaliák. Ebből világos, hogy az universaliák léte másnemű, mint az egyes dolgoké. Nem úgy kell azok lételeét képzelni, mintha az általános fogalmak, mikép azt Plátó állította, mint magukban elkülönült forma léteznének, p. o. az ember fogalmának nincs másutt létele, mint az egyes emberekben. Nemek és fajok az egyes dolgoktól tetteleg el nem választhatók, hanem csak a gondolkodás által. Azoknak tehát van idealis lételek, mely az érzéki létezéssel nem azonosítható, de az egy költött eszményi világban sem kereshető. Az emberi ész méltósága épen abban áll, hogy az egyszerűt, a

fogalmat az abstractio segedelmével az érzékitől és az összetettől elválasztja; épen ezért az képmása az isteni értelemnek, mely a dolgok azon formáit és fogalmait magából kibocsátotta. Ez középút ugyan a nominalismus és a túlzó realismus közt, de a dolog még nincs megfejtve.

3. Tudományos rendszere. Azt láttuk, mily aggodalommal méri ki a tudomány határait. E szerint természetes, hogy felfogásánál fogva a hit azon alap, melyen az igazi philosophia mozoghat. Azt állítja, hogy már a társadalmi viszonyokban a cselekvésnek minden biztossága a hiten nyugszik, hogy p. o. semmi szerződés meg nem állhatna, ha az emberek szívéből elenyésznek a hűség és a hit, *) hogy a hittől függ a jövő, és a megígért dolgok biztos reménye, s mivel hit nélkül a jövő jó felé senki sem törekedhetnék, az erkölcsi törekvés is a hittől függ. Annál inkább alapszik az ismeret biztossága az isteni kinyilatkoztatásban való hiten. A hit az igazság első alapja, holott az érzékek, és az ész sokszor csalnak. De mivel tudománya gyakorlati irányú, kétkedése ellenére is hisz az érzékeknek és az észnek, mivel az ezekben vetett bizalom nélkül a gyakorlati élet lehetetlenné tétetnék. És mivel a hit annál hatályosabb, a mint az ember istenfélőbb és erkölcsösebb; a haladás az ismeretben az erkölcsi tökélytől függ, oly módon, hogy a hit után az erényesség a további feltétel az ismeret-hez. Mi a philosophiában e hittel ellenkezik, az Salisbury szerint maga számára nem veheti igénybe az igazságot. A hit alatt pedig itt az egyházi hitet érti,

Másrésről Salisbury sürgeti, hogy a bölcsészet birjon magasabb erkölcsi iránynyal. A philosophia származzék az igazság, az Isten iránti szeretetből, s ez legyen egyszersmind célja. Mert ha a bölcsészet magában foglalja a tant mindenről, s így az élet kormányzója; úgy ezt Plátó szerint legegyszerűbben úgy lehet kifejezni, hogy az a legfelsőbb iránti szeretet. És mivel az Isten iránti szeretet nem terméketlen, hanem a többi erények koszorúját törekszik maga körül fenni; úgy a bölcsészet célja közvetve a többi erényeket is előmozdítani. Mi a philosophiai tanokban ezen célnak nem szolgál, az üres beszéd. Itt tehát egyrésről Plato értelmében szól, másrésről a mysticusokhoz csatlakozik, kik a tudományos ismeretnek szinte ethikai irányt adtak. A mysticusokhoz járul a következő pontokban is. Minden ismeret

*) Itt úgy beszél, mint Cicero, kit nagyon szeretett. Egyébiránt látszik, hogy a hitet többféle értelemben veszi.

alapja az érzékiség. De midőn a dolgokat észreveszszük, azon erő képeztetik, mely az érzéki képeket a lélekben megtartja — emle. Ehhez csatlakozik a képzelet, vagy az érzéki képek visszaidézése. Az érzéki ismeretre vonatkozó ítélet véleménynek neveztetik, mely a szerint igaz vagy hamis, a mint neki a valóság megfelel vagy nem. De gondolkozásunk az érzékiség fokán meg nem marad, hanem az eszményihez száll fel, s ezen átmenetből ered a tudomány. Ismeretünk akkor érdemes a tudomány nevére, ha az igazsághoz emelkedik fel. Ez történik az eszély (*prudencia*), a szellem azon erénye által, mely az igazság kinyomozására iránylik. De a tudomány ismét lehet kétnemű, az vonatkozhatik a földre, s ekkor tudomány szoros értelemben, s organuma az ész; vagy törekszik a szellemi, az isteni dolgokra, s ekkor bölcsesség, melynek organuma az értelem. Mit az ész az értelem számára előkészített, azt ez magának elsajátítja, hogy a bölcsesség kincsét felhalmozza, s az isteni kegyelem segédelmével az örökkévalónak élvezetéhez feljusson. De a *victorinusoktól* ott hajlik el, hogy az ezeket sajátosságosan jellemző *contemplatio* rajzába nem bocsátkozik. A világ hiúságát elismeri ugyan, s ebben van kételyének egyik oka, de ezen hiúság leírásában az okokat a politikai, és az egyházi dolgok változékonyságából meríti. Ebből kitetszik, hogy az ő gyakorlati érzéke nem annyira az egyes lélek belső kifejlésére irányult, mint a *victorinusoké*, hanem inkább az emberi társadalmi ügyek rendjére.

a) *Theologia*. A bizonyításokat az Isten létele mellett azért fejtegeti keveset, mivel örültségnek tartja az Isten lételetét tagadni. Azonban mégis mondja, hogy az okbeliség alapján nyugvó kozmologiai érv minden ellenvetés mellett is győző, s a világ bölcs berendezése is tanúságot tesz a teremtő bölcseségéről és jóságáról. Ő legnagyobb súlyt fektet az Istenben való élő hitre, mely a vallás alapköve. Az Istent tehát hitben kell megismerni, s az igazságnak minden nyomozása tulajdonképen rá vonatkoztatandó, de úgy, hogy bölcsességének kifürkészhetetlensége, melylyel az emberi kíváncsiság fel nem ér, feltétetik. Kivált a háromság *mysteriumába* az emberi ész behatni nem képes.

Az Isten világteremtő működését a szabad isteni akaratra vezet vissza. Az Isten a maga képmásában az egyszülött, vele öröklétű (*coaeternus*) fiában az öröklét óta teremt a dolgok alapjait, mint a benne *immanens ideavilágot*, melyet azután a világfolyás folytonos módon, és bizonyos rendben anyagi jelenségekre emel. A világ, tehát ezen megvalósulása azon első ideális teremtésnek, mint az isteni lé-

nyeg képe az idő változatának van alávetve, mivel az Isten magával mindent egyenlőn akarván tenni, a dolgokba a maga jóságát annyira belenyomta, a mint ezek annak befogadására képesek voltak. Ő a szeretetnek, a legnagyobb bölcsesség miatt a rendnek is istene; de ezen rend nem a stoicusok fatuma, mivel az Isten örök tanács végzése a változó dolgok mozgását, s kivált az emberi szabadságot ki nem zárja. A skepsis megszállja őt, midőn azt mondja, hogy nehéz az isteni mindentudást és mindenhatóságot az emberi szabadsággal összeegyeztetni. Itt csak annyit mond, hogy azok megállhatnak együtt, s hogy az ész elégtelen voltánál fogva vigasztalódjék azon kilátással a jövőre, mely minden kételyt lecsillapít, s minden csodát felleplez. Salisbury szerint tehát végesetben csak a jövő szép és teljes, ellenben a jelen gyenge és szegény.

b) Lélek- és erkölcsstan. A lélek, természeténél fogva, egyszerű lét, az a földivel nincs összekeverve, az átható, mozgékony, halhatatlan. Mit a lélekről így elmond, az mind valami határozatlan. A lélekben több tehetséget vesz fel, de mikép állhat meg ezzel a lélek egysége, erre nézve az indirect felelet csak a következőben lehet. A lélek a test élete, a lélek élete pedig az Isten. Valamint a test elhal, ha azt a lélek elhagyja; a léleknek sincs igazi élete, ha azt az Isten elhagyja. Az Isten hat lelkünkben nemcsak úgy, hogy az észet felvilágosítja, hanem a szeretet tüzét is felgerjeszti, mely által vele egyesítettünk, s az igazi erényre képesít. A dolgok az által azok, a mik, hogy az isteni lényekben részesülnek; ellenben az ember méltósága abban áll, hogy az Istenről tudata van, s kegyelme és szeretete által vele mint az igazság ősforrásával közvetlenül összekapcsoltatik. Tehát a lélek magasabb erkölcsi élete az által feltételeztetik, hogy az isteni behatásnak magát kitarja. De az élet legfőbb fokára akkor lép fel, ha őt az Isten egészen birja, s ha egyedül ő uralkodik benne, minek csak a jövő életben lesz helye. Ez a boldogság az Istenben, mely az ember végrendeltetése, mihez az egyedüli út az erény. De az erényt csak a folytonos harc által lehet kivívni. Hogy ezen harcot megálljuk, ide az isteni kegyelem szükséges, mert mivel a bűn folytán az emberben az érzékiség emelkedett túlsúlyra, a kegyelemnek kell járulnia, hogy akaratunkat emelje, s az érzékiséggel való harcban erősítse. Mikép a bűn lényege a mértéktelenségben, úgy az erény lényege abban áll, hogy mértéket tart. Ez aristotelesi pont. És mikép, minden erkölcsi hiba a gögből ered, úgy az alázatosság az erények anyja. Az önző akaratról le kell mondani, s mindenben megadni az Istennek a

dicsőséget. De az Isten nemcsak a szeretet indulata, hanem ennek a tettekben munkás gyakorlata által is tisztelendő.

c) Államtan. Természetes, hogy azon férfi, ki az állam és az egyház közti harcban oly élénk részt vett, az államról is szól. Főpontjai ezek. Az állam az isteni jótétemény által elevenített, s az ész és az igazságosság szerint rendezett szervezet, melyben a törvény uralkodik. E szervezet lelke a keresztyén papság, feje a fejedelem, tagjai az állampolgárok rendjei. A törvény pedig az igazságosság politikai kifejezése, az isteni akarat képe, a biztonság őre, a népek egyesítése, a köteleességek szabálya, a gonoszság irtó eszköze, az erőszakoskodás és minden jogsérelem büntetője. Az tehát a legtökéletesebb törvényhozás, mely az isteni szóhoz csatlakozik, legalább azzal nem ellenkezik. Míg a papságnak az a kötelessége, mi a lelkek kormányára vonatkozik; addig a fejedelem az anyagi hatalom gyakorlásának eszközlője. Szükséges, hogy a fejedelem akaratát a törvénnyel ne ellenkezzen, hanem annak tartalmával egyenlő legyen, mert az a különbség a fejedelem és a zsarnok közt, hogy az első nem tekinti magát a törvény alól felmentettnek, hanem feladatát abban látja, hogy a törvénynek érvényt és tiszteletet szerezzen; holott az utóbbi a nagyra-vágyáson alapuló önkény, és erőszakot gyakorol, s ezért nemcsak szabad, hanem dicső is hasonló fegyverrel vele szemközt fellépni, s őt ravaszság vagy erőszak által megbuktatni.

Mint látszik, Salisbury politikája tisztán középkori keresztyén hierarchiai. Az ő államában a világi elem a papi rendnek csak alárendelt tényezője; mi az államban a magasabb irányú, a szellemi, az csak a papi rendnek tulajdoníttatik, az ő elmélete a nem keresztyéni államra nem alkalmazható. Ő a forradalomnak szószólója, s nem akar az igazságért szenvedni, hanem megengedettnek tartja, a jogsérelemet jogsérelemmel megtorlani. Az ő politikája egyházi és politikai nyugtalan életének is hű lenyomata.

D) Túlzó irányok.

Hogy oly időben, midőn a tudományos nyomozások kielégítő eredményt még nem képesek felmutatni, túlzott nézetek is felléptek, ebben természetes, és szokott jelenséget kell felismerni. A victorinusok törekedtek megtartani a közéletet azok közt, kik az egyházi életet a tudományos nyomozás s azok közt, kik azt egyedül a jámbor contemplatio által mozdították elő. De a mint, ezen irány Hugótól Richárdig tovább fejlett, a contemplatív élet túlnyomó lett

a tudományos nyomozás felett. Ez utóbbiak sorában a határpontot Walter st. victori prior képezi.

1. Walter. Tény az, hogy a dialecticai eljárás sokszor üres formalismus volt, s hogy a tudományos nyomozás komolysága sokaknál hiányzott. Ezek ellen hat vissza Walternek 1080-ban szerkesztett irata, melyben Franciaország négy labyrinthusa ellen szólal fel. Ezek: Abaelard, Gilbert, L. Péter, s ennek tanítványa poitiersi Péter. Ő ezek irataiból több tételt emel ki, melyekben eretnekséget lát. Hevesen kel ki a dialecticusok gögös eljárása ellen, mely szerinte csak a tévedéshez vezet, s azt akarja, hogy a theologiai tárgyakban ne támaszkodjunk a pusztá észkokokra, hanem mindenekelőtt az atyák tekintélyére. Azt mondja, hogy azon négy labyrinth Aristoteles szellemétől áthatva, a háromság és az emberrélevés titkát scholastikai könnyelműséggel tárgyalta, s az eretnekséget mozdította elő. Ellenben én — folytatja tovább — megvetem atomjaikat (ez Conches Vilmos ellen van intézve), logikai szabályaikat s minden csodálatos szerűket, melyet felhordanak, s kirekesztem őket közösségünkől. (Példátlan animosítás!) Lehet, hogy az, mit ők mondanak, finomabb mint a pókháló, élesebb mint a kalász szálkája, a mint az ördög okai is az eretnekek szája által előadva azok, én mégis azt mondom Ambrosius-sal: egy jó keresztyén semmit se olvasson ezekből, mert mi az Istenből való, az hatalmasabb, mint a világ. A világot az élő hitben győzzük le, s azért az atya, a Jézus Krisztus, ki egészen emberré lett, és a szent lélek felett nem vitatkozunk, nem vélekedünk, hanem azt hiszszük, megtartjuk és imádjuk. A vallásos ember imádjá a szentet. De épen ezért mily megbecsülhetetlen a tudomány, midőn arról világosít fel minket, mi az igazán szent, s így felnyitja szemünket, hogy ne imádjuk azt, mi nem szent. Midőn tehát Walter gyűlölséget lehelő módon, és mocskolódva támadja meg a philosophiát, mitől vár minden üdvöt? A contemplativ élettől; azt igenis mondja, hogy a tudomány Istentől való, de csak akkor, ha a gögőtől tisztán megóvja magát, ha belátja, hogy Isten a megismerhetetlen. Természetes, hogy oly tudomány, melynek tárgya megismerhetetlen, képtelen dolog. Aristoteles szabályai szerint az meg nem ismerhető, hanem csak a szent tekintélyek útmutatása mellett. Az észletek helyes használatát beismeri ugyan, de a következtetések igazságáért nem állhat jót, ha az alapok, melyekből következtetünk, helytelenek. A mint elkárhoztatja a metaphisikusokat, kik „aliquid“ nyomozásaikban odajutnak, hogy nihilisták, úgy megtámadja a summistákat is, kik épen annyit mondanak a

mellett, hogy Isten van, mint mennyit ellene, kik különböző véleményeket felhordanak, a nélkül, hogy maguk valami határozottat mondanának. Tagadni nem lehet, hogy itt a summistákat élesen megvágja. Az ő fegyvere mindakét fél ellen mocskolódás, idézetek az egyházi atyákból, s hivatkozás az élő hitre, mely a világ előtt bolondság ugyan, de mely mindemellett is az ördögöt kiüzi, s a halottakat feltámasztja. Hogy Walter úgy a logikai formalismus, mint a theologiai határozatlanság ellen polemizál, ez helyes ugyan, s az is igaz, hogy polemiája azt mutatja, mily ingatag és formai volt az akkori tudomány, valamint azt is, hogy a theológiának philosophiai tárgyalása általános elismerésben még nem részesült; de az is igaz, hogy ő oly egyoldalú irányt képvisel, mely minden tudományt megsemmisít, az élő hit pedig, melyre folyvást hivatkozik, nála torzalakú. Polemiájával nem ment sokra, mi már abból is kitetszik, hogy a megtámadottak sorában áll L. Péter is. Azonban, noha nyers kifakadásai csak a tekintélyhitnek akartak szolgálni, némely igazságot csakugyan felismert. Nevezetesen jól felleplezte a scholastikai dialectikának azon alaphiányát, hogy a logika csak a formai igazságot képes felismerni, de nem az anyagot, tartalmat, hogy az adott praemissákból meghatározhatja a következtetés helyességét, de hogy a praemissák, s így a bekövetkeztetett tételek igazsága is körén kívül fekszik.

2. Cornwall János. Említettük, hogy Lombardi Péter az Isten emberrélevéséről három véleményt sorolt fel. A harmadik szerint az Isten maradt, a mi magában véve volt, s az ember, mit felvett, semmi állagos. De ha az Isten az emberrélevés által nem lett valamivé, úgy közel fekszik a következmény, hogy ő nem valódi ember. A kérdéssel két zsinat foglalkozott, s megállapodáshoz nem tudott jutni. Ezért Cornwall János (Cornubiensis) ösztönözve érezte magát a L. Péter által felhozott véleményéből levont következmények megczáfolására. Ő nemcsak tekintélyekre hivatkozik, hanem észérveket is hoz fel. Annak bebizonyításához, hogy Krisztus „aliquis homo“, azt mondja: hamis, hogy Krisztus a legszentebb és legboldogabb ember, ha ő nem aliquis homo. Krisztusnak két különböző állagú természete van, tehát mindakét természet szerint ő valami. Noha különösnek látszik lenni, hogy be kell bizonyítani, hogy Krisztus valaki és valami; oly világos a dogmai momentum, mihelyt nem a határozatlan valamiről, hanem annak állagiságáról van szó. Tehát bizonyítgatja azon tételt is, hogy Krisztus lényegileg ember. Helyesen emlékeztet arra, hogy ha Krisztus csak habitus szerint ember, azon tételek nem igazak, hogy

Isten ember, és Isten emberré lett. János ellenei azt hozták fel, hogy ha Krisztus lényegileg ember, úgy ha az ember megszűnik, Krisztusnak is meg kell szűnni. Ekkor János a természetek kettőségére hivatkozott. Midőn ellenei azt hozták fel, hogy mi egy természetről mondatik, annak nemcsak viszonylagosan, hanem általában kell állani; ekkor a vitatkozás további fonalát elvágta azon nyilatkozattal, hogy általában a katolikus hit körében minden philosophiai igazságok, a logikának minden tételei elvesztik jogosultságukat. Így könnyű vitatkozni, de ekkor a vitatkozás célját, az igazság felderítését el nem érjük, s ekkor tudományról szó nem lehet. A katolikus hit körében nem érvényesek a philosophiai igazságok, és a logikai tételek! De aliquid, substantia, ezek metaphysikai categoriák, s ezekkel harczol azon ellenséggel szemközt, kinek utoljára odamondja, hogy a philosophiának a hit dolgában nincs érvénye. És hasonlókép minden okoskodása, ellenével szemközt, logikai következtetés.

3. Amalrich és Dinanto. Tehát maga a sententiarum magister igenis téves tanhoz adott alkalmat. Felállítván probléma alakjában egy tantétet, midőn ez valóságos állítássá tétetett, az egész keresztyn hit tartalma kérdésessé lett. Ily téves tanhoz nem messze állott Amalrich (születése helye Bena, Chartres mellett, meghalt 1207.) párisi tanár, és tanítványainak (ezek közt Dinanto Dávid legnevezetesebb) véleménye. Amalrich Erigenából vette azon nézetét, hogy az Isten minden teremtmények állagos létele, hogy magában véve minden egy, és minden az Isten. Erigenával együtt azt is állította, hogy az Isten, kezdete és célja mindennek, hová minden visszatér, hogy osztatlan egységben benne nyugodjék. E mellett tanának pantheistikai jellemével nyiltabban lép elő, s oly tételeket is vett fel, melyek a gnosticizmussal függtek össze, p. o. a háromsági viszonyt mint bizonyos korszakokban kifejlőt gondolta. Nemcsak a fiú, hanem az atya is megtestesült, a szent szellem pedig naponként lesz bennünk testté. A szent szellem uralkodása alatt a szentségek, és minden papság meg fog szűnni, mert a pápa antikrisztus, a praelatusok az ő tagjai, Róma Babylon. A szellemnek folytonos emberré levésében áll az ő, a fiúnak eddigi hatására következő, a világ végéig tartó hatása. De mint látszik az Isten emberré levése alatt ezen tan követői csak az általánost értették, az isteninek megjelenését egy látható, érzéki formában. Ezért az egyházi transsubstantiációt is össze tudták az universumról szóló tanaikkal egyeztetni, s csak azt tették hozzá, hogy az isteni, mely az érzéki elemet Krisztus testévé teszi, nem a megszentelő for-

mulák által járul, hanem ez által csak az mondatik ki, mi már magában véve megvan, t. i. az isteninek és az emberinek egysége. Az Istennek és embernek ezen immanens viszonyával összefügg azon tétel, hogy minden keresztyén Krisztus tagjának tekintse magát. Mi Krisztus magában véve, minden keresztyénnek magára nézve is azzá kell lennie. Történetileg felfogható, hogy egy ily nézet, mely az emberrelevés dogmáját pusztán eszményileg fogta fel, azon kor egyházi tudatában visszhangra talált, de magának a dogmának kifejlésére semmi befolyással sem birt.

Az egyházi törvényszék 1290. Amalrich követőit és az ő csontjait elátkozta, és Dinanto iratait elégette. Azok ezt közönyösen vették, mert pantheismusukra támaszkodva, magukra ezt úgy alkalmazták, hogy őket kínozni és megégetni nem lehet, mert mennyiben őket a lét megilleti, annyiban bennök Isten van, hogy az Isten Ovidiusban úgy beszélt, mint Augustinusban. Ezen pantheisticus irányban van egy mystikai elem is, mert azt tanítja, hogy a vallásos alany a természeti elemtől elváltan az Isten iránti teljes szeretetben Istenné lesz. Igaz, hogy a közvetlen érzésnek osztatlan bensőségére nézve az Isten egyáltalános szemlélete ép úgy jelenvaló, mint a gondolkodás legmagasabb fokára nézve, azonban itt is, mint Hugó és Richard extasisében hiányzik az öntudat öncelekvősége, az itt nem más, mint a teljes függés és szenvedőlegesség, s az alany egészen öntelenné lesz. Amalrich iskolájából eredtek a XIII. században a spiritualisták, kiket az egyház hevesen üldözött. Mindezen iránylatok arról tesznek tanúságot, hogy a vallásos alany, mely magát szabadnak érzi, közvetlenül visszahat minden külső közvetítés, és mind az ellen, mi csak külső képen adva van.

Visszapillantás a scholastika ifjú korára. Ha visszatekintünk ezen kor tudományos munkálkodására, belátjuk, hogy a theologiai munkákban az egyes tanok és fogalmak csak lazul függnek össze egymással, hogy azok túlnyomólag a tekintélyek összegyűjtésében állanak, hogy az egyházi élet felfogása nagyobbára külsőképeni, hogy a tanok megalapításában a bölcsészeti gondolkodásnak csak kevés része van. Ezért természetes, hogy ezen kor tudománya ellen nem egyrésről támadtak kételyek. A főpont mindig az, mily viszonyban áll a hit a tudáshoz. Tan a hitről a scholastikai tanok közt egyike azoknak, melyen azok lényeges hiánya kiderül. A hitben az kívántatik, hogy a vallás tárgyias tartalma alanyilag éreztessék, és az alany tudatába felvétessék. Minél inkább elmélyed az alany magába, s mi-

nél inkább tudja magát vallási tartalmával egynek, annál belterjebb a hit jelentősége. Az ember szellemisége egyrésztől értelem, másrésztől akarat, s minél mélyebben fogjuk fel a hit lényegét, a hit annál inkább e két oldalnak egyesítője, s azon eleven központ, melyben az ember a vallás alanyának tudja magát, s az mind a magába mélyedő tudatnak közvetlen tartalmává lesz, mit a vallás magában foglal. Tehát a hit adja elő az alany egész mélyét és bensőségét, noha igenis csak közvetlenül. De a scholastikusoknál éppen azon összekapcsoló egység nincs, minek a hitnek az értelem és az akarat közt kellene lenni. A hit szerintök elméletileg assensus, gyakorlatilag charitas; de mi az, mint a kettőnek egysége, az még nem világos, az még csak oly átmeneti pont, melyben a kegyelem mint a cselekvő elv, a vallási tudat tartalmát az elméleti részről a gyakorlatihoz átvezeti, s így a hit elméletileg annyi, hogy az a vallásra vonatkozókat igazaknak tartja, mint charitas pedig beletéved azon külső cselekedetek körébe, melyeket Isten előtt érdemre méltóknak tart. A hitnek magasabb egysége elvi jelentőséget a reformáció adott.

Azon határozatlanság, mely e kor tudományát jellemzi, összefügg a platói bölcsészet hiányos ismeretével. Hogy Plato mellett Aristoteles befolyása is érezhető, a mint ezt magyarázóiból, Porphyrius és Bötiusból ismerték, ezt bizonyítja a realisták és a nominalisták közti harc. A két bölcsész behatását bizonyítja az is, hogy ezen scholastikusok az egyházi tanokat bizonyítások által törekeshetnek megerősíteni. Hanem éppen a bizonyítás módjára nézve ágaznak el a realisták és a nominalisták. Roscellin az egyedül emelvén ki, figyelmét az érzéki tapasztalásra irányozza, s midőn az általános fogalmak ellen harcol, úgy látszik, hogy ennek célja annak kimutatása, miszerint minden igazi ismeret az érzékinek tapasztalásán nyugszik.

Ellenben Anselm egy magasabb tapasztalást tanít, t. i. a bennünk levő jónak, az isteninek tapasztalását, s midőn a hitet teszi a tudomány alapjává, arra törekszik, hogy ezen tapasztalás okaiba szerezzen belátást. A magasabb igazság tapasztalását abban látja, hogy értelmünkben az általános fogalmak benrejenek. Midőn ezen kor a theologiai ismeretre törekedett a magasabb tapasztalásban, és az általános igazságokban való hithez ragaszkodott, ezekről ama tapasztalás kezeskedvén. Ezért birt a realismus túlsúlylyal a nominalismus felett.

Anselmnél ez különösen az ontológiai bizonyításban mutatkozik, mert az a legáltalánosabb, t. i. a lét fogalmának igazságát kívánja. E mellett felteszi ugyan a különösnek igazságát, de a különös az ál-

talános igazság mellett csak mint árnyék jelenik meg. Ezért az eszes lények szabadsága csak egy részestülés az isteni létben, s azok megváltása tulajdonképen az Isten kibékülése önmagával.

Tehát az általánosnak felfogása abstract, a pantheismus határához közeljáró volt. Innen a realismus túlságai, s noha azokat többen lágyítani törekedtek, a felfogás a dolgok mozgékony életéről még távol van az igazságtól, holott a kor folyvást igényelte az élet és a valódi tárgyak különféleségének ismeretét. Ha tehát Plato tanát meg akarták tartani (s más metaphysikával nem igen rendelkeztek), gondoskodni kellett eszközökről, hogy azt a tapasztalás megítélésében termékenynyé tegyék. Innen eredtek a közvetítési kísérletek a realismus és a nominalismus közt. Abaelard szabadelvűen törekszik ugyan a hitet kinyomozni, s a platonismust a keresztyénséggel összhangzatba hozni, de mindez csakis kísérlet. Alaposabb nyomozás van e tekintetben Gilbertnél, de ennél is észrevettük, hogy midőn a platonismust és a keresztyénséget összeegyeztetni törekedett, ellenmondásokba bonyolódott. Ő egyrésztől törekszik az ember szabadságát, midőn ez életének fokain átmegegy, biztosítani; de másrészt a szabadságot a szükségességgel kiegyenlíteni nem tudja.

Igaz, hogy van rokonság a platonismus, és a keresztyénség közt, de van a kettő közt különbség is. A platonismus csak a dolgok örök természetének tulajdonít teljes igazságot, s mindent már előre tökéletesnek tekint; ellenben a keresztyénség mindennek felett az erkölcs életet követeli, de úgy, hogy az észlénnyeknek csak azzá kell lenniök, mit számukra az Isten rendelt. Innen van, hogy a középkori egyházi férfiak minél mélyebben pillantottak a platonismusba, annál inkább elhajlottak tőle. A forduló pont a XII. században ott állott be, midőn a nominalismus és a realismus közti harc elvesztvén hevességét, az egyházi élet erkölcsi tartalmát, s a szent szellem hatását az ember boldogításában nyomozni kezdték, noha ehhez az alapot már Anselm tette meg. Ezen új fordulatot Hugo és Lombardi Péter jelzi. De ők nem érezték magukat teljes ellentétben azon iránynyal, melyet elhagyni készülő félben voltak, s tudományos kutatásaikban még sok tekintetben függtek a platonismustól. Azonban L. Péter ellentétben Plato ideáinak örökkévalóságával, a szellemi világot úgy az angyalokban, mint az emberekben úgy tekinti, hogy az kezdetben alaktalan anyag, fejletlen képesség azért, hogy a világi dolgok igazi jelentőségét a szellemi lények erkölcsi képzettségének haladásában megtalálja. És ekkor azon eszközöket nyomozza, melyek által az egyház, szentség ei-

nek használata, s a testi világban neki adott jelek által az embert célja felé vezetni rendelve van. De ő az erkölcsi közösségnek csak ezen külső épületére alapítja reményeit, a lélek belső kifejlésére kevés tekintettel van. Azonban a különbség így is lényeges, mert Plátó ideavilága változhatatlan lényegiségeket foglal magában, ellenben L. Péter szellemvilága élő, szabadon kifejlő lények országa. Ezen különbségre építi fel st.-victori Hugo is a maga rendszerét. Egész lélektana azon igazságon alapszik, hogy a lélek az Isten, az örökkévaló, s a testinek múltó jelenségei közt áll. Ő is az érzéki világ változó dolgaiban csak az eszközt látja az Isten megismeréséhez. Nézete a hit viszonyáról az ismerethez itt alapszik. Azon emelkedett képzetrel, melylyel az észszerű lélek méltóságáról bir, összeegyezteti annak okát, mért nem nyerte mindjárt a teremtésnél a legfőbb jót, mert az az Istennek legnagyobb kegyelme, hogy a lélek mindenhez csak saját érdeme által jut el. A plátói ideatannal hozza kapcsolatba, hogy az Isten egy és teljes igazságát az érzéki teremtésben csak sok faj közt látja elosztva, ellenben az eszes teremtmények mindegyike valamennyi ideát egészen magában foglalja, s a mi rendeltetésünk a teljes igazság szemlélése, mert az embert csak a legfőbb jó elégíti ki. Ez alapja azon hitének, hogy ezen cél eléréséhez az Isten tőlünk a segédelmet bűneink ellenére meg nem tagadja, s mindez az elrejtett isteni tanácsvégzés körébe tartozik. Ezen alapszik tana az eszes lélek egyszerűségéről, mely mint az Isten képmása egyszerű, mint az Isten, mivel az igazságot egyszerű szemléletben kell összefoglalnia. A lélek erőinek sokasága azon fokok sokaságában áll, melyek által az Istenhez felemelkedünk. Ezért nála a külső egyházi élet háttérbe lép, s fődolog a lélek contemplatiója. Ez által képez ellentétet L. Péterrel, ki az egyház külső jámborságára fekteti a fősúlyt. E két ellenkező irányu nézetet a XII. század összeegyeztetni nem tudta. Ezért a mélyebb gondolkodók a belső szemlélődést sürgetik. De mivel a természeti életet elhanyagolják, a belső erkölcsiséget csak a mystikai fényben látják, s a lélek, melynek szabadságát annyira kiemelik, a contemplatio legmagasabb fokán öntelenné lesz.

Lehetetlen volt a theológiának valami nagyot nyerni az által, hogy e korban némely scholastikusok a theologia alapelveinek nagyobb biztosságot tulajdonítanak, mint más tndományok alaptételeinek, azért, mivel amaz az örökkévalóval foglalkozik, ezek ellenben csak a természet közönséges folyásával, mely másképp is lehet. Maguk ezen gondolkodók p. o. Gilbert, Alanus tanítják, hogy a theologia

nem beszél tulajdonképeni kifejezésekben, s utoljára a theológiában a hit mellett csak valószínű okokat hoznak fel, s kénytelenek bevallani, hogy a hit a tudomány alatt áll.

Igaz, hogy e korban a realizmus és a nominalismus túlzásai elenyésztek, s kezdték belátni, hogy az egyedeket az általános törvények kormányozzák, s hogy ezek sem pusztá szavak sem pusztán az emberi értelem által képzett abstractiók; de mindez nem volt elegendő, míg az érzéki és az érzékfeletti világ viszonyát pontosabban meg nem határozták, mint azt az ezen kor által felfogott platonismus meghatározni tudta. Salisbury, p. o. eljutott annak ismeretéhez, hogy az általános csak az egyedekben van meg; de kétkedik, vajjon a kérdés ily megoldása áll-e az érzékfeletti világra? Pedig e ponttal függnek össze e kor egyéb kérdései is. Azon ellentét egész mélyét ezen kor még nem fogta fel. E kor theológiájának tárgya az érzékfelettiné ismerete, de így viszonyát a gondolkodás logikai törvényeihez csak az által ismerhette meg, ha megoldja azon kérdést, mily fokig alkalmazhatók azok úgy az érzékinek, mint az érzékfelettiné megismeréséhez. Ettől függött a theológiának úgy rendszeres alakja, mint a hit és a tudás viszonyának kérdése. Azon tájékozatlanságból eredtek azon nézetek, hogy az istenit lehetetlen a kategoriák által, tehát szükséges azt symbolikai képek által előadni; hogy más alapelvek vannak a theológiában és mások a többi tudományokban. Ezért azon kérdésre vonatkozó fejtegetések, hogy a tudás a hitet megelőzi-e vagy követi csak egyoldalú eredményeket mutattak fel. Igen természetes tehát, hogy ezen kor theológiájában a kölcsönös áthatás nélkül ugyanazon bölcsésznel különböző iránylatok futnak össze. Ezek egyike a tisztán dogmatikai irány, mely az egyházi tant és ennek gyakorlati jelentőségét, a másik a mystikai, mely a lélek jámbor gerjedéseit törekszik megérteni. Az utóbbi inkább barátkozott meg az akkor uralkodó bölcsészeti iránynyal. Ugyanis a platonismust úgy magyarázta, hogy a lélek noha az érzékfeletti világba tartozik; mégis közvetítő szereppel bír az érzéki és az érzékfeletti között, mivel az, mint az érzékfeletti ideák teljének helye irányulhat az érzéki és a különös felé is. Ezért az élet és időbeli kifejlése mélyebb jelentőséget nyert. De a lelki életnek csak egy oldala jutott el jogához, t. i. iránylata az érzékfelettire, s ezt abban találhatja fel, hogy az Istenhez hasonló levén vele egyesülhet. Igaz ezen mystikusok tanítják, hogy a léleknek ez érzéki életben eleget kell tennie kötelességének, de ezen pont homályban maradt, az általánosságon túl nem emelkedett, mivel a lélek működését viszonyban az érzéki

élethez nem tudták megérteni, sőt náluk az a túlnyomó gondolat, hogy a léleknek megfelelőbb, ha az érzékitől elfordúl, s háborítlanul kedélye mélyében szemléli az isteni igazságot. Hogy ezen mystikusok mindemellett az egyházi tan kinyomozására is fordítanak gondot; ez azon szükségességből eredett, hogy az egyházi életet fentartsák. Ezért az ily irányú platonismus a munkát csak odáig vitte, hogy a theologia tételeit a hagyomány értelmében fejtegesse. A kor szelleme folytán felmerült kérdéseket megoldani, az egymással harczoló tudományos elemeket összeegyeztetni sem az egyik, sem a másik irány nem volt képes. Új lendület szükségeltetett, hogy azon elemek a tudomány színvonalára emeltessenek. Ez beállott midőn a XIII. században a keresztyn világ az araboktól Aristoteles bölcsészettét tanulta ismerni. Hogy ezen forrás tiszta volt-e, és hogy ezen bölcsészet bírt-e elég képességgel a meg nem oldott feladatokat megfejteni, e kérdésekre a következő kor fog felelni.

MASODIK KORSZAK.

A scholastika fénykora.

Általános átnézet.

A XIII. század elejével kezdődik a scholastika fénykora. A scholastikai bölcsezet az első korban általában csak egyes fontosabbaknak tartott feladatok megoldásában fáradozott; ellenben most a scholastikai theologia, teljes rendszerének kiépítését vette munkába. Egyszerre szervező, a rendszeres alakra törekvő munkásság állott be, melynek célja volt a dogma egész tartalmát a gondolkodás kategóriáiba befoglalni, s minden egyes pontnak az egésznek egységében a maga helyét kijelölni. Ehhez a lendületet Lombardi Péter sententiái adták, oly mű, mely a kor iránylatában rejlő szükségnek megfelelt. Kik közvetlenül L. Péter nyomdokába léptek, commentárok alakjában írtak a sentenciák felett dogmatikai műveket, melyek a sentenciákban foglaltakat csak mennyiségileg bővítették. A dogma kifejlésében azon munkák tanusítanak haladást, melyek a „summa theologiae” nevek alatt ismeretesek, s melyek a sentenciák mesterének művétől függetlenebbek. Történeti tény az, hogy ezen theologiai summák csak akkor keletkeztek, midőn a scholastikusok Aristoteles bölcsezetével megismerkedtek. Az út és az alkalom, melyen a nagy görög bölcsezt ismerni tanulták, nem véletlen. Kell tehát annak alapjára tekinteni.

Említettük, hogy a keresztyén egyházba több, a keresztyénség ideájával merőbben ellenkező képzetek és tanok hatottak be, s kimutattuk az utat is, melyen az ily képzetek eljutottak. Nem a keresztyénség lényege, hogy az Istent, az üdvöt egy jelenvaló érzékiben — az ereklyékben keresi. És a középkori keresztyénség kívánta a legbecsebb ereklyét — Krisztus sírját. De ez azon vallási közösség birtokában volt, mely a keresztyénség ellen, mint ellenzék lépett fel — a mohamedanismus kezében. Mivel az egész keresztyénség kívánta a szent

földet visszafoglalni, ezt az egyház feje az Isten akaratának nyilatkoztatta ki. Ezen kívánsággal közvetlenül összeforrt azon másik, a hódító fegyverei folytán előnyomuló izlammak gátot vetni, s a keresztyén egyháztól a veszedelmet elhárítani. Minthogy e háborúban a fejedelmek és hűbéreseik nem harczoltak közvetlenül politikai érdekekért, hanem az egyház által kitűzött czélokért; ebből természetesen folyt, hogy a keresztes hadjáratok felbuzdító és szervező elve az egyház volt. De ezen háborúk folytán az egyház is megérezte az idegen erő befolyását. Ezen háborúk folytán a scholastika a nem-keresztyén bölcsészektől, az araboktól tanulta a bölcseséget. Ezen korszakban nem arról volt a szó, hogy a keresztyén ideákkal rokon platonismust kell a keresztyén gondolkozásra nézve gyümölcsözővé tenni, sem arról, hogy a scholastika Aristotelestől csak azt tanulja el, mi úgy a régi, mint a keresztyén korban közösen érvényesnek ismertetett fel, t. i. a gondolkodás logikai törvényeit; *) hanem arról, hogy a görög bölcsészet egész terjedelmében, a görög bölcseséget magában egyesítő Aristoteles a scholastikai philosophiába bekebeleztessék. Hogy a római egyház eleinte a platonismusnak kedvezett, sőt ezt tette még akkor is, midőn némely scholastikusok kezdték belátni, hogy a platonismus a keresztyénségtől némely lényeges pontokban eltér; ellenben Aristoteles eszméinek behatása ellen sokáig harczolt, ez azon nagy rokonságból magyarázandó ki, mely a plátói állam és a római egyház közt van meg. **) Mindkettőben az általános feltétlenül uralkodik az egyes fölött, az idea, mint az egyedül valódi az egyes akarattól teljesen független hatalom. Természetes dolog tehát, hogy a középkori egyháznak mindent feltétlenül kormányzó hatalma alatt a plátói szellemű scholastika akadálytalanul fejlődhetett, s hogy az egyház az eltávozást ezen gondolkozásmódtól aggodalommal nézte, s az aristotelesi tanfogalom ellen mindenképen dolgozott, s végre is csak a tovább már vissza nem utasítható kényszernek engedett. Az egyház Aristoteles iratait csak lassan engedte meg, s először csakis a szakembereknek, azután a theologusoknak, végre pedig azok tanulmányozását maga is hathatósan előmozdította, úgy hogy Aristotelesről azt mondta: Est praecursor in rebus naturalibus, ut Johannes Baptista in rebus divinis. Őt tekintették philosophusnak sensu eminentis-

*) Ezeket csak Boëthius magyarázatai szerint ismerték.

**) E rokonságot szellemdúsan tünteti fel Zeller Geschichte der Philosophie der Griechen. II. kötet.

simo. Minő indok vezette ezen eljárásban az egyházat, mi oka lehetett az egyház ezen látszólagos következetlenségének? Az egyház jogosultnak ismerte el a scholastikában a természetes ismeretet, a mint ezt szemközt a kinyilatkoztatással gondolta; elismerte azt, mint a hit megértésének műszerét. A scholastikának tehát kifejlése folyamában szükségképen el kellett érkeznie azon ponthoz, hol figyelme a természetre is, mint gondolkodásának tárgyára irányult s ezen fogalmat rendszerébe beillesztette, s ennek alárendelte épen úgy, mint mikép az egyház az államot hatalmának körébe beillesztette, s ennek alárendelte. A két működésben párhuzamos következetesség, s egy célra való iránylat van. Az egyház felismerte, hogy azon feladatot saját rendszere kívánja. A scholastikának szükségképen kellett a természet fogalmával foglalkoznia, de a természetet is csak theologiai szempontból vizsgálta. A scholastika úgy gondolkodott, hogy ha ezen fogalmat is gondolkodásának körébe bevonja, oly nagy tért hódít meg az egyház számára, mely tér ehhez ellenséges viszonyban áll mindaddig, míg az a theologia körén kívül fekszik. A természet fogalma theologiai szempontból úgy értendő, hogy a természet utolsó alapja és célja az Isten. Ezen szempontból a természetet úgy kell gondolni, mint a testi és az élő formák foksorozatát, melyek az isteni céltól függnék, s teljes valóságra abban jutnak el. Ezen fogalom a természetről, mint azt láttuk, megvan Aristoteles philosophiájában. Könnyen lehet belátni, mily nagy jelentősége lett a scholastikával egyesült egyházra nézve ezen philosophiának. A feladat az, hogy a természet fogalma a theologiai rendszerbe beillesztessék, s ezen rendszer ily módon teljes legyen. Mert a kegyelem országa a természetes ismeretre nézve csak akkor szilárdíttatik meg tökéletesen, ha annak a természet országa alárendeltetik, s vele összefüggésben gondoltatik. A természet országa a kegyelem országához az előfok, úgy hogy az utóbbi már az előbbiben előkészíttetik és céloztatik, s az egyházi intézvények a természeti rendnek befejező pontját képezik. Ezen alapgondolat a XIII. század vallásbölcsezetének, a scholastika fénykorának mozgató elve. Ki ezen feladatot az egyház értelmében legjobban oldja meg, az a legnagyobb scholastikus. Ezen férfi Thomas Aquinas. Egész rendszere a kifejlésnek aristotelesi fogalmától függ. A mint viszonylik a csak képességi állapot a fejletthez, az eszköz a célhoz, úgy viszonylik e nagy scholastikus világnézetében a természeti világnézet az egyházihoz, az anyag a szentséghez. A rendszer egyházi szellemben egészen theologiai, még pedig supranaturalistikai; de mi-

vel a természet fogalmát magába beolvasztotta, ezért a scholastikai gondolkodásmód körét kiszélesítette.

De Aristoteles philosophiáját a nyugoti világ sokáig nem ismerte, mert logikai íratái a szóban levő feladat szempontjából számba nem vehetők. Nyugotnak tehát egy kerülőt kellett tennie, hogy Aristoteles philosophiáját megismerje. Ezt az arab philosophusok közvetítették. Tehát a scholastika philosophiának fénykorához azon népek adták a lendületet, melyek vallása ellen épen a nyugoti keresztyének századokon át életre és halálra harcoltak.

Noha a nyugoti keresztyének Aristotelest kezdetben nem az eredeti forrásból merítették, hanem azt az arab és a zsidó bölcészek nyomán tanulták ismerni, s noha ezen utakon az ő tanai sokfélekép elferdítették, sőt ezeket azon bölcészek sem ismerték az eredetiből, legalább nem teljesen; mégis a nyugoti világ általa oly gondolkodási formákat nyert, hogy a theologiának synthetikai tárgyalási formája tökéletesítettett, az eddigi előadási mód általában analtikai levén. Aristotelesnek ugyanis határozott keretekbe foglalt metaphysikai, logikai, physikai és ethikai fogalmait jól lehetett az egyházi dogmákra, mint kész igazságokra vonatkoztatni. Ezen kategoriák alkalmazása a hit képzeteire, tartalmára oly szint nyert, hogy ez által a dogmák formailag be vannak bizonyítva, s ezen bizonyítás logikai helyessége által a dogmák észszerű mivoltát törekedtek kimutatni. Azonban épen ez által tűnt ki a scholastikai philosophia tárgyalási módjának nagy hiánya. Ezen mód, mint mondtuk a synthesis volt. A synthesis alatt értjük a tudományos tárgy elrendezését, összeállítását. De ily synthesis és egy valóságos tudományos rendszer közt még nagy a különbség. Valódi rendszeres theologia csak a protestantismus elvének fellépte óta lett lehetségessé. A scholastika — mi a tárgy előadását illeti — csakis odáig haladt, hogy a dogmai anyagra, mint készre a kategoriákat alkalmazta, s azt kész schemák szerint elrendelte; de fel nem emelkedett az egy elvhez, mely mint mindent éltető, mindent magából fejlesztő egység minden dogmát, teremtő szellemképen képes lett volna áthatni. És mivel a dogmákra, mint kész igazságokra Aristoteles kategoriáit szinte mint kész igazságokat csak külsőképen alkalmazta; innen támadt lassankint azon hitelét vesztett modor minden fölött tetszés szerint megkülönböztetések és meghatározások, kérdések és feleletek alakjában vitatkozni úgy, hogy a logikai finomság és élesség között magának az igazságnak tartalma gyakran elveszett. Ily előzmények után mondhatta a XIII. század végén István párisi püspök, hogy

valami a philosophia szerint igaz, mi a katolikus hit szempontjából nem igaz. Az igazság felismerésére komolyan törekvő kedély a tudományos világnak ily meghasonlása között kielégítést és nyugtot nem élvezhetett, s ily felfogás a tudásnak és a hitnek szoros megkülönböztetéséhez és elválasztásához vezetett. Így lassankint a philosophia elvált a theológiától saját törvényei szerint, minden tekintélytől függetlenül a tudománynak és az emberi szellem szabadságának megfelelő útján kezdett fejlődni.

A) Az arab bölcsészet.

Általában. Mi nyugotiak jobban ismerjük a velünk érintkezésbe jött keleti népek politikai történetét, mint belső szellemi életük mozzanatait. Az arab törzsek sokáig politikai összefüggés nélkül éltek, midőn Muhammed tanai által hitük zászlója körül összesereglettek, s egy közösséget alapítottak, melyben a vallási és a politikai elem össze volt kapcsolva. Muhammed a legkülönbözőbb nemzetiségeket gyűjtötte össze a hit egységében. Ezen hit tetszett a könnyű felfoghatóság által az értelmi kényelemnek, érzékisége által pedig az élvvágynak. Ezen hit az ethnikai vallásokon túlment az által, hogy szilárdul megtartotta az Isten egységét és szellemiségét; a zsidó vallás fölött azon előnye volt, hogy nem hozott be egy bonyolodott szertartásos törvényt, s hogy kész volt minden nemzetet magába fogadni. De hiányzott belőle az előbbieké szépsége és az utóbbinak szentsége. Mivel a Korán úgy politikai, mint vallási törvénykönyv, miután az az isteni akarat kinyilatkoztatása; ezért a muhammedán állam lényegileg theokratia, de formára nézve a hívők egyenlősége ellenére is az despotia, mivel a láthatatlan Isten helyébe a valóságban a próféta lép, utána pedig a khálif. Az izlam azt, mit hirdet, nem teheti, t. i. hogy minden nemzeteket magába felvegyen. A grönlandi, a sibériai embert paradicsomi rajza nem fogja ingerelni, a gondolkodó ember előtt pedig annak képei szétfolynak. Az izlam által fellelkesült arabokat a fanatismus felhevítette, s hogy amazt terjeszszék kifele fordultak és hódítottak, a meghódított nép míveltségi elemeit magukba felvették, hirtelen feldolgozták, de rövid ideig tartó virágzás után értelmi és erkölcsi marasmusba sülyedtek. Mit az izlam magába, mint jót és igazat foglalt, azt a keresztyénség már birta az ó- és az új-szövetségben. Az izlam a pogány, a zsidó és a keresztyén vallás eclecticismusa. Már ez oknál fogva is a kifejlés csiráit nem hordhatta magában, és a haladást akadályoztatta a Korán azon tétele is, hogy Muhammed tana minden böl-

cseség összege. Különben is az arabok azon legbecsesebbet, mit magukba felvettek, t. i. a régiek műveltségét oly mélyen fel nem fogták, azt lényegükbe úgy át nem hasonították, hogy azt ők maguk lényegesen tovább fejlesztették volna. Mindemellett is az arabok által elsajátított görög philosophia az izlamot annyira támogatta, minélfogva a keresztyén világ is kénytelen volt a logikai és a metaphysikai fogalmakat alaposabban művelni, hogy a vallása ellen polemisáló arabokkal mérközhessek. Az Omejjafiai uralma óta rendkívül virágzó Spanyolország volt azon pont, hol a muhammedánok és a keresztyének, mi a philosophia vonatkozását a hitre illéti, egymás ellen fordíták fegyvereiket; holott a régiek tanulmányait tekintve, mindketten ugyanazon pontban találkoztak. Mi az Isten egységét és tulajdonságait illeti, e pontra nézve a két fél közt kevés volt az eltérés, de annál nagyobb az anthropologia és a soteriologiában. A keresztyénségnek tehát nemcsak anyagi fegyverrel kellett harcolni az izlammal, hogy ezzel szemközt függetlenségét és szabadságát megóvja, hanem szellemi fegyverekkel is kellett hitelveinek védelmére kelni, mi csaknem oly élénk apologetai tevékenységet idézett elő, mint első korában a polytheismus ellen.

Mi közelebbről a muhammedanismus főtanait illeti, azok a következők. *) A muhammedanismus alapja egyrésztől ugyanazon monotheismus, mint a zsidóságé, másrésztől ennek particularismusán törekszik túlmenni, mivel az őt megelőző vallásokat egységbe akarja összefoglalni. Elismeri, hogy úgy a zsidó, mint a keresztyén vallásban van igazi tartalom, de mégis a kettő fölibe helyezi magát. Krisztus is csak próféta, mint Muhammed, tehát nem Isten vagy Isten fia, mert az egy Isten mellé mást állítani, a legnagyobb bűn, mit az ember kigondolhat. Hogy az Isten magával egy lényegű fiat nemz, ezt Muhammed, mint az Isten egyáltalános fenségével összeférhetetlen képzetet, félreveti, következésképen a háromsági tant. Az Isten, mint minden dolgok teremője, másra nem szorul, s hozzá az égben és a földön senki, más viszonyban nem állhat, mint a szolga viszonyában. Muhammed a dolgot úgy fogja fel, hogy Krisztus magát Istennek nem tekintette; hogy ő Isten, ez a tanítványai által meghamisított tan. A muhammedanismus a zsidóságtól átvette nemcsak a szoros monotheismust, hanem más képzeteket is, p. o. tant az angyalokról, bűnbé-esésről, ítéletről stb. A pogányság polytheismusával ellenkezik ugyan,

*) L. Baur. Die christl. Kirche des Mittelalters. Leipz. 1869. 17. lap.

de annak érzéki jellemével annál inkább összehangzik. A Korán tanítja a fatalismust is. Ezt a régi csillagimádás utóhatásának lehet ugyan tekinteni, de az a rideg monotheismusnak is magától folyó következménye. Mert minél távolabbi az Istennek és hatalmának fensége minden teremtett fölött, annál inkább lép előtérbe az embernek pusztán függési, s így csak szenvedő viszonya az Istenhez. Hogy az erkölcsi önelhatározás fogalmai belőle hiányoznak, ez nagy gyengéje. A keresztyénséggel egy téren áll az által, hogy a kinyilatkoztatást elismeri; de a keresztyénséget lealacsonyítja, mert Krisztust is csak prófétának tekinti. Azt is tanítja ugyan, hogy a vallás történetileg fokonkint fejlődik; de midőn az Istent és a világot közelebről, az embert egymástól teljesen elválasztja, azon merev ellentét által, hogy az Isten hatalma abszolút, az ember viszonya pedig hozzá a teljes függés, ezen viszonyra nézve más közvetítő nincs, mint a próféták, mikint ezek egymásra következnek, ú. m. Mózes, Krisztus, Muhammed. A Korán magában véve nem türelmetlen, mi abból is kitetszik, hogy a vallások különféleségét az Isten elrendeléséből származtatja. De a hiány az, hogy az elmélet és a gyakorlat össze nem vágnak. A muhammedanismus gyűlölsége minden polytheismus ellen annyira megy, hogy a keresztyénekben sem látott egyebet, mint az igazi Isten ellenségeit, kik ellen harczolni nemcsak szabad, de érdem is. Azonban a keresztyének is a muhammedánokban nem láttak mást, mint hitetleneket. És ezen nagy feszültség ellérére is volt egy pont, hol a keresztyének és a muhammedánok találkoztak. Úgy az arab philosophusok, mint a keresztyén theologusok egyenlőképen tanulmányozták és szerették Aristoteles, tehát egy ethnikus ember bölcsészetét. És az ellentét az írás meg a traditio közt megvan a Korán híveinél is. Igaz, hogy az izlam nem fejtett ki magából egyházat és hierarchiát, mint a keresztyénség, de népei a világi fejedelemben a legfőbb egyházi méltóságot tisztelték. Mi nyugoton a római pápa, az volt keleten a bagdadi khalif. És mivel mind a két fél azt hitte, hogy az ő vallása az, mely általános elismerésre méltó, hogy ő bírja a teljes igazságot, ez pedig a világoralomra való törekvés ösztönét rejtette magában, ezért a heves harczok, melyekben a kereszt a próféta zászlójával szemközt állott, ki nem maradhattak.

Az arabok az általuk elfoglalt tartományokban, hol a görög míveltség Nagy Sándor hadjáratai óta gyökeret vert, tanulták ismerni a régi görög bölcsészek tanait. Különösen Al-Mamum khalif (813—833) óta fordígtatták az arab tudósok a görög iratokat és eze-

ket magyarázták. De ezt tették az új platonismus szellemében. Az arab aristotelesiek törekedtek ugyan ezen, az értelmet elferdítő befolyás alól felszabadulni, de az nekik teljesen nem sikerült. Vegyük hozzá, hogy a keleti ember a benne túlnyomó képzelet erejénél fogva nem emelkedik fel a történet elfogulatlan vizsgálódásához; ekkor be fogjuk látni, hogy a görög bölcsészetben több pont lehetett, melyet az arab gondolkodás teljes tisztaságban fel nem ismerhetett.

Nemsokára a próféta halála után viták keletkeztek a Korán egyes tételeinek értelme felett, s ez a theologiai nyomozásokhoz vezetett. De az arab dogmatika tudományos alapot csak akkor nyert, midőn az aristotelesi bölcsészettel érintkezett, s mivel ez nem mindenben hangzott össze a Korán tanaival, a bölcsészek itt sem kerülhették el az orthodoxok részéről azon vádat, hogy ők eretnekek. Épen azon tény, hogy a bölcsészet nem egy pontban ellenkezik a Koránnal, az orthodoxyát arra kényszerítette, hogy a szent könyv tanait tudományosan megalapítsa. És az arab tudományban nem kis szerepet játszik a mysticismus is, melynek csirái magában az izlamban megvannak, s melyet az értelem által nem eléggé kormányzott keleti ábránd bőven ápolt, s melyhez az elemeket az arabok úgy az új platonismusban, mint India meghódítása óta az ind bölcsészetben is nem csekély mértékben találták.

Országos Széchényi Könyvtár

I. A keleti arab philosophusok.

1. Ezek sorában az első nevezetesebb férfi Alkendi, Erigena kortársa. Elveszett philosophiai munkáinak címreiből kitetszik, hogy a bölcsészet minden ágát művelte. Mennyire tisztelték őt az arabok, onnan tetszik ki, hogy őt kora egyetlenének nevezték. Tanítja a világ egységét és egészletét, s ennek megfelelőleg azt, hogy az ismeretnek egy része magában foglalja az egésznek ismeretét. Látszik, hogy philosophiai fej.

2. Al-Farabi (Abu Nasr Muhammed Ibn Muhammed Ibn Torkhan). Az araboknál oly philosophia, melyről el lehet mondani, hogy legalább bizonyos fokig bir fejlődő erővel Al-Farabi óta lépett fel. Farab tartománytól, hol született, vette nevét. Az arab nyelvet csak később tanulta meg Bagdadban, hol mint tanító nagyon híressé lett. Noha szigorú erkölcsi elveket tanított, az eretnekség gyanujába esett, mivel Aristoteles philosophiáját az orthodox arabok ilyennek tekintették. Ezen philosophiát az arabok számára ő tette először felfogha-

tóvá, noha tanaiban nagy mértékben megvannak az új plátói philo-
sophiának is nyomai. Meghalt 950-ben.

Al-Farabi, hogy a bebizonyítás alapos legyen, kíván némely közvetlenül igaz fogalmakat és alapelveket. Ide tartoznak a szükségesség, a valóság és a lehetőség fogalmai. Azt tanítja, hogy noha a szükségesség és a lehetőség közvetlenül bizonyos fogalmak; mégis ki kell mutatni, hogy azok a valódi tárgyakra alkalmazhatók. Erre nézve kiindul a világ fogalmából. A világ összetett, de mi ilyen, az csinált. A világ, mint csinált felteszi a maga okát, s csak ezen feltevés alatt lehető. Innen következtet a szükségképeni lényegre, mert az okok sora végnélküli nem lehet, sem körben nem mozoghat, különben tudományhoz nem juthatunk. Tehát a lehető lét felteszi a szükségképeni létet, mely az első létező. Ez az Isten. Hasonlókép következtet a világ mozgásából az első mozgatóra. Azon szükségképeni lény, oka minden rajta kívül levő valóságnak, tehát ő az első lét, s mint ilyen a legtökéletesebb. Az első létből folytonos sorrendben minden más lét ered, s minden az ő létének ismérveivel van felruházva. Minden dolog, az Istenen kívül, lételenek csak része és egy foka. De a dolgok nem erednek az Istentől egy természeti processus folytán, azok létele az Isten ismerete és akarata által feltételeztetik. Ezen megszorítást kivéve, az eredést az újplatonismus szerint gondolja. Az első, mi az Istentől ered, az első értelmiség. Ez magában véve egység ugyan, de már többséget is rejt magában, mert járuléknélküli. Hogy az Isten mért nem közvetlenül oka a dolgoknak, ennek okát abban keresi, hogy az Isten egysége a dolgok sokaságát meg nem alapíthatja. Ez az ókori nézetből átvett vonás. Mikép írja le az emanationnak lefelé szálló foksorozatait, mit tanít az emberi lélekről, az emberi ismeretről, a jóról és a gonoszságról, ezen vonásokat a rákövetkező arab bölcsesek munkáiban, kik utána indultak, fogjuk látni.

3. Avicenna. (Abu Ali Al Hosain Ibn Sina) Averroes mellett az arabok legnagyobb bölcseze, született Bocharában 978. Gazdag és tekintélyben álló atyja őt gondos nevelésben részesítette, s úgy a tudományos, mint a politikai pályára elkészítette. Tanulmányait Bagdadban az arab tudományok akkori gyűpontjában fejezte be. Midőn nehéz feladatra akadt, a moscheába ment, s imádkozott a teremtőhöz, világosítaná meg elméjét, s az elrejtettet fedezze fel előtte. Azután este haza ment, olvasott és írt egész éjjel, s álmoságát bor által törekedett elűzni. Már 18 éves korában politikai ügyeket végzett, és mint orvos működött. Híre utat tört neki a legfőbb méltóságokhoz; de ő is

— miután az keleten nincs máskép — kénytelen volt azon uralkodók változékony kegyeit tapasztalni, kiket szolgált. Élete azon időbe esik, midőn a seldschukkok hatalma fejlődő félben volt. Az első fejedelem, kit szolgált, utolsó volt a Samanfiak házából. Csak fáradhatatlan szorgalmának és könnyen alkotó értelmiségének köszönhetette, hogy nyugtalan és viszontagságos élete közt is rendkívül sokat tett a tudományban. Mérték nélkül élvezte a szerelmet és a bort. Előadásai után énekeseket és játékosokat hozatott, s tanítványaival együtt tivornyázott. Az érzéki élvezeteket nem ismervén, maga siettette halálát, Midőn ezt 1037. közeledni érezte, megbánta tetteit, vagyonát a szegények közt osztotta el, s vallásában keresett lelki vigaszt. Iratait már a XII. században a latinra lefordították.

a) Általános elvei. Avicenna Aristoteles nyomán haladott, de csatlakozva Al-Farabihoz. A philosophia viszonyát a valláshoz következésképp gondolja. Meg van győződve, hogy némely philosophusok a hit és az isteni törvény ellen csak gonoszságból vagy tévedésből vétkeztek, de ez nem folyt tudományaikból. Igen helyes, hogy a tudomány igazságait az egyéniség gyengéin túlemeli. Semmi tudomány sem ellenkezik a hittel. A philosophia viszonyát a valláshoz úgy gondolja, mint Augustinus, Anselm. Előbb mondták ki azt a hitalapítók, a próféták, mit később a philosophusok tanítottak. De azok saját módjuk szerint az igazságot, mint eredményt bizonyítás nélkül állították fel, a későbbieknek hagyván fel azok bebizonyítását, mert a kinyilatkoztatásnak a nép minden osztálya számára való, tehát a tömeg által megérthető képies módon kell szólnia; ellenben a philosophia műve a hitet megérteni és okokkal bebizonyítani. Az ember érzéki képzetait szükségképeneknek tekinti ugyan, ha az ember az alsóbb nemű foglalatosságban él; de a bölcsész szellemének azokon túl kell mennie. Az érzékibe elmerült lélek azt hiszi, hogy az érzéken kívül semmi sincs. És mivel a bölcsésznek az érzéki gondolkodás közönséges módjától meg kell szabadulnia; ebből következik, hogy kell tiszta szellemnek lenni, mely szabad az anyaggal való összekeveréstől.

A logikát az arabok is csak úgy tekintették, mint a tudomány organumát. Ez tehát peripatetikai befolyás. Avicenna logikájában fontos azon pont, hogy nemcsak a nemek, hanem minden általános ép úgy ante multitudinem van, t. i. az isteni értelemben, valamint in multitudine, t. i. mint a dolgoknak realis közös tulajdonítványai, végre post multitudinem is, mint a dolgoktól elvont fogal-

maink. A realizmus és a nominalismus közti vita tehát keleten legalább bizonyos fokig előbb egyenlített ki, mint nyugoton.

b) Metaphysika. Egész bölcsészetét ezen tan irányoztatja. Itt kiindul a lehetőnek, valódinak és a szükségképeninek fogalmából. E háromról azt mondja, hogy azt nem lehet meghatározni, mivel az ismeretnek utóvégre olyanhoz kell elérkeznie, mi a meghatározást meg nem engedi, különben a meghatározási működés vagy a végtelenbe megy vagy körben mozog. A három fogalmat azért nem lehet meghatározni, mivel a szükségképeninek fogalmában a lehetőnek és a valódinak fogalma már benne van, a lehetőnek fogalma pedig a szükségképenit felteszi.

Minden valódi, mielőtt ilyen, először lehető, tehát minden valóság felteszi a lehetőséget. Mi támad, az még nincs, az addig, mielőtt támadna, csak lehetőség, melyet a lét és a nem-lét egyiránt illet. Mi lehetetlen, az soha valódivá nem lehet. Ezen a valóság által feltett lehetőség vagy van egy alanyban, vagy nincs. Ha nem volna egy alanyban, úgy a lehetőség magában véve állag volna, mi nem lehet. Minden támadásra nézve tehát fel kell tenni egy alanyt, mely a támadás lehetőségét magában hordja. A lehetőség ezen alanya az anyag (materia). Az anyag, mint minden valódinak feltevése, eredeti, nem támadt, elpusztulhatatlan. De ő azt nem úgy gondolja, mint testi anyagszert, hanem mint nem-létet, korlátot, s mint ilyen az a hiány elve.

A szükségképeninek nincs oka, mert ha ilyennel birna, úgy léte ezen októl függne, s így nem volna szükségképeni. Van tehát szükségképeni, s ez csak egy lehet. Mert ha több szükségképeni létet veszünk fel, úgy ezek vagy lényegük, vagy fogalmuk szerint különböznek egymástól, s így egy nem individuumai. Lényegük által nem különbözhetnek egymástól, mert mindkettő szükségképeni, s mint ilyenekről csak egy meghatározás áll. De különbözők nem lehetnek a fogalom által sem, mint egy nem individuumai, mert ekkor ezen különbségnek vagy lényegükben kellene alapulnia vagy nem. Az első eset a fentebbiek szerint lehetetlen; de a másik is, mivel ekkor a különbség külső októl származnék, minek folytán a szükségképeni megszűnnék ilyennek lenni. Ezen egy szükségképeni lény az Isten.

Valamint az anyag, mint minden dolgok lehetősége felteendő, úgy egy szükségképeni oknak is kell lenni, mely a dolgokat a lehetőségből a valóságra emeli.

Az Isten, mint szükségképeni nemcsak egyáltalában tökéletes, hanem túltökéletes. Róla meghatározás nem lehetséges, mert benne, az egyáltalános tökéletesben nincs sem nem, sem különbség. Ő az egyáltalában egyszerű¹ lét, s lényege ránk nézve meg nem ismerhető; de ő azon túláradó forrás, melyből minden lét és minden tökély a dolgokra kiárad, a nélkül, hogy ő a változásnak ki volna téve.

De ha van örök anyag, mely minden valódinak lehetősége, s e fölött egy örökké ható ok; úgy Avicenna a dualismus álláspontján áll. Ha pedig van az örökkévaló ható októl különböző független elv, úgy ez azon okra nézve, hogy benne hásson, szükségképeni, s így van nem egy, hanem két szükségképeni, s a ható ok, hogy ilyenné legyen, az anyag lételétől függ.

De Avicenna szerint a világ is, mint egész, örökkévaló, mert az anyag minden forma nélkül soha nem valódi. Az Isten és a világ örökléte annyiban különböznek egymástól, hogy Isten örökkévaló, mennyiben okozó elve nincs; a világ annyiban, mennyiben időben okozó elve nincs, mert az végnélküli idő óta van. Az okozat az okkal mindig egyidejű. Ha tehát az Isten, mint a világ oka örök, úgy a világ is, mint okozata ilyen. De a világ, mivel lételének oka magán kívül van, soha nem önálló, Istentől nem független. Mert az ok, mely egy dolognak lételt adott, ezen dologra mindig hat, különben az a semmiségbe süllyedne vissza.

c) Világrendszer. Ezen legfelsőbb elvekből Aristoteles astronomiai tételeinek alapján szerkeszti össze a világrendszert. A föld képezi a világ központját, mely körül több égi sphaerák keringenek, melyek folytonos sorban a legfelsőbb égi körtől a legalsóbbig, a hold köréig lefutnak. Az égi sphaerák azon keringése által feltételeztetik a földön minden mozgás és élet, támadás és enyészés. De, mint Al-Farabi, Avicenna is Isten és a világ közé közvetítő lényeket vesz fel. A dolgot így képzei. Az Isten magát gondolja. Ez által ered belőle az első értelmiség (prima intelligentia). Mivel ezen első értelmiség nem abszolút, hanem támadt, az Istenből emanáló; benne potentia és actualitás együtt van, holott az Isten tiszta actualitas. Az első értelmiség ismerete kétféle: ismeri az Istent, kiből eredett, és magát is kétféle vonatkozásban, az actualitas és a potentia szerint. Mennyiben az Istent ismeri, egy második értelmiség ered belőle, mely úgy van az első értelmiségnek alárendelve, mint ez az Istennek; ellenben mennyiben magát az actualitas szerint ismeri meg, a legfelsőbb égkör észszerű lelke ered belőle; mennyiben pedig magát a potentiali-

tas szerint ismeri meg, kiárad belőle azon legfelsőbb égikör substantiája, mely azon églelek testét képezi. Ugyanazon processusnak van helye a második intelligentiánál. Mivel ez az Isten és az első intelligentiát ismeri meg, a harmadik intelligentia ered belőle, mennyiben pedig magát az actualitas és a potentialitas szerint ismeri meg, ered belőle a második égi körnek lelke és substantiája, s ezen égi kör az elsőhöz csatlakozik. Így halad az emanatio processusa le egészen a hold sphaerájáig, melynek értelmiségéből az értelmiségek láncolatának utolsó tagja, a cselekvő értelem (intellectus agens) ered. Ily módon képeztetik a világrendszer. Minden értelmiség az általa kormányzott égkörben a mozgató elv. De azon mozgás, mely az intelligentiából az illető égi körre átmegy, nem természeti, azt az illető égi körnek mozgatója utáni vágya feltételezi. Mivel ugyanis minden égkör lelkes, tehát érzéki és értelmi ismerettel felruházott; ezért úgy az őt kormányzó értelmiséget, valamint a felsőbb égi köröket is megismeri, s innen ered azon vágy, hogy hasonló legyen ahhoz, mi fölötte áll, egyelőre pedig az őt kormányzó értelmiséghez. Ezen vágy okozza azután azon keringését, mely által az égi kör az értelmiséghez hasonló lesz. A felsőbb körökben így képeztetik a világrendszer. Ezen általános világelet ismét oka a hold alatti régiókban levő természetes dolgok sokaságának, úgy azonban, hogy ezen sokaság elve az anyag. A holdalatti természeti dolgok egyelőre a generatio útján támadnak; de ez pusztán azon alapszik, hogy az anyag disponálva van a formák felvételére. Ezen formák a felsőbb okok régióiból egyelőre a cselekvő értelemről átfolynak az anyagba. Ugyanis az Istenből kifolyó első értelmiségben a világi dolgok minden értelmi formái megvannak, s belőle folytonos rendben le egészen a cselekvő értelemig közöltetnek, s ebből közvetlenül részint a mi értelmünkbe, részint a világi dolgokba folynak át. Utóbbiakba csak azon feltétel mellett, ha az anyag a természeti agentiaik által azok befogadására el van készítve, s ez a generatio. Az Isten azonban a különböző dolgokat nem ismeri azok különösségeiben, ismerete azokról csak általános.

Avicenna rendszerének alapját Al-Farabi tana képezi, s mindkettőnél az aristotelesi égtan, de új plátói formában adatik elő. Az Isten, mint magára vonatkozó, a világ fölött áll, s viszonya a világhoz a belőle kifolyó, s neki alárendelt értelmiségek egész sora által van közvetítve.

Avicenna rendszerében az egész kelet gondolkodása, s ennek hiányai tárulnak fel előttünk. A kelet meg szokta az isteni, az egyál-

talános igazságot a világtól és az egyes dolgoktól nagy távolságban tartani, az istenséget a világi dolgoktól számos közbeeső lények által távolítja el elrejtett helyébe, s az emanatiók phantastikai világa által őt felfoghatatlanná teszi.

d) Lélek- és erkölcesstan. Úgy látszik, hogy a lélektant legtöbb gonddal dolgozta ki, hihetőleg azért, mivel ez nem okozott neki oly nehézséget, mint a világrendszer ideája. Hogy lélek van, ezt bizonyítgatja az önkényes mozgás és a tudat fogalmából. A természeti mozgás folytán a könnyű fel, a nehéz lefele mozog. De ezen kívül van más mozgás is, mely különböző módon történik, s csak az élő testek sajátja. A kétnemű mozgás nem eredhet egy okból. Amaz első mozgás a természet tulajdonsága; ellenben a másik mozgás oka egy, a természettől különböző elv, s ez a lélek. Továbbá a testi dolgok közt vannak olyanok, melyek ismerettel birnak, s olyanok, melyeket ezen tulajdonság meg nem illet. Kell lenni tehát elvnek, mely által az előbbiek ezen tulajdonságban részesülnek. Ezen elv a lélek. A lélek nem pusztán a test complexiója, nem a benne foglalt testi anyagok vegyületének eredménye. A természeti testek anyagból és formából vannak összetéve, s azok csak a forma, de nem az anyag által különböznek egymástól. Szintúgy nem az anyag, hanem a forma a természeti dolgok mozgásának is elve. Ha tehát az élő dolgok az élettelenektől a lélek által különböznek, s ha a lélekre kell az önkényes mozgást és az ismeretet visszavezetni; ezért a lélek fogalma úgy határozandó meg, hogy az testének lényeges formája. Egész bölcsészete azon alapnézetten nyugszik, hogy az anyag csak szenvedő, ellenben cselekvő elv a forma, s hogy minden mozgás mozgatóra szorul, mely a mozgás formája vagy célja. De a forma a dolog tökélye, tehát a lélek, mint testének formája, első tökélye, nevezetesen a természeti szerves testnek tökélye. Mint ilyen az a testnek célja, s a lelkes lény működéseinek elve. De az életmozgás némely élő lényben csak gyarapodó (motus augmentativus), másokban helybeli is. Ezen alapszik a növényi és az állati lélek. Az állatnak van ugyan bizonyos fokú ismerete, de ez csak az érzésre szorítkozik, holott az ember ezzel az észbeli gondolkodást is összekapcsolja. Ezzel le van téve a lelki erők különbségének alapja. Van tehát a lélekben: növényi, érző és értelmi erő (vis vegetativa, sensitiva et intellectiva). Már az eddigiek is mutatják, hogy ő a lélektanban Aristoteleshez csatlakozik; de ennek tanait kibővítette, s ezek nemcsak az arab philosophiának közkincsévé váltak, hanem a keresztyén bölcsészetbe is behatottak.

Az érző erő (álattal és emberrel közös) vagy apprehensiv vagy mozgáserő. Az apprehensiv feltételezi az érzést és az érzéki ismeretet. Az érzés külső és belső. Valamint öt érzék van, úgy Avicenna a belső érzékek is öt erőt tulajdonít, melyeknek mindegyike szinte egy testi műszerhez van kötve. Ezen műszer a velő különböző részei. E pontra nézve Galenus tett neki szolgálatot. A belső érzék különböző erőit kezdi a közérzékkel (sensus communis), mely a külső érzékekből jövő benyomásokat egyesíti. A közérzékhez kapcsolódik a képzerő, mely a közérzék által egyesített benyomásokat és képeket megtartja. E két erőnek helye a velőnek előrésze. A képzerővel egyesül a képzelet (imaginatio), mely a képzerő által szerzett képeket összekapcsolja és elválasztja, s így oly képeket teremt, melyeknek a valóságban semmi sem felel meg. Ennek helye az agyvelő középső része. Az emberben ezen erő, mennyiben az ész uralma alatt áll, a virtus cogitativa. Ez ismét, mint organum viszonylik a belső érzék legközelebbi magasabb erejéhez. Ez az érzéki ítélő tehetség (vis existimativa), mely által az állat ítél a hasznos vagy káros fölött, noha nála ezen ítézés csak ösztönszerű, az emberben azt a magasabb észszerű ítélet támogatja. A belső érzék ötödik ereje az emle, mely az érzéki ítélő tehetséghez kapcsolódván, az érzéki benyomásokról hozott ítéleteket megtartja. A két utóbbi erő helye a velő hátulsó része.

Mi a mozgató erőket illeti, az állatban a mozgató erő a kívánság, mert az állat ez által határoztatik meg minden működésre. Az érzéki kívánságban Plátó szerint megkülönböztette a concupiscibilitást és az irascibilitást. Ezen két mozgató erő az állatban uralkodó, az emberben valami alárendelt. Mi ezek viszonyát az apprehensiv erőkhöz illeti, ezek célja amazokban van, mert minden állati érzéki apprehensiv erő célja az, hogy az állatnak lehetővé tegye a törekvést, a hasznosra és a károsnak kerülését. Mivel az állati lélek, minden működéseiben a testi szervezethez van kötve, ezért a test romlásával az maga is megromlik. Az ugyan a testnek egységes formája, de az maga saját substantialitással nem bír, az csak a test által létezik.

Ellenben az emberben mindezekhez járul az ész, s ennek minden érzéki erő alá van rendelve, mert az ember feladata, az érzéki ismeret alapján a dolgok érzékfeletti alapjainak belátásába eljutni, ő nem szolgálhat az érzéki kívánságoknak, hanem ezeket az észnek kell alávetnie. Avicenna itt is Aristoteles irányát követi, mert a lelki élet-

ben az elmélet az uralkodó. Erős meggyőződéssel törekszik előadni, hogy az észszerű lélekben megvan a minden érzékitől szabad ismereterő. Azt igenis felteszi, hogy a léleknek az érzéki észrevételre szükségé van, hogy a tudományhoz eljuthasson, de ha egyszer a célhoz ér, s az észszerű gondolat birtokába jut, azon segedelmet nélkülözheti. Hogy az emberi lelket különbségben az állattól kinyomozza, bőven előadja, hogy az emberi értelem az érzéktől különbözik, mert mindegyik más formákat vesz fel. Az érzék tulajdonai a species sensibles, *) az értelemé a species intelligibiles. Azok helyhez vannak kötve, ezek nem. Kell, hogy az érzéki benyomás kellő arányban álljon az érzékhez, mivel különben a tárgy felismerésében akadályoztatik, s a nagy benyomás által az érzék megromolhatik. Ellenben az értelemnél, ha a világosság foka, mely által az értelmi tárgy előadatik, még oly magas is, a megismerés ereje csak tökéletesítettetik. Testünk, s vele együtt érzéki fogékonyságunk 40 éves korunk óta fogyni kezd, ellenben az észszerű belátás ereje ezen idő óta mutatkozik igazán. Az érzék sem magát meg nem ismeri, sem műszerét, sem működését; ellenben az értelem megismeri magát és működését, és tegyük mi oda az érzéket is. Ezen ellentétből az következik, hogy a végtelent érzékileg meg nem ismerhetjük, de igen az értelem által, mert a tudomány ismerete végtelen fajokra és számokra terjedhet ki. Az értelem az általánosra iránylik, mivel tárgyát azon fogalmak és alapelvek képezik, melyekből minden tudomány foly; az érzék csak a különöst ismeri meg. És még egyet hoz fel, mi az arabok előtt vallásuknál fogva fontos, azt, hogy az értelem egyszerű. Az értelem összetett fogalmai, melyek alkatelemeire felbonthatók, visszavezethetők egyrésztől egy legfelsőbb fogalomra, melyet többé alkatelemeire felbontani nem lehet; másrésztől a legalsóbb, többé fel nem osztható fajokra. Így jutunk el az egyszerűhöz, mely kívántatik, hogy a tudomány a végnélkülibe szét ne folyjon, hanem mindkét irányban bezárt rendszert képezzen. Mindezeknél fogva az észszerű lelket oly állagnak tekinti, mely a testi műszerhez nincs kötve, az anyagtalan, az egy substantia per se existens, mivel maga határozza meg magát, gondolatait műszer nélkül hajtván végre, miután közte és gondolkodásának tárgya közt semmi sincs. Avicenna szerint az embert nem az anyag teszi, hanem az anyagban a forma. Az ember lényege az ő észszerű lelke. A lélek lényege pedig teljesen egyszerű, s az anyagitól

*) Species annyi, mint ismeretforma, ismerethatározmány.

elvált, az nincs itt vagy ott, annak gyökere teremtnök szellemi lényege. Ezek folytán az észszerű lelket oly állagnak tekintti, mely tiszta ismerete tekintetében az érzéki és a világi létel feltételei fölött áll. A tudomány alapelveihez semmi organumra nem szorulunk, mert ilyen csak a jelen élet tökéletlenségeinek felel meg. Avicenna tehát jól megkülönbözteti lényegünket jelenségünkötől. E felfogásra bizonyosan befolyt az aristotelesi energia fogalma.

De, a mint az állati lélek fölött magasán álló értelmet gondolja, itt ismét az emanatióhoz tér vissza. Aristoteles nyomán megkülönbözteti a lehető és a cselekvő értelmet. Az első az egyedi lélek sajátja; ellenben az utóbbit úgy gondolja, mint az egyéni lélektől elvált külön elvet, s mint ilyen az minden emberi egyedben csak egy, az tehát nem egyedi, hanem általános, s azért azt általános értelemnek is nevezi. Az emberi lélek tehát csak a lehetőség szerint észszerű, a valóság szerint ilyené lesz az által, hogy a cselekvő értelem közli magát vele, s a lehető értelmet a potentialitásból az actualitásra emeli. Ezen az individualis lélektől elszakított általános és egy értelem tehát nem más, mint azon értelmiség, mely az érzékfeletti értelmiségek lefelé menő láncolatában az utolsó láncszemet képezi, s melyből egyelőre valamennyi forma az anyagba átfoly. Ezért az emberi szellem lételénél fogva az isteni emanatiók érzékfeletti világával közvetlenül összefügg, s az érzéki és az érzékfeletti világ közt a középtagot képezi. Ép ezért az ember magasabb ismeretének processusa hasonló a lét processusához. Mikép minden lény egy forma által feltételeztetik, mely az anyagba leboocsátkozik; úgy az értelemnek minden ismerete egy értelmi species által feltételeztetik, mivel az értelem csak az által képes a tárgyat megismerni. Minden forma a cselekvő értelemből foly át az anyagba, ezért a lehető értelmet anyagi értelemnek is nevezi. Ép így az értelmi speciesek is a cselekvő értelemből a lehető értelembe azon pillanatban folynak át, midőn mint megismerők működünk, az ismeret tehát a lehető értelem iránylata a cselekvő értelem felé, hogy ettől nyerje az értelmi fogalmakat (species). De e végett bizonyos előkészületek kívántatnak, hogy a lehető értelem képessé tétessék a cselekvő értelemből eredő értelmi specieseket befogadni (intellectus dispositus). Ezen előkészítés első foka az érzéki képzetek (phantasmata). Az észbeli ismeret ezekből indul ki, mert a lehető értelemnek egyrészt ezek által adatik alkalom, hogy a cselekvő értelem felé forduljon, másrészt arra disponáltatik, hogy a cselekvő értelemből vegye át a képzeteknek megfelelő értelmi specie-

seket. Ez előadásban azon törekedés látszik a képzetek és a fogalmak közti viszonyt világossá tenni.

De továbbá megkülönböztet oly ismereteket, melyek közvetlenül minden előkészület nélkül folynak át a cselekvő értelemből a lélekbe, és olyakat, melyek a tudományos nyomozás által a bebizonyítás útján szereztetnek. Az elsőhöz számítja az értelemnek legfelsőbb alapelveit. Ezekhez a tapasztalás útján eljutni nem lehet, mivel szükségképeni igazságok, holott a tapasztalás szükségképeni és általános ítéletet nem nyújt, mivel itt a szabály alól vannak kivételek. Azok tehát közvetlenül a cselekvő értelemből folynak át belénk, s ezért azokat a belénk öntött értelem fogalma (intellectus infusus) alá foglalja. Ezen legfelsőbb elvek alapján az értelem tovább mehet, s a tapasztalásból indulva ki, a tudományos nyomozás útján további ismeretekhez halad. Ezeket nevezi szerzett értelemnek (intellectus adeptus). Lényeges különbség a kettő közt nincs, mivel az utóbbi is a cselekvő értelem hatása által idéztetik elő a mi lelkünkben. Tehát minden tanulás abban áll, hogy a lehető értelem lassankint ügyesebbé tétetik, hogy a cselekvő értelemmel összeköttetésbe tegye magát, s ettől az értelmi specieseket átvegye. A tanulás előtt a lehető értelem tiszta potentia, a tanulás után potentia adaptata.

Mindez az emberi ismeretnek természetes útja. De ezen kívül Avicenna felvesz egy magasabb rendkívüli ismeretet is, s ez is beöntött. Mivel az emberi lélek a mindent kormányzó cselekvő értelemmel közvetlen kapcsolatban áll, innen megtörténhetik, hogy ezen forrásból közvetlenül beárad az ismeret a lélekbe a nélkül, hogy az érzéki képzet általi természetes előkészület megvolna. Ez történik sokszor az alvás állapotában, mert az álomképek és a visiók az alvás ideje alatt onnan támadnak, hogy a cselekvő értelemből az érzékfeletti ismeretek áradnak be lelkünkbe, melyeket azután a képzerő képekkel ruház fel. Itt is látszik a keleti primitív felfogás, mely hiszi, hogy az álomban, tehát a nem tudatos állapotban közöltetnek velünk magasabb igazságok. Természetes, hogy ily felfogás mellett a szellem szabadsága elvész. De ily magasabb ismeretet nyerhetünk az éber lét alatt is, s ez képezi a prófétia lényegét. Ez az ismeret természetes föltételei nélkül támad, úgy hogy a cselekvő értelem rendkívüli úton világosítja meg az emberi lelket. Ehhez azonban az erkölcsileg tiszta szent élet általi előkészület kívántatik. Kell az érzékiséget, az érzéki kívánságokat az észnek alávetni, s a lélek csak így képes a kinyilat-

koztatás befogadására. És ha a szent erényes lélek az ájtatos imába elmerül, megtörténhetik, hogy bele az Isten a cselekvő értelem által oly erőt áraszt be, minél fogva képes a természet felett rendkívüli hatalmat gyakorolni, tehát csodákat tenni. Ez egyike azon pontoknak, melyek által tanait az arab dogmatika képzeteivel összhangzatba hozhatta, mert ezen alapon akarta igazolni a prófétiát, azaz a jámbor férfiak oly megvilágosíttatását, hogy ezek ismerete a tudományos eszközökre nem szorul. Az ismeretnek ezen két hozzánk nem természetes úton jutott módja az ő szemében egyszersmind bizonyítás a mellett, hogy az emberi lélek folytonos kapcsolatban áll a felsőbb értelmiséggel. De az elkerülte figyelmét, hogy így az emberi szellem működésének szabadsága oda van, s pusztá természeti processusba változik át. Inspiratiót tanít a keresztyén vallás is, s az az ész legszigorúbb kívánalmaival is összehangzik, ha t. i. alatta nem értünk mást, mint az ember felemelkedését a tiszta istentudás fokához. Az emberi észszerű lélek igenis közvetlenül folytonos kapcsolatban áll a legfelsőbb értelmiséggel azon értelemben, hogy a kettő között közlényekre, isteni helytartóra nincs szükség; de azon közvetlen összekapcsolás ismét a szellem öncselekvő működése által van közvetítve, különben az emberi szellem holt erő, melyet semmiféle felsőbb erő megleveníteni nem volna képes. Mivel a Korán tételei, mint tény állottak, ő a bölcsészeti fogalmakat ezekhez erőszakosan és önkény szerint idomította.

Hogy Avicenna megkülönbözteti lelkünkben az általános értelmet az alsóbb érzéki lelki működésektől, ezen alapszik tana az érzéki képzetek kifejlésének lassankinti haladásáról és azon tana is, hogy a lélek az alapelvek és az érzékfeletti fogalmak ismeretéhez eljuthat; innen függ tehát az is, hogy a fogalmak és a képzetek közt jobban különböztet, mint ma is sok bölcsész. E pontra nézve tekintélyt vívott ki magának az utókor előtt. Azonban dualismusa nem engedte meg neki, hogy a legfelsőbb elvek teljes egyesítését lelkünkben kimutassa. Az anyag és az értelem cselekvő működése egymás irányában idegenek. Mikép képes az értelem az anyagot áthatni, ha azzal nincs közös érintkezési pontja. Fogadjuk el Avicenna és az arab aristotelesiek azon tételét, hogy az anyag egészen szenvedő elv. De ha az kezdet óta tisztán csak szenvedő, mire valók akkor az előkészületek, hogy a lélek, mely az anyaggal, mint az ezt kormányzó hatalom, össze van kötve, a cselekvő értelem befogadására alkalmatossá tétessék? Az egy, általános cselekvő értelem is az emberre

nézve idegen hatalom, s az, egyéni részével valódi egységgé soha össze nem forr.

e) Eschatologia. Lélektani elveinek nyomán taníthatta az észszerű lélek halhatatlanságát is. E pont alatt megtámadja a halottak feltámadásának tanát. Azt beismeri, hogy ezt a Korán is tanítja, de szerinte ezen tan azon vallási tanok sorába esik, melyeket csak átviteli módon lehet érteni. Az emberi lélek, mivel az anyagba van elmerülve, s ismeretében az érzékitől függ; míg a testtel össze van kapcsolva saját lényegét nem ismeri meg, s ezért hajlandó a szellemit semminek tekinti, és csak az anyagihoz ragaszkodni. Ez nagyobb mértékben van meg oly embereknél, kik a magasabb műveltségnek nem részesei, s a mindennapi élet foglalatosságaiba elmerülnek. Ezek a tisztán szellemi állapotot felfogni nem képesek. Tehát a törvény ezek számára a jövő életet és a jutalmat felfogásaikhoz megfelelő érzéki képekben adja elő. Ezen kép, mely által a népnek a jövő élet előadatik, a holtak feltámadása. A törvény, hogy a túlnani jutalom tanára nézve a nép felfogását megközelítse, azt tanítja, hogy a feltámadtak vagy az érzéki élvek teljében kéjelegnek, vagy minden lehető testi kínokat szenvednek. Ezt a népnek hinnie kell, különben elvesztené a hitet a halhatatlanságban és a jövő visszafizetésben. Ellenben a bölcsere nézve ezen tan bolondság, mert ők ennek lehetetlenségét felismerik. Még akkor is, ha ezen tant nem fogjuk fel durva érzéki módon, hacsak annyit tanítunk, hogy a lélek ismét egyesül a testtel, az így is észellenes. Mert az anyagi részek, melyekből a test áll, a halálban elválván egymástól, más testek részeivé lesznek. De a táplálati és a kiválasztási processus is azt mutatja, hogy a test folytonosan átváltozik. És ha a keresztyének, kik a test feltámadását védik, azt tanítják, hogy a boldogság a feltámadás után tisztán szellemi, akkor mire való a test? Mindezekből azt következteti, hogy a halottak feltámadása a hit szempontjából igaz ugyan és érvényes; ellenben az ész és a tudomány álláspontján hamis. Ezen egy pontból is láthatjuk, hogy Avicenna nem vallási türelmetlenségből, hanem az igazság iránti szeretetből ellenkezik a keresztyénségben elterjedt oly tanokkal, melyeket az ész követelményeivel és a valóság törvényeivel összeegyeztetni nem lehet. Ő azon újkori keresztyén íróknál is elfogulatlanabb, kik azt mondják, hogy azon tétel, mely szerint valami a hit szempontjából igaz, mi a bölcsészet szempontjából hamis, az arab írótól ment át a keresztyén világba, holott azon tétel a közép-

kori bölcészetnek általunk már eddig ismert irányában is tetteleg benrejlett.

Avicenna czáfolja a lélek praexistenciájának tanát is. Szerinte csak a lélek halhatatlan, s a test halála után nemtesti létezésbe lép. Itt következő érveket hoz fel. A generatio útján csak az támadhat, s a corruptio útján csak az enyészhetik el, mi anyagi, mert az anyag olyan, mi lehet is valami, nem is, annak létele a formától függ, a forma privatiója annyi, mint az anyag nemléte. Tehát az anyag átmehet a létből a nem-létbe, s megfordítva. De hol anyag nincs, ott ily átmenetnek nincs helye. A lélek tisztán anyagtalan, egyszerű lény, tehát nem támad a generatio, el nem enyészik a corruptio útján, s így halhatatlan. De ha a lélek a test halála után él, túlnani állapota nem lehet más, mint vagy az öröm és élv vagy a szomorúság állapota, miután mindaz, minek élete az ismeretben áll, ezen állapotok közül vagy az egyikre, vagy a másakra képes. Tehát a lélek vagy az örökkévaló öröm, vagy az örökkévaló szomorúság állapotára jut. Amaz az örök üdv, ez az örök kárhozat, büntetés. A lélek üdve vagy boldogsága a túlvilágban az Istennek, saját lényegének, s az elválasztott intelligentiák (*intelligentiae separatae*) teljes ismeretében áll. A legnagyobb boldogság a lény legnemesebb működésében rejlik, még pedig ezen működés teljes tökélyének állapotában. De az ember legnemesebb működése az értelmi ismerő tehetség. Ez azonban itt alant még tökéletlen, mert az ember sokkal inkább áll az érzékiség uralma alatt, mintsem hogy gondolkodásának egész erejét kifejthetné. Az ember kötelessége ugyan értelmi ismeretét már ide lent mindig tökéletesebbé tenni, mi neki az által sikerül, hogy egyrészről folytonosan az erényre törekedvén, az érzékiség uralma alul felszabadul, másrészről, hogy a magasabb ismeret szakadatlan tanulmányozásában fáradozik, s ez által mindig bensőbb összeköttetésbe lép a cselekvő értelemmel, a minden magasabb ismeret forrásával. Azonban minden fáradozás mellett is ismeretének minden teljét ide lent el nem érheti, mivel szelleme és a cselekvő értelem közt a válaszfal, t. i. az érzékiség, mely a kettőnek teljes egyesítését akadályoztatja, fenáll. Csak ha a halálban a test korlátai lehullanak, a lélek akkor egyesül teljesen, akadálytalanul a cselekvő értelemmel. Ezen egyesülés által feltételeztetik a lélek tökéletes ismerete, s így jut el a magasabb boldogsághoz. Az örök büntetés pedig abban áll, hogy a lélekben azon szenvedélyek és bűnök, melyeknek ide lent hódolt, mint kiirthatatlan mivoltok megmaradnak, s ennek folytán a túlvilágban is oly életet él, mely a testi élethez hasonló, tehát a legfelsőbb ismeret

részesülésében akadályoztatik, s épen ebben áll boldogtalansága. De Avicenna tanít a két ellentétes állapotra nézve bizonyos fokokat. Csak azon lelkek, melyek tudományos ismeretben tökéletesek, erkölcsi tekintetben pedig tiszták és büntelenek, jutnak el feltétlenül és közbeeső fokok nélkül a legnagyobb boldogsághoz; ellenben azok, melyek elsajátították ugyan maguknak a kitünő, tudományos ismeretet, de erkölcsileg nem tiszták és nem ártatlanok, előbb a purgatoriumba jönnek, s csak ha itt megtisztultak, érik el a boldogságot. A positive hitetlenek az örök büntetés alá esnek, a negative hitetlenek és a gyermekek oly állapotba helyeztetnek, mely középső a boldogság és a szomorúság közt.

Mivel Avicenna a lélek csak azon részének tulajdonít halhatatlanságot, mely a testhez nincs kötve, ilyen pedig szerinte nem más, mint az egy és általános értelem, ebből kitetszik, hogy ő a léleknek individualis halhatatlanságát nem tanítja. De, mivel másrésről a lélek túlnani állapotának oly vonásokat tulajdonít, melyek csak az egyéni lélekről állanak, ebből kitetszik, hogy a lélek halhatatlanságának kérdése nála oly határozatlan, mint mesterénél.

De e tanból az is kitetszik, hogy ahhoz némely vonásokat Plátótól vett át. Ilyen p. o. az, hogy mivel a lelki életet a test befolyása zavarja, a túlvilágban a testtől való megszabadulás teljes lesz; ilyen továbbá az is, hogy azon lelkek, melyek ide lent az érzékiséget le nem győzték, csak közbeeső fokok által jutnak el a boldogsághoz, csak-hogy itt a lélekvándorlás helyébe a purgatorium lép. Hogy a gyermekek oly állapotba helyeztetnek, mely középső a boldogság és a szomorúság közt, ez által azon gondolatot fejezte ki, hogy a halál, mielőtt az ember egyénisége kifejlődne, baj. Avicenna, noha polemisál a túlvilági testi élet ellen, előadását ilyen képzetektől egészen megtisztítani nem tudta, p. o. az örök büntetés abban áll, hogy a lélekben a szenvedélyek megmaradnak, tehát a lélek pathologiai momentuma, ez pedig a testhez való viszonya nélkül nem gondolható.

Avicenna eschatologiai tanai felteszik az akarat szabadságát, mert a visszafizetés fogalma csak így gondolható. De noha elvben az emberi szabadságot elismeri, mégis azon pont, hol az égi testek mozgásának az emberi akaratra határozó befolyást tulajdonít, az akarat szabadságát veszélyezteti. E hiány emanatiójának elkerülhetetlen következménye. Az emberi lélek összefügg a cselekvő értelemmel, ez által pedig az érzékfeletti emanatiók egész láncolatával. Ez astrologiai fatalismus, mely keleten különben is otthonos.

Visszatekintés Avicenna rendszerére.

Avicenna rendszere, mint láttuk, emanatio, de mivel az eredeti anyagot felteszi, ez emanatiói tanát módosítja és spiritualisticai irányát megszorítja. Az Istentől árad ki a tiszta általános értelem, mely az általános lélekbe átfoly, s ez által az egész érzéki világot mozgatja. A mozgás az általánostól a különöshöz az égi sphaerák sora által lehet a földi dolgokig. Csak ily közvetítés által jő a cselekvő értelem kapcsolatba a mi lelkünkkel, úgy hogy a csillagok szellemei hatnak ránk. Az emberi értelem csak a lehetőség szerint van meg, ha a cselekvő értelem által valóságra nem emeltetik; ez ellenben, mivel minden anyagtól független, gondolataiban minden föltétel nélkül örökké kiárad. Minden anyag a cselekvő értelem által mozgattatik, mert a világon az ész elve nélkül semmi sincs. Így az anyagi feltételek is, melyek alatt az emberi gondolatok állanak, a cselekvő értelemtől függnék, annál inkább maguk ezen gondolatok, melyek, hogy létesüljenek, egy az emberi tehetségen kívül levő mozgató okot kívánnak. Hogy Avicenna az anyag és a mi értelmünk mozgását nem származtatja közvetlenül az Istentől, hanem a cselekvő értelemtől, ez az emanatio természete mellett különösen azon tanból foly, hogy az Isten a maga lényegét nem közölheti. Azonban, ha e pontot vesszük tekintetbe, a rendszerből az emanatio egy lényeges ismérve hiányzik, mert ilyen alatt értjük az egyáltalánosnak azon elterjedését a végesbe, mely által amaz állagának egy részét ezzel közli, mi itt, ha az Isten a maga lényegét nem közölheti, nincs meg. Es ezen emanatio lényegesen különbözik az új plátóitól. Avicenna és általában az arab bölcészek emanatióiban a haladás az Istentől a végesig a gondolkodás; ellenben az újplátóiban a physikai hatás által eszközöltetik. Az újplatonismusban az anyag is a szellemből ennek elgyengülése folytán származott valóság; ellenben Avicennánál az anyag egy az Isten mellett különálló eredeti elv. De mindkettő megegyezik abban, hogy az átmenet egy lefelé menő fokozatos tökéletlenség. Avicenna szerint az Isten magát gondolja. Ez által ered belőle az első értelmiség. Ez által az Istenben a különbség tételeztetik, de ezen különbség nincs az egységre visszavezetve, mert az első értelmiség az Istentől mintegy elszakadt. Noha tehát a világi dolgok értelmi formái mind megvannak az első értelmiségben, s azok innen folytonos haladásban közöltetnek az alárendelt értelmiségekkel, s a cselekvő értelemről átmennek a dolgok,

ha az anyag azok befogadására el van készítve; az Isten így a világra nézve egészen transcendens. Mert az, hogy minden égkör az őt kormányzó értelmiség és a fölötte álló égi körök hasonlatosságára vágyódik, nem tudományos megfejtése azon kérdésnek, mikép viszonylik a világ az Istenhez. Tehát az első vagy az általános értelem az Isten helytartója a világon, az kölcsönöz az anyagnak mozgást és formát, az észszerű léleknek pedig a legfőbbet, mit elérhet, azt, hogy vele egyesülhet, s ez által kijelenti neki az igazi létet és az igazi gondolatot, ez által pedig minden levésnek és történetnek okait. Ezen hiányok ellenére is gondoljuk magunknak azt, hogy a keleti népek természetében van az érzéki élvek gyönyöreibe elmerülni, hogy a Korán a túlvilági élet számára is érzéki örömeket ígér; ekkor fogjuk Avicenna emelkedett gondolkodását méltányolni, midőn az ember által elérhető legfőbb jót azon feltételhez köti, hogy a cselekvő értelem boldogító mindenhatóságának sugarát csak a tiszta lelkekbe árasztja be. És hogy ezen beárasztást, meg a dolgok mozgattatását nem gondolja épen gépiesen, onnan tetszik ki, midőn azt mondja, hogy a cselekvő értelem a világ dolgait csak a beléjük oltott természet szerint mozgatja. Már azon tana, hogy a lelket el kell készíteni a cselekvő értelem befogadására, mutatja, hogy az észbeli momentum a dolgokba nem gépiesen vitetik be. Mert noha azt mondja, hogy minden dolog külső okok által mozgattatik, hozzáteszi, hogy csak azon tehetség szerint, mely bennök rejlik. Szóval ezen tanából kiviláglik, hogy ő a gondolatot a jelenség világgal összhangzatba hozni törekszik, a mint a physikai és ethikai világ közt ezen kapcsolatot meg is tartotta, midőn az elméleti élet boldogságához előkészületül physikai és ethikai feltételeket kíván. Igaz, hogy ezen előkészület leginkább csak tagadó jellemű, mert a cél csak az, eltávolítani az ismeret akadályait, s a szenvedélyek uralmát megtörni. Ezen egyoldalúság azonban folyománya azon másodiknak, hogy az anyagnak csak a negatív, a korlátozás jelentőségét tulajdonítja, s az az érzékfeletti formához csak úgy viszonylik, mint a világi lét feltétele. Innen folyt azon hiány, hogy az érzéki életben az ismeret feltételeit az érzékfeletti megvilágosítással laza módon gondolja, p. o. azt tanítja, hogy az alapelvek ismerete hirtelen minden közvetítés nélkül áll be. De így az észszerű lélekre nézve a cselekvő értelem tulajdonképen idegen, sőt ilyen az általában az érzéki lényekre nézve. Ezen gondolkodásmódban azon régi világnézet tükrözi magát vissza, mely szerint az ember lelkét az istenség mintegy megkapja, s oly szent lelkesedésbe hozza, melyben az észszerű

lény az isteni kinyilatkoztatásra nézve csak holt organum. Régi pogány gondolkodás az is, hogy a csillagok értelmisége soktagú közvetítés által hoz minket kapcsolatba. De így azon szép törekvésének célját, hogy az összefüggést mindenütt még az izlam dogmatikájában is kimutassa, maga semmisíti meg, mert a mint az anyag fogalmának határához eljut, azonnal a félelem szállja meg őt, az anyagot a magasabb élet erőivel összeköttetésbe hozni. Ennek oka az, mivel az anyagnak durva vonásokat tulajdonít, mihez oka nincs, miután az anyagot rendszerének elején úgy fogja fel, mint a lehetőségek alanyát, s ezen lehetőségből a legfelsőbb lény a dolgokat a valóságra emeli. Szóval tanaiból hiányzik az egy elv szilárdsága. Egyrésztől a levésnek alávetett dolgok kifejlése csak a korlátolt, nem tiszta működéseikben függ össze az anyaggal és a világgal; másrésztől tekintve kapcsolatunkat az általános értelemmel tökéletes ismeretet kíván, vagyis olyat, melyben gondolkodásunk a léttel összehangzik. Ezért választja el értelmünket természeti alapjától, a lélektől. Úgy látszik, hogy Avicenna az anyagra nézve a platói befolyás alatt áll, s Aristoteles mély szellemét nem fogta fel, ki az anyag fogalma által az emberi tudás fájába egy szükségképeni elemet örök időkre beoltott.

4. Algazel. Avicenna és Algazel közt hosszú idő folyt le. Ez alatt az aristotelesi philosophia az araboknál elterjedt ugyan a nélkül, hogy belsőképen fejlett volna, de egyszersmind az izlam hitét megingatta, s Algazel a vallásellenes philosophiai irányok ellen lépett fel, a philosophiai tanok ellen irányzott skepsise által törekedvén az ó hitnek új támaszt szerezni. Abu Hámét Muhamed Ben Achmed Al-Gazali született 1058 Korazanban, Tus nevű városban. Gyámtyjának egy sufinak (muhammedán mysticus) figyelmeztetése folytán szánta magát a tudományoknak, s miután több tudományos intézetben tanult, és a muhammedán theológiát, meg Aristoteles philosophiáját szorgalmasan áttanulmányozta, 1091-ben Bagdadban, mint tanár lépett fel. Az emberre kívülről erőszakolt tekintély semmiségét belátván, s meggyőződve levén, hogy egy tan igazságát csodák által hitelesíteni nem lehet, különféle rendszereket átvizsgált, hogy ezekből a jót magának elsajátítsa, azon szép hit által engedvén magát vezetetni, hogy a becsületesen fürkésző előtt az igazság nem fog elrejtve maradni. A philosophia viszonyát a theológiához úgy fogja fel, hogy azt ennek előkészítője gyanánt tekinti. De ezen álláspontját elhagyta, midőn az ismereteket akkép osztotta el, hogy ezek a vallásra nézve vagy hasznosak, vagy károsak. Végre a kételyt egé-

szen legyőzni nem bírván, a sufismus karjai közt kereste lelkének nyugalmát, s hitte, hogy ezen állásponton a legfontosabb kinyilatkoztatásban részesül. Visszavonulva a világtól, írta meg két legnevezetesebb munkáját: *Intentio philosophorum*, és *Destructio philosophorum*. Mint sufi halt meg 1111.

a) Álláspontja. Sajátságos bölcsészetéhez akkor jutott el, midőn őt az arab aristotelizmus ki nem elégítette, s gondolkodásában a forduló pontot az képezte, hogy kétkedni kezdett a philosophusok tanaiban. Ezen kételyt tekintette az új élet útjának. Azt mondja, hogy ki nem kételkedik, nem gondolkodik, ki nem gondolkodik, az nem nyer belátást, s az ilyen a vakságban marad. Az érzéki észrevételeket nem tartja mindig biztosoknak, tehát az értelem által kell azokat kiigazítani. De kérdi, hol a biztosíték, hogy az értelem mindenben helyesen fog eljárni? A kétely ide is behathat, és ha igen, mikép várhatjuk, hogy az igazság felismerése egyedül a philosophiai bebizonyítástól függ? Kell tehát az ismeret forrásául egy a philosophiai bizonyítás felett állót felvenni. Ez a közvetlen tapasztalás.

Hogy a philosophia mindent be nem bizonyíthat, e tekintetben arra utal, hogy sok van, mi a szigorú logikai bebizonyítást meg nem engedi, ilyenek a sajátságos mivoltok. Ezeket az ész által nyert általános tanok alapján meg nem ismerhetjük. Tehát ismeretünk a pusztán logikai bebizonyításokra nem szorítkozhatik. Kell egy közvetlen tapasztalásnak lenni, kell az igazságnak oly körét is felvenni, melyről csak saját tapasztalásunk tanít meg. Itt ő nem a közönséges tapasztalást érti, hanem a magasabbat, a prófétait. Azt, mit ebben tapasztalunk, semmi tudományos bebizonyítás feltárni nem képes. Ezen ismeret a prófétai szellem közvetlen megvilágosíttatásán alapszik. Ezen közvetlen tapasztalást el kell fogadnunk, mert azon legmagasabb, és be nem bizonyított elvek, melyeken minden tudomány nyugszik, ebből ered. Ha ezt elveszszük, nincs az igazságra nézve biztosság. Hogy ezen magasabb tapasztalást sokan tagadják, ez onnan van, mivel ők maguk ezt meg nem tették. Mivel tehát a philosophia nem helyeztet minket az egész igazság birtokába, kell magasabb szemünket az isteni fény sugarának kitérni, ha oda akarunk jutni, hogy az igazságnak tökéletes és egészen biztos ismeretét megszerezzük. Ezen út a sufismus (keleti mysticismus).

Az isteni fény sugarait az emberi szellem szeme befogadhatja, de tudatos módon, és nem a mysticismus útján.

A sufinak ismerete úgy viszonylik a philosophiához, mint az álta-

lános belátás az egészbe, a különös és a korlátolt tudományhoz. Hogy azon magasabb tapasztalás lehetőségét felfoghatóvá tegye, emlékeztet a halálra, a jövő életre, és az új világra, melybe az minket bevezet. A halál gondolatát termékenynek találja, mivel arra figyelmeztet, hogy más világ is van, mint az érzéki. Ezen magasabb eszményi világ, mely a szív előtt megnyílik, az igazi dolgok világa, holott az érzéki, teremtett világ csak az utánképek világa. Ahhoz kell felemelkednünk a halál gondolata által már ez életben, elvonván szellemünket az érzéki javaktól az által, hogy semmis, érzéki személyiségünket és akaratomkat eltemetjük, ellenben az Istennek szabad akarattal engedelmessékedünk. Emelkedjünk túl a halálán, mert a bölcs a halált már átszenvedte. Természetes, hogy így a két világ között semmi kapocs sincs.

b) Czáfolatai. De ő a vallás érdekében is harczol a philosophia ellen. Meg van győződve, hogy a philosophusok tanai sokban meg nem egyeznek a vallással, és hogy a philosophiának azon törekedése : mindent bebizonyítani, a hitelenséghez vezet, holott előtte a vallás a legfőbb. Ezért támadja meg a philosophusok tanait, melyek a muhammedán dogmákkal ellenkeznek. De ezt nem azon módon teszi, hogy velök szemközt csak a tekintélyre, a Koránra hivatkoznék, mert beismeri, hogy az ily hivatkozásnak azokkal szemben, kik csak az értelem elveiből indulnak ki, nincs súlya. Ő a philosophusokat saját elveik nyomán czáfogatja, törekedvén ezek gyengéit kimutatni. Annál szebb tehát, hogy a harcz egészen megtartja a tisztán tudományos jellemet. Valójában nevezetes jelenség, hogy a mysticai irányú Algazel polemiáinak minden részleteiben a világosan gondolkodó értelem nyilatkozik. Hogy ezt és mivelttségét az általa megtámadt philosophiának köszöni, erre őt tudományos ellenei joggal figyelmeztették. Az arab aristotelicusok tanították a világ örökkévalóságát, az emanatiót, és azt, hogy az Isten csak magát ismeri meg, és hogy ezen önismeretéből az első értelmiség ered. Érdekes dolog ugyan őt halálni, mikép fedezi fel éles elméje az ezen tanokban rejlő hiányokat; de itt elég legyen csak a következő pontokat felhozni.

Algazel azt mondja : A philosophusok a mellett, hogy a világ örök, következőkép okoskodnak : „Tegyük fel, hogy az Isten létele a világ lételét megelőzi, ez vagy az okbeliségi, vagy az idő szerinti praecedentia. Ha az első, akkor a világ oly örök, mint az Isten, ha a második, akkor egy kezdet nélküli tartamot tételezünk a világ kezdete előtt, tehát legalább az idő örök. De az idő nem gondolható mozgás nélkül, a mozgás pedig a moztgatott nélkül. Tehát itt is a

mozgatottnak örökkévalóságához vezetettünk.“ Algazel erre azt mondja: Az idő, melyet a világ kezdete elé teszünk, csak képzeletünk eredménye, de egy csak képzelt alapján nem lehet következtetni, sőt inkább az idő a világgal együtt teremtett.

Felhossa továbbá a bölcsesek fő ellenvetését a teremtés és a világ kezdete ellen, mely ez: Lehetetlen, hogy az Isten a világot időben hozta legyen elő, mert ekkor azon kérdés támad, miért nem tette ezt előbb, mint mikép azt valóban megtette? Tán azért, mivel az ok, mely őt a teremtésre határozta, előbb nem volt meg benne? De az Istenben semmi új sem támadhat; mi benne lehető, az valódi is. Vagy azért, mivel előbb egy ok volt benne, mely őt akadályoztatta a világteremtésben? De milyen ok lehetett ez? Ez csak abban állhatott, hogy az Isten vagy még nem tudta akkor a világot megteremteni, vagy hogy irigy volt, azaz, hogy a jóság hiányában tagadta meg a világ lételét. Egyik sem áll. Tehát lehetetlen, hogy az Isten a világot teremtette, s így a világ örök voltát kell felvenni. Erre Algazel azt kérdezi, mi jogosítja fel a philosophusokat, hogy a világ előhozását az Isten részéről oly módon fogják fel, mint mikép a természeti okozatok a természeti okok által idéztetnek elő? Ha a világteremtésről van szó, ott az activ és a passiv lehetőség fogalmainak, mint ez a természeti és művészi okozatoknál előfordul — nincs helye. Passiv lehetőségről nem lehet szó, mert az Isten teremtő működése semmi anyagot sem tesz fel, melyen az végrehajthatnék; activ lehetőségnek sincs helye, mert ez nem más, mint azon potentia, mely a ható okban rejlik, hogy okozatot idézzen elő. De az Istenben nincs potentia, melyből ő a cselekvőségbe még csak átmenne, miután az Isten egyáltalános egyszerűség, és tiszta actualitas. A teremtő működés az isteni hatalom bizonyos nyilatkozata, erről azonban azt tanítja, hogy mi ennek módját nem ismerjük. Algazel tehát megtámadja az emanatioi tant. Itt így okoskodik. A bölcsesek azt tanítják, hogy az isteni lény egyáltalában egyszerű, de hogy belőle az első intelligentia kiárad, és ezután a többi. Algazel ez ellen alaposan azt hozza föl, hogy oly különböző dolgok sokasága mikép áradhat ki egy teljesen egyszerű elvből, kivált miután a bölcsesek maguk is bevallják, hogy egyszerű elvből csak egyszerű emanálhat. Hogy jó tehát létre a sokaság? Ha a sokaságot egy közelebbi okra vezetjük vissza, mely nem egészen egyszerű, úgy ezen okra nézve az előbbi kérdés megújul. Tehát ha azt vesszük tel, hogy a dolgok az Istenből emanálnak, a világi dolgok sokasága megmagyarázhatatlan. Igaz, a bölcsesek azt

mondják, hogy a sokaság az Istenből nem közvetlenül, hanem közvetve ered. De a dolgon ez semmit sem változtat. Mert a különböző dolgok közvetett sokasága, vagy a ható erők, vagy az anyag különféleségéből, melyre a cselekvő erő hat, vagy az eszközök különféleségéből, vagy a cselekedetek időrendjéből ered. De az első elvben, mivel ez egyszerű, a különféleség ezen alapjait gondolni nem lehet. Ezért a bölcsesek azt állítják, hogy a sokaság alapja abban rejlik, hogy az első okozat, t. i. az első intelligencia, egy lehető lét, ellenében az első elvvel, mely szükségképeni. De az első intelligencia ezen lehetősége vagy azonos a maga lételével, vagy attól különböző. Első esetben elenyészik az ok, melynél fogva belőle sokaság származhatnék. Második esetben ugyanazon joggal, melylyel az első intelligenciában különbség tételeztetik a lét és a lét lehetősége közt, az első elvben is különbség tételezendő a lét és ezen lét szükségessége közt, ekkor pedig az első elv megszűnik teljesen egyszerű lenni. Tehát nem lehet belátni, hogy a lét és a lét lehetősége közti különbségből — tekintve az első intelligenciát — miért kelljen többségnek eredni.

Ti philosophusok azt állítjátok — mondja továbbá Algazel — hogy az Isten csak magát ismeri meg, s hogy ezen önismeretből ered az első intelligencia. A philosophusok szerint az Istenben az ismerő és az ismert egy és ugyanaz, miből következik, hogy az isteni ismeret egy rajta kívüli másra nem vonatkozhatik, mert ezen másnak ismeretével nem volna azonos. Algazel ezt az Isten fogalmával összeegyeztethetlennak találja. Ellenmondást lát, midőn a philosophusok azt állítják, hogy az első értelem megismeri a forrást, melyből ő maga, és azt, mi belőle emanál; ellenben az Isten a legfőbb elv, csak magát ismeri meg, de már azt nem, mi belőle mint okozat kiárad. Így az első ok tökéletlenebb, mint az, mit okoz, mert utóbbinak ismeretköre terjedelmesebb. És továbbá az első okból csak egy okozat ered, az első értelem, de már ebből három okozat, t. i. a második értelem, a világlélek, s a legfelsőbb világkör. Így az első ok ereje az első értelem mögött áll. Különben is az ily tan szerint az isteni elv csak mint *caput mortuum* helyzetetik a világ fölébe. Az Isten csak magát szemléli, s önszemléletének ezen holt nyugalmaiban nem gondol a világgal, s ez hatása nélkül megy a maga útján. Itt a hiányt, mely Aristoteles philosophiájában is van, jól felfedezi.

A hit és a remény szempontjából Avicennának azon tana sem tetszik neki, hogy az Isten csak az általánost ismeri meg, de nem az egyest. A philosophusok ezt azért tanítják, mivel azon feltevés mel-

lett, hogy az Isten az egyest megismeri, az istenismeretnek oly változónak kellene lenni, mint az egyes jelenségeknek. De ennek már az embernél sincs helye. Lehet, hogy valamit előbb tudunk, mielőtt megtörténik. És ha megtörténik, megváltozik-e ez által a mi ismeretünk? Nem a mi ismeretünk változik meg, a változás a felismert tárgyba esik bele. Az Isten ismerete a dolgokról mindig ugyanaz, habár ezek folytonosan változnak. Algazel csak a mulandóságnak alávetett ismeretet zárja ki az Isten fogalmából, különben azt tanítja, hogy nincs oly csekély, mit az Isten általános alapjaiban ne tudna.

