

A középkori filozófia áttekintése

A középkori nyugati filozófiát a kereszténység és a filozófia kapcsolata jellemzi.

Szándékai szerint a középkor filozófiája a kereszténység filozófiája, és képviselői majdnem mindannyian papok voltak.

Ezért állandó alaptémája a **hit és a tudás viszonya**. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a gondolkodás csupán dogmatikus egyöntetűségben jelenik meg. A filozófiai irányzatok egymás közötti vitája és a keresztény tekintélyek tételeinek kritikája azt mutatja, hogy a gondolkodás szerteágazó és önálló pályákon mozog.

A keresztény filozófia első szakasza időben még az antikvitásba esik. A **patrisztikát** (II.-VII. század) az **egyházatyák** (patres) azon igyekezete jellemzi, hogy a keresztény tanokat az antik filozófia segítségével kiépítsék és megszilárdítsák, valamint megvédelmezzék a pogányságtól és a misztikától. Az antik világ keresztény filozófiájának legnagyobb hatású és legjelentősebb képviselője AURELIUS AUGUSTINUS.

Újplatonikus tanoktól befolyásolt munkássága a középkori gondolkodás egyik fő forrása.

Az antik világ lezáródása utáni időszakban (jelképes dátuma i.sz. 629, amikor JUSTINIANUS császár bezáratja a platóni Akadémiát) egypár évszázadig a kolostori hagyományok őrzik és örökítik tovább a tanításokat, mindezek ellenére a filozófiai gondolkodás veszít önálló erejéből.

A Krisztus utáni IX. században kezdődő periódust általában **skolasztikának** nevezik. A skolasztikus (schola = iskola) fogalma azokat jelöli, akik iskolászerűen foglalkoztak tudományokkal, különösen azokat a tanárokat, akik a NAGY KÁROLY óta alapított egyházi és udvari iskolákban, később pedig egyetemeken tevékenykedtek.

Azonban a skolasztika mindenekelőtt **módszert** jelent:

Ebben a módszerben a kérdéseket racionálisan — ellenük és mellettük szóló érvekkel — vizsgálják és így jutnak el a megoldáshoz. A skolasztikát a hagyományos tudáshoz történő visszanyúlás és kritikai számvetés, valamint a tanok oktató továbbadása jellemzi.

A XII. századtól kezdődően alapított egyetemeken a szellemi élet középpontjaivá váltak.

Az oktatás négy alapiránya a következő volt:
filozófia, teológia, jogtudomány, orvostudomány.

Az egyetemeken megrendezett viták a skolasztikus módszertan szigorú sémáját követték.

Az antik források, amelyekből a skolasztika táplálkozik, a következők: AUGUSTINUS; az új platonikus hagyományok (köztük a magát DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉSZNEK nevező ismeretlen szerző fennmaradt írásai);

BOETHIUS, aki az arisztotelészi logikát örökítette át; később ARISZTOTELESZ összes írásai.

A skolasztika következő szakaszait különböztetjük meg:

A, skolasztika **korai** szakaszában (XI-XII. sz.) megkezdődik a skolasztikus módszertan kiépítése. Lángra lobban az univerzália-vita — amely a későbbi évszázadoknak is témája — arról a kérdéstről, hogy az általános meghatározások (nemek és fajok, pl. az ember) a gondolkodástól függetlenül vagy csak a gondolkodásban léteznek-e.

A filozófia további fejlődésében komoly jelentőségű az arab világ befolyása.

A 800-1200-ig terjedő években az iszlám kultúra őrizte a görög filozófia és tudomány hagyományait. A görög művek arab fordításban jutottak el Nyugatra. Ily módon az irodalom sokkal nagyobb része vált hozzáférhetővé a keresztény középkor számára, mint ami addig rendelkezésre állt; többek között ARISZTOTELESZ összegyűjtött munkái is.

A **skolasztika fénykorát** (kb. XII.-XIII. század) új ARISZTOTELESZ-értelmezések jellemzik. Egyetlen gondolkodó sem mellőzheti ARISZTOTELESZ tanainak alapos ismeretét. Itt a korábbi tanokhoz igazodó ferences hagyományok és a dominikánusok arisztotelianus iránya álltak egymással szemben.

AQUINÓI TAMÁS vállalkozott az arisztotelészi tanok és a keresztény filozófia legmesszebbmenő, rendszerező összekapcsolására.

Néhány arisztotelészi tételnek a keresztény dogmákkal történő összeegyeztethetlensége ARISZTOTELESZ egyes írásainak átmeneti betiltásához és egy sor filozófiai tételének elítéléséhez vezetett.

