

A lemondás diadala: a hátrányelv Aquinói Tamásnál (*Summa contra gentiles* I, 6.)

Borbély Gábor

Summa contra gentiles: az ellenfelek és a szöveg címe

A *Summa contra gentiles*-t¹ Aquinói Tamás Párizsban kezdte el írni 1259-es itáliai utazását megelőzően, vélhetőleg 1258–1259-ben,² és valószínűleg 1265 szeptembere előtt fejezte be Orvietóban.³ A terjedelmes, négy könyvre osztott szöveg (325 820 szó)⁴ először a természetes ész segítségével belátható (I–III. könyv), azt követően pedig a természetes ész képességeit meghaladó teológiai állításokat vizsgálja (IV. könyv).

¹ A cím elterjedtsége miatt — az alábbiakban részletesen ismertetett problémák ellenére — a továbbiakban így fogok utalni a műre. A lábjegyzetekben a mű rövidítése: SCG, az ezt követő római szám a mű adott könyvére, az arab szám pedig ezen belül a megfelelő fejezetre utal. A latin szöveget a kritikai kiadás alapján idézem: *Summa contra gentiles cum commentariis ... Ferrariensis. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M.*, vols 13–15. Róma 1918–1930, mégpedig a következőképpen: Leonina, kötetszám, oldalszám. A *Summa theologiae*-re STh rövidítéssel fogok utalni, majd a szakirodalomban bevett módon megadom a könyv, a quaestio és az articulus számát. A Szentencia-kommentár (*Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*) rövidítése: Super Sent. A további Aquinói Tamás-művekre vagy a teljes címükkel, vagy értelemszerű rövidítésekkel utalok. Aquinói Tamás művei — egyéb, kiválóan használható segédletekkel — megtalálhatók a következő URL-címen: <http://www.corpusthomicum.org/>.

² Az itáliai utazás időpontjának meghatározása nehézségekbe ütközik. Erről, valamint a *Summa contra gentiles* I, 1–53. keletkezésének valószínű időpontjáról ld. Saint Thomas d’Aquin: *Somme Contre les gentils. Introduction par René-Antoine GAUTHIER O.P.* Editions Universitaires, Paris 1993. 10–18, 22, 122, 173 és 179.

³ GAUTHIER (2. jz.) 108, 130, 179; Marie-Dominique CHENU: *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin.* Institut d’Études Médiévales-Vrin, Montréal — Paris 1950. 250–251; James A. WEISHEIPL: *Friar Thomas D’Aquino. His Life, Thought, and Work.* Blackwell, Oxford 1974. 144–145; Simon TUGWELL O.P.: *Albert and Thomas. Selected Writings.* (The Classics of Western Spirituality) Paulist Press, Mahwah, NJ 1998. 251; Fernand VAN STEENBERGHEN: *La philosophie au XIII^e siècle.* Publications Universitaires, Louvain 1966. 318; Jean-Pierre TORRELL O.P.: *Aquinói Szent Tamás élete és műve.* Ford. Kovács Zsolt. Osiris Kiadó, Budapest 2007. 174–179; Brian DAVIES: *Thomas Aquinas’s Summa Contra Gentiles. A Guide and Commentary.* Oxford University Press, Oxford 2016. 8–9. Néhány kutató Tamás második párizsi magisztériumának idejére (1268–1272) teszi a mű megírását, ám ezt az álláspontot a többség elveti. Az eltérő datálással kapcsolatban lásd Petrus MARC: „Introductio”, in *S. Thomae Aquinatis Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium.* Marietti, Torino 1967. Vol. 1; valamint ez utóbbihoz kapcsolódóan Thomas MURPHY: „The Date and Purpose of the Contra Gentiles”, *Heythrop Journal* X (1969) 405–415.

⁴ GAUTHIER (3. jz.) 38. Hivatkozással az *Index thomisticus* adataira.

Annak dacára, hogy a mű felépítése, a tárgyalt problémák és Tamás álláspontja is világos, a szöveg egészének rendeltetését illetően jelentős nézetkülönbségek mutatkoztak a kutatók között.

A leginkább vitatott kérdés arra vonatkozik, hogy miként azonosíthatók Tamás ellenfelei a műben. A mű ugyanis úgy tűnik, hogy valakik ellen íródott. A teljes mű bevezetésének tekinthető részben,⁵ ahol Tamás azt a „módot és rendet” tárgyalja, amelynek megfelelően előrehalad, néhány rövid bekezdésen belül hatszor szerepel az „ellenfél” (*adversarius*) szó, és azután a terjedelmes mű egészén belül számos olyan álláspont kerül kifejtésre, vagy legalábbis történik rá utalás, amely szembenáll Tamáséval.

Régóta vitatott továbbá az a kérdés is (elsősorban annak a legendának köszönhetően, amely szerint a mű misszionáriusok számára írt kézikönyv lett volna),⁶ hogy miként azonosítható a mű célközönsége, és — a fentiekkel összefüggésben — milyen szándékkal írta Tamás a művet.⁷

A problémák részben abból erednek, hogy a szövegnek nem maradt fenn olyan címe, ami bizonyíthatóan magától Tamástól származnék. Az első kérdésre (hogyan azonosíthatóak Tamás ellenfelei) az a cím, amelyet a legszélesebb körben használnak, nem nyújt megfelelő választ. A *Summa contra gentiles* (A teológia összefoglalása a pogányok ellen) már 1272 és 1276 között megjelenik a mű párizsi, Guillaume de Sens könyvsokszorosító műhelyében megtalálható letéti példányára (*exemplar*) történő utalással és a kéziratok egy csoportjának záró passzusa (*explicit*) is tartalmazza.⁸ Nem valószínű ugyanakkor, hogy magától Tamástól származnék.⁹ A mű első fejezeteiben ugyanis azt olvassuk, hogy Tamás az igaznak tekintett teológiai és filozófiai állítások bemutatása és elemzése révén az ezekkel ellentétes állítások („tévedések”) cáfolatát kívánja adni. Ezeknek a tévedéseknek azonban nem csupán azok a szerzői, akiket Tamás „pogányoknak” (*gentiles*) nevez.¹⁰

⁵ TORRELL (3. jz.) 184, 50. jegyzet: az első kilenc fejezet egyfajta értekezés a módszerről. DAVIES (3. jz.) 10; Mark D. JORDAN: „The Protreptic of Against the Gentiles”, in Uő: *Rewritten Theology. Aquinas After His Readers*. Blackwell, Oxford 2006. 93–101. Albert PATFOORT: *Saint Thomas d’Aquin. Les clefs d’une théologie*. FAC Éditions, Paris 1983. 119–124.

⁶ François BALME — Ceslaus PABAN (szerk.): *Raymundiana seu Documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta*. J. Roth, Róma — Stuttgart 1898. 12; lásd ehhez GAUTHIER (2. jz.) 165–174.

⁷ Vö. CHENU (3. jz.) 247.

⁸ GAUTHIER (2. jz.) 27–28. és 112.

⁹ Rendelkezésünkre áll a *Summa contra gentiles* egy részének (körülbelül egyharmadának) autográf kézírata. A szöveg eleje azonban nem maradt fenn Tamás kézírásával.

¹⁰ A *gentiles* kifejezés tizenkétszer szerepel a szövegben, és mindegyik esetben az ókori pogányokra utal, habár Tamásnak tudomása van a kereszténység határvidékén élő kortárs pogányokról is. A *paganus* szót a műveiben ritkábban, de a *gentilis*-szel azonos jelentéssel használja. Vö. GAUTHIER (2. jz.) 111–113.

A kézirat tradíciójának a mű azonosítását szolgáló kezdőmondata (*incipit*) más-ként referál a műre: *De veritate catholicae fidei contra errores infidelium*.¹¹ E címről sem tudjuk biztosan, hogy Tamástól származik-e,¹² kevésbé frappáns, mint az elterjedtebb *Summa contra gentiles*, nem utal a mű összefoglaló jellegére, mégis pontosabban kifejezi a terjedelmes szöveg tartalmát. Tamás ugyanis az első könyv második fejezetében a szerző intencióját és az eljárás módszerét fejtegetve a téves nézetek képviselőinek a pogányok mellett további csoportjaira is hivatkozik: a muszlimokra, a zsidókra és az eretnekekre. E felsorolás a hitetlenek tradicionális patrisztikus hármas felosztásán alapul (pogányok, zsidók, eretnekek) s ezt egészíti ki a muszlimokkal.¹³ A *De veritate catholicae fidei contra errores infidelium* cím ez esetben azt fejezi ki, hogy az említett vallási csoportok valamelyikéhez tartozó szerzők tévedései ellen irányul a mű. Ezek nem feltétlenül Tamás kortársai, sőt, jellemző módon nem azok. A pogányok esetében Tamás például kizárólag ókori szerzők tévedéseivel foglalkozik.¹⁴

Miután az ebben az értelmezésben vett hitetlenek a Tamás számára ismert lakott világ (beleértve ebbe a történeti világot is) nem-keresztény populációját alkották, úgy tűnik, Tamás a művet azok ellen írta, akik nem keresztény vallásúak. Ennek a meglehetősen kézenfekvő értelmezésnek egyébként megfeleltethető akár a *Summa contra gentiles* cím is, amennyiben „pogányok” alatt (*gentiles*) — a rabbinikus és patrisztikus hagyománynak megfelelően — azokat a „népeket” tekintjük, amelyek nem követik az igaz hitet.¹⁵

¹¹ „Incipit liber de veritate catholice fidei contra errores infidelium editus a fratre thoma de aquino ordinis fratrum predicatorum.” Vö. Leonina, 13, XII.

¹² Bár a kutatók jelentős része valószínűnek tartja, hogy autentikus. Vö. pl. VAN STEENBERGHEN (3. jz.) 321; GAUTHIER (2. jz.) 109 („nem lehetetlen”), 147. PATFOORT (5. jz.) 104; TUGWELL (3. jz.) 251; DAVIES (3. jz.) 9.

¹³ A hitetleneket három csoportba sorolja az antik hagyomány: vö. GAUTHIER (2. jz.) 110. A *Summa theologiae*-ben ezt a hármas fölosztást követi Tamás: II^a–IIae q. 10 a. 5 co. Valamivel később, amikor azt a problémát vizsgálja, hogy a hívők vajon kommunikálhatnak-e a hitetlenekkel, úgy tűnik, hogy az álláspontjával szembeni egyik érv megfogalmazása során a pogányok közé sorolja a muszlimokat is. Vö. II^a–IIae q. 10 a. 9., ahol a „pogányok avagy szaracénok” fordulat olvasható. A muszlimokat már a XII. századi szóhasználatban is gyakran pogánynak tekintették. Nyilvánvalóan a muszlimokra utal például Petrus Abelardus akkor, amikor — hányattatásaitól megviselten — azt írja a *Szerencsétlenségeim történetében*, hogy „már-már arra gondoltam, a kereszténység határain túlra, a pogányokhoz megyek, s ott majd adófizetőként Krisztus ellenségei között végre keresztényként élhetek.” Vö. Petrus ABAELARDUS: *Szerencsétlenségeim története*. Ford. Turgonyi Zoltán. Helikon, Budapest 1985. 31. A XII. századi szóhasználatban lásd még: Anna SAPIR ABULAFIA: *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*. Routledge, London — New York 1995. 44.

Hitetlenek (*infideles*) alatt Tamás nem modern értelemben vett ateistákat ért, hanem olyan embereket, akik nem fogadják el a katolikus hittételeket. Tamás úgy gondolhatta, hogy miután Isten létezése bizonyítható, azt az állítást, hogy „Isten létezik”, mindenkinek el kell fogadnia, aki megfelelőképpen használja az értelmét.

¹⁴ Vö. GAUTHIER (2. jz.) 111.

¹⁵ A „népek”-hez lásd: GERÉBY György: „A népek angyalai, avagy lehetséges-e nemzeti kereszténység?”, *Pannonhalmi Szemle* XVI/1 (2008) 35–55. A *Summa contra gentiles* cím ilyen értelmezé-

A *Summa contra gentiles* ellenfelei nem azonosíthatók a vallási hovatartozás alapján

Habár Tamás ellenfeleinek vallási hovatartozás alapján történő azonosítása és a tévedések összekapcsolása velük kézenfekvőnek tűnhet, mégis alapvetően problematikus, mégpedig több okból is.

Először is a *Summa contra gentiles*-ben található olyan teológiai és filozófiai állítások, amelyeket Tamás tévesnek tart, ám amelyeknek jól azonosítható módon ortodox görög vagy nyugati katolikus teológusok a szerzői.¹⁶

Ami a teológiai állításokat illeti: habár csak néhány ilyen esetről van szó és Tamás — legalábbis a latin teológusok esetén — nem informál szerzőjük kilétéről,¹⁷ mégis nyilvánvaló, hogy az érvelése az általuk képviselt tévedések ellen és ennek révén ellenük irányult. Semmi okunk azonban arra, hogy úgy véljük, Tamás hitetlennek¹⁸ tekintette őket abban az értelemben, ahogyan a más vallásúak („hitetlenek”) korábban említett csoportjainak tagjait. Erre csak akkor kerülhetett volna sor, ha úgy véli, eretneknek bizonyultak. Az eretnekséghez azonban nem elegendő a hitet érintő kérdésben tévedni, hanem a képviselt tévedéshez való ragaszkodás is szükséges az általános középkori felfogás szerint, amit Tamás is képviselt.¹⁹ Ez utóbbi feltétel az általa bírált szerzők esetében nem teljesült. A görög teológusok esetében pedig az jellemezte Tamást, hogy az ellenük történő érvelés során gyakran az eltérő álláspontok konfordisztikus értelmezésére törekedett, mivel úgy tűnik, hogy „a priori bizalommal viseltetett a görög egyházatyákkal szemben a hitbeli kérdésekben”.²⁰

séhez vö. Edward A. SYNAN: „Aquinas and His Age”, in UÓ: *Calgary Aquinas Studies*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1978. 20. A probléma ez utóbbi értelmezéssel az, hogy — mint láthattuk — Tamás nem a héber biblia szóhasználatának megfelelő, az igaz hitet nem követő „népeket” (*gojím*) érti *gentiles* alatt.

¹⁶ GAUTHIER fölsorol néhány effélét (2. jz.: 140–142). A továbbiakra majd részletesebben is kitérek.

¹⁷ A görögök esetén utalást tesz a szerzőkre: IV, 69: „Per hoc autem excluditur error quorundam Graecorum, qui dicunt in azymo sacramentum hoc celebrari non posse. Quod etiam evidenter Evangelii auctoritate destruitur.” IV, 91: „Per hoc autem excluditur error quorundam Graecorum, qui Purgatorium negant, et dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad caelum ascendere, neque in Infernum demergi.” És még a Szentlélek származása és a pápa primátusa (IV, 24–25, valamint IV, 76.). A görög és a nyugati egyház között ezek a legfontosabb vitakérdések. Ezeket tárgyalja a *Contra errores Graecorum* címen ismert szöveg második részében is, ami a *Summa contra gentiles* írásának idején keletkezett (1263–64). Vö. TORRELL (3. jz.) 207–209.

¹⁸ A görögöket skizmatikusoknak tekintette. Ezt Tamás önmagában nem tekinti eretnekségnek, mivel nem implikálja eltérő hittételek elfogadását, de végső soron eretnekséghez vezet. Vö. *Super Sent.*, lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 2: „in principio perversum dogma non habent, sed ab Ecclesiae fundamento recedentes in vaniloquium vertuntur, et perversum aliquod confingunt, et sic in fine in haeresim labuntur.”

¹⁹ Lásd például: *STh* II^a–II^{ae} q. 5 a. 3 co.: „manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredit unum articulum non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae (si enim non pertinaciter, iam non est haereticus, sed solum errans).”

²⁰ TORRELL (3. jz.) 207.

Még fontosabb az ellenfelek azonosítása szempontjából a *Summa contra gentiles*-ben megcáfolni kívánt filozófiai állítások szerepe. Tamás ugyanis a hit és a hittel kapcsolatos tévedés tekintetében relevánsnak tekintette mindazt — beleértve a természeti létezők működésével és tulajdonságaival kapcsolatos filozófiai kérdéseket is —, ami bármilyen formában érinti a világnak az Istenhez való viszonyát.²¹ A Tamás által tévesnek tekintett és a hit szempontjából releváns filozófiai állítások szerzői azonban több esetben maguk is katolikusok voltak. Tamásnak a filozófiai tévedésekkel kapcsolatos álláspontja támpontot nyújt az ellenfelekkel kapcsolatos probléma megoldásához is.

A *Summa contra gentiles* — az Isten által teremtett világgal foglalkozó — második könyvét Tamás azzal vezeti be, hogy a teremtett dolgokkal kapcsolatos filozófiai tudás nem csupán az igazság teljességének megismerése, hanem a hittel kapcsolatos tévedések szempontjából is releváns. A teológiai tévedések ugyanis szerinte sok esetben a természeti világ működésének a félreértéséből erednek.

„Nyilvánvalóan hamis azoknak a vélekedése”, írja Augustinusra való hivatkozással, „akik azt állították, hogy — egészen addig, amíg az Istenről helyesen gondolkodunk — egyáltalán nem érinti a hit igazságát mindaz, amit a teremtett dolgokról gondolunk (...). A teremtett dolgokkal kapcsolatos tévedés ugyanis — amennyiben más okoknak veti alá ezeket a dolgokat — az Istennel kapcsolatos hamis állításhoz vezet, az emberi elméket pedig elfordítja attól, aki felé a hit irányítani törekszik őket.”²²

Tamás filozófiai munkásságának, pontosabban az ezzel kapcsolatos sztereotípiák ismeretében²³ meglepőnek tűnhet, a fentiek ismeretében azonban tökéletesen érthető, hogy Tamás a filozófiának instrumentális szerepet tulajdonít a műben. A Tamás által legmagasabbrendűnek tartott bölcsesség, a katolikus hit szempontjából ugyanis a filozófia csupán eszköz. Ironikus, hogy a soha-sem-létezett „a filozófia a teológia szolgálólánya” szökevény-formula²⁴ egyik leginkább közelítő megfogalmazása az, amit Tamás a *Summa contra gentiles* II, 4-ben a keresztény hitről és a filozófiáról ír: az előbbit „a legmagasabbrendű bölcsességnek kell tekintenünk, miután a legmagasabbrendű okot vizsgálja”, míg „az emberi bölcsesség (*humana philosophia*) úgy szolgálja őt, mint a fejedelmét.”²⁵ Minden olyan filozófiai állítás, amit Tamás a műben

²¹ Vö. STh II-IIae, q. 1, a. 1: „cadunt sub fide in quantum per haec ordinamur ad Deum.”

²² Vö. SCG II, 3.: „Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiat, ut Augustinus narrat in libro de origine animae: nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam, et hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit.” (Ford. Borbély Gábor)

²³ Ide tartozik az is, hogy a *Summa contra gentiles*-t gyakran „filozófiai summának” nevezik.

²⁴ Malcolm DE MOWBRAY: „Philosophy as Handmaid of Theology. Biblical Exegesis in the Service of Scholarship”, *Traditio* LIX (2004) 1–37 (11).

²⁵ SCG II, 4: „Et propter hoc sibi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae, sapientia divina procedit. Nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum”. Tamás a filozófiai vizsgálódások szerepére is kitér ezzel kapcsolatban. A filozófus és a „hívó” különböző

tárgyal, kizárólag azért kerül ide, mert Tamás relevánsnak tekinti őket — minde-
nekelőtt a velük kapcsolatos tévedéseket — a katolikus hit szempontjából.

