

A gondviselés problémája a *Summa contra gentiles*ben

SZEILER ZSOLT

BEVEZETÉS

Aquinói Szent Tamás életművében a gondviselésre vonatkozó legterjedelmesebb összefüggő értekezést a *Summa contra gentiles* című munkában találjuk. A mű utolsó előtti, harmadik könyve 163 fejezeten keresztül tárgyalja a gondviseléssel közvetlenül összefüggő kérdéseket. A fejezetek nagy száma is jelzi, hogy a gondviselés tomista doktrínája összetett, sokrétű valóság. Ez az egybefüggő, gondosan felépített traktátus alighanem éppen azért került hátra a mű könyveinek sorában, mert a tárgy szisztematikus kifejtése sok mindent előfeltételez. A gondviselés lényegi vonatkozást hordoz ugyanis az isteni tudás, a teremtés, a teleológia, az isteni törvény és a kegyelemtan területeire. Ekkor, a teljesség igénye nélkül, csupán a legfontosabb témákra utaltunk, említést sem téve arról az óriási tradícióról, mely a gondviselés-problematika tamási felfogása mögött a szellemtörténet kezdeteiig visszamenőleg húzódik meg. Ha csupán Tamásnak a kijelölt művön belül előforduló explicit hivatkozásaira szorítkoznánk, akkor is azt találnánk, hogy szinte alig számba vehető a gyakori utalások száma a görög, római, arab, zsidó auktorokra, középkori mesterekre és persze mindenekelőtt bibliai szakaszokra. E dolgozat kereteit már az is szétfeszítené, ha kimerülne e hivatkozások összesítésében és pusztán történeti, filológiai vizsgálatában. Ez a sokrétű összetettség az oka, hogy vállalkozásunk nem

SZEILER ZSOLT jogász, filozófus, teológus; zsoltszeiler@yahoo.com

A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszéke Életünk története: Aquinói Szent Tamás a gondviselésről és az okosságról címmel, 2011. március 25-én konferenciát szervezett. *Jelen tanulmány az ott elhangzott előadás rövidített szövege. Hálával tartozom Puskás Attilának (PPKE HTK, Dogmatika Tanszék) a kézirat átnézéséért, megfontolt, értékes tanácsaiért, valamint azokért a kritikai megjegyzésekért, melyeket Bakos Gergely OSB (SSZHF, Filozófia Tanszék) a tamási argumentáció érvényességével, aktualitásával kapcsolatban az említett konferencián vetett fel. (Sz. Zs.)*

célozza, hogy a dolog minden aspektusához hozzáférést keressen. Ehelyett a tanulmány kiválaszt három irányt, melyek felől közelítve, ha a probléma egésze nem is, legalább annak *alapjai* részben hozzáférhetővé válnak. Így, miközben ismerteti azt a néhány jól ismert tételt, mely a tamási gondviselés-doktrína lényegéhez tartozik, kísérletet tesz arra, hogy feltárja azokat az alapelveket, melyek a *Summa contra gentiles* gondviselés-konceptiójának egészét rejtetten meghatározták.

1. A FOGALOM MEGHATÁROZÁSA

Amennyiben a hétköznapi nyelvhasználatunkból indulunk ki, gondviselés szó alatt többnyire azt értjük, hogy egy másik embernek gondját viseljük, kielégítve anyagi, érzelmi, szellemi szükségleteit, s ez elmélyülhet egészen a másikkal való teljes sorsvállalásig. A gondviselés szó továbbá kitüntetett jelentésre tesz szert a vallásos élet köznapi kontextusaiban. Így amikor azt halljuk: „gondviselészerű volt, hogy nem késtem le a buszt”, arra gondolunk, hogy ez a közönséges esemény utólag különös jelentőségre tett szert az életpálya egészének perspektívájában, és a beszélő e jelentőséget úgy interpretálja, hogy az eseménynek helye volt Isten róla alkotott személyes tervében.

E nyelvi intuíciók segíthetnek, de egyszersmind félre is vezethetnek minket, amikor immár kifejezetten Tamás koncepcióját kívánjuk megérteni. Az ő spekulatív felfogásában ugyanis a gondviselés szó jelentése sokkal tágabb: felöleli az univerzum *teremtését, létben tartását és célra irányítását* egyaránt. Kézenfekvőnek tűnik tehát, hogy első lépésben az általunk elemzendő műben kutassunk definíció után. Ám ezt hiába tennénk. Tamás a *Summa contra gentiles*ben kontextusról kontextusra vezet minket anélkül, hogy pontos definícióval szolgálna. Ez figyelmeztetésül szolgálhat számunkra: a definíció maga is olyasmi, amihez el kell jutnunk. Olyan eredmény, mely a tradíció különféle irányból érkező hatásaira válaszul áll elénk.

A magyar gondviselés szó értelmében Tamás leggyakrabban a *providentia* latin kifejezést használja. Azonban a *provideo* kifejezés már a klasszikus latinban is hordozta a *prae-video*, az előre látni jelentést, a gondozni, gondoskodni konnotációk *mellett*.¹ Ez a köznapi jelentésből a filozófiai nyelvbe átszűrődött ambivalencia öröklődött tovább azután Boethiuson keresztül Petrus Lombardusig. E látszólag ártalmatlan ambivalencia zavart okoz: voltaképpen szigorú értelemben mire is kell gondolnunk a gondviselés szó hallatán? Isten előretudására, így

¹ *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1968, 1506.

általában az isteni tudásra (*scientia*)? Vagy éppen tevékeny, gondoskodó, világban megnyilvánuló működésére (*cura, executio, gubernatio*)? E két kérdés világosan különböző irányba mutat, egyszersmind azonban logikailag össze is függ.² E kettősség kihívást jelentett a keresztény gondolkodók számára: hogyan mutatható fel a gondviselés fogalmában ez a sajátos különbség és benső egység anélkül, hogy maga a fogalom e feszültségtől inkonzisztenssé válna, vagy világos jelentése elmosódna? A következőkben, csupán nagy vázlatosságban, a Tamást ért legközvetlenebb hatásokra redukáljuk a történeti-fogalmi vizsgáldást.