A **kései skolasztikában** (XIV. század) — mindenekelőtt WILLIAM OCCAM — a régi iskolák (via antiqua) metafizikai rendszereit bírálják.

Az új út (via moderna, nominalizmusnak is nevezik) együtt jár a természettudományok felvirágzásával.



A patrisztika

Patrisztikának nevezik az apostolokat követő keresztény ókor időszakát. Az egyházatyák (patres) műveit gyakran a Bibliáéval egyenrangú tisztelet övezte. Gondolataik mindezek ellenére nem képeznek egységet sem rendszertani, sem történeti értelemben, és inkább valamely átmeneti szakaszhoz hasonlatosak a keresztényi élet apológiájától az iskolaszerű teológiáig.

Kivételt képez az óriási hatású augustinusi életmű.

A patrisztika filozófiájára *befolyással volt a platonizmus*, ALEXANDRIAI PHILÓN (Kr. e. kb. 25-Kr. u. 40) vallásbölcselete, az újplatonizmus és a sztoa.

A második évszázad apologétái a kibontakozó kereszténységet védelmezik a „pogányok” előítéleteivel és vádaskodásaival szemben.

JUSTINUS azt a nézetet képviselte, miszerint a bölcs emberek már Krisztus érkezése előtt részeselek az isteni ige (logosz) töredékeiben, amely a világot teremtette és mint egész Krisztusban öltött testet.

A *gnoszticizmus* áramlatával, amely a pusztá hit misztikus meghaladásával törekszik magasabb rendű megismerésre, áll szemben **Alexandriai Kelemen** (145 körül - legkésőbb 215) azon kísérlete, hogy megalapozza az igazi keresztény gnóoszt mint az antik filozófiai forma és az új keresztény hittartalom közötti kapcsolatot. Ezzel foglal állást ama vitatott kérdésben, hogy a filozófia a hit számára hasznos, haszontalan vagy egyenesen káros.

KELEMEN szerint a filozófia Isten akaratából származik és ésszerű használata üdvös hatású. Habár a görög filozófusok híján voltak a kinyilatkoztatásnak, ők is az Istentől nyert természetes megvilágosodás hatása alatt álltak, amikor például a világ ősokeit feltételezték.

KELEMEN közvetítésével szemben áll a filozófiát nyersen elutasító TERTULLIANUS (kb. 160 – kb. 220) álláspontja. Tiltakozik a hit területére behatoló filozófia ellen:

„Mi köze van Jeruzsálemnek Athénhoz!”

Origenész (185 körül - legkésőbb 253) kezdi el a filozófiát a kinyilatkoztatás tartalmaira adott reflexióként, szellemi válaszként művelni.

Isten anyagtalan és a világot a semmiből teremtette. Fia a logosz, és középen foglal helyet az Atya és a világ között. A világ dolgai a logosznak és nem magának az Atyának a tükröképei.

Kezdetben Isten minden szellemi lényt egyaránt tökéletesnek teremtett. A közöttük lévő különbségek szabad akaratukból származnak, amely lehetőséget teremt a gonoszra. Az Isten oldalán álló szellemek az angyalok, míg a teljesen lehanyatlottak a démonok. Közöttük helyezkednek el az emberek.

A test és a lélek összekapcsolása a bűnökért kapott büntetés, és a lelkek számára adott a megtisztulás lehetősége. A világi létezés végén a szellemek megszabadulnak a gonosztól és minden ismét eggyé válik Istenben.

Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész (500 körül), az állítólagos apostoli tanítvány azzal gyakorolt nagy befolyást a középkori filozófiára, teológiára és misztikára, hogy egybeolvasztotta az újplatonikus és keresztény gondolkodást, és módszertani előmunkálatokat végzett a skolasztika számára.

DIONÜSZIOSZ Isten megismerésének három útját ismeri:

1- A pozitív közelítés megnevezi az isteni tulajdonságokat (például szentháromság).

2- A negatív közelítés (negatív teológia) a teremtett lényekből indul ki és mindent tagad Istenben, amely csak a teremtményekhez tartozik (például Istennek nincs teste).

Ez az út arra szólít fel, hogy ébredjünk tudatára Istenről szóló beszédünk alkalmatlanságának. Minden megjelölés csak a megnevezhetetlen szimbóluma lehet. Ezért végül is a 3- misztikus út nem más, mint felemelkedés minden adottól a meghatározhatatlanhoz.

