

TÓTH TIBOR

A szépség lényege Aquinoi Szent Tamásnál.



A szépségről és általában esztétikai értékekről rendszeres okfejtéssel nem találkozunk Aquinoi Tamásnál. Ha azonban alaposabban megvizsgáljuk műveit, akkor a doktrinális igényeket is kielégítő szempontokat kapunk Tamás szépségfogalmáról.

A tomista szépségtannak logikai konzekvenciái két csoportba sorolhatók. Az első csoportban lévő objektív természetűek, amivel a magában való szépségről fejtenek ki bizonyos állításokat, amelyekhez a szemlélődő és élvező szubjektumnak semmi közük.

Ezzel szemben a második csoport konzekvenciái szubjektív természetűek, éppen azzal, hogy a szépségnek a szellemi szubjektumhoz való formális viszonyára vonatkoznak, szubjektumnak a szépség mint fölismert "tetszik".

Az első, objektív csoporthoz tartozik a transzcendentalitás és a szépség analógiája; a másikhoz, a szubjektívhez az érzékfeletti megismerhetőség, amivel az esztétikai élmény is a legszorosabban összefügg.

### A szépség transzcendentalitása - a transzcendentális szépség

A transzcendentalitás mint esztétikai probléma három kérdést vet föl. Először: tanította-e valaha Tamás, hogy a szépség egyike lenne a létező, mint létező, transzcendentális tulajdonságainak?

Másodsor: Ha igen, milyen értelemezése lehet a terminus turpidonak a tomista esztétikában?

Harmadsor: feltéve, hogy az első kérdésre igennel kell válaszolnunk, mi a pozíciója a szépségnek a többi transzcendentális között és miképpen viszonyul hozzájuk?

### A transzcendentális szépség

Fontos kiindulási pont e terület megismeréséhez, hogy Ta-

más felismerte-e a transzcendentalitás jellemzőjét - a szépséggel kapcsolatosan. A De veritate első quaestio-jának első artikulusa, amely - hogy úgy mondjuk - a transzcendentalia hivatalos tomista listáját tartalmazza, a szépséget nem foglalja magába. Ha Tamás később megváltoztatta véleményét, úgy joggal gyanakodhatunk arra, hogy ez a változás a Dionysius-kommentárban történt.

Ezért a következőkben arra törekszünk, hogy miután Tamásnak a nomen transcendentale-ra vonatkozó nézetéről kielégítő képet alkottunk, bemutassuk a tomista szépséganalízis és -szintézist úgy, ahogyan az a Dionysius-kommentártól kezdve megjelenik: azaz implicite tartalmazza a szépség transzcendentálisát. A Dionysius-kommentár után irt műveiben is találunk kifejezett "szépség helyeket", amelyek a korábbiakban irtakat értelmezik és meggyőzőbbé teszik.

Először tehát az a kérdés: Mi a véleménye Aquinói Tamásnak a nomen transcendentale terminusról?

A szó értelmezési kulcsát az adja, ahogyan az minket érdekel. A transcendere fizikailag átlépni, valamit túlhaladni, felülmulni jelentésű ige. Ez az értelmezés, illetve jelentés filozófiailag bár kevésbé súlyos, mégis determinálja az összes ráépülő, további jelentését terminusunknak, mégpedig azon jelentéseket is, mely értelmezésekben Tamás a transcendentale-t és a transcendere-t használja.

Ilyetén a transcendere mindenekelőtt tökéletesen metafórikus értelemben annyit jelenthet, mint "valamin szellemileg felülemelkedni", "valami alacsonyrendűt nem tudomásul venni, ignorálni", vagy "figyelman kívül hagyni".<sup>1</sup>

Logikai összefüggésben ez annyit jelenthet, mint "valamin kívül lenni", "nem bezárva létezni egy bizonyos fogalomban",<sup>2</sup> vagy pedig "a gondolkodás valamely szabályát megszegni", "ilyenek ellenszegülni (azaz megsérteni)", tehát "tultenni magunkat rajta".<sup>3</sup> Ehhez hasonló néha a morális értelmű használat is: mint "az erkölcsi törvényt megszegni", azaz "tultenni magunkat az erkölcsi törvényen".<sup>4</sup>

A nomen ezen értelmezésével Tamás a transcendere alkalmazásában a reális rendhez tér vissza. Ebben az összefüggésben aztán vagy dinamikus-operatív, vagy statikus-entitativ értelmet ad a kérdéses terminusnak. Az első esetben ez annyit jelenthet, mint "nagy, kiemelkedő képességet (potentia activa) birtokolni és használni",<sup>5</sup> mely képesség vagy a természetfölötti, vagy a természeti rendhez tartozik, és ez utóbbi esetben vagy fizikai,<sup>6</sup> vagy szellemi-intellektuális természetű.<sup>7</sup> A második esetben a transcendere annyit jelent Tamásnál, mint egy tökéletes, magasrendű képességet birtokolni.<sup>8</sup>

Végül valamely realitásra vonatkoztatva használja Tamás ezt a szót, mégpedig vagy csak reális értelemben, vagy reális és logikai értelemben.

Az első esetben a transcendere egy valóságra, illetve annak egy modusára utal, amely a másik fölött áll,<sup>9</sup> vagy amely a valóság valamely magasabb osztályába tartozik, azaz a természetfölötti rendhez a természetes helyett,<sup>10</sup> vagy az anyagtalansághoz az anyagi természetű dolgok helyett,<sup>11</sup> vagy egy magasabb species-hez,<sup>12</sup> vagy kategóriához<sup>13</sup> egy alacsonyabb helyett.

A második esetben, amikor a transcendere reális, valamint logikai értelmezésben használatos, Tamás az "egyetlen egy reális vagy logikai kategória határait áthágni", vagy a "több, mint egy kategóriába tartozni" jelentést adja neki, mint például a következő szövegben: "Quia ergo Ioannes transcendit quicquid creatum est... manifestum est, quod contemplatio sua altissima fuit (In Ev. Ioann. prolog)". - Illud quod transcendit genus, non debet poni ut differentia generis. Sed bonum transcendit genus qualitatis cum sit convertibile cum ente (In 2. Sent. 27, 1, 2, 2a)".<sup>14</sup>

Ezzel elérkeztünk a transcendere és - ezen keresztül - a transcendentale metafizikai jelentéséhez, értelméhez.