Petrus Lombardus, a *Szentenciák* írója világosan érzékelve a problémát, jelentős erőfeszítéseket tett a többértelműség feloldására.³ Egészen figyelemreméltó az elegáns megközelítés, ahogyan a magiszter szentenciagyűjteményének első könyvében⁴ az isteni tudásból levezeti a *praescientia, providentia, dispositio, predestinatio* stb. fogalmait. Elemzését kimondatlanul annak az elvnek a keresése vezeti, amely mentén az egyből (az isteni tudás egységéből) a sokaság (*praescientia, providentia* stb.) előáll. Az egységes isteni tudás differenciálódásának alapját az isteni tudás különféle *tárgyi vonatkozásaiban* leli meg.⁵ Így a *providentia* nem más, mint Isten tudása, amennyiben azokra a dolgokra vonatkozik, melyeket kormányoz,⁶ míg az előretudás a jövőbeli dolgokra való vonatkozást hangsúlyozza. A *providentia* tehát világosan más tárgyi vonatkozást jelöl, mint a *praevidentia / praescientia*, ám kettejük az isteni *scientia* alapja képes egyesíteni. Azonban e szellemdús megkülönböztetéseket egy meglepő fordulat zárja: „ám némelykor a *providentia* szót az isteni előretudás értelmében használjuk”.⁷ Ezzel a hagyománynak tett engedménnyel azután át is töri azokat a határokat,

² Összefügg, hiszen valamiféle *prae-conceptio*, azaz a gondoskodás alá vett dolgok előzetes megragadása, anticipatív megértése (*prae-video*) szükségszerű előfeltétele mindenféle gondoskodásnak.

³ Petrus Lombardus műve már csak azért is figyelemreméltó, mert a párizsi egyetem szisztematikus teológiai alaplátványaként szolgált, melyet minden, a teológia fakultáson magiszteri fokozatot szerzőnek kommentálnia kellett, így természetesen Tamásnak is.

⁴ *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV Libris Distinctae*, Editiones collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae), 1971, 254–55. (Tom. I. pars II. liber I. dist. XXXV.)

⁵ Eljárását az emberi megismerés példáján szemléltethetnénk. A „megismerés” kifejezés valamiféle egységes valóságot, egynemű aktivitást jelöl. Ám aszerint, hogy a színekre, hangokra vagy épp gondolatokra vonatkozik, nevezzük látásnak, hallásnak vagy épp gondolkodásnak.

⁶ „Providentia autem est gubernandum”. Lásd *Magistri Petri Lombardi Sententiae*, i. m. 255.

⁷ „Interdum tamen providentia accipitur pro praescientia”. Uo.

melyeket mesteri gonddal épített ki. Nagy Szent Albert, amikor megírja kommentárját a magiszter művéhez, tovább gazdagítja azokat a szempontokat, amelyek alapján az egységes isteni tudásból a *dispositio*, *providentia* stb. fogalmai elkülönülnek. Elemzésében a differenciálás szempontjai közt megjelenik az idő is, ám az elkülönítésnek ez a szempontja nála még homályos, vázlatos marad.⁸ Tamás a *Szentszövegek* vonatkozó szakaszához írt kommentárjában az első ellenvetésre válaszul⁹ egyrészt határozottan elkülöníti egymástól a *providentia* és az *executio* (*gubernatio*) fogalmait, másrészt egyszersmind világos kapcsolódást is teremt a két fogalom között. Ennek a megkülönböztető-összekapcsolásnak a szempontjává az időt teszi meg. Ezek a belátások jutnak később még világosabb alakra a *Summa theologiae* definíciójában:

„A gondviselésre [*cura*] két dolog tartozik: a rend ideája, amit *providentia*-nak és diszpozíciónak nevezünk, és a rend kivitelezése, amit kormányzásnak [*gubernatio*] mondunk. Ezek közül az első örök, a második időbeli.”¹⁰

Bármiképp fordítsuk is a *cura*, *providentia*, *gubernatio* szavakat, teljességgel világos a szövegből, hogy a gondviselés Tamás számára egységes valóság. A *providentia*, azaz Istennek a megvalósítandó célokról alkotott terve örök, s ez mintegy feltételül szolgál ugyanennek időbeli vetületéhez, a kormányzáshoz.

2. A GONDVISELÉS PROBLÉMÁJA A *FILÓZÓFIAI SUMMA* KONTEXTUSÁBAN

E bevezető fogalomtisztázás után a következő kérdés kijelölte irányban indulunk el: hogyan illeszkedik a gondviselés problémája a *Summa contra gentiles* harmadik könyvébe, ill. a mű egészébe? Az ún. „Filozófiai summa” megírásának célja nem tisztázott megnyugtatóan a kutatók között. Sokáig tartotta magát a nézet, hogy a *theologia naturalis* e remekművét Tamás misszionárius rendtársai kérésére írta, misz-

⁸ *Alberti Magni Commentarii in I Sententiarum*, in A. Borgnet (ed.): *Alberti Magni Opera Omnia*, Párizs, 1893, 26. kötet, 185. (Dist. 35. a. 4.)

⁹ I SN d.39. q.2. a.1. ad 1. (A továbbiakban a tamási művekre a bevett rövidítésekkel hivatkozunk: SN= *Scriptum super libros Sententiarum*; ST= *Summa theologiae*; SG= *Summa contra gentiles*.)