De a szellemi élethez tartozik az akarat is, ti philosophusok pedig az Istentől eltávolítjátok az akaratot, s azt tanítjátok, hogy belőle minden csak a szükségesség (emanatio) útján származik. Milyen lehet az isteni életnek egyik momentumát megtartani, a másikat pedig megtagadni? Ha az Istenben minden a szükségesség útján ered, akkor minden alap elesik, melyből be lehetne bizonyítani, hogy az Isten magát megismeri. Ti azt mondjátok, ha az Isten magát nem ismeri, úgy ő holt. De ő holt úgy is, ha csak magát ismeri meg, magán kívül pedig mást nem. Ti azt tanítjátok, hogy az Isten tiszta lét minden miség nélkül. De egy tiszta lét minden miség nélkül nem olyan, mely magát gondolhatná. Ki egy dologtól a miséget megtagadja, az megtagadja tőle az igazságot, mi pedig igazság nélküli, az magában sem gondolható.

c) Positiv tanai. Algazel szemközt az arab philosophusokkal tanítja a teremtést. Különösen pedig, hogy e csoda fogalmát és lehetőségét kimutassa, a teremtett dolgok okbeliségéről szóló tanában az arab dogmatikusokhoz (motakhallim) csatlakozik, s itt a philosophiai térről lelép. A kapocs a között, mi oknak tekintetik, és az okozat között szerinte nem szükségképeni, mert két dolog közül az egyiknek igenlése nem zárja magában a másiknak igenlését, úgy hogy ha az egyik van, a másiknak is kellene lenni. Ez áll a tagadásról is. Az ok és az okozat közti kapocs nem alapszik a természet változhatlan szükségességén, hanem az Isten hatalmán. A philosophusok azt állítják, hogy p. o. az elégs ható oka a tűz. A ható ok Algazel szerint nem a tűz, hanem az Isten, vagy közvetlenül, vagy közvetve az angyal által. A tűz, mint lelketlen, magából hatni nem képes. A bölcsesek a mellett, hogy a tűz az elégs ható oka, más alapot nem tudnak felhozni, mint azon tapasztalást, hogy a tűzzel való érintkezésnél fogva az elégs is beáll. Ez csak azt mutatja, mi vele együtt, de nem mi belőle származik. Lehet itt más ok. De ha az Isten ható oka min-

dennek, mi a világon történik, közvetlenül vagy közvetve; úgy világos, hogy ő, midőn az okozatokat előhozza, a dolgok közönséges folyásához nincs kötve, hogy ő olyat is okozhat, mi a dolgok természetes folyásától eltér. Az Isten, ha akarja, tehet olyat, mi a természeti viszonyoknak megfelel, de ő megteheti, hogy p. o. jólakás eledelek nélkül is megtörténhetik, hogy élet lehet, ha a fej el is vágatik. Ha ez utóbbi történik meg, ez a csoda. A csoda lehetőségét tehát mint az arab dogmatikusok (motakhallim) azon feltétel mellett tanítja, hogy a természet állandó törvényeit tagadja. Az, mit mi a természeti törvények szerint lehetetlennek tartunk, azon alapszik, hogy a dolgok közönséges folyásában nem fekszik. De ebből nem következik, hogy az nem volna lehető. Algazel hiszi, hogy ezen tan folytán cselekvésünk biztossága sem rontatik le, mert az Isten belénk teremtette azon ismeretet, hogy azt nem fogja tenni, mi nekünk lehetetlennek látszik lenni, noha azt tehetné. Ha azt bizonyos esetben mégis teszi, akkor ezen cselekvésének megfelelő ismeretet teremt belénk. Algazel szerint tehát az Isten hatásának viszonya a világhoz a korlátlan, saját törvényeit minden pillanatban megszüntethető önkény. Ez keleti felfogás. Az ő hite szerint a csoda azon critica nélküli forma, mely közvetlenül mindent az isteni okbeliségből származtat le. Oly Isten, ki a világot nem állandó törvények szerint kormányozná, lehetne valami rettenetes lény, de semmi esetre sem felséges.

d) *Mysticismusa*. Tana a csodákról vezet minket *mysticismus*ához, mely rendszerében különösen a positiv oldal. *Mysticismus*ának alapja lélektani. A lélek maga által fennálló (per se subsistens) egyszerű állag, s mint ilyen enyészhetetlen, romolhatatlan, s erőinek sokasága mellett is egységes, miről az öntudat tesz bizonyosságot. A lélek az értelmiség substratuma, a lélek az, mely érez az érzékek által, és a test életét feltételezi. A lélek kapcsát a testtel nem kell anyagi értelemben venni, az a testi szervezetet felhasználja saját kifejlése végett, s kormányozza az életműködéseket. Velő és szív a léleknek tulajdonképen nem helye, hanem csak azon műszerek, melyek a testi működések központját képezik. A lélek azon pillanatban teremtetik, midőn a testi szervezet annyira halad, hogy azt felveheti. A lélek kezdetben *tabula rasa* azon értelemben, hogy azt sem a tudás, sem a tudatlanság, sem a jó, sem a rossz nem illeti. Mindezekhez csak a képességet bírja. Az értelmiség később fejlik ki benne fokról fokra. Lételének kezdetén az érzékekre van szüksége, hogy ezek által képzeteket szerezzen, s ezek nyomán az általános fogal-

makhoz felemelkedjék. Ha e fokra felérkezett, a viszony az ellenkezőbe változik át. Ekkor őt az érzékek magasabb szellemi életének kifejlésében csak akadályoztatják. Ezért a lélek megszabadulása a halálban a testiség lánczaitól, igazi megváltás. Csak ha így megszabadíttatik, juthat el az ismeret legmagasabb fokához a szünet nélküli haladás útján. A szellemi életnek legfőbb foka az igazságnak azon szemlélete, mely minden tudomány felett áll. Ehhez az út a sufismus gyakorlásai. E tekintetben Algazel nem győzi eléggé ajánlani a cselekvést ellentétben a tudománynyal, nem hogy a tudományt megvetné, hanem mivel a tudomány a megfelelő cselekvés nélkül semmit sem használ. De ezt kiegészíti az által, hogy a cselekvés is tudomány nélkül nem cselekvés. Az igazság útján járótól négy előfeltételt kíván: hitet, őszinte megbánást, az ellenségek kiengesztelését, a törvény ismeretének megszerzését, s a jövő élet tudományaiból azt, mi az embert megmenti. És ha az ember ezt mind megteszi, szükséges, hogy magát legyőzze, kívánságait, gyönyöreit megsemmisítse, az Isten iránti ájtatosságot és engedelmességet folytonosan gyakorolja, saját akaratótól, semmis személyiségétől megváljon, s egészen az Istenhez forduljon. Ekkor lesz belőle igazi sufi. Algazel azonban ellene nyilatkozik a sufismus túlságainak.

Az ismerettel párosult cselekvésnek ezen útján az ember prófétái szellemmel felemelkedik a mysticai megvilágosíttatáshoz, az örökkévalónak szemléletéhez. Ez történik az álomban és az éberlétben. Az álomban a lélek nincs kitéve a nyugalomhoz eljutott érzékek szórakozottságának, s szabad, szellemi működésében nem akadályoztatik, magasabb szellemekkel lép összeköttetésbe, s részesül magasabb visiókban. De az igazi extasis csak az éberlét alatt lehetséges. Algazel szerint ennek is vannak fokai. Legfőbb fok az, midőn a lélek előtt feltárul az érzékfeletti világ, az angyali természet jellege ráüttetik, s az istenség szentsége megnyílik. Kezdetben itt is a szentek, próféták, angyalok képei lebegnek előtte. De ha magasabb fokra emelkedik, akkor a képek elenyésznek, s a tiszta igazság áll előtte. Mit a lélek az extasis ezen állapotában szemlél, azt semmi fogalom, semmi beszéd ki nem fejezheti. Algazel maga mondja, hogy ezen tant nem szabad a nép közé vinni, mert azt meg nem értené. Tehát az ismeretre nézve is van aristocrazia.

Algazel a sufikkal egy értelemben, mysticismusába felveszi az absorptio fogalmát is. A mysticai élet legmagasabb fokán a lélek az Istenben egészen absorbeáltatik. Ilyennek már a világi szeretetben

van helye, midőn a szeretet tárgyában elfelejtjük magunkat és mindent. Annál inkább van ennek helye az Isten szeretetében, úgy hogy a lélek az Istenben teljesen elenyészik, noha az emberi személy és az egyéni test megmarad. Ezt ő azért nem tartja ellenmondásnak, mert minden, mi egyedi, nem részesül az igazi létben, miután az igazi létező csak a szellemi, az eszményi, a jelenség ennek csak árnyéka. Épen mivel a test megmarad, Algazel szerint megvan a holtak feltámadásának lehetősége. Ezért tanítja a túlvilági büntetéseket. Ezeket azok fogják szenvedni, kik a jelen életben kéjeiknek éltek.

II. A spanyolországi arab aristotelikusok.

A X-ik század volt Spanyolország történetében az arany kor, mely a műveltség körül maguknak halhatatlan érdemeket szerzett Omejja-fiak nevéhez kapcsolódik. A vallási türelem, melynek párja a történetben alig van, okozta, hogy számos magasabb tanintézet keletkezett, melyekben keresztyének, muhammedánok és zsidók egy időben a tudomány iránti tisztelettől áthatva nemes versenyben tanítottak. Megvoltak a tudományhoz a szükséges források is, mert az uralkodók nagylelkűsége folytán kötetekben gazdag könyvtárak emelkedtek fel. A vallási fanatizmus ébredése sem volt képes a tudomány iránt hatályosan feléledt érzéket elfojtani. A spanyolországi araboké azon érdem, hogy ők közvetítették a keleten megtartott régi műveltséget a nyugatiakkal. Midőn keleten a bölcsészet gyökere száradni kezdett, Spanyolországban az új hajtásokat tenyésztett. E bölcsészet a lendületet Algazeltől kapta ugyan, de az távol volt ennek úgy skepsisétől, mint mysticájától. Az első e téren

1. Avempace (Abu Bekr Muhammed Ibn Badjeh), született Saragossában. Az almoravidáknál nagy befolyása levén, ezt vetélytársai irigyelték, s őt 1138. megmérgezték. Oly philosophiát tanít, mely a dolgok természetes kifejlését követi, főleg azon tételt magyarázza, hogy az ember a képzettől természetes úton felemelkedhetik a gondolkodáshoz, s így eljuthat a mindig tisztább alakú ismerethez.

2. Ily elveket, de mysticai modorban fejtegetett tanítványa is a kordovai születésű Abu Bacer (Abu Bekr Ibn Tofeil). Mint e bölcsészet és az orvosi tudomány tanára nagy hírre emelkedett, 1190-ben halt meg. Írt egy philosophiai regényt, melynek hőse Hai Ebn Joktan. E regényt a latinra lefordította 1671-ben, Pocak s philosophus autodidactus címet adott neki, Eijchhorn pedig a múlt

század végén a németre ezen címmel: *Der Naturmensch*. A regény központja azon rationalistiai színezetű gondolat, hogy egy ember (Joktan) az emberi társaság körén kívül felnevekedvén, a pozitív vallásban való oktatás nélkül is eljuthat a természetnek és az Istennek teljes ismeretéhez. A mysticai felemelkedést is úgy adja elő, mint tisztán természeti működést, melynek lehetősége abban alapszik, hogy az ember értelmiségénél fogva az érzékfeletti világgal közvetlen kapcsolatban áll. Mi ezen természeti valláson kívül a pozitív vallásban még előfordul, az az igazságnak képies előadása, vagy pedig alkalmazkodás a tömeg gondolkodása módjához. És mivel mindkettő a műveletlenekre és az értelmileg gyengékre nézve szükségképeni, azért mivel ezeket az egyszerű és a tiszta igazság által nem lehet megtanítani; ő rationalismusa ellenére is a vallási újításoknak nem barátja, sőt, mint maga mondja, az ő célja a felsőbb igazságot a lehetőségig felfedezni, hogy a vallást megvető philosophiának veszélyes tanai ellen hasson.

Az út, a mint ő gondolja, hogy az egészen természeti ember a külső körülmények kedvezősége és saját gondolkodása által eljut az igazság ismeretére, főpontokban ugyanaz, melyet az arab aristotelikusok leírnak, t. i. hogy az ismeret alsóbb fokáról emelkedünk fel lassan a magasabbhoz.

A regény tartalma. Hogy Joktan emberi szüléktől származott-e vagy generatio *aequivoca* által, ez a regényben nincs eldöntve, csak annyi áll, hogy az ember támadása a természeti processus eredménye. Joktan élete első éveit óta egy szigeten lakik minden emberi társaságtól elzárva. Egy őz táplálja őt, mely midőn megszűnt élni, ez őt azon gondolathoz vezette, hogy az élő lényekben kell életelvnek lenni, mely növésük és mozgásuk feltétele. Joktan első ismereteit az érzékek által szerzi meg, tehát az első tudomány a *physika*. Most tovább fürkészik. Lát maga előtt sokféle testi dolgot, észreveszi, hogy azok némely tulajdonságai egyezők, mások eltérők. Tehát a különösnek észlelése után az általánost nyomozzuk. Joktan azt látja, hogy a dolgok mint testek mind egy nemet képeznek. Most azok különbségeit tanulja ismerni. Így jut el a testek formáinak különféleségéhez. A testek átváltozása mutatja, hogy minden testinek az egy anyag képezi alapját. Ettől különbözik a forma, a testek különbségeinek alapja. Ez az első, mit a természeti ember az érzékfeletti világtól megtanult, mert a dolgok formái azon erők, melyek a dolgok bensejében laknak, azok a dolgok dispositiói a hatás különféle módjaihoz, s

azok ismeretéhez nem az érzékek, hanem az abstractio útján jutunk el. Joktan felismerte, hogy különféle formák vannak, de az utolsó forma, melytől a testinek körében minden egyéb forma feltételeztetik, a kiterjedés. Az autodidacta elmélyedvén azon gondolatba, hogy a forma, dispositio némely működésekhez, belátja, hogy ezen dispositiót a test, magasabb okozótól nyerte.

Itt vizsgálódásának új foka kezdődik. Most vágy keletkezik benne, azon okozót tisztábban megismerni. Kétkedik, hogy a formának nincs-e több okozója. Ekkor a csillagokra gondol, s vizsgálja a mindenséget. Bizonyosságot szerez, hogy ezen érzéki világnak körülhatároltnak kell lenni, mert semmi test sem lehet határtalan. Fontolgat, s meggyőződik, hogy a világban minden összefügg. Mivel azt látja, hogy az ég mozog, azt találja, hogy a világ egy állathoz hasonló. *) Most azon kérdés merül fel lelkében, hogy a világ örök-e, vagy időben kezdett lenni. Erre határozottan nem tud felelni, de a nézetkülönbséget e pontra nézve jelentéktelennek találja. Mert akár öröknek tartjuk e világot, akár időbelinek, annak egy a testi felett álló léttől származottnak kell lenni, kinek minden hatalmában van. A testi világ formájában létező világ kimagyarázásához kell egy okozót felvennünk, ki sem a testtel nincs összekapcsolva, sem attól elválasztva, ki sem a világban, sem a világon kívül nincs.

Miután Joktan ennyire haladt, könnyű szerrel jutott el az Isten egyéb tulajdonságainak is ismeretéhez. A nagy bölcseségből, mely a világ dolgaiban nyilatkozik, felismerte, hogy mindez egy szabad, leg-tökéletesebb lénytől származik. A világ dolgaiból azt következtette, hogy ezen tökélyek azok okozójában még nagyobb mértékben vannak meg. Tehát a természeti ember eljut az Isten ismeretéhez azon úton, melyet a bölcsész és a theologus így nevez: *Via negationis, causalitatis és eminentiae*.

Joktan 35 éves. Miután a világban mindenütt látja az isteni szellem nyomait, most ki akarja nyomozni, minő erő által jutott el azon lény ismeretéhez? E pont mély lélektani belátás, mert az emberi szellem fejlődésének egyik törvénye az, hogy figyelmét előbb irányozza a rajta kívül levő tárgyra, mint önmagára, előbb az ismeret tárgyára, mint az ismerő erőre. Azon lény ismeretére Joktan nem az érzékek, nem a képzelet, hanem oly működés által jutott el, mely nincs a testi organumokhoz kötve, s ez a gondolkodás. Most azt következtet-

*) Plátói gondolat.

teti, hogy benne a gondolkodás elve nem testi, hanem szellemi, hogy a testi nem az ő lényege. A természeti ember kezdi testét megvetni, s gondolkodik azon nemes lény felett, mely által az isteninek magas ismeretéhez eljutott. Belátja, hogy ezen lény el nem enyészhetik, mivel ez csak a test tulajdonsága. Most azt akarja kifürkészni, milyen lesz a lélek állapota, ha a testtől elválik. Az Isten a tökélyek foglalatja, a léleknek van ereje, őt megismerni. Ha a lélek még a testben volt, nem nyer róla ismeretet; midőn a testet elhagyja, azon lénynyel nem kapcsoltatik össze. Ha ellenben az ember birt róla ismerettel, de tőle elfordult, s ezen állapotban meglepte őt a halál, úgy a lélek megfosztatik azon lény szemlélésétől, vágyódik utána, s ennek folytán végtelen kínoknak van alávetve. De ha az ember az Istent megismerte, minden erejét neki szentelte, s ily állapotban hal meg; a lélek megmarad a végtelen örömben és üdvben, mivel az Isten szemlélése tovább tart. Joktan tehát belátja, hogy lelkének tökélye az Isten szemlélésében áll, s most az a törekvése, hogy pillanatra se távozzék el az Istentől. Mi ennek útja? Az égi testekre pillant, s ezek jelességéből következteti, hogy szellemük tökéletesebb, mint az emberé, *) tehát az égi testek hasonlóságára törekszik. De mivel Joktan testénél fogva hasonlít az állatokhoz is, látja, hogy bizonyos tekintetben az állatok működéseit is kell utánoznia. És lényének legnemesebb részére, a lélekre tekintvén, belátja, hogy ennél fogva az Istenhez is hasonló, tehát ezen hasonlóságra is kell törekednie, az Isten akaratát kell kinyomoznia és sorsát az Istenre bíznia. Ez vezeti őt az Isten szemléléséhez, s ekkor saját lénye semmivé lesz. A természeti ember most a sufi módja szerint él, kivéve, hogy a vallási gyakorlatokat elhagyja. A testi szükségeknek csak a nélkülözhetlenség fokáig tesz eleget. A csillagokat utánozza az ő jótékonyáguk és tisztaságukban, és érzéki eszközök által igyekszik az érzékiséget elnyomni. Azután magába mélyedve, s minden érzéki dolgot elhagyva, minden gondolatát csak az isteni lényre irányozza. Az abstractiót addig fokozza, míg ég, föld és saját lény is eltűnt gondolataiból. Ekkor semmi sem maradt egyéb, mint az egyedüli, az örökkévaló, Ekkor azt látta, mit szem nem látott, fül nem hallott, mi semmi emberi szívbe nem hatott. Ez volt az extasis. Ezt nem meri leírni, emberi szív azt fel nem foghatja. Most elérte a legfőbbet, s gondolta, hogy ő az isteni lénytől nem különböző lény. Minden az Istenben látszott feloszlani. Az isteni fény minden-

*) Plátói és aristotelesi befolyás.

felé elárad, az Isten át nem megy a különfeleségbe, lényegének ismerete, maga ezen lényeg. Így az anyagtalan lények, melyek az isteni lényről ismerettel bírnak, s melyeket ő először a sokaság szempontjából vizsgált, nem-e egy dolog? Ez csalódás, mely a még meg nem tisztított lélekről tesz tanúságot. Hogy ezen csalódástól megszabadult, erre őt az isteni kegyelem méltatta. Csak a testire és az érzékekre áll a sokaság és az egység; ki az anyagtól megszabadult, az túlvan ezen ellentéteken. Világos, hogy itt Ibn Tofeil el akarja kerülni a pantheizmust, mely felé őt mysticismusa hajtotta. Ő az isteninek transcendentitáját szemközt a világgal meg akarja tartani, ezért a szemlélőnek és a szemléltnek egységét csalódásnak tekinti. Ezért Joktan nemcsak az isteni lényt szemléli magasabb szempontból, hanem áttekinti a teremtés csodáit is. Ekkor megpillantja először az isteni lény képét, s ez a legfelsőbb égi körök szelleme, azután alantabb látja az égi körökön végig vonulva azon kép megsokasítását a tiszta szellemekben, melyek sokasítás nélkül szépség tekintetében az Istenhez hasonlóak, s még a hold alatti körben is az emberek lelkeiben megvan az Istennek ugyanazon jelensége a tiszta és a halhatatlan szellemekben. A dicsőséget, melyet szemlél, nem meri leírni, hanem csak hasonlatok által előadni. Ki azon dolgokat ismerni akarja, az elragadtatás hasonló állapotához kell felemelkednie. Ehhez az ismeret más módja nincs. De az ellentét azon dicsőség szemlélésében sem hiányzik. A tiszta szellemekkel ellentétben állanak a tisztátalanok, s úgy az érzékeletti, mint az érzéki világot úgy tekinti, mely az Istentől függ ugyan, de örök alapjaival együtt, kezdet és végnélküli szükségképeni léte van. Itt tehát tanítja a világ örökkévalóságát. De az érzéki világ az isteninek csak árnyéka. Ebből következik, hogy az ember a szemlélet elragadtatásában mindig meg nem maradhat, hanem a testi szükségek által hajtva, kénytelen az érzéki világ felé fordulni, míg a testtel kapcsolatban van, s ekkor az isteni világból kilép. Az ember testi lételeben gyakorlat által csak odáig viheti, hogy a szemlélet elragadtatását tovább élvezheti, s odáig mehet, hogy azon állapotba helyeztetheti magát, valahányszor akarja. Ezért Joktan kéri a mindenhatót, szabadítaná őt meg a testtől, hogy magát egészen az extasis gyönyöreinek átengedhesse.

Joktan 50 éves lett. Ekkor történt, hogy Asal, egy jámbor és tanult férfi jött a szigetre. A két férfiúnak sikerült egymást megértenie. Midőn Joktan Asalnak leírta, mit ismert ő fel lelkesült álláspontján, utóbbi csodálkozva látta, hogy az ész ugyanazt tanítja, mit a

Korán. Asal viszont Joktannak adta elő a Korán tanait, s ez is felismerte, hogy ezek az ő tapasztalataival összehangzanak, s így támadt benne a hit a Koránban és a próféta isteni küldetésében. Csak kettőt nem tudott megérteni, t. i. hogy a próféta sok dolog leírásában a mennyei világból vett képeket használ, s ezeket nem magyarázza, hogy az isteni tiszteletre nézve csak a törvényeknél és a külső szertartásoknál állapodik meg, és hogy az embernek megengedi a kincs-gyűjtést, mi által hiábavaló dolgokkal foglalkozik, s az igazságtól eltér. De, midőn mindketten a szigetet elhagyták, s az emberi társaságba léptek, Joktan meggyőződött, hogy az ő magas tanát nemcsak a tömeg, hanem a belátás tekintetében kitűnő férfiak sem értik meg. Most látta be az okot, hogy a próféta miért beszél képekben, és csak külső szabályzatokat adott. A közönséges emberek tömegét tartotta szeme előtt. Joktan most felismerte, hogy a bölcsesség és a javítás már mindabban foglaltatik, mit a próféták tanítottak, s mit nekik a törvény kinyilatkoztatott.

Ez a regény tartalma. Bizonyos, hogy Ibn Tofeil Algazel bölcsészetéből indult ki, de azon skepsist, melyből emez mysticismusának megalapítása végett kiindult, legyőzte, s a mindent kielégítő szemléletet úgy tekinti, mint a lassan megért ember erőinek természetes kifejlését. A skepsis maradványainak forrása nála részint az, hogy ő Algazelt vette kiindulási pontul, részint általában az, hogy a keleti ember egy magában kielégült és megnyugtató gondolkodás fokára felemelkedni nem tudott. Algazel a bölcsészettől elfordulván, lelkének nyugalalmát a positiv vallásban kereste; ellenben Ibn Tofeil a sufinak csak némely gyakorlásait tartja meg, mint ezek ismeretéhez saját abstractiója folytán vél eljutni; a positiv vallást úgy tekinti, hogy az csak a néptömeg felfogásához való alkalmazkodás, s a physikának és a methaphysikának határozottan barátja, mert az elméleti élet nagyobb becses bir, mint a cselekvés, a szemlélet pedig az ismeret legfőbb foka. De másrésről az is kitetszik, hogy a regény a próféta eljárását igazolni törekszik, mert a Korán ugyanazt tanítja, mit az ész. Hogy az ész igazságait a törvény képekben adja elő, ez a tömeg miatt van, mely az igazságot nem a maga tisztaságában, hanem csak képekben képes felismerni. Valójában még a legszellemibb vallásnak is megvan a képzelet epochája, s innen a gondolat tisztaságához csak lassan megy át. A kép formáját nem lehet a vallás ellen, mint hiányt felhozni, az a szellem míveltségének processusában minden tartalomra, tehát a vallásira is szükségképeni mozzanat. Természetes tehát, hogy

Avempace, mint bölcész reagál a Koránban előforduló képek és külsőségek ellen. De ezen reactio nem merő negatio, hanem haladás a kép tartalmától a gondolat formájához. Ő csak ott ellenkezik a Koránnal, hol ennek szabályait nem találja összhangzatban azon viszonytal, melynek Isten és ember közt lennie kell. De ezen viszony a legmagasabb fokon az ő felfogása szerint elvont, mert ezen viszony nála akkor helyes, ha az ember mystikailag elmerül az Istenbe. Ez sufismusának eredménye. De sufismusa ismét az arab aristotelikusoknál uralkodó dualismus folyománya. Ő ezekkel együtt a szellemi életet az istenség visszatükrözésének tekinti, mely az anyagot felteszi, de az isteni fény sugara épen ezen törik meg. Az anyag szenvedő elv, s a feladat ettől megszabadulni, mert az embert az isteni szemlélet kéjében, mely a legfelsőbb ismeret, akadályoztatja. De Joktan hogyan emelkedett fel az általa legmagasabb fokúnak tartott ismerethez? Úgy, hogy az érzékekből indult ki. Tehát az, mi feltétel a magasabbhoz és mihez ezen magasabb kapcsolódik, sem megvetni, sem megsemmisíteni való. Ibn Tofeijnél a szemlélet is más, mint Algazelnél. Ez társalkodik a prófétákkal, angyalokkal, neki nem elég az oly élet, mely az általános fogalmak körében mozog. De így az ő nyomozásai csak a képzelet szüleményei. Ellenben Joktan nem társalog angyalokkal, prófétákkal, hanem szellemekkel, melyek, mint a természet erői hatnak, és ezek fogalmai az astronomián alapulnak. Azonban Ibn Tofeil tanában is a tudományos fogalmak mellett a képzelet szinte nagyban űzi a maga játékát. A tudomány kénytelen elhagyni a képzelet világát és a mindenség ábrándos szemléletét, s a nyomozásnak a tiszta fogalmak által kijelelt útjára lépni. Avempace tehát a tudomány további fejlődéséhez az átmenetet képezi.

3. Averroes. Avicenna mellett az arab philosophusok ezen legnagyobbika nem a képzelet által szült ábrándok, hanem a józan, tiszta gondolkodás által törekedett a tudományos érdeket kielégíteni. E végett visszament az arab tudomány forrásaira. Aristotelesbe, s ennek szellemébe jóformán behatott. Aristotelesről, kit az imadásig tisztelt, azt mondja, hogy ő a gondolkodásban annyira ment, mennyire ember mehet, hogy az ő tana a legnagyobb igazság. Averroes a keresztény philosophusokra is nagy befolyást gyakorolt, noha ezek nem egy pontja ellen nyilatkoztak. Történeti jelentősége tehát messze kiható. Abul Valid Muhammed Ibn Ahmed Ibn Muhammed Ibn Roschd (Averroes) született 1105. Kordovában, oly családból, mely több nemzedéken át magas állami hivatalokat viselt. Már öregkorában philoso-

phiai eretnokséggel és istentagadással vádoltatván, magas hivatalától megfosztatott, s a moscheából kizáratott. Ő is, mint legtöbb arab bölcsész a philosophia mellett az orvosi tant művelte, s mint a marokkói fejedelem orvosa halt meg 1198.

a) Nézete a vallásról és a bölcsészetről. A philosophiai ismeretet az emberi lélek legfőbb czéljának tekinti, de beismeri, hogy azt csak kevesen, s ezek is csak nagy fáradalom mellett érhetik el. Mielőtt tehát az ismerethez eljutnánk, előbb hinnünk kell, oly tét, melyet minden scholastikus elmond. A vallás idő szerint előbbi, mint a philosophia, de ifjúságunk óta meg kell szoknunk a törvényparancsolta erényeket, mert ezek és a vallás nélkül a jónak belátásához el nem juthatunk, a bölcsészet ezeket felteszi. Ezért roszalja a philosophusok eljárását, kik miután a bölcsészethez eljutottak, a törvény megvetését hirdetik. A törvény a nép boldogítására rendelt, tehát a gyakorlati életre vonatkozó tan, s ki ezt háborgatja, az megérdemli a halált. Különben oly szabadelvű és türelmes, hogy minden vallásban lát valami igazat, s belátja, hogy azok csak lassan lettek tökéletesebbekké. De a vallás törvényei a philosophiai gondolkodást nem korlátozhatják, mert azok nem lehetnek a philosophiai kutatás szabályzója, a philosophia magasabb álláspontot foglal el, mint a vallás, az az igazság tisztább ismeretéhez emelkedik fel. A bölcsészet a tiszta és a teljes igazságot a speculatio és a bebizonyítás útján szerzi meg; holott a vallás vagy a törvény csak elbeszélő, vagy tanító, s alkalmazkodik a nép felfogásához. Mindemellett is sürgeti, hogy a bölcsészet ne ellenkezzék a vallással, sőt azt mondja, hogy a bölcsészet ne terjeszse el eredményeit a nép között, mert ez által a nép a vallásban nem tudna eligazodni, s így a bölcsészet rá nézve méreggá válnék. Az arab bölcsészek közt a különbséget a vallás és a bölcsészet között egy sem emelte ki oly határozottan, mint Averroes, noha a különbséget csak a formára, de nem a tartalomra nézve állapította meg tisztán. Abban teljesen igaza van, hogy a tudomány csak saját fogalmával fejezheti be művét és nem a vallással. Ebből következik, hogy a bölcsészet a vallás hitét bírálhatja, miután a tudományban a vallás tartalma a tudomány egy momentuma, s ő világosan mondja, hogy azon jogot, a törvényt bírálni, nem engedi magától elvenni, s kikel azon törvénytudók ellen, kik a bölcsészet ellenségei. A csoda fogalmát elfogadja ugyan a vallási tárgyakra nézve, de elutasítja azt a physika teréről, hol zavart okozhatna. A muhammedán orthodox dogmatikusoknak (motakhallim), kik a természet törvényét csak szokásnak te-

kintik, azt válaszolja, hogy Isten és a természet nem vesznek fel szokásokat. A próféta le nem ronthatja az emberiség törvényét, ő is ezen törvényhez van kötve. Mi őt prófétává teszi, az az, hogy az emberek üdvének szolgáló törvényt ad, felismervén az elrejtettet. De ezt ugyanazon úton ismeri fel, mint más emberek. Egyik nézete az, hogy a jelen életben az anyagi dolgok sorába tartozunk, tehát osztályrészünk korlátozott lét. Az ember, noha a legnemesebb lény a hold alatt, mégis csak egy középső a muló és az örökkévaló közt. A dolgok rendjében fekszik, hogy minden lény közvetlenül és tökéletesen csak magát ismeri meg ugyan, mivel magával azonos és abból semmit sem lehet tökéletesen megismerni, mivel a megismerő nem azonos. De, mivel az alsóbb a felsőbbel bizonyos analogia által függ össze, ez által a felsőbbet is megismerheti. Ezen ismeret analogia általi, s minden égi lény rászorul erre, annál inkább mi emberek, kik a létnek sokkal alantabb fokán állunk. Csak az Isten ismerete nem szorul analogiára. E tételeken azon régi különösen plátói nézet csillámlik át, hogy az égi testek tökéletesebbek, mint az ember, s ismeretünk az Istenről is korlátozott, noha azt egészen el nem zárja előlünk. Ő az emberfeletti extasis ábrándos képzeteit is egészen mellözi. És a tudományos ismeret körét sem vonja össze szűkre. Igaz, azt mondja, hogy a jelenvaló emberi tudományunk sok dologra nézve nem elegendő; de az mégis minden tárgyra nézve összefügg az isteni tudománnyal, s azon alapszik, hogy mi az Isten tudományát, mint ez a dolgoknak lételt ad, megismerhetjük. A dolgok csak az által ismerhetők meg, hogy isteni gondolatokon nyugosznak. Ezért tisztán áll előtte azon szép igazság, hogy azok, kik csak az érzéket veszik fel, a tudományt megsemmisítik, mivel az érzéki folytonosan változván, a tudomány állandó jellemének meg nem felel.

b) Averroes metaphysikája. Ezt egészen Aristoteles nyomán szerkesztette össze. Mindenek előtt az állag és járuléknak fogalmát állapítja meg. Állag az, mi magától létezik (per se stans) *) s hogy valóban létezzék, járulékokra nem szorul, holott a járulékokra nem szorul, holott a járulékok egy állagot tesznek fel, melyben be-rejlenek, s mely azokat okozza. A járulékokhoz számítja mindazon 9 kategóriát, melyeket Aristoteles az *ουσια* után felsorol. Ez hibás fel-fogás. Továbbá megkülönbözteti az érzéki és az érzékeletti állagot. Az érzéki, vagy a testi állag felteszi alzatul az anyagot, mint elvet,

*) Minden jelesebb arab bölcész iratai le vannak fordítva a latinra.

mert anyag nélkül testet gondolni nem lehet. De az állag kimagyarázásához az anyag még nem elegendő, szükséges még egy másik elv, s ez a forma, mert minden állagnak különbségében a másiktól saját határozottsága (quidditas) van, melyet az anyagból egyedül kimagyarázni nem lehet. Anyag és forma az állag két elve. A kettőnek viszonya egymáshoz az, hogy a különös dolgok formái az anyagban ben-rejölők. Az anyagnak és a formának ezen egysége által feltételeztetik az állag valósága és mivolta (quidditas). Ebből foly az általános fogalmak természete. Az általános a dolgokban immanens ugyan, tehát reale, de az általánosnak formáját a gondolkodástól nyeri. De hogyan kaphatja az általános a maga formáját a gondolkodástól, ha az a dolgokban immanens? Az ingadozás itt is megvan.

De a testi állagokban a forma nincs magában véve az anyaggal egyesítve, hanem egy ható okra van szüksége, mely az anyagot a forma felé mozgatja. Noha tehát forma és anyag az állagnak benlevő elvei az állag lehetővé tételéhez még a ható ok kell, mely noha az általa okozott állagtól különböző, mégis hozzá bizonyos viszonyban áll. Épen úgy, mint a szép mű csak azon föltétel alatt adható elő egy anyagban, hogy az egyelőre a művész szellemében van előképezve. Tehát a természeti dolgoknak kétféle létet tulajdonít: érzékit és értelmet, mert azok nemcsak az érzékek által észrevehetők, hanem az értelem által gondolhatók is. De ezen értelmiség bennök csak a ható ok által feltételeztetik. A dolgok értelmiek csak azon feltétel mellett hogy azon ható okban, mint gondolat praeformálva vannak. Azokat a ható ok egy észbeli gondolat szerint, mely azok eszményi előképe, valóságra emeli. A természeti állagok kimagyarázásához tehát az anyagi okokon kívül elválasztott formákat (formae separatae) vagyis tiszta értelmiségeket kell felvenni, melyek a dolgoknak legfőbb ható okozói, s értelmiségük alapjai. Erre gondoltak azok, kik a jelenségvilág fölött az ideavilágot vették fel, de abban hibáztak, hogy a formákat a dolgoktól elszakították. Ez Plátó ellen van.

De az állag okaihoz tartozik a célbeli ok is, mert a mozgó okból kiinduló mozgásnak annál inkább van célja, mivel a ható ok egy észbeli gondolat előképe szerint hat. S ezen célbeli ok a legfőbb ok, mert a többi ok mind miatta van. A ható ok, okozatában a cél felé törekszik. Az anyagi ok a ható okra nézve az alzat, hogy a cél az okozatban megvalósuljon; de a formai ok viszonyban a ható okhoz maga a cél, melyet amaz elérni törekszik, miután a mozgó oknak minden működése oda iránylik, hogy az anyagot a forma felé irá-

nyozza, s az állagot határozott mivolta szerint valóságra emelje. Tehát minden érzékinek kimagyarázásához négy okot vesz fel: anyagi, mozgató, formai és czielbeli okot. Ebből foly a generatio és a corruptio fogalma. A generatio feltesz egy anyagot, mely képes bizonyos formát felvenni, de egyelőre még attól meg van fosztva. A privatio tehát a generatio lényeges feltétele. De ezen privatio csak bizonyos forma privatioja, tehát viszonylagos. Ezért a generatiónál, mivel egy való valamit feltesz, melyből egy más lesz, nem lehet absolut privatióra gondolni. És megfordítva a corruptio abban áll, hogy az anyag ismét megfosztatik azon formától, mely neki osztályrészül jutott. A generatiónak és a corruptiónak tárgya nem az anyag, nem a forma, hanem az anyag és a formából összetett — az állag. Az anyag és a forma fogalma folytán ő is megkülönbözteti a lehetőséget (potentia) és a valódiságot (actualitas). A potentia ismét cselekvő és szenvedő. Cselekvő az, mi másra hatni képes; szenvedő az, mi a lehetőséget rejti magában, hogy más ható ok által valamire meghatároztasék. Tehát mindkét potentia átmehet a cselekvékenységbe, de ez különböző. Averroes itt a kölcsönhatásra gondol. A cselekvő potentia ismét kétnemű, vagy olyan, mely természeténél fogva cselekvékeny, vagy olyan, melynek működése abban áll, hogy valami után vágyódik. Előbbi az élettelen, utóbbi csak az élő lényekről áll. És mivel ezek vagy eszesek, vagy nem, ezért az élő lényeket megillető potentiának működése vagy észszerű megfontolással van összekötve, vagy nem. A természeti dolgok potenciái egyre vannak meghatározva, s ha a kellő feltételek megvannak, szükségképen az actualitásba mennek át. Ellenben azon lények, melyek választásból cselekesznek, nem mennek szükségképen át a cselekvésbe akkor sem, ha a potenciájoknak megfelelő tárgy meg is van előttök, mert választhatnak. Mi a szenvedő potentiát illeti, itt is van különbség a közelebbi és a távolabbi potentia közt, a mint az alanynak vagy azon képessége van, egy cselekvő ok behatása által közvetlenül közép fokok nélkül valamivé lenni, vagy, a mint több közép fokon kell átmennie, mielőtt azzá lett, mivé lehet, vagy lennie kell. Mindkét esetben, hogy a potentia a megfelelő valóságba átmenjen, feltételek, hogy azon cselekvő okok működjenek, melyek a potentia átmenetét az actualitásba közvetítik. Ha ezen feltételek megvannak, akkor azon processus szükségképen beáll, s a mi előbb csak csira szerint volt meg a potentialis alanyban, valóságra hozatik.

A potentialitas és az actualitas közti viszony általában uralko-

dik az anyag és a forma közt. Az anyag az állagra nézve a potentia, maga a forma azon actualitas, melyre az anyag a ható ok által emel-
tetik, az az anyag és a formából álló állag valódiságának elve. Az állag képzésének processusa tehát nem az, hogy a forma kívülről öntetik be az anyagba, hanem a természeti dolgok formái már az anyagban rejlenek, s az anyagban a lehetőség szerint rejlő forma a ható ok működése által a valóságra kiemeltetik. Minden dolog keletkezése tehát nem más, mint a potenciális alanynek átmenete a potentialitásában alapuló valódisághoz. De nem támadhat minden mindenből, hanem minden formára bizonyos anyag tételik fel, s ezért a dolgok nemcsak a forma, hanem az anyag által is különböznek egymástól.

Ha egyes természeti dolgokról van szó, a potentia előbbi, mint az actualitas. De ha általában van szó az ok elsőségéről, ez feltétlenül az actualitást illeti. Mert ha a célbeli okot vesszük, úgy az actualitas vagy a valódiság a potentia befejezése, az tehát azon cél, melyre a potentia irányult. De a cél az első és a legfőbb ok, mely által minden többi feltételeztetik, mely fogalmánál és rangjánál fogva a többieket megelőzi. Ha tehát az actualitas a potentia célja, úgy az actualitas, mint ok megelőzi a potenciát. És az actualitas, mint ható ok is előbbi a potenciánál, mert ez maga által át nem mehet az actualitásba, hanem e tekintetben a ható okra szorul. De a ható ok nem lehet más, mint a valódi, mert csak ilyen képes hatni. Tehát az okbeliség elsőségénél kell maradnunk. Az actualitást, mennyiben a potenciára nézve, mint ható ok feltételik, az idő szerinti elsőség is megillesheti ugyan, de ez rá nézve nem lényeges. Mert hol az egyes támadó és enyésző természeti dolgok ható okairól van szó, ott ezen okok az okozatokat idő szerint is megelőzik, de ezen idő szerinti elsőség a ható okokra nézve nem általános törvény. Mert ha ennek volna helye, úgy minden okot idő szerint egy más előzne meg, ezt ismét egy más, és így a végtelenig. Így az első örök okhoz el nem jutnánk. Ha pedig ilyen nincs, úgy időbeli támadás és enyészés sincs. Nem lehet állítani, hogy a világ oka a világot idő szerint is megelőzi, mert így a világfolyás csak része egy előbbi világfolyásnak, ez ismét egy része egy másnak és így tovább. Szemközt a potenciával tehát az actualitást illeti az okbeliség elsősége, de az okbeliség elsőségét nem kell az idő szerinti elsőségre is kiterjeszteni. Ezek nyomán az actualitas jelesebb, mint a puszta potentia, mert a potentia, mint ilyen magába zárja a privatiót is. De a privatio egyszersmind a rosznak fogalma, mert a rosz, privatio. A rosznak tehát csak ott van helye, hol potentia is van,

ellenben, hol a tiszta actualitas van, onnan a rossz és a gonoszság ki van zárva.

Az egyes érzéki állagok a generatio által támadnak, a corruptio által elenyésznek. Mindkettő tehát a változás magasabb fogalma alá esik. Averroes négyféle változást tanít: generatiót és corruptiót, gyarapodást és fogyást, átváltozást (alteratio) és helyváltozást. Az első kettő magát az állagot illeti, másik kettő az állag mennyiségét, az alteratio annak mivoltát, a helyváltozás a helyiséget. Azon állagokban, melyekben nincs helye a generationak és a corruptiónak, hanem csak másféle változásnak, az anyag más, mint azokban, melyek a generatio és a corruptio alanyát képezik. Az első két közé tartoznak az égi testek, melyek csak helybeli változásnak vannak alávetve. Ezek anyaga tehát más, mint a hold alatti testeké, s így a világnak két része van: ég és föld.

Ha a fentebb előadott négy okot tekintjük, ezeknek egyike sem mehet a végtelenig, hanem mindig el kell jönnünk egy, a minden egyebet feltételező elsőhöz. Ezt kimutatja egyenkint. Az anyagi okra nézve ezt mondja, valami kétféle módon eredhet másból, p. o. viz a levegőből és levegő a vízből. A támadás ily módja egy kört képez. De valami támadhat másból úgy is, hogy ezen más már bizonyos formával bír, de ezen valóságában azon lehetőséget is foglalja magában, hogy egy mozgató ok hatása által magasabb valóságra is emeltethetik, p. o. a tojás a természeti tényezők behatása által alakulhat élő lénynyé. Itt tehát egy valódi lét a másikhoz úgy viszonylik, mint anyag és azon másik valódi lét, ismét egy más valódi létet tesz fel, mely hozzá ismét, mint anyag viszonylik és így tovább. De mehet-e az egyik anyag feltevése a másikra nézve a végtelenig? Nem. Mert ha első anyagot, melynek semmi feltevése nincs, nem veszünk fel, úgy minden állagban végtelen sok anyag és végtelen sok forma van. Az anyagra nézve tehát szükségképen egy első anyagot kell felvennünk, mely minden állagok alapját képezi, s mely a valódiság szerint még semmi sem a levőből, de a lehetőség szerint minden, miután a potenciából minden lehet. Az első anyag tehát tisztán formátlan, határozatlan lét, az lehetősége minden valódi határozott létnek, mely belőle a ható ok működése által kihúztatik (extrahitur). De a célok sora is egy utolsó célban végződik, mert e nélkül a mozgás, mely cél nélkül nem gondolható, nem bírna célponttal, s így semmis, alaptalan lenne. És ha a mozgást nem lehet utolsó cél, azt első, ősfurma nélkül sem lehet gondolni, melyre minden mozgás annyiban iránylik

hogy ennek célja a világit ezen ős formához hasonlóvá tenni. A formák száma tehát a világi dolgok körében nem mehet a végtelenig, vagyis a formák kihúzása az anyagból nem mehet a határozatlanig, sőt valamennyi forma utoljára az egy ős forma által feltételeztetik. Ez áll a mozgató okról is. Mert ha egy mozgás egy más által idéztetnék elő, ez ismét más által és így tovább a végtelenig, így semmi mozgás létre nem jöhetne. Kell tehát egy első mozgató oknak lenni, mely többé nem mozgató, s melyből minden mozgás kiindul.

Averroes ezen metaphysikai elvei Aristoteles tanain alapulnak, ő azokat újakkal nem gazdagította, legfeljebb módosította, vagy némely tételeiből a kezének kínálkozó következményeket levonta. Azonban Averroes metaphysikájának egyik hiánya az, hogy ennek jellemét tisztán meg nem tartja, mert már itt tüzetesen szól természeti és szellemi lényekről és ezek felosztásáról, mi nyilván a metaphysika határára túlesik. Ennek oka az, mivel az anyag nemcsak általában, mint tartalom, hanem különös tekintettel a testi lényekre is lebeg előtte.

c) Tan az Istenről, s ennek viszonya a világhoz. A metaphysika alapján bizonyítja be az Isten lételet. Minden, egy mozgató elv által mozgattatik. Minden csak annyiban mozgattathatik, mennyiben a mozgáshoz a potentia megvan benne, de a mozgás egy valódi mozgatót tesz fel. De minden mozgatóra nézve nem lehet még egy magasabb mozgatót a végtelen sorozat szerint felvenni, szükségképen tehát eljutunk az első mozgatóhoz. Ez az Isten. Ezen eredményhez vezetettünk, ha meggondoljuk, hogy az actualitas általában megelőzi a potentiát. Tehát a dolgokra nézve, melyek a potentiából a valódiságra törekeshnek, kell egy lényt felvenni, mely többé nem potentia, hanem tiszta actualitas, s mely lényegénél fogva szükségképen mozgat. Tehát az Isten létele minden kétséget kizár. Mivel a mozgás, melyet a világban észreveszünk, kényszerít minket, hogy az első mozgató fogalmát gondoljuk, mely maga nem mozgató, de szükségképen mozgat, úgy az első mozgatónak öröknek kell lenni, mert különben más által hozatott elő, tehát előbb csak a potentiában volt meg, s más mozgató ok által emeltetett valódiságra, s így nem első mozgató. De a belőle eredő mozgásnak is öröknek kell lenni, mert ő lényegénél fogva mozgat, tehát ha ő örök, azon mozgásnak is ilyennek kell lenni. Ezekből következik, hogy az első mozgató anyagtalan lét, substantia separata. Mert ha anyagi volna, úgy anyag és formából volna összetéve, s ekkor mint testi a mennyiség kategóriája alá esnék. De a mennyiség mindig bizonyos mennyi, ilyen pedig végtelen erővel nem

bir. Ő tehát tiszta forma, minden potentialitas ki van belőle zárva. Az első mozgató továbbá csak egy lehet, mert ha a mozgás, mint örök folytonos és egységes, az első mozgató is, melyből azon mozgás kiindul, csak egy. Az Isten egy és egyetlen az egyáltalános egyszerűség értelmében. Az Istenben tehát több tulajdonságot vagy attributumot nem vehetünk fel azon értelemben, hogy ezek magától az isteni állagtól realiter különbözök, s ennek mintegy *superadditum* a. Minden, mi az Istenben van, az benne absolute egy és ugyanaz. Mert az Isten, mint első mozgató, szükségképen létezik. Ha tehát az isteni állagban a tulajdonságok többségét vennők fel, mivel az ily attributumokat, mint levőket kell gondolni, a szükségképeni lények többségét vennők fel. Ha pedig azt mondanók, hogy azon attributumok az isteni állaghoz tulajdonképen nem járulnak, hanem az isteni állag által okoztatnak, így se nyernénk semmit, mert ekkor egyrésről a lét szükségessége illetné őket, mivel az isteni állagban vannak; másrésről a lét szükségessége nem illetné őket, mivel azok valami okozott. Tehát *denominaciones substantiales* az isteni állagra fel nem vehetők, hanem minden, mi az Istenben van, az benne absolute egy és ugyanaz, az egy és egyszerű isteni természete. Averroes azt mondja, hogy az Isten első mozgató, hogy tiszta *intelligentia*, ezek pedig határozottságok. Tehát az Istenben vannak tulajdonságok, de ezek *immanens* határozottságai, azok nemcsak oly mivoltok, mint a dolgokban, melyek ezeket el is veszthetik, hanem azon határozottságok az Istennek saját működései. Mikép a határozottság benne *immanens*, úgy ő a határozottságban *immanens*. Ő maga ezen tulajdonságok mindegyike. Averroes annyira fél a különbségeket az Istenben gondolni, miszerint azt véli, hogy ha attributumokat tulajdonít az Istennek, azok, mint rajta kívül létezők hozzájárulnak, s így az ő isteni állaga a keleti felfogás szerint pusztá, *abstract*. De ezen felfogáshoz részeről az is járult, mivel ő az attributumok többségét nem tudja másképen gondolni, mint összetételt, miből kitetszik, hogy a szelleminek tiszta felfogásáig az arabok legnagyobb bölcsésze sem hatott el. Ezen hiány nyomja az összes arab *philosophiát*. Szólván a magával teljesen egyenlő, magában minden különbséget kizáró isteni állagról, itt *polemiailag* felhozza, hogy a keresztyén háromság az isteni természet egyáltalános egyszerűsége ellen van, mivel ezen tan szerint a három személy *denominaciones additae per substantiam*, tehát, hogy az isteni személyek az isteni állagtól realiter különbözök. A keresztyén vallás ezt

nem tanítja, hanem azt, hogy az isteni személyek (belső különbség) állagra nézve azonosok, formáikra nézve különbözők.

Averroes szerint az isteni lény nemcsak az állag és az attributumok metaphysikai, hanem a nem és a fajból álló összetételét is kizárja. Nemi és faji momentumot csak az anyag és a formából álló dolgokban lehet megkülönböztetni, mert itt az anyagi momentum a nemet, a formai a fajt képezi. *) Csak ily dolgokról lehetséges a definitio. De az isteni egyszerűség azt hozza magával, hogy benne nincs helye a lényeg és a valódiság összetételének, mivel egy lénynél, mely szükségképen létezik, a valódiság nem járul a lényegiséghez, hanem a kettő egy. Ez mély igazság, de itt ismét előbbi polemiákra kell visszatérni, s azt mondani, hogy épen a tulajdonság az, mely a létet és a lényegét mutatja.

Mint Aristotelesnél a létezőnek négy oka nem mehetett a végtelenbe, úgy Averroesnél is azoknak mindegyike egy utolsó okban foly össze. Az utolsó, vagy a legfelsőbb ható ok tehát nem más, mint az Isten. A formai okok körében is ő a legfelsőbb forma, mely által a többi mind feltételeztetik, miután ő, mint első mozgató a tiszta forma minden anyag nélkül. Ez áll a célbeli okról is. Az Isten, mint a legfelsőbb forma mindennek az utolsó célja is, a célbeli okok sorozata benne jut el a zárponthoz. Az Istenen túl magasabb cél nincs, melyre a netalán belőle kiinduló működés iránylanék. Mert ha volna fölötte még egy cél, úgy ő neki, mivel a dolgot a cél felé a ható ok irányozza, okozottnak kellene lenni, mi az Istennel ellenkezik. Az Isten célja tehát ő maga, a mozgás, mely az Istenből szükségképen kiindul, csak reá iránylik. Ezt nem kell úgy érteni, mintha az Isten ez által valamit nyerne, mert az Isten semmire sem szorul. Az Istentől a belőle eredő mozgás által a dolgok lételt nyernek a nélkül, hogy ez által az ő tökélye nagyobbodnék. A világon tehát minden a legfőbb okra az Istenre vezetetik vissza, ki ható, formai és célbeli ok.

De az anyagi okok is a világi dolgok körében az első anyagra vitetnek vissza, mely forma nélküli ugyan, de azon lehetőség, hogy minden formává megalakulhat. Az anyag minden állagban ennek lehetősége, valódiságának belső elve pedig a forma. Így viszonylik az első anyag is a világhoz, az ennek lehetősége, az a világra, mint szükségképeni föltétetik, mert, hogy valami valódi legyen, előbb lehetőnek kell lenni. A világot se lehet gondolni, mint valódit az anyagnak, mint

*) Épen mint Aristoteles.

a világ lehetőségének feltevése nélkül. Egy dolog valóságára még azon más lehetőség által van ugyan feltételezve, mely a ható okban rejlik; de ezen lehetőség, mint feltétel a valósághoz még nem elegendő, mert egy ható ok birhat ugyan azon erővel, hogy egy bizonyos okot előidéz, s ezen okozat mégis lehet lehetetlen, ha nincs alzat, melyen az ok hatása végrehajthatnék. Tehát a dolgok valóságához két lehetőség tétetik fel, egyik az, mely a ható okban rejlik, a másik, melynek alzata az első anyag. Szóval a valóság megfejtéséhez szükségképen két elvet kell felvenni, Istent és anyagot. A kettő, mint minden lét alapelve egyenlőképen jogosult, az egymás mellettinek viszonyában áll. Egyik elv nem függ a másiktól. A dualismus világos, sőt Averroes szerint jogosult. De ha az anyag az Isten mellett, mint különálló elv megáll, úgy az Isten nem a legfelsőbb ható ok, mert az anyag az ő okbeli működésének körén kívül esik.

Az első anyag azonban egy pillanatig sem lehet forma nélkül, mert a forma a dolgok valóságának immanens elve, az anyag azoknak csak lehetősége. Valóság tehát az első anyagot, mint ilyet nem illeti, örök az csak azon föltétel alatt, hogy örökké formává alakíttatik. Nem lehet gondolni, hogy az első anyag először az örökkévalóság óta, mint első anyag létezett, s csak azután idő folytával alakíttatott formává. Az anyag alakíttatása formává oly örök, mint maga az anyag.

Továbbá az első mozgató fogalmából következik, hogy a mozgás örök. Ez következik az időből is, mely mivel mozgás nélkül nem gondolható, szinte örök. De a mozgást nem lehet gondolni a mozgattól nélkül, tehát ennek is öröknek kell lenni. Ezen kívül a mozgás eredménye nem más, mint az anyag megalakulása, mivel a mozgás által az anyag lehetőségében rejlő forma a valóságra emeltetik. Tehát a mozgás eredményének szinte örökkévalónak kell lenni, az anyag soha nem lehet forma nélkül.

Mindezekből Averroesnek azon fontos tana következik, hogy a világ örökkévaló. A világ ugyanis nem más, mint a formává vagy a valósággá kiképzett anyag. Ha tehát az anyagot soha nem lehet forma nélkül gondolni, úgy az anyag örök volta csak azon feltétel alatt állhat meg, hogy a világ is örök. A világ továbbá azon mozgás tárgya, mely az első mozgatóból kiindul. Ha tehát a mozgás örök, és ha ezt nem lehet gondolni mozgattól nélkül; úgy a világnak is, mint mozgattól ép úgy öröknek kell lenni, mint a mozgásnak, s azon okok, melyek a világ kezdete ellen szólnak, szólnak a világ vége ellen is. Ezért a világról kimondja, hogy az ingenerabilis és in-

corruptibilis. Az az Isten mellett és rajta kívül örökké létezik. Az Isten a világ oka nem mint teremtő, hanem, mint mozgató. Isten és a világ egymást kölcsönösen kiegészítik, az egyik nem volna a másik nélkül az, a mi.

De ha a világ, mint ilyen örök, úgy a levés és enyészés, a generatio és a corruptio oly nemű, hogy ezen processusnak nincs kezdete, nincs vége. Az individuumok örök sorrendben támadnak és enyésznek, s itt csend nincs, mivel a mozgás az anyagnak a formává való kifejlése. Ha tehát a mozgás örök, a generatio is ilyen. De, mivel minden a generatio útján támadt, enyésző is, a generatio csak azon föltét alatt örök, hogy a corruptio processusa is ilyen. Az örök mozgás által egyik a másiktól örökké születik. Az egyiknek generatiója a másiknak corruptiója, s ezen processusnak időbeli határa nincs. Ez tulajdonképen végnélküliség, s ezt helyesen megkülönbözteti a végtelenségtől (infinitum per se et per accidens). Egyszerre igenis végtelen sok dolog nem lehet, de hogy a dolgok végnélküli sorrendben egyik a másiktól támadnak és enyésznek, ez nem ellenmondás. Ezért a dolgok egy nemében sincs első individuum, melytől a többiek származnának. Ez áll az emberi nemről is. Egy első emberről szó nem lehet, noha innen szokás a generatio sorának örökkévalósága ellen érvet meríteni. Mondják ugyan az emberi lélek halhatatlanságának alapján, hogyha az emberi individuumok végtelen sora minket már megelőzött, ezek lelkeinek létezni kell, tehát most a lelkek végtelen száma létezik. De az emberi lelkek sokaságáról a testeken kívül, melyeknek formái a lelkek, észszerűen nem lehet szólni, mert a dolgok többségének, individualitásának alapja egyedül az anyagban fekszik, s nem a formában. Tehát az egyes lelkek egyéni fenmaradását testeiken kívül felvenni nem lehet. És ha a mozgás fogalmában fekszik, hogy minden individuum, mely támadt elenyészik, mivel ez a generatiói sor folytatásának feltétele; az Isten sem képes egy enyésző individuumot az örök fenmaradásban részesíteni, mert mi támadt, az el is enyészik. Ezt kívánják a természet örök törvényei, s ezeket az Isten sem változtathatja meg. Itt tehát azt állítja, hogy a dolgok sokaságának alapja az anyagban van, holott metaphysikája kezdetén mást tanít.

Averroes azok ellen polemizál, kik világteremtést tanítanak a semmiből. Szerinte a dologban az egész hiba abban rejlik, hogy az Istennek akaratot tulajdonítanak a szabad választás értelmében. Ő ezt azért távolítja el, mivel ilyen akarát mindig valamire iránylik, minek híjával van, s mivel ily akarát nem gondolható szenvedő állapotok és

változás nélkül, mi mind az Isten fogalma ellen van. Averroes szerint az Isten nem működik szabad elhatározással, működése saját természetével. Az Isten működés nem egyrangú a természeti agentia működésével. Az Isten működése tudatos és nem pusztán természeti, mivel ő, mint tiszta állag, értelmiség, s lényege az ismeretben áll. Az ő működésének szükségessége annyiban alapszik természetében, hogy ő természetes jósága által örökké úgy van meghatározva, hogy az általa feltételezett mozgás folytán mindent a lehetőségből a létre emel, s legmagasabb tökélyre visz. Az Isten működése gondolkodás; de ezen működés folytán az Isten természetes jósága minden fölibe kiárad. Csak ha az Istennek azon egyáltalános, természetes jóságát értjük, mely a mozgásban minden dolgok fölé kiárad, szólhatunk az Isten akaratáról. A világ örök létéből következik egysége is. Ezen egység kétféle. Egységes a világ, mert benne minden a mozgás egysége alatt áll, ez pedig végesetben az első mozgatóból indul. De a világ annyiban is egység, hogy csak ezen világ való és lehető és semmi más, különben a mozgásnak is többféleképpen kellene lenni, mi az előbbieknél nyomán lehetetlen. Averroes is, mint arab bölcsész-társai, elvevén az Istentől az akaratot, a szellem fogalmát megcsontította, mert gondolkodó szellemet akarat nélkül tanítani, gondolkodásunk önkénye által megcsontított lény képze. Averroest és társait az ily önkényes gondolkodás terére az emanatio hajtotta. A világot csak, mint teremtetést az Isten egyáltalános szabadságából lehet megérteni, az nem a substantiának evolúciója, emanációja ex necessitate naturae.

d) A világ szerkezete. Ha a mozgás örökké folytonos és egységes, az kör formájú, mivel egyedül ezen mozgás az, mely ismét kezdetébe visszatér. Ezen körmozgás az ég mozgásában van meg, mert az ég, a világ központja, t. i. a föld körül kering. Az ég örök körmozgása által feltételezzük minden másnemű mozgás a hold alatt, a természeti dolgok generációja és corruptiója, fogyása és gyarapodása és minden változása.

Az ég körmozgása pedig az első mozgatóból ered, mivel ez minden mozgás legfelsőbb alapja. Kérdés: minő módon mozgatja az első mozgató az eget? Ezen mozgás nem lehet fizikai, mert ekkor az első mozgató az égnek lelke volna, holott ő anyagtalan, tiszta értelmiség. Az Isten az eget úgy mozgatja, hogy ez azt óhajtja. Mivel az eget úgy gondolja, mint legnemesebb testet, s mint átlekésültet, tehát értelmet és ismeretet tulajdonít neki. Érzékeket és képzerőt nem ruház

ugyan rá, mivel ilyenekkel itt alant az önfentartás czéljából, s az értelmi ismeret közvetítése végett csak az élő lények birnak, holott az ég enyészhetlen levén az önfentartásra nem szorul, és mivel értelme a generatio és a corruptio alá eshető anyaggal *) nincs összekapcsolva, mint az emberi értelem, ezért az értelmi ismeret közvetítése végett sincs szüksége az érzékekre. Ellenben, mivel észszerű lélekkel bir, ebből szükségképen következik, hogy tulajdonsága a vágy azon jó után, mely nálánál feljebb áll. Ez a legfőbb mozgató, mely által minden jó feltételeztetik. Értelménél fogva tehát az ég megismeri az Istent az egyáltalános értelmiséget, s ezen ismeretből támad benne azon kívánság, hogy tökély tekintetében az Istenhez a lehetőségig hasonló legyen. Ezen hasonlatosságot az örök mozgás által éri el. A mozgás már magában véve tökéletesebb, mint a nyugalom, s az örök körmozgás minden mozgás közt a legtökéletesebb. Tehát az ég ilyen módon mozgatatik az első mozgató által. Az Isten csak annyiban mozgat, mennyiben ő, mint a legfőbb jó az ég kívánságának tárgya; a mozgás pedig olyan, melyet az ég magából ismereténél és a legfőbb jó utáni kívánságánál fogva végrehajt.

De a legfelsőbb ég mellett van több égi kör, melyek mindegyike saját mozgással bir, úgy azonban, hogy ezek mind az egyáltalános mozgásra vonatkoznak. Ezen mozgások is birnak mozgatókkal, s ezek szinte tiszta értelmiségek. Minden mozgató a neki megfelelő égi sphaerának mozgató oka, formája és czélja. Tehát az égi sphaerák sorának megfelel a tiszta értelmiségek sorozata. Ezek közt az első, az első mozgató. Ebből ered az értelmiségek láncolata, s folytatódik le a legalsóbb égi körig, a holdkörig. De a hold mozgatójával a tiszta értelmiségek láncza nincs bezárva, mert ezen lánczhoz még a cselekvő értelem (intellectus agens) kapcsolódik. A tiszta értelmiségek sora itt jut el a zárponthoz. A közvetlenül alárendelt értelmiség mindig tökéletlenebb, mint a föléje rendelt. Az első mozgató pedig valamennyi tiszta értelmiségek feltétele. Ha nem állának egymáshoz ezen viszonyban, t. i. hogy az egyik a másiknak feltétele, úgy szám szerint nem különböznének egymástól, mivel itt az egy fajon belül az egyéni megkülönböztetés elve, t. i. az anyag hiányzik. A mozgató okok sokasága le nem rontja a mozgás egységét, mivel az alárendelt mozgatók úgy lételükben, mint mozgásaikban az első mozgatótól függenek.

*) A természet hiányos ismeretének eredményei itt mutatkoznak.

De ha úgy az első mozgató, mint az alárendelt mozgatók tiszta értelmiségek, kérdés, mi ezen értelmiségek ismeretének tárgya? Egyelőre saját lényegiségük, melyet minden értelmiség közvetlenül megismer, s lényegük ezen ismerete olyan, hogy benne az ismeret és az ismert egyáltalában összeesik. Ha már a mi értelmi ismeretünkben az ismerő és az ismert egy, pedig a mi ismeretünk az anyaggal összefügg, annál inkább fog az állani az elválasztott, azaz a tiszta értelmiségekről.

De azon értelmiségek ismerete nem vonatkozik-e más dolgokra is? Az ég körében az, mi másnak oka, ezen más által megismertetik, mert egészen észszerű, hogy az alsóbb tökéletesíttetik, ha a felsőbbet megismeri. De a magasabb az alsóbbat ennek saját lényege szerint meg nem ismeri, mert ez esetben az alsóbb által az ismeretben tökéletesíttetnék.

Ebből következik, hogy az Isten, mint a dolgok első mozgatója, az alatta álló dolgokat, a mint ezek magukban vannak, meg nem ismeri, különben azt tennők fel, hogy a dolgokat azon módon ismeri meg, mint mi, hogy tehát a dolgok, mint értelmiek vele szemközt állanak, s ő azokat ezen feltevés mellett veszi fel a maga ismeretébe, mi által az Isten ismeretét az alárendelt dolgoktól függővé tennők. Az Isten tehát tulajdonképen csak magát ismeri meg úgy, mint ő valójában van; mi alatta áll, azt ő meg nem ismeri, a mint az valójában van, hanem tökéletesebb módon. Az ő ismerete ezen dolgokról sem ezek egyedi, sem általános létére nem vonatkozik, hanem az ismeret mind e két nemét felülmúlja. Az Isten meg nem ismeri a dolgok többségét, mint ilyet, az ő ismerete az ő egységes és osztatlan létének ismerete, s csak így ismeri meg azt is, mi alatta áll.

Hasonló áll az alárendelt mozgatókról is, csak hogy ezekre nézve az önismeret nem elegendő, sőt mindegyikének a fölötté álló értelmiségeket is meg kell ismernie. Ezekben tehát megvan az ismeret pluralitása, mely annál nagyobb, minél inkább leszállunk, tehát az emberi értelemben legnagyobb. Az arab bölcsészek szerint tehát az ismerő és az ismeret tárgya, a gondolkodás és a lét nem fedik egymást, azok közt megfeleléség nincs.

Az elválasztott értelmiségek ezen ismeretében áll az ő életük és boldogságuk, s mindkettő annál nagyobb, minél magasabb az intelligencia. Az alárendelt intelligenciák csak az Isten által boldogok, mivel önismeretük nem elegendő; ellenben az Isten egyedül maga által örök és teljes módon boldog.

De ha az Isten az egyes lényt az ő létele szerint meg nem ismeri, ebből következik, hogy az isteni gondviselés az individuumokra ki nem terjed, tehát az egyes ember egyes ügyeire és cselekedeteire sem. Ez már azért lehetetlen, mivel az individuumokat annyi baj éri, mely pedig nem következik szükségképen a természet folyásából, az egészen esetleges. Az isteni gondviselést csak mint általánost lehet gondolni, az az égi sphaerák körében csak az általános világfolyás fentartására, a hold alatti dolgok világában pedig a nemek és a fajok jólétére vonatkozik. Itt alant csak az esik az isteni gondviselés körébe, mi a szükségképeni természetfolyásban alapszik, mi rendesen megtörténik és visszatér. Minden rossz, minden corruptio, mennyiben ez szükségképeni és természetes, az anyagból ered. Mint láttuk, az anyag nem emánál az Istenből. Tehát az Istentől teljes távolságban fekvő, s nem is belőle eredő anyagban van a rosznak és a gonoszság forrása. Averroes szerint az isteni gondviselés csak a nemekre és a fajokra vonatkozik, az egyedekre nem. De a nem, a faj csak az egyedekben van meg.

e) Lélektan. Averroes szerint az ember középtag az égi testek és a természeti dolgok, az örökkévaló és az időbeli közt, mivel a kettőt egyesíti. A lélek az élő test formája vagy első tökélye. Azon elvét, hogy a forma az anyagból kihuzatik, itt úgy alkalmazza, hogy a nemző elv a lelket nem az anyagba teszi, hanem a nemzés által a potentia szerint már meglevő lélek a valóságra emeltetik.

De van az emberben egy működés, mely nincs a testi organumokhoz kötve, ez az értelem, a gondolkodás. Hogy az értelem ilyen, az abból következik, mivel az általánost ismeri meg, ez pedig testi módon nem osztható. Az értelem maga magát ismeri meg, mi a testhez kötött érzéknek soha nem sikerül. Az értelem tehát az anyagtól egészen elvált külön elv, s működése az értelmire vonatkozik, holott az érzék csak az érzékit ismeri meg.

Mint Aristoteles ő is megkülönbözteti a lehető és a cselekvő értelmet. Már a lehető értelem, melyet rendesen anyagnak nevez, az egyéni lélektől lételénél fogva különböző és elválasztott elv. Az egyéniség csak a lelket illeti, az értelem ellenben általában egységes, nem támadt és örök. Ha az ember lelke alatt nem értjük testének életelvét, hanem az észszerű lelket, tehát az értelmet; az egyes emberek lelkei ez értelemben nem különböznek egymástól. A lehető értelem csak annyiban egyedítettik, mennyiben számbeli egységében is az emberek sokaságában nyilatkozik, kik benne részesülnek.

Az egyéni lélektől még inkább elvált, s általános lételt bíró a cselekvő értelem; ez is egy és örök, tehát múló egyéniségünk alkatelemét nem teszi, s így egyéniségünk felett álló elv. A cselekvő értelem nem más, mint azon értelmiség, mely a lefele haladó értelmiségek láncolatában, melyek az Istentől kiáradnak, az utolsó a hold mozgatójára következő láncszem.

Averroes szerint az egyéni ember az állattól csak a szenvedő értelem által különbözik. Szenvadó értelem alatt érti azon tehetséget, mely az egyéni képzeteket összehasonlítja és megkülönbözteti, az az érzéki ismeretnek egy momentuma, tehát működésének organuma a velő.

Eszes lény az ember az által, hogy a lehető értelem közli magát vele. Hogy történik ez? Az embernek dispositióval kell birnia a lehető értelem befogadására. Ezen dispositio abban áll, hogy az érzéki képzetek adva vannak, és hogy ezek az érzéki ismeret, kivált a szenvedő értelem által kellőleg előkészítettnek, hogy a cselekvő értelem ezekre hathasson. Ha ez megvan, a cselekvő értelem azonnal hat, s azt, mielőbb pusztán csak a lehetőség szerint volt értelmi, a valódi értelmiségre emeli. Így támad a species intelligibilis, mely a lehető értelemnek azon formája, mely által tetteleg értelmessé (intelligens) lesz, tehát lehet ugyan mondani, hogy a lehető értelem különböző individuumokban különféle, de nem létele, hanem csak azon formája szerint, mennyiben az az egyedekben érzéki képzetek és az ezeknek megfelelő intelligibiles speciéseik különfélesége szerint különböző formáikban nyilatkozik. Tehát, mint látszik, az emberek szellemi tehetségeik és tudományos műveltségük különfélesége az értelmet nem érinti.

Kérdés még, hogy a lehető és a cselekvő értelem mikép viszonylanak egymáshoz? Mindkettő az egyéni lélektől külön, elválasztott elv, de lételüket tekintve, összeesnek, s csak viszonylagosan különböznek egymástól. Az értelem úgy cselekvő, mint lehető, de utóbbi csak annyiban, mennyiben az egyedi emberrel közöltetik.

Az egyes ember tehát az általános értelmet az által teheti magáévá, hogy tetteleg gondolkodik és megismer, s ha ez az egyesnek mindinkább tulajdonává válik, ez a szerzett ismeret (intellectus adeptus), s egyikben nagyobb, másikban kisebb. De, mivel az intellectus adeptus onnan ered, hogy az általános értelem magát az individuummal közli, az az egyénben múló. Ha azonban az egész emberi nemet veszszük, úgy a szerzett értelemnek is bizonyos örökkévalóságot

kell tulajdonítani, mert az általános értelem arra van rendelve, hogy az emberrel magát közli, s az emberi nemnek eszes voltát ez által föltételezi. Tehát a tudomány is az emberi nemből örök és enyészhetetlen, csak azon kapocs múló, a mint a tudomány, p. o. Plátóban fellép.

Mi az akarat szabadságát illeti, Averroes azt tanítja, hogy a lélek sem egyáltalában szabad, sem egyáltalában determinált. Cselekedeteink ható oka bennünk, de az alkalmi okok rajtunk kívül vannak, tehát szabadságunkat a külső körülmények fatuma korlátozza. A lélek különböző és ellentétes cselekvésre határozhatja el magát, de mindig a külső körülmények által, melyek a mindenség általános törvényein alapulnak. A determinismus nála nagyban szerepel. Különbösen is nála a lehető értelem oly általános elv, mely az egyéni szabadságot kizárja.

Mint feljebb láttuk, a lélek személyes halhatatlanságát nem taníthatja, halhatatlan csak az általános értelem, mely mindnyájunkban egy. Ez természetes eredménye oly álláspontnak, mely csak a genust tekinti halhatatlannak.

A boldogságról és az élet erkölcsi feladatáról a következőket tanítja. A szerzett értelem nem a legfőbb, hova az ember emelkedhetik, ez csak közvetítő a magasabb ismerethez. Ez pedig az anyagtól elvált értelmiségeknek közvetlen ismeretében áll. Ha az általános értelem az intelligibiles speciések által velünk, mint lehető egyesül, egyesül az velünk, mint cselekvő értelem is a speculativ ismeretek által, mivel az, mint cselekvő értelem ezekhez úgy viszonylik, mint forma az anyaghoz. Míg tehát a speculativ ismeretek csak a potentia szerint rejlenek bennünk, a cselekvő értelem is csak a potentia szerint van velünk összekapcsolva. De ha tetteleg nyerünk speculativ ismereteket, akkor a cselekvő értelem is a valóság szerint egyesül velünk, mire nézve haladás van, melyet a folytonos tanulmányozás feltételez. Ha minden speculativ ismerethez eljutottunk, akkor a cselekvő értelem egészen össze van velünk kapcsolva, s általa tökéletesen megismerünk. Ez az emberi ismeretnek legfelsőbb foka, s ebben áll Averroes szerint az emberi boldogság. Ezen fokon az ember az Istenhez lesz hasonlónak, minden dolgot megismer, a mint ezek vannak, mivel bizonyos tekintetben az Isten minden dolog, miután értelmében a tudás és a lét összeesnek. Tehát csak a tudomány, s nem a mystika lebbenti fel az érzéki dolgok fátyolát, s eljut az isteninek közvetlen ismeretéhez, tehát a bölcsészet a legnemesebb és a legfenségebb

foglalkozás, melynek az ember életét szánhatja. A próféta nem áll feljebb, mint a philosophus. Csakhogy a bölcsészeti ismeret organuma, az értelem, Averroes szerint az emberre nézve külső hatalom.

És a dualismus nemcsak ezen, hanem, mint láttuk, több más pontokban is szerepel az arab bölcsészeknél. Másrészről pedig tisztán ki nem jelelik a szelleminek és a természetinek határát, p. o. a csillagokat az értelmi lények körébe sorolják. A világ az Istentől elszakadt és az isteni gondviselés a világban csak általában működik. Így az Isten, az egyáltalános szellem és szeretet a világréndnek nem boldogító intézője. Mily ellenmondás azt tanítani, hogy az Isten, midőn magát gondolja, ered belőle az első intelligentia, s az isteni gondolkodást még sem vonatkoztatjuk arra, mi alatta áll. Megvan ugyan az arab bölcsészeknél a törekvés a szellem működésének szabadságát tanítani, de ez csak kezdet, mert annak úgy elméleti, mint gyakorlati életéről oly vonásokat mondanak el, melyek az emberi szellem szabadságát tetteleg megsemmisítik, s azt végtire is csak, mint a fátum által meghatározott alkatot tüntetik fel. Az arabok szellemi mozgékonyaságáról tesz ugyan tanúságot az általuk mívelt bölcsészet, s büszkéek lehetnek rá, hogy egy időben a keresztyének is tanultak tőlük, de valódi haladást ők a bölcsészetben nem tettek, s azon hiányokhoz, melyeket a görög bölcsészetből örököltek, járul a keleti ember azon hiánya is, mely szerint az értelem nem elég erős a képzeletet kormányozni. Az igazi érzék a valóság felfogásához és az elmélyedés kitartó ereje hiányzik.

B) Zsidó philosophia.

A zsidók a szétszórás után is nemcsak a vallásukban alapuló nemzeti sajátosságokat, hanem az eldödeiktől örökölt vallásbölcsészeti tanokat is az ősihez való ragaszkodás szívósságával, mely e nép sajátja, törekedtek megőrizni. Ehhez járult, hogy más népek közt élvén, a tudományos törekvések alul már azon oknál fogva sem vonhatták ki magukat, mivel vallási meggyőződésüket más vallási tanokkal szemben védelmezniök kellett. Természetes, hogy ezen érintkezés folytán a zsidó tudósok oly elemeket is vettek fel tanaik közé, melyek a zsidó szellemmel ellenkeztek. De az is természetes, hogy ezen gondolkodásra azután az ő zsidó szellem makacsul visszahatott. Már a babiloni fogság óta hozzá kellett a zsidóknak szokniok, hogy más feltetelekre gondoljanak, mint azokra, melyek istentiszteletük tekinte-

tében hazájukban megvoltak. *) Ez okból egyrészt a mózsési törvények kiegészítése végett a szertartásos szabályok szájbeli, másrészt a vallási dogmatikának philosophiai felfogású hagyománya keletkezett. Az első irányból eredtek a talmudi, a másiktól a kabbalái iratok. Jeruzsálem elpusztítása után a zsidók mindinkább elterjedtek a többi népek közt, de ez által a hagyomány fontossága is emelkedett. Ők azon idő óta nem léteznek többé, mint állam, hanem, mint nemzeti-ségi és egyházi község. Ezen saját helyzetben a zsidó nép valamennyi nép között jelentékeny míveltségi elemet képez, az képviseli közöttük az egy, láthatatlan Istenben, ennek kinyilatkoztatásában és csodatevő erejében való hitet. A legkülönfélébb míveltségi formákhoz a zsidó könnyen simul a nélkül, hogy ősi szokásából, mely életének központja, kivetkőznék. Mindemellett is a zsidó nép további fejlődése a szétszórás óta a következő irányok közt ingadozik.

Az orthodox zsidók ős idők óta a szent írás mellett a régi rabbinok hagyományait, melyek a szent írással csaknem egyenlő tekintélyben részesültek, megtartják. Ezen hagyományok magukban foglalják Mózsés törvényeinek magyarázatát a legcsekélyebb részletekig, úgy, hogy az embernek nemcsak vallási és társadalmi, hanem magán cselekvései is egészen a kicsiségig szabályozottnak. Ezen szájhagyományokat Judás szedte és szerkesztette össze Misnah név alatt. Ezt kibővítették a talmudisták, s a szent írás mellett a Talmud vallási tekintéllyel bíró törvénykönyv. De ezen, az ember gondolkodására és cselekvésére nyomasztólag ható, minden egyéni szabadságot megsemmisítő zsarnokság ellen az önálló, s az emberi jogokat követelő gondolkodás maguknak a zsidóknak kebelében visszahatást idézett fel. Ehhez a lökést a VIII. században Krisztus után élő Anan bagdadi zsidó adta, s így alapította meg a talmudistáktól elvált azon felekezetet, mely a hagyomány és a Talmud tekintélyét félreveti, csak a szent írást ismeri el, s ennek helyes magyarázatához az észet elegendőnek tekinti. **) Ezek a karaiták. De a két felekezet mellett még egy harmadik is keletkezett, melynek tanai bölcsészeti erkölcsi elméletekben állanak. Ezen elméletek részint azok, melyeket Majmonides az aristotelesi rendszer segédelmével alapított meg, részint

*) Ezen megváltozott viszonyokkal mikép függ össze az alexandriai zsidó bölcsészet. erről már volt szó.

**) Oly államban, hol a zsidók a többi polgárokkal egyenlő politikai jogokban részesülnek, a Talmud kicsinyes határozatait, s a mózsési törvénynek

pedig a Kabbalah. *) A Kabbalah is hagyomány, de titkos tan. A Kabbalisták azon elvből indulnak ki, hogy a szent írás közönséges értelme alatt még egy mélyebb titkos értelem rejlik, mely a teljes igazságot foglalja magában, s hogy ezen mélyebb értelmet az Isten tárta fel Mózsásnak. A kabbalisták módszere az, hogy a szent írásból a mélyebb értelmet mesterként módon törekednek kiemelni, s hogy a szent írásban a történeti elem a magasabb igazságoknak symbolikai beöltöztetése. A középkori zsidó bölcészet tehát részint a Kabbalah, részint a plató- aristotelesi rendszereknek átídomítása zsidó szellemenben.

I. Kabbalah.

A Kabbalah — emanatiói titkos tan, mystikai theosophia — Jezirah (teremtés) és Sohar (fény) nevű könyvekben foglaltatik. Az már a X. században Kr. u. őskori könyvnek tekintetett, azonban valószínűleg csak a IX. század közepén fogalmaztatott. A Jeziraht a monda felviszi majd Ábrahámra, majd a Bar Kohba igejében szereplő Akibah rabbira, a Sohart pedig tanítványára Simeon ben Jochaira. A Kabbalah alaptanainak némely pontjai valóban igen régiek, s hihető, hogy azok első forrása részint Zoroaster, részint az essenusok titkos tanában keresendő. Ezen tanok további fejlődésére görög, különösen platói, később újplatói nézetek folytak be. A mint a zsidók idegen, különösen persa, görög, római, keresztyén és muhamedán elemekkel érintkeztek, ez által a zsidó nép látköre tágult, s ez őt a vallási hitében alapuló nemzetiségi korlátoktól túlemelte. Ennek eredménye lett, hogy a zsidó nézet a világról tartalom tekintetében gazdagodott, Jehováht szellemibb módon, de az egyes embertől nagyobb távolságban állónak lenni gondolta. A Jezirah épen e szükségnek óhajt eleget tenni, mert előadja a tant az Istenről a középleányekről és a világról. A Soharban az alapgondolat, hogy az Isten magában véve megismerhetetlen, és hogy az emanatiók által fokoként nyilatkoztatja ki magát. A Kabbalah előadása ábrándos, benne fogalom és kép tarka vegyületben jönnek elő. **)

azon szabályai, melyeknek csak Palaestinában van értelmük, a polgári társaságra nézve csak akadály.

*) Bölcészetiileg erkölcsi elméleteket a zsidók az új korban is felállítottak. Ilyen Spinosa pantheismusa és Mendelsohn deismusa.

**) A Kabbalaht épen ezen oknál fogva nem adtam elő részletesebben. Annak tartalmáról bővebb felvilágosítást lehet találni p. o. Stöckl Gesch.

II. A tulajdonképeni zsidó bölcsészet.

A fantasticus modorú Kabbalahhal ellentétet képez azon zsidó philosophia, mely a vallási tanokat az ész organuma által tudományosan törekedett felvilágosítani. Ezen irányú bölcsészetet a zsidók különösen Spanyolországban művelték. Spanyolországban a muhamedán bölcsészeket a zsidók több szeretettel hallgatták, mint saját hittársaik. A zsidók már déli Franciaországban iskoláik által magas értelmi műveltségre jutottak el, Spanyolországban pedig a mór uralkodás alatt az addig hallatlan türelem igen kedvezett a zsidó népmozgékony szellemének. Közös nyelv, vegyes házasságok, a műveltségnek ezen szép bizonyossága, a zsidók számára is megnyitották a tanszékeket. Ily előzmények után a spanyol zsidók is járultak a philosophia műveléséhez.

1. Első helyen áll Saadiah Fajjumi, egy rabbi. Született Egyiptom Fajoum nevű városában 892. Noha az ő tanai a zsidó orthodoxiával általában összehangzanak, a betűhöz ragaszkodó orthodoxia hitsorsosainak üldözései elől menekülni volt kénytelen, s Sora városában az Eufrat mellett, mint a bölcsészet tanára halt meg 927-ben.

A philosophiát úgy fogja fel, hogy annak feladata az embert az igazságról meggyőzni, különösen őt öntudatára ébreszteni. Viszonyban pedig a tényleges hithez a philosophia célja az, hogy minket a próféta által hirdetett hittanokról meggyőzzön. Az Isten maga kötelezett minket vallásunkra prófétái által, de ő tudunkra is adá, hogy nyomozás és bölcsészet által minden egyesről megszerezhetjük azon meggyőződést, melyet a próféták, mint hitet hirdettek. Tehát az igazi nyomozást tőlünk meg nem tagadta, de azt igenis megtiltotta, hogy csak a speculatio által elérhetőre támaszkodjunk és a próféták könyveit félretegyük. És ha az igazságot a speculatio által meg is találjuk; addig a hit igazsága nélkül vagyunk, ha csak a speculatióra támaszkodunk. És akkor is, ha a speculatio útján eljutunk a hitigazsághoz nem vagyunk biztosak benne, hogy amazt nem veszítjük-e el, ha a tett nyomozásokban kételyek támadnak bennünk. Tehát a hitismeret szükségessége kiviláglik, mert az Isten tudta, hogy a philoso-

phiai nyomozás által szerzendő ismeretehz csak egy bizonyos idő múlva juthatunk el. Ha tehát vallásunk ismeretében csak ezen nyomozást hagyta volna meg, úgy azt addig nélkülöztük volna, míg a speculációra meg nem érünk. De az Isten küldött prófétákat, ezek által hagyományban hirdette az ismeretet, s ennek megerősítése végett míveltetett jeleket és csodákat. A vallásnak egész tartalma már az akkori érzéki szemlélet által megerősítetett. De az Isten azt is megparancsolta, hogy a kinyilatkoztatott igazságok fölött fokunkint bölcselkedjünk, de míg azokat a speculatio bizonyításai meg nem erősítik, a hit köréből ki ne lépjünk. Saadiah tehát helyesen tanítja, hogy a hitnél a speculatio az ismeret magasabb formája. Bizonyosan ezen az ember számára követelt szabadság miatt üldözték őt az orthodox zsidók. Ily emberek a betűnél tovább menni nem mernek.

Az emberi ismeretnek négy forrását tanítja. Az első a láthatóknak ismerete, vagyis az, mit az ember az érzékek által közvetlenül megért. Az ész általi ismeret az, mely az értelem ős szemléletéből nyeretik, p. o. hogy az erény jó. Van oly ismeret, mely az érzékek és az ésből következtetett ismeretre kényszerüleg vezet, p. o. hogy az embernek van lelke. A negyedik forrás az igazi hagyomány.

Tíz szakaszra osztott tanaiból a fontosabbak ezek. A világ teremtetett és bir kezdettel. Ezt a világ végességéből és körülhatároltságából bizonyítgatja. A világ tehát szükségképen teremtetett az Isten által. Ennek csak úgy van értelme, ha azt tanítjuk, hogy az Isten a világot a semmiből teremtette. Mert ha azt mondjuk, hogy a dolgok valamiből lettek, úgy az anyag volna az örökkévaló, a dolgok tehát nem teremtettek, nem kezdődtek volna. És az is világos, hogy azon gondolatban, miszerint a dolgok valamiből teremtettek, azon szükségesség is adva van, hogy azon valami, örök és kezdet nélküli, tehát mint örök a teremtővel egyenlő. Ebből szükségképen az foly, hogy a teremtő a lényeket ezen valamiből nem teremthette, hogy ezen valami az ő akaratának magát alá nem vetette volna, hogy magát az ő akarata szerint engedje megalakíttatni, miután a kettő közt különbség nem volt. Tehát északok által lehet a teremtést a semmiből kimutatni, de a mikéntet mi fel nem foghatjuk.

Tanítván az Isten egységét, itt azon elvből indul ki, hogy minden emberi ismeret az érzéki tapasztalásból indul ki, s az érzékfeletinek ismeretéhez csak az abstractio és a következtetés útján jut el. Így nyerjük a legfőbbnek, az Istennek ismeretét. És mivel a teremtő szükségképen nem oly nemű, mint a testek, és mivel sok test van ;

szükségképeni az is, hogy az Isten csak egy, különben, ha benne sokaságot veszünk fel, a mennyiség kategóriáját is ráruháznók, s ekkor ő is a testek törvénye alatt állván, test volna és nem teremtő.

De az egy Isten élő, mindenható, mindenek felett bölcs, mert ha belátjuk, hogy ezen egy teremtette a dolgokat, azt is belátjuk, hogy a teremtésben mindenhatósággal bír. Ilyen csak úgy lehet, ha élő. És a teremtmény nem volna oly tökéletes, ha ő nem volna mindenekfelett bölcs. Ezen három tulajdonság az Istenben együtt van, s az csak az egy Isten létét fejezi ki. Ha mi ezt három szó által fejezzük ki, ez csak azért történik, mivel nincs szavunk, mely mindháromt magában egyesítené. A keresztyének abban hibáztak, hogy az Isten életét és mindentudását, mint lényegén kívül tekintették (épen nem), s így benne háromságot vettek fel. Az Istenről nem mondhatunk ki tulajdonságot, mely lényegétől különböznék. És tulajdonképen a tiz kategóriának egyikét sem mondhatjuk ki az Istenről. Mit tehát a próféták irataiban találunk az Isten lényeges és lényegtelen tulajdonságairól, az az érzéki nyelvben nincs a testinek belevegyülése nélkül, úgy, hogy az a speculatio eredményeivel teljesen összehangzanék, s az Istennek minden tulajdonságai, melyeket mi, mint hívők róla használunk, csak megközelítőleg és képiesen értendők. Az Istent tekintve, mi az érzéki nyelvekben három jelzöt használunk arra nézve, mit az észszemlélet egyszerre fog fel. Saadiah tehát bír arról tudattal, hogy az ó szövetségi könyvek az Istent, mint tisztán szellemi lényt töreksenek ugyan felfogni, és leírásában tulajdonságait mégis érzéki vonásokban adják elő. Ennek alapját ő a nyelvben keresi, mely igenis érzéki, de ő a nyelvet gondolataink előadásához tökéletlenebb módnak tekinti, mint milyen az valójában. Azt mondja, nincs szó, mely azon három isteni attributumot magában egyesítené. Van ilyen szó. Ezen szó épen az Isten. A tudomány, mely a valóságot törekszik felfogni, az ily egységet épen így elő nem adhatja, hanem kénytelen a benne rejlő elemeket a megkülönböztetés által kiemelni, különben az egység a lényegnek csak abstractiója.

Az emberi lélek a testnek nem járuléka, mert a járulékból ily bölcseség nem eredhet. Az emberi lélek láthatatlan aetheri természetű. A lélek — noha teremtett, lényegénél fogva tisztább, mint a sphaerák tisztasága, s ezért gondolkodási és beszélési tehetséggel van felruházva. E két tehetséget, melylyel a sphaerák nem bírnak, nem lehetne kimagyarázni, ha a lélek a testtel volna vegyítve, mint valami földnemű.

A lélek, mivel a testtel egyesül, háromféle működés szerint nyilatkozik. Ezek az ismeret, a harag és a kívánság. Ezen elnevezések rokonok azokkal, melyeket Plátó lélektanában láttunk. Ezen háromhoz hozzáadja, hogy a lélek életlehelet és egyetlen. Ez utóbbi által azt akarja kifejezni, hogy a lélek a jelenségvilágban összehasonlíthatlan. Az elsőt az ó szövetségben előforduló azon képzettől vette át, mely szerint az isteni szellem úgy gondoltatik, mint az Isten lehelete, mely a világba átözönlik. Hogy az Isten a lelket a testtel összekötötte, ennek alapja az, hogy a lélek képességénél fogva egyedül magában semmi működést ki nem nyilatkoztathat.

Az akarat szabadságát határozottan védi, s az ember nem kényszerítettik sem az Isten iránti engedelmességre, sem az akaratosságra. Az ember észszerűségénél fogva vezetője saját természetének, s épen ezen vezetésben áll észbeli mivolta. Az Isten mindentudása semmire sem kényszerít, mert az Isten tudása az emberi cselekedetnek nem oka. Azoknak, kik ez ellen azt hozzák fel, hogy ha a mindenség teremtetője nem foly be az akarat elhatározására, s a bűnös a bűnt elköveti, mikép lehet gondolni, hogy ő valamit törjön a maga világában, mi akarat ellen van, ezt feleli: Mi az Istennek nem tetszik, azt ő csak az ember körében engedte meg, de ez őt épen nem érinti. Bolondok mi vagyunk, ha vétkezünk és az Istennek meg nem adjuk, mivel neki tartozunk.

Megteszi a különbséget az észbeli és a positiv parancsok közt. Az első neműek természetünkben fekszenek, ezeket tehát tisztán az ész útján ismerhetjük meg. A második osztálybeliek olyanok, melyeknek helyességét vagy ellenkezőjét egyelőre az emberi ész magában véve meg nem ismerheti, s melyeket az Isten intésül csak azért adott, hogy a jutalmat és a boldogságot gyarapítsa. De ha a törvény e két-nemű parancsot magában egyesíti, be lehet látni, hogy az Isten a próféták által velünk jót tett nemcsak a kategorikus törvények miatt, melyeknek ismeretét neki köszönjük, hanem a rationalis törvények szempontjából is, mivel ezek gyakorlása csak az embereket figyelmeztető prófétia útmutatása által lett tökéletesen lehetővé. Mert igaz, az ész tanít minket, hogy az Isten iránt jószágáért hálásak legyünk; de ezt közelebről, a hála módját tekintve, meg nem határozza. Tehát a próféták tanai szükségesek voltak még pedig a rationalis törvényekre nézve is, hogy minket a közelebbire megtanítsanak. Saadiah ezen okoskodása azon pontra figyelmeztet, hogy tisztán az ész, a bölcsészet által felismerhető leszáll-e egészen a részletekig, vagy van-e olyan,

mihez csak a tapasztalás által jutunk el? Azon kíváncsi vagyok, hogy a rationalis és a positiv törvények a cél, az indok és az észbeliség szempontjából összehangozzanak, kielégítőleg megfejtve nincs.

Saadiah bölcsészete azon törekvés, kimutatni, hogy a zsidó hitcikkek az észnek megfelelők; a bölcsészeti formát pedig azon arab rationalistai irányú dogmatikusoktól vette át, kik muatazile neve alatt ismeretesek. De már maga azon törekvés az írás betűihez szigorúan ragaszkodó zsidóknak visszatetszett.

2. A scholastikusok sokszor emlegetik Avicibront, kinek életéről azonban oly kevés tudomásunk van, hogy a kort sem lehet meghatározni, melyben élt. Munkáját de forma et materia sive de fonte vitae a XIII. században szorgalmasan olvasták. Irataiban a főfogalmak: az első mozgató, a forma és az anyag, tehát azon aristoteli fogalmak, melyekben az arab aristotelikusok is mozognak, csak hogy ezek az anyag fogalmára nézve ingadoznak, holott ő e tekintetben határozott. A keresztyén scholastikusok azon tételét figyelték meg, hogy a világi dolgok, testiek úgy, mint szellemiek, anyag és formából vannak összetéve. Csak az Istenben, minden dolgok első okában nincs anyag, mivel ő egyáltalában szükségképeni, tehát ő a lehetőség alanya nem lehet. És azon tételt úgy kell érteni, hogy nincs különböző anyag a testi és különböző a szellemi lényekben. Egységes, általános anyag az, mely úgy a testi, mint a szellemi dolgokban van, csak hogy ott a testiség, itt a szellemiség formája által határoztatik meg. Ő a genus és a differentiában álló összetételt általában kiterjeszti a dolgokra, s ennek megfelelőleg anyagból és formából álló összetételt tanít minden dolgokra nézve, mi a genusnak és a differentiának felel meg. E szerint megkülönbözteti a potentialitást és a valódi létet, a felvevő elvet a felvett formától. Mi a testi és szellemi dolgokban a közös, az állagiságuk, s ez az első anyag. Az első anyagot úgy határozza meg, hogy az oly képesség, mely mindenre meghatároztható, mert hacsak a testi dolgokra szorítkoznék, tehát mennyiség volna, meghatározthatatása nem volna általános. Ha az anyag a forma által meghatároztatik, így támadnak az összetett lények, s minden lény az Istent kivéve anyagból és formából összetett. Minden lény formája által véges és korlátozott, ennél fogva egy. De, a mint a dolgok a szellemiség és a testiség által különböznek egymástól, úgy ismét a kettőnek körében vannak különbségek. Minél magasabb fokon áll egy lény a szellemiség formájára nézve, annál magasabban áll a szellemi lények sorában.

Ehhez képest a világ támadását és rendjét így gondolja. Az Isten az első cselekvő (agens), s egyáltalános egység. Hogy ő, mi a világteremtést illeti, cselekedjék, egy benne rejlő medium által kell meghatározatnia. Az értelmi természetben a cselekvést meghatározó elv csak az akarat lehet, mert az értelem meghatározatit az által, hogy a hatás formáját felveszi, pedig az isteni értelem viszonya nem lehet a befogadóság. Az értelmi lényben általában a meghatározó elv az akarat. Azon végtelen sokból, mit az Isten megismer, az ő akarata azt választja, mit előhozni akar. Az első, mi az Istenből ered, az intelligencia. Mert, mivel az első anyag azon lehetőség, mely minden formát felvehet, az első formának annak kell lenni, mely az anyagnak ezen általános lehetőségét legkevesebbet korlátozza. Ez az intellectualitas, mivel ez minden formát felvehet. Tehát az intelligentia az első, s előbbi, mint az ég. A legközelebbi, mi belőle ered, a testiség, mely a mennyiségben áll. Az anyag képessége a formák felvételéhez, megalakulásának ezen második fokán már nem oly végtelen, mint az intelligentiában, az már összevont (contracta), mivel a testi már nem vehet be magába minden formát. Ez az ég és az égi testek támadása. De az anyag további megalakulásában még jobban összevonható.

Az Isten, mint az első lény tisztán actio, a testek, mint utolsó hatások csak passivok. Az anyag belép a szellemibe, s a szellemiből lefele haladva a folytonos contractio által testivé alakul meg, s így az anyag, s vele a testi megszellemíttetik úgy, hogy a testi utoljára a szelleminek csak durva hüvelye, s csak is a lelkét képező szellemi által nyer működést. Ez tehát oly spiritualismus, mint az újplatonikusoknál.

Avicibront arab írónak tartották. Nem rég egy francia tudós, Munk kimutatta, hogy Avicibron nem arab, hanem zsidó, kinek tulajdonképeni neve Ben Gebirol, s ki a XI. században élt. Igaz is, hogy Avicibron gondolkodása az arab aristotelikusoktól, mi a világtámadást illeti, nagyon különbözik. Ezek szerint a dolgok eredetének alapja az Istenből az isteni gondolkodás, az isteni akarat pedig háttérbe lép, s így a teremtés fogalmának náluk nem lehet helye. Mivel a dolgok eredete az Istenből az isteni gondolkodás által közvetítetik, azt, mint szükségképeni emanatiót gondolják; ellenben Avicibronnál az isteni akarat a közvetítő az Isten és a dolgok közt, s így a teremtés fogalmának nála helye van. Itt tehát a zsidó kinyilatkoztatási hitnek befolyása világos. De, a mint Avicibron a világréndszert gondolja, ott az újplatói gondolat lép előtérbe, mi által a teremtés fo-

galma gyengül. Ő ugyanis az Isten és a világ közt a távolságot oly nagyra gondolja, miszerint a kettő közt közvetítőre van szükség. Ezen közvetítő az értelmiség. De ezzel be nem éri, hanem azt tanítja, hogy az Isten és a testi világ közti közvetítéshez több szellemi lényt kell felvenni, melyek folytonos foksorozatokban szállanak le az Istentől a testi világhoz, s minél inkább eltávoloznak az Istentől, annál inkább közelednek a testihez. Itt azonban Avicbron az araboktól ismét annyiban eltér, hogy noha azon szellemi lények a testiséget kizárják, az Istenen kívül az első anyagot, mint alkatrészt magukban foglalják. Az arab aristotelikusok megtartják azon tételt, hogy az első egységből ismét csak egység eredhet; Avicbron ellenben azt tanítja, hogy az Istenből kettőség ered, az általános anyag és az általános forma, melyek egyelőre az általános értelemben vannak, azután a lefele haladó *contractio* útján a testi világ utolsó eleméig leszállanak. Noha tehát Avicbronnál a zsidó gondolkodás nyomai világosak, ezeket az arab aristotelikusoknál szereplő új platói gondolatok gyengítik, s a tanok összhangzó összeállítása elvész.

3. Azon zsidó bölcsesek közt, kik az arab aristotelikusok befolyását nagyban megéreztek, legnevezetesebb Maimonides Mózsés, szinte rabbi. Született 1135. Kordovában. Első oktatását atyjától nyerte. Tanulmányozta az arab philosophiát és Aristotelest, noha ezt csak az arab felfogás nyomán ismeri. Hitsorsosaitól tanai miatt üldözve, Kairóba menekült, hol a híres Saladin kegyében részesült, ki nek orvosává lett. Orthodox hitsorsosai miatt itt sem levén nyugta, egy helyről a másikra vándorolt, s 1204. halt meg. Legnevezetesebb munkája: *Doctor perplexorum*.

Maimonides megkülönbözteti a természeti és az isteni bölcseséget, az a philosophiában van adva, ez a próféták irataiban letéve. A próféták képekben adták elő az igazságot. Az isteni igazság mélyebb, mint sem, hogy azt a közönséges ember ezen hüvely nélkül megérthetné. A bölcsek feladata ezen hüvelyből a magot tisztán kiemelni. Ehhez az eszköz a természetes tudomány, a philosophia, de tanítja, hogy azon igazságot a bölcsek sem meríthetik ki egészen. Ha a philosophia csak a kép és a hasonlat hüvelyébe elrejtett isteni igazságot emeli ki; úgy Maimonides szerint a természeti és az isteni bölcsesség közt a különbség csak a formára nézve különbözik egymástól, ellentétesen azok nem állanak szemközt egymással, mi helyes felfogás. Az eddigiekből kitetszik, hogy Maimonides philosophiája is leginkább zsidó vallási bölcsészet. Azon meggyőződésből indul ki, hogy a törvény nemcsak

az engedelmisségben való gyakorlás végett adatott a zsidó népnek, hanem az egyszersmind a legmagasabb igazságok kinyilatkoztatása, tehát nem elég a törvénynek megfelelő cselekvés, hanem az igazság megismerése is vallási kötelesség. Noha ezen elv a vallásbölcseleti gondolkodást erősítette ennek ellenére is, mivel némely igazságokat philosophiai úton megfejteni nem tudván, azokat csak, mint hitcikkeket állítja fel, akarata ellen is a zsidó dogmák szűk körű megállapítását mozdította elő. Csak azt kell hinni és elfogadni, miről vagy az érzékek tesznek taubizonyyságot, vagy mit az értelem bebizonyít, vagy, mit a próféták ránk szállítottak.

Nagy gonddal vizsgálja azon kifejezéseket, melyeket a próféták az Istenről használnak, s törekszik az istenideából az anthropomorphismust eltávolítani. Innen megy át az isteni attributumokra, a mint azokat magukban véve és viszonyban az isteni lényeghez kell gondolni.

Az Istenről és tulajdonságairól szólván, azt tanítja, hogy az Istenről positiv attributumokat ki nem mondhatunk. Mert az attributum maga vagy nem állaga annak, minek tulajdoníttatik, hanem az állaghoz hozzátett (superadditum), tehát járulék, vagy azt úgy fogjuk fel, hogy az maga az isteni lényegiség, ettől tehát realiter nem különbözik. Az első eset az Isten fogalmával össze nem hangzik, mert az Istennek nem tulajdoníthatunk járulékot. De az ily tan az Isten egységét is megsemmisíti, mert az Isten egyáltalános egységében az rejlik, hogy semmiféle többséget sem magában az Istenben, sem a róla való fogalmunkban nem lehet felvenni, itt pedig az Istenben a járulékok sokaságát nyerjük, tehát annyi sok örök dolgot, mint mennyi attributumot írunk le az Istenről. A másik eset semmit sem mond. Mert ha az Istennek tulajdonított attributumok maga az isteni állag, akkor az attributumok elmondása az Istenről semmi egyéb, mint névmagyarázat, tehát semmi positiv attributio. Ez annyi, mintha az embert egyszer „embernek,“ másszor „eszés és élő állati lénynek“ nevezük. Igaza van Maimonidesnek, hogy az Istennek járulékokat nem tulajdoníthatunk. De ekkor arról kell gondoskodni, hogy az Istenről magasabb kategoriát mondjunk el, mint milyen a substantia. Kik az Istent csak a substantia szempontjából vizsgálják, az Isten tiszta, hiánytalan ideájához eljutni nem képesek, p. o. Spinoza, hogy az Istenről a gondolkodást elmondhassa, ezt neki, mint attributumot tulajdonítja ugyan, de csak úgy, hogy az isteni substantián kívül álló emberi értelem az, mely azt azon attributum alatt is vizsgálja. Már más he-

lyen volt mondva, hogy az Isten állagisága és létele tulajdonságaiban bizonyul be egynek. Ha a lényeg egységét nem fogjuk fel úgy, mint saját különbségei által meghatározottat, akkor igenis azt fogjuk mondani, hogy, p. o. ember és eszes meg élő állati lény csak névleg különbözök. Azon kérdéssel, hogy az egység a különbségeket összefoglalja, már Aristoteles komolyan foglalkozott, s az ő substantiája sem olyan, mint Maimonidesé sem olyan, mint az arab philosophusoké.

Hogy a szent írás az Istennek különféle attributumokat tulajdonít, ennek Maimonides szerint két oka van. A törvény a közönséges emberek felfogásához alkalmazkodik, s ezeket az Isten tökélyéről akarja felvilágosítani. De a közönséges ember az Istent csak úgy tudja tökéletesnek gondolni, ha azon tökéletességeket tulajdonítja neki, melyeket ő magában vagy más dolgokban ismer fel. Továbbá a szent írás, midőn az Istent különbözőképen nevezi, különböző műveit veszi alapul. Mivel az Isten művei különbözők, s az isteni hatás azok mindegyikében különböző módon nyilatkozik; ezért az Isten különféleképp neveztetik, de ezen nevek nem jeleznek benne valósággal különböző momentumokat. A dolog itt úgy viszonylik, mint a természeti agenciáknál, p. o. a tűz hatása különféle, mert némely anyagokat felosztat, másokat összeköt egymással, némelyeket megfehérit, másokat megfeketít. Tehát a tüzet ezen különböző hatásánál fogva különbözőképp nevezhetjük, de senkinek sem jut eszébe, hogy a tűzben négy egymástól különböző erő léteznék, hanem a tűznek ugyanazon természete az, mely mindazon hatásokat szüli. Így áll a dolog az Isten szempontjából is, a különböző attributumok, melyeket róla a törvény elmond, lényegileg csak különböző elnevezések. Hogy a tüzet nem lehet különféle hatásánál fogva annyi erőnek tekinteni az igaz, sőt tovább kell menni, s azt mondani, hogy tulajdonképen egy oknak csak egy hatása van, a hatás különfélesége csak azon substratumoktól függvény, melyek azon hatásnak ki vannak téve, p. o. a napfény a viaszt meglágyítja, ellenben az agyagot megkeményíti. De a tűz, különféle hatásaitól eltekintve, bir saját mivoltokkal, melyek azt épen tüzzé minősítik. A tűz a melegnek azon foka, midőn a test annyira kiterjed, hogy ez formáját elveszti, s ha olvad, folyékonyná, ha pedig elég, illóvá lesz. Mennyi itt a különbség, mely a tűz fogalmát képezi? Az emberi szellemben a realis különbségek gondolkodás és akarat, de ezen különbségek oly benső egységet képeznek, hogy egymástól elválatlanok. Ő annyira fél az Istenben a különbségeket kiemelni, miszerint azt gondolja, hogy benne a különbségek ugyanannyi dolgok. Az

egységnek feláldozza a különbségeket, s így az isteni substantia elvont, üres.

De Maimonides a maga felfogását más szempontból is törekszik indokolni. Azt állítja, hogy Isten és ember közt nincs hasonlatosság. Ilyennek csak akkor lenne helye, ha mindkettő egy fogalom alá esnék, s a kettő közti különbség csak fokbeli volna. De az Isten és a teremtmények semmi tekintetben sem esnek egy fogalom alá, tehát a kettő közt nincs analogia. Ezért ha az Istenről, a teremtményekben is levő attributumokat elmondjuk, p. o. létet, bölcseséget, akaratot stb., ezen tulajdonságok róla nem analogice, hanem csak aequivoce állnak, azaz csak a név egyenlő. Szóval az attributumokat nem lehet gondolni, mint az isteni állagot meghatározókat. Midőn tudományos elleneivel szemben az Isten egyszerűségét annyira hangsúlyozza, hogy eltávolítja még azon különbséget is, melyet mi gondolkodásunkban az Isten végtelen tökéletességeinek alapján különböző attributumai közt tételezünk, az Isten ideája nála a pusztán különböző elnevezéseknél nem több. Mert az Isten egységéből a különbséget teljesen kizárván, s a positiv attributumokat róla csak aequivoce mondván ki, az Isten ideája nála élettelen. S ekkor, mit ismerünk meg az Istenben? Mivel ezen ismeret szükségét maga is érzi, oda a negativ attributio útján törekszik eljutni. A negativ attributio az, mi által az Istentől valamit eltávolítunk. Eltávolítjuk tőle a testi mivoltot, a változóságot, a szenvedést, a privatiót, a hasonlóságot a teremtményekkel. Ha p. o. az Istent létezőnek mondjuk, ezt nem úgy kell felfogni, mintha az Istent az existentia, mint positiv attributum megilletné, annak értelme ez: hamis, hogy az Isten nem létezik. De ha ez hamis, bizonyosan igaz, hogy Isten létezik, tehát a negativio által a positiv attributumra utaltunk. És ő mégis hiszi, hogy ismeretünk az Istenről annál teljesebb, minél többet távolítunk el tőle. Már Aristoteles jól mondta a bizonyításról, hogy az igenlő azért jobb, mint a tagadó, mivel a tagadó felteszi az igenlést. Ez bizonyosan áll a fogalom határozottságáról is.

A világ szerkezete. El pontra nézve Aristotelesre és az arab aristotelicusokra támaszkodik, s azt mondja, hogy a dolgok vagy elválasztott értelmiségek vagy azon égi sphaerák, melyek a generatio és a corruptio alá nem esnek vagy a sublunáris testek, melyek támadnak és enyésznek. Mivel tehát itt az arab aristotelikusok nyomán halad; hogy ezek tanait az ó szövetséggel összeegyeztesse, azon állításhoz folyamodik, hogy az elválasztott értelmiségek nem mások, mint az angyalok, melyekről a törvény szól. Ezen indokolatlan állítását

azon önkényes exegesisel akarja támogatni, hogy az írásnak azon helye: az egek hirdetik az Isten dicsőségét, azt jelenti, hogy az egek élő és eszes lények.

Fejtegetvén a világ örök létének kérdését, e pontra nézve ellenkezik az arab tudósokkal, s azt mondja, hogy erre nézve három nézet van. Az első az, melyet a zsidó törvény tanít, t. i. hogy az Isten a világot úgy anyagra, mint formára nézve akaratanál fogva a semmiből teremtette, tehát van kezdete; a másik azon philosophiai, mely az Isten mellett örök anyagot vesz fel, s mely azt tanítja, hogy a világot az Isten ezen anyagból képezte. A harmadik azon aristotelesi, mely szerint nemcsak a világ anyaga, hanem maga a világ is örök. Szerinte csak a harmadik áll éles ellentétben a törvénnyel. Mert ha a világ változhatatlan, örök, s benne minden a szükségesség törvénye alatt áll, úgy az Isten szabad befolyását a világra nem lehet gondolni, s így a törvényben elbeszélte jelek és csodák lehetetlenek. Mi a törvénynek azon tanát illeti, hogy az Isten a világot a semmiből teremtette, e tekintetben azt tanítja, hogy a teremtés, s a világ kezdete szorosán be nem bizonyítható, az tehát csak hitcikk. De azt is mutogatja, hogy azon érvek sem győzők, melyeket a világ örökkévalósága mellett Aristoteles hozott fel. Ebből annyi következik, hogy a törvény azon tanát, hogy a világot az Isten teremtette, tehát van kezdete, a tudomány szempontjából lehetségesnek lehet elismerni.

Tehát annyit beismer, hogy a hitcikket a tudomány előtt okvetlenül igazolni kell, ha nem máskép, legalább a lehetőség ereje által. Sőt tovább megy, és azt mondja, hogy a törvénynek a szóban forgó tana több valószínűséggel bír, mint Aristotelesé a nélkül, hogy e miatt kétségbe kelljen vonni az aristotelesi tételeket a világi dolgok természetéről. A világi dolgok természete ugyanis azt tanítja, hogy azok az isteni akarat művei. Mert ha igaz, mit Aristoteles tanít, hogy egyrésről a holdalatti dolgok anyaga egy, másrésről minden égi test anyaga szinte egy, mikép lehet, hogy ezen egy és egyenlő anyag úgy a holdalatti világban, mint az égi testek körében oly különböző módon van meghatározva? A holdalatti dolgok ezen különféleségét lehetne tán az ég hatásából kimagyarázni; de ki határozta meg a minden égi testek alapját tevő egy anyagot, hogy ebből különféle égi testek legyenek, s ki adott nekik megfelelő mozgást? Ezen különféleség alapja nem lehet más, mint az isteni bölcsesség, mely ezen különféleséget szabad akarata szerint okozta. Ebből következik, hogy a

világ nem természeténél fogva létezik szükségképen és örökké, hanem lételet és a benne uralkodó rendet az Istentől veszi. Tehát a törvény azon tana, hogy a világ teremtett, az ezzel ellenkező tannak eleibe teendő, még pedig a tudomány szempontjából is. Mi Aristoteles azon másik tantételét illeti, hogy a világ soha el nem enyészhetik, erre Maimonides azt mondja, hogy ő, ki a világ teremtését és kezdetét tanítja, kénytelen azt is állítani, hogy a világ örökké fog tartani. Mert mi az Isten szabad akaratából eredett, az az Isten szabad akaratától általánosan fentartható. Hogy elenyészik-e egykor a világ, e fölött csak a törvény dönthet; de a törvényben nem lehet helyet találni, mely a világ egykori elenyészését határozottan állítaná. Mindenből kitetszik, hogy Maimonides kívánja ugyan, hogy a törvény minden tana a tudomány ítélő széke előtt igazoltassék; de gondolkodásának feltevése mégis a törvény feltétlen tekintélye. Azonban vegyük fontolóra, hogy azon korra nézve még meg nem voltak a feltételek, hogy minden tekintélytől menten a gondolkodás ereje által bátorkodott volna az igazság kinyomozásához fogni.

Prófétia. El lehet gondolni, hogy az ó szövetségi könyvek oly nagy tisztelője, mint Ben Majmon, a profétiát is bevonja vizsgálódása körébe. Az emberi lelket Aristoteles értelmében úgy fogja fel, mint a test lényeges formáját, de az araboknak kezét nyujtva, a cselekvő értelmet az egyéni lélektől elszakítja, s azt egységes és általános elvnek tekinti, mely felőlről lefelé hat az ember lelkére, s ennek lehető értelmét a speculativ értelem erejére emeli. A cselekvő értelem itt is lényegénél fogva nem más, mint az elválasztott értelmiségek láncolatában az utolsó láncgyűrű. Ehhez kapcsolja értekezését a profétiáról. Felfogását itt is a törvényt hozza összhangzatba. A profétiához a törvény szerint kettő kívántatik: az embernek a profétai állapotot jelző értelmi és erkölcsi tökélye, azután megvilágíttatás az Isten részéről. Mi az elsőt illeti, hogy az ember a profétiához elkészüljön három kellék szükséges: mély és kitartó tanulmányozás által nyert magas műveltség, a természettől adott élénk képzelet és tiszta erkölcsi erény. Csak ha ezen feltételek megvannak, következik be az isteni behatás, mely abban áll, hogy az Isten a cselekvő értelem által befolyást gyakorol először az értelemre, azután a képzeletre. Miben áll ezen befolyás, ezt Maimonides közelebbről meg nem határozza ugyan, de ennek nincs supranaturalistiai jelleme, ha azt a cselekvő értelem közvetíti, miután szerinte ez a természetes úton nyerhető ismeret feltétele. Ez egyike volt azon pontoknak, melyek miatt őt

az orthodox zsidók a vallás nevében üldözni kötelességüknek tartották.

Vizsgálván a rosz eredetét és lényegét, itt a forma és az anyag különbségét veszi kiindulásul. Szerinte a dolgok, melyek támadnak és enyésznek, az anyag részéről enyésznek el, a forma részéről változhatatlanok. Az anyag ugyanis sajátosságánál fogva változik, formáját vagy lényegiségét állandón meg nem tartja. Ezért a dolgok minden romlása és tökéletlensége, s a rosz az anyagban találja forrását. Az élő lények betegségének, halálának oka nem a lényeg, hanem az anyag. Az ember bűnei is anyagából erednek, ellenben erényei az ő lényegéből. Ezen tant az erkölcsi életre alkalmazva azt tanítja, hogy az ember feladata az anyagot legyőzni, kívánságait fékezni, s azzal szemközt magasabb lényegét erőre emelni, törekedvén a magasabb ismeretre. Ez az ember rendeltetése, melyet, ha betölt, jó, ellenben, ha kívánságainak és szenvedélyeinek enged, ha az anyag által kormányoztatja magát, gonosz.

Nagy nyomatékot fektet az akarat szabadságára. Minden emberben megvan a teljes szabadság, vagy a jó úton járni, s jámbornak lenni, vagy a rosz útra lépni, s gonosznak lenni. Az Isten mindenhatósága az embert szabadsággal ruházta fel.

A mint a rosztat felfogja, ebből következik tana a gonoszságról. A rosz általában nem-levő, hiány, melylyel a létező az őt megillető jónak fogalmán bir. Betegség, szegénység, örültség, roszak, t. i. ezek bisonyos javak nem-léte. Mivel az Isten fogalma teremtés, róla nem lehet mondani, hogy ő a nem-levőnek, tehát a rosznak okozója, mert mi teremtetik, az csak levő, tehát jó. Csak nem tulajdonképeni értelemben lehet a rosztat az Istenre visszavezetni, t. i. hogy ő oly anyagot teremtett, melyhez minden hiány tapad, mely tehát minden rosznak oka. De ilyen anyag, melylyel természeténél fogva a halál és a rosz van összekötve, magában véve nem gonosz, sőt annyiban egy jó, mennyiben ez által a folytonos levés feltételeztetik. Legnagyobb rosz az, melyet az ember saját cselekedetei által okoz.

Kapcsolatban a rosz fogalmával, vizsgálja a teremtett mindenség célját. Ellene van azon felfogásnak, hogy minden egyéb teremtett dolog az ember végett van. Az Isten a világnak minden részeit akarata által hozta elő, melyeknek némelyike saját maga, némelyike más miatt van. Ezen más azután önczel. Az Isten nem kevésbé akarta, hogy ember, mint, hogy ég és csillagok lenyenek. Minden természeti dolognál a czél az ő lényegének létele, s ha ez egy másnak lételetől

függ, az Isten először ezt hívja életre. Az érzéki, p. o. megelőzi a szellemit.

Ezzel szorosan összefügg tana az isteni gondviselésről. Az ő tana az, hogy a holdalatti világban az isteni gondviselés az emberi nemnek csak egyes lényeire terjed ki. Mi a többi dolgokat illeti, elfogadja Aristoteles azon tanát, hogy itt az isteni gondviselés nem vonatkozik a nemek egyes lényeire. Nem hiszem, hogy p. o. ezen félével az isteni gondviselés folytán esett le. Ez pusztán esetleges. Az isteni gondviselés az isteni adomány szerint működik, t. i. azon nem fölött, mely az ész adományában részesül, s melynek egyes tagjai az észlények fokára emelkedtek, az isteni gondviselés uralkodik, s azok cselekedeteit jutalmul vagy büntetéstől róvja fel a szerint, a mint érdemlik. Ez az isteni igazságosság. De itt is tesz különbséget, mert azt tanítja, hogy az individuumok felett uralkodó isteni gondviselés foka ezen individuumok tökélyének foka szerint működik. Az Isten az erényes emberekről erényök mértéke szerint gondoskodik.

Itt azon kérdést teszi fel, miben áll az ember tökélye? Felelet: a testiek és a szellemiekben. Az elsőhöz kívántatik, hogy szükségait minden időben kielégítse. Ily dolgok megszerzéséhez az egyes ember ereje nem elegendő, ezért szükséges az állami élet, miután az ember különben is társadalmi lény. A másik tökély abban áll, hogy szellemi tehetségeinek megfelelő ismeretéhez jusson el. Ezért a törvény célja a szellemi és a testi jólét. A törvény a közönséges embert, mi szellemi jólétét illeti, üdvös, felfogási tehetségének megfelelő igazságokra tanítja. Ezért némelyek világosan vannak kifejezve, mások képekben előadva, mivel a közönséges emberre alacsony műveltségi foka miatt nem minden tiszta igazság tesz jótékony benyomást. *) Ellenben az anyagi jólét előmozdítása kívánja a társadalmi viszonyok megjavítását. Ez az által érhető el, hogy minden erőszakot el kell távolítani, hogy erejét senki önkényesen ne alkalmazza; azután, hogy az ember a társadalmi nézve hasznos erényekre megtanítottassék, mert jól rendezett közösségi élet csak így jöhet létre. Az emberi tökélyre nézve is több fokot vesz fel. A harmadik fok az erkölcsi tökély. A törvény legfőbb parancsa ezt célozza ugyan; mindamellett ezen fok a következőnek csak előkészítője, mert az erkölcsi csak az ember viszonyát az emberhez illeti, úgy, hogy az erkölcsileg tökéletes ember

*) Ez gyenge okoskodás, de ő a feladatot meg sem oldhatta, keveset ismervén az emberi szellemet.

csak mintegy az emberek hasznának szolgál és azok eszköze. Maimonides szerint a negyedik fok az igazi emberi tökély akkor áll be, ha az ember megszerzi a szellemi erényeket, a belátást a metaphysikai igazságokba, s így eljut a helyes ismerethez az isteni dolgokról. Ez a legfelsőbb cél, ez szerzi meg az ember számára a halhatatlanságot, az által lesz az ember igazán emberré. A görögök által mindenek fölibe helyezett teoriának bece a zsidó gondolkodóra is hatályosan befoly. Az igazi istentisztelet abban áll, ha az ember a legfőbb ideára, az Istenre irányozza gondolatait, s ha hozzá közeledni törekszik. Ekkor a kapocs is, mely őt az Istennel egyesíti, az ész, annál szilárdabb lesz. Azonban e célponthoz nem jut el minden ember. Itt elosztja az embereket a szerint, a mint ezen célhoz közelebb járulnak vagy tőle távolabb esnek. Oly ember fölött, ki gondolatait a hiú dolgoktól elfordítja, ki az igazi úton elnyerhető istenismeretet bírja, s ez által boldognak érzi magát, különösen uralkodik az isteni gondviselés, azt baj nem érheti, mert ő az Istennél van és az Isten nála. De ide lent az ember odáig nem viheti, hogy folytonosan az Isten ismeretében nyugodnék, mivel időről időre a testi szükségek kielégítéséről is kell gondoskodnia. Csak a túlvilágban fog beállani a legfőbb és tartós tökély, s akkor az ismeretben változhatatlanok leszünk, mert lehull a válaszfal, mely olykor a bölcs és tárgya közé helyezkedett, s a bölcsök élvezni fogják azon magas boldogságot, melynek a testi élvezekhez semmi köze. E pont rokonai az újplatonismussal.