Ha jól megfigyeljük, akkor észre kell vennünk azt, hogy Tamás ebben az esetben is különbséget tesz tágabb és szűk értelemben vett transcendentaliák között. Ha egy lény a realitás és a gondolkodás semmilyen kategóriájához sem tartozik, tehát

mindezeknek fölötté áll, minden kategóriális determináció fölött, az nem lehet más mint isteni, vagy maga az Isten; ha egy valóságos viszony vagy annak a fogalma legalább egy kategória határát átlépi - mindjárt legalább két kategóriához tartozik, de modus generalis essendi nélkül, és anélkül, hogy minden dolognak (ens reale-nak) praedicabile-je lenne, mint például a multitudo.<sup>15</sup>

Másrésze ről, ha egy szó (nomen) éppenséggel a létezőt vagy egy generaliter consequens omne ens-t fejez ki, ami a létezőhöz mint léttel bíróhoz szükségképpen hozzátartozik, megilleti - oly szükségszerűen, amilyen mértékben az közvetlenül követi, úgy ez lenne a metafizikai értelemben vett transcendentale.<sup>16</sup>

Tehát az így definiált transcendentaliák átfogják egyrészt az ens-t, ami minden mást megelőz, mert őket a transcendentaliák fogalma magába foglalja, nem pedig fordítva; másrésze ről minden mást, ami az ens-hez valami nem reálisat, de fogalmat (rationem) hozzáfűz,<sup>17</sup> azt az ens nem mond ki nyomatékosan (non contrahit).<sup>18</sup>

Ezért éppen ezen ratio miatt különböznek az ens-től épp úgy, mint egymástól;<sup>19</sup> viszont éppen ezért reális alapokon nyugszanak, azaz secundum suppositum egymással konvertibilisek, tehát reciprok fogalmakat jelentenek.<sup>20</sup>

Mivel az egyetlen különbség az ens és a szűkebb értelemben vett transcendentalia között az, hogy ez utóbbitól az ens-hez hozzáfűzött egyszerű ratio (ami lehet abszolút, vagy relatív, kifejezhet egyszerű affirmációt vagy negációt)<sup>21</sup> különböztetheti meg. Így minden egyes fogalom, ami nem direkt, az ens fogalmából vezethető le, tehát nem generalis modus essendit fejez ki, a transcendentalia köréből ki van zárva.<sup>22</sup>

Azt a kérdésünket, hogy melyek azok a fogalmak, amelyek az ens-en kívül transcendentális tökéletességgel rendelkeznek,<sup>23</sup> számtalan helyen megválaszolja Tamás, mégpedig úgy, hogy gyakran ugyan különböző számot ad meg, de egyik helyen sem többet hatnál.<sup>24</sup>

Ami azonban a mi tulajdonképpeni problémánkhoz igazán közel áll, figyelembe kell venni azt a körülményt, hogy Tamás nem sorol föl minden egyes transcendentális fogalmat, amikor ezt a kérdést érinti. Másrészről, hogy ő a De veritate q. 1. a. 1. után egyetlen alkalommal sem próbálkoztott azzal, hogy teljes listáját állítsa föl a transcendentaliáknak. Az első tényből következik, hogy azt a véleményt, ami igazolni próbálja, hogy Tamás számára a szép fogalma soha nem volt transcendentális fogalom, nem lehet arra alapozni, hogy a szép(ség), nem úgy, mint a többi "valódi" és "biztosan" transcendentális fogalom, még a későbbi műveiben sincs két vagy több transcendentalia-val felsorolva. - Ezzel szemben úgy bizonyíthatunk, hogy Aquinói véleményváltoztatását a szép fogalmáról nem a listákon való szereplésben, vagy nem-szereplésben kell keresnünk, hanem a szép-ről szóló szövegek tartalmi fejlődésében - csak innen nyerhetjük argumentumainkat.

A következőkben tehát ezekkel a bizonyítékokkal foglalkozunk. A formai bizonyítékokat két főcsoportba oszthatjuk. Az első főcsoport meggyőző argumentumai Tamás szépséganalízisén és -szintézisén nyugszanak, a második ezzel szemben különböző szövegbéli sajátosságokat és megnyilvánulásokat foglal magába, amelyek megfelelőképpen egymáshoz kapcsolva, ugyanazokhoz a konklúziókhöz vezetnek, mint az első főcsoport terjedelmes argumentumai.

Ami az első főcsoport bizonyítékait illeti, a tomista integráció-, proporció-, világosság- és rendszertanok világában tökéletesen kielégítőnek tűnnek, ha csupán egy bizonyítékot akarunk hiánytalanul kidolgozni, elsősorban azért, hogy utat mutassunk ahhoz: hogyan lehet az argumentáció további integrális részeit hasonlóképpen kidolgozni. És mivel az isteni szép(ség)-ről szóló tomista tanítással kapcsolatban bizonyos belső nehézségbe ütközünk, az lesz a legegyszerűbb, ha közvetlenül utalunk arra a tényre, hogy Tamás Istent egyszerűen szépnek nevezi, ahelyett, hogy az isteni szépséget valamiféle szépséganalízis vagy -szintézis segítségével interpretálná.

Tehát az első főcsoportban illetően a következőképpen ar-

gumentálhatunk:

A valóság Tamás szerint Istenből és a teremtményekből áll. Ha tehát Istent és minden teremtményt Tamás szépnek tart, akkor ezzel azt a szemléletet képviseli, hogy a szépség az ens transcendentális tulajdonsága. Annak a megállapításnak, hogy minden egyes lény szép, kielégítő alapja kell, hogy legyen. Ezen alapnak az ens qua ens-ben kell rejlenie, mivel az ens-en kívül csak a non-ens, azaz a semmi van.

De Tamás sok helyütt<sup>25</sup> éppenséggel úgy beszél Isten szépségéről, mint Isten attributumai közül az egyikről. Másrészt az is világos, hogy a szépség Tamás nézete szerint szükségszerűen jelen van minden dologban, amelyben a szépség három feltétele megtalálható (ti. integritas = perfectio, proportio = consonantia és claritas = splendor): minden egyes dologban valahogyan jelen van, mégpedig mint alapkövetelmény az egyedi alkotás integritása vagy perfectio essentialisa, mivel formálisan nézve, metafizikai egysége miatt mindene megvan, amivel egy alkotott dolognak rendelkeznie kell,<sup>26</sup> a proporció mint az actus és potentia<sup>27</sup> metafizikai bilaterális propozíciója - és a világosság (claritas) abban az értelemben, hogy minden egyes alkotott dolognak szükségszerűen szubsztanciális formája van, vagy a dolog maga ez a forma.<sup>28</sup>

Következésképpen Istent és minden teremtményét - legalábbis implicite, Tamás explicit principiumai alapján - szépnek tartjuk, illetve kell tartanunk a Doctor Angelicus szerint.