¹⁰ ST I. 22.1 ad 2. (Fordítás és zárójeles kifejezések tőlem. A későbbiekben azok a Tamástól vett idézetek, melyek a fordítóra való külön hivatkozás nélküli állnak, a saját fordításaim.)

sziós kézikönyvül az arabok megtérítéséhez.¹¹ Ám aligha gondolhatjuk komolyan, hogy a domonkosok e mű alapján térítettek volna Hispániában. A mű célja ugyanis úgy tűnik nem az, hogy hitet ébresszen a hitetlenben, hanem hogy racionális érvekkel megerősítse a hívőt, és visszaverje a hitet érő támadásokat. Vagyis a mű hívő keresztény alapállásból íródott, és azt hiszem, közvetlenül a hívőkhöz szól, nem pedig a hitetlenekhez vagy a más vallásúakhoz. Mindez persze nem cáfolja azt, hogy egy misszionárius vitáiban jó hasznát vehette e remekműnek.

A mű harmadik könyvének elején Tamás néhány mondatban végigtekinti az addig általa bejárt utat.¹² Tegyük ezt mi is. Az első könyv igazolta Isten létét, s azt, hogy minden más az ő teljességéből származik, azaz Ő a forrás, minden más forrása. Ám a valóság e forrásból való származása nem szükségszerű kiáradás, hanem adomány (*largitur*), amely egy akarattal rendelkező lény szabadságából ered, s ahogyan mi uralmat gyakorolunk azon dolgok felett, amelyek akaratunk folyományai, úgy Isten tökéletes uralommal bír teremtése egész univerzuma felett, azaz Ő a lét egészének egyetemes oka. Ez alkotta a második könyv tematikáját. Mármost minden, ami a cselekvő akaratából származik, a cselekvő sajátos céljára irányul, mivel a cél, azaz a jó az, amelyre az akarat irányul. Voltaképpen ez alkotja immár a harmadik könyv témáját: érvek hosszú, egybefüggő láncolatán keresztül igazolni, hogy Isten minden egyes partikulát csakúgy, mint a teremtett lét egészét saját (azaz az illető dolog) természetének megfelelően mozgat és juttat el végső céljához.¹³ E cél pedig nem más, mint Isten, akihez a teremtmények létük kiteljesedése során közelítenek valamiképp.

E belátások sodrában áll a *Summa contra gentiles* utolsó, negyedik könyve is, amelynek voltaképpen témája Krisztus – az Út –, valamint a szentségek. Figyelemre méltó továbbá, hogy a művet lezáró legutolsó fejezet az univerzum „végzetéről” szól, arról, amikor a feltámadás után (miután minden elérkezett legvégső céljához) a csillagok megszűnnek mozogni, ezzel az univerzum egészében megszűnik a keletkezés és pusztulás. A mű tehát ugyanúgy az *exitus-reditus*

¹¹ HELMUT HOPING: *Weisheit als Wissen des Ursprungs, Philosophie und Theologie in der Summa contra gentiles des Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg, 1997, 34. Továbbá NORMAN KRETZMANN: *The Metaphysics of Theism, Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*, Clarendon Press, Oxford, 1997, 43–47.

¹² SG III. 1.

¹³ Ez a célra-irányítás maga a gondviselés: „Nihil est autem aliud regere et gubernare per providentiam quam movere per intellectum aliqua ad finem. Deus igitur per suam providentiam gubernat et regit omnia quae moventur in finem: sive moveantur corporaliter; sive spiritualiter, sicut desiderans dicitur moveri a desiderato.” SG III. 64.

dinamikus alapszerkezetét mutatja, mint később a *Summa theologiae*. A fejezetek és könyvek látszólag statikus egymásra következését egy vízió irányítja, mely a valóságra úgy tekint, mint a forrásából kiáradó óriási, hömpölygő folyamra, mely „visszafordul” eredetéhez, amennyiben egyre inkább eredete vonásait kezdi el tükrözni, ha mégoly tökéletlenül is. Ha ezt a misztikus víziót – melyet Tamás *Dionüsziosz Areopagitész* olvasása során tesz magáévá – egy hétköznapiabb képben akarjuk megvilágítani, akkor Tamás leggyakoribb hasonlatához, a kézműves példájához kell fordulnunk. A *reditus*, a „visszatérés”, nagy teleologikus dinamikája ugyanis szemlélhető abban a folyamatban is, ahogyan egy kézműves létrehozza remekművét. E példa egyszersmind mintegy elővételező egybefogása mindannak, amit az alábbi elemzések a gondviselés kapcsán kifejtenek majd.

A produktív folyamat során a mű alkotója folyamatosan egy cél eszméjét követi, azt, amire az illető dolog szolgálni fog. Eközben a mester mozdulatai folyamatosan a dolog természete által meghatározottak. *Együttműködik és takarékosan* bánik annak anyagával, s ez az együttműködés a mesterműben olyan tökéletes, hogy a művész a formát mintha csupán elővezetné magából az előzetesen adott anyagi dologból. A mestermű tehát voltaképpen az előzőleg adott kiteljesedése.¹⁴ Ez a kiteljesült forma, *entelecheia* a dolog célja, amely valamiféle funkcióban áll, mely sajátos értelmét adja. Egyszersmind azonban a létrejött mű, homályosan és elmosódottan ugyan, de létrehozója arcvonásait is tükrözi. Minél tökéletesebb, minél művészibb ugyanis egy mű, annál világosabban rajzolja ki alkotójának vonásait. Tamás e képpel összhangban azt gondolja, hogy a valóság visszatérése Istenhez azt jelenti, hogy a dolgok létükben valamiképpen Isten hasonlóságát jelenítik meg. Azzal, hogy léteznek és létükben megmaradni töreksenek, az öröklétet mintázzák.¹⁵ Sőt, mindezt úgy teszik, hogy természetüket másokkal megosztják, azaz maguk is okként, forrásként szolgálnak mások számára, így mintázva Isten önközlését, a teremtést.¹⁶ Intellektuális teremtményeit pedig Isten még bensőbb közösségre hívja, saját szellemi életében részesítve őket.