Igaz, hogy Maimonides nem tanítja a hittől független ismeretet, de mindemellett is az írás értelmébe nem betű, hanem allegorikai magyarázás nyomán akar behatni. De már ezen ártatlan mód által is maga ellen zúdította fel több rabbinak vallási fanatizmusát. Mivel némi csodákat képiesen magyarázott, s a törvény tanai mellett az észből merített érveket hozott fel; ebben ők a vallás veszélyeztetését látták, s vakságukban őt azzal vádolták, hogy a szent írást a görögöknek elárulta, sőt déli Franciaországban találkoztak zsidó fanatikusok, kik a vallási átokkal meg nem elégedvén, ellene a keresztyén inquisitorok segédelmét is felhítták. Maimonides Egyiptomba menekült. De épen ezen lépés íratait nemcsak a zsidóknál emelte tekintélyre, hanem azokat az arab és a keresztyén gondolkodók is nagyra becsülték. Az arab tudományt a keresztyén Európával a spanyolországi zsidók közvetítették. Ebben tán legnagyobb része van Maimonidesnek, ki az aristotelesi philosophia iránti érzéket felgerjesztette.

4. A XI. század közepe táján Bahjah Ben Joseph írt egy munkát a köteleességekről. Ez erkölcsbölcészeti rendszer a zsidó világnézet szempontjából ugyan, de a zsidóságon túlment az által, mivel az érzületre nagyobb súlyt fektet, mint a pusztá törvényszerűsége. A belső köteleességeket nem úgy tekinti, hogy azok pusztá additamentuma azon jámborságnak, mely a törvény hű megtartásában nyilatkozik, hanem alapja minden törvénynek és cselekedeteink becsének feltételezője. Ezt az ész, az írás és a hagyomány alapján törekszik kimutatni.

5. A zsidó népre különösen Maimonides tanai hatottak, s ezek miatt Spanyol- s déli Franciaországban heves viták merültek fel. 1305. egy, rabbinokból álló zsinat az excommunicatio büntetése alatt megtiltotta a philosophia tanulmányozását a 25-ik év befejezte előtt. Ezen vallási reactio ellenére is találkoztak olyanok, kik Maimonides nyomdokába léptek. Ilyen Caspi József, meghalt 1350. Valencziában. Maimonides azt tanította, hogy minden okozatnak vánnak közelebbi és távolabbi okai, s azokat csak ezen okok sora által lehet az isteni okbeliségre visszavezetni, holott a próféták ezen középső okokat sokszor elhagyták, s egy okozatot közvetlenül az Istennek tulajdonítottak. Caspi ezen tétel nyomán az ószövetségi csodákat természetes úton magyarázza. De a zsidó orthodoxiától leginkább azon pontban távozott el, hol az Istenről, a kinyilatkoztatásról és a visszafizetésről azt tanítja, hogy ezek nem a hit, hanem a nyomozás útján szerzett belső meggyőződésünk tárgyai. Az infusus intellectus fogalma őt közel viszi a pantheismus határához. Ha azt mondjuk, hogy az Isten a természet minden működéseinek távolabbi oka; ezt róla, tekintve az embert, még nagyobb joggal mondhatjuk. Mert az ember észszel van felruházva, ez pedig az Istenből, azaz a cselekvő szellemből (intellectus agens) emanál, mely az Istenhez úgy viszonylik, mint eredmény az alaphoz. Mivel pedig az emberi ész az istenség kifolyása, ezért, midőn az emberi ész működik, hasonlatképen azt mondjuk: az Istent magunkba veszszük, mert az Isten ész és az ész Isten. Ezen egyéni észműködés bennünk a különös cselekedeteink és sorsunk fölött uralkodó gondviselés.

6. Maimonides ellenei közt legnevezetesebb a karaitai felekezethez tartozó, és ennek gondolkodását képviselő Ahron Ben Elia. Született Nicomediában, virágzott a XIV. században, hitbuzgóságában elég merész Maimonidesre ráfogni, hogy ez a positiv vallást a philosophia által meghamisította. Sőt az ő exclusiv zsidó iránya kifakad a

görögök ellen is. Egész merészséggel azt állítja, hogy már az Ábrahám által a bizonyítás útján megalapított, s a mózsesi törvényhozás szerint megszilárdított istenismerettel szemközt a görögök egy, az igazi hittal ellenkező philosophiát állítottak föl, önző feltékenységből az Isten népe ellen. A görögök az általuk meghódított nemzettel érintkezvén némileg meggyőződtek az igazságról; de gyűlölségük miatt azt tisztán el nem sajátították, s a keresztyénséget vették fel. Ezen keresztyénné lett görögök az Isten népétől eltanult bizonyítás által okulva, lemondtak a pogány ölécsészetről. Követték őket a muhammedánok, kiket egy sajátos kinyilatkoztatási hit egyesített, s kiknek speculatiója zsidó alapokon nyugszik. Ő munkájának (arbor vitae) azon czélját tűzte ki, hogy a pártoskodások között megóvja az igazi hittanokat a philosophia kártékony befolyása ellen. Azonban, noha Ahron heves orthodox, ő is az igazság megismerésének forrásául a kinyilatkoztatás mellett a speculativ észet veszi fel, s ennyiben Maimonidesselel megegyezik. Ellenben ezzel ellenkezik a következő pontokban. Maimonides az Istenről csak negatív attributumokat mond el; ellenben Ahron nézete az, hogy úgy negatív, mint pozitív attributumok szükségesek, mert ezeket az írás is használja, s ezek megfelelőbbek.

Maimonides az isteni akaratot a teremtményeket tekintve viszonylagos, Ahron abszolút attributumnak tekinti. Maimonides előtt a világ kezdetének tana hitczikk, s bizonyítás nyomán ki nem mutatható; Ahron szerint igen. Maimonides tanában az Isten cselekedetének szabályozója az ő visszafizető igazságossága, Ahronnál az ő bölcsesége. Maimonides az individuumokra kiterjedő isteni gondviselést csak az emberre vonatkoztatja, Ahron a többi teremtményekre is, mivel az Isten tökéletlenségét mutatná az, ha valami dolgot nem ismerne. Maimonides szerint a világteremtés általános végczélja kifürkészhetetlen, s minden dolog magáért és nem az ember miatt van; Ahron szerint a három világ mindegyikének van ugyan saját végczélja, de az alsóbb világ végczélja az ember. Ahron iratait a karaiták nagy becsben tartották.

Valamint az araboknál, úgy a zsidóknál is látunk mystikai, vallásbölcsészeti és tulajdonképeni bölcsészeti iránylatokat. Ezen iránylatokat fogjuk látni a keresztyén bölcsészeti világában is. Ezen különböző irányok összeforrasztása jobban sikerült-e a keresztyén scholastikusoknak, s lehetséges volt-e az ennek: az előadásból kell kitűnnie,

C) Keresztyén bölcsészet.

I. Halesi Sándor.

A koldusszerzetek minden erejüket megfeszítették, hogy a magas tanszékeket is birtokukba ejthessék, s már az első író, ki a scholastika fénykorát megnyitja, ferenczi szerzetes. Ez Halesi Sándor. Született a gloucesteri grófságban. Tanulmányait a párisi egyetemen végezte, hol később, mint híres tanár maga is működött. 1222-ben Hales-zárdába lépett, s innen kapta nevét. A kor szokása szerint neki is jutott megtisztelő név, s ez volt: doctor irrefragabilis et theologorum monarcha. Már nála meglátszik, hogy ő a teológiának a rendszerhez közeledő épületéhez az aristotelesi philosophiát nagyobb szabásban használta fel, mint az eddigiek. IV-dik Incze meghagyásából írta meg munkáját: Summma universae theologiae. A pápa a munkát megbírálás végett 70 theologus elibe terjesztette, kik azt helyesnek találták. Már e munkában megvan azon tartalom, melyet később a nagy scholastikusok teljesen kifejtettek.

Álláspontja és rendszere. A scholastikai szellem mindjárt kitetszik azon álláspontból, melyet szerzőnk elfoglal. Azt tanítja, hogy ide lent képesek vagyunk az Istent megismerni. De ezen ismeret nem lehet intuitív, kivéve ha az embert a rendkívüli isteni megvilágosítás néhány pillanatra az Isten közvetlen szemléléséhez felemeli. Ez a közvetlen ismeret. Ide lent azonban ismeretünk az Istenről csak közvetített, nevezetesen vagy a hit vagy a teremtett dolgok által van közvetítve. Utóbbi az észbeli ismeret. A teremtett dolgok által megismerjük, hogy Isten van és tulajdonságait, mivel ő a világban magát nyilvánlatkoztatta. Ez úton az Isten lételet apodictice be lehet bizonyítani, s itt az elődei által használt bizonyításokat veszi fel.

St.-victori Richard nyomán azt tanítja, hogy minden, mi van, vagy örök és magából való vagy időbeli, s más által okoztatik. Mivel a disjunctiónak egy tagja tényleg megvan, mennyiben minden dolog lételetének oka magán kívül van, és mennyiben azok időbeliek; szükségképen kell a disjunctio második tagjának is lenni. Kell tehát egy magától létező örök lénynek lenni, s ez az Isten. Másik bizonyítás augustinusi az egyáltalános igazság fogalmából. Az egyáltalános igazság az Isten. Ha azt mondjuk, hogy szükségképen kell igazságnak lenni; ezzel az van mondva, hogy szükségképen kell Istennek lenni. Továbbá

Anselm és Richárd nyomán az Isten lételet a legfőbbnek és a legtökéletesebbnek fogalmából bizonyítgatja. Az ismeretünk körében levő dolgokban tényleg megvannak a tökély fokai, mert egyik tökéletesebb, mint a másik. De noha a dolgot tökéletesnek gondoljuk, a tökélynek még magasabb foka lehető. Tehát vagy ezen tökélyt felfelé kell a végtelenig folytatni, mi képtelen; vagy kell minden dolgok felett álló legtökéletesebb lényt felvenni, ez az Isten. Felveszi az ontologiai érvet is. Az isteni tulajdonságokról szóló tanban is ezek nyomdokait követi, de e tant rendszeresebben dolgozta ki, mint elődei.

Ez után tárgyalja a háromsági tant, melyről világosan mondja ugyan, hogy az oly mysterium, melyet a pusztá ész útján megismerni nem lehet; és ennek ellenére is ez utolsó térre is rálép, s a fiú nemzését a nemzés és a gondolkodás azonosságára alapítja, mert a gondolkodás nem más, mint immanens nemzés, s a gondolkodónak és a gondoltanak azonossága megfelel azon hasonlóságnak, mely van a nemző és a nemzett közt.

A teremtést következőkép tanítja. A dolgok minden ideái az Isten ismeretében vannak meg, s ő ezen ideák előképe szerint teremtette a világot. Ezen ideák maga az isteni lényegiség, tehát lényeg szerint ezen ideák az Istenben csak egy, mint maga az isteni lényegiség; de mennyiben ezen lényegiség végtelen teljében sok dolognak előképe lehet, az egy ideának a különböző dolgokra különböző vonatkozása van. Ez értelemben az Istenben az ideák sokaságát kell felvenni. Mi tehát a teremtés világában változó, az az Istenben változhatatlan, annak létele örök, s ez az ő ideája.

De az Isten a dolgoknak nemcsak ősképi, hanem mindenhatóságánál fogva ható oka is. Mindenhatósága abban áll, hogy mindent tehet, mi lényegével és tulajdonságaival nem ellenkezik a nélkül, hogy ezen tehetsége kimerítettnek, s annál fogva teremtette a világot a semmiből. A teremtésműködés örök, mivel az isteni lényegiséggel azonos; de a teremtés, mint ezen működés hatása időbeli. Az idő csak a világgal együtt támadt, tehát a teremtési működés a teremtést nem előzi meg idő szerint, a prioritas amarról csak az okbeliséget tekintve áll. Azonban nemcsak az isteni mindenhatóság a világ ható oka, hanem az isteni akarat is, mert a teremtés az Isten részéről egészen szabad működés, s ezért az isteni hatalom nem hat, ha hozzá az isteni akarat szabad önelhatározása nem járul.

Vége az Isten a teremtett dolgoknak célloka is, mert ő a legfőbb jó, s minden dolog a maga módja szerint törekszik a legfőbb jó

elérni. Ebben alapszik a dolgoknak egymás közti általános harmóniája, melyet a világon levő rossz nem háborít meg. Ezen általános harmóniában pedig alapszik a világ szépsége, mely tulajdonképen az Isten dicsőségének kinyilatkoztatása.

A jelenségvilágban észre vesszük az élettelen és az élő dolgokat. Az élők ismét fok szerint növények, állatok és az ember. Az élet elve ezen dolgokban a lélek, mivel ez azok entelechiája, lényeges formája. Értelmes lélekkel csak az ember bír. Az emberi lélek nem ered az isteni állagból oly módon, hogy ennek egy része vagy módosulata volna. Mert Hales szerint az isteni állag egészen transzcendens, holott az emberi lélek képes a jótól a rosszhoz, az igazságtól a tévedéshez átmenni. Az emberi lélek az Istennek teremtménye, s mint ilyen lényegénél fogva egyszerű és oszthatatlan. Épen ezért az egyik lélek a másiktól nem támadhat, a nemzés csak a testire vonatkozik; ellenben a lélek közvetlenül az Istentől teremtetik.

Az ember erkölcsi rendeltetése abban áll, hogy az Istent, mint a legfőbb jót megismerje, e szerint szeresse, s ezen szeretet által az Isten birtokába jusson. Ebben áll az ember boldogsága. A gonoszság annak negatívója, minek lenni kellene, de alapja a szabad akaratban van. A személy megronthatja a természetet, vagy a természet a személyt, vagy a személy a személyt. Ezen alapszik a következő különbség: peccatum parentum primorum, originale et actuale. Az emberben levő háromságból: spiritus, anima, corpus le származtatja a hét főbűnt, ezek: superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia.

De miután az emberi természet a bűn által megrontatott, vissza kellett azt eredeti tisztaságába állítani. Ezért szól a megváltásról, a megtestesülésről, Krisztusnak emberi és isteni természetéről, a kegyelemről. Szóval a theológiának egész körét kimeríti. Mivel különösen az utóbbi pontok a középkori nagy theologusoknál tökéletesebben adatnak elő, azokról részletesen ott lesz szó. °)

*) Auvergnei Vilmos széles tudománya miatt nagy hírben állott, s H. Sándorral együtt a párisi egyetemen nagy hatással tanított. Legnevezetesebb munkája: De universo és De anima. Beauvaisi Vincze IX. Sz. Lajos kedves embere Speculum cím alatt egy nagy encyclopaediai munkát írt, melybe az akkori ismeretnek egész körét felvette. Ezekről részletesen nem szólhatunk.

II. Nagy Albert.

1. Élete. Nagy Albert született Bollstaett nemesi családból 1193. Lauingenben. Az elemi oktatásban atyja várában részesült. Ez után tudás vágyánál fogva felkereste az akkor legvirágzóbb tanintézeteket, s nagybátyja vezetése alatt először Párisban, azután 1212-óta Paduában tanult, s tán itt ismerkedett meg az aristotelesi bölcsészettel, melyet, mivel mélyebb gondolkodását felgerjesztette, rendkívül tisztelt. Ez időtájban folyt Italiában, Europa akkor legmíveltebb országában leghevesebben rendkívüli eszközök, ármány, értelem felhasználásával a guelfek és a ghibellinek közti harcz, amazok élén III. Inceze, VII. Gergely után a hierarchiai rendszernek legkövetkezetesebb védője; ezek feje a mívelt, eszes, a bonyolult viszonyok hatalma folytán sokszor az erőszakhoz nyúló, hohenstaufeni II. Frigyes. Nagyszerűek voltak e harcznak céljai. A guelf rendszer szerint a pápa hierarcha, s minden világi az egyháznak szolgálatában tartozik állani; a ghibellin rendszer értelmében az uralom és a kard a világi kézbe való, a felségi jogok a császárt, isteni tekintély az egyháziakban a pápát illetik. Ezen ellentétek a középkori keresztyén világnézet eredményei. Az ipar és a kereskedés által a jólét kényelmeit élvező, a művészet és a tudomány folytán a műveltség magas fokán álló olasz városokban a pártok vad tusái felzaklatták a rossz szenvedélyeket. A nagyszerű eredmények, melyek a folytonosan megújuló keresztes hadakhoz kapcsolódtak, meghíúsultak. Mi természetesebb, mint, hogy ily viszonyok behatása alatt egy a belsőre irányzott kedély, milyen Albert volt, a világi élet körében maradni, s annak törekvéseiben résztvenni hajlamot nem érezhetett. Egy önmagával meghasonlott korban termékeny mezőt talált azon gondolat, hogy teljes tisztaságban kell helyreállítani a lemondást a világról. E gondolatot csaknem egy időben fogta fel Dominicus egy spanyol, s Ferencz egy olasz, s az általuk alapított koldusszerzetek zárdáiba sokan sereglettek. Így lépett Albert is a dómések szerzetébe. Miután theologiai tanulmányait Bolognában befejezte, Kölnbe küldetett tanárnak, de e minőségben, miután híre messze elhatott, másutt is működött. 1243-ban ismét visszatért Kölnbe, s ekkor találkozott aquinói Tamással, ki szerzettársai közt legkedvesebb embere lett. 1245-ben Párisba küldetett, s itt megérlelt gondolkodásának tanait nagy számú hallgatók körében, kik közt egyházi és világi nagyok is voltak, rendkívüli hatással adta elő. 1254. Németországban

a szerzet provinciálisává választatott meg. 1260-ban IV. Sándor pápa őt a regensburgi püspöki méltóságra emelte, de e díszes állásról három év után lemondott, s az általa kedvelt kölni zárdába vonult vissza. Itteni további működését csak egy útja szakította meg, midőn déli Németországban a keresztet hirdette. Jámbor és mintaszerű munkateljes életét a kölni zárdában fejezte be 1280-ban. A hálás világ őt Nagynak nevezte el, a tudósok köre pedig doctor universalis címmel tisztelte meg. Munkáit 21 ívkötetben Jammy adta ki Lyonban 1651. Legfőbb munkája: Summa theologiae.

Nagy Albert irodalmi munkássága oly terjedelmes volt, hogy ő a középkori tudásnak minden tárgyára irányozta gondolkodását. Maga mondja, hogy két czélt tűzött ki magának: az aristotelesi philosophiát a keresztyén népek gondolkodásával felismertetni, és ennek segédelmével a keresztyén hit tartalmát speculativ módon kifejteni, természetesen Aristotelesből elhagyva vagy benne módosítva azt, mit a keresztyén állásponttal összeegyeztethetőnek nem talált. Ő úgy a philosophia, mint a theologia körében mozog, s a kettőt különböző működésnek tekinti. Mindkét téren harczol ugyan az arab philosophia ellen, mindemellett ebből ő is oly pontokat vett fel, melyek épen a keresztyénség elveivel nem hangzanak össze. Albertnek nagy mértékben sikerült Aristoteles philosophiáját a nyugoti népekkel megismertetni úgy, hogy a középkor későbbi philosophiája az ő nagy szorgalma által kivívott eredményeken nyugszik. Fáradalmas munkába került az aristotelesi iratokat összegyűjteni, s kivált a hiányos fordításokból a szöveg helyes értelmét kihozni, mert a történeti források nem voltak kielégítőek, az arab fordításokban a tulajdonnevek eltorzítottak, s a görögben ő maga elegendő jártassággal nem bírt. Innen némely oly hibák, melyektől mosoly nélkül nem lehet megválni, p. o. a pythagoreusokat a stoikusokhoz számítja. Ezen nehézségek ellenére is Aristoteles iratainak helyes értelmébe behatott. Szelleme pótolta azt, mit a külső feltételek megtagadtak.

De a theológiát is oly rendszeresen dolgozta ki, hogy a scholasztikai theologia további haladása az általa felállított alapokon lett lehetségessé. Általában rendezni tudó szelleme az ismeret sokféle anyagát összefüggő egészebe tudta összefoglalni. Noha Aristoteles rendszerét úgy tekinti, mint az igazi észtudomány rendszerét; mindemellett is képes annak némely hibáit felfedezni. Legtöbb bizalma van physikájához, mi természetes, miután ezzel keresztyén nézete nem jött anyyira összeütközésbe, mint mestere metaphysikájával.

2. Különbség a theologia és a többi tudományok közt. Albert szorosán megkülönbözteti a theológiát a többi tudományoktól. A többi tudományok alanya *) a lét (ens) általában vagy ennek egy része, a theológiában az alany azon lény, mely ránk nézve az élvezet és a boldogság tárgya, s minden egyéb csak annyiban vág be a theológiába, mennyiben ezen célra vonatkozik. A többi tudományok továbbá a levőt azon tulajdonságok szerint vizsgálják, melyek azt, mint levőt illetik; ellenben a theologia az isteni attributumokat adja elő, és azt, mi ezekkel vonatkozásban áll. A többi tudományok a bizonyítást az észből merítik, a theologia az isteni kinyilatkoztatásból. Tehát Albert, mint Lombardi Péter szerint, a theologia gyakorlati tudomány, mert célja az emberi üdvösség, s nem a tudás, mint ilyen. A theologia elve a hit, mert hol isteni dolgokról van a szó, ott a hit megelőzi a tudást, a tekintély a reflexiót. De a hit ki nem zárja a rá következő nyomozást, sőt az szükséges, mivel így a hitet tökéletesebben ismerjük meg. A theologia biztosabb tudomány, mint minden egyéb, mivel isteni inspiráció alapszik, holott a többiek csak az emberi nyomozáson és az inductión. Az tartalom tekintetében gazdagabb is, mivel az emberi szellem a hit természetfölötti fénye által oly igazságok ismeretéhez is felemeltetik, melyekhez az értelem természetes fénye által el nem juthat. Ezért a philosophia, mivel csak az ember természetes eszén alapszik, a theológiának alá van rendelve. Azonban végesetben a philosophia is isteni kinyilatkoztatáson alapszik. E végett megkülönbözteti a természeti és a természetfölötti kinyilatkoztatást. Előbbi az észnek azon természetes fénye, mely számunkra az ismeret legfelsőbb elveiből világlik, az a nem-teremtett isteni fénynek csak teremtett visszfénye. Mennyiben tehát a legfelsőbb észelvek alapján az igazság ismeretéhez haladunk, mint azt a philosophiában tesszük, a philosophia is ezen természetes isteni kinyilatkoztatáson nyugszik. Ellenben a természetfölötti isteni kinyilatkoztatás sajátunkká lesz a hitnek azon természetfölötti fénye által, mely szerint a hit czikkjeibe beleegyezőnk, s ezen természetfölötti kinyilatkoztatáson alapszik a theologia. Ily okoskodásból azt hozza ki, hogy a két tudomány egy forrásból ered, tehát egymással nem ellenkezik.

Mi közelebbtről az istenismeretet illeti, mely az embernek ide

*) Ezen szót „alany“ ő és többen azon értelemben használják, mint mi a „tárgy“ kifejezést. A felcserélés a görög és az arab bölcsészet latin fordításaiból eredett.

lent osztályrészüül jutott, az kétféle: a hit és az ész által. Az ember természetes eszének ismeretereje nem szorítkozik pusztán a teremtményre, sőt az e felibe saját erejéből felemelkedhetik. Nem szükséges, hogy ezen magasabb fény a hit természetfölötti fénye legyen, elég az ész természetes fénye is, mely szinte az Istentől ered.

Ismeretünk tehát az Istenről ide lent csak közvetett. Az Istent közvetlenül megismerni, ez csak az üdvözültek joga a túlnanban; ide lent az ember ily ismerethez legfeljebb pillanatnyilag az extasis által emeltetik fel. Az eszköz, mely szerint mi az Isten ismeretéhez eljuthatunk, vagy természetes, vagy természetfölötti. A természeti eszköz a teremtett dolgok, mennyiben ezek, mint a teremtő ok hatásai, ezen okot velünk felismertetik, különösen az emberi lélekből sugárik vissza az Isten képe. A természetfölötti út pedig a hit, mert az bennünk az Istennek természetfölötti hatása. Ezen hit a hitt tárgyakról teljes bizonyosságot ad, épen mivel a természetfölötti isteni fényen alapszik.

Albert igyekszik ugyan a philosophia és a theologia, az ész és a kinyilatkoztatás közt az összhangzatot kimutatni; de ha a dolgot közelebbről vizsgáljuk, az ő előadása nyomán az ür a kettő közt betölthetetlen. A bölcsészetben az ismeret elve és a forrás, melyből az érveket meríti, az ész, a theológiában ellenben a kinyilatkoztatás, a hit. De a kinyilatkoztatás a természetes emberi észszel egészen ellenkező elv, mert az természetfölötti fénye által az ember előtt oly igazságokat tár fel, melyeket az ész természetes fénye megérteni nem képes. Albert és minden supranaturalismus szerint a kinyilatkoztatás történik a természetben, de nem ennek ereje; az emberi tudatban, de nem ennek szellemi hatalma által. Az ily kinyilatkoztatásban a természetnek és az emberi tudatnak semmi tevékeny része nincs, az csoda. Így abban minden tudás és tudomány tagadtatik, mert a csoda a természetes, és a szükségképeni összefüggést megsemmisíti, egy pontot tesz fel, melyen lehetetlen az egyiket, mint a másiknak szükségképeni következményét vizsgálni. Ekkor tudományról azaz a bebizonyítás ereje által a bizonyosságra emelt igazságról szó nem lehet. Albert felfogása szerint a theologiai igazságok azért bizonyosabbak, mint minden egyéb tudomány, mivel isteni kinyilatkoztatáson alapulnak. De ekkor mikép lehet állítani, hogy a bölcsészet mégis szükséges, mivel érvei segedelmével a hitt igazságokat tökéletesebben ismerjük meg. Ekkor a theologia nem a legbizonyosabb, nem a legtökéletesebb tudomány. Oly tudomány, mely a tekintély és a kinyilatkoztatás tényéből indul ki, és a mögé rejtőzik, merő feltevéseken nyugszik a helyett, hogy a

kinyilatkoztatás ideáját, mint örök alapjában nyugvót kimutatná. A kinyilatkoztatás adott tény, s azon épen úgy lehet kételkedni, mint azon, hogy az ereklyéknek gyógyító hatása van a testre, üdvözítő a szellemre. A kinyilatkoztatásról az embernek előbb meg kell győződnie, tartalmába belátást szereznie. Albert-a hit alatt az egyházi hitet érti, a dogmákat. Mi igaz a dogmákban, ezt csak a történetileg bölcsészeti vizsgálódás útján lehet felderíteni. Albert is, mint általában a scholastikusok, az ismeret elveire nézve két ellentétes álláspont közt ingadozik. Albert maga is a theologiai igazságokat, az Isten lételet az észből bizonyítja be. És ha az ész képes az Isten lételetének szükségességét és az isteni tulajdonságokat saját ereje által megismerni, úgy egy az ész fénye fölött álló természetfölötti fény szüksége magától elesik, s kiviláglik, hogy a hit az ismeretnek csak alantabbi foka levén, a tudománynak elve nem lehet. Albert azt is mondja, hogy az emberi lélek semmi dologról sem szerezhet magának ismeretet; kivéve olyanról, melynek első elvei benne vannak. De benne azoni elv van, hogy egy egyszerű és oszthatatlan természet egy lényegisége és egy léte szerint három különböző személyben nem létezhetik, tehát a háromságot az ember az ész útján meg nem ismerheti, hanem csak egy magasabb megvilágítás által, s így a hit a legfőbb, t. i. az istenismertetet tökéletesíti. Mivel e kérdéssel Duns Skotus foglalkozott legtöbbször, arról érdemileg szólni, ott lesz helyén. Itt elég legyen azon inconvenientiára figyelmeztetni, hogy Albert a háromságot, mint tisztán hitigazságot hirdeti ugyan, mindemellett is azt az ész érveivel törekszik felfoghatóvá tenni. Ő azt tanítja, hogy az emberi lélekből az Isten képe sugárzik vissza. De ha az Isten háromegységes, és ezt a lélek önerejéből felismerni nem képes, úgy a lélek nem az Isten képe. A scholastikusok minél inkább alárendelik az észet a hitnek, tettleg annál inkább bebizonyítják, hogy a tudományban az ész a legfőbb bíró.

Mivel Nagy Albert munkái úgy theologiai, mint tulajdonképeni bölcsészeti tartalmúak, czélszerű, mennyire lehet, a két csoportról külön szólni.

a) Nagy Albert bölcsészete.

Nagy Albert tulajdonképeni bölcsészete nagyobbára Aristoteles tanainak magyarázatása, de ezeket nem szó szerint teremt vissza, hanem saját szelleméből, tehát szabadon. Az organonban azonban Boëthius s az arab bölcsészek fordítását használta kalauzul.

α) Logika. A logikát nem tekinti tulajdonképeni tudománynak, hanem előkészítésnek, mivel nem vizsgál bizonyos létet, mint a többi tudományok, hanem minden létet, a mint ez a nyelvbéli kifejezés alá esik. *) Ezért mondja: *Logica est philosophia sermocinalis, quae non res, sed intentiones (fogalmak) rerum considerat.* Feladata azon útmutatás, mikép jutunk el az ismeretestől az ismeretlenhez. Ezért a logikát Al Farabi nyomán két részre osztja el. Az első szól az *incomplexum*ról, vagyis az össze nem kapcsolt elemekről, midőn a kérdés csak a lényegre vonatkozik (*praedicabilia*), s ez a meghatározás által nyeretik. A másik rész szól a *complexum*ról, vagyis az észlet és a bebizonyítás különböző módjairól. Avicenna nyomán kimerítőleg tárgyalja az *universaliákat*.

Az általános fogalom általában nem lehet a dolgokban objective, különben az egyeddel, melyről kimondatik, egynek kellene lennie, ekkor pedig az individuumok, melyekről azon fogalom kimondatik, egymástól nem különböznének. Az általános fogalom, ha ezt általában fogjuk fel, csak a gondolkodás eredménye. De ezzel nincs az mondva, hogy az általánosnak nincs tárgyas alapja, s hogy az a hasonló dolgoknak csak összefoglalása a gondolkodásban. Ennek csak akkor volna helye, ha a fogalomkülönbségben a képzettől nem birna saját tartalommal. Sőt az általános fogalomban a dolog lényegét, az egyes lényben megvalósuló állagos formát fogjuk fel. Az érzék csak az egyes dolgot ennek jelensége szerint fogja fel; ellenben az értelem a fogalomban a lényegét, az értelmi formát. A fogalom tartalmánál fogva tárgyasán való a dolgokban. Az értelem a fogalomnak csak általánosságát adja, de ezt is a tárgyaság alapján. Mennyiben ugyanis azon lényegiség, azon forma, mely a fogalom tartalmát teszi, mint sok dologban megvalósult ismertetik fel; az értelem ez által úgy határoztatik meg, hogy mindezen dolgokat azon fogalom alá foglalja, hogy a formát, mint sok dologgal közölhetőt gondolja, s így a fogalmat az általánosságra emeli. Mivel tehát az általános az egyedeknek lényege, ezért az a dolgok előtt (*ante res*) van az isteni értelemben, ez levén a dolgok ösképi oka. De az *universaliák* a dolgokban is vannak (*in rebus*), mennyiben azon lényegiségek, melyek az általános fogalom tartalmát képezik, az egyes dolgokban megvalósítják. És az *universaliák* a dolgok után is (*post res*) vannak, mennyiben az értelem azon formákat a dolgoktól elvonja, s az így nyert gondolatot az álta-

*) A formalismus nagyon kitetszik.

lánosságra emeli. Az universalisak ezen felfogása némi ingadozás mellett is általában helyes ugyan, de a dolog legfeljebb indikálva van, kifejtve nincs. Mert épen azt kell kimutatni, hogy az általános az inividuumokban valósul meg. Ehhez mindenekelőtte az általánosnak pontos megállapítása kívántatik.

A praedicamentumokról szóló irat elődjára Aristoteles categoriáit, s ezeket mint Avicenna úgy rendezte el, hogy a substantiával szemközt a többi kilencz mint járulékok állnak szemben. Itt jól kiemeli, hogy ha a principium essendi és cognoscendi nem volnának ugyanazok, a mi ismeretünk hamis lenne. Tehát, ha mi megkülönböztetjük az állagot és a járulékot, ez az állagos és a járulékos léttel párhuzamos.

Az észleletet és a bizonyítást fejtegető tanból az fontos, hol nemcsak a következetesség formai szükségességét (*necessitas consequentiae*), hanem a zártét tartalmi igazságát (*necessitas consequentis*) is veszi tekintetbe.*) Mivel ez az észleletek igazságától és bizonyosságától függ, ezért a bizonyosság több fokait különbözteti meg, s ehhez kapcsolja nyomozásait a deductiv eljárásról. Megkülönbözteti a bebizonyításon túlható értelmet (*intellectus*) a bebizonyításon alapuló tudománytól (*scientia*), mert ennek *discursiv* ismerete szemközt áll az értelem *intuitiv* ismeretével. A minden meghatározás és bebizonyítás meg nem határozható és be nem bizonyítható elveinek ismerete, az *intelligentia*. Ez tehát az, mi Aristotelesnél a *νοῦς*. Ezen be nem bizonyítható bizonyos és az első bebizonyítható közt szükség van a közvetítésre. Erről azt mondja, hogy ezt lehet *inventi*ónak nevezni. Ezt topikai könyveiben adja elő. Itt a tárgy az, mikép lehet *dialectikai* észleletek által a valószínűből a legnagyobb fokú bizonyosat lekövetkeztetni.

β) Mi a bölcészlet tulajdonképeni részeit illeti, az elméleti bölcészlet: *metaphysika*, *mathesis* és *physika*. Az elsőnek tárgya az értelmi (*intelligibile*), a második a képzelmi (*imaginabile*), a harmadiké az érzéki (*sensibile*). A felhozott sor a tárgyi ugyan, de mivel ismeretünk az érzékivel kezdődik, *ordine doctrinae* a *physika* az első.

Physika. Az ő *physikájának* célja nem volt más, mint olvasóit, különösen szerzetét Aristoteles természettani nyomozásaival megismertetni; mindamellett is saját észlelésénél fogva egyes pontokban

*) De így a logika nemesak *sermocinalis philosophia*.

túlment Aristotelesen, sőt olyanokat jegyzett fel, melyek az akkori korra nézve meglepők. Ismeri azon különböző hatást, melyet a föld melegére a különböző szöglet alatt beesett napsugár gyakorol.

Vegyteni kísérletei által előmozdította, a belátást a vegytani erők hatásába, sőt a gyakorlati ügyességet is abba, mikép kell a vegytani anyagokkal elbánni. A vegytanban mint észlelő, arab előfutóit felülmúlta. Érti a lepárlást, ismeri a cementatiót, bírja a módot, az erős tűz által elválasztani a nemes érczet a nemtelentől, ismeri a választóvíz azon erejét, hogy az aranyat az ezüsttől elkülöníti, tudja a mirenyt és a kénkövet sublimatió által az érczekből kiválasztani. Ő az első, ki az anyagok vegytani válrokonságának gondolatát kimondta. Hogy a természet világának ismeretét elhanyagoló korban ő is, az észlelő buvár, nem volt ment a babonától, s hogy a természeti lényeknek varázserőt tulajdonított, mutatja p. o. az, hogy a drágaköveknek jótékony hatást tulajdonít. De vegyük fontolóra, hogy ő szabadon már azon oknál fogva sem tehette meg észleléseit és kísérleteit, mivel éppen ezek miatt babonás kora őt a varázsló gyanújába hozta.

Növénytanát a szakértők most is tisztelettel említik. Ő beszél arról, hogy a növények periodice bezáródnak és kinyílnak.

A physikához számítja, itt is Aristotelest követve, a lélektant is. Ezt azonban, valamint etikáját is, mely gyakorlati philosophia, czélszerűbb theologiai rendszerében előadni.

A metaphysikát ő is, mint Aristoteles, első, sőt isteni philosophiának, tehát theologiának is nevezi, mivel az istenit vizsgálja, és mivel csak az isteni megvilágíttatás által jó életre. Egyik főpont nála az, hogy a négy aristotelesi okot egyre törekszik visszavinni, s hogy itt a physikus mindent a mozgás, a metaphysikus mindent a cél szempontjából vizsgál, s hogy minden levés annyi, mint educi e materia, s olyanra van szüksége, quod est actu existens. Az első ok egyszerűségét azzal indokolja, hogy az a gondolkozás gondolkodása, de azt predicatumának sokaságával igyekszik összeegyeztetni. Az anyag és a forma kategóriái a világteremtés tanában szerepelnek.

b) Nagy Albert theologiája.

α) Tan az Istenről. A fentebb említett feltevések nyomán fejtegeti a bizonyításokat az Isten létele mellett. A nagy haladás, melyet a scholastika a dogma kifejtésében eszközölt, azon mély komoly-

ságban áll, mely szerint a tant az Istenről a speculatio tárgyává tette. A régibb theologiai speculatio, mivel a hitet az Istenben mint a valósi tudat vagy a kinyilatkoztatás tényét feltette, közvetlenül a háromsági tanra irányult; ellenben most megérett azon helyes belátás, hogy a háromsági viszonyt csak akkor lehet az abszolút idea szempontjából vizsgálni, ha az Isten abszolút lényege speculativ módon meghatározatik. Ez folyt azon módszerből, a mint a scholastika a dogmát tárgyalta. Mióta elkezdték a dogma egész tartalmát a rendszer formájába foglalni, az első kérdésnek annak kellett lenni: van-e Isten és mi az Isten? Ezen kérdés azon tudatból merült fel, hogy ha az egyházi dogma, mennyiben ez a bölcsészet tárgya, abszolút tartalmú, annak szükségképeni feltevése csak maga az Isten, az abszolútumnak tiszta, magában levő ideája, elhagyva minden határozottságot, mely szerint az abszolútum az egyházi dogmában előfordul. Ezen belátás nagy lépés volt a tiszta tudomány terére feljutni. Már Anselm azon álláspontot foglalta el, melyen az abszolútum mint ilyen, tekintet nélkül az egyházi határozottságokra, tétetett a gondolkodó vizsgálódás tárgyául; a következő scholastikusok annál kevésbé indulhattak ki más szempontból, mivel a vizsgálódásnak a dolog természeténél fogva a módszeresen kifejlett rendszer felé kellett haladnia, tehát a hitnél meg nem állapodhattak. Ezért nyomozván a tant az Istenről, mindeu dogmatikai rendszer első főrésze, bebizonyítani az Isten lételet.

Albert, noha elfogadja Anselm azon tételét, hogy az Isten fogalma magában bizonyos, mégis arról van meggyőződve, hogy nekünk bizonyításokra van szükségünk, annál inkább, mivel azon tét: van Isten, tulajdonképen nem hitcikk, hanem az minden hitcikket megelőz. Hitcikknek csak azt lehet mondani, hogy az Isten oly módon van, mint azt a hit tanítja.

Azon álláspont, melyre a scholastikusok helyezkednek, hogy az Istennek mint az egyáltalánosnak ideáját bebizonyítsák, a kozmologiai érv vagyis következtetni az okozatról az okra. Nagy Albert is ezen érvet hozza fel több, másoktól átvett alakban. Ambrosius szerint az okbeliség alapján az Isten lételet így törekszik bebizonyítani. Mi egy egésznek részéről áll, áll az az egésztől is általában. De a világnak valamennyi részei egy oknak hatásai, tehát a világot is mint egészet egy ok hozta létre. Maga a világ magát nem hozta létre, mert ezen feltevés mellett egy időben valónak és nem valónak kellene lenni, mi önmagával ellenkezik. A világ oka tehát a világ fölött áll, s azt úgy kell gondolni, mint általánosan ható okot, mivel az minden te-

remtmény feltevése, maga tehát ezen ok nem lehet teremtmény. Ezen ok magában és maga által létezik. Ez az Isten.

Augustinussal együtt az Első fogalmának alapján így érvel. Mivel a világon megvan a dolgok sora és összesége, melyek az okbeliség szerint következnek egymásra és egymásnak alá vannak rendelve szükségképen egy Elsőt kell feltennünk. De minden, mi a világon van, vagy test vagy nem test. A testi természet nem lehet az első, mert az összetett, ilyen pedig felteszi az egyszerűt. Tehát az első csak a nem-testinek körébe eshetik. Továbbá minden, mi van, vagy változó vagy változhatatlan, de minden változó, potentia a magasabbal szemközt, mely arra mozgatólag hat be, és így változásának oka. Miből következik, hogy a változó nem lehet az általánosan mozgató ok, mivel maga is más által mozgattatik. S ha a változó nem lehet az általánosan mozgató ok, Első se lehet. De úgy az angyali, mint az emberi lelkek, noha nem testiek, változók. Tehát sem a lélek, sem az angyal nem lehet az Első, sőt inkább kell úgy a testi mint a nem testi fölött álló magasabb nemcsak nem-testi, hanem változhatatlan első természetnek lenni. Ez az Isten.

Felveszi Aristoteles tanát is az első mozgatóról. A mozgás, melyet a világban tapasztalunk, felteszi az első mozgatót, ez nem lehet ismét mozgattott, mivel így nem volna az első mozgató. Tehát nem mozgattottnak kell lenni, s mivel ilyen, minden potentia kizárásával tiszta actualitásnak kell lenni. Ezen első mozgató az Isten. Egy másik bizonyítgatás Boethius szerint van készítve. s azon alapszik, hogy megkülönbözteti a létet és a lényegét (*esse et quod hoc est*). Mindaz minnek létele és a létől különböző mivolta van, a kettőt mástól vette. De a kettő a világ minden dolgában egymástól különböző. Tehát a világ minden dolgai más által léteznek, és ezen más nem másodrendű ok, mivel minden ilyen oknak determinált léte van. Azon más tehát, melyben lét és lényeg összeesnek, minden dolog első általános oka, s ezt nevezük Istennek tehát van Isten.

A vizsgálódás tehát, mely szerint Albert az egyáltalános szükségképeni elvet megállapítja, a felemelkedés az okozattól az okhoz, a feltételtől a feltétlenhez, a végestől az egyáltalánoshoz,

A scholastikusok eljárása az hogy miután az Isten lételetét bebizonyították, általában az Isten megismerhetőségéről szólnak. De e tekintetben még mindig fenállottak a régi idők óta fennmaradt zavaró befolyások, t. i. azon platói, az egyházban D. Areopagita és Erigena által csaknem feltétlen tekintélyre emelt, s mély bölcseségnek

és nagy jámborságnak tartatott nézet, hogy az Isten megismerhetetlen, felfoghatatlan. Ily, a századok óta fenálló korlát mellett a scholastikusoknak erőlködniök kellett vajjon megismerhető-e az Isten és mikép? Hogy őt nem lehet megismerni, e tekintetben nagy szerepet játszott azon areopagitai tét, hogy az Isten nem annyira létezik, mint inkább minden lét fölött áll. Ebből folyt azon állítás, hogy mivel az ismerő alany és az ismeret tárgya közt adaequat viszonynak kell lenni, de Isten és a teremtett értelem közt a távolság végtelen; az Isten lényege a teremtett értelemre nézve egyáltalában megismerhetetlen. Nagy Albert is így gondolkodik. Azon vigasztaló gondolatból indul ki ugyan, hogy az ember eszes lelkében megvan a vágy az Istent megismerni, és ezen vágy nem ok nélkül oltatott be az ember lelkébe, és ő minden megismerhetőség alapja; tehát nem lehet kételkedni, hogy az Istent megismerhetjük. Azonban a régi befolyás alatt állván, utána teszi, hogy a teremtmény ismerete a teremtőről tökéletlen, mert a véges a végtelent föl nem foghatja (comprehendere) miután minden ismeret hasonlóságot tesz fel az ismerő és az ismert közt; noha a végtelentől elválasztva sem lehet, s ismeretében is össze kell vele függnie. Tehát az Istennel gondolatainkban legalább érintkezhetünk, ha azt nem akarjuk állítani, hogy gondolkodásunk minden igazságtól távol van. És továbbá meg kell gondolni, hogy az Isten mint a dolgok első és általános oka ezeknek minden tökélyeit magában foglalja, hogy ezek közül egyet sem lehet a dolgokról elmondani, mely az Istenben nem foglaltatik, mivel az Isten a dolgok ősképi oka. De ezen tökélyek az Istennek nem úgy tulajdonságai, mint a teremtett dolgoknak, azok kitünőbb módon sajátjai. Tehát a teremtett dolgoknak tulajdonított pozitív határozottságokat elmondhatjuk az Istenről is. Mikép tehát az Isten lételének ismerete a teremtett dolgok által van közvetítve, akkép további ismerete is. De mivel a teremtett dolgok okukkal nem egyenlők, úgy az általuk nyert ismeretünk is az Istenről tökéletlen. Ha továbbá tekintetbe vesszük mindazt, mit a teremtményeken mint hiányt veszünk észre; úgy a speculativ istenismeretünkre nézve különbséget kell tenni a pozitív és a privatív ismeret közt. Az Istenről megismerjük positive, hogy van, de mi ő, ezt is positive ismerjük meg ugyan, de csak infinite, ha p. o. őt substantiának nevezzük, ez alatt nem oly substantiát értünk, mely a genus, species és a differentia által hstározható meg, hanem az Istent oly substantiának jelzük, mely infinite túlhat mindazon substantiákon, melyek egy definitió korlátaiba befoglalhatók. Ehhez a privatív ismeret csatlakozik, midőn

megismerjük, mi ő nem, p. o. nem időbeli, nem körülhatárolt. Hogy Albert a nehézségeket mind le nem győzte, annak oka a régi kor óta még fenálló előítéletek, melyek korlátain ő sem tudott túlhatni.

Az Isten tulajdonságai. Vezérgondolatainak alapján fejtegetvén az istenideát, az Istent úgy gondolja, mint első elvet, s e gondolatból származtatja le az isteni tulajdonságokat. Az Isten mint az első elv, az egyáltalában Első, s mihelyt bármily módon egy priust tennénk elébe, megszűnnék első elvnek lenni. Az Isten a maga lételet nem kapta mástól, tehát létele lényegével egyáltalában összeesik. A kettő csak ott különbözik egymástól, hol a lét adatik; de hol egy lényeg magából és maga által van, ott lét és lényeg ugyanaz. Tehát az isteni létet nem lehet gondolni mint potentialitást, az Isten tiszta actualitas. Az első elv ideájából tovább az következik, hogy az isteni lét egyáltalában szükségképeni. Az Isten nem lehet nem-levő, létele kizárja a nemlét lehetőségét. Ha nem volna szükségképeni, hanem csak lehető, ekkor lehetne nem-levő is, tehát valódi létezését a lehető előzné meg, különben is azon gondolat szükségképeni, hogy a nemlétet a valódi lét mint az egyáltalában prius előzi meg. Ha az isteni lét nem volna szükségképeni, úgy az is lehető volna, hogy az Isten nem léteznék; ha pedig valójában nem léteznék, akkor egyáltalában semmi sem léteznék. Az Isten ideája tehát oly szükségképeni, hogy nem-léte vele ellenkezik.

Az isteni lényeg egyáltalában egyszerű, mivel az Isten az egyáltalában első. Ha összetett volna, őt valami megelőzné, t. i. ekkor a részek, melyekből össze van téve, előbb volnának mint ő maga. És az Isten szükségképeni lételeből következik, hogy ő minden potentialitást kizár magából, mivel mi csak potentialis, annak nem kell szükségképen lenni. De ha az isteni lényeg részekből állana, akkor ezen részek potentialiter viszonyulnának az egészhez, mely belőlök áll. Az isteni lény egyszerű volta tehát szükségességéből foly. Az egyszerűség azon értelemben is veendő, hogy az Istenről semmit sem lehet kimondani, mi lényegiségétől különböznék, s ehhez mint superadditum viszonyulna, sőt az Isten minden tökélyei egy és ugyanazon lényeg. Minden mi benne van, az ő maga. Ha volna benne valami, mi nem ő, ezen másnak vagy tőle vagy mástól okozottnak kellene lenni. Az utóbbi eset lehetetlen, mert így az isteni lét függne mi az egyáltalános Elsőnek fogalmával ellenkezik. De az első eset sem lehet, mert ekkor cselekvő és szenvedő volna, minek csak összetett lénynél van helye. Tehát az isteni egyszerűség legfelsőbb értelemben veendő.

Hogy ezek folytán az isteni lény testi nem lehet, magától értetik. De az is következik, hogy az Isten a világhoz nem viszonylik úgy, mint általános világlélek. Mert ha a lelket még oly tökéletesnek gondoljuk is; mégis arra nézve minek lelke, csak az élet és a mozgás elve lehet. De az Isten mint az első elv nemcsak az élet és a mozgás, hanem a világi dolgok teljes lételésének elve, melyek nála nélkül léttel egyáltalában nem bírnak. Sőt inkább az Isten egyáltalában világföltti, ő a világtól minden tekintetben elválasztott substantia.

A mondottak szerint be lehet látni, hogy az Isten intelligentia, mert mi az anyagtól elvált, s ezen elválásban önállólag létezik, az csak intelligentia lehet. Hogy határozza meg ez intelligentiát? Úgy, hogy mint első elv teljesen független, és hogy tiszta actualitása nem csorbíttatik. Az isteni intelligentia tehát nem a lehető értelem, mert ilyen az ismeretben mindenné csak lesz, holott az Isten minden a mi ő, valódi. Az Isten tehát gondolkodó szellemi lény, még pedig a tiszta, általános, cselekvő értelem. Ő mindenhez mi van, csak cselekvőleg viszonylik, s nem receptive, belőle árad ki (emanat) minden értelmiség. Mint értelmileg cselekvő lény ő úgy élő, minden élet elve, valamint egyáltalános tudás önmagáról. Ő nemcsak mindent tud, mivel ő mint anyagtalan lény a tudásnak és gondolkodásnak minden anyagitól elválasztott és megtisztított formáit magában foglalja, hanem tudja önmagát is, mivel ő mikép egyáltalános tudás, akkép egyáltalános öntudat is. Scit se scire scibilia, intelligere intellectualia. Benne az ismerő, az ismeret és az ismert egy és ugyanaz. Az ismeret, melylyel a dolgokról bír, azon mintakép, mely szerint a dolgokat teremtette. Az Isten mint az általános cselekvő értelem a dolgok értelmi mivoltának, minden teremtett értelmiségnek és minden teremtményi gondolkodásnak legfőbb alapja. Ha egyáltalános cselekvő értelmet, mely a dolgokat előbb gondolta, nem teszünk föl; ezeket gondolni nem lehet, és ha a dolgok legfelsőbb alapja nem intelligentia, úgy más értelmi lények lehetetlenek. És az Isten tudása, noha ez minden általánost és különöst, minden állagost és járulékost magában foglalt sem általános sem különös sem differens, hanem egyáltalában egyszerű és indiffinibilis, melynek alapja semmi másban sincs, hanem mindennek alapja.

De az Isten egyáltalában akarát is. Albert e pontra nézve azt tanítja, hogy az akarát nem lehet az első, hanem a cselekvés formáját meghatározó gondolat, mert e nélkül az akarát határozatlan s ha az ilyen akarát volna az egyáltalános elv, ez teljes esetlegesség volna.

Az első elv működését meghatározó és közvetítő nem az akarat, hanem a gondolkodás. Magyarázza az akarat háromféle értelmét, megátadja az arabokat, kik az Istenben az akaratot tagadják, s azokat is, kik az isteni akaratot úgy fogják fel, hogy az akarat az észben alapuló vágy valami után, mit bírni még csak törekszünk. Szerinte az első elv egyáltalában szabad; szabad az, mi magának oka (aristotelesi tét). Itt azon fontos kérdést vizsgálja, mikép viszonylik ezen szabadság a szükségességhez, mert az isteni lénynek ez is lényeges határozottsága. Mikép lehet szabad, ha mint első lény egyszersmind egyáltalában szükségképeni? Azt feleli, hogy ezen szükségesség a szabadságot le nem rontja, s csak a más októl függő szükségesség nem egyeztethető össze az első lény fogalmával. De az első lény mint abszolút szabad és szükségképeni is. Ezen szabadságot az sem rontja le, hogy az első lény csak természetének megfelelő módon hat, mert ezen természetszerű hatás csak akkor volna szükségképeni, ha előbb kiviláglának, hogy természetéhez tartozik, miszerint a szükségességnek alávetve legyen. Az egyáltalános szabadság és az egyáltalános szükségesség azért egyek, mert az egyik oly abszolút, mint a másik, s az Isten abszolút csak a magával való egyáltalános azonosságában, csak abszolút önelhatározásánál fogva. Azonban épen a leglényegesebb nincs megfejtve t. i. mennyiben és minő értelemben szabadság a szükségesség?

Noha az Istennek tulajdonított határozottságok fontosak, hogy az Isten ideája concret tartalommal bírjon, azok mélyebb megalapítása hiányzik. Az egyáltalánosan első a szükségképen levő, az öntudatos magát meghatározó lényeg, tehát lét, tudás és akarat azon lényeges momentumok, melyek által az abszolút idea magát önmagával közvetíti, de a concret tartalom az abstract ideából ismét elszáll. Albert többek közt ezt mondja: *quod ex omnibus inductis nihil vere affirmari potest de primo principiorum*. Tehát az absolutum semmi levő, holott az minden levőnek szükségképeni feltétele. Ez nem más, mint Dionysiusnak azon tétele, hogy az isteni lényegiségről semmi positivumot ki nem mondhatunk.

Tan a háromságról. Természetes, hogy ezek után annál kíváncsiabbak lehetünk, mikép fogja fel a háromságot? Ezt, mint már láttuk, tiszta hitigazságnak tekinti, mindemellett ezen tant speculatív úton is törekszik megállapítani. A generatio szerinte a természet közlése. A legfőbb jó épen azért, mivel ilyen, leginkább közölhető. Tehát a legfőbb jóban, az Istenben a generatio szükségképeni, és az olyan,

melyben a nemzett a nemzővel egyenlő lényegű, mert a legjobbal a legjobb együtt jár. Van tehát nemző és nemzett isteni személy (atya, fiú). De mikép a legfőbb jó a nemzésben el nem lehet természetének kiáradása nélkül, kell, hogy ezzel a szeretetben az akarat kiáradása is egyesüljön, mert e nélkül az Isten nem volna a legnagyobb boldogság. Az Isten mint a legfőbb jó a szeretetben árasztja ki magát. Ezen szeretet, mivel az Istenben marad, maga az Isten, de másrésről van saját létezési módja, mi által különbözik attól, miből van. Valamint tehát a generatio egy második személyt feltételez az Istenben, a fiút; úgy a legfőbb jónak kiáradása a szeretetben a harmadik személyt feltételezi, a szellemet. A jónak két kiáradását valójában találjuk az eszes természetben: a természetnek kiáradását a generatio s a szeretet és a barátság kiáradását az akarat által. Ezeknek előképe az isteni háromság. Midőn az emberi szellem magát megismeri, ezen ismeret ideájában a maga hasonképét szüli, s ezt magával szembe állítja. Ezután a szeretet átfoly ezen belső igébe, mivel az ember, midőn magát megismeri, magát szereti is, s ezen szeretet oly nagy mint az ismeret, melyet az ember magától bír. A szellemnek ezen belső életmozgása is az isteni háromságos élet utánképe. Ezen utolsó pont azon helyes tan az emberi szellemről, hogy ez a maga fogalmát elméletileg felismeri, gyakorlatilag pedig ezen fogalmat megfelelő valóságra emeli, s ebben találja élvezetét. Ez egyszersmind czáfolat azon arab aristotelicusok ellen, kik az isteni szellemből az akaratot ki-metszették.

β. Az Isten viszonya a teremtményhez. Bizonyos, hogy az Isten viszonyát a világhoz csak az Isten ideája szerint lehet meghatározni. A scholastikusok tana a világról különösen három pontot tárgyalt: a teremtést a semmiből, a világ örökkévalóságát és tökélyét. Albert ezen viszonyt meghatározza a formai, vagy előképi, ható és célbeli ok szerint. Az Isten mint intellectus universaliter agens egyelőre a dolgok ösképi oka, mert minden teremtmények ideális alapjait, melyek maga az isteni értelem, magában rejti, s az isteni értelem nem viszonyulhat egy rá nézve idegen ismerettárgyhoz felvevő módon, mindent, mit gondol, azt maga által gondolja. Tehát úgy az általánosnak mint az egyesnek ideája az isteni értelemben van. De ebben azon ideális formák nincsenek mint sokaság, hanem mint egység, mert mi az első okban van, az benne nincs meg az okozott, hanem az ok módja szerint. Mindemellett is a dolgok ideális alapjai bírnak relativ pluralitással, mert az egy isteni gondolatnak van vonatkozása

a sokra, mivel ő a különböző dolgoknak egységes ősképe. De az isteni értelemben levő ideális alapok a létbe átmenő dolgokban ki nem merítettnek, sőt inkább mindaz, mi lehető, az isteni értelemben előképezve van.

Az Isten továbbá a dolgok ható oka, mert ezeket a semmiből teremtette. Ha az anyagot mint örök nem-teremtett elvet fogjuk fel, mely a világi dolgok substratuma, úgy az első elv nem minden létnek általános oka, mivel az anyag nem tőle függ. Ez Aristoteles és az arabok ellen van. Mikép is lehetne az anyag nem teremtett elv, ha, mint Aristoteles maga is mondja, az Isten után vágyódik. A világ támadásának kérdését csak úgy oldhatjuk, meg ha az Istent a dolgok teremtő okául gondoljuk. A teremtés az első és általános oknak tulajdon működése, s mint ilyen az az akarat műve.

Az Isten először és egyszerre teremtette az anyagot, időt, eget, angyalokat (quatuor coaequaeua).

Mivel a világ teremtett, ebből következik, hogy a világ nem örök. A peripateticusok érvei a világ örökléte mellett szerinte csak annyit bizonyítanak, hogy a világ és a mozgás nem kezdődhetek a természetes generatio és nem végződhetnek a természetes corruptio által, mi igaz. De a támadásnak van magasabb módja is t. i. a teremtés. A teremtés fogalmához a régiek azért nem emelkedtek fel, mivel megállapodtak a dolgok támadásának természeti elveinél, tehát a dolgoknak csak legközelebbi okait keresték, de nem a legfőbbeket. Természetes tehát, hogy azon elven túl nem mentek, melynek csak a természeti törvényekre nézve van érvénye, t. i. hogy semmiből semmi sem lesz. Azon elv alapján tehát hogy a világ nincs teremtve, a tan a világ örök létéről jogosult. De ha az áll, hogy a világ teremtett, akkor az időnek van kezdete, mivel az idő a teremtménnyel kezdődik. Ha pedig az időnek van kezdete, akkor ellenmondás, ha ezen kezdetet megtagadjuk az időbelitől, attól, mi által az idő feltételeztetik, és mi ez által méretik. Ha a világ örökkévaló volna, úgy az örökkévalóság fogalmának megfelelőleg merő jelennek kellene lennie, s létele osztatlan működés volna. Múlt, jövő, jelen nem volna reá alkalmazható, holott az időbeliség a világi dolgok lényeges tulajdonságai.

De az Isten a dolgok ezébeli oka is. Minden dolog saját módja szerint törekszik a jó felé, de hol a jók sokasága van, ott szükségképen feltételezik a legfelsőbb jó, azon sok jónak feltétele. Ezen legfőbb jó, magában minden jónak telje, minden dologban különfé-

leképen nyilatkozik, mert benne a dolgok magasabb vagy alantibb fokban részesülnek. Mivel a dolgok a nekik megfelelő jót keresik, végesetben a legfőbb jó — az Isten felé törekesznek.

Az Isten tehát azon célra teremtette a világot, hogy minden dolgot ennek módja szerint részesítsen a maga jóságában, dicsőségében. Ezért az egész teremtés kinyilatkoztatja az Isten hatalmát, bölcsességét, jóságát s egészben véve teljesen megfelel azon ideának, melylyel róla az Isten bír a maga szellemében. A dolgok magukban véve lehetnének jobbak, mint milyenek valójában, de nem az egész universumot tekintve.

Az Isten ismerete mindenre kiterjed, mit teremtett, előtte a gonoszság sincs elrejtve. Ő mindentudó. Mint ilyen, tudja minő módon vezetgetnek a dolgok céljaikhoz. Ez az isteni gondviselés. A teremtett dolgokat az anyag és a forma fogalmai szerint magyarázza. Az anyag a határozatlan substratum, a lehetőség, mely a formának alapul fekszik, ellenben a forma a dolgok meghatározó elve. A forma által lesz a dolog ezzé, egy az anyagban összevont létté. A forma az anyag potentialitásával szemközt az actualitas, a lehetőség complementuma. Az anyag csak a forma által gondolható, magában véve az a forma privatiója, abban potentia szerint már megvan a forma, az a forma inchoatiója s a természeti dolgok kifejlése abban áll, hogy a forma az anyag potenciájából a valóságra kihuzatik (extrahitur). A forma az anyagban mint a substratumban megvalósuló, észszerű gondolat. Az egyes dolgok formáiban nyilatkoznak az isteni gondolatok, melyek szerint a dolgok teremtvé vannak, az egyes dolgok formái az isteni ideák teremtményi kifejezése. A forma mindenütt az értelmiség műve és kinyilatkoztatása. Tehát az isteni értelmiség minden dologban jelen van, noha az élettelenekben az értelmiség kinyilatkoztatása az anyagba mintegy el van merítve. A forma és az anyag egysége teszik a bizonyos határozott lényt. Az isteni teremtő működésnek eredménye az anyag és a formából összetett. A dolgok különféleségének első alapja nem az anyag, hanem a forma. Az anyag, külön félesége csak a formák különféleségének eredménye. Itt némely pont figyelemre igen méltó.

Albert megkülönbözteti azon dolgokat, melyekben az egész anyag felveszi a neki megfelelő formát, úgy hogy oly képességből, mely szerint mások is lehetnének semmit sem tartanak meg magukban és olyakat, melyek a formált anyagon kívül más, t. i. oly lehetőséggel is bírnak, mely ellentétes formákat képes felvenni. Azok a

változhatatlan dolgok, az égi testek, ezek a változó holdalatti dolgok. Az anyag ezen változó dolgok körében potentialiter viszonylik a különféle formákhoz. Itt tehát nemcsak sok dolog van, hanem ezek körében lehetséges a generatio, és a corruptio, mivel az anyag egy formát elveszíthet és mást felvehet.

De az összetétel az anyag és a formából csak a testi dolgokban van meg kivétel nélkül, a szellemiekből az ki van zárva. Ezeknél az összetétel a quo est és a quod est (miség), vagyis itt csak a természet és a természet suppositumának összetétele van meg. Mert a miség más, és más az, mi által ezen miség az, a mi. Amaz a suppositum, a quod est; emez a suppositum lényege, a quo est. Ezen metaphysikai összetételnek úgy a testi mint a szellemi lényekben van helye.

Ezután tekintetbe véve az universáliákról szóló tanát, azt kérdi, mi a világi dolgok sokaságának és különféleségének legfelsőbb alapja? Azok specificus különbsége a forma, az egyedi pedig az anyag vagy inkább általában a quod est által feltételeztetik. De honnan van, hogy a világ specificice és egyénileg különféle dolgokból áll? Hogy a dolgok sokasága az Istentől mindig tovább haladó távolság által támad, ezt joggal helyteleníti az arab philosophiában. Albert a dolgok sokaságát és különféleségét közvetlenül az isteni bölcseségre vezeti vissza. Mivel az Isten egy anyag és egy forma által bölcsességét és hatalmát tökéletesen ki nem nyilatkoztathatta, jóságát teljesen nem közölhette; ezért sokféle dolgot teremtett s ezeket hathatós egységes renddé összekapcsolta, hogy így a céljának egészen megfelelő világegészlet támadjon. A világ tehát egy úgy a teremtőt ki a világ egységében a maga egységét nyilatkoztatta ki, valamint a teremtményeket tekintve, melyek az Istentől hézag nélkül erednek, s noha anyagilag és formailag különböznek egymástól, mégis egymással meg nem szakított összefüggésben állanak.

Noha tehát a formák potentia szerint az anyagban rejlenek, az Isten az, ki ezen formákat az anyagba beoltá, hogy innen a dolgok sokasága mint a világrend egysége kifejlődjék. Ezen kifejlés az isteni közreműködés által van ugyan feltételezve, de az Isten, hatásában mindenütt használ a természetben eszközbeli okokat is, s a természeti dolgok kifejlésére azok által is hat. Albert tehát szépen fogja fel a teremtést t. i. az Isten akarta, hogy rajta kívül önálló dolgok is legyenek, ezek szabadon fejlődjenek és hassanak, de ezen önállás mellett is az Istenre vonatkozni meg nem szűnnek. Az universum egységét a lények három rendje teszi. Alsó fokon áll a testi világ, legfőbb fokon

a tisztán szellemi lények, a kettő közt az ember, kiben a testi és a szellemi egyesül.

Mi a testi világot illeti, itt Albert Aristoteles astronomiai tételait használja fel. A föld képezi a világ központját. E körül keringenek az égi sphaerák, mi által a hold alatt minden mozgás, generatio és corruptio feltételezettek. A földön a testi lények folytonos foksorozat szerint következnek egymásra, s élükön az ember áll. Igaz ugyan, hogy a világ nexus rerum omnium cum omnibus, s hogy a csillagok befolyanak a földre és ennek lényekre; de hogy a generatiót és a corruptiót is egészen a csillagok hatásának tulajdonítja, többek közt itt látszik, hogy az arab tanok befolyása alatt ő is mennyire állott. Hogy a generatio és a corruptio legközelebbi okát kimagyarázza, ehhez jó uton indult meg ugyan, ott, hol az anyagról és a formáról szól, de a kérdés hamar eltűnt szemei elől. Világtanában vannak pontok, melyek össze nem hangzanak. Mert, mint láttuk a világ támadását az isteni akaratra származtatja vissza, tehát teremtést tanít; de vannak nála különösen de causis et processu universitatis című tisztán bölcsészeti munkájában pontok, melyek szerint a világot mint emanatiót gondolja. Itt megkülönbözteti az emanatiót mint folyó immanens processust a ható ok működésétől. Fluere non est idem, quod causare. Az elv, melyből minden ama módon emanál, az értelem (intellectus), vagyis szellem, mely mint a legfőbb gondolkodó működés, az intelligentiákat magából kifolyatja úgy, miként a fény kibocsátja sugarait. Ezen irány az új platói elmélethez közel áll. Az össze nem egyeztethető vonásokat onnan magyarázhatjuk ki, hogy Albert korában a gondolkodás még nem volt oly erős, hogy a különféle elméletekben ne keresett volna támpontot, és hogy önmagából egy elv következetes kifejtéséhez bátorsággal bírt volna. Az összhangzat hiányának közelebbi oka, mi az ő személyét illeti, az, hogy ő először a világi bölcsesség mivélésére fordította gondjait, s theologiai tanulmányait behatóbban csak később kezdte meg. Innen van, hogy iratai nem egy színben tűnnek fel. A különböző elemek jobban egyesülnek nála ott, hol azon irányelvet tartja meg, hogy tanulmányainak célja az egyház érdeke.

γ. Lélek- és erkölcsstan. A lélektanban mindjárt a legnehezebb feladatot törekszik megoldani. Az emberi lélekre nem lehet a járulékok kategóriáját alkalmazni, sőt inkább azt, mint substantiát kell gondolni, különben nem volna egy működés elve. A lélek a testtől lényegesen különböző tehát szellemi lény. Albert szerint az értelmi

erő nincs egy testi műszerhez kötve. *Intellectus est seperatus.* Az öntudat csak ezen esetben gondolható, mivel a testi működés sem magát sem műszerét meg nem értheti. Ezen kívül az értelem ismerete kiterjed minden tárgyra, ellenben a testi erő csak azt veheti fel, mi vele és műszerével egyenmű. Az értelmet a benyomás nagysága sem ronthatja meg mint az érzéket.

Ha tehát az értelmi működés nem feltételeztetik a test organuma által, hanem önállóan hat; úgy elve sem lehet testi, hanem a testtől lényegesen különböző, tehát szellemi természetű. A testi lény nem vehet fel magába értelmi formákat úgy, mint az emberi lélek, miután az anyagnak és az érzékinek ereje nem terjedhet tovább, mint természetének határáig. Az értelmi gondolat teljesen egyszerű, de ily egyszerű mikép lehetne egy összetett lénynek hatása? Ha a lélek testi természetű, úgy az emberi szabadságot kimagyarázni nem lehet. A testi a természet törvényei alatt áll, ezen törvény pedig szükségképeni; ellenben az ember cselekedetei az ő hatalmában állanak, ő szabadon határozhatja el magát, mi csak szellemi elvből eredhet. Már az ember nyelve is mutatja, hogy lelke szellemi.

De a lélek mégis a testtel életegységet képez, mert az ennek formája. A kettőből tehát állag szerint egy lesz, azonban minden összekeverés nélkül. De a léleknek van a testhez más viszonya is, az a testnek mozgató elve is, nem ugyan lényege, de erőinél fogva. Ezért ezen kettős viszony mindkét irányban más. Mennyiben a lélek lényegénél fogva a test formája, az a testtel semmi medium által nincs összekötve, a kettőnek egysége közvetlen. De mennyiben a lélek erőinél fogva a testnek és saját műszereinek mozgató elve, kell a kettő között érintkezési pontnak lenni. Ez a test részéről sensualitas, a lélek részéről az állati szellem. A test a sensualitásnál fogva képes a lélek mozgató hatásait befogadni, ellenben a lélek mozgató működését az egész testben elöntött állati szellem közvetíti.

A lélek a test formája. Ezen viszonyban alapszik a lélek individualitása is. Itt az arab philosophusokkal ellenkezőleg azt tanítja, hogy általános lélek, általános értelem, mely lételénél fogva minden emberi individuumban egy, nincs, épen mint általános természet nincs, mert a természeti formák az anyagban individualizáltatnak. Ezen eset annál inkább van meg a lélekben, mely nemcsak a test formája, hanem magában levő állag is. Ha az értelmet mint általános létet tekintjük, mely az egyéni lélektől egészen különbözik, akkor az ember mint egyed csak élő és érző lény. Az emberi észszerű lélek

lényegileg individualis. A lélek mint a test formája lételelénél fogva az egész testben van. De ez nem áll erőiről, mivel ezek szerint nem mint forma viszonylik a testhez. Erőinél fogva az illető műszerekben hat, s ezen műszerekhez az erők mint forma viszonylanak. De ha a lélek lényegénél fogva önálló működéssel bír úgy, hogy e tekintetben nincs egy testi műszerhez kötve, ebből következik, hogy nemcsak különbségben a testtől saját létele és lényegisége van, hanem az is, hogy természeténél fogva halhatatlan. Pedig az értelmi erő nincs a testhez kötve. És mi önmagából oka a működésnek, mennyiben magát szabadon elhatározza, az a testtől nem függhet. És mi továbbá az enyészhetetlen dolgok alanya, az maga is enyészhetetlen. A lélek pedig az universaliák alanya, melyek mint ilyenek a generatio és a corruptio alá nem esnek. És a lélek oly lényekhez is felemelkedhetik, melyek az anyagtól el vannak választva. A lélek pedig felemelkedhetik az isteni ismerettel való hasonlatosságig. Hogy volna az Isten képe annyira az anyagba elmerítve, hogy csak addig tartson, meddig a test létele? És mikép lehetne az embernek erkölcsi és vallási tehetőségét kimagyarázni azon feltevés mellett, hogy az ember lelke a testtel együtt elenyészik. A lélek létele, mennyiben az a test formája, a testben van ugyan: de nem ez által, hanem önmaga által. Ezen lételet megtartja, ha a testtől el is válik. Azonban testén kívüli állapotban nem végzi sensitív és vegetatív functióit, hanem csak az értelmieket.

De a lélek Albert szerint nem azonos az ő erőivel úgy, mintha az ezen erőknek alapját tevő állag ezekkel összeesnék. A lélek állagánál fogva egységes alanya azon erőknek, melyek állagából folynak, a lélek maga az, mely erőiben nyilatkozik, de ezen erők nem maga az ő állaga. Ebből csak annyi áll, hogy a lélek erői egyenkint ki nem merítik a lélek állagát, de azon állag, mely ezen erők alapja és maguk ezen erők ugyanazon egy állag.

Albert ezek nyomán az értelmi erőket elosztja ismeret és kívánó tehetségre. Az ismeret érzék értelem. Az érzék felfogja a tapasztalatit ennek érzéki jelensége szerint, holott az értelem a jelenség lényegébe hat be. De az értelem az érzékfölöttit is csak az érzék által ismerheti meg. Ezért az embernél minden értelmi ismeret a tapasztalás által van feltételezve, és az érzékiből indul ki. Az érzékhez számítja az emléket és a képzerőt is.

Az értelem mint az érzékfölöttinek ismerete ismét tulajdonképeni értelem (intellectus) és ész (ratio). Az értelem továbbá cse-

lekvő és lehető, speculativ és gyakorlati. Ezekhez járul a szerzett ismeret. Az ész is speculativ és gyakorlati.

A cselekvő értelem működése abban áll, hogy az érzéket az értelmire emeli, a formákat az anyagtól megszabadítja, az az első oknak képe. Mennyiben a lélek az első értelmiség fénye alatt áll, ebből foly a cselekvő értelem, mely az első ok ereje által képes az érzékfölkötinek abstractióját az érzékitől végrehajtani, s ez által eszközli, hogy a lehető értelem az anyagtól elvált formákat magába felveszi, s így eljut az értelminek valódi ismeretéhez. A lehető értelem bizonyos tekintetben a felismert tárgy formáját felveszi, eszmeileg e tárgyhoz hasonló lesz s így eszményileg mindenné lesz, mit megismer. Az anyagtól elválasztott formák benne az általánosság jellemét veszik fel. Polemizál az arab bölcészek ellen; de minő joggal teheti azt, midőn ő is azt mondja, hogy a cselekvő értelem az első intelligentiából foly?

Midőn a cselekvő értelem által a lehetőben az ismeretképek (species intelligibiles) előidézttetnek, ez által az értelem 'formaivá lesz, mert a lehető értelem a speciesek által nyeri azon formát, mely a valódi ismeretet feltételezi. De az ismeret, nemcsak az igazira, hanem a jóra is iránylik, első esetben az értelem speculativ, a másiban gyakorlati.

Az értelem legbecsesebb ismerete, mely által minden egyéb feltételeztetik, az igazinak és a jónak legfelsőbb elvei. Az értelem az ezen elvekben adott alapokon tovább következtethet. Ez az ész, a discursiv tehetség. És ha az ész saját módja szerint munkás a szellem ez által a különös igazságok ismeretéhez jut el, s ez a szerzett ismeret.

Az ész elméleti, ha működése az igazira, gyakorlati, ha a cselekvést szabályozó jóra iránylik. A legfelsőbb gyakorlati elveket syntheresisnek nevezi, melynek működése az emberi öntudatban abban áll, hogy ennek természetes irányt ad a jó felé, s utálatot a rosszra nézve, az a lelkiismeret szikrája. A lelkiismeret gyakorlati ész, mennyiben ez azon általános törvény alkalmazása által, melyet neki a syntheresis nyújt, az egyes esetekben parancsolja, mit kell tenni s mit nem.

A kívánó tehetségben is megkülönbözteti az érzéki és az értelmi részt. Az első vagy az érzéki jóra törekszik (concupiscibilitas), vagy ellene hat azon akadályoknak, melyek az érzéki jó elérésének útját állják (irascibilitas). Ezen értelemben a kívánó tehetség az emberre nézve jó. De van más concupiscentia is, mely az ész szabálya

ellen törekszik, és vonzatik a tilos felé. Ez a tulajdonképeni érzékiség (sensualitas), melyet Albert az első bűn eredményének tekint.

A kívánó tehetség érlemi részét akaratnak nevezi. Az akarat működése kétféle, vagy természetes vagy átgondolt. Az első abban áll, hogy az akarat a *synthesis* folytán a természettől hajlik a jó felé, s ellenkezik a gonosszal; a másik azon működés, melyet az akarat tudatosan és szabadsággal végrehajt — akarat szabadság. A szabadság természeti szabadság, s szabadság a gonosztól és a boldogtalanságtól.*) A két utóbbit az ember a bűn által elvesztette. A szabadságot a bűntől az ember csak a kegyelem által nyerheti vissza; visszanyerni a szabadságot a boldogtalanságtól, ezt csak az örök dicsőségben várhatja. Csak a természeti szabadság maradt meg. A természeti szabadság (*liberum arbitrium*) abban áll, hogy az emberi akarat a maga cselekvésében sem belső, sem külső szükségesség alatt nem áll, mert maga határozza el magát, válogathat különbözők között, s így a *liberum arbitrium*ban az értelem és az akarat egyenlőképen részesülnek. Ezen szabadságot, mennyiben ez *potentia*, az ember a bűn által el nem vesztette, azt csak annyiban vesztette el, mennyiben az nem oly kész és hajlékony (*expedita*) a jóra, mint előbb. Ha az akarat az isteni törvény szerint szabadon cselekszik, ez az erkölcsi jó, ha azt szabadságból átlépi, ez a gonosság. Tehát a jó és a gonosság lehetőségének alapja a szabad akarat. Ezzel az *ethica* terére lépett. Az erkölcsi jó az isteni törvénynek szabad beteljesítése, a gonosság azon törvénynek szabad lerontása az emberi akarat részéről. De mivel a gonosság az isteni törvény átlépése, az semmi *positivum*, semmi lét, az csak *privatio*ja annak, minek kellene lenni. Ha tehát a szabad akarat gonosszástól mivel, ekkor nem működik mint *causa efficiens*, hanem csak mint *causa deficiens*, mert a törvény által megállapított rendtől elpártol.

Az első ember az igazságosságban teremtett, s azon kegyelemben részesült, mely által az igazságosságban megmaradhatott, s a gonosszástól elkerülhette. E kegyelemben legalább a *habitus* szerint megnyerte az erényeket mind s ismerete tökéletesebb volt, mint a miénk. De kellett, hogy kísértetbe is hozassék, hogy erénye annál dicsőbben nyilvánkozzék, ha a kísértést, legyőzi. Azonban ennek ellent nem állott s így jött a bűn a világra.

*) Bérnát szerint.

A bűn tovább tenyészése abban áll, hogy Ádám akarata az egész emberi nem akarata volt, mely benne teljesen képviseltetett. Ezen további tenyészés a hús által van közvetítve. Mert, mivel az első emberben anyag szerint az egész emberi nem befoglaltatott, s az emberek teste csak Ádám teste anyagának részei, a bűnnek is természeti úton nemzett húsban kell tovább tenyésznie. A bűn romlottsága a húsból átmegey a lélekre.

Az eredeti bűnben van alaki és anyagi momentum. Az első abban áll, hogy az ember megfosztatott azon eredeti igazságosságtól, melylyel az isteni akarat szerint kellett volna birnia. A másik az érzékiség, ez a bűn gyúanyaga (fomes), mely az embert a rosra ingerli. Az első momentum feltételezi a vétéksúlyt, az utóbbinak jelleme a büntetés, ezért a keresztség megsemmisíti az elsőt, az utóbbit nem.

Az eredeti bűnnél fogva kegyelem nélkül az ember nem képes a súlyos bünt állandón elkerülni, s e tekintetben a bűn bizonyos szükségességének van alávetve. Ez a szabadságot el nem enyészteni ugyan, de mégis az ember azt ki nem kerülheti, mennyiben az akarat a kegyelem nélkül a bűnre való hajlamnak eredménynyel ellent nem állhat, noha minden egyes bünt szabad akaratból tesz meg.

Az embert a büntől a megváltás szabadítja meg, s ezen meg szabadítás alanyilag a kegyelem által közvetítettetik. A kegyelem az akaratot megelőzi, s vele együtt működik, de szabadságát meg nem semmisíti. Az ember részéről csak annyi kívántatik, hogy a kegyelmet hajlandó legyen befogadni. Ha ez megtörténik, akkor az ember eljut az igazuláshoz, s ez által nemcsak a büntől gyógyítottatik meg, hanem magasabb, természetfölötti élethez is felemeltetik, s eléri azon természetfölötti erényeket, melyekben igazi tökélye áll. Az erény általában az akarat habitusa, mely által az ember ügyes a jóra, s ezt könnyen és kitartással hajtja végre. Albert az erényt a kegyelem gyümölcsének tekinti, s ő is megkülönbözteti a theologiai és az erkölcsi erényeket. A theologiai erények (hit, remény, szeretet) tárgya és célja közvetlenül az Isten, mivel ezekben az ember közvetlenül az Istennel áll kapcsolatban, ezek az Istentől vannak belénk öntve (infusae). Az erkölcsi erények foglalatja azon négy sarkalatos erény, melyeket Plátónál láttunk. Ezeket bizonyos fokig magunk működése által is megszerezhetjük ugyan, de, hogy az örök élethez viszonyban álljanak, kell, hogy azokat az Isten öntse belénk.

Azonban, hogy az Isten véges végig kinek juttatja a kegyelmet, s ezzel együtt az üdvösséget, ez az ő praedestinatiojától függ, s ez is-

mét az Isten szabad akaratának műve, mert az nem függ az ember érdemétől. Az ember feladata küzdelemmel s törekedni, s az erényben szünet nélkül haladni. A tökély mértéke, melyhez így felemelkedik, túlnani boldogságának is mértéke.

Albert etikájában nincsenek meg azon augustinusi sötét vonások, melyek az embert a helyett, hogy erkölcsiségében felemelnék, inkább lesújtják. Ő nem tanítja, hogy az ember a bukás után magától teljesen képtelen a jóra, sőt szerinte a természetes szabadság, azaz erőképeség a jóra folytonosan megvan, s a bűn állapotában az ember viszonyát a kegyelemhez nem úgy gondolja, mint valami külső varázserőt, mint vak természeti processust, hanem azt magunknak kell akarunk, tehát annak akaratunk nélkül nincs hatása. Igen helyes az is, hogy tanítja a gonoszság kísértetéséhez a lehetőség szükségességét. Ez minden etikában annyira lényeges, hogy e nélkül a szabadságot gondolni nem lehet. De hiba, hogy az eredeti bűn fogalmába összeférhetlen határozottságokat vesz fel. Ha bűn a természeti úton nemzett húsban ivadékról ivadéokra tovább tenyészik, az ilyen pusztán csak a természeti processus által eszközölt működés miatt az ember épenséggel nem felelős. Ezen pontot fölösleges volt felvennie, miután abból indult ki, hogy Ádám (ember) akaratja az egész emberi nem akaratának képviselője, azaz, mint ő vétkezett, t. i. önelhatározása folytán rontotta le az isteni törvényt, úgy vétkezik minden ember. Azon mi volt minden emberbe belefolytatódik, s az eredeti bűn csak ezen felfogásának van értelme. Mikép tenyészhetik tovább a bűn, mely Albert szerint is a szabadságból ered, a hús, tehát oly medium által, mely az emberi cselekedetek forrása egyáltalában nem lehet? Hisz az, mi természeti, akarattal teljességgel nem bírhat. És ő lélektanában tanítja is, hogy minden cselekedeteink forrása a szabad akarat. De ezzel ismét nem hangzik össze, hogy belénk öntött erényekről szól. Az az új platonikusoktól és az araboktól ráhatott emanációnak eredménye. A tökély mértéke, melyhez saját küzdelmeink által felemelkedünk, az ember túlnani boldogságának is mértéke. Ez is szép és mély tan. Értelme az, hogy az ember lényege mindig egy ugyan, de az ember szellemi kifejlése tökélyének czélpontjáig, mely felemelkedés az Istenhez, folytonos törekvés, s ez nem eredménytelen munka, hanem az ember fokunkinti megtisztulása. De így a további tartam mivolta sincs előtünk egészen elzárva, mert az a fejlődésben haladó szellem jelen működésétől végképen különböző nem lehet. De ha a jelen élet tökélyének mértéke, mely saját törekvésünk által feltételeztetik, a túlnani boldog-

ságnak is mértéke; akkor egy természetfölötti fényt, mely minket eredeti lényegünk állapotán túl saját működésünk közrehatása nélkül emel, felvenni fölösleges. Épen ezért Albertnek nem is kellett volna praedestinációt tanítani, vagyis azt állítani, hogy az Isten a kegyelmet, s mi ezzel együtt jár, az üdvösséget tetszése szerint adja. Azonban ezt Albert Augustinussal együtt azért tanítja, mivel másképp attól fél, hogy az Isten szabadságát az ember akaratától és érdemétől teszi függővé. Az isteni akarat igenis feltétlen, de nem az önkény és a válogatás értelmében. Az isteni akarat az isteni bölcsesség által van meghatározva, de ezen bölcsesség az Isten feltétlen akaratával azonos bölcsesség.

III. Aquinói Tamás.

1. Élete. A scholastikai gondolkodás Aquinói Tamásban érte el tetőzetét. Ezen legnagyobb scholastikusban megvolt a gondolatok mélysége, az ítélet élessége, a megkülönböztetés finomsága, utóbbi a túlhajtásig; ő egyesítette magában kora tudományának összességét, s azt az akkori egyház szellemében világos, tiszta és folyékony előadás szerint feldolgozta. Tamás egy aquinói grófnak ifjabb fia, született 1225. vagy 1227. Roccasicca (Aquino) helységben. Már öt éves korában a montecassinói benzéeknek adatott át nevelés végett, tanulmányait a nápolyi egyetemen végezte. Lelkének vallásos irányánál fogva családja akarata ellen a dömések szerzetébe lépett. A szerzet őt tanulmányainak tökéletesítése végett Kölnbe küldte Nagy Alberthez, ki növendékében a szép lelki adományokat mindjárt felismerte. Midőn Albert 1245-ben Párisba küldetett, hogy ott a dömések számára egy tanszéket állítson fel, Tamás vele együtt ment tanulmányai befejezése végett. Három év múlva mindketten visszatérvén, Tamás, mint nyilvános tanító lépett fel. Midőn Párisban tanított, az ifjúság özönlött tanszékehez. Midőn a szerzet főnöke őt a nápolyi egyetembe tanárnak ki-nevezte, ez alkalommal bevonulása a városba diadalmenet volt. X Gergely meghívta őt az 1274-dik évben megtartott lyoni zsinatra, hogy tudománya által az egyháznak így is szolgáljon, azonban út közben meghalt. XXII. János 1323-ban őt a szentek sorába igtatta. Aquinói Tamás egész életében minden tetteiben mély keresztyén alázatos-ságot tanúsított. Munkái a velencei kiadás szerint (1593.) 17 ívköte-tet tesznek,

2. Álláspontja és általános elvek. Aquinói Tamás az isteni dolgokban két igazságot különböztet meg; egyik olyan, mely

minden emberi ismerő erőt felülmúl, másik olyan, melynek ismeretéhez a természetes ész (ratio naturalis) is eljuthat. Ezt kissé lágyítja ugyan, azt mondván, hogy a különbség nem alapszik azon igazságok lényegében, mert az Isten az egy és egyszerű igazság, azon különbségnek csak a mi ismeretünk részéről van helye. De a dualismus így is megmarad, mert azt határozottan állítja, hogy kell lenni az isteni dolgokra nézve oly igazságoknak, melyek természetes ismereterőnket felülmúlják. Ezt úgy indokolja, hogy egyenes ismeretünk nincs az Isten lényegéről, hogy mi csak a teremtményekről következtetünk vissza némileg az Isten ismeretére, hogy soknak kell lenni a végtelen isteni életben, hová tökéletlen ismeretünk elhatni nem képes, sőt, hogy még a teremtményeket sem ismerhetjük meg tökéletesen.

Aqu. Tamás az isteni igazságokra nézve az ismeretnek két forrását veszi fel: az isteni kinyilatkoztatást és az emberi észet. Az ész saját erejéből ismeri meg a magasabb ideális isteni igazságokat, noha nem mind; azokra nézve pedig, melyek az észet meghaladják, a kinyilatkoztatásnak van helye. De a kinyilatkoztatás tartalma nemcsak az észfölötti igazságok, hanem olyanok is, melyekhez az emberi ész is eljuthat. Utóbbiakat az Isten azért nyilatkoztatta ki, mivel e nélkül azok ismeretére kevés ember jutna el, mert az ezen igazságokra vonatkozó észnyomozás nehéz, sok ismeretet tesz fel, és mivel az észnyomozás eredményeibe az észerő korlátozottsága miatt tévedések is bevegyülnek.

De, ha — mint azt tanítja — az ilyen igazságokat, melyekhez az ész különben eljuthat, az Isten csak azok miatt nyilatkoztatta ki, kiknek gondolkozása gyenge, s kik elegendő idővel nem rendelkezhetnek, úgy a többiekre nézve azon kinyilatkoztatás fölösleges. Oly alanyi akadályokhoz, mint gyenge tehetség, időhiány az igazságnak, mely a maga becséből semmit sem enged levonni, semmi köze, s hogy az Isten oly akadályok miatt maga nyilatkoztassa ki az embereknek az igazságot, s még az emberek kényelmére is tekintettel legyen, ez nem az isteni fenség fogalma. Másrésről pedig minden tudomány igazságai az észnyomozás komoly és nehéz útját kívánják, és sok ismeretet tesznek fel. Tehát ezen igazságokra nézve is szükségessé válnék az ő értelmében vett kinyilatkoztatás. Mint egyes embernek, az egész emberiségnek is vannak az ismeretre nézve akadályai, de az igazságnak és a bizonyosságnak keresése kötelesség. Míg az igazsághoz eljutunk, kételylyel és tévedéssel kell küzdenünk, s ez alól az egész

emberiség sincs kivéve, de az igazság bizonyosságát nekünk kell kivívnunk.

De — folytatja tovább — az is szükségképeni volt és helyes, hogy az Isten oly igazságokat nyilatkoztatott ki, melyek az emberi észnek minden felfogási erejét felülműlják. Ugyanis a legfőbb jó, melyre az ember rendelve van, olyan, hogy mindenén túlhat, mit a jelen életben tapasztalhatunk és élvezhetünk. De mivel semmire sem törekedhetünk, mit előbb meg nem ismertünk, ezért az emberi szellemnek felismerés végett oly igazságokat is kellett adni, melyek az észbeli ismeretet a jelen élet álláspontján felülműlják, hogy így az ember felszólítva érezze magát akarata által is valamire törekedni, mi mindenén túlhat, mi a jelen életben adva van. És mivel továbbá az isteniekben oly igazságok vannak kinyilatkoztatva, melyek az észet meghaladják, ez által bennünk megszilárdíttatik azon meggyőződés, hogy az Isten oly lény, ki minden gondolkodásunkon túlhat, s így róla igazi ismeretünk előmozdítatik. Végre pedig az által, hogy az ember az isteni dolgokban kénytelen észfölöttit is hinni, az ember gögje megtöretik. Honnan tudja azt aq. Tamás, hogy az ember a természetén túlható üdvre van rendelve? A kinyilatkoztatásból. De ha nincs természetfölötti üdv, melyet az ember már előre, mint törekedéseinek célját nem ismerne, úgy azt kell mondani, hogy azon cél, melyre törekednie kell, saját erőinek mértéke által van adva. Ész és kinyilatkoztatás, a természeti és a természetfölötti itt oly külső viszonyban állanak egymáshoz, hogy azok közvetítése lehetetlen. Így a scholastikára nézve nem marad egyéb, vagy minden természetes ismeretről lemondani, vagy, mivel az észbeli okoskodást folyvást használja, azon korlátokat lerontani, melyek a hit tartalmára nézve az ész útjában állanak. Mivel az utóbbit nem tette, annál inkább hajtattott az észszel ellenkező supranaturalismus felé.

Ezen felfogásból látszik azon dualismus is, melyet a középkor az inneni és a túlnani világra nézve megállapított. Azt kérdezzük, lehet-e az Isten szelleme az emberi szellemre nézve valaha más, mint milyen az már a jelen életben? Aq. Tamásnál a főhiány az, hogy a kinyilatkoztatás fogalma nála is helytelen, s hogy tanainak nagy része az igazi emberi életre és valóságra nem vonatkozik, ő nem mozog az igazi valóság alapján.

De, hogy az ember köteles legyen hinni az észet meghaladó igazságokat az isteni dolgokról, és hogy ezek elfogadása, részéről ne legyen indokolatlan tett, Aq. Tamás szerint kell, hogy az isteni kinyi-

latkoztatás a maga tényleges igazságaiban magát az emberi észszel szemben bebizonyítsa. Ezt meg is tette: betegek csodás gyógyítása, halottak feltámasztása, a természeti törvényekre való csodás behatás, a míveletlen és együgyű emberek csodás ihletése által a legmagasabb bölcseséghez, a keresztyénységnek csodálatos elterjedése által a véres üldözések közt is és a próféták által régen megjövendölteknek beteljesítésében. *)

Tehát, mint látszik, az emberi ész meghaladó isteni igazságok kinyilatkoztatása csodás. Igaz, az írás is beszél csodákról. Hogy ezt Aqu. Tamás mind szóról szóra veszi, kora elfogultságának kell betudni. Csodákról minden vallás beszél, a többiek bizonyosan többet, mint a keresztyén vallás. A vallás a csodát, mint eszközt használja, hogy kifejezze a szellem teljes függetlenségét a természettől. Ily irányban használja a csodát a legfelségesebb költészet is. A felvilágosodás folytán az emberiség megért azon belátásra, hogy az Isten dicsősége teljes úgy is, ha az embert a csodák által meg nem lepi. És a felhozottak közt vannak olyanok is, melyek az emberi ész felfogási képességét épen meg nem haladják. Mire való, hogy az isteni kinyilatkoztatás magát az emberi észszel szemközt igazolja, hogy ennek részéről az ész meghaladó igazságok elfogadása ne legyen indokolatlan tett? Ha azon igazságok olyanok, hogy azokat az ember csak indokolás mellett kénytelen elfogadni, ez azt teszi fel, hogy azok az ész által felismerhetők, tehát nem észfölöttiek, s hogy azok az emberi észszel szemben indokoltak legyenek, ehhez nem kell más, mint azok örök észszerűsége; ha pedig észfölöttiek, — s ilyenek, ha a csodák által közvetítettek — ekkor az emberi észre nem vonatkozhatnak, mert a csoda, mint egy mindenható önkénynek pillanatnyi teremtése egyáltalában megérthetetlen. És ha azok csak a hit számára valók, úgy a hit és az ész absolute ellenkeznek egymással, holott a hit is tudás, noha közvetlen. Az észbeli és az észfölötti igazságok megkülönböztetése magában összeomlik. Aqu. Tamás álláspontja supernaturalismus, mivel a legfőbb igazságok megismerését az ész által kizárja, az csak csodás úton eszközöltetik.

Igaz; maga is azt állítja, hogy az észbeli és az isteni igazságok

*) Természetes, hogy Aqu. Tamás az úgynevezett kinyilatkoztatott tanok elfogadását indokolatlannak tekinti a hamis vallásokban. Ilyen pedig az ő szemében valamennyi, a keresztyén vallást kivéve. Az emberi nem történeti fejlődésének folytonosságát ő is megszakítja.

között nincs ellentét, mert mindkettő az isteni bölcsességben foglalatik. De ez csakis állítás, s hogy ő a kettőt, mint teljesen ellenkezőket képzei, a következőkből is kiviláglik. Azt tanítja, hogy mi, mint észigazság, az eszközébe esik, azt az ész saját elveiből bizonyíthatja be; ellenben mi az isteni kinyilatkoztatásban az emberi ész meghaladja, ott a bizonyítás általi ismeretnek nincs helye. A keresztyénség titkait az észelvekből apodictice bebizonyítani nem lehet, azokat az ész ép ezért tartalmuknál fogva fel sem foghatja, hanem meg kell elégednie azon bizonyítással, mely a kinyilatkoztatás tényének igazsága, tehát a kinyilatkoztatás tartalmának hihetősége mellett szól. De, ha nincs is ezen mysteriumokra nézve bebizonyító ismeret, az ész megczáfolhatja azon ellenvetéseket, melyeket az ész azon mysteriumok igazsága ellen tehet, tehát apodictice azt is bebizonyíthatja, hogy azon mysteriumokban semmi sincs, mi az ész ellen volna. A teremtett dolgok által el nem juthatunk ugyan az isteni mysteriumok bebizonyítható észismeretéhez; de az isteni életnek gyenge képe mégis van azokban. Ezen analogiák pedig az emberi gondolkodásnak támpontokat adnak, melyek alapján az isteni mysteriumok mellett valószínűségi bizonyításokat felhozhat. De ezen törekvésben az észnek óvakodnia kell a gögös iránytól azon titkokat apodictice bebizonyítani és teljesen felfogni akarni, mert így a hit elleneinél, kik azon bizonyítások gyengéit belátják, hitünket nevetségessé tenné. Lehangoló a scholastikusoktól folyvást azt hallani, hogy az isteni életnek vannak mysteriumai. Midőn Aqu. Tamás azt tanítja, hogy az ész nem képes a keresztyénség titkait felfogni, nemcsak dualismust tanít a kinyilatkoztatás és az ész között, hanem utóbbinak azon felségi jogát, hogy mindenbe képes behatni, egyenesen megtagadja, és mégis az ész hívja segedelműl ott, hol a vallási mysteriumok ellen az ész ellenvetéseket hoz fel. Ő az ész meghaladó vallási igazságokat a hit számára tartja fen. De ha a hitben tagadjuk az ész által közvetíthető ismeretet, ekkor oly önkényes észjárásnak engedünk tért, hol a tisztán elfogulatlan hit elenyészik, a gondolkodás pedig ki nem elégítettik. Midőn a vallás azt tanítja, hogy az Isten mindennél magasabb és fenségesebb, magasabb, mint minden emberi ész, ennek azon helyes értelme van, hogy az emberi észnek is benne van alapja és igazsága, tehát, hogy képes az Isten ismeretére. Deus est auctor rationis.

Kérdés, melyek azon pontok, melyeket Aqu. Tamás szerint a természetes ész be nem bizonyíthat? A következők: a háromság, a logos emberrélevése, a teremtés időbelisége, az eredeti bűn, a szent-

ségek, a purgatorium, a test feltámadása, a világítélet, az örök üdvösség és kárhozat. Az ily felfogás szerint a philosophiai vagy a természeti theológiának elkülönítése a kinyilatkoztatási tantól Aqu. Tamásnál teljes, s ezen scholastikus ily felfogása és tanai a katolikus világban még most is nagy mértékben uralkodók. A párisi egyetem theologiai kara 1271-ben azon rendeletet adta ki, hogy egy bölcészeti tanár se merjen valamely specificice keresztyén theologiai kérdést fejtegetni. Ezen rendelet határozatilag állapította meg a theológiának a philosophia feletti uralmát. De az elkülönítés a bölcészetnek jó szolgálatot tett azon irányban, hogy magát a scholastikai theologia alul felszabadítsa. Mivel a legnagyobb scholastikussal van dolgunk, a fent elsorolt pontokra tekintettel kell lennünk. Az előszámitott pontok mutatják, hogy Aqu. Tamás semmi kritikát sem használt azon hitpontokra nézve, melyek akkor az egyházban érvénnyel bírtak, és hogy azon kor mily keveset volt tisztában magával arra nézve, mi az igazság és mi a tudomány tárgya? Az természetes, hogy a purgatoriumot nem lehet bebizonyítani, miután az csak fictio, de a szentségeket, az örök üdvösséget és kárhozatot, az eredeti bünt stb. sem úgy, mint ezeket Aqu. Tamás képzeli. És még a bizonyítás nem más, mint csupa érvek felhordása valami mellett vagy ellene, mi pedig a scholastikusok rendes eljárása: a bizonyítás meggyőző erővel nem fog birni. Az igazi bizonyítás csak a fogalom, ez az igazi észbeli. Ha az Isten fogalmához nem tartozik, hogy emberré legyen, úgy haszontalan minden munka Istent és embert összehozni akarni, úgy az Isten emberrélevését bebizonyítani nem lehet.

Mi az emberi szellem viszonyát a felismert igazsághoz illeti, ez háromféle: vélemény, hit, tudás. A tudásban az értelem a tárgy részéről határoztatik meg a beleegyezésre (assentire), mivel a tárgy maga, vagy azon más által, miből foly, ismertetik meg. De lehet az, hogy az értelem a beleegyezésre nem a tárgy által határoztatik meg, vagy legalább nem elegendőképen, hanem ezen meghatároztatást az akarat feltételezi, s hagyhat még a szellemben kételyt. Ez a vélemény (opinio). Ha pedig a kételyt egészen kizárja, és teljes bizonyosságot szerez, ez a hit (fides). E szerint a tudás a legmagasabb fok. Ezen a tudás és a hit közti különbségnek csak az alany részéről van helye. De van oly különbség is, mely a két működésnek tárgyias feltételéből foly. Mit hiszünk, azt a tekintélynek köszönjük, mit tudunk, az észnek. Az tehát, mire a hit, mint objectiv alapjára támaszkodik, a tekintély; az pedig, mi által a tudás feltételeztetik, a belátás, az ész

evidentiája. Ha tehát az Istentől kinyilatkoztatott igazságban való (keresztyén) hitről van szó, úgy világos, hogy az Isten, az egyáltalános igazság kétféleképp tárgya ezen hitnek. Az ismeret tárgyánál mindig meg kell különböztetnünk azt, mit megismerünk, attól, mi által azt megismerjük. Mit a hit által megismerünk, s mi bizonyos, az nemcsak az Isten, hanem sok más dolog is; de ezek csak annyiban esnek a hit alá, mennyiben viszonyban az Istenhez gondoltatnak. Mi pedig a hit formai alapját illeti, azt miért hiszszük a felismertet, ez az Isten a legfőbb igazság, mert a kinyilatkoztatottat azért hiszszük, mivel azt az Isten, a legfőbb igazság nyilatkoztatta ki. A bizonyosságot az igazságról ugyanis vizsgálhatjuk viszonyban az okhoz, mely által az feltételeztetik, és viszonyban az alanyhoz, melyben az van. Azon bizonyosság nagyobb, melynek oka biztosabb; az alany szempontjából azonban az bizonyosabb, mit az emberi értelem tökéletesebben ér el. De világos, hogy az isteni igazságra támaszkodó bizonyosság oka nagyobb, mint az, mely az észbelátáson alapszik, mivel az ész tévedhet, holott az isteni igazság csalhatatlan. Mivel az isteni igazságra támaszkodó bizonyosság a hit bizonyossága; e tekintetben a hit nagyobb bizonyossággal bír, mint a tudás. Más tekintetben a dolog ellenkezőképen áll, mert, mivel az értelem a tudásban az igazságot tökéletesebben sajátítja el magának; ezért a tudás bizonyossága, tekintve az alanyt, nagyobb, mint a hit bizonyossága. De az ítélet egy dolgról egyelőre oka szerint határoztatik meg, s csak másodrendben az alany dispositiója szerint. Ezért Aqu. Tamás szigorúan megtartja azon tételt, hogy a hitnek magában véve nagyobb bizonyossága van, mint a tudásnak.

Mindenből látszik, hogy Aqu. Tamás mily nagy távolságot alapít meg az isteni és az emberi között. Hisz az isteni igazság, melyről azt mondja, hogy csalhatatlan, s bizonyosabb, mint az, melyhez a tévedhető ész útján eljuthatunk, magában véve emberi is, az eredetileg az emberi szellemtől nem különbözik. Minden magasabb és igazi tudomány épen az isteni igazságra iránylik, s ennek megismerésére csak a gondolkodó ész közvetítésének útján juthat el, s más út, mely oda teljes biztossággal vezetne, egyáltalában nincs. Az absolut, az isteni igazságoknak az ember nem cselekvő okozója. Ő azokat ki nem teremtheti magából úgy, mintha azok eredetileg sajátjai volnának, s oly módon, hogy ő azokat önkénye szerint meghatározhatja. Hogy azok sajátjai, ezt a gondolkodó ész közvetítésének útján ismerheti fel, s így azon igazságoknak az emberi szellem nemcsak szenvedő befoga-

dója. Ellenben oly úton, mint azt Aqu. Tamás képzei, azok tudatunk birtokává soha sem válnak, mert az ő felfogása szerint azok nem is alapulnak az emberi szellem lényegében. A hit, minthogy az adottra, a múltra alapíttatik, az egyelőre csak hagyományos; bizonyossággal bíróvá és bölcsészettivé csak a tudományban válhatik. Hogy valami isteni igazság és isteni kinyilatkoztatás-e, e tekintetben biztosan a tárgy lényegének alapján csak az ész határozhat. És az emberi ész által is bizonyosan az Isten nyilatkoztatta ki magát.

De, noha a hit nagyobb bizonyossággal bír, mint a tudás, mégis azt tanítja, hogy a hitnek vannak praeambulumai (p. o. az embernek tudnia kell, hogy Isten van), és a hit felteszi a kinyilatkoztatás hitelességének is ismeretét. Mindemellett is Aqu. Tamás elve az, hogy a keresztyén tudományban a hit megelőzi a tudást, az képezi ennek intéző szabályát, s a hittal ellenkező észnyomozások minden eredményeit már előre elkárhoztatja. Láttuk, hogy minő pontok vannak az ő hitében. Sőt azt kérdi, hogy, midőn az emberi szellem tudományosan akarja kimutatni a kinyilatkoztatás mysteriumainak összhangzását az észszel, az ily eljárás a hit érdemét nem csonkítja-e? Ha az ember csak akkor hajlandó a hitigazságokat elfogadni, midőn erre az észokok által határoztatik meg, ez szerinte helytelen viszony, ekkor a hit nem bír érdemmel, mert a hitigazságokat nem az ész, hanem az isteni tekintély alapján kell elfogadni. *) A hit és a tudás közti viszony akkor helyes, ha ez következik amarra. Mert ha az ember az isteni tekintély alapján rendületlenül megtartja a hitigazságokat, és azután azok fölött gondolkodván, észokokat hoz fel mellettök, ez annak jele, hogy az igazságot szereti, s ez azután emeli a hit érdemét.

Az előadott elvek nyomán következőkép határozza meg a philosophia és a theologia viszonyát egymáshoz. A philosophia előadja az ész, a theologia, a kinyilatkoztatás igazságait. Annak alapját képezik azon észelvek, melyek az észnek természetes világossága által ismeretnek meg; ennek elvei a kinyilatkoztatás, a hitcikkék, melyek a hit

*) Hogy és miben nyilatkozik az isteni tekintély? Szerinte csodás úton. A csoda azon mód szerint, a mint történik, megszakítja a természet rendét, megszünteti annak törvényét, az tehát irrationalis. Az Isten az általa megálapított örökkévaló világtörvényekben fejezte ki észbeliségének lényegét, s így ő benne lehetetlen a törvény heteronomiájának ellenmondása. Az értelmes és erkölcsi embernek azért van bizalma és hite az Istenben, ő azon hitben cselekszik, hogy a jó, mint az akarát törvénye, a történetben meg fog valósulni.

magasabb fénye által ismertetnek meg. Ha egy igazság észbeli és kinyilatkoztatási, az mindkét tudománnyal közös, de azt mindkettő másképp adja elő, az egyik, mint az ész, a másik, mint a kinyilatkoztatás igazságát. Mindkét tudomány tárgyát az Isten és a teremtett dolgok képezik. A bölcsészet vizsgálja ezek lényegét, lényeges tulajdonságait és viszonyát egymáshoz; a theologia ellenben ezekkel csak a mennyben foglalkozik, mennyiben az Istenhez viszonyban állanak, p. o. hogy általa vannak teremtve. Ha a két tudomány némely pontban találkozik, úgy egymástól el is tér, mert a philosophia a dolgok természetéből meríti érveit, ellenben a theologia az első ok alapján okoskodik. A philosophia és a theologiai tudományok módszere tehát abban különbözik, hogy a bölcsészet vizsgálja először a teremtett dolgok lényegét, lényeges tulajdonságait és törvényeit, s innen emelkedik fel az Isten ismeretéhez. Ez utolsó minden philosophia végcélja, s ezért a metaphysika, mely leginkább az Istennel foglalkozik, a philosophia legfelsőbb része. A theologia ellenben az Isten és tulajdonságainak vizsgálódásaiból indul ki, s innen leszáll a teremtett dolgokhoz, hogy ezek viszonyát az Istenhez kifürkészsze, mennyiben ehhez a kinyilatkoztatás segédkezet nyújt. Természetes tehát, hogy Aqu. Tamás a theológiát minden fölibe emeli. A theologia nagyobb bizonyossággal bír, mint a többi tudományok, mert azt az isteni tudomány csalhatatlan fényéből meríti, holott a többiek a bizonyosságot az ész természetes világosságából veszik, mely csalhat. De tartalma is magasztosabb, mint a többieké, mert nagyobbára oly igazságokat rejt magában, melyek az ész ismeretét meghaladják, holott a többi tudományok az ész igazságaira szorítkoznak. De a gyakorlat szempontjából is az a legmagasabb tudomány, mert benne minden az örök boldogságra iránylik. Ebből azt következteti, hogy a philosophia a theológiának alá van rendelve, a philosophia a theológiának szolgálója, mert ez attól oly tantételeket kölcsönöz el, melyeket a kinyilatkoztatott igazságokra alkalmaz, hogy ezeket az értelen számára világosabbá tegye. De ez fölösleges, sőt lehetetlen, ha az igaz, hogy a theologia az isteni tudomány csalhatatlan fénye által nagyobb bizonyosságot közvetít, mint az ész természetes világánál járó és tévedhető philosophia. Ellenmondásai természetes eredményei azon álláspontjának, mely szerint mereven elválasztja egymástól a kinyilatkoztatási és az észigazságokat, a hitet és a tudást, hogy a kinyilatkoztatást az ész meghaladó mysteriumnak tekinti, hogy a hit tartalmának körébe olyat is bevon, mi, mint vallási igazság, nem igazolható. Miért hiba a

philosophiát és a theológiát, mint egymással ellentéteket felfogni? Mivel a tudomány fogalma abban áll, hogy az igazságról teljes bizonyossággal birjunk, tehát e fogalomban a theológiának és a philosophiának össze kell hangzania, s erre nézve a kettő egymás mellé van rendelve. A lényeges minden tudományban az, lehet-e az igazságot a tudományra emelni, vagy, mi ugyanaz, viszi-e a tudomány a dolgot az igazságig? Csak ezen viszony az igazi. Tan a vallásról a theológiával tartalomra nézve ugyanaz; de formára nézve különböznek egymástól. Tan a vallásról akkor lesz theológiává, ha az igazság bebizonyítottatik, s ezen bebizonyítás nem más, mint a dolog fogalma. Ez az egyedüli forma, mely által a vallás theológiává lesz. Tehát a theológiára nézve a forma oly szükségképeni, mint a tartalom, mert a theologia, mint tudomány meg nem maradhat, mint a vallásosság, az érzés és a képzet formáinál, melyekre nézve közönyös, hogy teljesen megértik-e azt, mit hisznek. A theologia nemcsak hisz, hanem theológiává lesz az által, hogy a gondolkodás által a hitben való kételyt egészen legyőzte. Az ismerő szellemre nézve a gondolat az egyedüli forma, melyen túl magasabb nincs, s melyben a bizonyosság megnyugszik. A theologia nem is úgy bizonyítja be a hitet, mint azt teszik a scholastikusok, s így Aqu. Tamás is, hogy minden lehető okokat összekeresnek úgy, hogy ezek segedelmével a hit, ha nem is igaznak, legalább valószínűnek tartatik. A philosophia tudomány a legtisztább formában, s minden mozzanatainak egészte szerint. A theologia tehát a philosophiai tudományok foglalatában, mint mozzanat szükségképen benrejlik, s mint ilyen a philosophia fölibe nem emelkedhetik.

3. Metaphysika és ismeretelmélet Metaphysikája aristotelesi fogalmakon alapszik ugyan, de ezeket úgy módosítja, hogy középkori szellemű theológiájával a lehetőségig összehangozzanak. Nála is a főfogalom az első állag, s ezt így határozza meg: *Substantia est res, cui conveniat esse non in subjecto et sic in ratione substantiae intelligitur, quod habeat quidditatem, cui conveniat esse non in alio.* Az állag correlatuma a járulék, mely az állagban benrejlő. Az állagot tehát másról elmondani nem lehet; ellenben minden róla mondatik el. Első állag ily értelemben az egyes lény, az individuum, de itt mindjárt azon hibát követi el, hogy tüzetesen szól a testi és a nem-testi állagokról. Az első állag vagy az individuum, mi a testi dolgokat illeti, az anyagból és formából áll. Az anyag, mennyiben egyelőre határozatlan, az első anyag; második anyag az, melynek már bizonyos határozottsá-

gai vannak, de ez is viszonyban egy magasabb határozottsághoz, melyet nyerhet, határozatlan. Az első anyagban megkülönbözteti a negatív és a pozitív részt. A negatív oldal minden határozottság negatívója, a pozitív pedig azon lehetőség, hogy határozottságot nyer. Első esetben az pusztá *privatio*, a második esetben *potentialitas*.

Az anyaggal ellentétben a forma az, mely által az anyag határozottságra és valódiságra, megkülönböztetett létre (*species*) jut. A forma tehát a valódi lét elve. *Forma est, quod dat esse*. És mivel minden dolog a lét birtoka által az Istenhez hasonlít, ezért a forma a dologban lenyomott isteni utáncép, az észszerű gondolat. A forma a dolog megérthetőségének is alapja. Az anyag és a forma egysége az összetett, a valódi állag. Tehát sem az anyag, sem a forma nem állag, dolog; hanem a kettő együtt. Az anyag az állagban a *potentia*, a forma az *actus*. Megkülönbözteti az első és a második *actust*. Az első alatt érti a dolog valódiságát, a másik alatt annak cselekvékenységet (*operatio*). A forma az első *actus*, mert az a dolog valódisága; a második *actus* nem ugyan a forma, de a forma mégis a cselekvékenységnek is alapja, mert minden lény csak formája által hat.

A holdalatti dolgokról azt tanítja, hogy ezek mind egynemű anyaggal birnak, de ezen anyag a *potentia* szerint sokféle formákra, tehát a generatióra és a *corruptióra* is képes. Ellenben az égi testek anyaga, mely amazokétól *specificè* különbözik, csak egy formát vehet fel, azon testek tehát romolhatatlanok.

A forma lényeges és esetleges. A lényeges forma az, mely egy állag lételét teszi (*constituit*), és valódiságra juttatja. Ez adja tehát az első, semmi mást fel nem tevő létet. Az esetleges forma az, mely egy már valódi anyaghoz járul, s neki máskénti lételt (*esse secundum quid*) ad. Egy lény csak oly esetleges formákat vehet fel, melyek lényeges formájával nem ellenkeznek.

Első, vagy minden forma nélküli anyag nem létezhetik, mivel az csak lehetőség minden valódiság nélkül; forma nélkül annak az Isten sem adhat lételt, mert magával ellenmondót ő sem tehet. Ily anyagnak az Istenben nincs ideája. Ellenben a forma, fogalmánál fogva, nincs oly szükségképeni módon az anyaghoz kötve, mint ez a formához. Mivel a forma a létet nem az anyagtól, hanem ez a maga lételét a formától nyeri, ezért a forma fogalmával összeegyeztethető, hogy lételét az anyaggal nem közli, hanem anyag nélkül is valódi. Áll azon tét: nincs anyag forma nélkül; de nem áll azon tét: nincs

forma anyag nélkül. Utóbbi tétet csak a természeti dolgokra nézve szorítja meg.

Aqu. Tamás csak a térbeli, testi anyagot tartja szeme előtt, s úgy látszik, hogy figyelmét elkerülte Aristoteles azon tana, hogy a testi alapanyag az anyag fogalmát ki nem meríti, hogy van érzékfölötti anyag is, vagyis tartalom, s a metaphysikában az anyag alatt csakis a tartalmat, a változhatatlanul kitartót értjük, vagy azt, miből valami lesz. Aqu. Tamásnak azért van szüksége azon tételre: van forma anyag nélkül, hogy így utat készítsen magának az angyaltan megalapításához. Az egyházi dogmák már előre korlátozzák gondolkodását. Különbben is feljebb hallottuk, hogy valódi a substantia csak mint az anyag és a forma egysége.

A fentebbi alapon kétféle formát különböztet meg: *Formae inhaerentes* és *subsistentes*. *Formae subsistentes* olyanok, melyek magukban anyag nélkül is, *formae inhaerentes* azok, melyek csak az anyaggal való kapcsolatban valódiak. Azok immateriálisak, ezek materiálisak. Az elsők alatt állanak a szellemi állagok, utóbbiak a testi dolgok körében vannak, mint ezek formai lételvei.

De a *subsistens* formák, mivel magukban valódiak, s anyag nélkül is lehetnek, ismét vagy olyanok, melyek, mint teljes (*completae*) állagok magukban *subsistálnak*, s lételüket semmi anyagi *substratummal* nem kell közölniök, hogy egységben ezzel egy *speciest* alkossanak. Ezek a tiszta szellemek, angyalok; vagy olyanok, melyek az anyagra rászorúlnak ugyan, de nem, hogy valódiságuk, hanem, hogy azon *species*, melyhez tartoznak, teljes legyen. *) Ezek természete tehát az, hogy anyagi testtel kapcsoltságának össze, s egységben ezzel alkossanak teljes fajt (*species*) — emberi lelkek. Ezeket az *inhaerens* formákkal együtt egy kategoria alá foglalja, s így nevezi: *formae informantes*. Ezeket ismét elosztja olyanokra, melyek az illető anyag egész *potentiáját* megvalóditják (égi testek), s olyanokra, melyek a nekik rendelt anyagnak csak bizonyos mennyiségét emelik a valóságra (holdalatti lények). Az elsők közül, mivel általuk a nekik rendelt anyag egész terjedelemben a valóságra jut, mindegyik csak egy lényben való, s ezen lény enyészhetetlen. A második körűekben minden forma az anyagnak csak egy *quantumát* valódíthatván meg, itt sok formának, tehát sok dolognak kell lenni. Ezek romlandók

*) Hisz minden lény csak az őt illető *species* körében valódi.

ugyan, de mi a corruptio által elenyészik, azt pótolja a generatio, s így a dolgok sokasága megmarad.

De továbbá az állagtól megkülönbözteti a létet (esse). A lényeg fogalmában még rejlik annak létele. Hogy a lehetőségből a valóságba átmenjen, kell, hogy lételét egy ható ok adja. A lényeg a ható okhoz ismét úgy viszonylik, mint a potentia az actualitáshoz. Anyag és formából álló állagoknál a potentiának és az actusnak két-féle összetétele van meg. Az egyik fekszik az anyag és a forma, a másik az állag és a lét viszonyában. Az egyszerű szellemi állagoknál csak az utolsónak van helye.

Ha a dolgokat úgy vizsgáljuk, hogy azok létük által valók, azokban a lényegiség azok misége (quidditas) is. A szellemi lényekben a lényegiség a formával összeesik, azok tiszta formák. Ellenben az összetetteket (testet) úgy az anyag, mint a forma alkotja, tehát mindkettő teszi a dolog miségét. De a holdalatti világban az egyes formák sokaságban lépnek fel. Itt tehát minden kategóriában a dolgoknak egy sokasága van meg, melyek egyenlő formával és anyaggal bírnak (p. o. emberek), s mivel e kettő együtt teszi a lényegiséget vagy miséget, ezen dolgok közös lényegiséggel bírnak. De a valóságban ezen közös a dolgok azon összeségének csak minden tagjában van, az tehát minden egyedben egyedítve jön elő. Itt azon fontos kérdést hozza fel, hogy mi ezen egyedítés (individuatío) elve? A lényegiség nem, mert ez közös. Az egyedítés elve, ellentétben a közös anyaggal, mely a lényegiségnek egy mozzanata, a materia signata, individualis. Ez a mennyiségileg körülhatárolt anyag, mely az egyes individuumoknak sajátja, mindazon egyedi járulékokkal, melyek ezen anyaghoz in concreto tapadnak, p. o. az ember lényegisége a humanitas = animal rationale, minden egyes emberrel közös. Ez által az egyik ember a másiktól nem különbözik, mindegyik a másiktól egyedi határozottsága által különbözik, ez pedig a mennyiségileg körülhatárolt és minőségileg meghatározott anyag által feltételeztetik.

Az individuatío ezen elmélete a tisztán szellemi lényekre, miután ezek subsistens formák, tehát maguk által vannak egyedítve, nem alkalmazható ugyan, de a lét és a lényegiség bennök sem azonos. Ennek helye csak az Istenben van. Ha pedig bennök meg lehet különböztetni a létet és a lényegiséget, úgy van bennök valami, mi lényegiségük körén kívül esik, t. i. a lét, s ezért felvehetnek olyat, mi a lényegiséghez nem tartozik (járulékokat).