Ebből következik az is, hogy Tamás, legalábbis a Dionysius-kommentár megírásától kezdve tanította, hogy a szépség az ens qua ens transzcendentális tulajdonsága.

Az első főcsoport második érvét az inént vázoltakhoz hasonlóan lehetne megfogalmazni - aza altételt a kutató az esztétikai rendszerelmélet segítségével a következőképpen próbálja értelmezni:

az, hogy Tamás szerint Isten szép - világos. Az, hogy számára a teremtmények is szépek, rendszertanából következik. Ti. ahol rend (ordo) található, ott a szépség is jelen van. A vi-



lágban, mint egészben éppugy, mint minden egyes részében, az egyes teremtményekben, rend van.<sup>29</sup>

A konkluzió az első bizonyíték konkluziójával azonos. De talán itt lesz helyénvaló arra rámutatni, hogy ugy tűnik, nagyonis világos, szinte érzékelhetően világos összefüggés van a következő két körülmény között : először is, az integritas-proporcio-claritastan éppugy mint az ordo-ról vallottak a maga esztétikai aspektusában idáig még nem kapták meg a megérdemelt figyelmet; másrészt, hogy számos tomista volt és van, akik kétségbe vonták és vonják (ha formálisan nem is vitatják), hogy Tamás a szépség transcendentálisitását képviselte és tanította. Magától értetődik, hogy nagyon nehéz Aquinoinak ezt a doktrínáját a maga valódi perspektívájában nézni, amíg az ő esztétikai integritas-proporcio-claritas- és rendszertana nem eléggé ismert.

A bizonyítékok első főcsoportjával ellentétben a második bizonyítékcsoport oly szövegeket tartalmaz (vagy szövegcsoportosításokat, amelyeket ebben a formában Tamás és követői műveiből vettek), amelyek a kérdéses tézist mint Tamás doktrínáját tüntetik fel.

Az egyes explicit szépség(lelő)helyek, amelyek tézisünket világosan bizonyítják - témánként csoportosítva - a következők:

Pulchritudo autem participatio primae Causae quae omnia pulchra facit<sup>30</sup>

Deus qui est supersubstantiale pulchrum, dicitur pulchritudo propter hoc quod omnibus entibus creatis das pulchritudinem<sup>31</sup>

Deus immittit omnibus creaturis cum quodam fulgore, traditionem sui radii luminosi... et istae traditiones sunt pulchrificae, idest facinetes pulchritudinem in rebus<sup>32</sup>

nihil est quod non participat pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam<sup>33</sup>

Ha tehát Isten az összszépség - pulchritudo essentialis -, minden teremtménynek szépségét Ő adja (pulchritudo participata),<sup>34</sup> akkor szükségszerűen minden alkotott dolog szép:

Nam ipse (i.e. aliquis considerans res huius mundi) invenit res omnes secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas.<sup>35</sup>

Talán oly ellenvéleményünk lehetne ez ellen az argumentum ellen, hogy az éppen most idézett egy reportatio-ból származik, az összes többi viszont egy kommentárból, amelyben nem lehet mindig világosan tudni, mi az, ami Tamás saját nézete és mi pusztán csak parafrázis. Anélkül, hogy belemerülnénk ennek az utolsó megjegyzésnek messze vezető lehetőségeibe (amivel azonban semmi esetre sem ismertük el helyességét), most az előbbiekkal ellentétben, önálló tomista műből idézünk:

formositas actualitatis<sup>36</sup>

Mivel a formositas-nak nemcsak metafizikai (formabirtoklás), hanem mint speciositas-nak pozitív esztétikai értelme is van (jól-, vagy szépen kialakított), így ezt a kifejezést minden további nélkül használhatjuk úgy, mint minden aktualitás, tehát minden létező szépségét - kissé nehézkesen, de mégis pontosabban: szépen-kialakítotttságát, mint az ens qua ens szépségét.

A bonumnak a pulchrumhoz való viszonyában - amire már J. Maritain is rámutatott,<sup>37</sup> ti. hogy ez az aspektus nincs kidolgozva - a következők rejlenek:

Csak a transzcendentális fogalmak konvertibilisek egymással. Tamás viszont azt is tanítja, hogy "Pulchrum convertitur cum bono".<sup>38</sup> Következésképpen a szépség is egyike a transzcendentális fogalmaknak.

Urraburu<sup>39</sup> még a múlt század végén megkísérelte Ontológiájában, hogy ezt az altételt azzal az utalással cáfolja meg, hogy a szép konvertibilitását a jósággal, a jóság konvertibilitását a szépséggel nem szükségszerűen kell követnünk. S ebből következik, hogy a szépség transcendentálisitását sem. Ehelyett azt hangsúlyozza, hogy ez Aquinoinak egy olyan kifejezése, amellyel a genus-species viszonyt akarta jellemezni. Urraburunak - legalább is nekem úgy tűnik - két általános és egy specifikus ténnyt figyelembe kellett volna vennie. Az első általános és apriori tény az, hogy a tradicionális logika szerint csak ak-

kor beszélhetünk convertibilitásról, ha az a két fogalom kölcsönös praedikabilitását jelenti, mégha a convesio simplex mellett a conversio accidentalist is elismerjük. A második általános és aposteriori tény az, hogy Tamás esetében a convertitur kifejezés a transzcendentálfogalmakra vonatkoztatva egy olyan terminus technicus, amely kizárólag a transzcendentália kölcsönös praedikabilitását jelenti. Ezt több hely alapján ismét igazolhatjuk. (Ti. amikor egy fogalom transzcendentaritását éppen ezzel és nem mással mondjuk ki.) Mint például, hogy res vagy a bonum "convertitur cum ente", és hogy ez a konvertibilitás kölcsönös praedikabilitást fejez ki. Tehát azt mondja Tamás egy helyen - joggal -: "Si enim dicatur quod ens et unum non sunt idem, sed differunt ratione secundum quod unum addit indivisibilitatem supra ens; tamen manifestum est quod ad invicem convertuntur; quia omne unum est aliqualiter ens, et omne ens est aliqualiter unum."<sup>40</sup> Ugyanezt igazolja főművében is.<sup>41</sup>