Márpedig Tamás a *Summa contra gentiles*-ben²⁶ több, a korban gyakran tárgyalt
filozófiai probléma kapcsán szembenállt katolikus teológus és filozófus kortársaival.
Az adott tárgyban képviselt álláspontjukat következőképpen tévesnek tekintette.
Ilyen, a szakirodalomban jól ismert probléma a szubsztanciális forma unicitása és
ezzel összefüggésben a gondolkodó lélek természete,²⁷ az intelligenciák megsokszó-
rozódása,²⁸ a világ örökkévalósága²⁹ és az evangéliumi szegénység fogalma.³⁰ A viták

szempontból vizsgálják a természeti dolgokat. A filozófus azt vizsgálja bennünk, ami a természetük
szerint megilleti őket, a hívő viszont azzal foglalkozik, ami „aszerint illeti meg őket, hogy az Istenhez
vannak rendelve: mint például, hogy az Isten teremtette őket, hogy alávetettek az Istennek és ehhez
hasonló dolgok”. („Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum
quod sunt ad Deum relata: utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huius-
modi.”) Árukkodó, hogy Tamás szabadkodik, amikor megjegyzi, hogy nem a teológia tökéletlenségét
jelzi az, ha a dolgok számos tulajdonságával nem foglalkozik, mint például az égbolt alakjával és a
mozgásának a minőségével. Ugyanakkor olyan természeti jelenségeket is a vizsgálódások körébe von,
amelyek mindenekelett a természetfilozófus számára relevánsak. Tamás példája a tűz. A természetfil-
ozófus azzal foglalkozik, ami a tüzet mint természeti létezőt jellemzi (például az, hogy a mozgása
fölfelé, a magasba irányul), a „hívő” számára azonban a tűz az isteni magasságot és az arra irányuló
törekvést reprezentálja. Tamásnak minden releváns, ami hozzásegíthet az isteni igazság bemutatásá-
hoz, amit a legmagasabbrendű bölcsességnek tekint.

²⁶ Ahogyan más műveiben is.

²⁷ Vö. SCG II, 58.

²⁸ Vö. SCG II, 93.

²⁹ SCG II. 31–38, ahol Tamás — a *Szentencia-kommentár*-jával és több, későbbi írásával konzisz-
tens módon — úgy érvel, hogy nem lehetséges bizonyítani azt az állítást, hogy az Isten által a sem-
miből teremtett világnak időbeni kezdete van, mint ahogyan azt az ennek ellentmondó állítást sem,
hogy az Isten által a semmiből teremtett világ örökkévaló. Ez ellentmond Bonaventura és más feren-
ces szerzők álláspontjának. Bonaventura szerint az az állítás, hogy Isten a világot időben teremtette,
bizonyítható, az az állítás viszont, hogy Isten a semmiből örökkévaló világot teremtett, „nyilvánvaló
ellentmondást foglal magában,” és „teljes mértékben ellentmond az igazságnak és az észnek.” „Nem
is hinném”, teszi hozzá Bonaventura, hogy „akár egyetlen, mégoly csekély értelmű filozófus képvisel-
te volna ezt az álláspontot.” Habár a *Summa contra gentiles*-ben Tamás még nem érvel explicit mó-
don amellelt, hogy a világ teremtettsége és örökkévalósága nem foglal ellentmondást magában, csak
amellelt, hogy a világ időbeni teremtettségét nem lehetséges bizonyítani, ezt később egyértelműen
megteszi a *De aeternitate mundi* című vitáiratóban, amely valószínűleg a Bonaventurát követő feren-
ces Johannes Peckham ellen irányult (vö. Ignatius BRADY: „John Pecham and the Background of
Aquinas's *De aeternitate mundi*”, in Armand A. MAURER (szerk.): *St. Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies*. II, ed. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974. 141–178.).
Tamás a ferencesek álláspontját itt egyértelműen tévesnek minősíti. Ha az örökkévaló teremtett világ
fogalma, írja, „nem tartalmaz fogalmi ellentmondást, akkor nem pusztán nem hamis, hanem nem is
lehetetlen, s tévedés volna, ha mást állítanánk.” Vö. Aquinói Szent Tamás: „A világ örökkévalósága”,
in BORBÉLY GÁBOR: *Civakodó angyalok. Bevezetés a középkori filozófiába*. Akadémiai Kiadó, Budapest
2008. 183; Bonaventura érveiről ugyanit 179–181; lásd ezen kívül: GERÉBY György: „A »sem-
miből teremtés« a skolasztikában”, in FEHÉR Márta (szerk.): *A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok*. Áron
Kiadó, Budapest 9–93. Bonaventura és Tamás álláspontjához: 42–64. Tamás álláspontjának módo-

súlyát jellemzi, hogy a Tamás által tévesnek tekintett állítások képviselői közül többen adminisztratív lépéseket tettek a tamási álláspont elnyomása érdekében. Közismert, hogy a dominikánus Robert Kilwardby canterburyi érsek Tamásnak azt — a *Summa contra gentiles*-ben és más műveiben is — határozottan képviselt állítását, hogy az emberi lélek a test egyetlen egyszerű formája — két ehhez kapcsolódó állítással együtt — 1277. március 18-án elítélte.³¹ A Stephanus Tempier párizsi püspök által 1277-ben elítélt állítások között is szerepeltek Tamásnak tulajdonított állítások, bár arról vita folyt, hogy pontosan melyek is ezek.³² Egyértelműnek tűnik azonban, hogy a *Summa contra gentiles* legalább egy fontos állítását érintette az elítélő határozat: az elkülönült szubsztanciák nem sokszorozódhatnak meg egy adott fajon belül.³³

A fenti problémák tekintetében Tamással szemben álló katolikus teológusokat nyilvánvalóan abszurd lenne a vallási hovatartozásuk alapján hitetlennek tekinteni. Miután azonban a *Summa contra gentiles* mások mellett az ő tévedéseik ellen irányul, nem állíthatjuk, hogy Tamás a művet — még ha számos tévedés szerzője „hitetlen” volt is — a hitetlenek tévedései ellen írta. A *Summa contra gentiles* ellenfeleinek vallási-szociológiai-kulturális alapon történő azonosítására tett kísérletek ennélfogva elhibáztak.

Ez azonban nem véletlen: Tamás számára, úgy tűnik, az ellenfelek személye kevésbé fontos, mint a tévedéseik.

sulásáról lásd John F. WIPPEL: „Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World?”, *Journal of the History of Philosophy* XIX (1981) 21–37. A *Summa contra gentiles* érveirez: Norman KRETZMANN: *The Metaphysics of Creation. Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Clarendon Press, Oxford 1999. 142–182.

³⁰ SCG IV, 133; J.-P. Torrell megjegyzi, hogy Tamásnak a szegénységgel kapcsolatos nézetei megfelelnek a *Contra impugnantes* című, a párizsi egyetem világi magiszterei ellen írt művében megfogalmazottaknak, a *Summa contra gentiles*-ben azonban már a ferencesekkel is vitatkozik. A ferences Johannes Peckham később támatta Tamás nézeteit a szegénységgel kapcsolatban. Vö. TORRELL (3. jz.) 155.

³¹ Vö. Heinrich DENIFLE — Émile CHATELAIN (szerk.): *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, Delalain, Paris 1889. 559. Az elítélést Johannes Peckham érsek néhány évvel később megerősítette. Kilwardby egy levelében a tétélekről azt írja, hogy némelyik „nyilvánvalóan hamis”, némelyik „eltér a filozófiai igazságtól”, némelyik „közel áll a túrhetetlen tévedéshez”, némelyik pedig „ellentmond a katolikus hitnek.” (Vö. Franz EHRLE: „Der Augustinismus und der Aristotelismus in der in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts”, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* V (1889) 603–635 (614).

³² Ehhez a vitához lásd J. M. M. H. THIJSSSEN: *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200–1400*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1998. 52–56, valamint az ott referált tanulmányokat.

³³ Az elítélő határozat 42. és 43. állításáról van szó. Vö. *Az 1277-es párizsi elítélő határozat*. ford. Redl Károly, Művelődési Minisztérium, Budapest 1987. 14; Roland HISSETTE: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. (Philosophes médiévaux 22) Publications Universitaires, Louvain — Paris 1977. 83. Az elítélt állítást Tamás egész életművében képviselte.

Ebből a szempontból árulkodó az imént idézett, nagy hatású passzus,³⁴ amelynek szövegét, úgy gondolom, szó szerinti értelemben kell vennünk. Tamás itt a filozófiai tévedést³⁵ olyan (mentális) kvázi-ágensként írja le, amelyet — mintha valamilyen spirituális akadályversenyen volnánk — a vallásos hit zavartalan működésének érdekében le kell küzdenünk.³⁶ A *Summa contra gentiles* (és Tamás teljes életműve) arra az alapgondolatra épül, hogy az igazság ismerete és ezzel együtt a lehetséges hitbéli tévedések kiküszöbölése az ember örök életének és boldogságának a feltétele. Habár Tamás szerint az ember végső boldogsága nem azonos a hit révén ebben az életben (*in via*) megszerezhető istenismerettel,³⁷ a hit mindazonáltal szükséges feltétele annak, hogy az ember elérje a végső célját, az igazság szemléletét.³⁸ A tévedések rombolják a hitet, a hit habitusa Tamás szerint már egyetlen hitbéli tévedés esetén is megszűnik.³⁹ Az ember következőképpen kizárólag abban az esetben reménykedhet az örök boldogságban, ha az elméje mentes a hitbéli tévedésektől.

Tamás számára következőképpen a hit szempontjából a tévedések eliminálása az elsődleges és nem a szerzőjük azonosításával kapcsolatos empirikus kérdések.

Ha tehát a fentiek alapján választ kívánunk adni arra a kérdésre, hogy kik ellen írta Tamás a művet, akkor azt kell mondanunk, hogy mindenki Tamás ellenfelének tekinthető, aki bármilyen, a katolikus hit szempontjából releváns filozófiai vagy teológiai tévedést képvisel.⁴⁰ A mű célja azonban nem ezeknek a szerzőknek az azono-

³⁴ Rendkívül érdekes Georg Cantornak az az 1888-as levele a ferences Ignatius Jeilerhez, amelyben szükségesnek nevezi a végtelennel kapcsolatos álláspontjának vizsgálatát. Ha ugyanis igaza van, írja, akkor az övével ellentétes álláspont a vallási tévedés veszélyét hordozza majd. Az érvelése során Tamás fenti passzusára hivatkozik: „a teremtett dolgokkal kapcsolatos tévedés (...) az Istennel kapcsolatos hamis állításhoz vezet” („error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam”). A levelet idézi: Joseph Warren DAUBEN: *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite*. Princeton University Press, Princeton 1990. 232.

³⁵ Ahogyan másutt a teológiai tévedéseket is: lásd a továbbiakban.

³⁶ A grammatikai struktúrából ez egyértelmű. A második, összetett mondat alanya — kvázi-ágensként — maga a tévedés.

³⁷ SCG III, 40: „Ostensum est supra quod ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Non est igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.”

³⁸ SCG II,3 „Homo, qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem. Contra Gentiles, lib. 2 cap. 83 n. 26. Sed per omnes proprias operationes ordinatas et rectas homo pervenire nititur in veritatis contemplationem nam operationes virtutum activarum sunt quaedam praeparationes et dispositiones ad virtutes contemplativas. Finis igitur hominis est pervenire ad contemplationem veritatis. Propter hoc igitur anima est unita corpori quod est esse hominem. Non igitur per hoc quod unitur corpori, scientiam habitam perdit, sed magis ei unitur ut scientiam acquirat.”

³⁹ Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 4 ad 1: „per hoc quod homo errat in uno articulo, tollitur habitus fidei”.

⁴⁰ És fordítva: vallási-szociológiai-kulturális identitástól függetlenül bárki Tamás szövetségeseinek tekinthető a műben, amennyiben igazat állít. Ahogyan James A. Weisheipl rámutat, Tamás az egyik legfontosabb természetes teológiai állítását (a mű „metafizikai csúcspontján”, ahogyan Weisheipl

sítása, hanem az általuk képviselt tévedések megcáfolása. Tamás számára a tévedést képviselő személye másodlagos. A katolikus vallás szempontjából döntő események ugyanis Tamás szerint nem a fizikai ágensek valóságos világában történnek, még ha ez is mindannyiunk tényleges működésének a világa, hanem a mentális entitások által benépesített spirituális térben. A *Summa contra gentiles* ráadásul — ahogyan látni fogjuk — a katolikus vallás egészét reprezentáló igaz meggyőződések hálózatának teljes leírása révén kívánja megmutatni azt, hogy milyen tévedéseket zár ki a katolikus hit. A műben szereplő tévedések és ezek szerzői ennél fogva csupán jellegzetes tévedéstípusokat reprezentálnak azoknak a forrásoknak az ismeretében, amelyek Tamás rendelkezésére álltak,⁴¹ és nem a filozófiatörténeti imaginációban a mű ellenfeleinek tekintett, eltérő vallási csoportokhoz tartozó „hitetleneket” jelentik meg. Ha a *Summa contra gentiles* olyan disputatív szöveg volna, amely tényleges ellenfelekkel, a hitetlenek különböző csoportjaival kíván vitázni, akkor teljességgel érthetetlen lenne az, hogy Tamás azzal kezdi a művet: nem ismeri megfelelőképpen a tévedések szerzőinek „szentségtörő állításait.”⁴²

Most nézzük azt a kérdést, hogy kinek a számára írhatta Tamás a művet.

A misszionárius-hipotézis

Az ellenfelek azonosítására tett kísérletek kéz a kézben jártak azzal az értelmezéssel, hogy a *Summa contra gentiles* apologetikus mű. Ezt az interpretátorok jelentős része mind a mai napig magától értődőnek tekinti.⁴³

Vajon kinek szánta Tamás az apologetikus művet? Milyen olvasóközönset tartott szem előtt?

Ezzel kapcsolatban hosszú ideje tartja magát az a feltevés, hogy a mű a dominikánusok külső misszióinak támogatására született. A feltevés alapja a rend tagjának, Petrus Marsilius-nak az 1313-ban született, csupán egyetlen kéziratban fennmaradt és csak 1601-ben publikált beszámolóján alapul a *Summa contra gentiles* keletkezésének körülményeiről.⁴⁴

fogalmaz) szinte szó szerint a muszlim Avicennától veszi át, akivel egyébként más tekintetben időnként egyetért, időnként pedig nem (WEISHEIPL (3. jz.) 132–133).

⁴¹ Ezeket lásd: GAUTHIER (2. jz.) 183–204.

⁴² Vö. SCG I, 2: „nem olyan módon ismertek számunkra a téves nézetek szerzőinek szentségtörő állításai, hogy abból, amit mondanak, érveket meríthetnénk tévedéseik lerombolásához.” („non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos”). A kontextusból egyértelműen kiderül, hogy itt a tévedéseket képviselő kortársaira utal. Lásd még a későbbiekben a 65. jegyzetet.

⁴³ Ld. például: Pierre MANDONNET — Jean DESTREZ: *Bibliographie thomiste*. Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir 1921. 19: a *Summa contra gentiles* itt az apologetikus művek között szerepel; CHENU (3. jz.) 250; WEISHEIPL (3. jz.) 133; DAVIES (3. jz.) 9.

⁴⁴ A szöveg a dominikánus Petrus Marsilius I. (Hódító) Jakabról írott krónikájának (*Chronica gestorum inuictissimi domini Iacobi primi Aragonie Regis*) képezte a részét. A krónika nagyrészt I.

Eszerint Aquinói Tamást, akit „e világ legjelentősebb klerikusaként tartottak számon a filozófus Albertus után”, „a hitetlenek megtér(ít)ésének vágyától égő” Raymundus de Penaforte „felkérte”, hogy „a hitetlenek tévedései ellen olyan művet készítsen, amely egyrészt eloszlatja a sötétségből fakadó homályt, másrészt kiterjeszti az igaz fényesség tudományát mindazokra, akik nem kívánják elfogadni a hitet”.⁴⁵ Raymundus kérésének eleget téve Tamás „megalkotta azt az összegző művet, amelynek az a címe, hogy *A pogányok ellen*, és amelyről mindenki azt gondolja, hogy párját ritkítja a tárgya tekintetében.”⁴⁶

Tekintettel Raymundus de Penaforte hispániai tevékenységére, ezt a leírást a későbbiekben gyakran úgy értelmezték, hogy a *Summa contra gentiles* a hispániai muszlim és zsidó populáció megtérítését célzó dominikánus erőfeszítések keretében misszionárius kézikönyvként szolgált. A gyengébb értelmezés szerint Tamás a művet a dominikánusok külső misszióinak támogatását is szem előtt tartva írta. A misszionárius-hipotézisről komoly vita bontakozott ki az elmúlt évtizedekben.⁴⁷

Jakab katalán nyelvű emlékiratának (*Libre dels fets*) a latin fordítása, ám ezt Petrus Marsilius a dominikánus rendre és Raymundus de Penaforte-ra (Penyaforti [Pennaforti] Rajmundra), a rend egykori generálisára (1238–1240) vonatkozó szakaszokkal egészítette ki. A negyedik könyv 47–49. fejezete Raymundus de Penaforte életéről szól, akivel I. Jakab közeli kapcsolatban állt. A szerző a kéziratot 1314-ben az őt megbízó II. Jakabnak ajánlotta, ezt megelőzően — vélhetően 1313-ban — keletkezett a szöveg. Vö. GAUTHIER (2. jz.) 167–168. Lásd még Robin VOSE: *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*. Cambridge University Press, Cambridge 2009. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series) 11–12. Vose itt fölhívja a figyelmet arra is, hogy a legkorábbi fönmaradt kézirat a XVI. század végén keletkezett, a Raymundus de Penaforte kanonizációját (1601) megelőző időszakban. Úgy gondolja, meg kellene vizsgálni azt a lehetőséget is, hogy a szöveg Raymundusra vonatkozó része késői betoldás.

⁴⁵ Az eltérő olvasat szerint: „el kívánják fogadni a hitet.” Első pillantásra meglepőnek tűnhet, de mindkét olvasat értelmes.

⁴⁶ „Conversionem etiam infidelium ardentem desiderans, rogavit eximium doctorem sacrae paginae, magistrum in theologia fratrem Thomam de Aquino eiusdem Ordinis, qui inter omnes huius mundi clericos, post fratrem Albertum philosophum, maximus habebatur, ut opus aliquod faceret contra Infidelium errores; per quod et tenebrarum tolleretur caligo et veri solis doctrina credere nolentibus panderetur. Fecit magister ille quod tanti patris humilis deprecatio requirebat, et Summam, quae contra gentiles intitulatur, condidit, quae pro illa materia non habuisse parem creditur.” vö. BALME — PABAN (6. jz.) 12, valamint a Ms. Biblioteca de Catalunya 1018, fo 184^r kéziratának szövegéhez és az eltérő olvasathoz: GAUTHIER (2. jz.) 168.

⁴⁷ A vita rövid összefoglalását lásd: TORRELL (3. jz.) 180–182; Weisheipl szerint, akit Torrell ebben az összefüggésben nem említ, Tamás a művet olyan — Hispániában és Észak-Afrikában működő — dominikánus misszionáriusoknak írta, akiknek az aristotelési filozófiában képzett muszlim és zsidó gondolkodókkal kellett vitatkozniuk. Az eretnekeket Weisheipl csak abban az összefüggésben említi, hogy Tamás a hitetleneket (muszlimokat, zsidókat, eretnekeket) a keresztényektől elválasztó legfontosabb problémákkal foglalkozik a műben (vö. WEISHEIPL (3. jz.) 130–133.) Simon Tugwell szintén úgy gondolja, hogy a dominikánusok misszionárius tevékenysége fontos szerepet játszott a *Summa contra gentiles* megszületésében. Fölhívja a figyelmet arra, hogy Humbertus Romanus, a dominikánus rend generálisa 1255-ben önkéntesek jelentkezését kérte a kereszténység határain túli missziókra, és — saját beszámolója szerint — ez a felszólítás olyan sikeres volt, hogy özönlöttek a csatlakozni kívánók.