Ezek alapján szól az általánosról. Általános fogalmat csak

azon egyedek sokaságából lehet nyerni, melyek forma és anyagból vannak összetéve, és ezért közös lényegiséggel bírnak; ellenben a subsistens formák, melyek az anyaggal nincsenek összekapcsolva, az általános fölött állanak. Csak ha az utolsót, mint sok egyes állagnak valamely logikai tulajdonítmány szerinti logikai összefoglalását fogjuk fel, lehet azokat is az általános alá foglalni. Minő tulajdonítmány szerint fogjuk az ily egyes állagokat általánosítani? Ez nyilván a gondolkodás önkényétől fog függni, az tehát csak egy külső összefoglalás lesz. Azt tanítja tovább, hogy, mivel az általános csak az individuumok valódi vagy lehető sokaságának közös lényegeképp gondoltatik, ezért az általános, mint ilyen, csakis egy az értelem által gondolt. Ellenben a tárgyiaságban az általános, mint valódi nem létezik, hanem csak az individuumokban. Az általános tehát tartalmánál fogva minden egyedekben objectiv ugyan; de az általánosnak formáját az értelemtől nyeri, mely a dolgok lényegiségét, mint közöst gondolja. Azonban az általános gondolata másképp van az isteni, mint az emberi értelemben. Az isteni gondolat megelőzi a valódi dolgokat, mivel ezek az isteni idea mintaképe szerint vannak teremtvé, s e tekintetben az általános megelőzi az egyest; ellenben az emberi értelem az általánost az abstractio útján nyeri az egyesből, midőn a lényegiséget az egyedítő elvektől és járulékoktól elkülöníti, s magában véve gondolja. Vannak tehát *universalia ante rem* — az isteni értelemben; — *universalia in re* — a dolgok egyedi lényegiségei, mennyiben az egyedek sokaságában egyneműek és *universalia post rem* — az emberi értelemben.

Az általános tehát nemcsak az értelemben létezik, hanem a dolog való lételeben is. De mikép a dolgok csak *particularis* módon léteznek, az általános is csak a *particularis*ban létezik, s ettől és az egyedítől az általánost csak az értelem különböztetheti meg és választhatja el, midőn az egyiket elhagyja, a másikat megtartja.

Ezen nézete az általánosról közelebről megalapíttatik azon, az Aristoteles nyomán kifejlett scholastikus tan által, mely szól a cselekvő és a lehető értelemről (*intellectus agens et possibilis*). Ezen alapszik Aqu. Tamás ismeretelmélete is. Az ismerő tehetség az ismeretben cselekvő és szenvedő. A lélek meg nem ismerhet az ismeret tárgyából nyert benyomás nélkül, az megismer egy *species* segédelmével. Az a kérdés, hogy a külső, érzéki, anyagi tárgy, mely az ismeret tárgya, mikép vétethetik fel a lélekbe? A lélek e vonatkozás szerint az *intellectus possibilis*. Csak az által, hogy az anyagi tárgy szellemi képzetté lesz. A közvetítő ezen szellemi és azon anyagi, a két

végpont közt, melyeket az intellectus possibilis magában egyesít, a species. Ez maga, mint a tárgynak közvetlen viszszképe érzéki természetű, de mégis különbségben a tárgytól, a szellemhez haladó úton van. Azon működés elve pedig, mely által az átmenet az anyagtól az anyagtalanhoz eszközöltetik, az intellectus agens. Ennek munkája az, hogy a specieshez, mint pusztá phantasmához még tapadó anyagit és érzékit megtisztítván, megszellemítse, s azt, mint már anyagtalan speciest, az intellectus possibilis így veszi fel. Ezen abstraháló működés egy belső munkásság, mely által az értelem az egyiket a másiktól elválasztja, az alsóbbtól a felsőbbhez, az egyestől és a különöstől az általánoshoz felszáll.

Ily módon az általános csak az értelemben van, de mégis bir tárgyas valósággal, létezik a dolgokban is, nem elkülönítve, hanem csak mennyiben minden egyes dologban megvan azon lehetőség, hogy azt az értelem, mint általánost gondolja, és mennyiben az universaliák fogalmához lényegesen az tartozik, hogy ezeket a tárgyasian levő egyes dolgokra, mint azon egységekre, melyben azok egymással azonosak, vonatkoztatjuk. Természetes tehát, hogy az universaliák csak ezen korlátozott értelemben birnak objectiv valósággal, s ezen elméletnek ez a hiánya.

4. Theologia.

Általában. Lombardi Péter theológiájában az alap gondolat nem annyira az Isten objectiv ideája, mint inkább az ember, kinek az által, hogy a legfőbb jóban, az Istenben részesül, ennek élvezetéhez kell eljutnia; ellenben Aq. Tamás az Isten ideájának tárgyas álláspontján áll. Ennél az egész rendszert mozgató idea az Isten magában véve, és a mint ő mindennek elve és végcélja. Ezen ideában a három fő momentum a következő: 1. Isten, mint a legtökéletesebb lény, s mindennek teremtője. 2. Az ember, mint az Isten képe, mennyiben ő, mint szabad, eszes lény a legfőbb célra iránylik — az Istenre. 3. Krisztus, mint istenember és megváltó a kegyelemnek az üdvhez vezető eszközeivel, s ahhoz, mi annak célja, az örök élethez, melyhez a feltámadás által jutunk el. Isten és ember az egymással szemközt álló alany, a kettőt közvetítő pedig Krisztus. De mivel az eszes teremtmény elve és végcélja az Isten, ezért az itt kifejlő mozgás az Isten önélete, s így a rendszer elve az Isten ideája, s ember és Krisztus csak momentumai a magát megvalósuló egyáltalános ideának. Az Isten,

azt mondja Tamás, a theologia alanya, mivel tartalma az Isten vagy közvetlenül vagy közvetve, mennyiben minden, legalább egy vonatkozásban hozzá, mint elvhez áll. Azt mondja, hogy ez kitetszik ezen tudomány elveiből, mert az elvek a hitcikkék, melyek tartalma az Isten, de a tudomány elveiben az egész tudomány befoglaltatik. És, mivel ezen tudomány elvei, mint hitcikkék csalhatatlan igazságúak, a theologia oly tudomány, mely annak elveit nem bebizonyítja, hanem azokból argumentál, tehát a természetes észnek nincs azon feladata a hitet bebizonyítani, hanem ezt csak, mint a theologia tartalmát tisztább fényben feltüntetni. Az ész tehát a kinyilatkoztatáshoz, mint a hitcikkék forrásához alárendelt viszonyban áll. De, mint látni fogjuk, ő az Isten lételet az ézből bizonyítja be, s ekkép az ész igényli a felsőbbiséget. Így az Isten ideája csak úgy lehet a rendszer elve, ha az észnek tudata van ezen egyáltalános ideáról. Mi tehát a tudományban a legfelsőbb elv, erre nézve a scholastika folytonosan két ellenkező álláspont közt ingadozik.

a) Tan az Istenről. A nagy scholastikusoknál a theológiában az első kérdés az volt, lehet-e az Isten lételet bebizonyítani, s mi-kép közvetíthető ez az emberi tudat számára? Aqu. Tamás ebbeli fejtegetéseit azzal kezdi, közvetlenül bizonyos-e az Isten létele? Itt Anselm ontologiai argumentumát veszi fontolóra, hivatkozik Johannes Damascenus nyomán természetes istentudatunkra, s arra, hogy sok van, minek bizonyossága a dolog fogalmával van adva, mint ez Aristoteles szerint a bebizonyítás első elveiről is áll. Mihelyest tudjuk, mi az egész és a rész, tudjuk azt is, hogy az egész nagyobb, mint a rész. Szintúgy, mihelyest tudjuk, mit jelent az Isten neve, tudjuk, hogy Isten van. Az Isten neve jelenti a legnagyobbat, mit egy fogalom által jelezni lehet. Ha az, mi úgy a valóságban, mint a képzetben van, nagyobb, mint az, mi csak a pusztá képzetben van; úgy az Istennek, mihelyest a képzetben van, a valóságban is kell lenni. Az Isten létele tehát közvetlenül bizonyos. Így érvel az igazság fogalmából is. Ha van valami igaz, kell egy igazságnak is lenni, s mivel az Isten maga az igazság, az Isten létele közvetlenül bizonyos. Azonban, mivel más-részről közvetlenül csak az bizonyos, minek ellenkezője nem gondolható, pedig annak ellenkezőjét, hogy az Isten van, lehet gondolni; ezért különbséget tesz a közt, mi magában véve, és mi csak ránk nézve bizonyos. Közvetlenül bizonyos oly tét, ha az alany fogalmában a tulajdonítmány benrejlik, p. o. azon tétben: az ember élő lény, az élő az ember fogalmához tartozik. De ennek csak akkor van helye, ha

általánosan tudatik, mi az alany és mi a tulajdonítmány. Ha ezen eset nincs, úgy az oly tét magában véve bizonyos ugyan, de nem azokra nézve, kik nem tudják, mit kell a tét alanya és tulajdonítmánya alatt gondolni. Azon tét: Isten van, magában véve bizonyos ugyan, mivel a tulajdonítmány az alannyal azonos, de azon tét ránk nézve nem magában véve bizonyos, mivel nem tudjuk, mi az Isten, azt tehát a ránk nézve ismeretesebb által kell bebizonyítanunk. Így ha van is természetes tudatunk az Istenről, ez még nem igazi ismeret róla. Anselm érve ellen azt hozza fel: tegyük fel, hogy az Isten neve alatt mindenki azt gondolja, mi általa jeleztetik, t. i. minél magasabbat gondolni nem lehet. De ebből nem következik, hogy ő ezt, mint valójában levőt gondolja, az nála csak a képzetben van, s nem lehet bebizonyítani, hogy az a valóságban van, ha a valóságban valamit nem lehet kimutatni, mi fölött magasabbat gondolni nem lehet. Ilyen pedig nincs azokra nézve, kik azt állítják, hogy Isten nincs. Az igazságról vett érvre azt jegyzi meg: magában véve bizonyos, hogy általában van igazság; de hogy van abszolút igazság, az ránk nézve nem közvetlenül bizonyos. Természetes tehát, hogy ő Anselm ontologiai argumentumát el nem fogadja, s ellene oly okot hoz fel, mint már Gaunilo, t. i. hogy a lét a képzetben más, mint a lét a valóságban. De ő sincs tekintettel arra, hogy azon azonosság: esse in intellectu és esse in re nem általában állítandó, hanem csak mennyiben az absolutum, fogalmánál fogva maga ezen azonosság. Másrészt ismét azt állítja, hogy azon tét, Isten van, közvetlenül bizonyos. De ezen bizonyosság csak magában véve áll, nem a mi tudatunkra nézve. Azonban már Duns Skotus megjegyezte, hogy a fentebbi megkülönböztetés helytelen, mert a magában véve bizonyos tét olyan, mely tudatik is; az igazság magában véve csak az azt tudó alanyra nézve lehet. Ha azon tét: Isten van, magában véve bizonyos, annak ránk nézve is ilyennek kell lenni. Ha tehát Aqu. Tamás Anselm érvét azért veti félre, mivel: esse in intellectu más, mint esse in re; úgy általában tagadnia kell azt is, hogy azon tét: Isten van, közvetlenül bizonyos, azaz, hogy a dolog fogalmával annak valódi létezése is tételvezve van.

Aqu. Tamás még tovább megy, s azt mondja, hogy azon tét: Isten van, bebizonyíthatatlannak is látszik lenni. E tekintetben arra hivatkozik, hogy ha az Isten lételet be lehetne bizonyítani, ezt csak az Isten hatásai által lehetne. De mivel az okozatok végesek, az Isten pedig végtelen, a kettő közt nincs adaequat viszony, tehát a bizonyí-

tásban sem mehetünk át az okozatról az okhoz. Azonban erre maga felel azt mondván, hogy kétféle bizonyítás van: egyik kiindul az okból, a másik az okozatból. Mivel az okozatot jobban ismerjük, mint az okot, az okozatoktól eljutunk az ok ismeretéhez, melynek a tőle függő okozatok előtt kell létezni. Tehát minden okozatból az ok létét világosan be lehet bizonyítani. Felhoz öt bizonyítást, az adott valóságból más és más szempontból következtetvén annak egyáltalános okára.

Az első érv a mozgás fogalmán alapszik. Az érzéki észrevétel mutatja, hogy van a világon valami, mi mozgattatik, de más által. Mozgatni annyit jelent, mint valamit a lehetőségből a valóságra emelni. Azonban lehetetlen, hogy a mozgatott magát mozgassa, tehát más által mozgattatik és ez ismét más által. De a végtelenbe így nem lehet haladni, mivel így nem volna első mozgató, tehát más mozgató se, mivel a közvetett mozgató csak úgy mozgat, hogy az első mozgatótól mozgattatik. Utoljára tehát eljutunk az első mozgatóhoz. Ez az Isten, tehát van Isten.

A másik érv kiindul a ható ok fogalmából. Az érzéki dolgokban észrevesszük a ható okok rendjét. De nem lehet, hogy valami magának legyen ható oka, mivel így lenni kellene, mielőtt van, mi lehetetlen. A ható okok végtelen sorozata sincs, mivel ily sorozatban az első a középsőnek, a középső az utolsónak oka. Ha ok nincs, okozat sincs. Ha tehát a ható okokban nincs első, úgy utolsó és középső sincs. De első ok nincs, ha a ható okok sora végtelen, s így nincs utolsó okozat és nincsenek középső ható okok, mi hamis. Kell tehát első ható oknak lenni. Ezt mindnyájan Istennek nevezik.

A harmadik bizonyítás a lehetőnek és a szükségképeninek fogalmából van merítve. Találunk a dolgokban olyat, minek léte épen úgy lehet, mint nem, mert sok van, mi támad és enyészik. De lehetetlen, hogy minden levő pusztán lehető lét; kell a dolgokban szükségképeninek is lenni. Minden szükségképeninek oka vagy másban van vagy nem. De oly szükségképeninek sorozata, melynek oka van, nem lehet végtelen. Kell tehát valaminek lenni, mi magában véve szükségképeni, s mi másra nézve a szükségesség oka. Ez az Isten.

A negyedik bizonyítás a dolgok fokbeli különbségén alapszik. Van a dolgokban egy többé vagy kevésbé jó, igaz stb., és ez különböző módon közeledik a legmagasabb fokhoz. Van tehát valami, mi legjobb, legigazabb, van tehát egy legfőbb lény is. De mi egy bizonyos nemből a legfőbb, az oka mindannak, mi ezen nemhez tartozik.

zik. Van tehát valami, mi minden lényre nézve a lét, a jóság és minden tökély oka. Ezt Istennek nevezzük.

Az ötödik érv a világ kormányából van véve. Tudat nélküli lények, természeti testek, bizonyos cél felé munkásak. Ezen cél felé nem esetlegesen, hanem bizonyos irányban törekesznek. De tudat nélküli lény nem törekszik a célra, ha irányát nem kapta tudatos lénytől. Tehát van egy öntudatos lény, mely minden természeti dolgot célja felé irányoz. Ezen lény az Isten.

Így az Isten létele be van bizonyítva, de van-e Isten, ha az ellenkezőt is be lehet bizonyítani? Ha két ellentétes dolog közül az egyik végtelen, úgy másik egészen megsemmisítendő. De az Istent csak, mint a végtelen jót lehet gondolni. Ha tehát van Isten, úgy gonoszság nem lehet. De a világon van gonoszság, tehát Isten nincs. Erre úgy felel, hogy a gonoszság lételéből csak az következik, hogy azt az Isten megengedte, mivel mindenhatóságánál fogva a gonosz-ságból is jót eredményeztethet. Még egy ellenvetés. Úgy látszik, hogy a világ jelenségei elegendő elvekkal bírnak, ha fel sem tesszük az Isten lételét. A természetinek elvé a természet, a tudattal hatónak az emberi ész vagy akarat, tehát nincs szükség az Isten lételét felvenni. Erre úgy felel, hogy a természetben ható célszerűséget csak egy magasabb ok igazgatásából lehet kimagyarázni, az után, hogy az önkénytest is magasabb okra kell visszavezetni, mint milyen az emberi ész és akarat, mivel ezek változók és múló, ilyet pedig a változhatatlan és a magában véve szükségképeni elvre kell visszavezetni. Mind-ezen érvelések az Isten létele mellett következtetések az okozatokról az okra. A scholastikusok tana általában azon gondolaton alapszik, hogy a nyomozás felemelkedik az okozattól az okhoz, a feltételezettől a feltétlenhez. A bizonyítás eredménye az, hogy van Isten, mint a magában véve létező szükségképeni, értelmi és tudatos lény, a legfőbb, mindent célok szerint meghatározó ész.

Az Isten megismerhetősége. A bizonyításokból következik, hogy az Isten megismerhető, de csak általában. Mivel azonban a scholastikusok azon az Areopagita és Erigena által megszilárdult egyházi nézethez ragaszkodtak, hogy az Isten megismerhetetlen, Aqu. Tamás is kénytelen volt azon kérdéssel foglalkozni, vajjon és mikép ismerhetjük meg az Istent? Azon a régi kortól örökölt felfogással szemben, hogy az Isten és a teremtett értelem közt végtelen távolság levén, az isteni lényt az ilyen értelem egyáltalában meg nem ismerheti, Aqu. Tamás arra hivatkozik, hogy az ember az üdvre van ren-

delve. Mivel az ember legfőbb boldogsága a legfőbb, t. i. értelmi működésében áll; úgy ha a teremtett értelem soha nem láthatná az Isten lényegét, vagy az ember soha el nem jutna a boldogsághoz, vagy az üdvnek másban kellene állania, mint az Istenben. Ez utóbbi ellenkeznék a hittel. Az észteremtény legnagyobb tökélye az Isten, mint lételeinek elve, s minden lény azon mértékben tökéletes, a mint elvét eléri. De azon állítás az észszel is ellenkeznék. Az emberi természet kívánsága, hogy az okozatban megismerje az okot. Egy lecsillapíthatatlan vágy maradna vissza az emberi kebelben, ha az eszes teremtény értelme a dolgok legfőbb okához fel nem emelkedhetnék. Tehát az Istennek mindenekfölötti fenségéből nem következik, hogy mi az Istent egyáltalában meg nem ismerhetjük, hanem csak az, hogy mi őt fel nem foghatjuk. E különbséget a scholastikusok rendesen megteszik, pedig felfogni és helyesen megismerni, ez egy és ugyanaz, miután a fogalom az ismeretnek legmegfelelőbb módja. És ha nincs is — folytatja tovább — a véges értelem és a végtelen tárgy közt mennyiségileg megfelelő viszony; van mégis azon arány, hogy a teremtény az Istenhez úgy viszonylik, mint okozat az okhoz, potentia az actushoz. De ha az Istent megismerhetjük vagy láthatjuk (videre), mi itt a közvetítő? Itt megkülönbözteti a látás tehetségét a látás tárgyától, midőn azon tehetség a látás működésében a látó alánnyal egy. Az értelem láthatja az Istent, mint az értelmi erő okozóját. De, mivel a teremtény értelmi ereje nem az Isten lényege, az csak valami hasonló lehet, mi által a véges értelem a végtelen értelemből participál. Az emberi értelemnek tehát, mint azon tehetségnek, hogy az Istent láthatja, némileg az Istenhez kell hasonlítani. Tekintve azonban a látás tárgyát, mennyiben a látó alánnyal egynek kellene lennie, az isteni lényeg semmi hasonló által nem láttathatik, mivel az Isten végtelen lényege minden véges vagy teremtett formához nem áll megfelelő viszonyban. Azonban oly végtelen, melylyel a véges csak szemközt áll, melynek a véges nem mozzanata, maga is véges. E gondolat határához a scholastikusok is sokszor közeledtek, de azt tisztán felfogni nem tudták.

De, ha a véges értelemnek bizonyos megfelelő viszonyban kell is állania a tárgyhöz, kérdés továbbá, hogy természeti mivolta szerint képes-e az Istent megismerni? Ezt Aqu. Tamás tagadja, mivel az ismerő alany ismerete, ennek természete szerint igazodik. A dolog tehát attól függ, hogy az ismeret tárgya, létele mivoltánál fogva nem hat-e túl az ismerő alany természetén? A dolgok létele különböző nemű. Az

anyagi dolgokat megismerhetjük, mivel a lélek ismerő tehetsége eloszlik a testi organum által működő érzékre, s ez által megismeri az anyagot meg az egyest, és az értelemre, mely által az anyagtól elvonni, s az általánosanak vizsgálásához felemelkedni képes. De anyagtalan dolgok felismerése a léleknek, míg a testtel van összekapcsolva, nem adatott. A magában subsistáló létet megismerni csak az isteni értelem képes; ellenben a véges értelem természeti erejét ez felülmúlja. Az emberi értelem tehát az isteni lényeket nem láthatja kivéve, ha ez kegyelme által a véges értelemmel egyesül, s az ismeret tárgyává teszi magát. Ennek lehetősége az értelemben fekszik, mert mit in concreto megismer, azt in abstracto is felfoghatja, s a tiszta formát vizsgálhatja, elkülönítvén ezt az anyagtól. De mi így az értelemre nézve magában véve lehető, hogy ez való is legyen, ez csak egy természetfölötti dispositio által lehetséges. Az isteni lényeg az értelem intelligibilis formájává lesz, ha az isteni kegyelem az értelmi erőt magasabb rangra emeli, megvilágosítja. Ez a *lumen gloriae*. De az Istent ez úton sem foghatjuk fel tökéletesen, tehát azon magasabb fény közlésének is megvan határa, mert a véges értelem a végtelent be nem foglalhatja. A jelen életre nézve az is tekintetbe jő, hogy míg a lélek a testhez van kötve, ismerete csak anyagi formák által közvetítetik. De a scholastikusok minél inkább megállapították a különbséget az inneni és a túlnani élet közt, annál inkább foglalkoztak azon kérdéssel, hogy a jövő életben megismerhetjük-e az Isten lényegét, láthatjuk-e őt? Mi a jelen életet illeti, az eredmény mindig az, hogy az Istent csak azon fokig ismerhetjük meg, a mint következtethetünk az okozattól az okra.

Azon ismeretet, mely szerint az Istennek magának természetfölötti módon kell egyesülnie az emberi ismerettel, nevezi szemlélt ismeretnek (*visio intuitiva*); azt, midőn a teremtett dolgoktól következtetünk ezek teremtő okára, természetes ész általi ismeretnek. Ezen kívül tanítja az Isten megismerését a hit által (*cognitio per fidem*). Erről azt mondja, hogy alantabb áll, mint az intuitív ismeret, mivel a hit sem nyújthatja az Istennek közvetlen ismeretét *per speciem propriam*. De magasabban áll, mint az ész általi természetes ismeret, mivel a hit kegyelme az emberi értelmet megvilágítja, hogy a megismerendőt tisztábban ismerje fel, azután, mivel a kinyilatkoztatás tényei az Istennek magasabb hatásai, mint a teremtett világ, és mivel a kinyilatkoztatás olyan igazságokat is közöl, melyek a pusztán természeti ész által meg nem ismerhetők, p. o. a háromságot.

A scholastikusok általában úgy gondolkodtak, mint Aqu. Tamás.

Egyrésztől meg nem tagadták a véges értelemről az Isten megismerhetőségét, másrésztől ennek teljes felfoghatatlanságát (comprehendere) tanították, a túlsúlyt Areopagita nyomán mindig az isteni lény egyáltalános transcendentijára fektetvén. Csak Duns Skotus emelt szót Aqu. Tamás azon tana ellen, hogy a véges értelem tisztán anyagtalan tárgyakat felfogni nem képes.

Az Isten lényegének. fogalma. Aqu. Tamás szerint az Isten az egyáltalában levő s minden szempont, melyből az isteni lényet vizsgálja, az Istennek mint egyáltalános létnek fogalmára vezet vissza. Ezért mondja, hogy az Isten a dolgok létele. Noha lényegénél fogva mindenben túlvan, mégis minden dologban van, nem mint lényegük része vagy járuléka, hanem mint mindennek oka, mikép a ható abban van, mire hat. Ha az Isten a magában levő, a teremtett lét csak az ő hatása lehet, s ezen hatást az Isten nemcsak úgy idézi elő, mennyiben a dolgok lenni kezdődtek, de mennyiben a létben fenn is tartatnak. Míg tehát valaminek létele van, létele az Istenben van, s mivel a lét mindenben a legbelsőbb, az Isten mint levő a dolgok általános formája. Az Isten tehát lényege fogalmánál fogva lét. De az Isten a mint egyáltalános lét, úgy egyáltalános tudás is. Ez következik az Isten immaterialitásából. Mivel az Istenben semmi potentialitas nincs, hanem minden tiszta actualitas; úgy benne az ismeret és a megismert azonos, e kettő benne szét nem válik, s a kettőt közvetítő fogalom (species intelligibilis) nem más, mint a magát megismerő értelem. Tehát az Isten tudása magáról, az ő teljes azonossága önmagával; de éppen ezért Aqu. Tamás szerint az Isten tudása magáról lételeivel összeesik. Ezt ezen tételben mondja ki: az Isten tudása és ismeret az Isten létele és lényege. És midőn azt tanítja, hogy az Isten egyáltalános egyszerűsége minden különbséget kizár; ez kizárja az alanyinak és a tárgyiasnak különbségét is, mi nélkül pedig ismeret nincs. Aqu. Tamás felfogása szerint tehát az Isten egyáltalános tudása magáról csak a lét, s a lét egyáltalános fogalmán túl nem vezetettünk,

Az isteni tudással kapcsolatban vizsgálja a következő kérdéseket: megismerheti-e az Isten a tőle különbözőt? Igen, mert az isteni ismeret tökélyéhez tartozik az isteni hatalom egész körét megismerni, noha az Isten ezen mást nem látja másban, hanem magában, s ő mindent egyben lát, tehát ismerete nem discursiv. Az Isten a tőle különbözőt nemcsak általában, hanem annak különbségeit is megismeri, mivel a teljes ismeretnek meghatározottnak kell lenni. Igenli azon

kérdést is, vajjon az isteni tudás a dolgok oka-e, mivel az ő tudása addig terjed, a meddig okbelisége. Azon kérdésre, hogy az Isten a gonoszszágot megismerheti-e, a felelet szinte igenlő, mivel a jót gonoszság nélkül nem lehet megismerni. Hogy az Isten az egyest is megismerheti-e, ezt az isteni tökély kívánja, és az esetleges jövőt, mivel az Isten nemcsak a valót is ismeri meg, hanem a lehető is, s rá nézve semmi sem létezik successive, hanem nála minden egyáltalában jelen. Mindezen kérdések azonban az isteni tudás fogalmát közelebről fel nem derítik magától értetődővén, hogy ha van valami az Istentől különböző, ez az isteni tudásnak tárgya is. De miben áll a különbség a lét és a tudás közt, az itt se világos, mivel itt is minden a lét és a tudás azonosságára vitetik vissza. Hasonló áll az Isten akarataról is, Mivel tudása az ő létele, úgy akarata is lételevel egy, mivel értelem és akarat egymást kölcsönösen felteszik. Sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle. Az Isten mindennek célja, mi általa történik, mivel a jó az ő állagos lényege. A levő és a jó magában véve egy, a jó fogalma a levő fogalmához csak az akarás vonatkozásával járul, de ezen vonatkozásban csak azon viszony van kifejezve melyben minden levő a tökély ideájához áll. Az Isten mint levő a leg-tökéletesebb s mint leg-tökéletesebb, ő az egyáltalános jó. Mint ilyen az Isten végcél, mivel az akarat tárgya csak a cél; de mivel az Isten, mennyiben ő mint az egyáltalános jó magának tárgya, szükségképen csak magára vonatkozik, ezért akaratát tevő szabadsága a szükségességgel azonos. Az Isten tudása és akarata tehát csak az Isten létele különböző szempontokból vizsgálva, s ezek csak az alanyi tudatra nézve bírnak jelentőséggel, mivel az egyszerű magával egyenlő isteni lényegben valódi különbség nincs. A nagy scholasticus tehát még Erigena álláspontján áll. Az Isten fogalmánál fogva a lét, és noha lényege a szellemiség két formája az értelem és akarat által közelebről meghatároztatik, e két határozottság az általános lét fogalmával annyira összefoly, hogy csak a különbséget kizáró egység marad fenn. Az Isten tehát csak substantia, de még nem magát meghatározó szabad alany. A léttel szemközt a gondolkodás, mint a szellem szabad hatalma még elő nem áll. Ehhez a közeledést Dunsnál fogjuk látni.

Isteni tulajdonságok. A háromsági tant a keresztyén dogma módszerű kifejtésében nem lehet az isteni tulajdonságokról szóló nézettől elválasztani. A keresztyén világban az Isten fogalmát majd a platói idealismus, majd a keresztyén tudat értelmében gondolták. Ez befolyt az isteni tulajdonságokról szóló keresztyén tanra is. Helyes

Aqu. Tamásnak azon tana, hogy az isteni tulajdonságok maga az isteni lényeg, mert bizonyos az, hogy tulajdonságainak mindegyike ő maga. Ezért mindegy, akár azt mondjuk Isten, akár mindenható. De hiba az, hogy a lényeg és a tulajdonságok egysége mellett hiányzik a különbség, s az egyes tulajdonságok közti különbség annyira összefoly, miszerint csak a lét fogalma marad meg. Ez theológiájának alap-hiánya. Az isteni tulajdonságok tanát azon állítással kezdi, hogy mivel az Istenről nem tudjuk, mi ő, hanem csak azt, mi ő nem, ezért őt nem vizsgálhatjuk a szerint, mi ő, hanem csak, mi ő nem. Tehát az Isten tulajdonságai csak negatív határozottságok. Ezért mondja, hogy az Isten egyszerűsége minden összetétel negatívója. Az Isten mint tiszta actualitas kizárja magából a lényegiség és lét összetételét, mivel benne e kettő teljesen azonos. Az Isten lényege egyszerű azon értelemben is, hogy ő semmi nem alá nem esik. Miután megjegyzi, hogy a testi dolgokban az egyszerű mint tökéletlen és mint rész van meg; az Isten egyszerűségéről átmegy tökélyére, innen örökkévalóságára, változhatlanságára, egységére. Így világos, hogy a negatív állásponton meg nem maradhat. Erről neki magának is világos tudata van, midőn azt mondja, hogy Dionysius szerint az Istenről csak negatívókat mondhatunk ki, de hogy másrésztől a hitben semmi hamis sem lehet. Mivel pedig a hit némely affirmatív tételeket mond ki, az Istenről ilyeneket is kell állítanunk. Tehát világos, hogy nála a philosophia és a theologia, az ész és a hit mint heterogen elemek csak egymás mellett állanak. Az Istentől nemcsak azt távolítja el, mi fogalmával össze nem egyeztethető (via remotionis), hanem positive minden lehető tökélyt is ráruház (via eminentiae), mivel az Istenben mint első ható okban minden tökélynek eminenter kell lenni, és mivel az Isten mint magában subsistens, a lét minden tökélyeit magában foglalja, s minden csak annyiban tökéletes, mennyiben a létet magában bírja. A két főtulajdonság, t. i. az egyszerűség negatív értelemben, és a minden positívumot magában foglaló tökély nem egyebek, mint azon két határozottság, melyet az Areopagitánál láttunk, t. i. a tagadás és az igenlés. És mikép a tökély nem más, mint az Isten egyáltalános létele, úgy a tökélyhez sorakozó pozitív tulajdonságok mind a lét fogalmára vezetnek vissza. Az isteni jószág csak más kifejezése ugyanazon fogalomnak, mivel az Isten mint magában véve levő az egyáltalános jó is. A végtelenséget is a tökélyre vezeti vissza. Végtelen az, mi nem körülhatárolt. Körülhatároltatik vagy az anyag a forma, vagy a forma az anyag által. Az anyag befejezetté lesz ugyan az őt meghatározó

forma, de nem a forma az anyag által, hanem ez inkább amaz által összevonatik, s az a tökéletes, mi a forma tekintetében végtelen, megnyiben az anyag által körül nem határoltatik. És mivel a legáltalánosabb forma a lét s az Isten magának saját létele; így világos, hogy az Isten mint tökéletes, végtelen is. Az Isten mindenütt jelenvalósága az ő létele a dolgokban. Változhatlansága azt jelenti, hogy át nem mehet a lehetőségből a valódiságba. Örökkévalósága nem más, mint szabadsága az időnek kezdetet és véget tételező korlátaitól. Az Isten egysége lételének azonossága önmagával. Egysége úgy lényegisége elvéből, mint az egy világrendből következik. Az okozat egysége felteszi az ok egységét.

Ezután az Isten működésére vonatkozó tulajdonságokat adja elő. És mivel a működés vagy immanens vagy a külső hatásra irányló, ezért az ide szóló tulajdonságok a tudás és akarás, azután a hatalom körére tartoznak. Utóbbi a kifele ható isteni működésnek elve. De mivel a tudás az élet egyik formája, ezért az isteni tudás vizsgálása után az isteni életet veszi tekintetbe; továbbá, mivel a tudás tárgya az igazi, szól az igaziról és a hamisról; végre mivel minden felismert az ismerőben van, de a dolgok alapjai, melyek által azok az Isten tudatában vannak, ideáknak neveztetnek, az isteni tudásról szóló tanhoz az ideatant csatolja.

Mivel mindezen tulajdonságok alapja a tudás és akarás, ezek pedig a létre vezetnek vissza, és mivel a hatalom (posse) is a léttől (esse) nem különbözik, s a boldogság (beatitudo), melylyel az isteni tulajdonságok sorát bezárja, nem más, mint az értelmi természet tökélyét követő öntudat; ebből kitetszik, hogy az egyes tulajdonságokban mindig az egész, az isteni lényeg egyáltalánossága adatik elő. A tulajdonságok, noha azok sokaságot képeznek, lényegesen egy, az isteni lényeg teljes egyszerűségéből minden különbség elenyészik. Az egész tan az isteni tulajdonságokról, mivel nem alapszik az Isten lényegében, csak az alanyi tudat határozottsága. A tan folytában maga jó rá ezen kérdésre s azt helyesen úgy fogja fel, mint ellentétet a platói és a keresztyén istenfogalom közt. Mint érintettük, azt mondja, hogy Dionysius szerint az Istenről csak negatiókat mondhatunk el, affirmatiókat nem. De mivel a hit nem foglalhat magában hamisat, pedig a hit affirmatív tételeket is tanít, ezért az Istenről affirmatív tételeket is kell állítani. Ezen téthez Tamás ragaszkodik ugyan, de a fejtegetés mutatja, hogy a különbség az isteni tulajdonságokra nézve csak alanyi. E tekintetben saját szavai ezek; Deus in se considera-

tus est omnino unus et simplex, sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in se ipso est, videre. Így világos, hogy az isteni tulajdonságok csak különböző szempontok, melyek alatt az egy, magából minden tárgyias különbséget kizáró isteni lényeg vizsgáltatik, s az egész különbség csak a mi tudatunk részére esik.

Háromság. De ha a nagy scholasticus az Isten lényegében valódi különbséget nem tudott gondolni, kérdés, mikép sikerült neki az orthodox háromsági tant felfogni?

Ezen tanban abból indul ki, hogy ha az egyházi tan nyomán az isteni személyeket eredetük szerint meg kell különböztetni, az Isten lényegében bizonyos processiot kell felvenni. Ezen processio mivel az Istent csak az értelmi állagok analogiája szerint kell gondolni, nem lehet külső, anyagi, hanem belső, szellemi, egy értelmi emanatio, mely tehát immanens működés, mint midőn az értelmi szó a beszélőből ered, de benne marad. Ily processio a legfelsőbb lény fogalmához tartozik, s az generatio. A nemzett hasonló ahhoz, miből eredett. Ezen hasonlóságnak a szellemi működésekben is van helye. A képzet azon dologhoz, melyre vonatkozik, hasonló s az Istenben ugyanazon természet szerint létezik, mivel az Istenben gondolkodás és lét egy. És miután az Istenben az isteni gondolkodás a gondolkodónak állaga, a belőle eredő szó ugyanazon természetben subsistál. Az ige eredése tehát az Istenből generatio, s ezért a forrás, melyből az ige ered, neveztetik atyának, maga az ige fiúnak. Az akaratnak megfelelő processio pedig a szeretet, mely szerint a szeretett abban van, ki szeret. Noha az Istenben értelem és akarat egy, a kettőnek processiója között mégis van bizonyos viszony, mennyiben az akarat által semmit sem lehet szeretni, mit előbb az értelem nem gondolt. Hogy a szeretet nem generatio, ennek alapja az értelem és az akarat közti különbség. Az értelem működése ugyanis abban áll, hogy a gondolt tárgy, ennek hasonlósága szerint van meg az értelemben; ellenben az akaratnak vonzalma van kívánságának tárgya felé. Mivel az értelem processiója a hasonlóságon alapszik, ezért azt mint nemzést lehet tekinteni, mennyiben a nemző hasonlót nemz. Ellenben az akarat processiója törekvés valami más felé, és mivel az az Istenben a szereteten alapszik, úgy az, mi ez úton ered, nem nemzett, nem fiú, hanem szellem (spiritus). De hol van a fiúnak consubstantialitása az atyával, ha a nemzett a nemzőhöz csak hasonló?

Azon különbséget, mely itt az ismeret és akaratból van véve.

vizsgálja az egyházi rendszer által adott relatiók szempontjából is. Mivel a relatio pusztá viszony, kérdés, lehet-e ezzel a valódi különbséget összeegyeztetni? A relatiókat az ismeret és az akarat különbségére alapítja, de mivel az Istenben az állag és a járulék, az alany, és a tulajdonságok különbsége nem létezik; ezért nemcsak a relatiók az Isten állagával azonossággá folynak össze, hanem az értelem és az akarat közti különbség sem valódi. És mivel a személyek nem egyebek, mint subsistens relatiók, mi a relatiókról, az a személyekről is áll. Ezen következetességet az egyházi orthodoxia beszédmódja által el akarja ugyan takarni, de a háromsági viszonyban valódi személyes különbséget kiemelni nem tud.

Igaz, hogy a három egységes Istenről szóló tant azon igazságok közé számítja, melyeket az ész magából, a hit nélkül teljesen meg nem érthet. Az ész szerinte az Istent csak azon fokig ismeri meg, hogy ő a teremtett dolgok oka, de a teremtő erő nem a három isteni személyek egyikének sajátja, hanem az egész háromságé, mivel az lényegisége szerint az Isten működése. Épen azért ezen teremtő erő hatásai minket csak az Isten egységes lényegének ismeretéig vezetnek. Annyit azonban mond, hogy az ész, miután a háromságot a kinyilatkoztatás által megismertük, hozhat fel mellette okokat, de hozzáteszi, hogy ezek apodicticitással nem bírnak, mert ha ilyennel bírnának, a hitnek többet ártanának, mint használnának, mivel ezt oly alapokra építenék fel, melyek nem meggyőzők. De így világos, hogy a hit és a tudás közt összhangzat nem lehet, s a theológiát épen leglényegesebb pontjában tudományra emelni nem tudja. Így épen a legnagyobb scholasticus adott leghatályosabb lökést a philosophiának a theológiától való elválasztásához azon tétele által, hogy vannak egyházi tanok, melyek az ész útján be nem bizonyíthatók.

Hogy a scholastica a háromsági viszonyt az ismeret és az akarat lélektani alapjára vezette vissza, ez nála e tanban legtöbb bölcsészeti elemmel bíró igyekvés, mennyiben a gondolkodás egy immanens nemzés, s a gondolkodónak és a gondoltnak azonossága megfelel a nemzett és a nemző hasonlóságának.

b.) Világtan.

Teremtés. A scholastica fénykorában tant a világról a theologiai rendszerek terjedelmesen tárgyalták, az Isten ideája nyomán határozván meg az Isten viszonyát a világhoz. Aqu. Tamás a teremtés

alatt érti nemcsak egy particularis lét eredését*) egy particularis okból, hanem az egész lét eredését az egyáltalános okból — az Istenből, s e tanban is Erigenához csatlakozik. Az Isten a világot semmiből, prae-existáló anyag nélkül teremtette. A régi bölcsészek azon tételét, hogy semmiből semmi se lesz, ő is mint Albert csak a particularis okok és okozatok körére találja alkalmazhatónak. Ellenben, ha a részlegestől az általánoshoz megyünk, a teremtésnél semmit se lehet feltenni, tehát az anyagot is az Isten teremtette, mivel az egyáltalános állásponton a dolgokat nem lehet tekinteni ezek járulékos vagy állagas formáik szerint, hanem úgy mint azok magukban véve vannak. A természet mint ható ok előhossa ugyan a dolgokat formájuk szerint, de itt az anyag már feltétetik. Ha tehát az Isten valaminek feltevése mellett hatna: ebből az következne, hogy ezen feltett nem általa okoztatott. De mivel nincs meglevő, mi nem volna Istentől, a lét általános okától, ebből foly, hogy Isten a dolgokat a semmiből hozta létre. Azonban midőn a levést mint teremtést a semmiből tanítja, hogy nem tesz ugrást a nemlétről a létre, hanem speculativ módon jár el; ez már abból is kitetszik, hogy az Istent minden dolgok ősképi okának tekinti.**)

Minden, mi természetes úton történik, határozott formát nyer. De a forma határozottsága feltesz egy elvet vagy ősképet, melynél fogva egy okozat ezen bizonyos formává lesz. A dolgok eredeti gondolatai, az ideák, melyek szerint az universumnak a dolgok különbségében álló rendje lett, az isteni bölcseségben foglaltatnak. A bölcseség az ideák foglalatja, az ideák pedig az isteni szellemben létező ősképi formák. Az Isten az ősidea, s az Isten viszonyát a világhoz csak úgy lehet tekinteni, mint az idea viszonyát a valósághoz. Tehát a teremtés nem egyáltalános levés a semmiből, hanem mivel minden levés, hogy határozott formává legyen, egy ideát tesz fel, ezért a teremtés az ideának megvalósítása. A kérdés csak az, hogy ezen megvalósítás mikép határozandó meg közelebről. Itt tekintetbe veszi azon régi gondolkodást, hogy az idea és a valóság közt a viszony nem megfelelő, hogy az Isten nem lehet a dolgok ősképi oka. Ha van ősképi ok, ez csak valami az Istentől különböző lehet, mert az őskép szerint képzetnek, az ősképhez hasonlónak kell lenni, holott a teremtmények az Isten hasonlóságától távol esnek. Aqu. Tamás erre azt mondja, hogy ha van

*) Értelmezavaró itt azon kifejezése: emanatio. Az arab befolyás nála is megvan.

**) Deus prima causa exemplaris.

is aránytalanság az idea és a valóság közt, másrésről meg kell gondolni, hogy az érzéki dolgok szükségképen vonatkoznak az ideára úgy, hogy a dolgokban az anyagot mint lényegtelenet elhagyjuk; végre csak az idea mint a dolgok igazi lényege marad meg. És mivel az ideák foglalatlja csak az Isten lehet, az Isten pedig egyáltalános egység; úgy az anyagi dolgok lényegéhez tartozó különbség az idea egyáltalános egységében elenyészik. Ekkor azon kérdés, mikép lehet az idea valódivá, azon kérdésbe változik át, hogy az Isten egy lényegében mikép lehetséges az ideák többsége, mivel ha általában van az Istenen kívül valami, az csak egy magában elosztott lét lehet.

Ebbeli tanának főeredménye az, hogy az ideák sokaságát egyrésről nem tudja felfogni a dolgok nélkül, melyekre az ideák vonatkoznak; másrésről pedig a dolgokat nem tételezheti, mint az Istentől különböző valóságot. A kettőt úgy egyesíti, hogy a különbséget alkotó elvet az ideába teszi. Az idea lényegéhez tartozik, hogy az Isten lényegét csak eszményi módon adja elő, vagy, hogy az idea és a lényeg közti különbséggel az ideának bizonyos meg nem felelősége is tételezhető. Ez oka annak, hogy az Isten lényegének meg nem felelő idea az ideák sokaságává lesz, melyekben az egy lényeg különböző módon reflectáltatik. Az Isten lényege tehát egység és sokaság egyszermind s e kettőnek belső viszonya, viszonya az ideálisnak és realisnak is mennyiben az idea megvalósítása csak azon meg nem felelő viszonyban alapszik, melyben az idea természeténél fogva a magában levő isteni lényeghez áll.

Ezen tanban látszik egyrésről a platói álláspont, midőn a dolgot úgy tekinti, hogy az idea öskép és utánkép egyszermind, vagy hogy az magában zárja a vonatkozást a dolgokra. De másrésről azon állásponton túlmenő félben is van, midőn oda közeledik, hogy az ideát viszonyban az isteni lényeghez, mint az Istenben az elkülönítő elvet fogja fel. Azonban, hogy az idea ezen viszonyban áll a lényeghez, ez nála még csak puszta állítás, az nem az Isten lényegéből felfogott igazság.

A világ örökkévalósága. Ez egyike azon kérdéseknek, melyek mellett és ellen a scholasticusok az érveket felhalmozták. Aqu. Tamás a világ örök léte mellett felhozott tíz bizonyra közül a főbbek ezek: Az időnek mindig van kezdete és vége, mivel az a „most.“ Ez pedig a múltnak vége és a jövőnek kezdete. Mivel az idő sem nem kezdődhetik, sem meg nem szünhetik, ez áll a mozgásról is, mely az idő szerint méretik.

Az Isten vagy természeténél vagy tartamánál fogva a világ előtt van. Ha természete szerint, úgy mivel az Isten örök, a világ is az; ha pedig tartam szerint van a világ előtt, úgy mivel a tartam előtti és utánit az idő határozza meg, a világ előtt idő volt, mi lehetetlen.

Az elegendő okkal tételezve van az okozat is. Az Isten a világ elegendő oka, tehát mint ő, a világ is örök.

Mi örökké hat, annak okozata is örök. Az Isten hatása az ő állaga, mikép ez örök, a világnak is ilyennek kell lenni.

De ezekkel ellenkezőleg azt is bizonyítgatja, hogy az Istenen kívül semmi sem lehet örök. A dolgok oka az Isten akarata. Szükségképeni az, mit az Isten szükségképen akar, mivel az okozat szükségessége az ok szükségességétől függ. De mivel az Isten szükségességgel csak magát akarhatja; a világ csak annyiban van, mennyiben azt az Isten akarja, hogy van, tehát nem szükségképeni, hogy a világ mindig van.

De ezzel a kérdésnek nincs vége, mert most azon pontra áll, hogy a világ kezdete hitczikk. És mivel a hitczikkeket bebizonyítani nem lehet, a világ kezdetéről szóló okok elégtelenségét okul hozza fel, hogy a világ kezdete pusztán hitczikk. Mutogatja, hogy a világ kezdetét nem lehet a világ fogalmából bebizonyítani. És hogy azt a ható akaratbeli ok fogalmából sem lehet bebizonyítani, itt gondolatmenete a következő. Az Isten akaratát csak arra nézve lehet kinyomozni, mit az Isten egyáltalános szükségességgel akar. De mit az Isten a teremtményre nézve akar, az nem ilyen nemű. Ily módon a világ csak az isteni tetzés eredménye. Ellenben az Isten akaratát lehet az emberrel közölni a kinyilatkoztatás által, mely a hit tárgya. A világ kezdete tehát hitczikk s jó ezt megfontolni, hogy a hitetleneknek ne adjunk alkalmat hitünk felett gúnyolódni, azért hogy hiszünk be nem bizonyított okok alapján. A fölött semmi józan tudomány és gondolkodás nem fog gúnyolódni, ha az egyszerű, gyermeki hit közvetlenül megnyugszik a hit pontjaiban, sőt a hit közönyös ezek bebizonyítására nézve; de bizonyosan nevetségessé fogjuk tenni hitünket nemcsak vallásunk elleineinél, hanem, ha a gondolkodás önállóvá lesz hitfeleinknél is, ha azt tanítjuk, hogy a hitpontokat a tudományos eljárás által bebizonyítani nem lehet. Ha azokat nem lehet bebizonyítani, megmagyarázni, úgy azok nem is vallási tanok hanem merőn emberi vélemény és tévedés.

Tehát nem lehet bebizonyítani sem azt, hogy a világnak kezdete van, sem azt, hogy örökkévalónak kell lenni. Az egyik úgy lehetséges, mint a másik; az Isten egyáltalános szabadságánál fogva teheti úgy

az egyiket, mint a másikat. De erre meg kell jegyeznünk, hogy a tudomány pusztá lehetőségekkel meg nem elégedhetik; hanem a tant, ha az csakugyan tudományos, teljes határozottságban törekszik kimutatni. Azonban Aqu. Tamás eljárását felfoghatjuk, ha meggondoljuk, hogy az ő álláspontja azon hibás nézet, hogy a philosophia nem képes a hit titkait apodictice bebizonyítani. Midőn tehát azt mondja, hogy a philosophia és a hit egymással nem ellenkezhetnek; ez nála nem valóság, hanem csak kívánalom, feltevés, természetesen a hit előnyére. Mondja is, hogy ha valami a philosophia tanaiban előjő, mi a hit ellen van; ennek oka a philosophiával való visszaélés, mely az emberi ész tökéletlensége által lehetséges; ha csak azt tekintenők igaznak, mit a philosophia okvetlenül bebizonyít, akkor elhagynók azon alaptételt, hogy a kinyilatkoztatott igazságokra nézve a hit megelőzi az észet, akkor a hit igazságai a philosophia nézetei szerint igazodnának, holott megfordítva az ész és a philosophia kénytelenek magukat a hitnek alávetni, és azt mint nyomozásaik vezető elvét elismerni. Vegyük hozzá, hogy ő mindig az egyházi hitet érti, és hogy ezen hitet kizárólagosan a hierarchia szabályozta és magyarázta, be fogjuk látni, hogy a hierarchia akkor a tudományt is már egészen meghódította. Ez iránynak legpraegnansabb kifejezője Aqu. Tamás.

Végre bírálja azon érveket, melyeket a világ kezdetének védői előadtak. Itt a legfontosabb az, hogyha a világ örök létét tanítjuk, ez által ennek különbségét az Istentől el nem enyésztetjük, mert a világ a successio szerinti lét, ellenben az Isten létele az egész lét egyszerre és successio nélkül.

A világ tökélye. Hogy a világ tökéletes, ez a teremtés isteni végcélja által feltételeztetik. Az Isten a végett teremtette a világot, hogy jóságát vagy tökélyét a teremtményekkel közölje. Minden ható ok törekszik az okozatot magával egyenlővé tenni, mennyiben ezt az okozat elbírja. Isten a legtökéletesebben ható ok, tehát kell neki az okozatok legtökéletesebb hasonlóságát a maga lényegével eszközölni; mennyiben a teremtett természetet az ily hasonlóság megilleti. De mivel a tökély, mely az Istenben teljes egység, egy teremtményben elő nem adható, hanem a teremtmények sokaságában; az Isten sok és különféle teremtményeket hozott létre, hogy mi egyben az isteni tökély előadásához hiányzik, azt a másik kiegészítse. Tehát a világ tökélyéhez megkívántatik a dolgok nemeinek sokasága, annál inkább, mivel a dolgok a maguk jólétét csak ezen feltétel mellett mozdíthatják elő kölcsönösen, miben a magát minden lényvel közlő isteni

jóságához hasonlítanak. Az Isten tehát oly testi világot teremt, melyben a testi dolgok sokasága nemcsak egyediségük, hanem fajok szerint is megvan. Mivel az anyag magában véve sohasem létezhetik, ezért a teremtés közvetlen eredménye az anyag a formával együtt, az összetett (compositum). De mivel az okozat akkor tökéletes egészen, ha elvéhez visszatér, kell a teremtmények közt szellemi lényeknek is lenni, mivel az Isten szellem. A teremtett világnak tehát van két rendje: a szellemi és a testi lények rendje.

Mi a testi dolgok rendjét illeti, belső tagozásuk abban áll, hogy a testi dolgok közt vannak nemek és fajok szerinti fokozatok, mit a formák fokai feltételeznek. A legalsó fokon állanak az elemek, az összetett testek alapjai. A vegytettek ismét mint anyag viszonylanak a növényekhez. A növényi lélek ismét előfeltétele az érzőnek, ez pedig az értelminek. Tehát a dolgok neveik szerint folytonosan felfele menő foksorozatot képeznek, melynek csúcsa az ember. Az anyag minden törekvése a forma felé oda iránylik, hogy elérje a legmagasabb formát — az értelmi lelket. Az ember tehát minden generációnak legfelsőbb célja. És mennyiben az égi testek is a föld, mint a világ központja körüli keringéseik által a holdalatti régióban a generációnak és a levésnek együtt ható okai, azok célja is az ember.

De a szellemi lények rendjének tagozása nem lehet a nemek és a fajok fokai szerinti. A szellemi lények mind egy nemet képeznek, de ennek körében nincsenek fajok, hanem minden szellemi lény maga egy species. A materia signata az, mely által az általános specificus forma egyeddé vonatik össze (contrahitur); holott a szellemi lények subsistens formák anyag nélkül; tehát többeket egy species alá foglalni nem lehet. Itt a nemek és fajok szerinti tagozás helyébe más lép. Melyik ez, ezt a kinyilatkoztatás tanítja. Ennek alapján az anyagoknak kilencz rendjét különbözteti meg úgy, hogy három rend együtt egy-egy mennyei hierarchiát képez. *) De az anyagok legalsóbb rendjével a szellemi lények láncolata nincs befejezve. Ezekhez csatlakozik a szellemi lények utolsó rendje, azoké, melyek közvetlenül az anyaggal vannak összekapcsolva. Ezek az emberi lelkek. Az emberben tehát a látható és a láthatlan világ egyesül.

*) Az anyagokról való felosztást D. Areopagitától vette át. Hogy Dionysius e nevet csak a tekintély miatt bitorolta, azt tudjuk. Ez egy pontból is kitetszik, mily hiányos a kinyilatkoztatás felfogása a legnagyobb scholasticusnál. Szerinte minden az egyházba a századok folytában behatott tan isteni kinyilatkoztatás.

Mivel az isteni tökély manifestatiojához különféle teremtmények kívántatnak, ezért minden egyest viszonyban az universum egységéhez kell előadni. Innen magyarázható ki a világon levő egyenlőtlenség s a rosznak (malum) létele is. Ez utóbbi sem ellenkezik a világ tökélyével. A roszat, melyet egészen Dionysius szerint fog fel, csak ellentétéből, a jóból lehet megismerni. Jó mindaz, mi a törekvés tárgya. Mivel minden lény létele és tökélye felé törekszik, ezért csak az jó, mi minden lény létét és tökélyét képezi. A rosz tehát semmi valódi, hanem a jónak hiánya, negatiója. Ezen a rosz fogalmához tartozó negativum az egyenlőtlenség elve, melyet a világ tökélye kíván, hogy benne a jónak minden lehető fokai egyesíttessenek. Van a jónak egy foka, mely annyira az egyáltalános jó, hogy semmi kisebbitést el nem tűrhet, és egy más fok, mely a kisebbités lehetőségét magában hordja. Van nem testi, mi létét el nem veszítheti, és van testi, mi létét elveszítheti. Az universum tökélyéhez úgy az egyik, mint a másik tartozik, ép úgy az is, hogy van valami, miben a jónak hiánya lehet és van is. A rosz negativumából következik, hogy az csak a jón van, de a jónak nem minden hiánya (defectus) rosz. A rosz mindig azon tökély hiánya, mely tökély egy lény lényegéhez tartozik, az privatio. A rosz, mint privatio lehet végnélküli; de a jót, melyen van, mint feltevését soha el nem enyésztheti. Mivel a jó, melynek privatioja a rosz, valódi tökély, mely egy dolognak vagy formájában és integritásában vagy működésében áll, a rosz is kétféle: levonás vagy az egyikből, vagy a másiktól. Mivel pedig a jó az akarat tárgya, úgy a jónak privatioja is ezen közelebbi értelemben csak szabad akarral bíró lényekben van meg. *) A gonoszság, mint a dolog integritásának subtractiója büntetés (poena), mivel a büntetés az akarat ellenére van (voluntati contraria); a gonoszság, mint az adaequat működésnek subtractiója vétöksúly (culpa), mivel valakinek vétkül róvják fel, ha a szabad akaratában álló cselekvést meg nem teszi. De az nem világos, miért nagyobb foka a gonoszságnak a vétöksúly, mint a büntetés? És ha a jó, melynek a rosz privatioja, a léttel azonos; a roszat nem lehet csak az akaratra vonatkoztatni. **) Mennyiben a gonoszság a cselekvőnek hiánya (defectus), annak oka nem az Isten, mi-

*) Ezen rosz az erkölcsi rosz. Ez a gonoszság. De fentebb általában a a roszról beszél, ott tehát a gonosz szót még nem használhattuk.

**) E tekintetben csak annyit mond: In rebus irrationalibus non invenitur culpa nec poena, invenitur tamen in eis corruptio et defectus.

vel benne a legfőbb tökély van. De mennyiben a gonoszság némely dolgok corruptiójában áll, annak oka az Isten, mivel az Isten az universum rendjét célozza, de ez a dolgok hiánya (defectus) nélkül nem lehet. Itt tehát a physikai roszról szól. És mivel Aqu. Tamás azt tanítja, hogy az Isten az akaratot is mozgatja; ekkor a cselekvőnek hiánya a gonoszságnak legközelebbi ugyan, de nem tulajdonképi oka. És ha a dolgok corruptiója az universum tökélyéhez tartozik, nem lehet belátni, miért ne lehetne azt közvetlenül, nem pedig, mint ő mondja, csak quasi per accidens az Istennek tulajdonítani? Tehát nincs megmagyarázva, mikép vezethető vissza a gonoszság, ha ez csak hiány (defectus) az Istennek hiánytalan tökélyére? Ezen tannak csak további kifejlése az, mit a kárhozatról (reprobatio) és a praedestinációról előad. Mindakettőt az isteni gondviseléshez számítja. Szerinte az isteni gondviselés fogalmában van az is, hogy az a dolgokban, melyek annak tárgyai, bizonyos hiányt is megenged. Mivel az isteni gondviselés az embereket az örök életre rendelte, körébe esik az is, hogy némelyeket elejt, s ők a czélt el nem érik. Ez a reprobatio; ellenben a praedestinatio azokra vonatkozik, kiket az Isten az örök üdvre rendelt. Hogy az Isten az emberiség egy részét ezen üdvből kizárja, ennek oka az Isten egyáltalános jósága, mely a mint viszonyban a teremtett dolgokhoz, csak a formák sokaságában nyilatkozik; úgy annak viszonyban az emberekhez az irgalom és az igazságosság ellentétére kellett eloszolnia. De ha az ember a rajta nyilatkozó isteni büntető igazságosságnak csak passiv alanya; úgy világos, hogy Aqu. Tamás felfogása szerint az emberi szabadság nem jut el a maga jogához. Csak az Isten abszolút hatalma az, mely egyet ide, mást oda rendel, nem, hogy szabad lények legyenek, hanem csak azért, hogy a formák különfeleségében az isteni lényeg egyáltalánossága nyilatkozzék. A világ tökélyre nézve fődolog ugyan a különbség, de nem olyan, mely szerint az alany szabadságának van helye. Ezen hiány természetes folyománya azon alaphiánynak, hogy ő az Istent csak mint egyáltalános állagot (substantia) fogja fel. Az egész álláspont megváltozik, ha az Istent, mint egyáltalános alanyt gondoljuk, mint ezt Duns Skotus teszi.

Világkormány. Aqu. Tamás érdeme az is, hogy ezen tant ő tárgyalta először kimerítőbben. A világkormányt védi azon okok ellen, melyek által azt megtámadták. Hogy sok dolog nem magától hat egy bizonyos célra, mivel a célról tudata nincs, ebből nem következik, hogy azok egy bizonyos célra nem vonatkoznának. A nem-tuda-

tos természeti dolgok rendes futása bizonyítja, hogy a világot az ész kormányozza. Azt sem lehet mondani, hogy a világ fenállásának alapja magában van. Az a semmiségbe sülyedne vissza, ha azt a teremtő fenn nem tartaná. A jó a cél fogalmát is magában rejti. Egy dolog különös célja egy különös jó; a mindennek általános célja, az általános jó. De a teremtmények összességében minden csak participative jó, miből következik, hogy a jó, mint az universum végecélja nem lehet magában az universumban. A világkormány két főhatása: a teremtmények fentartása és változása. A teremtmény úgy függ az Istentől, hogy egy pillanatban se lehet az isteni működés nélkül, mivel lényegénél fogva csak az Isten a lét, holott a teremtménynek a létben csak része van. Azonban a fentartásnál másodrendű okok is működnek; itt tehát az Isten nem hat úgy közvetlenül, mint a teremtménél. Az okozat elvileg az első októl függ ugyan, de másod rendben minden a középoktól. Mi a teremtmény változását illeti, azt tanítja, hogy az Isten az anyagot közvetlenül mozgathatja a forma felé, mert a forma az anyag valósága. De az Isten a szellemet is közvetlenül mozgathatja. A szellemi működés elve kétféle: az értelmi tehetség, mint potentia, s a valódi megismerés elve, a megismert dolog hasonlósága. Az Isten a teremtett értelmet mindkét úton mozgathatja. Az Isten az első immaterialis és az első értelmi lény. És mivel az első minden sorban a következőnek oka, ezért minden értelmiség az Istentől ered. Benne szintúgy mindennek, mint gondoltnak kell lenni, mivel ő az első levő, de minden levő benne, mint az első okban praeexistál. A dolgok értelmi alapjai először az Istenben léteznek, s belőle átszármaznak más értelmekbe valódi ismeretté. Az Isten tehát mozgathatja az értelmet, mennyiben ennek az ismeret erejét adja és az ismeret tárgyait (species intelligibiles) benyomja, azaz mennyiben minden gondolkodó szellemben az Isten az egyedüli gondolkodó. Ez a szellemi egyéniség önállásával össze nem egyeztethető. Ezen függés még nagyobb az akarat tekintetében, mert még az akarat iránya is a tárgyra az Istentől, mint első mozgatótól van. Mindemellett is tanítja a teremtmény önálló hatását. Az Isten mindenben hat, mi hatással bír. De ez által a teremtmény hatása el nem enyészik, mivel különben az ok és ennek okozata közti helyes viszonynak nem volna helye, s a teremtett dolgok létele, ha saját hatással nem bírnának, céltalanná válnék. Az Isten mindenben, mi hat, úgy hat, hogy ő az egyáltalános cél t. i. az egyáltalános jó, a teremtmény hatásának meghatározó oka; azután úgy, hogy a ható okok sorában a második az első által feltételeztetik,

tehát az Isten minden ható okok oka; végre úgy, hogy az Isten a ható teremtmények formáját adja és fentartja. És mivel a forma a dologon belül van, de az Isten mindenben oka az általános létnek, ez pedig minden fölött a legbensőbb; ezért az Isten a legbensőbb ható oka mindennek.

Csoda. Felhozza azon kérdést is, hogy az Isten tehet-e valamit a dolgok természetes rendje ellen?

E végett megkülönbözteti az első októl a másodrendű okokat. Ha tekintjük a dolgok természetes rendjének függését az első októl, az Isten a dolgok rendje ellen semmit se tehet, mivel saját előretudása ellen semmit sem cselekedhetik. Ha ellenben a dolgok rendjének függését a másodrendű okoktól vizsgáljuk, az Isten ezen rendtől eltérhet, mivel ő a másodrangú okok rendjének nincs alávetve. Ezen rend nem a természeti szükségesség, hanem szabad akarata folytán ered belőle, mennyiben ő a dolgok más rendjét is megállapíthatta volna, s ezen rendtől ő eltérhet. Tana szerint tehát a másodrendű okok azon hatásaikhoz, melyekkel összefüggnek, csak esetleges viszonyban állanak, s ezeket lehet gondolni amazok nélkül; ellenben az első októl, mint minden levőnek szükségképeni feltevésétől eltávozni nem lehet. Ha tehát az első ok közvetlenül, a másodrendű okok közvetítése nélkül hat, ekkor előáll a csoda. A hiány világos. Ha a másodrendű okok rendje azért esetleges és önkényes, mivel az Isten más rendet is megállapíthatott volna, ebből csak annyi következik, hogy ő a másodrendű okok bizonyos neméhez nincs kötve, de nem az, hogy ő másodrendű okok közvetítése nélkül közvetlenül hathat. A csoda tehát, t. i. hogy az Isten valamire közvetlenül hatna, hogy az összes teremtett természet rendjétől eltávoznék, nincs bebizonyítva. De Aqu. Tamás fogalma a csodáról egyéb fogalmaival is ellenkezik. Ő az Isten és a világ közti viszonyt immanensnek gondolja, noha azt helylyel-közzel az egyházi tan iránti tekintetből, mint esetlegest is adja elő. Ha tehát Isten és világ elválhatlanul függnek össze — mi helyes, — úgy az Isten az egésznek minden egyes pontjára csak a másodrendű okok közvetítése által hathat, mivel ezek, foglalatja mindannak, mi a világot egy különbségekkel bíró egészszé teszi, s az Isten abszolút egysége az ő tana szerint csak a teremtett világ formáinak nagy sokaságában nyilatkozhatik. Minden csoda megszüntetné azon lehetőséget, mely szerint a világ az Istenre nézve van. Hogy tehát a csoda, mint azt ő értelmezi, jelentőségét el ne veszítse, azt csak alanyi értelemben lehet venni. T. i. az Isten ma-

gában véve nem hathat közvetlenül a másodrendű okok mellőztével; de ha egyéni vizsgálódásunk módját tekintjük, minden jelenséget két szempont alá foglalhatunk, a mint azt vagy az első okra vagy a másodrendű okokra vonatkoztatjuk. Ily értelemben minden természetfeletti és természetes, minden csoda és semmi sem csoda. *)

Angyaltan. Ez más scholastikusoknál, sőt már az egyházi atyáknál is előfordult ugyan, de részletekbe menő kifejlését itt tartom czélszerűnek előadni, mivel azt a rendszeresítő nagy scholastikus szellemenye egy magasabb szempont alá foglalta, s e tanból itt a scholastikai dogmatika sajátosságát is láthatjuk. Aqu. Tamás angyaltana egész épület. Ilyet csak oly a valóság terét elhagyó metaphysika alapján lehet felemelni, milyen a középkori.

Képzet az angyalról ott lehetséges, hol a nemtesti teremtmény lételét felteszszük. A teremtés célja Aqu. Tamás szerint a jó, s ez abban áll, hogy a teremtmény az Istenhez hasonló. De az okozat hasonló lesz az okhoz azon elv által, mely szerint az ok az okozatot előhozza. Mivel az Isten a teremtményt értelem és akarat által hívja létre, ezért az universum tökélye megkívánja, hogy értelmi vagy, mivel a gondolkodás nem-testi, ilyen teremtmények is legyenek. Mint ilyenek, azok nincsenek forma és anyagból összetéve; azok tisztán értelmi állagok, de még sem azon értelemben tiszta formák, mely szerint az Isten, mint purus actus csak forma. Tehát megkülönböztetendő bennök az actus és a potentia, náluk a lét és a lényeg sem azonos, mint az Istennél. Angyalokat az Isten azért teremtett nagyobb számmal, mint testi dolgokat, mivel a tökéletesebbnek, az értelminek nagyobb többségben kell létezni, mint a tökéletlenebbnek, az anyagainak. De noha az angyalok száma nagy, nincs két angyal, mely ugyanazon fajhoz tartoznék. Mivel nincsenek anyag és formából összetéve, a megkülönböztető elv, értelmi természetüknek csak különböző foka lehet, tehát minden angyal külön speciést képez. E pontban ellenkezik Aqu. Tamással tudományos ellene Duns Skotus. Ha az individuatío elve az anyag, a mennyiség, úgy igenis több angyal egy specieshez nem tartozhatik. Az angyaltanban Aqu. Tamás azon feladatot tűzte ki magának, az angyalnak szellemi természetét úgy meghatározni, a mint ezen természetből foly közvetítő állása az Isten, mint egyáltalános szellem és az

*) L. Die christl. Lehre v. der Dreieinigkeitt Gottes v. F. Chr. Baur 2-ter Th. Tübingen 1842. 745. lap s köv.

ember, mint érzékileg szellemi lény között. Ő az angyalokat 'azon szempontból vizsgálja, hogy azok részint az Istentől, részint az embertől mennyiségileg különböznek. Itt a főkérdés, hogy a gondolkodás az angyal állaga-e? Ez nem lehet azért, mivel így a gondolkodás, mint subsistáló az Isten lényegével azonos volna. Minde mellett az angyal gondolkodása sohasem pusztán potenciális, hanem mindig actualis, s így az intellectus agens és potenciális náluk elesik. Az angyalok nem ismernek meg mindent állaguk által, mikép az Istenben az ő végtelen ismerete csak végtelen létele; mindamelllett az angyalok megismernek nem a tárgyakból eredő érzéki benyomások, hanem a természetükhöz tartozó fogalmak által. Ez előnye azon magasabb fokú szellemi életnek, melyen ők állanak. Mivel az angyaloknak tisztán anyagtalán természetük van; ezért értelmi tökélyüket azon értelmi kifolyás által nyerték, mely által az Istentől a felismert dolgok képzeteit értelmi természetükkel együtt nyerték, azok velök az Istenben levő ősképek által közvetlenül közöltettek. Ellenben az emberi lelkeknek az hiánya, hogy fogalmaikat és képzeteiket a dolgoktól kapják. Aqu. Tamás az angyalok akaratát is az említett fokbeli különbség alapján állapítja meg; ellenben Duns Skotusnál a szabadság ideája azon sark, mely körül az angyaltan mozog. A mint megtörtént ezen haladás a mennyiségítől a miségihez, aláásatott azon tér, melyen az angyalok túlvilága nyugodott. Először elenyésztek az anyalok különböző osztályai; azután angyal és ember, mint szabad szellemi alanyok egymással lényegileg egyenlőknek gondoltattak, azok viszonya az Istenhez ugyanaz levén; végre megérett a gondolat, hogy nincs szükség az Isten és az ember közti nagy távolság betöltése végett közvetítő lényeket felvenni. Mint látszik, az angyalokról szóló scholastikai tan is érlelte és mívelte az emberi gondolkodást, az tehát eredménytelenül nem vezett el. Az angyaltan a mythosból és a hagyományból indult ki, haladt a dogmatikai fogalomig, s a nem-testi állagnak határozatlan képzete a szabad szellemi alany fogalmáig fejlett ki. Az angyaltan nem jelentéktelen lépést tett a transcendens világban mozgó metaphysikától oda, hogy az emberi gondolkodás a concret valósággal foglalkozzék.

Az angyalok ismeretlen, határozatlan szellemi világa részint puszta abstractio, részint a képzelet műve. A szellemisség világát egyedül az emberiség teszi, különbségben az Istentől, mint egyáltalános szellemtől,

e) Lélektan.

A lelket úgy határozza meg, hogy ez a holdalatti élő lényekben az eredeti életelv; az élet pedig önmozgás vagy cselekvőség egy belső, immanens elvből. Azonban nem minden életnek elve a lélek, mert az az angyalok is élnek, s még sem lehet mondani, hogy lelkük van. A lélek egy természetileg testi, tehát szerves lény életelve, nevezetesen a szerves testnek első életelve, annak első actualitása.

De a természeti szerves lényekben levő élet különböző nemű. Minél tökéletesebb egy lény tevékenysége önmagából annál tökéletesebb az élet. De a belülről kiinduló önműködés annál nagyobb, minél kisebb a meghatározatás, kívülről tekintve a minden mozgásnál összefutó három tényezőt, t. i. a célt, mely miatt valami történik, a formát, mely egyelőre a mozgást okozza és a mozgás kivitelét. Az önműködés legkisebb mértéke tehát az élet legalsóbb foka ott van, hol azon működésnek csak kivitele indul ki magából a lényből; ellenben a forma és a cél azon lény természetében rejlenek. Ez a növényi működés: növés és az élelmi anyag felvétele, a benne rejlő törvényességnek megfelelőleg. Ellenben az állatok nemcsak magoktól mozognak, hanem a formákat is vagy a képeket, melyek által a mozgásra meghatározatnak, az érzésben a külvilágból veszik fel, tehát az öncselekvőséghez a spontaneitas is kapcsolódik. Az élet legmagasabb foka ott van, hol a cél választása is az önelhatározástól függ, ez pedig felteszi az ismeretet. A legfelsőbb működéssel tehát az észlények bírnak, s így van növényi, érző és értelmi lélek. A hármat összekötő közös ismérv a szervesnek benlevő életelve; mi őket elkülöníti, az ezen életműködés specificus faja.

A lélek nem test, hanem a test formája, actualitása. A test nem eredeti, nem utolsó életalap, különben minden test élne. Két test nem lehet egyszerre ugyanazon térben; de a lélek az élő test egész terjedelmében van, tehát maga nem testi. A lélek nem is puszta eredménye az élő testben levő testi elemek vegyületének, nevezük ezen eredményt akár az organismus összhangzatának, akár complexiójának. Már a táplálati processus több, mint az elemi erők hatásképessége, s ezeket csak eszközképen használja fel. Annál kevésbé lehetnek az érző és az értelmi lélek magasabb functioi az anyag hatásai. Minden ismeretelő anyagtalán, már az érzéki is, mivel ez az anyagi dolgok formáit anyag nélkül veszi fel, annál inkább az értelmi ismeret.

De noha ez minden lélekről áll, még sem minden lélek subsistens lény, nem oly anyagtalán állag, melynek léte test nélkül ellehetne. Ez csak az értelmi, az emberi lélekről áll. A növényi és érző lélek, mihelyt az értelmi lélektől elszigetelve, mint saját elv működik, mint a növények és állatokban, fogalmilag a testtől különböző ugyan, mivel ennek formáját és actusát teszi; de functiója, tehát létezése és levése is a testi anyaghoz van kötve. Az immateriális ugyan, de nem subsistens. Ellenben az eszes lélek (ma szellemnek mondjuk) nemcsak formailag különbözik a testtől, hanem egyszersmind magában létező állag. Az immaterialis és subsistens. A növényi és érző lélek működései akkép vannak a testhez kötve, hogy csak ebben és ezzel együtt képesek hatni. Ellenben az eszes lélek működése a testi organum által nem feltételeztetik. Ezen működés a gondolkodás. Ennek nincs organuma, mi abból tetszik ki, hogy minden test természetét felismerheti. Ez lehetetlen volna, ha a gondolkodás testi működés volna, vagy testi organum által feltételeztetnék, mert ez esetben azon testi ismeretorganum vagy ismeretelv, mivel bizonyos természettel kellene birnia, mindent csak ezen saját természete szerint volna képes megérteni, a testek egyenlő felismerése ezek természete szerint lehetlenné válnék.

Ugyanazt törekszik bebizonyítani a lélek értelmi állagából általában. Ha az értelmi állag test volna, úgy az érzéki képzetben egy kiterjedt test csak ezen kiterjedés szerint rajzoltatnék le, tehát a testnek csak egyes részeit foghatná fel. Egy test se veheti fel más testnek állagos formáját a nélkül, hogy a magáét el ne veszítse. Ellenben az értelem a testi formák felvétele folytán, melyek által a testeket megismeri, meg nem rontatik, hanem tökéletesíttetik. Egy testi substratumban egy forma csak egyedített formájában vehető fel. Ha az értelem testi volna, nem volna képes egy általános formát magába felvenni, és mivel a dolgokat csak eszményi formájuk felvétele által ismerheti meg, azon esetben az általánosnak ismerete lehetlenné válnék. Semmi testi működés nem reflectálhat magára és saját elvére. Az értelem reflectál magára, midőn magát és működését gondolkodása tárgyául kitűzi. Ha az értelem testi volna, ismerete a testin túl nem hatna. Tehát az értelmi állag nem testi, a lélek pedig értelmi állag, s így nem testi.

De, ha a lélek nem testi, úgy nem lehet anyag és formából összetéve, ha t. i. az anyagot és formát e szó szoros értelmében vesszük. Mert ha anyagi, akkor testi, miután ezek cserefogalmak. Min-

den megismert a megismerőnek módja szerint van meg az ismeretben. Ha tehát az értelem anyagi, úgy benne a dolgok formái csak anyagi módon létezhetnek úgy, mikép azok rajta kívül vannak. De azok rajta kívül nem a valóság szerint értelmiek, tehát ilyenekül az értelemben sem létezhetnének, s így a dolgok lényegének ismerete lehetetlenné válnék. Ha a lélek anyag és formából volna összetéve, akkor a lélek a dolgok összeségében egy speciest képezne, mivel a forma és az anyag összekapcsolása teszük mindenütt a speciest. Innen következnek, hogy a lélek nem a testtel együtt képezi az emberi speciest, hanem, hogy a lélek egyedül teszi az embert, mi nem áll.

A lélek tehát, mint értelmi állag nem testi, nem anyagi. De épen mivel ez, az nem lehet oly forma, melynek létele csak az anyagban van. Az subsistens forma. A nem maguk által subsistáló formák magukból nem működhetnek, hanem általuk csak az összetett működik. Ha tehát a lélek nem volna subsistens, úgy ismerőleg nem maga működne, hanem az anyag és a formából a lélek és a testből összetett. De ekkor az ismeretelv anyag és formából volna összetéve, mi nem lehet. A lélek tehát, mint értelmi, mint gondolkodó állag nem testi, az anyagtalán subsistentia.

A lélek, mint ilyen, egyszerű lét physikai értelemben, mert, mi minden anyagtól szabad és mégis subsistál, az nem állhat physikai részekből. Ellenben metaphysikai értelemben nem egyszerű, hanem lényeg és létből, potentiából és actualitásból összetett.

Továbbá a lélek a többi szellemi lények módjára, mint subsistens, egyedi, miután az oly forma, melynek létele nincs az anyagban, hanem, mely maga által subsistál, maga által egyedített. De metaphysikájából tudjuk, hogy ő az egyedítés elvét az anyagban keresi, s ezen elméletet csak a tisztán szellemi lényekre nem alkalmazza. Hogy pedig ezekhez az emberi lelkeket nem számítja, azt maga mondja.

Előzményeiből következteti, hogy a lélek romolhatatlan és halhatatlan. Minden corruptio abban áll, hogy az anyag a formától elválik. Hol ezen összetét nincs, mint az emberi léleknél, ott romlásról szó nem lehet. A forma, a dolog lételének alapja, mert ennek actualitását, valódiságát az képezi. Forma dat esse. Míg a forma áll, a lény, melyhez a forma tartozik, valódi. Ha tehát a forma maga a lényeg, azaz ha a forma subsistens, akkor az ily lény, lételét el nem veszítheti. De a lélek subsistens forma, tehát romolhatatlan. Egy forma tetteleg megromolhatik vagy saját ellentéte vagy alanyának cor-

ruptiója, vagy ható okának hiánya (deficientia) folytán. Ebből semmi sem állhat be az emberi lélekre nézve. Először nincs ellentéte, mivel anyag nélküli, sőt a lehető értelemben minden ellentétet felvehet; továbbá a test nem alanya, mivel a testtől különböző subsistentiája van, ható oka pedig az örök ok. Mi továbbá egy alanya felvétetik, az a felvett alany módja és mivolta szerint vétetik fel. De a dolgok formái a lehető értelemben, mint actu értelmiek vétetnek fel, ilyenek pedig azok annyiban, mennyiben anyagtalanok és általánosak, s ennek folytán nem romolhatók. Tehát az ezen formákat felvevő értelem, s ennek alanya a lélek is romolhatatlan. Azon romolhatatlan formák föltételezik az ember sajátóságos tökélyét. Ez a gondolkodásban áll, a gondolkodás pedig az általánosra és a romolhatatlanra vonatkozik. Tudományban és erényben áll az ember alanyi tökélye, de mindkettő bizonyos tekintetben elvonja az embert a testtől, és épen ebben áll a lélek valódi tökélye. De így a lélek elválása a testtől a lelket meg nem ronthatja, a lélek létezik a testtől elváltan is, az romolhatatlan. Ha pedig a lélek, mint értelmi állag romolhatatlan, úgy halhatatlan is, tehát a testen kívül is életképes, mint ismerő és akaró. Azonban ismerete ezen állapotban nem történik azon értelmi speciesek által, melyeket az érzéki képzetekből nyer, hanem mint az angyaloknál oly értelmi speciesek által, melyek beléje közvetlenül az isteni világosság befolyása által özönlenek, s itt szerinte az ismeretnek más törvényei vannak. De melyek azok, arra felelni természetesen nem tud. Maga is érzi az ily abstractiók nehézségeit, s azért mondja, hogy a lélekre nézve az ily ismeret nem természetszerű (est praeter naturam), mivel a lélek a testtel való összekapcsolásnak megfelelő ismeretmódjára van rendelve. De ekkor Aqu. Tamásnak a lélek viszonyának fontosságát a testhez kéllőleg kellett volna méltányolni. Halljuk, mit mond erről közelebbről.

Noha a lélek magában subsistens lény, a testtel össze van kapcsolva. A lélek és a test egysége alkotják az embert. Ezen egységben a lélek úgy viszonylik a testhez, mint a forma az anyaghoz. Mi által egy lény munkás, az végesetben ezen lény formája. Az pedig, mi által a test él, a lélek. De az élet különböző működésekben nyilatkozik, s minden életműködés elve a lélek. A lélek által érzünk, mozgunk, gondolkodunk. Ha az, mi által egy lény sajátóságos működéseit végrehajtja, annak formája és a lélek az emberi életműködéseknek első elve; ebből következik, hogy a lélek, különösen az értelmi, a gondolkodó, a test formája. Minden lény, természete működésében nyilatko-

zik. Egy dolog olyan, a mint működik, hat. De az embernek sajátos működése a gondolkodás, tehát ez határozza meg az embernek specificus természetét. És mivel egy dologban a specificum annak formája, tehát az értelmi lélek az ember formája. Az, mi által egy lény a lehetőségből a valóságra emeltetik, formája. De a test, mint emberi csak a lélek által valódi, mert általa él, pedig az élet az élő lény sajátos valósága. Tehát a lélek a test formája vagyis lényeges életelve. Az a testnek nem ható, hanem formai elve, mi által az ember ezen meghatározott lény. A lélek, mint lényeges forma a testtel együtt egységes létet képez. A lélek, mint lényeges forma a létet, melyben subsistál, a testtel is közli, miből következik, hogy a kettőből egy lény lesz, s ezen összetettnek létele a léleknek is létele és megfordítva. A lélek és a test összekapcsolásából ered az egységes emberi személy is. És megjegyzi, hogy az értelmi lélek a test állagos formája, lényegénél és nem működésénél fogva, mivel a gondolkodás testi organum nélkül hajtatik végre. Mivel a lélek természetében van a testtel egyesített, mivel az a maga létét a testtel közli, ezért ezen jellemet el nem veszítheti. A lélek a testtel való egységből kiléphet ugyan; de ezen kilépés után is forma marad, nem ugyan actualiter, de potentialiter, s bizonyos viszonyát a testhez megtartja. A lélek, mint subsistens forma nem függ ugyan a testtől, mint az anyagi formák, de mivel magában mégsem complet species, szüksége van a testre épen, hogy ilyen species legyen, mert az ember csak úgy jó létre, ha benne lélek és test egyesül. A lélek tehát subsistens, és mint forma a testre nézve immanens. Az ember szellem- és testből álló egy lény, de úgy, hogy sem a szellem nem lesz anyaggá, sem megfordítva, tehát az ember test és lélekből összetett állag, melyben a léleknek, mint a formának létele, létele a testnek és az egésznek. Az anyagi világban a test úgy van disponálva, hogy a szelleminek legalsóbb fokáig eljuthat, s ezzel egységes létté összekapcsolódhatnak. A szelleminek pedig legalsóbb foka a lélek, s ezt azon működése bizonyítja, hogy az érzéki képkekhez van kötve. Így mondhatjuk, hogy a lélek a testi és a szellemi világ határán áll, a kettőt közvetíti. De azért a lélek az anyag által egészen nem absorbeáltatik, mert így nem volna subsistens. Sőt minél jelesebb ezen forma, t. i. az értelmi lélek, annál inkább emelkedik az anyag fölibe. A lélek az anyagban van ugyan, de nincs anyagból, befoglalja és áthatja az anyagot, de maga az anyag által be nem foglaltatik, el nem absorbeáltatik, lételének, mint szellemi állagnak telje oly nagy, hogy azt az anyag kimeríteni nem képes, azt érinti ugyan,

de vele nem egyenlő. A többi természeti dolgokban a forma egészen az anyagba van elmerítve, s a kettő az emberben is együtt van, de úgy, hogy több van a formában, mint az anyagban. A forma, tökélye miatt létét az anyaggal egészen nem közölheti; ellenkezőleg az anyagnak nincs azon ereje, a formáló elvet egészen felvenni. Mivel az értelmi erő az anyagot teljesen felülmúlja, ezért annak specificus működése, t. i. a gondolkodás és akarat egészen organum nélküli. És noha a lélek a testi anyag fölibe emelkedik, a kettő közti egység annál bensőbb. Mert minél inkább emelkedik fel valamely forma az anyag fölibe, ezt annál inkább legyőzi és teszi sajátjává, s ekkor a kettőnek egysége annál inkább növekszik. És mivel az értelmi lélek emelkedik leginkább az anyag fölibe, ezért az anyag általa győzetik le leginkább, tehát emberben a forma és az anyag közti egység legnagyobb.

Noha a gondolkodásnak, mi az elvet illeti, nincs organuma; mégis mi tárgyát illeti, organumhoz van kötve, mert ezen tárgy az érzés útján közvetítették vele, az érzés pedig testi műszerek által hajtatik végre. Tehát a test is vesz részt az értelmi működésben, s így a gondolkodás úgy a test, mint a lélek működését magában rejti.

De a lélek nemcsak a test lényeges formája, hanem az a test mozgató elve is. Ez azonban nem a lélek lényegében, hanem erőiben gyökerezik, mert ezek által mozgatja a testet. Tehát a test a lélekhez először mint anyag, azután mint organum viszonylik.

Ha a lélek a test formája és ha végesetben a testnek minden működései a lélek által feltételeztetnek; ebből foly, hogy az emberben csak egy lélek lehet. Az ember egységes lény, mert mi által a dolog levő, az által egy is. Lét és egységelv azonosak. De a dolog, formája által levő, tehát ez által egység is. Az egy lélek tehát növényi, érző és értelmi egyszerre, az értelmi az alárendeltebb formákat virtualiter magában foglalja. A lélek, ha, mint értelem hat, szellem; ha pedig, mint érző és növényi működik, akkor lélek tulajdonképeni értelemben. Az emberben tehát lényeges forma az értelmi lélek. A kölcsönös hatást a test és a lélek közt úgy kell gondolni, miszerint a lélek úgy hat a testre, hogy ennek tagjait önmagának élő és hatékony organumaivá teszi; a test hat a lélekre, mint az ember része egységben a lélekkel, mennyiben ettől életet és hatástehetséget nyer. Nincsen tehát két lény kölcsönös hatásának, hanem egy lény két alkateleme valódi egységgé van összekapcsolva. A lélek hat a testben az általa megelevenített testi organumok által; a test hat a lélekre az azzal együtt munkás lelki potenciák által.

A lélek, mint a test lényeges formája minden egyéb középtag közben járulása nélkül, tehát közvetlenül van a testi anyaggal összekapcsolva. Mert egy dologban az egyáltalában első, a minden másnak alapja a lét, tehát az elv is, mely egy dolognak a létet adja, ezzel közvetlenül van egyesítve. Az emberben ezen a létet adó elv a lélek; tehát a lélek a testtel, mennyiben az ennek formája közvetlenül van összekapcsolva. Csak mennyiben a lélek a test mozgatója, kell a kettő közt egy mediumot (idegek) felvenni, mert a lélek a testet potenciái által mozgatja.

A lélek viszonyából a testhez az is következik, hogy a lélek nincs a testnek bizonyos organumaihoz kötve, hanem az egész organismusban jelen van, miután a formának abban, minek az formája, az egészben és minden részben jelen kell lenni, de csak lényegénél fogva. Ellenben potenciái szerint nincs mindenütt jelen, mert minden potenciájának (érző, növényi) van bizonyos organuma, melyhez kötve van. A növényi potenciának központi helye a szív, az érzőnek a velő, az értelmi potentia organum nélküli.

Czáfolgtatván az arab bölcsészek azon tanát, hogy az értelem a lélektől különvált elv, tanítja a lélek individualitását, tehát ellene van azon tannak, hogy az észszerű lélek szám szerint valamennyi emberben csak egy. A lélek egyedisége közvetlen eredménye ugyan szellemi természetének, de ezt másképen is törekszik megalapítani. Az értelem nincs a lélektől elszakítva, tehát nem is lehet valamennyi emberben számtanilag egy. Ekkor pedig az észszerű lelkek a testek sokasága szerint sokasíthatnak meg, s így annyi egyéni észszerű lélek van, a mennyi ember. Az észszerű lélek lényegénél fogva képes arra, hogy a testtel egy lénynyé összekapcsoltsassék. Épen ez az egyedi lelkek sokaságának alapja úgy, mint az más formáknál történik. Azonban a különbség itt az, hogy a lélek, nem lételénél fogva függ a testtől, mint más formáknál, tehát individuatioja sem feltételeztetik a testiség által, hanem a lelket az egyéniség már lényegénél fogva megilleti. Az egyedi lelkek csak sokasága egy speciesben feltételeztetik a testi-ekkel való összekapcsolási tehetségök által. Innen van, hogy oly szellemi lényeknél, melyeknél ezen tehetség nincs, több individuum nem esik egy species alá. Hogy a lelket (szellemet) az egyéniség már lényegénél fogva megilleti és ismét, hogy az egyedi lelkek sokaságának alapja az összekapcsolás a testtel, ez két ellenkező egymást kizáró nézet. A szellemek egyedítését a természet eszközlí, mi által pedig az ember másokkal belső egységet képez, az a szellem. A természet az

eszköz, hogy egyes szellemek támadnak. Épen ezért egyedi szellemek test nélkül, tehát angyalok, üres abstractio. Az ember abban különbözik az Istentől, hogy ez egy, de nem egyes, mint az ember, ki épen ez által az érzéki egyediségbe bevonatik, holott az Isten egyedisége absolut, az érzéki által nem korlátozott, s ezt az ő mindenhatósága, mindentudása által fejezzük ki. Aqu. Tamást a középkori világnézet annyira megköttve tartja, hogy a lelket a testtől, noha a kettőnek egytűvé tartozását tanítja, a lehetőségig távol tartja, mert attól fél, hogy különben a lélek nagyon a természeti élet tökéletlenségeibe rántatik be, holott a szellem a maga általános lényegét a test által fejezi ki, és az által valóditja meg. Természetes, hogy e mellett a szellem szabadsága az anyagtól megáll, miután a szellem, lényegénél fogva a természetén túlhat.

Tekintve az egyéni lelkek támadását, azt tanítja, hogy a lélek nem az isteni állag emanatiója, mivel az Isten lényege épen nem osztható, és hogy az egyszerű. A lelket eredetileg az Isten teremtette a semmiből ép úgy, mint a többi lényeket. Mivel a lélek a test lényeges formája, ezért test nélkül tökéletes specificus léttel nem bír. Az Isten tehát a lelket teremtésének pillanatában kapcsolta össze a testtel. A lélek az emberi természet egészletének csak egy alkateleme, s tökélye abban áll, hogy a testtel egyesül. Tehát a lélek támadása és összekapcsolása a testtel egyidejű.

De mikép támadnak az egyes egyedi lelkek az emberi nem további szaporodása folyamában? Generatio útján nem, mert ily módon csak oly formák támadnak, melyek létele a testtől függ. Tehát a növényi és érző lélek ily úton támad; ellenben subsistens, testi organumokhoz nem kötött formák így nem támadhatnak, mivel a generatio anyagi, holott anyagi működés anyagtalán hatást elő nem idézhet, mert akkor a hatás miséigileg tökéletesebb volna, mint az ok. Mint az első, úgy minden egyes ember lelke is a teremtés által támad, s ennek pillanatában egyesítettik testével. Mivel pedig a teremtő hatalom egyedül az Istené, tehát a lélek közvetlenül az Isten által teremtetik, de a lélek teremtése akkor áll be, ha a méhmagzat az organicus kifejlés bizonyos mértékét már elérte, mert a lélek a test actualitása, tehát az organicus képzés bizonyos fokáig még el nem jutott méhmagzatban csak a lehetőség, de nem a valódiság szerint van meg.

A lélek erői. Itt azon tételt állítja fel, hogy a lélek erői, mint ilyenek a lélek lényegével össze nem esnek, lényegétől realiter különböznek, mert lényeg és működés csak az Istenben egy. Ha a lélek lé-

nyege közvetlenül maga által volna elve működéseinek ; úgy az embernek mindig mindazon irányokban actu kellene működnie, melyek szerint általában lehet cselekvékeny. Ez nincs meg, tehát a lélek lényegénél fogva csak actus primus ; hogy a második actusba átmenjen, benne több erőnek (potentia) kell lenni, melyek lényegével nem azonosak, s ezen erők azután közvetlen elvei a lélek másodrendű életműködéseinek. Ez abból is következik, hogy lelki működései különböző neműek. Ebből foly, hogy ezek közvetlenül ugyanazon elvre vissza nem vezethetők, azok közvetlen elvei oly különbözők, mint maguk a működések. Noha tehát a lélek, valamennyi tehetségeinek utolsó elve ; különböző működéseinél fogva különböző erőknek kell benne lenni, melyek lényegétől realiter különböznek.

A lelki erők egyelőre működéseik szerint különböznek egymástól, de végesetben ezen különbség azon tárgyak által feltételeztetik, melyekre azok vonatkoznak. A különböző lelki erők azon rendben viszonylanak egymáshoz, hogy az egyik a másikat feltételezi. A magasabb tehetség az alsóbbnak czélja és elve is egyszersmind, tehát az alsóbb a magasabból származik. De másrésről az alsóbb a felsőbbhöz úgy viszonylik, mint principium susceptivum, mert elől kell mennie, hogy a magasabb lehetséges legyen. Érzék nélkül, p. o. értelen nem lehetséges. A magasabb tehetség, mint czél természeténél fogva előbbi, mint az alsóbb, ellenben az alsóbb idő ezerint előbbi, s ennek kell előbb kifejlődnie, hogy a felsőbb kifejlődjék, s annyiban feltétele az utóbbinak. A magasabb az alsóbból és alsóbb a magasabból támad, mindkettő különböző módon.

A lelki erők azon három fokát különbözteti meg, melyeket már ismertünk. Egyrésről a vegetatív és a sensitiv, másrésről az intellectív erők közt lényeges különbség van úgy magában véve, mint működéseiket tekintve.

Az értelmi erők gondolkodás és akarat testi organum nélkül hajtának végre ; az intellectív erő tehát a lélekben, mint elvében és alanyában van meg. A vegetatív és sensitív erők organumokhoz kötött működések, a lélek tehát ezek elve, de nem alanya, ezen működések alanya az egész ember, a compositum. Ezen tehetségek tehát, ha a lélek a testtől elválik inkább csak az erő, de nem a valóság szerint tarthatnak tovább ; holott az intellectív erők a valóság és a hatás szerint is megmaradnak az elvált lélekben.

A vegetatív lélekben ismét van tápláló, növvő és nemző erő. Ezek központi organuma a szív. A sensitív erőben kettőt különböztet meg :

az észrevevő (apprehensiv) és a mozgató erőt. Amaz a külső és a belső érzék. A külső érzék felfogja a reáható tárgyat, a belső nincs feltételezve a tárgy tetteleges hatása által. A belső érzékek ezek: közérzék, képzerő, vis aestimativa és az emle. A közérzék összefogja mindazt, miről a külső érzékek tudósítanak, s az ezek által nyújtottat összehasonlítja és megkülönbözteti, mit a külső érzékek nem tehetnek, mindegyiknek saját tárgya lévén. *) Helye az elől levő agyüreg, honnan az érző idegek erednek. A képzerő funkciója abban áll, hogy az érzéki képeket a tárgy jelen nem létében is megtartja. Helye a közérzék organuma mögött van. A vis aestimativa bizonyos általános intenciók és nem a pillanatnyi benyomás szerint megkülönbözteti a hasznosat a károstól. Organuma a középső agyüregben van. Az emle megőrzi azon általános intenciókat, melyek szerint a vis aestimativa ítél. Székhelye a hátulsó agyüreg. Az emle működése az állatban ösztönszerű; ellenben az emberben visszaemlékezés is, mert az ideák associatiója segedelmével valamire önkényt ráeszmélhet.

Mindezen erőkkal egyesülnek a mozgató erők, s ezek részint tisztán természeti (p. o. vérkeringés), részint ha működésük az apprehensiv erő által feltételeztetik, állati erők, s csak ezek tartoznak az érző lélek körébe. Ezen sensitiv mozgató erők mozgatnak vagy per modum dirigentis, vagy imperantis, vagy exequentis. A mozgató erő per modum imperantis az érzéki kívánság (appetitus sensitivus), s ez a működésre meghatároztatik az érzéki jó vagy az érzéki rossz által, melyet az érzéki észrevétel elébe állít. Ezen az érzéki kívánságban támadt mozgás a concupiscibilitas és az irascibilitas. Első esetben az érzéki kívánság egyszerűen törekszik a jóra, melyet magának képzel vagy egyszerűen ellene van a rossznak; a második tehetség nyilatkozik a szerint, a mint ellene vagyunk a jó akadályainak, s a nehézségeknek a rossz legyőzésében.

Az érzéki kívánság körében vannak azon kedélyhangulatok (passiones) is, melyeket indulatoknak nevezünk. Az indulat az érzéki kívánság élénkebb mozgása. Ez a lélek passiója. Az indulatok különböznek a szerint, a mint a concupiscibilitas vagy az irascibilitas körébe tartoznak. A concupiscibilitas alapindulatai a szeretet és a gyűlölet, a mint a mozgás tárgya vagy a jó, vagy a rossz. A szeretet és gyűlöletből ered a vágy (desiderium) és utálat, azután az öröm és a szomorúság indulata, a mint a jót elérjük és a rosszat eltávolítjuk, vagy

*) P. o. hallás tárgya a hang, de a szín már nem.

nem. Az irascibilitas alapindulatai a remény és a kétségbeesés; innen ered a bátorság és a félelem indulata, melyekhez a harag járul. Ennek nincs ellentéte.

A növényi életműködések az ész befolyása alól ki vannak véve; ellenben az érző lélek működései az ész által kormányoztatnak.

Az értelmi lélekben van értelem és akarat. Megkülönbözteti a speculativ és a gyakorlati értelmet. Az elsőnek célja az igazság vizsgálása magában véve, a másiké a felismert igazság vonatkoztatása a cselekvésre. Mint feljebb láttuk, az értelemhez az ész csatlakozik. Az ész elvei elméletiek és gyakorlatiak, s innen ered a *synthesis* és a lelkiismeret fogalma. A legfőbb gyakorlati elvek természeti tehetségállapotát (*habitus*) *synthesis*nek nevezi, s a lelkiismeret ez által van feltételezve, sem a *synthesis*, sem a lelkiismeret nem különös erő, hanem azon működés, mely a gyakorlati elveket az egyes cselekedetekre alkalmazza, t. i. hogy az egyes cselekedetektől az általános elvek szerint ítél.

Azt mondja, hogy az emberben, kiben az érzék fölött az érzékfölötti megismerő értelem áll, az érzéki kívánó tehetség mellett van értelmi kívánság is (*appetitus rationalis*). Az értelmi kívánságot a *karatnak* nevezi. Az érzéki kívánság tárgya az egyes érzéki javak; ellenben az akarat általában a jóra iránylik. A kettő azonban különbözik egymástól nemcsak tárgya, hanem működése módja szerint is. Minél közelebb áll egy természet az Istenhez, az isteni fenség képe annál dicsőbben ragyog benne. De az isteni fenséghez az is tartozik, hogy ő mindent vezet, holott más által nem vezetetik. Ilyen az akarat is ellentétben az érzéki kívánó tehetséggel. Az akarat a működésre nem határozta meg az ismeret tárgya, hanem önmaga által. Az akarat önelhatározás, tőle, nem a tárgytól függ működése, mivel *organicus* fölötti *potentia* és nem *organicus*, mint az érzéki kívánó tehetség. Igaz, hogy az akarat csak akkor képes működni, ha a neki megfelelő jót, mint működésének tárgyát az értelem feltünteti; tehát az értelem által felismert jónak tulajdonít hatást az akaratra. De az értelem még sem gyakorol az akaratra szükségű befolyást, hanem csak törekvésének célját mutatja fel. Az elhatározás a cselekvésre nem a felismert jóból indul ki, az az akarat műve, az értelem részéről a felismert jó az akaratra nézve csak *conditio sine qua non*, mennyiben t. i. az akarat csak az értelem által felismert jóra törekedhetik. Ellenben az értelmet és a sensitiv lelki tehetséget az akarat határozza meg a működésre, adván ezeknek bizonyos irányt. Mind-

emellett is az értelem bir előnnyel az akarat fölött, mert az értelem tárgya egyszerűbb és abszoltabb, mint az akaraté. Az értelem tárgya a ratio boni, az akaraté maga ezen ratio boni, de a mint azt az értelem felfogja. S minél egyszerűbb és abstractabb a tárgy, annál jelesebb. És mivel a lelki erő jelleme azon tárgy jellemétől függ, melyre vonatkozik, az értelemnek az akaratnál feljebb valónak kell lenni. Az akaratnak csak akkor van és csak per comparisonem főlénye az értelem fölött, ha a tárgyban levő jó, melyre az akarat iránylik, magasabb mint maga a lélek, p. o. az Istent szeretni magasabb, mint őt ismerni. Aqu. Tamás azt kérdi, hogy ha az akarat maga határozza el magát, összeegyeztethető-e vele a szükségesség? Háromféle szükségességet különböztet meg: természeti, a cél és a kényszer szükségességét. A felelet az, hogy az emberi akarat szükségképen törekszik a boldogság, mint az emberi cselekvés legfőbb célja felé, s hogy ezen szükségesség természetes; de hogy az ezen boldogsághoz megkívántató eszközökre nézve csak olyanok tekintetében van a szükségességhez kötve, melyek nélkül a cél el nem érhető. Ekkor az tétetik fel, hogy az értelem azon eszközök összekapcsolását a boldogsággal teljesen ismerje. Ezen ismeret azonban az isteni lényeg szemlélete által feltételeztetik; de ezen szemlélet csak a jövő életben jut osztályrészünkül. Mivel tehát az Isten birásának összekapcsolását boldogságunkkal ide lent azon szemlélet által teljesen nem ismerhetjük; ezért ide lent a mi akaratunk nem törekszik szükségképen az Isten birására és azon eszközökre, melyek minket ezen biráshoz vezetnek. Tehát azt kell mondani, hogy az ember szükségképen a boldogságra törekszik, de ezen célhoz vezető eszközök szükségessége alól akarata szabad.

Hogy az ember szabad, ez eszes, tudatos mivoltának eredménye, elhatározhatja magát erre vagy arra. A szabadságot először úgy tekintti, hogy az a maga ellentétének a szükségességnak tagadása, s a szükségesség ismét vagy természeti, vagy kényszerű. Az akarat szabadsága abban áll, hogy az egyrésztől a cselekvésre semmi külső ok által meg nem határoztatik, és hogy cselekvésében természete által nem egyre határoztatik meg, hanem közönyösen viszonylik különfélekhez. Az akarat természeténél fogva csak egyre határoztatik meg szükségképen — a boldogságra, a többi iránt közönyös. Az akarat ezen indifferentiája közös gyökere mindazon positiv határozottságoknak, melyeket a szabadság fogalma magában rejt. Ezért az akarat választó szabadság, teheti úgy a jót, mint a gonoszt. A jó és a rossz

közi választás szabadsága az emberi természetnek oly állapotát teszi fel, melylyel a helyes rendtől való eltérés lehetősége együtt jár, kivált hiány az ismeretben. Ha az emberi természet minden hiányt kizáró állapotban van, akkor nem lehet szó a jó és a gonosz közti választószabadságról, s ilyen van az üdvözülteknél (beati). E szempontból joggal kell mondani, hogy a jó és a gonosz közti választás szabadsága a szabadság tulajdonképeni lényegéhez nem tartozik, s hogy a szabadság kizárja a lehetőséget választani a jó és a gonosz közt. Azon lehetőséget csak mint a szabadság jelét (signum) lehet tekinteni.

Ebből foly, hogy a liberum arbitrium ugyanaz, mi az akarat. Különbség csak az, hogy az akaratot liberum arbitriumnak nevezzük, tekintve a választás működését. Az akarat a legfőbb célra törekszik, a liberum arbitrium válogat a célhoz megkívántató eszközök közt.

A szabadság, mint az akarat tulajdonsága lényegében sem nem fokozható, sem nem kisebbithető, s az elveszthetetlen, azt az isteni gondviselés sem veszélyeztetheti. Az Isten előrelátása a szabad cselekedeteket érintetlenül hagyja. Az ember egész tudatos élete az akarat által szabaddá képeztetik, s így szabad nemcsak azon cselekedet, melyet az akarat végrehajt, hanem az is, mely az akarat parancsára más erők által végrehajtatik.

Aqu. Tamás a lélektani kérdéseket nagy gonddal vizsgálja, ki nem tér a nehézségek elől. Ily nehéz kérdés a lélek viszonya a testhez. Mint láttuk, ezt egészen tisztába nem hozta, ép úgy nem, mint a forma viszonyát az anyaghoz. A hibának igazi alapja a középkori világnézet, mely a természetet a szellemre nézve csak valami külsőnek tekintette, holott a szellem a természettől szabad ugyan, de nem természet nélküli. E nézethez maga is közeledik, de csak félénken, midőn azt mondja, hogy a lélek a testtel való összekapcsolásnak megfelelő ismeretmódjára van rendelve, vagy, midőn eschatológiájában azt tanítja, hogy az ember a legfőbb boldogsághoz el nem jutna, ha a lélek a testtel ismét nem egyesítettetnék. Hibás azon felfogása is, hogy a lélek erői a lélek lényegétől realiter különböznek. Ez erőkhöz számítja az értelmieket is: a gondolkodást és az akaratot. De mi határozza meg az értelmi lelket vagyis a szellemet? A gondolkodás és az akarat, ezek nélkül azon lényeg határozatlan. A hiány alapja a középkori hiányos logika és metaphysika, mely az azonosság elvét és a lényeg kategóriáját csak elvontan fogta fel. Szépen és mélyen ismerte fel a lelki erők viszonyát egymáshoz, midőn azt tanítja, hogy az egyik a másikat feltételezi, nevezetesen, hogy az egyik a másiknak célja és elve, és egy-

szersmind, hogy az alsóbbnak elől kell menni, hogy a felsőbb kifejlődjék. De ezzel össze nem hangzik azon tétele, hogy a lelki erők és ezek működése ugyanazon elvre vissza nem vezethetők.

4. Ethika és soteriologia.

Egész etikája a cél fogalmán alapszik, a mint ezt Aristoteles szerint gondolja. Minden, mi működik, hat, bizonyos cél miatt van. De minden működés a jóra iránylik. Jó az, mi egy lénynek megfelel, mi azt tökéletesítheti. A jó és a cél fogalma tehát összeesnek. De van több cél, melyek egymásnak alá vannak rendelve. Kell tehát egy legfőbb célnak lenni, melyre a többiek fokozatosan vonatkoznak, mert itt sem mehetünk a végtelenig. Ha minden lény végcélja a jó, a legfőbb jó a dolgok legfőbb végcélja. Ez az Isten, ő minden dolgok végcélja. Minden dolog a maga módja szerint törekszik az Istent elérni. A dolgokat az Isten teremtette. Ennek nincs azon értelme, hogy az Isten a dolgok által valamit elérne, mit előbb nem birt. Ő a dolgokat jóságánál fogva teremti, hogy ezt rajtok kinyilatkoztassa. A dolgok legfőbb célvonatkozása az Istenre tehát az, hogy a dolgok a maguk módja szerint törekedjenek az isteni jóság felé, ezt magukba felveszik, s ez által az Istenhez hasonlókká lesznek. Minden lénynek csak az által van létele, hogy az Istenhez hasonló, ki maga a subsistens lét, s a lény csak az által van, hogy abban részesül. Ezen hasonlóságban áll minden dolog tökélye, s minél inkább felemelkedik egy lény ezen hasonlósághoz, annál tökéletesebb. Tehát megfordítva is egy lét tökélyének mértéke az Istennel való hasonlatosságának mértéke, s ez minden dolgok végcélja. Istenben a lét és lényege, s ezen lényeg tulajdonságai vele azonosok. Az Isten jósága és tökélye egyáltalán egyszerű, s ő maga saját egyáltalános jósága és tökélye. A teremtett dolgok is jók és tökéletesek, mennyiben vannak, de ez nem egész tökélyök; azok létükre nézve lehetnek jók és tökéletesek, holott más tekintetben rosszak. Ezen eset van, p. o egy vétkes embernél. Hogy tehát a dolgok teljes jóságukat és tökélyüket elérjék, nem elég a pusztá lét, hanem más is, nevezetesen a természetüknek megfelelő tevékenység. Tehát minden lény legfelsőbb célját a természetének megfelelő működése által éri el. Igen szép és mély tan, t. i. hogy minden lény fogalmának megfelelő legyen, s így a szabad szükségességet adja elő. Ez alapon nem is lett volna szabad a csodat tanai közé felvennie. A nem-tudatos lények, mivel lételük célját fel nem ismer-

rik, arra maguktól nem irányulhatnak, hanem egy értelmi okot tesznek fel, mely őket arra irányozza. Ezen ok az Isten. Csak az eszes lények törekednek tudatosan és szabadsággal a legfőbb cél felé. Ha tehát a dolgok legfőbb célja az, hogy az Istenhez hasonlítsanak, és ha a legfőbb cél a legfőbb jó is, úgy tárgyias szempontból az Isten a dolgok legfőbb célja, alanyilag pedig a teremtett dolgokra nézve a legfőbb cél a hasonlóság az Istenhez, az ez által feltételezett tökély. Ez áll az emberről is, de nála ezen tökély összeesik boldogságával (felicitas sive beatitudo, e kettőt vegyesen használja, mi hiba), mert a kettő az eszes lény részéről a jónak elsajátítása által feltételeztetik. A teremtményekben a legfőbb tökély a természetüknek megfelelő működésükben áll. Az ember sajátos működése az értelmiség, tehát ebbe esik tökélye, s így boldogsága is.

Ezen értelmi működés a gondolkodás és az akarat. Melyik áll első sorban? Az akarat nem, mert ez kívánó (appetitiva) potentia, s ilyen az állatokban is van, noha csak az érzéki kívánság alakjában. Az akarat csak annyiban nem közös az állatokkal, mennyiben az értelem fényében munkás. Ha az akarat valamely működésének volna előnye, ez volna vagy a kívánság, vagy a szeretet, vagy az élvgyönyör (desiderare, amare, delectari). De mindezek tárgya egy más miatt van, tehát azok nem lehetnek a végcél. Tehát az értelemben áll az ember boldogsága. Az értelem az, melyet az ember más dologgal együtt nem bír, az az ő kizárólagos sajátja. De az értelemben van gyakorlati és speculativ vagy contemplativ működés. Ez utóbbi a legbecsesebb, tehát ebben áll az ember boldogsága és nem a gyakorlatiban, mivel ez magasabb célú cselekedeteknek szolgál. Az aristotelesi befolyás kitetszik.

Mi a speculativ működés tárgya? Már az eddigiekből is tudhatjuk, hogy nem más, mint az Isten. Ha tehát az ember boldogsága az értelem legnemesebb működésében áll; úgy az ember legfőbb boldogságát csak az Isten ismerete teheti. Így a minden teremtmények fölött őt kitüntető módon jut el az ember legfőbb céljához. De ezen ismeret is többféle. Van ismeretünk az Istenről, melyet a világ rendjéből nyerünk. Ez természetes, de van bebizonyító ismeret, ismeret a hit által és visio Dei per essentiam. A boldogság nem áll az első ismeretmódban. A boldogságnak tökéletes működésnek kell lenni. Az elsőről ezt nem lehet mondani, mert sokféle tévedésnek van kitéve, s a tárgy sajátos ismerveit nem tünteti fel világosan. De a másikon sem áll az emberi boldogság. A boldogságnak általánosnak, minden ember által elérhetőnek kell lenni, pedig a bebizonyító ismerethez

csak kevesen jutnak el. És a tökéletes ismeretbe tartozik a bizonyosság; de a bebizonyító ismeretben sok bizonytalan marad fenn. Innen e téren a bölcsészeti véleménykülönbségek. De a hitismeretben sem áll az emberi boldogság. Ezen ismeret tartalom tekintetében tökéletesebb ugyan, mint a demonstratív, de mi az alanyi ismeretmódot illeti, rangra nézve a tudományos ismeret alatt áll, mivel az igazság belső evidentiája vele nem jár. És a boldogság elvileg az értelem működésében áll, de a hitben az elviséget az akarat veszi igénybe, mivel itt az akarat határozza meg az értelmet. Itt ismét teljesen napfényre jő Aq. Tamás tudományos álláspontjának hiányos volta. Itt maga bevallja, hogy a hitben nincs meg az igazság evidentiája, pedig minden igazi ismeretben épen az kívántatik, hogy az igazság a bizonyosságra emeltessék, mit csak a módszeres bebizonyítás eszközölhet. Ezen hiány fokozódik, midőn azt tanítja, hogy a hitben az elviséget az akarat veszi igénybe, mivel itt az akarat határozza meg az értelmet, t. i. arra, hogy a hit tartalmát igaznak vegye, mivel ez isteni kinyilatkoztatás és mégis azt mondja róla, hogy az alanyi ismeretmódot tekintve rangra nézve a tudományos ismeret alatt áll. De így világos, hogy, mivel úgy az értelem, mint az akarat csak a tekintély kényszerűségének enged, ezen állásponton az ismeret nem szabad. És ha hozzá vesszük, hogy ő minden egyházi hitzikket isteni kinyilatkoztatásnak tekint, holott a történet tanúsága szerint azon czikkek megállapításában sokszor az emberi szenvedély és önkény nagy mértékben belevgyültek, s hogy azok közé nem egy vétetett fel, mely a keresztyénység lényegével teljesen ellenkezik; be fogjuk látni, hogy épen a legnagyobb scholastikusnál egészen kitárulnak azon hiányok, melyek a tudományos eljárással ellenkeznek: a kritikátlanság és a pusztá feltevéseken mozgó dogmatismus.

A legfőbb boldogság Aq. Tamás szerint azon ismeretben áll, midőn az Istent közvetlenül szemléljük. Az értelmi ismeret tulajdonképeni tárgya az ismerettárgy lényegisége. Míg mi az Istent, mint okot csak hatásaiban ismerjük, addig ismeretünk róla tökéletlen, s így teljesen boldogok nem vagyunk. Tökéletesen boldogok akkor leszünk, ha az isteni lényeknek egyenes és közvetlen ismeretéhez emelkedünk fel. Mivel ezen szemlélésben az isteni lény maga az intelligibilis species, mely által az Istent megismerjük, szükséges, hogy az Isten maga egy természetfölötti elv által (*lumen gloriae*) minket disponáljon annak felvételére. Ez tehát egészen *supranaturalismus*, a mint maga is mondja: *Beatitudo hominis consistit in qua-*

dam supernaturali Dei visione. Ide mi a jelen életben el nem juthatunk, mert míg a lélek a testtel van összekapcsolva, az értelem az érzékihez van kötve, s nem képes az isteni lényeket közvetlenül szemlélni. E mellett kell, hogy a boldogság, mint az ember legfőbb célja, állandó (stabilis) legyen. De a jelen életben a boldogság nem bír stabilitással, mert mindnyájan a szerencsétlenségeknek és betegségeknek vagyunk kitéve, melyek a boldogságot képezhető működést akadályoztatják. Továbbá minél inkább szeretünk valamit, annál fájdalmasabb annak elvesztése. Ha tehát az általunk szeretett boldogság csak az élet folyama alatt tartana, akkor teljes bizonyosságot bírnánk arról, hogy azt a halál által elveszthetjük, s teljes bizonytalansággal arról, hogy tart-e az a halálig? Tehát annál boldogtalanabbakká lenénk, minél boldogabbak vagyunk.

Ha így áll a dolog, okvetlenül azt kell kérdeznie, hogy ezen élet egészen megvan-e fosztva a boldogságtól? Itt különbséget tesz a tökéletes és a tökéletlen boldogság közt. Tökéletlen boldogságot már a jelen életben is elérhetünk, de ezt utolsó célnak nem tekinthetjük. Ezen tökéletlen boldogság a legfőbb igazság ismeretében és vizsgálásában áll, mint azt a speculativ tudomány közvetíti. Ezen boldogsághoz azonban ennek előmozdítása végett kívántatnak más dolgok is, különösen a test jó dispositiója, mivel a betegség miatt a speculativ ismeretműködés akadályoztatik, azután külső javak, mivel ezek a testi élet fentartásának feltételei. De a tökéletes boldogság csak az Isten közvetlen szemléletében áll, ez pedig a jövő élet számára van fenntartva. A boldogsággal szükségképen az Isten szeretete van összekapcsolva nem úgy, hogy a boldogság lényegét tenné, hanem csak úgy, hogy ezt követi. De a boldogság csak akkor tökéletes, ha örök, különben kívánságunk teljesen ki nem elégítettnek.

A rossz és a gonosz fogalma (malum). E tant itt csak ki kell egészítenünk, miután azt már feljebb láttuk, hol a világ tökélyéről szólottunk. Emlékezzünk vissza, hogy a rosszat úgy fogja fel, mint a jónak hiányát, hogy tehát a rossz csak a jón van. A rossz alanyi értelemben annak privatiója, mivel egy lénynek természete és rendje szerint birnia kellene; objectiv értelemben a rossz az, minek azon saját-sága van, hogy egy lényt egészen vagy részben megfoszszon azon tökélytől, melylyel természete és rendje szerint birnia kellene. Egy lény, míg természete és rendje szerint működik, nem szülhet rosszat. A jó tehát a rossznak magában véve nem oka (non est causa per se), hanem annak oka csak per accidens. Elmondja ennek eseteit.

Es midőn az eszes lények rossz cselekvéséről szól, itt is megtartja azon elvet, hogy a jó nem magában, hanem per accidens oka a gonosznak. Itt is van egy hiány (defectus), melynek forrása az akaratban van, s abban áll, hogy az akarat meg nem tartja cselekvésében az erkölcsi rendet, melyet meg kellene tartania. Tehát ez is causa deficiens. A jó a gonoszsághoz itt is úgy viszonylik, mint causa per accidens és nem causa per se. De ekkor csak a gonosz tettet érti, mert, mint fizikai működés, az magában véve jó, s ennyiben föltevése egy causa efficiens. És a jó a gonoszságnak nemcsak forrása, hanem alánya is, mert a rossz és a gonoszság csak oly alanyban rejlik, mely magában véve jó. Ugyanis a rossz, mivel nem lényeg, nem maga által való, kell, hogy egy valódi lényben, mint alanyában legyen, és mivel a lényeg, mint ilyen mindig jó, a gonoszság alánya mindig a jó. Ebből következik, hogy a rossz úgy privatio, mint corruptio is, de mégis a rossz a jót soha egészen meg nem ronthatja, mivel azután nem lenne alánya, melyben léteznék. Tehát az is kivüláglik, hogy esztelenség primum malumot felvenni, mely, mint ilyen minden rossznak és gonoszságnak elve volna. A rossz tehát mindig a dolgok intentiója nélkül áll be. Az eszes lények mindig arra törekeshetnek, mit jónak tartanak. Ha tehát az, mire törekeshetnek, nem valószínű jó, hanem rossz, ők erre sub ratione boni törekeshetnek. Az alapeszme, mely Aq. Tamás gondolatait irányoztatja, az, hogy a rossz és a gonoszság csak másodrendű szülöttség, s ebben teljesen igaz van. Az erkölcsi jóra és az erkölcsi rosszra csak szabad eszes lények képesek. Tehát az erkölcsi jó és rossz csak oly cselekedetek, melyek forrása a liberum arbitrium. Miben áll tehát az erkölcsiség lényege?

Cselekedetünk erkölcsi jellemét meghatározza a tárgy, a körülmények és a cél. A tárgy úgy viszonylik a cselekvéshez, mint a forma az anyaghoz, tehát a cselekvés specificatiója első sorban a tárgyból indul ki. Ha a tárgy jó, a cselekvés is ilyen. Azon hármadik, mennyiben a cselekvés erkölcsi jellemét meghatározzák, azon viszony szerint kell gondolni, melyben egyelőre az észhez, az emberi cselekvés ezen szabályozó elvéhez állanak. Az ész tünteti fel az akarat számára törekvésének tárgyát, s szabályt ad neki, mely szerint cselekednie kell. A szerint tehát, a mint a cselekvés tárgya célja és a körülmények az ész szabályával összehangzanak vagy ellenkeznek, lesz az erkölcsi cselekvés jelleme is jó vagy rossz. Lehet tehát a fizikai rendben egy tett jó, mivel a tárgy magában véve jó; de az erkölcsi rendben nem jó,

mivel ezen tárgy az ész szabályaival ellenkezik. Így áll a dolog tekintve a cselekvés körülményeit és célját.

De noha egyelőre az ész az, mely a cselekvés szabályát megszabja, az ész ezen szabályt nem magából meríti, hanem ehhez csak elfogadólag viszonylik. Az erkölcsiség legfőbb szabálya az isteni törvény. Az ész csak annyiban szabályozója a cselekvésnek, mennyiben azon törvényt felismeri és alkalmazza. Az erkölcsiség közelebbi szabálya tehát az ész, távolabbi az isteni törvény. Egy cselekvés tehát, hogy jó legyen, kell, hogy a tárgy, a cél és a körülmények szempontjából az észnek és az isteni törvénynek megfelelő (conformis) legyen.