Isten — az ő saját gondolataiban és akaratú kinyilatkoztatásaiban — magában foglalja minden létező ösképet. A világ dolgai belőle származnak és lényegük az ösképekből való részeselek által létezik. Így a dolgok részeselek Istenben, Isten azonban nem része a dolgoknak, mert Isten „létezésfeletti” és „lényegfeletti” (ez elhatárolódás a panteista istenfelfogástól).

A dolgok keletkezése Istenből fokozatosan történik, amiből **hierarchikus lét-rend** származik.

A lét e fokozatai alkotják a skolasztikus ontológia, lételmélet alapsémáját.

A világ afelé törekszik, hogy visszatérjen Istenbe mint létokába, amelyből származik. Az emberi lélek vágyakozása Isten után az isteni Eggyel történő misztikus egyesülésben teljeselek be.

Szent Ágoston

Aurelius Augustinus (354-430) műve a nyugati gondolkodás történetének legnagyobb hatású alkotásai közé tartozik. Az antikvitás végén AUGUSTINUS a „keresztény filozófia” alapjait fektette le, amelyben magáévá teszi az antik filozófia örökségét.

Ezzel a középkori gondolkodás úttörőjévé válik.

Gondolkodásában azonban már számos olyan elem található, amely egészen az új időkig mutat előre, többek között DESCARTES-ig vagy éppen HUSSERLIG, amikor a belső időtudatot elemzi.

Személyiségének megértéséhez a legfontosabb dokumentum a „Confessiones” (Vallomások).

Az első fejezetekben leírja életének megtérés előtti, belső meghasonlottságtól zaklatott időszakát. A következő fejezetek tartalmazzák a híres „memória-tant”, elmékedéseket a tapasztalásról, a tudatról, az időről, s ezekben egy előremutató tudatfilozófia körvonalai találhatók.

Különleges az AUGUSTINUS által választott önismereti út, az Istenhez való fordulás.

Én magamat csak annak az igazságnak a fényében ismerem meg, ami által teremtettem, megismertettem.

A hitben fejtheti ki az ember a megismerés lehetőségeit, amint fordítva, a hit igazolja a belátást:

„Hiszek, hogy megismerjek, megismerek, hogy higgyek.” (“Credo ut intelligas; intellige ut credas.”)

A megismerés előfeltevéseinek keresése vezette AUGUSTINUST arra, **hogy a tudás alapját a tudat benső, önmagáról alkotott bizonyosságában** fedezze fel.

A kételkedés legyőzésének vágya juttatta el egy olyan gondolatmenethez, amelyhez hasonlatosát DESCARTES alkalmazott újra.

A rajtam kívüli dolgok valóságosságában csalódhatok. De amennyiben kételkedem, annyiban önmagamnak mint kételkedőnek tudatában vagyok. Létezésem minden ítéletben, kételkedésben, tévedésben mint bizonyosság előfeltételezett:

„Ha ugyanis csatlakozom, akkor létezem.” („Si enim fallor, sum.”)

Így a bizonyosság alapjaihoz vezető út befelé irányul. AUGUSTINUS klasszikus megfogalmazása erről a következőképpen hangzik:

„Ne kívülre, hanem magadba nézz; az emberi bensőben lakozik az igazság.” Az igazságot kereső ember olyan mozgásban van, amely mindig továbbhajtja a benső felé, s egyúttal az Istenhez való szeretetteljes felemelkedést képviseli. Az érzékelhető külvilágtól az emberi szellem belső világához és onnan a szív legbensejéig (intimum cordis):

az Istenhez, magához az igazság eredetéhez.

A bensőben talál rá az ember a szükségszerű és *biztos igazságokra*, amelyek **időtlenek és egyén feletti**ek (például a matematika alaptételei, az ellentmondás tétele).

Ezek az igazságok nem az érzéki tapasztalatból erednek, amelynek az elemzése inkább azt mutatja, hogy az bizonyos eszméket már előfeltételez, vagyis szellemi rész nélkül nem jön létre.

Így például az egység és azonosság valamiféle velünk született ideák, amelyeket magunkkal hozunk az érzéki tapasztalásba.

A mulandó érzéki benyomások semmiféle fogalmat nem képesek nyújtani a dolgokról. Csak ha megőrizhetjük, összefűzhetjük és összehasonlíthatjuk e benyomások képeit gyakorlatilag, akkor leszünk tisztában az érzéki dolgok természetével. Azt a kérdést, hogy hogyan juthatunk az ideák birtokába, az érzéki tapasztalástól függetlenül, AUGUSTINUS az **illuminatio** tanával válaszolja meg: az örök igazságok számunkra az Isten általi sugárzásnak, megvilágítottságnak köszönhetően adóttak.