A vitára egyrészt az adott okot, hogy hogy Petrus Marsilius történetének hitelessége kérdéses, másrészt pedig az, hogy a *Summa contra gentiles* nem gyakorlati célokat szolgáló kézikönyv, hanem olyan elméleti teológiai mű, amely tárgyát és érvelésmódját tekintve is a párizsi egyetemi környezetet idézi.⁴⁸

A történet hitelessége ellen szól az, hogy Aquinói Tamás és a dominikánus rend működésével kapcsolatban számos forrás rendelkezésünkre áll, Petrus Marsilius beszámolóját Raymundus fölkéréséről azonban egyetlen egy sem erősíti meg. Raymundus ráadásul valószínűtlen, hogy ismerte volna a fiatal teológus Tamást 1258-ban, akkor, amikor vélhetően írni kezdte a *Summa contra gentiles*-t. Ha pedig mégis csak született volna ebben az időben ilyen fölkérés, akkor Tamás bizonyára Raymundusnak dedikálta volna a művet, ahogyan több más hasonló felkérés esetében is eljár.⁴⁹

A hispániai muszlimok és zsidók megtérítését célzó állítólagos dominikánus erőfeszítésekkel továbbá több okból sem tűnik ésszerűnek összekapcsolni a művet. Habár muszlim és zsidó vallású filozófusok álláspontjával és érveivel sokat foglalkozik a műben Tamás, a muszlim és zsidó vallással magával alig.⁵⁰ Az iszlámnak a teljes műben mindössze egyetlen — kortárs sztereotípiákat tartalmazó — bekezdést szentel és csupán mint példát használja.⁵¹

A muszlim és zsidó filozófusoknak azok az állításai továbbá, amelyekkel Tamás a műben vitatkozik, a teológiának azt a természetes ésszel belátható részét érintik, amiben a zsidók, muszlimok, pogányok és keresztények a vallási identitásuk föladata nélkül is egyetérthetnek. Tamás egész életművének fontos alapelve, hogy nem szabad megpróbálkozni racionális argumentumokkal bizonyítani a hittételeket, mert nevetség tárgyává válhatnak. A hittételekkel kapcsolatos érvelés célja kizárólag

Humbertus a későbbi műveiben a rend vezetője feladatának tartja, hogy biztosítson olyan értekezéseket, amelyek a hitetlenek, az eretnekek és skizmatikusok tévedéseit cáfolják. Habár a *Summa contra gentiles*-ben semmi sem található, írja Tugwell, ami arra utalna, hogy megbízásra született a mű, nincs okunk feltételezni, hogy Tamás ne kívánt volna eleget tenni a rend vezetője ismert elvárásának. Tugwell szerint ezért Tamás — még ha mély teológiai művet is írt — minden bizonnyal szem előtt tartotta a misszionáriusok szellemi fejlődésének elősegítésére irányuló igényt, valamint a rendnek azt a deklarált célját, hogy a tanulmányok „hasznosak” kell legyenek „a lelkek” számára. Vö. TUGWELL (3. jz.) 252–254. Humbertus Romanusnak a külső missziókkal kapcsolatos attitűdjéről és ennek megváltozásáról az 1260-as években, amikor Humbertus a külső missziókat már nem támogatja, a fegyveres fellépést a muszlimokkal szemben azonban már igen: lásd E. Randolph DANIEL: *The Franciscan Concept of Mission in The High Middle Ages*. The Franciscan Institute, New York 1992. 10–11. VOSE (44. jz.) 43–50.

⁴⁸ CHENU (3. jz.) 250; valamint Matthieu-Maxime GORCE: *L'essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand — Thomas d'Aquin*. Letouzey et Ané, Párizs 1933 (Sklatin Reprints: Genf 1978). 242–243.

⁴⁹ GAUTHIER (2. jz.) 172–173. A második ellenvetés elesik, ha Tamás második párizsi tartózkodásának idejére tesszük a *Summa contra gentiles* megírását (ez utóbbi Marc és Murphy véleménye, ld. a 3. jegyzetet). Erre azonban nincs okunk. A korábbi keletkezés melletti érvek döntőnek tűnnek.

⁵⁰ GAUTHIER (2. jz.) 115–127.

⁵¹ Lásd a későbbiekben az I, 6 fejezetről szóló részt.

a velük kapcsolatos ellenvetések megcáfolása lehet.⁵² Tamás szerint továbbá a hit elfogadására kizárólag a Szentírás csodákkal megerősített autoritása és az isteni kegyelem vezethet.⁵³ A Szentírás autoritását azonban — ahogyan Tamás a *Summa contra gentiles* elején hangsúlyozza — az eltérő vallásúak nem, vagy csak részben fogadják el.⁵⁴ A racionális teológiai érvelés tehát Tamás szerint nem tehet hívővé senkit, a Szentírás racionálisan alá nem támasztható autoritását azonban a más vallásúak nem fogadják el. Hacsak a *Summa contra gentiles* megírása önmagában nem olyan csoda, amit mindenki elismer, a benne foglaltak Tamás megfontolásai alapján nem lehetnek alkalmasak arra, hogy bárkit megtérítsenek.

A dominikánusoknak a hispániai nem-keresztény populáció megtérítésére irányuló tényleges erőfeszítései továbbá eltúlzottnak tűnnek, és nem a valóságot, hanem a dominikánus rendnek a korai újkorban kialakított önképét tükrözik. A rend általános apostoli-térítő tevékenységének keretében ugyan jelen volt a külső missziók megvalósítását célzó szándék, ám a működése középpontjában mindig is az eretnekség elleni küzdelem állt. A rendelkezésre álló dokumentumok arra utalnak, hogy a dominikánusok a külső missziókat — okkal — veszélyesnek tartották, a nyugati

⁵² Tökéletes és tömör összefoglalása olvasható Tamás álláspontjának a *Summa theologiae*-ben a Szentháromsággal kapcsolatban (I^a q. 32 a. 1 co.): „Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium, credunt enim quod huiusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus. Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero, sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides.” A *De rationibus fidei ad Cantorem Antiocheum* című írásában, amely közvetlenül a *Summa contra gentiles* megírását követően keletkezhetett, a hitetlenekkel folytatott vita kontextusára utalva írja a következőket: „De hoc tamen primo admonere te volo, quod in disputationibus contra infideles de articulis fidei, non ad hoc conari debes, ut fidem rationibus necessariis probes. Hoc enim sublimitati fidei derogaret, cuius veritas non solum humanas mentes, sed etiam Angelorum excedit; a nobis autem creduntur quasi ab ipso Deo revelata. Quia tamen quod a summa veritate procedit, falsum esse non potest, nec aliquid necessaria ratione impugnari valet quod falsum non est; sicut fides nostra necessariis rationibus probari non potest, quia humanam mentem excedit, ita improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem. Ad hoc igitur debet tendere Christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat.” Tamás egy számunkra ismeretlen „antiochiai éneklőkanonok” fölkérésére írta a művet. A felkérés — ahogyan Tamás utalásaiból kiderül — elpanaszolhatta, hogy a muszlimok nevetség tárgyává teszik a katolikus hittételeket. A műhöz és annak datálásához lásd: TORRELL (3. jz.) 209–210, 560–561.

⁵³ Vö. *Summa Theologiae* II–II, q. 2 a. 9, ad 3: „Ad tertium dicendum quod ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum.”

⁵⁴ Lásd SCG I, 2: „némelyek ezek közül, mint a mohamedánok és a természetvallással rendelkező pogányok, nem egyeznek meg velünk abban, hogy elfogadják valamely Írás autoritását, amely megcáfolhatná őket; ahogyan a zsidókkal az Ótestamentum, az eretnekekkel az Újtestamentum segítségével vitatkozhatunk. Az említett muszlimok és pogányok azonban ezek egyikét sem fogadják el. A természetes észhez kell ennél fogva folyamodnunk, amellyel mindenki egyetérteni törekszik.”

keresztény területeken kívüli tevékenységük is az ott élő keresztények lelki gondozására irányult és nem más vallásúak megtérítésére.⁵⁵

Petrus Marsilius beszámolójával kapcsolatban azonban további probléma is van. Erre a kutatók — akik eleve abból indultak ki, hogy Raymundus külső missziókat kívánt előmozdítani az Ibériai-félszigeten és Észak-Afrikában — tudomásom szerint eddig nem figyeltek föl. A probléma az, hogy Petrus Marsilius beszámolójának az általánosan elfogadottal azonos értékű, de attól eltérő olvasata is adható, ha megvizsgáljuk a szöveg kontextusát.

A *Summa contra gentiles*-szel kapcsolatos, sokat elemzett szakasz ugyanis olyan retorikai struktúra része, amelyben Petrus Marsilius a rendtársa, Raymundus de Penaforté életének és működésének fontosnak ítélt elemeit ismerteti rövid bekezdésekben, fősorolásszerűen. Ezt és ezt tette, meg még azt és azt is. A szakaszokat az egyes gondolati egységek elején elhelyezett *etiam* szócska köti össze meghatározott ritmusban. A szerző kitér Raymundus IX. Gergely pápával való kapcsolatára, akinek a káplánja és gyóntatója volt, és a rendelkezéseiből összeállította a *Decretales* címen ismert gyűjteményt. Aztán ír arról, hogy Raymundus ezen kívül fontosnak tartotta a lelkek ápolását is. Ezt követően pedig rámutat, hogy Raymundus az eretnekség által jelentett veszéllyel is tisztában volt. Rávette a tanácsaira hallgató I. Jakabot arra, hogy érje el a pápánál a (ma) dél-franciaországi területekről Katalóniába menekülő eretnekek elleni inkvizíció fölállítását.⁵⁶

Fölkutatni az eretnekeket, és mihez kezdeni velük?

A dominikánus rend legfontosabb és egyértelműen deklarált célja az volt — általános apostoli-missziós tevékenységének keretein belül —, hogy az eretnekeket visszatérítse a katolikus hithez. Ez a kortárs szóhasználatban a megtérítésüket jelentette (*conversio*).⁵⁷ „Conversionem etiam infidelium ardentem desiderans”, kezdődik Petrus Marsilius szövegének a következő szakasza, amely a *Summa contra gentiles* megírásáról szól. Azaz (a megelőző szakasszal együtt olvasva) és pontosan parafrázálva a szöveget: Raymundus az inkvizíció fölállításán túl, amely fölkutatja és azonosítja a ma Dél-Franciaországhoz tartozó területről menekülő eretnekeket, még arra is hön áhítozott, hogy megtérjenek a hitetlenek.⁵⁸ Azaz: egyrészt gondoskodott az eretne-

⁵⁵ VOSE (44. jz.) 7–9, 34–36.

⁵⁶ „Sentiens etiam fugitivos haereticos de Tholosanis, Bitterensibus et Carcassonensibus partibus ad partes Cathalonie velut ad secreti sinus latibulum evolare, ac, more cancri, sermonem eorum serpere in plurium terrae partium ulcerosam corruptionem, tractavit, ut rex, qui eius adhaerebat consiliis et salutaribus favebat monitis, pro terris habitis et habendis a Romana curia peteret et obtineret inquisitiones haereticæ pravitatis.” vö. BALME — PABAN (6. jz.) 12.

⁵⁷ A más vallásokról áttérőkkel kapcsolatban is használták a kifejezést, de az ő esetükben — neofiták lévén — gyakran „megkeresztelés”-ről beszéltek (*baptizare, neophyti*). Vö. VOSE (44. jz.) 16. Az eretnekekkel kapcsolatban Aquinói Tamás a *Summa theologiae*-ben a „conversio errantium” kifejezést használja. vö. II^a–II^{ae} q. 11 a. 3 co.: „Ex parte autem Ecclesiae est misericordia, ad errantium conversionem.”

⁵⁸ Ennek az aktív változata: a hitetlenek megtérítésére is hön áhítozott.

kek hatékony üldözéséről, másrészt viszont szíven viselte a hitetlenek megtérését. Ez utóbbi okból kifolyólag fölkerítte Aquinói Tamást a *Summa contra gentiles* címen ismert szöveg megírására „a hitetlenek tévedései ellen.”

Tudomásom szerint ezt a szakaszt — meghökkentő módon — még senki sem olvasta úgy, hogy az eretnekek megtérítésére vonatkoznék, de még csak úgy sem, hogy az előző bekezdésben említett eretnekek megtérítésére is vonatkoznék, egyéb hitetlenek mellett. Pedig ez utóbbi legalábbis magától értetődőnek tűnik. Milyen oka lehetne Petrus Marsiliusnak arra, hogy az eretnekeket ne sorolja a hitetlenek közé?

A retorikai struktúra egyértelműen azt sugallja, hogy a szerző ki szeretné emelni: Raymundust nem csupán az jellemzi, hogy könyörtelenül üldöz(tet)i a menekülő, Katalóniában bujkáló és menedéket kereső eretnekeket, akiknek „a beszéde” a királyság számos szegletében „fekélyes rothadásként” terjed, hanem a *caritas* is: hő vágyat érez a hitetlenek megtérítésére, beleértve természetesen az eretnekeket is, akik a dominikánus rend tevékenységének tradicionálisan a legfontosabb alanyai. Bad cop, good cop: kettő az egyben.

Figyelemre méltó, hogy a könyörtelenül pontos filológus R.-A. Gauthier, amikor röviden összefoglalja a szöveg eretnekekre vonatkozó szakaszát, ezt az inkvizíció fölállításával kapcsolatban kiegészíti azzal, ami ott egyáltalán nem szerepel a szövegben: Raymundus a király közreműködésével fölállította az inkvizíciót, „amelynek az volt a feladata, hogy visszavezesse az eretnekeket a hithez.”⁵⁹ Még ha azt gondoljuk is, hogy a korabeli inkvizíciós eljárás célja az volt, hogy „az eretnekeket visszavezesse a hithez”, Petrus Marsilius ezt akkor sem itt említi, hanem a következő, a *Summa contra gentiles*-szel foglalkozó szakaszban, amely Raymundus leküzdhetetlen vágyakozását a hitetlenek megtérítésére összekapcsolja azzal, hogy állítólag megkérte Aquinói Tamást a *Summa contra gentiles* megírására.

Következésképpen, még ha el is fogadjuk Petrus Marsilius beszámolóját a *Summa contra gentiles* keletkezésének körülményeiről, ez a beszámoló akkor sem arról szól, amiről a reflektálatlanul elfogadott előfeltevések alapján folytatott több évtizedes vita zajlott: a dominikánus külső missziók és a *Summa contra gentiles* összefüggéséről. A *Summa contra gentiles* kapcsán Petrus Marsilius szövegében nem esik szó külső missziókról.⁶⁰

⁵⁹ „il a persuadé le roi (...) de demander au pape l'établissement dans son royaume de l'inquisition qui devait les ramenez à la foi.” GAUTHIER (2. jz.) 170.

⁶⁰ Petrus Marsilius a *Summa*-val kapcsolatos szakasz után kitér arra, hogy Raymundus Tuniszban és Murciában nyelviskolákat állított föl. Ez egészen biztosan kapcsolódott a dominikánusok külső térítő tevékenységét célzó törekvésekhez. A szövegben azonban nincs utalás arra, hogy ezt Petrus Marsilius összekapcsolná a *Summa contra gentiles*-szel kapcsolatos felkéréssel. A Fr. Balme — C. Paban-féle kiadásban ennek megfelelően külön bekezdésben szerepel a szöveg: „Studia linguarum pro fratribus sui Ordinis Tunicii et Murciae statuit, ad quae fratres Cathalanos electos destinari procuravit, qui in multum fructum animarum profecerunt et in sum decoratum speculum nationis.” BALME — PABAN (6. jz.) 12.

A fentiek alapján tehát azt mondhatjuk: ahogyan a mű ellenfele bárki lehet, aki valamilyen tévedést képvisel, úgy a mű célcsoportja sem szűkíthető a kortárs dominikánus misszionáriusok körére, habár nyilvánvaló, hogy akár misszionáriusok is használhatták a művet. Azt állítani ugyanakkor semmitmondó, hogy Tamás a *Summa contra gentiles*-t a dominikánus rend apostoli-térítő hivatására figyelemmel írta, nyilvánvaló ugyanis, hogy a rend tagjaként minden egyes művét ennek figyelembe vételével írta. A célcsoporttal kapcsolatban csupán tág kulturális korlátokról beszélhetünk. A Szentírásra történő utalások, a hivatkozások háttéréül szolgáló katolikus hagyomány, a retorikai keret, a filozófiai terminológia és az érvelés módja kizárólag a filozófiailag művelt keresztények,⁶¹ vagy a filozófiailag is és a keresztény vallás tekintetében is művelt nem-keresztények számára teszik lehetővé a szöveg megértését. Mindezt figyelembevéve azonban azt kell mondanunk, hogy a *Summa contra gentiles* befogadó-független szöveg. Ez azért van így, mert Tamás elsődleges célja a mű megírásával az, hogy a befogadók körére vonatkozó korlátok nélkül nyilvánvalóvá tegye a katolikus hit igazságát és ezzel eliminálja az ezzel szemben álló összes tévedést.⁶²

A bölcs feladata

A *Summa contra gentiles*-t Tamás, ahogyan láthattuk, a filozófiai és teológiai tévedések ellen írta, mivel az volt a meggyőződése, hogy az emberi elmét meg kell tisztítani⁶³ ezektől (azaz a tévedéseket meg kell cáfolni)⁶⁴ annak érdekében, hogy az embert a hit akadálytalanul elvezethesse a legfőbb céljához, az örök boldogsághoz. A tévedések megcáfolásának azonban alapvető feltétele az, hogy azonosítsuk őket. Vajon hogyan lehetséges ez?

⁶¹ Vö. VAN STEENBERGHEN (3. jz.) 322–323; TUGWELL (3. jz.) 253; JORDAN (5. jz.) 91.

⁶² Ez egyértelműen kiderül szokatlanul személyes hangú bevezetéséből: „Az isteni irgalmasságból fakadó, a bölcs hivatásának folytatásához szükséges önbizalommal, ennél fogva — habár e hivatás meghaladja erőnket — azt a célt tűzzük magunk elé, hogy a magunk módján nyilvánvalóvá tegyük azt az igazságot, amelyet a katolikus hit vall, s egyúttal kiküszöböljük a vele ellentétben álló tévedéseket. Hilarius szavaival ugyanis tudatában vagyok annak, hogy én ezzel, sőt egész életem legfőbb hivatásával Isten elkötelezettje vagyok, hogy minden beszédem és gondolatom róla szól.” SCG I, 2.: „propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur.”

⁶³ A SCG I,2-ben Tamás „a tévedések eliminálása”, „eltávolítása” kifejezést használja.

⁶⁴ A *Summa contra gentiles* bevezetésében (I, 2 és I, 9) többször is előfordul a *convincere* szó az ellenfelek tévedéseinek vonatkozásában. Gauthier meggyőzően érvel amellett, hogy Tamás a *convincere* igét kizárólag a „valakinek vagy valaminek a megcáfolása” értelemben használja, és egyáltalán nem ismeri a szó modern jelentését („meggyőzni valakit”). A kifejezés félreértése Gauthier szerint jelentős mértékben hozzájárulhatott ahhoz, hogy Tamásnak misszionárius szándékot tulajdonítottak a *Summa contra gentiles* megírásakor, és a művet apologetikus summának tekintették. Vö. GAUTHIER (2. jz.) 150–156.

Úgy tűnik, hogy a tévedések azonosítása gyakorlatilag és elvileg is lehetetlen. Tamás a *Summa contra gentiles* I, 2-ben előrebocsátja, hogy nem ismertek számára a „téves nézeteket vallók tévedései”, azaz a katolikus hit állításaival ellentétes kijelentések oly módon, ahogyan az ókori szerzők számára a pogányok tévedései ismertek voltak.⁶⁵ Itt Tamás egyértelműen a kortársai tévedéseire utal, rögtön kitér ugyanis arra a további módszertani nehézségre, hogy a téves nézeteket vallók közül a zsidók és az eretnekek elfogadják a katolikusokéval (részben) megegyező szent szövegek autoritását, a muszlimok és a pogányok azonban nem.⁶⁶ Ha a *Summa contra gentiles* disputatív szöveg volna, akkor ez önmagában is leküzdhetetlen nehézséget jelentene, mivel nem lehetséges úgy vitatkozni valakivel, hogy nem, vagy nem megfelelőképpen ismerjük az álláspontját.⁶⁷

Az elvi nehézség továbbá az, hogy az igazságtól végtelenül sok módon el lehet térni, azaz végtelenül sokféle tévedés lehetséges. Az igazság ugyanis egységes és egyesítő erővel rendelkezik Tamás szerint, az igazsággal ellentétes⁶⁸ hamisság azonban sokféle és megosztó ereje van.⁶⁹ Ha a katolikus hittel kapcsolatos lehetséges tévedéseket nézzük, ez Tamás szerint azt jelenti, hogy — ahogyan a jóval szemben a rossz is végtelenül sok formát ölthet — a hitetlenségnek is végtelenül sok formája lehetséges.⁷⁰

⁶⁵ Vö. SCG I, 2: „nem olyan módon ismertek számunkra a téves nézetek szerzőinek szentségtörő állításai, hogy abból, amit mondanak, érveket meríthetnénk tévedéseik lerombolásához. Ez utóbbi módon jártak el ugyanis a régi tanítók azon pogányok tévedéseinek lerombolása során, akiknek az álláspontját ismerhették; akár azért, mert maguk is pogányok voltak, akár pedig azért, mert legalábbis megfordultak pogányok köreiben, s képzettek voltak tanításaik tekintetében.”