Azonban különbséget kell tenni az akarat belső tette és a külső cselekedet közt. Az akarat belső tette egyedül a tárgy által nyer erkölcsi jelleget, mennyiben a törvénytől összeegyeztetik vagy vele ellenkezik, mivel itt az akarat tárgya a jó, mely egyszersmind cél is, és mivel a külső körülmények az akarat belső cselekvésére lényegesen megváltoztatató befolyást nem gyakorolnak. Ellenben a külső cselekedetnél azon három tényező együtt föltételezi az erkölcsi becset.

De, mivel a külső cselekedet mindig az akarat belső cselekedete által feltételeztetik, kérdés, mikép viszonylanak ezek egymáshoz erkölcsi tekintetben? Egy külső cselekedetet csak az akarat tehet erkölcsstenné, mert vonatkoztathat egy magában véve jó cselekedetet egy rossz célra. Az ily cselekedet egyszerűen gonosz. Ellenben egy a tárgy és a körülmények szerinti rossz külső cselekedetet az akarat soha nem tehet jóvá, még akkor sem, ha azt a jó célra vonatkoztatja, mert a cél nem szentesíti az eszközt. Egy cselekedet jósága csak akkor függ kizárólag az akarattól, ha a cselekedet magában véve közönyös, azaz ha tárgya semmit sem rejt magában, minek az észre illetőleg az észben kifejező törvényre vonatkozása volna. Jó-e az ily cselekvés vagy gonosz, ez egyedül az akarat szándékától vagy is a céltől függ. De, mivel az akarat cél nélkül sohasem cselekszik, ezért ezen magukban véve közönyös cselekvések sem állanak az erkölcsiség körén kívül. Az akarat tette erkölcsi tekintetben is csak akkor tökéletes, midőn az, ha alkalom van hozzá, végrehajtatik. Ha azonban nincs lehetőség cselekedni; úgy a valóságos cselekedet hiánya a belső akarat tettének tökélyét nem gyengíti. És mivel az emberi cselekedetek egészen az emberi akarat hatalmában állnak, azok neki számítandók be, s viszonyuk van az érdemhez (meritum).

Igaz, hogy Aqu. Tamás akaratunkban a belső és a külső tettet megkülönbözteti, de az érzületet, mely tulajdonképen az öcselekedet, tisztán ki nem emeli. A teljes erkölcsiség fogalmához azon tana sem elegendő, hogy az akarat belső tette egyedül a tárgy által nyer erkölcsi jellemet, mennyiben a törvénnyel megegyezik, szóval az erkölcsiséghez nem elég a *conformitas actionis cum lege*, sőt inkább ahhoz megkívántatik még a törvény beteljesítése igazi meggyőződésből és tiszta szeretetből. Az ő tana e tekintetben annál kevésbé kielégítő, mivel azt tanítja, hogy az ész a cselekvés szabályához, az isteni törvényhez csak befogadólag viszonylik.

Vizsgálja azon kérdést is, minő viszonyban állanak a lélek érzéki indításai (*passiones*) az erkölcsiséghez? A léleknek érzéki mozgása erkölcsileg nem mindig rossz, tehát el nem fogadja a *stoicus* szigorú. Ilyenné csak akkor lesz, ha az ész törvényeit átlépi. Összeegyeztethetőnek találja az akarat magasabb indításával az érzéki kívánság mozgásait. Szépen mondja, hogy az ember erkölcsi élete tökélyéhez az is tartozik, hogy a kedély érzéki gerjedései az ész által szabályoztassanak.

Ez után fejtegeti az erkölcsi tökélyt és romlottságot, vagy az erényt és a bűnt. Az erényt habitusnak tekinti. Habitus alatt érti általában egy a potenciában levő alanynak dispositióját bizonyos formához vagy működéshez (*operatio*); de csak oly potenciák (erők) képesek a habitusra, melyek az ő működéseikben nem egyre vannak determinálva, hanem különböző tárgyakra vonatkozhatnak. Ily hajlékony potenciához járulhat egy mivolt, melynél fogva a képesség hatása állandóbbá, sőt ingathatlanná lesz. Oly állandó mivolt, mely által bizonyos irányban a működésnek nagyobb egyformasága nyertik, habitusnak mondatik. Már Aristoteles tanította, hogy ez erény az akarat állandó mivolta, a szabad cselekvés által szerzett megszokottság. Bizonyos, hogy az erény nem valami nyugvó, hanem önelhátározásunk által közvetített. Úgy látszik, hogy Aqu. Tamás a habitust ily értelemben gondolja.

A lélek azonban — hacsak a természeti álláspontot és nem a természetfölöttit vesszük tekintetbe — csak erőnél, s nem lényegénél (mivel e szerint forma, s így *potentia* nem lehet) fogva lehet a habitus alanya, s itt is csak azoknál fogva, melyek működése különböző tárgyra irányulhat. Ez az ész és akarat. Mi az emberi habitus okát illeti, azt bírja az ember a természettől (*habitus principiorum*), nyerheti azt bizonyos működések folytonos gyakorlása által, és némely

habitus az Istentől öntethetik az emberbe, hogy azt oly természetfölötti tevékenységre disponálja, melyre saját ereje nincs. Az erény oly habitus, mely az embert oly működésre disponálja, mely természetével összehangzik, mely tehát a jóra iránylik, mert van rossz habitus is. *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur.*

És mi az erénynek tulajdonképeni alanya? A lélek, de nem lényegénél, hanem csak erőinél fogva. Melyek ezen erők? Oly erények alanya, melyek az erény teljes fogalmát nem foglalják magukban, az értelem tisztán magában véve; szoros értelemben azonban csak az akarat az erény alanya vagy más potentia, mely az akarat által indítatik, mert az ember csak az által cselekszik valójában jól, hogy jó akarata van. Amazok értelmi (intellectuales), ezek erkölcsi erények (morales virtutes). Azok csak azon értelemben erények, hogy a jó cselekvésnek lehetőségét feltételezik; tulajdonképeni erények az erkölcsiek, mert ezek nemcsak a jó lehetőségének feltételei, hanem annak is eszközlői, hogy az ember tetteleg jót cselekszik. És ezen jót úgy kell felfogni, mint erkölcsi jót. Annak legközelebbi szabálya az ész, a legfelsőbb pedig az isteni törvény. Mivel az erény általában az erőnek tökéletesítése; úgy az erkölcsi erény az ember erkölcsi tökélye, általa az ember oly cselekvényekre disponáltatik, melyek célja legfelsőbb rendeltetése — boldogsága (beatitudo). Ennek eszközei az erkölcsi erények, ezek által az ész az Isten felé irányoztatik, s az alárendelt erők az ész szabálya által vezettetnek.

Az értelmi erények vagy a speculativ, vagy a gyakorlati értelem által határozatnak meg. Amazok: a bölcsesség, tudomány és értelem (intellectus), melyek az értelmet az igazságnak speculativ vizsgálásához disponálják. Értelem alatt érti a legfelsőbb elvek habitusát; a tudomány a legfelsőbb elvek alapján nyomozza az egyes igazságok köreit; a bölcsesség az egyáltalános igazság speculativ vizsgálásához emelkedik fel. A gyakorlati értelem erényei az ars és a prudentia. Az elsőt így határozza meg: *Ratio recta aliquorum operum faciendorum*, tehát ügyesség czélszerű hatásokat előteremteni; az ildom pedig ügyesség cselekedeteinket czélszerűen, az ész szabályai szerint elrendezni.

Az erkölcsi erények nem lennének szükségesek, ha a kívánó erők az észnek feltétlenül engedelmessé válnának. Mi az értelmi és az erkölcsi erények viszonyát egymáshoz illeti, az utóbbiak ellehetnek bölcsesség, tudomány és ars, de nem az értelem és a prudentia nélkül. Mert az erkölcsi erény habitus electivus, tehát az a jót választja, helyes

választás pedig felteszi a prudentián alapuló helyes ítéletet. És a prudentia ismét felteszi az értelmet, mint a gyakorlati elvek habitusát, melyeken a gyakorlati gondolkodás alapszik. Megfordítva az értelmi erények megállhatnak az erkölcsiek nélkül, a prudentiát kivéve. De az erkölcsi erények az érzéki indításokat sem zárják ki. Ezek az erénynyel csak akkor nem férnek össze, ha az észszel és a törvénynyel ellenkeznek, s hogy azok ezek korlátai közt maradjanak, ez az erény feladata. Tehát az erkölcsi erények két osztályt képeznek, azok vagy olyanok, melyek célja az érzéki indulatok mérséklése, megtartása a kellő rendben, vagy melyek egyenesen a cselekvésre irányulnak. Mivel csak az erkölcsi erények foglalják magukban az erény teljes fogalmát, ezért ezeket sarkalatos erényeknek nevezi. Az értelmi erények közül ide csak az ildom tartozik, mert célja az akaratműködésnek helyes rendje az ész szabályai szerint. Az erkölcsi erény formai elve azon jó, melyet az ész előszab. Ha a jót az ész megismeri és megtartja, az a prudentia, azután az ész rendje bizonyos dolgokra alkalmaztatik. Alkalmazni lehet azt először az akaratműködésre, mint ilyenre, s ekkor igazságosság. Azután az érzéki indításokra és indulatokra, hogy ezek az ész körében maradjanak. De az indulat vagy valamihez ösztönözhet, mi az észszel ellenkezik, vagy pedig valamitől visszarettenthet, mit az ész parancsol. Első esetben az érzéki mozgást vissza kell nyomni, s ez a mértékletesség; másik esetben az ember adjon lendületet az észszerű cselekvéshez, s ez a vitézség.

Aqu. Tamás is megtartja Aristoteles azon tételét, hogy *virtus consistit in medio*. Az erény oly cselekvés, mely az ész szabályának megfelelő. De az ész szabályát megsérthetjük vagy úgy, hogy az ész által megszabottnak kellő mértékét átlépjük, vagy hogy annak helyes mértéke mögött maradunk. Az erény a két véglet közt megtartja a helyes közepet, midőn a cselekedeteket az ész szabályához hozzá mérí. Ezen helyes közép szerinte a *medium rationis* és nem a *medium rei*. E kettő csak az igazságosságnál esik össze, mivel ezen erény lényege az, hogy másnak épen csak az őt megillető mértékével mér.

Az erényt nem birjuk mint a természettől adottat; de a folytonos gyakorlat által meg lehet azt szerezni. Ezért az erkölcsi erényeket nevezi szerzett *) erényeknek. Mint ilyenek lehetővé teszik számunkra az ezen földön elérhető, tehát tökéletlen boldogságot. De a részünkre rendelt örök boldogság természetfölötti, melyhez a mi ter-

*) Ügyetlen, az erény fogalmát zavaró kifejezés.

mészetünk nem bir erővel. Ezt az Istentől nyerjük egy természetfölötti elv által, mely minket saját természetünk határain túlel. Ezen elv az isteni kegyelem, *gratia gratum faciens*. Ennek alanya a lélek, nem erői, hanem lényege szerint, s az a lélekhez úgy viszonylik mint magasabb forma, mely által a lélekben egy magasabb, természetfölötti tökély és lét feltételeztetik. Azonban nem elég, hogy a lélek csak lényegénél fogva rendeltessék a legfőbb boldogságra; sőt erői szerint is azzá kell lennie, mivel saját működése által kell elérnie a neki rendelt természetfölötti célt. E végett szükséges, hogy némely természetfölötti erényeket az Isten öntsön az emberbe, hogy ezek által saját erői szerint képesíttessék úgy cselekedni, hogy azon természetfölötti célt elérje. A *gratia gratum faciens* az mely által az erények az Istentől az emberbe öntetnek. Ilyen belénk öntött erények a theologiaiak: hit, remény, szeretet, természetfölötti életünk alapjai. A belénk öntött erények közt legjelesebb a szeretet, s a többiekhez úgy viszonylik, mint ezek befejezett formája. De, hogy az erkölcsi erények is a természetfölötti életnek szolgáljanak, kell, hogy ezeket is az Isten öntse belénk, különben, mint szerettek azon célnak nem szolgálnak. Az egész emberi életnek ezen erényekben kell mozognia, hogy az örök végcélra irányuljon.

De az emberi élet ezen erények befolyása alatt ismét két irányban haladhat. Az ember vagy az igazság szemlélésének szentelheti életét, vagy lehet életének feladata külső működés egy társadalmi hivatás körében. Van tehát *contemplativ* és *activ* élet. A *contemplatio* fő tárgya az isteni igazság, mert ez az emberi élet legfőbb célja. De mivel az isteni igazság ismeretéhez csak a teremtett dolgok által jutunk el, úgy másod rendben a teremtményekre vonatkozó igazságok is a *contemplatio* körébe esnek, de csak mennyiben az Istenhez vezetnek. A *contemplatióból* az ember számára a legfőbb elv ered s vele a jövő elv azon előízét érezteti, mely az Isten örök szemléléséből a túlnani világban árad. A *contemplatiót* lehet már itt is az isteni lényeg közvetlen szemléletéig fokozni, de ez csak azon elragadtatásban (*raptus*) történhetik meg, midőn a lélek az Istennek természetfölötti felvilágosító behatása által az érzékektől feloldatik és tisztán magában működik. A *contemplativ* élet által igazolni véli a szerzetes életét. *) Világos, hogy a *contemplatio* tanában a *victorinusok* gondolkodását használta fel.

*) A szerzetes élet eredetének forrását e munkának már második kötetében röviden megérintettük. De mivel az csak a XIII. században érte el te-

Ellenben az activ élet az akarat körébe esik s az erkölcsi erények által tartatik fen.

Hogy a contemplativ életet többre becüli, mint az activ életet, minden előzményeiből kitetszik, különösen mivel az értelmet az emberben Aristoteles nyomán legjobbnak tekinti. Azt mondja, hogy a külső működést a többi lények az emberrel közösen bírják; ellenben az igazság contemplatiója kizárólag az ő sajátja. Hogy a contemplatio nagyobb érdemű is, azt onnan következteti, mivel az az Isten, az activ élet ellenben a felebarátaink iránti szereteten alapszik. Sőt azt mondja, hogy az activ élet a contemplativ életre nézve akadály, mennyiben czélja a külső cselekedet s csak mikor arra iránylik, hogy az erkölcsi erények által az indulatokat és az érzékiséget mérsékelje, disponálja az embert a contemplativ életre.

Aqu. Tamás tehát a mysticus elemet is felvette reudszerébe. És noha a contemplativ élet fogalmában egyelőre a tisztán tudományos ismeretre akar tekintettel lenni, a tiszta ismeret is nála szinte átmegy azon szemléletbe, melyhez a szellem az elragadtatásban felemeltetik. Tehát itt ismét kilép a valóság köréből. Igaz, hogy aq. Tamás nagy komolysággal és sok szerencsével fejtegeti az erkölcsiség fogalmait, és, hogy iránya eszményi; de ethicájának nagy hiánya, az hogy benne minden csak a jövő élet szempontjából tekintetik, s a jelen élet szá-

tópontját, s mivel a legnagyobb scholasticus azt is egy elv szempontjából törekszik igazolni, itt van a hely arról tüzetesen szólni. A szerzetes élet annyira nem a keresztyén ideának sajátja, hogy azt csak a keleti világnézet maradványának kell tekinteni. A kelet megszokta a szellemi élet momentumait, mint különvált elemeket egymástól elszigetelni. A szerzetes élet egyrésztől lemond a végesről a végtelen kedvéért, s bizonyos, hogy ezen határozottság minden vallásban megvan; másrésztől a szerzetesség ezt nem fogja fel a vallás fogalmának megfelelő módon, t. i. hogy a végest a végtelenbe felvegye, s azt a teljes szabadság mozzanatává tegye. Így a végest legyőzhetlenné teszi, s attól csak úgy tud szabadulni, ha fut tőle, ekkor pedig a végesnek túlságos fontosságot ad, holott szándéka a végest megvetni. Ezért a szerzetes élet a keresztyénségnek azon igazságát, hogy az ember csak az igazságnak éljen, s a földit, a végest ezen czélnak alárendelje az engedelmesség, a szüzesség és a szegénység alkotni nem tudó fogadásába foglalta össze. Így a szerzetesnek élete kínos önfelügyeletté alakult meg, mert azon gondolattal szemben, hogy az ember ne birjon akarattal, testtel, vagyonnal, mindig ellenségeskedik a saját akarat szükségessége, a természet elvitázhatatlansága és az, mi a vagyonban az önkénytelen. A görög egyház szerzetesei megtartották a keleti asketák tompa, tétlen nyugalmát; ellenben nyugot bizonyos tevékenységet vitt be a merev mechanizmusba. Sz. Benedek szabályai a szerzeteseket

mára csak a tökéletlen boldogság marad meg. Ez természetes eredménye a középkori dualismusnak, Mert ha két világot oly merev el-
 lentét szerint állítunk fel; akkor a jelen élet számára megvan ugyan
 a törekedés a legfőbb célra, de ezt elérni lehetetlen, mert minden tö-
 kély és üdv csak a jövő életbe esik. Épen az a nagy hiány, hogy a
 valót, az igazit, a tökélyt ezen életre nézve teljes mértékben érvénye-
 síteni nem tudja. Szerinte minden törekvésünknek, minden erényünk-
 nek csak, úgy van igazi becsük, hogy azok az tntat egyengetik a túl-
 világ ragyogó régióiba, s az igazi cél a sír határain túl nyílik meg az
 ember számára. És mi ezen cél? Az Isten örök, közvetlen szemlélése
 a túlnani életben. De az Isten szelleme az emberi szellem számára
 mássá soha nem lehet, az örökön örökké mindig ugyanaz. És noha az em-
 beri szellem felemelkedése az Istenhez folytonos törekvés, az nem pusztán
 tökéletlenség, nem eredménytelen fáradalom, hanem minden ponton a
 célnak elérése is. Mivel az Isten, mint egyáltalános szellem a teljes
 igazság, őt csak szellemben és igazságban lehet imádni és gondolni;
 ellenben az Istennek, a mindenütt jelenvalónak közvetlen szemlélése,
 látása lehetetlen. És az is lehetetlen, hogy a természetfölötti boldog-
 ságot természetfölötti úton nyerjük az Istentől. Van természetfölötti

úgy a testi, mint a szellemi foglalatosságra kötelezték, mi által az erkölcsi
 súlyedésnek elejét vették. A szerzetek ezen munkásság által meg nem hálál-
 ható érdemeket szereztek maguknak az emberiség és a miveltség körében, —
 még a földmivelésre is rátanították a népet. Ezen érdem oly vakítólag hat
 be még most is korunkba, hogy sokan azon régi érdemekért még ma is a
 zárdák fentartása mellett lelkesülnek, mi egészen névetséges, mivel azon munka,
 mely által ők annyi érdemet szereztek maguknak, most más kezekben van.
 Azonban mióta a szerzeteseknek azon, az életre kiható működése megszűnt,
 mióta többé nem kellett a pogányság maradványai ellen harcolni, a szerzetes
 élet alásúlyodt. Ezen súlyedés idézte elő a XIII. században azon vágyat, hogy
 a világról való lemondást a maga tisztaságában kell előadni. Így keletkeztek
 a koldus szerzetek, a dömések és a ferencziek. Ázon irányban, hogy min-
 den végesről, érzékiről, földiről lemondjunk, alig lehet tovább menni, mint
 ezek mentek. Ezen önnegtágadás, ezen lemondás a világról, vagyis azon irány,
 hogy minden véges, érzéki, földi és világi érdekeket és élvezeteket elhagyjunk,
 ha általános elvvé válnék — pedig minden szabad irány erre törekszik —
 végkép megsemmisítené a szellemnek és az erkölcsinek eleven közvetítését,
 az értelemnek és az akaratnak minden oldalú kiképzését a természetnek le-
 hetőleg legtökéletesebb legyőzését, s a helyett, hogy a szellemet a mennybe
 emelné. őt a természeti nyersségbe súlyeszténé el. Nem a világtól és a vilá-
 gitól futni és ezt megvetni, hanem azt affirmative legyőzni és annak urává
 lenni, ez a keresztyénség elve.

erő, azonban az nem más, mint a magával mindig egyenlő szellem, mely minden természetin túlhat, de természetfölötti szellemi erő aq. Tamás értelmében tehát csodás nincs, s belénk öntött erények, mint természetfölötti életünk alapjai merő lehetetlenség, sőt inkább az isteni kegyelmet, mint szükségképenit az embernek magának kell saját szellemébe felvennie, s azt, mint saját szabadságát megtalálnia és éreznie. Az isteni kegyelem egyesítő és kiengesztelő ereje így hat túl minden elválasztáson és ellentétén.

Aqu. Tamás Summa theologia tripartita című munkájának második részében, melynek kiváló neve secunda, egyrésztől az antik világból átszállított sarkalatos erények fogalmát a keresztyén erényekkel törekszik összeegyeztetni; de midőn másrésztől azt tanítja, hogy a természetes, szerzett erények nem elegendők, hogy a végcélra szükségesek a magasabb, a természetfölötti, belénk öntött, a természetfölötti szentesítő kegyelemből eredő erények, itt azon helyes törekvéstől vezetetik, hogy kiemelje a különbséget, a mint az erényt egyrésztől a régi világ és az arab bölcsészet, másrésztől a keresztyén-ség fogja fel. A keresztyén felfogás az erényről igenis nem az antik, mely a magával való elégteliséget foglalta magában, különösen a stoicusok morálja, mely szerint a bölcs magát, mint királyt magasztalja, s dicsekszik, hogy a világot megvetheti. Az erény a keresztyén felfogás szerint azon folytonos szerénységében csendes munka, mely a szellem szabadságának fogalmát megvalósítja, mint hit, szeretet és remény, az a megszentelés a szabadság által. Az ily erény, mely az embert úgy a dactól, mint a hamis önbizalomtól megóvja, diadaláról biztos. De ebből világos, hogy az nem belénk öntött erény, és hogy vonatkozása nem az isteni visio. A belénk öntött erények és ezekhez hasonlóknak hamis képze az új platói és az arab bölcsészet által csúszott be a keresztyén tudományba, s Aqu. Tamás, minden polemiája ellen több befolyást engedett magára az arab bölcsészetből, mint azt maga tudta. Hogy ő a házasságot és a nemi ösztönrel összefüggő erényeket és bünt annyira kiemelte, azon nem lehet csodálkozni, ha meggondoljuk, hogy azon kor a nőtlenséget oly dicsőnek tartotta, de midőn ezzel azután annál inkább jött összeütközésbe, nem volt e az alap hibás, ezt méltán kérdezhetjük.

Soteriologia. A dolgok jelen rendjében minden természetfölötti a megváltás műve által feltételeztetik. Következők e tan főpontjai. Az első ember igazságossága abban állott, hogy az ész az Istennek, az alárendelt erők az észnek, a test a léleknek engedelmesskedett. Ezen

eredeti igazságosság egyszersmind az ember integritása volt, abba még semmi széthang be nem hatott. Ezen romlatlan állapotban az első ember saját erejéből volt képes az isteni parancsokat beteljesíteni, s magát minden bűntől visszatartani. Mindehhez csak az Isten mozgató befolyására, t. i. a mozgató, de nem a habitualis természetfölötti kegyelemre volt szüksége. Ez állapotban azon integritásból kifolyólag az ember tökéletesebb ismerettel bírt, mint mi jelenleg. Az Isten szemlélésének nem örvendett ugyan, mert különben nem vétkezhetett volna, de ismerete az Istenről közvetlenebb volt, mint a bebizonyító ismeret; bírt halhatatlan és szenvedésnek alá nem vetett testtel. De az első ember eredeti igazságossága s ennek két momentuma az ész alárendelése az Isten és az alsóbb tehetségeknek a felsőbbek alá, az ehhez kapcsolt egyéb előnyökkel együtt nem volt természeti, hanem természetfölötti, az isteni kegyelem által feltételezve, mert az alsóbb erők alárendelése az ész, a testé a lélek alá, az emberi természetnek nem lényeges kívánalma, különben az a bűn után is megmaradt volna. Ez egészen indokolatlan, saját lélek- és erkölcstanával ellenkező tan. Minden ethica azt tanítja, hogy a szellem a testét magának alávetetheti, sőt, hogy ezt tennie kell; a lélektan pedig már magában véve bebizonyítja, hogy a szellem a testnek ura, és hogy az alsóbb szellemi erőket a felsőbbek kormányozzák. Hogy ez így van, és hogy ennek így kell lenni, ezt nevezhetjük isteni kegyelemnek, de nem azon értelemben, mint Aqu. Tamás. Hogy az alsóbb erők alárendelése a felsőbbek alá azért természetfölötti és nem magában az emberi természetben alapuló, mivel különben az alárendelés a bűn után is megmaradt volna, ezen pont egész rendszerével a legmélyebben függ össze. Legyen a bűn még olyan nagy is, ez bizonyosan magában foglalja a szabadságot, mert e nélkül bűn nincs. És azon szabadság, mely a gonoszságba fajult el, visszatérhet az igazi szabadság alapjára, s így a felsőbb erők túlsúlyának lehetősége az alsóbbak felett mindig megvan.

De az ember a bűn által elvesztette a természetfölötti kegyelmet, s így az eredeti igazságosságot. Ennek eredménye volt, hogy természetében is a rend felbomlott, megszűnt az alsóbb erők alárendelése az ész alá, s beállott az emberi természet megromlása. Az első ember bűnének véteksulya és büntetése minden utódjaira átörökítettett s ez az eredeti bűn. Ebben a formai momentum az, hogy az ember a kegyelem által feltételezett eredeti igazságosságtól megfosztatott; az anyagi pedig — azon megfosztásból kifolyólag — az emberi természetnek felfogatott rendje, mely az alsóbb erőknek az ész elleni fellázadá-

sában nyilvánul. Ez a concupiscentia. Ez az emberben csak annyiban természetes mennyiben az ész törvényének engedelmeskedik; ellenben, ha az ész ellenszegül, természetellenes, *) s mint ilyen az eredeti bűn anyagi momentumát képezi. Az eredeti bűn tehát nem pusztán privatioja az eredeti igazságosságnak, hanem habitus corruptus, viszszás dispositio az emberi természet belső életében. Ezen visszásság éppen mivel az az eredeti bűnben csak az anyagi részt képezi, nem bűn többé, ha a formai tőle elvétetik, az-az ha az ember a keresztségben a természetfölötti igazságosságot ismét megnyeri. Megfosztás az eredeti igazságosságtól minden emberre nézve a vétöksúly jellemével bir, mert az az első ember bűnéből származik. Az eredeti bűn tehát peccatum naturale, mely azonban az elsőember személyes bűnében (p. personale) alapszik. Az eredeti bűn tovább tényéztése a nemzés működésében gyökerezik, mennyiben ez a concupiscentia, tehát az eredeti bűn anyagi momentuma által feltételeztetik. Tehát az eredeti bűnt olyanok is tovább tényéztik, kik a keresztség által az öröklött vétöksúlytól személyesen megtisztultak. De ezen vétöksúly alánya nem a hús, hanem a lélek, különösen ennek lényege, s innen megy át a lélek erőire ezeket inficiálván. Mindemellett is a bűn általi corruptio folytán az emberi természet minden javaktól meg nem fosztatott, mert noha az emberi természetben a rend felforgattatott, lényeges constitutiója megmaradt. Az ember tehát a romlott állapotban is tehet saját természeti erejéből valami particularis jót, de az egész törvényt be nem töltheti, s ha tovább magára hagyatik, ismét visszaesik a bűnbe. Azon particularis jónak körét gyermekes naivsággal igen szűkre vonja össze p. o. házat építeni, szőlőt ültetni.

Az eredeti bűn fogalmában úgy, látszik, betű szerint ragaszkodott Augustinushoz. Mennyiben az eredeti bűn a helyes felfogás szerint nem más, mint, hogy a bűn lehetősége, okvetlenül az ember természetéhez tartozik, csak annyiban lehet azt eredeti, a születés által tovább terjedő bűnnek tekinteni, de a jó is csak ily módon folytatódik tovább, t. i. hogy minden nemzedékben ugyanazon emberi természet van. De éppen ezért a peccatum naturale nem alapulhat az első ember személyes bűnében, pedig csak a személyes bűn valódi bűn. Aqu, Tamás azt tanítja, hogy az erény alánya nem a lélek, lényege, hanem csak erői szerint; ellenben a bűnről azt, hogy annak alánya a lélek lényege, s innen megy át a lélek erőire. De így az ember lényege-

* De így az emberi természetnek lényeges kiváncsága az hogy az alsóbb erők a felsőbbeknek alá legyenek rendelve.

gének inkább sajátja a bűn, mint az erény. Látszik, hogy az egyház mily szívóssággal és miért ragaszkodott az Augustinus által megállapított eredeti bűn fogalmához. És csakugyan Tamás is a keresztségnek, mint ilyennek tulajdonít a bűntől megtisztító erőt. Hogy a keresztségnek, mint ilyennek van ily tisztító ereje, ezt a vallás nem taníthatja. Igaz, hogy az egyház a gyermekeket is megkereszteli, de ez csak ideiglenes cselekvés, mert a keresztelelnél a tanúk vállalják magukra azon kötelezettséget, hogy a gyermek egykor eljut annak megértésére, mit jelent a keresztség; részint pedig később magának kell bizonyosságot adnia arról, hogy tudatosan tartozik egy egyház hitéhez.

Az egyházi atyák és a scholasticusoknak, az első ember igazságosságáról és az eredeti bűnről szóló tanáiban rejlő hiányokra tettük eddig is megjegyzésünket. Azon hiányokat örökölte Aqu. Tamás is. Hogy azon hiányokat, különösen az első ember igazságosságáról és boldog állapotáról még jobban megítélhessük, a szabadság ideájának szempontjából vegyük még közelebről Aqu. Tamás tanát bírálat alá. Az akarat vagy a szabadság lényegileg önelhatározás, tehát belső közvetítés. Ekkor túlmegyünk azon közvetlen állapoton, mely abban áll, hogy a szabadsághoz eredetileg csak a csira oltatott belénk. Csak ha az ember öntudatra ébred fel, lesz az akarat valódi, még pedig egyelőre önkény, azután igazi, t. i. az isteni törvény által meghatározott szabadság. Eredetileg tehát az emberben az akarat mozzanatai, t. i. az isteni törvény vagyis a szükségesség és az ember saját elhatározása csak úgy léteznek, mint ezen két mozzanat indifferenciája. És mivel az ember szabadságának fogalmához az tartozik, hogy azon mozzanatok az indifferenciából a differentiába kilépjenek, az indifferens akarat meg nem felel az akarat fogalmának. Az indifferencia a valódi akaratnak csak potenciális feltevése, s az eredeti állapotról sem az egyes embernek sem az emberiségnek nincs tapasztalati ismerete. Csak kik azon indifferens állapoton túlmentek, jutnak el azon ismerethez részint az által, hogy a gyermekeket zsenge korokban észlelik, részint az által, hogy a valódi akarat következtet a maga feltevéseire. Ezen reflexiók szülték a népek mondáit az ártatlan, az arany korról a paradicsomi állapotról és a gyermeki ártatlanság elvesztéséről. Aqu. Tamás oly ismeretet igényel magának az első embernek bűnelőtti állapotáról, vagyis arról midőn az akarat az indifferenciából még ki nem lépett, tehát igazán még nem volt szabad, melyet neki csak supranaturalismusa mond be. Mivel tehát az akarat, indifferenciájának állapotában nem valódi, hanem csak lehetőség sze-

rinti, ezért az ember sem jó, sem gonosz. Az ember csak az által lehet jóvá, ha szabadságát érvényíti, de közvetlenül tételezett igazságosság, mint azt Aqu. Tamás tanítja, ellenmondás. Nem nyerünk semmit, ha azt mondjuk, hogy az ember, mint ő az Isten kezéből eredett, tiszta és ártatlan, mert ezen kifejezéseket nem lehet erkölcsi értelemben venni a már említett alapnál fogva. Ha helyes kifejezést keresünk azon állapotra nézve, a mint az ember az Isten kezéből kikerült, ez a bibliai, t. i. hogy az ember az Isten képére teremtett. E szerint az ember teremtmény és képmás. Hogy ő az Isten képe, ez az ember elidegeníthetetlen, állagos határozottsága, alatta az ember eszes és szabad mivolta értetik. A biblia — igazán bölcsészetiileg járván el — az isteni hasonlatosságnak három fokát különbözteti meg. Azon hasonlatosság alatt először a teremtésnél az embernek állagos határozottságát érti. De ezzel még semmi sincs mondva ezen állagnak a valódi észhez és a szabadsághoz való kifejléséről. Ezért megteszi azon reflexiót, hogy a teremtett emberben az isteni képmás úgy támadt, ha van ismerete a jóról és a gonoszról, ezt pedig a tett feltételezi. Itt már megvan az akarat momentumainak ellentéte. De az ember, mint csak még teremtett, nem lehet az Istenhez hasonló tekintve az örökkévalóságot. *) Az isteni hasonlatosság legmagasabb foka a megváltás, az ujjászületés. Az ember csak ez által lesz szellemileg szabad. Ezen fokon az emberi akarat momentumai közvetített összhangzó egységet képeznek. A harmadik fokról az ó-szövetség nem szól, hanem az új-szövetség, s ez a nagy különbség a kettő között. Az volt tehát a scholastikusok nagy hibája, — s ebbe ma is protestáns theologusok is beleesnek, — hogy ők az első fokot felcserélték a harmadikkal, s az első embereket a bukás előtt igazságosoknak, jóknak, bölcseneknek gondolták, a másik fokot pedig úgy fogták fel, mint ezen tökély negatívóját, privatívóját, mint bűnbeesést, s nem birtak sejtelemmel arról, mit akar a bibliai elbeszélés. Az emberi szabadság felfogásához el-

*) Az emberi szellem, melynek szabadsága semmi korláthoz nincs kötvei mely az isteni törvény változhatatlanságát elsajátíthatja, melynek gondolata, isteni eszmék, ezen kincsek birtokában, melyekbe a romlás behatni soha nem képes, örökkévaló, s ezen örökkévalósága az ő halhatatlansága. Ezt nevezi a keresztyén vallás örök életnek. Egyesek és népek, melyek a szellemi megszabadításának munkájában fáradozva haladnak, meg fogják szerezni az anyagi jólétet is. Azon örökkévaló jó az egyáltalános jó, s ez megteremti a földi, az érzéki az anyagi javakat; ellenben ezen javak azon halhatatlan jót megteremteni soha sem képesek.

mélyedés kell. Aqu. Tamás alaphiányából foly azon másik hibás pont, hogy ő az első ember értelmiségét, szabadságát egy külsőképen közlött kinyilatkoztatás, külsőképen ható kegyelem által gondolja a valóságba lépettnék. De az ember közvetlenül csak mint természeti lény teremtetik, s benne az isteni is még csak közvetlenül van tételezve, s innen a valódi szellemiséghez saját munkája által kell kifejlődni úgy, hogy a törvényt, a szeretetet, a szellemet, az Isten kegyelme, mint később, formák nem különböznek az isteni képmásnak azon kifejlésétől. Épen ezért a mélyebben gondolkodó egyházi atyák, kik a logos speculativ ideáját még értették, azt tanították, hogy a logos, mint őskép folytonos kapcsolatban áll a teremtés óta az emberi természetben megvalósult isteni képmással. A logos a tisztán szellemi intelligentia, összekapcsolása a képmással az ő valósága, mint valódi szellem. De ezen valóság a jelenségvilágban különböző fokokon át lett közvetítve Krisztusig, kiben a logos testté lett, s a legmagasabb istenileg emberi szabadságot szülte. Az isteni szellem tehát potentialiter van meg eredetileg az emberi szellemben, és nem esetlegesen és külsőképen, s épen ezért az ember csak az Istenben értheti el szabadságát és igazságát. De a mint az isteni idea mindig való volt az emberi természetben, noha egyelőre csak közvetlenül; úgy másrészt a természet is az Istenben, mint emberi természet tételezve van. Kik ezt be nem látják, azok előtt Krisztus örökké felfoghatatlan rejtély, pedig természeti alap nélkül, a szabadság mozgékonyosságának nincs szilárd alapja, az akkor tisztán logikailag metaphysikai processus. Míg az akarát, momentumainak indifferentiájából a differentiába ki nem lép, addig az emberben az isteni és az emberi működésnek határozott különbségét állítani nem lehet, mint azt sok scholasticussal együtt teszi Aqu. Tamás, természetesen úgy, hogy az emberi működést megsemmisíti, a természeti erőket pedig átugorja, mert azt tanítja, hogy a testi erők alárendelése a lelkiek alá az emberi természetnek nem lényeges kívánalma, s hogy ezen engedelmisség megvolt, az csak a természetfölötti kegyelem munkája. Az embernek eredeti romlatlan állapotáról ily tulajdonítványokat nem lehet kimondani: teste engedelmeskedett lelkének, tökéletesebb ismerettel bírt, mint mi stb. Ha ő beszél az első embernek integritásáról, annak nem lehet más értelme, mint az, hogy benne az isteni és az emberi, a szabadság és a szükségesség csak közvetlenül a lehetőség szerint volt meg. A szellemnek háborítlan nyugvása magában, a szabadságnak és a szükségességnek közvetlen egysége nevezetik gyermeki ártatlanságnak, s ez képezi az ellentétet azon állapot-

hoz, midőn az akarat mozzanatainak különbségével együtt beáll a véteksúly, és az ember belsejébe behat a meghasonlás. Az ártatlanság nem az öntudat ellentétéin túlható harmonia, hanem ennek a különbség előtt fekvő feltevése. Az tehát, mint ilyen meg nem maradhat, a szellemnek az ellentéteket tételezni kell, s kedélyének harmoniáját az igazi szabadságban kell kivívnia. Egyszerűen visszamenni az ártatlanság állapotába nem lehet, ezt az akaratnak a különbségekbe kilépett működése lehetetlenné teszi; de miként a későbbi idők vallási képzete a paradicsomot a földről a mennybe tette át, a szellem is munka és harc, s a bűn fölötti győzelem folytán eljut az égi paradicsomhoz, jelenségének ősképehez. A bibliai elbeszélés azt, hogy az akarat az indifferentiából kilép, s átmegy mozzanatainak különbségébe már az első emberpárról mondja el, s az szerinte támadt egyetlen egy tett folytán. Az elbeszélés nagy igazsága abban áll, hogy az egy, minden embernél megújuló közvetítési, nem pedig egy elszigetelt és esetleges tényt rajzol. Aqu. Tamás pedig, mint általában a scholastikusok az első embert elszigeteli. A biblia is beszél az első emberről. De a vallás ezen hiányos képzetet kijavítja az örökség képzete által. Ezen közlés által másokra szállott az, mit az első tett vagyis az emberi természet és lényeg mindnyájunkban ugyanaz.

A romlott állapotból megváltja az embert az istenember. A tanít az Istennek emberrélevéséről a scholastikusok különféle categoriák. különösen a lehetőség, czélszerűség és a szükségesség szempontjából vizsgálták. Aqu. Tamás, ki e tannak is rendszeres alakot adott, vizsgálja az emberi és az isteni természet uniójának lényegét, azután, hogy az Isten fia létezésével az emberi természetben minő lényeges tulajdonságokat kell együtt gondolni, úgy a tökélyt, mint a hiányt tekintve. Tökélyéhez számítja a benne rejlő kegyelmet, tudását és hatalmát; hiányához azt, mi mint emberi gyengeség létezett testi és lelki lételeben. Azután azt nyomozza, mit kell tulajdonítani Krisztusnak az unio folytán, még pedig mit kell róla, mint Istenről és emberről elmondani magában véve, általában miképen áll a dolog tekintve egységét és milyen a viszonya az atyához és hozzánk. E tárgyra vonatkozó számos kérdései közül legtartalmasabb az: mért lett az Isten emberré? Nála e kérdés alapját az Isten abszolút lényege teszi. Az Istennek, mint egyáltalános jónak a teremtménnyel abszolút módon kell egyesülnie. Ő a teremtménnyel úgy egyesült, hogy ige, lélek és test egy személylyé lett. Ha az emberrélevés az Isten lényegében alapszik, az szükségképeni és az Isten lényegével egyenlőn örök. De ezen ideánál

következésként meg nem marad, mert egy objectió után, melyet maga tesz, a dolgot úgy is tekinti, hogy a teremtmény változhatóságában van annak alapja, hogy az Isten emberrélevése nem örök, hanem időben lett. A teremtmény előbb nem volt, hanem csak kezdett lenni, ezért a mi még nem volt, neki azzá lennie kellett, t. i. személyesen egygyé az Istennel. Ha tehát az emberrélevés nem örök, s ha az menyiben időben történt, nem az Isten, hanem csak a teremtmény tökélyéhez tartozik; úgy az az Istenre nézve külsőképű, nem az Isten abszolút lényegéből fogható fel. E pontra nézve egész tanában ingadozik.

Hogy az ige emberrélevése az emberi nem restitúciójára nézve szükségképű-e, itt megkülönbözteti az abszolút és a relativ szükségességet. Nem lehet állítani, hogy az emberrélevés az emberiség restitúciójára nézve magában véve szükségképű volt, mivel az Isten mindenhatóságánál fogva az emberi természetet másképp is helyreállíthatta volna. Ebből látszik, hogy az istenember fogalmának egész mélyébe be nem hatott. Azonban szükségképű volt az ezért, mivel ez legalkalmatosabb út a megváltáshoz. De így az ok csak az oportunitas. Itt több okot hoz fel, különösen, hogy az a hitre nézve legczélszerűbb, mert az embernek annál nagyobb bizalma van az igazsághoz, ha az igazság maga, az Isten fia, mint ember alapította meg a hitet; hogy látható előképünk van a helyes élethez az által, hogy az Isten lett emberré; hogy Krisztus emberi volta által teljes részünk van az istenségben, mi pedig az emberi élet legfőbb célja. Az Isten emberré lett, hogy az ember Istenné legyen. De a megtestesülés czélszerű a gonoszság eltávolítása miatt is. Minél tisztább fényben tüntettetik fel az emberi méltóság, annál inkább irtózik az emberi természetet megszentelteleníteni. Csak az istenember szabadíthatja meg az embert a bűn szolgaságától. Mint látszik, a szükségesség csak az ember részére esik, s a kérdés újra felmerül, hogy az Isten magában véve, s nemcsak az emberért végesetben, hogy nemcsak az ember képzete szerint lett-e emberré? Hogy nála a túlsúly az ember részére esik, ez onnan tetszik ki, midőn azt kérdi, hogy az Isten lett volna-e emberré, ha az ember nem vétkezik vala? Aqu. Tamás mély szellem, de ő a kérdést nem hozza fel, ha az isteni és az emberi szellem lényegébe jobban elmélyed. Ha a szükségesség csak az ember részén van, ehhez a bűn állapota helyes ok, s e tekintetben legalább a lehetőséget nem tagadja. Hogy az Isten az emberi bűn nélkül is emberré lett volna, ezt az Isten mindenhatóságából látszik következtetni, menyiben ennek egy vég-

telen okozatban kell nyilatkoznia. Ilyen okozat nem lehet a teremtmény, tehát csak az Isten emberrelvése oly tett, melyben az isteni mindenhatóság egy végtelen okozatban nyilatkozik, mivel benne Isten és ember a nagy távolság ellenére is egygyé lett. Az universum csak így jutott el teljéhez. Krisztusban az emberi természet elérte a legnagyobb tökélyt. De itt is elkerüli azt, mi a dologban a sajátképi momentum, midőn az emberi természetben két fogékonyságot különböztet meg: egy természetest és egy az Isten hatalmától függőt, s azt állítja, hogy az Istennek nem kell mindig azt tennie, mihez az embernek fogékonysága magában van meg, mert másképen a teremtményben semmit sem tehetne, mint azt, mit valóban tesz. Ha tehát az emberi természet magában véve képes is az Istennel egygyé lenni, ebből nem lehet következtetni, hogy az Isten valójában emberré lett, mert az emberrélevés nem magában véve szükségképeni, hanem csak önkényes, s ekkor az is önkényes, hogy az Isten az emberi természetet a bukás után annál inkább akarta felemelni, a megtörtént bűn csak esetleges alkalom volt, hogy az Isten annál nagyobb jót tegyen. De, ha a pusztá önkényre megyünk vissza, akkor nem tartozik az Isten lényegéhez, hogy ő a végtelennek és a végesnek teljes egysége által egyáltalában nyilatkozzék. Az Isten e szempontból teljes önkény, tehát nem az, minek őt a keresztyénség tanítja, t. i. egyáltalános jószág, melynek lényegéhez tartozik, hogy egyáltalában nyilatkozzék és magát közölje. Aqu. Tamás ily módon épen ellenkező álláspontra jut el, mint milyenén maga akar lenni, vagyis ő két ellentétes az abszolút és a relatív felfogás közt ingadozik. A vizsgálódásban ferde már azon kérdés is, hogy csak egy isteni személy vagy az isteni természet is még pedig magában véve, egy személy nélkül, hogy egy személy egy másik nélkül, hogy mind a három személy felvehette e az emberi természetet? Szerinte az Isten emberrélevése utoljára csak egy adott tény a hit számára. De mivel a valódit, ha szükségességét fel se foghatjuk, legalább mint lehető és gondolható kell kimutatni, ezért Krisztus személyének fogalmát úgy kell megállapítani, hogy a gondolkodással összhangzatban álljon.

E végett átmegy azon egyházi tanra, hogy a testté lett igének uniója nem a természetben, hanem a személyben történt meg, mert a természet valaminek lényege, a specifica differentia az, mi a lényeget ezen lényeggé teszi. Két lényeg három módon lehet egygyé úgy, hogy mindegyik megmarad az, a mi, de bizonyos rend és forma viszonyába lépnek egymáshoz. Azonban ez csak külső esetleges viszony. Lehet

azután helye a változásnak és elegyülésnek. Ezt sem lehet felvenni, mivel az isteni természet változhatatlan, s az elegyülés által, ha lehetséges volna, valami más támadna. Végre változás és elegyülés nélkül leendhet valami, ha a magában véve összetartozó dolgok organicus egységet képeznek, mint midőn test- és lélekből ember lesz. Az emberrélevésre ezt sem lehet alkalmazni, mivel az isteni és az emberi természetnek mindegyike magában véve tökéletes, s itt nem lehet gondolni a forma és az anyag viszonyára, mivel az isteni természet egy másnak nem formája. Ha tehát az unio a természetben meg nem történhetik, azt csak a személybe kell tételezni. A személy az eszes természetnek egyedi állaga, tehát minden, mi egy személyben van, akár tartozik az természetéhez, akár nem, csak a személyben lehet egygyé. Mivel az ige egy emberi természettel egyesült, mely amannak isteni természetéhez nem tartozik, ezért az unio csak az ige személyében történhetett meg, de nem a természetben. Az unio személyes alanya tehát csak az ige lehet és mivel két alany fel nem vehető, ebből következik, hogy az ige nem egy emberi személylyel, hanem csak egy emberi természettel kapcsolódott össze. De itt azon kérdés támad, mikép lehet az emberi személyt az emberi természettől elválasztani? mint-hogy a nagy scholastikus maga is az emberi természetet is tökéletesnek, magában véve egységnek tekinti. És, hogy az emberi természet az istenivel unióvá congrual, ezt nemcsak az eredeti bűnben fekvő szükségesség momentuma, hanem az értelmi méltóság által is megalapítja, mely szerint az emberi természet már magában véve is bizonyos természetes rokonságban áll az igével. Hogyan vezítheti el tehát az unio által az emberi természet a maga jellemzőjét? Hogy ezen nehézséget elkerülje, az erőszakos megromlásnak még feltevését sem engedi meg. Az emberi természet személyessége nem pusztult el, hanem az isteni személy az unio által csak megakadályoztatta, hogy az emberi természetnek saját személyessége legyen. És épen ebből kell az egyházi tan igazságának kitűnnie, mivel, ha az Isten fia nem egy emberi természetet, hanem egy emberi személyt vesz vala fel, ennek eredménye csak az emberi természet személyességének megsemmisítése lett volna. De így az egyházi tanból, melyet Aqu. Tamás igazolni akar, a ki nem elégitő annál inkább kiszól. Mert, ha megengedjük, hogy az emberi természet személyessége az isteni személyességgel annyira összeegyeztethetlen, hogy az utóbbi az előbbit megsemmisíti, az is az emberi természetnek hasonló megcsonkítása, ha ennek a személyességre való kifejlése az isteni természet közbejövetele által aka-

dályoztatik. Hogy az emberinek és az istenninek egységét kielégítőleg meg nem oldotta, ez már azon pontból is kitetszik, midőn azt mondja, hogy azon egység az Istenben semmi valódi, hanem csak viszony (relatio). Ez igenis következik azon két határozottságból, hogy az Isten lényege időbeli változásnak nincs alávetve, holott az emberrélevés egy bizonyos időben megtörtént egyesülése ezen bizonyos individuumnak az Istennel. Kik ezen következetességet elismerik, be kell vallaniok, hogy a hypostatikai unio, mely az egyházi kifejezésnek semmit sem mondó módja szerint sem állagos sem járulékos, pusztán járulékos viszony. De ekkor nincs ok a nestorianismust, mint eretnekséget félrevetni. A tanban tehát Aqu. Tamás egyrésztől elvonja az emberi természettől a személyességet, másrésztől pedig a fiúnak személyességét az emberi természettel nem tudja oly egységben gondolni, hogy az Isten valójában emberré lett. A scholastikusok a pusztá lehetőségek világában mozogván, mily keveset hatottak el a tudatos gondolkodás igazságához, kiviláglik azon kérdésből is, melyet Aqu. Tamás felhoz, hogy az Isten, mint fiú egy nem Ádám nemzetségéből származó emberi természetet is vehetett volna-e fel? Erre úgy felel, hogy az magában véve lehető volt ugyan, de az Isten jobbnak látta a legyőzött nemzetségből venni azon embert, kinek az emberi nem ellenségét kellett legyőzni. Ez utóbbi mellett felhoz ugyan jó érveket, de méltán azt kérdezhetjük, mit használnak a legszebb érvek is, ha ezek mellett az ellenkezőnek minden gondolható lehetősége mindenütt állíttatik? Ha minden, mit a gondolkodás felismer, ép úgy más is lehet, úgy minden esetleges és önkényes, s a gondolkodás sehogy se jut a szilárd valóság álláspontjára. Pedig a scholastikusok eljárása ilyen fontolgatás volt a pusztá lehetőségekben. De így az igazságra törekvő gondolkodás szükségszerűen elvesztette a dolog iránti érdekeltséget.

Mivel Aqu. Tamásnál a Krisztus személyét alkotó elemek organikus egységgé össze nem kapcsolódnak, ezen hiány egész theológiájára behatott. Szerinte Krisztusban az emberi természet nem személyes alany, s arra mégis oly tulajdonságokat ruház, melyek az alany feltevése nélkül nem gondolhatók. Az említett alaphiány keresztülhúzódik azon pontokon, hol szól Krisztusról, mint a kegyelem alanyáról, az ő tudásáról és hatalmáról. Ezen pontoknál mindig az a kérdés, lehet-e Krisztusról valamit elmondani, minek, mint isteni tulajdonságnak az emberi természetre át kellett menni? Ezzel szemközt azon másik kérdés merül fel, lehet-e Krisztusnak az emberi természettel együtt járó hiányokat tulajdonítani? Kétségen kívül, mert Krisztus

is alá volt vetve a természeti szükségességnek, de Krisztus isteni és emberi akarata, viszonyban emberi természete testi hiányaihoz és lelkének szenvedő állapotaihoz, szabad volt. Ezt a megváltó fogalmából következteti. Krisztus személyéről, az Isten emberrélevéséről, az Istennek és az embernek egységéről szóló tanának végeredménye azon tét, mely a keresztény tudattal összhangzatban sehogy sem áll, t. i. hogy az Isten nem lett emberré, s valódi egység Isten és ember közt nincs. Hogy az Isten emberré lett, tulajdonképen nem lehet mondani, mivel az Isten meg nem változik, s az egész változás csak abban áll, hogy az emberi természet bizonyos viszonyba helyeztetik az Istenhez. És ezen emberi természet nem emberi alany, de emberi természet, mely nem emberi alany, non sens. Az Isten tehát megmarad megközelíthetetlen túlnai-ságában, s az emberi, mit ő fölvett, az emberi természetnek csak lát-szata, s ennek nincs magában ereje, hogy az emberi öntudat valódi igazságához eljuthasson. Az emberi természet az isteni igazságok hó-nából ki van rekesztve, holott ennek épen ellenkezője az, mint az egész keresztényiség alapszik, s mi világtörténeti fontosságát képezi.

És a szóban forgó nagy hiány ellenére is beszél Krisztusnak két-féle akarataról. De itt is csak ismétlődik azon ellenmondás, hogy míg- len Krisztusnak emberi természetétől mindent megtagad, mi a valódi emberi alany fogalmához tartozik; épen emberi természetének töké- lyéből vonja le azon következtetéseket, hogy emberi akarata is volt. Ezen akaratan tehát meg kell lenni az emberi akarat két alkatelemé- nek, t. i. az érzéki kívánságnak és az ésszerű akarásnak, s azt tanítja hogy ezen utóbbi alkatelem az isteni akaratnak teljesítését akarta, az érzéki akarat pedig soha ki nem terjedt odáig, hogy ellenkezés állott volna be. És mivel a megváltás, mint feltétlen cél megvolt, az érzéki akarat a maga alárendelt körében szabadon mozoghatott, mennyiben ezt neki az isteni akarat megengedte.

Hogy Krisztus emberi része csak emberi természet, emberi állag, de nem emberi alany, ez Aqu. Tamásnál nagy hiány, mivel emberi lényt nem lehet gondolni személyesség nélkül, melynek lényeges kel- léke az akarat önelhatározása. Azonban eddigi tanaiból már tudjuk, hogy szerinte az Isten egyáltalános okbeliségén kívül teljesen szabad akarat nincs, csak az Isten az, ki úgy az akaratbeli, mint a természeti okokat mozgatja. De ezen szempontból Krisztus személye a többi em- berrel egy sorban áll, magában véve a két természetnek, t. i. az isteni aktivitásnak és az emberi passivitásnak viszonya mindnyájokban ugyanaz levén. Különbség csak az, hogy míglen a többi emberben

azon viszony, melyben az isteni elv az emberi létet áthatja, a lehető fokozatok különfelesége szerint csak relativ, Krisztusban azon viszony egyáltalános módon van meg. Krisztusnak egész emberi létele az isteni elv meghatározó egységébe van felvéve, s egész emberi jelensége a teljesen isteni tökély jellemével bír. Ezen értelemben ő mint az Isten fia, a megváltó, ő az egyáltalános közvetítő, mi az emberek viszonyát az Istenhez illeti. Aqu. Tamás kiinduló pontja az isteni lények egyáltalános okbelisége, melylyel szemközt az emberi szabadság minden valóságát elveszti. Álláspontja az, hogy az ember az Istenhez a teljes függés viszonyában áll, úgy hogy a szabad tudatos alany el nem jut a maga jogához. Az Isten egészen transcendens, nincs jelen az öntudat valóságában, igazán még nem lett emberré.

Hogy a megváltás műve lehetővé tétessék, Krisztus ezért vette magára az emberi test hiányait is, mennyiben ezek hypostaticai uniójával ellenkezésben nem állottak. Krisztus tehát, mint közvetítő lépett az Isten és az ember közé, hogy a kettő közti helyes viszonyt, melyet a bűn felforgatott, helyreállítsa. Ő az emberiség feje, s mint ilyen eleget tett az emberiség bűneiért, s kiérdemelte az isteni kegyelmet mindnyájokért. Ezt kieszközölte szenvedése és halála által. Itt azt kérdi, szükségképeni volt-e Krisztus szenvedése és halála az emberiség megváltásához? Miután a kérdést Aristoteles metaphysikája nyomán a szükségesség háromféle idomai szerint átvizsgálta és azt állítja, hogy az Isten magában véve, — ha azt nem tekintjük, mi volt Krisztus feltevésének szenvedése — másképp is minden elégtétel nélkül megváltotta volna az embert, s hogy ez által nem cselekedett volna igazságossága ellen, mivel ez is akarától függ; azt mondja, hogy Krisztus szenvedése legalkalmasabb és legcélyszerűbb mód volt az emberi nem megváltásához. Ezt így bizonyítgatja. Az ember innen ismeri meg az isteni szeretet nagyságát, s ezért az Isten iránti szeretetre buzdíttatik; Krisztus az ő szenvedése által nemcsak a bűntől szabadította meg az embert, hanem megszerezte számára az igazulók kegyelmet, s az üdvösség gloriáját; az emberre nézve azon kötelesség, hogy magát a bűntől tisztán tartsa, világosabb lesz azon gondolat folytán, hogy Krisztus vére által váltott meg; dicsőbb, hogy ismét az ember győzze le az ördögöt, kitől legyőzetett s megcsalott, s mint a halált megérdemelte úgy a halált a halál által győzze le. Mi ez utolsó pontot illeti, emlékezzünk vissza, hogy ethikájában a gonoszság fogalma alatt azt mutatta ki, hogy magában véve gonosz természet nincs. Ha mégis a képzelet egymagában véve gonosz természetet

megszemélyesít, ez az ördög képze. De ha a vallási képzelet gondolja is a gonoszra csábító ördögöt, a gonosz csak az ember tette, s az ördög képze pusztán mythus, theologiai tautologia. Aqu. Tamásra az egyházi terminologia annyira hat, hogy ő ennek képeit a theologia körében nem képes a fogalomba áttenni, holott, hol tisztán a philosophiai téren áll, ott a mythusi előadáson túlvan. Krisztus szenvedésében van az érdem (meritum) fogalmának alkalmazása, mert Krisztus birja a kegyelmet, nem mint egyes, hanem mint a gyülekezet feje. Mivel Krisztus a neki adott kegyelemnél fogva érdemelte ki szenvedése által az igazságosság miatt az üdvöt, az ő műve úgy rá, mint tagjaira vonatkozik. Tamás felfogása szerint az egész egyház a természeti, emberi testhez hasonló mystikai test, Krisztus pedig ezen test feje, s belőle árad az isteni kegyelem a gyülekezet minden tagjaiba. Az emberiségnek az ezt kiegészítő egysége és abszolút ideája Krisztusban van, valamint az emberiség nélkül ő sem gondolható. Tehát a megváltás ideájával Tamás is összekapcsolja a meritum scholastikai fogalmát, mely szerint minden a külső cselekedetben nyilatkozó műnek erkölcsi, s mint jó cselekedetnek egy megfelelő jutalomra igényt tartó becse van. Krisztus szenvedése másokért oly cselekedet, mely ezekre nézve is érdemet alapít meg.

De Krisztus szenvedését tekinti a satisfactio fogalmából is. Mivel Krisztus szeretetből és engedelmségből szenvedett, és mivel életének végtelen becse van, az Istennek többet adott, mint mennyi szükséges, hogy az egész emberiségért kárpótlást adjon. Hogy Krisztus szenvedése és halála teljes szabadságának műve volt, erre fekteti a fősúlyt, midőn szó van a helyettesítő elégtételről az ember bűnéért. Azon ellenvetésre, hogy Krisztus szenvedése nem lehet elégtétel, mivel annak kell eleget tenni, ki vétkezett, úgy felel, hogy a fej és a tagok egy mystikai személyt képeznek. És noha Krisztus nem isteni, hanem emberi voltánál fogva szenvedett; szenvedésének azért van végtelen becse, mivel Krisztus testét becsülni kell a testet magára vevő személy szerint, mely által a test Isten testévé lett. Mivel a test az istenség organuma, van ereje a bűntől megszabadítani. Krisztus halála áldozat, mert minden áldozat az Istennek tartozó dicsőség miatt történik, hogy ő kiengeszteltessék. A keresztyénség előtti áldozatok jelek voltak. Krisztus halála legtökéletesebb áldozat, s mivel szabad akaratból és szeretetből eredett, az Isten előtt kedves mű. És Krisztus szenvedése váltságdíj, mivel az ember a bűn folytán szabadságát két módon veszítette el. Ő a bűn és az ördög rabszolgája lett, s az isteni igaz-

ságosság előtt a bűn büntetésébe esett. Mivel Krisztus szenvedése a kellő elégtételnél több volt, az egyszersmind az ár, mely által a ket-
tős fogságból kiszabadítottunk. Krisztus szenvedése bűneink bocsá-
natának oka, mivel benne ránk nézve a felszólítás rejlik a szeretet-
hez, és mivel a test, melyben Krisztus szenvedett, mint az istenség orga-
numa bir isteni erővel a bűnt megbocsátani. De mikép viszonylik az
első momentum a másodikhoz, arról közelebről nem nyilatkozik, va-
lamint arról sem, mért használja itt a *redemptio* fogalmát. Ha
Krisztus az emberiség feje, mint istenember, és ha ez által valósul
meg az ő személyét alkotó egysége az isteninek és az emberinek az
egész emberiségben; ezért minket nem vált meg az ő szenvedése, nem
kiontott vére, nem halálának pusztá eseménye és ennek emléke, ha-
nem egyedül az, ha véges, földi létünk tartama alatt felemelkedünk
azon isteni szabadsághoz, mely ő maga volt.

A bűn büntetésétől (*reatus poenae*) Krisztus szenvedése meg-
szabadított minket egyenesen, mivel az *satisfactio sufficiens* és
superabundans az emberiség bűneiért, nem egyenesen, mivel az a
bűnök bocsánatának oka, s a bűn büntetésének alapja a bűnben van.
Krisztus szenvedése által úgy a közös bűn véteksúlyától és büntetésé-
től, mint saját bűneinktől megszabadítottunk, ha a hit, szeretet és a
szentségek által Krisztus szenvedésével közösségünk van, s így meg-
nyíltak számunkra a menny kapui.

A megváltás ezen egész elmélete a *satisfactio* fogalmán alapszik,
mert noha ezt a *meritum*, *sacrificium* és a *redemptio* mellé rendeli,
mégis fő benne azon pont, hogy az ember az Istennel kiengesztelő-
dött, mivel Krisztus eleget tett érte, s szenvedése által eltávolította
az embert terhelő bűn büntetését. Azonban Aqu. Tamás szerint az
elégtétel magában nem lett volna szükségképeni, mivel az Isten a
nélkül is kiengesztelhetette volna az embert magával. De ekkor kérdés
támad, van-e jelentősége az istenember személyének a megváltás mű-
vét tekintve? Igaz, hogy a Krisztus szenvedése általi elégtételt a szük-
ségesség fogalma alá foglalja; de ezen szükségesség értelme csak
annyi, hogy az alkalmas, czélszerű. Hogy ez az Istenre nézve nem
birja a belső szükségesség jellemét, következő szavaiból tetszik ki:
*In Deum non cadit aliqua necessitas, quia hoc repugna-
ret omnipotentiae ipsius, ergo non fuit necessarium Chris-
tum pati.* Az elégtévő szenvedés szükségességének kimutatása he-
lyett az isteni mindenhatóság fogalma szerepel. De a mindenhatóság
fogalma, mely által Aqu. Tamás az Isten lényegét meghatározza, vég-

esetben nem más, mint önkény, noha Krisztus személyéről szóló tanában van oly pont, mely az isteni önkényre visszamenő nézetet kizárja. Ha visszaemlékezünk, feljebb azt tanítja, hogy az Isten lényegében rejlik, hogy emberré és az emberrel egygyé legyen. E pontban már ki van mondva a kiengesztelés elve.

Egyrészt tehát ki akarja mutatni a Krisztus általi megváltás szükségességének észszerűségét; de másrésztől kitűnik, hogy ezen szükségesség csak viszonylagos. Ekkor azonban csak üres fogalommal van dolgunk, ha az ész által felismert lényeges határozottságok fölött mindig ott lebeg az abstract isteni mindenhatóság, melylyel szemközt azok meg nem állhatnak. Ekkor nem marad egyéb hátra, mint az Isten felfoghatatlansága tanához menekülni, tehát a tudományról lemondani. De ezen felfoghatatlansággal mikép hangzik össze a scholastika által állított egyáltalános ismeret, azon alap, hogy a fogalmak és a kategóriák, melyekkel a scholastika az érzékfölötti világba behatni akart, tárgyas valósággal bírnak. A scholastika egyrésztől lényeges pontokban felismeri az egyáltalánoshoz való felemelkedésnek tehetlenségét, s így bevallja, hogy minden emberi ismeret csak subjectiv; másrésztől merészen átlépi mindazon korlátokat, melyek az érzéket és az érzékfölöttit, az alanyit és a tárgyiast egymástól elválasztják. Tehát sem az alanyiség, sem a tárgyiasság álláspontját nem tudja tisztán megtartani, a kettő egymást folytonosan zavarja. Az eredmény nem más, mint hogy a scholastika, noha állításaiban bizni látszik, el nem nyomhatja azon tudatát, hogy a nagy fáradalommal felemelt ház csak homokra van építve.

Krisztus szenvedésének hatásai a kegyelem által jutnak el az emberhez, s a szentségek azon források, melyek által a kegyelem hozzánk foly. A szentségek, mint eszközbeli okok maguk hatnak bennünk. Ezen felfogás megalapítóját Augustinusban látjuk. A kegyelem hatása az igazulás. Ebben az Isten az ember akaratát a kegyelem elfogadására indítja. Az igazulás abban áll, hogy az Isten, miként általában minden lényt, természetének sajátsága szerint mozgat, az embert is a lényegéhez tartozó szabad akarat formájában mozgatja az igazságosság felé. De az Isten örök idők óta kiválasztja azokat, kiket kegyelme által az üdvöz akar vezetni. Erről azonban már a világ tökélyéről szóló tanban emlékeztünk meg.

Szentségek. *) A Krisztusra vonatkozó tanra következnek a

*) L. Baur die christl. Kirche des Mittelalters. 2. Aufl.

szentségek. Mit Krisztus az ő szenvedése által kiérdemelt, azt átviszik a szentségek az egyházba, a hívők közösségébe, s benne azon hatást okozzák, hogy az ember restitúciója megvalósuljon. A szentségek rendeltetése nemcsak *significare*, hanem *sanctificare* is. E szempontból határozza meg úgy hatásuk módját, mint azok viszonyát egymáshoz. Mi az elsőt illeti, ő a szentségekben, melyek az Istenhez (*causa principalis*), mint *causa instrumentalis* viszonyulnak, természetfölötti szellemi erőt lát, azok által a kegyelem minden irányban elterjed. Hogy azok száma hét, azt a neki sajátos dialektikával alapítja meg, mely, mint nagyobbára, úgy itt is mersterkelt. A mint az egyes szentségek okát és célját előadja, itt is kitűnik determinismusa és igazi katolikus jelleme. A szentségek közt legjelesebb az eucharistia, mert ebben maga Krisztus substantialiter befoglaltatik, holott a többiekben csak egy, Krisztusban részesülő *instrumentalis* erő van. Ő is a fő súlyt az átváltozás fogalmára fekteti, melyet a *conversio* értelmében annyira megtart, hogy sem a kenyér és bor állaga meg nem maradhat, sem meg nem semmisülhet. A kenyér és a bor állaga meg nem maradhat, mert különben Krisztus teste és vére nem volna jelen, mivel semmi sem lehet valamely helyen, hol előbb nem volt kivéve, ha helyét megváltoztatja vagy, ha másba változik át. Krisztus testének helybeli mozgását pedig ezen szentségnél nem lehet gondolni, különben megszűnnék a mennyben lenni, és mivel lehetetlen, hogy egy test ugyanazon helybeli mozgás által különböző helyekre jusson. Arra sem lehet gondolni, hogy megsemmisüljön, vagy a négy elembe feloszoljék, mivel ez sem volna átváltozás. Mivel az átváltozás abban áll, hogy a *substantia* más lesz, holott a járulékok megmaradnak, itt azon sajátosság áll elő, hogy vannak járulékok alany nélkül, melynek azok tulajdonságai. Ez semmi más, mint a csoda lényege, a mint ezt épen ő határozza meg. Oly rendszerben, milyen az övé, hol Isten és a lét azonos fogalmak, mikép lehet a csodának helye? Hogy a dogma mennyire alárendelkezett a hierarchiának, azt még inkább mutatja a bűnbánat szentsége. Aq. Tamásnál a töredelmeség után következik a *confessio oris*. Ezen, a bűnök bocsánatára rendelt szentség szükségképeni az üdvhöz. De mivel az egyház szolgálja a bűnök bocsánatához szükséges eszközt nem alkalmazhatja, ha a bűnt nem ismeri, ezért az üdvhöz a bevállás szükségképeni. Az absolute történik *per potestatem clavium ecclesiae*, melynek oldó ereje nem vonatkozik közvetlenül a véték súly, hanem csak a bűntetés megbocsátására, mivel a szentség, mint pusztán eszköz, a kegye-

lemre csak disponál. De a büntetés sem engedtetik el egészen, hanem csak annyiban, hogy a bűnbánóban mindig marad valami, mihez az egyház magát tarthatja. Erre vonatkozik az örök és az időbeli büntetés különbsége. Az örök büntetés bocsánatát az egyház vallja, de az időbeli fölött az egyház akar intézkedni. A papi szentelés és a házasság nem vonatkoznak a személyes életre, hanem az egyház összes életére, hogy annak létele szellemileg és anyagilag fentartassék. A keresztyén vallás mondta ki határozottan az emberek egyenlőségét Isten előtt és egymás közt. Aq. Tamás az általános keresztyén szabadság ideája ellen igyekszik indokolni, hogy az egyházi rendnek a többiek alá vannak rendelve. Ebben egyébiránt azon általános világnézete tükrözi magát vissza, mely szerint az egyház szépsége épen abban áll, hogy benne egyik elem a másikat közvetíti. Szerinte az az általános természeti törvényben alapuló isteni intézkedés, hogy vannak olyanok, kik által a szentségek másokkal közöltetnek. Az ordo szentsége arra nézve, ki azt nyerte, az indelebilis caractert nyomja, mivel azt ismételni nem lehet. Ezért itt nem is az élet szentsége a fő, mert ez veszendőbe mehet, holott az ordo elveszíthetetlen. Ki ordináltatik, annak az ordo külön rendi mivoltot ad, mely által különbözik mindenkitől, ki nincs ordinálva. Az ordináltak közt ismét vannak fokozatok. A legfelsőbb fok a potestas episcopalis, ettől különbözik az ordo sacerdotalis. A papnál két működést kell megkülönböztetni, egy elvit, mely Kr. igazi testének megszentelésében áll, és egy másodrendűt, mely által a gyülekezet ezen szentség felvételére elkészítetik. Első esetben az áldozár csak az Istentől függ, másik esetben nem oldhat és nem köthet, ha ehhez előljárójának hatósága által nincs feljogosítva. Ennyiben a potestas episcopalis a sacerdotalis fölött áll. De mivel az egész egyház egy test, ezen egység fentartása végett szükséges egy, az egész egyházat kormányzó hatalom, mely az egyház külön részeinek püspöki hatalma fölött áll. Ez a pápa hatalma. Így az ordo szentsége azon dogmai alap, melyen az egész hierarchiai épület nyugszik. Kiemeltük annak helyén, hogy a püspökség mily hatalmas kapcsolatot képezett, hogy a hívőket összetartsa a keresztyénség azon korában, midőn ennek egysége még eléggé megszilárdítva nem volt, kiemeltük, hogy az elfajzott, s ez erkölcsi elhatározásra alig képes tömegre nézve legzélszerűbb volt, ha magát egy tekintélynek feltétlenül aláveti, kiemeltük, hogy a középkori nyers népeknek hosszú egyházi fenyítékre volt szüksége, és hogy a jövő műveltséghez az alapot csak így lehetett biztosítani. De, a mint Aq. Tamás és a scho-

lastikusok a dolgot felfogják, itt nem oly vezetésről van szó, mely az önálláshoz csak átmeneti időpontot képez, hanem itt szó van oly uralkodásról, mely az egyházi rend számára a hitcikkekre alapján, mint isteni intézkedés elvileg örök időkre igénybe vétetik. Az ordo szentsége azon rendi különbséget alapította meg, miszerint a clérus egyáltalában a laikusok fölött állott, ez amattól a szellemekben feltétlenül függött, s a pap volt a közvetítő Isten és ember között. A papnak ezen szellemi hatalma a polgári és a társadalmi életre is kiterjedt. Mivel az egyház a házasságot is szentségnek nyilatkoztatta ki, a házasság csak általa köthetett meg, s így az egész házassági ügy az ő kezében feküdt.

A szentségekről szóló tan a jelen élet minden viszonyait meghatározó dogma. De a jelen élet csak előfoka a jövőnek, az igazinak. Tehát a szentségekről szóló tanra következik a feltámadási tan. A cél, melyhez az emberi nemnek egész ethikai kifejlése vezet, az általános feltámadás.

Aqu. Tamás szerint a test feltámadása egy a természetfölötti rendbe tartozó igazság, mert az nem *opus naturale*, hanem *opus miraculosum*. És mégis fáradozik ezen tan mellett érveket felhozni. Szerinte minden nehézség eloszlik az isteni mindenhatóság szempontjából, mely, a mint képes volt az emberi testet képezni, képes azt helyre is állítani. Különös érvelése ez. Mivel a lélek az emberi test formája, rá nézve természetellenes, hogy a testtől elválasztva éljen. De a természetellenes nem lehet örökkévaló. Mivel pedig a lélek örökké tart, kell ismét a testtel egyesülnie, s ez a feltámadás. Továbbá az ember természeténél fogva törekszik a legfőbb boldogságra, mely egyszersmind a legnagyobb tökély. Míg tehát természetének tökélyéhez valami hiányzik, addig boldogsága nem tökéletes. De, mivel a lélek elválva a testtől, bizonyos tekintetben tökéletlen; az ember a legfőbb boldogsághoz el nem jutna, ha a lélek a testtel ismét nem egyesítették. Végre jutalom és büntetés éri azokat, kik jól vagy rosszul cselekedtek. De az ethikai alany itt alant nem a lélek, nem a test egyedül, hanem a kettő együtt. Tehát túlnan együtt részesülnek jutalomban és büntetésben, ez pedig csak a feltámadás feltevése mellett lehetséges. Mivel a halottak csak azért támadnak fel, hogy a jövő életben elvegyék annak jutalmát, mit a jelen életben a jóért és a gonoszúságért megérdemeltek, ezért Aqu. Tamás is szól az örök üdvéről és örök kárhözatról. Mivel az elhaltak számára különféle tartózkodási helyek vannak, ezért azok, kiknek mivolta sem az üdvre, sem a kárhözatra egé-

szen nem elegendő, a tisztító tűzbe jutnak. Noha senki másért nem eszközölhet annyit, hogy állapota egészben megváltozzék, mégis mások könyörgései és érdemre méltó tettei állapotukat legalább enyhíthetik. De nemcsak az élők hatnak a megholtak javára, hanem a holtak is, t. i. a szentek. A feltámadt testek mivolta más lesz az igazaknál és más a bűnösöknél. Azok ragyogni fognak a megdicsőítés fényében, ezek az elkárkozás eltorzításában (deformitas).

De a világ az ember miatt van, mert minden természetes forma csak fokozatos előkészület a tudatos formához, mely a lélek. A világ az embernek szolgál élete fentartása végett, és hogy ismeretét az Istentől közvetítse. De így a világ is részesül az emberiség feltámadásában. A generatio és a corruptio, s az ezt feltételező égmozgás meg fognak szünni. Tehát minden romolható test elenyészik, csak a romolhatlan testek maradnak meg, s az emberi testekkel együtt megdicsőíttetnek.

Észrevételek ezen eschatológiára. Ha behatolunk a keresztyénség tanaiba, ezek szerint az ember már a jelen életben lehet szabad, tehát üdvözülhet. De, mivel az egyes ember története itt inkább megszakad, mint befejeztetik, innen azon törekvés, azt képzelni, hogy az itteni kezdet tovább folytatatik. Az ilyen törekvés azonban csak a képzeletet érdekli, holott a fogalom azon bizonyossággal bír, hogy a szükségesség által meghatározott szabadságnál nincs magasabb. Igaz, hogy a vallásnak a maga igazságait a túlnani élet képzeletformáiban is kell előadnia; de az is igaz, hogy azon belátáshoz is el kell jutnia, hogy a túlnaninak tartalma az inneni élet tartalmával ugyanaz, s hogy annak formái ennek formáitól vannak elkölcsönözve. Aqu. Tamás theológiájának több pontjai még az érzéki képzet körében mozogván, az érzéki vonások eschatológiájába is behatottak. A feltámadás, mint azt ő képzele, új történetet tenne lehetővé az ember számára, mi fölösleges, miután az embernek már volt története.

Igaz az, hogy a jók és gonoszak minőségileg megkülönböztetik magukat egymástól. De, a mint a két osztály elkülönítését gondolja, az még a képzelet számára is nehéz, mert a keresztyén tan szerint valamint nincsenek szentek, úgy a megváltásból sincs senki kizárva, s a legnagyobb bűnös sem eshetik kétségbe az isteni kegyelem fölött. Üdv és kárhozat nem is adathatik nekünk kívülről, hanem szabadnak lenni már magában véve üdv, bűnösnek lenni már magában véve kárhozat. Az üdv és kárhozat helyiségei, tehát a menny és a pokol, pusztán csak a képzelet szüleményei. A menny képzet, s jelenti a szabad, az Isten-

nel kiengesztelt szellemet, a pokol képzet, s jelenti az Istennel, s önmagával meghasonlott embert. *)

Aqu. Tamás a vallási képezthez híven tanítja a világ elenyésztését is. De ezen képzet is már a jelenben való, mert a világ folytonosan elhal és folytonosan új életbe megy át. Mivel szerinte az Isten a világra nézve immanens, a pusztá enyészetenél meg nem maradhat, s ezért tanítja a romolhatatlan testeket, s ezek megdicsőítését. E tanban ki van fejezve azon hite, hogy a világ tökéletesíthető, s ezt ő átviszi a természetre is. De a természet csak az által dicsőíttetik meg, hogy az ember a maga szellemét beleképezi, minden más megdicsőítés álom, melynek nincs alakja. A természet belsejét az ember meg nem változtathatja ugyan, de hova működése behat, ott a természet történeti jelentőséget nyer, s így a természetnek minden megdicsőítése az ember munkája. Hogy a keresztyén vallás az eschatológiára nagy súlyt fektet, az természetes, mert az eschatologia magva azon nagyszerű és emelő gondolat, hogy a jelenségbe lépett szellemnek szükségképen van ugyan története, de hogy lényegénél fogva, mint örökkévaló, szabad a természettől és a történettől. Az emberi személyesség, mint teremtmény egysége a létnek és a gondolkodásnak halhatatlan, mivel a gondolkodás, mely magát, mint lét tételezi, a léten túlhat. Az állat elhal, mivel csak lelki egyénisége van; de az ember ezen értelemben nem halhat meg, mert a halálnak, a lét negatíójának, nincs hatalma a gondolkodás fölött, mely csak önmagából születik meg, s nem az idegekből. Tehát a fenmaradás mikéntje sincs előttünk egészen elzárva, mert a mozgékony szellem jelen processusától végkép különböző nem lehet. Kik még többet akarnak tudni, mint azt, hogy a szellem szabad, hogy végtelen szabadságánál fogva az enyészet alá nem esik, s Istenben az örök életre van rendelve, kik még most is az aetheri test ragyogó fényével foglalkoznak, azokat elhagyja a speculatio ereje, s náluk buján tenyészik a képzelet.

Aq. Tamás erkölcsi és vallási felfogása általában tiszta ugyan, de a jutalom vágya mégis kissé kicsillámlik belőle. A keresztyén egyházban sokszor kimondatott azon vélemény, hogy egy jövő, különös jutalom kilátása nélkül az erény az emberre nézve nem bir elegendő

*) Az elkárhozottak helyiségének, s testeik eltorzításának rajzára nézve a vallási terrorismus egész pompájában fejtette ki a maga képzeletét. Így Dante a Divina comediában, melyre Aqu. Tamás bölcsészete jelentékenyen befolyt.

ingerrel. Ez tény. De ezen nézet semmi esetre sem a keresztyénség lényege, sőt inkább az emberiség szabadságának tiszta fogalmát az derítette fel. Nem szabadság a szabadság, ha nem magát akarja, hanem valami mást. Hogy jöhet a szabadság kívülről, s miben áll? Az erény jutalma nem lehet más, mint az igazi szabadság élvezete. Ez az üdv, az egyáltalános boldogság, másneműt a szabad ember elutasít magától.

5. Államtan.

E tanhoz a fővonásokat Aristotelestől vette ugyan át, de álláspontjához képest ő annak vallási, különösen pedig hierarchiai jellemű alapot adott. Főpontok a következők:

Mindenütt, hol a lényeknek egy célra vonatkozó rendje nyilatkozik, ott kell lenni egy elvnek, mely őket azon cél felé irányozza. Ez áll különösen az emberről. Mi az embert egyelőre célja felé vezet, az, észnek fénye. És mivel az ész csak részesül az isteni észben, utolsó vonatkozásban Isten az, ki az embereket az ész által vezetett létük céljához. Ha minden ember külön, másokkal való kapcsolat nélkül élne, úgy azon célt tekintve, más irányzó elvre nem szorulna, s mennyiben az Istentől neki juttatott ész fénye által adna magának cselekedeteiben irányt azon legfelsőbb célhoz, mindenki király lenne az Isten, mint a legfőbb király alatt. De az ember, természeténél fogva, társadalmi és politikai lény. És mivel az emberek lételük céljait csak azon föltétel alatt valósíthatják meg, ha társadalmi kapcsolatba lépnek; ezért szükség van egy főre, mely által az egész társaság kormányoztatik, s ennek célja felé vezettetik. Az állam főgondja az egész társaság közös jóléte. A társaság eredetileg családtársaság. De mivel ez a társadalmi viszonyoknak eleget nem tehet, a társaság községgé terjed ki, mely több családból áll, a község pedig állami társadalommá szélesedik ki. A több községből álló államnak is szüksége van egy főre. Ha az államfő kormányműködésében feladatához híven a közjólétet mozdítja elő, úgy uralkodása igazságos; ha ellenben csak magán hasznára törekszik, úgy igazságtalan. Mindkét esetben birhatja a kormányt vagy egy személy, vagy kevesen, vagy maga a sokaság (monarchia, aristocratia, republica).

Az állami közösségnek közvetlen célja, hogy a társaság belső egysége vagyis a béke fentartassék, az ebből folyó legfőbb cél pedig az általános jólét, az egész társadalom érdekében a jognak és az igazságosságnak kezelése és védelme. A kormányforma annál jobb, minél inkább előmozdítja ezen célokat. A kormány jelességének mérvfoka a

béke egységének fentartásához képest, annak egysége. Mivel pedig ez a monarchiában van meg, ezt tartja legjobbnak, a tyrannist, mint a monarchia elfajzását legroszabbnak, mivel a hatalom egy kézben lévén, az mindent kivihet, mi az uralkodó magán jólétének, ellentétben a közjával, kedvez.

Hogy épen a legjobb alkotmányforma a tyrannisba, el ne fajuljon, szükséges a romlást megakadályoztatni. Kell a királyi hatalmat állami alaptörvény által korlátozni.

Midőn a fejedelem alattvalóit kormányozza, e tekintetben, mint az Isten szolgálja (minister) működik. Épen ezért az indok, mely őt a jó kormányzásra elhatározza, nem lehet csak a tisztelet és a dicsőség, mert sok fáradozalmiért ő ilyen jutalommal meg nem elégedhetik. Az uralkodó fáradozásait az jutalmazza, kinek helyét a neki kijelelt körben képviseli — az Isten. Az Isten jutalmaz ugyan időbeli javakkal, de mivel ezekben a roszak is részesülnek, azok nem képezik az aequivalenst. Ez csak azon örök boldogságban állhat, melyet az Isten híveinek megígért, és melyre az emberi természet ösztöne iránylik. Tehát csak az örök boldogság lesz azon egyedüli indok, mely az uralkodót arra határozza, hogy uralkodását igazságosan, t. i. az isteni akarat szerint gyakorolja. Ha az uralkodó tehetsége szerint teljesíti feladatát, úgy jövő jutalma a túlvilágban annál nagyobb lesz, minél nehezebbek voltak Istentől ráruházott kötelességei. Minél nagyobb az erény, azt annál nagyobb jutalom illeti meg. Tehát a jó uralkodót fogja illetni a túlvilágban a legnagyobb jutalom.

A fejedelemnek ezen általános viszonyából az államhoz egyes kötelességeit is leszármaztatja. Ha t. i. az Isten az egész világ fölött uralkodik, úgy a fejedelem a neki kimért körben az Istennek, mint legfőbb királynak teremtményi utánképe, tehát egyes functiói hasonlók lesznek azokhoz, melyeket az Isten viszonyban a világhoz tanusít. Az Isten egyrésztől kezdetben teremtette a világot és azt fentartja, másrésztől azt az egyszer megállapított rend szerint kormányozza. E szerint a fejedelem működésének is ilyen két iránya lesz. Ennek részletébe azonban be nem bocsátkozhatunk.

Maradjunk csak a főpontonál, mely felé egész államtana iránylik. Itt okoskodása tisztán középkori hierarchiai, s az a következő. A mint az Isten a világkormányban mindent úgy vezet, hogy az emberiség eljuthasson legfőbb céljához; úgy az uralkodónak is kormányzó működésében oda kell törekednie, hogy alattvalói a legfőbb cél eléréséért. De, minthogy ezen cél csak az erény által érhető el a kormány-

nak minden törekvése oda legyen irányozva, hogy az emberek, mint erényesek éljenek, s így a boldogságot elérjék. Mindezek aranyszavak, s ezeket ő Plátó és Aristotelestől tanulta el. Így okoskodnak az új kori philosophusok is, különösen Montesquieu, Hegel stb. de Aqu. Tamás supranaturalisticai irányánál fogva a következő pontban tért el, hova őt követni nem lehet. Azt mondja ugyanis, hogyha a boldogság a pusztán természeti erény által *) lenne elérhető; úgy ezen cél elérése végett nem volna szükség másra, mint a világi fejedelem uralkodására. De, minthogy az ember célja természetfölötti is, tehát az erény is, mely által azon cél elérhető, természetfölötti; ezért az emberiségnek magasabb kormányra is van szüksége. És azon magasabb uralkodás Krisztusé és azoké, kiket e világon képviselőül rendelt. Ezek a papok, különösen a legfőbb pap, Krisztus helytartója a földön — a pápa. A pápa feladata tehát az embereket a természetfölötti erények, s így természetfölötti céljok felé vezetni. A világi fejedelem feladata az embereket csak külsőképen vezetni a helyesnek útján, őket az igazi polgári erényre képezni, s külső jólétükről gondoskodni. Ezért a világi fejedelem a pápának, mint az Isten helytartójának alá van rendelve, s Krisztus és az egyház törvényei rá nézve kormányműködésében mérvadóak.

Mi Aqu. Tamás államtanában szorosán véve bölcsészeti elem, azt ő, mint említettük, a két nagy görög bölcsészettől vette át. Plátó szerint az állam a magasabb jövő életre is előkészít minket; ellenben Aristoteles, ki a földi lét feltételeit jobban veszi tekintetbe, azt tanítja, hogy az állam csak a jelen élet szükségéinek törekszik eleget tenni. Tehát az államtanra nézve Aqu. Tamás közelebb áll Plátóhoz, mint Aristoteleshez. Plátó a nélkül, hogy az állam célját veszélyeztette volna, tehette az államot a vallás szolgálatába, mivel akkor az ember még annyira el nem mélyedett, hogy az ember viszonyát az Istenhez a születés, a nemzetiség feltételeitől függetlennek tudta volna gondolni, és mivel a görög világban egy a dogmák pontos megtartására felügyelő hierarchia nem volt. De egészen más viszonyok voltak Aqu. Tamás idejében. Van nála egy pont, melyre nézve az állam és az egyház célja összeesik: az embert az erény által a legfőbb célhoz vezetni. Az helyes, hogy ő e nagy rokonságot szépen felismeri. De hol a

*) Mintha az erény valami természeti működés volna! Vissza kell emlékezni, hogy ő ilyenek alatt azokat érti, melyeket a theologiai vagy a belénk öntött erényektől megkülönböztet.

kettő közti különbségre tér át, ez oly merev ellentétté fokozódik, hogy a kettő csak úgy létezhetik egymás mellett békében, ha az egyik a másiknak feltétlenül alárendeltetik, természetesen az állam az egyháznak. Ezért az ő állama teljes theocratia. Szerinte az állam a polgárokat csak a polgári erényre neveli, csak földi javaikról gondoskodik; ellenben az egyház az embert a természetfölötti erény által vezeti az örök boldogságra, és gondoskodik lelki üdvéről. Bizonyosan több a lelki üdv, a magasabb szellemi élet, mint a földi jó és a külső jólét. Ha ezen praemissák így felállítva megállanak, úgy kénytelenek vagyunk Aqu. Tamás theocratiai politikájának minden következményeit elfogadni, akkor kell, hogy az állam minden kormányműködése az egyház törvényei és parancsai által szabályoztassék. Ezt annál inkább kell állítani, mivel nincs az emberi életnek műköre, tevékenysége, mely emlékeztetéssel a mindenség örök szent alapjára, innen erkölcsi és szellemi erőt nem meríthetne. De ismét az életnek egyetlen egy műköre sincs, melyben a vallási gondolatok, érzések, elvek, törvények a neki sajátos tárgyismeretet, törvényeket, elveket, gyakorlati szabályokat pótolhatnák, hanem ezeket mind az egyes műkörből, tárgyának mivoltából kell meríteni. Tehát mikép oldja meg az állam a maga feladatát, mikép igazgattassék, ehhez az ismeretet, a szabályokat a valásból meríteni nem lehet, az a vallásnak nem feladata, s neki ahhoz eszközei sincsenek. Az egyház célja a vallásos élet ápolása és előmozdítása, de nem a világi ügyek kormányzása. Azon magas és egyetlen hivatásához az egyház azonnal hűtelen lesz, mihelyt a politikai ügyekbe avatkozik, s az államnak törvényeket akar szabni. Ekkor világos, hogy nem a vallási élet ápolására törekszik, hanem a világi hatalomra, s ekkor a vallást a politikának eszközévé alacsonyítja le, mi az igazi jámborságot kiöli, s a frivolitást mozdítja elő. A theocratia csak ott van helyén, hol egy nép a méveltség oly alacsony fokán áll, hogy azt a nyerseségtől csak úgy lehet megszabadítani, ha a jogi és az erkölcsi parancsok teljesítéséhez, mint isteniekhez a papi rendelvények formájában vezetetik. De Aqu. Tamás nem elégszik meg ily viszonylagos csak bizonyos időhöz kötött papi befolyással, ő a papi uralmat egyáltalában akarja, s ezt tekinti helyes viszonynak az állam és az egyház között. Természetes, hogy az ő elmélete nincs tekintettel a nem keresztyéni államokra, nem az állam nem-keresztyén lakóira, sőt semmiféle felekezetre, ha az nem római katolikus, mert a fejedelem, s az egész állam a pápának van alávetve. De ha az állam csak oly törvényeket hozhat, melyek a pápa tetszését kinyerték; úgy természetes,

hogy az állam nem fog kiadhatni törvényeket, melyek a nem-római katolikusoknak legkevesebbet is kedveznének. Ennek eredménye lesz az ember legeredetibb jogainak megsértése, a lelkiismeret elnyomása, a közösségi élet feldúlása. A theocratia tökéletlen, az egyesek és az államok szabad fejlődésével összeférhetetlen államforma. A theocratia a keresztyénséggel általában összeegyeztethetlen, mert ennek universalismusa meg nem engedi, hogy az állam és az egyház egészen összeolvadjanak. *)

Tamás elmélete nemcsak az egyházi, hanem a világi hatalmat is a pápában, mint Krisztus helytartójában foglalja össze egységbe. De a történet, a lux veritatis arról értesít minket, hogy a pápai hatalom csak a századok folyamánban képződött oly nagygyá, még pedig részint nagyon is emberi módon, részint a külső körülmények ereje folytán. Mondják, hogy a pápa felsősége az egyház fölött az apostoli fejedelemtől örökített át a római püspökre. Az új szövetségi okiratok, ha ezeket helyesen magyarázzuk, arról semmit sem tudnak, hogy Péternek ily elsősg adatott volna. De föltéve, hogy adatott, **) az a római püspökökre át nem örökíttethetett, mert Péter nem hogy római püspök lett volna, de hihetőleg Rómát soha nem is látta. A legenda még nem történet. Sőt ha a keresztyénség azon formában alakult volna meg, a mint azt Péter gondolta, az világvallássá soha nem lesz, s Rómában alig keletkezett volna keresztyén gyülekezet. Azon hagyomány, hogy a pápák a főapostol utódai, merő fictio. Tehát az egyház azon jogot, hogy az államot kormányozza, hogy ennek törvényeiben az ő ítélete a mérvadó, eredetére, s az istenségtől ráruházott

*) Hogy a római hierarchia a nyerseség és a tudatlanság korában sokszor hatályosan és sikeresen ellene dolgozott az erőszaknak, hogy ezt nagyban akadályoztatta, hogy az elnyomott népet az önkény ellen védte, ezt, mint tényt senki sem képes tagadni. De itt nem érdemeiről, melyeket a második kötetben, gondolom, elegendőképen kiemeltünk, és melyeket, hol azokról szólnak kell lenni, sehol sem hallgathatunk el, hanem arról van a szó, hogy az egyház úgy, mint azt Aqu. Tamás gondolja, az államot, mely fogalmánál fogva maga is a törvény erejére emelt jognak és szabadságnak intézvénye, magának alá nem vetheti. Természetes is, hogy oly államban, mely az észben alapuló jogot minden ember számára tulajdonává teszi, mely minden polgárjáról nemcsak úgy gondoskodik, hogy életét megtartsa, de azt szerető gonddal tudatos, szellemi emberré kiképezi, a hierarchiának oly hatalma, mely őt meg nem illeti, magától megszűnik.

**) De nem adathatott, mert különben a keresztyén vallás nem a szabadság vallása.

megbízására sem alapíthatja. Aqu. Tamás rendszerében minden természeti csak arra való, hogy az egyháznak szolgáljon, a dolgok foksorozata az ember természeti életében jut el zárpontjához, az egyház kegyelemrendelvényeiben, a szentségekben fejeztetik be az ember természeti élete, s ezentúl a természetfölöttinek világába emeltetik. A mint viszonylik a képesség a kifejelett állapothoz, az eszköz a célhoz; úgy viszonylik az ő világnézete szerint a természeti világrend az egyházihoz, s ez utóbbin kívül a többi emberi működésnek önálló bece és jogosultsága nincs. Az egyházi rendelkezések oly szigorún vannak meghatározva, hogy azok az egyes ember akaratát egészen kizárják. Aqu. Tamás álláspontja az, hogy valamint az ember általában az Istenhez a teljes függés viszonyában áll; úgy különösen a földi életben az egyház, ennek tanai, s az egyház feje a pápa, mint Isten helytartója, mindenre nézve a mérvadó, s így ezen rendszer szerint a szabad öntudatos alany az egyes ember, az állam, a tudomány nem jut el a maga jogához. A rendszer a középkori egyházi szellemben egészen theologiai és supranaturalistici.

Aqu. Tamás a középkori kathol. egyház tanainak összes foglatját legrendszeresebben adta elő, s az egyházi hagyomány tanaihoz egész hűséggel annyira ragaszkodik, hogy ott is, hol az észbeli gondolkodás a hittel össze nem hangzik, az utóbbit az előbbinek alá nem rendeli. Az teljes meggyőződése, hogy nincs más igazság, mint melyet az egyházi tan foglal magában, s hogy ennek minden pontja mellett lehet okot felhozni. De láttuk, hogy ezen okok nagyobbára olyanok, melyek nincsenek a tárgy fogalmából véve, sőt azt is láttuk, hogy sok tana össze nem hangzik a keresztyénséggel. Rendszere oly determinismus, mely, noha a hierarchiai rendszerbe jól beillet, a pelagiánusi iránynyal ellenkezett, melyet pedig az egyházi rendszer az augustinusi orthodoxia ellenére is magába felvett. Mivel tehát részint saját tanai közt nincs összhangzat, részint pedig ezek meg nem állhatnak, ezért több tanának hiányait már egy kortársa támadta meg. Ezen férfi Duns Skotus.

IV. Duns Skotus János.

1. Élete. Noha Aqu. Tamás a maga rendszerét N. Albert nyomain elég gondosan fejtette ki; mégis vannak benne pontok, melyek már korának általános tetszését meg nem nyerhették. Némelyek azt látták, hogy theologiájára nagy befolyást enged Aristoteles tanainak.

Mások meg nem elégedtek azon határokkal, melyeket a természetes philosophia és a természetfölötti theologia közt vont; az egyházi tan ethikai irányát pedig ki nem elégítette azon viszony, mely szerint ő az értelmet az akarathoz megállapította. Ezért korának több jeles gondolkodója nem egy pontra nézve rendszere ellen nyilatkozott, különösen a ferenczi szerzetesek sorából. A két koldus-szerzet között már korán versengés keletkezett, mely a tudományos térre is átszár-mazott, mi a további kutatásnak jó szolgálatot tett. A két fél össze-hangzott egymással az általános nézpontra nézve. Az aristotelesi bölcsészetet mindkettő elfogadta, mint módot a magasabb igazság megalapításához. A kinyilatkoztatási tant is úgy tekintették, mint oly szent alapot, melyhez a kételynek férni nem szabad. De az egyes tan-pontokra nézve a két fél ellenkezett egymással. Azon férfiak közt, kik Aqu. Tamással szemközt ily álláspontot foglaltak, legnevezetesebb: Genti Henrik és a ferenczi Lamarre Vilmos. De ki Tamástól nemcsak az egyes pontokra, hanem az egész rendszerre nézve ellen-kező irányú, az Duns Skotus. Született 1266. vagy 1274. Dunston vagy Duns nevű faluban Northumberlandban nemes és gazdag csalá-dból, mely őt a katonai pályára szánta. Nehány ferenczi szerzetessel véletlenül találkozáván, ezek felismerték benne a gyors felfogási tehet-séget, s őt rábírták, hogy szerzetükbe lépjen. Tanulmányait Oxford-ban végezte, s különösen a mathesist tanulta szenvedélylyel. Már 23 éves korában a theologia tanárává lett ugyanott. Nagy tudományának híre áthatott a száraz földre is, s tanítványainak számát 3000-ról 30000-re szaporította föl, mi hihetőleg nagyítás. 1301-ben a párisi egyetemre hivatott meg, hol híre még inkább növekedett. Köln váro-sának előljárói főiskolájukat emelni akarván, őt 1308. ide meghívták, hol azonban működése rövid tartamú volt, mert még azon évben meg-halt. Duns rendkívül éles elmével, s finom megkülönböztetési tehet-séggel bir, mely azonban sokszor a szörszálhasogatásig fajul. Kortár-saitól azért vívta ki magának ezen tiszteletbeli czímet: doctor sub-tilis. Azon tehetségek arra képesítették őt, hogy az akkori theologia és philosophia tanaiba éles kritikával behatott. A polemiai elem okoz-ta, hogy rendszere kellő kerekdedséggel nem bir. Nyelve nehezen ért-hető, barbarismusait csak a későbbi kor múlta felül. A katolikus egy-ház elleneire szelleme túlsúlyának érzetében mocskolódo szavakat szór, p. o. saraceni vilissimi porci, asini manichaei, ille male-dictus Averroes. A három nagy scholastikusnak értelmi ereje, külö-

nösen szorgalma rendkívüli lehetett. Duns Skotus iratai 12 kötetet tesznek ívrétben, pedig életének derekán halt el.

2. Álláspontja; a tudás és a hit viszonya egymáshoz. Csaknem minden lényeges pontra nézve Duns előfutója Middletown Richárd volt. Így abban, hogy a theologia gyakorlati oldalát jobban emeli ki, hogy az egyedítés elvét nem helyezi az anyagba, hogy igen hangsúlyozza úgy az Isten, mint az ember akaratában a tetszést, minél fogva sok pontban, mivel az az isteni akarattól függ, a bölcsészeti megalapítás alól kivonja magát. Élt a XIII-ik század végén. Duns álláspontja is a tudományban szorosan egyházi, inkább ilyen, mint bibliai. Azt mondja, mit Augustinus, hogy az évangéliumban nem hinne, ha az egyházban nem hinne. De helyesen állítja, hogy a hitet nemcsak kimondani, hanem magyarázni is kell, mint azt a kor lelke kívánja. Az ő hite elég erős a kételyt is elbirni, az tehát nem vak. Ő nyomozni akar épen, hogy a hit alapjáig eljuthasson, s ha ezekkel az egyház bármily tekintélyei is ellenkeznek, ezeket bátran visszaveti. Azt mondja, hogy a szent lélek nem akar rabszolgákat, az szabaddá tesz. Természetes, hogy ily bátor jellemű gondolkodó a philosophiai tekintélyek előtt annál kevesebbet hajlik meg. A katolikus egyházat oly intézvénynek tekinti, mely nemcsak a helyes tanoknak, hanem az erkölcsi életnek is forrása, s mint Lombardi Péter elég nagy súlyt fektet az egyház által szabott és vezetett külső tényekre. Hierarchiai irányát élénken jellemzi már az is, hogy ő a papi hatalmat nemcsak az időszerinti, hanem az örök büntetésekre is kívánja kiterjesztetni, noha hozzá teszi, hogy e tekintetben a pap csak mint az Isten szolgája cselekedjék. A katolikus egyház előtte annyira feltétlen tekintély, hogy ezzel szemközt gondolkodásának szabadsága egészen háttérbe lép. Beismeri, hogy a *conceptio immaculata virginis*, a papi nőtlenség stb. a biblia alapján nem indokolhatók, s ezekhez mégis ragaszkodik, mert itt azon gondolat vezeti őt, hogy a szent szellem az egyházban nem tűr megállapodást. De a szent szellem haladásának törvénye nem az, hogy az oly tanokat is szüljön, melyek a szellemmel ellenkeznek. Ebből világos, hogy minden kritikája ellenére is ő egészen az egyházi tanoktól függ, s ha az egyházi tekintélyeket meg is támadja, ezek nem a zsinatok, nem a pápák, hanem legfeljebb az egyházi írók. Azt mondja, hogy az apostolok oly emberek voltak, kik tévedhettek, hogy nem tévedtek, midőn írtak, ezt az egyház határozatai bizonyítják. A pápai decretumok előtte döntő erővel bírnak. Ez tehát a pápai infallibilitásnak tényleges bevallása.

Hibás felfogás, tudományos harcát Aqu. Tamás ellen onnan magyarázni, hogy a ferencziek feltették dicsőségüket a dömésektől. Az az író gyengéje, ki róla ily kicsinyes vonást leír. Az ok a két ellentétes rendszerben rejlik.

Azon pontra nézve megegyeznek, hogy a theologia a legfőbb tudomány, s ez célja minden nyomozásainak. A theologia minden megismerhető tudománya, ha azt úgy gondoljuk, mint azt az Isten birja, mivel minden megismerhető benne alapszik. Ránk nézve az azonban más, korlátozottságunk miatt. Mindenek előtt törekszik kimutatni, hogy a bölcsészeten, mint természetes tudományon kívül az emberre nézve a jelen állapotban egy más magasabb tan is szükséges, melyet fel nem fedezhetünk a puszta természeti értelem által, hanem, mely az Istentől az embernek természetfölötti úton adatott, tehát inspiráltatott. Ezen tét áll Aqu. Tamás theologiai fejtegetéseinek is az elején. De Duns Skotus Aqu. Tamás ezen tételének indokolását nem tartja kielégítőnek, mivel az felteszi, hogy az ember természetfölötti célra teremtett, mit épen előbb be kell bizonyítani. Azon kívül, — hogy Aqu. Tamás érvelése álljon — meg kellene még állapítani, hogy a természetes ismeret az embert nem disponálja elegendőképen egy természetfölötti ismeret eléréséhez. Duns Skotus azon tételre nézve következőképen okoskodik. Minden, tudattal és ismerettel cselekvő lénynek, ismernie kell a célt, mely végett cselekszik, különben cselekedetében azon célra nem törekedhetik. De az ember minden cselekedeteinek legfőbb célját a puszta ész által világosan meg nem ismerheti. Hozzá tehát ezen világos ismeretnek egy magasabb, természetfölötti ismeretforrásból kell áradnia. És mért nem ismerheti meg az ember világosan a puszta ész által legfőbb célját? Mi egy lény legfőbb célját csak oly működéseiből ismerjük meg, melyek azt mutatják, hogy ily lény természetének ily cél megfelel. De mi magunkban mostani állapotunk szerint semmi működést sem ismerünk, melyből határozottan kivehetnők, hogy a mi legfőbb célunk az elválasztott állagok (substantiae separatae, t. i. a háromság), különösen az isteni állag közvetlen szemlélése. És ha el is jutnánk ennek ismeretéhez, egészen lehetlenné lenne megtudnunk, hogy ezen szemlélésnek öröknek kell-e lenni, és hogy a test is kapcsolatban a lélekkel fogja-e élvezni azon örök jót, ha annak tökéletesnek kell lenni? Ezen kívül, ha természetes ismeretünk elegendő volna, a puszta ész által kellene megismernünk először, hogy mily úton érhetjük el a legfőbb célt, azután mindazt, a mi szükséges ezen cél eléréséhez, és végre, hogy

ezen eszközök elegendők-e azon czélhoz? De mindezekből semmit sem lehet a pusztá természetes ész által megismerni. Ennek oka az, mivel cselekedeteink kapcsolata lételünk legfőbb czéljával nem a szükségességen alapszik, vagyis nem cselekedeteinkből foly szükségképen czélunk elérése, hanem, hogy cselekedeteink által elérjük lételünk czélját, ez egyedül azon alapszik, hogy az Isten szabad akaratallal fogadja el cselekedeteinket, mint az örök jutalomra méltókat. De ez magában véve véletlen, tehát be nem bizonyítható, hogy szükségképeni. Igaz, azt mondják a bölcsészek, hogy az elválasztott állagok ismerete a legnemesebb, s így az működésünk legfőbb czélja. De épen azon állagok tökéletes ismerete a természetes úton ránk nézve lehetetlen. Mert azt, mi azon állagok sajátja, meg nem ismerhetjük sem a priori azok természetéből, mivel erről egyenes fogalommal nem birunk, sem a posteriori azok hatásaiból, mert az okozatokból eredő észlet vagy fenhagyja az értelemben a kételyt a lekövetkeztetetre nézve, vagy azt a tévútra vezeti. Így az Isten hatásaiból meg nem ismerhetjük az isteni természetnek azon tulajdonságát, melynél fogva az három személyben subsistál, mivel azon hatások oka nem az Isten, mint háromegységes; sőt a következtetés az első ok hatásaiból minket inkább az ellenkezőhöz vezet, mivel ezen hatások körében ugyanazon természet csak egy suppositumban existál. Az tehát minket inkább a tévely felé, mint az igazi ismeret felé visz. Továbbá az isteni természetnek egyik tulajdonsága, hogy kifelé esetleges módon hat, holott az okozatokból eredő következtetés épen az ellenkezőhöz vezet, mi abból tetszik ki, hogy a bölcsészek mindig azt tanították, hogy az Isten hatása kifelé szükségképeni. Tehát a természetes tudományon a philosophián kívül egy más magasabb inspirált tan kívántatik, mely az emberi ismeretnek oly terjedelmet és tökélyt ad, mely szükséges, hogy az ember az egész igazságról bizonyos legyen, s ez alapon örök rendeltetése felé törekedjék. Ezen magasabb tan a keresztyén tan. Ennek igazsága mellett szólnak a jövendölések, melyek a szent írásban foglaltatnak, s melyek beteljesedtek, beszél mellette mocsoktalan jelleme, mely a hazugságot nem tűri, beszél azon szorgalom és gond, mely a szent iratok megtartásáról mindig őrködött, beszél a józan észszel való öszhangzása mindannak, mi a keresztyén tanban foglaltatik, beszél az egyháznak ingatlan fennállása, s végre a csodák és jelek, melyek ezen tan megerősítése végett tétettek.

Ezen kinyilatkoztatott tan, ellentétben a philosophiával, a theologia körébe esik. Ezért Duns Skotus azon kérdéssel, hogy az Isten a

theologia első alanya (tárgya), még behatóbban foglalkozik, mint Tamás. Hogy azon kérdésre feleljen, három pontot vesz tekintetbe, először különbséget tesz azon theologia közt, mely magában véve van, s melylyel mi birunk, azután adja az első alany fogalmát, végre megálapítja a theologia részeinek különbségeit.

Az első pontra nézve azt tanítja, hogy a theologia különböző a megismerő alany szempontjából, mert az más az Isten tudatában, és más az ember véges tudatában. Mi a második pontot illeti, az első alanyt úgy határozza meg, hogy az objective mindazon igazságokat foglalja magában, melyek alanyi tudata a theologia. A harmadik pont vonatkozik a theologia részeire, mennyiben ezek úgy szükségképeni, mint esetleges igazságokat foglalnak magukban. Szükségképeniek azon igazságok, melyek az Istennek, mint háromegegyesnek belső viszonyát illetik; esetlegesek azok, melyek az Isten külső viszonyára vonatkoznak. Szükségképeniek p. o. az Isten háromszemélyessége, esetlegesek p. o. az Isten emberrélevése, mivel ez az Isten szabad akaratának elhatározásán alapszik. Ezek alapján azt állítja, hogy mi a theológiát in se és a szükségképeni igazságokat illeti, a theologia első alanya csak az Isten lehet. De ha az Istent csak egy általános fogalom alatt gondoljuk, mint végtelen, szükségképeni lényt; erre azt kell mondani, hogy semmi általános fogalom sem rejt magában azon specifice theologiai igazságokat, melyek a személyek többségére vonatkoznak. Mert ha a dolog így volna, az egész theológiát, mivel az általános fogalmak, s a belőlök közvetlenül származó tételek természetesek, mint természetes tudományt kellene tekinteni. Ép úgy nem lehet az Istent, mint a theologia alanyát csak egy külön vonatkozás szerint gondolni, p. o. mint világkormányzót. Mi pedig a mi theológiánkat illeti, ennek első tárgya csak az lehet, mi ránk nézve ismeretes, miből azután az első igazságokat közvetlenül le lehet származtatni. Ez a végtelen lény fogalma, a legtökéletesebb fogalom, melylyel az első alanyról birunk. De mivel a mi theológiánk ugyanazon szükségképeni igazságokra vonatkozik, melyeket rejt a theologia in se; ezért a mi theológiánknak is csak az lehet tárgya, mi amazé, csak-hogy ezen tárgy a mi tudatunhoz nem áll megfelelő viszonyban. Tehát mindkét theologia tárgya az Isten, mint az egyáltalános alany. Azonban ő egyáltalános alany csak, mint háromegegyes, de mint háromegegyes ő nem a természeti ismeret tárgya. *) A theologia tehát a

*) Itt leghatározottabban van kimondva azon középkori álláspont, hogy

természetfölötti úton kinyilatkoztatott igazságok tana. Ezért állította theologiai rendszerének élére azon kérdést, hogy az emberre nézve a jelen életben szükségképen-e a természetfölötti kinyilatkoztatás? Hogy a philosophusok és a theologusok közt ez a vita tárgya, ezt ő helyesen felismerte. Azt mondja, hogy a philosophusok a természet tökélyét tanítják, ezért a természetfölötti tökélyt tagadják, holott a theologusok felismerik a természet hiányát, s a kegyelem és a természetfölötti tökély szükségességét. Ha tehát Duns Skotus eszjárása szerint a jelen életű természetünkön semmit sem veszünk észre, miből azt lehetne következtetni, hogy az egyáltalánosan elválasztott állagok vagyis a háromság szemlélése a mi tulajdonságunk, és ha ezért meg sem ismerhetjük, hogy ezen végezel természetünket megilleti; ebből világos, miszerint annak bebizonyítása, hogy a természetfölötti kinyilatkoztatás az emberre nézve szükségképeni, a háromsági ideától függ. Duns Skotus azon hibáját, hogy az emberrélevés csak esetleges, későbbben fogjuk látni. Hogy életünk végezeljét a természetes ész útján meg nem ismerhetjük azért, mivel ezt csak oly működéseinkből ismerünk meg, melyek világosan azt mutatnák, hogy természetünknek ily végezel felel meg; ez magában összeomlik, ha meggondoljuk, hogy szellemünk mivoltánál és eredeténél fogva a legfőbb célunk az élet az Istenben.

De noha a theologia első tárgya az Isten — folytatja tovább — mennyiben ez *sub ratione deitatis* *) vizsgálják; az még sem speculativ, hanem gyakorlati tudomány, mert mindannak, mit tanít, legfőbb célja nem annyira ismeretünk kitágítása, hanem üdvünk előmozdítása. A hit, melyen a theologia alapszik, nem speculativ, hanem gyakorlati működés, az akarati működése, s az Isten szemlélésének is, mely a hitből ered, célja nem magában van, hanem az élvben. Tehát a theologia minden egyéb tudományoktól, különösen a philosophiától lényegesen különbözik. A theologia első tárgya az Isten *sub ratione deitatis*. Ezt más tudományról nem lehet elmondani, még a philosophiáról se. A philosophiának nincs azon gyakorlati jelleme, mint a theologiának, ezért ez a többiek fölött elsőséggel bír, mert tárgya legdicsőbb, s az elvek, melyeken nyugszik, legnagyobb bizonyos-

az ész útján a háromság ideájába behatni nem lehet. Ész és kinyilatkoztatás tehát összeegyeztethetlen ellentét.

*) Az Isten nem bizonyos vonatkozás szerint, hanem mennyiben alatta a végtelenül tökéletes lényt értjük.

ságúak. E két ok az illető tudományok alsóbb vagy felsőbb rangjára nézve döntő, s ezért a theologia nincs más tudománynak alárendelve, mert az alárendelt tudomány más, magasabb tudományokból veszi elveit, holott a theológiának saját elvei vannak. De a theologia sem viszonylik a többi tudományokhoz alárendelő módon, mert ezeknek is vannak saját elveik, s azokat nem merítik a theológiából. Tehát úgy a theologia, mint a többi tudományok, különösen a philosophia önálló. Ebből látszik, hogy az összhangzás az egyházi tan és a philosophia közt neki már nem fekszik annyira szívében, mint Aqu. Tamásnak, sőt a kettő nála csaknem egészen elválík egymástól. Azt mondja, hogy a dolgok rendje, melyet a bölcseész természetesnek tekint, a theologus előtt a bünbeesés eredménye, vagy hogy a bölcseész a boldogság alatt az innenit, a theologus a túlnanít érti. Sőt azt mondja, hogy egy tét a bölcseészre nézve igaz ugyan, de a theologusra nézve hamis. Egy éles gondolkodó részéről az ily nyilatkozatok a kornak figyelemre méltó symptomái. Azon kor az egymástól nagyon is eltérő tekintélyek nézeteit törekedett összeegyeztetni, de mi a legerősebb szellemek útjába is legyőzhetlen akadályokat gördített. Dunsnak őszinte nyilatkozatai világosan tanusítják, mennyire nem létezett már azon korban a béke a philosophia és a theologia közt. És midőn nyomozásainak munkájában azt látja, hogy a theologia épen főtéiteit szorosan bebizonyítani nem tudja, azon kétely lepi meg őt, hogy a theológiát lehet-e igazi tudománynak nevezni? Ez pedig annak, noha hallgatag bevallása, hogy a scholastika tanai a valóság megfejtéséhez elegendők nem voltak. Mert ha a theologia in se kinyilatkoztatott tan, és ha az Isten, mint a theologia tárgya csak annyiban egyáltalános alany, mennyiben háromeegységes; úgy épen az, mi Duns értelmében a theológiát legfőbb tudománynya teszi, tőle a tudomány jellemét ismét elveszi, mert, mint kinyilatkoztatás végesetben csak a hiten alapulhat, de nem a tudáson. Azonban Aqu. Tamás és Duns Skotus a scholastikának ezen főképviselei azon korlátot maguk is lerontják, midőn a háromeegységes Isten ideáját a lehetőségig rationaliter fogják fel, s azt az Isten absolut ideájának annyira alárendelik, hogy supranaturalistikai jelleme háttérbe lép. Az Isten speculativ ideája annyira mindkét rendszert kormányzó elv, hogy ezt csak abból lehet helyesen megérteni, valamint azon különbségeket is, melyek a két nagy scholastikust egymástól elválasztják.

Duns Skotus tehát azt tanítja, hogy legfőbb célunkat természetes úton el nem érhetjük, mert a természetes ismeretből az Isten-

nek csak szükségképeni hatásaihoz jutunk el; ellenben az üdvösséget az Isten önkényt adja. Ezért szükségünk van természetfölötti megvilágításra. A cselekvés hatalmunkban áll ugyan, de nem az eredmény, nem a siker, ez az Isten kezében van. És mindezek ellenére is Duns Skotus tana a természetfölöttiről a tudomány alaptételeit jobban méltányolja, mint azok, kik ez irányban előfutói voltak. Mert noha teljesen bizik az isteni segedelemben, feltétlenül megtartja azon tant, hogy az ember üdvéhez ennek saját közrehatása szükséges. A mi boldogságunk nem kész, az nem rejlik természetünkben, úgy, mint az az Isten lényegében van, azt saját munkánk által kell megszerezni, hogy az isteni kegyelemben részesüljünk. Hogy az emberi természet a kegyelem által felemeltetik, ezt ő úgy érti, hogy az embernek minden működése, hatása a szent szellem adományában, a theologiai erényekben is emberi működés. Ha a kegyelemben fogadott ember működéséhez isteni segedelem járul, ez a dolgok rendes folyása, mert isteni segedelem nélkül a teremtmény fenn nem áll. A kegyelem maga is a léleknek az Istentől adott tehetségei közé tartozik. Ha oda jutunk, hogy a jónak gyakorlásában ügyességet (habitus) szerzünk, ez természetes tehetségünknek (potentia habituata) további kimívelése. De, hogy a belénk öntött ügyesség hozzájárulásunk, természeti tehetségünk hatékony működése nélkül fejezné be a jót, ez annyit jelentene, hogy az erény belénk vitetik, mint a tűz egy darab fába. Kell, hogy a mi értelmünk az isteni fényre nézve fogékony legyen. A természeti felvilágosításra vonatkozó túlságos képzeleteket tehát Duns félreveti, s azt tanítja, hogy a személy azonossága megtartandó, hogy ugyanazon természeti ember legyen a megvilágítás és a boldogítás igazi alanya. Hogy az ember az üdvben részesüljön, ehhez a tehetséget a természettől kellett nyernie, boldogítása tehát ezen tehetségnek csak természetes kifejlése, mihez az ő saját működése is megkívántatik, ezért az Isten adományai is csak lassan lesznek osztályrészünkké. Ezt azon alapelvvel indokolja, hogy azon erőkben, melyben a kifejlésnek alsóbb foka van, a felsőbbnek is meg kell lenni. *)

Midőn ő a természetfölötti adományokról szól, ezt nem úgy kell venni, hogy ő az egyházi tanhoz csak színleg alkalmazkodik; sőt törekvése az, hogy a kinyilatkoztatás tényében és a boldogításban egyéssé a természetest és a természetfölöttit, midőn az Isten belső hatá-

*) Az ellentétek összeegyeztetése vagyis speculativ tehetsége szépen mutatkozik.

sát a jámbor emberben ki akarja magyarázni. E végett megkülönbözteti azon módot, a mint az alsó oktalan és a felsőbb eszes teremtmények vitetnek a tökély felé; azok külső természetes dolgok által külső módon, ezek természetfölötti ható erő által. Ezeknél tehát, midőn a tökélyre emeltetnek nem elég a természeti ok, mert nem azt akarják, mi természeti, ők az Istent akarják megismerni és élvezni. Midőn az Isten őket mozgatja és magához hasonlóná teszi, elérik azt, mi felé törekeshnek. Az értelem meg akarja ismerni az Istent, szükséges tehát, hogy ezt az Isten megvilágosítsa; e végett az Istentől megfelelő módon van alkotva. Hogy az értelem kifejlése teljes legyen, szükséges, hogy azt az Isten természetfölötti módon megvilágosítsa, mivel ő csak, mint természetfölötti ok hathat. A hitben a kinyilatkoztatott igazság nem képes az értelmet a beleegyezésre indítani. A cselekvés és szenvedés itt még nem állanak megfelelő viszonyban egymáshoz. De az emberben ható isteni erő indíthat a beleegyezésre. Az értelem, hogy azon erő által indíttassék, ehhez aránylag ki van képezve, s a benrejlő isteni erő által így végrehajtott kinyilatkoztatás kétféleképen természetfölötti, részint vonatkozásban a természetfölötti ható okra, részint a szellem formájára, melyet csak a természetfölötti ok adhat. Duns tehát a természetfölötti hatásokat természeteseknek tekinti, mennyiben azok az észteremtmény természetének megfelelők. Természetfölöttiek azok, mennyiben az Istentől a természetes dolgok természetfölötti alapjától hozatnak elő, mivel ő a dolgoknak nemcsak kezdete, hanem tökélyrevivője is.