Voltaképpen e két téma alkotja a harmadik könyv első felét: azaz egyrészt a dolgok célirányos működésének bizonyítása *általában* (1–37 fejezetek), majd

¹⁴ Szükségtelen hangsúlyoznunk, hogy e kép szigorú értelemben csupán a fenntartás és végbevétel fázisaihoz illeszkedik pontosan, a teremtéshez azonban – az előzetesen létező anyag hiánya miatt – nem. Ám ez nem akadályozta Tamást abban, hogy e modell heurisztikus előnyeit folyamatosan kihasználja koncepciója kifejtése során.

¹⁵ SG III. 65: „inquantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum.”

¹⁶ SG III. 70.

az emberi (és angyali) létezés *speciális* céljának igazolása (38–63 fejezetek). A valóság teleologikus szerkezetének demonstrálása után immár a gondviselés tulajdonképpeni problémája kerül elő, amely a harmadik könyv második felét alkotja. Ez az előbb bemutatott struktúrát ismétli meg. Az első rész (64–110) az univerzális gondviselés *generális* viszonyait, azaz a dolgok célra irányítását, míg a fennmaradó rész a *speciális* gondviselés, azaz az isteni kormányzás emberi vonatkozásait tárgyalja. Ez utóbbi, speciális gondviselés-tematika végül ismét két részre oszlik. A 146. fejezetig tartó szakaszok az isteni törvényt, míg a könyv végéig tartó, fennmaradó rész a kegyelemnek az ember akarati működésében játszott szerepét tárgyalja. E két utóbbi téma felbukkanása nem meglepő, ha szem előtt tartjuk, hogy Tamás számára a gondviselés teleologikus rend, amely a fizikai, illetve szellemi működéseket egy cél mentén rendezi. A törvény maga is ilyen teleologikus, cél-kijelölő struktúra, akár a természeti törvényt, akár a nyilvánlatkoztatott törvényt tekintjük. Isten azonban a törvénykövetést a kegyelem adományával is segíti. Tamás szerint ugyanis a kegyelem maga is olyan forma (gondoljunk például a hit adományára), amely az akarati működést segíti egy végcélra (az üdvösségre) irányítani. Ez a befejező szakasz látszólag tisztán teológiai, kegyelemtani fejtegetéseket tartalmaz, s úgy tűnik, kevés rokonságot mutat a könyv elejének argumentatív szerkezetével. Ám ez csak első látásra tűnhet így. A könyv eleje a gondviselésre jellemző teleologikus összefüggéseket a teremtésből mint oksági hatásból vezeti le. A gondviselés ugyanis Tamás szerint a következő három struktúra egysége: teremtés, fenntartás, célra-irányítás. A kegyelemtani rész ugyanezeket a viszonyokat tükrözi vissza: a kegyelem mintegy teremt, amennyiben új formával ajándékozza meg az embert.¹⁷ Ez az új forma az emberi cselekvést megőrzi, fenntartja a jóban.¹⁸ Végül a kegyelmi forma adományának egész értelme nem más, mint az üdvösségre irányítás.

E példán is világosan belátható a könyv szerkesztésének elve: a generális, az egész valóságot jellemző mintázatok leírásai megelőzik a speciális struktúrák bemutatását, hogy azután a generális jellegzetességek speciális összefüggésekben reflektálódjanak, mintegy kiteljesedve azokban. Tamás a gondviseléssel kapcsolatban többször használ zenei hasonlatokat. Engedtetsek meg, hogy a mű kompozíciójához magam is zenei hasonlaltal közelítsek. A generális és a speciális egymást váltó nagy témái úgy ismétlődnek a harmadik könyvben, mint ahogyan egy szimfóniában egy kezdeti egyszerű dallam később újra és újra megismétlő-

¹⁷ SG III. 150.

¹⁸ SG III. 155.

dik. Ugyanaz a dallam transzponálódik ugyanazokkal az arányokkal, újabb és újabb szólamokkal kiegészülve. Figyelemreméltó e szerkesztés takarékosága. Annál is inkább, mivel a mű kompozíciójának terve értelemszerűen megelőzte a tulajdonképpeni problémák kifejtését, s ezért annak elvei valamiképp a problémák alaposabb megértéséhez is hozzásegíthetnek.

A könyv szerkezetét egyrészt az általános és a specifikus sajátos peripatetikus logikája szervezi. A peripatetikusok szerint ugyanis a *nem* (*genus*) fogalma (pl. állat) meghatározatlanul magában foglalja az alárendelt *faj* (pl. ember) sajátságait is.¹⁹ És fordítva, a speciálisabb struktúrákban valamiképp visszatükröződnek a generikus viszonyai, ahogy például a „sorrendben későbbi” négyszögben megvan a „korábbi” háromszög.²⁰ Másrészt, mint azt említettük, a generikus-specifikus struktúrák a kegyelemig ívelnek. E konstrukció mögött joggal feltételezhetjük a kegyelemtani elv, a *gratia supponit et perficit naturam* tomista princípiumát. A kegyelem mintegy előfeltételezi a természet generális adottságait, azokat tökéletesítve, célba juttatva. S tegyük rögtön hozzá: valamiképp a természet mintázatai sejlenek fel a kegyelem sajátos viszonyrendszerében is. Amennyiben az eddigiek helytállóak, a mű szerkezetét az iménti két elv sajátos együttállása, együttes érvényre juttatása alakította. De ennél egy lépéssel még tovább mehetünk. E két princípium mögött ugyanis – mintegy közös gyökerükként – kitapintható még egy végső, tovább nem elemezhető radikális norma is, melyet jobb elnevezés híján „parszimónia elvnek” nevezhetnénk.²¹ A dolgokkal és a magyarázatokkal való takarékoság ugyanis a bölcs jellegzetessége. A bölcs pedig semmit sem tesz hiába.²² Mivel pedig az arisztotelészi-platóni gondolkodásban a

¹⁹ E belátásokat a *porphyrioszi* logika közvetítette Tamás számára: „bármi, ami benne van a speciesben, benne van a genusban is, de nem meghatározottan”. Lásd AQUINÓI SZENT TAMÁS: *A létezőről és a lényegről*, Helikon, Budapest, 1990, 59, ford. Klima Gyula.