Az igazság megismerése a napfény hatásával hasonlítható össze. A szemnek megfelel a szellem ereje, a megvilágított dolgoknak a megismerés tárgyai, és a Napnak az igazság ereje.

AUGUSTINUS ehelyütt az újplatonikus *fénymetafizika* egyik hagyományos képét veszi igénybe.

Az ideák minden lét ősképei az **isteni** szellemben. A teremtett világ ezeknek az ősképeknek a megvalósulása és tükröződése.

Isten a semmiből teremti a világot.

Ez azt jelenti, hogy a teremtés előtt sem anyag, sem idő nem volt. Az idő csak a teremtéssel keletkezett, így az Isten időn kívüli, és a világ keletkezésének időpontjára vonatkozó kérdés értelmetlen.

A világot alkotó tényezők az anyag, az idő és a forma (örök ideák). A létezők egy részét Isten azonnal végérvényes formájában teremtette meg (angyal, lélek, csillagok), a teremtmények másik része változik (például az élőlények teste).

Ennek megértetése érdekében AUGUSTINUS feleleveníti az *őscsúra*-elméletre (rationes seminales) vonatkozó tanítást. (Ezeket a csírákat Isten oltja be az anyagba és belőlük fejlődnek ki az élőlények.)

Ezáltal a fejlődés folyamata felfoghatóvá válik anélkül, hogy Isten abszolút teremtő tevékenységén kívül más alaphoz is vissza kellene nyúlni.

Augustinus híres elemzése az időről a „Confessiones” (Vallomások) XI. könyvében található. Ebben nemcsak a tudatnak az időtapasztalatot megalapozó tevékenységét (*memória*) tárja fel, hanem az embernek mint

időbeli lénynek a létállapotáról alapvetően mint az örök igazsággal kapcsolatban álló elmélkedik.

AUGUSTINUS ezen a ponton elfordul az antikvitás külső, kozmoszhoz kötött időértelmezésétől a szubjektív, belső időtudat dimenziója felé.

Amennyiben az időt mint valami objektíven adottat szemlélik, kitűnik, hogy az elkülönülő időpontokra esik szét. Ez azért van, mert a múlt már nincs, a jövő még nincs, a jelen pedig a múltból a jövőbe való átfordulás parányi pontjára redukálódik.

Ennek ellenére tapasztaljuk az időt, tudatunk van az időtartamról, és rendelkezünk az idő mértékeivel. Ez nyilvánvalóan csak akkor lehetséges, ha az emberi tudat rendelkezik azzal a képességgel, hogy azokat a nyomokat, amelyeket a futó érzéki benyomások hátrahagynak, mint *képeket* megőrizze az emlékezetben és ezzel időtartamot kölcsönözzön nekik. A képek *megjelenítésének* módja jellemzi a 3 idődimenziót, mint
„jelent a múltból, ti. az emlékezést;
jelent a jelenről, ti. a szemléletet;
jelent a jövőről, ti. a várakozást.”

Ennélfogva csak pontatlanul lehet azt mondani, hogy a múlt és a jövő **van**, valójában a jelen élménye igazi csak, amely azután megjelenítéssel tologódik át a múltba és a jövőbe. A lélekben mérjük az időt, amely így számunkra a lélek kiterjedéseként adott. Ezen kiterjedtség szegélyén a képek fokozatosan a múlt és a jövő homályába tűnnek.

Mivel így a szellem hozza létre az idődimenziókat, az ember belső világa állandó várakozásra, cselekvésre és emlékezésre forgácsolódik szét. Saját időbeliségének tapasztalása az embert ezért természetes módon az örökkévalóság felé fordítja.

A szellem akkor nyugszik meg, ha az örök igazságra irányul.

„Íme, szétszóródás volt az életem. A Te jobbod mégis fölkarolt. Hogy immár szét ne szóródjak, hanem ami előttem van, annak feszüljek neki és nem a tovaillanó jövődönék. Hogy ne szétszóródásban, hanem jószándékban törekedjek a fölülről való hivatás pálmájára.” Amennyiben a szellem az örök Istenre összpontosít, akiből eredve jut létéhez minden létező, annyiban bizonyul az ember „az örökkévalóság részesének”.

AUGUSTINUS szerint az ember „testből és lélekből álló, értelemmel megáldott szubsztancia”, s itt a léleknek tulajdonít elsődlegességet. Az ember belső világa

a tudat (memoria), az értelem (intelligentia) és az akarat (voluntas) *hármasságának* egységében nyilvánul meg, s így az isteni szentháromság képe.