Duns ezen elvei mélyen behatnak egész theologiai rendszerébe, s helyreigazítják a természetfölöttinek túlsapongó képzeit, a mint ezeket Tamás védelmezte, p. o. új tehetségünk adományoztatásáról, melyet nyerünk a nélkül, hogy az iránt fogékonysággal bírnánk, szellemünk oly felemeltetéséről, mely lényegünk minden korlátait átlépi. Duns Skotus szerint semmit sem nyerhetünk, mihez a természettől nem birunk fogékonysággal. Ő is beszél ugyan egy infusióról, s arról, hogy a pusztán természeti szerint (*ex puris naturalibus*) nem lehetünk boldogok, s hogy a hit nem egyedül akarattunktól függ; de mindig nyomatékosan kiemeli, hogy a belénk öntött hit a szerzett nélkül nem hathat, hogy lelkünk bírja természetes fogékonyságát a szent szellem minden adományai iránt, s az Isten beszállását a lélekbe csak úgy érti, hogy értelmünk és akarattunkra nézve az Isten természetfölötti hatása mindenütt föltétetik. Tehát mit természetfölöttinek nevezünk, az csak kifejlése természetes tehetségünknek; de azt joggal ne-

vezzük természetfölöttinek, mivel benne az Isten hatását ismerjük meg, s oly tökéletes formát, hogy azt egy természeti okból le nem származtathatjuk, hanem abban a teremtőnek természetfölötti célját pillantjuk meg. Midőn Duns a természetfölötti ismeretről beszél, ebből egy homályos remény alapját olvashatjuk ki, mely legalább a jövő számára igéri megoldani azon kérdéseket, mihez az akkori erők elégtelenek voltak.

3. Duns metaphysikája és ismeretelmélete.

A metaphysika és általában gondolkodó értelmünk első tárgya a levő (ens). Mivel a levő még pedig univoce mindennek tulajdonítványa, és mivel a metaphysikában az Isten lételének bebizonyítása végett a levőből kell kiindulni, annak van elsőbbsége minden más fogalom fölött. Azonban tulajdonképen azt még sem lehet legfelsőbb nemnek tekinteni. Az ens sem az első nem, sem a legfelsőbb állag sem a legfelsőbb járulék; mint minden befoglaló mindezen ellentétek fölött áll. A levőn belül legalsóbb helyen áll az anyag. Elődeinek nyomán ő is megkülönbözteti az anyagot és a formát. Ezen alapfogalmakon nyugodott a középkori speculatio, melynek egyik főhibája épen az volt, hogy minden levőt ezen két kategória alá foglalt, mintha azok legmagasabbak volnának.

Ő az anyagot, mint ilyet nem tekinti pusztá potentianak, sőt az anyag a formától elszakítva is bir léttel, actualitással. Az anyagot két szempontból vizsgálja, mennyiben az az Istentől teremtett valami, azután mennyiben az a forma substratum, s ez által meghatározható. Az anyagnak tehát kétféle létele van: az egyiket az isteni teremtés, a másikat a forma folytán bírja, s így a forma nem lehet az anyag lételének és actualitásának egyedüli alapja; a formától csak azon határozott létet nyeri, melylyel az anyag és a formából összetett lényekben bir. De a forma az anyagnak, mint ilyennek nem formai oka, az anyag, mint ilyen az isteni teremtéstől nyerte lételét. Az Isten az anyagot nem teremti ugyan forma nélkül, s a valóságban nincs anyag, melynek nem volna formája; de a rendet tekintve a teremtésben az anyag viszonyban a formához az előbbi. Ha az anyag, mint ilyen nem volna valódi, úgy létele a forma lételével egészen összeesnék. Mondják, hogy az egy dolog, anyaga által szenvedőleg, formája által cselekvőleg viszonylik. De miként a formának, hogy egy dologban a cselekvékenységgel elve lehessen, valódinak kell lenni; úgy az anyagnak is, hogy egy

lényben a szenvedőlegesenek lehessen elve, valódinak kell lenni. Elválva a formától, az anyag határozatlan, de ez nem egy jelentésű a nem-léttel.

Duns Skotus azonban az anyagot nem vonatkoztatja pusztán a testi dolgokra, hanem kiterjeszti azt a szellemiekre is. Ezeknél ép úgy, mint Aristoteles, nem érti a testi anyagot, hanem azt, mit a formával szemközt tartalomnak mondunk. Minden teremtményben meg lehet különböztetni a potentialitást és az actualitást, s csak az Isten a tiszta actualitas. A potentia az actualitáshoz úgy viszonylik, mint a határozatlan, mi az actualitas által lesz határozott létté. Az anyag a határozatlan, a forma a meghatározó, tehát minden teremtett lény anyag és formából van összetéve. De az anyag és a forma egysége a szellemi lényekben tökéletesebb, mint a testiekben. Mert minél nagyobb egy formában az actualitas, annál inkább hatja át az anyagot. A szellemi lények actualitása a legtökéletesebb, tehát az anyag és a forma egysége is bennök a legbelsőbb. Ezért ily lények kizárják magukból a mennyiséget, s az anyag ellenére is, mely létük substratuma, megtartják az egységet és a nem-testiséget. Az Isten az egyáltalános egység, s minél közelebb állanak a teremtett lények az Istenhez, egységük annál nagyobb.

De ha a teremtett dolgok mind anyag és formából vannak összetéve, kérdés, hogy egy és ugyanazon anyag, mint substratum teszi-e alapját minden teremtett dolognak, vagy kell-e a dolgok különfélesége szerint különféle anyagot is felvenni? A felelet ezen kérdésre nagy befolyású az egész rendszerre.

Ő háromféle anyagot különböztet meg: *materia primo prima*, *materia secundo prima*, *materia tertio prima*. Az első a tiszta, forma nélküli, tehát határozatlan anyag, a tisztán meghatározható. Ez minden határozott valóság utolsó substratuma. Ennek actualitása az, melyet az Istentől, mint teremthőleg tételezett okozat bír, s rá csak az Isten működése hathat meghatározólag.

A *materia secundo prima* az, mely, mint a *generatio* és a *corruptio* substratuma ismeretes. Ez már egy lényeges forma, és a mennyiség által van meghatározva, s ez egyszersmind a teremtett erők hatásának substratuma.

A *materia tertio prima* azon anyag, mely a teremtett okok kívülről képző működésének van alávetve.

A *materia primo prima* úgy a szellem, mint a testi lényekben egy (*Avicebron*), tehát egységes, minden kettőséget kizáró. Úgy a szel-

lemi, mint a testi lények bírnak azon képességgel, hogy járulékokat felvehetnek. Ezt csak egy alapon tehetik, s ezen egy alap a passiva potentia vagyis az anyag, ezen anyagnak tehát minden dologban ugyanannak kell lenni.

Az egész világ továbbá egység, tehát részei egymással úgy vannak összekapcsolva, hogy innen a világ egységének kell eredni. De mikép, p. o. egy növény részei csak az által képeznek egy szerves egységet, hogy mind egy egységes magból képződtek ki; a világ egysége is, részeinek hasonló összefüggéséből, csak egy közös alap szerint eredhet. Ezen részeket, nem a forma egyesíti egymással, mert ez nem az egyesítő, hanem a megkülönböztető. Tehát a világ egységének alapja csak az anyag lehet. A természetben mindenütt a kifejlés a tökéletlenebbtől a tökéletesebbhez, a határozatlantól a határozottabbhoz halad. A világ támadását csak úgy gondolhatjuk, hogy a világgézés az isteni működés befolyása alatt a magában véve határozatlantól a határozott dolgokig haladt. Ezzel az van mondva, hogy az eredeti anyag minden dolgokban egy és ugyanaz. Így a világ egy dicső előfa képe, melynek magva és gyökere az első anyag, járuléka a levelek, romolható teremtményei az ágak, virága az eszes lélek, gyümölcse a tiszta szellemek, s az egész fölött uralkodik az Isten, mint teremtő.

Az első anyag egységének és általánosságának elve következményeiben messzeható. Mivel az első anyag egységesnek és valamennyi dologban közösnek tekintetik, ezzel ki van mondva, hogy az anyag általános fogalma, általánosságát nem a gondolkodástól nyeri. Az általánosnak tárgyiassága legalább az anyagra nézve elvre van emelve.

Az első anyag tehát a tárgyas valóságban az egységes és az általános, mely, mint a magában véve határozatlan substratum minden határozott dolgok alapját képezi. Ezen határozatlanból a határozott csak úgy támadhat, hogy a meghatározó formák az anyaggal egyesülnek, s az egységes anyagot a meghatározott lények nagy sokaságára osztják el. A világi dolgok körében háromféle határozottság van: a nem, a species és az individuum általi. Némely dolgok a nemekre nézve egyeznek meg egymással, s különböznek a specifica differentia által, a fajra nézve megegyezők pedig az egyedi sajátosságok által különböznek egymástól. Egyik a másikat fölteszi, mert nem nélkül nincs faj, e nélkül nincs egyed. De a nemi határozottság leggyengébb, az a határozatlan anyaghoz legközelebb áll. Ellenben a faji határozottság magasabb fokú. Legmagasabb fokú határozottság az egyedi,

mert az individuum nemcsak a többi nemek és fajok, hanem ugyanazon faj egyéb individuumaitól is elkülöníti magát.

Ezen tan következményei fontosak. Minden határozottság a formától függ. Ha tehát az anyag halad a nemi, faji és egyedi határozottsághoz, kell nemi, faji és egyedi formák közt is különbséget tenni. A nemi forma által az anyag egy határozott nemmé, a specificus által egy bizonyos fajjává, az egyedi által egy határozott individuummá lesz. És valamint a nemi határozottságot a faji, a fajt az egyedi felteszi; hasonló áll a határozó formákról is. A faj csak az által jő létre, hogy a nemivel a faji, az egyed csak az által, hogy a kettővel az egyedi forma összekapcsolatik.

Így tehát az általánosnak tárgyiassága nemcsak az anyagra, hanem a formákra is kiterjed, mert a genericus forma több fajokban, a specificus több individuumokban jő elő.

Miként fogja fel tehát Duns az általánosnak fogalmát? Az általános fogalomban gondoljuk a dolgok lényegét. Az tehát helytelen, hogy azon fogalom, melyben a dolgok természetét gondoljuk, az általánosnak tulajdonságát csak értelmünktől nyerné. Ha a tárgyas valóságban általánosságok nem volnának, hanem csak egyedek, akkor nem volna közös mérték, mely szerint a különös dolgok megítélendők, akkor az egyed az egyedtől csak szám szerint különbözne. A dolgok általános természetét az értelem nem képezi, hanem maga előtt találja. Ő megkülönbözteti az általános természetet az egyediségtől, s egyszerűs mind különbséget tesz a számbeli és a lényeg- vagy természetegység közt. A számbeli vagy egyedi egységet megelőzi az, mely a dolgok természetegysége.

Minden dolog, mint individuum egység, de az általános természet is, mely az egyedekben egyedítve áll elő, szinte egymagában befejezett egység. Az egyed, mint ilyen egy, mert épen nem közölhető, s ez a legfőbb egység; ellenben az általános természet, egysége ellenére az egyedek sokaságában is egyedileg valódi, az közölhető.

Az általános lényeg tehát a tárgyas valóságban egyedítve jelenik meg a különös egyedi dolgokban; ellenben a mi értelmünk azt, mint általánost fogja fel, az felveheti úgy a tárgyiasságban a különösnek, mint a gondolkodásban az általánosnak formáját, de magában véve az e két formánál előbbi, s mivel, mint ilyen közönyösen viszonylik úgy az általánoshoz, mint a különösséghez, az azon tárgy, mely az általános fogalom tartalmát képezi.

Duns Skotus tehát az általános természetet nem fogja fel úgy,

mint a valóságban actu általánost. A valóság szerinti általános csak a gondolkodás által föltételeztetik. Ha az általános lényegiségeket a tárgyias valóságban, mint actu általánosakat fognók fel, úgy a természetegység az egyedinél nem volna kisebb, s az individuumok közt nem volna helye a lényeges különbségnek. A teremtmények világában a lényegegység az egyedi egységgel sehol sem esik össze, s ezért az általános természetet nem kell, mint actu általánost felfogni, hanem csak, mint közöst, mint olyat, mely mint magában határozott és minden egyediséget megelőző természet azon képességgel bír, hogy több egyedben lehet. De egy actu universale a valóságban nincs.

Ezen pontok által Duns elkerülte a határokon túlcsapongó realismust. Ragaszkodnia kell az általános természetek tárgyias valóságához, mert különben az általános és egységes anyag fogalmát, mely minden dolgokban, mint közös substratum az alapot teszi, keresztül nem viheti. Az általános anyag előbb az általános formák által határozandó meg, mielőtt az egyedekben egyedi határozottságokká emelkednék, mert a nem megelőzi a fajt, ez pedig az egyedet. De mégis annyira megőrzi az egyed valódiságát, hogy ez az általánosnak pusztán jelenség módjává el nem törpül. Ezért tanítja, hogy a lényegegység kisebb, mint az egyedi, s hogy az általános természet több individuumokkal lehet közös. Az általános természet csak az egyedben valódi, s az egyedek az általános létben el nem enyésznek.

Ezekből világos, hogy az individuatio elve nála nem az anyag, mert ez oly általános, mely először más által egyedítettik. Az individuatio elve valami negativum se, sőt az positivum, de mely az általános természethez még csak járul. Ezen positivum nem lehet pusztán járulék, p. o. a mennyiség, mert a járulék az egyedi állapot már felteszi. Hogy az egyedítés elvét meghatározza, a specifica differentia analogiáját veszi segédül. A specifica differentia, midőn a nemmel egyesül, teszi a fajt, mely úgy viszonylik a nemhez, mint a forma az anyaghoz, s így a faj egy egész, mely anyagiés formái momentumból áll. Ezen egész oly egységet képez, melynél fogva az el nem oszlik ugyanazon rend több fajaira. Ezen egységet a specifica differentia feltételezi, mely által a nem egy magába elzárttá vonatik össze. Ezen viszony van az egyedi differentianál is. Midőn ez a fajhoz járulva, ezzel egyesül, teszi az egyedet, tehát a specieshez úgy viszonylik, mint a forma az anyaghoz. Mint forma bizonyos módon valóditja meg a fajt, ezt egyedde vonja össze, s a fajjal együtt azon egészet képezi, melyet az egyedi egység megillet. Az egyed másról el nem mondható (est incommuni-

cabile), mivel az egyedi differentia, mint ilyen más, egyenlő rendű egyedi differentiával közös ismérvvel nem bír. Tehát az egyedítés elve a forma, a formák soraiban az utolsó forma. Ezen utolsó forma nem egy dolog (res), mely a fajhoz, mint más dologhoz járul, az a dolognak utolsó formái realitása, az ad a dolognak egyedi határozottságot. De ezen realitás nem ad a dolognak miségi határozottságot, hanem csak azt eszközli, hogy a már miséigileg meghatározott lény ezen egyedi legyen és semmi más. Duns Skotus tanítványai ezt ezen kifejezéssel jelezték: „haeccitas.“

Duns Skotus törekvése tehát oda irányul, az általános és az egyes közt megtalálni a közvetítést, melynél fogva az egyes, mint egy, más is, mint a pusztá számbeli egység. Ezért különbözteti meg a kisebb és a nagyobb, vagy a mennyiségi és a minőségi egységet. De noha annyiban eltér Aqu. Tamástól, hogy az általánost nemcsak az értelemben, hanem a dologban is tételezi; ezen különbség még sem oly nagy, a mint egyelőre lenni látszik, mivel az egyes dolgok, mint tapasztalatilag adott tárgyak azon álláspont, melyből mindkettő kiindul. A dolgok, mint ilyenek egymástól különböznek, és egy közösből egymással találkoznak is. De, mivel ezen közös nem létezik magában, hanem csak az egyes dolgokban; ezért a minőségi egység, melyet Duns a mennyiségítől megkülönböztet, ismét ennek alárendelendő, s ezen minőségi egység csak az abstraháló értelem által lesz logikai fogalom. Mivel az igazi létező csak az egyes dolgok, a kérdés újra felmerül, hogy a tudatban adott általános az egyes dolgok tárgyias valóságához miképp viszonylik? A két legnagyobb scholastikus abban egyetért, hogy az általános a dolgok tárgyias valóságát szükségképen felteszi, de ettől egyszersmind különbözik, s csak a gondolkodás által tételeztetik. A gondolkodás és a lét közti ellentét, mely a scholastika korában a nominalismus és a realismus harcának alapját képezte, csak ezen módon egyenlített ki, tehát kielégítőleg nem, s midőn az emberi szellem azon ellentét két tagjának egész mélyét felismerte, annak ismét előtérbe kellett lépnie, hogy a tudomány kívánalmához megfelelőleg oldassék meg.

Ismeretelmélet. Ennek általános vonásaira nézve Duns meg- egyezik a többi scholastikusokkal. Minden ismeret az érzéki észrevételből indul ki. Az érzék felfogja az egyest, az értelem a dolgok általános természetét.

A medium, mely által az értelem a dolgok értelmi természetét megismeri, az intelligibilis species. Ezt így bizonyítja. Az

értelemismeret tárgya az általános. De a tárgy, természeténél fogva előbbi, mint annak ismerete. Tehát szükséges, hogy az általános, mint ilyen az értelemben előbb jelen legyen. De az általános, mint tárgy nincs előtte jelen az érzéki képzetben (in phantasmate), mert ennek jelleme mindig az egyes. Tehát másban kell jelen lennie, s ezen más az intelligibilis species. Ő is különbséget tesz a cselekvő és a szenvedő értelem közt. A cselekvő értelem functiója az, hogy a potentia szerinti értelmi, actu értelmivé válják. A cselekvő értelem hatásának a lehető értelemben olyannak kell lenni, mi által a tárgy értelmi léte szerint és sub ratione universalitatis képzelgetik, s épen ez az intelligibilis species, mely által a tárgy ismerete feltételeztetik.

Az értelem egyedül elő nem teremtheti az ismeretet, mert ezen feltevés mellett minden fogalmakat már eleve magában kellene birnia. De ez ellenkezik ismeretünk természetével, mert minden ismeret egy bizonyos tárgyra vonatkozik, s azon alapszik, hogy az alany a tárggyal bizonyos módon hasonlóvá tétessék. Tehát az ismeret a tárgy által is feltételeztetik, az nem pusztán spontán, hanem receptiv is. De a tárgy maga sem lehet ismeretünk egyedüli oka úgy, hogy az értelem tisztán szenvedőlegesen viselje magát. E tekintetben az ismeret tökélye nem egyedül a tárgy tökélyétől függ, mert minél inkább megfeszítjük gondolkodásunkat, annál tökéletesebb ismeretünk. Tehát az ismerethez az értelem tevékenysége és a tárgy együtt folynak össze. Az értelem a tiszta igazságok felismerésénél nem lehet munkátlan, mivel különben hiányoznék benne a legnemesebb működés, s ezért tárgya nemcsak az érzéki képzetek, hanem az ideák (species intelligibiles).

Mi az értelmi ismeret támadásának rendjét illeti, erre nézve úgy nyilatkozik, hogy azt ismerjük meg legelőbb, mihez a gondolkodásnak legkisebb megerőltetése kívántatik, ezek pedig a legspecialisabb fogalmak. Ha pedig a világos fogalmakról van a szó, akkor a legáltalánosabb fogalmakat ismerjük meg legelőbb, s erre következnek a fajfogalmak. Mert a tárgy világos ismerete onnan ered, hogy mi a különösen megismerjük mindazt, mi annak lényegébe be van foglalva. De a levőnek fogalma minden alárendelt különös fogalmakban miséigleg henrejlik, mivel valamennyi dolgok épen lények. Tehát egy fogalom sem lehet világos a levőnek vagy a lénynek megelőző fogalma nélkül. A levő (ens) fogalma tehát az első világos fogalom, s más fogalmat e nélkül világosan gondolni nem lehet. Ezzel meg van állapítva, hogy a világos ismeret a legáltalánosabb fogalomtól a legközelebb következő

fogalmak lépcsőzetén át a legutolsó fajfogalmakig halad, s hogy itt nem a különös, hanem az általános az első. Ezért a metaphysika, ha világos ismeretről van a szó, a többi tudományokat megelőzi, mivel ezek elveit felvilágosítja. Duns e pontra nézve is Tamásnak ellenlábosa.

4. Theologiaja.

a) Tan az Istenről.

Bizonyítások az Isten létele mellett. Az okozatról következtetni az okra Duns szellemében is az egyedüli mód, melyen az Isten lételének bizonyosságához eljuthatunk, és még sem akar megválni azon gondolattól, hogy azon tét „Isten van“ közvetlenül bizonyos. Ha egy tét, melyben az alany már magában rejti a tulajdonítványt, közvetlenül bizonyos; úgy a lét a legközvetlenebb és a legegyszerűbb, mi az Istenről elmondható. Az Isten létele tehát bebizonyításra nem szorul. De Duns Skotusnak itt azon saját észjárása van, hogy ő a fogalom és a lét ezen azonosságát csak annyiban engedi meg, mennyiben az Isten fogalma alatt még semmi határozottat nem gondolunk. Mihelyt azonban az Istent határozott fogalmánál fogva gondoljuk, azon tét, hogy Isten van, nem közvetlenül bizonyos. Ugyanis azon fogalom, melylyel az Istenről birunk, nem egyszerű, az össze van téve több fogalmakból, mert az Istent úgy gondoljuk, mint végtelent, szükségképenit, legfőbb lényt stb. Hogy ilyen fogalmat közvetlenül evidens módon mondjunk ki, ez csak azon föltétel alatt lehet, hogy azon momentumok együvé tartozása, melyekből a fogalom áll, már előbb közvetlenül evidens legyen. De azon határozottságok együvé tartozása nem magától világos, hanem azt a bebizonyítás által kell világossá tenni. Tehát akkor is, ha mi róla a létet kimondjuk, ezen tulajdonítvány benrejlése az alanyban nem lehet magától világos, hanem azt a bizonyítások által kell evidenssé tenni. Egész okoskodása azon sarkallik, hogy a tulajdonítvány egysége az alanyval kimutatandó. Ezen bizonyítások pedig csak a posterioriféle természetűek lehetnek, mivel azok a mi ismeretünkre nézve meg vannak határozva. Mily jellemző ezen tét az egész scholastikára! Belőle kitetszik, hogy a gondolkodás viszonya a maga tárgyához nem volt szabad. Mivel az Istennek, mint abszolút lénynek létele a priori, fogalmából be nem bizonyítható, ezt Duns szerint is csak a posteriori lehet tenni, a teremtményekből indulva ki. És mivel az abszolút lény relativ tulaj-

donságai közvetlenebb viszonyban állanak a teremtményekhez, mint az egyáltalánosak, mivel a relativumnak lételeből correlativumának létele közvetlenül foly; ezért először a relativ tulajdonságokat kell venni, hogy azok lételeből az egyáltalános lény létele behizonyíttassék. Azon tulajdonságok, melyekkel az egyáltalános lény viszonyban a teremtményekhez bír, vagy az okbeliségen, vagy a tökélyen alapuló tulajdonságok, s az okbeliség kétféle, mert tekinthetjük vagy az okozatot, vagy a czélt.

Tényleg van valami effectibile, mi vagy maga által, vagy semmi által, vagy más által van. Semmi által nincs, mert ilyen semmit sem okoz, maga által sem, mert semmi sem szüli magát, tehát csak más által van. Ha ezen más az egyáltalában első, úgy meg van az, mit keresünk, ha pedig más által okoztatott, akkor az előbbi eset tér vissza és így tovább. Ha tehát nem akarjuk a végtelen haladványt felvenni, mi nem lehet, mivel az észszel ellenkezik; utóljára el kell jutnunk az első és a legfőbb ható okhoz, mely maga által létezik. Első primitas.

Fel kell vennünk egy legfőbb czélokot. Mert az előhozott dolgok mind bizonyos czélokra is vannak rendelve, tehát egy czélbeli októl is függnék, mely fölöttük áll, mivel lételük céljának feltevése nélkül nem léteznének. Ha a czélok (causa finalis) ismét olyan, hogy bizonyos célra van rendelve, ekkor ismét magasabb czéltól függ, s így tovább. Ha tehát az észszel ellenkezőleg itt sem akarunk a végtelen haladvány szerint menni, utóljára eljutunk egy legfőbb célhoz, melyet már magasabb célra vonatkoztatni nem lehet. Második primitas.

Mint legfőbb ható és cél-ok, úgy egy minden dolgok fölött álló legfőbb tökéletes lény is van, mivel az előhozott dolgok kisebb nagyobb mértékben tökéletesek, a tökély ezek fokrendjének a legtökéletesebb lényben kell végződnie. Ha ez nem egyáltalános tökéletes, akkor azt ismét egy tökéletesebbre kell visszavinni, s így tovább. És mivel a tökély foksorozata sem mehet a végtelenig, utóljára eljutunk az egyáltalában tökéletes lényhez, mely az első. Ez a harmadik primitas.

Ezen primitások úgy következnek egymásra, hogy az egyik a másikat magában rejti. Egymaga által ható ok mindig egy cél miatt hat; de a legfőbb ható oknak a legfőbb cél miatt kell hatályosnak lennie. A legmagasabb ható ok nem egy rajta kívül fekvő cél miatt munkás, mert különben egy rajta kívül levőtől függne, s megszűnnék

legfőbb oknak lenni. Az tehát saját hatásának öncélja, s mivel munkássága a legfőbb célra iránylik, ebből következik, hogy a legfelsőbb ható ok a legfelsőbb. cél-ok is. Hasonló áll a harmadik primitásról. Az első ok nem viszonylik okozataihoz, mint *causa univoca* hanem mint *aequivoca*, mert okozatai vele nem egyneműek. De minden *causa aequivoca* tökéletesebb, mint okozatai, tehát az első oknak legtökéletesebb lénynek kell lenni. Az első primitas tehát magában zárja a harmadikat is. Azon lényt, melyet a három primitas alatt gondolunk, nevezzük Istennek, s így ennek létele be van bizonyítva.

A három praemissa bebizonyítja azt is, hogy az Isten egy, s a három primitásnál fogva az isteni lény szükségképeni, mert mi lételenek minden okát kizárja, s mégis létezik, az szükségképeni.

Itt a tér szűke miatt Duns Skotus érvelését csak a legegyszerűbben lehetett előadni. De nagyszerű azon munka, a mint a bebizonyítást az Isten lételéről kimerítőn fejtegeti. *) Ezt teszi a dialectikai élesség egész erejével és scholastikai subtilitással azon legfőbb, egész theologiai rendszerét magában foglaló munkájában, azon nagy commentárban, melyet Lombardi Péter sententiáihoz írt. Hogy az absolutum csak egy, az ennek fogalmában fekszik. Hogy a három primitas az absolutum fogalmában összeesik, az igenis világos; de nem oly világos az, hogy az ok és a cél az absolutumnak mozzanatai, azok, itt az ideának csak különböző jelzései. A főfogalom, mely körül az egész érvelés mozog, az egyáltalános okbeliség fogalma. Megteszi a különbséget a *causae essentialiter* és *accidentaliter ordinatae* közt.

Az Isten megismerhetősége. Megismerhetjük-e az Istent és mennyiben, hogy e *pontra* nézve Duns gondolkodásával megismerkedjünk, Tamás felfogására kell visszaemlékeznünk, ki azt tanítja, hogy értelmünk első tárgya az anyagi, és hogy tisztán anyagtalan tárgyakat az értelem e jelen életben nem képes megismerni, mivel az ismerő alany tehetségének megfelelő viszonyban kell állani az ismeret tárgyához. Duns erre azt feleli, hogyha az értelem az örök boldogság állapotában az anyagtalan állagok miségét megismeri, ennek rá nézve már most is lehetőnek kell lenni, mivel tehetsége ugyanaz marad, s működése semmiféle tárgyra nem vonatkozhatik, mely ismeretének első vagy tulajdonképeni tárgya alatt nem foglaltatik. Arra

*) Az érvelést egész mélysége szerint alaposan előadja Baur. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit Gottes. 2. köt. 589. stb. 1.

pedig, hogy ereje a dicsőség fénye által úgy emeltetik, hogy az anyag-talan állagokat is felismerendi, azt feleli, hogy az ily felemeltetés is az ennek megfelelő természeti tehetséget felteszi. Itt is látszik, hogy Duns Skotus jobban áll a valóság terén, mint Tamás. Hogy pedig a bölcsesek azt tanították, miszerint az értelem ismerete az érzéki képzetektől való abstractióban áll, erre a következőket jegyzi meg. Az értelem, ha az okozatot megismerte, természetesen kívánja az okot is megismerni, s ha ezt általában úgy a különösségben, s fogalma szerint is megismeri, de azon kívánság a lehetetlenre nem irányulhat, különben hiábavaló volna. Az értelem tehát megismerheti az anyag-talan állagot is, mivel ennek okozatát, az anyagot megismeri.

Semmiféle tehetség nem képes egy tárgyat általánosabb fogalom alatt megismerni, mint milyen tulajdonképi tárgyának fogalma, mivel máskép tárgyának fogalma nem volna adaequat. Azon legáltalánosabb formák, melyek szerint a látás megismer, a színek; de az értelemre nézve ismeretének legmagasabb formája nem az anyagi, mivel a lényeg fogalma alatt is megismerhet valamit, különben metaphysika nem volna az értelem számára való tudomány. Tehát a szellem lényegében fekszik az egyáltalánost megismerni. Ha a szellem a magában levőt, az anyag-talant megismerheti, úgy az Isten is lehet ismeretünknek közvetlen tárgya, s a szellem lényegével összeegyeztethetlen lenne oly függés a testtől, ha a szellem ismerete szükségképen függne az anyagi test közvetítésétől, s ha az egyáltalános ismeretet a jelen számára csak a transcendens túlvilágba kellene áttenni.

Ezen felfogása úgy Aqu. Tamás, mint genti Henrik elleni polemijája alkalmával fejlett ki. Duns Skotus szerint a szellem lényegéhez tartozik az egyáltalánosnak megismerése, s ehhez nincs szüksége a természetfölötti megvilágíttatásra. És minél szilárdabb azon nézete, hogy van egyáltalános ismeret annál bizonyosabban áll előtte az, hogy a véges értelem az Istent egyáltalános lényegénél fogva megismerheti. Világosan állítja, hogy mi birjuk az Isten miségi fogalmát, s ezért megtámadja a régi platói istenideával összefüggő nézetet is, t. i. hogy az Istennek tulajdonított attributumok közvetlenül nem vonatkoznának az Isten lényegére. Ha p. o. az Istent a bölcsesség fogalma alatt gondoljuk, ez szükségképen azt teszi fel, hogy van egy alany, melynek a bölcsesség lényeges tulajdonsága. És a mint vannak fogalmak, melyek az Istennek nemcsak negatív analogiáját fejezi ki a teremtménynyel, hanem az Istennel és a teremtménynyel akkép közösek, hogy mindkettő ugyanazon fogalom alatt foglaltatik, úgy vannak fo-

galmak, melyek nem a teremtményt, hanem csak az Istent illetik meg sajátképeni módon. Ezen categoriába tartoznak azon fogalmak, melyek egyáltalános tökélyt fejeznek ki, s ezek közt a legfelsőbb az egyáltalában végtelen lény fogalma. Mindemellett is ezen tanait gyengíti következő állítása: a véges értelem fel nem foghatja ugyan az Istent az ő végtelenségében, de mindemellett a véges állhat oly vonatkozásban a végtelenhez, mely által ez lehet annak számára a gondolkodó vizsgálódás tárgya.

Az itt előadottakra világosságot vetnek a következő pontok, melyek által Duns fejebb előadott ismeretelméletét is kiegészítjük. Az ideák egysége vagyis a nem-teremtett fény az értelemmel és a tárggyal együtt szüli a tiszta igazságot, s ennek megismerésénél az értelem nem tevékenytelen, különben a legmagasabb működéstől volna megfosztva. Az isteni értelem az ideák egysége, ezen egységbe felvéve azok egyáltalánosak, mint elkülönítettek gondolva csak viszonylagosak. Az isteni értelem az ideákat, melyek benne vannak, spontaneitása által elkülönítvén, ezen különös ideák által mozgatja az emberi értelmet, s ezzel együtt hat, hogy az értelmet természetes úton hozza elő. Ezen tétel további kifejtése által azt akarja mondani, hogy az isteni értelem, alapja az alanyi és a tárgyas egységének, a mód pedig, a mint ezen egység eszközöltetik, tisztán természeti, mennyiben annak oka az isteni értelem. A gondolkodás ép úgy alanyilag a mi gondolkodásunk, mint tárgyasán az isteni gondolkodás, s ezért illeti azt az alanyinak és a tárgyasnak azonossága. Ha tehát állítja is, hogy az Isten az emberi értelemnek nem megfelelő tárgya, ez főkép csak arra vonatkozik, hogy az emberi értelem az Istent nem közvetlenül, hanem csak az isteni értelem vagy a vele azonos ideák közvetítése által ismerheti meg.

Az Isten lényeges fogalma. Mi ezen fogalmat illeti, Duns itt is szemközt áll Tamással. Szerinte az Isten nem pusztán az egyáltalános lét, hanem szabad, egyáltalános ok, mint ismerő és akaró alany. Azonhan nála az isteni akarat nem más, mint teljes önkény, s ez theologiájának főhibája.

A *primum efficiens*, mint azt az isteni létről szóló bizonyításokban előadta, ismerő és akaró lény. A *primum agens* maga által működik, mivel minden esetleges ok egy magában levő okot tesz fel. De mindaz, mi *per se agens*, tehát a *primum agens* is, egy czél miatt munkás. Ennek alapján így gondolkodik. Minden természeti *agens* csak szükségképeni módon hatna, ha nem volna működésének

czélja. Ha tehát cél miatt hat, ennek alapja az, hogy egy a cél feltevő agentstől függ. Oly lény, melytől az egész természet hatása függ, csak a primum efficiens lehet, tehát az csak egy cél miatt lehet ható.

Ha a primum agens cél miatt hat, úgy a primum efficiens a cél indítja, vagy, mint az akaratoműködés által akart, vagy csak, mint természeti módon iránylott. Első esetben birunk, mit akarunk; második esetben a természeti iránylás a célra nem más, mint azonosság maga magával; a primum agens csak lényege természetét követi ép úgy, mint midőn a súly központja felé vonzatik, s az ok fogalmának helye nincs.

Van egy esetlegesen okoztatott, van tehát esetlegesen ható ok is, tehát akaró ok is. Az első abból következik, hogy minden közvetett ok csak annyiban hat, mennyiben az első által mozgattatik; ha tehát az első szükségképen hat, úgy mindegyik szükségképen hat, s ha a közvetett ok esetlegesen mozgat, az első ok is esetlegesen mozgat, mivel a közvetett ok az elsőnek mozgásától függ. A másik abból következik, hogy az esetleges hatásnak nincs más elve, mint az akarat, vagy mi az akaratot kíséri, mivel minden egyéb természeti szükségességgel hat, tehát nem esetlegesen.

Mivel tehát van valami esetleges, kell egyáltalános esetlegesnek is lenni, az Istent tehát csak, mint egyáltalában szabad alanyt kell gondolni. Ezen nézetét az angol bölcsező további nyomozásainak tárgyává teszi az Isten változhatatlanságának tanában is, s azon kérdésben, mikép egyeztethető össze az akarat szabadsága az Isten praescientiájával?

Aristoteles és Avicenna azt tanították, hogy az első ok szükségképeni és természeti módon azt okozza, mi mint első okozat belőle ered. Ennek megczafolása által törekszik az Isten szabad viszonyát a világhoz kimutatni. Ezen érvelésében a főgondolat, hogy az egyáltalános lény, mint ható ok, nem állhat szükségképeni vonatkozásban az általa okozotthoz, de ekkor úgy látszik, hogy az változó.

Erre úgy felel, hogy az akarat előhozhat valami újat a nélkül hogy maga megváltoznék, hogy az Isten örök idő óta akarhatott, hogy bizonyos időben valami, tőle különböző legyen. De itt azon új nehézség merül fel, hogy az Isten hatása időbe tétetik, és hogyha valami oly módon indeterminált, miszerint mindkét részről esetleges, a determinációnak ilyen teljes hiánya mellett semmi sem határozhatja meg magát a valóságra, s úgy látszik, hogy az Isten nem maga által hatá-

roztatik meg a cselekvésre. Erre először azt feleli, hogy mivel az Istenben semmi tökéletlen nincs, akarátának hatása sincs az időben, és hogy ő szabadságánál fogva úgy az egyikre, mint a másikra határozhatja el magát. Ha pedig azt kérdezzük, hogy az isteni akarat mért határozza el magát inkább az egyikre, mint a másikra, ezt azon indoklással akarja megfejtetni, hogy van egy egyáltalános kezdet is, hogy az akarat egyáltalános kezdete az, miszerint valami határozottat akar minden közvetítés nélkül, de az akarat oka csak maga az akarat. Van tehát olyan, mi teljesen esetleges.

Hogyan egyeztethető össze az Istenben az akarat szabadsága praescientiájával? Itt is azon tételből indul ki, hogy van valami esetleges, s ezt közvetlenül bizonyos igazságnak tekinti. Csak az a kérdés, mikép kell a dolgok esetlegességét igazolni? Csak azon feltevés mellett, ha az első okot közvetlenül esetlegesen hatónak gondoljuk. De az első, az értelem és az akarat által ható ok. Azon esetlegességet tehát vagy az az isteni értelemben vagy az isteni akaratban kell keresni. De az értelemből mennyiben ez minden akarattevényt megelőz, azt nem lehet leszámaztatni, mivel az értelem mindent természeti szükségességgel ismer meg. Az esetlegesség tehát csak az isteni akaratban keresendő, s miben áll, az csak a mi akaratunkon mutatható fel. Mi ez értelemben az akaratot, mint első működést illeti, az szabadon viszonylik az ellentétes cselekvésekhez, s ez által ellentétes tárgyakra irányulhat. De míglen a mi akaratunk különféle tárgyakra irányulhat, az isteni akarat irányulhat minden lehetőségre. Az Isten tehát tiszta akarás, mely a tárgyak egészletére vonatkozik. Ha az isteni akarat nem volna a tiszta akarás, hanem egy irányban meghatározott, úgy korlátozott volna. Mivel az Isten tiszta akarás, lényegénél fogva semmi szükségképeni tárgyra nem iránylik, minden tartalomtól eltekinthet, az tisztán formai működés. Épen abban áll az isteni akarat esetlegessége, hogy azt semmi sem határozza meg, tartalmát még a jó sem képezheti, mivel ha ilyen szükségképeni tartalom vele szemközt állana, az így meghatározott akarat elvesztené egyáltalános szabadságát, s nem határozatnék meg önmagából a teljes esetlegesség által. Ebben fogamzik annak is alapja, hogy Duns nem akarja elismerni azon különbséget, melyet az Istennek rendhez kötött és abszolút hatalma közt szokás tenni. Az Isten abszolút hatalma soha nem ellenkezik a rendhez kötött hatalmával, mivel az Isten azt teheti, mit akar, s az mindig jó, épen, mivel azt ő akarja. Ha mind, mit az Isten akar, azért jó, mivel azt az Isten akarja, úgy nincs tárgyas különbség a jó és a gonosz közt. Az Isten a jót nem

akarja, mivel az magában véve jó, hanem a jó, mit ő akar, azért jó, mivel azt ő akarja. A jó és a gonosz közti különbség tehát az Isten ideájában egészen indifferens, s mi ezekről az mindenről áll, úgy hogy magában véve semmi magában levő nincs, hanem minden az Isten abszolút akaratában vagy abszolút önkényében fekszik.

Duns felfogása nyomán, tehát az Isten lényeges fogalma abban áll, hogy ő tiszta akarat, s ezen akarat maga az isteni lényeg. Az Isten a semmi abszolút tartalom által meg nem határozott, hanem magát magából meghatározó abszolút akarat vagy abszolút önkény. Mennyiben minden levőnek szükségképeni feltevése az abszolút kezdet, az Isten az egyáltalában szükségképeni lény, az abszolút kezdet, de ezen abszolút kezdet teljesen esetleges.

Aqu. Tamás szerint az Isten az egyáltalános lét, Duns szerint az egyáltalános akarat, ez tehát nem taníthat egy, az abszolút léttel azonos szükségességet, mint Tamás, hanem csak abszolút szabadságot vagy önkényt. E pontban rejlik a scholastikának egy lényeges haladása, de egyszersmind nagy hiánya is. Haladás az, hogy Duns az állagtól átmege az alanyhoz. Az Isten nem az egyáltalános lény, hanem az egyáltalános akarat, nem a lényegének szükségessége által levő, hanem a magát maga által tételező. Ha az egyáltalános szabadság vagy önkény és esetlegesség a véges esetlegességnek legfőbb elve; úgy az Isten is csak úgy viszonylik magához, hogy az Isten az, a mi, nem azért ilyen, mivel ő magában véve az, hanem mivel ő magát abszolút módon akarja. Az Isten ideájának teljes transcendentiajában a tudományban ez által emelkedünk túl. Nemcsak az Isten egyáltalános, hanem a véges alany is szabad, és mivel a szabadság egyáltalános elv, a véges alany is a maga szabadságában végtelenségének tudatával bír.

Fontos a különbség a két legnagyobb scholastikus közt a szabadság fogalmára nézve. Tamás is megtartja a szabadság fogalmát, de a determinismus által áthatott rendszerében a szabadság csak más formája a mindenre végig húzódó szükségességnek, mivel rendszerében minden véges lény az egy végtelen lénynek csak modificációja, minden mozgás csak egy rezgése az Istentől, mint az első mozgatótól eredett mozgásnak. Itt nincs szempont, melyből az embert szemközt az Istennel szabad abszolút alanynak lehetne tekinteni. Az ő álláspontján az csak az általánosnak és a különösnek, a korlátlan és a korlátozott létnek mennyiségi különbsége, mely által az ember viszonya az Istenhez meghatározatik, s mire az oknak és az okozatnak viszonyát is vissza

lehet vezetni. Itt tehát a természetfölötti módon ható kegyelem fogalma helyén van. Mi az embert a fölötte állóval összekapcsolja, s az Isten szemléletében álló boldogságát eszközli, az őt természetén túl emeli, az rá nézve supranaturale. Ezen korlátot, melyet az Isten és az ember közti viszonynak mennyiségi felfogása szükségképen megállandósít, s az isteni lényeket az emberre nézve egy túlvilági, elérhetetlen viszonyba helyeztetni, Duns Skotus törte át a szabadság fogalma által. Azon mennyiségi különbség, mely az Istent az embertől végkép elválasztja, minőségileg az által szűnt meg, hogy az embernek is akarata szabadságában egyáltalános elve van, s rá nézve az Isten, kinek lényege az abszolút szabadság, többé nem túlnani, hanem tudatában közvetlenül jelen; végtelen lényegének elve és igazsága szintúgy benne, mint az Istenben van. Duns Skotus, hogy az embert szabadságának jogához juttassa, úgy következtet, hogy véges esetleges csak úgy van, hogy az Isten a tiszta akarat, abszolút esetlegesség. A szabadság fogalmában tehát elenyészik a véges és a végtelen közti abszolút különbség, s az Isten ideáját tekintve egész álláspontjával összefügg, hogy ő ellentétben Aqu. Tamás determinismusával, az indeterminismust emeli érvényre. Azon kérdést, hogy a teremtett akarat akarásának egész és közvetlen oka-e, úgy hogy az Isten arra semmi közvetlen, hanem csak közvetett hatással bír, a következő okoknál fogva határozottan igenli: 1) mivel másképp nem volna szabad és mivel esetleges módon semmit sem eszközölhetne; 2) mivel különben nem vétkezhetnék és általában nem cselekedetnék; 3) mivel másképp közte és más teremtmények közt semmi különbségnek nem lehetne helye. Ezzel a szabadság, mint egyáltalános elv ki van mondva, s a véges alany, mennyiben szabad, birhat tudattal lényegének végtelenségéről.

Mivel a szabadságot ily teljes értelemben eddig még nem ismerték, ezért Duns álláspontján a szabad, magát meghatározó alany, eljut teljes jogához. Azonban itt is látszik az egyoldalúság, mely ezen fogalomra nehezedik. Az alany lényege, mely nélkül igazán nem volna alany a szabadságban áll ugyan, de ez Duns Skotusnál csak a teljes önkény, és esetlegesség, és mivel az ember oly szabad alany, mint az Isten, csak önkény áll szemközt az önkénnyel. Az Isten és az ember viszonya, mivel a szabadság mindkét részen egy egyenlően abszolút kezdet, nincs közvetítve, s a véges és a végtelen közt nincs különbség. Tamás álláspontján az egyáltalános csak a lét, az állag, mely soha alanynyá nem lesz, Duns Skotus álláspontján van ugyan alany, de ez csak magát tételező akarat minden önközvetítés nélkül. Ily módon a

lét és az akarat abszolút fogalmuknál fogva gondolva szélsőségi határozottságok, melyek közvetítő egység nélkül széthullanak, A közvetítő kapocs csak a gondolkodás lehet, s még az Isten lényege, mint egyáltalános szellem nincs felfogva, a lét és akarat, állag és alany, szükségesség és szabadság közt az ellentét teljesen közvetítetlen. De az emberi haladásnak törvénye, hogy a végletek közvetítésének tudatára az ember csak akkor jő el, ha azok szemközt egymással már elég élesen felléptek.

Minél inkább lép előtérbe Dunsnál az önkény fogalma, a scholastikai gondolkodásból annál inkább eltűnik a következettség szilárd-sága. A scholastika azon iránynyal lépett fel, hogy bizonyításai a szükségesség jellemével bírnak. De Anselm után ezen jellem mindinkább eltűnt, s a bizonyításokban a szükségesség helyébe az önkény lépett. De ekkor mit használ minden bizonyítás, mit a szükségképeninek kimutatása, ha az Isten azt teheti mi neki tetszik.

Az Isten tulajdonságai. E pontra nézve is kitűnik Duns éles elméje. Itt azt kérdi, hogy az Isten egyszerűségében összeegyeztethető-e a lényeges tökélyek megkülönböztetése? E kérdésre úgy felel, hogy az Isten tulajdonságai vagy tökélyei közt nemcsak a mi gondolkodásunkban kell a különbséget megtenni, hanem hogy azok már a mi gondolkodásunk előtt és e nélkül úgy, mint azok az Istenben vannak, megkülönböztetendők. E pontra nézve azok ellen polemizál, kik az Isten egyszerűségével csak az eszményi különbséget tudták összeegyeztetni, s ezt is egyedül a külsőtől tették függővé, nevezetesen az értelem működésétől. Ő azt tanítja, hogy az attributumok, melyek mindegyike az Isten lényegét tökélyének legmagasabb ideája szerint foglalja magában, külső vonatkozás szerint meg nem különböztethetők, mert mit az egész idea magában foglal, az egyenlőképen vonatkozik mindenre, mi az idea által meghatároztatik. A külsőben, a végesben nincs meg a különbség elve, sőt inkább a véges vonatkozása az ideára abban áll, hogy az ideában minden véges különbség benvan. Midőn azt mondja, hogy az attributumok felteszik a személyeket, s azok nem egyebek, mint személyek, ezt egy más fordulat szerint így magyarázza. Az Isten megismeri a maga lényegét, mennyiben az igaz, de nem mennyiben az jó, s akarja azt, mennyiben az jó, de nem, mennyiben az igaz. Örök idő óta tudta, hogy lényegét megismeri és akarja minden külső vonatkozás nélkül, mivel ilyen működés az immaterialitásnak közvetlen eredménye. Az ő lényege az igaznak és a jónak fogalmát magában rejti minden külső vonatkozás nélkül, ép úgy az isme-

rőnek és az ismertnek, az akarónak és az akartnak fogalmát az ő saját lényeges különbségében.

Az isteni boldogság abban áll, hogy benne az értelem és az akarat működései teljeseek. Ezekre és azok kölcsönös viszonyára vonatkoznak minden isteni attributumok, s mivel az isteni boldogság semmi külső vonatkozástól nem függ ebből kitetszik, hogy az attributumok különbségét a külsőre vonatkoztatni nem lehet.

Minden isteni tökély csak akkor abszolút, ha tárgyas valósága az Isten lényegében van minden értelemműködéstől függetlenül. Ellenkező esetben az Isten nem volna az egyáltalában tökéletes lény, lehetne még egy magasabbat gondolni, sőt így a legfőbb tökély nem is léteznék, mert a teremtmény tökélye csak véges, s az az Istenben sincs, ha benne valójában nem létezik, az akkor csak képzelt. Duns tehát az Isten egyáltalános ideájából következtet az attributumok valóságára. A lényeges isteni tökélyek közti különbség tehát nem pusztán olyan, mely ugyanazon tárgynak csak különböző felfogási módjában állana, hanem minden értelemműködést megelőző. Bölcsesség és jóság lényegileg különböznek egymástól, különben a közönséges értelemben is a bölcsesség a jósággal azonos volna. Az isteni tökélyek nem alapulnak a fogalmak azon különbségén, melyek által a teremtett dolgok analogiája szerint az egy isteni lényeket mi gondoljuk, hanem azok maguk az Istenben különbözők.

És egyszersmind kimutatja, hogy az Isten lényegében rejlő különbség nem ellenkezik az Isten egyáltalános egyszerűségével.

Duns Skotusnak tehát azon tana, hogy az isteni attributumok különbsége az Isten lényegében alapszik, lényeges haladás a platói idealismuson túlhaladni, s az isteni lényeg megismerhetlenségétől a keresztyén tudat határozottabb istenfogalmához haladni. Mert az Isten lényegében levő valódi különbség tárja fel a gondolkodás előtt az isteni lényeg egyáltalánosságát. Így az alany öntudata teljes energiájában lép elő, s a gondolkodás igazi, mert tartalma nemcsak alanyi képzet, hanem a dolognak tárgyas valósága. A keresztyén istenfogalom kifejlésében ez fontos fordulópont, melyet Duns Aqu. Tamással és elődeivel szemközt megalapított.

Háromság. A scholastikusok a háromságot a gondolkodás és az akarat lélektani viszonyára alapították. Ez alapot Duns annál inkább megtartja, minél inkább feladata a valódi különbséget kimutatni. E tanban kiindul a productio fogalmából, és itt felteszi, hogy az Istent csak mint gondolkodó és akaró szellemet lehet tekinteni. Hogy

az Istenben van productio, ezt ezen észletre alapítja. Mi fogalmánál fogva elegendő productiv elv, az mindenben van, hol az magában véve és tökéletlenség nélkül van meg, de az értelem, mennyiben értelmi tárgya van, fogalmánál fogva productiv elv egy előhozott ismeret tekintetében, tehát mindenütt lesz, hol az valójában van. És mivel az értelem az Istenben igazi fogalmánál fogva van, kell benne is egy szült tudás (notitia genita) productiójának lenni. Így van a dolog az akarattal is. Hogy csak két productiv elv van, ezt is bizonyítgatja. Minden többséget a lehetőségig egy egységre kell visszavezetni. De azon két productiv elv közül egyet a másikra visszavinni nem lehet, mert az egyiknek a természetnél fogva van hajlandósága a hatásához, a másik szabadon önelhatározásánál fogva producál. Tehát az elveknek csak dualitása lehet a természet és az akarat elve. De e két elvnek fogalmuknál fogva az elsőben kell lenni, mivel ebben minden elvszerű, s azt más magasabb elvre visszavezetni nem lehet. Az igen helyes felfogás, hogy úgy az értelem, mint az akarat productiv és concrét, de helytelen az hogy az értelmet csak úgy fogja fel, mint a természet hatását, s nem mint szabadságot.

A productiv elvek az Isten lényegében, a személyek különbségének alapja. De mikép lehetséges, hogy az isteni lényeg egységével a személyek többsége megállhat? Ez a főkérdés e tanban. Hogy a lényeg egységével a személyek háromsága nem áll ellenmondásban, ezt a neki sajátosságos subtilitásával igyekszik kimutatni. Egy forma, mely a nélkül, hogy elosztatnék és kiterjedne, az anyagot meghatározhatja. Ilyen forma a lélek viszonyban a szerves testhez, mely általa meghatároztatik. Ezen tulajdonság neki nem mint tökéletlenség sajátja, mivel az a természeti formák közt a legtökéletesebb. A többi formák oly korlátozottak, hogy kiterjedés nélkül az anyagnak több részeit meg nem határozhatják. Ez alapon így okoskodik tovább. Ha oly egység egy többséggel van összekapcsolva, és ez semmi tökéletlenség sem, mivel az egy; úgy, ha mindkét részről minden tökéletlenséget elhagyunk, egy tökéletes egység egy többséggel megállhat. Hogy a lélek az anyagot meghatározza, ez rajta a tökéletlen, valamint az is, hogy a többség ugyanazon egésznek részeiből áll. Ha ezt a lélekre nézve elhagyjuk, marad egy forma, melynek tökéletes egysége van, de az anyagot nem idomítja, hanem az egész létet adja, még pedig egy többségnek, mely nem áll egy egésznek részeiből, hanem magában subsistál. Van tehát egy természet, mely több különböző alanyoknak az egész létet adja. És az isteni lényeg, mely korlátlan és tökéletlenség nélküli, több kü-

lönböző alanyoknak adhatja az egész létet. Ezen okoskodás nagyon keresett, s alapja a korlátlan isteni mindenhatóság.

Noha a kitünőbb scholastikusok a fiú és a szellem különbségét viszonyban az atyához azon alapra fektették, mely szerint az emberi szellem természetében gondolkodás és akarat két lényegesen különböző működés; azon pontra nézve mégis eltérő nézeteik vannak, hogy természeti istentudatunk mikép rejti magában a háromság ideáját. Aqu. Tamás tagadólag felel, mivel az ember a természetes ész útján csak a teremtményről juthat el az Isten ismeretéhez. De a teremtmény csak oly módon vezet az Isten ismeretéhez, mint az okozat az okhoz, s így a természetes ész csak annyit ismerhet meg az Istenről, mennyi őt, mint a minden lét elvét illeti. Mivel pedig az Isten teremtő ereje az egész háromsággal közös, s mi az Istenről a lényeknek csak egységét ismerhetjük meg, de nem a személyek különbségét; minden törekvés, a személyek háromságát a természetes ész által bebizonyítani, csak a hitet gyengíti. Lehetetlen itt azt nem kérdezni minő hit az, melyet az Istentől adott ész megérteni nem képes? Ha az isteni lényeg életében a különbségeket, mint valóságos személyeket gondoljuk, úgy természetes, hogy a háromság felfoghatatlan. A scholastikusok azon bátorsággal sem bírtak, hogy a képtől és képzettől, melynek formájában az egyházi tan létezett, a fogalomig haladtak volna. Duns szerint, ha a szellem tehát az isteni szellem lényegét is a gondolkodás és az akarat két elemébe tételezzük, úgy a háromság ideája az emberi észre nézve nem egészen felfoghatatlan, s okoskodása itt is olyan, hogy az Isten teljes felfoghatatlanságának álláspontján túlelmelkedik, Ő a kérdést azon formában teszi fel, hogy megvan-e a háromság képe a szellemenben, s ezzel igen hosszasan foglalkozik. De az egészből kitetszik, hogy a fejtegetés csak a formai indokolásnak szolgál támpontul, melyre nézve a tartalom közönyös, s ezen formalismus különösen Duns jellemzi.

Azon kérdés is, hogy az isteni személyek a relatiók által különböznek-e egymástól, azok közé tartozik, melynek megoldásában a scholastikusok kimutatták éles elméjüket. Aqu. Tamás, mint láttuk, azt tanította, hogy a személyek subsistáló relatiók. Duns Skotus is ezen nézet mellett több érvet hoz fel. Többek közt azt mondja, hogyha a személyek nem a relatiók által határozatnak meg, úgy mindegyik személy csak az által lehet ezen bizonyos személylyé, mi az, abszolút módon. Így az abszolútum az abszolútumhoz járul, mi által szükségképpen összetétel támad; ugyanazon abszolútum által, melyben az isteni

személyek egyek, nem lehetnek egyszersmind személyesen különbözők, tehát csak más absolutum lehet, s így az absolutum van az absolutum mellett. De Dunse ezen nézetével szemben ellenkező érvet is hoz fel. Nevezetesen a relatio fogalmánál fogva azt mondja, hogy nem a relatio az, mely az alany lételetét egyelőre meghatározza. De mi lehet az oly gondolkodás eredménye, mely egy tételt tekintve, úgy melette, mint ellene egyenlőképen hoz fel érveket? Már Duns tanítványai mondták, hogy ők csak sejtik, mit akart mesterük mondani, a thomisták pedig hitték, hogy az ő nézetüket védi. Hogy a személyek összeesnek-e a relatiókkal, vagy pedig ezektől különbözők, igenis ezen fekszik az egyházi háromságtan súlya. De mivel már a főpont, melyből az egész érvelés kiindul, náluk nem tiszta fogalom, az e körül kifejtett subtilis dialektikájuk annál szegényebb tartalom tekintetében. A gondolkodás ezen formalismusa Dunsnál tetőzik. De az eredmény nem más, mint oly határozottságokat egyesíteni akarni, melyek minden belső közvetítés nélkül csak a külső egység viszonyába léphetnek egymással, mint ez a háromsági személy fogalmán kitűnik, mely sem pusztán relatio, sem személy valódi értelemben, és mégis mindkettőnek kellene lenni. És Duns is utóljára azt mondja, mit Aqu. Tamás, t. i. hogy a háromság nem észigazság, melyet a természetes ész utján lehetne megérteni. De ekkor önkénytelenül felmerül a kérdés, miért fejtegetik ők ezt a gondolkodó észnek még pedig nagy megerőltetésével?

b. Világ.

Az isteni ismeret tárgya nemcsak az isteni lét, hanem az istenenkívüli is. Az isteni gondolat a dolgokat megelőzi, mivel ezekhez, mint prototypus, mint idea viszonylik.

Aqu. Tamás a teremtett dolgok ideájának az isteni lényeget tekintti, mennyiben az kifelé a teremtett dolgok által utánozható; ellenben Duns Sk. azt állítja, hogy a teremtett dolgok az isteni lényegiséghez úgy viszonylanak ugyan, mint az utánkép az előképhez, de ebből nem következik, hogy maga az isteni lényegiség azok ideája. Ő a dolgok eszményi okát csak az isteni értelemben helyezi. Midőn az Isten a maga lényegét, mint kifelé utánozhatót megismeri, ezen ismeret alapján a dolgokat valójában gondolja, melyek az ő lényegiségét kifelé különböző módon utánképíleg előadhatják. Az isteni lényegiség tehát azon gondolathoz, melyben az Isten a rajta kívüli dolgokat gondolja, nem viszonylik, mint species informans. mely által az

Isten ezen dolgokat gondolja, hanem csak, mint alap, mely által az isteni értelemnek lehetővé tétetik a dolgokat gondolni. Az idea tehát maga a dolog, a mint az isteni értelemben, mint gondolt létezik. Annak az Istenben nincsen alanyi, hanem csak tárgyas, gondolt létele, vagyis az nem maga az isteni lényeg, hanem az Isten gondolata valamiről. Tehát a dolgok nemcsak általános lényegiségének, hanem az egyes egyedeknek is megvannak ideáik az isteni értelemben.

A dolgok ideái vagyis azon alap, melyen a dolgok belső lehetősége nyugszik, abban áll, hogy az Isten azokat lényege közölhetőségének alapján kifelé úgy gondolja, mint azok vannak.

De az isteni értelem a dolgokat csak ezen eszményi lételtük szerint hozza elő. Hogy valódi létre jussanak, az isteni akaratnak kell belépni, ez minden valódiság oka. Csak ha az isteni akaratot tételezzük, a valódiság okának lehet a teremtmények esetlegességét megóvni, s ezt is csak azon feltétel mellett, hogy az isteni akarat nincs szükségképen determinálva, hanem szabadon cselekszik (önkéntesen), mert ha az Isten nem szabadon, hanem szükségképen akar, úgy minden szükségképeni és nem esetleges. Hogy az Isten a dolgokat így akarja és nem szükségképeni módon, ez a feljebb előadott lényeges fogalmából következik. Ha szükségképeni viszonyt állítunk fel, az Isten, mint ok és az általa okozott közt, úgy az Isten ezen okozott nélkül meg nem állhat, s ekkor nem volna magából szükségképeni és tökéletes. Az egyes esetleges dolgokra nézve semmi más alap nincs, mint az Isten akarata. De mivel az isteni szabadság, szabadság az akarás különféle tárgyaihoz, s nem az ellentétes működésekhez; ezért az Isten azon elhatározása, hogy világot teremtsen, oly örök, mint ő maga. De ebből nem következik, hogy a világ szükségképen örök. Ha a világ csak az időben lép be a valóságba; ez által az Istenbe semmi változás be nem vitetik. Az akarat akarhat valamit a későbbi időre nézve, s ha az, mit akart, később áll be, ezért az akarat meg nem változik. Az új az előhozottban van meg, s nem az előhozóban.

De ha minden valódi lét az Isten szabad akarata által feltételeztetik, szükséges, hogy az Istennek legyen hatalma kifelé is hatni, kell, hogy mire magát elhatározta, azt végre is hajthassa. Ezen hatalom annyiban végtelen, hogy végtelen sok hatásokra terjed ki. Aqu. Tamás szerint a különbséget alkotó elv maga az Isten, mennyiben az univerzum szervességéhez tartozó különfeleség nélkül az Isten, lényegének

egyáltalános voltában nem nyilatkozhatnak; ellenben Duns Sk. álláspontján az elv a szabad akarat, s a véges alanyok eredeti szabadságában és egyenlőségében áll a világ tökélye.

Megismerhetjük-e mi az isteni hatalmat, mint valódi mindenhatóságot? Ezt ő tagadja. Mindenhatóság alatt tágabb értelemben érti azon hatalmat, mely minden lehetőt közvetlenül vagy közvetve más ok által előhoz. Szorosabb értelemben az azon hatalom, minden lehetőt közvetlenül más ható ok közrehatása (concursum) nélkül előhoznia. Tágabb értelmű isteni mindenhatóság már az első primitívban, mely szerint az Isten mindennek első ható oka foglaltatik. Az tehát az ész által megismerhető. A szorosabb értelmű mindenhatóság ismeretét a hitnek köszönjük. Mert noha igaz, hogy az első ok magasabb hatalommal bír, mint minden alárendelt okok, ebből nem következik, hogy a második ok hatását közvetlenül előhozhatná. Az okok rendjéből ezt nem lehet következtetni. Ha az elv de nihilo nihil fit mérvadó, úgy kizáratik az, hogy az Isten okozatot idézne elő egy másodrendű ok közrehatása nélkül. Tehát az Isten mindenhatósága a theologia értelmében tisztán hitezzik, mely nem foglal ugyan magában észellenest, de az ész által közvetlenül be nem bizonyítható. Duns Sk. tana a teremtésről azon elven alapszik, hogy az Isten a primum efficiens, s mint ilyen közvetlenül hozhat elő valamit, különben nem volna primum efficiens. Megkülönböztetheti a productiót és a creatiót, s a kettő úgy viszonylik egymáshoz, mint az ideális és a realis lét.

Duns Sk, hogy a semmiből való teremtés fogalmát meghatározza, csak azon tételnél állapodik meg, hogy a valódi lét az eszményt felteszi; de azon kérdés részletesebb fejtegetésébe, hogy az idea miképp viszonyul úgy az Isten lényegéhez, mint a dolgok valódiságához, nem bocsátkozik.

Azon tan pedig, hogy a teremtett világ az isteni önkény eredménye, nem más, mint hogy a világ, a maga hatalmával játszó Isten műve. Az isteni szabadságot, mint önkényt képzelni azon hiány, hogy a szabadság azonosságát a szükségességgel be nem látjuk. De ezen felfogást a középkor még nem ismerte. Az Istenre nézve szükségképeni, hogy világot teremtsen, s ezen szükségesség az ő szabadsága, mert természete szerint cselekedni rá nézve nem kényszer. A szükségesség és a szabadság azonosságának fogalma ezen philosophiai kifejezések szerint elő nem fordul ugyan a keresztyén vallásban, de a helyett használja a szeretet gondolatát, mi legszebb kifejezés.

c) Lélektan.

Duns Sk. szerint is az értelmi lélek a test lényeges formája. A gondolkodás az embert fogalmánál fogva megilleti, mert épen azért, mivel ember, gondolkodik. De a gondolkodás nem organikus működés, mert az érzéki tárgyak egy bizonyos körére szorítkozik; ellenben a gondolkodás az általánosra és érzékfölöttire iránylik. Az ember az által, mi benne a gondolkodás alanya, tehát a lélek által ember. Az pedig, mi által egy lény az, a mi az ő lényeges formája, tehát a lélek az ember lényeges formája. De noha ez a lélek viszonya a testhez, még sem lehet állítani, hogy az az emberben az egyedüli lényeges forma. Több lélek nincs ugyan az emberben, s az értelmi lélek magában foglalja a növényi és az érző erőt is; mindemellett is az értelmi lelken kívül a testre, mint ilyenre nézve még egy más lényeges formát kell felvenni, azt, mely által a test, mint szerves az, a mi. Ezt genti Henrik nyomán így nevezi: *Forma corporeitatis vel mixti*. A test ugyanis, mint az elemek formált elegyülete, vagy mint szerves test már megvan, mielőtt vele a lélek összekapcsolódik. Az emberi test tehát, mint szerves nem a lélek által van, annak már lennie kell, hogy azután a léleknek vele való összekapcsolásából az ember, mint élő, érző és gondolkodó eredményeztethessék. De ha a test a lélek nélkül szerves, innen foly, hogy létele más forma által feltételeztetik, mely nem a lélek. A szerves test saját formája által viszonylik azután a lélekhez, mint anyag, mely egységben a lélekkel, mint formával teszi az embert. De az ember ezen összetétel ellenére is egységes természetű. Mert anyag és forma, mint mindentűt, itt is egységben egymással egy egységes harmadik lényt tesznek, mely mint ilyen lényeges alkatelemeitől különböző. Sőt az emberben ezen egység a legtökéletesebb, mert az értelmi lélek, mint a testnek lényeges formája, ezzel bensőbbben van egyesítve, mint minden más forma az ő anyagával, miután a legtökéletesebben disponált anyagnak a legtökéletesebb forma felel meg, pedig az emberi test legtökéletesebb és mivel a tökélyvel együtt az egység is növekszik, az ember, mint a legtökéletesebb lény legfőbb egység is. Erre azt kell mondani, hogy az nem igazi egység, midőn a már kész testbe a lélek csak kívülről járul. És tanából nehéz megtudni, hogy mi a testnek igazán lényeges formája.

Az emberi lélek, mint szellemi, egyedi lény is. Nem a testtel való összekapcsolása egyedíti azt, hanem [már azelőtt, s magában véve is egyedi, van haecceitása. De ekkor kérdés támad, hogy az

emberi lelkek az anyaggal való kapcsolat előtt is képeznek-e egységes fajt vagy a faj egysége, mely alá esnek, csak azon kapcsolat által feltételezzetük-e? Ezen kérdést általánosítja, s azt kérdi, hogy több szellemi lény egy faj alá esik-e vagy nem? Minden természet még az isteni is több suppositummal közölhető? A teremtett szellemi természet több individuummal közölhető, melyek szám és individualitas szerint egymástól különböznek. Megvan tehát az egy faj egyedeinek sokasága. Ezen tan abból foly, a mint az egyes viszonyát az általánoshoz gondolja. Tehát nem áll, hogy minden angyal egy fajt képez, valamint az sem, hogy az emberi lelkek csak azért esnek egy faj alá, mivel a testtel vannak összekapcsolva.

Azon kérdésre, hogy támadnak az egyes lelkek, három felelet lehetséges. A lélek vagy az anyag magbéli potenciájából vonatik ki, mint más formák, vagy egyik lélek a másikból támad, vagy az Isten által közvetlenül teremtetik. Felhoz érveket, hogy a két első eset lehetetlen, tehát csak a harmadik marad meg. Az ember tehát az embert csak dispositive nemzi, mennyiben t. i. a nemzés által az anyagot az egyéni lélek utólagos felvételére disponálja.

Az emberi lélek romolhatatlan. Ez hit elv, tehát ezt tagadni nem lehet. De más kérdés, lehet-e ezt észokok által is bebizonyítani? Ezt tagadja. További a scholastikát foglalatoskodtató kérdés az, mikép viszonylik a lélek az ő erőihez? Itt is eltér Tamástól, s azt tanítja, hogy a lélek és potenciái közt realis különbség nincs, azok a lélekkel ugyanaz. Mennyiben a lélek a testnek a lényeges létet adja, az annak formája; de mennyiben, mint tevékeny mutatkozik, egy munkás erő fogalma alatt jelenik meg, s mi azt azon működésnek különböző iránylatai és tárgyai szerint különböző erők fogalma alatt fogjuk fel. A lélek tehát nem az állagától különböző erők, hanem maga által munkás. A különböző erők csak azon különböző irányokat és módokat jelzik, melyek szerint a lélek munkás. Az helyes felfogás, hogy a különféle lelki erők csak az egy lélek lényegének különböző nyilatkozatai; de azon tétel, hogy a lélek a testnek a lényeges létet adja, nem hangzik össze azon tétellel, hogy a szerves test már megvan mielőtt vele a lélek összekapcsolódik.

Az egy lélek a különböző erőkhöz azon különböző irányok és vonatkozások által van determinálva, melyekkel működése általában birhat. De ezen különböző vonatkozások ismét működése lényeges tárgyainak különfelesége által feltételezzetnek. Midőn a lélek működése az érzékfölöttire vonatkozik, ez által az feltételezzetük, mit általá-

ban értelmi potentiának nevezünk; ha pedig a lélek működése az érzékire iránylik, ez által az érzéki potentiák föltételeztetnek.

Mivel a lélek működésének különböző iránya hozza magával, hogy a lélek egyik működése formai fogalmánál fogva nem az, mi a másik; a lelki erők közt csak ezen formai különbség van. Mily határozottan emeli ki Duns az akarat szabadságát, feljebb láttuk. Az emberi akarat szabad a választásban az ellentétes határozottságok közt. Az akarat tehát semmiféle determináló befolyás alatt nem áll. Az akaratot nem a tárgy indítja, mert ez természetesen hat. Ha tehát az akaratot a tárgy, mint ok indítja, úgy nem áll az akarat hatalmában a tárgyat akarni vagy nem. Ha pedig ez áll, úgy vége van az akarat szabadságának, mivel többé nem az akarat határozza el magát, hanem más által határoztatik meg. De mi tetteleg akarhatjuk vagy nem akarhatjuk ugyanazon tárgyat; ellenben oly természetesen ható, mint milyen a tárgy, ellentétes hatásokat soha elő nem idézhet. Az akarat minden cselekedeteinek egész oka. Ha az ellenkezőt vennők fel, ez cselekedeteink esetlegességét megsemmisítené, mert egy cselekedet esetlegességének alapja csak oly ok lehet, mely magában véve indeterminált, s közönyösen viszonylik az ellentétesekhez. De hogy ily indifferens ok esetleges hatást idézzen elő, ez csak úgy lehetséges, ha maga határozza el magát egy bizonyos cselekvésre, ha pedig más által határoztatik meg, úgy működése nem esetleges, hanem szükségképeni. Az akarat tárgyának megismerése értelmünk részéről tehát akarásunkhoz nem viszonyulhat mint indító ok, hanem csak, mint *conditio sine qua non*, mennyiben ismeretlent nem kívánhatunk. Itt tehát az indeterminismus a maga eredetiségében tisztán ki van mondva, s ennek annyiban van igaza, hogy az akarat minden lélektani kényszert kizár, s mint feltétlen ok működését minden pillanatban megszakíthatja, s önelhatározásának korlátlanóságánál fogva mindent előlről kezdhet. De az indeterminismus feledi, hogy az akaratnak, pusztá önelhatározhatásának határozatlanságából ki kell lépnie, s magát valamire elhatároznia. Hogy pedig az, mire magát az ember elhatározza, nem lehet közönyös, ez az erkölcsi törvény fogalmából világos, mert ez az emberi akarat elve és tartalma, tehát szükségképeni. Az indifferentismus fél ezen szükségességtől, holott az az ember saját eleme annyira, hogy e nélkül erkölcsi, jogi, általában az embernek lényeges viszonyai nem gondolhatók.

Természetes dolognak fogjuk találni, hogy Duns azon kérdéssel is foglalkozik, hogy a két tehetség közül rangra nézve melyiknek van

felsőbbsége, az értelemnek vagy az akaratnak? Ő genti Henrikkel együtt Aqu. Tamással szemközt a felsőbbséget az akaratnak ítéli oda. Igaz, hogy bizonyos tekintetben az értelem a feltételező, mert az akarat számára a kívánság tárgyát mintegy elébe tartja. De szerinte ez is csak szolgálati viszony. Ellenben az akarat műve az, hogy az értelmet az ismeret tárgyára irányozza vagy attól elvonja. Kik azt mondják, hogy az értelemnek van előnye az akarat fölött, mivel tárgya t. i. az igazi, feljebb és a léthez közelebb áll, mint az akarat tárgya t. i. a jó; ezeknek azt válaszolja, hogy az igazi és a jó nem valódiilag különbözők, s a dolognál fogva a léttel mindkettő azonos. Itt Dunsnak annyiban van igaza, hogy mindkettő idea. Az ember a legtökéletesebb jóval tökéletesebben egyesül az akarat, mint az értelem által. Mivel tehát nem áll az, hogy az értelemnek volna felsőbbsége az akarat fölött, nem lehet állítani, hogy a boldogság, melyre az ember rendelve van, fogalmilag az értelem működésében állana. Sőt a legfőbb boldogság (beatitudo) lényegileg az akarat működésében rejlik, mert a legfőbb boldogság csak azon működésen alapulhat, mely által legtökéletesebben és legközvetlenebbül egyesítettünk a legfőbb jóval. Ez pedig az akarat működése a szeretetben. E működéshez az értelem által nyújtott ismeret feltételek ugyan, de az, mi más dolog levésére nézve feltételek, még nem tökéletesebb, mint ezen más, sőt a dolog megfordítva áll. Ha a legfőbb boldogság a jónak ismeretében állana, akkor az akarat az ismeretben találná célját. Ellenkezőleg az ismeretnek célja az akaratban van, tehát az akarat öncél, mert mi az által közvetlenül és tökéletesen egyesítettünk a legfőbb jóval, lételünk céljával. Duns azt még be nem látja, hogy az ismeret, a gondolkodás is felteszi az akaratot ép úgy, mint ennek működése a gondolkodást. Épen ezért a kettőnek egymáshoz való helyes viszonyát sem határozhatta meg kielégítőképen. Hogy a kettő mikép hat be egymásba, ezt tisztán és teljesen sem ő, sem más scholastikus meg nem oldotta. Hogy oly ellentétek, milyenek p. o. az elméleti és a gyakorlati szellem, vagy az értelem és az akarat, mikép foglaltatnak egy magasabb egységben, ez a speculativ gondolkodás műve, ehhez pedig a középkor csak a kezdetet tette meg.

d) Ethika.

Az erkölcsiség legfőbb szabálya az isteni akarat, mert cselekedetünk törvényét az írja meg. Igen, de ebből az világlik ki, hogy az akarat a maga tartalmára nézve nem lehet indifferens. Megkülönböz-

teti a természetes és az adott (lex positiva) erkölcsi törvényt. A természeti erkölcsi törvényt bizonyos tekintetben a természet plántálta be az emberi szellembe, azt természeténél fogva megismerheti. Az adott erkölcsi törvény a szabad isteni akarattól függ, s így azt csak külső tanítás által ismerheti meg. Az isteni akarat az emberre nézve külső? Ez természetes következménye azon tanának, hogy az isteni akarat merő önkény. Ennek nyomán cselekedeteinkben háromféle jót emel ki: Bonum naturale, morale et meritorium. Természetes jó azon cselekedet, melyben minden adva van, mi természeti létét teszi; ellenben egy cselekedet erkölcsi jósága abban áll, hogy benne minden meglegyen, mi hozzá az ész erkölcsi törvénye szerint kívántatik. Érdemileg jó a cselekedet akkor, ha benne azon kellékek is megvannak, melyeket az Isten kíván, hogy a cselekedetet a természetfölötti rendben elnyerhető örök jutalomra méltónak ítélje.

E szerint azt kérdezi, melyek cselekedetünk kellékei a természeti, az erkölcsi és az érdemre méltó jóságra nézve? Cselekedetünk természetes jóságához tartozik az ok, a tárgy, a cél és a cselekvés bizonyos módja, mert ezen dolgok szükségesek a végett, hogy a cselekvés már általában, mint physikai tett legyen lehetséges. Cselekedetünk erkölcsi jóságához megkívántatik egyrészt, hogy a cselekedet szabad, másrészt, hogy a tárgy, a cél és a cselekvés módja az ész erkölcsi szabályához hozzámért legyen. Az ész erkölcsi szabálya pedig nem más, mint az isteni törvény, mennyiben azt az ész megismeri. És mivel az isteni törvény az isteni akaratból ered, akaratunk akkor lesz jó, ha azt akarja, mit az Isten akar. Mi pedig a cselekvésnek az érdemre méltó jóságát illeti, ez az által feltételeztetik, hogy a cselekedet egyrészt a szeretetből (charitas) eredjen, és hogy azt másrészt az ember az Istenre, mint természetfölötti végcéljára vonatkoztassa.

Ezek folytán egy cselekedetben a gonoszság abban áll, hogy hiányzik benne valami azon kellékek közül, melyek az erkölcsi jót alkotják. Gonosz tehát a cselekvés, ha az vagy tárgyánál, vagy céljánál, vagy módjánál fogva az ész erkölcsi szabályával, illetőleg az isteni törvénytellen ellenkezik. Tehát minden erkölcsileg rossz cselekedetben meg kell különböztetni az anyagi és a formai elemet. Az anyagi elem maga a tett (actus), mennyiben physikai lételeménél fogva vétetik, mely szerint, mint valami positivum jellemzi magát. A formai elem abban áll, hogy ezen tett meg van fosztva azon helyes rendtől, melyvel birnia kellene az erkölcsi törvénytellen fogva a tárgy, a cél és a

mód szerint. Mivel a formai elem mindenütt a lényeghatározó, *) itt is ezen megfosztás a tartozó igazságosságtól képezi cselekedetünkben az erkölcsi rosznak tulajdonképi lényegét, holott maga a cselekvés physikai létele szerint, s minden privatiótól elvonva, a mint valami positivum, úgy valami természetes jó is. Azokat, kik azt tanítják, hogy az erkölcsi rosz csak *causa deficiens*, arra figyelmezteti, hogy ez csak annyiban áll, mennyiben az erkölcsi rosz lényegénél fogva, t. i. mint a tartozó igazságosság privatiója vétetik; de máskép a gonoszság is, mint physikai tett, *causa efficiens*.

Az erkölcsileg rosz cselekedetet nevezük bűnnek. Gyökere tehát az akaratban van, mert az akarat lépi át szabadon a törvényt. Az akaratból ered, valamint minden jó, úgy minden gonosz is. Ezen értelemben lehet bűnt elkövetni gondolat, szó, tett által.

Mi az erkölcsi erények alanya, erre Duns Sk. Aqu. Tamástól eltérve úgy felel, hogy az csak az akarat, mert az erény, lényegénél fogva *habitus electivus*, de a választás az akarat körébe esik, noha az értelem működését felteszi.

Mi az erkölcsi erények összefüggését illeti, nem lehet állítani, hogy az, ki egy erénnyel bír, a többieket is bírja. Ez a stoikusok ellen szól. Az erény igenis az embernek erkölcsi tökélye, de minden egyes erény csak részszerinti, s nem egész tökély, különben a többi erények fölöslegessé válnának.

Az erkölcsi erényektől ő is megkülönbözteti a theologiai erényeket. A theologiai erény közvetlen tárgya az Isten, az erkölcsié nem, a theologiai erény közvetlenül vezetetik a minden emberi cselekvésnek legfőbb szabálya, az erkölcsi csak közvetve az ész által; a theologiai erényt az Isten önti belénk, az erkölcsit a gyakorlat által szerezzük meg. Azonban még sem lehet bizonyítani, hogy a theologiai erényeknek szükségképen belénk öntötteknek kell lenniök, mert a hit, remény és szeretet, mint szerzett erények ugyanazt eszközölhetik, mit eszközölnek, mint belénk öntött erények. **) Ez a hit szempontjából tetszik ki. Hogy különbséget kell tenni a szerzett és a be-

*) Essentialiter seu formaliter a scholastikusoknál rendszeren egynek vétetik.

**) Ezen egy pont is mutatja, mennyire küzd Duns Sk., hogy a középkori felfogáson túlmenjen. Belénk öntött erények magában véve ellenmondás. Szerzett erényről szólni szinte helytelen felfogás. Ez alatt nem is érthet mást, mint hogy az erényt, mint belső képességet a gyakorlat által kifejtiük, de az nem oly szerzemény, mint a vagyon.

lénk öntött hit között, ez Duns szerint onnan világos, hogy egy eretnek, ki a bele öntött hitet elvesztette, mégis némely egyes hitigazságokban hihet, s ezen szerzett hit elegendő, hogy mindent higgyen, mit az Isten kinyilatkoztatott. Tehát a belénk öntött hitért kezeskedik az isteni kinyilatkoztatás, a szent írás igéje, s ez elég, de annak szükségességét bebizonyítani nem lehet. Így áll a dolog a másik két belénk öntött erénnyel. De ha a belénk öntött hittel szemközt az áll, mely elegendő, hogy mindent higgyünk, mit az Isten kinyilatkoztatott, úgy ezt be is lehet bizonyítani, az előbbinek tartalma pedig lényeges nem lehet, s így az fölösleges.

Több okot hoz fel, mért részesített minket az Isten a szerzett hiten kívül a belénk öntött hitben is. Ezt tette különösen, mivel a belénk öntött hit, mely által a hitigazságokat az Isten csalhatatlan tanubizonyossága szerint hisszük, nagyobb bizonyosságot nyújt, mint a szerzett, mely által a hitigazságokat csak a csalékony emberi bizonyosság alapján fogadjuk el. Ezen nagyobb bizonyosságra szükségünk van, mivel itt alant az ismeret rendes útján el nem juthatunk a hitcikkék evidens tudományos ismeretéhez. Tudomány szoros értelemben és hit ugyanazon alanyban ugyanazon egy igazságra nézve együtt meg nem állhatnak. A theologia, mint scientia subalternata nem indul ki oly elvekből, melyek ránk nézve közvetlenül evidensek, hanem azokat a hitből meríti a subalternans tudományból, s igazakul felteszi. Már fentebb érintettük, hogy Duns Skotust fejtegetései folytán azon kétely szállja meg, lehet-e a theológiát tudománynak tekinteni? A különben éles elméjű férfi is még annyira elfogult, hogy ő az egyházi czikkeket minden különbség és kritika nélkül tekinti olyanoknak, melyek igazsága mellett az Isten tanubizonyossága szól, holott még azt is, mit az Isten maga tesz, mond és mi ő; ha ezekből tudományt akarunk, az emberi észnek kell a bizonyosságra emelni. A szeretet erényének első és legdicsebb tárgya az Isten. Az Isten szeretetének legfőbb alapja maga az isteni természet. Az Istent azért kell szeretnünk, mivel ő a végtelenül tökéletes lény, pedig az emberi akarat csak a legtökéletesebb lét által elégíttethetik ki teljesen. Azon alap, hogy az Isten jó és kegyes, Isten iránti szeretetünknek csak második foka. Végre az Isten ránk nézve a legfőbb jó, melyben örök boldogságunk alapszik. Az Isten miatt szeretjük magunkat és felebarátainkat. De ezeket úgy kell szeretni, hogy ők hasonlóképen úgy szeressék az Istent, mint mi.

Bűnbeesés. Az ember eredeti igazságossága hozta magával,

hogy benne tökéletes összhangzatnak volt helye a különféle erők és működések közt, az alárendelt erők feltétlenül engedelmeskedvén a felsőbbeknek. Az ész és az akarat nehézség nélkül, s az érzékiségnek fájdalmat nem okozva kormányozta az érzéki mozgásokat. De, mivel ez az emberre nézve nem volt valami természeti, ezért az eredeti igazságosságot, mint természetfölötti adományt tekinti. *)

Ebből világos az eredendő bűn lényege. Van benne egy formai és egy anyagi momentum. A formai abban áll, hogy az ember az eredeti igazságosságtól megfosztatott, melyet az Isten az első embernek adott, s melyet ő magára és utódjaira nézve a bűn által elvesztett. Az eredeti igazságosság privatiója Ádám utódjainak vétöksúlya (culpa), mert kötelesek volnának az eredeti igazságosság ajándékát birni. Mivel ugyanis azt az első ember maga és az egész emberi természet számára, mely eredetileg benne volt, nyerte; az Isten joggal kívánja, hogy azon igazságosság utódjainak mindegyikében meglegyen. És mivel azt tetteleg nem bírják, az Isten előtt hibásak, mely hiba az eredendő bűnben épen a formai momentum. Az eredendő bűn anyagi momentuma pedig a concupiscentia. A concupiscentia alatt érti először az érzéki kívánság hajlamát az érzéki élvezekhez. Ezen értelemben a concupiscentia valami természetes, s nem esik az eredendő bűn körébe; de alatta érti másodszer az akarat hajlandóságát az érzéki kívánságnak engedni, s minden boldogságot az érzéki élvezekben helyezettetni. Ez értelemben a concupiscentia az eredeti bűn anyagi momentuma. A keresztség által az eredendő bűn elenyészhetik ugyan, de az eredeti igazságosság vissza nem adatik, hanem csak azon kegyelem adatik, mely az eredeti igazságosságot virtualiter magában rejti, megnyiben az embert megszabadítja attól, mit ő így nevez: Debitum habendi justitiam originalem.

Megváltás. Hogy az emberi természet az igével az alany egységében egyesülhetett, ezt két kérdés szerint nyomozza. Az első az, mit kell a személyes unio alatt érteni, a másik, mikép lehetséges ezen unio? Az első kérdésre az egyházi tan értelmében felel. Az relatio. A természetet felvevő személynek nincs realis vonatkozása a teremtettermészetre, de az emberi természet részén a relatio valódi, különben az unio semmis. Ezen viszony tehát, mi a második kérdést illeti, az isteni személy fogalmával nem ellenkezik. Mivel az isteni személyre

*) Az igenis nem valami természeti, hogy az ész az érzékiséget kormányozza, hanem szellemi.

nézve realis vonatkozást felvenni nem lehet, az nem helyeztetik a függés viszonyába, hanem csak meghatározza a felvett emberi természet függését viszonyban magához.

Nehezebb kimutatni az unio lehetőségét az emberi természet részéről. Hogy az isteni *logos* megtestesülhet, ezt azzal indokolja, hogy a teremtett személy pusztán negatív alapszik. Ugyanis az egyedül teremtett természet csak akkor személy, ha sem *actu* sem *aptitudinaliter* nincs más személylyel összekötve, ha tehát magában független, mással nem közölhető. Csak ezen feltétel alatt bír saját személyességgel. Ha tehát egy magasabb személyességgel egyesítetik, pozitívumát el nem veszíti, hanem csak azon *negatio* vétetik el tőle, melyen személyessége alapszik. Magában véve tehát nem fekszik a *logos* lehetőségén kívül, hogy ez egy nem értelmi természetet, egy könek természetét is felveheti. Nem lehet csodálni, hogy a scholastikának ilyenmő tanaitól elszörnyűködve fordult el a későbbi emberiség, és hogy az ily *theologia* iránt kiveszett kebeléből a tisztélet. Isten az érzéki jelenvalóságban más alakot nem vehet fel, mint emberit, mivel az érzékiben csak ember a szellemi. Maga a feladat, mely itt megoldandó, mely felfogás törekvéséről tanuskodik, s ezért Duns a személyesség fontos fogalmának meghatározásába bocsátkozik ugyan, azonban vizsgálódásának eredménye csak azon tét, hogy az emberi természet, ha nem is birt a személyesség fogalmához megkívántató függetlenséggel, mint személytelen még sem gondolható. Ezért benne a személyesség jellemét a lehetőségig törekszik megóvni, és midőn végtére függését az igétől a tökéletes engedelmességből magyarázza ki; úgy látszik, hogy fejtegetésének azon értelme van, hogy ezen függés önkénytes lemondás azon függetlenségről, melyben a személyesség lényege áll. Ezért Duns, szeme előtt tartván a személyesség fogalmának negatív határozatát, arról is szól, hogyha a személyesség lényege a közölhetőség (*communicabilitas*) *negatio*jában áll, vagyis ha a személyességet a legelidegeníthetlenebb jellemnek tekintjük, a személyesség jelleme a teremtett lényekre nem alkalmazható, tehát a tökéletes személy csak az isteni. Mert csak az isteni személy oly egyáltalános, melynél fogva a közölhetőség, vele *contradictorie* ellenkezik, ellenben a teremtett személy nem ily módon közölhetetlen, mivel megvan benne az engedelmesség lehetősége. E szerint Krisztus személyében az isteni és az emberi úgy viszonyulnak egymáshoz, mint az egyáltalános és a véges személyesség. Amaz egyáltalában független, s ezen jellemét soha el

nem veszítheti; emez oly függetlenséggel bír, melyben a függés elve is megvan, s ez által maga tökéli el magát a függésre.

Aqu. Tamás az uniót, mi az emberi természetet illeti, csak a természet alapján gondolja, s a személyesség fogalmát nem veszi tekintetbe, ellenben Duns Sk., elméletét a szabadság fogalmára alapítja, hogy a személyesség jellemét, mint közölhetetlent, elidegeníthetetlen megtartsa. De így a két természet uniója végesetben alig más, mint az erkölcsi viszony nézpontja. Bővebb felvilágosítást lehetne várni azon kérdés fejtegetésénél, hogy Krisztusban más-e az ige léte, mint a teremtett lét, s minő értelemben kell róla azon tételeket kimondani, hogy az Isten ember és az ember Isten. E pontokban azonban nagyon tapad a logikai formaisághoz. Hogy formalismusa tartalmatlan, úgy látszik, ezt maga is érzi, s ezért van tudata bebizonyító eljárásának határaitól, mert világosan mondja, hogy azon tét: az Isten ember, melynek igazsága ismét azon tétben van: az ige ember, pusztán hittét, s mint ilyen csak esetleges igazsággal bír. De azon tudat még sem elég világos benne, mert különben azon tétnek, hogy az Isten emberré lett, nem adott volna oly fordulatot, hogy annak épen ellenkezőjét állítja, mint mi benne szó szerint ki van mondva. Úgy nála, mint Tamásnál azon tétnek: az Isten emberré lett, tulajdonképeni értelme az: hogy az Isten nem lett, meg nem változott, tehát emberré sem lett, hanem minden levés csak az emberi természet részére esik. De így természetes, hogy az ember sem lett Istenné, s így az unio fogalma magában megsemmisül vagy legfeljebb névszerintivé válik.

Fontosabb azon kérdés fejtegetése, hogy az Isten nem lett volna-e emberré, ha az ember bűnbe nem esik? Itt a praedestinatio fogalmából indul ki. A praedestinatio tárgya a boldogság, az ehhez vezető eszköz pedig a kegyelem. Hosszas okoskodásának végeredménye az, hogy ha az ember nem vétkezik vala, a megváltás nem lett volna szükséges. Ezt úgy látszik, maga is sokalja, s ezért hozzá teszi, miszerint nem lehet gondolni, hogy az Isten csak a megváltás végett praedestinálta volna Krisztus lelkét oly nagy boldogságra, mivel a megváltás vagy a megváltandó lélek boldogsága, nem oly nagy jó, mint Krisztus lelkének boldogsága, s általában nem valószínű, hogy oly nagy jónak lételéhez csak esetlegesen adatott az alkalom. A gondolat itt az, hogy egy emberi léleknek oly összekapcsolása az Istennel, mint milyen Krisztusban volt, magában véve nagy jó. Dunshoz ezen gondolat annál közelebb állott, minél kevesebb súlyt fektetett pelagianusi gondolkodásánál fogva a bűnre. Azon tanában, hogy az Isten emberré lett, mély-

ség valójában nincs, mert az még inkább, mint a közönséges gondolkodásmódnál, egy elszigetelt, egy egyes egyedre vonatkozó tény, mely az Istennek általános viszonyával a világhoz és az emberiséghez belső összefüggésben nem áll. Ezen hiányok alapját abban kell keresnünk, hogy ő az Istent csak mint önkényt fogja fel. A dogmának belső összefüggése szétfoly oly rendszerben, hol a gondolkodás legfőbb elve az indifferens, a magát így vagy úgy meghatározó önkény. Noha Duns Sk. tana is Krisztus személyéről abstractióban mozog, mégis el kell ismerni, hogy legalább helylyel közzel mutatkozik nála a törekvés, hogy a concret lét tapasztalati valóságát állítsa szembe azon transcendentiaival, mely szerint az egyházi tan minden igazi fogalom alapjáról annál inkább letért, minél inkább kiképeztetett elméletté. Nála már jelentkezik az irány, az abstractiótól a concretióhoz haladni. E szempontból kell megítélni az eltéréseket is közte s Aqu. Tamás közt. Duns Sk. tana szerint is Krisztusban az emberi egy megcsontított, igazi mivoltától megfosztott emberi természet, egy öntelen alany; ő is ráruház oly tulajdonságokat, melyeket valódi alany nélkül gondolni nem lehet. Azonban mégis az emberi természet lényegéhez tartozó személyesség fogalmából megment annyit, mennyit lehet.

De miután az Isten a megváltáshoz a megtestesülést elhatározta, kérdés még, hogy e pontra nézve mit tanít Duns? Polemiával kezdi, s czáfolgatja Aqu. Tamás azon tanítását, hogy Krisztus érdeme tárgyiasan végtelen, azon feltevésből indulván ki, hogy Krisztus érdeme (meritum) csak emberi természetére tartozik. Tehát csak véges lehet, mivel véges elvtől függ; de mégis hatására nézve elegendő. Mivel t. i. minden, mi Istentől van, csak azért jó, mivel azt az Isten akarja, és nem megfordítva; ezért Krisztus érdemének becse is attól függ, hogy azt az Isten elfogadja. Az érdem ezen végességét tekintve, azt az Isten az emberek csak bizonyos számára nézve fogadja el. Csak ha tekintettel vagyunk az isteni személyességre, mely Krisztus művének supposituma, lehet mondani, hogy az Isten Krisztus érdemét, mint végtelenül sok emberre kiterjedőt fogadhatja el. Azon ellenvetésre, hogy Krisztus érdeme, mivel véges, holott a bűn végtelen, a bűn súlyát le nem veheti, azt feleli, hogy mivel azon érdem egy végtelen tárgyra vonatkozik, a bűn súlyától megszabadíthat. És a bünt sem kell úgy tekinteni, mint belterjileg végtelen gonosztságot, mivel ez a manichaeismushoz fogna vezetni. Hibás a bünt oly nagynak tekinteni, mint azt, ki ellen az elkövetetett. Ezen tételekben ellenkezik Anselm satisfactiói elméletével, s ennek már praemissáit is tagadja. Az emberi

nem restitutiója szükségképeni volt, mivel az ember a boldogságra van rendezve, s ebben a bukottak csak a satisfactio által részesülhetnek. De az ember praedestinatiója csak esetleges, mert mivel az Isten arra nézve, mi rajta kívül van, semmit sem tesz szükségképen; ezért lehetett volna az embert nem is praedestinálnia, tehát a megváltás sem szükségképeni. Azonban tegyük fel, hogy az emberiség restitutiója szükségképeni, kérdés, nem volt-e ez másképp eszközölhető, mint a satisfactio által, és ha a satisfactio szükségképeni, csak az Isten adhatta ezt meg? És Anselm azon tanára, hogy az Istennek senki sem tehet eleget, ha nem ad neki nagyobbat, mint milyen az egész teremtmény, azt mondja, hogy ez nem igaz, mert a szeretetnek egy oly tette által lehetett volna eleget tenni, mely önmagáért irányult volna az Istenre. Duns Sk. elődeivel szemközt azt állítja, hogy egy pusztán ember is eleget tehetett volna. Ez az ő alapállítása, miután Krisztus érdemét pusztán csak emberi természetére vonatkoztatja. Sőt ő azt lehetőknek találja, hogy minden ember magáért eleget tehet, mert a dolog csak attól függ, hogy minden ember megnyerje az első kegyelmet (*gratia secunda* a keresztség).

Mindezekből azon következtetést vonja le, hogy a megváltás műve Krisztus által nem szükségképeni, hanem csak esetleges; szükségképeni az csak, az isteni elrendelés mellett, ez maga azonban nem szükségképeni. De, hogy Krisztus az embert épen ezen úton váltotta meg, ebben ismeri fel Duns Sk. az erkölcsi momentumot, hogy az ember épen ez által a szeretet kapcsánál fogva szorosabban egyesíttessék az Istennel.

A satisfactio superabundans pontjára nézve tehát Duns Sk. ellenkezik Aqu. Tamással. Ez foly azon elméletéből, mely az Isten és az ember közti viszonyból minden tárgyiasan közvetítőt elhagy, mivel ilyen az Isten abszolút akaratával szemközt csak valami fölösleges. Mindaz, mi megkívántatik, hogy az ember az Istennel kiengesztelődjék, csak azért szükségképeni, mivel azt az Isten akarja; de nem azért, mivel az Isten semmi mást nem akarhat, mint a magában véve igazat és jót. Az Istennek ezen abszolút akarat, mivel nem alapszik az egyáltalános szellem fogalmán, a merő önkény. Ezen elvre kell visszamenni, ha ki akarjuk magyarázni, miért állítja fel a satisfactio superabundans helyett a divina acceptatiót. Mivel csak annak van tárgyias valósága, mi az isteni akarat tárgya, de ezen akarat az ellenkezőt is tehetné tárggyul, a Krisztus érdeme általi satisfactiónak sincs belső objectív becse. Minden becse csak attól függ, hogy az az isteni

akarata tárgya. Az egész különbség, mely a két nagy scholastikus rendszerein végigvonul, végesetben az Isten fogalma. Aqu. Tamás szerint, ellentétben Duns Skotussal, az egyáltalános jó nem az Isten egyáltalános akarata, hanem maga az Isten egyáltalános akarata az egyáltalános jónak ideája által, mely csak az Istennek egyáltalános természete lehet, feltételeztetik. Az egyik álláspont szerint tehát az Isten csak annyiban egyáltalános szellem, mennyiben egyáltalános akarata; ellenben a másik szerint ő csak annyiban egyáltalános akarata, mennyiben egyáltalános szellem, s ennek ideájában az egyáltalános szabadság az egyáltalános szükségesség is. Ha tehát felismertetik az egyáltalános szükségesség ideája, mely az Istennek, mint teljesen szabadnak lényegéhez tartozik; úgy az Isten fia is az ő emberrélevésében, s az istenember elégtétele csak az isteni közvetítés munkásságának szempontjából vizsgálható, melynek különböző momentumaiban az Isten, mint egyáltalános szellem csak önmagával közvetítettik. A *satisfactio superabundans*, ha ezt következetesen végiggondoljuk, ezt teszi fel, de Tamás az ő elméletét ezen pontig ki nem fejtette, hanem azt inkább lerontotta az által, hogy a mindenhatóság fogalma, mely által az Isten abszolút lényegét meghatározza, tulajdonképen csak más kifejezése a Duns Sk. által tanított abszolút önkénynek. Az emberrélevésről szóló tanában azonban az önkényt kizárja. Itt úgy okoskodik, hogy mivel az Isten, lényegénél fogva jóság, s mivel a jóság magát a teremtménnyel a legfőbb módon közli, az Isten lényeges tulajdonsága az, hogy emberré lesz. De az emberrélevés nem zárja magában az Isten örök lényegének megváltozását, az csak új formája az Isten és a teremtmény egységének. Ellenben a teremtménynek, melynek lényege a változás, az felel meg, hogy mivel lenni csak kezdődött, személyesen egyesítettett az Istennel. Ha pedig már magában véve az az Isten lényege, hogy a teremtménnyel személyesen egyesüljön, ezen egység közvetítője csak a fiú lehet, mert ennek fogalma az, hogy benne az Isten és az ember egy. Tamás szerint a fiúnak azért van lényeges vonatkozása a teremtményre, mert ő mint az Isten igéje azon öskép, mely szerint a teremtés képeztetett. És mivel a teremtmények viszonya az ösképhez valami elosztott, kell, hogy az igének egysége a teremtménnyel osztatlan személyes legyen. Ha tehát az Isten lényegében rejlik, hogy emberré lesz, s az emberrel egy, ebben már a kiengesztelés elve befoglaltatik. Ellenben Duns nézete, mely az Isten abszolút akarataát emeli elvre, az Istent és az embert ariusi értelemben tulajdonképen elválasztja egymástól, noha ezen nézetét az ő formalismusa

által eltakarja. Igen természetes tehát, hogy ezen rendszer hívei a pelágiusi felfogáshoz hajolnak. Duns sajátja abban áll, hogy az ő álláspontja critica. Ezen critica az eddigi transcendeus dogmatismus ellen irányul. A mint ezen critica az egyházi rendszerbe behatott, annak okvetlenül össze kellett omlania. Ez Duns irodalmi működésének nagy hatása. A scholastikának látszólagosan szilárd épületét Duns épen akkor ingatta meg, midőn azt Aqu. Tamás betetőzte.

V. A két nagy scholastikus közvetlen utódai, és a theologiai rendszer, mint egész.

Lombardi Péter volt az első, ki a római egyház dogmaticai rendszerének alaprajzát adta. És miután e mellett Aristoteles bölcsészetét, mint az emberi ész organumát a bebizonyításhoz elismerték, ezen két forrás eredményezte az összes theologia kidolgozását, mihez az átmenetet Nagy Albert képezi. Aquinói Tamás túlszárnyalta valamennyi kortársait, s mindenütt hangzó hírére nézve csak Duns Skotus vetélkedett vele, ki úgy működött a ferenczi, mint Tamás a dömés szerzet érdekében. Ez idő óta a skotisták és a thomisták, kivált az egyetemeken, egymással szemközt állottak, s a szóvitát rendesen verekedéssel fejezték be. Voltak ugyan a XIV. században kiváló scholastikusok, kik a régi rendszereket tovább fejtették, s Tamás és Duns-tól csak egyes pontokban tértek el; mindemellett is nagyjában semmi sajátágost fel nem fedeztek. Tamás tekintélye szerzetének körén kívül is kihatott. Colonnai Aegidius († 1316) meghonosította tanait a maga szerzeténél az augustinusoknál; brabanti Siger azoknak a Sorbonnában szerzett széles mezőt. Ki Aqu. Tamás tanaihoz leghívebben ragaszkodott, az Hervaeus Natalis († 1325), ki korában a thomistáknál oly tekintélyben állott, mint egy századdal később Capreolus († 1444), a princeps thomistarum. Duns Sk. közvetlen tanítványai közt legnevezetesebb Mayro Ferencz († 1325), a finom megkülönböztetésekben tanítóját tán felül is múlta.

A keresztyénség főtana a háromság ideája. *) Ennek lényege az istenség egysége, mely a különbséget tételezi, hogy ennek közvetítése által élő és közvetített egységgé legyen. A scholastikai theológiában az Istenről szóló tanhoz csatlakozik a tan a világról. A világgal együtt tételeztetik a véges, az ember, a bűnbeesés, az Istennel szemben álló

*) L. Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit Gottes von F. Chr. Baur. 2-ter Th. Tübingen 1842. lap 851 s köv.

ellentétnek ezen végpontja. A végtelennek és a végesnek, az isteninek és az emberinek egysége Krisztus mint istenember. Kimutattuk, mikép fogták fel a scholastikusok Krisztus személyében ezen egységet. Kell, hogy ezen egység történetileg is kifejlődjék. Az ember egységének az Istennel, miben a kiengesztelés lényege áll, igazi jelentősége abban rejlik, hogy az az emberiségben, mint egészben megvalósul. A lényeges szempont, mely alá a scholastikusok a szentségeket foglalták, a kiengesztelés ideája, az embernek egygyé levése az Istennel. De a nagy hiba épen az volt, hogy ők a szentségekbe sok külsőt és idegenszerűt vittek be.

A scholastikai theologia egyáltalános alanya az Isten. De az embernek is véges voltából végtelenségéhez kell felemelkednie, s ha az Istennel egygyé akar lenni, ez csak az által történhetik meg, hogy ő is abszolút alannyá lesz. Ezen jelentőséghez az ember a számára rendelt üdv (beatitudo) ideájában jut el. A scholastikusok az ember jövő üdvét természetfölötti jónak tekintik, melyhez az ember, természeténél fogva meg nem felelő viszonyban áll. De mivel az ember mégis ezen mennyei boldogság alanya, ez által ő az egyáltalános jelentőségre emeltetik. Ezen boldogságot a scholastikusok rendszeren az Isten élvezetének nevezik, s a dolgot úgy adják elő, hogy az egyáltalános alannak az által kell az emberre nézve tárgynak lenni, hogy ő ennek számára maga adja magát élvül. Így abszolút alany abszolút alannyal áll szemközt. Ha Isten az egyáltalános alany, az ember boldogságának utolsó alapja az Isten tárgyias ideája, s így csak momentuma az isteni önközvetítési munkásságnak. Ha ellenben az ember üdvé az egyáltalános végcél, úgy az Isten tulajdonképen csak azért van, hogy midőn magát élvül adja, az embert teljes jelentőségéhez juttassa. De mivel egy teljes kielégítés tárgya csak az egyáltalános jó, csak az Isten lehet az élvnek tárgya. És az alany végessége nem áll ellenmondásban élvezetének végtelenségével, mivel egy véges alany is képes a végtelen vonatkozásra. De világos, hogyha az egyáltalános cél a teljes önkielégítésbe helyzetetik, Isten és ember úgy viszonyulnak egymáshoz, mint eszköz és cél. A végcél az, hogy az Isten adja magát élvül az embernek. De az egyáltalános cél ily határozottságánál a végtelen önélvezet, mint az Isten abszolút célja jó vizsgálat alá. E tekintetben e tant, melyet először L. Péter adott elő, csak kiegészíti Duns, midőn azon kérdést vizsgálja, hogy az Isten is élvez-e (*utrum Deo conveniat frui*)? Erre úgy felel, hogy egy szellemi alany nyugpontját összehasonlítja a testek természeti súlypontjával.

A pont, hol a nehéz testek eljutnak a nyugváshoz, a központ. Mi a testi világban a súly, ez a szellemben az akarat, s miként a test a súlyerő, úgy az akarat a szeretet vonzalma által határozatati meg. Az isteni akaratnak azon központja, mely természeténél fogva az egyáltalános nyugpont, közvetlenül benne van, mivel ő nem egy másnak közvetítése által szereti a legfőbb jót, hanem egyáltalános módon. Az isteni akaratban megvan az élv nemcsak egyáltalános, hanem eredeti módon is, holott a teremtett boldog akaratban egyáltalános, de nem eredeti módon, mert a legfőbb jóhoz az Isten közvetítése által ragaszkodik.

Azonban a jövő boldogság teljét a scholastikusok az Istennek, ennek lényege szerinti szemléletébe is helyezik, de a véges és a végtelen közti távolság itt is ismétlődik. Aqu. Tamás tehát, hogy az isteni lényeg szemléletességének lehetőségét kimagyarázza, tanítja, hogy az isteni lényeg mint forma értelmünkkel összekapcsolatati úgy, hogy az ismeretünknek nemcsak tárgya, hanem azon forma is, mely által megismerünk. Ezt azonban tovább nem magyarázza. De mivel azt tanítja, hogy még az üdvözültek sem ismerhetik meg az Istent, mint ő magában véve van; úgy azon különbség, hogy van inneni és túlnani ismeret az Istenről, csak fokbeli és nem minőségi, noha ő ez utóbbihoz ragaszkodik. Mert hogy az Istent lényege szerint lássuk, ezen lényegnek mint értelmi formának az emberi értelemmel egyesülnie kell. Mivel pedig a teremtett értelem a természetfőlötti nem bir oly erővel, mely ezen formát befogadná, azt csak egy természetfőlötti fény által nyerheti. A jelen életben az Istennek ily szemlélése csak egyes rendkívüli esetekben, tehát csoda által történhetik; a jövőben annyiban nem csoda, mivel az az üdvözültek állapota, de az ezekre nézve is csak egy, emberi természetökhöz természetfőlötti módon járuló mivolt. Szó sincs róla, hogy ez a kérdés alatt levő feladatnak tudományos megoldása. Az idea szerint az Istennek mint végtelen tárgynak az emberrel mint véges alánnyal a tudat egységében egynek kellene lenni; de ezen egység nem juthat valóságra, mert a túlnani ismeretről is az áll, hogy az Isten nem a felfogó tudás tárgya, mennyiben pedig megismerhető, ezen viszonylagos, az alanyi tudat körébe eső ismeret nem alapszik a véges szellem mivoltában. Isten és ember tehát itt, csak egy külső nem közvetített viszonyban állanak egymáshoz, s a scholastikai dualismus a rendszer végén is mutatkozik.

És minő alapon taníthatja Aqu. Tamás, hogy a jövő boldogság az Isten szemléléésébe és ismeretébe helyezendő? Ha értelem és akarat az emberi szellem természetének alkatelemei, az egyoldalúság azon-

nal szembe szökik, hogy csak az értelemnek adjunk vonatkozást a jövő boldogságra, az akaratnak pedig ne. Ez egy fő vitapont a két főscholastikus közt, s mélyen behat a két rendszerbe. Tamás a maga tanában azon érvre támaszkodik, hogy az akarat működése felteszi az értelmet, s az akarat részéről járuló közreműködés csak kiegészítő. Duns Sk. ezzel szemben joggal azt mondja, hogy mivel a legfőbb cél az egyáltalános jó, mint a kívánság legfőbb tárgya, arra semminek sincs közvetlen vonatkozása, mint az akaratnak. Ő az akarat számára egyenlő jogot vesz igénybe. Sőt azt kérdi, az értelem vagy az akarat-e a magasabb tehetség? Hogy ez utóbbi az, erre nézve láttuk érveit. Azon módra nézve, hogy az ember, a véges alany, akaratának közvetítése által az Istennel, a végtelen tárgygyal mikép lesz egygyé, közelebbről nem nyilatkozik ugyan, de fel lehet ismerni, hogy főtételéből mily fontos következmények folynak. Tamás nézete szerint az üdvözültek szemlélésében az Isten és az ember úgy viszonylanak egymáshoz, mint forma és anyag; tehát a véges alany ép azon ponton, hol azt teljes jelentőségében kellene felfogni, leginkább öntelen és önállótalan. Ilyen az ember az ő rendszerében általában. Ellenben Duns Sk., midőn a jövő boldogságot az akarat közvetítése által emeli valóságra, a véges alany szabadságát ott is megtartja, hol az ember az Istennel egy. Igaz, hogy az is egyoldalúság, a véges alanyt mint akarót és ismerőt egymástól elszakítani, s az Isten ideáját a legfőbb jónak alárendelni; de fődolog itt az, hogy az Isten szabad személyességével szemközt az elvileg egyenlőképen szabad emberi személyesség lép fel, s hogy a scholastikai dualismus ezen új formában éri el legfőbb jelentőségét. Ha tehát megvan az ember egysége az Istennel, melyben a véges alany lényegének végtelenségéhez felemelkedik, azon egység csak az egyáltalános szabadság. Ezen idea Duns Skotusnál legalább elvileg van meg, s azon pontban rejlik igazi alapja annak, hogy Duns Tamással ellenkezik.

A scholastikusok a bölcsészet segedelmével bebizonyították, de csak formailag, s a tudomány nem egy kellékének mellőztével az egyházi tanok igazságait. A scholastika ezzel megoldotta feladatát, s elérte tetőpontját. A scholastika nyelve egészen sajátos, iskolaszerű volt. És mégis találkozott lángelmű férfi, ki a scholastikai tanok tartalmát nemzeti nyelven adta elő egy eddig felül nem múlt költeményben, mely a költő hazájában le a kunyhóig még most is lelkesedést gerjeszt. Ez nehezebb munka, mint az, melyet Lucretius befejezett, mivel a scholastikai theológiát, ennek finom distinctióit, Aristoteles

bölcsészettét, s mindazt, mi az akkori világ tudatában szellemi kincs-képen megvolt, költői alakba foglalni, a költői alakításnak nagyobb mesteriségét teszi fel, mint az epikureusok sokkal egyszerűbb atomképzeteit költőileg idomítani. Ezen férfiú Dante Alighieri.

VI. Dante.

1. Élete. Dante tulajdonképen Durante, született 1265. Florenzben. Anyja Bella gondoskodott, hogy minden tudományban és művészetben, a régi és az új nyelvekben nyerjen oktatást. Tanítója Brunetto Latini iránt, ki egy encyclopaédiát írt, s őt minden tudományban oktatta, mély hálával viseltetett. Fiatalkori szerelme őt költőileg hangolta, Cavalcanti Guido társaságában teremtő lelke oly költészet felé irányoztatott, melynek forrása a római költők tanulmányozása valamint az ismeretség a provencai dalokkal és a scholastikai tanokkal. A nyelv és az irodalom történetéből tudjuk, hogy már előtte Cavalcanti a toskanai szójárás győzelméhez egyengette az utat, de annak részére a fölényt a többiek fölött Dante vívta ki. A költők közül mindenekelőtt Virgilt szerette, kinek — saját vallomása szerint — köszöni azt, hogy a költői lelkesedés benne felgerjedt. Kedvesének kora halála kebelét megrendítette, s most életének szilárd támpontját a bölcsészetben kereste, s ebből Párisban hallgatta az előadásokat, hol figyelmét Siger thomista kötötte le. Maga mondja, hogy mióta Aristotelest és a scholastikai theológiát buzgón tanulmányozta, ez emelte őt túl azon költőkön, kik a szerelemről hebehurgyáskodnak. Szülővárosában mint tevékeny polgár, s később irataiban bebizonyította, hogy ő jeles államférfi és jogtudós. A guelfek és a ghibellinek mellett, kik Italiát két pártra szakították szét, Pistojában, nemsokára Florenzben a guelfek közt keletkezett egy másik a feketék és a ghibellinekhez hajló fehérek pártja. Dante mint a *respublica* tisztviselője (priori) azon gyanuba esett, hogy a fehérekhez tartozik. Midőn őt 1302. a köztársasági ügyekben VIII. Bonifaciushoz Rómába küldték, ármány által a fehérek sorsába bonyolítottatott be, 8000 lira birságra és két évi számkivetésre ítéltetett. Az elleneit védő pápára megboszanodván, számkivetésében a fehérekhez és a ghibellinekhez csatlakozott, kik erőszakkal akartak Florenzbe betörni, de 1304. vereséget szenvedtek. Dante örökre száműzetett, s javai elkoboztattak. Tehát azon időben, midőn a pápaság győzött a császárság fölött, s a német befolyás megsemmisített, noha a sok apró uralkodó miatt Italia egységé-

nek neménye is nagyobb távolságra vettetett, Dante a ghibellinek pártjához ment át, s kinyilatkozta, hogy Italia és a többi országok üdve attól függ, ha egy az Istentől, de nem a pápától a trónra ül-tendő császár — ha ez nem is lesz olasz — elegendő hatalmat fog kezében tartani. Mindig remélte, hogy szülőföldjére vissza fog térni. E reményt VII. Henrik itáliai hadjáratának eredménytelensége egészen leverte, s ő szülőföldjén kívül, — noha a fényes nevű olasz családok kebelében, melyeknek az ő költeményében örök emléket emelt, szíves fogadtatásban részesült — magát mindenütt idegennek érezvén, e bús hangulat nyomása alatt halt meg Ravennában 1321.

2. Munkái. Az első nagyobb munkája *De monarchia libri tres*, azután a *Vita nuova*, mely Beatrix iránti szerelmének történetét adja elő. Hihető, hogy élete utolsó 13 évében osztatlan figyelemmel azon műven dolgozott, mely nevét halhatatlanná tette. Ez a *Divina commedia*. Dante költői és bölcsészeti működése azon történethez kapcsolódik, a mint átmegy a tiszta érzéki szerelemtől a mennyei-hez, vagy a mint átmegy a belső tiszta isteni lény szemléletéhez, miután az emberi alakban levő istenség képén az elragadtatást érezte. A *Vita nuova* és a *Divina commedia* azon idea által tartatnak össze, hogy a tiszta szerelem az ember érzéki mivoltát megnemesíti, és hogy az érzéki kéj mulandóságának felismerése az Istenhez vezet. Beatrix, Portinari Fulko leánya. Ezt mint gyermeket megpillantja és megszereti. Ez ad neki alkalmat a *Vita nuova*-ban, hogy megénekelje, mikép gyógyult meg az érzéki szerelemtől. Midőn hallja, hogy Beatrix meghalt 18 éves korában, erre belső történetét foglalja dalba; a halandó lányka iránti szerelme átmegy a leány lelkének szeretetébe, s most benne csak a megdicsőített anygalt látja.

Mivel a bölcsészet történetét adjuk elő, Dante halhatatlan művéből csak a scholastikai tanokat és a mi ezekkel rokon, emelhetjük ki. Dante a pokolban, a tisztító tűzben és a paradicsomban való járatá-hoz sorolja a maga tanait, s nemcsak eschatologiai, hanem dogmatikai, politikai és philosophiai nézeteit is kifejti. A tévelygések erdejében, hol a főszenvedélyek uralkodnak, a hús kéje, a gőg és a fősvény-ség, mely három a nagy scholastikusok szerint a bünbeesést okozta, Dante mellé Virgil lép, mint a kegyelem eszköze, s először az alvilágba, mely úgy képzeltek, mint egy tölcsér, vezeti őt. A tölcsér alakú alvilág emeletekre osztva, ezek elseje a jámbor pogányok, és a meg nem keresztelt gyermekek, a következők egy-egy bűnem számára vannak rendelve. Midőn a költő ezeket meglátogatja, s részint vezető-

jével, részint az egyes elkárhozottakkal beszél, ez azt teszi szemléltetővé, hogy a büntetés fokozása arányt tart a véték fokával. Dante képzelete tehát oly emberek földalatti világát teremti meg, kik soha fel nem emelkedtek azon gondolathoz, hogy a tiszta szellemi életet csak küzdés és fáradalom által lehet kivívni, s azokat úgy osztja el egyes körökre, hogy ezek távolsága egymástól a különböző bűnnemeket érzékíti. Az isteni rendtől való eltérésnek első foka, ha az ember a nyers érzékiségnek magát átadja; legmélyebb sülyedés a szántszándékos gonoszság Isten, haza és a jótevők ellen. Itt minden, mit a való és a történet, a költészet és a mythos, tekintve az emberi hiányokat és bűnöket, megemlít, úgy lép fel, mint élő, beszélő, szenvedő. Még a tiara és a bibor sem óv meg a pokoltól. Lucifer az önzés gonoszságának symboluma, ki az isteni értelemmel az Isten elleni bűnre visszaélt, képezi a pokol legalsóbb pontját, s mivel az ő és környezetének látása mély bánatot kelt, következik a vezeklés útja. Ez a költemény második része.

E részben leiratik a járat a tisztítás hegyére, melynek legmagasabb csúcsán a földi paradicsom van, a mennyeitől jól megkülönböztendő. Itt is egy pontig Virgil a vezető, ő ábrázolja a kinyilatkoztatás segédleme nélkül az észből merített bölcseséget. Az képes megmutatni, hogy csak a bűnbánat vezet a célhoz, s hogy minden bűnt le kell vetnünk, s homlokunkról a bűn jelét letörölnünk, mielőtt a földön lehető boldogság legfőbb célját elérhetnők. A második részben mindennek más arculatja van, mint a pokolban. A pokolban a világítélet iszonyú büntetése haraggal szól; itt a nyelv szelid, s hirdeti a szeretetet és a reményt. Itt a vándoroknak tisztán ragyog a kegyelemnek örvendeztető fénye, holott a pokolban nem találtak mást, mint a kétségbeesésben megátalkodott bűnösök lelki éjjelének minden fénysugártól megfosztott sötétségét. A hegy előtt van egy magaslat, mint a pokolban az előpokol. Azon magaslaton túl van a bejárás a bűnbánat hegyéhez. A mint a magaslatra feljutnak, a mennyei kegyelem varázsszava nyitja meg a töredelmesség kapujához a bemenetelt, s a bűnös már a küszöbön felismeri, hogy az egyházi kegyelemeszközök az üdvözítésnek nem varázseszközei, mint azt az áltan hirdeti, hanem csak feltételek, hogy érzületünket megváltoztassuk. Dante mint Luther nem egy helyen kel ki oly kereszténység ellen, minőt Rómából hirdetnek. Ő, valamint az egész újkori költészetnek megkezdője, úgy a reformatorok szellemét is anticipálta, miként Kolumbusét is, mert beszél az ellenlbasakról. Az ő óriási szellemében elő van képczve az egész újkor. A bűnbánat hegyének különböző fokhelyei szinte Aristoteles moralja szerint vannak

elosztva, mikép a pokol osztályzatai is annak felelnek meg. A bűnbánat kapuján az angyal szabaddá teszi a költőt a hét halálos bűn következményeitől, de lángpallosával homlokára hét P-t ír le, hogy megemlékezzék bűneire, ezeket a javulás által megsemmisítse. Hogy a javulás útjához bemehessen, három fokon kell áthaladnia. Ezen fokok azt jelzik, mikép fogja fel az egyház a javulás útjait. Ezek: bűneink alázatos beismerése, mély megbánás és valódi elégtétel. Hol ezek megvannak, ott nem a pap bocsátja meg a bűnt, hanem az Isten, a pap az egyház nevében csak megnyugtat. A negyedik fok maga a küszöb, Krisztus a tetterre hívó tanának gyémántköve, örökkévaló egyházának kősziklája, mely alázat és szenvedés, nemes törekvés és jó cselekedetek által vezet az Istenhez, s nem szertartások és gépies ima által. A mint előadja az egyházi tant a tisztításról, egyszersmind mutogatja, hogy az emberek bűnössége oka annak, hogy a boldogságot a földön nem lehet elérni, oly tan, melyet a scholastikusok, mint láttuk, egész általánosságban vettek. A bűntől megtisztultan, a költő eljut a hegy legfőbb magasságán levő földi paradicsomnak az eszményi emberiség helyének közelébe, s lelke itt tétetik fogékonnyá a mennyei boldogságra, a szellemi kenetek, az egyházi jelvek értelmébe való belátás, a mennyei és a földi egyház megkülönböztetése és az egyház romlásának megismerése által. Az egyháznak ajándékozott földi birtok, noha az jó szándékból történt, veszélyes, s főoka annak, hogy a viszony az állam és az egyház közt, s a földön minden jólét megzavartatott. Matild a munkás keresztyénség jelképe Virgil emberei bölcsesége helyett avatja őt be a hüvely nélküli ismeretbe, s arra tanítja, hogy a paradicsom kapujánál Lethe forrásából senki sem ihatja az elkövetett bűnök, a múlt fáradoalmok feledését, ki a vele szemközt eredő Eunoe forrásából nem itta a jobb szándékot és az érzület megváltozását.