²⁰ *De anima* 414b 30. Magyarul lásd ARISZTOTELÉSZ: *Lélektanfilozófiai írások*, Akadémiai, Budapest, 2006, 42, Steiger Kornél fordítását átdolg. Brunner Ákos és Bodnár István.

²¹ Az angolszász terminológiában ez a tudomány-metodológiai elv a *principle of parsimony* néven ismert, s különféle megfogalmazásai voltaképp *Ockham borotvájának* variánsai. Történeti és analitikus érvényéhez lásd ROBERT PASNAU: *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge UP., Cambridge, 2002, 178–179.

²² SG III. 69: „Contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis.” Ha ugyanis a bölcs hiába tenne valamit, azt ok nélkül, azaz oktanul tenné. Ugyanennek az elvnek más megfogalmazásai: „Quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est si per multa fiat” (SG III. 70). Továbbá: „quod potest compleri per pauciora principia, non fit per

természet maga is a bölcsesség, az értelem műve, a természet ugyanígy semmit nem tesz feleslegesen. Azaz az ontológiailag (és logikailag) „későbbiek” mindig korábbi, meglévő adottságokon épülnek ki. Ezért Tamás szerint Isten maga is takarékosan jár el gondviselő tevékenysége során, amennyiben a *providentia* céljait a meglévő teremtett természetet felhasználva éri el. Isten nem teremt új struktúrákat a valóság célba juttatásához, hanem a meglévők lehetőségeit teljesíti be. Ezzel a belátással pedig, melyhez a mű szerkezeti elemzése vezetett el, immár a tamási gondviselés-problematika centrumát alkotó *concurus divinus* gondolatához jutottunk.

3. A *CONCURUS DIVINUS* ÉS A VILÁGBAN LÉVŐ ROSSZ PROBLÉMÁJA

Az általános, szerkezeti elemzések után most két, a gondviselés lényegéhez legszorosabban kapcsolódó problémát választunk ki. Pontosabban e két téma felmerülését maga a dolog kényszeríti ki: a *concurus* témájához az eddigiek vezettek el szükségképp, az „isteni együttműködés” kérdéskörének megközelítése pedig elkerülhetetlenül a rossz problémájába torkollik. A *concurus*, az isteni együttműködés klasszikus tétele, Tamásnál a következő kérdés formájában vetődik fel: *Hogyan származhat ugyanaz a hatás egyszerre Istentől és a teremtménytől? Azaz, miképp származhat a gondviselés eredménye egyszerre Istentől és a teremtményektől, Istentől és a természetes folyamatoktól? Lássuk, hogyan közelít Tamás a problémához:*

„Mármost bármely cselekvő esetében két dolgot kell tekintetbe vennünk, ti. magát a dolgot, ami cselekszik [*agit*] és az erőt, ami *által* cselekszik. A tűz például a hő által melegít. Az alacsonyabb rendű cselekvők ereje [*virtus*] pedig a magasabb rendűek erejétől függ, amennyiben a magasabb rendű cselekvő azt az erőt szolgáltatja az alacsonyabb rendű cselekvő számára, mely által működik; vagy fenntartja benne azt, vagy cselekvésre használja fel, ahogyan a kézműves a szerszámot a megfelelő hatás kifejtésére használja.”²³

plura” (ST. I. 2.3. arg 2.). Ez az általános skolasztikus módszertani elv kapta később a híres „Ockham borotvája” (*Ockham's razor*) elnevezést.

²³ SG III. 70.

A kézműves tevékenysége Tamás leggyakoribb paradigmája. Ezt a mintát alkalmazzuk, amikor elvont metafizikai összefüggéseket akar érthetőbbé tenni, vagy éppen a gondviselés összetett mechanizmusait szeretné egyetlen képben összefoglalni. Milyen viszonyokat tár fel példának okáért a kőfaragó és annak kalapácsa? Amikor a kőfaragó kezébe veszi kalapácsát, kezének lendülete (*virtus*) az, amelynek erejében az eszköz kifejtheti a *saját* természetének megfelelő hatást, megvalósíthatja sajátos, rá jellemző működését. A kalapács természetesen képtelen önálló hatáskifejtésre: mozdulatlanul hever a műhely szegletében egészen addig, míg a mester mozdulatai életre nem keltik.²⁴ Mégis, különös volna azt mondani, hogy amikor a kőfaragó kalapácsával kettétör egy kötömböt, e hatás egyedül kezének rutinosan végrehajtott mesteri mozdulatán múlnék, utóvégre a megfelelő hatás *egyaránt* köszönhető a hibátlan mozdulatnak és az eszköz acélos nehézségének, alkalmas voltának, lényegének.²⁵ Másfelől azonban, a kalapács voltaképpen a mester kezében lesz azzá, ami. Azzal nyeri el azt a működést, melyben létének értelme áll, hogy a kéz mozgásba hozza. Olyan egybeeséssel találkozunk hát, amelynek esetében a kőfaragó célja és a kalapács funkciója (célja) egy és ugyanaz: a kő megmunkálása. A kőfaragó (elsődleges ok) e célt a kalapács (másodlagos ok) természete, lényege révén éri el, s ugyanígy a kalapács voltaképpen ebben a tevékenységben valósítja meg saját létének lehetőségeit. Aligha találnánk egyszerűbb és világosabb képet annak megvilágítására,

²⁴ Az eszköz „élettelensége” természetesen nem azt fejezi ki, hogy a szerszám csak a használatban nyerné el a lényegét. A sarokban heverő kalapács természetesen léttel és lényeggel rendelkező konkrét dolog (első teljesültség), ám csak a cselekvésben képes kibontakoztatni saját, tulajdonképpen működését (másodlagos teljesültség), s ebben a hatáskifejtésben áll tulajdonképpen tökéletessége.