⁶⁶ Lásd az 54. jegyzetet.

⁶⁷ Tamás a vitairataiban mindig pontosan azonosítja az ellenfelei állításait. Ld. pl. *Az értelem egysége* c. írást, ahol az első fejezet elején két olyan, szerinte téves állítást azonosít, amelyeket azután a műben megcáfol. Vö. Aquinói Szent Tamás: *Az értelem egysége*. Ford. Borbély Gábor, Ikon Kiadó, Budapest 1993. 34. A *quaestio*-formához is hozzátartozik az ellenvetések azonosítása. A fentiek alapján nem véletlen, hogy Tamás a SCG-t nem *quaestio*-formában írta, ám a terjedelmes műben található disputatív, *quaestio*-szerűen megformált szakaszok is. Vö. SCG II, 31–38. KRETZMANN (29. jz.) 152.

⁶⁸ A hamisság Tamás szerint nem ellentmondásban áll az igazsággal, hanem ellentétes azzal. Vö. *Summa theologiae* I^a q. 17 a. 4.

⁶⁹ Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 co. „Obiectum autem fidei est veritas prima, quae est simplex et invariabilis. Et ideo in fide invenitur duplex unitas: ex hoc enim quod unum et simplex est cui fides innitur, habitus fidei in habente non dividitur in plures habitus: ex hoc autem quod veritas est, habet potentiam uniendi diversos habentes fidem in similitudinem unius fidei, quae attenditur secundum idem creditum: quia, sicut dicit Dionysius, veritas habet vim colligendi et uniendi, e contrario error et ignorantia divisiva sunt.”

⁷⁰ Tamás ezt részletesen is kifejti a SCG-nél későbbi *Summa theologiae*-ben. Ennek kapcsán a *Summa contra gentiles* egyik fontos forrására, Augustinus *De haeresibus* című művére hivatkozik. „Unde in generali possunt assignari tres praedictae species infidelitatis. Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis quae ad fidem pertinent, sic non sunt determinatae infidelitatis species, possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum, in libro de haeresibus.” „(...) fides est una virtus, ex hoc quod adhaeret uni primae veritati; sed infidelitatis species sunt multae, ex hoc quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.” (*Summa theologiae* II^a-II^ae q. 10 a. 5 co. és ad 1.)

Vajon hogyan lehetséges megcáfolni olyan tévedéseket, amelyeket nem ismerünk, valamint olyanokat, amelyeket nem is ismerhetünk, mert alkalmasint még senki sem fogalmazta meg őket?

Aquinói Tamás úgy gondolja, hogy a megfelelő módszer nem az, hogy a téves, hanem az, hogy az igaz állításokat azonosítjuk. Az igazság ismerete és elfogadása ugyanis automatikusan kizárja azt, hogy bármely, az igaz állítással ellentétes tévedéshez az egyetértésünket adjuk.⁷¹ Ezt a módszertani alap gondolatot Tamás egyértelműen megfogalmazza a mű első könyvének második fejezetében, ahol a szerző intenciójáról beszél. Tamás itt azt a kortársainak széles körben ismert megközelítést alkalmazza, ami Aristotelés és Pál apostol konkordisztikus értelmezésén alapul.⁷² A bölcs kettős feladatának megfelelően kíván eljárni, írja, amennyiben nyilvánvalóvá teszi a katolikus hit igazságát és ezzel egyúttal kiküszöböli az ellentétes tévedéseket.⁷³ Tamás — úgy tűnik — a potenciális tévedések azonosítására egyszerű algoritmust javasol: ha azonosítottuk az igaz állításokat, akkor az ezektől eltérő kijelentésekkel kapcsolatban azt az egyetlen kérdést kell feltennünk, hogy ellentétesek-e az igaz állítások bármelyikével. Ha igen, akkor az adott kijelentés téves.⁷⁴

Ennek alapján érthető, hogy miért nem jelent problémát Tamásnak az, hogy nem ismeri a téves nézetek szerzőinek állításait. Nem szükséges ugyanis ismernie ezeket ahhoz, hogy megcáfolhassa őket, hiszen ha bármely lehetséges állítás ellentétes a katolikus hitnek a *Summa contra gentiles*-ben bemutatott igazságával, akkor az téves. A hangsúly a műben ennek megfelelően a katolikus hit igazságának a bemutatására esik. Gyakori, hogy Tamás a tévedésekre a fejezet végén és csak röviden, felületesen utal,⁷⁵ és a tévedések szerzői — ahogyan ezt a pogányok kapcsán már említettük — a legtöbb esetben Tamás idejében már halottak.

⁷¹ Vö. pl. SCG IV, 14: „Quia vero veritas omnem falsitatem excludit et dubietatem dissolvit, in promptu iam fit ea dissolvere quae circa generationem divinam difficultatem afferre videbantur.”

⁷² Aristotelés: *Szofisztikus cáfolatok*, 165a24–27; Titus 1,9: „Álljon szilárdan a hiteles tanítás alapján, hogy éppúgy képes legyen az egészséges tanítással buzdítani, mint az ellentmondókat megcáfolni.” Lásd mindehhez GAUTHIER (2. jz.) 143–163.

⁷³ SCG I, 2: „Az isteni irgalmasságból fakadó, a bölcs hivatásának folytatásához szükséges önbizalommal ennél fogva — habár e hivatás meghaladja erőnket — azt a célt tűzzük magunk elé, hogy a magunk módján nyilvánvalóvá tegyük azt az igazságot, amelyet a katolikus hit vall, s egyúttal kiküszöböljük a vele ellentétben álló tévedéseket.”

⁷⁴ Tamás szerint bizonyos esetekben alapos elemzést kíván annak megállapítása, hogy egy adott állítás pontosan mit jelent. A jelek többértelműsége a tévedés forrása, „a keresztény vallásból azonban minden tévedést el kell távolítani”, írja a *Summa theologiae* szentségekkel foglalkozó részében, majd ezzel kapcsolatban idézi Pál apostol filozófiaellenes megjegyzését (Kol 2,8): „vigyázzatok, hogy senki félre ne vezessen benneteket bölcselkedéssel és hamis tanítással.” Vö. STh, III^a q. 60 a. 3 arg. 1: „Id enim quo multa significantur, est signum ambiguum, et per consequens fallendi occasio, sicut patet de nominibus aequivocis. Sed omnis fallacia debet removeri a Christiana religione, secundum illud Coloss. II, videte ne quis vos seducat per philosophiam et inanem fallaciam.”

⁷⁵ Eltérően egyéb írásaitól, ahol jóval alaposabban foglalkozik a megcáfolni kívánt állításokkal. GAUTHIER (2. jz.) 156 és 161.

A tévedések képviselői azonban jövőbeli szerzők is lehetnek. Velük kapcsolatban ismét föl szeretném hívni a figyelmet arra is, hogy nem a vallási hovatartozásuk határozza meg azt, hogy a *Summa contra gentiles* ellenfelei közé tartoznak-e vagy sem. Kiváló példával szolgálhat erre az úgynevezett korrektórium-vita Tamás halálát követően. Az Aquinói Tamást védelmező dominikánus Richard Knapwell a ferences Guillelmus de la Mare — az értelem és az akarat emberi boldogságban betöltött szerepével kapcsolatban fölvetett — ellenvetéseire azt mondja, hogy ezeket Tamás a *Summa contra gentiles*-ben már megválaszolta és az ott mondottak alkalmazása „tótálisan megsemmisíti” az említett ellenvetéseket.⁷⁶ A *Summa contra gentiles* időtlennek szánt szöveg és annak is tekintik. Az ellenfelek, a mű célcsoportja és a szerző intenciója kérdését ebben a kontextusban kell kezelni. Tamás műve minden létező és lehetséges tévedés azonosítását célozta azzal, hogy bemutassa az igazságot, és ennek keretében számos, a kortárs teológiai-filozófiai vitákban szereplő, nyugati teológusok és filozófusok által képviselt álláspontot is tévesnek minősít.

Ha tehát a *Summa contra gentiles*-t Tamás valami ellen írta, akkor ez a valami az összes lehetséges téves állítás. Ha pedig valakik ellen, akkor mindazok ellen, akik ezeket képviselik. Ez utóbbiak jellemző módon nem katolikusok, hanem más vallásúak. A *Summa contra gentiles* szerzőjének intenciója szempontjából azonban kevésbé a vallási hovatartozásuk, sokkal inkább a Tamás általa igaznak tartott állításokhoz való viszonyuk releváns. Tamás például a legtöbb olyan filozófiai állítást igaznak tartja, amit Aristoteléstől vesz át. Több mint 450 alkalommal hivatkozik rá, ám mindössze három tévedését említi a műben.⁷⁷

A *Summa contra gentiles* I, 6 alapproblémája

A *Summa contra gentiles* átfogó igénnyel készült. Tamás olyan grandiózus, egységes elméletet kíván nyújtani, ami végső magyarázattal szolgál a létezéssel kapcsolatos legalapvetőbb kérdésekre.⁷⁸ Ez azonban, ahogyan korábban láthattuk, nem filozófiai elmélet, még ha Tamás filozófiai terminológiát és argumentációt használ is. A teljes konstrukció a katolikus hittételeken nyugszik és az ezekkel kapcsolatos teológiai és filozófiai tévedések kiküszöbölését célozza. A hittételeket Tamás szerint el kell fo-

⁷⁶ Palémon GLORIEUX: *Les premières polemiques thomistes I. Le Correctorium Corruptorii „Quare”*. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Le Saulchoir–Kain 1927. (Bibliothèque thomiste 9) 212–214: „Qualiter beatitudo creaturae principaliter et essentialiter pertineat ad actum intellectus, et qualiter obiectiones in contrarium solvi debeant, luce clarius declarat frater Thomas, Contra Gentiles, libro IIIo, capitula 24 per totum. Unde dicta istorum totaliter annihilantur si dicta ipsius doctoris egregii applicentur.” Valamint: „Aliae autem rationes sunt efficaces ad idem, Contra Gentiles libro III, capitulo 26 ubi respondetur sic ad illud quod isti primo obiciunt (...).”

⁷⁷ Vö. GAUTHIER (2. jz.) 113–114.

⁷⁸ A „Grandest Unified Theory” kifejezést Norman Kretzmann vezette be és használta a *Summa contra gentiles*-ről írott könyvében. Vö. N. KRETZMANN: *The Metaphysics of Theism. Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I.*, Clarendon Press, Oxford 1997. passim.

gadnunk, de nem az igazságukra vonatkozó értelmi belátás alapján, mivel az igazságukról (legalábbis ebben az életben) nem rendelkezhetünk tudással.

Ha azonban nem értelmi megfontoláson nyugszik, akkor mi az alapja a hittételek elfogadására irányuló döntésnek? Teljességgel irracionális ez a döntés, vagy jó okunk van arra, hogy igaznak fogadjuk el a hittételeket, még akkor is, ha képtelenek vagyunk belátni az igazságukat? És ha igen, akkor mi lehet ez az ok? Mi biztosíthat bárkit arról, hogy a katolikus vallás valóban azt a minőséget képviseli, amit tulajdonítanak neki, és valóban azt nyújtja, amit várnak tőle? Mi a biztosíték arra, hogy — Tamás szavaival — a katolikusok nem „könnyelműen hisznek, mintegy mesterségesen kieszelt meséket követvén?”

Ezzel az alapkérdéssel foglalkozik a *Summa contra gentiles* I, 6.⁷⁹ Tamás válasza azon az intuíción alapul, hogy a vallások esetében a jelzések költséges volta biztosítja azok megbízhatóságát. Ugyanezen a gondolaton, ti. a jelzések költségességének és megbízhatóságának összekapcsolásán nyugszik az az elv (a „hátrányelv”), amelyet az elmúlt évtizedekben a jelzések egy csoportjának elemzése során alkalmaztak az etológiában és — más társadalomtudományok mellett — a vallástudományban is. Meghökkenítő,⁸⁰ hogy Tamás erre az elvre, vagy legalábbis az elv lényegét megragadó intuíción alapozza a válaszát a *Summa contra gentiles* teljes konstrukciójának legalapvetőbb kérdésére a vallás melletti döntéssel kapcsolatban. Ugyanakkor megvilágító erejű is, mert a hátrányelv segítségünkre lehet abban, hogy megértsük Tamás spirituális hadjáratát a tévedés és a megtévesztés ellen, ami szerinte az emberi boldogságot fenyegető legnagyobb veszély.

A továbbiakban először a *Summa contra gentiles* I, 6-ot elemzem, aztán a hátrányelvet és az alkalmazásával kapcsolatos problémákat ismertetem, végül pedig — figyelembe véve a hátrányelv alkalmazhatóságának kérdéséből származó tanulságokat — visszatérek a *Summa contra gentiles* legfontosabb problémájára: a tévedések kérdésére.

Summa contra gentiles I, 6: elemzés

Tamás szerint a katolikus hit lényegét összefoglaló legfontosabb állítások, a hittételek⁸¹ a megismerés eszközei, ám olyan — az értelem fölfogóképességét meghaladó

⁷⁹ A fejezet szövegének magyar fordítását lásd mellékelten a 274–275. oldalon.

⁸⁰ És az elv vallástudományi alkalmazása szempontjából jelentőséggel bír, bár ezt ebben a tanulmányban nem áll módomban kifejteni.

⁸¹ A katolikus hit tárgya az „első igazság”. Ez azonban Tamás szerint nem ragadható meg az ember számára azzal az egyszerű apprehenzióval, amellyel a dolgok lényegét ragadjuk meg, hanem csak diszkurzív módon, az emberi megismerőképesség feltételeinek megfelelően. A katolikus hit legfontosabb tartalmainak tömör, propozicionális összefoglalását a hittételek jelentik (*articuli fidei*). Ezeket Tamás a hit elsődleges tárgyainak nevezi (*prima credibilia*). A hittételek olyan állítások, amelyek az isteni természetre és Jézus emberi természetére vonatkoznak, s a katolikus hitvallás különböző változatai rögzítik őket. A hitvallás különböző változatai Tamás szerint ugyanazt tanítják (vö. II–IIae, q. 1, a. 9: „in omnibus symbolis eadem fidei veritas docetur.”) A hittételek összességének az elfogadása

— állítások, amelyekről az embereknek (legalábbis a földi életben) nem lehet tudása. Az, hogy a hittételeket nem tudjuk, két dolgot jelent Tamás szerint. Egyrészt azt, hogy ezek az állítások — eltérően a tudományok alapelveitől — nem evidens módon igazak a számunkra, és olyan eljárás sem áll rendelkezésünkre, amelynek segítségével — mint a bizonyító szillogizmusok konklúzióinak esetében — minden kétséget kizáróan meggyőződhetnénk az igazságukról. Másrészt azt, hogy (az alapelvekkel és a bizonyított állításokkal ellentétben) nem kényszerítenek bennünket arra, hogy elfogadjuk őket. A hittételeket szabadon elfogadhatjuk igaznak, azaz egyetértésünket adhatjuk hozzájuk (*assentire*) vagy szabadon hamisnak nyilváníthatjuk, azaz elutasíthatjuk őket (*dissentire*).

A *Summa contra gentiles* teljes konstrukciója a hittételek elfogadásán és nem a természetes istenismereten nyugszik, bár ez utóbbi kifejtése alkotja az első három könyvet. Tamás szerint, ahogyan láthattuk, a racionális teológia és a katolikus hit szempontjából tekintett filozófia valamennyi állítása konzisztens kell, hogy legyen a hittételekkel, amelyekről ugyan — a „tudást” tulajdonképpeni értelemben véve — nem tudhatjuk, hogy igazak, ám amelyeket mégis feltétel nélkül igaznak kell elfogadnunk. Az igazság, aminek Tamás a műben a teljes leírását kívánja adni, a hit

és explicit ismerete a minimális, az adott valláshoz tartozó valamennyi embertől elvárható követelmény ahhoz, hogy valakit hívőnek (*fidelis*) tekinthessünk (STh II–II, q. 2 a. 5 co.: „Quantum (...) ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem”). A hittételek mindazonáltal meghaladják a természetes értelmünk képességeit. A hit révén döntő fontosságú igazságokat ismerünk meg, ezekről a tartalmakról azonban ebben az életben nem rendelkezhetünk tudással. Tamás szerint mindenkit hitetlennek kell tartanunk, aki téved a hit elsődleges tárgyainak vonatkozásában. A más vallásúak nyilvánvalóan tévednek, hiszen a különállásuk alapja éppen az, hogy nem fogadják el ezeket az állításokat. De a katolikusok is tévedhetnek, és ebben az esetben, ill. ameddig a tévedésük fennáll, mint mindenki mást, hitetlennek kell tekinteni őket, ha pedig ragaszkodnak a tévedésükhöz, akkor eretnekeknek (vö. Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 6: „Ad sextum dicendum, quod in fide sunt aliqua ad quae explicite cognoscenda omnis homo tenetur; unde si in his aliquis errat, infidelis reputatur, et haereticus, si pertinaciam adiungat.”) A görögök ezen az alapon hitetlenek, bár ezt sehol sem állítja róluk Tamás. A hittételekről és az ezekkel kapcsolatos tévedésekről írt művében azonban egyértelműen „a görögök tévedéséről” beszél a Szentlélek származásával kapcsolatban (*De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*, Leonina XLII, 246: „Quintus est error Grecorum qui dicunt Spiritum Sanctum procedere a Patre sed non a Filio.”). A hittételek explicitté teszik a hit legfontosabb tartalmi elemeit, de Tamás szerint nem csupán a hittételek tartoznak a hithez, hanem mindaz, ami a Szentírásban megtalálható és minden, ami releváns lehet a hittételek szempontjából abban az értelemben, hogy a vele kapcsolatos tévedés valamely hit-tétel korrupciójához vezet (II^a–IIae q. 11 a. 2 co.). Ez utóbbiak Tamás szerint implicit módon jelen vannak a hitben, hasonlóan ahhoz, ahogyan a racionális megismerés esetében a premisszák tartalmazzák a konklúziót. A hittételek propozicionális formáját és számát Tamás pragmatikus kérdésnek tekinti, mivel szerinte az a kérdés, hogy hány hittétel létezik, vagy az, hogy növekszik-e ezeknek a számra, nem érinti a hit lényegét (II–IIae, q1, a7 és a8). A Szentírás minden elemét továbbá nem szükséges explicit módon ismerni. A velük kapcsolatos, tudatlanságból fakadó tévedés (például amikor azt hisszük, hogy Jákob Ábrahám apja volt, vö. Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 6) Tamás szerint nem vezet eretnekséghez, mivel az eretnekség tudatos szembehelyezkedés olyan, a hitet érintő állításokkal, amelyeket ismerünk.

szempontjából relevánsnak tartott és a hittételekkel konzisztens racionális teológiai és filozófiai állítások hálózata, a tévedések pedig, amelyek ellen a mű irányul, olyan — múltbeli, jelenkori vagy jövőbeli — állítások, amelyek ellentétesek ezekkel, bárki képviselje is ezeket.

A *Summa contra gentiles* I, 6 a vallás⁸² melletti döntés igazolhatóságának legalapvetőbb problémájával foglalkozik: feltéve, hogy a hittételek elfogadása melletti döntés valóban szabad, jó okunk van-e arra, hogy meghozzuk ezt a döntést, vagy irracionálisan⁸³ döntünk?

Tamás válasza — ahogyan várható is — az, hogy ez a döntés nem irracionális, mivel jó okunk van arra, hogy egyetértésünket adjuk a hittételekhez és ezzel igaznak fogadjuk el őket, még ha ez az ok nem is az, hogy képesek vagyunk megbizonyosodni az igazságukról, ahogyan ezt a tudományok állításainak esetében tesszük.

Hanem akkor mi ez az ok?

Tamás teljes életművét jellemzi az a meggyőződés, hogy a hittételek elfogadásához egyedül az isteni tanítás autoritását megerősítő csodák vezethetnek el.⁸⁴ A csodákra Tamás narratívája szerint azért van szükség az isteni tanítás megerősítéséhez, mert az isteni tanítás igazsága kizárólag azoknak nyilvánvaló, akiket közvetlenül az Isten instruált (Jézus tanítványai és az apostolok). Ők aztán — a rendelkezésükre álló emberi eszközzel: verbálisan — továbbadták a rendelkezésükre álló ismereteket, ám bizonyítani nem tudták az állításaik igazságát, mivel a hit olyasvalamire vonatkozik, ami meghaladja az emberi értelmet. Ezért az Isten Tamás szerint olyan jelzéseket (*indicia, signa*) adott, amelyek a beszédüket kísérték és a csodás voltuknál fogva megerősítették az általuk mondottakat.⁸⁵

⁸² Tamás esetében a katolikus vallás, amit az egyetlen igaz vallásnak tart.