Miután a költő lelke így fokenként megtisztított, fel a mennyei paradicsomhoz őt Beatrix vezeti (harmadik rész), ki itt úgy lép fel, mint az isteni szeretet és mint a kinyilatkoztató kegyelem által közölt legfőbb bölcseségnek, a theológiának jelképe, s ő mutatja meg azon igazságokat, melyek az ész határán túl vannak (supranaturalismus). A költő a mennyei paradicsomban általa vezetetik az egyik bolygótól a másikhoz, az álló csillagokig. És mivel azon kor elmélete szerint minden bolygó saját sphaerájával vagy egével forog, ez annyi, mint égről égre szállani azon pontig, mely maga nem mozgatott, minden mozgás oka. Ezen felszállás azt jelképezi, hogy az ismeret, szere-

tet és a boldogság mindig magasabbra emelkedik fel. A négy erkölcsi erényből áradó boldogság itt lesz előtte nyilvánvalóvá, a távolból itt pillantja meg először az üdvezítő gloriáját, az apostolok, proféták hosszú sorát. Végre az universum centrumához közeledik, a háromság túlárndó szemléléséhez. Az utolsó énekekben foglaltatik a jobb mysticának minden ereje, és az élet igazsága, az activ és a contemplativ élet közti viszony, azután a scholastikai és az aristotelesi philosophiának valódi magva, itt van lerajzolva az istentisztelet pompája és fénye legszebb virágzási korában, itt az Areopagitának angyalelmélete és hierarchiája, itt végre a legfenségesebb ecsetelése az Isten szemlélésének és az Istenben való életnek. A háromságot és a megtestesülést költőileg előadni, ez bizonyosan a legnehezebb munka volt.

Dante az ő halhatatlan művében az emberi szabadság processusát érzékíti meg. A gonoszság a szabadság azon nyilatkozata, midőn az ember szabadsággal hagyja el azon szent alapot, melyen minden szabadság lehetséges. Ez képben érzékileg kifejezve a pokol, az ember kedélyének teljes meghasonlása magával és az Istennel. De a szabadság, mely a gonoszságba elfajzott, ezt elhagyhatja, s a szabadságot fogalmának megfelelőleg megvalósíthatja. Ez a menny, a szabad, az Istennel és önmagával kiengesztelt szellem képzete, a kedélynek legnagyobb harmoniája. Okvetlenül kell átmenetnek lenni az egyik állapotról a másikba. Az ember szégyent, szomorúságot, bánatot érez az elkövetett bűn miatt. Ez a magába szállás, megtérés. Ennek azon tisztító tüze, hogy az ember bűnös voltát elkárhoztatja, átmegy azon törekvésbe, hogy csak a szabadságnak, mint szelleme lényegének fog élni. Ezen átmeneti processus Dantenél egyházi nyelven a purgatorium. Tehát pokol, purgatorium, menny képben az emberi szabadság processusát fejezik ki. Természetes, hogy a költő is azon ideákat csak a képben, szemlélhetőleg adhatja elő. *) Hogy ezen képek az egyházba és az egyházi theológiába is átmentek, ennek genesisét is láttuk, midőn

*) Mindemellett is némely bölcsészeti és theologiai műszavakat kénytelen volt használni. A nagy művet Philalethes fordítása szerint ismerem. Mily lelkiismeretességgel járt el a boldogult szász király a mű fordításában, kitetszik már abból is, hogy ő a mű szellemének tökéletes visszaadása végett alaposan áttanulmányozta Aqu. Tamás theologiai rendszerét, ismeri az egyházi atyákat, Aristoteles bölcsészettét. Azon munkák közül, melyek Dante páratlan művének szellemébe behatni törekedtek, csak Schlossserét, Rosenkranzét ismerem, és azt, mit Erdmann bölcsészettörténetében mond. Ozanum, Wegele munkáit nem is láthattam.

azt fejtegettük, hogy az egyházi atyák előadásának módja nagyobbára mythosi volt. És századok kívántattak, még a keresztyén vallásbölcsezet azon fokig tisztult meg, hogy ne azon képeket vegye fődolognak, hanem a tiszta gondolathoz emelkedjék fel, mert a keresztyénség, ha ezt ideája szerint tekintjük, a mennyet és a poklot az ember saját belséjébe teszi át. És valamint korlátoltság azon képzeteket fődolognak venni, úgy megfordítva az érzeki képekkel együtt a tartalom igazságát is elvetni álmívveltség. A tartalom ugyanazonossága mellett a formának különféleségét ismerni, ehhez a közönségesnél magasabb műveltség kívántatik.

Dante költeményében nincs idea, melyet N. Alberttől vagy Aqu. Tamástól át nem vett; de a scholastikai bölcsezet ideáit annyira elszakította, hogy azokat könnyen, teljes szabadsággal visszateremti, s elvén tőlük az iskolaszerű formát, költői alakot tud azoknak adni. Csak mivel teljesen uralkodik a gazdag és végtelen tartalom fölött, lehetett azt a költői alak szépsége által a művészet országába is átvinni. E tekintetben Dante egyedül áll a világköltők sorában. És hogy az emberi elme képes az ily tartalmat is költőileg megalakítani, ez egyike a legdicsebb isteni adományoknak, melyekkel a Mindenhatónak atyai kegyelme az embert megáldotta. És mégis az ily teremtés nem a legfelsőbb tehetségünk, nem a legmagasabb értelmi műveltségünk, mert a szépség, melybe a tartalom beöltöztetik, az igazságnak nem teljes és tiszta bizonyossága. Ez a tudás, kivált a bölcsezeti, mert ebben birjuk az absolut igazság tartalmát ennek megfelelő formájában a teljes bizonyosságra emelve. De igen természetes, hogy az ily úton felfedezett ideák gazdagságát és mélységét a művészet is a maga szép formái által megalakíthatja, s az annál magasabb, minél fenségesebbek azon ideák, melyeket a forma szépségébe befoglalt. *)

Dante ép úgy mint Albert és Tamás előtt Aristoteles a physikai tanokban a legnagyobb tekintély, de ezt elhagyja, hol azok ettől eltérnek. Az anyag örökkévalóságát tévtannak tartja, s szerinte az első anyag teremtett nem minden forma nélkül, mert valódi lény forma nélkül ellenmondás. Azonban az első anyag formája a formátlanság (azaz nincs kellő formája), s ő is a scholastikusokkal együtt tanítja a

*) Otthonosság a philosophiai ideákban, a philosophiai képzettség bizonyosan emelik a költői teremtést. Toldy a Magy. Költészet története című munkájában azt mondja, hogy Petrarca nem nagyobb költői természet, mint Kisfaludy S., s mi azt ezen utóbbi fölibe emeli, az egyedül philosophiai képzettsége.

creatiót, dispositiót és az ornatust. Azon pontra nézve is meg-egyezik a két scholastikussal, hogy a lélek nemcsak a test formája, hanem állag is, tehát létezhet test nélkül, noha igenis csak mulékonyan, mivel azon ösztön, hogy megtestesüljön, megmarad benne, s azon ösztön részint az időközti testnek látszatát idézi elő, részint a feltámadás testét.

A politikában Dante általában thomista. Az ember célja kétféle boldogság: a földi és a mennyei. Az elsőhöz az ész (Virgil) mutatja meg az utat, s a belőle származó erkölcsi és értelmi erények elegendők annak eléréséhez. Azt semmi sem mozdítja elő hatályosabban, mint a béke. Ennek fentartásához az intézvény az állam. Mivel a hatalom elosztása az államot gyengíti, ezért monarchiai jelleműnek kell lenni. De nemcsak egy fejedelem alattvalói, hanem a fejedelmek közt is támadhat vita, tehát ezeknek is szükségük van egy fölöttük álló monarchára. Ez az egyetemes monarchiához vezet — egy császárhoz. Könyvében igyekszik azon három gondolatot kifejteni, hogy kell császárságnak lenni, hogy Róma szent és a profanus történet alapjainál fogva igényt tarthat, miszerint annak központja legyen, és végre, hogy a császár ilyen az Isten által, de nem a pápai kinevezés folytán. A császár mint a fejedelmek hűbérura a pápára nézve is ilyen, ha ez földet bír.

Hogy Dante, midőn a császárról szól, nem gondol önkényes egyeduralkodóra, sem arra, hogy minden az életre érdemes különbségek elfojtassanak, ezt monarchiájában így adja elő. Ha azt állítjuk, hogy az egész emberi nemet egy fejedelem kormányozza, ezt nem kell úgy érteni, mintha az egyes államok külön intézvényeinek, törvényeinek és alkotmányának tőle kellene kiindulnia, mert nemzetek és államok birnak sajátosságokkal, melyeket más és más törvények által kell elrendezni. Hogy az ő fejedelme nem keleti kényúr, ez kitetszik azon híres tételéből. *Non enim gens propter regem, sed e converso rex est propter gentem.*

A világi boldogságtól különbözik a mennyei boldogság. Ehhez a szerzett erények nem elegendők, hanem szükségesek a beöntött theologiaiak is, melyek csak a kinyilatkoztatás és a kegyelem (Beatrix) által válnak osztályrészünké. Az ehhez vezető intézvény az egyház, melynek igazgatása nem a császárra, hanem a pápára bízott. A pápaság ehhez minél inkább csak a szellemi uralkodást használja, annál dicsőbb az, s kívánja, hogy ily pápaság előtt a császárság is meghajoljon.

Dante itt jelentékenyen eltér Aqu. Tamás felfogásától, mert míg ez ellentétet alapít meg az egyház és az állam között, úgy hogy amaz

alárendelő, ez alárendelt, Dante megtartja a kettőnek szabad különbségét, s felismeri, hogy az egyház mellett az állam homogén elemű intézvény, mert ez is az igazi emberit törekszik létesíteni — a nemzetiség korlátai között.

VII. Bonaventura.

Bonaventura oly egyházi író, kiből a scholastikai elemmel a mysticai egyesül. Mint az előbbi korszak mysticusait a scholastikai formalismus, őt sem elégti ki.

1. Élete. Fidanza János, a szerzetben nyert neve után Bonaventura, született 1221. Bagnarea nevű városban. Négy éves korában veszélyes betegségbe esvén, szerető anyja őt Assissi Ferencz esedező közbenjárásának ajánlotta, s fogadást tett, hogy őt, ha kigyógyul, a ferenczi szerzetbe lépteti. Párisban tanult Hales Sándor alatt, később ugyanott tanított. Élete oly feddhetetlen volt, hogy szerzete a doctor Seraphicus címet ruházta rá, X. Gergely a bibornokok sorában rendelt neki helyet, Aqu. Tamással együtt meghivatott a lyoni zsinatra, s itt halt meg 1274. IV. Sixtus őt a szentek sorába iktatta. Hét folio kötetes munkái között ezek a főbbek: *Breviloquium*, *De pugna spirituali contra septem vitia capitalia*, *De septem gradibus contemplationis*, *Itinerarium mentis ad Deum*.

2. Theologiai álláspontja. Bonaventura is fejtegeti a viszonyt a hit és a tudomány közt. Hogy azon kérdésre feleljen, melyik részén van a nagyobb bizonyosság, különbséget tesz az igazságok közt. Mi azon igazságokat illeti, melyek úgy a hit, mint a tudomány tárgyai, azokról a hit egyáltalában nagyobb bizonyosságot eszközöl, mint a tudomány. Ha tehát a philosophus p. o. azon igazságot, hogy az Isten a világ teremtője, hogy a jókat megjutalmazza, az ész vizsgálódása útján ismeri meg, következtetései nyomán, soha nem jut el azon igazságok oly ingatlan bizonyosságához, mint a hívő az ő hite által. Ezen egy-két tét teljesen megvilágítja az egész középkort. Nem biztak az emberi észben, ezt a magasabb igazságok felfogására képtelennek gondolták, tehát folyamodtak a hithez, melynek igazságait az isteni kinyilatkoztatás közvetíti az emberrel, a kinyilatkoztatást pedig úgy vették, hogy az csodás módon világítja meg az ember elméjét.

De vannak oly igazságok, melyek egyedül a tudomány, és ismét, melyek egyedül a hit körébe esnek. Ezekre nézve azt kérdi, melyik részére esik a nagyobb bizonyosság? Itt ezen különbséget teszi meg:

Certitudo adhaesionis et speculationis. Ha a certitudo adhaesionis jó tekintetbe, nagyobb azon bizonyosság, melyet a hit nyújt a maga igazságairól, mert a hívő, hite által oly szilárdul ragaszkodik a maga igazságaihoz, hegy azoktól el nem pártoltatják őt sem az érvek, sem a kínzások, sem a halál, holott senkinek eszébe nem jut p. o. egy a tudomány útján bizonyosságra emelt matematikai igazságért a halálba menni. Ha ellenben a certitudo speculationis jó kérdés alá, e tekintetben a tudomány bizonyossága nagyobb lehet, mint a hité, mert a tudományban egy igazság lehet oly evidens, hogy ezzel az értelem nem is ellenkezhetik. Ilyenek p. o. a minden létnek és ismeretnek legfőbb elvei. Ily módon a hitigazságok soha sem lesznek evidensek, s e tekintetben a tudomány bizonyossága felülmúlja a hit bizonyosságát. Ezen kívül, mint Aqu. Tamás is, elemzi azon kérdést, hogy ugyanazon egy igazságra nézve összefér-e egymással a hit és a vélemény, a hit és a tudomány?

A történet nem említ esetet, hogy matematikai igazságért valaki meghalt; ellenben elég példa van, hogy sokan meghaltak igazságokért, melyeket először csak ők hittek igazságoknak. Pál apostol, Husz szinte hitigazságokért haltak meg, ezeknél megvolt a certitudo adhaesionis, de megvolt a certitudo speculationis is, s ez utóbbi adott alapot az előbbinek. Az első a másik nélkül vagy még csak a gyermeki állapotot élő emberiség kora vagy pusztá fanatizmus. Ezt jobban földerítjük, ha Bonaventura azon kérdésére feleltünk, összefér-e a tudomány és a hit egymással? Teljesen összefér, mivel az igazság, mely a hit álláspontján még csak közvetlen, a tudomány álláspontján a bebizonyítás által már közvetített.

Theológiájának anyagi részéből csak azt adjuk elő, mi különösen az emberre vonatkozik. Azt tanítja, hogy a világ ember nélkül nem gondolható, mivel bizonyos tekintetben minden az ember végett van, s ember nélkül minden egyéb céltalan volna. Az egész, az Isten által teremtett látható világ legfőbb célja az emberben van, mennyiben ez az őt körülvevő világ által az Isten ismeretére, szeretetére és imáadására vezetetik. Az egész természet, a legnemesebb forma t. i. az észszerű lélek felé iránylik, hogy ebben mint a kör vonala, kezdetébe visszatérjen, s benne érje el tökélyét és boldogíttassék (beatificetur). Az emberi lélek szellemi állapot, ellenben a test elemekből van összetéve; tehát az Isten két egymástól különböző természetet kapcsolt össze, s ezen kapocs teljesen belső. A kettő a természet és a személy egységévé van összefűzve. A lélek ugyanis a test lényeges for-

mája, s mint ilyen annak mozgató elve, erői által. De mivel a lélek nemcsak természeti forma, hanem szellemi állag is, ezért a testtől elválasztható, s így halhatatlan. Mint ilyen az Istenben való örök boldogságra van rendelve, s ezért azt így nevezi: *Forma beatificabilis*.

Az ember szabad akarattal van felruházva, mivel az Istenben való boldogságát ki kell érdemelnie, érdem pedig szabad akarat nélkül lehetetlen. A szabadság az akarat természetében áll, s ettől elválaszthatatlan. De az ember szabad akarata különbözik a pusztá természeti akarattól, a természeti ösztöntől, mert ennek a szabadság nem sajátja. Az akarat szabadsága a választásban munkás. És mivel a választás egyelőre indifferentia szemközt azon különböző tárgyakkal, melyekre vonatkozhatik; az ember a választásban ezen indifferentiából csak az értelem előleges megfontolása, s az ehhez csatlakozó akarat mozgása által léphet ki. Tehát a választásban úgy az akarat, mint az értelem részesek, s a *liberum arbitrium* a kettőben alapuló képesség.

Bonaventura elég hoszasan, noha egészben véve a victorinusok után rajzolja, azon eredeti állapotot, melyben az ember az Istentől teremtett. Az Isten, hogy végtelen jóságát különösen az emberen, a látható teremtés fején, kinyilatkoztassa, azt úgy teremtette, hogy rajta nem volt mocok, véteksúly, büntetés, nyomor, teremtette őt az ártatlanság és az igazságosság állapotában. Benne a testet és a lelket oly viszonyba helyezte, hogy amaz ennek teljesen engedelmeskedett, hogy bűnös kívánság a testben nem uralkodott, szenvedésnek és halálnak nem volt a test fölött hatalma. Az Isten az embernek két könyvet adott, melyből a bölcseséget merítheti: egy belsőt, s ez az örök igazság, mely belsejében világolt, s a külső érzékvilágot. Tehát két, t. i. belső és külső érzéssel volt ellátva. Ezen kettős érzéknek kétféle mozgás felelt meg, egyik az ész ösztöne után a szellemben, a másik az érzékiség ösztöne után a testben, de ez utóbbi amannak alá volt rendelve. És ezen két mozgáshoz hozzámérten kétféle jó készítettett el számára: egy örökkévaló és szellemi, egy időbeli és testi. Az utóbbi tényleg megadatott neki a teremtésnél, az első ígértetett neki, azt saját ereje által kell kiérdemelnie. E végett két törvény kívántatott meg feltételül: a természet törvénye, melynek beteljesítése által az adott jó meg volt tartható, s a fenyíték törvénye, melynek megtartása által az ígért jó ki volt érdemlendő. A fenyíték törvénye feltétlen engedelmességet kívánt. Az ember, hogy ezen engedelmességnek eleget tegyen, kapott segédelmet a természetben és a kegyelemben. Az első a lelkiismeret, a másik a *gratia gratis data* és a *gratia gratum faciens*, mely

az embert az igazság ismeretében felvilágosította, s őt képessé tette az Istent mindenek fölött és felebarátját mint önmagát szeretni.

A rossz semmi positivum, hanem csak a jónak privatioja, a rend negatioja. De van kétféle rend: az igazságosság és a természet rendje, tehát a rossz is kétféle. Az igazságosság rendjének negatioja a véteksúly, a természet rendjének negatioja a büntetés.

Az első ember bűne az igazság rendjének negatioja, mert ő megtagadta az Istentől az engedelmisséget. Ezért a test felmondta az engedelmisséget a léleknek, a megkívánás kivonta magát az ész alóli alárendelésből, s az akaratot a gonoszság felé vonta. És mivel az emberi természetet csak azon állapotban lehet tovább tenyészteni, melyben az tényleg benne megvan; ezért az első ember valamennyi utódjai is a rend és az igazságosság privatiojának, és a concupiscentia állapotában léptek az életbe. Ez az eredeti bűn, mely a hús által — mert ez a concupiscentia közege — tenyészik tovább. Ádámiban a bűnös lélek inficiálta a húst, utódjaiban a hús inficiálja az ezzel egyesült lelket. Ott a személy rontotta meg a természetet, itt megfordítva, a természet megrontja a személyt.

Szükséges volt tehát, hogy az Isten az emberi természetet megjavítsa (reparare). Az emberi nem restitutiójához azon út legalkalmasabb, melynél az isteni igazságosság, az isteni bölcsesség, az isteni mindenhatóság, s az isteni felség rendje leginkább megtartatik. Bonaventura a satisfactio útját tartja a legalkalmasabbnak, mivel az Isten irgalmának az igazságossághoz megfelelő viszonyban kell állnia. Tehát helyes volt, hogy az Isten a neki okozott igazságtalanságért az embertől elégtételt kívánt, és hogy, ha ezt az ember nem adhatta — irgalmánál fogva — egy közbenjárót adjon, ki az emberért eleget tegyen. Ha az Isten a bünt meg nem bocsátja, hanem a büntetést végrehajtja, úgy irgalma, ha pedig azt elengedi a nélkül, hogy elégtételt kívánt volna, úgy igazságossága nem nyilatkozott volna. De a satisfactio nemcsak az Isten, hanem az ember álláspontjánál fogva is, a legalkalmasosab volt. A mint az ember a bűnbeesés által megsértette az Isten dicsőségét, úgy kellő, hogy a büntetést kiállva, az igazságosság szabálya szerint az Istent tisztelje. És ha dicsőbb az örök életet érdem által, mint e nélkül megszerezni; úgy dicsőbb az Istennel az elégtétel által, mint e nélkül kiengesztelődni. Itt czáfolgatja azon okokat, melyeket ezen tan ellen többen felhoztak. Mint látszik, ő Anselm elméletét vette kiindulási pontul. A satisfactio vagy magára a sérelemre vonatkozik, vagy a sérelem által okozott kárra. Az Isten

tehát vagy csak az egyikért, vagy mindakettőért kívánhat elégtételt. Hogy, az utolsó esetet tekintve, pusztá teremtmény az emberi nemért nem tehet eleget, ez onnan tetszik ki, mivel az Istenen elkövetett sérelem, az ő absolut-méltóságánál fogva oly nagy, hogy azért egy pusztá teremtmény kárpótlást nem adhat. De ez az első esetben sem lehet, ha a sérelem megbocsáttatik, s a satisfactio csak a kárt illeti. Mert a pusztá teremtmény vagy ember, vagy más lény. Ha az pusztán ember, ezért az egész emberi nemért pusztán ember aequivalens nem lehet, mivel az Ádám által okozott romlás az egész emberi nemre átáradt. De a kárt nem teheti jóvá oly teremtmény sem, mely nem ember, mivel a satisfactiónak oly alanytól kell jönnie, mint milyen az, melytől a sérelem eredett, s ez úton az emberi természet eredeti állapotába nem is helyheztenék vissza. Tehát az elégtételt eszközlő személynek, csak istenembernek kellett lenni. Az ember a tetteleges bűnért csak tökéletlenül tehet eleget, az eredeti bűnért épen nem.

Az eddigiekből kicsillámlik azon gondolat, hogy az isteni igazságosság részéről kívánt elégtétel büntetéssel, tehát szenvedéssel van összekötve. Ezért azon kérdést elemzi, hogy a Krisztus halála általi satisfactiót lehet-e egyáltalában szükségképeninek tekinteni vagy nem? Itt ismét két nézponot különböztet meg. Ha a kérdést az Isten szempontjából tekintjük, semmi kétség, hogy az Isten az ember megszabadítását más úton is eszközölköthette volna, mert az isteni mindenhatóságot oly korlátlanak kell gondolni, hogy miként a teremtmény, úgy a megváltás is a szellemnek pusztá intésére, és az akarat parancsára megtörténhetett volna. De ha a dolgot az ember szempontjából vizsgáljuk, azt kell állítani, hogy az isteni mindenhatóságra nézve az emberi nem restitutiójához már út nem volt. Ezen út tehát azon értelemben volt szükségképeni, hogy hit a Krisztusban mindenkire szükségképeni, ki üdvözülni akar, de magában véve az Istenre nézve más út is lehetséges volt. Mint látszik, ezen elméletben is megvan azon ingadozás az egyáltalános szükségesség és a teljes önkény közt, melyből Anselm sem tudott kibontakozni. Egyrésztől leszámaztatandó azon megfeleléség, észszerűség, hogy a gondolkodó ész lényegében alapszik a Krisztus által megtörtént megváltás szükségessége; másrésztől ezen szükségesség mindig csak relativ. De mit egyszer a gondolkodó ész egy pontra nézve czélszerűnek ismert fel, azt az isteni lényeg szükségképeni határozottságának kell felismerni, különben a gondolkodó ész ellenkezésbe jő önmagával, s végképi ellentét állapítatik meg az isteni és az emberi ész közt.

3. *Mysticismusa*. Scholastikai irányú theológiája mellett, vannak *mysticai* iratai is. A hiba azonban épen az, hogy a két elem csak egymás mellett áll minden belső közvetítés nélkül. Mint szt.-victori Hugo, ő is háromféle szemről szól, melyet ez embernek a teremtéskor az Isten adott. Ez a hús, az ész és a *contemplatio* szeme. A hús szeme által látja a külső világot, az ész szeme által a lelket és ennek beléletét, a *contemplatio* által az Istent és ennek tulajdonságait. De a bűn által a *contemplatio* szeme képtelenné tétetett az Istent, és azt, mi övé, úgy szemlélni, mint azt kellene. De ezen képesség ismét megszerezhető a kegyelem, a hit és a szent írás tanulmányozása által, mert ezek segítségével az emberi szellem megtisztítatik és megvilágosíttatik a menyeyenek *contemplativ* vizsgálódására.

Bonaventura a *victorinusok* nyomaiba lépve, megkülönbözteti a *cogitatio*t, *meditatio*t és a *contemplatio*t. Az első ered a képzeletből (*imaginatio*), a másik az ésből, a harmadik az értelmiségből (*intelligentia*). A *cogitatio* nem szögzi le a tárgyat a szellemben, hanem terv nélkül csapong a különféle tárgyakon; ellenben a *meditatio* tartósan egy tárgyra iránylik, s ezt a *discursiv* úton kinyomozni törekszik; végre a *contemplatio* szabadon felszáll az igazság szemléltetéséhez, pillanatát a fáradalmas észnyomozásoktól való szabadságában rajta pihenteti, s így benne van az igazság teljes élvezetében.

Itinerarium mentis ad Deum című munkájában leírja a *contemplatio* fokait az alsótól a legfelsőbbig. Hogy az ember a *contemplatio* útján járhat, ez függ az Isten kegyelmétől, az ember részéről pedig megkívánatik a beható *meditatio*, a szent élet és különösen az ájtatos ima. De mivel mi ide lent természetünk mivoltánál fogva, csak a teremtett dolgok lépcsőzetén mehetünk fel az Istenhez, ezért a *contemplatio* a teremtett dolgokból indul ki. A teremtés pedig vagy testi vagy szellemi világ, s ott az Isten nyoma (*vestigium*), itt annak képe (*imago*) nyilatkozik.

A *contemplatio*t az isteni lényeg nyomainál kell kezdeni, azután vizsgálódásunkat lelkünkbe, melyből az Isten képe sugárzik vissza, irányozni, végre magunkon tülemlkedni, hogy az isteni lényegét magában vizsgálhassuk. A két első tehát csak előkészítés a *contemplatio* legmagasabb fokához.

De a *contemplatio* ezen három főfokának ismét mindegyike két taggal bír, mert a *contemplatio* ezen fokok mindegyikén vagy összefügghet az előbbi fokkal, vagy teljes tisztaságban alakulhat meg, tehát egészben véve hat fok van, s e szerint hat lelki erőt kell megkülön-

böztetni, melyek körében a contemplatiói fokok haladva mozognak. Ezek a következők: az érzék, a képzelet, az ész, az értelem (intellectus), az intelligentia és a syntheresis, az emberi szellem csúcса (apex mentis).

A contemplatio a legalsóbb fokon, hol a szellem az Istent per vestigium vizsgálja, a külső dolgok felé fordul, s itt mindenütt megpillantja a súlyt, a számot és a mértéket, továbbá a dolgok folytonos lépcsőzetét felfelé létők és tökélyök fokai szerint, s ez az embert az isteni hatalom, bölcsesség és jóság megismeréséhez vezet. Azután látja, hogy a világ lételének van kezdete, hogy időbeli létele, a természeti, az írott törvény és a kegyelem három kora szerint előrehalad, s hogy az utolsó ítélet beálltával végét éri. A contemplatív szellem a világ kezdetében azt látja, hogy az isteni hatalom a kinyilatkoztatásba lépett ki, annak rendes folyásában látja a bölcs isteni gondviselést, annak végében pedig az isteni igazságosságot.

A második fokon, hol az Isten in vestigio ismertetik meg, a szellem vizsgálja a makrokosmost, viszonyban a mikrokosmoshoz. Ha azt vizsgálja, hogy a külső dolgok érzéki formája (species), mint a külső dolgok hasonlósága születik meg az érzékben, ez őt odavezeti, hogy megismeri az Isten fiának, mint az atya egyenképének örök nemzését. Ha pedig pillanatát azon élvre függeszti, melyet benne az érzéki jelenség szépsége szül, ez rá nézve útmutatás, hogy felismerje az isteni atya egyenképének végtelen szépségét és azon végtelen boldogságot, melyet az atya a fiában és a fiú az atyában élvez. Ha végre azon ítéletet veszi tekintetbe, melyet a contemplatív szellem a jelenségi tárgyak fölött mond, ez figyelmezteti őt az isteni ígére, mint az örök észre, s mint minden igazságnak oly változhatatlan szabályára, mely szerint minden fölött ítélünk.

A harmadik fokoz, melyen az Isten per imaginem ismertetik meg, a contemplatív szellem a külvilágból visszavonul, magába mélyed el, s itt három lényeges erőt pillant meg: az emléket, az értelmet és az akaratot. Ha az emléket vizsgálja, azt látja, hogy az megtartja a múltat, felveszi a jelent és előrelátja a jövőt; továbbá azt látja, hogy magába rejti az egyszerű alapfogalmakat, s hogy a tudománynak legfelsőbb elveit foglalja magában. Az első momentum által felismeri az isteni örökkévalóságot, mely a múltat, jelent és jövőt magába zárja, a másik azon ismeretet támasztja fel benne, hogy nemcsak az érzéki szemléletből nyer ismeretformákat, hanem hogy ilyeneket érzékek nélkül is nyer egy felsőbb lénytől; a harmadik pedig azon meggyőződést kelti

fel benne, hogy egy változhatatlan isteni fény közvetlenül világít számára, melynek segedelmével a változhatatlan igazságokat ismeri fel.

• Ha pedig a szellem az értelemre veti pillanatát, azt látja, hogy ennek működése a fogalmak, ítéletek és következtetések képezésében áll. De a fogalmakat az értelem meg nem értheti a meghatározás nélkül, ez pedig lehetetlen a legfelsőbb fogalmakra való visszavezetés nélkül. A legfelsőbb fogalom azonban a lét fogalma. Tehát az értelemnek, hogy valamit meghatározhasson, először ismernie kell a léteket, s ennek legfelsőbb lényeges határozottságait: egységet, igazságosságot, jóságot. De az értelem a levőt vagy mint *completumot* vagy mint *incompletumot*, mint tökéletest vagy tökéletlent, mint lehető vagy valódit, mint egyszerűt vagy összetettet, mint változót vagy változhatatlant ismeri meg, szóval megismeri a dolgokban nemcsak a pozitívumot, hanem a negatívumot, de a negatívum csak a pozitívum által ismerhető meg. Ezért az értelem valamely dolgot ennek sajátos létele szerint meg nem ismerhet, ha nem vezettedik a legtisztább, legvalódibb és legtökéletesebb lény fogalma által. Tehát értelmünk már első gondolkodási működése a vizsgáló szellemet ismét az Istenre irányozza, hogy ezt mint az egyáltalános tökéletes lényt megismerje. Hasonló áll azon gondolkodási működésünkről is, mely a téték képezését és ezek igazságába a belátást szüli. Az értelem ugyanis megismeri szükségképeni és változhatatlan igazságokat. De mivel a mi szellemünk esetleges és változó lét, mi azon változhatatlan és szükségképeni igazságokat nem magunk által, hanem egy más, magában véve szükségképeni és változhatatlan világozás, t. i. az isteni igének fénye által ismerjük meg, s ezzel a mi értelmünknek közvetlenül kell összekapcsolva lennie. Ha végre az értelem következtet az előtétékből, a zártét következményének szükségességét pillantja meg. Honnan ezen szükségesség? Ez nem alapulhat az anyagban, mivel ez esetleges. Az értelem ezen szükségességet is csak azon szükségképeni igazságban pillanthatja meg, mely neki közvetlenül világít. Tehát az ember semmiféle stadiumban nem vizsgálhatja saját gondolkodási működéseit a nélkül, hogy az Istenhez ne vezetessék.

Mi az emle és az értelem, hasonló áll az akarat működésére nézve is. Minden választás felteszi azon ítéletet, hogy több tárgy közül melyik a jobb? Jobb az, mi a legtökéletesebbhez hasonlóbb, mint egy más. Tehát minden erre vonatkozó ítéletünk a legjobbnak és a legtökéletesebbnek ismeretétől függ. Így a szellem akaratműködésének vizsgálása által is az Istenhez vezettedik.

És ezen úton a contemplativ szellem nemcsak az isteni lényeg, hanem az isteni háromság vizsgálásához is felemelkedhetik. Mert az emlékezetből ered benne, mint annak fia az intelligentia, a kettőből pedig a szeretet, mint azon kapocs, mely a kettőt egyesíti.

A contemplatio negyedik fokán, hol az Isten in imagine ismertetik meg, a lélek természeti erői többé nem elegendők. Ezen contemplativ foknak ajtaja és útja egyedül Krisztus az ő természetfölötti tisztító és szentesítő kegyelme által. Hogy a szellem magában, mint az Isten képében szemlélje az Istent, a hit, remény és szeretet természetfölötti erényeivel kell felruházva lennie. Itt beszél a tapintás, szaglás stb. szellemi érzékeiről. E fokon a mysticai élet nem annyira az észvizsgálódásban mozog, hanem inkább az érzés mélyében hül-lámzik.

E negyedik fokról a szellem felemelkedik a contemplatio két legmagasabb fokára, hol az Istent vizsgálja nem a külső dolgokban, nem magában, hanem maga fölött az ő tiszta valóságában. A szellem most az isteni fényt törekszik felfogni nem vízfényében, hanem önmagában. A vizsgálódás itt vagy az Isten lényegére, vagy a háromság titkára irányulhat.

A contemplatio ötödik fokán az emberi szellem vizsgálja az isteni létet lényegisége szerint, s hogy ezt felfoghassa, pillanatát a tiszta létre irányozza. Ezen tiszta létet nem gondolhatja, mint nem levőt, mert ezen tiszta lét ismerete számára csak úgy világít, hogy minden nem levőt eltávolít. Ezen mindenek előtt felismert tiszta létet nem lehet gondolni mint potentia szerinti, vagy mint korlátozott létet, hanem mint egyáltalában való és korlátlan létet, s e nélkül más lét meg nem ismerhető. Itt Bonaventura felkiált: mily vak az emberi értelem, pillant az öt körülvevő dolgokra, s a létet, mely által azokat megismeri, nem látja.

Ha az emberi szellem az abszolút isteni létet a maga tisztaságában felfogta, ekkor vizsgálódásait róla gyarapíthatja, s benne az ismeret kimeríthetetlen tengerét találja. Az isteni létet nem lehet gondolni, mint nem levőt, az tehát örök, az szabad minden potentialitástól, tehát egyáltalános valóság, azt nem lehet gondolni, mint okozottat, tehát mint szükségképenit, az egészen mindenben van és egészen mindenén kívül, az mindenben van, de nem bezárva, az mindenén kívül van, de nem kizárva, az az értelmi sphaera, melynek központja mindenütt van, körvonala sehol sem.

A contemplatio hatodik fokán a szellem a háromságos isteni létre iránylik. Ekkor az Istent nem mint egyáltalános létet, hanem mint az egyáltalános jóságot vizsgálja. De a jónak fogalmában rejlik, hogy kiárad, hogy közli magát, még pedig egész telje szerint. Így vezettetik a szellem az Isten önközvetítéséhez, a fiú generációjában és a szent szellem spiratiójában. Ezen álláspontról mindig tovább hat be, a kimondhatatlan titok contemplatiójába, de mindig azon tudattal, hogy ő azt egészen felfogni nem képes, mert ahhoz a teremtett szellem ereje még a legnagyobb tökély fokán is gyenge. És mi történik, midőn az emberi szellem a contemplatio legmagasabb fokára feljutott? Ekkor bekövetkezik az extasis, mert a szellem a contemplatio szárnyalásában magán tülemelkedik, magán kívül lesz. A mysticai élet ezen fokához az ajtó Krisztus. Az ájtatosság, a csodálkozás tüze, mely a szellem belsejében ég, az elragadtatás fényes lángjában csap ki. Ekkor a szellem minden érzéki és értelmi ismeretműködésen túlvan, az érzéki és az érzékfölötti, a levő és a nem levő fölé emelkedik, s midőn egy szent tudatlanság állapotába belép, egészen elmerül az isteni egység vizsgálódásába, mely minden lét és minden ismeret fölött áll. Az extasis állapota, noha minden ismereten túlvan, nem az öntudat hiányának állapota, azon tudás egy tudó nem-tudás, mert midőn a szellem az isteni egység szent homályába belép, egy magasabb tudás világít feléje, mely magasan emelkedik a közönséges ismeret, a közönséges discursiv tudás fölött, mivel az közvetlen szemlélet. Ezért az ember egész indulata, egész akaratműködése az istenire összpontosul, abba átváltozik. Ekkor az Isten leplezi fel a szellemnek az igazságot, a szellem izleli az isteni javak édességét, érzi a jövő dicsőség előízét, mely a túlnanban várakozik reá. Ezen állapotot senki nem ismeri, ki azt nem tapasztalta, és senki nem tapasztalhatja azt, hanem csak az isteni kegyelem által.

Mi minden mystica főhiánya, azt elmondottuk a victorinusoknál, de Bonaventuránál azon mysticai vonást, mely szerint minden az isteni megvilágosíttatástól függ, hogy mindenben, akár a jelenségvilágot, akár gondolkodási működéseinket vizsgáljuk, az Istenhez vezettetünk, kell tekintetbe venni. Ez igaz ugyan, és az ily felfogás az ő mysticismusának igen jól megfelel, de annál inkább háttérbe szorítatik a másik oldal, t. i. a dolgoknak saját mivolta és lényege szerinti vizsgálódása egészen elmarad. Midőn tehát némely történetírók azt mondják róla, hogy ő a theológiát a természettudományokkal össze akarta egyeztetni, ebből csak annyi igaz, hogy ő az utóbbiakat is az

előbbieket szempontjából vizsgálja. De hogy mégis a természeti létet jobban veszi tekintetbe, mint több elődei, ez a mellett tanúskodik, hogy korában más szellem lengedezett, mint akkor, midőn a természettől elfordulni siettek. Egyoldalúság az is, hogy a külső dolgoknak ezen vagy azon mivolta, épen csak ezen vagy azon isteni tulajdonság felismeréséhez vezetne mint azt ő tanítja. Mióta azonban Aristotelest közelebbről tanulták ismerni, érezték a szükségét, a világot, ennek tárgyait megérteni, s ezek tudományos felfogásában kielégítést találni. Ezt bizonyítja Bacon Roger, Nagy Albert fiatalabb kortársa.

VIII. Bacon Roger.

Született 1214. Ilchesterben. Tanulmányait, ezek közt kivált a mathesist, Párisban végezte, s ezután lépett be a ferenczi szerzetbe. Annyira szeretett természettani kísérletekkel foglalkozni, hogy ezek minden vagyonát, 2000 fontot felemésztették. A szerzetfőnök megtiltotta neki felfedezéseit leírni és másokkal közölni. Mivel nem engedelmeskedett, több évre Franciaországba száműzetett. Ezért örömmel fogadta, midőn IV. Kelemtől, ki őt személyesen ismerte, felszólított, írni le számára philosophiai nézeteit. Mivel írásbeli felhatalmazást, mely őt főnöke ellen biztosíthatta volna, nem kapott, a munka nagy nehézségekkel járt, s ő azt (opus maius) mégis 15 hónap alatt befejezte, s a pápának megküldte. Kelemen utódaiban nem talált pártolókra, sőt mivel a varázslás gyanújába esett, főnöke őt bezáratta, hivatkozás a pápára nem használt. 1292. halt meg.

Bacon az akkori iskolai módszer ellen harczolván, ennek szeméretét, hogy a mennyiség-, nyelv- és természettant elhanyagolja, holott szerinte ezen tudományok nemcsak az emberi ismeretre, hanem a theológiára nézve is nagy fontosságúak. Tehát látnoki szemmel ajánlja azon három tudományt, mely a későbbi századok számára a kutatás új útjait, az ismeret kimeríthetetlen forrásait, s a műveltségnek rendkívüli nagy tárházát nyitotta meg. Szükséges tehát szerinte a tudományos módszer reformja, s maga is ad egy rajzt az optikához, csillag- és mennyiségtanhoz. A philosophiába befoglalja a természeti tudományokat is. A bölcsészet általában természeti tudomány, ellenében a theológiával, melynek tárgya a természetfölötti isteni kinyilatkoztatás. Tehát a philosophia alapja a természeti ész, a theológiáé az isteni kinyilatkoztatás, mely az emberi ész meghaladó igazságo-

kat foglalja magában, s ezért feljebb áll, mint a philosophia. Ennek feladata a bizonyításokat előkeresni a keresztyén igazságokhoz, mint isteni kinyilatkoztatáshoz. A bölcsezszt, ha azt nem vonatkoztatjuk a keresztyén hitre és a theológiára, ártalmas, mert az emberinek nincs bece, ha nem áll viszonyban az istenihez.

Ismeretelmélete röviden ez. Ő határozottan a tapasztalás terére lép, s azt mondja: *Duo sunt modi cognoscendi, per argumentum et per experientiam.* Csak ki a jelenség alapját a tapasztalás által megtalálja, csak az bírja a tökéletes bölcseséget. Így elvileg természettani kutatásaihoz biztos alapot nyert ugyan, de ezt sokszor tetteg elhagyja, s p. o. az astrologia süppedékes mezejére téved. A tapasztalásra nézve megteszi azon különbséget, hogy van külső és belső tapasztalás. A külsőt közvetítik az érzékek, a belsőt a közvetlen isteni kinyilatkoztatás. E második pontnál átsap a mystica terére. Az elsőt tekintve, azt mondja, hogy a tapasztalás útján lehet legtöbbet feltalálni, p. o. azon salétromos tartalmú substantiát, mely egy kis csőben meggyújtva, mennydörgésféle roppanást okoz, a vonzást a vas és a delej közt. Mondja, hogy lehet köcsit és hajót építeni, melyek vitorla és lovak nélkül magok nyilsebességgel mozognak. Bacon bizonyosan sokat tudott olyat, mit kortársai közül egysem, de nála sok volt, mi pusztá sejtelen és gyenge tapogatódzás. Ő inkább még csak remél olyat, minek beteljesedésétől az ő tudománya távol volt. Ő, ki annyira sürgeti a mathesist, sajnálja Aristotelest, hogy a quadratura circuli előtte ismeretlen volt, hogy elég hetenként egy óra a szám- és a mértanra, hogy három nap alatt bárkit is megtanítt a zsidó vagy a görög nyelv olvasására és értésére. Legalább az utóbbira nézve oly benyomást tesz az emberre, mintha nyeglével volna dolga.

Nehezen lehet hinni, midőn törekszik kimutatni, hogy minden tudás őt csak az egyházi czélok miatt érdekli, mert tudományos iránya és törekvései mást bizonyítanak. Az ő iránya nagyban a világi dolgok igazságának és ezek önálló lételének kimutatása. Innen pedig meg lehet ítélni hajlamának azon erejét, mely őt a világi tudományok kifejlésére ösztönözte. Nála egy ellenhatás vehető észre korának túlnyomó theologiai iránya ellen. De az ő törekvései még nem mernek a theologia iránti előszeretettel szembeszállani, sőt ennek hizelegnek, midőn a remélt tapasztalatok nagy körébe még az isteni szemlélés mysticai tapasztalait is bevonják.

IX. Lullus Raymund.

Sajátságos jelenség a XIII. században Lullus egy rajongó spanyol. Született 1235. Mallorca szigetén, nemesi és gazdag családból. Jakab aragoniai király udvarán magas rangra emelkedett. Noha férj volt és atya, nagyban űzte a szerelmi kalandokat, midőn egyszer egy nőn, kivel tiltott viszonyban állott, egy undorító betegséget pillantván meg, ez oly benyomást tett rá, hogy magába szállt, s feslett életétől búcsút vett. Elhagyva vagyonát, családját, s a nyilvános életet, visiói által is megerősítettén, elhatározta magát, hogy szellemi fegyverekkel fog harcolni a hitetlenek ellen, kimutatandó ezek tévedéseit, s bebizonyítandó a keresztyénség igazságait. Belátván, hogy ehhez tudomány kell, ennek és az arab nyelvnek elsajátításában nagy buzgalmat fejtett ki. A türelmetlenség, melylyel küldetését megkezdeni óhajtott, azon gondolatot támasztotta benne, s ez visióvá alakult meg, hogy bizonyos általános elvek és egy oly biztos módszer birtoka, mely az általános szerint a különöshöz utmutatást ad, az elsajátítandó anyag halmazát fölösiegessé teszi. Ez az ars magna. Ezzel fel levén szerelve, Tunisban tudós szaraczenokkal vitatkozott, s tudományos győzelme miatt bántalmaztatván Nápolyba menekült. Ezután Európa több helyein fordult meg, hogy a világi és az egyházi urakat ösztönözze a muhammedánok megtérítésére, s hogy nagy módszerét előadja. Egyszersmind Averroesnek a keresztyén iskolákba behatott tanait, mint keresztyénelleneseket, mindenütt hevesen ostromolta. Ismét átment a szaraczenokhoz, itt szerencsésen vitatkozott, miért börtönbe vettetett. A vértanúságot keresvén, harmadszor is Afrikába utazott, s a testi bántalmazás folytán halt meg 1315., mint 80 éves öreg. A legkülönbélebb tartalmú iratainak száma 400-ra megy. A mainzi kiadás Salzingertől 10 kötetet tesz ívrétben.

— Lull meg nem elégszik azzal, ha az egyházi tan ellen minden felhozható kételyek megczáfoltatnak, ő a bölcsészetnek azon erőt tulajdonítja, hogy az a maga körében mindent észokokkal képes bebizonyítani. Esztelennek tartja azon tételt, hogy a hitre nézve érdem, ha be nem bizonyítottat elfogadunk, sőt a pogányok és a szaraczenok közt az riasztja vissza a keresztyénségtől a legjobbakat. A bebizonyítás az Istent legjobban tiszteli, ki nem irigyebb és rosszabb, mint a természet, mely semmit sem rejt el. Látszik, hogy a kinyilatkoztatás helyes felfogásához közelebb jár, mint a nagy scholastikusok. Azt

mondja, hogy a hit foglalhat magában hamisat is, a tudás csak az igazságot. Ha az értelem nem volna képes az Istent megismerni, ez célját tévesztené, mivel az embert azért teremtette, hogy őt megismerje. Azon sok bizonyok közül, hogy a katolikus egyház inkább bírja az igazságot, mint a zsidók és a szaraczenok, egyik az is, hogy nemcsak több remetéje és szerzetese van, mint azoknak, hanem több oly férfias is, kik a bölcsészettel foglalkoznak. A szükségképeni okok a legjobb védelmi fegyverek. Igaz, hogy nem mindenki képes az igazságot bebizonyítani; az ilyenek maradjanak a hitnél. Az Isten, ki mindnyájuk által akar tiszteltetni, ezekről is gondoskodott. De ne emeljenek korlátokat a bizonyítások iránt fogékonyaknak, s ne tiltsák nekik a kételyt, mert az ember „quam primum incipit dubitare, incipit philosophari.” És ezek se gondolják, hogy a bizonyítások ezen igazságok mellett, oly könnyen felfoghatók, mint melyek a mértani és a fizikai tételek mellett szólnak. Ezen körökben a bizonyítások rendesen arra szorítkoznak, hogy vagy az okról az okozatra, vagy az okozatról az okra történik a következtetés. A harmadik következtetési módot itt nem ismerik, t. i. per aequiparantiam, s épen ez játsza a főszerepet a magasabb tudományokban, p. o. az isteni praedestinatio és az emberi szabadság összeegyeztetése az által bizonyíttatik be, hogy az első mint az isteni bölcsesség, a másik, mint az isteni igazságosság hatása adatik elő, s e két isteni tulajdonságról bebizonyíttatik, hogy azok egymást kölcsönösen kívánják. Mit ezen különben rajongó ember itt érteni akar, az nagyon is fontos. Ő itt helyesen arra figyelmeztet, hogy a bölcsészeti gondolkodás egyik feladata az ellentétek összeegyeztetése.

Ezen elveiből kifolyólag, törekszik az egész egyházi tant, az ész követelményeinek megfelelőleg, tehát a supranaturalismussal nem törődve, előadni. E tekintetben két alapgondolat, melyeknél Anselmre szeret hivatkozni, vezérli okoskodását, t. i. hogy az Isten meg akar ismertetni, és hogy az Istennél nem lehet nagyobbat gondolni. Az első biztosítja számára azon lehetőséget, hogy a theologia tudomány, a másik pedig útmutatásul szolgál neki, midőn ezen tudomány tartalmának határozottságairól van a szó. Azonban bizonyításai nagyobbára tévkörök.

Korában nem is ezek alapították meg számára a doctor illuminatus címet, hanem az általa feltalált ars magna, s az elfogult maga is ennek tulajdonított legnagyobb becsét. Annak célja szerinte a következő: a logika vizsgálja a dolgokat, a mint azok vannak in

anima, a metaphysika a mint azok vannak extra animam, az ars nova vizsgálja a dolgokat (ens), ezen különbségtől elvonatkozva. Azon két tudomány mindegyikének kiindulási pontját adott elvei teszik. És szintúgy minden más tudománynak is megvannak saját elvei. De ezek ismét feltesznek egy általános tudományt, melynek elvei oly módon általánosak, hogy minden különös tudomány elveit magukban foglalják. Ha az értelem ezen általános tudományt elsajátítja magának, midőn ennek általános elveit a külön tudományokra egy bizonyos módszer szerint alkalmazza; képessé tétetik, hogy ezen külön tudománynak birtokába könnyen juthasson. Ezen általános tudományt, illetőleg annak elveit, s ezek módszerének alkalmazását kifejezni, ez az ars magna célja. Az egy módszer bizonyos osztályfogalmakat egybevetni, s minden tudományos feladatot megoldani; az útmutatás mindannak feltalálásához, mit minden tárgyról tudományosan ki lehet nyomozni, meghatározni, elosztani és bebizonyítani. Mikép a nyelvtanban a tanuló, ha a hajlítási szótagokat megtanulta, minden szót hajlíthat; úgy ezen alaptudományban is arról van a szó, hogy némely terminusok, a gondolkodásnak és a létnek sajátosságos elvei megállapíttatnak, hogy általuk a gondolkodás ügyességét nyerjen. Ezt semmi sem mozdítja elő jobban, mintha ezen alapfogalmak betűkkel jeleltetnek meg.

Mivel minden lét elve s minden gondolkodás főtárgya az Isten, ezt A betűvel jeleli meg. Azután fontolóra veszi az Isten tulajdonságait, melyek által ő, mint a dolgok elve munkás, s ezeket is saját betűkkel jeleli meg (B—R-ig). Ezek viszonyát az Istenhez úgy adja elő, hogy egy A-val megjelelt kör körül egy 16 egyenlő részre elosztott karika képeztetik, melynek egyes láncszemei ezek: B bonitas, C magnitudo, D aeternitas stb. Ezen A alak (figura) magában foglalja az egész istentant, mert 16 tétel eredményeztetik, ha A központi kört összekapcsolunk a körülfekvő 16 láncszemmel. És mivel ezen tulajdonítmányok az Istenben annyira egyek, hogy egyik a másikkal közöletetik (p. o. bonitas bonificat magnitudinem), innen combinatiók erednek. Ő most egészen gépiesen először 16 combinatiót BB, BC, BD stb. függélyes sorban rendel egymásnak alá, azután mellé állít új combinatiót CC, CD, CE stb., nyer 16 mindig rövidülő rovatot, melyek háromszöget képeznek, s mely A-hoz a második alak.

Az A alakhoz (ad figuram Dei) járul a figura animae. Az első irányult ismeretünk főtárgyára; ez annak alanyára, a gondolkodó szellemre, melyet S-sel jegyez meg, s ennek alakja a négyszög B—E-

vel jeleltetik meg, mert B memoria, C intellectus, D voluntas, E pedig e három erőnek egységét jelzi. Mutatványul ennyi elég.

Mint látszik, ezen módszernek eszközei a betűk, az alapfogalmak megjelelésére, alakok, idomok (kör, négyszög), ezek által amazok vonatkozása adatik elő és elosztások (camerae), melyek azon idomok által támadnak.

Lelketlenebbet, gépiesebbet, a gondolkodás szabadságát jobban megkötőt alig lehet gondolni, mint az ily önkényes, minden logikailag tagozható rendszert kiforgató eljárást. Ő felvesz 9 alanyt, 9 abszolút és 9 relatív tulajdonítmányt, 9 erényt, 9 bünt és 9 kérdést, mely a tudomány tárgyainál felvethető (p. o. utrum, quid, quare stb.). Ezek mindegyikének van felosztása, jobban mondva pusztá sorozata, mert hogy a felosztásnak csak valahol is volna alapja, hogy az logikailag leszármasztatnék, arról szó sincs. Az önkény szerint sorba felállított fogalmakkal úgy bánik el, hogy az egyik egy másik osztályba tartozóval szinte önkény szerint kapcsoltatik össze. És a tudományos tételeknek ily úton kellene megszületniök!

Az ő apparátusa lehetővé teszi, hogy bizonyos számú alanyokat bizonyos számú tulajdonítmányokkal, bizonyos számú viszonyokba hozzunk a nélkül, hogy gondolkodjunk. Mily badarság arra törekedni, hogy a gondolkodást a gondolkodástól megkíméljük. Milyen jó dolgunk lenne! És miért csak ezen alanyokat és ezen tulajdonítmányokat belevonni a kombinációnak ezen eddig hallatlan játékába? Azon könnyelműség, melylyel ő a fogalmakat, egy zagyvalekát az aristotelessi és az arab bölcsészettnek, a keresztyéni és a kabbalai tanoknak oda állítja; a teljes belátáshiány abba, mi a tudomány feladata, s ez mutatkozik a merő körökből álló meghatározásaiban is, p. o. a jó azon levő, melyre nézve a jó jól hat. A történetet és a természetet csak a közönséges képzetek szerint ismeri, s hiszi, hogy módszerének mindent meghódíthat. Ő az alapfogalmakat betűkkel akarja megjeleltetni. Salzinger, Lull védelmére ezt azzal hasonlítja össze, hogy a betűk, mint általános számjegyek használata a mennyiségtant nagyon előmozdította. Számokat, melyek alatt meghatározott mennyiséget képzelünk, megjelelhetünk betűkkel, de ezenkívül semmiféle tudományos gondolatot, nem már magát a mennyiség vagy a szám fogalmát. De a középkor nem volt idegen a gondolkodásnak oly gépies segédeszközzeitől, milyenek Lullusé. Ezt nem lehet csodálni oly kornál, melynek gondolkodási támpontja rajta kívül esett. Már Salisbury említ egy logikai gépet, melyet tanítója fedezett fel. Ide tartozik a következtetési ido-

mok megjelelése is betűkkel (Barbara, Celarent stb.), mely állítólag Petrus Hispanus (XXI. János) találmánya. És ezen géphez még ma is sokan folyamodnak olyanok, kik még fel nem ismerték, hogy minden észlet a fogalomnak önközvetítése saját, benmaradó határozottságai által.

^ Az ars magna nem birt ugyan tartós befolyással az elmékre, mégis csodálatos, hogy nemcsak annak mestere hitte, hogy általa megtalálta a bölcsesség kulcsát, de később is több híve akadt. Még Giordano Bruno is azt vélte, hogy általa nagy titkok felfedezéséhez juthat el. Honnan fogjuk e sajátságos jelenséget kimagyarázni? Csak onnan, mivel noha csak homályosan érezték azon kor tudományának gyengéit, s a vitás pontok által összebonyolított előadási mód hiányait az akkori tudomány az ellenkező nézetek harcában oly rendetlen tömeggé halmozta össze, mely az egyszerű és eredeti fogalmakat elborította. Érezték tehát a módszer megváltoztatásának és megegyszerűsítésének szükségét, s azt is, hogy a fogalmakat az idegen elemektől meg kell tisztítani. De noha az akkori theologiai rendszerek ellen oly ellenhatás, milyen Lullustól indult ki, nem volt egészen hatástalan, már azon oknál fogva sem, mivel a létező szükségét, noha csak homályosan tolmácsolta; ő maga a helyett, hogy a jobb utat felmutatta volna, ezt még inkább eltakarta.

Országos Széchényi Könyvtár

HARMADIK KORSZAK.

A scholastika romlása.

A XII. és a XIII-ik században a római egyház eljutott virágzásának és hatalmának tetőpontjára. Ez időben védelmezte úgy a keresztyéniséget az izlam, mint theológiáját a muhammedán bölcsészek ellen, s a kebelében felmerülő hierarchiaellenes eltéréseket is eredménynyel ostromolta. De azon ellenkezést, mely tekintélye ellen már az egyházi dogmatikának fejlődési korában mutatkozott, elhallgattatni nem volt képes. Magában a hitben és ennek az értelemre fektetett tudományában megvoltak az elemek, melyek mindinkább bebonyolították, hogy legfőbb bizonyosságra nézve a tekintély nem elegendő. Azon elemek az érzés és az értelem. A ki nem elégített érzés, mint láttuk, azon mysticismusban nyilvánkozott, mely az embernek az Istennel való közvetlen egységét kívánta, szóval: ez az embernek alanyi bensőségéből indulva ki, hatott vissza az egyházi tekintély ellen. Hasonló irányban, de az értelem alapján lépett fel, ugyanazon tekintély ellen a XIV-ik században a nominalismus. Duns Skotus a distinctiókat annyira túlhajtotta, hogy értelmének éle által akarata ellen is a terméketlen scepis kezére dolgozott. De másrésről azon nominalisták, kik a skotisták iskoláiból kerültek ki — már Duns sokszor a nominalismus értelmében szól — a középkori tudománynak új fordulópontot adtak, s oly bátorsággal léptek fel, mint mesterük. Náluk is világos, hogy a tudomány az akkori egyházi és politikai mozgalmakkal egy nyomon járt. A pápai hierarchia gögje szemben a világi hatalommal és az erkölcsileg szigorú ferencziakkal, a pápának azon hatalma, mely szerint az iskola tanai fölött is uralkodni akart, úgy a világi, mint az egyházi erőket együttes ellentállásra hívta fel, hogy a pápai zsarnokság szellemi erő által megfékeztessek. Ily viszonyok közt, azon tan kezdett fejlteni, mely úgy az egyházi és a világi hatalmat, mint az egyházi és a világi tudományt egymástól elválasztani törekedett. Ezen irány megkezdője Okkam Vilmos.

Ezért kapta az őt megtisztelő nevet: Venerabilis inceptor és mivel benne éles elmét tanusított, Doctor invincibilis. A hit és ennek tartalma szerinte egy az értelem által elérhetetlen tárgy, tehát a theológiát a tartalma fölött tovább nem gondolkodó hit gyermeki bizalmára kell hagyni. Csak az érzéket és a külsőleg történetit tudhatjuk; ellenben a belső el van előttünk rejtve. De az elsőnek ismeretét is megszorítja. Mennyiben? látni fogjuk. Álláspontja tehát a theológiában a nem-tudás. Ezen eredményhez ő a scholastikai theológiában rejlett ellenmodások nyomán jutott el. Ezen eredmény természetes, ha a tudományban az észet a tekintélynek alárendeljük, vagy épen elvetjük. Ezen idő óta a tudományban a zavar nőttön nőtt, Páris megszűnt a theologia központjává lenni, s Itáliában a régi világ műveinek tanulmányozása a szellemeket már ekkor forradalmiakká tette. Okkam egyszersmind a hierarchia ellensége és a fejedelmi souverénitás védője.

I. Okkam Vilmos.

1. Élete. Születése helye Okkam, a surreyi grófságban, innen elneveztetése. Oxfordban Duns Skotust hallgatta, s már a XIV-ik század elején Párisban tanított. Ekkor írt a pápai hatalom ellen különösen azon tant fejtegetvén, hogy a pápát a világi hatalom meg nem illeti. Ezt következtette különösen Krisztusnak és az apostoloknak szegénységéből. Később azon meggyőződés ért meg benne, hogy a pápa a világiakban a fejedelmeknek, az egyháziakban az egyháznak legyen alávetve. Általában sürgeti, hogy a világi és az egyházi hatalom egészen el legyen egymástól választva, s azon elvet állítja fel, hogy az egyházat csak egy általános zsinat képviselheti teljesen, mert a törvényesen megválasztott pápa is hódolhat eretneki tanoknak. Sőt saját alapelveinek határain is túl látszik menni, midőn a császár számára fel akarja tartani a jogot, határozni a házassági ügyekben legalább azon esetekben, midőn a pápa a császárnak és a közösségi életnek nyilvános ellensége, s eretneki makacscságában a keresztyén szabadsággal ellenkező hatalmat igényel magának. És mégis senki sem védelmezte határozottabban azon theologiai elveket, melyeken az egyház nyugodott. A ferencziek közt egy szigorú irányt követő párt keletkezett. Vita támadt azon kérdés fölött, hogy Krisztusnak és az apostoloknak volt-e valami sajátjuk, úgy hogy azt önkényesen használhatták, eladhatták és elajándékozhatták volna, és hogy következőképpen ők is, t. i. a ferencziek, mint azok utódjai alapítójuk akarata

szerint birhatnak-e valamit sajátjuk gyanánt? Kik azt félrevetették, azok neve spirituales. Mivel XXII. János ezen tant elvetette, ők a pápát is megtámadták, s eretneknek nyilatkoztatták ki. E tény mutatja, hogy a pápai hierarchia önmagával is meghasonlott. Okkam, polemiája miatt Avignonban bezáratott, de 1328. menekült, s Bajor Lajos császárnál talált menedéket, hol 1347. meghalt. A császárnak azt mondta volna: védelmezz Te engem karddal, én védeni foglak tollal.

De nemcsak egyházi iratai, hanem philosophiai és theologiai munkái is behatottak az akkori kor mozgalmaira.

A Duns által bevágott úton tovább haladt Durandus de St. Porciano. Már ő mindazt, mi eddig a tudás tárgya volt, a hithez számítja. Három oknál fogva tagadja, hogy a theologia tudomány. Ez idő óta a feladat nem az volt, a hitet a tudással kiegyenlíteni, hanem a hitet különbségben a tudástól felfogni, a theológiát pedig a tekintély elvére alapítani. Már Durandusról széthullt azon egység, melyet a skolastikai realizmus a lét és az ismeret közt feltett. Ő azt tanítja, hogy az ismerő és az ismert közt nincs megfeleléség, legfeljebb bizonyos arány, melyet megmagyarázni nem tud. Ezen irány további magyarázója Okkam.

Közönségesen el van ismerve, hogy a scholastika romlása Okkam Vilmostal kezdődik. Ehhez ő a lökést az által adta, hogy újra felidézte a realizmus és a nominalismus közti harczot. A nominalismus oly gondolkodási mód, mely a scholastikát alapjában megrendítette, s eredménytelen munka volt a határokon túlsapó realizmust külső hatalmi eszközökkel fentartani akarni. De, hogy a nominalismusban a scholastikának veszélyes ellensége támadt, ennek igazi alapja magának a scholastikának hiánya. Ezen hiány abban állott, hogy a gondolkodás és a lét egysége, melyen a scholastikai realizmus nyugodott, nem volt igazán közvetítve. A scholastikai realizmus azon tanon alapult, hogy az általános fogalmak valósággal birnak. A gondolkodás tárgya tehát csak az általános, ha nincs általános, úgy gondolkodás sincs, s az ismerő alany egész szellemi működése csak arra szorítkozik, hogy a tudat befogadja azon tapasztalati benyomásokat, melyeket az egyes dolgokból, mint az észrevétel tárgyaiból magába felvesz. De míg az általános csak mint gondolt van meg a tudatban, a nélkül, hogy a gondoltnak a tárgyi lét valósága felelne meg, az általános fogalmak realitása csak alanyi. Igaz, hogy a scholastikusok arra törekedtek, az általános fogalmak realitását, mint tárgyiast, a dolgokban

alapulót is felmutatni, s azt munkánk folyamában kimutattuk, mikép gondolták azt a scholastikusok, hogy a gondolkodás nincs a lét nélkül és megfordítva; de a dolgon nem igen volt segítve mindaddig, míg csak az egyes dolgokat tekintették az igazi létezés valódi alapjául, mint ez Duns Skotusnál sincs máskép. Mert noha ki akarják mutatni, hogy az általánosnak az alanyi gondolkodástól független létezése van, a scholastikai realismussal mindig szemközt állott azon dilemma, hogy vagy az általános, mennyiben az egyes dolgokban van, nem általános, hanem egyes, vagy mennyiben az az egyes dolgoktól különböző, realis létele nincs. De így a gondolkodás és a lét azonosága, melyen az általános fogalmak valósága nyugszik, ismét szétfoly, minden tárgyias valóság csak a létet illeti, az általános nem való, mivel csak a gondolkodás, s nem egyszermind a lét részére is esik. Ez azon pont, hol Okkam Vilmos a scholastika történetébe behat, s korszakot alkotó jelentősége abban áll, hogy azon egész munkásság szemünk előtt van, mely szerint a scholastikai realismusban egységbe összekapcsolt elemek, a gondolkodás és a lét, ismét az eredeti dualismusra mennek vissza. Működésének főfeladata az, hogy a koráig uralkodó realismus különféle iránylatait kritikailag megtámadja, s minden nyomozásainak eredménye azon főtét, hogy az általánosnak nincs a lelken kívül létezése, hogy az a dolgok állagával nem azonos. *Omnis res extra animam est singularis*. Ennek megértése végett szükséges, tanait összefüggésben felmutatni, mi azért nem könnyű, mivel azok nem egy ellenmondásban szenvednek, s előadása sem elég világos.

2. Ismeretelmélete és logikája. Ő is különbséget tesz az érzéki és az értelmi ismeret közt, amaz első képezi a kezdetet, s halad e másodikhoz. De a realismustól eltérőleg, nemcsak az érzéknek, hanem az értelemnek is tulajdonítja az érzéki tárgyak intuitív ismeretét. Az értelemre nézve különbséget tesz az intuitív és az abstraktív ismeret közt. Az intuitív értelem ismerettárgya a való, ez pedig Okkam szerint az egyes; az tehát a dolog lételéről vagy nem-lételéről, s annak tapasztalati mivoltáról közvetlen tudást ad, s így minden esetleges igazságok e körbe esnek. Ellenben az abstraháló értelem ismeret nem tekint a dolgok lételére vagy nem-lételére, s a konkrét tárgyakra az érzékekre ható mivoltára. Bizonyítgatja, hogy intuitív értelmi ismeretet, vonatkozásban az érzékileg észrevehető dolgokra, fel kell venni. Hogy egy dolog van-e vagy nincs, ennek megítéléséhez az érzéki szemlélet feltétetik ugyan, de ez nem elegendő, hanem a

dolog értelmi szemléletének is kell hozzájárulnia, mert az ítélet mint *notitia complexa*, hogy lehető legyen, felteszi az *incomplexa notitiát*, s ennek, hogy az értelem ítélhessen, ebben bent kell lennie. De, ha azon szemlélet az értelemben van, az nem pusztán érzéki, hanem értelmi ismeret is. Ismeretünk tehát az érzéki szemlélettel kezdődik ugyan, és azután halad az értelemhez, de ezen értelmi ismeret először tisztán intuitív, és csak azután emelkedik az abstractióhoz. Ha tehát az értelmi ismeretről általában van a szó, az egyes az, mit először felismerünk, mert annak tárgya mindig a való, a való pedig rajtunk kívül az egyes; de ha az abstractív ismeretről van a szó, itt az első, mit megismerünk, a legáltalánosabb, mivel a species specialissima úgy képeztetik, ha a legáltalánosabbtól a különös fogalmakhoz leszállunk. De az intuitív ismeret nem szorítkozik pusztán csak a külső, érzéki észrevehető dolgokra, hanem lelkünk alanyi működéseire és állapotaira is, mert az értelem ezekről is képez esetleges tételeket, vagyis ítél, hogy azok bentünk valóban vannak vagy nincsenek. Ehhez pedig az abstraháló ismeret az említett oknál fogva nem elegendő. Kell tehát értelmünk számára intuitív ismeretet felvenni, s ilyennek úgy a belső, mint a külső tapasztalás nyitva áll.

Az értelemismeret először *notitia incomplexa*, mert az értelem a tárgyakat egyszerűen észreveszi (*percipit*), ha pedig odahalad, hogy az egyik fogalmat a másikról igenli vagy tagadja, akkor ismerete *notitia complexa*. Ez azonban mind csak *apprehensio*, ellenben, ha az értelem az így képezett *propositiókba* beleegyezik vagy nem, akkor tulajdonképen ítél (*actus judicandi*).

Ezek után azt kérdi, minő viszonyban áll alanyi ismerő tehetségünk az ismeret tárgyaihoz? Aureolus Péter és Durandus nyomán, kik e téren előzői voltak, félreveti a realisták azon tanát, hogy az érzéki ismeret az érzéki, az értelem pedig az értelmi speciesek által feltételeztetik, és azt ezen elv szerint czáfogatja: *Pluralitas sine necessitate non est ponenda*. Ennek alapján félreveti a lehető és a cselekvő értelemnek is azon megkülönböztetését, mint ezt eddig használták. Igaz, hogy azon tét alapján sok, akkor a használatba átmént fölösleges megkülönböztetést elvetett; de másrésről azon túlságba esett, hogy sokszor a jogosult különbségnek sem enged helyet. De noha az ő felfogása folytán az emberi ismeret nem alapszik az ismerő alanynak és az ismeret tárgyának hasonlóvá tételén, mint azt a realisták elmélete tanítja; mégis szerinte is kell a kettő közt egy bizonyos hasonlóságnak lenni, mert e nélkül az ismeret meg nem ma-

gyarázható. A hasonlóság, melynek az ismeretben a gondolat és a dolog közt helye van, Okkam szerint olyan, milyen van a dolog és a dolog jele (signum) közt. Felfogásánál fogva minden képzeink és fogalmaink a dolgoknak csak jelei. Logikájában azt mondja: *Logica non tractat de rebus, quae non sunt signa*. Jel alatt érti, mi más helyett áll. *Significare, stare, subponere pro aliquo*, azon kifejezések, melyek által ezen helyettesítést jelzi. A jeleket terminusoknak is nevezi, s van *terminus scriptus, prolatus* vagy *vocalis* és *conceptus* vagy *mentalis*. Ez utóbbi lelkünk belső gondolata, mely jele azon dolognak, melyet gondolunk. A *terminus prolatus* a szó, melyben a belső gondolat kimondatik, s mely a gondolat jelzője, *terminus scriptus* a szónak írásbeli jegye. A *terminus conceptus* az által különbözik a többi kettőtől, hogy az a gondolt tárgynak természetes jele, tehát önkényesen meg sem változtatható, s gondolataink a dolgokról ép oly önkénytelenül támadnak, mint mikép a sohaj a fájdalomnak, vagy a füst a tűznek természetes jele; ellenben ama kettő a jelzettnek önkényes jelei. De így Okkam akaratumk hatását gondolkodásunkra, s értelmünk öncselekvékeny működését tagadja. Igaz, hogy a tudományban a dolgok fogalmainak szükségessége túlhat a mi önkényünk esetlegességén, noha, mint látni fogjuk, ő ily szükségességhez fel nem emelkedett; mindemellett is a mi gondolataink nem támadnak oly önkénytelenül, mint azt ő gondolja, közönséges gondolkodásunkban pedig szabadságunkban van, magunkat reflexióinknak teljes mozgékonyssággal átengedui.

Épen mivel a gondolat a gondoltnak természetes jele, ezen alapszik szerinte azon hasonlóság az ismeret és az ismerettárgy közt, mely az ismeret lehetőségéhez szükséges. Ugyanis a hasonlóság, mely az ismeretben a gondolat és a dolog közt van, olyan, milyennek van helye a dolog és a dolog jele közt. Okkam szerint tehát minden képzeink és fogalmaink a dolognak csak jelei.

A gondolatokat, mivel azokban értelmünk öncselekvékeny működése nincsen meg, így is nevezi: *Passiones seu intentiones animae, intellectiones rerum*. A terminusok egyszerű összekapcsolása a *propositiones*, ezek megalapítása az *argumentatio*.

További kérdés, mikép kell a gondolatot, az intentiót, nem tekintve viszonyát a gondolthoz, mint alanyi tény az ismerőben gondolni? A háromféle magyarázat közül, az egyik szerint a fogalom az értelem részéről egy képzemény (*fictum*), mi tárgyi létele szerint ugyanazon mivoltú, mint a tárgy alanyi létele sze-

rint. *) Ha p. o. látunk egy házat, az értelem a maga bensejében egy képet csinál ezen házról, mely kép a külső házhoz egészen hasonló. Fő-dolog az, hogy mivel a gondolat semmi más, mint a dolog jele mi bennünk, a mi ismeretünk tárgya a dolog terminusa, s nem maga a dolog, hanem a dolog jele mi bennünk, s mi csak ezen jel által, tehát közvetve ismerjük meg annak tárgyát. Azon közvettség abban áll, hogy a fogalmakat, mint a dolgok jeleit, ezen dolgok vagyis a jelzett helyett tehetjük (subponere). Ezt összehasonlítja a tükörképpel, azt mondván, hogy a kép a tükörben nem valódi dolog, s mégis ezen dolgot képviseli egész sajátága szerint. Ép úgy egy dolog gondolatának is mi bennünk nincs vonatkozása a valódi (real) létre, a gondolat csak az értelem által lerajzolt képe a dolognak.

Ebből azon következtetést vonja le, hogy fogalmainkat kétféleképp vizsgálhatjuk, úgy, mint azok az ismerő lélekben vannak, azután viszonyban a dolgokhoz, melyeket jeleznek. Ha azokat az első mód szerint vesszük, ered a *scientia rationalis*, ha azokat viszonyban a dolgokhoz tekintjük, innen lesz a *scientia realis*. Első esetben ugyanis összekapcsolván a fogalmakat tételekké, a fogalmakat magukban véve vesszük, mint azok a lélekben vannak, másik esetben úgy, miként azok a tárgyak jelei, s azokat ezen tárgyak helyett subponálhatjuk. De a *realis* tudományoknál is egyelőre a jelek azok, melyekkel a tudományos kutatásnak dolga van, s a tudomány csak az által reál, hogy ezen jelek az innen képzett tételekben úgy vétetnek, hogy a jelzett tárgy helyett subponálnak, mert a dolgokat jelek által, tehát csak közvetve ismerjük meg.

Mi kívántatik ahhoz, hogy egy tét anyagilag igaz legyen? E végett különbséget tesz az egyes és az általános tétek közt. Az egyes tét igazságához nem kívántatik, hogy a dolog részéről a tulajdonítmány az alanyban benrejlik, elég, ha az alany és a tulajdonítmány azon egy dolog helyett subponál, vagyis hogy alany és tulajdonítmány ugyanazon dologra nézve különböző jegyek legyenek. Hasonló eset van az általános tétellel. Ennek igazságához csak annyi kívántatik, hogy a tulajdonítmány mindarra nézve subponáljon, mi helyett az alany subponál. Okkam továbbá különbséget tesz az első és a második gondolat

*) Mint sok helyen, itt is nagy zavart csinált, mivel a nyelvhasználat által elfogadott szavak értelmét felforgatja. Ő azt tekinti objectívumnak, mit mi subjectívumnak és megfordítva. Objectív szerinte az, mi a gondolkodásnak puszta tárgya, mi, mint puszta képzet van a lélekben, subjectív az, mi, mint magában véve valódi subjectum, objective létezik.

vagy intentio közt. Első intentio oly fogalom, mely közvetlenül a tárgyra vonatkozik, s mint jel a helyett áll, p. o. ember, állat. A második intentio oly fogalom, mely nem vonatkozik a tárgyra, hanem, mely csak jele egy más intentionak, mennyiben az, az utóbbinak lényeges jellemét fejezi ki, p. o. nem, faj.

És az első intentiók ismét vagy egyesek, vagyis egyedi tárgyak jelei, vagy általánosak, ha a tárgyak többségére vagy összességére vonatkoznak. Itt kell szólni, mint fogja fel az universáliákat.

Minden, mi létezik, legyen az egy res extra animam, legyen szellemünk működése; az egy mivolt, egy individuum, egy singulare. De ekkor kérdés támad, mikép történik, hogy egy terminus, p. o. ember, mint általános használtatik, azaz sokakról elmondatik.

Itt először azon realisták ellen fordul, kik azt állítják, hogy az általános magában álló, mely, mint ilyen az egyestől különbözik, de, mely mindamellett minden egyedben egészen beuvan, melyről kimondható. Ezen nézetet Okkam képtelennek tartja, mert ha az általános az értelmén kívül magában véve valami reale volna, ekkor szám szerint is egységnek kellene lennie, tehát egyesnek. Ekkor az általános állag, pedig minden állag egyes; de semmi egyes sem létezhet egyszerre egészen sok dologban. Ha a realisták tana állana, akkor minden egyes lény sok valódi lények halmaza volna, t. i. azon közöseknek, melyek róla elmondatnak. Továbbá a realisták tana folytán az egyed nem teljes egészlete szerint teremtetik a semmiből, hanem egy már meglevőből, t. i. az általánosból. Az elsőre nézve meg kell jegyezni, hogy kiinduló pontja helyes ugyan, mi a túlzó realismust illeti, s Plátónál az általánosnak azon hiánya van, hogy annak önálló létezése levén az egyesnek alakjában létezik. De ebből nem következik az általános tagadása; ugyanis az általános nem létezik külön az egyeseken kívül, hanem az egyesekben. P. o. általános állat nincs, de az állat általános fogalma, t. i. hogy érző, ez minden egyes állatban megvan. A másakra nézve azt kell mondani: ha az individuumok nem az általánosból erednek, úgy az Isten mindenhatósága nem jár el hatásának általános törvényei szerint.

Harczol továbbá azon nézet ellen, mely Dunsé, t. i. hogy az általános valami reale ugyan, de hogy az individuumtól nem realiter, hanem formaliter különbözik, mert nem lehet mondani, hogy ugyanazon dolog egy időben közös és egyszersmind sajátosság (propria). Sőt inkább ezt nagyon helyesen lehet mondani. A feljebbi nézet szerint a természet közös, az egyedi különbség sajátosságos, tehát a kettő Okkam

szerint nem lehet egy dolog. Ő a kettő közti különbséget úgy fogja fel, mint különbséget dolog és dolog között, holott a kettő egy dolog mozzanata.

Azt állítja továbbá, ha a közös természet és az egyedi differentia egy dolog volna, s amaz ettől csak formaliter különböznek; akkor annyi közös természet volna, a mennyi egyedi differentia van, ekkor pedig nincs közös természet. A tétel ferdén van felállítva, s mutatja, hogy ő az általánossal és az egyessel épen nem volt tisztában. Az igazság ez: a közös természet és az egyedi differentia egy dologban van, természetesen tehát a közös természet más egyedben is rejlik.

Szerinte az igazi tan az, hogy az universaliák csak az értelemben vannak, tehát azon tételben homo est risibilis, azon terminus homo nem egy képzelt általános ember helyett áll, hanem azon valódi egyes emberek helyett, kiknek mindegyike képes nevetni. De ha a nevetetés valamennyi egyes emberről áll; úgy a risibilis valójában sok egyessel közös, tehát általános. Ő a tant a communiákról úgy tekinti, hogy az haszontalan multiplicatio entium. Hasonlókép számos más neveket jogosulatlan hypostasiseknek tekint, p. o. quantitas nincs, hanem csak res quanta. Ő ilyeneket, mint általában a scholastikusok mindjárt a theologiai kérdésekre alkalmaz, p. o. a mennyiséget Krisztus testére.

Azon nézet ellen, mely azt állítja, hogy a dolgok természetük szerint egyediek ugyan, de az értelem szerint általánosok, azt hozza fel, hogy az értelem a dolgot meg nem változtatja. Itt csak annyi van mondva, hogy ezen felfogás hiányos, de nincs kiforgatva az általánosnak jogosult léte.

Ezek folytán Okkam az általánost csak az alanyba teszi át, az általános csak értelmünk eredménye. Universale est tantum ens in anima et sic est non in re. A tárgyias valóságban nincs általános, hanem csak egyes. Az általános csak a szellemben van, mint conceptus mentis, significans univoce plura singularia, s a szellemben is csak úgy van, mint, mely több dolgot képvisel. Quaelibet res eo ipso, quod est, est haec res. A dolog oka, egyedi létezésének is oka.

Az értelem gondolhat egy tárgyat, mint egyedit, s ekkor bírja ezen tárgy intuitív ismeretét. De a tárgy egyedi határozottságait el is hagyhatja, s ekkor azt annyiban határozatlanul gondolja, hogy azt a többi egyedektől meg nem különbözteti. Ekkor ismerete abstractív,

s épen ezen abstractio az általános. Az általánosnak csak az alanyi abstractióban van jelentősége.

Az általános viszonya tehát az ismeret tárgyához ez. Az universale az értelem intentiója, fogalma, mely alkalmazatos, hogy sok dologról kimondassék. De mivel minden gondolat ahhoz, mi benne gondolatik, mint jel viszonylik; az universale oly jel, mely képes sok dolgot jelezni, mely sok dolog helyett subponálhat. Ezért az universale, mivel az nem önkényes jel, hanem gondolat, természetes jel sok dologra nézve, melyek alatta foglaltatnak; de a mint az universale a lélekben van, úgy csak egyes, mint minden más gondolat. A nemi és a faji fogalmak nem olyan, mi a dolgok lényegében adva van. Ezen megkülönböztetés is csak az alanyi gondolkodás körébe esik. Ha az egyedek, melyeket a gondolat, mint azok jele, képvisel, állagra nézve egymáshoz egészen hasonló, az ily gondolat faji fogalom; ha ellenben azok lényegre nézve részben hasonló, részben nem, úgy a fogalom, mely alá foglaltatnak, nemi.

Arra nézve, mikép keli az általánost, mint alanyi tény az ismerő alanyban felfogni, hasonló határozottságok mérvadók, mint a gondolatra nézve általában, miután az universale gondolat, a szellem intentiója. Tehát itt is három magyarázatmód lehetséges.

Az egyik szerint az általános fogalom egy az értelem által képzelt (fictum), s ez tárgyias lételénél fogva ugyanazt fejezi ki, mik a tárgyak az ő subjectiv lételüknel fogva valóban, mely tárgyakra a fogalom vonatkozik, s ezért ezek helyett állhat. A másik felfogás szerint az általános fogalom a lélek alanyi mivolta, s ez természeténél fogva több dolognak jele. Harmadik szerint az általános fogalom, mint alanyi tény az ismerő alanyban magának a gondolkodásnak működése, mennyiben ezen működés több tárgyra vonatkozik, s ezen felfogás szerinte a valószínűbb. De a tudomány megszűnik ilyenné lenni, ha az igazságot csak a valószínűség fokáig tudja felvinni.

Tehát Okkam az általánost nem tagadja egyáltalában, megengedi, hogy az általános, mint fogalom, képzet megvan a gondolkodó értelemben, s a dolgot úgy magyarázza, hogy az általánosnak sem a lélekben, sem ezen kívül nincs ugyan, mint alanynak valódi létele, de mint tárgynak van létele a lélekben, úgy, hogy a külső a lélekben lerajzolja magát. Okkam a feladatot így gondolja. Ha az értelem lát valamit, mi a lelken kívül van, ehhez valami hasonlót lerajzol a szellemben úgy, hogy ha teremtő erővel birna, ő ilyet létre is hozna. Az építész lát egy házat, ehhez hasonlót képez a maga lelkében, és ehhez ha-

sonlót csinál is. Valamint a ház képe, ha a képzelő, teremtő erővel bir, mintája a szerinte csinált épületnek; úgy azon képzelt is, mintája az egyesnek, s ezért lehet azt általánosnak mondani, épen mivel minta s a külső egyesekhez közönyösen viszonylik, és ezen hasonlóság miatt, a külső dolgokat képviselheti, melyeknek az értelmén kívül hasonló lételük van.

Ha ezen felfogást összehasonlítjuk a realistákéval, a különbség nem nagy, mert a realizmus szerint is — Albertnél, Tamásnál — az általános egy phantasma vagy egy species intelligibilis folytán támad. A kép ideájára nézve ezzel összevág Okkam nominalismusa, de e pontnál kezdve a nézetek két ellentétes irányban ágaznak el. A realisták a kép által ki akarták fejezni az összefüggést, melylyel az általános bir az egyes dolgok valódiságával, melyektől abstraháltatik; Okkam ellenben a képet csak azon értelemben veszi, hogy általa azon összefüggés hiányát előadja, sőt felállítja azon lehető véleményt, hogy az általános fogalmak oly mivoltok az emberi lélekben, melyek a külső dolgoknak csak jelei. Szóval, folytonosan arra tér vissza, hogy az, mi az általánost ilyenné teszi, nem más, minthogy azt mi vonatkoztatjuk az egyes dolgok többségére, és azt, mivel ezekhez csak közönyös módon viszonylik, csak valami önkényesnek gondolja. Hoc teneo — azt mondja — quod nullum universale, nisi forte sit universale, per voluntariam institutionem est aliquid existens quocunque modo extra animam. De így arra nézve sem következetes, hogy a gondolatok nem önkényes jelek. Ily módon a gondolkodásnak minden szükségessége elenyészik, s vége van az összefüggésnek a gondolkodás és a lét között. A gondolkodás a szellemnek csak oly működése, melynek sem objectiv tartalma, sem állandó törvényei nincsenek.

Okkam, mint Aureolus és Durandus elutasítja magától azon kérdést, mi az egyedítés elve? Mert ha az általánosnak nincs tárgyas valósága; úgy itt nem jöhet szóba oly elv, mely által az általános egyedítettnek. Minden lét az által, hogy létezik, egyedi. És elmélete szerint a realis tudományok tárgya nem lehet az általános, hanem csak a különös, s ezekben az általános fogalmak csak annyiban alkalmazhatók, hogy több dolog helyett állanak.

Feljebb láttuk, mikép osztotta fel álláspontjának folyományakép a tudományokat. De e tekintetben, midőn az universáliák miatt a realistákkal harczolt, azok minden ellenvetéseire kellett felelnie. Logikai irataiban azt mondja, hogy Aristoteles, kategoriatanában nem a dolgokat, hanem a szavakat osztotta el. A realisták épen Aristotelesnek

azon tételét hozták fel ellene, hogy a tudomány mindig az általánosra irányik, tehát azon tételnek nominalisticai felfogása oda vezet, hogy minden tudományról le kell mondani. Erre úgy felel, hogy a leghatározottabb realista is kénytelen bevallani, hogy tudásunk tételekből áll, de hogy a tétek nem állanak a lelken kívül álló dolgokból, hanem terminusokból, és hogy minden értelmes be fogja vallani, hogy nincs tudás, mely belénk ne esnék. És mégis jogosítva vagyunk némely tudást realisnak mondani, s ettől a rationalist megkülönböztetni. Ha ugyanis a terminusok, melyek egy mondatot képeznek, a dolgok helyett állanak, úgy azon tét realis tudás, p. o. homo est risibilis. Ha pedig a tétek nem a dolgok, hanem a terminusok helyett állanak, ha tehát azok *secundae intentionis*, p. o. azon tét *genus praedicatur de speciebus*, úgy a tudás *rationalis*, s ilyen minden logikai tudás. És mivel oly tétekben is, melyek realis tudást tartalmaznak, oly terminusok jönnek elő, melyek sok dolog helyett állanak, tehát általános terminusok; ezért Aristotelesnek igaza van, midőn azt mondja, hogy a tudás az általánosra irányik, t. i. általános terminusokra, de nem általános dolgokra. Aristotelesnek soha esze ágában sem volt arra gondolni, hogy a mi ismeretünk tárgya csak a jelek, Igaz az, hogy minden tudás belénk esik. De minő tudás az, melynek tartalma csak a dolgok jelei? A gondolat nem más, mint jel? Mily ferde az is, hogy minden tudás tételekből áll, de hogy a tétek nem állanak a lelken kívül levő dolgokból! Igaz, hogy a mi ismeretünk tétekből áll, jobban mondva, ítéletekből. Önkényüinktől függ-e ezen ítéletek képezése? Minden ítélet a tárgyias valóság öntudatos rajza. Okkamnak azon tanában a gondolkodásnak és a létnek teljes elszakítása van kimondva.

Okkam nominalismusa inkább harc a realizmus ellen, mint következetesen kifejtett tan. Azonban így se volt egészen jó eredmény nélkül. Mert ha csak az egyes ismertetik el valódinak, az általános pedig csak a gondolkodó szellem pusztá fogalmának; ekkor az egyesyt nyomozó észrevételre helyeztetik a nyomaték, s így a scholastikai *abstractio* elébe korlát tételik, s legalább egyengettetik az út az egyes lények és jelenségek kifürkészéséhez, mit a scholastika elhanyagolt.

3. *Theologia*. De ha Okkam a gondolkodástól és attól, mi annak tartalmát képezi, az általánostól minden realitást megtagadott, minő érdeket lehetett a gondolkodásban keresni, holott másrésről a gondolkodás hatalmát eltagadni nem lehet, mivel az folytonosan akarja magát érvényíteni. Okkam, noha az általános fogalmak realitá-

sát tagadja, azokat mégis mindig felteszi. Ily módon egy keveréke támad a skepticismusnak és a dogmatismusnak. Ennek nem épületes eredménye azonban csak a gondolkodás teljes bizonytalansága és összefüggéshiánya, továbbá az ellenmondások sora, s az állítások önkénye, melyek minden az igazságba vetett bizalmat megsemmisítettek. Ez mutatkozik először theológiájában. Okkam mutogatja először azon érv gyengeségét, melyet Duns Skotus az Isten létele mellett felhozott, holott maga is lényegtelen különbséggel úgy okoskodik. Az által pedig, hogy a végtelen okok sorozatában a haladványt a végtelenbe lehetőknek tartja, minden erejétől megfosztá a scholastikusok azon okoskodásának módját, mely szerint ők az Isten létele mellett érveket hoztak fel. Mióta Okkam azon tannal lépett fel, hogy az egynemű okok sorozatában lehetséges a haladás a végtelenbe, ezen idő óta nem bíztak az észleti érvek bizonyító erejében, mivel azok épen a fő feladatnál elégteleneknek bizonyultak be. A gondolkodás minden tartalomtól megfosztatott, s mindent vagy a skepsis vagy a kritika szempontjából tekintett. Minden teremtő erő kiveszett. Minő fontossága lehet az Isten ideájának, ha az általánostól, annál inkább a legáltalánosabbtól, az absolutum ideájától minden valóság elvételik? Minden, mi az Istennek lényeges tulajdonsága, Okkamnál kérdéses. Még az Isten egysége sem olyan, melyhez szó nem férhetne. Mert gondolkodása szerint több ok együtt képes hatni, s több világ legalább lehetséges. De így természetes, hogy több világteremtő is lehetséges, s a szükségképeni lény fogalmából a következtetés meg nem állja helyét. Valamint az Isten lételet és egységét; úgy tulajdonságait sem lehet a bebizonyítás útján okvetlenül kimutatni. Okkam tehát az Isten ismeretét az ész útján nagyon megszorítja, s mindent a hitre vezet vissza. Ellenmondó állításai, mi ismeretünket az Istenről illeti, és az isteni tulajdonságok viszonya az Isten lényegéhez, azon tételében foglalhatók össze, hogy mi az Istent lényegénél fogva meg nem ismerhetjük, mert csak azt lehet megismerni, mi intuitív, de az Istenről intuitív ismeret lehetetlen. Ez igenis a nominalismus gondolkodásmódja az Isten ideájáról. De így a theológiára nézve hiányzik ennek nemcsak tudományos alapja, t. i. az Isten intentiója, hanem az ismeret formája is, t. i. a bebizonyítás. Az Isten lételet per prius (az okból az okozatot) nem lehet bebizonyítani, mert neki oka nincs; per posterius se, mert az ily bizonyítások feltevéseken alapulnak. A nominalisticai nézet szerint minden igazság az érzéki dolgok körébe esik. Ha tehát mindent csak érzéki módon lehet megismerni, úgy az isteni lényeg-

nek érzéki módon kellene létezni, hogy róla objectiv ismeret lehetséges legyen. De az érzékfölöttinek ismerete általában nincs. Ha az ismeret, mihelyest az érzéki tapasztalás körén túlemelkedik, minden szilárd támpontját elveszti, és ha az általános fogalmak, melyeken az ily ismeret nyugszik, csak fetiők, mi lehet akkor az Istenről való ismeret tartalma? Nem más, mint alanyi önkényes képzetek sora. Ezen gondolkodás legalább annyiban következetes, hogy az Isten lényege alatt nem gondol mást, mint egyáltalános önkényt. S ez Okkam előtt a legfontosabb dogma. Az isteni hatalomra nézve az egyedüli határ a logikai ellenmondás, sőt hajlandó az Isten hatalmát még ez alól is felszabadítani. Így nem csoda, hogy az isteni mindenhatósággal párosult önkényből logikailag olyanokat is következtet le, melyek a blasphemíával határosak, p. o. hogy midőn az Isten az emberi természetet felvette, felvehette volna egy kőnek, vagy egy darab fának is a természetét. *) Mivel az akarat indifferentismusát annyira túlhajtja, hogy minden isteni parancsot önkényesnek tekint; ezért a theologia gyakorlati irányában sem tud megörvendezetté eredményhez eljutni. Láttuk, hogy az isteni önkény ideájához először Duns Sk. jutott el. Rendszerében ezen ideának azon jelentősége van, hogy a szükségesség ideájával szemközt a szabadság ideáját állítja fel. Ezen idea a nominalismus álláspontján csak azon ingadozást árulja el, hol minden észszerű gondolkodás sarkából kiemeltetik. A scholastika ezen szakában némelyek oda jutottak, hogy az Isten ideájából leszármaztatott erkölcsi fogalmakat képtelen, sőt frivol tételekben mondták ki. Ez pedig azt bizonyítja, hogy ezen időben a gondolkodás a teljes felozlás, a minden támponttól való felozlás állapotába süllyedt. Ezen romlás természetes eredménye volt, hogy a hit tekintélye emelkedett. A tekintély elvének jelentősége előtt a scholastika mindig meghajolt, de minél inkább eltűnt a tudás és a gondolkodás körében az igazság, annál inkább csak a hitben kerestek támpontot. Ez odáig ment, hogy a hitet tekintették megdönthetetlen tekintélynek ott is, hol az az ész szavával kiáltó ellentétben állott. Csak így lehet kimagyarázni, hogy szabadelvű férfiak, mint Okkam, Durandus a római egyház tekintélyében való feltétlen hitet vallották.

4. Lélektan és ethika. Okkam skeptikai iránya lélektanában is jelentkezik, mert azon tételt, hogy a lélek immateriális, szellemi állag, s mint ilyen a testtől különböző, nem tartja bebizonyítha-

*) Nevez két állatot is, de ezt restellem leírni.

tónak. Ehhez sem az ész, sem a tapasztalás nem nyújt elegendő támpontot. Az észből vett bizonyítás itt olyat subponál, mi maga is kétséges; a tapasztalás pedig csak támadó és enyésző formákat mutat, s mi ez állásponton nem vagyunk jogosítva magunkban más formákat felvenni, mint oly természetieket, melyek egyéb természeti formákkal egy színvonalon állanak.

De, ha áll — noha nem az ész, hanem csak a hit által — hogy bennünk a gondolkodó és az akaró elv anyagtan állag; ebből világosan következik, hogy ezen állag a test lényeges formája. Mert minden összetett lény azon másiktól, melylyel az anyagra nézve megegyezik, formájánál fogva különbözik. Az ember az állattól eszes lelke által különbözik, tehát ez az ember formája. De ezzel nincs mondva, hogy ez az embernek egyedüli állagos formája, kell a test sajátos formáját is felvenni, s ez a forma corporeitatis. Mert ha az ember meghal, teste nem veszíti el azon járulékokat, melyek abban előbb megvoltak, és mivel a járulék át nem mehet egy alanyból a másikba, ezen járulékokra nézve a halál után is ugyanazon alany megmarad. Ezen két formán kívül tanít egy harmadikat is, s ez az érző lélek (anima sensitiva). De az érzéki lélek kiterjedt és anyagi, holott az észszerű nem ilyen. Továbbá az érzéki érzés nem lehet az értelmi lélekben, mint alanyban, mivel különben minden érzéki érzés értelmi ismeret is volna, mi nem áll. Azonkívül ugyanazon alanyban nem lehetnek ellentétes működések. Ez pedig megvan bennünk, mivel érzéki kívánságunk sokszor ellenkezik az észszel és az akarral. Itt tehát rideg dualismust tanít, melyhez csak a nyers empirismus alapján jutott el. És ezzel következő tana épen nem hangzik össze. Azt tanítja, hogy a lelki erők sem a lélek állagától, sem maguktól nem különböznek, sem realiter, sem formaliter. A lélek nem hat a tőle különböző erők, hanem önmaga által közvetlenül. A működések különféleségéről nem lehet a potenciák különféleségére következtetni. Az egy lélek képes különféle működéseket végrehajtani, s ezek szerint kap különféle elnevezéseket, melyeket lelki erőknek nevezünk. Ezek pusztán nevek, melyek tárgyias szempontból ugyanazt jelzik, de mindig vonatkozásban a különböző működésekre, melyeket az egy emberi lélek hajt végre. És ezek ellenére is azt tanítja, hogy rangra nézve az akarat feljebb, mint az értelem, mivel annak működése jelesebb, mint ezé.

A szabadságot általában ellentétbe teszi a kényszerrel, s azt nemcsak az akaratnak, de az értelemnek is tulajdonítja. Ez helyes ugyan, de ismeretelméletével nem vág össze. Ellenben a szabadság

szorosabb értelemben véve kizárja a determinatiót egyhez, tehát a természeti szükségességgel ellentétben áll, s mint ilyen csak az akarat tulajdonsága. A szabadság ezen utóbbi felfogás szerint az akarat indifferentiája, s ez által a különbözőhöz közönyösen viszonylik, s annak ellenkezőjére is elhatározhatja magát, mit az értelem parancsol. Az akarat bir szabad elhatározással a különfélehez. Itt is skeptikus, mert azt tanítja, hogy az akarat szabadságát nem lehet az észből kimutatni, de arról belső tapasztalásunk megczáfolatlanul kezeskedik.

Okkamot minden nyomában a kétely kíséri. Azt tanítja, hogy nem lehet bizonyítani, hogy az akaratot semmi teremtményi jó ki nem elégíti, hanem csak az Isten. Azért nem, mivel nem lehet bizonyítani, hogy a teremtett akarat egy végtelen jóra már csak képes is, miután az ily jó nem természeti, hanem természetfölötti. Azt sem lehet bizonyítani, hogy természetfölötti kegyelem szükséges a végett, hogy az Isten az embernek örök üdvösséget adjon. Itt ő is megteszi a különbséget: *potentia Dei absoluta et ordinata*, csak az előbbinél fogva adhatja meg az Isten az örök üdvöt a *creata charitas* nélkül is. És ismét az Isten absolut hatalmában állhat az embert, ha ez a természetfölötti kegyelmet bírja is, nem boldogítani, mert semmi az emberben rejlő természeti vagy természetfölötti forma sem kényszerítheti az Istent, hogy az embert szeresse és üdvözítse. Itt tehát minden az Isten oly kegyelmétől függ, melynek alapja csak a tetszés. Állítja továbbá, hogy semmiféle emberi tettnek nincs meg a *meritum* jelleme, ez az Isten acceptatiójától függ. Emberi cselekedetek birhatnak érdemmel szeretet nélkül is, és a szeretetből eredő cselekvényekben hiányozhatik ezen jellem, mert az Isten absolut hatalmában benrejlük úgy az egyik, mint a másik, csak az *ordinata potentia* szerint kell a szeretetből eredő cselekvényeket, mint érdemre méltókat elfogadnia. Végre azt sem lehet bizonyítani, hogy a belénk öntött theologiai erények szükségképeniek, hogy minket az örök életre méltó cselekvényekre képesítsenek, mert lehetséges, hogy egy a keresztyének közt fölneveltetett pogány a hitnek minden czikkjeit megtartja, az Istent szeretheti a nélkül, hogy megkereszteltetett volna, tehát a természetfölötti theologiai erények bírása nélkül.

Az erények bizonyos képesség (*habitus*), melyek a lélek potenciáiban vannak meg, különösen az akaratban. Az erények nincsenek úgy összekapcsolva, hogy az egyik a másik nélkül nem volna lehetséges. Azok egysége a minden emberi cselekedeteknek azon kormányzó elvei, melyek az ész által ismertetnek meg.

5. Visszapillantás Okkam álláspontjára. Okkam által a nominalismus és a belőle eredő közetkezmények emelkedtek uralomra. Ezen irányban a gondolkodás eljutott korlátozottságának tudatára, mi által a viszony a hithez más lett. A scholastika kezdet óta nem akarta ugyan a hitet a tudástól függővé tenni, hanem mindig azt sürgette, hogy a hitnek abszolút jelentősége van akkor is, ha a tudás nem képes annak titkaiba egészen behatni. De miután a scholastika minden stádiumait végig futotta, s utóljára azon eredményhez jutott el, hogy az emberi tudás az érzéken túl az érzékfelettihez fel nem emelkedhetik, és hogy az általánosnak, melynek az igazság elveit kellene magában foglalnia, nem tulajdoníthat tárgyias realitást; a hit sem lehetett többé oly elfogulatlan, mint kezdetben volt. A scholastika bizalommal fogott hozzá azon feladatának megoldásához, hogy a hit és a tudás egységét felfogja, de miután lassankinti lefolyásában ezen törekvés eredménytelensége kiderült, mihez a scholastikának hibás elve szükségképen vezetett; a hit alapja annál inkább megingattatott, s egységének kapcsa a kor tudatával meglazult. És a hit tekintélyét még sem lehetett megcsónkítani, mert az az egyház hite volt, mely pedig hatalmának még teljes erejében fenállott. Tehát azon meghasonlás, mely a gondolkodást és a létet egymástól elszakította, a tudás és a hit közti viszonyba is behatott. Ezen meghasonlás tudatából kell kimagyarázni azon jelenséget, hogy épen azon scholastikusok, kikben a nominalismusi skepticismus határozottan nyilatkozott, a hit külső tekintélyének fentartását annál feltétlenebb módon sürgették. Minél inkább eltűnt a bizalom, hogy a gondolkodó ismeret útján lehet a hitet a tudással összehangoztatni; annál inkább kívánták, hogy a hit abszolút hatalmánál fogva pótolja azt, mivel a tudás nem birt. De a kor tudatában rejlő ellenmondás ez által még nagyobbá és érezhetőbbé vált. E tekintetben a forduló pontot már Duns Skotusnál lehet észlelni, már ő is ellenkezésben a jobb belátással, a hit külső tekintélyének resignatióval adja meg magát, s végesetben, midőn az érvek kifogynak, az isteni elrendelés önkényére hivatkozik. Sőt oly tételeknél is, melyeknél belátja, hogy az egyházi hit irrationalis, azon szabályt kiáltja ki, hogy az egyház tekintélyének feltétlenül kell állani. Okkam még inkább aláveti magát ezen tekintélynek, holott, mint látuk, szemközt a pápai hatalommal ellenzéket képez. De a három nagy zsinat is megmutatta, hogy könnyebb a pápai tekintélyen csorbát ütni, mint a fenálló egyházi dogmák igazságában csak kétkedni is. Már Duns Sk., mivel az Istennek alapot nélkülöző tetszését tanítja,

sokat elvont a szükségességen alapuló tudástól, s azt a hit számára tartotta fel. Okkam még tovább megy. Ő részint azt mutogatja, hogy a legfőbb dogmák mellett felhozni szokott bizonyítások nem biztosak, majd azt, hogy a fontosabb dogmák (háromság, incarnatio) oly következményekhez vezetnek, melyek az ész által felismert tételekkel ellenkeznek. S mindemellett azt mondja, hogy ő kész nem ugyan valamely obscurus tekintély kedvéért, hanem ha az egyház kívánja, védelmezni azt, mi ellen harczol. És még sem lehet mondani, mint azt némelyek állítják, hogy ez nem más, mint a Duns Sk.-nál mutatkozó resignatio helyébe lépett ironia. Mi Dunsnál csak elsurranva nyilatkozott, t. i. hogy valami a theologusra nézve igaz, mi a philosophusra nézve hamis; az Okkamnál szilárd meggyőződés, s ezen dualismus mellett ő szívvel-lelékkel aristotelicus és egyszersmind orthodox katolikus. Ez természetes eredménye azon felfokozott ellentétnek, melyet a középkor a természetes és a természetfölötti igazságra nézve felállított és a scholastika azon elhibázott elvének, hogy a tudományban a történetileg kifejtett egyházi czikkeket, ezeknek az észet alárendelvén, állította fel feltétlen tekintélynek. Ezen irányban odáig jutottak, minél fogva tartózkodás nélkül kimondták, hogy minden természeti ismeret csak a jelenségekre vonatkozik; ellenben a természetfölötti világ és ennek ismerete csoda, mely a természet ismeretelvéivel össze nem egyeztethető. Ezen ellentét Okkamnál nem épen finom formában nyilatkozik. De a realismus is e korban eljutott a véghatárig. Ösztönszerűleg működött az érzék, mely valami újat keresett, de ezt határozott alakban felfedezni még nem tudta. Ez érzék erőszakos mivolta a feleket a végletekre ragadta.

Mindazt, mi a scholastika eddigi gondolkodásával eltérő, azon megváltozott irányból kell kimagyarázni, melyet a nominalismus szemközt a realismussal vett. A nominalismus szerint az általános nem dolog, nem reale, hanem általunk képezett fogalom, melyet szóval jelelünk meg. Az általános nem reale, hanem rationale. A reale, a valódi az egyes, egyedi. Mivel a természeti ismeret fogalmak és jelek (termini) által eszközöltetik, ezért a reale soha nem lehet ilyen ismeret tárgya, természeti alapokból realis tudomány nincs. E tekintetben a nominalismus skeptikai. A mi reale, azt csak hinni lehet, tehát a nominalismus hívő. Ezen hitnek semmi köze ahhoz, mi rationale, az a természeti ismeretet egészen kizárja magából, az teljesen supranaturalistici, annak tárgya az isteni kinyatkoztatás ténye, s az adva van az egyház hitében. A mely mértékben elszakad a hit a

rationalis ismerettől, azon mértékben emelkedik a hit supranaturalistiai jelleme. Tehát a nominalismus tagadja a rationalis theológiát, mint ezt láttuk Okkamnál. De ha nincs rationalis theologia, hisz a nominalismus még a cosmologiai érveket is elveti; úgy theologia és philosophia, hit és tudás elválnak egymástól, s a kettőnek a scholastika által összetartott kapcsa feloldódik. A hit és a tudás közti viszonynak megfelel az egyház és a világ közti viszony. Az egyházi hatalom által megkötött elemeket az idő annyira megérlelte, hogy ezek érzik saját-ságaik jogosultságát, s az államok, nemzetek, népnyelvek függetlenek akarnak lenni. A nominalismus szelleme ezek részén áll. A mellett emeli fel szavát, hogy a világi elem az egyháztól független legyen. És a nominalismus ezen irányt nem is világi, hanem éppen egyházi indokokból veszi. Az egyház világi jellemet öltött magára, világi érdekeknek hódolt. Ettől akarja a nominalismus az egyházat megszabadítani, valamint a hitet a természeti ismerettől. A ferencziek, mint szigorú spirituales, az egyházat az ebbe behatott világi elemtől akarják megtisztítani. A nominalismusban tehát három elem egyesül. Akarja a hit supranaturalistikai jellemét, s annak szigorú egyházi tekintélyét, s ennyiben scholastikai. De éppen ezért az egyházat eredeti tisztaságára akarja visszavezetni, s a világi jellemtől megszabadítani. Ennyiben lehet mondani, hogy a nominalismus a reformatio előkészítője. Éppen ezért a világi elemeket az egyházból ki akarja zárni. Tehát a természeti ismeretnek is, hogy semmi köze se legyen az egyházhoz, azon jogát ítéli oda, hogy saját feladatait maga keresse, s ezáltal utat tör a magából megújuló philosophiához.

II. Buridan János.

A mint a nominalismus túlsúlyra emelkedett, a fész a theologia és a philosophia közt mindig nagyobb lett. Ennek jó eredménye az volt, hogy a philosophia a theologiai feltevésektől lassankint megszabadult. A theológiától függetlenebb úton járt Buridan, szinte nominalista. Született Betuneben a XIV. század közepén, Párisban, mint kitűnő tanár tanított. Párisból — ha a tény való — egy szerelmi viszony miatt menekülván Bécsben telepedett le, s itt alkalmat adott a bécsi egyetem megalapításához 1356. A pápa megadta az engedélyt minden tudományok tanításához, a theológiát kivéve, melyet az egyház feje kezéből ki nem bocsátott.

Azon törekvésnek, hogy belátást nyerjen a hitbe, Buridannál

kora szellemében már meglehetősen vége van. A nominalismns ki-
mondta, hogy a philosophia nem gondolkodhatik olyan felett, mi a
jelenségeken túlvan, s a theológiának alaptételeket nem adhat. Buri-
dan is azon állásponton van, mely azt tartja, hogy az utolsó elhatá-
rozás nem a bölcsészeti. A legfőbb jót az Isten szemlélésébe helyezi,
de hogy ezen jót elnyerjük, ehhez nem szükségesek a földi javak,
erény, bölcsészeti. Ő úgy vélekedik, hogy ahhoz a hit elegendő, mi
által a vértanúk elnyerték az egyház legnagyobb jutalmát. Mi termé-
szetfölötti úton érhető el, az nem függ össze természeti életünkkel.
Buridan minél inkább kételkedik a bölcsészeti, annál inkább aláveti
magát a tekintély hatalmának.

Buridan nominalistikai gondolkodásának irányával összefügg,
hogy a lelki erő különbségeit általában tagadja. Ez áll különösen az
értelemről és az akaratról. Ő kivált az ember szabadságának fogalmát
fejtegeti, s folytatja azt, mit Duns Sk. az indifferentismusra nézve
megalapított. Duns azt tanította, hogy az akarat az akarás (volitio)
teljes oka. Buridan a lelki tehetségek összehatását sürgeti. Tehát azon
helyes lélektani felfogásból indul ki, hogy a lelki élet egysége meg-
van, ha benne több tehetséget meg is különböztetünk. Ha azon egy-
séget meg nem tartjuk, akkor kénytelenek leszünk oly képtelenséget
mondani, hogy az értelem akarat nélküli, az akarat pedig értelem nél-
kül vak, mivel az nem tud akarni, ez nem tud érteni. A lélek szabad
annyira, miszerint azt lehet mandani, hogy a lélek maga a szabadság,
ez az ő lényege, melyet Istentől nyert. E szabadságot gyakorolja az
értelem és az akaratban, a lélek szabadon ért és szabadon akar,
noha az akaratra a megelőző meghatározások befolyanak; de a működés
mindkét módja egymást föltételezi, s így egymás által szenved
(azaz egyik a másik által meghatározatik).

A szabadság lényegére nézve különbséget tesz azon szabadság
közt, quae est sui ipsius gratia, s az ellentétes elhatározásra
való szabadság közt (libertas oppositionis). Az első szabadság azon
lényt illeti, mely magáért és nem másért cselekszik. Ily értelemben
szabad csak az Isten. Szabadság az ellentéteshez abban áll, hogy egy
lény egyenlő körülmények közt valamire elhatározhatja magát vagy
nem. Ezen szabadságot kívánja a hit és az erkölcsiség, s ha ezen igaz-
ság nem áll, a kettő tönkre megy. De az akarat függ az értelemtől, s a
belátás által határozatik meg. Ha tehát az értelem úgy ítélt, hogy egy
által felismert jó, tökéletes és igazi jó; akkor az akarat reá törekszik,
feltéve, hogy az értelem ítéletének igazságáról tökéletesen bizonyos.

Ha azonban az ismeret nem tökéletes vagy nem bizonyos, akkor az akarat ily elhatározása be nem áll, s az akarat az ítélet befolyása alatt indifferens. Ha tehát az akarat ily módon függ az értelem-től: azt kérdi, hogy az ember egyenlő körülmények közt elhatározhatja-e magát az elsőbb jóra, melyet az értelem szemközt egy magasabb jóval elébe állít? A kisebb jót soha sem választhatja, különben az értelem ítélete az akaratra nem birna befolyással. Buridán itt nem veszi tekintetbe az egyes embernél a pathologiai momentumot. De a fő az, hogy az ember a jobb belátás ellenére is választhatja a rosszabbat, mert az értelemnek az akarat elhatározására kényszerítő ereje nincs.

Második kérdés: elhatározhatja-e magát az akarat, ha az értelem két egyenlő jót tart eleibe az egyikre vagy a másikra? Mivel itt az értelem a két jó közül egyet sem ismer el magasabbnak, az akarat nem választhat. *) De maga is azt kérdi, mi lesz ekkor az akaratból, miután ez azon képesség, hogy az egyikre vagy a másikra elhatározhatja magát. Ezért enged, s azt mondja, hogy az akaratnak nem kell magát mindig mindig az értelem ítélete szerint elhatároznia, hanem az elhatározást elhalaszthatja, s a további nyomozás folytán az értelem ítélete meg is változhatik. **)

Az akarat elhatározása következőkép hajtatik végre. Az értelem ítél a jó és a rossz fölött. Erre az akarat tetszést talál a jóban vagy utálatot a rosszban. Az akarat ezen hangulata még nem szabad, mert az önkénytelen. Erre következik az akarat második működése, a jónak elfogadása, vagy a gonosznak elvetése, s ez az akaratnak tulajdonképen szabad tette. Ha az akarat ezen működésében eléri a célt, akkor a jóban nyugszik, s ez az élv.

De azon szabadságnak, mely az ellentétésre határozza el magát, nincs magában célja, annak rendeltetése azon szabadság, quae est sui ipsius gratia, vagyis szabadsága által kell az embernek oda

*) Az ismeretes példának Buridán szamaráról itt van helye. Az éhes szamar két egyenlő minő- és mennyiségű szénacsomó közt áll, és mivel Buri-szerint egyik csomó felé sem képes hajolni, éhen vész el. Hihetőleg ellenei akarták ily módon Buridán értelmi determinismusát neveltségessé tenni. Jó jel, ha az ügyetlen tanon nevetünk, de jobb, ha a nehéz kérdést megoldjuk. Buridán okosabb ember volt, mint ellenei, mert ő nem beszél a szamarak, hanem az emberek szabadságáról.

**) Minek alapján? A kérdés nincs megfejtve.

jutnia, hogy semmi mást ne akarjon, mint az Istent. Ez a libertas finalis ordinationis, melynél a válogatás megszűnik.

Buridán tana szerint az értelem csak azért ítél, hogy az akarat határozzon, tehát amaz ennek alá van rendelve, s így az akarat szabaddabb, és inkább czél, mint az értelem. De ekkor természetes, hogy az értelem és az akarat nem oly mértékben egy, mint azt fentebbi helyén állítja. Egészen másképp áll a dolog azon szabadsággal, mely libertas finalis ordinationis. Itt Duns Sk. ellen fordul, s Aristoteles nyomába lép, azt tanítván, hogy az értelem rangra nézve az akarat fölött áll, az jelesebb lelki tehetség, mivel az értelem működése közvetlenebb kapcsolatban áll ismeretének legfőbb tárgyaival, mint az akarat. Az értelem, hogy a tárgygyal kapcsolatba jöjjön más működést nem tesz fel, holott az akarat csak az ismerettény feltevése mellett érintkezhetik azon legfőbb tárgygyal. Erre azt mondjuk, hogy minden értelmi működés felteszi az önelhatározást, tehát az akaratot.

III. Marsilius.

Buridán mellett méltó helyet foglal el ennek kortársa Marsilius. Született Inghenben, Mosel vidékén 1362 óta Párisban, mint híres tanár működött, azután Robert palotagróf idejében egyike volt a heidelbergi egyetem megalapítóinak, meghalt 1396. Hogy határozott nominalista, s nem mint némelyek állítják, realista, kitetszik ezen tételéből: Non sunt res universales in essendo. Nominalismusa abból is világos, hogy ő sem tekintí a theológiát szoros értelemben vett tudománynak, s hogy a felesleges megkülönböztetések ellen úgy polemizál, és hogy az Isten korlátlan önkényét úgy védi, mint Okkam.

A scholastikai philosophiának a párisi egyetem annyira ápoló kertje volt, hogy minden tudományos vitakérdésben ezen egyetem, mint általánosan elismert legfőbb tribunál ítelt. Ezért azon körülmény, hogy Buridán és Marsilius új tudományos központi intézetek megalapításához járultak, nem csekély fontosságú. Miután a decentralisatio beállott a párisi egyetem elvesztette azon dicsőséget, hogy a párisi czikkek kihirdettetése a tudományos vitának véget vett. A scholastikai philosophia tanait most már Thübingában is lehetett tanulni, hol ez időben Biel Gábor adta elő a nominalisták tanait.

IV. Biel Gábor.

Ezt tekintik az utolsó scholastikusnak. Született Speierben. O hatott nemcsak, mint író, hanem mint akadémiai tanár is, s ellenedolgozott azon szabadabb szellemnek, mely ekkor már kezdett lengedezni, míglen azt tapasztalta, hogy ennek hatalma nagyobb, mint az ő iránya. Meghalt 1495. Elég hosszasan, de ugyanazon okokkal, mint Okkam, törekszik előadni, hogy az universale sem a túlsapongó, sem a mérsékelt realisták értelmében nem tárgyiasan való, sőt az subjective sem ilyen, vagyis nincs értelmi species, mely az általánosnak jellemével birva, az értelemre nézve az általános megértésének módját képezné. Szerinte az általános csak természetes jel, mely univoce az egyes dolgok sokaságát képviseli, s subjective nem különbözik a gondolkodás működésétől, melyben a dolgok sokaságát fel fogjuk.

Az Istenről ide lent nem birunk sem intuitiv sem abstractiv ismerettel, mivel az Isten értelmi szemlélete azon boldogságunknak, mely ránk csak a túlnanban várakozik, nem alapja, és mivel az abstractiv ismeret felteszi az intuitiv ismeretet. Tehát az Istent ide lent csak bizonyos fogalmak által fogjuk fel, melyek vele és a teremtményekkel közösek, s melyeket a teremtményekről az analogia szerint az Istenre átviszünk. De az isteni attributumok, melyek ismeretét ezen úton nyerjük, sem realiter, sem formaliter sem ratione nem különböznek egymástól. A különbségnek itt csak fogalmaink közt van helye, azt a gondoltra nem lehet átvinni, s azon fogalmak csak különböző jelek ugyanazon egy dologra nézve. A dolgok ideái nem az isteni lényegiség mintha ez, kifelé való utánozhatóságánál fogva azon species intelligibilis volna, mely szerint az Isten a dolgokat gondolja, mert így az ideák sokasága szerint az isteni lényegiség sokféle volna. Az idea lényegénél fogva nem más, mint maga a dolog, mennyiben az isteni értelem által gondoltatik. És mivel az általánosnak a dolgokban nincs realitása, hanem csak gondolkodásunkon alapszik, ezért az Istenben csak az egyesnek ideái vannak meg.

Az anyag valami reale és positiv lét (entitas), tulajdonságánál fogva a formától realiter különböző, mert tetteleg van természeti generatio és corruptio. De a generatio nem tehetséges a valódi substratum nélkül, mivel a generatio célja épen a forma beképezése az anyagba. Hasonlókép a corruptiót sem lehet gondolni valódi substratum

tum nélkül, mivel a corruptio eredménye, nem a dolognak teljes megsemmisítése, hanem csak a forma felozlása, holott az anyag sajátosságos lételénél fogva megmarad.