²⁵ Tamás nagy arányérzékkel, két szélsőséges filozófiai álláspont között egyensúlyoz a másodlagos okok viszonylagos önállóságának körülhatárolásakor. Teista gondolkodóként természetesen kizárja azt a lehetőséget, hogy a létezők egyedüli okai volnának saját működésüknek. Másfelől bölcsen elhatárolja magát attól – az arab és egyes zsidó gondolkodóknak tulajdonított – fundamentalista megközelítéstől is, mely a létezőket megfosztaná saját működésüktől. Eszerint minden működés egyedüli és kizárólagos oka Isten volna. Így például, amikor a tűz felmelegít valamit, akkor valójában ezt nem maga a tűz teszi, hanem közvetlenül Isten teremti meg a meleget a tűz megjelenésekor. Tamás középutas megoldása a dolgoknak *saját* oksági hatást és *saját* működést tulajdonít abban az értelemben, hogy az első ok erejében a dolgok képesek rájuk jellemző működéseket kifejteni, s eközben saját tökéletességüket (létüket) másokkal megosztani. Lásd SG III. 69–70.

hogy a gondviselés nem mássá teszi a dolgokat és az embert, hanem tulajdonképpen lényegükbe juttatja őket, amennyiben arra irányul, hogy saját, még kifejtetlen lehetőségeiket megvalósítsák. Az elsődleges ok és a másodlagos okok együttműködése azonban további előnyöket is ígér a gondviselés-problematika egészére nézve. Először: azzal, hogy Tamás fenntartja a másodlagos okok működésének viszonylagos önállóságát, képes érvényre juttatni az egész elsődlegességét a résszel szemben. Másodszor: azáltal, hogy a másodlagos okoknak saját oksági befolyást tulajdonít, lehetővé vált, hogy Istentől távol tartsa a közvetlen felelősséget a világban lévő rosszért.

Az egész java, ti. az univerzum mint *egész* tökéletességének gondolata, alapvető a gondviselés és a rossz világbeli jelenlétének megértése szempontjából. Tamás számára az igazi tökéletesség a sokféleségben, a változatosságban van. Első szisztematikus teológiai művében felteszi a kérdést,²⁶ vajon Isten teremthetett volna-e tökéletesebb univerzumot, mint amit teremtett, s ennek kapcsán számot vet a következő ellenvetéssel is: két jó dolog tökéletesebb, mint pusztán egy, továbbá két tökéletesebb összegéből nagyobb tökéletesség származik. Így két angyal összessége tökéletesebb, mint például egy angyalé és egy kavicsé. Tamás érdekes választ ad a kézenfekvő ellenvetésre. Az az univerzum, amely többféle létező közösségből áll, tökéletesebb, mint amelyben csak egyfajta tökéletesség van, még ha ez abszolút értelemben tökéletesebb is.²⁷ Az univerzum tehát, melyben angyalok is és más (kevésbé rangos) természetek is helyet kapnak, a maga összességében tökéletesebb, mint az, amelyben csak tökéletes szellemi lények léteznének. Az univerzum, mint egész tökéletessége ugyanis részeinek sokféleségében áll, amely révén a jóságnak különféle fokozatai lelhetők fel benne.²⁸ Innen már csak egy lépés, hogy a rossz is helyet kapjon a változatosság univerzumában, ugyanis a rossz nem más, mint a jó hiánya, pontosabban valamely jó (tökéletesség) fogyatkozása. Az a világ tehát, amelyben a rossz is jelen van, a nagyobb diverzitás, a nagyobb változatosság felé mozdul el, ilyen módon tökéletesebb, mint az, melyet a jóság valamely teljesen egysíkú, homogén eloszlása adna.²⁹ Tegyük gyorsan hozzá: a tökéletesség különböző fokozataiban Tamás

²⁶ 1 SN d.44 q.1 a.2.

²⁷ Így például az angyalok természete (genusza) abszolút értelemben tökéletesebb, mint bármely összetett (anyagi) szubsztanciák alkotta genusz vagy faj.

²⁸ 1 SN d.44 q.1 a.2. ad 6.

²⁹ Vö. SG III. 71: „si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum: quod manifeste perfectioni derogat creaturae. Gradus autem bonitatis superior est

hierarchiát, azaz *rendet (ordo)* lát, a tamási diverzitás univerzumát tehát nem a kaotikus sokaság véletlen szülte változatossága, hanem a dolgok különféle tökéletességi fokainak hierarchikus, rendezett sora adja. Nem állítom, hogy e gondolat támadhatatlan, s hogy vele szemben csak egyetértő helyeslésnek volna helye. Ám plauzibilitását jelentősen növeli, ha hozzátesszük azt is, hogy a domkos magiszter univerzumában a létezők nem csupán hierarchikus rendet, hanem *kommunikatív* rendet is alkotnak.

Tamás a *concursum* révén igazolta, hogyan képesek az egyes létezők a rájuk jellemző „önálló” hatáskifejtésre az első ok erejében. A hatáskifejtés, az okozás antiközépkori fogalma azt jelenti, hogy ha azt mondom 'A dolog hat B-re', akkor az annyit tesz, hogy 'A közli B-vel sajátos természetét'. Amennyiben tehát a valóság oksági láncok szövete, akkor a valóság szövetét az a *kommunikáció* alkotja, ahogyan az egyes létezők egymással megosztják természetüket. Tamás víziójában tehát a valóság nem tökéletlen partikulák végtelen halmaza, s nem is pusztán hierarchikusan szervezett véges sokféleség, hanem kozmoszunkban az egyes véges létezők kölcsönösen gazdagítják egymást azáltal, hogy kölcsönösen megosztják egymással természetüket, így téve az univerzum egészét tökéletessé és istenarcúvá, hisz mindeközben valamiképp Isten sajátos tevékenységét, a teremtést mintázzák.³⁰ Ez magyarázza, hogy Tamás az egész javát előnyben részesíti a rész jóságával szemben. Mint írja:

„Az egész java felülmúlja a rész javát. A kormányzó gondosságához [*providum*] tartozik ugyanis, hogy az egész gyarapodása végett ne nézze a rész javának fogyatkozását. Mint ahogy a kőműves föld alá rejtje [*abscondit*] az alapot, hogy szilárddá tegye a ház egészét. Ám ha az univerzum bizonyos részeiből elvételnek a rossz, az univerzum tökéletessége jócskán megfogyatkoznék, mivel szépsége a rossz és a jó dolgok rendezett találkozásából emelkedik ki. A rossz a jó fogyatkozásából áll elő, a kormányzó előrelátása révén [*providentia gubernantis*] a rosszból mégis bizonyos jó származik, mint ahogy a csend közbeiktatása is széppé teszi a dallamot.”³¹

ut aliquid sit bonum quod non possit a bonitate deficere: inferior autem eo est quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit.”