⁸³ Aquinói Tamás a „leviter” szót használja: ’könnyelműen, meggondolatlanul, balgatag módon’. Ha nem rendelkezünk olyan elégséges okkal, írja a *Summa theologiae*-ben, ami arra indíthat bennünket, hogy higgyünk, akkor könnyelműen, meggondolatlanul hiszünk (II–II, q. 2 a. 9 arg. 3. „Si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere (...)” A meggondolatlanság következtében olyasvalamit tekinthetünk igaznak, ami valójában hamis (Vö. I^a q. 94 a. 4 co.: „Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi, scilicet qualiscumque existimatio levis, qua aliquis adhaeret falso tanquam vero, sine assensu credulitatis; et iterum firma credulitas.”)

⁸⁴ Lásd pl. *Summa Theologiae* II–II, q. 2 a. 9 arg. 3. ad 3: „Ad tertium dicendum quod ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae.” II–II, 2, 1: „fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur. Habet tamen inquisitionem quandam eorum per quae inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata.”

⁸⁵ Vö. pl. SCG III, 154: „Sed quia sermo propositus confirmatione indiget ad hoc quod recipiatur, nisi sit per se manifestus; ea autem quae sunt fidei, sunt humanae rationi immanifesta necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo praedicantium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis, per modum demonstrationis cum ea quae sunt fidei, rationem excedant. Oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari praedicantium sermonem quibus manifeste ostenderetur huiusmodi sermonem processisse a Deo, dum praedicantes talia operarentur, sanando infirmos, et alias virtutes operando, quae non posset facere nisi Deus. Unde dominus, discipulos ad

Ha nem volnának csodák, akkor Tamás szerint nem volna jó okunk arra, hogy elfogadjuk a hittételeket, ez esetben ugyanis könnyelműen, mintegy „mesterségesen kieszelt meséket követvén” hinnénk. Egyedül a csodák tehetik hívővé azokat a hitetleneket is, akik nem fogadják el a katolikus Szentírás autoritását, mivel a hittételek igazságáról — miután ezek nem bizonyíthatóak — a természetes ész segítségével senkit sem lehetséges meggyőzni.⁸⁶

A csodákkal azonban két probléma is van Tamás szerint. Az egyik az, hogy véleménykülönbség tárgyai. Nem csak olyanok nem fogadják el a csodát, akik hallomásból szereznek tudomást róla, hanem még olyanok sem, akik a szemtanúi a csodának.⁸⁷ A másik probléma az, hogy a csoda szerzőjének az azonosítása nehézségekbe ütközhet, mivel Tamás szerint léteznek olyan rosszindulatú ágensek, akik képesek csodának tűnő jelenségeket előidézni.⁸⁸

A *Summa contra gentiles* I, 6-ban Tamás mindkét problémára választ kíván adni. Egyrészt ugyanis azt állítja, hogy a katolikus hitet olyan csoda erősíti meg, amely „a hatásában”, (ti. „a világ” megtérésében a keresztény hitre) „egyértelműen megmutatkozik”, azaz mindenkinek nyilvánvaló.⁸⁹ Másrészt azt, hogy ez a csoda megfelel a rá vonatkozó, előzetesen kinyilvánított isteni szándéknak, következésképpen az isteni terv része és a csoda szerzője nem lehet más, mint az Isten.

Azt a csodát, ami a katolikus hitet megerősíti, a *Summa contra gentiles* I, 6-ban Tamás a csodák legnagyobbikának nevezi. „A legnagyobb csoda és az isteni sugalmazás nyilvánvaló műve az”, írja, „hogy a halandó emberek egyetértésüket adják” mindahhoz, amit a keresztény hit hirdet. A keresztény hit tanai ugyanis „meghalad-

praedicandum mittens, dixit, Matth. cap. 10–8 infirmos curate, mortuos suscite, leprosos munde, Daemones eiicite. Et Marci ult. dicitur illi autem profecti praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.”

⁸⁶ Vö.: Super Io., cap. 4 l. 7. „Et ad hoc dicendum est quod aliter trahuntur ad fidem Christi infideles; et aliter fideles. Infideles non possunt trahi nec adduci auctoritate sacrae Scripturae, quia ei non credunt; nec per rationem naturalem quia fides est supra rationem; et ideo ducendi sunt per miracula; I Cor. XIV, 22 signa data sunt infidelibus, non fidelibus. Fideles autem ducendi sunt et dirigendi in fidem auctoritate Scripturae, cui acquiescere tenentur.”

⁸⁷ STh II^a–IIae q. 6 a. 1 co.: „ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem. Quorum neutrum est sufficiens causa, videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt.”

⁸⁸ Lásd pl. Quodlibet II, q. 4 a. 1 ad 4.: „Ad quartum dicendum, quod miracula visibilia fiunt virtute divina ad confirmationem virtutis fidei; unde dicitur Marci, XVI, 20, de apostolis, quod praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis. Non autem fiunt miracula semper ad demonstrandum gratiam eius per quem miracula fiunt; et ideo potest contingere quod aliquis gratiam gratum facientem non habens, miracula faciat. Sed hoc contingere non potest quod aliquis falsam doctrinam annuntians, vera miracula faciat, quae nisi virtute divina fieri non possunt; sic enim Deus esset falsitatis testis, quod est impossibile.”

⁸⁹ Az érvelés szerkezete hasonló az Isten létezése melletti *a posteriori* érveléséhez, Tamás ugyanis itt is és az istenérveiben is olyan, a közös tapasztalat tárgyát képező hatásokból kíván kiindulni, amelyek kétségbevonhatatlanok.

ják az emberi értelmet, megzabolázzák az érzéki élvezeteket és mindannak megvetésére tanítanak, ami ehhez a világhoz tartozik.” A keresztények „megvetvén a látható dolgokat, kizárólag a láthatatlanok felé törekcsenek.”⁹⁰

Vajon mit ért azon Tamás, hogy ez „a legnagyobb csoda és az isteni sugalmazás nyilvánvaló műve”? A csodának a *Summa contra gentiles*-ben található meghatározása szerint „tulajdonképpen értelemben azokat a dolgokat nevezhetjük csodának, amelyek isteni közreműködéssel jönnek létre a dolgokban az ezek által általánosan követett renden túl.”⁹¹ A „legmagasabb rendű” csodáknak Tamás ezért azokat nevezi, amelyeket a természet önmagában, isteni közreműködés nélkül nem képes produkálni.⁹²

Más megközelítésben Tamás megkülönbözteti azokat a csodákat, amelyek fölülmúlják a természet képességét, azoktól, amelyek nem csupán fölülmúlják a természetet, hanem egyúttal ellentétesek vele. Ez utóbbi esetben is olyasmi történik, ami isteni közreműködés nélkül, a természet rendjét alapul véve nem történhetné meg, ám a természet megőrzi a csodát megjelenítő dologban a csoda hatásával ellentétes diszpozíciót.⁹³

Nyilvánvaló, hogy a halandó emberek egyetértését a katolikus hittételekkel és az ehhez kapcsolódó, a lemondásra, a világ megvetésére és kizárólag a láthatatlan dolgokra irányuló életformát a legmagasabb rendű csodák közé sorolja Tamás, máskülönben nem nevezné ezt „a csodák legnagyobbikának”.

De vajon ellentétes-e az emberi természettel ez a csoda? Tamás az adott kontextusra nem alkalmazza „a természet képességét fölülmúló” és az „azzal ellentétes” csoda fogalompart, de úgy tűnik, hogy ez utóbbiról van szó. Ha ugyanis nem öröznék meg a katolikus hit csodás elterjedését követően az emberi természet eredeti, romlott diszpozíciója, akkor sem eretnecség, sem pedig hitehagyás nem volna lehetséges. Mi több, a *Summa contra gentiles* megírására sem volna szükség, mivel mindenki képes volna arra, hogy megkülönböztesse az igazságot a hamisságtól.

Tamás rövid narratívája alapján képet alkothatunk arról, hogy mi az, amiben a katolikus hit fölülmúlja az emberi természetet és milyen értelemben ellentétes vele.

A hittételek (azaz a természetes ész számára fölfoghatatlan, konstraintív állítások) melletti elköteleződés a természetes eszt használó ember számára elfogadha-

⁹⁰ SCG I, 6.

⁹¹SCG, III, 101: „Illa igitur proprie miracula dicenda sunt quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter observatum in rebus”.

⁹² Ilyenek például: két test egyidejűleg van ugyanazon a helyen, a nap megáll az égen vagy visszafordul a pályáján, a tengervíz kettéválk. SCG, III, 101: „Nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest: sicut quod duo corpora sint simul, quod sol retrocedat aut stet, quod mare divisum transeuntibus iter praebat. Et inter haec etiam ordo attenditur. Nam quanto maiora sunt illa quae Deus operatur, et quanto magis sunt remota a facultate naturae, tanto miraculum maius est: sicut maius est miraculum quod sol retrocedat quam quod mare dividatur”.

⁹³ Vö. Super Sent. 2, 18. 1. 3 c; pot. 6. 2 ad 3. Tamás példái: amikor a kemencébe zuhant ifjak az Isten közreműködése folytán sértetlenek maradnak, ám az a diszpozíció, hogy a tűz megégetheti őket, megmarad bennük; a Jordán folyó vize a gravitáció ellenére megáll, vagy a szűz gyermeket szül.

tatlan, mivel az ő szempontjából ez nem más, mint a világ miszrepresentációja, ami — ismét csak az ő szempontjából nézve a dolgot — hátrányokkal járhat.⁹⁴ Az érzéki élvezetek elutasítása, a világ megvetése és a gyakorlati teendők helyett a „kizárólag a láthatatlan dolgokra” való törekvés veszélybe sodorhatja a túlélését, megnehezítheti vagy ellehetetlenítheti a szaporodását és csökkentheti a lemondást vállalók számára a szociális-politikai kooperációból származó előnyöket. Ha embercsoportok a természetükkel ellentétes módon a világ kontraintuitív reprezentációja és az ehhez kapcsolódó, a rátermettségüket csökkentő életforma mellett kötelezik el magukat és ez még sikeres is lehet, akkor ez Tamás elemzése szerint egyértelműen arra utal, hogy csoda történt: mindez kizárólag isteni közbeavatkozás folytán lehetséges.

Tamás rövid narratívája a kereszténység elterjedéséről — egyéb, az adott összefüggésben kevésbé fontos csodák megemlítése mellett⁹⁵ — az első keresztények elméjére gyakorolt isteni sugalmazással indul, „amelynek révén még az idioták és a teljességgel egyszerű elmék is képesek egy pillanat alatt megragadni a legmagasabb rendű bölcsességet és ékesszólást”. Ez olyan csoda, ami aztán sokakat, köztük a tanult elméket is a keresztény vallás követőivé tette.

A *Summa contra gentiles* I, 6 leírása megfelel Tamás meggyőződésének azzal kapcsolatban, hogy a keresztény hit elterjedése meghatározott rend szerint történt. Voltak, akik közvetlenül az Istentől kapták — sugalmazás útján — a kinyilatkoztatást, másoknak ez utóbbiak már verbálisan adták át, és így tovább a legutolsó hívőig.⁹⁶ Tamás ehhez még hozzáteszi azt is, hogy mindez „az üldözők zsarnoksága közepet-

⁹⁴ Visszatérő elem Tamás életművében az a nyugati keresztények más vallások képviselőivel való érintkezéséhez kapcsolódó motívum, hogy ez utóbbiak „nevetségessé teszik” a katolikus hitet. A katolikus hit nevetséges volta minden esetben a természetes ésszel beláthatatlan, a katolikusok által igaznak elfogadott hittételek kapcsán merül föl. Rövid katalógus található azokról a hittételekről, amelyeket „a szaracénok” nevetségésnek tartanak a *Summa contra gentiles*-t követően keletkezett *De rationibus fidei*-ben (pl. Krisztus az Isten fia, miközben az Istennek nincs is felesége, az Isten Fia föláltozta magát a keresztfán az emberi nem üdvössége végett, miközben a mindenható Isten megtehetné volna a Fia feláltozása nélkül is, hogy megmentse az emberi nemet stb.). Azokat, akik abszurd állítások mellett kötelezik el magukat, általában nem tartjuk beszámítható cselekvőnek. Miután egy abszurd (vagy legalábbis abszurdnak tűnő) állításról nem lehetséges bebizonyítani, hogy igaz, Tamás stratégiája minden esetben az, hogy meg kívánja mutatni: egyetlen ilyen állítás sem áll ellentmondásban egyetlen bizonyítható állítással sem.

⁹⁵ „Avégett pedig, hogy megerősítse azokat az igazságokat, amelyek meghaladják a természetes megismerőképességet, olyan vizuálisan érzékelhető műveket mutatott föl, amelyek az egész természet képességét fölülmúlják, úgymint a betegségek csodás gyógyulását, a holtak életre kelését, az égitestek csodálatos átalakulását (...).”

⁹⁶ SCG III, 154 „Quia vero ea quae homo per se non videt, cognoscere non potest nisi ea recipiat ab eo qui videt; fides autem est de his quae non videmus oportet cognitionem eorum de quibus est fides, ab eo derivari qui ea ipse videt. Hic autem Deus est, qui seipsum perfecte comprehendit, et naturaliter suam essentiam videt de Deo enim fidem habemus. Oportet igitur ea quae per fidem tenemus, a Deo in nos pervenire. Cum autem quae a Deo sunt, ordine quodam agantur, ut supra ostensum est, in manifestatione eorum quae sunt fidei, ordinem quendam observari oportuit scilicet ut quidam immediate a Deo reciperent, alii vero ab his, et sic per ordinem usque ad ultimos.”

te” történt, ráadásul úgy, hogy a keresztények lemondtak az erőszakról és az érzéki élvezetekről. Az isteni elrendezés és szándék jeleként kiemeli Tamás azt is, hogy a világ megtérését a próféták megjövendölték.⁹⁷

A csodák a középkori felfogás szerint jelek. A jelek — Szent Ágoston klasszikus értelmezése szerint, ami a középkori felfogás alapjául szolgált — olyan dolgok, amelyek „lehetővé teszik, hogy az érzékszerveinkhez eljutó külső forma alapján valami más is eszünkbe jusson.” A jelek egy része természetes, egy részét azonban „bizonyos élőlények” állapítják meg egymás között „a maguk használatára abból a célból, hogy amilyen pontosan csak tudják, megjelöljék lelkük indulatait, benyomásaikat és mindazt, amit megértének.”⁹⁸ A kommunikatív szándék és az ennek megfelelő jeladás azonban nem csak az embereket, hanem az Istent is jellemzi Ágoston és a teljes katolikus hagyomány szerint. A szent szövegekben és a csodákban megjelenő isteni jelzéseket az embernek meg kell fejtenie: a jelzés isteni leadója a jelzés vevőjének a tudomására hoz valamit, ami ez utóbbi viselkedésének az alapjául szolgál.

A keresztény vallás első követői Tamás narratívája szerint csodás jelzéseket adtak le a vallásuk minőségével kapcsolatban: az egyszerű elmék egyetlen pillanat alatt megragadták a legmagasabb rendű bölcsességet, lemondtak az élvezetekről és a világi javakról, erőszakmentességet vállaltak, miközben üldözték őket. Azok a csodák, amelyekről Tamás az I, 6-ban beszámol, és ezek között is a „csodák legnagyobbika” azt a sajátos minőséget jelzik, amellyel a keresztény vallás hívei rendelkeznek. Ez a sajátos minőség az Istennel való egyedülálló kapcsolat.

Ennek a kapcsolatnak a valóságos és nem csak fiktív⁹⁹ jellegére utal Tamás szerint az, hogy a keresztények egyedülálló költségeket vállalnak a vallásuk érdekében. Ami egyértelműen mutatja a jelzéseik megbízhatóságát: kizárólag azok képesek vállalni a vallási hovatartozásukat manifesztáló jelzések súlyos költségeit, akik mögött valóban ott áll az Isten és erről meg vannak győződve.

⁹⁷ Vö. Aurelius Augustinus: *De civitate Dei*, XII, 11; magyar nyelven: Szent Ágoston: *Isten városáról*, III. kötet, ford. Földváry Antal — Heidl György, Kairosz Kiadó, Budapest 2006. 112. Tamás narratívája vélhetően átvesz bizonyos elemeket a *De civitate Dei* XXII, 5-ből is.

⁹⁸ Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Ford. Böröczki Tamás, Kairosz Kiadó, Budapest 2007. 81–82. Ágoston szükségtelennek tartja annak a kérdésnek a vizsgálatát, hogy az állati jelzéseket megalapozott-e intencionális terminusokban leírni: ezek vajon „a jelzés szándéka nélkül követik-e az állati lelkek indulatait, miként az emberi arc vagy fájdalomkiáltás, vagy valóban jeladás céljából történnek-e” (ugyanitt 83. o.). Ágoston jelelméletéhez lásd: Robert A. MARKUS: „St. Augustine on Signs”, in R. A. MARKUS (szerk.): *Augustine. A Collection of Critical Essays*. Doubleday, New York 1972. 61–88; B. Darrell JACKSON: „The Theory of Signs in St. Augustine’s *De doctrina christiana*”, in R. A. MARKUS (98. jz.) 92–148. A jelekkel kapcsolatos középkori fölfogáshoz Alfonso MAIERÚ: „Signum’ dans la culture medievale,” in Jan P. BECKMAN *et al.* (szerk.): *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Walter de Gruyter, Berlin — New York 1981. (Miscellanea Mediaevalia 13) 51–72.

⁹⁹ Tamás, ahogyan már korábban is utaltam rá, tisztában van azzal a lehetőséggel, hogy a katolikus vallás fikción alapul. Vö. SCG I, 6: „Az efféle igazságokban hívők azonban — mely igazságokkal kapcsolatban az ész nem szolgál semmiféle tapasztalattal — nem könnyelműen hisznek, mintegy «mesterségesen kieszelt meséket követségén», ahogyan azt Péter apostol mondja.”

Az, hogy Tamás az általuk leadott jelzések sajátosságaiból következtet arra, hogy a kereszténység az egyetlen vallás, amely megbízhatóan jelzi a híveknek az istenséggel való valóságos kapcsolatát, nyilvánvaló az I, 6 második feléből is, ahol a kereszténységet szembeállítja az iszlámmal. Fontos kiemelnünk, hogy — ahogyan ez a szövegből egyértelműen kiderül¹⁰⁰ — az iszlám csak példa arra, hogy „a téves nézetekre alapozott szekták” képviselői nem adtak le olyan költséges és megbízható jelzéseket, mint az első keresztények.

A két vallás szembeállítása során Tamás a muszlimokról alkotott középkori nyugati kép alapjellegzetességeire támaszkodik: egyrészt az iszlám hamis vallás, a hozzá csatlakozók félrevezetésén alapul, másrészt pedig olyan vallás, amely az erőszakot és az érzéki élvezeteket hirdeti.¹⁰¹ Nyilvánvaló, hogy ezek a sztereotípiák ellenpontozzák mindazt, amit Tamás a keresztény vallás jellegzetességeiről mond. A muszlimok nem adnak le megbízható jelzéseket a vallásuk minőségével kapcsolatban, mivel a vallásuk nem az istenséggel való valóságos kapcsolaton alapul. Ennek a jele az, hogy nem képesek csodákat fölmutatni, valamint az (a további család), hogy nem engedik tanulmányozni a hívek számára az Ó- és Újtestamentumot, mivel abból kiderülne, hogy az iszlám megjelenése nem része az isteni tervnek. Ugyanakkor nem kívánják meg a híveiktől azt, hogy jelét adják a valódi elkötelezettségüknek, mivel az érzéki természetüknek megfelelő olcsó ígéretekkel csábítják őket. Az iszlám olyasmit vár el a híveitől és ígér nekik, ami egyébként is rendelkezésre áll és amire azok a természetüknél fogva törekszenek.¹⁰²

A hátrányelv

Tamás az érvelés során — eltérő kontextusban, de a gondolatmenet lényegi elemeit tekintve azonos módon — arra az elvre támaszkodik, amit évszázadokkal később „hátrányelvnek” (*handicap principle*) neveztek el az etológiában. A hátrányelvet az állati kommunikációban használt jelzések egy csoportjával kapcsolatban az 1970-es években fogalmazták meg.¹⁰³ Az elv azon az intuíción alapul, hogy a jelzések megbízhatósága és költséges volta kapcsolatban áll egymással: ha egy adott jelzés leadása

¹⁰⁰ „Azok azonban, akik téves nézetekre alapozott szektákat hoztak létre, ezzel ellentétes utat jártak, ahogyan ez nyilvánvaló Mohammed esetében (...)”