Igy tehát érthetővé válik Tamás azon véleménye, hogy ha valamely fogalom convertibilis egy másikkal, akkor a másik is convertibilis az elsővel. Végül figyelembe kell vennünk azt is, hogy a kérdéses szöveg, amelyről Urraburu ítelt, tartalmaz egy mellékmondatot is, amelyet azonban nem vett figyelembe: pulchrum convertitur cum bono, ut supra dictum est, és ez, mint például a pármá Marietti-féle kiadás nyomtatékosan hangsúlyozza, csak utalás a Tamás által is idézett helyekre, amelyek expressis verbis a pulchrum és a bonum reális identitásával foglalkoznak, és csak virtuális differenciájáról szólnak.<sup>42</sup>

Ha Urraburu utal is arra, hogy tudomása szerint Tamás sohasem írhatta: bonum convertitur cum pulchro - akkor szükséges ezt a megjegyzését bizonyos fokig minősíteni. Azt tudnunk kell, hogy ezt Tamás szó szerint és ebben a formában nem írta le. De azt igen, hogy bonum laudatur ut pulchrum<sup>43</sup> - s ez oly kifejezés, amely közvetlen etimológiai jelentésében nem sokat mond. Ám a szöveggörnyezet másról győz meg minket: Tamás közvetlenül azután, hogy ki mondta a pulchrum és a bonum reális identitását, úgy irt erről az identitásról, mint logikus következményről: "Dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum lau-

datur ut pulchrum."

Az "antitranszcendentalista" tomisták megpróbálták még egy utat, hogy ne kelljen levonniuk a nyilvánvaló konzekvenciákat. Előszere-tettel beszélnek a szépről, vagy a szépségről, mint quasi-trans-cendentaliá-ról. Mi is ez valójában? Amennyiben nem azt (gondol-ják), hogy ez reprezentálja Tamás tanítását - a kérdés ez esetben itt nem érdekel minket. Ha viszont azt gondolják, akkor érdeklőd-nünk kell utána, mégpedig úgy, hogy megkérdezzük Tamást magát, mit tud ehhez szólni.

S ime válasza: ezért is kerestük ki, irtuk össze a transcendentale és a transcendere terminusok összes - Tamás műveiben előforduló - jelentését. Ezek között azonban nem található a 'quasi-transcenden-talia' fogalmának nyoma sem.

Mit jelenthet egyáltalán a kérdéses terminus?

Nyilvánvalóan valamely köztés dolgot transcendentális és nem-trans-cendentális között. Azaz azt, hogy Tamás a transcendentálisról - ezt közben már kitaláltuk - tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni értelemben beszél. Így aztán a szépségnek, mint quasi-transcenden-talianak a nem-tulajdonképpeni transcendentális értelme felelne meg. Ez azt jelentené, hogy például egy transcendentale late sump-tum a bonum realiter-rel azonosnak kell lennie, mégpedig Tamást követve ezen következtetésünkben.

Vagy azt jelentené a szépség quasi-transcendentalitás, hogy pulchritudo transcendentalia tulajdonképpeni értelemben?

Nos, végül is Tamás, ahogyan az előbb már rámutattunk a transcen-dentalia stricte sumpta két csoportját ismeri el: az ens-ét és a passiones entis-ét. Így a pulchrumnak passio entis-nek kellene lennie, az ens qua ens et transcendentális tulajdonságának. Csak az a kérdés: elismerik-e ezt azok, akik a szépség quasi-transcen-dentalitásáról beszélnek? Sokan, talán J. Jungmann követve, el- ismerik ezt. Grenier kivétel:<sup>44</sup> hajlamos arra ugyan, hogy elismer- je a szépség transcendententalitását, de nem a passio entis (mint egy transcendentális tulajdonság) karakterét.

Ugyanakkor láthatjuk, hogy ennek az utóbbi megállapításnak Ta-más transcendentale-ről szóló tanításában semmi alapja sincs.

Ami a "transcendentális" tomisták többségét illeti, ők Tamást

veszik alapul, mégpedig biztosan csak annyiban, oly mértékben, amíg a szépség passio entis-ének karakterét elismerik.

- Ez az előzetes konklúzió csak egy kérdést nem old meg: miért kell a szépségnek a különös "quasi-transcendentalia" elnevezés?

Az imént felvázolt bizonyítékok a bonum és a pulchrum közti viszonyról (melyet a transcendentalis szépség kapcsán érintettünk) csak néhány az elgondolható argumentumok közül, amelyek a tamási szövegekben rendelkezésünkre állanak. Ennek az első szillogizmusnak a kritikus mediauma a convertitur volt.

De (hát) minden szöveget, amely a bonum és pulchrum közti identitásról szól, hasonló formában bizonyítékként használhatunk fel - körülbelül a következőképpen: A bonum transcendentalis fogalom. S ha most a pulchrum - Tamás szerint valóban - azonos a bonummal, abból az következik, hogy a pulchrum szintén transcendentalis fogalom.

A syllogizmus minor-t alátámasztó szövegidézetek a következők:

bonum et pulchrum sunt idem ... cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam<sup>45</sup>

pulchrum et bonum sint idem subiecto<sup>46</sup>

pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam<sup>47</sup>

Dicendum quod pulchrum est idem bono.<sup>48</sup>

A konklúziót semmiképpen sem érvényteleníti az, hogy Tamás egyúttal mindkettőnek a 'differentia virtualis'-át hangsúlyozza,<sup>49</sup> mivel ilyen differencia minden 'transcendentalia' között fennáll.<sup>50</sup>

Az eddig feltárt bizonyítékoknak önmagukban is elégnek kell lenniük, hogy tézisünket igazolják. Rendkívül értékesnek találjuk azt a bizonyítási lehetőséget, melyet Tamás szövegei kínálnak fel: ti. a különböző helyeken megfogalmazott nézeteket szillogista formában mint további bizonyítékokat lehet felhasználni.