³⁰ SG III. 70.

³¹ SG III. 71.

Ha elvétetnék a rossz – írja Tamás –, az univerzum tökéletessége jócskán megfogyatkozna. Azzal, hogy az aquinói magiszter igazolta a másodlagos okok viszonylagos önállóságát, képessé vált a tökéletlenség, a hiány, a rossz gondolatát anélkül magyarázni, hogy ezt valamiképp az abszolút tökéletességre, Istenre kellene visszavezetnie, éppen tökéletességét csorbítva ezzel. Tamás a probléma újplatonikus megoldási kísérletéhez³² fordul, amely egyszerű és világos megoldással kecsegtet. E megközelítésben a fogyatékoságot, amely egy okozati sor végén előáll, a másodlagos okok fogyatékoságára kell visszavezetnünk.³³ A világban lévő tökéletlenségért nem az első ok felelős, hanem a közvetítők végesége. Vagyis a kőfaragó szobrának egyenetlenségei nem a kőfaragó tervének (*providentia*) fogyatékoságából, de nem is a kivitelezés (*gubernatio*) hibájából adódnak, hanem az eszköz szükségszerű fogyatékoságaiból.³⁴ Nem azért létezik tehát rossz, mert Isten szándéka, akarata erre irányult. Isten előre látja a rossz tér-időbeli felbukkanását, de maga a rossz nem szándékolt általa. Ez alapállás két markáns tétel kimondására sarkallja Tamást, melyek első látásra akár ellentmondónak is látszhatnak:

1. A rosszra nem irányul cselekvés. Sem Isten gondviselő cselekvése, sem pedig a teremtményi működés. Ugyanis minden cselekvés és minden természeti folyamat szükségképp valami jóra és létezőre irányul.³⁵

2. Nem tartozik a gondviselésre, hogy a világban meglévő rosszat megszüntesse.³⁶

Noha a gondviselés feladata a meglévő jó fenntartása és kiteljesítése, az nem tartozik céljai közé, hogy a meglévő fogyatékoságokat teljességgel száműzze a valóságból. Ez ugyanis egybeesne a másodlagos okok önállóságának felszámol-

³² A prokloszi ihletettségtől *Liber de causis* című, pseudo-arisztotelészi művön keresztül recipiálva e hatásokat.

³³ A tanulmányban egyedül az ontológiai értelemben vett rossz problémáját tárgyaljuk, az erkölcsi rossz kérdése eltérő megfontolásokat igényel. Az erkölcsi rossz megközelítéséhez lásd Tamásnak a rossz problémájáról megtartott (*De malo*) disputációját.

³⁴ Vö. SG III. 71.

³⁵ SG III. 3.

³⁶ SG III. 71: „Igitur non pertinet ad divinam providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono.”

lásával. Ha ugyanis a valóságból elvételnek a rossz, az azt jelentené, hogy a valóság épületének „kötőanyagát” adó másodlagos okság hatóképessége veszne oda, mely révén az egyes létezők természetüket egymással megosztva, részt vesznek a valóság rendjének, szépségének folytonos megteremtésében.

Ahogy a kőműves föld alá rejtje az alapot, hogy szilárddá tegye a ház egészét... Szemünk előtt áll egy gyönyörű gótikus épület, ég felé törő bátor íveivel, fehér, tündöklő falaival, s termeit átjárja a fény. Ám alapzata, mely rejtve a föld alatt húzódik, olyan robusztus, formátlan kövekből épült, amelyeket a kőfaragók félredobtak. Ám az építőmester erre ügyet sem vet, hiszen amíg az épület áll, az alap tökéletlensége el van rejtve a tekintet elől... Szokás úgy tekinteni a keresztény gondolkodás rossz-felfogására, mint ami merő látszattá nyilvánítja a rosszat. Nos, a tamási sorok értelme minden, csak nem a rossz látszattá nyilvánítása. Ereje éppen abban van, hogy kifejezésre juttatja: a rossz nagyon is jelen van a valóság épületében. Egyfajta „teherviselő elem”, amennyiben a valóság alapszerkezetének, kommunikatív struktúrájának szükségszerű folyamánya. Az, hogy a rossz a sötétségben húzódik meg, nem azt jelenti, hogy merő látszat, hanem hogy lényege a *formátlanság*. A keletkezés és pusztulás univerzumában lévő rossz, így vagy úgy, de az anyagisággal áll összefüggésben, közelebbről pedig a *privációval*, azaz a hiánnyal, a strukturálatlansággal, a formától való megfosztottsággal.³⁷ A rossz nem látható önmagában: a priváció, azaz a forma hiánya csak a forma megléte felől tűnik szembe. Hogy a kiszáradt mag egy terebélyes tölgy beteljesületlen ígérete maradt, azt csak a kifejlett növény látványa teszi számunkra világossá. Hogy a vakság rossz, arról csak azáltal tudunk, hogy előbb többé-kevésbé részt nyertünk a látók közösségében, legalábbis megértve a látás erejét.