¹⁰¹ Az iszlámról alkotott középkori felfogás jellegzetességeivel kapcsolatban lásd pl. David NIRENBERG: *Neighboring Faiths. Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today*. The University of Chicago Press, Chicago 2014. 17. Az iszlám jellemzéséről a *Summa contra gentiles* I, 6-ban: Simone VAN RIET: „La Somme contre les Gentils et la polémique islamo-chrétienne”, in G. VERBEKE — D. VERHELST (szerk.): *Aquinas and Problems of his Time*. Leuven University Press, Leuven 1976. 150–160; GAUTHIER (2. jz.) 119–127.

¹⁰² Lásd mindehhez a SCG I, 6 szövegének mellékelt fordítását.

¹⁰³ Amotz ZAHAVI: „Mate Selection — A Selection for a Handicap”, *Journal of Theoretical Biology* LIII (1975) 205–214. Lásd még: Amotz ZAHAVI — Avishag ZAHAVI: *The Handicap Principle. A Missing Piece of Darwin's Puzzle*. Oxford University Press, Oxford — New York 1997.

kellőképpen költséges, akkor ez a jelzés megbízható, mert a meghamisítása olyan erőforrások igénybevételét követeli, amelyeket a csalók már nem mozgósítanak.

Aquinói Tamás — mint láttuk — a *Summa contra gentiles* I, 6-ban fölített vallásfilozófiai alapkérdésre (vajon jó okunk van-e arra, hogy egyetértésünket adjuk a hittételekhez) úgy válaszol, hogy összekapcsolja a katolikus hit első követői által adott jelzések költségességét azok megbízhatóságával, és ezt szembeállítja a más vallások alapítói és követői által leadott „olcsó” jelzésekkel. A jelzések költségessége (a természetes ész szempontjából abszurd hittételek elfogadása, a testi élvezetekről való lemondás, a világ megvetése, kizárólag a láthatatlan dolgok felé törekvés) Tamás szerint garantálja a jelzések megbízhatóságát, mivel kizárólag azok hajlandóak vállalni ezeket a költségeket, akik valóban elkötelezett követői az igaz vallásnak. A keresztyének jelzéseinek sajátosságai, valamint az a tény, hogy a keresztyénység ezek ellenére elterjedt a világban, Tamás szerint elegendő a keresztyén vallás melletti döntés megerősítésére.

A hátrányelv háttéréül szolgáló intuíciót Tamás a keresztyénység vallási minőségének igazolására használja a *Summa contra gentiles*-ben, és ezzel a katolikus vallás melletti mindenkori döntés megalapozott volta mellett érvel.¹⁰⁴ Az a csoda mindazonáltal, amire Tamás a katolikus vallás melletti döntés igazolása során hivatkozik, és amit szerinte nem szükséges megismételni, mert az okozatában evidens módon megmutatkozik, Tamás történeti narratívájának a részét képezi. Nyilvánvaló, és magának a *Summa contra gentiles*-nek, mint a hittel kapcsolatos összes lehetséges tévedést (a katolikus vallással ellentétes minden lehetséges viselkedésformát) kizárni kívánó összefoglaló műnek a megírása is mutatja, hogy Tamás a korai keresztyének megkérdőjelezhetetlen elkötelezettségét és az ehhez kapcsolódó költséges jelzések leadását aktuálisan, a *Summa contra gentiles* megírásának idején nem tartja általánosan jellemzőnek.¹⁰⁵

A hátrányelv használata ebben az összefüggésben még nagyobb jelentőséget kap. Az első keresztyének esetében a katolikus vallás teljes egységét a hívek őszinte, megkérdőjelezhetetlen elkötelezettsége biztosította. Az elkötelezettségük háttérében a közvetlen isteni sugalmazás állt. Hogyan biztosítható a vallási egység olyan körülmények között, amikor a nyugati keresztyénység hatalmas kiterjedésű területén — a gyakran brutális represszió ellenére — jelen van a vallási sokszínűség, a vallási minőség jelzése pedig társadalmi méretekben nem költséges jelzések leadásával törté-

¹⁰⁴ Ahogyan erre a korábbiakban már föl hívtam a figyelmet, Tamás szerint az, hogy a katolikus vallás melletti döntés nem irracionális, nem implikálja azt, hogy a katolikus vallás hittételei észszerűek, s következésképpen azt sem, hogy az elfogadásukhoz az igazságukkal kapcsolatos értelmi belátás vezetne.

¹⁰⁵ A dominikánus rendet magát is köztudomásúlag részben az eretnekmozgalmak hívták életre. Köztudomású az is, hogy Tamás életművének jelentős része olyan vitákból állt, amelyekre a görög, arab és zsidó filozófia recepciója, valamint — ezzel összefüggésben — az egyetemek intellektuális életének sokszínűsége nélkül nem kerülhetett volna sor.

nik?¹⁰⁶ És mi a kapcsolat magának a műnek, a *Summa contra gentiles*-nek a megírása, valamint a jelzett probléma között?

Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre válaszolni tudjunk, vegyük szemügyre először magát a hátrányelvet, azután a jelzések költségességének és megbízhatóságának összekapcsolásával összefüggő problémákat, s végül röviden azt, hogy miként alkalmazzák a hátrányelvet a vallási jelenségek magyarázata során. Ezt követően visszatérünk a *Summa contra gentiles*-hez és a tévedések kérdéséhez.

A hátrányelv az etológiában

A hátrányelv arra a problémára kíván megoldást nyújtani, hogy miként lehetségesek megbízható jelzések az állati kommunikációban. Azok az egyedek ugyanis, akik megtévesztő jelzéseket adnak le a rátermettségük növelése érdekében,¹⁰⁷ előnyt élveznek a differenciális reprodukció tekintetében az „őszinte” kommunikátorokkal szemben.¹⁰⁸ A megtévesztő jelzések befogadói a jelzést névértéken veszik, ennek megfelelően reagálnak rá, és ezzel hozzájárulnak a manipulátor rátermettségének növekedéséhez, miközben az őszinte jeladók rátermettsége nem növekszik. A folyamat a megtévesztő módon kommunikáló egyedek elszaporodását eredményezi az adott populáción belül, ami viszont a megbízható kommunikáció eltűnéséhez vezet.

Vajon miért nem következik be ez az állapot? Megbízható kommunikáció ugyanis létezik, sőt, ez az, ami magát a megtévesztést is lehetővé teszi. Mi biztosítja a megbízható jelzések fennmaradását?

A hátrányelv képviselői szerint az, hogy a megbízható jelzések nem hamisíthatóak, mivel a meghamisításukra tett kísérlet olyan költséggel jár a csalóknak, amit azok már

¹⁰⁶ Társadalmi méretekben: a szerzetesrendek és közöttük is a koldulórendek Jézus és az apostolok követését azoknak a költséges jelzéseknek a ritualizálásával valósítják meg, amelyeket a vallásalapítóknek tulajdonítanak.

¹⁰⁷ A megtévesztésnek ebben az esetben nem szükséges olyan definícióját adni, ami mentális (intencionális) állapotokra hivatkozik. „Funkcionális megtévesztésről” beszélhetünk az egyszerű jeladó–jelbefogadó játékban akkor, ha a jeladó által kibocsátott S jelzésre a befogadó annak a T állapotnak (tényállásnak) megfelelően válaszol, amit S jelent, ez a válasz növeli a jeladó rátermettségét, ám nem igaz, hogy a T állapot (tényállás) fennáll. William A. SEARCY — Stephen NOWICKI: *The Evolution of Animal Communication. Reliability and Deception in Signaling Systems*. Princeton University Press, Princeton 2005. (Monographs In Behavior and Ecology) 5. A funkcionális megtévesztéshez lásd Marc D. HAUSER: *The Evolution of Communication*. The MIT Press, Cambridge, MA — London 1996. 569–572.

¹⁰⁸ Az „őszinteség” sem feltétlenül a jeladó mentális állapotára utal ebben a kontextusban, hanem arra, hogy a jeladó a befogadó rendelkezésére bocsát minden releváns információt ahhoz, hogy az kétértelműség nélkül tudjon következtetni a jeladó állapotára. Vö. Peter L. HURD — Magnus ENQUIST: „A Strategic Taxonomy of Biological Communication”, *Animal Behaviour* LXX (2005) 1155–1170 (1168).

nem hajlandóak vállalni.¹⁰⁹ Az elv képviselői szerint az őszinte jelzés költségét kizárólag az az egyed fizeti meg, aki valóban rendelkezik azokkal a (rejtett, nem-nyilvánvaló) tulajdonságokkal, amiket jelezni kíván, vagyis ténylegesen megfelelő a rátermettsége ahhoz, hogy a jelzés költségeit viselni tudja anélkül, hogy ez veszélybe sodorná.

A hátrányelv működésére a két legtöbbet idézett példa a pávakakasok farkdísze, valamint a gazellák ugráندozása (*stotting*). Vegyük ezt az utóbbi példát. A Thomson-gazellák ugráندozása olyan költséges jelzés,¹¹⁰ amelyet az őket figyelő ragadozók felé adnak le. Az ugráندozással a ragadozók tudomására hozzák, hogy tisztában vannak a jelenlétükkel, és közlik azt a stratégiai információt, hogy az erőnlétüket — és ezzel a sikeres menekülésre való képességüket — még a céltalannak tűnő (lényegében egy helyben történő) ugráندozás sem veszélyezteti. A legyengült, túlságosan fiatal vagy túlságosan idős egyedek nem engedhetik meg maguknak azt, hogy efféle „pazarló” jelzéseket adjanak le, mivel a rendelkezésre álló tartalékaik kimerítése komoly veszélybe sodorná őket a ragadozók támadása esetén. Annak következtében, hogy az ugráندozó gazella beépíti a jelzésbe az erőforrásai egy részének tényleges „elpazarlását”, a jelzés (az ugráندozás) önigazolóvá, s következésképpen meghamisíthatatlanná válik. Ha ugyanis a gazellának nem volna olyan fölösleges erőforrása, amit képes elfecserélni, akkor a pazarlás nem alkothatná részét a szignálnak.

A jelzés intenzitása és a belső minőség között tehát, amit a szignál megjelenít, a hátrányelv értelmében — evolúciósan stabil stratégia esetén — pozitív korreláció áll fenn. A jelzés intenzitását növelő költség azonban viszonylagos. Teljesen mindegy, hogy a jelzés előállítása milyen mértékű költséggel jár, a hátrányelv szempontjából ugyanis kizárólag az a költség-különbözet számít, ami a kevésbé rátermett egyedeknek vállalhatatlan. Ez a költség-különbözet, amelyet stratégiai költségnek nevez a szakirodalom,¹¹¹ kizárólag a rátermett egyedeknek biztosítja a jelzés leadásából származó hasznot. Fontos továbbá, hogy a jelzés előállításába beépülő stratégiai költség azt a minőséget „éli föl”, aminek a jelzésére hivatott. Ha egy adott szignál például a kitartásra való fizikai képességet (vagy — átvitt értelemben — az adott egyed élet-

¹⁰⁹ A „hajlandóság” ebben a megfogalmazásban a fizikai képesség meglétére utal. A jelzések egy másik osztálya, az index-szignálok esetében a jelzést az egyed fizikai konstitúciója determinálja, következésképpen a jelzés előállításnak nincsenek költségei. A kisméretű tigris nem képes olyan magasságban kaparni a fatörzset, mint a nagyméretű.

¹¹⁰ Vö. ZAHAVI — ZAHAVI (103. jz.) 6–8, 66–68. A gazellák ugráندozását J. Maynard Smith és D. Harper index-szignálnak tekinti: vö. John Maynard SMITH — David HARPER: *Animal Signals*. Oxford University Press, Oxford 2003. (Oxford Series in Ecology and Evolution) 61–63. A gazellák ugráندozásához lásd még: C. D. FITZGIBBON — J. H. FANSHAWE: „Stotting in Thomson’s Gazelles. An Honest Signal of Condition”, *Behavioral Ecology and Sociobiology* XXIII/2 (1988) 69–74.

¹¹¹ Vö. J. Maynard SMITH — D. G. C. HARPER: „Animal Signals. Models and Terminology”, *Journal of Theoretical Biology* CLXXVII (1995) 205–311 (307).

képességébe vetett megingathatatlan hitet, az ezzel kapcsolatos elkötelezettséget) jelöli, akkor a jelzés előállításának energetikai költsége van.¹¹²

A hátrányelvet — korai megfogalmazását követően — voltak, akik megmosolyogni való nonszensznek tekintették, ám idővel sokak számára elfogadottá vált az elméleti biológusok körében¹¹³ — mindenekelőtt Alan Grafen evolúciós játékelméleti modelljei következtében, amelyek megmutatták, hogy az érdekek különbözőségén alapuló, a szembenálló fél „meggyőzését” célzó kontextusokban¹¹⁴ a jelzésekbe beépülő, a gyengébb és jobb minőségű egyedek számára eltérő mértékű költség biztosítja a jelzések megbízhatóságát és evolúciósan stabil stratégiát eredményez.

A hátrányelv modern megfogalmazója, Amotz Zahavi a játékelméleti modellek sikerét követően a hátrányelvet a megbízható jelzések általános elméletének tekintette. Zahavi úgy gondolja, hogy minden megbízható jelzés költséges kell, hogy legyen, függetlenül az adott jelzés kontextusától (a befogadó státuszától: lehetséges szexuális partner, rivális, ellenség stb.), és a megbízható jelzéseket szelekciós algoritmus választja ki.¹¹⁵ A hátrányelvet, illetve a költséges jelzések ezzel gyakran ekvivalensnek tekintett elméletét¹¹⁶ egyre gyakrabban és a biológián kívül a társadalomtudományok széles körében kezdték alkalmazni, ami többek szerint egyfajta *handicapitis*-hez és a panglossziánus pszeudo-magyarázatok elszaporodásához vezetett.¹¹⁷

A hátrányelv kritikusai fölhívják a figyelmet arra, hogy egy adott jelzés költségeségének megállapításához a költségtípusok közötti különbségek fogalmi tisztázására, megfelelő költségprofilra, a költségek mérhetőségére és — a *currency ambiguity* elkerülése érdekében — megfelelő egyenértékesre van szükség.¹¹⁸ A hátrányelv hatókörével kapcsolatos spekulációknak továbbá figyelemmel kell lenniük azokra a kontextusokra, amelyekben a jeladás történik. Úgy tűnik ugyanis, hogy a hátrányelv

¹¹² Sandra L. VEHCAMP: „Handicap, Index, and Conventional Signal Elements of Bird Song”, in E. ESPMARK — T. AMUNDSEN — G. ROSENQVIST (szerk.): *Animal Signals. Signalling and Signal Design in Animal Communication*. Tapir Academic Press, Trondheim 2000. 277–300 (281).

¹¹³ Andrew POMIANKOWSKI — Yoh IWASA: „Handicap Signalling: Loud and True?”, *Evolution* LII (1998) 928–932 (928).

¹¹⁴ Alan GRAFEN: „Biological Signals as Handicaps”, *Journal of Theoretical Biology* CXLIV (1990) 517–546 (530).

¹¹⁵ Vö. ZAHAVI — ZAHAVI (103. jz.) xiv: „in order to be reliable, signals have to be costly”; a kontextusfüggetlenséghez és a szignál-szelekcióhoz lásd ugyanott: 40; valamint A. ZAHAVI: „The Handicap Principle and Signalling in Collaborative Systems”, in Patrizia D’ETTORRE — David P. HUGHES (szerk.): *Sociobiology of Communication. An Interdisciplinary Perspective*. Oxford University Press, Oxford 2008. 1–11 (2): „The handicap principle is an essential component in all signals and shows why signals take the form they do.” Ld. ehhez még: Szabolcs SZÁMADÓ: „The Rise and Fall of Handicap Principle”, *Biology & Philosophy* XXVII (2012) 279–286 (281–282).

¹¹⁶ Jonathan GROSE: „Modelling and the Fall and Rise of the Handicap Principle”, *Biology & Philosophy* XXVI (2011) 677–696 (684).

¹¹⁷ POMIANKOWSKI — IWASA (113. jz.) 930; Jonathan Grose rámutat, hogy a költséges jelzések elmélete a közgazdaságtanban és a biológiában párhuzamosan fejlődött, a társadalomtudományokra azonban — sajátos módon — a biológia hatott (GROSE (116. jz.) 689–690).

¹¹⁸ GROSE (116. jz.) 682–694.

érvényességének képviselői a jelzés (*signal*) eltérő fogalmával dolgoztak, amennyiben eltérő kontextusokra alkalmazták az elvet.¹¹⁹ Az érdekazonosságon alapuló kontextusokban például — szemben az érdekek különbözőségén alapulókkal — a jelzések stratégiai költség beépülése nélkül is megbízhatóak, mivel az érdekazonosság miatt (minden egyes résztvevő rátermettségét befolyásolja a másik túlélése) nincs jelen a megtévesztésre irányuló késztetés.¹²⁰ A költségesség ezekben a kontextusokban ennélfogva nem szükséges feltétele a jelzés megbízhatóságának („őszinteségnek”).

Fölvethető azonban az a kérdés is, hogy vajon feltétlenül szükség van-e költséges jelzésekre olyan kontextusokban az egyensúly fenntartásához, amelyekben eltérő érdekek jelennek meg, és ebből következően nyilvánvalóan jelen van a megtévesztésre irányuló késztetés a kommunikáló felekben?

Úgy tűnik, hogy nincsen. Az őszinte kommunikáció feltétele ugyanis nem az, hogy a jelzés maga költséges legyen, hanem az, hogy a jelzés befogadói képesek legyenek annak igazolására, hogy a jeladó rendelkezik a jelzett minőséggel. Ez utóbbi, ti. a minőség aktuális igazolása teszi lehetővé az őszinte kommunikációt konvencionális jelzések¹²¹ használata során, amelyek — az előállítási költségüktől eltekintve — tetszőlegesen olcsók lehetnek. A stratégiai költség ezekben a kontextusokban potenciális költségként jelenik meg, mégpedig a csalásért várható, a jelzés befogadói által kirótt büntetés formájában. A megtévesztő jelzés leadásától nem az tartja vissza a jeladót, hogy nem képes megfizetni annak költségeit, hanem az, hogy a csalás potenciális költsége meghaladja a csalás révén realizálni remélt potenciális nyereséget.¹²²

Miután a jelzés megbízhatóságának fenntartását célzó stratégiai költségek nem a jeladót terhelik, hanem a befogadók reakciója kapcsán merülnek föl, amennyiben

¹¹⁹ Számadó Szabolcs (SZÁMADÓ (115. jz.) 282) fölhívja a figyelmet arra, hogy a hátrányelv működőképességére vonatkozó nagy sikerű modell kidolgozója, Alan Grafen megkülönböztette az „informatív” jelzéseket és az indexikus tulajdonságokat (*revealing handicaps*) a „meggyőzést célzó” jelzések-től. Ez utóbbiakat érdekellentét fönnállása esetén használják az állatok, és a Grafen-modell kizárólag ezekkel kapcsolatban kívánta bizonyítani a hátrányelv érvényességét, azt ti., hogy minden meggyőzést célzó jelzés költséges kell, hogy legyen. Grafen ennélfogva a „jelzés” (*signal*) eltérő fogalmát használja, mint Zahavi, aki pedig a Grafen-modellre való hivatkozással terjesztette ki az elméletét.

¹²⁰ J. Maynard SMITH: „Honest Signalling. The Philip Sidney Game”, *Animal Behaviour* XLII (1991) 1034–1035.

¹²¹ Azoknak a szimbólumoknak az esetén, ahol a jel formája nem kapcsolódik a jelentéséhez. Vö. SMITH — HARPER (111. jz.) 15. A konvencionális jelzések nem költségesek abban az értelemben, amit a hátrányelv megkíván.