AUGUSTINUS **etikájának** alapfogalma a **szeretet**, amely az akarattal esik egybe.

Az emberi törekvés végcélja az *üdvösségben* rejlik.

Ezt azonban az ember nem az egyes evilági javak megszerzésével éri el, hanem az örökkévaló és önmagáért szeretett Istenben. Isten az embert önmaga képére alakította és így az ember csak benne találja meg törekvéseinek beteljesülését.

Az igaz, azaz Isten felé irányuló szeretetben találja meg az ember a vezérfonalat cselekedetei számára. Ha ez igaz szeretet, akkor nincs szükség más erkölcsi törvényre. Ennélfogva mondhatja AUGUSTINUS:

„Szeress és csináld, amit akarsz (dilige et quod vis fac).”

Ám az emberek többnyire önszeretbe esnek és ezzel a hamis javakat választják.

A külső javakat csak magasabb cél elérése érdekében szabad használnunk, vagyis az Istenben való üdvözülés érdekében, amelyet önmagáért élvezhetünk.

Ha a külső javakat és önmagunkat mégis élvezzük, akkor elhibázzuk a szeretet igazi célját.

AUGUSTINUS az eredendő bűnnel indokolja az emberben meglévő hajlamot a rosszra, amelynek terhet az ember történelme kezdetén vette magára. Az eredendő büntől nem tudja önmagát saját erejéből megszabadítani, hanem Isten **kegyelmére** van utalva.

Az ember jóra irányuló szabadsága az Isten általi kiválasztáson alapul.

A "De civitate dei" ("Az Isten államáról") című műben kifejtett **történelemfelfogásának** nagy volt a befolyása a középkorban az európai történetfilozófiára és a politikai hatalom megosztására. A történelem két birodalom — az istenállam és a földi állam — küzdelmeként fogható fel. A két birodalmat a szeretet különböző módja alapozza meg:

„...a földit az önszeretet, amely egészen Isten elvetéséig fokozódik, az égít az isteni szeretet, amely egészen önmagunk elvetéséig emelkedik fel.” Az egyház és az állam — mint külső megjelenési formák — ennek felelnek meg ugyan, ám mindkettőben megtalálhatók a másik szellemi rend képviselői is. Így a valóságos történelemben mindig a két birodalom egybefonódása érvényesül, amíg az idők végeztével elválnak egymástól és Isten állama kerül majd ki győztesen ebből a küzdelemből.

A nominalizmus - realizmus-vita

A középkor egyik központi problémája az **univerzális** státusának kérdése.

Az univerzális az általános fogalmak, a fajok (pl. élőlény, ember), megkülönböztetve az *egyed dolgoktól*.

Az a fő kérdés, hogy vajon csak az univerzálisokat illeti-e meg a tulajdonképpeni lét, míg az egyes dolgok ezek önállóan leképezései, vagy csak a konkrét egyes dolgok rendelkeznek reális léttel, míg az univerzálisok csupán csak nevek, amelyeket az ember alkot magának.

A probléma külső indítékát BOETHIUS egy — PORPHÜRIOSZ "Izagogé" című művéből vett — idézettel szolgáltatta:

Önmagukban léteznek-e a fajok és a fajták, vagy létezésük csak gondolati; ha valóságban, léteznek, akkor testet öltenek-e vagy test nélküliek; leválasztottak-e az érzéki dolgoktól vagy azokban találhatóak?

A **realisták** szerint csak az univerzálisok léteznek önmagukban. Az egyes dolgok csak közös lényegük alárendelt formáiként állnak fenn.

GUILLEAUME DE CHAMPEAUX (1070-1121) például azt a nézetet képviselte, hogy minden embernek közös lényege van, ami mindenkiben oszthatatlanul létezik és amire mint reális alapként létezőre az „ember” szó vonatkozik.

ABÉLARD ezzel azt veti szembe, hogy ekkor ugyanannak a lényegiségnek ellentétes tulajdonságokkal kellene egyszerre rendelkeznie. Ha pl. az „élőlény” mint lényegiség az emberben és az állatban oszthatatlanul lenne meg, akkor egyszerre kellene eszesnek és esztelennek lennie.

GUILLEAUME ezért később korrigálta nézetét annyiban, hogy egy nemcsak a tagjaiban meglevő általánosság abban áll, amiben azok nem különböznek egymástól (közömbösek), azaz a különbözőség hiányában.