Mint a bizonyítékok második főosztályának harmadik csoportja alapján a következő két argumentumot fogalmazhatjuk meg:

Isten - Tamás szerint - minden teremtményét szereti: "qui (sc.deus) est omnium causa per suum pulchrum et bonum amorem quo omnia amat".<sup>51</sup> Tamás azonban azt is tanítja egyúttal, hogy csak az - ami pulchrum és bonum - tudna a szeretet tulajdonképpeni tárgya lenni: "Nihil enim amator, nisi secundum quod habet rationem pulchri et boni, pulchrum et bonum ... est proprium obiectum amoris."<sup>52</sup>

A Doctor Angelicus szerint tehát ebből egyben az is következik, hogy minden teremtmény szép és jó. S még hozzáteszi, hogy Isten maga is szép (és jó). Mármost Isten és teremtményei együtt képezik a valóság teljességét, totalitását - azaz a létezők totális rendjét. Ebből a megállapításból pedig az következik, hogy a létező, mint létező szép (és jó). Ami azonban az ens qua ens-ről állítható - az egy transcendentalia. Ebből az következik tehát végül formálisan, hogy Aquinoi szerint a szépség (éppen úgy, mint a jóság) transcendentalia.

Ezzel rokon argumentumot a következőképpen fogalmazhatunk meg: Tamás azt tanítja, hogy "Deus autem omnia, quae facit, ex hoc ipso sunt bona et amabilia".<sup>53</sup> Másrészt azt is tanítja, hogy "amabile et amor totaliter est pulchri et boni".<sup>54</sup> Ezekből az állításokból az is következik, hogy minden, amit Isten szeret - szép és jó s ez olyan következtetés, amely a keresztény tanításból árad és a transcendentális szépséghez vezet.

#### A rut(ság) - objektív és szubjektív megközelítésben

Ha elismerjük - a felsorolt bizonyítékok alapján -, hogy Aquinoi Tamás tanította a szép(ség) transzcendentalitását, explicit a Dionysius-kommentár óta, rögtön felvetődik 2 kérdés, amelyeket mint tételünkhöz illendő korollariákat meg kell tárgyalnunk. Ezek a következőképpen hangzanak: Milyen értelme lehet Tamás számára az általa gyakran használt kifejezésnek: a turpido-nak, illetve turpe-nak - tekintettel arra, hogy minden dolgot szépségnek tart?

Meg tudja-e magyarázni Tamás a rut tagadhatatlan 'élményét', miközben a szép transzcendentalitását tanítja?

Az első probléma tomista megoldása tökéletes harmóniában áll a hamisságról és a rosszról (az erkölcsileg rosszról), mint a két transzcendentalia, az igazság és a jóság ellentétéről szóló tanával. Még azt is állíthatnánk, hogy mivel Tamásnak az esztétikai probléma éppenséggel összehasonlíthatatlanul kisebb jelentőségű volt - egyben kisebb érdeklődéssel funkcionált; a hamisság és különösen a rossz metafizikai problémájának megoldása szolgálhattott alapul a rutság esztétikai problémájának megoldásához.

Annyi azonban - ahogy ez rögtön kiderül - egészen biztos: a probléma megoldása és a rutról szóló tanítás konturja, összehasonlítva a hamisságról és a rosszról szóló tanítással, szép példája az analógia proportionalitásának a tomista metafizika rendszerében.

Tomás értelmezésében a rut elsősorban úgy fordul elő, mint olyan, ami a széppel oppozíciót<sup>55</sup> foglal el. Ez az oppozíció néhány műben logikai nézőpontból mint contrarium és contrarietas jellemezhető, <sup>56</sup> ahogy a hamis az igazzal ellentétes s ahogy a rossz a jóval áll szemben. Másrészt viszont a rut - és ez a tomista elmélet lényege! - nem más, mint valamely privatio pulchritudinis.<sup>57</sup> Ez a privatio-jelleg teszi a rutat analogonná pl. a malum-hoz, amit mint privatio boni-t definiál, és szintén analogiát alkot a rutság és a szépség a non-ens és ens<sup>58</sup> módjára.

Ugyanakkor nem jelentheti a rut privatív természete azt, hogy ő semmi, vagy azt, hogy nincs reális létezése. Sokkal inkább reprezentál egy bizonyos, ontologailag minimális, azaz éppen valamely lényegi szépséget a dologban, amelynek az ő accidentális szépséghiánya.<sup>59</sup>

Ez a szemlélet máris megmutatja nekünk a látszólagos dilemma tomista megoldásának általános irányát, amely szerint vagy nem lehetséges jogos értekezés a rut(ság)ról, vagy a transzcendentális szép(ség) tétele rossz!

Gondolatsorunk körülbelül a következőképpen alakul ezek után: Vannak dolgok, amelyek két félek: az egyik a nem-alkotott létező s 'ebből' csak egy van - és sok alkotott: az "egy teremtettségei". Az első az az Isten: abszolút, végtelen és maradéktalanul szép.

A teremtett dolgok általában essentialiter éppugy, mint accidentaliter - az accidentáliák alapján - szépek. A lényegi szép alól nincs kivétel, azaz lényege szerint minden teremtmény kivétel nélkül (és a kivétel metafizikai lehetősége nélkül) szép. Ami viszont az accidentális szépséget illeti - akadhatnak kivételek s akadnak is.

S mivel a testi dolgok csak az accidentáliá alapján ismerhetők fel - legalábbis az ember számára -, úgy ha a közvetlenül érzékelhető (azaz testi) dolgok accidentáliáiban valamilyen szépségdefektus adódna, akkor ezek a defektusok vagy hiányos accidentáliák (éppenséggel mint testi accidentáliák) önmagukban is felismerhetők.<sup>60</sup>

A metafizikailag szükségszerű pulchritudo essentialis alapján tehát biztosítva van a szép transzcendentalitása - azaz minden dolog szépsége; de a testi dolgok pulchritudo accidentalis-ának a hiányossága és megismerhetősége alapján a rutság) élménye is, mely illetően objektíve igazoltnak tekinthető.

Ez a tomista válasz quintessentiaja a feltett kérdésekre. Tamás azonban tovább specifikálja a rutról alkotottakat, amikor is megmagyarázza nekünk, hogy milyen konkrét módokon lehet az accidentális szép hiányos. Ezzel egyuttal, mint ennek okait, felsorolja az accidentális rut rajtáit.