¹²² Lásd ehhez: Michael LACHMANN — Szabolcs SZÁMADÓ — Carl T. BERGSTROM: „Cost and Conflict in Animal Signals and Human Language”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* XCVIII (2001) 13189–13194; Szabolcs SZÁMADÓ: „The Cost of Honesty and the Fallacy of the Handicap Principle”, *Animal Behaviour* LXXXI (2011) 3–10; Ben FRASER: „Costly Signalling Theories — Beyond the Handicap Principle”, *Biology & Philosophy* XXVII (2012) 263–278. James P. HIGHAM: „How Does Honest Costly Signaling Work?”, *Behavioral Ecology* (2013).

büntetik a jeladót, az őszinte jeladó érdekében áll a pontos és szabatos kommunikáció, amivel csökkenteni tudja a költséges (akár végzetes) tévedések esélyét.¹²³

A hátrányelv a vallási jelenségek magyarázatánál

A hátrányelvet — a vallástudományban az utóbbi évtizedekben uralkodó kognitív megközelítések alternatívájaként — a vallási jelenségek magyarázata során is alkalmazták. Vallási jelenségek az általunk ismert emberi történelem során mindenütt, minden időben jelen voltak, és a természetfölötti ágensek reprezentációjának módja, valamint az ezekhez kapcsolódó rituálék tekintetében alapvető strukturális hasonlóságokat mutatnak.¹²⁴ A kognitív megközelítések szerint a vallások térbeli-időbeli ubiquitását és izomorf szerkezetét az a modális mentális struktúra magyarázza, amely adaptív módon működik, s amelynek a vallási jelenségek evolúciós szempontból a melléktermékei.¹²⁵

A vallásokat evolúciós mellékterméknek tekintő elméletnek azonban nehezen megválaszolható problémát jelent annak a további, szintén általános jelenségnek a magyarázata, hogy a vallások gyakorlása jelentős költségekkel jár.¹²⁶ Vajon miért vállalják az egyének és a társadalmak ezeket a költségeket akkor, ha a vallásoknak nincs adaptív értéke?

A kognitív elméletek válasza az, hogy a vallással mint non-adaptív evolúciós melléktermékkel kapcsolatos költségek messze elmaradnak attól a haszontól, amelyet az alapjukul szolgáló adaptív mentális struktúrák hajtanak.

Lehetséges azonban olyan, ettől eltérő válasz is a problémára, ami a hátrányelv és a vallási jelzőrendszerek összekapcsolásán alapul.

¹²³ LACHMANN — SZÁMADÓ — BERGSTROM (122. jz.) 13191.

¹²⁴ Vö. Russell POWELL — Steve CLARKE: „Religion as an Evolutionary Byproduct: A Critique of the Standard Model”, *British Journal for the Philosophy of Science* LXIII (2012) 457–486 (457–459).

¹²⁵ A kognitív megközelítés az uralkodó a kortárs vallástudományban. Messze a teljesség igénye nélkül — a további tájékozódást elősegítendő — néhány alapvető munka: Scott ATRAN: *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford University Press, New York 2002; Uő — Ara NORENZAYAN: „Religion’s Evolutionary Landscape. Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion”, *Behavioral and Brain Sciences* XXLVII (2004) 713–770; Pascal BOYER: *Religion Explained*. Vintage, London 2001; Uő — Charles RAMBLE: „Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations”, *Cognitive Science* XXV (2001) 535–564; Daniel DENNETT: *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. Viking, New York 2006; Dan SPERBER: *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Blackwell, Oxford 1996. Ilkka PYYSIAINEN — Marc HAUSER: „The Origins of Religion: Evolved Adaptation or By-product?”, *Trends in Cognitive Sciences* XIV (2010) 104–109; Justin L. BARRETT: *Why Would Anyone Believe in God?* Altamira Press, Lanham, MD 2004.

¹²⁶ Gondoljunk csak az áldozathozatal széles spektrumára: a vallásos ember rendelkezésére álló idő egy részének feláldozásától az állatáldozatokon át a saját életének a feláldozásáig. A társadalmi költségeket kitűnően reprezentálják a középkori katedrálisok, vagy akár maga a *Summa contra gentiles*, amit Tamás mintegy hat éven át írt, nyilvánvalóan és egyértelműen vallási indíttatásból.

A költségesség eszerint a vallásokat jellemző jelzőrendszer adaptív jellegzetessége abban az értelemben, hogy a természetfölötti ágensekre vonatkozó megismerés és gyakorlat nem fejlődhetett volna ki, ha nem lenne költségesség.¹²⁷ A nehezen meghamisítható, költségesség jelzések nyilvános, az adott közösség tagjainak számára ellenőrizhető leadásával az azonos valláshoz tartozó individuumok a kooperatív szándékukat jelzik. A híveket figyelő, jutalmazó és büntető istenségek létezésébe vetett hit a kooperáció egyensúlyi állapotának olcsó és hatékony fenntartását teszi lehetővé egy adott csoporton belül, mivel jelentősen csökkenti a kooperáció adta előnyöket önző módon kihasználni kívánó, megtévesztő jelzéseket leadó csalók kiszűrésének költségét.¹²⁸

A vallási jelzőrendszer költségességét és a kooperatív szándék kinyilvánításának megbízhatóságát összekapcsoló elméletek azt az antropológiai szempontból ideálisnak tűnő állapotot tartják szem előtt, amikor egy adott vallási közösség tagjainak lehetőségük van a vallási elkötelezettség monitorozására. Ez azonban még kis csoportok esetén is nehézségekbe ütközik, tekintettel a konvencionális jelzőrendszerek sajátosságaira, valamint az érdekek és kapcsolatok rendszerint szövevényes hálózataira.

Summa contra gentiles: miért ilyen fontos a tévedések kérdése?

A hátrányelv háttéréül szolgáló intuíciót Tamás a kereszténység vallási minőségének igazolására használta a *Summa contra gentiles*-ben, és ezzel a katolikus vallás melletti mindenkori döntés megalapozott volta mellett érvelt. Habár a *Summa contra gentiles* grandiózus teológiai elmélete a kereszténység vallási minőségének megkérdőjelezhetlenségén alapul, mégsem az ezzel kapcsolatos probléma hívta életre a művet, ahogyan azt az írás ellenfeleivel, a célcsoportjával és a szerző intenciójával foglalkozó részekből láthattuk. A *Summa contra gentiles* alapproblémája az, hogy miként biztosítható a kereszténység vallási minőségének a fönntartása olyan körülmények között, amikor társadalmi méretekben a kooperatív szándék jelzése nem költségesség, hanem olcsó, könnyen meghamisítható jelzések segítségével történik.

Tamás elméleti válasza az, hogy az igazság megismerése révén eliminálni kell az összes lehetséges tévedést. Úgy gondolja, ahogyan láthattuk, hogy az igazság egységes és egyesítő erővel rendelkezik, a hamisság azonban sokféle és az egység ellenében hat.

Van mindazonáltal egy alapvető probléma a tévedésekkel: az egyes emberek tévedései, és ezzel kapcsolatban a mások megtévesztésére vonatkozó esetleges szándéka Tamás szerint elvileg hozzáférhetetlen más elméknek. Ezért még ha átfogó teológiai műben ki is nyilvánítjuk¹²⁹ a teljes teológiai igazságot, soha sem lehetünk abban biztosak, hogy a vallási minőséget alacsony költségű jelzésekkel kifejezésre juttatók

¹²⁷ Vö. Joseph BULBULIA: „Religious Costs as Adaptations That Signal Altruistic Intention”, *Evolution and Cognition* X (2004) 9–38 (21).

¹²⁸ Vö. Candace ALCORTA — Richard SOSIS: „Signaling, Solidarity, and the Sacred. The Evolution of Religious Behavior”, *Evolutionary Anthropology* XII (2003) 264–274 (267).

¹²⁹ Tamás rendszeresen a *manifestare* igét használja ebben az összefüggésben.

nem tévednek-e, illetve valójában nem mások megtévesztésének a szándéka vezérli-e őket. Ezzel kapcsolatban — ha az emberi világot tekintjük — kizárólag ők maguk rendelkezhetnek bizonyossággal.

Tamás szerint azonban nemcsak rendelkezhetnek, hanem rendelkezniük is kell. Ha pedig nincsenek tisztában a tévedésükkel, vagy nem hajlandók elismerni azt, büntetést érdemelnek. A tévedés Tamás szerint nem az ismeretlen, de megismerendő igazság kutatásával rendszeresen együttjáró episztemológiai kitérő, hanem a tévedés: bűn. A bűnnel — evilági és/vagy túlvilági — büntetés jár, és végső soron ez a gondolat adja a *Summa contra gentiles* grandiózus elméletének a súlyát.

Nézzük először Tamásnak a tévedéssel és a tévedés leküzdésének a lehetőségével kapcsolatos episztemológiai, azután pedig a teológiai megfontolásait. Már az eddig elmondottakból is nyilvánvalónak tűnik, hogy a tévedések kérdése ez utóbbiak figyelembevételével került a *Summa contra gentiles* középpontjába. Ezt megerősíti az is, hogy az érzékszervek és az értelem működéséhez köthető tévedés lehetőségét Tamás episztemológiai szempontból nem tekinti kihívásnak.

A tévedés episztemológiai szempontból

Tamás az emberi megismerőképességet (az érzékelést, a gondolkodást és az érzékeléstől a gondolkodásig vezető természetes folyamat egészét) alapvetően és elvileg megbízhatónak tartja. Ez a megbízhatóság azon alapul, hogy sem az érzékelőképesség, sem pedig az értelem nem téved a tulajdonképpeni tárgya vonatkozásában.¹³⁰ A tévedés lehetősége az ítéletalkotás és az érvelés során merül föl.

¹³⁰ Tamás, ahogyan gyakran utal is rá, ebben a tekintetben Aristotelést követi. Lásd például *Summa theologiae* I^a q. 58 a. 5 co.: „Intellectus autem circa quod quid est semper verus est, sicut et sensus circa proprium obiectum, ut dicitur in III De anima.” Vö. Aristotelés: *De anima* III 6 (430b26–31): „Az állítás valamit állít valamiről — miként a tagadás is —, és minden kijelentés vagy igaz, vagy téves. De ez az észnek nem minden használatára áll. A dolog mibenlétének a mivolt szerint való megértése igaz, jóllehet ez nem valaminek valamiről való állítása; hanem az anyagtan dolgok esetében is úgy van ez, ahogy a látás sajátos tárgyának látása is igaz, de már az, hogy a fehér tárgy ember-e vagy sem, nem mindig.” Valamint: *De anima* III, 10 (433a 26): „Nos, az ész szava mindig helyes (...)”, lásd továbbá: Aristotelés, *De anima* II, 6 (418a11): „Sajátosnak azt a tárgyat mondom, amelyet nem lehet más érzékszervvel érzékelni és amelyre vonatkozóan nem lehetséges tévedni — ahogy például a látás a színre, a hallás a zajra, az ízlelés az ízre vonatkozik, míg a tapintás tárgyai különbözőek —, hanem mindegyik érzék ezekről ítél és csatlakozni nem abban szokás, hogy ez szín-e, vagy az zaj-e, hanem legfeljebb abban, hogy mi a színes tárgy és hol van, vagy mi a zajt adó tárgy és hol van.” (Ford. Steiger Kornél, Brunner Ákos és Bodnár István. Vö. Aristotelész: *Lélekfilozófiai írások*. Steiger Kornél fordítását átdolgozta Brunner Ákos és Bodnár István (A lélek). Budapest, 2006, Akadémiai Kiadó, 81., 87., 49–50.)

Tamás szerint az igazság és hamisság az értelem összekapcsoló és szétválasztó tevékenységével (*compositio et divisio*) kapcsolatos.

Az értelemnek Tamás kétféle, egyes megközelítések szerint háromféle tevékenységet tulajdonít.¹³¹ Az első „a föloszthatatlan dolgok megértése” (*indivisibilia intelligentia*), amivel a dolgok lényegét ragadjuk meg egyetlen, egyszerű aktussal.¹³² Nem világos, hogy pontosan mit is ért Tamás az értelem tévedhetetlenségén a dolgok lényegének a vonatkozásában.¹³³ Annyi mindenesetre egyértelműnek tűnik, hogy az értelem első tevékenységét Tamás azért tekinti tévedhetetlennak, mert a hamisság (és az igazság) fogalma implikálja különböző dolgok összekapcsolását és szétválasztását, vagyis az állítást és a tagadást. Miután azonban „a föloszthatatlan dolgok megértése” a dolgok inkomplex lényegének egyszerű megragadásával azonos (*simplex apprehensio*), nyilvánvalóan nem lehet sem hamis, sem pedig igaz.¹³⁴

A tévedést az értelem második tevékenysége, az ítéletalkotás, valamint harmadik tevékenysége,¹³⁵ az érvelés (*ratiocinatio*) teszi lehetővé. A második tevékenységével az értelem összekapcsol és szétválaszt olyan fogalmakat, amelyeknek valóságos megfelelői (a dolgok és tulajdonságaik) vagy összetartoznak, vagy nem tartoznak össze, a harmadik tevékenységével pedig már nem fogalmakat, hanem állításokat rendel egymáshoz.

A dolgok lényegének az inkomplex fogalmát és az állítások, valamint az érvek által megjelölt komplex tartalmakat¹³⁶ Tamás „az értelem fogalmának” (*conceptio intellectus*) vagy — Ágostonra hivatkozva — „a szív szavának” nevezi.¹³⁷ Ez utóbbi kifejezés Tamás értelmezésében arra utal, hogy a kapcsolat nélkül mondott, vagy pro-

¹³¹ Vö. Robert William SCHMIDT: *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*. Martinus Nijhoff, The Hague 1966. 121–122 és 242skk.

¹³² Vö. Aristotelés, *De anima*, III, 6, 430a 26.

¹³³ Ez az állítás által fölvetett problémákkal kapcsolatban lásd Norman KRETZMANN: „Infallibility, Error, and Ignorance”, in Richard BOSLEY — Martin TWEEDALE (szerk.): *Aristotle and His Medieval Interpreters*. University of Calgary Press, Calgary 1992. (Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume) 159–194; John I. JENKINS: *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. Cambridge University Press, Cambridge 1997. 101–117.

¹³⁴ Lásd pl. *Sententia libri De anima*, Opera omnia, XLV, 1, Commissio Leonina, 1984. 224: „incomplexa neque sunt uera neque falsa.”

¹³⁵ Tamás általában az első két aktusról beszél. Lásd pl. alább a 137. jegyzetet.

¹³⁶ „definitio”, „enuntiatio”, „argumentatio”, vö. SCHMIDT (131. jz.) 122.

¹³⁷ Vö.: *Quodlibet* V, q. 5 a. 2 co.: „Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum, XV de Trinit., verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius. Est autem duplex operatio intellectus, secundum philosophum in III de anima. Una quidem quae vocatur indivisibilia intelligentia, per quam intellectus format in seipso definitionem, vel conceptum alicuius incomplexi. Alia autem operatio est intellectus componentis et dividensis, secundum quam format enuntiationem. Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum cordis, quorum primum significatur per terminum incomplexum, secundum vero significatur per orationem. Manifestum est autem quod omnis operatio intellectus procedit ab eo secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem, quia nihil operatur nisi secundum quod est actu. Unde necesse est quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum.”

pozíciókká összekapcsolt természetes nyelvi szavaink Tamás szerint elsődlegesen azokat a mentális tartalmakat jelölik, amelyeket az értelem alkot meg azzal a céllal, hogy megismerje a valóságos dolgokat. A dolgokat és a dolgok állását ezek a mentális létezők reprezentálják, a nyelvünk szavai közvetlenül ezeket jelölik és csak ezeknek a közvetítésével vonatkoznak a dolgokra.¹³⁸ Tulajdonképpen értelemben ezért Tamás szerint azokat az inkomplex és komplex mentális tartalmakat kell szavaknak neveznünk,¹³⁹ amelyek az értelem tevékenységének révén állnak elő, és amelyeken az értelem műveleteket végez.

A tévedés tehát Tamás szerint az értelem tevékenységének révén áll elő, mégpedig akkor, amikor az értelem egyszerű tartalmakból összetetteket, ez utóbbiakból pedig érveket — elméleti vagy gyakorlati szillogizmusokat — konstruál. A „szív szava” kifejezés, miután a „szív” a középkorban tradicionálisan az ember rejtett, mentális tartalmaira utalt, azt implikálja, hogy mindez az emberi elmén belül játszódik le.

A tévedés teológiája

Az emberi megismerőképesség megbízhatóságával és a tévedés lehetőségével kapcsolatos episztemológiai problémák azonban — ahogy említettük — Tamás számára nem csak filozófiai, hanem teológiai szempontból is relevánsak. A tévedés ugyanis Tamásnál nem egyszerűen a világ téves reprezentációja, aminek kognitív következményei vannak, hanem manipulációval és a megtévesztéssel jár együtt. Jól mutatja ezt az, hogy több rokon rokon értelmű, episztemológiai, ám egyúttal morális konnotációkkal is rendelkező kifejezés („tévedés”, „megtévesztés”, „hamisság”, „hazugság”) rendszeresen együtt szerepel, gyakran szinonimaként azokban a szövegekben, amelyekben Tamás a tévedés lehetőségével és mibenlétével foglalkozik.¹⁴⁰ A Szentírás a bűnt azért nevezi „hamisságnak” és „hazugságnak”, írja Tamás, mert — bár az

¹³⁸ Lásd ehhez Aquinói Tamás Hermeneutika-kommentárját (I, 2). A magyar fordítás megtalálható BORBÉLY Gábor: *Civakodó angyalok. Bevezetés a középkori filozófiába*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2008. 279–285; Aquinói Tamás nyelvfilozófiájához és metafizikájához lásd KLIMA Gyula: „Szent Tamás metafizikája és az analitikus filozófia, avagy lehetséges-e analitikus metafizika?”, in Aquinói Szent Tamás: *A létezőről és a lényegről*. Helikon, Budapest 1990. 7–51; Gyula KLIMA: „Theory of Language”, in Brian DAVIES — Eleonore STUMP (szerk.): *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford University Press, Oxford — New York 2011. 371–389.

¹³⁹ *De potentia*, q. 8 a. 1 co.: „Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem. Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae.”

¹⁴⁰ Erre számtalan példát lehet hozni Tamástól. Pl. SCG III, 39: „errare sive decipi”, „tévedni avagy megtévesztettnek lenni”, „deceptio et error.” Mindezt a latin nyelvhasználat támogatja: a *decipio* sűrűn használt passzív alakja arra az intuíciónkra utal, hogy tévedni nem más, mint hozzájárulásunkat adni valami hamishoz, azaz: megtévesztettnek lenni.

isteni értelem vonatkozásában semmiféle hamisság nem lelhető föl a világban — a szabad akarattal rendelkező lényeknél, akiknek hatalmukban áll kivonni magukat az isteni rendelkezések hatálya alól,¹⁴¹ megjelenik a hamisság, azaz a tévedés.

A tévedés és a megtévesztés teológiai súlyát jelentősen növeli az, hogy a téves reprezentációk és a megtévesztésre irányuló szándék olyan rejtett, mentális tartalmak, amelyek — az ezeket hordozó szubjektumon kívül — Tamás szerint kizárólag a mindentudó Istennek hozzáférhetőek. Ez egyfelől kiszámíthatatlanná és az isteni közreműködés hiányában kezelhetetlenné teszi a társas együttélés világát, másfelől pedig kiemeli azt az alapgondolatot, hogy mindenki kizárólag maga felelős a tévedéséiért, illetve azért, ha megtéveszt másokat. Mindkettő alapvető jelentőségű és többször megjelenő gondolat Tamásnál, és — megítélésem szerint — döntő jelentőségük van a *Summa contra gentiles* szempontjából.

Következzék itt két megvilágító erejű példa az elsőre. Azután a másodikkal kapcsolatban rátérek arra, hogy Tamás szerint a tévedés: bűn.

A röviddel a *Summa contra gentiles* megírását megelőzően keletkezett Szentencia-kommentárjában Tamás, amikor azt a problémát tárgyalja, hogy vajon Ádám a bűnbeesést megelőzően megtéveszthető volt-e, a következő érvet hozza az afirmatív válasz mellett: nyilvánvaló, hogy Ádám a bűnbeesést megelőzően nem ismerhette a másik ember szívének titkát, mivel ezt még az angyalok sem ismerik, csupán Isten. Előfordulhatott azonban az, hogy valaki azt állította, hogy olyasmit gondol, amit valójában nem gondolt, Ádám pedig hitt neki, miután nem bizonyosodhatott meg arról, hogy az illető hazudik. Úgy tűnik tehát, hogy Ádám megtéveszthető volt.