A **nominalisták** szerint valóságosan csak az egyes dolgok (individuumok) léteznek, míg az univerzálisok csupán az emberi szellemben. Ezek vagy a dolgoktól elvonatkoztatott fogalmakként, vagy önkényes nevekként értelmezhetők.

Így JOHANNES ROSCELINUS (kb. 1050-1124) azt a nézetet képviseli, hogy az univerzálisok csak szavak (universale est vox).

Pierre Abélard (1079-1142) az univerzálisok kérdésében a nominalizmussal rokon irányt képvisel, amelyet **konceptualizmusnak** is neveztek.

Az univerzálisok eszmékként az ember és a dolgok előtt az isteni szellem tartalmát (a dolgok ösképeiként) alkotják.

Az egyes dolgokban az univerzálisok a közös tartalmat alkotják. Ez az egyezés azonban nem önmagában létező dolog (res), hanem az emberi szellem fogja fel *absztrakció* útján.

A dolgokról alkotott fogalmat (conceptus) ennél fogva nem önkényesen alkotják, hanem absztrakció eredménye, amelynek alapja a dolgokban van.

Az emberi megismerésre vonatkozóan az egyetemesség csak a *szavakat* illeti meg; mindenesetre nem a szavakat magukat, hanem azok tartalmát, jelentését.

ABÉLARD ezért különbséget tesz a vox (mint természetes hang) és a sermo (a szavak jelentése) között, amelynek az egyetemlegességet tulajdonítja.

ABÉLARD azt a kérdést is felteszi, hogy vajon az univerzálisok az elnevezés alapjául szolgáló dologhoz kötöttek-e, avagy jelentésük következtében még akkor is létezhetnek, ha a megnevezett dolgok már nincsenek, pl. a rózsaneve, ha nincs többé rózsza.

Ennélfogva ABÉLARD különbséget tesz egy kifejezés *denominatív* és *szignifikáns* funkciója között. A rózsza nevét nincs miről kimondani, ha már nem létezik rózsza, azonban annak a mondatnak, hogy "nincsenek rózsák", van *jelentése*.

"Sic et non" ("Igen és nem") című írásában ABÉLARD összegyűjti a Biblia és az egyházatyák egymásnak ellentmondó tételeinek egész sorát. Ezzel igazolja, hogy tekintélyek szövegei magyarázatra szorulnak és nem vehetők át mereven. Ezzel jelentősen hozzájárult a skolasztikus módszer kifejlődéséhez, különböző nézetek és alapjaik elemzéséhez, megvizsgálásához és, ahol ez lehetséges, a megoldás megtalálásához.

ABÉLARD *etikáját* a "Scito te ipsum" ("Ismerd meg önmagad") című műben fejt ki. A külső cselekvés mint olyan morálisan indifferens. Egyedül a szándéktól (intentio) és az *érzülettől* függ.

Ez a törekvést *helyeslő* belső aktusban mutatkozik meg.

Így nem is a hajlamok mint olyanok jók vagy rosszak, hanem csak a helyeslés aktusa a bűn, ha valami helytelen hagy jóvá. „A bűnnek nincs szubsztanciája, mivel inkább nemlét, mint lét.” A jó Isten akaratának helyeslésében áll, míg a rossz ugyanannak az elvetésében. A külső cselekvés semmit sem tesz hozzá ehhez a belső aktushoz.

A nagyskolasztika (13. sz.)

Albertus Magnus (kb. 1206-1286), akit enciklopédikus képzettsége miatt „doctor universalis”-nak is neveznek, a görögök óta meglévő tudományos és filozófiai szellemi kincsek összegzésére törekszik. Kommentálja ARISZTOTELÉSZ műveit; ennek során a görög újplatonikus hagyomány és az arab kommentárok befolyásolják. Ezenkívül korának egyik legjelentősebb *természettudósa* volt.

Különbséget tesz az *ész* segítségével megoldható kérdések és a *hitkérdések* között, amelyek a kinyilatkoztatáson alapulnak.

Aquinói Szent Tamás (1225-

1274) — aki néhány évig ALBERTIJS MAGNUS tanítványa volt — a középkor legjelentősebb rendszerezőjének számít. Fő teljesítménye az arisztotelizmus és az AUGUSTINUSTÓL eredő keresztény filozófia összekapcsolása.

Életművét a XIX. században a katolikus egyház a keresztény filozófia alapjának nyilvánította.