Először arra utal, hogy ellentétben a széppel, ami csak egyetlen egy módon, mégpedig minden lényeges körülmény maradéktalan teljesítésével jöhet létre, a rut a szép bármely tetszőleges lényegi követelményének be nem teljesítésével keletkezhet.<sup>61</sup> Hogy ezt konkrétizálja, Tamás mindenekelőtt arra a tényre utal, hogy tudvalevőleg néhány egyedben deformitas, vagy néhány, a természetől megillető rész hiánya miatt, vagy más, nem helyénvaló diszpozíciók, quantitások, kvalitások miatt keletkezik.<sup>62</sup> Rut dolgok - különösen az élőlények között - például a szörnyetegek (monstra). Vagy azok, akiket valamilyen betegség sujt.<sup>62</sup> Persze a betegségek nem universaliter ragadják meg<sup>62</sup> az élőlényeket és nem is minden megfertőzöttet ugyanolyan mértékben.<sup>64</sup>

Ennek az az alapja, hogy a turpitude, mint értéktelenség, silányság, rossz, nem ex natura, hanem praeter intentionem natu-



rae,<sup>66</sup> azaz ex particularibus corruptionibus<sup>67</sup> vagy még pontosabban ex corruptione alicuius principii,<sup>68</sup> például: ex parte materiae...,<sup>69</sup> vagy éppen külső körülmények következtében, mint propter arctitudinem loci<sup>70</sup> és különféle más impedimenta<sup>71</sup> és egyéb nem egyező hozzáadások stb. miatt fordul elő. Emellett minden természetes dolog, beleértve a per accidens rutákat, lényegében tökéletes<sup>72</sup> és következésképpen szép, mivel minden individuum lényegi sajátosságait birtokolja és megtartja,<sup>73</sup> különösen a szép radix-ját, a rendező formát.<sup>74</sup> Így, a félresikerült, defektív egyedek ellenére még mindig igaz, hogy a prima intentio naturae képes tökéletes és szép dolgokat produkálni, általános érvényű marad.<sup>75</sup>

Hasonló a helyzet a szellemi-morális aktivitás accidentális szépségével is, mégha az értelem nem minden körülményét rendezi is jól a tettnek. Tehát ily értelemben valamilyen excessus vagy defectus össze van kapcsolva vele, a tett morálisan rossz, esztétikailag pedig rut - és ez végtelenül sokféle módon megtörténhet.<sup>76</sup> Ezért lehet a morális rutságot - úgy mint a fizikaiit - deformitásnak nevezni.<sup>77</sup> Ez a morális deformáció azután - ismét hasonlóan a fizikaihoz - különböző foku lehet,<sup>78</sup> mindig aszerint, hogy az értelem mennyire mulasztja el a kontroláló és rendező tevékenységét, vagy mennyire nem engedelmeskedik neki.<sup>79</sup> Persze a ratio szerepe az ember aktivitásában morálisan éppúgy, mint esztétikailag oly fontos, hogy nélküle a testi szépség inordinatio és ezen keresztül ténylegesen előidézheti a rut megjelenését.<sup>80</sup>

A fizikai-testi és szellemi-morális rutságon kívül - tehát a természetes turpitudó-n kívül, Tamás a turpitudó rei artificialist is elemzi. Mivel viszont ezt a kérdést leginkább a művészi szép keletkezésével kapcsolatosan tárgyalta,<sup>81</sup> itt csak arra kell utalnunk, hogy a művészi rut, ahogyan ezt Tamás kifejti, a természetes dolog rutságának analógiáját jelenti, tehát lényegileg privatio, amelyet Tamás a szükséges okok hiányának, különösen az anyagban<sup>82</sup> hangsúlyozza, és a művésznek mint causa efficiensnek<sup>83</sup> a számlájára ír. Ám azt is hangsúlyozza, hogy - mint a res naturalis rutságának esetében is - a művészi rutság keletkezésében külső körülmények is közrejátszanak.<sup>84</sup>

Ezzel a képpel, amelyet Tamás a rutság különféle fajtáiról ad, tulajdonképpen azt erősíti meg, hogy létezik objektív rutság. Ez egyedül elég lenne - mint már mondtunk - mindkét kérdésünk megválaszolásához. Tamás azonban tovább megy, még egy lépéssel. Megadja nekünk az alapokat, amelyekről adott esetben úgy vélekedhetünk, hogy egy objektíve szép dolog szubjektíve nem találjuk szépnek, sőt rutnak mondjuk. Részben szubjektívnek tekinthetők azon okok, amelyek a rutságot, illetve a nem-szépet az objektumban éppugy, mint a szubjektumban okozzák. A teljesen szubjektív okok ezzel szemben csak a megismerő szubjektumban gyökerezhetnek.

A részben szubjektív (és a részben objektív) okok egyike a különböző genera és species dolgok szépségének különbözősége. Van ugyanis, így tanítja Tamás, ezen a világon egy fölfelé haladó hierarchiája a szép dolgoknak, amely az azokat szemlélő figyelmét nem kerülheti el.<sup>85</sup>

Ahol viszont különféle, gazdag hierarchia van, ott több legszebb van - relatív értelemben -, mint például az ember az állatok között.<sup>86</sup> Ez a relatív legszebb némely emberre olyan benyomást tehet, hogy az ilyen teremtményt adott esetben isteni kultusszal tiszteljük.<sup>87</sup>

Az most már világos, ha egy magasan és egy mélyen állónak a szépségét összehasonlítjuk, az az utóbbi egyáltalán nem tetszik az embernek, ha az ilyen kisebb szépséget az isteni<sup>88</sup> vagy egy nagyobb teremtményi<sup>89</sup> ellenében egyáltalán észrevesz. Röviden mindez azt jelenti: miután az ember nagyon szép dolgokat élt át és élvezett, egy kevésbé szép objektum egyáltalán nem szépként, sőt adott esetben kifejezetten rutként jelentkezik - s ez pszichológiai jelenség, ami gyakorlatilag bárkit megakadályozhat abban, hogy az objektíve szép dolgokban tetszést, esztétikai élvezetet találjon. Hogy ez az alap a szubjektív rutságban és nem-szépben objektív természetűnek fogható fel (tekintettel a szépség hierarchiára).

Másik ilyen alapunk: a disproporcio, az észreveendő objektum és az észrevevő szubjektum, illetve annak érzékszerve között. Ez az oka annak, hogy túl erős vagy gyenge objektumokat, mint például a hangok - amilyen szépek csak azok lehetnek - a szubjek-

tum miért nem mint szépet, hanem sokkal inkább, mint rutat érzékel.<sup>90</sup> Ez egyébként a negatív konvenciencia általános érvényü<sup>91</sup> tomista elvéből következik, és kétségtelenül részben objektív, részben pedig szubjektív természetű.