Tamás nem ért egyet az érv konklúziójával, de jellemző módon nem az a válasza, hogy tagadja „a szív titkainak” a kifürkészhetetlenségét, hanem az, hogy az isteni gondviselés a bűnbeesést megelőzően gondoskodott arról, hogy Ádám ne legyen megtéveszthető. A másik ember mentális tartalmainak megismeréséhez még *in primo statu* is az isteni mindenhatóság beavatkozása, azaz csoda szükséges.¹⁴²

¹⁴¹ Ezzel szemben az erényes cselekvést, amely aláveti magát az isteni rendelkezéseknek, „az élet igazságának” nevezzük, teszi hozzá. I^a q. 17 a. 1 co.: „(...) in rebus dependentibus a Deo, falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat, nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus; in quo malum culpae consistit, secundum quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur in Scripturis, secundum illud Psalmi IV, ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium? Sicut per oppositum operatio virtuosa veritas vitae nominatur, in quantum subditur ordini divini intellectus; sicut dicitur Ioan. III, qui facit veritatem, venit ad lucem.”

¹⁴² Vö. Super Sent., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 3 arg. 3: „Praeterea, constat quod Adam in primo statu secreta cordis alterius hominis scire non potuisset, cum nec Angeli hoc sciunt, sed solus Deus. Potuit autem contingere ut aliquis diceret se illud cogitare quod non cogitabat, nec Adam eum mentiri credidisset, cum hoc certitudinaliter non cognovisset. Ergo videtur quod deceptus fuisset.” És a válasz: „Ad tertium dicendum, quod sicut divina providentia corpus hominis servasset illaesum ab omnibus exterioribus laesuris, ita etiam servasset intellectum hominis indeceptum in omnibus quae suam cognitionem impediabant, ut statim intelligeret, si quis falsum pro vero sibi diceret.” A csodákkal kapcsolatban lásd a korábbiakat. A csodás és hiteles próféciák esetében Tamás minden esetben ki-

Hasonló következtetésre jut Tamás akkor, amikor a természetörvényt, az ember jóra való természetes hajlandóságát és a társadalmi érintkezés alapelveit elemzi.

A gyakorlati ész első alapelve Tamás szerint az, hogy mindenki a jóra törekszik, és ennek megfelelően az első természettörvény az, hogy jót kell cselekedni és a jót kell követni, a rosszat pedig kerülni kell. A további törvények az ember jóra való természetes hajlandóságának rendjét követik. Az ember a természeténél fogva arra törekszik, hogy megóvja az életét. Az állatokkal közös természetéhez tartozik, hogy szexuális kapcsolatot létesít, hogy fölneveli az utódait és ehhez hasonló dolgok. Az ember jóra való természetes hajlandósága a „sajátosan az emberhez tartozó” értelem tekintetében pedig egyrészt az Tamás szerint, hogy természettől fogva megismerni törekszik az igazságot Istenről, másrészt pedig az, hogy természetes hajlandósága van társadalomban élni. A természettörvény előírásai ebben a tekintetben mindazt érintik, ami ez utóbbi hajlandósághoz hozzátartozhat. Tamás két jellemző példát említ: az embernek kerülnie kell a tudatlanságot, továbbá kerülnie kell azt, hogy azoknak, akikkel egy társadalomban él, sérelmet okozzon.¹⁴³

Hogyan tudjuk elkerülni a társadalmi életben a tudatlanságot és azt, hogy másoknak sérelmet okozzunk? A gyakorlati következtetések esetén Tamás szerint — eltérően a tudományos, bizonyító szillogizmusoktól, amelyek révén elméleti tudásra teszünk szert — növeli a tévedés lehetőségét, hogy a gyakorlati következtetések nem

emeli azt, hogy ezek olyasmikre vonatkoznak, amiről az embernek isteni közreműködés nélkül nem lehet tudása: a másik ember gondolataira és a jövőbeli dolgokra. Lásd a SCG III, 154 már idézett szakaszait.

¹⁴³ Vö. STh I^a-IIae q. 94 a. 2 co.: „Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, pro ut scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.”

szükségszerű, hanem kontingens dolgokra vonatkoznak.¹⁴⁴ Miután az emberi ész nem képes mindazoknak az egyedi és kontingens dolgoknak a megértésére, amelyek megtörténhetnek, ezért ahhoz, hogy a társadalmi érintkezés terén kellő belátással (*prudentia, eubulia*)¹⁴⁵ rendelkezessünk, isteni tanácsra, a Szentlélek adomány van szükségünk Tamás szerint. Az Isten az, aki mindent tud, és az ember a segítsége nélkül nem képes helytálló gyakorlati következtetésekre mások cselekedeteivel kapcsolatban.¹⁴⁶

Hogyan kapcsolódik össze a tévedés és a bűn?

Sókratés „valamilyen értelemben helyesen gondolkodott” akkor, írja Tamás, amikor minden erényt tudásnak nevezett és minden bűnt tudatlanságnak. Miután Tamás szerint az akaratnak természetes hajlandósága van arra, hogy a jót kövesse, vagy legalábbis azt, ami jónak tűnik a számára, a rosszra való törekvés kizárólag olyan tudatlanság vagy tévedés következménye lehet, aminek révén a rossz jónak tűnik.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Ia–IIae q. 94 a. 4 co.: „Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinatur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I Physic. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota.”

¹⁴⁵ Az *eubulia* kifejezést — a rendelkezésére álló *Nikomachosi etika* fordítás alapján — maga Tamás használja.

¹⁴⁶ IIa–IIae q. 52 a. 1 ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod prudentia vel eubulia, sive sit acquisita sive infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quae ratio comprehendere potest, unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia quae occurrere possunt, fit quod cogitationes mortalium sunt timidae, et incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sap. IX. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii a sapientioribus consilium requirunt.” Lásd ehhez: Thomas M. OSBORNE, Jr.: „Practical Reasoning”, in DAVIES — STUMP (138. jz.) 283.

¹⁴⁷ Ia–IIae q. 77 a. 2 co.: „Respondeo dicendum quod opinio Socratis fuit, ut philosophus dicit in VII Ethic., quod scientia nunquam posset superari a passione. Unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliquo modo recte sapiebat. Quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moveretur, nisi id quod non est bonum, aliquo modo rationi bonum appareret, et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis. Unde dicitur Prov. XIV, errant qui operantur malum.”

Nem csupán a bűnt jellemzi azonban Tamás szerint az, hogy tévedésen alapul, hanem fordítva¹⁴⁸ is áll a dolog: a tévedés maga is bűn. A tévedés ugyanis olyan mentális aktus (cselekedet), amelyet morális rossznak kell tekintenünk: a tévedés öntelt fellépés az igazsággal szemben, a hamis igazként történő elfogadása.¹⁴⁹ Tamás ennél is tovább megy azonban, amennyiben bizonyos feltételek mellett nem csupán a tévedésnek, hanem a tudatlanságnak is morális értéket tulajdonít. Habár a tudatlanság — ellentétben a tévedéssel — nem jár együtt azzal, hogy véleményt nyilvánítunk olyan dolgokról, amiket nem tudunk, tudatlanok lévén olyasminek a tudásától fosztjuk meg magunkat, amit pedig tudnunk kellene.

Mi az, amit Tamás szerint mindenkinek tudnia kell abban az értelemben, hogy még csak nem is ignorálhatja? Azokat a dolgokat kell mindenkinek tudni, amelyek az embereket irányítják a cselekvéseik során. Mindez Tamás szerint nem egyszerűen morális szabályok elfogadását és helyes alkalmazását jelenti, hanem eminens módon a teológiához tartozó, a hitet érintő kérdés. Tamás szerint mindenkinek tudnia kell mindazt, ami a hithez (azaz a katolikus valláshoz tartozik) tartozik, mivel a hit irányítja a törekvéseinket.¹⁵⁰ A tudatlanság, a tévedés és a megtévesztés ebben a kontextusban különös jelentőséget kap, ez képezi ugyanis a legfőbb akadályát az emberi boldogságnak.

„A boldogság kizár minden nyomorúságot, senki sem lehet ugyanis egyszerre nyomorult és boldog. A megtévesztés és a tévedés teszi ki azonban az emberi nyomorúság legnagyobb részét; márpedig a nyomorúság az, amit mindenki elkerülni igyekszik.”¹⁵¹

SCG, IV, 70: „Omne peccatum ex quadam ignorantia contingit: unde dicit philosophus quod omnis malus est ignorans; et in proverbiiis dicitur: errant qui operantur malum. Tunc igitur solum homo securus potest esse a peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia et errore.” SCG, IV, 92: „Peccatum in voluntate non accidit sine aliqua ignorantia intellectus: nihil enim volumus nisi bonum verum vel apparens; propter quod dicitur Proverb. 14–22: errant qui operantur malum; et philosophus III Ethic. dicit quod omnis malus ignorans. Sed anima quae est vere beata, nullo modo potest esse ignorans: cum in Deo omnia videat quae pertinent ad suam perfectionem.” Az *akrasia*-ról (kb.: 'az akarat gyengesége'), valamint a tévedés és a bűn összefüggéséről lásd Robert PASNAU: *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge University Press, Cambridge 2004. 241skk.

¹⁴⁸ KRETZMANN (133. jz.) 181.

¹⁴⁹ De malo, q. 3 a. 7 co.: „Error autem est approbare falsa pro veris; unde addit actum quemdam super ignorantiam: potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat; et tunc ignorans est, et non errans; sed quando iam falsam sententiam fert de his quae nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat (...).” Az önteltség, merészség hangsúlyozása a tévedéssel kapcsolatban utalás a kevélységre, arra a bűnre, ami a katolikus hagyományban az egyik legsúlyosabbként jelent meg. Vö. pl. Szent Ágoston: *Isten városáról*, XI, 15.

¹⁵⁰ De malo, q. 3 a. 7 co.: „Tenetur autem scire quilibet ea quibus dirigatur in propriis actibus. Unde omnis homo tenetur scire ea quae fidei sunt, quia fides intentionem dirigit.”

¹⁵¹ SCG, III, 39, n. 4: „Felicitas omnem miseriam excludit: nemo enim simul miser et felix esse potest. Deceptio autem et error magna pars miseriae est: hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt.” A nyomorúság (*miseria*) itt nyilvánvalóan a boldogság (*felicitas*) ellentéte.

A katolikus vallás az első igazságra irányul, ami egyszerű és nem változik, ennek felel meg a hit habitusa az egyes hívő emberekben, akiket a hit egyesíteni képes, ezzel szemben a tévedés és a tudatlanság megosztja az embereket és nyomorúságba taszítja.¹⁵²

A tévedés ennél fogva Tamásnál a katolikus egység megbontása szempontjából döntő fontosságú elem. Nem véletlen, hogy a rossz problémájával foglalkozó hatalmas művében, a *De malo*-ban, amikor a kognitív hiányosság (*defectus cognitionis*) fokozatait taglalja, a teljes tudatlanság (*nescientia*), a figyelem hiányán alapuló tudatlanság (*ignorantia*), és a tévedés (*error*) után az eretnekség következik. Az eretnekség ugyanis nem egyszerűen tévedés annak tekintetében, amit tudnunk kellene, öntelt fellépés az igazsággal szemben és a hamis igazként való elfogadása, (ami egyébként már önmagában is bűn), hanem tudatos és kitartó ragaszkodás (*pertinacia*) a tévedéshez.¹⁵³ Az eretnekség — a szó etimológiája is erre utal Tamás értelmezése szerint — az egység megbontása annak a tudatos választásnak a révén, amellyel az eretnek a saját — téves — álláspontjának kitartó képviselője mellett dönt a katolikus közvélekedéssel (*communis opinio*) szemben.¹⁵⁴ Minthogy az Egyház misztikus testének egységét mindenekelőtt a hit konstituálja, az eretnekség tudatos döntéssel történő erőszakos szembehelyezkedés a katolikus hittel. Tamás számára ez teljesen tolerálhatatlan, ami azt jelenti, hogy az eretnekeket, ha nem lehetséges megtéríteni őket, Tamás szerint „a többi ember üdvének szem előtt tartásával” ki kell közösiíteni és el kell pusztítani.¹⁵⁵

¹⁵² Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 4 qc. 2 co.: „Obiectum autem fidei est veritas prima, quae est simplex et invariabilis. Et ideo in fide invenitur duplex unitas: ex hoc enim quod unum et simplex est cui fides innitur, habitus fidei in habente non dividitur in plures habitus: ex hoc autem quod veritas est, habet potentiam uniendi diversos habentes fidem in similitudinem unius fidei, quae attenditur secundum idem creditum: quia, sicut dicit Dionysius, veritas habet vim colligendi et uniendi, e contrario error et ignorantia divisiva sunt.”

¹⁵³ De malo, q. 8 a. 1 ad 7: „Ad septimum dicendum, quod quatuor videntur ad defectum cognitionis pertinere; scilicet nescientia, ignorantia, error et haeresis. Inter quae nescientia est communis, quia importat simplicem carentiam scientiae: unde et in Angelis Dionysius quamdam nescientiam ponit, ut patet in VI cap. ecclesiasticae Hierar. Ignorantia vero est quaedam nescientia, eorum scilicet quae homo natus est scire et debet. Error vero supra ignorantiam addit applicationem mentis ad contrarium veritatis, ad errorem enim pertinet approbare falsa pro veris. Sed haeresis supra errorem addit aliquid et ex parte materiae, quia est error eorum quae ad fidem pertinent, et ex parte errantis, quia importat pertinaciam, quae sola facit haereticum.” A *pertinacia* (nyakasság) a középkori fölfogás szerint az eretnekség *conditio sine qua non*-ja.

¹⁵⁴ Super Sent., lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 co.: „Respondeo dicendum, quod nomen haeresis Graecum est, et electionem importat secundum Isidorum; unde et haeretica divisiva dicuntur. Et quia in electione fit divisio unius ab altero, electio pro haeresis dicitur, ut patet 9 Metaphys. Divisio autem contingit alicui parti per recessum a toto. Prima autem congregatio quae est in hominibus, est per viam cognitionis, quia ex hac omnes aliae oriuntur; unde et haeresis consistit in singulari opinione praeter communem opinionem.”

¹⁵⁵ Lásd a *Summa theologiae* ezzel kapcsolatos híres passzusát, ahol az eretnekeket pénzhamisítókhoz hasonlítja, ám úgy véli, hogy jóval súlyosabb bünt követnek el náluk, mivel a tettük nem tem-

A mű keletkezéstörténetével és tartalmával kapcsolatos filológiai és a filozófiai érvek is azt mutatták, hogy a *Summa contra gentiles* szempontjából a tévedések, és nem ezek szerzői relevánsak, továbbá — a célcsoport tekintetében — mindazok, akik az adott kulturális feltételek mellett képesek lehettek a szöveg befogadására. A Tamás szöveg egésze arra hívja föl a figyelmet, hogy alacsony költségű, konvencionális jelek esetén (természetes nyelven megfogalmazott állítások) komoly problémát jelent annak megállapítása, hogy a jeladó vajon ténylegesen rendelkezik-e azzal a minőséggel, amit kifejezésre kíván juttatni, vagy sem. A vallás esetében ez a minőség az őszinte elkötelezettség az istenségnek („hit”) és ezáltal a kooperatív szándék kinyilvánítása („szeretet”) az üdvözülés előmozdítására („remény”).

Ha ez a minőség nem nyilvánvaló a jelzések leadása során, miután a jelzések alacsony költségűek és könnyen meghamisíthatóak, továbbá feltételezzük (ahogyan Tamás teszi), hogy 1. a konvencionális jelzések elsődlegesen mentális entitások jelei 2. ezek a többi embernek elvileg hozzáférhetetlenek, akkor vallási szempontból háborzongató világot látunk magunk előtt: a hitek és vágyak átláthatatlan, tévedéstől és megtévesztéstől hemzsegő világát.

Spirituális küzdelem a hitek és vágyak átláthatatlan, tévedéstől és megtévesztéstől hemzsegő világában

A *Summa contra gentiles* ezzel a világgal szemben folytat spirituális küzdelmet. Tamás ahhoz kíván hozzájárulni a maga eszközeivel, hogy a vélhetően kooperálni kívánók („azonos vallásúak”) esetében csökkentse a tévedésből és ehhez kapcsolódóan az a félreértésekből fakadó esetleges költségeket, továbbá segítséget nyújtson azoknak az azonosításához, akik nem hajlandóak a kooperációra.

A *Summa contra gentiles* a szó tulajdonképpeni értelmében harc a lelkekért, a tévedésekkel szemben, a katolikus vallás és egyház egységének érdekében. Tamás életművében gyakoriak a hadviselésből kölcsönzött kifejezések.¹⁵⁶ A párizsi világi teoló-

porális javakat érint, hanem a lélek örök életét. II^a–IIae q. 11 a. 3 co.: „Respondeo dicendum quod circa haereticos duo sunt consideranda, unum quidem ex parte ipsorum; aliud ex parte Ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim cum de haeresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi. Ex parte autem Ecclesiae est misericordia, ad errantium conversionem. Et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correctionem, ut apostolus docet. Postmodum vero, si adhuc pertinax invenitur, Ecclesia, de eius conversione non sperans, aliorum salutis providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem.”

¹⁵⁶ Edward A SYNAN: „St. Thomas Aquinas and the Profession of Arms”, *Medieval Studies* L (1988) 404–437.

gusokkal szemben írt híres vitairatában¹⁵⁷ kifejti, hogy a szerzetesekhez a fizikai eszközökkel vívott harcnál közelebb áll az, amit „szellemi fegyverekkel, tudniillik a szent tanok segítségével vívnak a tévedések leküzdése érdekében.”¹⁵⁸ Ez a harc ugyan a mentális entitások („a szív szavai”) által benépesített spirituális térben zajlik, ám Tamás szerint nem szimbolikus, hanem valóságos. Nem csupán a hatását tekintve, amennyiben a tévedések azonosítása tette lehetővé a középkor során az eltérő hitbéli álláspontot *pertinaciter* képviselő emberek („eretnekek”) azonosítását, hanem azért is, mert — amint láthattuk — Tamás szerint a hit és az életvitel szempontjából döntő események az emberi belsőben zajlanak: valóságosan létező mentális tartalmak manipulálását jelentik, amin a világ korrekt reprezentációja és végső soron az emberi boldogság múlik. Ennek a harcnak az a célja Tamás szerint, hogy — mint írja — „győzelmet arassunk az Istennel szembehelyezkedő emberek fölött”.¹⁵⁹

A dominikánusoknak az eretnekek elleni harcát a kortársak is olyan szellemi harcként írtak le, amely egyenértékű kiegészítője a valóságos harcnak. „Monfort hercege abban az időben valóságos karddal vívta a harcát az eretnekek ellen, Szent Domonkos pedig azzal a karddal, ami Isten szavával azonos.”¹⁶⁰

Minden jel arra mutat, hogy Aquinói Tamás — a dominikánus rend tagjaként — ezt a harcot tartotta a legfontosabb hivatásának, és ezért lehetséges a *Summa contra gentiles*-t, amelynek ez a harc a vezérmotívuma, Tamás legszemélyesebb művének tekinteni.¹⁶¹

¹⁵⁷ „Contra impugnantes Dei cultum et religionem”. A mű 1256-ben keletkezett Párizsban. Vö. TORRELL (3. jz.) 552.

¹⁵⁸ Contra impugnantes, pars 2 cap. 1 co.: „Magis videtur remotum a religionis proposito corporalis militia, quae armis corporalibus exercetur, quam militia spiritualis, quae utitur armis spiritualibus, scilicet sacris documentis ad errorum impugnationem: de quibus dicitur II ad Cor. X, 4: arma militiae nostrae non sunt carnalia etc.”

¹⁵⁹ Super II Tim., cap. 2 l. 1: „(...) militiae spiritualis finis est, ut victoriam habeant ab hominibus, qui sunt contra Deum.”

¹⁶⁰ Idézi Christine Caldwell AMES: *Righteous Persecution Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009. 37.

¹⁶¹ Ahogyan ezt teszi pl. GAUTHIER (2. jz.) 176, 180.