Terjedelmes művei közül különösen említésre méltó a „Summa a pogányok ellen” („Summa contra gentiles”), „A teológia summája”, („Summa theologiae”), továbbá a különböző „Quaestiones”. A *quaestiones-forma*, amely „A teológia summája” című munkájában is fellelhető, a viták egyetemi mintáját követi:

A kérdés mellett („pro”) és ellen szóló („sed contra”) érveket *gyűjtenek* össze, amelyeket az erre adott saját válasz (responsio) követ. Azután az egyes érveket („ad 1, ad 2...”) megvizsgálják a válasz tekintetében.

A **hit** és a **tudás** nem mondhat egymásnak ellent, mivel mindkettő Istentől ered. Ezért a filozófia és a teológia sem juthat különböző igazságra. A módszerben azonban különböznek:

A filozófia a teremtett dolgokból indul ki és így jut el Istenhez, míg a teológia Istentől veszi kezdetét.

Mivel a kinyilatkoztatás az emberekkel olyan igazságokat közöl, amelyek szükségese az üdvözülésükhöz, marad tér olyan dolgok önálló kutatása számára, amelyeket a kinyilatkoztatás nem magyaráz meg. A teológiának a filozófia fontos szolgálatot tesz, amennyiben képes a hit alapjait ésszerűen biztosítani és megvédeni, mert a hittételek észfelettiék ugyan, de nem mondanak ellent az észnek.

TAMÁS az általunk érzékelhető **létezők** (ens), kövek, állatok, emberek stb. sokaságában találja meg ontológiájának kiindulópontját.

Igy pl. a világ örökkévalóságára irányuló kérdés nem válaszolható meg filozófiailag, míg minden kérdést, amely ésszel megragadható, racionális ellenőrzéseknek is alá kell vetni.

Etikájában az ember szabad akaratát hangsúlyozza. Az erkölcs feladata az ösztönszerű vágy ésszel történő alakítása. A döntő a *lelküismeret*, amely az elvi magatartásban éppúgy hat, mint a konkrét esetre történő alkalmazásakor. Az erkölcsi hajlam, ami az embert a jó felé ösztökéli, a **szinderezisz**, ami az eredeti, bűnbeesés előtti jó élet reminiscenciája.

A létezőnek alapul szolgáló elvekre irányuló kérdésnél mindenekelőtt szembevetendő a **valóság** (actus, aktus) vagy a **lehetőség** (potentia, potencia) különbsége. Minden létezőhöz hozzájárul vagy a létezés, vagy a nemlétezés képessége, azaz a változékonyság.

Nézzünk meg egy kódarabot, amely lehetőség szerint szobor, a valóság szerint azonban nem az.

Amennyiben a szobrász megformálta, úgy a valóság szerint szobor lesz, de még mindig rendelkezik azzal a potenciával, hogy pl. porrá omoljon szét.

Ha a létezők változékonyság, felvetődik az egység elvére irányuló kérdés, amely alapján ezek a változás folyamatában bizonyos létezők, bizonyos szubsztanciák maradnak.

Ez az elv a **forma**.

Ha a forma meghatározottság, akkor rászorul a meghatározhatóságra mint kiegészítő elvre.

Az **anyag** önmagában meghatározatlan, de meghatározható (formálható).

Az anyag a *sokféleség* oka is, mert ugyanaz a forma különböző individuumokban léphet fel.

A forma és az anyag nem önálló létezők, amelyek egymástól elválaszthatók, hanem ők azok, ami *által* (quo est) a létező van és az, *ami* (quod est). A **szubsztancia** formából és anyagból álló egész.

A létező ezen mibenléte a **lényeg** (essentia) vagy „misége” (quiditas). A lényeg valóságos az individuális szubsztanciákban és az általános fogalmak formájában gondolható el.

A lényeg a forma és az anyag egészére vonatkozik, azonban különbözik a szubsztanciától, amennyiben az véletlen meghatározásokat (akcidenziákat) is felvehet (pl. Szókratész kopasz), amelyek nem a lényeghez kapcsolódnak.

TAMÁS még egy további alapvető — mégpedig a lényeg és a **lét** közötti — megkülönböztetést tesz. Megismerhetem valaminek a lényegét anélkül, hogy tudnám, valóban létezik-e.

Csak a lét az az elv, ami által a létező létező.

A *létaktus* (actus essendi) teszi a létezőt létezővé. Ezért a lét úgy viszonyul a lényeghez, ahogyan az aktus a potenciához.

A lét tiszta aktualitás, ami a lényegben határozódik meg és ezzel határolódik el.