Harmadik alapunk: az eltávolodás, amelyből az objektum látható. Mivel ugyanis quod a remotiori videtur, minus videtur,<sup>92</sup> a distancia egy objektumot vagy teljesen láthatatlanná vagy legalábbis tagolatlanul láthatóvá tehet.<sup>93</sup> Tamás pontosan meg is magyarázza a distancia negatív esztétikai szerepét,<sup>94</sup> és megállapítja, hogy a láthatóság a távolsághoz ugyanugy mint az objektumhoz, nagyságával arányban áll.<sup>95</sup> És kézenfekvő megismételni megállapításunkat, hogy ez az alap is részben szubjektív, részben pedig objektív.<sup>96</sup>

A kérdésünkben szereplő okok második főcsoportja teljesen szubjektív természetű, és mint ilyen teljesen az emberen mulik. Közülük néhány viszonylag permanens, tehát szokásos, illetve rendszeres; mások inkább pillanatnyi jellegűek, tehát diszpozicionálisak.

A szubjektív nem-szépség és a rutság szokásos alapjai között, amelyet Tamás tárgyal, van az esztétikailag jelentős, fontos érzékszervek általános perfakciója: visus perfectior magis a remoto aliquid videre potest quam visus debilior.<sup>97</sup>

A szem gyengesége következtében tehát valaki egy objektíve szép objektumot nem-szépnek, sőt talán rutnak is találhat.

Ugyanez érvényes továbbá a szenvedélyekre is éppenséggel, amennyiben ezek nagyon erősen és minden irányban befolyásolhatják (pozitíve megszépsítve, és negatíve elrutítva) az egyedekről alkotott ítéletet.<sup>98</sup> A szenvedélyből adódóan a szépet mint rutat lehet átélni, pontosan ugy, mint ahogy az objektíve rutat is, mint valami szépet élhetjük át.<sup>99</sup> Az, hogy az érzékszerv megszokott bizonyos objektumokat, szintén megakadályozhat valakit abban, hogy észrevegye az objektum szépségét. Ezt jelzi a következő megjegyzés implicatioja: consuetudo audiendi magnos sonos (audire) non solum aufert distinctionem illorum sonorum, sed etiam aliorum.<sup>100</sup>

Végül Tamás rámutat arra, hogy a fantázia éppugy, mint ahogy talán a virtus cogitativa is a rutság, illetve a nem-szépség-élmény ezen szokásos szubjektív alapokhoz tartozik.<sup>101</sup>

Ezekhez a szokásos alapokhoz társul még a két jelzett diszpozicionális alap. Egyikük az érzékszerv indispositio-ja, ami egy nem-szép-élményt, vagy a rutság élményét okozhatja.<sup>102</sup> A második és utolsó ok, a hiányzó figyelem, ami lehetetlenné teheti, hogy az ember észrevegye egy objektum szépségét.<sup>103</sup>

A felsoroltakból beláthatjuk, hogy Tamás a transzcendentális szépről szóló doktrinájából - a rutság és a nem-szép emberi élménye miatt jottányit sem enged. Inkább megadja nekünk azoknak az okoknak világos és megnyugtató listáját, amelyek az ilyen élményeket megmagyarázzák, anélkül, hogy ezt a szép transzcendentális megismerését megszenvedné. És így, ezzel a gesztusával Tamás nemcsak nagy metafizikusnak, hanem mélyen gondolkodó pszichológusnak is mutatkozik.

## J e g y z e t e k

- 1 Például: "Transcendit enim Ioannes omnia cacumina terrarum, transcendit omnes campos aeris, transcendit omnes altitudines siderum, transcendit omnes choros legiones angelorum ... (Cat.aur.praef.) - Quia ergo Ioannes transcendit quicquid creatum est ... manifestum est, quod contemplatio sua altissima fuit (In Ev. Ioann. prologus).
- 2 In I. Post. anal. L. 15. n. 134.
- 3 De malo 8,2 c.
- 4 In: II. Sent. 24,3,3, sol. fin.
- 5 Például: In: III. Sent. 24, art. 3, sol. II ad 2, n. 95.  
De ver. 14,8 c és 2,1, corp. A.
- 6 In: II. Sent. 39,3,1, sol.
- 7 De malo 16,1 c A és in: IV. Phys. L. 1 n. 407.
- 8 De virt. in comm. 5 c és De spir. cr. 11, ad 16.
- 9 De ver. 12,3,12 a; - in: Symb. Ap. art. 1, n. 873.
- 10 In: Ev. Ioann. 10,1, L. 5. és in: II. Thess. 2 L. 2.
- 11 De pot. 3, 11 c és De an. 21 c.
- 12 De an. 1. c.
- 13 In: III. Phys. L. 10, n. 380.
- 14 In: II. Sent. 27,1,2, 2a.
- 15 St I. 30, 3 c - ST I. 50,3 ad 1.
- 16 De ver. 1,1c.
- 17 In: I. Sent. 8,1,3, sol.
- 18 De pot. 9,7 ad 6. - In: I. Sent. 19,5,1 ad 3.
- 19 In: I. Sent. 8,1,3 sol.; De ver. 22,1.
- 20 Ld. 19. jegyzetet.
- 21 De ver. 1,1 c.
- 22 ST I. 47,2 ad 2.

- 23 Aristoteles: Met. I.2, n.310, 1004b 17  
Boethius: De trin. 1.1.q. 2a.1. ad 3.
- 24 Unum: I. Sent. 24,1,3 sol.; SCG II. 73.; De div. nom. 1,2,55 skk.;  
res: I. Sent. 2,1,5, ad 2.; ST I. 39,3 ad 3.  
verum: I. Sent. 19,5,1, sol. és 39,1,3 ad 4.  
bonum: SCG II,41.; De div. nom. 4,1,270.;
- 25 ST. I. 12,4,1a; 36,2 c, arg. 2.  
ST. II-II. 34,1,1a; - Ev. Ioann. 1, L.4.  
vö. még azokat a helyeket, ahol az isteni szépségről írottakat idézi Boethius-, Basilius-, Philo-, Remigiustól, valamint a bibliai hivatkozásokat!
- 26 Minden teremtett dolog az aktus és a potentia, illetve az esse és az existentia composituma. Az anyagi vagy testi létezőkhöz még hozzá társul substanciális forma, mint aktualizáló erő, tevékenység, a potentia pedig, mint materia prima fejti ki az anyagi dolgokban benne lévőket.
- 27 mint proportio mutua
- 28 ST I. 76,1 és Aristoteles: De anima II.11,12.
- 29 ST I. 105,6.
- 30 De div. nom. 4,5, 337.
- 31 Uo. n.339.
- 32 Uo. n.340.
- 33 Uo. n.355.
- 34 Uo. n. 345f.
- 35 In: Symb. Ap. art. 1 n. 878.
- 36 De pot. 4,2 ad 31.
- 37 Jacques Maritain: Art et Scolastique-ben idézi a ST I-II. q.27a. 1 ad 3. angol nyelven London, 1932.
- 38 De div. nom. 4, 22, 590. - ST. I. 5,4 ad 1. és I-II. 27,1 ad 3.
- 39 Urraburu, J.J.: Ontologia. Vallisoletic, Lutetiae et Romae, 1891, 536-540. p.