A rossz tehát egyrészt nem elsődleges a létezés rendje felől (ontológiailag), hiszen a forma hiányán – ha úgy tetszik, a nemléten – alapul, másrészt nem elsődleges a megismerés természetes működését tekintve (ismeretelméletileg) sem, hiszen a rossz tapasztalata valamiként előfeltételezi a teljesség, az *egész* előzetes adottságát. Ám az, hogy valami nem elsődleges adottság, nem jelenti egyúttal, hogy merő látszat volna. A sötétség – a fény hiánya – nem merő látszat, pusztá káprázat, még ha felbukkanásának lehetősége a fény előzetes tapasztalatán nyugszik is. Mi több, Tamás felhívja figyelmünket arra, hogy a rossz jelenléte a hold alatti (az anyagi) világban *bizonyos értelemben* szükségszerű. A keletkezés és pusztulás régiójában ugyanis az anyag szükségképp többféle formával áll vonatko-

³⁷ „...a matéria és a priváció azonosak, de fogalmukban különböznek.” Lásd AQUINÓI SZENT TAMÁS: A természet princípiumairól, in id.: *A létezőről és a lényegről*, i. m. 85.

zásban, ám aktuálisan csak egyet fogadhat be. Ám amint megszületik egy anyagi forma, szükségképp elenyészik egy másik, s ennek megsemmisülése új lehetőségeket nyit meg az újabb létezési módok felé. Egy szék felületének ugyanazon része nem lehet egyszerre fehér is és fekete is. Amint fehérré lesz, a fekete átadja helyét ellentétének. Az, hogy az egyik forma léte kizárja a másikat, a végesség következménye, és ennek elkerülhetetlen folyamánya a pusztulás.³⁸

Ám ha elvételnek a rossz, az univerzum tökéletessége is jócskán megfogyatkoznak, mivel szépsége a rossz és a jó dolgok rendezett találkozásából emelkedik ki – olvastuk az imént. Láttuk, hogy a rossz ismeretelméletileg sem elsődleges. Ezzel nem áll ellentétben az, hogy a valóságban, mindennapi életünkben a jó és a rossz együttes kontextusát tapasztaljuk. A házunk mellett álló fenyő szépségét nem csorbítja az, hogy zöld ágait itt-ott elszáradt gallyak tarkítják. Sőt létének szépségéhez ez valamiképp hozzátartozik, amennyiben sajátos ritmust, mintázatot nyújt a tekintet számára. Tamás szerint abból a tényből, hogy a másodlagos okok miközben megosztják természetüket egymással szükségképp meglévő formákat törölnek el, valamiféle jó származik. Hiszen ezáltal a szemlélő a valóság kommunikatív szövetében mintázatokot, *rendet* fedezhet fel. Észreveszi, hogy a jó és a rossz hullámozása nem esetleges, hanem valamiféle célt követ. A cél megpillantása pedig nem más, mint az egész megpillantása, az egész megpillantása pedig az értelem, az értelmesség megragadása. Tamás meggyőződése, hogy a vizsgálódó természetes értelem ebben a rendben megpillanthatja a szépséget, a gondviselés fényét. Természetesen ezt a belátást a hit fénye még inkább teljessé teszi. A hit nem hogy elvenne a valóság egységének és a gondviselés rendjének tapasztalatából, hanem éppen hogy hozzásegít a valóság *teljesebb értelmének* megragadásához, a gondviselés teljesebb megértéséhez. Azt hiszem,

³⁸ Tamás kétféle értelemben beszél rosszról. Különbséget tesz (a) az abszolút értelemben vett rossz (*malum simpliciter*) és (b) az aspektusfüggő rossz (*malum secundum quid*) fogalma között. Az előbbi értelemben akkor nevezünk valamit rossznak, ha valami olyasmi hiányzik az illető dologból, aminek természete szerint meg kellene lennie (így hiányzik a látás természetes adottsága a vakság esetében). Ezzel szemben a rossz relatív értelme a keletkezés és pusztulás szükségszerűségéhez kötött. A víz jelenléte eltörli a tűz formáját, s a tűz természete szerint felemészti a házat. Ám az, hogy a víz rossz, csak a tűz perspektívájából helytálló, ahogy az, hogy a tűz pusztító és rossz, a ház pusztulása felől igaz csak. Lásd *De malo* 1 ad 1, SG III. 6. Lásd továbbá a következő sorokat: „Ex hoc autem quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio et *malum* in rebus: cum, propter contrarietatem et repugnantiam quae est in rebus, una res sit alterius corruptiva.” SG III. 71.

mindebből világossá vált, hogy a meghökkentő kifejezés: *A kormányzó gondosságához (providum) tartozik, hogy az egész gyarapodása végett ne nézze a rész fogyatkozását*, nem machiavellista fordulat. Egyszerűen az egész, az értelmesség elsőlegességét mondja ki. Ezért teszi hozzá Tamás a következő sorokat iménti idézetünkhöz:

„Ezáltal cáfoltuk meg azok tévedését, akik azért tagadták Isten létét, mert a világban rossz dolgokat láttak meggesni. Így Boethius *A filozófia vigasztalása* első könyvében bemutat egy filozófust, aki ezt kérdi: *Ha Isten létezik, miért a rossz?* Ám épp fordítva kellene érvelni, ti. így: ha létezik rossz, van Isten. Nem lenne ugyanis rossz, ha a jó rendje (aminek hiánya a rossz) nem volna. Ha tehát nem volna Isten, akkor e rend sem volna.”³⁹

E sorokban Tamás gondolkodói radikalitása nyilvánul meg: a végigvitt gondolatmenet végén minden átfordul. Az értelem előbb érveket keres a gondviselés mellett, a világunkban tapasztalt rossz keltette horrortól visszavetve. Amint azonban az intellektus a rossz nyomába ered, s a problémát az alapokig feltárja, új perspektíva nyílik számára annak belátásával, hogy a rossz szükségképp előfeltételezi a jót, a rendet. Rend pedig nem létezhet rendezés (*gubernatio*), így Gondviselő Isten nélkül. A kezdeti védekezés szűkössége utóbb így ölti magára egy istenértv nehézvértetét.

³⁹ Uo.