A minden létezőhöz — állítmányként — hozzárendelhető fogalmakra irányuló kérdés vezet el TAMÁST a **transzcendentáliák** listájához:

Minden létezőhöz hozzájárul az *ens* a létaktus tekintetében. A *res* (realitás) jelöli továbbá a tárgyi tartalmat a lényeg szemszögéből.

Belső feloszthatatlansága alapján a létező *egy* (unum).

A létező *valami* (aliquid) másokhoz képest.

Az *igaz* (verum) és a *jó* (bonum) transzcendentáliái két létező megfelelésére vonatkoztathatók, mégpedig a *lélek* egybeesésére egy másik létezővel. Így a „jó” a törekvés képességének való megfelelés meghatározása; az „igaz” a megismerőképességnek való megfelelés. Így TAMÁS definíciója az igazságról a következőképpen hangzik:

„Az igazság a dolog és az ész megfelelése.”

A tomista ontológia egyik alap gondolata minden lét teljes *rendje*. Minden létező számára elrendeli Isten a helyét és célját a létrendben.

Az összes teremtetett dolgot a lét és a lényeg különbsége jellemzi. Csak **Istenben** esik egybe a lét a lényeggel.

Isten léte a kifejezett tökéletesség, úgyhogy egyszerűségéhez semmit sem kell hozzáfűzni, sem tőle elvitatni.

Az összes teremtetett lényt Isten tartja meg létében. A teremtetett szellemek (angyalok) annyiban különböznek Istentől, hogy már a létük valamelyest más, mint a lényegük, habár ez anyag nélküli (tehát tiszta forma). Az anyag hozzájárulása következtében individuálisan különböző szubsztanciák keletkeznek, amelyekben a lét és a lényeg, a forma és az anyag különbözőek.

Az ember immateriális, halhatatlan *lelke* azért tartalmaz individualitást, mert benne mint a test formájában az egységessé szétválás meghatározottsága a testtől való elválás után is megmarad.

TAMÁS Isten létezésének **5 bizonyítékát** (quinque viae) határozza meg. Mivel az ember (mint testi lény) megismerése az érzékeinél kezdődik, így TAMÁS elutasítja az a priori istenbizonyítékokat. Bizonyítékai így a tapasztalatból indulnak ki. A regressus in infinitum (a végtelenbe való visszafelé haladás) tilalmára alapoz.

- Minden mozgás és változás egy mozgatót igényel. Mivel azonban a mozgatót mozgatók sora nem vezethető vissza a végtelenbe, mert akkor nem lenne a mozgásnak kezdete, így kell lennie egy *első mozgatónak*, amely maga mozdulatlan, és ez az Isten.

- Minden okozatnak van egy oka. Mivel azonban önmagának semmi sem az oka (mert akkor ennek logikailag meg kellene előznie önmagát) és az okok sora nem vezethet a végtelenbe, így kell léteznie egy első, önmagát nem okozó *oknak*: Istennek.

- Találunk dolgokat, amelyek vagy létezhetnek, vagy nem. Ha minden ilyen lenne, akkor nem lehet egyszerre minden, mert akkor semminek a létezése nem kezdődhetne el. Tehát vannak dolgok, amelyek szükségszerűek, mégpedig vagy önmagukból eredően vagy mások által. Mivel a másiktól szükségszerűen eredő dolgok sora nem vezethet a végtelenbe, lennie kell egy *első, önmaga által szükségszerűnek*: Istennek.

- Minden dologban van több vagy kevesebb. Ez csak akkor jelenthető ki, ha létezik egy mérték, amely ezt a meghatározottságot *tökéletességben* tartalmazza: ez Isten.

- Az értelmetlen dolgoknak egy célkitűző megismerőre van szükségük ahhoz, hogy egy célt képesek legyenek elérni (pl. a nyíl vadászt igényel). A világ célirányos berendezkedésének ezért szüksége van Istenre, mint a *legfőbb irányító*ra, aki a célokat kitűzi.

Isten a világot egészében tökéletesnek teremtetette, így a rossz a világban nem tőle származik. Mivel minden, ami léttel rendelkezik, Istentől ered, a rosszat nem illeti meg tulajdonképpen a lét. TAMÁS ezt ennél fogva *hiányként* határozza meg, mint a távollétét annak a jónak, amelynek egy léthez hozzá kell tartoznia. Ha a rosszat hiányként értelmezik, akkor mindig szükség van egy olyan szubjektumra, melyből hiányzik valami: a jó. A rossz ezért nem emésztheti fel az összes létet, mivel akkor önmagát is megszüntetné.

(Ez a szöveg az SH atlasz Filozófia c. kötetének némileg egyszerűsített változata.)