Ha a különböző lelki erőkről van szó, ez által csak a különböző módon munkás lelket értjük. Ezen erők mindegyike az egész lelket jelzi ugyan, de mivel ezt csak egy bizonyos mód szerinti munkásságában jelzi, e szempontból tekintve a dolgot, a jelzés mégis csak részszerinti. Ezt szemünk előtt tartva, azt kell mondani, hogy a lélek erői maguk közt és a lélektől realiter különbözők úgy, mint az egésznek részei különböznek egymás közt és az egésztől. Ha ellenben a lelki erők realis különbségét a lélektől és egymás közt úgy fognók fel, hogy az erők, mint különböző járulékok viszonyulnak a lélekhez, melyek által ez munkás; úgy az értelemben tagadnánk minden különbséget a lélek és erői és ezen erők között. De a lélek viszonyát erőihez és ezek kölcsönös viszonyát egymáshoz sem ezen negatív sem ama pozitív felfogás meg nem magyarázza. Az első felfogás szerint jár el az úgynevezett tapasztalati lélektan.

Az ember akarata szabad, s a liberum arbitrium egyedül őt illeti. Az értelem a liberum arbitrium működéséhez csak annyiban szükséges, hogy az akarat elébe tartja a tárgyat, melyre vagy mely ellen magát elhatározza.

Biel mindenben mesterének Okkammak nyomdokaiba lépve, általában rendszeresítette ezen kor nominalisticai irányát, kivált collectorium in libros sententiarum nevű munkájában. Tán ezért nevezik őt utolsó scholastikusnak.

A nominalismus elválasztotta egymástól a scholastika elemeit, t. i. az egyházi tant és a philosophiát. Miután ezek most, mint ellentétek állottak szemközt egymással; úgy látszott, beállott az idő mindkettőt teljes függetlenségben egymástól művelni. Noha ezen lehetőség már megvolt, innen a valósághoz haladni még idő kívántatott. Ellenben felléptek oly férfiak, kik be voltak ugyan avatva a scholastikai finom distinctiókba; mégis nem ezek, hanem inkább épületes beszédek és paraenetikai értekezések által hatottak, s a hitet így törekedtek az aristotelesi színezetet kapott nominalismussal összeegyeztetni. Ezek d' Ailly és Gerson. Mindkettő azon állásponton áll, hogy az evangéliumból eredő hit becsesebb, mint a scholastikai nyomozások. Különbség az, hogy d'Aillyben az egyháziasság, Gersonban az egyéni jámborság lép előtérbe.

V. Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco.)

Született Compiègneben 1350-ben, philosophiai képzettséget Párisban kapott, 1375 óta tanár, 1389 óta cancellár a párisi egyetemen, végre cambrayi püspök, 1411 óta bibornok. A kostnitzi zsinatnak ő volt a lelke. Mivel tisztelték tudományát, és, mivel az orthodox egyházi hitért buzgólkodott, ennek köszöni azon czímet: *Aquila Franciae és indefessns a viritate aberrantium malleus.*

Hogy a nominalismns álláspontján áll, következő pontjaiból tesszik ki: minden igazság tétel, mit tudunk, az tétel, de nem azt, mi helyett a tét áll; a theologia tulajdonképen nem tudomány. Az isteni tökélekben háromfélét különböztet meg: *attributa divina, rationes attributales és perfectiones attributales.* Az isteni attributumok alatt érti a neveket, jeleket, melyek az isteni tökéletességek helyett állanak, ellenben a *rationes attributales* azon fogalmak, melyek ezen jelek alapját képezik, s ezek által kifejeztetnek; végre *perfectio attributalis* az Istenben az, mi helyett azon nevek és fogalmak állanak. Ennek nyomán azt tanítja, hogy a *perfectiones attributales* az Istenben egymástól és az isteni lényegiségtől sem a dolog, sem a fogalomnál fogva nem különböznek. Itt ő egészen az Isten absolut egyszerű lényegénél marad meg és semmiféle distinctiót nem fogad el. Ellenben a más kettőre nézve tesz különbséget, mert azok mindig ugyanazon egyszerű, isteni tökéletesség helyett állanak, de mindig más módon.

Hasonló áll ideatanáról is. Az ideák nem az, mi által az Isten a dolgokat gondolja, azok magok a dolgok, mennyiben az Isten által megismertetnek, azok az isteni ismeret terminusa, mennyiben azon ismeret a teremtményre vonatkozik. Tehát a teremtményi dolgok ideái nem az isteni lényegiség. Az előzményekből következik, hogy az Istenben csak az egyes dolgok ideái vannak meg, mivel az Isten csak egyes dolgokat hoz elő. Az általános csak közös megnevezése oly tárgyoknak, melyek egymáshoz hasonlóak, az értelmünknek pusztán alanyi képzeménye. És mégis azt tanítja, hogy az érzéki ismeret evidentiája nem áll egy fokon az értelmivel. Egyáltalános bizonyossággal birhatunk részint a legfelsőbb észelvekről, s az innen leszármaztatott szükségképeni következményekről, részint némely esetleges igazságokról, melyekről a közvetlen tudat kezeskedik, ellenben a külső érzék alá eső tárgyról a bizonyosság csak viszonylagos. Ilyen azért, mivel az Isten minden rajtunk levő tárgyakat megsemmisíthetne, s azokról

a képzeteket bennünk mégis meghagyhatná, és mivel a külső tárgyakról az érzések és a képzetek függnék az érzéki műszer mivoltától és a távolságtól. Az első pontban foglalt állítás természetes eredménye a hiányos istenfogalomnak. Erre nézve kellett is nominalismusánál fogva, skeptikai irányt bevágnia. Ő is, mint Okkam az Isten lételéről szóló bizonyításokat bírálatnak veti alá, s azon eredményhez jut, hogy azok a bebonyozandó tétet nem emelik okvetlen bizonyosságra. Mi az arisztotelesi bizonyítást a világ mozgásáról illeti, erre azt jegyzi meg, hogy az azért nem nyújt bizonyosságot, mivel nem egyáltalában evidens az, hogy a világon van mozgás, és az sem, hogy a mozgatott más által mozgatatik. És ha ama két feltevést el is fogadjuk, még nincs eldöntve, hogy nincs-e végtelen haladvány vagy az okok körfolyama. A dolgok kezdetének fogalmából vett bizonyításnak azért nincs okvetlenül bizonyító ereje, mivel a dolgok kezdetét bebonyozítani nem lehet és mivel azon tét, hogy minden mi támadt, más által támadt, szinte nem esik belátásunk körébe. Mert lehetséges az is, hogy valami külső ok nélkül kezdődik lenni, pusztán, mivel akadály nincs, mikép, hogy valami magától szűnik meg külső befolyás nélkül. Az Isten egysége mellett felhozni szokott bizonyításoknak sem tulajdonít okvetlenséget.

Mily ellenmondás csak az egyesnek tulajdonítani valóságot, s erre nézve a bizonyosságot megtagadni; ellenben az általánost csak értelmünk képzeményének tekinteni, és mégis a legfelsőbb észelvekről, melyek pedig általános jelleműek, kimondani a bizonyosságot.

A victorinusok felé hajló mystikai irányát fel lehet ismerni, midőn a világi élet veszélyeivel szemközt a zárdainak biztosságát rajzolja a hét fő erény és ezek leányerényeinek rendszerét fejtegeti, s ebben az üdv előizét mutatja ki, végre midőn a contemplatív és a cselekvő élet viszonyát adja elő.

Úgy látszik, egész életén át hódolt azon nézetnek, hogy a római püspököt az elsőség illeti meg. Péternek a többi apostolok fölött nincs ugyan nagyobb megszentelő ereje, magasabb potestas ordinis, mert Krisztusnak azon szavai: ezen sziklára fogom stb. magára Krisztusra vonatkoznak. De azon szavak: legeltesd az én nyájamat, nagyobb kormányhatalmat (potestas regiminis), igazgatási előnyt adnak neki. De nem föltétlenül szükséges, hogy az egyház igazgatásának központja Róma legyen, mert, ha Róma Sodomává válnék, akkor a legfőbb püspök székhelyének másnak kellene lenni. Mi a pápa világi uralmát illeti, erről csak annyit mond, hogy neki semmi szava sincs az ellen, ha a pápa oly körülmények folytán, milyen Konstantin ajándéka, vi-

lági fejedelem is. Mi a pápa alárendelését az egyetemes zsinat alá illeti, a kostnizi határozat szerkesztésében ő maga tetteles részt vett. Bizonyos, hogy ezen, a maga korában nagy tekintélyű egyházférfi nagyon eltávozott attól, mit a római egyház legfőbb képviselői VII. Gergely, III. Incze a pápai hatalomnak ezen megtestesítői megállapítottak. Ez természetes dolog oly férfi részéről, ki noha a scholasztikai finomságokba jól volt beavatva, nem merített egyedül az egyház által elfogadott dogmatikai tankönyvekből, s a kanoni jogból, hanem ő tanult a mystikai népszónokoktól, s hévvel beszélt, hogy a kanoni jog tanulmányozása elvon a biblia olvasásától az egyházi élet ezen egyedüli alapjától.

VI. Gerson.

Le Charlier János egy földmives fia, ismeretesebb Gerson név alatt, született 1363. Gerson faluban Rheims közelében. Tanítója d'Ailly volt, s ez ajánlotta őt utódául a tanszéken és a cancellárságban. Csendes kedélye a contemplatív élethez hajolt. De bármennyire óhajtott ennek nyugalomban élni, hazájának szerencsétlensége a nagy angol-francia háboruk idejében, az egyházi szakadás, továbbá magas hivatala, szeretete a szónoklathoz, buzgalma mások műveltségén munkálni, mindez ösztönözte őt, hogy a közjó előmozdításában tevékeny részt vegyen. Ő nemcsak latin, hanem francia nyelven is írt, utóbbi nyelven különösen a nemműveltek számára. Erre őt szívének azon nemes indoka bírta, hogy a tudósokról elegendőképen van gondoskodva, a nem-tudósok is részesüljenek a szellem adományaiban. Az ő kora küzködött sok oly bajokkal, melyek az avult állapotok romlásával, s az új viszonyok gyengéivel karöltve járnak. Iratai tele vannak panaszkodással a jelenkor nyomora fölött és egyszersmind annak tanúja, hogy az elveinek szilárdságában megbízó férfi bátorságra és erőteljes tevékenységre képes. Ő vitte ki az iskolából az életbe azon elvet, hogy a zsinat a pápa fölött áll. Elveit a kostnizi zsinaton buzgalmas tevékenységgel érvényre emelte. A pápai rendszer *) a pápát minden többi püspökök fölibe helyezi, ezek hatalma és jogköre annak csak kifolyása; ellenben a zsinatrendszer azt tartja, hogy valamennyi püspök a pápával egyenlő alapon áll. A két rendszer különbsége az általánosnak és a különösnek viszonyán alapszik. A pápai rendszer egyes

*) I. Baur, die christl. Kirche des Mittelalters 2. Aufl. 253. 1. stb.

egyénekre ráruház oly tulajdonságokat, melyek az emberi egyéniség természetes korlátaival össze nem egyeztethetők; ellenben a zsinati rendszer azt, mi az általánosnak jelentőségét magához ragadta, az általánosnak magasabb egységébe veszi vissza. A zsinati rendszer azt mondja, hogy mit a pápa a maga számára igényel, az az egyházat illeti. Ennek természetes eredménye volt, hogy a pápának nem lehetett többé azon jelentősége szemben a világi hatalommal, mint eddig. Mikép van tehát, hogy miután az igazság a zsinati rendszer részén volt, a pápai rendszer még tovább is fentarhatta magát? Azt más helyesen láttuk, hogy a hierarchiai rendszerben kezdet óta annyira megvult az iránylat a benne mélyen alapuló egység felé, hogy ebből a pápaság szükségképeni következményképen kifejtett, s azt még akkor sem lehetett egy határozat által megszüntetni, midőn kiviláglott, hogy az bensőképen ellenkezik magával, az az egyház szervezetével annyira összeforrt, hogy a szenvedett csapások után is azt megtámadni lehetett, de egyszerre legyőzni nem. Azonban az ellenkező rendszer jelentősége is mindig jobban előtérbe lépett miután igazságát felismerték. A régi formák fenállottak még akkor is, midőn azokból a hit kiveszett, a jobb elvekben pedig még nem volt annyi erő, hogy azok az életbe átmenjenek. Érezték ugyan, hogy a régi rendszer túlélte magát, de még be nem látták, hogy ha a következményektől menekülni akarnak, nincs más mód, mint az elvi előzményektől megszabadulni, melyekből azok eredtek. A logikai következetesség ezen hiánya azon kor egyik férfianál se mutatkozik úgy, mint Gersonnál. Mit használtak az érvek, melyek által a pápai rendszer absolutismusát megczáfolta és új elméletet alapított meg, ha azon előfeltételt meghagyta, hogy a pápai primatus isteni intézvény. Hihetőleg ezen belső meghasonlása önmagával és tán az is, mivel a zsinat eredményeivel meg nem elégedett okozta, hogy egy lyoni zárdába vonult vissza. Itt krisztusi szeretettel gyermekeket tanított, s halála napja előtt (1429) maga köré gyűjté őket, hogy imádkozzanak érte. Doctor christianissimusnak nevezték el.

1. Nézete a theológiáról. Gerson ellene van a sok szörszálhasogatásnak a tudományban. A scholastikusoknak folytonosan szemükre hányja, hogy a képzelet és a következtetések segélyével nem sokra megyünk az Isten ismeretében. Állítja, hogy a bölcsészetnek megvannak határai, hogy a végtelent el nem érheti, hogy a hitczikkek meghaladják felfogását, s hibának tekinti, hogy ezt a bölcsészek be nem ismerik. Mindemellett a bölcsészetet nem akarja egészen szám-

üzni, nevezetesen a logikát és a metaphysikát azon naiv okból tartja szükségesnek, hogy indulataink minket meg ne csaljanak, mint a behardokat. Ő a szörszálhasogató tudománnyal szemközt a szív egyszerűségének jogait akarja érvényre emelni, s a mystikai theológiához fordul, mely inkább vezeklő érzület, mint fáradalmas emberi kutatás által jó létre. Gerson a mystikai theológiát úgy írja le, mint a kedély expansióját az Istenhez a szeretet vágya által, mint a tapasztaláson nyugvó istenismeretet, melyhez az egyesítő szeretet complexuma által jutunk el, az a dicséreten túl levő bolond bölcsesség (stulta sapientia). A speculativ theologia az ismereten alapszik, melynek tárgya az igazi; a mystikai a kedély erején, melynek tárgya a jó. A speculativ theológiának szüksége van az észkövetkeztetésekre, a mystikai theologia az értelem iskoláját nélkülözheti, ahhoz eljutunk az akarát iskolájában, s az erények gyakorlása által, melyek a lelket elkészítik a tisztasághoz, a megvilágosításhoz. A pusztá hit az Istenben, mint a legfőbb tárgyban, az Istenhez vonza a megtisztult kebelt, minden hatalommal könyvbölcsesség nélkül. A mystikai theologia tehát, noha az a legtökéletesebb ismeretet hozza meg, a tudatlanok, s a nők által is elérhető. És a mystikai theologia az embert a kívánságok és a szenvedélyek tengeréből az örökkévalónak szilárd partjához segíti, s megnyugtatja őt az Istenben, holott a speculativ theologia a szellemnek soha nyugtot nem ad, hanem az igazság kinyomozásában szomját még több igazságra neveli. Hisz ez csak tudományt ad, holott a mystika a tulajdonképeni bölcseséghez vezet, mert mikép a szeretetből sarjadzik ki, úgy legfőbb célja a szeretet; mindemellett bevallja, hogy a mystikai theologia is tökéletesebb, ha benne a speculativ és a mystikai elem egyesül.

A két theologia megkülönböztetésében hiányzik a fogalmak tisztasága. Mit ő mystikai theológiának nevez, az tulajdonképen nem theologia, nem tudomány, az maga a vallásos élet és a jámborság, holott a theologia a vallási igazságok ismerete. Mi a speculativ theológiának az általa kiemelt azon jellemét illeti, hogy az mindig hagy szomjat a szellemben, meg kell jegyezni, hogy az igazságnak keresése egyszersmind a célnak elérése is. Hogy az igazság keresésében soha sem lehet megállapodnunk, hogy képzeteinket, fogalmainkat át kell idomítanunk, ebben áll a tudományos élet dicsősége. Az ő felfogása nyomán a mystikai theologia sem lehet megnyugtató, miután végszava az, hogy az az Istent felfogni nem képes, holott másrésről azt tanítja, hogy a mystikai élet felteszi az ismeretet, mert annak lényege a szeretet, de ismeretlent nem szerethetünk.

2. Ismeretelmélet. Kellenek tehát a mystikához is tudományos alapok, különösen elemek az ismeretelmélet és a lélektan köréből. mert ezek nélkül a mystika elméletét megalapítani nem lehet. Ő mysticismusát a nominalismussal egyesíti, mi annak jele, hogy ez utóbbi általánosan győzött, mert eddig a mysticismus a realismussal járt karöltve. A nominalismus azonban, mivel nem ismer más, mint a dolgok jelenségeit és jeleit, nem alkalmas arra, hogy az ember a felsőbb renddel egyesüljön. Hogy a kettő mégis egyesült, ez csak úgy volt lehetséges. hogy a kettő részint módosítottatott, részint pedig azért, mivel a nominalismusban is a hitpontokra nézve megvan a supranaturalistikai elem, Hogy közvetíteni akart a formalisták és a terministák közt, ennek csak annyiban van értelme, hogy ellenkezik azon nominalistákkal, kik Okkamon túl akarnak menni, s kik csak oly terminusokat vesznek fel, melyek materialiter subponálnak. *) Ő belátja, hogyha a realismus következetesen keresztülvitetik, csak az Istennek lehet valóságot tulajdonítani, sőt a mérsekelt realismusra is azt mondja, hogy örültség azt vélni, hogy fogalmainkban a dolgokat úgy ismerhetjük meg, mint azok a szellemen kívül vannak. Ő azt tanítja, hogy más a dolgok létele magában véve és más a megismerő szellemben. Mert a gondolkodó szellem a dolgok tiszta lényegét fogja fel, s azért ezek benne az anyagtalannak módja szerint változhatatlanok, szükségképeniek, holott magukban véve anyagi, változó és esetleges léttel bírnak. Innen azt következteti, hogy ezen eszményi, melyben a tudomány áll, nincs a szellemen kívül a dolgokban magukban véve, hanem a dolgokat gondoló szellem működése által. Az, mit a tárgyakból abstrahálunk, nincs úgy a dolgokban, mint azt az abstraháló értelem gondolja, a dolgok nem magukban általánosak, azokat így csak az értelem gondolja. Azon lét tehát, mely szerint a dolgok változhatatlanok, örökkévalók, nincs meg a dolgokban, hanem az Isten ideáiban, ki azokat felismerte, mielőtt voltak, és a fogalmakban, melyek által azokat mi fogjuk fel, miután lettek. A dolgok ezen lételét a dolgok eszményi (objectale) lételének nevezi, s ettől megkülönbözteti a dolgok való lételét. Mondja ugyan, hogy az általános alapja az egyesben van, és hogy az nem az értelem fictiója, mert, ha az értelem felismeri, hogy több dolog, miségére nézve összehangzik, ez rá nézve azon tárgyas alap, hogy azokat azon miség gondolata

*) Materialiter supponálni annyi, mint pro voce, personaliter annyi, mint pro re, simpliciter annyi, mint pro intentione animae.

alatt együtt gondolja; mindemellett is fő nála azon tét, hogy az általános, mint ilyen nincs a dolgokban, hogy az csak az értelem abstrakciója. Gerson szeretne a realizmus és a nominalismus közt közvetíteni, mi neki azonban nem sikerült. A nominalistáktól jelentékenyen eltér azon pontban, hogy midőn ezek minden ismeretet az érzéki benyomásokból származtatnak le, ő fentartja a szellem számára az általános elvek képezését. De másrésről elfogadja Okkam tanának azon pontját, hogy minden tudás a terminusokban áll, s az universaliákat csak, mint a gondolkodó szellemben levőket gondolja. Nominalistikai irányú gondolkodás. midőn különbséget állapít meg a lelkünkben levő gondolatok és a lelkünkön kívül levő dolgok létele közt. Igaz, hogy a gondolatot, mint jelt a dologra vonatkoztatja, de a mint ezt magyarázza, ez épen ki nem elégítő. Szóval, túlnyomó nála azon tan, hogy a gondolatok a dolgoknak csak jelei, a dolgok pedig a jelektől létre nézve különbözők, mert a gondolat nem fejezi ki mindig teljesen a tárgyat, levén az általános, ez pedig különös. A gondolkodás és a lét közti ellentét nála is legyőzhetetlen.

3. Felfogása az Istenről. Az Isten felfogására nézve is ingadozik a realizmus és a nominalismus között. Azt tanítja, hogy a szellem tökéletesebb, mint a dolgok, melyeket felismer, s ezért nem kell összetéveszteni azon módot, a mint a dolgok az ismeret által vannak szellemünkben, azon móddal, a mint a dolgok magukban vannak. De ismét meg kell gondolnunk, hogy szellemünk tökéletlenebb, mint az isten, s ehhez még az analogia szerint sem hasonló, tehát óvakodnunk kell, azon módot, mint őt megismerjük, reá ruházni. Ezért hibáznak azok (realisták), kik az Istenben különféle formákat és az ismeret különféle működéseit veszik fel. Az Isten mindent, ennek különbsége szerint ismer meg, de ő azt egyszerű működés által ismeri meg, benne minden az egyre vezetetik vissza. Szintügy, mivel a dolgok az Istenben ideális létük szerint vannak meg, nem lehet az isteni létben oly különbséget felvenni, mely több volna, mint *distinctio rationis*. Mert az Istenben nincs meg a teremtetett dolgok lényegisége ennek sajátzerűsége szerint, hanem magasabb módon (*supereminenter*) minden különbséget meghaladva. Sem realis, sem formai különbséget nem lehet tételezni az isteni értelem és az isteni akarat közt, sem a személy, sem a lényeg közt, vagy az Isten attributumai közt, mert ő a legegyszerűbb és végtelen működés által a legfőbb fokon értelem, akarat, személy, igazság stb. De azért nem lehet a nominalistákkal állítani, hogy a nevek, melyek által az isteni tökélyt kifejezzük

egyjelentésűek, s hogy az általunk tételezett különbség csak hiú játék a jelekkel. Mert noha ezen nevek ugyanazt a dolgot fejezik ki, t. i. az Isten egyszerű lényegét, azt mégis különböző fogalmak által fejezik ki. Van tehát különbség, s ezt a gondolkodás tételezi ugyan, de annak alapja mégis a tárgyban van. De ha a különbség alapja a tárgyban van, azt nem az értelem tételezi, hanem a különbséget csak fölismeri, s ebben a gondolkodásnak és a létnek össze kell vágnia. Felfogása közel jár a realismushoz. Fenségesebb módon van meg az Isten gondolataiban a dolgok létele. Ha ezt tovább kifejti, rájön, hogy a magasabban az alsóbb is befoglaltatik. Ő megmarad az Isten egyszerűségének gondolatánál, a további különbségekbe, melyek az Isten viszonyát a világhoz közelebről meghatároznák, nem bocsátkozik, s így megmarad a nominalismusnál. Azon alapigazság, hogy az alsóbb a felsőbbben megvan, noha már régóta a köztudatba átment, nagy akadályra talált a középkorban, melynek iránylatában feküdt az alsóbbat, a világit inkább előlni, mint magához felemelni.

Mi az Isten viszonyát a világhoz illeti, az Isten a világot „kezetben” teremtette, hogy örök hatalmát a teremtmények fölött kinyilatkoztassa. Az Isten akarata szabad, ő semmi szükségesség által nincs meghatározva, különben az Isten nem volna a legtökéletesebb lény. És az Isten nem volna magának elegendő és boldog (beatus), ha valami rajta kívülitől függne, valamint ha kifelé szükségességgel cselekednék, semmi sem történék esetleges és szabad módon. Ez által minden vallás elesnék, mert így minden lény végtelen lenne, miután természetes úton fejlenék ki, egy végtelen hatalomból. Megfordítva akkor esnék el minden vallás és hit az isteni gondviselésben, ha az Isten részéről minden csak esetlegesen és szabadon, azaz — mi szerinte ugyanaz — önkényesen történék.

Ezek nyomán fejtegeti a viszonyt, a hit és a tudás, a theologia és a philosophia közt. Vissza megy-e Gerson az Okkam előtti álláspontra? Igaz, azt tanítja, hogy a bölcsészetet nem kell a theológiától elszakítani azon értelemben, mintha az első egyedül nyújtana biztos ismeretet, s ez utóbbi csak az első által nyerne támaszt; sőt azt állítja, hogy a philosophia a theologia által nyer biztosságot. A philosophia, midőn a világot vizsgálja, megismerteti ugyan az Isten lételetét, de mikor és mikép kezdődött a világ, s mikor lesz vége, valamint a hit összes tartalmáról semmit sem tud, mivel mindez az Isten titkos akaratán nyugszik, melyet csak azok ismernek meg, kiknek ő azt kinyilatkoztatta. Szűk felfogás az Istenről és kinyilatkoztatásáról! A hit

ezikjei nem állhatnak ellenmondásban a philosophiával, de azok megértése ennek látkörén túl esik, melyet az eredeti bűn még inkább elhamályosított, s ezért a philosophia és minden tudomány kénytelen magát a theologiának, a hit ezen világosságának alárendelni. A theologia úgy áll a philosophia fölött, mint a kegyelem a természet, a parancsoló a szolgáló, az örökkévaló az időbeli fölött. A theologia feladata ott kezdődik, hol a philosophia tovább nem mehet, és mivel tovább lát, a philosophiának azt a szolgálatot teszi, hogy ebből minden hamisat kirekeszt, és ennek sötét t. jait megvilágítja. Tehát teljes öszhangzat van a theologia és a philosophia, s ennek körében a hit és a tudás közt, természetes, ha a hitet felteszszük; a hit, noha supranaturalistikai jelleme van, megengedi, hogy öszhangzata az észszel és a természettel bebizonyíttassék, mivel ez a hívők és a világi érzelműek részére vigaszul szolgál, de azon okok az assenzióra nézve nem mérvadók, különben a hit érdeme elvész. Mily ellenmondó okoskodás: a hit feljebb áll, mint az ész, és a hívőnek még sem adhat teljes vigaszt, ezért az észokok által kell azt megalapítani. Gersonra a nominalismus annyira hatott, hogy bármint szeretne az Okkam előtti álláspontra visszamenni, ezt nem teheti, s elodadásából kiviláglik, hogy a theologia és a philosophia, a hit és az ész különböző utakon járnak. Sőt egy helyen maga írja, hogy az ész sokat igaznak tart, mi egy felsőbb theologia szerint hamis.

4. Lélek. A lélekről azt tanítja, hogy az egyszerű, oszthatatlan szellemi lény, s egységben a testtel ennek mozgató elve. De mivel létele nincs a testben, hanem az subsistáló forma, ezért a testtől elválasztható, s mint ilyen életképes. Mint állagos egységnek vannak különböző erői, de ezek a lélektől és maguk közt, csak név szerint különbözők. Működéseinel fogva ugyanis a lélek különböző elnevezéseket kap, s ezek az erők, melyeket neki tulajdonítunk.

Ezen nominalistikai nézete ellenére is, hogy mysticai theológiáját kiépíthesse, mysticus elődeinek nyomán a léleknek két alaperejét különbözteti meg, az ismerő és a kívánó tehetséget (*vis cogitativa et affectiva*), és ismét ezek mindegyikében három különös erőt emel ki. Mikép nyilatkozik a lélek ezen hat ereje a mysticai életben? Minden mysticai élet alapja a szeretet (a kívánó tehetség egyik nyilatkozata), de a szeretet az ismeretet ki nem zárja, mert ismeretlent nem szerethetünk, de ezen ismeretet nem lehet fogalmak által közölni, ahhoz saját tapasztalás által kell eljutni. Ismeret, melyet közölni nem lehet, nem ismeret. Mint a victorinusok, az ismeretre nézve, ő is megkülönbözteti a *cogitatiót*, *meditatiót* és a *contemplatiót*, s

ezekkel egyesülnek a megfelelő kedélyerők: kívánság, ájtatosság és a szeretet. A contemplatio és a szeretet egysége a mysticai élet. Az embernek el kell válnia a világ zajától és magába vonulnia, hogy a mysticai élet hatásait tapasztalhatta.

Melyek ezen hatások? Először a szeretet a szeretetthez ragad, ha a magasabb lelki tehetségek oly erőre fokozódnak fel, hogy ezek hatását az alsóbbak nem akadályoztatják. Ezen elragadtatás egyik módja az extasis. Ebben nemcsak a szellemi erők, de a testi tehetségek működése is felfüggesztetik, s egyedül az intelligentia, mint szemlélés munkás. A második fok, hol a szeretet egyesül azzal, mihez vonzódik. Szellemünk az Istennel csüng a szeretet által. Ezen egyesülést az Istennel transzformációnak nevezi, de ezt nem úgy érti, hogy a lélek létele az Istenben megszűnik. Az Istenhez hasonlóvá lett szellem azután a testre, mint saját megalakítható anyagára hat. Ezen szeretetteljes egyesítés által a lélek eljut a nyugalomhoz és a kielégítéshez, mert az Isten a lélekre nézve a legfőbb jó és cél. Az emberi szellem a tökéletes szeretet által az Istennel egyesítetté, az Istent kimondhatatlan módon ismeri meg. Az a szeretetben berohan az isteni sötétségbe, mely egyszersmind végtelen fény. Így a lélek a mysticai élet ezen fokán anticipálja azon boldogságot, mely rá a túlnanban várakozik. Gerson *Considerationes de theologia mystica* című munkájában úgy a mysticismus kritikáját adja, ennek viszonyában a scholastikához, midőn a kettőnek egyoldalúságaira figyelmeztet; valamint sürgeti, hogy az érzés és az értelem egysége legyen a theologia célja. Sikerült-e az neki? Oly álláspontrol, minőt ő elfoglal, tán könnyen lehet minden bírálat nélkül elfordulni, vagy azt a mai miveltség magas színvonaláról sajnálkozó arcczal tekinteni. De a történeti, kivált a maguk korára, mélyen beható jelenségeket nem lehet, sőt nem szabad így venni. Gerson tanai a középkor vége felé haladó idejének természetes jelensége. Ekkor a mélyebb kedélyeknek sem az akkori tudomány, sem az egyházi élet akkori formái kielégítést nem adhattak. Mi természetesebb, mint hogy az élet boldogításához megkívántató feltételeket a szív egyszerű jámborságának forrásainál keresték? Gerson nemes emberbaráti indulatáról tesz tanubizonyságot, hogy ő ezen forrást a nép jámborságára nézve törekedett megnyitni. Ezért fektet a jónak és a gonosznak eredeti kútfejére oly nagy súlyt. Mysticai theológiájának célja, a bűn által legyőzött emberi természet felemelése, s így a lelki nyugalom visszaszerzése. Felfogása szerint a szeretet által közvetített egyesítés az Istennel nem átváltozás az isteni

lényegbe, úgy hogy Isten és ember egyenlőkké tétetnének, s a személyesség elenyészne. Látszik, hogy itt a nominalismus azon elve, mely az individuumoknak önálló lételt tulajdonított, mélyen behat. De azon nézete, hogy a magasabb életet az alsóbb erő kifejlése nélkül is elérhetjük, az emberi lelki erőket széthullasztja. Hogy ezen hiányt eltakarja, azon gondolathoz folyamodik, hogy az alsóbb erők a magasabb szeretettől átszellemíttetnek. Ez annyi, hogy magasabb lelki életünk kifejlésében az Isten oly módot is tesz lehetővé, mely lényegünk örök törvényeinek rendjével ellenkezik. És ha az elragadtatás, az extasis fokán, az alsóbb lelki erők működése megszűnik, mikép van, hogy a mysticai élet legmagasabb fokán is megvannak a kísértetek, tehát az érzéki ingerek működése? Mysticismusát a lelki erőkre alapítja, és egyszersmind azt állítja, hogy a lelki erők csak névleg különböznek egymástól. De hogyan lehet ezen különbség csak névleges, midőn azt tanítja, hogy az alsóbb, az érzéki lelki tehetségek minket a múlóhoz kötnek, ellenben a felsőbbek az Istennel egyesítenek? Ezen előadásában látszik a nagy űr, mely által a nominalisták a természeti ismeretet a természetfölöttitől elválasztották. De mikép is egyesülhet az emberi szellem az istenivel, midőn Gerson szerint amaz ezzel még az analogia szerint sem hasonló? És elhagyva azt, hogy az ily contemplatio az embert a gyakorlati életnek sokféle elágazó kötelességeitől elvonná, annak az emberiség tömegére épületes, javító hatása nem lehet, mert ő azt úgy tekinti, mint külön hivatást és foglalkozást. A mystikai élethez nem tartja alkalmasnak mindazt, mi a munkához vezet, arra nem még a főpapokat sem, kiknek az egyházi ügyek elintézésével elég teendőjük van, s jobbnak tartja, ha mi a gyakorlati élet kötelességeivel nem terheltetvén, háborítlanul élünk a contemplatióknak. De így a jámborság legmagasabb fokára nézve legfeljebb a szerzetesek és a remeték maradnak meg. És hacsak oly contemplatióban keressük a magasabb fokú jámborságot, mely a munkát szerető életen túlelemel, sőt az ilyen által akadályoztatik; az, ha szigorú zárdai szabályok, askesis vagy tudományos foglalatosság által nem irányoztatik, bizonyosan átesap a minden értelmesség korlátait lerontó féktelenséghez és rajongáshoz. Gerson gondolkodásából kicsillámlik még a hierarchiai elkülönítés iránya. Szeretne a néphez fordulni, miután ő is ebből emelkedett fel, de még nem tud meggyőződni, hogy ha a világi gondokra is irányozzuk figyelmünket, ez nem vezet-e el minket szükségképen az Istentől? Ő az elhaló hierarchia és az új népek feltörekvő erejének határán áll.

VII. Sabundei Raymund.

1. Élete és álláspontja. Sabundey Raymund született Barcelonában, a bölcsezet- és orvostan tudora, később a theologia tanára volt Toulouseban 1437 táján. Kortársai azon irány szerint gondolkodtak, mely a tudományos rendszer felosztásához vezetett; ő annyiban áll, mintegy elszigetelten, hogy úgy abban, mit másoktól átvett, mint abban, mihez saját nyomozása folytán eljutott, oly módszere van, mely a középkor utolsó szakára nézve jellemző. Nem fogadja el az Okkam által bevágott utat, t. i. a hit és a tudomány elszakítását egymástól. Ő tehát, ki a bölcsezetet míveli, és ennek összhangzatát a theológiával tanítja, a természetes értelem segédelmével vizsgálja a világot, hogy innen lássa be, mikép egyeztethető ezzel össze az egyházi tan. Ő a maga tanát oly tudománynak tekintti, mely semmit sem tesz fel, azt mondja helyesen, hogy az ember meg nem nyughatik előbb, míg el nem érkezik a teljes bizonyossághoz, s hogy nincs biztosabb bizonyosága, mint ő maga, különösen külső és belső tapasztalása, s hogy ezt semmiféle tekintély meg nem előzi. Ő e pontra nézve Lullus Raymunddal egyetért. Azt tanítja, hogy két könyv van, melyből az igazságot ismerni tanuljuk: a természet és a szent írás könyve, s mindkettő ugyanazon igazságot foglalja magában. A különbség csak abban áll, hogy a természet könyvéből az igazságot a nyomozás és a bizonyítás útján tanuljuk ismerni, holott a szent írás az igazságot parancsolólag tanítja, s a tan tartalmát, mint tekintély adja elő. A természet könyvének kiegészítője az Isten kinyilatkoztatott igéje, s ez szükségképeni a bűn miatt. De mivel a szent írásban senki sem hihet, mielőtt meg nem ismeri, hogy van egy Isten, és hogy ő az igazság arra nézve, mit nekünk kinyilatkoztatott, s mivel a hitnek ezen feltevését csak a természet könyvéből meríthetjük; ezért a két könyv kölcsönös viszonya egymáshoz az, hogy mi ismeretünket illeti, a természet könyve megelőzi a szent írás könyvét, s annak útján hatunk be ennek szentélyébe. Noha tehát a második könyv természetfölötti jelleménél fogva magasabban áll, mint az első; a tanulásnak mégis az első könyvvel kell kezdődnie, mivel abban oly tudomány van, mely semmit sem tesz fel, azt az együgyű is megértheti, ha szívét a bűntől megtisztította, ahhoz a laicus is hozzáférhet, az biztosítva van minden meghamisítás ellen. Ezen felfogás azon sajátosság, mely Raymundot a scholastikusoktól lényegesen megkülönbözteti. Ellenmondásnak látszik

lenni, hogy bűnünk miatt szükséges a második könyv, holott előbb az első könyvet kell olvasnunk, mert ez erősíti meg számunkra a másodikat is. De Raymund a bűn által elhomályosodott ész számára is fen tart annyit, hogy az képes az Istent és igazságát megismerni.

Tehát álláspontján azt tanítja, hogy a természet könyve magában foglalja a ker. hitnek minden igazságait, s így ezeket abból az ész nyomozása útján fel lehet ismerni. Theologia naturalis című munkájában ezt törekszik kimutatni. Ő tehát a scholastikusokkal szemben egészen ellenkező módot követ. Speculatiójában nem indul ki a kinyilatkoztatás tartalmából, mint adottból, hogy azután ezt a speculatio útján átvizsgálja, hanem mindenekelőtt az ész és a természet álláspontjára helyezkedik, s a keresztyénségnek egész tartalmát az ész útján törekszik leszámaztatni. Miután a keresztyén igazságokat ilyen úton megtalálta, jut el azon következményhez, hogy a keresztyénség, a mint ez tényleg fenáll, az igazi vallás, mivel az ész által felismert tantételekből szükségképen következik. Ezen elvet azonban ő némileg megszorítja, azt mondván, hogy a szent írás tanai közt mégis vannak olyanok, melyek az ember ismereterejét meghaladják, s oly fenségesek, hogy azokat az ember a kinyilatkoztatás nélkül magából nem merítette volna. Ilyen p. o. a háromság, az incarnatio, a transsubstantiatio. De így természetes, hogy a két könyv vagy az ész és a kinyilatkoztatás nem fedik egymást, nem foglalnak magukban egy igazságot. A kinyilatkoztatás fogalma nála is hiányos, utóljára csoda. Az utat egészen megtenni még nem sikerült.

Máskép igen szép szabad elv az, hogy számunkra a hit nem egy, az észről különböző forrása az ismeretnek. Itt nem áll az ész szemközt az észszel, s az észfölöttinek felfoghatatlan eleme elenyészik, de mint látjuk, nem egészen. És helyes az, hogy Raymund sürgeti a minden adott tekintélytől független bizonyosságot. A keresztyénség adott tény, tehát az emberre nézve egyelőre valami külső. Akkor nem lesz ezen tény az emberre nézve idegen, ha annak szükségességét felfogta. Ezen szabadságra törekszik Raymund, de ezen elv még félszeg, mert azt tanítja, hogy a keresztyénség tanai közt vannak olyanok, melyek az ész határain túlesnek. Azonban, ha azt tekintjük, hogy a századok folyamában a scholastikai nézet szerint tudományos dogmává vált azon dualismus, hogy a véges emberi ész a gondolkodás észfölötti tárgyához meg nem felelő viszonyban áll, úgy a két Raymund felfogását a gondolkodás haladásában nevezetes lépésnek fogjuk felismerni.

2. Rendszere. Mi tanának tartalmát illeti, ezt ő csak az előtte

élt nevezetesebb scholastikusokból meríti, s így abban valami új nincs.

Azt mondja, hogy az ismeret minden bizonyossága a bizonyságok azon megbizhatóságán alapszik, melyek az ismeret igazsága mellett tanuskodnak. Legbiztosabb azon bizonyosság, melyet a dolgok maguk tesznek maguk mellett, azaz azt mondjuk mi, melyek a dolog fogalmából következnek. Mi egy dologból magából bizonyíttatik be, az legbizonyosabb. Ha tehát az ember biztosan akarja megismerni azt, mi üdvére vagy kárhozatára vonatkozik, *) saját lényegéből kell kiindulnia, s a szükséges bizonyításokat innen átvennie. Ehhez szükséges, hogy az ember, ki magától elidegeníttetett, ez állapotból kilépjen, magába visszaszálljon, s magát megismerje.

Mivel pedig az ember önmagától elidegenült, ezért külső eszköz által kell önismeretéhez visszatérnie. Ezen külső eszköz a természet. Ennek vizsgálása által az embernek az önismerethez kell eljutnia, mert a természet azon lépcsőzet, mely által az ember felszáll önismeretéhez. Ha ide eljutott, megteheti a második lépést, s magától felemelkedhetik azon lény ismeretéhez, mely fölötte áll, t. i. az Isten ismeretéhez. Itt az önismeret eléri befejező pontját. Mivel tehát az ember csak arról bír teljes bizonyossággal, miről maga tesz tanuságot, s mivel az önismereten és önbizonyosságon alapszik minden bizonyosság; ezért először az előfokokat kell megismernie, melyeknek ő célja. Mivel Raymund nem a jelekből, hanem a dolgokból indul ki, látszik, hogy már a kezdet sem nominalistikai.

A külső természetben négy főfokot különböztet meg. Az alsó fokon azon lények állanak, melyek csak vannak, erre következnek azon lények, melyek nemcsak vannak, hanem élnek is. Ezek fölött állnak azok, melyek élnek és éreznek. Legfőbb fokra emelkednek azon lények, melyek vannak, élnek, éreznek és gondolkodnak, s szabadon akarnak, Ezen fokrend: az elemi dolgok, a növényi, az állati és az emberi világ. Ezen fokokat Aristoteles nyomán már az újplatóiak különböztették meg; Raymund ezeket csak felteszi, de azok szükségességét ki nem mutatja.

Az ember kétféle vonatkozásban ismeri meg magát, mennyiben t. i. az alárendelt lényekkel bizonyos tulajdonságokban megegyezik, és tőlük más tulajdonságokra nézve lényegileg különbözik. Minél inkább kifürkészi a megegyezést és az eltérést, annál tökéletesebben ismeri

*) Egész álláspontja gyakorlati.

meg önmagát. Ekképen készen áll rá nézve az alap, hogy a bizonyítás útján emelkedjek fel az Istenhez. Mindaz, mi a többi dolgokban el van szórva, és egymástól elválasztva, a lét, az élet, az érzés, az az emberben egységgé van összekapcsolva, s az ész által megkoronázva. Az ember mikrokosmos. De a dolgok ezen egyesítése az emberben feltesz egy, az ember fölött álló, és azon egyesítést eszközlő okot. Mert az ember, valamint az alatta álló dolgoknak nem adta azt, mivel bírnak; úgy magának sem adhatta azt, mi je van. Tehát fel kell tennie a többi dolgok okozóját, azaz fel kell ismernie a világ és az ember fölött álló Istent. A világ állandó rendje felteszi az Istent, mint a világ fölött álló bölcs rendezőt, kié minden, a természet és az ember.

Ezen feltevésekre alapítja további theologiai tanait. Az Isten csak egy lehet. Mert noha a világi dolog sok és különféle, mégis egymással egységes renddé vannak összekapcsolva, ez pedig az egy rendezőt teszi fel. Valamennyi dolog az emberben való egységre törekszik, annál inkább irányoztatik az emberi természet egy egységes lényre, mint a maga céljára, s ezen lény egységének még tökéletesebbnek kell lenni, mint milyen az emberi természeté, mert ezt kívánja a dolgokban rejlő tökélynek felfelé haladó rendszeres fokozata. A természeti lények különbözők úgy a fajok, mint az egyedek szerint; azok célja tehát oly természet, mely nem a fajok, hanem csak az egyedek szerinti sokaságot foglalja magában. Ez az emberi természet. Azok központja tehát oly magasabb egység, mely nekik nem sajátjuk. Ezért az emberi természet ezen magasabb egységének ismét még egy magasabb egység alatt kell állnia, szükséges, hogy egységét oly célpontban találja, melyben már semmi sokaság sincs, tehát nem a faj, nem az egyedek szerint. Ezen egység, ezen lény, mely mindenekelőtt van, melynek nem lehet nem lenni az Isten. Ezért az Isten csak egyetlen egy lehet, s ő minden, tehát az emberi természet fölött is áll. Az emberi természet végtelen a lehetőség szerint, mivel az számtanilag megsokasítható az egyedekben. Ha tehát az isteni természetnek az emberinél nagyobbaknak kell lenni: akkor végtelennek kell lenni a valódiság szerint (*infinita actu*), mivel a valódiság és a lehetőség közt nincs közepső. Hogy az ember világában nincsenek fajok azon értelemben, mint a természet világában, ez Raymundnál igen szép tan és mély belátás. Minden emberben a lényeges a szellem, ez benne a *genus*. Az pedig nincs benne egy faj által közvetítve, hanem individuumnak és embernek lenni, az közvetlenül összeesik. Igaz, hogy az úgynevezett emberi fajkülönök míveltség tekintetében nagy különbséget mutatnak,

de ők mindemellett is ugyanazon egy szellemnek képviselői, s ezen belső egységgel szemben az úgynevezett fajkülön közönyös különféleség. Egészen másképen van a természetben a fajokkal.

És ha — folytatja tovább — a lények fensorolt fokainak eredete az Istenben van, ha ő ad nekik létet, életet, érzést, gondolkodást, ezen tulajdonságok mindenekelőtte őt illetik, mivel ezekkel másképp azon lényeket fel nem ruházhatta volna. Ezek őt végtelenségénél fogva korlátlanul illetik. Azonban az élet, érzés, gondolkodás a lét által feltételeztetik, tehát a lét minden egyéb tulajdonságok feltevése. De az Isten sem a létet, sem a többi tulajdonságokat nem kapta, ő mindazt magából bírja. Ha tehát a létet, mint az Isten minden egyéb tulajdonságainak alapját kell gondolni, ezen tulajdonságok a léthez nem viszonyulhatnak úgy, hogy azok ebbe fel vannak véve, hanem ezen tulajdonságok a léttel egyáltalában azonosak. Ezért, ha az isteni tulajdonságok lényegét akarjuk megismerni, pillanatunkat az ő létére kell irányoznunk, s ha ezt megismerjük, megismertük a többit is az Istenben. Hogy az Isten minden tulajdonságai a léttel azonosak, ezt Raymond Aqu. Tamástól vette át. Hogy ezen felfogás miben hiányos, annak helyén volt kimutatva.

Az isteni létet úgy kell gondolnunk, mint az egyáltalában első létet. Az, mint ilyen szabad minden összetételtől, tehát egyáltalában egyszerű. Ebből következik, hogy az Istenben lét és lényeg egymástól nem különböznek.

De ha az Isten a maga létele, még pedig teljes egyszerűségében, úgy minden nem-létet kizár magából. Abban, mi lételt kapott, kétféle lehet megkülönböztetni: a nem-létet, mit magából és a létet, mit más-tól bír. De az Istenben ezen különbségnek nincs helye, mivel ő magából van, benne tehát csak lét van, a nem-lét nincs. Ebből ismét következik, hogy ő kezdet és végnélküli, tehát örök, és hogy benne nincs potentialitas, mivel ez viszonyban az actualitáshoz magában rejti a nem-létet. E szerint ő a végtelen tökély.

De ha az Isten minden nem-létet magából kizár; úgy mindent, mi lét, magában foglal, tehát a teremtett dolgok minden lételét. Az Isten az általános lét. *Esse Dei est universale omnium.* Raymond a teremtett dolgokban kétféle létet különböztet meg. Másképen vannak a dolgok magukra nézve és másképp az Istenben. Az Istenben úgy vannak, mint a szépmű létele a művész szellemében, tehát eszményileg. Ily módon azok az Istenben örökkévalók. És mivel az isteni létben nincs helye a sokaságnak, azok az isteni létben különbség nél-

küli egységet képeznek, mivel azok az egyszerű isteni léttel ugyanaz. Ennek ellenére is azt tanítja, hogy a dolgok realis létele az isteni léttől el nem szakítható, mert a dolgok realis létele az isteni léttel nem azonos ugyan, de mégis ebben alapszik mint okban. Azonban eredete az Istenből nem oly módú, hogy az isteni létnek, mintegy része volna. Itt világos azon iránya, hogy el akarja kerülni a pantheismust. A dolgok erednek az Istenből a teremtés által a semmiből. Ha pedig a dolgok a semmiből vannak teremtve, úgy szükségképen a nem-lét tapad hozzájuk, s így kell bennük oly tulajdonságoknak lenni, melyek a fentebb említett isteni tulajdonságokkal ellentétesek, tehát korlátoltak, összetettek, sokfélék, változók. Ha az isteni lét az általános lét, úgy természetesen azt kell következtetnünk, hogy az Isten a világot a semmiből (nem olyanból, mi rajta kívül van) teremtette, s itt azon ascensus, mely által a világból megismerjük, hogy Isten van, egyesül a descensusal, mely által a világot az Istenből eredőnek ismerjük meg. Az Istenről a gondolható legjobbat kell elmondani, s ez az ész szabálya (oritur ex nobis), tehát ezen szabály alkalmazása és nem a bibliai mondatok szerint jövünk rá, mit tanít az egyház az Isten lényegéről.

A dolgok az Istenből nem eredtek egy természeti processus által, hanem azokat az Isten ismerettel és szabad akarattal hozta elő. Mert mivel az Isten gondolkodó és akaró, s e kettő benne lételevel azonos, ezért csak gondolkodása és akarata által tevékeny. Az Isten a világot előhozza per modum artis és nem per modum naturae, ezért nem szükségességgel, hanem szabadsággal teremtette az Isten a világot. Felfogása a szükségességről szűk, mert ő azt csak mint természetit gondolja. Az Istennek, mint az egyáltalában tökéletes lénynek tökélye és boldogsága végett nincs szüksége a világra, ezt tehát egyáltalános szabadsággal teremti. Ez igaz, de ha a szabadságból elhagyjuk a szükségességet, ez merő önkénynyé száll le, a mint igaz is, hogy a szabadság felfogásában Duns Skotus felé hajlik.

Továbbá a teremtett egészen egyenlőtlen a teremtővel, mert vannak oly tulajdonságai, melyek a teremtőéivel ellentétesek. Ezen egyenlőtlenségnek minden tekintetben kell mutatkoznia. Ha az Isten a világot per modum artificis teremtette, minden művész pedig a maga tevékenységében bizonyos czélt követ, az Isten sem teremtette a világot czél nélkül. És mivel rajta kívül semmi sem volt, midőn a világot teremtette, ezért a világot csak maga miatt teremtette. De mivel arra nem szorult, ő a világnak csak annyiban célja, mennyiben ez arra van teremtve, hogy az ő tökélyében, létében bizonyos módon

részesüljön. A világnak ide kell jutnia, az Isten akaratának megvalósítása által. Az isteni akarat a dolgok törvénye.

Az Isten a teremtményt előhozza (productit). A productionnak két neme van, az egyik per modum artis, a másik per modum naturae. Az elsőben az előhozó úgy viszonylik, mint a művész, ki egy rá nézve idegen anyagot megalakít, másik esetben saját természetéből hoz elő valamit. Így első esetben az ember teremtőleg viszonylik, p. o. a házhoz, melyet épít, másik esetben productive viszonylik a fiuhoz, kit nemz. Világos, hogy lényegében az utolsó productio magasabban áll, mint az első, mivel itt a productio magából a természetből ered, holott ott a természetre nézve külső marad, és mivel az utóbbi productio jelesebb, mint az első. Innen magától következik, hogy ha az Istenben van a világra vonatkozó artificialis production kívül egy naturalis productio, ennek magasabbnak kell lenni, mint annak. Azt kérdi, van-e ily productio? Ezt okvetlenséggel törekszik bebizonyítani. Arra hivatkozik, hogy azon productio, mely az Istent illeti, mennyiben Isten, rá nézve megfelelőbb, mint az, midőn mint művész viszonylik. Azután az Isten jobban tetszik magának abban, mit természetéből hoz elő, mint abban, mihez a művész módjára viszonylik. Továbbá abból, hogy az Isten lényegében és hatásában végtelen, szükségképen az következik, hogy productiója is végtelen, s teljes mértékben ilyen csak akkor, ha ennek egy végtelen productum felel meg. Ennek az isteni lényeggel azonosnak kell lenni. Végre a legnagyobb kény és boldogság az által feltételeztetik, ha van, ki benne részesül. Kell tehát, hogy az Isten boldogságának legyen társa, kit ő végtelenül szeret, s kitől így szerettetik, mert csak ilyen végtelen szeretet alapít meg igazi kölcsönös részesülést, az egy végtelen boldogságban. Ezen végtelen szeretet csak akkor lehetséges, ha az isteni boldogság társa az Isten természetéből való, tehát vele egy lényegű.

És ha van az Istenben productio per modum naturae, ez egyszersmind értelmi. De a szellemi természet két módon productio: az értelem és akarat szerint. Ily két productiót az Istenben is fel kell venni, s így ered az Istenből egyrészt a személyes ige, vagy a végtelen értelem, másrészt a személyes szeretet, vagy a végtelen akarat. Ez az Isten háromságos élete. A háromsági tan leginkább szt.-victori Richardtól van átvéve. Azonban nagy a kettő közti különbség e tan előadásának módjára nézve. Richard azt tanítja, hogy az isteni háromságos életet csak az ész meghaladó hit és revelatio útján lehet megérteni, holott azt, mint láttuk, maga is a priori úton fejtegeti;

addig Raymund őszintébb, mert a háromságot, vagyis azon tant, hogy az Isten nem abstract lény, egyenesen a természet könyvének, vagyis az észnek nyomán törekszik megalapítani.

Tana az emberről. Itt mindenek előtt az emberi lélek szellemiségét bizonyítgatja. Azt mondja, hogy minden egyéb teremtmény az embernek szolgál. Ez lehetetlen, ha az ember pusztán természeti lény. Az ember megismeri a dolgokat tiszta lételükben, az ezekhez tapadó anyagi feltételek nélkül, s nemcsak az egyest, hanem az általánost is. Ez sem volna lehető, ha nincs benne egy szellemi elv, mely ezen ismeretműködés alanyának alapját képezi, mivel az ismeret módja mindig az ismerő alany módja szerint igazodik. Ész és szabadság testi lényben nem alapulnak. A lélek mint szellemi, a testre nézve közvetlenül az élet, érzés és a mozgás elve; magára nézve a lélek munkás, mint gondolkodó és akaró. A kettő együtt képezi a liberum arbitriumot. Az ember ez által ura cselekedeteinek, s képes a beszámításra, az ad neki előnyt minden teremtmény fölött.

Ezen alapra fekteti ethikai elveit. Az Isten mindent szeretetből teremtett. Ezután mutogatja, hogy nagy különbség van az ember és a többi dolgok közt. Az ember megismeri magát és miudaszt, mit az Istentől kapott, s ezen adományok okozóját is. A többi lények mind erre képtelenek. Ebből következik, hogy a többi dolgok az ember miatt vannak teremtve, s a többi dolgok az emberrel együtt egy testet és országot képeznek, melynek feje és uralkodója az ember. Ebből kitetszik, mily nagy az ember kötelezettsége az Isten iránt. Ez meghatároztatik egyrésztől a többi teremtmények, másrésztől az ember saját becse szerint, mert a teremtményekért is az ember van az Isten iránt lekötelve. Ebből azon gondolat csillámlik ki, hogy csak az embernek vannak kötelességei. Az ember az Istennek a legnemesesbbel tartozik, mivel bir. Ezen legnemesesbb a liberum arbitrium. Az ember csak ezt adhatja az Istennek szabadsággal és minden kényszer nélkül. Mivel az Istennek tartozunk, az csak az akarat lehet, vagy ennek egy ajándéka, mely egészen az embertől függ, s ez a szeretet. Mikép az Isten szereti az embert, úgy akarja, hogy általa szerettség. Ha az ember megvonja az Istentől a szeretetet, úgy meghiusítja az universum célját. A szeretet azon kapocs, mely az embert, s az ember által az egész universumot az Istennel összefűzi. Ezen szeretet az Istenre vonatkozik ugyan, de épen azért az szeretet az iránt is, miben az Isten képe visszatükrözik. Ha tehát az ember az Istent szereti, akkor mindent kell szeretnie, mi az Istené. Ezért szeretet az Isten iránt

egyszersmind szeretet a teremtmények, különösen szeretet magunk és felebarátunk iránt. Raymund az embernek egész magasabb életét a szeretetre vezeti vissza, s ennek hatalmát élénk vonásokkal rajzolja, de feltünteti az igazi szeretet ellenképét is. A szeretet egyesíti az embert a szeretett tárggyal, s ez által őt ebbe átváltoztatja. A szeretet tesz minket jókká vagy gonoszokká. A szeretet jó, ha istenszeretet, gonosz, ha a teremtménynek, kívált énjünknek szeretete — önszeretet. *Vitium non est aliud, nisi amor malus.* Az istenszeretet megadja az Istennek, mi az övé, az önszeretet elrabolja az Istentől azt, mi őt illeti, azt saját énjének adja, s azt isteníti.

Az Isten a világot szeretetből teremtette. Ez azonban a teremtés céljának csak egyik oldala. Ezért Raymund kiemeli a teremtésnek egy másik célját is, mely rangra nézve előbbi, mint amaz. Az Isten a világot teremtette mindenekelőtt saját dicsőségére, és csak másod sorban a teremtmények javára. Ha ugyanis az Isten kifelé munkás, ezen munkásság célja először ő maga. De mivel ő egyáltalában jóság is, második sorban teremtményeinek hasznát, javát akarja.

Ha az Isten mindent először is a maga dicsőségére teremtett, úgy az ember kötelessége az Istent imádni és tisztelni, mivel e nélkül meg nem állhat az Isten iránt tartozó szeretete. Minél inkább tiszteli az ember az Istent, annál inkább előmozdítja a maga hasznát. Az Isten megjutalmazza az embert azon dicsőségért, melyet neki ad az által, hogy őt a tökélyben gyarapítja, és az ember megjutalmazza az Istent az által, hogy az Isten dicsőségét előmozdítja, s így az Isten külső koronáját mindig dicsőségesebbnek tünteti fel. Az Isten ezen külső koronája nagyobb becsű, mint az egész világ, s ki ezen koronát tőle elrabolja, többet rabol el, mintha az egész világot elvenné tőle. Raymund azon két tételének, hogy az ember minden egyéb teremtmények, az Isten pedig minden teremtmények célja, eredménye az, hogy az ember haszna és az Isten dicsősége a cselekvés legfőbb szabálya vagy legfőbb kötelesség. Hogy lételünket fentartsuk és előmozdítsuk, ezen természetes kötelességgel a hit nem ellenkezhetik, mivel ez maga is a természet complementuma. De ő a hasznat nem szorítja csak a testiekre, hanem azt tanítja, hogy a dolgok ismerete örömet és igazságot (*gaudium et doctrinam*) szerez, s hogy a dolgok ismerete az Isten ismeretéhez vezet. És ebből következteti, hogy minden dolog az ember hasznára van, és hogy nincs ellentét ezen haszon és az Isten dicsősége közt. Mert az ember a középső Isten és a teremtmények közt, a kettőt összeköti, midőn azon szolgálatért, melyet neki a teremtmények tesz-

nek, ezek helyett az Istennek hálát ad. Ezen hála szeretet az Isten iránt, mely összesedik ismeretünkkel az Istenről. Az Isten akarja, hogy megismertessék, és ez által a teremtményekben növekedjék. De mivel az Istennek a szolgálatra nincs szüksége, s ő nem is gyarapodhatik, az istentisztelet a teremtmény javára szolgál, s ez az, mely az Istenbe belenövekszik. Tehát minél inkább keresi az ember az Isten dicsőségét, annál inkább előmozdítja a maga üdvét.

Raymund összehasonlítván az Istentől megállapított világrendet a dolgok jelen állásával, s az Isten iránt tartozó kötelességeinket az emberi oselekedetekkel; a kettő közt szomorú aránytalanságot lát, a valóságban ellenkezőjét annak, minek lennie kellene. Ezen meg nem felelőség az idea és a valóság közt nem eredeti, mert az Isten az embert nem teremthette azon állapotban, melyben jelenleg van, sőt inkább ő az eredeti állapotban tökéletesen megfelelt az ideának. De ha az ember eredetileg az ideával összhangzatban állott, a jelen romlott állapotba csak az akarat szabad tette, tehát a bűn által ment át. Mert csak két rossz van, a véteksúly és a büntetés, s ez amabból ered. Az ember mostani romlott állapotának jelleme a büntetés levén, ez a bűnből eredett. De mivel valamennyi ember már ezen romlott állapotban születik, ezt nem lehet személyes véteksúlynak venni. Ezen véteksúly okozója az első ember az általa elkövetett bűn folytán, s ez a neki megfelelő büntetéssel együtt minden utódjaira szállott, kik belőle természetes úton születtek. Az első ember bűne csak az engedelmetlenség lehetett, mivel ez egy más engedelmetlenséget is, mint büntetést vont maga után, t. i. hogy a test nem engedelmeskedett a léleknek. De mivel az ember az ideának megfelelő állapotban élt, az engedelmetlenség lehetetlen volt, egy erősebb lénynek kísértése nélkül, mely már előbb a bűnbe esett; ezen lény csak szellemi természet lehetett, s mely könnyebben bukhatott el. A teremtett lények közt a tisztán szellemi lényeknél a liberum arbitrium, tehát a vertibilitas is nagyobb, mint azoknál, kiket a test különféle békókba vert. Tehát a csábító csak egy angyal lehetett. Mivel az ember engedett a gonosz szellem kísértésének, annak uralma alá jutott, ezért csak gonoszságot tehet, s az Isten ellen cselekszik. De mivel a gonoszságot mégis akaratával teszi, természeti szabadsága nincs megsemmisítve.

Az ember a bűn állapotában két kötelességgel tartozik az Istennek, egyrészt azzal, melylyel a természet törvénye folytán tartozik neki, azután köteles a bűnért elégtételt adni. Ezen új kötelesség a bűnbeesésből eredett. Hogy az ember bukása által az Istennek semmi

aequivalenssel fel nem érő dicsősége csonkítva van, s hogy ez csak az istenember szenvedése által engesztelhető ki, ezt egészen Anselmnek „Cur deus homo“ munkája szerint adja elő. Nála azonban sajátos az, hogy ő azon kérdést teszi fel, mikép vagyunk bizonyosak benne, hogy az istenember, ki szükségképeni, Jézus történeti személyében jelent meg? Ez Jézus saját tanúsága. Krisztus magát igazi Istennek, az Isten fiának nyilatkoztatta ki, s isteni tiszteletben részesül mindazok részéről, kik benne hisznek. Tegyük fel, hogy az mind hazugság, mit ő magáról elmondott; akkor az Istent egyedül megillető dicsőség egy emberre vitetik át, ki, mivel isteni dicsőséget igényelt a maga számára, az Istennek legnagyobb ellensége. De az Isten meg nem engedheti, hogy egy ember rabolja el tőle a dicsőséget. Mivel tehát Krisztus isteni dicsőséget élvez mindazok részéről, kik benne hisznek, valójában az Isten fiának kell lennie. Ha ezt meg nem engedjük, úgy végtére az Isten lételét kell tagadnunk, mivel az Isten, ha van, dicsőségének oly megcsonkítását meg nem engedheti. Ezen okoskodás gyenge, mivel nem mutatja ki Krisztus isteni voltának szükségességét, hanem csak annyit mond, hogy isteni volta áll, mivel a hívők részéről isteni tiszteletben részesül. A dolog csak megfordítva igaz. Ha Krisztus Isten, úgy a hívők térdei előtte meghajolnak, de nem azért Isten, mivel a hívők térdei előtte meghajolnak. De ha Krisztus — folytatja tovább — az Isten fia, ebből az következik, hogy mindaz, mit Krisztus tanított, s mit az egyház számára depositumként letett, szükségképen igaz. Tehát a keresztyénség megalapítása igazság. Hogy azon tanubizonyosság és mindaz, mi által hitelesített, a világnak tudtára adásék, ehhez minden kétség fölött álló hiteles tudósítás volt szükséges, s ezt adja a második könyv, melyben nekünk az Istennek nem factuma, hanem igéje nyújtatik. Ez a szent írás, mely a természet könyvével nem ellenkezik, sőt inkább ez ahhoz a bevezetés és az út, mivel azt tanítja, hogy Isten az, kinek ihlettségét a szent írás állítja. Különb az írás tartalma is, valamint tanításának azon módja, hogy nem jár el behizonyítólag, az elfogulatlanra nézve mutatja eredetének isteni voltát.

Mivel az ember kötelessége az Istent imádni, kell hogy magát a szent írásban foglalt istenigének feltétlenül alávesse. Ki más szavának hisz, ez által őt tiszteli, ki nem hisz neki, őt megsérti, mivel őt hazugnak bélyegzi. Ezért az ember kötelessége, feltétlenül hinni az Isten szavának. Nem szabad neki a szent írást mások tanubizonyossága, vagy a bizonyítások alapján elfogadnia, mert így többet hinne másoknak, vagy magának, mint az Istennek, ez által pedig az Isten iránt tartozó

tiszteletet megcsónkítaná. Sőt inkább az isteni tekintély alapján kell hinnie, a szent írás szavaiban. Ez homlokegyenest ellenkezik Raymund kiinduló pontjával, hol azt mondja, hogy a szent írásban senki sem hihet, ki először meg nem győződött arról, hogy Isten van, és hogy az igaz, miben magát kinyilatkoztatta. Az Isten szavának az ember hinni fog; de arról meg kell győződnie, hogy az valójában Isten szava, mi annak lenni mondatik. Így eljárni, ehhez a tudománynak és az emberi érznek nemcsak joga van, hanem kötelessége is.

Krisztus érdeme által megszabadíttatik az ember a vétéksúlytól, melyért az Istennek elégtétellel tartozik, s elnyeri a kegyelmet és az erőt, hogy az első kötelességnek is, t. i. a szeretetnek és az Isten tisztelésének is eleget tehet. De mivel az embernek, mint szabad lénynek, hogy a megváltásban részesüljön, az istenembert szabadon kell követnie, először a kegyelem munkás, azután jó a kegyelem által a megszabadulás a bűntől. Tehát áll, hogy Krisztusban a megváltás tetteleg megtörtént, hogy a keresztyén egyház a megváltás és az üdv intézvénye, s hogy tetteleg csak az üdvözülhet, ki az üdvöt Krisztusban és az egyházban keresi.

A megváltás folytán, mely által az ember másodizben teremtett a semmiből, s most nem a nihil negativumból, hanem a nihil privativumból, az embernek háromféle eredete van: testi a szüleitől, lelki az Istentől, és üdvösségi Krisztustól, s így az emberekkel háromféle testvériségben él. A legfőbb egyesülés az egyházi, s erre nézve az eszközök a hét szentség. Ugyanis a megváltás folytán minden bűn el nem enyészett, a bűn csábító képe megmarad bennünk. De vannak eszközök, hogy az ember a gonoszság maradványaitól megszabaduljon, s ezen eszközök épen a szentségek. Ezek szükségességét is nem az egyház tekintélyére hivatkozva, hanem a dolog természetéből törekszik bebizonyítani. P. o. azt mondja, hogy legmegfelelőbb, ha a belső megmosás a vízfürdő, a belső táplálat pedig étel és ital által közvetíttetik. Mily külső, ha a jelt a szellemi tartalom helyett veszszük, mert a vízfürdő vagy annak symbolikai jelentése, nem szellemi. Tehát azt hinni, hogy az már magában véve bír megszentelő erővel, a vallással ellenkezik. Az elfogult kora író hiszi, hogy nem az egyházi tekintélyből, hanem a dolog természetéből bizonyítja be, hogy azon két elmentés út természetes végének, hol a jók és a gonoszok járnak, két, helyiségileg is egymástól távol eső lakpontnak a legfőbb égben és a föld közepén kell lenni. Mikép a súly természete a kart lefelé húzza, s azt csak olyan, mi természetén túlmegy, emeli a magasba; akkép a

bűnös léleknek is természetes vonása, hogy a természetfölötti segítség nélkül a semmi és lakhelye felé iránylik.

Mi Raymund tanának tartalmát illeti, az nem más, mint a scholastikusok által fejtegetett. De midőn a nominalisták a természetes ismeretet csaknem a semmire szállították le, mert szerintök csak érzéki jelenségeket és jeleket ismerhetünk meg, s a theologiai igazságokat a természetfölötti megvilágosíttatásból származtatják le; Raymund a theologiai tételeket mind a természeti fényre vezeti vissza. Azonban az érvek, melyekkel a theologiai tételek igazságát támogatni buzgókodik, nem egyebek, mint azon formai eljárás, hogy az egyházi dogmát a gondolkodó tudattal valamiképp összhangzatba hozza, az érvek sokszor nem más, mint hasonlat. Hogy a theologiai igazságok megismeréséhez az elv az ész, ez nála még nem valóság.

Tehát midőn a középkor vége felé az egyik fél mindent a theologiának, a másik mindent a philosophiának tulajdonított, ez tanuságot tesz azon végletekről, melyekre akkor a tudományos kutatások szétszakadoztak. Ez azonban csak folyománya azon iránynak, hogy már a XIII-ik században elválasztották a philosophiát a theológiától. Ezen elválasztás annyiban haladás, mert oda egyengette az utat, hogy a bölcsészeti gondolkodás minden hagyománytól megszabaduljon, s hogy független legyen oly theológiától, mely szabadon gondolkodni nem mert.

VIII. A középkor utolsó korának mysticusai.

Természetes jelenség, hogy azok, kiket a scholastikának száraz, hideg, elvont, mesterkelt dialectikája ki nem elégített, a vallásos kedély melegében kerestek menedéket. Ezek a mysticusok. Hogy némelyeknél a scholastika és a mystica egyesült, ez csak addig lehetett, míg a scholastikában megvolt a magasabb tudat azon feladatról, melyet magának kitűzött. De a mint elváltak egymástól azon elemek, melyek egységét a scholastika közvetíteni törekedett, a mint ellentétes állást foglalt el a realismus és a nominalismus, a dogma igazságát tagadó kétely, és a tekintélynek feltétlenül hódoló hit: a scholastikai dialectika és a mystica szinte az ellenkezés viszonyába léptek egymással. Gersont kell azon írónak tekinteni, kinél a régibb és az újabb mystica különbsége észlelhető, mivel ő *Considerationes de theologia mystica* című munkájában a mysticai theologia elméletét adja, sőt a mysticismus viszonyát a scholastikához birálatilag is megállapítja.

A régibb mysticát helyesen lehet Baur szerint *) lélektaninak nevezni, mivel az emberi lélek alaperőit felelemezzi, legalsóbb fokától felszáll a legfelsőbbhez, melyen a léleknek a szeretet által közvetített egysége az Istennel, mint a mysticai élet legfőbb célja, eléri a legnagyobb bensőséget, s ezzel együtt az Istenben való megnyugvást. Noha tehát az emberi boldogsághoz ez utat az ember érzésében keresi, nem volt szándéka a speculativ theológiát magából egészen kizárni, hanem csak azt akarta kimutatni, hogy — mivel a lélek a pusztaság ismeret által az érzékiség tengeréből el nem juthat az Istenben való teljes nyugalom biztos révébe —, melyik azon másik szükségképeni út, mely oda elvezet? Ellenben a most keletkezett mysticát speculativnak lehet mondani. Ez azon munkásságot, melyet a régi mystica lélektanilag vizsgál, közvetlenül az Isten lényegébe teszi át, azon munkásságot úgy tekintí, mint isteni önközvetítést, hogy azt az Isten lényegéből felfoghassa. Ez tehát behat az isteni élet központjába, s noha a régibb is törekedett az Istennel egyesülni, azt nem vizsgálta, hogy az egyesülés mikép alapszik szükségképen az Isten lényegében. A speculativ mystica eleme tehát nemcsak az érzés, különbségben az értelemtől, hanem magának a szellemnek lényege alanyi és tárgyias részéről. Itt tehát, az Isten ideájának absolut álláspontján elenyészik a különbség a mysticai és a speculativ theologia között, mely különbségnek jogosultságát a lélek két alaperejének különbsége képezte. És ezen speculativ mystica sehogy sem tud a scholastikával megbarátkozni, noha az előbbi mysticában is mindig megvolt egy ellenzéki elem, a scholastikával szemben. Mert miután a scholastika utoljára semmit sem tudott mondani az Isten lényegéről, s e pontra nézve egészen megzavarodott, ezen mystica az ily üres gondolkodásmóddal szemben, az isteni lényeg életét annál tartalmasabban igyekszik felfogni.

Ezen mysticusok sorában az első és bizonyosan a legnevezetesebb Eckart **) Henrik (Meister). Születése helye hihetőleg Szász-hon. Hatott a XIII. század végén és a XIV. elején. Egy ideig Párisban tanárkodott, azután a dömés szerzet provinciálisa lett. Mint kitűnő szónok híresedett el ugyan, de azon hír is elterjedt róla, hogy beszédei tévtanokat foglalnak magokban, s a hitnyomozó szék több tételét el is ítélte. Meghalt 1329. Közel rokonságban állanak hozzá a XIV. szá-

*) L. Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit stb. című munkáját II. k. 881. lap.

**) Iratik Eckhart-nak is.

zad mystikusai: Tauler János, Suso Henrik, Ruysbroek János és egy mű, melynek címe: Die teutsche Theologie, ennek szerzője ismeretlen. Tauler János született 1290., hihetőleg Strassburgban jó módú szülektől, de hajlama őt a zárdába vezette. Párisban tanult azon iskolában, hol Eckart tanított. Visszatérve Strassburgba, hihető, hogy Eckartot még életben találta. Az egész rajnai vonal Kostnitztól Kölnig, s az egész Német-Alföld tele volt mystikus irányú férfiakkal. Hogy ezek egész társulatokat képeztek, ezt külsőkép nagyban előkészítették a történeti bonyodalmak, az egyházi szakadás, az élet nyomora, p. o. a fekete halál. Ezen mystikusok és híveik a romlott egyházi életben kielégítést nem találván, az egyházi tekintélyvel is ellenzékelt képeztek.

A német mystikusok közt elhíresedett Suso Henrik. Született 1300. Kostnitzban, 18 éves korában a szerzetbe lépett, 1365. halt meg. Személye szeretetreméltó volt, kedélye mély és költőileg hangolt. Hol csak lehetett, embertársain mindenütt segített. Szigorú askétai életet élt, de másokat nem ítelt meg azon szigorú mértékkel, melyet magára alkalmazott, sőt szerénysége embertársainak gyengéit a lehetőségig elnézte. Suso kortársa Ruysbroek János, született 1293. Ruysbroek nevű faluban, nem messze Brüsseltől. Mint világi pap példás élete által tűnt ki, s különösen lelki nyugalma, alázatossága és lemondás a világról jellemzik őt. 60 éves korában Grünthal helységében szerzetes kanonokká lett (canonicus regularis), s ezen idő óta mélyedt el a contemplatióba. Meghalt 1381. Ő mindent magából merít.

Eckart mester iratai mutatják különösen, hogy ezen mystika, megtisztulva némely zavaró elemektől, nemesebb alakban lépett elő, s a speculativ gondolkodás számára új és életerős forrást nyitott. Az alapidea, melyből ezen mystikusok kiindulnak, az Isten végtelen lényegének absolut ideája, oly felfogás szerint, mint Dionysius Areopagitánál. Az Isten ép úgy lét, mint nem lét, ő minden lényegiségen túlvan, vagy ő az igazi állagos, örök, általános lét azon értelemben, hogy ő az egyedüli lényeg, melyben minden teremtmények lényege megvan. Azonban ezen mystikusok lényegesen különböznek Areopagitától és Erigenától az által, hogy ezen tárgyias ideát függetlenül gondolják a képzelő tudat alanyiségától. Tehát azon határozottságtól, hogy az Isten lényeg egyáltalában, közvetlenül tovább haladnak azon másikkhoz, hogy az Isten, mint élő, gondolkodó és akaró szellem a legfőbb ész. Ezzel az Isten lényegébe szellemi processus van tételezve, mi által az Isten valódi Isten. Eckart e különbséget így állapítja meg:

az istenség, mint az elrejtett sötétség, melyben az Isten magára nézve még ismeretlen, mint az isteni lényeg egyszerű, mozgékonytalan alapja, kinyilatkoztató Istenné tárul fel. Ezen örök és szükségképeni munkásságban alapszik úgy az Istennek a dolgok léteivel azonos lényege, az Istennek és a világnak immanentiája, mely által a dolgok nemcsak az Istenben, hanem ők maguk az Isten, valamint azon viszony is, melyben az Isten, mint háromságos magához áll. Az Isten csak úgy felel meg a maga fogalmának, hogy benne megvan a cselekvékenység és a levés, egy örök szülés, mely úgy a dolgok, mint a fiúnak születése. A fiú előszármazását az Istenből vagy az atyából úgy írják le, mint az ige beszélését, melyben az atya magát megérti, s midőn magát megismeri, magát az igében kimondja; mint egy szemlélést, melyben az atya magát a fiúban saját természete szerint megpillantja; mint örök szeretetet, melylyel az atya a fiúban, a fiú az atyában magát szerette. A kettőnek szeretete a szent szellem, mely, ha az atya a fiúnak mindent ad, mivel ő lényegileg bir, ezen adásban kibuzog. Ezen előszármazást, ezen beszélést és hatást az örök pillanatban (Nun), melyben az Isten mindent lát, megismer és tesz, nem annyira nézésnek, mint szülésnek nevezik, hogy az önkénynek minden képzetét eltávolítsák, mivel az Istennek az tennie kell. Az a magát szülő Isten munkássága. Minden az Istenből van, ez csak feltevés ahhoz, hogy vele minden a legbensőbbben egyesíttessék. Ezen mystikusok az érzésseljes bensőség kifejezésével rajzolják azon üdvkéjt, melyben a fiú az atyán csüng, mivel ő az örök fiú, az atya saját természetének visszpillanata, egy lényeg az atyával vagy azon szeretet, melylyel az Isten minden teremtményekben nem ezek teremtményi létét, hanem saját lényegét szereti. Ezért mondja Eckart, hogy a teremtmények mind, az Isten beszéde, mindegyik az Isten természeti okirata, s midőn isteni eredetüket ezen belőlők szóló bizonyítványban kimondják, ebben megvan azon ösztönük és vágyuk is, hogy a végesnek minden korlátaiktól megszabaduljanak, s hogy visszatörekedjenek azon eredethez, melylyel egyek, mivel a teremtmények magukban véve semmik, s csak Isten az igazság. Tehát minden teremtmény akár tudja ezt, akár nem, keresi természetes helyét, melyben eljut nyugalmához.

Ezen speculativ mystikának legfőbb csúcsa az, hogy azon hatalmat, mely a teremtményeket belső lényege szerint mozgatja, azon szeretetnek tekinti, mely a minden teremtményekben magát szerető és valló Istennek szeretete. Másképen azt azon viszonyoknak tekinti, melyben a gondolkodás és az ismerő szellem önmagához áll, tekinti

azt úgy, mint a szellem felemelkedését tudatának végességéből lényegének végtelenségéhez. Ez azt teszi fel, hogy a véges szellemben benrejlik a végtelenség elve. Van tehát ezen mystikusok felfogása szerint a lélekben egy nem teremtett szikra, egy benne olthatatlanul világító fény, s ezt ők szellemnek, észnek, kedélynek nevezik. Ez az emberben az igazán isteni, melyben a lélek oly nemes, mint maga az Isten, nincs különbség a lélek és az Isten közt, s megtörténik a helyes egység (Einung) közte és az Isten közt. Ezen szikrában, ezen nem teremtett észben, mely maga az Isten, a lélek egyedül fogékony az Isten iránt, áttörik az istenség minden rejtélyén, az atya szívében magába veszi a fiút, s ezt a maga alapjába helyezi. A lélek nincs kielégítve a jóságon, a bölcseségen és az igazságon, nem magán az Istenen; a lélek soha nem nyugszik, s behat az alapba, melyből a jóság és az igazság felszármaztak, s ezt az elvben, a kezdetben veszi, honnan a jóság és az igazság felmértül, mielőtt neve lenne. Az akaratnak elég az Isten, a mint az jó, de az ész mindezt elmetszi, behat a gyökérbe, honnan a fiú kibuzog, és a szent szellem felvirágzik. Tehát az emberben megvan az Isten egyáltalános lényegének megfelelő ismeretelve. Ez által hat be az isteni lényeg legbelsőbb alapjába, s egységéről tudata lesz.

De mi az ember lényegének ezen elvében, az ő csak magában véve az, a további dolog ezt elméletileg és gyakorlatilag megvalósítani. Ezen kérdés arra vonatkozik, hogy a belső világosság, mely az emberben az ész, mikép viszonylik a Krisztus általi külső kinyilatkoztatáshoz? Ezen mystikusok álláspontján Krisztus története és személye a belső munkásságnak külső szemlélése, s azon munkásságnak minden emberben megvan saját lefolyása; tehát a keresztyén kinyilatkoztatásnak csak azon jelentése lehet, hogy általa az ember annak jó tudatára, mi ő magában véve, viszonyban az Istenhez. Ezért mondják ezen mystikusok, hogy a mi Krisztus, az mind az ember is. Mikép Krisztus, mint az Isten fia születik, úgy megvan az emberben a fiúnak is születése, s azon mértékben, a mint az ember természeti lételének végességéből megszabadul, s az Istennel való egységbe magát beleképezi, maga az Istennek egyszülött fiává lesz. Mivel az atya azt mondja Eckart — az ő fiát bennem szüli, én magam vagyok a fiú és nem más; a legnagyobb egyesülés, melyet Krisztus birt az atyával, ezt én is elnyerhetem, s mindazt, mit az atya az ő fiának adott, azt nekem is adta oly tökéletesen és nem kevesebbet. Midőn ezen viszonyt a legfelsőbb tökélyre vitelében fogják fel, két oldalt különböztetnek meg benne. Egyrészt az igazságos ember semmi magára nézve, ha-

nem ő annyira egy az Istennel, hogy vele egyenlő, az Isten hat egyedül, s az embernek semmi egyéb teendője nincs, mint szenvedni, hogy az Isten műve ne akadályoztassék, és hallgatni, hogy az örök ige beszédését, melyben az Isten maga szüli magát, hallja. Másrésztől ezen felolvasása az emberi akaratnak és hatásnak az Istenben, az ember szabadsága, mivel akarni, mit az Isten akar, az embernek nem szabadsalansága, hanem szabadsága. Eckart szerint oly keveset ényézik el az Isten végtelen lételeiben és hatásában a véges alany szabadsága és önműködése, hogy ő ezen bátor állítást meri kimondani: Az Isten engem oly keveset nélkülözhet, mint én őt, ha én nem volnék, ő nem volna. A mystikusoknak ezen felfogása szerint oly benső viszony van Isten és ember között, hogy a véges szellem nincs a végtelen szellem nélkül és megfordítva, s a véges és a végtelen szellem ezen teljes azonosságában az ember ép oly egyáltalános alany, mint az Isten. Eckart ezt mondja: Az Isten ismerete az én ismeretem, az Isten szeme és az én szemem egy szem. Ennek alapja, hogy az Isten ész, szellem, gondolkodó, öntudatos szellem. Ezért az Isten, midőn magát örökké szüli, ezen szülésben mindent, mi ő maga, a lélekkel közöl, istenségének legmélyebb gyökerét a nélkül, hogy a maga számára valamit visszatartana, hogy így a lélekben egyszülött fiában magát megismerje, belőle önmagába visszatérjen, s magával egyáltalános azonosságot képezzen. Ezen önközvetítési munkásságban az Isten igazán Isten, mivel így szellem és ész; az ember boldogsága is ezen egyáltalános tudásban van. Davon bin ich nicht seelig — mondja Eckart — dass Gott gut ist. Ich will das nimmer begehren, dass mich Gott seelig mache von seiner Güte, davon bin ich allein seelig, dass Gott vernünftig ist und ich das bekenne.

Mély kedély és meleg érzés megvolt ezen mystikusoknál. És most azt kérdezhetjük: volt-e lehetséges, hogy a jámbor érzést felmelegítse az oly theologia, mely mindent megtett ugyan, hogy az egyházi hitcikkeket mindenkép felelemezze, s a maga sajátos véleményét minden lehető okokkal meghatározza, de, mely a hittudományt, a helyett, hogy ezt a vallási élet támaszává tegye, a logikai mesteri fogások színhelyévé és a terméketlen vitatkozások csatapia-czává változtatta át.

Ezen mystikusok képezik azon igazi átmenetet, mely által a középkori jámborság a gyakorlati életbe is behatott, s a népben gyökeret vert. Ők azon jámborságot, mely meleg kedélyükben felbuzgott, a közönséges ember lelkében is ugyanazon bensőségre és erőre gerjesz-

tették fel. Ők voltak az elsők, kik az egyházi és a világi rend közötti korlátok lerombolásának munkájához láttak. És ez azon időben történt, midőn a hierarchia hitte, hogy a korlátok az egyházi és a világi rend között állandó renddé vannak megszilárdítva. Ezen mysticismus, a mint tansai különösen Die deutsche Theologie című munkában könnyen felfogható modorban és az erkölcsi erőnek nagyszerűségével vannak előadva, a reformatio szelleméhez a hatályos előszót képezte, s ezért a pápai egyház azt most is üldözi.

A középkori scholastikai philosophiának határvonalán oly férfiú áll, ki a szellem mélységét az értelem élességét, a belső jámborságot, s az új korba eső ismeret iránti érdeket magában összpontosította. Ezen férfiú Cusai Miklós.

IX. Chrypffs (Krebs) Miklós.

Született 1401. Trier mellett Cuesben, innen neve Cusanus. Atyja őt a maga életmódjára, a földművelésre túlságos szigorral hajtván, a gyermek menekült ezen fenyték alúl, s az akkor híres deventeri intézetben egy gróf pártolása által nyert oktatást. Azután a jogot és a mennyiségtant tanulta Paduában. Itt Cesarini Julián lett pártfogója, ugyanaz, ki Magyarországon hierarchiai és fanaticus elvei által oly sok rosznak lett szerzője. Egy pört elvesztvén, lemondott a jogi gyakorlatról, s egyházi pályára lépett. A baseli zsinat óta nyert nagyobb hatáskört. Ennek ideje alatt írta azon könyvet: De concordantia catholica. E művet úgy tekintették, mint törekvéseket nemcsak az egyházi, hanem a német birodalmi ügyek átalakításához; megtámadja benne a pápa alaptalan igényeit, továbbá azt, mintha a pápai birtok Constantin ajándéka volna, s az ál-izidóri határozmányokat. IV. Jenő pápa a zsinatot feloszlatta. Ezen rendeletnek többekkel együtt Miklós is elleneszegült ugyan; de a pápához csatlakozott, midőn ez a zsinatot Ferrarába, később Florenzbe áttette, és azon munkálkodott, hogy a keleti egyház a nyugotival egyesíttessék. Nem lehet ezt alacsony indokokból eredő átpártolásnak tekinteni. Hihetőleg elkedvetlenítette őt azon tapasztalás, hogy mily kevés egyetértés van a zsinat tagjai közt. Előtte az egyház belbékéje lebegett. Az egyháznak csak akkor tulajdonít csalhatatlanságot, ha az egyetértő, az egyenetlenség esetében az egyetemes zsinat határozatait sem tekinti érvényeseknek. Hogy reformtörekvései nem voltak oly irányúak, mint minőket később a protestantismus létesített, az kitetszik p. o. abból, hogy ő a szent

írás tekintélyét az egyháztól származtatja. Reformjai is leginkább az egyháziak életére vonatkoznak. A nagy reformátorok előtt nem is mert senki az egyház lényeges átalakításának nagy munkájához fogni. A lényeges átalakítás csak abból indulhatott ki, ha az egyházi dogmákat is kritikának vetjük alá. Miklóst a római udvar, mint követet használta Konstantinápolyban, Angol-, Német- és Franciaországban, 1449-ben öt bibornoknak, 10 évvel később brixeni püspöknek nevezte ki. Meghalt 1464.

Itáliában, hol míveltségéhez letette az alapot, már megérezte az újkor lengedezését, noha irataiban még nincs meg azon finomabb irány, melylyel némely kortársai már birtak, kik azt a klasszikai írók tanulmányozása folytán szerezték meg. Állításunk első pontját a következők igazolják. Ő nem fordul el az érzéki világtól, s szépen mondja, hogy a világ egy könyv, melynek elrejtett tartalma a teremtőnek bölcsességét tárja fel számunkra. Hogy a természettannak nagy feladataival is foglalkozott, ez már néhány pontból is kitetszik. Azt írja, ha ismernők valamennyi dolog fajsúlyát, mély belátást nyernénk azok lényegébe és hatásába. A naprendszerbe nem volt ugyan helyes belátása, és mégis kimondta, hogy a föld mozog, tehát igen hihető, hogy van összefüggés Cusai Miklós és Kopernikus között, kivált ha tekintetbe vesszük, hogy utóbbi Peurbach szerint is képezte magát, ezt pedig Cusai Miklós, kinek házában tartózkodott, több természettudományi feladatra figyelmeztette. És már azon fentemlített egyszerű tétel, az egész aristotelesi világrendszert megtámadta. S hogy azt, mit ő csak sejtett, az elmék által elfogadhatóbbá tegye, azon meglepő módon indokolja, hogy a föld nem rosszabb, mint a nap, a bolygók és az állócsillagok köre. Közelebről ezt úgy támogatja, hogy az ész, mely bennünk uralkodik, nem kisebb becsű, mint a csillagok intelligentiája. Itt az emberi szellem méltóságát és nagyságát emeli ki. Bizonyos, hogy ez már az új kori szellem lengedezése. Szabad és felvilágosodott lelkéről tán ennél is fényesebb bizonytságot adott az által, hogy midőn a különféle vallásokat vizsgálja, azon eredményhez jut, hogy azok közül egyszem elvetendő, hogy minden vallás, noha különböző módon ugyanazon Istent imádja, de hogy az imádás módja nem lehet ugyanaz, mivel az emberek különbözők, és mivel a hit alapjait kevesen nyomozhatják mélyebben, hanem mindegyik örömmel követi az előkor által megszentelt szokást, hitet, melyben felnevelkedett. Minden vallás igazságáról annyira meg van győződve, miszerint mindegyikben a háromság nyomait is felismerni véli, sőt arról is bizonyos, miszerint

minden nép be fogja ismerni, hogy az Isten teremtő igéje az emberben megtestesült. A keresztyénséget tekinti az igazi vallásnak, melyre a többi vallásokat is visszavezeti. Hogy ő szabad a szavakhoz tapadó isteni tisztelettől, kitetszik, midőn sürgeti, hogy az egyházi symbolikai kifejezésekből keressük ki a vallás egyszerű értelmét. Azt tanítja, hogy a hit üdvözít és nem a tettek, noha nem tettek nélküli hit. A minden népek szívébe beírt törvényt semmi későbbi törvény nem teszi hatálytalanná. Az általa különböző utakon keresett igazságot két munkában tette le, egyiknek czíme: *De docta ignorantia*, a másiké: *De possesset*, a legmerészebben képzett, lehet mondani barbar és semmi nyelvre le nem fordítható szó.

1. Ismeretelmélete. *Erigena* nyomán megkülönbözteti az érzéket, értelmet és észet (*sensus, ratio, intellectus*). *) Noha az érzék a legalsóbb fokon áll, minden ismeret ezzel kezdődik, mert minden tudásnak első pozitív elemeit az érzékek szolgáltatják, melyeket aztán az abstraháló értelem feldolgoz. Ezért fogadja el a *peripateticusok* azon tételét: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit antea in sensu*, de *elismeri* a *plátóiak* azon tanát is, hogy az értelem a maga ismereteit magából meríti, mert tárgyak és fény nélkül nem láthatunk ugyan, de láterő nélkül szinte nem. Az érzéki észrevétel a valósággal ismertet meg, azzal mi itt van, és *in his rebus*. Azonban az érzék észrevételei zavartak, értelem nélkül az érzék vak, az csak érez, de meg nem különböztet és nem egyesít. A megkülönböztetés az értelem dolga, működése az, hogy állít és tagad, alaptörvénye tehát az ellentétek összeegyeztethetlensége. Az érzékiség az anyagira, de a valóra iránylik; ellenben az értelem a formákra, nemekre, fajokra, szóval az *universáliákra*. Azonban az értelem által megszerezhető ismeretnek is van hiánya, mert az csak az egymást kölcsönösen korlátozó ellentétekkel levén elfoglalva, a végtelent meg nem ismeri, s mivel a végest a végtelen nélkül meg nem ismerhetjük, az értelmi ismereten túl kell emelkednünk az észhez, melynek tárgya a végtelen. Ez ismeretünk ideálja, s erről le nem mondhatunk. Itt azon mély tételt veszi alapul, hogy a lét alsóbb foka a magasabbal össze van kapcsolva, s a dolgok közt megvan a folytonos összefüggés, a magasabb fok az alsóbbnak célja. Ehhez képest az értelem fénye is már az ész potenciája. Mert noha az értelem nem képes az ellentétek összeegyeztethe-

*) Azt érti az *intellectus* alatt, mit ma értünk a *ratio* alatt és megfordítva.

tésére, hanem mindig csak végest fog fel, mégis a törekvés az ellentéteket egyesíteni, már itt van meg. Azon formák közül, melyeket az értelem használ, hogy az ismerethez eljuthasson, a számok az első helyen állnak. Épen ezért a mathesis, az értelemnek ezen büszkesége, az ellentétek összeegyeztethetlenségének elvén alapszik. Épen ezért a mathesis a legalkalmasabb átmenet az értelemtől az ész országába. Gondoljuk a vonal és a szöglet ellentétét, mint azt a háromszögben a hypothenusa és a derékszöglet adja, s ha a szögletet mindig nagyobb-nak lenni gondoljuk, úgy természetes a háromszög magassága mindig kisebb lesz. Mivel pedig a philosophia tanai szerint nincs végtelen haladvány, ezért utóljára szöglet és vonal összeesnek. Minél nagyobb a körvonal, annál inkább közeledik az egyenes vonalhoz, mert ha egy végtelen nagy kört gondolunk, ennek görbülete az egyenes vonallal egyenlő. Ez tehát *coincidentia contrariorum*, mely a legmagasabb, t. i. az ész körébe utal. Mit ugyanis az értelem elválaszt, azt az ész egyesíti. *) Az előbbiekből kitetszik, hogy a végtelent kénytelenek vagyunk gondolni, tehát a megkülönböztetett ellentéteket az általánosba, a magasabb egységbe kell felosztani. Ha tehát, — mint az közönségesen történik — a tudás alatt azt értjük, mit az értelem elválaszt; úgy az ész általi felfogás annyi, mint nem tudás, *ignorantia*. Azon álláspontot, midőn valaki tudatosan túlmegy azon, mit az értelem elválaszt, s ezt egyesíti, így nevezi: *Docta ignorantia*. Ezt így is jelzi: *Intuitio, speculatio, sapientia, id est sapida scientia, fides formata*. Az észbeli ismeret egyenlőkép áll szemközt úgy az érzékkal, mint az értelemmel, mert az első csak állításokat, a másik állításokat és tagadásokat foglal magában; ellenben az észbeli ismeret túlhat az ellentéteken, benne a legellentétesebbek is összeesnek, s ezért képes minden nézetben az igazságot felismerni. Miklós ezt mindjárt gyakorlatilag alkalmazza, s törekszik tudományos álláspontjáról a római és a görög egyházat egymással kibékíteni. Mily nagy itt az érdek, az elméletet közvetlenül az életbe átvinni! Azon szép és magas elvek, melyeket fentebb felhoztunk, s melyekről mondtuk, hogy azokban már az új szellem lengedezését érezzük, ezen magas bölcsészet álláspontjának eredményei. Ismeretünk útja tehát, hogy az értelem az

*) Ez szép elv, de ezt keresztülvinni nem tudja. A scholastikusok általában a végtelennek és a végesnek *relativumában*, az ellentétek körébe mozogtak, s az egységhez felemelkedni a sok erőlködés mellett sem tudtak.

érzéket összeköti az észszel, s minket a különösön túlemelve, az általánosnak és végtelennek, az isteninek ismeretét idézi elő. Az ember épen ezért mikrokosmos. Mirészt veszünk az igazságban, mivel ugyanazon létben van részünk, mely a tárgyat illeti, de gondolataink a tárgyhoz csak annyiban hasonlítanak, mennyiben lételünk a tárgyhoz és Istenhez hasonlít. Az emberi ész nem más, mint a folytonos működésben levő világ. Az ész, az ő gondolataiban tanúsítja teremtő erejét és hasonlóságát az Istenhez, mert mi gondolataink világát úgy teremtjük, mint teremti az Isten a valódi világot. Az ember felismeri magában a világot, valamint magát a világban ismeri fel, noha csak emberi módon. Épen ezért az emberi lelket nem is tekinti rasa tabulának, s midőn a testtel összekapcsoltatott, el nem vesztette a már benne levő fogalmakat, de hogy valódi ismerethez juthasson, szükséges, hogy a velünk született ismerő tehetség az érzéki tárgyak által felgerjesztessék. Az ész működése tehát, noha az érzék és az értelem közvetítése által gerjesztetik fel, magában munkás, az igazság benne van, annak nem kell kívülről belemennie, az ész mindent egységben foglal össze, mi az értelem gondolatai közt, mint sokaság van meg, s midőn az igazi dolgok különféleségében a végtelen igazság egységét birja, fellép az örökkévalóság láthatárára, felismervén az ellentéteket azon alapból, melyből erednek. De mivel az embert a test terheli, mivel az érzékiséghez mindig hiány tapad, mivel gondolkodásunk mindig a képzetekhez van kötve: Miklós igen fontolgat, hogy képes-e az ember a tisztán szellemi körébe lépni? Itt azon fentemlített elv segíti őt ki a kételyből, hogy az alsóbb fok a felsővel van összekapcsolva. Tehát az ész az alsóbbat el nem taszítja magától, hanem magához fel-emeli. Cusai ezen pont által különbözik lényegesen a mysticusoktól, kik a világból való visszavonulás, s a léleknek az isteni lényegbe való közvetlen elmerülése által gondolták az Isten ismeretét elnyerhetni, holott Cusainál a legmagasabb ismeret közvetített. És mivel az ész az értelem tökéletlenségén, s az érzéki képzerő képein túlhat, az képes minden érzékinek alapját kifürkészni, s a dolgok különféleségében a végtelen igazság egységéhez eljutni. De noha az észbeli ismeretről ily magas felfogása van, mégis szerinte azt teljesen el nem érzjük. Az értelem teljessége (praecisio) az ész. Ily praecisiót azért nem érhetünk el, mivel az ész a képességből mindig nagyobb mértékben emelkedhetik fel a valódisághoz. Ezért a teljes igazságot, mely az Isten, ki minden igazít teljes egyszerűségében egyesít, soha ki nem meríthetjük, hanem teljes igazságához csak hozzávetés szerint közeledünk.

2. Tan az Istenről. Nemcsak rangra, de időre nézve is a speculációnak, az intuitionak első tárgya az istenség, s e nélkül semmit sem lehetne megismerni.

Mi megtörténik, annak szükségképeni alapját a megtörténhetés képezi, a lehetőség minden lét előtt van, tehát örök. De a csak lehető lét magától a valóságra nem emelkedhetik, tehát oly valódi létben kell alapulnia, melyben minden lehető lét alapszik. A valóságnak és lehetőségnek ezen egysége az örök létben az Isten, holott minden dologban megvan a kettőnek különbsége, mert minden egyéb dolog lehet más, mint milyen tettel. Az Isten tehát foglalatja minden létnek, s mert mindent magában rejt, magából kifejt, ő *contracte* mindenben létezik. Ő az ellentétek coincidentiajában túlevő, kiben tehát nincs ellentét a *posse* és az *esse* közt, s kit ő ezért így nevez: *possest*, kinek nem lehet nem lenni, s ki mint *posse ipsum*, minden egyének alapját képezi. A *possest* által ezt akarja kifejezni: *Deus est ens absolute necessarium*. Mivel minden dolog az Istentől, az Isten által és az Isten végett van, őt mint háromegységest kell gondolni, mivel ő a dolgok mozgató, formai és végoka, s mivel benne megvan az *unitas*, *aequalitas* és a *nexus* különbsége, ő az, ki mindenben minden, mint atya van, mint fiú tehet (*potest*), s mint szent szellem hat. De a *posse ipsum*on kívül szükséges a dolgokra nézve a *posse esse*, a dolgok ezen korlátozott lehetősége azok anyaga. Ezen anyag, mivel azon *posse ipsum*ot, mely nem *posse esse*, hanem *posse facere*, felteszi, a dolgoknak nem egyáltalános, hanem korlátozott alapja (a dolgok egyáltalános lehetősége az Istentől kívül nincs). Mivel az anyag a dolgokra nézve a *posse esse*, az nem valódi, ezért lehet mondani, hogy a dolgok támadnak. Mivel az Isten a dolgokra nézve az, mi azok valódi lételét; az anyag az, mi azok korlátozottságát adja. Miklós is *Erigena* nyomán a dolgokat *theophániáknak* nevezi. Mivel az Isten minden lét foglalatja, őt egyáltalános egységnek is nevezi, benne nincs semmi más (*alteritas*). Ellenben a dolgokban az egységhez tapad az *alteritas* is, s ebből ered minden korlátozás és minden rossz. Természetes, hogy ha a lények mások is lehetnek, mint mik azok fogalmuk szerint, hogy ezen másban vagyis abban, hogy fogalmuktól eltérhetnek, van eredete a rossznak. De ezen más, vagyis a dolgok fogalmát teremtő *negatio* nála tovább nincs kifejtve, az tehát elvont.

3. Világ. Az Istentől, mint minden dolog foglalatjától, átmegy az *universum*hoz, mely az istenhatalom teljének kifejlése, de határozottan ellene nyilatkozik annak, mintha a dolgok valamennyije volna

az Isten, tehát minden pantheismus és emanatio ellen. Minthogy az Istenben ismeret és akarat egy, s akaratát a kivitel közvetlenül követi: bölcsesége a világ lehetőségét a valóságra emelte, s ezért a világ, az Istennek ezen utánképe teremtvé van. Mikép? Ez szerinte is az emberi értelemre nézve felfoghatatlan. Az Istenhez, mint az abszolút legnagyobbhoz és abszolút egységhez a világ úgy viszonylik, mint a contract legnagyobb, s egy, mely épen azért nincs sokaság nélkül. Mikép az Isten az universumban korlátozott (contracte) módon jelenik meg, úgy az universum korlátozott módon az egyes dolgokban, s így az universum a középső az Isten és az egyes dolgok közt. Az universum, mint az Isten korlátozott képe, korlátozott módon részese az Isten tulajdonságainak. Az universum a háromságnak is korlátozott képét mutatja abban, hogy benne az anyaggal, mint a lét lehetőségével az isteni szóban foglalt idea, mint forma egységgé kapcsolódik össze, mely a mozgásban, a világ ezen szellemítő elvében mutatkozik. A világot tehát legjobbnak tartja, noha van benne esetlegesség, mivel alapja lételének lehetősége, s szükséges az átmenet a lehetőségből a valódiságba. Épen ezért van az Isten hatalma a világban összevonva. De az Istentől minden tökély megvan benne, s esetlegessége csak az anyagában rejlő esetlegességénél fogva van meg. A világi dolgok tökélyének bizonyossága a mindenütt levő összefüggés. E szerint minden mindennel közöltetik, egyik tag nincs a másik nélkül, noha mindegyik önálló. A világi dolgok az által különböznek az Istentől, hogy mindegyik az egészet és az igazságot adja ugyan elő, de mindegyik a maga módja és időbeli kifejlése szerint, s nem az örökkévaló lényeg egyszerűségében, mely egyedül az Istené. Miklós {szabad lelke meg nem ijed azon hiányok s bajoktól, melyeket a félénk lélek a világban megpillant. Az is, mi rosznak, rúttnak látszik lenni, a világba, mint egészbe beillik, s minden a maga természetében az egész világot, az Isten tükrét adja elő, s kell, hogy szellemünk a világ ezen tükrét maga felvegye.

Ha az universumtól, mint egésztől ennek egyes alkatrészeihez megyünk át, minden lényben a tulajdonképi léthez, melynél fogva az az Istenben való participatio, a más (alteritas) járul. Ez tulajdonképen nem a valódi, s ezt, a hiány ezen contingentiaját nem is lehet az Isten ajándékának tekinteni. Mivel ezen más folytán minden dolog kisebb nagyobb mértékben eltér, az Istenben levő ősképétől, épen, mint minden valódi kör kerek voltától; nincs a világon két egészen egyenlő dolog, s nem a nemtől faj a fajtól, egyed az egyedtől különbözik. Ezt

később így nevezték: *Principium indiscernibilium* (Leibnitz). De mivel ugyanazon lény különbözőkép tükröztetik vissza, ennek eredménye az is, hogy a dolgok közt absolut harmonia van, s így azok kosmost képeznek. Az universum épen a dolgok korlátai által valódi rendszer. Természetes, hogy ő az universum szempontjából szemé előtt tartván a dolgok egyenlőségét arra is figyelmeztet, hogy az egyedek a fajban, a fajok a nemben a nemek a magasabb nemben egyesülnek, s nincs a létnek oly alanti foka, mely a legfelsőbbel egyáltalában ellentétes volna, mert absolut ellentét nincs. Ennek ellenére is e tanból látszik, hogy elkerülte a gondolatnak azon abstract monismusát, mely az egy absolut okbeliségben a valódi különbséget érvényre jutni nem engedi, s mely minden végest még a gonoszságot is úgy tekinti, mint a magával azonos absolut praecessusnak kiegészítő mozzanatát vagy, mint egy örök tanácsvégzés eredményét.

4. Istenember Az Isten végtelen, az universum végnélküli, a dolgok végesek. Ezekhez járul tana a végtelen és a véges egységéről. Ez az istenember. Ő törekszik tisztán észérvekkel előadni, hogy ha egy concret lény (*contractum*) megjelenhet, melynél magasabb már nem gondolható, ez csak érzékileg szellemi lény lehet, azaz oly ember, ki egyszermind Isten, és hogy ezen istenember Krisztus. Az ő közvetítése által közeledhetünk az Istenhez. Ezért Miklós a kereszténységben a hozzánk intézett azon felszólítást látja, hogy az Isten műveit munkás nyomozás által hassuk át, s hozzá így felemelkedjünk. Hogy az Isten közvetve kötött minket össze magával, ebben látja ő az Isten bölcsességének és szeretetének munkáját. Mert csak azon módon lehető ránk nézve a szabadság, hogy a teremtményeket nyomozván innen túl a teremtőhöz emelkedjünk fel. Ő ez által különbözik azon scholastikai nézettől, mely a világiban csak eltörpülést s szegénységet látott, azon dualismusi világnézettől, mely az egyáltalános szellem és a véges szellemek közé állandó korlátot állított fel, ez által pedig a későbbi századok számára oda egyengette az utat, hogy ezek az életet és a világot derültebben és helyesebben fogták fel.

X. Visszapillantás a középkori bölosészetre.

Mióta a nominalismus fellépett, a középkori philosophia hanyatlani kezdett. A realismus azt tanította, hogy gondolkodásunk összehangzik a dolgok igazságával, a mint ez az Isten ideáiban alapszik. Ezen tant tagadta a nominalismus, mi által a természeti ismeretben

való bizodalom még inkább megingattatott. De így azon törekvés, hogy az értelem alapelvei által lehet a theologia tanait felvilágosítani, azon másoknak csinált helyet, hogy a természeti és a természetfölötti ismeret ellentéte túlfeszítettett, s a philosophia a tartalomtól csaknem megfosztatott. A nominalismus eredménye volt, hogy a theologia és a philosophia közti szakadás teljes lett. Magában a középkori philosophiában tehát felmerült oly irány, mely ezen philosophia életgyökerét szétmetszette. Újat azonban és tartalmasat a nominalismus felépíteni nem tudott, s csak azon formai elv által hatott az újkori philosophiára, hogy előkészítette a gondolkodásból való kiinduló pontot. Általában az nem szükségképeni, hogy a philosophia a theologiától elváljon, de az akkori egyoldalúságnál fogva az szükségképeni, s azon oknál fogva, hogy a tekintély alul felszabadult, igen jótékony volt. Magas és szép feladatokat tűzött ki magának a középkori philosophia: a teremtés és a megváltás műveit megérteni, az Isten és ember lényegébe bepillantani. De a kinyilatkoztatásról való képzetek sok ábrándost foglaltak magukban, valamint az is, hogy azon képzeteket a belénk öntött értelem hozza magával. Innen csak lassan tértek vissza a józanabb megfontoláshoz, s a tapasztalást kezdték kalauzul venni. De itt ismét azon hibába estek, hogy a tapasztalásban nem láttak mást, mint a dolgok jeleit.

A középkori theologia, mint azt az előadásban láttuk, a legbensőbbben függött össze a hierarchiával. De a hierarchia is magában hordta a romlás csiráit, s ezeket a tőle függő tudományos műveltségre is átvitte. A hierarchia az egyházinak és a világinak ellentétét folytonosan fokozván, csak annak tulajdonított minden becset, s lágyan ítélünk, ha azt mondjuk, hogy a másik elemet pusztán csak szolgálai szerepre kárhoztatta. A középkori bölcsészet is, mint az orthodox egyházi hitnek tolmácsa, azon ellentétet mindig jobban túlfeszítette. És midőn ezen irány lassanként azon állításhoz jutott, hogy természetfölötti megvilágíttatásra van szükség, hogy az észszerű lélek a boldogságra és az Isten szemléletére irányoztassék, s hogy a természetes emberi ész az érzéki jelenségek ismeretének határán túl nem mehet; ennek eredménye lett, hogy a tiszta ész határait mindig szűkebbre vonták össze, ellenben a természetfölötti ismeret körét annál inkább kiszélesítették, s a tudományos igazságok biztosságát oly elvtől várták, mely az emberi szellemre nézve idegen. Ezen eredmény természetesen folyt a világi és az egyházi élet ellentétének hamis túlfeszítéséből. Az egyház jelentőségét sem vagyunk képesek megérteni, ha a világtörténetben levő alapját nem vesszük fontolóra. Azon supranaturalismusból,

a mint az eredeti bünt felfogták, következett, hogy az egyház szemközt a természettel, ellenséges állást foglalt el. Ennek eredménye lett, hogy a középkor a természeti tudományokat nem művelhette. A supranaturalismusból következett az is, hogy a kritikai történettudomány meg nem születhetett. Ennek ellenére is nem lehet tagadni, hogy a középkori bölcsészet ránk nézve sokban tanulságos, már azon oknál fogva is, mivel a tudomány színhelye nagyobb, mint az ókorban. E színhelyre kelet és nyugot léptek fel, s még egyszer felmerült a kérdés, hogy az vagy ez, az izlam vagy a keresztyénség fogja-e az emberiség szellemi mozgalmait vezetni? Már a XIII. század megmutatta, hogy a keresztyén bölcsészetben több a fejlődés, mint az araboknál. A keresztyének nagyobb szellemi fogékonyságot bizonyítottak be, midőn az arabok által kifejtett tudományt elsajátították, holott ezek a keresztyén tanoktól elzárták magukat, s a görög bölcsészettől kapott lendület is náluk kiveszett. De a középkori keresztyén bölcsészet sem önálló és eredeti. Mert moha igaz, hogy művelésére sok szellemi erőt és ügyességet fordítottak, és noha a középkor nagyon is egyházilag volt hangolva, az ókor tudományára rászorult, midőn az egyházi dogmákat megérteni akarta. De hogy tiszta belátással nem bírtak azon viszonyról, melyben a keresztyénség az ókor tudományához áll, kitetszik onnan, hogy midőn folytonosan ezt használták, egyszersmind folytonosan azt is hirdették, hogy az ókori bölcsészeknél az igazság ismerete nincs meg, még egy Aristotelesnél sem. Ezen folytonos ellenkezésnek eredménye azonban az lett, hogy lassankint eljutottak annak tudatára, hogy az ó- és azon kor gondolkodása közt nagy a távolság. És midőn az egyházi szempontból a világi tudománytól csaknem minden becset megtagadtak, oly eredményhez is jutottak, melyre egyelőre nem is gondoltak, t. i. a philosophia elvált a theológiától, ettől függetlenné tette magát, s kifejlésének minden akadálytól szabad útjára lépett. Mert midőn a philosophiát a theológiának alárendelték, sőt azon tételt állították fel, hogy a hit annál nagyobb érdemmel bír, minél kevésbé lehet azt megérteni; ennek elkerülhetetlen eredménye lett, hogy az emberi ész Istentől adott örök jogait kivívta oly hit fölött, mely csak a századok által megállapított tekintélyen nyugodott, mely az egyházi hatalom gyámsága alatt állott, s melynek tartalma nem egy pontban a nagykorúság önállására feljutott emberi ész előtt idegen. Az egész középkorban a tudomány minden erejét azon kérdés vette igénybe, mikép viszonylik a hit a tudáshoz? És a tudomány és az igazság szabadságát fel nem ismerő, a tekintélyre támaszkodó hit által

elfogult kor, ezen minden gondolkodását igénylő kérdést sem tudta kielégítőleg megoldani. Utóljára is a sok kísérlet után oda jutottak, hogy csak a jámbor, az isteni kinyilatkoztatás fényétől megvilágított, az érdemet a hitben kereső akarat nyeri el az örök élet jutalmát. A vallási hit tartalmát ki nem nyomozták, s az előzményeknél fogva ki sem nyomozhatták, s azt hitték, miszerint felismerték, hogy azt kinyomozni tán nem lehet, de bizonyosan nem szükséges, mert az egyszerű, az együgyű hit a tudomány nélkül is oly messze vezet, mint a legmélyebb kutatás. De ily módon a vallásos életet és a tudományt egymással összekeverték. A bölcsészet, fogalmánál fogva, a szellemnek kizárólagosan elméleti működése, gyakorlati az csak annyiban, mennyiben az igazság felismerése közvetlenül hat az akaratra és a gyakorlati életre, az az embert a gondolkodás, de nem a vallásos élet és az érzület fenyítéke alá veszi, az tehát maga a vallást elő nem idézheti, az csak közvetve hat befolyása által a vallás elméleti oldalára, hogy ez megfelelő közvetítés által alakuljon meg. Ha tehát azt tartjuk meg, a mit meg kell tartani, hogy a philosophia, fogalmánál fogva, tiszta tudomány; magától értetődik, hogy az, ki bölcselkedik, ha általában bir erkölcsiséggel és vallásossággal, ezt az ismeret folytán el nem veszítheti, hanem hiányos és hamis jelenségformáitól megtisztítja, miből kitetszik a vallás felfogásának és megértésének rendkívüli nagy fontossága. Sőt azt is mondhatjuk, hogy az erkölcsiség és a vallásosság mélységét csak olyanok foghatják fel igazán és teljesen, kiknek maguknak is életük ezekben gyökerezik, minthogy a vallásosságnak idegen tapasztalatait és nyilatkozatait, ha ezek viszhangja nincs meg bennünk, teljesen megérteni nem lehet. Noha tehát, a tudományos tárgyalást tekintve, a vallásnak és a bölcsészetnek ugyanazon emberben együtt kell lennie, sőt a szellemi életben e kettőnek magasabb egységét is el kell ismerni, miután az igazság, noha különböző alakban, csak egy lehet; mindemellett is a bölcsészetnek és a vallásosságnak tudományos összekeverése nagy hiba és tudományellenes eljárás. Ezen összekeverés a scholastikában vallásos alapon támadt, s azon tétel nyomán, melyhez szívósan ragaszkodtak, hogy a hit megelőzi az ismeretet, különféle módon alakult meg, de mégis mindig úgy, hogy a vallásos képzet, a történetileg megállapított hitezik képezte a tudományos mozgalom kiinduló pontját és célját, de a nélkül, hogy azt beható elemzés által valóságos és tiszta gondolathatározattá felfejtették volna. A nem tudományos, nem philosophiai módszer okozta a scholastikusok hibáit, s azt, hogy a gondolkodás legnagyobb megerőltetése

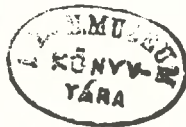
mellett sem érhatték el a kívánt eredményt. A középkori scholastika a keresztyén vallást akarta megérteni, de annyi bátorsággal és kritikával sem birt, hogy az egészen érzékileg színezett vallási képzetek ellen fordult volna. A scholastikát nem lelkesítette azon gondolat tiszta fénye, hogy a vallás örök lényegét semmi ostrom megdönteni nem képes, sőt, hogy maga a vallás azon erő, mely a benne rejlő gondolat hatalmánál fogva meg nem felelő jelenségformáin túlhat. Ha tehát a vallás és a hit joggal igényli a maga önállását, ép oly joggal igényli a tudomány a vallásról a philosophiai jellemet. De az elhibázott szövetség volt, melyre a scholastikában az egyházi hatalom gyámkodása alatt álló hit a tudománnyal lépett, noha erről is azt kell mondani, hogy azt az iskolai hagyomány kormányozta. Ezen szövetségben mindkét fél megrövidítettett. A scholastikai theologia, mivel a gondolkodást lekötötte, időfolytával egészen elvesztette az érzéket a keresztyén hitelvek eredeti jelentősége iránt, s a tudósok elmeelésége oly térre szorítottatott, hol a jelentéktelen kérdéseket is komolysággal tárgyalta, hol oly képzeteket, melyek értelmét a józan emberi gondolkodás alig képes megérteni, világmozgató vitakérdésekké dagasztotta fel, hol logikai szörszálhasogatásokkal és metaphysikai fictiókkal foglalkozott ugyan, de a fogalmak és a keresztyén tanok igazságát és tartalmát át nem vizsgálta. A középkori bölcsészet ifjú lelkesedéssel fogott hozzá feladatának megoldásához. Tudjuk az okát, hogy ezen feladatát miért nem oldhatta meg, s így az sok fáradsimai között ellankadt és kimerült. És mégis csak az elfogult, az emberi haladás törvényeit nem értő, hosszas útjainak vizsgálódásához kitarással nem bíró elme fogja állítani, hogy a középkori bölcsészet az emberiségre nézve egészen eredménytelen munka, holott a rá következő kor sem tudta magát kivonni azon befolyások alól, melyeket erre a középkorban elterjedt gondolatok sora csendesen hatva gyakorolt. Minden egyoldalúság mellett is a bölcsészeti szellem, mely a középkori rendszereket szülte, a tudománynak csaknem minden körei fölött átnezetet adott, sok tudományos kérdést bevont a fejtegetés körébe, és a gondolkodásnak, noha sokszor csak formai oldaláról, folytonos iskoláját képezte. Noha a scholastikusok magukat a tapasztalástól, különösen a természetre vonatkozótól elzárták, s csak az értelem fogalmaiban bíztak meg; mégis el nem mulasztották a figyelmeztetést, hogy értelmünk az érzékeknél kezdve, a képzerő és az emle által ápolandó, ha teljes érettségéhezakar eljutni.

Nagyobb nyomtatási hibák.

Lap	S o r	Helyett	Kijavítandó
Alulról	Felülről		
3	9	ἔποφ	αποφ
6	4	„lényeges lét“ után kima- radtak ezen szavak „meny- nyiben ő az egyedüli való, s rajta kívül semmi igazi és lényeges lét“	
9	10	valóságra	valóságról
15	17	„lét“ után	mely
37	7	rendszernek	rendszereinek
42	14	adatot	adottat
66	1	„már“ után	az
68	5	önbizonyosságot	önbizonyosságot
75	10	emberfajra	ember fajra
125	3	észtől	észből
129	13	„affectiói“ után vessző	
159	2	kettős pont törlendő	
164	8	„felismerését“ után vessző	
174	12	es	ez
198	18	foglalja	foglal
207	11	„világot“ után vessző	
210	16	kinyilatkoztatásnak	kinyilatkoztatás
223	1	dolgoka	dolgokba
226	10	ebből ered	abból erednek
230	16	e	a
233	2	Pocak	Pocock
241	6. 7	„holott a járulékokra nem szorul“ törl.	
285	20	„fogalomkülönbségben“	két szó
292	7	foglalt	foglal
300	8	értelem	és értelem
326	13	ismeret	ismerete
331	4	„mivel“ után	nála
333	3	hogyan	hogyan
343	11	„kívülről“ előtt vessző törl.	
372	5	szellemi	szellem
373	7	később,	későbbi
379	16	mint	min
380	7	lények	lényeg
„	16	feltevésének szenvedése	szenvedésének alapja
412	11	ezen	ezen
422	13	„lehet“ után kettős pont	
425	14	„tétélezzük“ után vessző törlendő	
427	5	mert az	mert ez az
455	13	már	más
478	19	„per“ előtt vessző törl.	
503	5	felosztás.	felosztás.
518	20	az tennie	azt tennie.

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

OSZK