- 40 In: XI. Met. L. 3.n. 2199.
- 41 ST II-II. 109,2 ad 1.
- 42 Lásd a 33. jegyzetet.
- 43 ST. I. 5,4 ad 1.
- 44 Grenier, H.: Thomistic Philosophy. A Cursus philosophiae III. angol nyelvű fordításában: Metaphysics, Charlotte-town, 1950. 62. p. n.542.
- 45 De div. nom. 4,5, 355.
- 46 Uo. n.356.
- 47 ST I. 5,4 ad 1. princ.
- 48 ST I-II. 27,1 ad 3.
- 49 De div. nom. 4,5, 356.
- 50 De ver. 1,1.; I. Sent. 8,1,3 sol.
- 51 De div. nom. 4,10, 437.
- 52 Uo. 4,9,425.
- 53 Uo. 4,10,440.
- 54 Uo. 4,10,441.
- 55 Contra imp. p. II. c.6. n.339. - ST II-II. 145,4c.
- 56 In: I.Post. an. L.15 g; in: VIII. Ethn. L. 3. n. 1654 f;  
ST II-II. 143,1 c.
- 57 De malo 1,1; De pot. 3,6 ad 10.; Comp. theol. c. 118. n.234.
- 58 De malo, 2,5 ad 9.
- 59 De div. nom. 4,21,554.
- 60 IV. Sent. 50,2,4, sol. I. ad 2.
- 61 De div. nom. 4,22,572.
- 62 IV. Sent. 44,3,1, sol. I. - De malo 2,6,8a és ad 8.
- 62a De malo 2,6,8a.
- 63 Lepra, caecitas, febris et huiusmodi - in: III. Sent. 15,  
1,2, sol. n.30.

- 64 De malo, 2,9, c. fin. - SCG III. 139.
- 65 In: III. De an. L.14. n.811.
- 66 De ver. 23,2 c.
- 67 In: III. Sent. 15,1,2, sol. n.30.
- 68 In: III. De an. L. 14. n.811.
- 69 De ver. 23,2 c.
- 70 De malo 2,6,8a - ST I. 96,3.c.
- 71 In: IV. Sent. 17,1,2, sol. II. n.36.
- 72 In: IV. Sent. 16,2,2, Iv. ad 1.n.118.
- 73 De malo 2,6,8a.
- 74 In: III. De an. L. 14 n.811.
- 75 De ver. 23,2 c.
- 76 Ua.
- 77 In: II. Eth. L.7. n.320. - De div. nom. 4,22,572.
- 78 ST I-II. 109,7 c.
- 79 SCG III. 139. - ST II-II. 116,2 ad 2.
- 80 In: IV. Sent. 30. expos. text. - De malo 16,2 ad 13. - De perf. vitae spirit. cap. 9. C.
- 81 SCG III. 10. - De div. nom. 4,10,440.
- 82 In: IV. Sent. 17,1,2, sol. II. n.64.
- 83 SCG III. 10. és 26.
- 84 IV. Sent. 17,1,2, sol. II.n.66.
- 85 In: Symb. Ap. art. 1. n.878.
- 86 In: III. De an. L. 16. n.836.
- 87 ST II-II. 94,4 c.
- 88 ST I-II. 9,2 ad 1.
- 89 In Iob, 25, L.1. - De div. nom. 4,5,355.
- 90 In: II. De an. L. 21. n.509.



- 91 ST I-II. 9,2 c.  
92 In: IV. Sent. 2,1, IV.6a.  
93 In: II. De an. L. 15 n. 435, n. 434.  
94 Uo.  
95 De sensu et sens. I. 19 ad "quod autem" m. 296.  
96 De div. nom. 4,5,345.  
97 In: IV. Sent. 2,1, sol. IV. ad 6.  
98 ST I-II. 9,2 ad 2.  
99 Uo. 10,3 c.  
100 In: II. De caelo et m. L.14. n.423 ad "hoc autem".  
101 ST I-II. 77,1 c.  
102 Comp. theol. pars I., tr.1. c.165, n.327.  
103 ST I-II. 77,1 c.

A locusok keresésében Schütz, L.: Thomas-Lexicon-ját, Paderborn, 1895. követtem. A St. Tamást pedig az Opera omnia pármái, illetve a Marietti-kiadás alapján idézem.

A vitaülésen elhangzott, a kötetben nem szereplő dolgozatok

Vitaülésünkön elhangzottak olyan előadások is, amelyeket szerzőik nem kívántak kiadványunkban publikálni. A kimaradások okai különbözőek: némelyek a hozzászólások nyomán érdemesnek tartották munkájukat alaposan átdolgozni, mások más helyen jelentetik meg írásukat. A kötetben foglaltakon kívül felolvasásra kerültek még a következő dolgozatok:

Ács Pál (ELTE): Wathay Ferenc Fülemüle-éneke

Feltóti Sándor (KLTE): Tipológiai sajátosságok Balassi és lengyel kortársainak zsoltárfordításaiban

Kovács Katalin - Vargha Kornélia: (JATE): Poétikai gondolkodás a 16. században Angliában és Magyarországon.

Major Judit (KLTE): Pope Elmélkedések az emberről című művének 18. századi magyar fordításai

Szigeti Csaba (JATE): Beniczky Péter költészetéről

Tóth Tibor (KLTE): Alexandriai Szent Katalin verses legendája

János István: Neoplatonista motívumok Janus Pannonius itáliai költeményeiben.